

CORIN MIHĂILĂ

**TEME ÎN TEOLOGIE
BIBLICĂ ȘI HERMENEUTICĂ.**

**SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE ALE
STUDENȚILOR & ABSOLVENȚILOR U.E.O.**

**Editura RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2022**

Toate drepturile rezervate autorilor & Editurii Risoprint

*Editura RISOPRINT este recunoscută de C.N.C.S.
(Consiliul Național al Cercetării Științifice).
www.risoprint.ro www.cnscs-uefiscdi.ro*



Opiniile exprimate în această carte aparțin autorilor și nu reprezintă punctul de vedere al Editurii Risoprint. Autorii își asumă întreaga responsabilitate pentru forma și conținutul cărții și se obligă să respecte toate legile privind drepturile de autor.

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nicio parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nicio formă, prin niciun mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al autorilor.

All rights reserved. Printed in Romania. No part of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the author.

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MIHĂILĂ, CORIN**

**Teme în teologie biblică și hermeneutică : sesiune de
comunicări științifice ale studenților & absolvenților /**

Corin Mihăilă. - Cluj-Napoca : Risoprint, 2022

ISBN 978-973-53-2973-0

2

Director editură: GHEORGHE POP

Tiparul executat la:

ROPRINT®

400 188 Cluj-Napoca • Str. Cernavodă nr. 5-9

Tel./Fax: **0264-590651** • roprint@roprint.ro



Cuprins

Prefață	7
TEME ÎN TEOLOGIA BIBLICĂ	8
1. The prophecies of Ezekiel in biblical theology. A diachronic study of biblical themes CORIN MIHĂILĂ	9
2. Tema odihnei și a Sabatului în teologia biblică COSMIN DUDAȘ	36
3. Duhul Sfânt în istoria răscumpărării ADRIAN FLORENTIN CIOARĂ	74
4. Edenul ca Templu al lui Dumnezeu în istoria răscumpărării PETRU MARIAN DRAGOTĂ-PANTEA	89
5. Rolul de conducere al bărbatului în teologia biblică LAURENȚIU BUJOREAN	99
6. Noua Creație din perspectivă escatologică FINEAS-EMANUEL TULCAN	110
TEME ÎN HERMENEUTICĂ	122
7. <i>Sensus Plenior</i> in Evangelical Hermeneutics. A possible answer to the issue of the use of the OT in the NT CORIN MIHĂILĂ	123
8. Hermeneutica literalistă ADRIAN FLORENTIN CIOARĂ	142
9. Presuposiții hermeneutice IULIU-EMANUEL GALEA	151
10. Leu și Miel. O paradigmă hermeneutică în cartea Apocalipsa IONUȚ-BOGDAN IANCU	162

Prefață

Această culegere de eseuri este rezultatul „Sesiunii de Comunicări Științifice ale Studenților și Absolvenților Universității Emanuel din Oradea” organizată în data de 13.12.2022 în campusul universității. Conferința a fost coordonată de către mine, Corin Mihăilă, editorul acestui volum, cu scopul de a încuraja pe studenți, atât de la licență în teologie baptistă pastorală cât și de la master în teologie pastorală și misiologie, de a prezenta eseuri scrise la unul din cursurile parcurse.

Am grupat eseurile în două categorii mari: Teme în Teologie Biblică și Teme în Hermeneutică, deoarece în mare parte aceste eseuri au fost scrise pentru a împlini cerințele pentru aceste două cursuri. Am introdus ambele părți ale volumului cu câte un eseu scris de mine pe temele respective, eu fiind și profesorul studenților care au scris eseurile publicate în acest volum.

Menționez faptul că ideile, convingerile și concluziile eseurilor studenților nu reprezintă neapărat poziția mea. Le mulțumesc pentru implicare dar mai ales pentru efortul depus în scrierea și prezentarea acestor eseuri, cât și în pregătirea lor pentru publicare. Le doresc însoțirea Domnului în continuare și pasiunea de face totul „ca pentru Domnul, nu ca pentru oameni, știind că vom primi ca răsplată moștenirea de la Domnul. Noi slujim Domnului Cristos.”

LAURENȚIU BUJOREAN - student master în teologie pastorală și misiologie.

ADRIAN FLORENTIN CIOARĂ - student master teologie pastorală și misiologie.

PETRU MARIAN DRAGOTĂ-PANTEA - student master teologie pastorală și misiologie.

COSMIN DUDAȘ - absolvent master teologie pastorală și misiologie

IULIU-EMANUEL GALEA - student master teologie pastorală și misiologie.

IONUȚ-BOGDAN IANCU - student licență teologie baptistă pastorală

FINEAS-EMANUEL TULCAN - student master teologie pastorală și misiologie.

CORIN MIHĂILĂ - lector univ. dr., absolvent licență teologie baptistă pastorală U.E.O., profesor asociat Midwestern Baptist Theological Seminary, Kansas City, USA, și pastor cu învățătura în Biserica Baptistă Română, Brașov.

TEME ÎN TEOLOGIE BIBLICĂ

The Prophecy of Ezekiel in Light of Biblical Theology. A Diachronic Study of Biblical Themes

CORIN MIHĂILĂ

Introduction

It is well known that the book of Ezekiel is a difficult one to interpret, for several reasons: it is a prophecy that uses apocalyptic language and relates apocalyptic images and visions;¹ the prophet communicates his message not only through the direct language of oracles, but also through mimes without words,² he himself becoming a telling image for the sinful people;³ and it contains some of the most vulgar, graphic, and grotesque metaphors of Israel's idolatry.⁴ As profitable as these issues are for mining the depths of the meaning of the message of Ezekiel, our focus will be on a different aspect of his message, equally important for understanding the prophecy: the anticipation of the future of God's people. While the former topics dealing with the announcement of punishment are found in the first part of the prophecy (chap.1-33), the latter issue, which will be the focus of our study, covers the second part (chap.34-48). In this second part of his message, Ezekiel anticipates the reversal of the punishment of Israel. We will see that this glorious future of the reestablishment of

¹ For parallels between Ezekiel and Revelation, see <https://shreddingtheveil.org/2019/07/13/ezekiel-in-revelation-part-i-overview-comparison/> accessed on 27.12.2022. See also Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, LNTS 115 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 64-84 and the section entitled "The Use of the Old Testament in the Apocalypse" in G.K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). There is an agreement that Ezekiel exerts the greatest influence on Revelation of all the books of the OT, including Daniel.

² There are at least 5 mimes or pantomimes: chap.4-5, 12:3-16, 12:17-20; 24:1-14, 24:15-27. He is not alone in this theatrical method of communicating God's message (see Jer.19, 27 and Hosea), but he seems to be the most dramatic and at the same time the most diverse. See Christopher J.H. Wright, *The Message of Ezekiel*, *The Bible Speaks Today* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2001), 64-93, where he states that Ezekiel "was called upon to use visual drama in a bizarre and sustained way" (p.64) like no other prophet.

³ See esp. the death of his wife in 24:15-27. In this, he is similar to Hosea.

⁴ See chap.16 and 22.

Israel's kingdom as prophesied by Ezekiel is presented in Christological and eschatological overtones.

The purpose of this essay is to explore the elements of this glorious future of Israel's kingdom through the lens of biblical theology, by tracing diachronically the themes included in the prophecy. To do that, we will present each topic by answering specifically 3 questions: what happened? what was prophesied? and how would it be fulfilled? In answering the first question, we will look not only at the first 33 chapters of Ezekiel but also to all the antecedent redemptive history, focusing primarily on Israel's past. In answering the second question, we will look at the details of the prophecy, found in the second part of the book, in order to make sense of what he is saying. In answering the third question, we will look at the subsequent stages in redemptive history, which climaxed in Christ, continues through the church, and will end in the new creation. We will basically interpret the details of the prophecy through the major stages of salvation history characteristic of biblical theology: Creation, the Fall, Israel, prophecy, Christ, the Church, and eschaton.⁵

We believe that this is the proper way to interpret prophecy, for at least two reasons. First, Ezekiel himself appeals to images, concepts, and motifs from earlier history. Second, the authors of the NT, alongside Christ, saw the Christ event as the fulfillment of all of Israel's expectations. Christ's first coming was believed to be the inauguration of the establishment of the eschatological kingdom, in all its facets, while his second coming will mean the full and complete implementation of God's program of restoration. Thus, Ezekiel's prophecy can be correctly interpreted only by looking backwards from the standpoint of the fuller revelation found in the NT.⁶

⁵ Most biblical theologies speak of 4 major stages: Creation, the Fall, Christ, and eschaton. We choose to divide the redemptive history into smaller segments, in order to account for the prophetic stage – our focus – and the church's present role – the locus of the prophetic present fulfillment. For a more complex view of the stages of redemptive history, see e.g., Vaughan Roberts, *God's Big Picture. Tracing the Storyline of the Bible* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), who builds on Graeme Goldsworthy's *Gospel and Kingdom* (Exeter: Paternoster, 1981), and divides the salvation history, according to the kingdom theme, into 8 stages: the pattern of the kingdom, the perished kingdom, the promised kingdom, the partial kingdom, the prophesied kingdom, the present kingdom, the proclaimed kingdom, and the perfected kingdom.

⁶ See my other essay in this collection entitled "*Sensus Plenior* in Evangelical Hermeneutics. A possible answer to the issue of the use of the OT in the NT," where I seek to show how "the fuller sense" can be a way to explain how the OT prophecies are said to be fulfilled in Christ, even though the NT authors seem to do something "strange" with the OT.

Five Pillars of the Kingdom of Israel

When we speak of Ezekiel's anticipation of the reestablishment of Israel's kingdom, we mean the reestablishment of at least 5 pillars of this kingdom: the restoration of the ruler, the repossession of the land, the reconstitution of the people, the renewal of the covenant, and the rebuilding of the temple.⁷ Daniel Block argues that Israel's official orthodoxy "rested on four immutable propositions, four pillars of divine promise: the irrevocability of YHWH's *covenant* with Israel; YHWH's ownership of the *land* of Canaan, which he had granted to Israel as eternal possession; YHWH's eternal covenant with *David*; and YHWH's residence in *Jerusalem*, the place he had chosen for his name to dwell."⁸ In our reading of Ezekiel we understand that we should add another pillar—YHWH's *people*—and change Jerusalem to something more specific—YHWH's *Temple*. Thus, the kingdom of Israel is built upon these 5 pillars that are part of the promise: ruler, people, land, covenant, and temple.

One reason we insist on these 5 pillars of Israel's kingdom is because any kingdom has these 5 constitutive elements: king, people, land, law, and palace/capital/temple. Accordingly, Israel as a kingdom was built on these same pillars. We should also notice the chronology in which they are presented in the book, as this is also significant, at least to a certain degree:⁹

- the restoration of the ruler (chap.34);
- the repossession of the land (chap.36)
- the reconstitution of the people (chap.37)
- the renewal of the covenant (chap.37)
- the rebuilding of the temple (chap.40-48)

The only gap we find in this chronology is a sort of interpolation present in chap.38-39, which describes the destruction of the nations (i.e., Gog of Magog), exemplified in chap.35 by Edom. We will return to this aspect a

⁷ There are certainly other important topics that belong to the idea of restoration and are mentioned by Ezekiel, such as the reinstatement of God's reputation/Name (36:16-38) and the total destruction of the enemy (chaps.38-39).

⁸ "Zion Theology in the Book of Ezekiel," in *Beyond the River Chedar. Studies in Kingship and Eschatology in the Book of Ezekiel*, ed. Daniel I. Block (Cambridge: James Clarke & Co, 2014), 7, emphasis added.

⁹ We acknowledge that there is at times an overlap of 2 or 3 of these elements in Ezekiel's presentation, especially in chap.36, where he merges the promises of people, land, and covenant. In fact, this chapter may be the most condensed passage in all of Ezekiel, offering an eschatological and cosmic vision of complete restoration: people and land.

little bit later, but for now we must observe this chronology of these 5 constitutive elements of the restored kingdom of Israel. These 5 pillars can be represented following Block's image with a slight modification:¹⁰

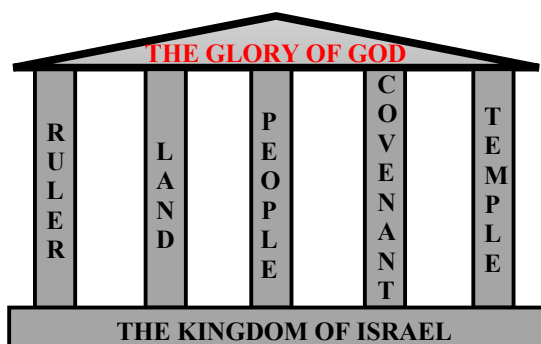


Figure 1: The Kingdom of Israel Built on 5 Pillars

It is not the purpose of this essay to be an exhaustive and definitive explanation of these pillars of Israel's house. This is rather an introduction and a general presentation, showing how the diachronical tracing of these topics through redemptive history might help us see more clearly what they envisaged and how there were and will be fulfilled. It is hoped that this essay will spur a deeper study of Ezekiel's prophecy following these lines of thought.

I. The Restoration of God's Ruler

a. What happened?

According to 1 Sam.8:6, the people asked Samuel for a king: "give us a king to lead us." The Lord tells Samuel in v.7: "Listen to all that the people are saying to you; it is not you they have rejected, but *they have rejected me as their king.*"¹¹ This tells us that God had been the king of Israel all along.¹²

¹⁰ Ibid., 8, figure 1: A House of Pride: The Foundations of Israel's Security. In our visual representation, "The Glory of God" occupies a top role in the reestablishment of Israel's kingdom, since God's ultimate purpose in the world and with the world is the fame of his Name. See esp. 36:16-38, where the focus is on God's Name and the *sake of his Name* repeatedly (i.e., v.20, 21, 22-23, 36, 38). This focus is taken over from 20:9, 14, 22, 40.

¹¹ We will use NIV translation all throughout.

¹² Israel had never had a human king, for God was their king. We see this clearly at mount Sinai, where God ratified a treaty between him as king and Israel as vassals. It is a known fact that the book of Deuteronomy was written in the form of a treaty, in

In this moment in history, however, the people want to replace God's rule with the rule of earthly kings. Surprisingly, God does not reject their request, but takes uses the situation in order to place over Israel a *king after his own heart*—king David. In other words, David is God's representative, ruling over Israel for God. Thus, beginning with this stage in redemptive history, God would rule over Israel through kings, who would mediate God's rule. As a result, God makes a promise to David that Israel will never be left without a Davidic king on her throne: "The Lord declares to you that the Lord himself will establish a house for you: When your days are over and you rest with your ancestors, I will raise up your offspring to succeed you, your own flesh and blood, and I will establish his kingdom. He is the one who will build a house for my Name, and *I will establish the throne of his kingdom forever*. I will be his father, and he will be my son... *Your house and your kingdom will endure forever before me; your throne will be established forever*" (2 Sam.7:12-16).

We know from Israel's history, however, that none of the kings that followed David ruled for God. Instead, each king removed God as a rightful ruler and replaced him with idols, leading Israel into spiritual prostitution.¹³

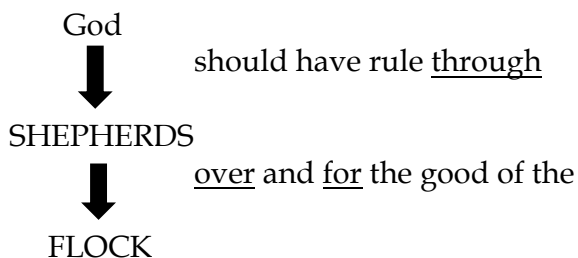
Ezekiel summarizes this history in chap.34 by using the metaphor of the shepherd and the flock. This is not the first time kings are compared to shepherds; in fact it was something common to use this metaphor in order to describe the role of kings. For instance, when the Jews sent for David to anoint him as king, they sent this message in 2 Sam.5:2 "And the Lord said to you, 'You will *shepherd* my people Israel, and you will become their *ruler*.'" In this metaphor used in Ez.34, the kings are the shepherds and the sheep are the people of Israel. Ezekiel accuses the kings of abusing the flock (see 34:2-6), a description of social injustice.¹⁴

What should have been the relation between God, shepherds, and sheep? In God's plan, the sheep are God's and the kings are under-shepherds, mediating God's rule for the good of the sheep.

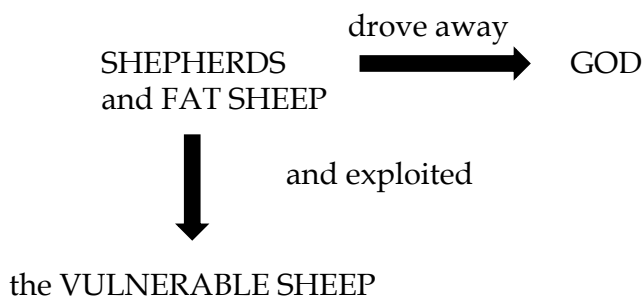
which God and Israel entered a covenant with responsibilities and consequences for breaking it. See, e.g., Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

¹³ See, e.g., Raymond C. Ortlund Jr, *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery*, NSBT (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996).

¹⁴ See Wright, *The Message of Ezekiel*, 274-76.



What happened to the relation between God, shepherds, and sheep? Ezekiel describes the situation as following: the under-shepherds made themselves rulers over the flock and, together with the fat sheep (see 34:17-22), they exploited the weak sheep.



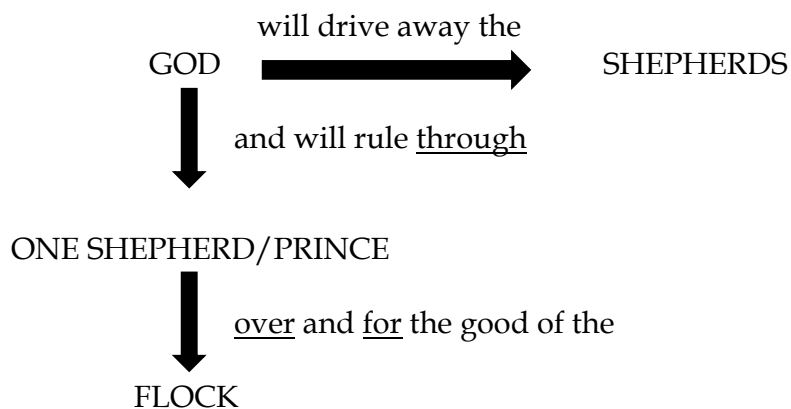
Given this situation, Ezekiel promises the restoration of God's rule over Israel.

b. What was promised?

There are at least 6 things promised in 34:10-16, 23-30 regarding the return of God's rule:

1. God will drive away the evil shepherds;
2. God will judge the fat sheep;
3. God will gather the scattered flock;
4. God will lead the flock to green pastures;
5. God will place one shepherd over the sheep;
6. God will care for the sheep and will protect them from wild predators;

The essence of the promise is found in v.31: "You are *my sheep*, the sheep of my pasture, and *I am your God*, declares the Sovereign Lord." How will the relation between God, shepherd, and flock look like?



God will rule over his flock through his one Shepherd – his servant David. In other words, God will regain his right to rule over Israel, but he will do this through one, and only one, future shepherd – his Servant David (vs.23-24). This way, God reiterates the promise made in 2 Sam.7 and projects it in the future.

c. How would this be fulfilled?¹⁵

1. Historical fulfillment

If we look at Israel's history after the Babylonian exile, Israel never had a king after the second exodus. Therefore, the reconstituted Israel after the return awaited a shepherd/king.

2. Christological fulfillment

When Christ was born, the priests and the teachers of the law answered king Herod in Matt.2:6 with prophecy that combined the promise of the coming of a *king* in Micah 5:2 with the promise of a *shepherd* in 2 Sam.5:2 "But you, Bethlehem, in the land of Judah, are by no means least among the rulers of Judah; for out of you will come a *ruler* who will *shepherd* my people Israel." This same combination is present in Ez.34. This means that Christ assumed this role as Shepherd and King.

¹⁵ For a discussion of God's rule from a biblical theological perspective of the kingdom of God, see Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson eds., *The Kingdom of God, Theology in Community* (Wheaton: Crossway, 2012); Stephen G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible*, NSBT (Downers Grove: IVP Academic, 2003); Dane C. Ortlund - *The Kingdom of God and the Glory of the Cross*, Short Studies in Biblical Theology (Wheaton: Crossway, 2018); Nicholas Perrin, *The Kingdom of God: A Biblical Theology*, Biblical Theology for Life (Grand Rapids: Zondervan, 2019); Craig G. Bartholomew and Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture. Finding Our Place in the Biblical Story*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2014, 2nd ed.).

In contrast with the evil shepherds of Israel, Christ declared himself to be the Good Shepherd in John 10:1-16. In this passage we can see several truths, starting from this metaphor. First, Christ is the Good Shepherd promised (v.11). Second, the Shepherd does not sacrifice the sheep, but he sacrifices himself for the good of the sheep (vs.10-14; cf. Lc.15). Third, the Shepherd gathers sheep that are not in the pen (v.16), referring to non-Jews and thus expanding the concept of the people of God. Fourth, the sheep will listen to him, as their shepherd (v.16), and will be saved from their wanderings (cf. Is.53:6 and 1Pt.2:25). Fifth, the ingathering will take place in the future (v.16).

3. Ecclesiological fulfillment

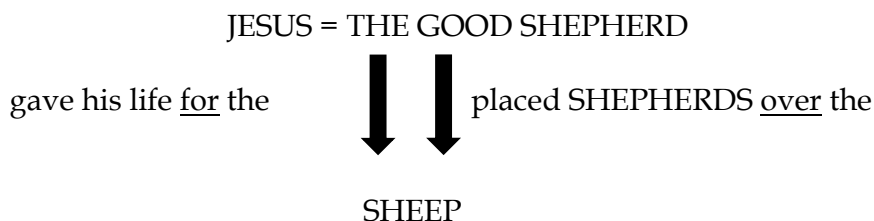
Christ left the earth, but he placed his flock under the care of under-shepherds, whose responsibility is to feed the sheep and not abuse them (see Eph.4:11, Acts 20:28, 1 Pt.5:2-44). These shepherds have a spiritual mandate and not a political one, following thus the example of the Great Shepherd, the Shepherd of their *soul* (cf. 1 Pt.2:25).

4. Eschatological fulfillment

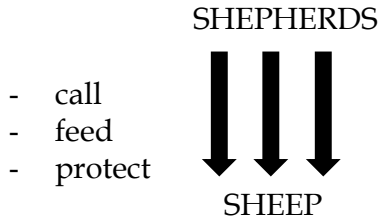
The role of the under-shepherds however is limited in time; they are to fulfill their duties until the return of the Great Shepherd who will judge the shepherds (cf. 1Pt.5:5) and separate the sheep from the goats (cf. Mt.25:32). Ultimately, the Great Shepherd will gather his flock and will lead her to springs of living water (Rev.7:17, cf. Ps.23).

Looking at the fulfillment of Ezekiel's prophecy from the perspective of redemptive history, we can see that its fulfillment is in 3 stages:

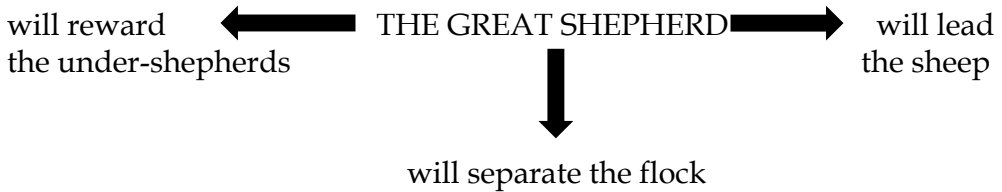
1. First coming of Christ: the Good Shepherd gives his life for the sheep and saves the wandering ones.



2. Between the two comings: the shepherds call the sheep, which are not yet in the pen, care for them, by feeding them the Word, and protecting them from the predators, that is from false teachings.



3. The second coming of Christ: the Great Shepherd will judge the shepherds, will separate the flock, will gather his sheep, and will lead her to green and everlasting pastures.



II. The Repossession of God's Land

a. What happened?

In short, the land was laid waste. This is explained by Ezekiel in three ways: the inhabitants were taken into exile, all the buildings (e.g., the city and the temple) lay in ruin, and the wild animals inhabit the land (5:12, 16-17; 6:6; 12:20; 14:15; 33:27-29). This is a desolate image: the land was uninhabited, devastated, and the wild animals run rampant. The worst, however, is that the Jews lost the Promised land; they no longer possessed it. Of course, the desolation of the land was no new news, for it was announced in the Law (cf. Lev.26:31-33, Dt.29:9-30:5). The land no longer could tolerate the idolatrous people, so she threw them up and out (cf. Lev.18:28).

The desolation of the land was a dramatic historic event because the identity of Israel was tight to the land. An Israel separated from the land was an Israel that had lost her identity (see Ps.137).

From the beginning of her history, Israel was identified with the land. God promised Abraham and his see a land (Gen.12:1-3, 15:13-14,

17:8, 22:17-18). The promise was reiterated to Isaac (Gen.26:3-4) and Jacob (28:4). However, the patriarchs never got to possess the promised land for they were sojourners all their lives. Even Abraham's seed – Israel (the ultimate referent was of course Jesus, cf. Gal.) was going to be slave in Egypt for 400 years. When she was eventually set free from slavery, she was set on the way to the Promised Land. But when she got there, she was constantly engaged in wars. In other words, she never really got to possess the land entirely and enter the promised rest (see Joshua and Judges), except for brief periods of time (see especially the reign of Solomon). Thus, in the end, the Northern Israel went into the Assyrian exile in 722 BC and Judah went into the Babylonian exile in 586 BC, as Ezekiel also announced, and the land became desolate.

The entire history of Israel was about the fight to possess the land and the fight to keep it. But it would be wrong to see the relation between Israel and the land strictly on political and military planes, for the conquering of the land was not a deal between just Israel and the land, but between Israel, the land, and God. This triumvirate is acknowledged by theologians. Thus, the Babylonian exile was considered not just a social, political, and economic tragedy, but primarily a theological dilemma: God promised Abraham the land, gave it to his seed, and now he took it away from Israel. But Ezekiel anticipates the day when Israel would repossess the land again.

b. What was promised?

Confronted with the great tragedy, Ezekiel announces the return from exile, the reconstruction of the land, the recultivation of the land, and the reinvigorating of the economy. Thus the prophecies speak of a new exodus, similar to the one from Egypt, but a greater one, when God would gather all the exiles, will bring them back to the land, will destroy the enemy, the Jews will be secure in the land, they will plant vines, will build houses, and there will be great prosperity in the land (20:39-42; 28:25-26; 36:8-12,24,28-30, 33-38; 37:11-14; 47:8-12).¹⁶

¹⁶ See Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel Chapters 25-48*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), who claims that "the new exodus language, lies at the heart of Ezekiel's restoration oracles," 382. The exodus motif occurs 10 times in Ezekiel, cf. *ibid.*, 353(11:17; 20:34-35; 20:41-42; 28:25; 29:13; 34:13; 36:24; 37:12; 37:21; 39:27).

c. How would this be fulfilled?¹⁷

1. Historical fulfillment

From a historical perspective, the repossession of the land was fulfilled when Israel returned from the Babylonian exile in 538 BC. But this fulfillment was only partial, for several reasons. First, the land did not look like the prophecy of Ezekiel (e.g., it was not inhabited by Israel and Judah reunited; Israel was not ruling over the nations but was a slave in her own land). Second, the Jews before the time of Christ were still waiting for the true EXODUS; they were considering themselves still in exile in their own land.¹⁸ Third, the land was again lost in AD 70, so the return from the Babylonian exile cannot be that envisaged by the promise of Ezekiel which spoke of an everlasting re-possession of the land.

The other possible historical/literal fulfillment is a more recent one, 1948, when the Jews returned to the land. Others would insist that this is only the beginning of the literal fulfillment, which will be actualized during the millennium, a period after Christ's return and before the final judgment (this is the dispensational view).

In this historical interpretation of the prophecy, the land is viewed as referring to a geo-political piece of land in Middle East. However, such an interpretation does not consider the multidimensional promise given to Abraham. Oren R. Martin argues that "the land promised to Abraham is consistently presented within the Old Testament as a type or pattern of a future and greater reality."¹⁹ He speaks of a promise that was both

¹⁷ For a description of the land from the perspective of biblical theology, see Gary M. Burge, *Jesus and the Land. The New Testament Challenge to 'Holy Land' Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010). For arguments in favor of a historical fulfillment, see, e.g., Darrell L. Bock and Mitch Glaser eds., *The People, the Land and the Future of Israel. A Biblical Theology of Israel and the Jewish People* (Grand Rapids: Kregel, 2014), Michael J. Vlach, *Has the Church Replaced Israel? A Theological Evaluation* (Nashville: B&H Publishing Group, 2010).

¹⁸ See, e.g., Nicholas G. Piotrowski, "The Concept of Exile in Late Second Temple Judaism: A Review of Recent Scholarship," *Currents in Biblical Research* 15 (2017): 214–47; idem, "'Discern the Word and Understand the Vision': Ongoing Exile in Second Temple Judaism and Its Relevance for Biblical Theology," *CTR* 16 (2018): 21–42. The view that Israel was still in exile and that dominant theme in Jewish literature is that of return-from-exile is a category argued by N.T. Wright. See, e.g., *New Testament and the People of God* (Fortress Press, 1992), esp. chap.10. For an evaluation, see Craig A. Evans "Jesus & the Continuing Exile of Israel" in *Jesus & the Restoration of Israel. A Critical Assessment of N.T. Wright's Jesus and the Victory of God*, ed. Carey C. Newman (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 77-100; Michael F. Bird, "Jesus and the Continuing Exile of Israel in the Writings of N.T. Wright," *JSHJ* 13 2/3 (2015): 209-231.

¹⁹ *Bound for the Promised Land. The Land Promise in God's Redemptive Plan*, NSBT (Grand Rapids: IVP Academic, 2015), cap.3.

national (i.e., the nation of ethnic Israel) as well as international (i.e., the seed through whom all the nations would be blessed), both regional (i.e., a geo-political land) and global (i.e., a land with flexible borders allowing for extension and redefinition, thus including all of creation), and both temporal (i.e., earthly and economic) and eternal (i.e., spiritual).

Moreover, the promise of the land in Ezekiel's prophecy is described in terms of the fulfillment of the mandate given to Adam to extend the limits of the Garden of Eden to the ends of the earth. Adam's sin and expulsion from the Garden is paralleled in Israel's expulsion from the land, Zion being likened to Eden in the prophets. The promise of return however is a promise that has eschatological overtones looking, on the one hand, backwards not only to the history of Israel but to the history of mankind begun in Eden and, on the other hand, forward to the new creation. Thus, the promise is not fulfilled in ethnic Israel and geo-political land.

2. Christological fulfillment

It is interesting to note that the NT rarely uses the terms referring to the land as a geo-political territory in Middle East.²⁰ More importantly, Christ does not speak of a return of ethnic Israel to a geographical land nor of Christians to a territory called Israel. On the contrary, Jesus speaks of the destruction of Jerusalem and of the temple and of a new exile for Israel (cf. Olivet Discourse in Matt.25). But more to the point, Jesus speaks of him as the person in whom his people will find rest (Matt.11:28). Thus, from Christ's perspective, all the promises of land of the OT are fulfilled in him. We can provide here just a couple of the details related to the land which Christ fulfills.

- The inheritance of the land (Matt.5:5 citing Ps.37:11; see also Rom.4:13). The inheritors are those who have become sons not through ethnic or biological birth but through adoption (Gal.3:29). Thus, the inheritance becomes the whole creation (1Pt.1:4); it is the new creation which constitutes the inheritance promised and then guaranteed by the first down payment—the Holy Spirit (Ef.1:13, Rom.8).
- The entrance into rest (Matt.11:28). The entrance into the rest is no longer tight to the earthly Canaan, but to Christ. In other words, it

²⁰ Christopher Wright says that in the OT we have 1600 occurrences of the family words designating the geo-political territory while in the NT we have less than 50 occurrences.

is no longer localized physically but spiritually as Heb.3:7-4:13 argues.²¹

3. Ecclesiological fulfillment

From the perspective of the NT, it is the church (made up of faithful Jews and Gentiles) and not ethnic Israel that is sojourning towards the promised land (see Heb.12). The church is the inheritor of the promise through faith and the church is called to enter the rest found in Christ.

4. Eschatological fulfillment

The fulfillment of the promise of the repossession of the land, however, is only fully experienced in the eschaton, in the New Jerusalem and the new creation (Ev.11:10-16, 12:22, Rev.21-22). The land, in the OT, becomes the whole creation, in the NT.

III. The Reconstitution of God's People

a. What happened?

Israel was scattered among the nations at the time of the Babylonian exile. This took place in two deportations: 597 BC and 586 BC. The northern kingdom's deportation took place in 722 BC, 150 years earlier. The impression we get at the time of Ezekiel's prophecy is that Israel was no longer a people, because neither was she in her land nor was she together as one nation. God's punishment described in the first 33 chapters of Ezekiel meant the death of the nation. These are the words of the people: "Our bones are dried up and our hope is gone; we are cut off" (37:11).

b. What was promised?

God promised through Ezekiel the Great Exodus. The idea of a new exodus is mentioned by Ezekiel 10 times (11:16-17; 20:34-35, 41-42; 28:25; 34:11-13a, 16; 36:24a; 37:12, 21a; 39:27). The promise consists in gathering the Jews from among the nations where they were scattered and bringing them back to their land. The promise is communicated through a vision (37:1-10), which is then interpreted (37:11-14), and through a pantomime (37:15-17), which is also interpreted (37:18-22).

²¹ See Douglas J. Moo and Jonthan A. Moo, *Creation Care. A Biblical Theology of the Natural World*, Biblical Theology for Life (Grand Rapids: Zondervan, 2018), cap.7-9, suggesting that the land promise has been *Christified* or *spiritualized*, but more importantly, *universalized*.

The vision is that of a valley with dry bones. Ezekiel is told to speak to the bones and as a result the bones come together to form a skeleton and then meat grows on the bone and skin covers the bodies. Then he is told to call the wind/spirit²² and as a result the breathless body receives life, just like in Gen.2:7. This vision is about Israel in exile; she is like dry bones, that is dead, but she is promised that she will live again. This will be achieved through a miracle, similar to the miracle needed for the creation of humankind. Being paralleled with the creation of humankind, which resulted in death through disobedience, the promise of the reconstitution of the people in fact is a promise of bringing the whole humankind back to life, that is, it's a promise of a new creation. In other words, the promise is presented in cosmic, eschatological terms.²³

The pantomime is that of two branches of tree, on one being written Judah and on the other one Ephraim. Ezekiel is told to put them together to form one branch. This image, of course, represents the two kingdoms of Israel: Ephraim, the northern kingdom, and Judah, the southern kingdom. The promise, then, is that God would one day bring both kingdoms out from their respective exiles and unify them into one great nation. This is truly amazing, since in 2Kings 17:23, the author tells us: "the Lord removed them from his presence, as he had warned through all his servants the prophets. So the people of Israel were taken from their homeland into exile in Assyria, and *they are still there.*" The promise, then, is that of a great exodus patterned after the first exodus from Egypt (Ex.6:6-7) and anticipated in the Law (Dt.30:3-5). The result will be the unification of Judah and Israel under one King (37:25-28). The impression we get from the description of the reconstitution of Israel is that we are dealing here with a global, universal, and eschatological promise.

²² heb. *Ruah* mentioned 10 times with 3 different meanings: Spirit of God (v.1,14), spirit of man, meaning breath (v.5,6,8,10) and wind (v.9). See Wright, *The Message of Ezekiel*, 207. For a discussion of the concept, see Daniel Block, "The Prophet of the Spirit: The Use of רִיחַ in the Book of Ezekiel," in *By the River Chebar. Historical, Literary, and Theological Studies in the Book of Ezekiel*, ed. Daniel I. Block (Cambridge: James Clarke & Co, 2014), 141-68.

²³ See Block, *Ezekiel 25-48*, 416, though he see a future historical fulfillment: "With his fivefold affirmation of the eternity of the restoration; Yahweh transforms this oracle into a powerful eschatological statement, envisaging an entirely new existence, where the old historical realities are considered null and void, and the new salvific work of God is perceived as final. For Ezekiel eschatological events are neither ahistorical nor suprahistorical; they are based on Yahweh's past actions in history and represent a final solution to the present historical crisis."

c. How would this be fulfilled?²⁴

1. Historical fulfillment

We might see the fulfillment of this promise historically, ethnically, and nationally. At least this would be the surface reading. Therefore, we might see the promise fulfilled in the return of Israel from the Babylonian exile back to the land in 538 BC.

The problem with this interpretation is that its fulfillment was only partial. Only a very small part of Judah returned and the northern kingdom was forever lost and assimilated among the nations. During Jesus' time, the Samaritans had a syncretistic religion and were rejected by the Jews from Jerusalem (Jn.4:9). Even the Jews from the southern kingdom were well accommodated in the diaspora during the time of Esther and Daniel, that is, after the disintegration of the Babylonian empire. Neither Esther nor Daniel had any desire to return to Zion, though they knew the prophecies of Ezekiel and the edict of king Cyrus.

Another possible fulfillment is the year 1948. Since then and until now, over 3 million Jews returned to their land, every year tens of thousands making the journey. This return is called *Aliyah*, from the last word found in *TaNaK* in 2 Cr.36:23 *v^eya'al = may go up*.²⁵ This return is considered a law for each Jew, for only in their land can they implement Moses' law and fulfill the promise made to Abraham. As a result, many Christian organizations call for sponsors for Jewish families to help them return to their land.²⁶

The problem with this interpretation of the promise is manifold. The first one is that the Jews taken into the Assyrian exile in 722 BC never returned in a literal sense. Second, such an interpretation ignores and bypasses completely the teaching of the NT. In other words, according to this the church is only a parenthesis in God's plan for ethnic Israel; the church exists for Israel and is only secondary. But this does not accord with the NT's perspective. Third, this interpretation ignores what had gone before chronologically and theologically in redemptive history. As we have seen, Israel represented Adam (collectively), and therefore had the same mandate of spreading the glory and dominion of God over all

²⁴ For a discussion of the theme of the people of God from a biblical theological perspective, see Benjamin L. Glad, *From Adam and Israel to the Church: A Biblical Theology of the People of God*, Essential Studies in Biblical Theology (Downers Grove: IVP Academic, 2019); Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, LHB/OTS 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

²⁵ See <https://www.jewishvirtuallibrary.org/aliyah>, accessed on 27.12.2022.

²⁶ See <https://aliyahreturncenter.com/get-involved/about-us/our-vision/>, accessed on 27.12.2022.

the earth and all the nations. Israel, just as Adam, failed and was disqualified in bringing to fulfillment God's plan for all creation.

Therefore, the promise has cosmic, global, and eschatological overtones. We see this even in the prophecy of Ezekiel where the foreigners are to be given inheritance in the land (Ez.37:22-23). Ps.87:2-6 likewise anticipates the day when Israel's neighbors will be considered citizens of Zion and they will receive the honorable title *born in Zion*.²⁷ In other words, the term "Israel" gains spiritual meaning as we reach the prophets and does not refer to ethnicity, at least not exclusively. When Ezekiel speaks of *one people* (the word *'ehad* is used 11 times in vs.16-24) he includes the nations (v.22-28), extending thus Israel to global dimensions.

2. Christological fulfillment

When the gospels present Christ, they do so as representing Israel and recapitulating the history of Israel. Thus, Christ is presented as the true son of God (cf. Ex.4:22). He is born in Bethlehem, the city of king David and therefore the rightful kind of Israel. He has to be taken to Egypt in order to come out of Egypt, recapitulating the exodus (cf. Hos.11:1). He is baptized in order to identify with Israel, who went through the waters of the Red Sea. He was tempted in the wilderness for 40 days, but comes out strong, in contrast to Israel of old. He selects 12 disciples as an image of the reconstitution of Israel. He gives a new law, which surpasses that of the Law of Moses. And so on. All these details are not accidental. The NT presents Christ as the locus of the resurrection of Israel. Christ is the dead bones resurrected to life (see Lc.24:21, 46-49). But this newly reconstituted Israel through Christ is no longer an ethnic Israel, but a spiritual, universal Israel.

3. Ecclesiological fulfillment

It is worth noticing that the NT speaks of the Church as the new Israel, using the same terminology as that describing Israel in the OT (see 1Pt.2:9-10).²⁸ Paul applies the prophecy of Hosea 2:23, referring to the restoration of Israel, to the Church in Rom.9:24-26. In Gal.6:15-16, Paul

²⁷ See also Is.19:25 where Egypt is called "my people, Assyria my handiwork, and Israel my inheritance."

²⁸ The NT presents not only the Church as being the resurrected Israel, but also the individual Christian (see Col.2:11-13). Just as Israel is resurrected in Ez.37 through the Word and the Spirit, so a believer is brought to life through the same two agents (see Rom.10:9 and Jn.3:5-8; cf. Jn.20:22). In Christ there is also an exodus; see Col.1:12-13.

calls the Church the *Israel of God*.²⁹ And Acts 15:4 applies Ex.19:5 to the Church, what was initially referring to ethnic Israel, speaking of the Church as being taken out from among the nations for his name's sake.

In other words, the church is not a parenthesis in redemptive history but a continuation and a fulfillment of OT Israel. The church and not ethnic Israel has Abraham as father (Jn.8:39; Rom.4:16-17). But the church includes all believing people, whether Jew or Gentile (Col.3:11; Ef.2:11-22, 3:5-6).

4. Eschatological fulfillment

The fulfillment in the church of the promises of the reconstitution of the people of God, however, is only the first step in God's universal plan. God's plan is to re-unite all things in Christ (Ef.1:9-10), which will be completed at the second coming of Christ. At that time, we will be able to finally say: *we will be his people* (Rev.21:3).

Thus, the reconstitution of ethnic Israel is a sub-narrative of a meta-narrative, which speaks of the formation of the Church, which in turns is itself a sub-narrative of the grand narrative, which speaks of the re-unification of the whole creation.

IV. The Renewal of God's Covenant

a. What happened?

Israel broke the Sinaitic covenant, which was a development of the Abrahamic covenant. It is not the place here to look at all the facets of the theme of the covenant in the Bible, which is otherwise the backbone of the relationship of God with man throughout all of the redemptive history.³⁰ But at least one aspect is important to note: the covenant is an agreement between two un-equal parties, God being the superior party and man the inferior one. In this type of relationship between un-equals, God always initiates the covenant, establishes the terms, promises faithfulness, and expects obedience.

²⁹ See G.K. Beale, "Peace and Mercy Upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6:16b" *Biblica* 80 (1999): 204-223; Andreas J. Köstenberger, "The Identity of the ἸΣΡΑΗΛ ΤΟΥ ΘΕΟΥ (Israel of God) in Galatians 6:16" *Faith & Mission* 19/1 (2001): 3-24.

³⁰ For a discussion of the covenants in the Bible, a definition, their essential characteristics, the difference between making a covenant and renewing a covenant, the conditional aspect of covenants, and other things related to this biblical theme, see Thomas Schreiner, *Covenant and God's Purpose for the World*, Short Studies in Biblical Theology (Wheaton: Crossway, 2017).

When Ezekiel speaks of the broken covenant, he speaks of certain types of covenants, two in particular.

The first type of covenant is that between the suzerain and his vassals. Ezekiel describes the violation of the covenant in terms of Israel breaking the obligations she had to her protector/suzerain – God. This is clearly seen in the way God describes the role of Ezekiel as watchman in chaps. 3, 18, and 33. His role was to watch for the approaching enemy and warn the people when he saw them. The shocking news that Ezekiel delivered as their watchman was that God was the approaching enemy.

The second type of covenant, which is present in Ezekiel's prophecy, is that between a husband and a wife. Ezekiel describes the violation of the covenant in terms of Israel breaking her agreed upon obligations to her husband – God. We know, both from the Law (see Ex. 21:10-11) and from ancient traditions³¹ that the husband promises to bring her wife produce and materials and to be faithful to her. The wife promises to cook for her husband, make clothes, and be faithful. This type of covenant is presented in chap. 16, where Ezekiel describes how Israel, as a wife, broke the covenant in all these three promises, by making food for other gods and giving her love to others. The image is that of spiritual adultery speaking of idolatry.

What were the consequences of breaking the covenant? In the case of breaking the suzerain-vassal covenant, God turns from Israel's protector into her enemy.³² As a result, God destroys Israel and takes her into exile. In the case of breaking the husband-wife covenant, God divorces Israel and gives her away to be stoned to death for adultery (cf. the Law). Regardless of what type of covenant we refer to, the result is the same: the death of Israel. It is for this reason, as we saw, the reconstitution of Israel as a nation presupposes a resurrection from the dead, illustrated by the coming to life of the dry bones.

Thus, the covenant with God was violated by Israel and therefore the relationship ceased. This is clearly described in Ez.17:18-21 "He despised the *oath by breaking the covenant*. Because he had given his hand in pledge and yet did all these things, he *shall not escape*. Therefore this is what the Sovereign Lord says: 'As surely as I live, *I will repay* him for despising my oath and breaking my covenant. I will spread my net for him, and he will be caught in my snare. I will bring him to Babylon and

³¹ See the book by David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), esp. chaps.1 and 2.

³² See Tremper Longman III & Daniel G. Reid, *God Is a Warrior*, Studies in Old Testament Biblical Theology (Grand Rapids: Zondervan, 2010), chap.3.

execute judgment on him there because he was *unfaithful* to me. All his choice troops will fall by the sword, and the survivors will be scattered to the winds. Then you will know that I the Lord have spoken.'"

b. What was promised?

God promised that he would make a new covenant with Israel, an everlasting covenant, which will never be broken again (11:18–20; 16:59–63; 36:25–28; 37:23–24). What will guarantee this non-breakability of the new covenant are three things: total cleansing, a new heart, and the Spirit of God within.³³ In other words, the new covenant will ensure that obedience will spring from a forgiven, renewed, and empowered heart. This change within will result in perfect and complete obedience. In other words, the new covenant will guarantee that there will be no more disobedience and violation of the covenant.

c. How would this be fulfilled?³⁴

1. Historical fulfillment

Clearly at least from the book of Malachi, the Israel returned from the Babylonian exile did not keep the covenant. She continued in her unfaithfulness to the God of the covenant. This means that the new covenant was not yet in existence. To speak of two covenants – one with Israel and one with the Church – is no longer a viable hypothesis, since all people, whether Jew or Gentile, is saved by faith in the same person – Jesus Christ.³⁵

³³ For a discussion whether this covenant is different from previous covenants, see The new aspect of this new covenant is none of the three things, but what these three things together guarantee, something that was only partially anticipated in the Law.

³⁴ For a discussion of the covenant from the perspective of biblical theology, see Peter J. Gentry, *Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton: Crossway, 2018, 2nd ed.); O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: P&R Publishing, 2017); Guy P. Waters, J. Nicholas Reid, John R. Muether, eds., *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives* (Wheaton: Crossway, 2020); Daniel I. Block, *Covenant: The Framework of God's Grand Plan of Redemption* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021); Thomas Schreiner, *Covenant and God's Purpose for the World*, Short Studies in Biblical Theology (Wheaton: Crossway, 2017); Paul R. Williams, *Sealed with an Oath. Covenant in God's Unfolding Purpose*, NSBT (Downers Grove: IVP Academic, 2007).

³⁵ See Christopher Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 2nd ed.), 176-77.

2. *Christological fulfillment*

The NT speaks of the new covenant as being mediated by Christ and his death. When he instituted the Lord's Supper he said the words: "This is my blood of the (new) *covenant*, which is poured out for many for the forgiveness of sins." As all the covenants in the past between God and Israel, so this new covenant was based on the shedding of blood—the blood of Christ (Heb.10:10, 14, 18)—in order to do the cleansing once and for all. Hebrews explains the need for a death in terms of the consequences of the breaking of the covenant, but in the case of the new covenant, someone else died instead of the guilty one—Christ. Here is how Heb.9:15-18 describes it: "For this reason Christ is the mediator of a new covenant, that those who are called may receive the promised eternal inheritance—now that he has died as a ransom to set them free from the sins committed under the first covenant. Since there is a [broken] covenant, it is necessary for the death of the covenant-maker to be borne. For a [broken] covenant is enforced upon dead bodies; for it is certainly not in force while the [offending] covenant-maker lives. Hence, not even the first [covenant] was ratified without blood."³⁶

It is thus clear from the teaching of the NT that the new covenant is made in the death of Christ. But the question is with whom this new covenant is made.

3. *Ecclesiological fulfillment*

Apostle Paul takes over Ezekiel's terminology and includes the Corinthian church in the partners of God's new covenant when he claims: "You show that you are a letter from Christ, the result of our ministry, written not with ink but with the *Spirit* of the living God, not on tablets of stone but on tablets of human *hearts*" (2 Cor.3:3). As imperfect as the Corinthian Christians were, Paul considered them as part of the new people with whom God entered the new covenant through Christ. What the old covenant could not through the outward Law, now the new covenant does through the inward indwelling of the Spirit (cf. Rom.8:1-13) and renewing of the heart (2 Cor.5:17). This inward change guarantees the obedience to the new covenant.

And yet, in spite of these inner changes that Christ brought in the new covenant, we continue to sin. This shows that there is more to this

³⁶ For this understanding of *diathēkē*, see Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant. A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven, London: Yale University Press, 2009), 317, but also the argument of the entire chap.10. For a different understanding of these verses, see chap.8 of Paul R. Williams, *Sealed with an Oath*.

new covenant, for presently we need ongoing forgiveness through the blood of Christ (1 Jn.1:7, 9).

4. Eschatological fulfillment

When will we not need forgiveness any longer? When will we the covenant obey perfectly? The answer can only be eschatological: when we will be completely changed, not only inwardly – the heart, but also outwardly – the body, and with it a new creation will come into existence where there will be no more occasions for sin nor a devil to tempt us.

Here we need to understand the fact that at the foundation of all covenants lays the covenant made with Adam.³⁷ All the subsequent covenants (e.g., Abrahamic, Sinaitic, Davidic) have the purpose of fulfilling the Adamic covenant. This is very important to grasp, when we look at the new covenant described in the prophets and fulfilled in Christ, for the coming of Christ fulfills not only the covenant made with Israel, but also that made with Adam. In other words, the coming of Christ was for the purpose of restoring God's covenant made with humanity and creation, violated in the Garden of Eden. Thus, the new covenant is a renewing of the Adamic covenant. The intermediate covenants made with Israel are meant to show in a more narrow and national way what God intended to do with the whole creation, in a universal way. The new covenant thus is not just a reiteration of the covenant with Israel, but a return to covenant with the whole creation. Therefore, it awaits complete fulfillment in the eschaton, when all things will be made new, and thus the new humanity will no longer be able to sin and break the covenant.

V. The Rebuilding of God's Temple

Before we investigate this topic following the pattern used in explaining the other themes, it is worth noting that between the promise of the new covenant and the promise of the rebuilding of the Temple, there is an interlude of two chapters dealing with the total destruction of God's enemy – Gog of Magog – described in chaps.38-39.

³⁷ For the idea of a Creation Covenant, see Schreiner, *Covenant*, chap.1.

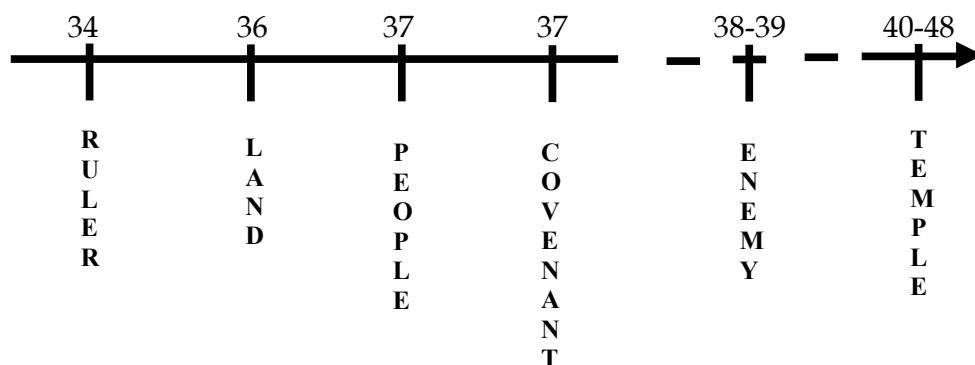


Figure 2: The Timeline of Ezekiel's Prophecy chaps. 34-48

This should not be a surprise, since we see this pattern elsewhere in the Bible: before the building of the Tabernacle, we have the destruction of the Egyptians; before the construction of the Temple, the land has to know rest from David's wars; before the appearance of the New Jerusalem, the enemy has to be destroyed (Rev.20:7-10). Thus, the rebuilding of the new Temple prophesied by Ezekiel can take place only after the destruction of the arch enemy. This theme may function as a sixth pillar in the house of Israel.³⁸

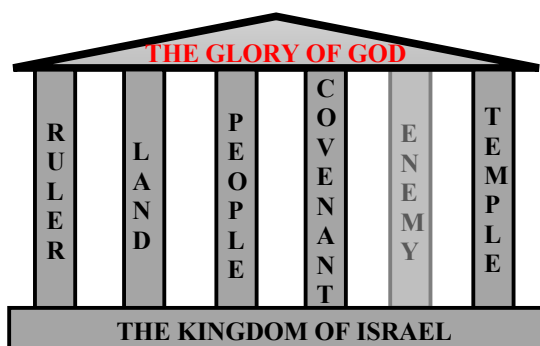


Figure 3: The Kingdom of Israel Built on 6 Pillars

³⁸ It is not the place here to discuss this topic from the perspective of biblical theology, but the Christological fulfilment can be clearly seen in Paul's reference to Christ's victory over the "powers and authorities" in Col.1:15 and Christ's eschatological destruction of "all dominion, authority and power" in 1 Cor.15:24. For more details, see, e.g., Andrew David Naselli, *The Serpent and the Serpent Slayer*, Short Studies in Biblical Theology (Wheaton: Crossway, 2020) and Tremper Longman III & Daniel G. Reid, *God Is a Warrior*, Studies in Old Testament Biblical Theology (Grand Rapids: Zondervan, 2010).

a. What happened?

The glory of God left and the Temple was destroyed. This was no insignificant thing for Israel, for one of the identity markers of Israel that distinguished Israel from all the other nations was that God promised right at the time of the making of the covenant to live among the Israelites (Ex.29:45-46). Thus, the threat of the people journeying towards the Promised Land without God's presence among and with them was inconceivable for Moses (Ex.33:15-16). That is why God gave sacrificial and priestly laws (see Leviticus) to ensure that God's presence with them would not destroy a wayward and idolatrous people. In the end, God fulfilled his promise and, when the Temple was built, God came down in all his glory and filled the Temple (1 Kgs.8). There, where God chose to live with his people, was where Israel met with God and worshiped him, through the sacrificial system that ensured that Israel had access in the presence of God without being destroyed by his holiness.

By Ezekiel's time, however, the house of God became a house for idols (8:5, 10-11, 16). Israel no longer was different from the other nations and the Temple lost its purpose and intention. As a result, the glory of God left the Temple (chap.10), for "what agreement is there between the temple of God and idols?" (2 Cor.6:16). And since the Temple was no longer the place of God's dwelling and lost its purpose, the Temple would be destroyed. This is what it happened indeed in 585 BC (chap.33).

b. What was promised?

Ezekiel describes the rebuilding of the Temple in chaps.40-48, which actually concludes his prophecy. Students of Ezekiel have looked at the details of the construction of the New Temple included in his prophecy and have come up with a sketch, which we will present here:³⁹

³⁹ For something similar, see Wright, *The Message of Ezekiel*, 331.

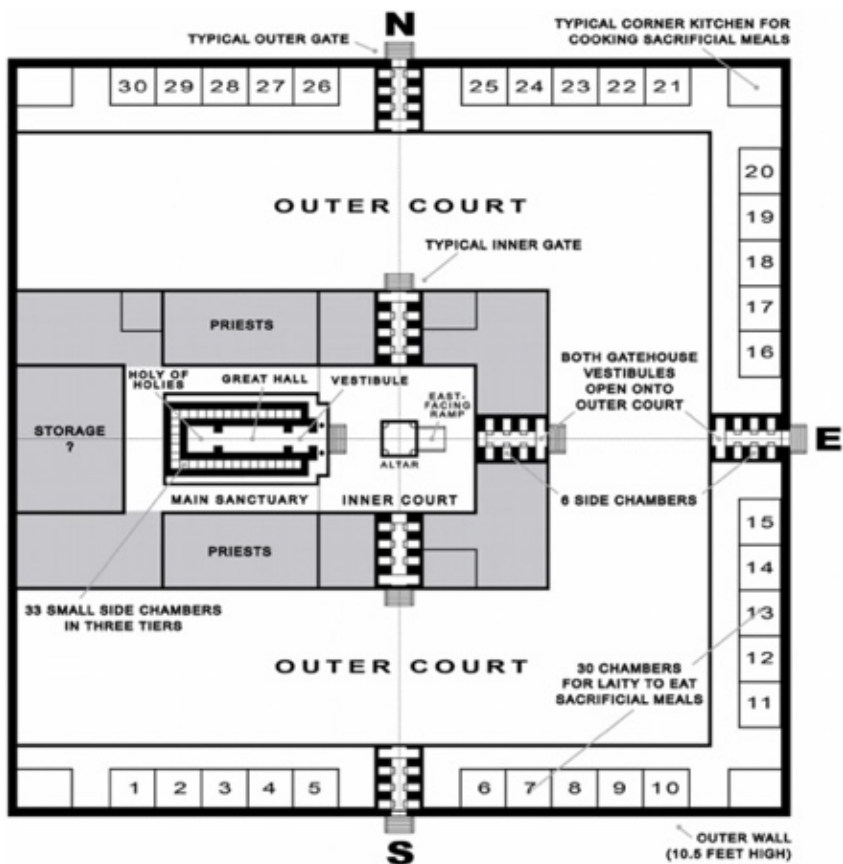


Figure 4: Ezekiel's New Temple

The important thing about the new Temple is that Ezekiel describes the return of the glory of God (43:1-11) following the same path when it left, but in reverse order (chap.9). Once, the Temple is rebuilt according to the plan and the glory of God returns, Ezekiel goes on to describe the reinstatement of worship (chaps.43-44). The book ends with a geographical and administrative reorganization of the city, where the river that flows towards the Red Sea brings abundance in the wilderness and makes trees grow and give fruit every month. So Ezekiel concludes: "And the name of the city from that time on will be: 'THE LORD IS THERE'" (48:35).

c. How would it be fulfilled?⁴⁰

1. Historical fulfillment

When Israel returned from the Babylonian exile, in 538 BC, Ezekiel would have been 85 years old and when the Temple was rebuilt, he would have been 107 years old. It is doubtful that he got to see the rebuilding of the Temple. But imagining that he would have been present, most certainly he would not have concluded that it represented the fulfilment of his prophecy. Even those present there, who had seen Solomon's Temple, wept, for it did not rise to its former glory (Ezra 3:12). Thus, the rebuilding of the temple in 516 BC cannot be the fulfilment. In fact, several details in the prophecy were not part of the new temple. This new temple did not follow the dimensions in the vision. The river flowing is clearly a symbolic image. The administrative organization of the city cannot be literally fulfilled since only a part of the tribe of Judah returned. The city's name is not Jerusalem, for God fills the whole city not just the temple. The glory of God is never said to have returned in the Temple once it was completed. And not the least, this temple was destroyed in AD 70.

Those who are still looking for a literal fulfilment of the prophecy in the new Israel after 1948 still must contend with the symbolic elements of the prophecy as well as the NT's explanation.

2. Christological fulfillment

We know from the OT that the temple was the dwelling of God among his people. It is from this understanding that Christ was able to fulfill the intention of the temple, as God's presence on earth (Jn. 1:14). In and through him the true worship of God takes place (Jn. 4), separate from a

⁴⁰ For a biblical theological interpretation of the Temple, see T. Desmond Alexander and Simon Gathercole eds., *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology* (Carlisle: Paternoster, 2004); J. Daniel Hays, *The Temple and the Tabernacle: A Study of God's Dwelling Places from Genesis to Revelation* (Grand Rapids: Baker Books, 2016); J. Scott Duvall and J. Daniel Hays, *God's Relational Presence. The Cohesive Center of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019); J. Ryan Lister, *The Presence of God: Its Place in the Storyline of Scripture and the Story of Our Lives* (Wheaton: Crossway, 2014); G.K. Beale, Mitchell Kim, *God Dwells Among Us. A Biblical Theology of the Temple*, Essential Studies in Biblical Theology (Downers Grove: IVP Academic, 2021); G.K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* NSBT (Downers Grove: IVP Academic, 2004); J. Lanier Burns, *The Nearness of God: His Presence with His People*, Explorations in Biblical Theology (Phillipsburg: P&R Publishing, 2009); David H. Henkel, *Shining Like the Sun: A Biblical Theology of Meeting God Face to Face*, 2016; Vern S. Poythress, *Theophany: A Biblical Theology of God's Appearing* (Bellingham: Lexham Press, 2018).

building and a system of sacrifices and a cast of priests. Our access in God's presence on mount Zion (Heb.12:22) is through Christ (Heb.10:19) so there is no need of an altar (Heb.13:10). Therefore, we are on sure ground when we say that Christ has taken over all the spiritual and theological significance of the OT physical temple.⁴¹ Christ fulfilled the Temple (rather than replaced it) and the physical temple again lost its purpose and thus Christ pronounced its judgment one more time (Mk.11 and 13), fulfilled in AD 70.

3. Ecclesiological fulfillment

But Christ, while the true Temple of God on earth, left the earth and in his place left the Church to represent the Temple of God and God's presence on earth (1 Cor.3:16) through his Spirit (1 Cor.6:19-20). The Christians are the those who, "like living stones, are being built into a spiritual house to be a holy priesthood, offering spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ" (1 Pt.2:5; cf. Eph.2:19-22).

4. Eschatological fulfillment

But not even the Church fully fills the meaning of the Temple. The time of the complete fulfilment awaits the return of Christ and the creation. At that time, finally God would live with his people (Rev.21:1-4). Paradoxically, there would be no temple in the new Jerusalem (Rev.21:22), for "the Lord God Almighty and the Lamb are its temple." There, there will be a river flowing from the throne of God "on each side of the river stood the tree of life, bearing twelve crops of fruit, yielding its fruit every month. And the leaves of the tree are for the healing of the nations" (Rev.22:2). Clearly we have here an image present in Ezekiel's prophecy (47:12), but, as previously observed, this image is actually that of the Garden of Eden, mentioned also by Ezekiel himself (28:13, 31:9, 18). Thus, the fulfilment of Ezekiel's vision of the rebuilding of the Temple with all its symbolic language points back to the fulfilment of God's desire from the beginning of creation for all creation: to be a place where God would live as he does so in heaven and the whole creation to be the dwelling place of God. Eventually, God would dwell in the new Jerusalem, in the Garden of Eden, in the new creation.

⁴¹ For this type of argument, see Paul M. Hoskins, *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John*, Paternoster Biblical Monographs (Eugene: Wipf and Stock, 2007); Alan R. Kerr - *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John*, LNTS (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).

Conclusion

Ezekiel's prophecy is difficult to interpret and therefore we need all the help we can get. But not from outside the Bible, for we have sufficient information in the stages of redemptive history presented in the Scripture to provide us with the tools to understand what God envisaged through his prophet.

We have seen that Ezekiel must be rightly placed along the flow of redemptive history in order to see what lies behind his prophecy (both chronologically and theologically, i.e., Creation, the Fall, Israel) and what lies in front of it (i.e., Christ, the Church, eschaton). What lies behind his prophecy is a history of God dealing with mankind and Israel that has disappointed and has felt short of God's plan. Therefore, Ezekiel's prophecy builds on this sinful past (chaps.1-33) and envisages a bright future (chaps.34-48). But the future is so bright, that any historical fulfillment of the prophecies fails to read the prophecy correctly. It is only Christ who was capable to inaugurate the fulfillment, in his person coming together all the strands of Ezekiel's prophecy: ruler, land, people, covenant, and temple. Such a fulfillment continues through the Church and will come to complete filling at Christ's second coming. Yes, Christ is the climax of Ezekiel's prophecy.

Tema odihnei și a Sabatului în teologia biblică

COSMIN DUDAȘ

Introducere

Tema odihnei deține un loc important în istoria biblică, străbătând toată Scriptura de la creație până la noua creație. Lucrarea își propune să prezinte dezvoltarea temei odihnei și a Sabatului în Scriptură din perspectiva teologiei biblice. Astfel, vom prezenta tema parcurgând etapele majore ale istoriei mântuirii: creație, cădere, Israel, profeti, Isus, biserică și escaton.

Primul capitol tratează originea, natura și scopul odihnei, așa cum reiese din relatările evenimentelor din săptămâna creației. Odihna nu este un concept static în sensul în care de la începutul revelației și până la sfârșit este prezentată într-o manieră monolită, însă scopul și esența au rămas aceleași. Capitolul va arăta că Dumnezeu a intenționat ca odihna în care a intrat El după activitățile creației să reprezinte un tipar sau un model pentru umanitate. Capitolul va surprinde și consecințele căderii în păcat a lui Adam asupra omenirii în privința dobândirii odihnei.

Al doilea capitol prezintă felul în care odihna sub forma Sabatului a devenit o instituție în poporul ales al lui Dumnezeu. Sabatul ca poruncă din Decalog, ca semn al legământului între Dumnezeu și Israel, ca preocupare socială, dar și ca promisiune și împlinire în viața poporului sunt aspecte ale temei odihnei care se conturează în istoria lui Israel, care este în drum spre Țara Promisă.

Odihna de care beneficiază poporul odată cu intrarea în noua țară este zugrăvită în capitolul al treilea. Capitolul va evidenția că această odihnă este parțială și temporară, întrucât eșecul poporului de a administra țara după instrucțiunile lui Dumnezeu duc la pierderea ei. Perioada de apogeu a împărăției lui Solomon este identificată ca o perioadă în care Dumnezeu a dat din nou poporului odihnă, odată cu construirea Templului, indicând spre odihna escatologică. Capitolul va înfățișa și rolul profetilor în dezvoltarea temei, ei anticipând odihna eternă din noua creație, după eșecurile repetate ale poporului de a păzi Sabatele.

Capitolul al patrulea prezintă semnificația odihnei și a Sabatului în lumina venirii Împărăției lui Dumnezeu. Maniera în care Domnul Isus se raportează la Sabat ne oferă indicii cu privire la semnificația Sabatului pentru credincioși. Ne propunem în acest sens să surprindem felul în care inaugurarea Împărăției înseamnă și inaugurarea odihnei escatologice.

Penultimul capitol examinează dezvoltarea temei în perioada bisericii așa cum reiese din cartea Faptele apostolilor și epistole. Acestea contribuie cu nuanțe care ne ajută să înțelegem mai bine ce înseamnă Sabatul și implicit odihna pentru apostoli și pentru primii creștini. În acest capitol, ne propunem să evidențiem tranziția bisericii creștine spre Ziua Domnului și vom reliefa aspectele teologice, dar și practice, care au stat la baza acestei dezvoltări în închinarea publică a bisericii.

Ultimul capitol este dedicat prezentării odihnei perfecte și eterne de care se vor bucura credincioșii odată cu materializarea finală sau consumarea Împărăției lui Dumnezeu. Odihna credincioșilor este și una viitoare, noi suntem încă în așteptarea odihnei complete, finale și desăvârșite. Scriitorii biblici surprind această tensiune „deja – nu încă” și în privința odihnei.

1. Odihna ca tipar divin

Istoria biblică este o istorie a revelației lui Dumnezeu și a intervențiilor Sale în universul pe care l-a creat, iar această istorie începe cu cartea Geneza care pune bazele teologice pentru restul Vechiului Testament și al întregii Scripturi. Primele trei capitole din Geneza introduc toate temele majore care se regăsesc în Scripturi, teme care vor fi dezvoltate odată cu progresivitatea revelației biblice.¹ Între temele care apar în primele trei capitole se află și tema odihnei.

Geneza 1 descrie lucrarea de creație a lui Dumnezeu în șase zile, când El a adus în existență „cerurile și pământul” (Geneza 1:1), adică toată lumea creată: lumina și întunericul, ziua și noaptea, marea, cerul și pământul, soarele, luna și stelele, plantele, animalele și omenirea.² Omul este creat după „chipul” lui Dumnezeu și primește mandatul de a-și exercita autoritatea peste creație („să stăpânească”, „să supună”, conform Geneza 1:26-28), ceea ce înseamnă că mandatul lui Adam a fost să fie

¹ Gregory K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011), 29-30.

² Craig G. Bartholomew și Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014), 30.

„împărat” sau „vice-rege” peste creația lui Dumnezeu. Astfel, Adam este chemat să reflecte „chipul” lui Dumnezeu în activitățile sale.³

După relatarea evenimentelor din săptămâna creației, textul Scripturii spune:

Astfel au fost sfârșite cerurile și pământul și toată oștirea lor. În ziua a șaptea, Dumnezeu *Și-a sfârșit* lucrarea pe care o făcuse și în ziua a șaptea *S-a odihnit* de toată lucrarea Lui pe care o făcuse. Dumnezeu a binecuvântat ziua a șaptea și a sfințit-o, pentru că în ziua aceasta *S-a odihnit* de toată lucrarea Lui pe care o zidise și o făcuse. (Geneza 2:1-3)

Pasajul descrie că lucrarea de creație a lui Dumnezeu a fost finalizată, ea este completă, sfârșitul ei fiind asociat cu ziua a șaptea. În această zi, Dumnezeu „Și-a sfârșit” lucrarea și „S-a odihnit” de toată lucrarea Lui. Termenul care se folosește aici pentru „a se odihni” este verbul *šābaṭ* sau *shabat* care se poate traduce „a se opri”, „a înceta”, „a celebra”. Acest text nu este ușor de interpretat și implicațiile pe care le presupune o interpretare sau alta sunt mari.⁴ Dressler consideră că relatarea din Geneza 1:1-2:3 „proclamă activitatea lui Dumnezeu, maiestatea Lui și puterea Lui” și că „ultimul act creativ al lui Dumnezeu nu este crearea omului, ci crearea unei perioade de odihnă pentru omenire.”⁵ În ziua a șaptea, ciclul „seară-diminează” care caracterizează fiecare dintre zilele din săptămâna creației este întrerupt. Aceasta indică

³ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 30-32. Aceasta este doar o implicație a ceea ce înseamnă faptul că omul a fost creat după „chipul” lui Dumnezeu. Pentru o prezentare pe larg a interpretărilor, a se consulta Millard J. Erickson, *Teologie creștină*, ediția a 2-a, revizuită (Oradea: Cartea Creștină, 2004), dar și Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013).

⁴ Hendrik L. Bosman, „Sabbath,” în *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. Van Gemeren, vol. 4 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1986), 1157. Trebuie observat că aici nu avem explicit termenul de „odihnă” (*šabbat*). Termenul ebraic folosit *shabat* transmite însă ideea de *încetare* a unor activități și de *celebrare*; de aceea, coroborat cu referințele ulterioare ale Scripturii la acest eveniment, se poate afirma că tema odihnei ia naștere aici în Scriptură. Andrew G. Shead, „Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander și Brian S. Rosner (Downers Grove, Illinois: IVP, 2000), 745, este de altă părere. Din cauza absenței termenului de „odihnă”, acesta se rezumă la a afirma că textul ne spune doar că Dumnezeu „s-a oprit din lucrările Sale” și astfel aici nu se menționează odihna. Harold H. P. Dressler, „The Sabbath in the Old Testament,” în *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999), 23-24, prezintă pe scurt diferitele perspective cu privire la originea Sabatului.

⁵ Dressler, „The Sabbath in the Old Testament,” 30.

înspre o finalitate obținută care se materializează prin intrarea lui Dumnezeu în odihnă, care este un „nou tip de timp, binecuvântat și pus deoparte, probabil pentru ca ceea ce a fost creat să poată acum *exista* ... o zi pentru rodire, pentru stăpânire, pentru relație.”⁶

Ceea ce învățăm din acest act este că pe lângă faptul că Dumnezeu S-a odihnit, El a binecuvântat ziua a șaptea și a sfințit-o. La fel cum Dumnezeu a binecuvântat ceea ce a creat (Geneza 1:26, 28), El a binecuvântat caracterul complet al creației și existența ei. Afirmția nu trebuie înțeleasă „în termenii binecuvântării Sabatului (a zilei în sine), ci în termenii binecuvântării odihnei finale pentru poporul lui Dumnezeu.”⁷ În privința implicațiilor cu privire la binecuvântarea și sfințirea Sabatului, părerile sunt împărțite. Beale consideră că deși există posibilitatea ca prin acest act Dumnezeu să fi celebrat odihna Sa fără să implice odihna omului, construcția pasajului pare să indice o paralelă care se vrea între activitatea lui Dumnezeu și activitatea omului:

Este mult mai probabil ca Geneza 2:3 să implice un mandat pentru Adam și umanitate să celebreze în fiecare a șaptea zi odihna lui Dumnezeu de la lucrarea sa creativă. Câteva considerații indică acest lucru. În primul rând, nu ar fi de așteptat ca Adam, creat după *chipul* lui Dumnezeu, să reflecte scopul lui Dumnezeu de a se odihni la finalul procesului creativ, din moment ce în mod clar el trebuie să *reflecte* primele două activități creative⁸ care conduc la acest scop?⁹

Această perspectivă afirmă un mandat al creației pentru Adam și pentru umanitate, care este chemată să imite modelul activităților lui Dumnezeu din săptămâna creației.¹⁰ Beale sprijină această concepție și pe

⁶ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 746. Shead este de părere că ordinea creată nu a primit o poruncă să sfințească Ziua a Șaptea (autorul folosește majuscule pentru a o diferenția de oricare altă zi a șaptea) și că întreaga creație a intrat în mod implicit în Ziua a Șaptea odată cu Dumnezeu.

⁷ Dressler, “The Sabbath in the Old Testament,” 29.

⁸ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 776. Este vorba de mandatul pe care Adam îl primește în Geneza 1:28 ca și purtător al chipului lui Dumnezeu, care a presupus ca el să stăpânească pământul și tot ce este pe el și să crească, să se înmulțească și să umple pământul, la fel cum Dumnezeu a supus și a stăpânit peste „haosul” de la începutul creației, a creat și apoi a umplut pământul.

⁹ *Ibid.*, 777.

¹⁰ *Ibid.*, 39, Beale este de acord că în Geneza 2 nu există o poruncă explicită cu privire la odihna de Sabat pentru omenire, însă el își sprijină perspectiva cu privire la un mandat instituit la creație și pe exegeza pe care o face versetului Geneza 2:15. El consideră că versetul implică faptul că Dumnezeu „l-a făcut pe om să se odihnească (termenul fiind *yanniḥēhû*) în Grădina Edenului.” Peter J. Gentry și Stephen J. Wellum,

folosirea celor doi termeni din ebraică pentru „a binecuvânta” și „a sfinți”. Termenii *bārak*, respectiv *qādaš* sunt folosiți, de regulă, atunci când Dumnezeu binecuvântează în relație sau cu efect asupra omului și de aceea, este de așteptat că Dumnezeu a binecuvântat și a sfințit ziua a șaptea pentru oameni, care să își amintească tot a șaptea zi de odihna eternă, de scopul final al omului care este să intre în odihna în care Dumnezeu a intrat.¹¹

Argumentul cel mai convingător adus de Beale pentru un mandat în privința odihnei este cel legat de asocierea între Eden și odihnă. Edenul în care a fost pus Adam poate fi considerat un templu, omul primind mandatul de „a lucra” și de „a păzi” grădina. Cele două verbe când sunt folosite ulterior în Vechiul Testament au înțelesul de „a sluji” lui Dumnezeu în Templu și de „a păzi” Templul de lucruri întinate.¹² Astfel, funcția lui Adam este de preot, sarcina lui fiind de a păzi sanctuarul Edenului neîntinat. Conform relatării din Geneza 1:27-30, funcția lui este și de împărat sau de vice-rege, el având și sarcina să stăpânească peste pământ și să extindă Edenul până la marginile pământului.¹³ Adam a avut parte de un Sabat inaugurat, dar nu consumat în natura lui. Adam s-a bucurat de părtășia neîntreruptă cu Creatorul Său și, implicit, de odihnă până în momentul în care a ascultat de porunca lui Dumnezeu, altfel spus până când a împlinit mandatul de preot și împărat. Totuși, înainte de a intra în odihna eternă și escatologică, ascultarea lui Adam a fost probată. Astfel, observația lui Beale că ținerea odihnei de Sabat în ziua a șaptea de către Adam ar fi reprezentat un „simbol al vieții eterne, escatologice și al odihnei care va veni”¹⁴ este plauzibilă, având în vedere mandatul primit de Adam, mandat în care Adam a eșuat prin neascultarea de porunca lui Dumnezeu.¹⁵

Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants, Second Edition (Wheaton: Crossway, 2018), 382-383, resping interpretarea lui Beale, considerând că exegeza lui Beale se bazează pe o eroare de metodă lingvistică.

¹¹ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 778-780; Dressler, “The Sabbath in the Old Testament,” 30, consideră că Geneza 2:2 nu învață un mandat al creației în privința Sabatului, chiar dacă instituirea Sabatului pentru Israel a fost bazată pe relatarea din Geneza și acesta a devenit un semn al scopului răscumpărător al lui Dumnezeu pentru omenire.

¹² Gregory K. Beale, “Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 48, nr. 1 (2005): 8-10.

¹³ Gregory K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth* (Downers Grove, Illinois: IVP, 2014), 19-23.

¹⁴ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 39.

¹⁵ Guy P. Waters, *The Sabbath as Rest and Hope for the People of God*, Short Studies in Biblical Theology (Wheaton: Crossway, 2022), 24-25, susține o poziție similară cu

Odihna lui Dumnezeu reprezintă climaxul săptămânii creației, când Dumnezeu se odihnește în a șaptea zi după ce declară toate „foarte bune” (Geneza 1:31). Gentry și Wellum subliniază că această odihnă „vorbește despre intrarea lui Dumnezeu în bucuria legământului cu creația, dar și despre bucuria noastră în Dumnezeu în timp ce împlinim mandatul creației ca ‘împărați-slujitori’ ai Săi.”¹⁶ De asemenea, odihna lui Dumnezeu stabilește un tipar pentru umanitate care străbate întregul canon al Scripturii, care evoluează odată cu derularea istoriei răscumpărării.¹⁷

Scriptura nu ne relatează dacă Adam și apoi urmașii lui au respectat ziua a șaptea pe baza faptului că Dumnezeu a binecuvântat și a sfințit ziua a șaptea și ca urmare a mandatului primit în Eden, dar tăcerea Scripturii nu ar trebui să ne conducă la concluzii pripite. Păcatul pe care l-a comis Adam și ale cărui consecințe s-au răsfrânt asupra întregii rase umane a dus la pierderea stării binecuvântate și a odihnei de care beneficia. Adam și urmașii săi aveau să experimenteze consecințele blestemului care a căzut peste întreaga creație. Scriptura lasă să se înțeleagă că omenirea aștepta împlinirea promisiunii lui Dumnezeu într-un urmaș al lui Adam.

Dumnezeu face legământ cu Noe și îi dă acestuia un mandat similar cu cel dat lui Adam. Numele lui Noe înseamnă „odihnă”, ceea ce indică faptul că marea așteptare a tatălui său, Lameh, este că Dumnezeu prin Noe le va da „odihnă” din dificultățile muncii în creația căzută (Geneza 5:28-29). Noe va fi ca un nou Adam, el va aduce posibilitatea odihnei pe care o aștepta Lameh, dar după judecata universală adusă prin potop. Odihna în viața familiei este temporară și este în cele din urmă pierdută din cauza păcatului comis de Noe și de fiii săi.¹⁸

Cartea Geneza prezintă cum Dumnezeu va lucra cu unul dintre descendenții lui Noe, Avraam, pentru a împlini mandatul dat lui Adam. Avraam apare ca un nou tip al lui Adam, cu Țara Promisă ca fiind noul Eden.¹⁹ Dumnezeu face un legământ cu Avraam și îi promite o relație

Beale, elaborând pe larg „aranjamentul” dintre Dumnezeu și Adam în termenii legământului, conform teologiei reformate. El consideră că legământul lui Dumnezeu cu Adam a fost conceput să avanseze umanitatea spre scopul escatologic al vieții sabatice cu Dumnezeu, însă din cauza păcatului, Adam și în el toată umanitatea au pierdut viața sabatică oferită de Dumnezeu la creație.

¹⁶ Gentry și Wellum, *Kingdom through Covenant*, 832.

¹⁷ Ibid., *Kingdom through Covenant*, 832.

¹⁸ Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 47-48.

¹⁹ C. Marvin Pate și alții, ed., *The Story of Israel: A Biblical Theology* (Downers Grove, Illinois: IVP, 2004), 37.

personală, creșterea familiei sale într-o națiune și o țară (Geneza 17:1-8), iar scopul este ca prin împlinirea acestor promisiuni Dumnezeu să binecuvânteze toate națiunile.²⁰ Dumnezeu are în vedere să aducă binecuvântarea odihnei pentru poporul Său în Țara Promisă.

2. Odihna ca instituție pentru Israel

După ce israeliții ajung sclavi în Egipt pentru o perioadă de peste 400 de ani, Dumnezeu cheamă poporul din Egipt și îl duce spre Țara Promisă. Exodul, a doua carte a Pentateuhului, ne prezintă eliberarea poporului Israel din robia egipteană, dar și darea Legii și instaurarea ordinii. În acest context, pe când erau în pustiul Sin și după ce încep din nou să cârtească, Domnul le oferă israeliților prepelițe și mană, după care Moise vorbește poporului din partea Domnului și îi face cunoscut faptul că ziua care urma era „o zi de odihnă solemnă, un Sabat sfânt închinat Domnului”. În pasajul din Exodul 16:22-30 apare pentru prima dată în Scriptură termenul de „Sabat”.²¹ Acesta este un Sabat închinat Domnului, un Sabat sfânt. Cu acest prilej, poporului i se cere să își adune hrana necesară dinainte pentru ca fiecare să rămână în locul lui și să nu iasă de acolo ziua următoare.

Moise concluzionează în versetul 30 că „poporul s-a odihnit în ziua a șaptea”. Textul ne spune că poporul s-a odihnit, fără a menționa un aspect cultic, de celebrare, ceea ce îi face pe unii autori să afirme că accentul cade pe latura umanitară și că prin acest moment se pregătește drumul pentru porunca Sabatului enunțată în Decalog.²² Chiar dacă aspectul cultic nu este reliefat în acest episod, acest lucru este explicabil din moment ce Legea nu a fost încă dată și nu trebuie omis faptul că textul accentuează că această zi de odihnă solemnă este „Sabat sfânt, închinat Domnului”, ceea ce putea însemna că „era caracterizată de răspunsul colectiv al poporului, marcat de recunoștință și devotament față de Dumnezeu care i-a răscumpărat și i-a condus prin pustie.”²³

Comentatorii biblici ridică întrebarea dacă acesta a fost primul Sabat ținut de israeliți sau dacă Sabatul a fost ținut de către generațiile patriarhilor începând de la creație. Scriptura nu ne oferă un răspuns, fiind

²⁰ Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 55.

²¹ Bosman, „Sabbath,” în *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 1157. Termenul folosit în ebraică este *šabbat*. Acesta este folosit de 104 ori în Vechiul Testament, de cele mai multe ori în Leviticul (24 ori).

²² Dressler, „The Sabbath in the Old Testament,” 24.

²³ Waters, *The Sabbath as Rest*, 35.

cert doar faptul că aceasta este prima mențiune a păzirii Sabatului de către israeliți care se găsește în Scriptură și reprezintă cea mai apropiată paralelă de textul din Geneza 2.²⁴ Aceasta nu înseamnă în mod obligatoriu că porunca a fost dată pentru prima dată lui Israel, iar familiaritatea pe care poporul pare să o aibă cu această poruncă îi face pe unii autori să afirme că Sabatul a fost păzit de către generațiile patriarhilor.²⁵

Din momentul în care Moise conduce poporul de la Marea Roșie până când acesta urma să primească Legea de la Dumnezeu trec câteva săptămâni, iar textul de la Exodul 15:22-19:25 surprinde episoadele care se derulează în această perioadă. Este uimitor de observat un tipar de 6+1, similar cu cel din Geneza 1:1-2:3, fiind vorba de șase episoade care urmează un tipar, urmat de un al șaptelea episod care încalcă tiparul. Așa cum remarcă exegetul Duane Garrett, această structură sugerează că „sosirea la Sinai este un fel de experiență a Sabatului. Înainte de acest moment, ei au trecut prin mai multe pericole pentru a ajunge la Dumnezeu. Acum au ajuns și pot să intre în ‘odihna’ Lui.”²⁶

Dumnezeu dă poporului Decalogul²⁷ prin Moise, iar a patra poruncă face referire la ziua de odihnă: „Adu-ți aminte de ziua de odihnă (Sabat), ca s-o sfințești.” (Exodul 20:9) Versetele următoare explică cerințele zilei de odihnă pentru oameni și casele lor („să nu faci nicio lucrare”), dar explică și motivul din spatele poruncii și îl leagă de odihna lui Dumnezeu după zilele creației („în ziua a șaptea S-a odihnit: de aceea a binecuvântat Domnul ziua de odihnă și a sfințit-o”). Textul din Exodul 20:11 aduce două elemente care ajută la înțelegerea Sabatului de către Israel. Textul spune acum că Dumnezeu „S-a odihnit” în ziua a șaptea (spre deosebire de textul din Geneza 2 care spune că „S-a oprit” din lucrarea Sa) și, de asemenea, că Dumnezeu a binecuvântat „ziua de

²⁴ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 746.

²⁵ Waters, *The Sabbath as Rest*, 35; John C. Laansma, “Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander și Brian S. Rosner (Downers Grove, Illinois: IVP, 2000), 729, susține de asemenea că „din cele mai vechi timpuri, munca s-a oprit în ziua a șaptea pentru a permite timp pentru activități cultice, pentru odihnă și restaurare și în toate acestea pentru reflecție neîntreruptă la creație, la Creator și la locul umanității în lume.”

²⁶ Duane A. Garrett, *A Commentary on Exodus* (Grand Rapids, Michigan: Kregel, 2014), 457-458. Garrett face și el legătura între odihnă și munte ca sanctuar, întrucât acolo este prezența lui Dumnezeu. Autorul evidențiază că Dumnezeu poate fi atât o sursă a odihnei și a binecuvântării pentru popor, dacă păzește legământul, cât și o sursă a morții, dacă îl încalcă.

²⁷ În ebraică, „Cele zece porunci” sunt denumite „Zece cuvinte”.

odihnă (Sabat)” (în Geneza 2, textul ne spune că a binecuvântat „ziua a șaptea”). Este cel puțin o asociere, dacă nu o echivalare, între ziua a șaptea de la creație și ziua de odihnă (Sabat).²⁸

Este posibil ca sintagma „Adu-ți aminte” să facă referire directă la Geneza 2:3 (porunca fiind o reiterare a rânduielii odihnei instituite la creație)²⁹ sau la momentul amintit anterior în care Moise a poruncit poporului să rămână la locul lui în ziua de Sabat,³⁰ după cum este posibil ca ambele variante să fie adevărate.³¹ În primul caz, ar însemna că această poruncă este interpretarea textului din Geneza și reprezintă aplicarea pentru Israel, în timp ce în al doilea caz porunca a patra reprezintă doar o nouă aplicație a textului din Geneza, dar nu o interpretare care clarifică intenția pentru întreaga umanitate.

Pentateuhul ne relatează alte episoade care completează imaginea despre Sabat pe care o putem obține din Lege. Exodul 23 ne menționează o serie de evenimente ciclice, Sabate și sărbători, care vor fi reglementate mai în detaliu în cartea Leviticul. Preocuparea socială, grija pentru străini și susținerea săracilor sunt reliefate în pasajul din Exodul 23:10-12, care introduce anul sabatic în Israel. Sistemul prevedea că în al șaptelea an, proprietarul trebuia să lase pământul nelucrat pentru ca acesta să se „odihnească” și pentru ca „din rodul lui să mănânce săracii poporului tău” (Exodul 23:11). Aceasta arată intenția pentru anul sabatic, dar și pentru Sabat în general, ca poporul să manifeste încredere în purtarea de

²⁸ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 746, admite această asociere, dar respinge o echivalare a celor două zile în toate privințele. Shead este de părere că această poruncă nu constituie un mandat pentru păzirea Sabatului de către întreaga umanitate pentru că „lecția creației este aplicată în mod restrâns Sabatului israeliților”, iar „motivul principal pentru păzirea Sabatului este imitarea lui Dumnezeu.”

²⁹ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 777. De asemenea, Waters, *The Sabbath as Rest*, 39, consideră că, din moment ce Exodul 20:11 face referire directă la crearea lumii și la odihna lui Dumnezeu din ziua a șaptea, „Dumnezeu îl cheamă pe Israel să-și aducă aminte de Sabatul pe care l-a instituit la creație pentru toți oamenii.”

³⁰ Dressler, “The Sabbath in the Old Testament,” 24.

³¹ Gentry și Wellum, *Kingdom through Covenant*, 380-381, ne ajută să înțelegem că „în Vechiul Testament, noțiunea de amintire nu este doar un exercițiu mental; ea presupune acte în spațiu și timp bazate pe păstrarea a ceva în atenția cuiva. Israel trebuia să consacreze Sabatul; acesta este un eveniment comemorativ care aparține lui Dumnezeu și trebuie dedicat Lui... Este un act de credință prin care [Israel] Îl recunoaște pe Dumnezeu ca și Creator, dătător al vieții și Cel care conduce viețile noastre.”

grijă a lui Dumnezeu și să-L onoreze prin grija față de aproapele.³² Importanța pentru Sabatul săptămânal este amintită și ea, odihna săptămânală fiind văzută ca un act de milă față de robi, străini și animalele de povară. Pasajul amintit marchează o tranziție spre prezentarea sărbătorilor anuale care erau considerate tot Sabate. Exodul 23:12 menționează pentru prima dată trei sărbători anuale poruncite în „cinstea” lui Dumnezeu: Sărbătoarea Azimilor, Sărbătoarea Secerișului (echivalentă cu Sărbătoarea Cincizecimii) și Sărbătoarea Străngerii Roadelor (echivalentă cu Sărbătoarea Corturilor).³³ Instituirea acestor sărbători indică spre un calendar de închinare care are în vedere sfințirea poporului și binecuvântarea Lui. Ele vorbesc despre lucrarea de răscumpărare pe care Dumnezeu a făcut-o, dar și despre faptul că în mijlocul muncii pe care poporul o va depune pentru întreținerea vieții, Dumnezeu este singurul care poate da odihnă poporului dacă acesta va fi credincios legământului.

În cartea Exodul este o strânsă legătură între porunca Sabatului și construcția Cortului Întâlnirii. Porunca Sabatului încheie prima secțiune cu instrucțiuni privind construcția Cortului Întâlnirii (31:12-17) și apoi începe următoarea secțiune privind construcția lui (35:1-3). Dumnezeu reiterează lui Moise legea Sabatului și, pentru prima dată, Sabatul este numit un „semn veșnic” al legământului între Dumnezeu și Israel, un semn că Dumnezeu sfințește pe Israel (Exodul 31:12-17), iar pedeapsa pentru profanarea zilei de odihnă era moartea. După ce Israel păcătuiește prin făurirea vițelului de aur și poporul este pedepsit, are loc înnoirea legământului. Moise reamintește importanța ținerii sărbătorilor și a zilei de odihnă, chiar și „în vremea aratului și seceratului” (Exodul 34:21). Mai mult, în Exodul 35:1-3, care precedă secțiunea cu instrucțiuni privind Cortul Întâlnirii, Moise reafirmă stipulațiile privitoare la Sabat, adăugând încă un detaliu cu privire la respectarea acestuia, interdicția de a aprinde focul.

³² Garrett, *A Commentary on Exodus*, 529-530. Clarificarea legislației privind anul sabatic se va face în Leviticul 25:1-7; 18-22.

³³ *Ibid.*, 530-531. Garrett amintește că în Israel se celebrau șapte sărbători majore: Paștele, Sărbătoarea Azimilor, Sărbătoarea Primelor Roade, Sărbătoarea Săptămânilor (Cincizecimea), Sărbătoarea Trâmbițelor, Ziua Ispășirii și Sărbătoarea Corturilor, dar Exodul introduce doar trei dintre ele, urmând ca legislația completă cu privire la sărbători să fie dată în Leviticul 23. Menționarea celor trei sărbători aici are probabil de-a face cu faptul că ele coincid cu cele trei momente majore din ciclul agricol al poporului (începutul recoltei de orz din primăvară, sfârșitul recoltei de grâu și sfârșitul anului agricol odată cu finalizarea culesului roadelor) și poporul trebuie să învețe recunoștința pentru darurile primite de la Dumnezeu.

Sabatul devine una dintre cheile pentru înțelegerea cărții. Garrett remarcă că „prin încheierea legământului de la Sinai, Dumnezeu urma să locuiască cu Israel în Cortul Întâlnirii, permițând poporului să se bucure de prezența divină, adică să se bucure de odihna de a-L avea pe Dumnezeu în mijlocul lor.”³⁴ De asemenea, teologul Dumbrell susține că „prezența lui Dumnezeu în Cortul Întâlnirii în mijlocul lui Israel a avut intenția de a asigura poporului bucuria binecuvântării legământului și anume, a odihnei în Țara Promisă.”³⁵ Locuirea lui Dumnezeu în Cortul Întâlnirii indică triumful Lui asupra dușmanilor și domnia Lui peste toate. Cortul Întâlnirii este în același timp o imagine a odihnei de care trebuie să se bucure poporul în noua țară, beneficiind de prezența specială a lui Dumnezeu.³⁶ Prin păzirea Sabatului, Israel va practica „odihna” pe care o oferă legământul și va arăta prin încetarea muncii și a dependenței de Domnul că a înțeles că Dumnezeu locuiește în mijlocul lor.³⁷

Cartea Leviticul prezintă importanța odihnei în ziua de Sabat în aceeași notă. Dumnezeu numește această zi ca „Sabatele mele” (Leviticul 19:3), întrucât El este Dumnezeul lor și ziua Îi este dedicată Lui. Leviticul 23 reglementează calendarul de închinare în Israel, în capul listei fiind Sabatul săptămânal, urmat de sărbătorile de primăvară (Paștele, Sărbătoarea Azimilor, Sărbătoarea Săptămânilor) și sărbătorile de toamnă (Ziua de Odihnă Solemnă, Ziua Ispășirii și Sărbătoarea Corturilor). Acestea sunt „sărbătorile Domnului”, „adunări sfinte”, acesta fiind un calendar pentru laici care trebuiau să participe la adunările sfinte, unde se aduceau jertfe pentru ei, și să respecte zilele de odihnă.³⁸ Sabatul săptămânal trebuia ținut în toate locuințele, fără excepție, lucru care indică solemnitatea și importanța zilei de odihnă.³⁹

³⁴ Ibid., 680.

³⁵ Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013), 41. Schreiner citează din lucrarea lui William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (Carlisle: Paternoster, 1984), 104.

³⁶ Schreiner, *The King in His Beauty*, 41.

³⁷ Garrett, *A Commentary on Exodus*, 680.

³⁸ Gordon J. Wenham, *Leviticul*, Comentariile Exegetice Logos Vechiul Testament (Cluj-Napoca: Logos, 2004), 316-318. Adunările sfinte au fost adunări naționale pentru închinări sfinte, fiind ocazii de a aduce jertfe, dar așa cum sugerează și Wenham este posibil să fi inclus ulterior citirea și interpretarea Scripturii (Deuteronomul 31:10-13; Neemia 8-9).

³⁹ Expresia din ebraică folosită în Leviticul 23:3, *shabbat shabbaton*, s-ar putea traduce ca „Sabatul unei odihne solemne complete”. Această traducere este preferată și de Wenham în comentariul său (Wenham, *Leviticul*, 314).

Este evident că baza pentru toate aceste sărbători era Sabatul săptămânal, principiul sabatic inspirând toate legile legate de sărbători. În cursul sărbătorilor anuale erau șapte zile de odihnă: prima și a șaptea zi din Sărbătoarea Azimilor, Sărbătoarea Săptămânilor, Ziua de Odihnă Solemnă, Ziua Ispășirii, prima zi din Sărbătoarea Corturilor și prima zi după Sărbătoarea Corturilor. Fiecare al șaptelea an era un an sabatic, iar după patruzeci și nouă de ani era și un an ultra-sabatic, numit anul jubiliar (Leviticul 25:8).⁴⁰

Legile jubiliare din Leviticul 25 încep cu o aducere aminte a anului sabatic pentru pământul țării (25:2-22) și continuă cu anul jubiliar care însemna răscumpărarea proprietății (25:23-38) și răscumpărarea sclavilor (25:39-55). Scopul anului sabatic și al anului jubiliar a fost de a asigura o protecție pentru săraci și datornici. În timpul anului sabatic, pământul trebuia lăsat să se odihnească necultivat și oricine putea culege și aduna ce găsea, fiind de mare ajutor pentru săraci. Jubileul asigura că fiecare om avea cam o dată în viața lui șansa la un nou început, cei care au devenit sclavi se întorc la familiile lor, iar pământul la proprietarii inițiali (25:10).⁴¹ Anul sabatic vorbește despre ce înseamnă cu adevărat munca și odihna, el „le vestea israeliților că factorul decisiv nu este munca de zi cu zi la câmp sau la vie, ci Yahweh care le-a dat țara... . Scopul fiecărei munci, cununa ei, este *odihna, Sabatul* înaintea Domnului.”⁴²

Acest sistem elaborat de sărbători și ani sabatici nu avea menirea să fie o povară pentru popor, ci dimpotrivă să aducă aminte de ceea ce a făcut Domnul pentru el (Leviticul 23:43) și de importanța experimentării odihnei lui Dumnezeu prin ascultarea de legământ.

În cartea Deuteronomul, Moise amintește lui Israel de legământul făcut cu Dumnezeu la Sinai și atunci când vorbește de porunca respectării Sabatului, el spune „Ține ziua de odihnă ca s-o sfințești” (Deuteronomul 5:12-15). Porunca începe de această dată cu verbul la imperativ „Ține” și implică că Israel trebuie să asculte de porunca dată de Dumnezeu pe Sinai. Din nou, găsim asocierea dintre ziua a șaptea și ziua de odihnă a lui Dumnezeu (Deuteronomul 5:14), astfel că respectarea Sabatului de către Israel înseamnă replicarea odihnei lui Dumnezeu în ziua a șaptea.⁴³ Spre deosebire de Exodul, este adăugat un alt motiv pentru respectarea Sabatului: răscumpărarea lui Israel din sclavia din Egipt. Moise

⁴⁰ Wenham, *Leviticul*, 318.

⁴¹ Ibid., 334-337. Anul jubiliar îl evidențiază pe Dumnezeu ca răscumpărător, eliberator și salvator.

⁴² Ibid., 337.

⁴³ Schreiner, *The King in His Beauty*, 7.

interpretează aici Legea, expunând-o noii generații din Israel, astfel că „Deuteronomul 5:12-15 explică Exodul 20:8-11, la fel cum textul din Exodul explică Geneza 2.”⁴⁴ În Deuteronomul se face legătura între odihna lui Dumnezeu după ce a finalizat lucrarea creației și răscumpărarea lui Israel din Egipt, Sabatul fiind și „un memorial al răscumpărării lui Israel dintr-o existență plină de trudă într-o existență binecuvântată ca popor în legământ cu Dumnezeu.”⁴⁵

Pentateuhul evidențiază scopul dublu al Sabatului: vertical și orizontal sau altfel spus, teologic și social.⁴⁶ Sabatul este un semn al legământului lui Dumnezeu cu Israel în care este implicat și pământul; dacă Israel ține legământul, pământul și locuitorii săi vor fi binecuvântați, în schimb, dacă este încălcat, pământul și locuitorii lui vor suferi consecințele neascultării. După cum Israel trebuie să se oprească din munca zilnică și să se refacă, la fel și pământul trebuie să se oprească din munca anuală ca să se refacă. Există o implementare orizontală a unei relații de legământ vertical. Așadar, Sabatul este în Lege o zi de odihnă, un an de odihnă pentru pământ și un an de jubileu.

3. Odihna parțială în Țara Promisă și odihna anticipată

Odihnă încorporează și componenta spațială. Domnul a promis poporului după ieșirea din robie și un *loc de odihnă* fizic și o moștenire (Deuteronomul 12:9-12), în care va face să locuiască Numele Lui. Deuteronomul 12 vorbește despre relația dintre centralizarea închinării și momentul anticipat când Domnul va aduce poporului odihna prin intrarea în posesiunea țării. Domnul va da odihnă poporului și acesta va trebuie să își aducă jertfele în locul pe care îl va alege El.⁴⁷ Ascultarea de legământ urma să aducă odihnă și binecuvântare pentru Israel, în timp ce neascultarea va duce la exil din țara pe care au primit-o și la blestem (Deuteronomul 28). În scrierile istorice și profetice, odihna este strânsă legată de Țara Promisă, „a avea odihnă se referă de regulă la posesiunea țării de către Israel, care rezultă din victoria lui asupra dușmanilor (Iosua 1:13-15; 21:43-44; 22; 1 Împărăți 5:4).”⁴⁸

⁴⁴ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 746.

⁴⁵ Ibid., 747.

⁴⁶ Dressler, “The Sabbath in the Old Testament,” 27.

⁴⁷ Laansma, “Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 730.

⁴⁸ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 747. De asemenea, Gentry și Wellum, *Kingdom through Covenant*, 833.

Cartea Iosua prezintă împlinirea promisiunii lui Dumnezeu de a binecuvânta poporul cu odihnă în țara în care a intrat (Iosua 1:13-15; 21:44; 23:1). Împlinirea promisiunii este descrisă în termenii „odihnei” (*nuah*) pe care Domnul a promis-o poporului.⁴⁹ Israel se bucură de odihnă „de jur împrejur” întrucât Dumnezeu a dat biruință asupra dușmanilor după ce a intrat în țară. Țara Promisă devine „locul unde promisiunea făcută lui Israel de a deveni o binecuvântare pentru toate națiunile poate deveni realitate.”⁵⁰ Țara primită trebuie administrată, odihna obținută trebuie păstrată prin ascultarea de Dumnezeu. Țara va fi moștenirea lui Israel, dar dacă poporul ales va trăi așa cum intenționează Dumnezeu, țara sfântă va fi, de asemenea, un loc de binecuvântare pentru toate națiunile. În aceste condiții, „odihna reprezintă eliberarea de opresiunea dușmanilor și de război, reprezintă viața trăită cu Dumnezeu prin darul lui Dumnezeu.”⁵¹ Intrarea în posesiunea Țării Promise este și „o imagine a intrării în odihna eternă a lui Dumnezeu, în care țara Canaan este doar un tip sau un model (Psalmul 95; Evrei 3:7-4:13).”⁵²

Țara Promisă este ca un Eden și, la fel ca Adam și Eva în Grădină, Israel trebuie să asculte de Dumnezeu și de instrucțiunile Lui pentru a ști cum să administreze țara, iar legea Sabatului este o aducere aminte a faptului că Dumnezeu este Cel care susține creația și pe Israel.⁵³ Poporul trebuie încă să poarte război pentru a se bucura de această odihnă dată de Dumnezeu. Israel s-a bucurat de odihnă în timpul lui Iosua, dar istoria poporului a fost marcată de tiparul „păcat-pedeapsă-restaurare”. Acest ciclu devine evident în perioada judecătorilor, poporul ajungând în haos. În cele din urmă, Israel devine o împărăție, însă țara este măcinată de conflicte și războaie până în momentul în care David câștigă lupta împotriva casei lui Saul, iese victorios împotriva filistenilor și își consolidează tronul. Dumnezeu face un legământ cu David (2 Samuel 7) ale cărui promisiuni evocă legământul cu Avraam. Printre altele, Dumnezeu îi promite că va dăruia poporului *odihnă* de dușmanii lui, că va

⁴⁹ Schreiner, *The King in His Beauty*, 108. Schreiner face legătura între odihna obținută de Israel și odihna sabatică afirmând: „Termenul ‘odihnă’ sugerează că viața în țară este agreabilă și revigorantă, locul în care Israel se poate bucura de prezența plină de har a Domnului și de domnia Lui asupra lor, la fel cum odihna Domnului de Sabat prefigurează odihna pe care ființele umane o vor moșteni în noua creație pentru totdeauna (Geneza 2:1-3; Evrei 3:12-4:13; Apocalipsa 21-22).”

⁵⁰ Paul R. House, “The God Who Gives Rest in the Land: Joshua,” *The Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998): 21.

⁵¹ House, “The God Who Gives Rest in the Land: Joshua,” 21.

⁵² Gentry și Wellum, *Kingdom through Covenant*, 833.

⁵³ Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 85.

institui dinastia davidică pentru totdeauna și că fiul lui va zidi o „casă” lui Dumnezeu. În timpul lui David, Israel se bucură de odihnă și pace până în momentul în care David păcătuiește grav, fapt care atrage judecata lui Dumnezeu.⁵⁴

Promisiunea făcută lui David se împlinește în timpul vieții lui Solomon, care este un „om al odihnei” (1 Cronici 22:9, 18; 23:25) și care va construi Templul, care va fi „locul de odihnă” promis de Dumnezeu (2 Cronici 6:41). Israel trăiește în timpul domniei sale o epocă de aur în care se împlinesc multe promisiuni și care reprezintă apogeul Vechiului Testament.⁵⁵ Prin construcția Templului, Dumnezeu locuiește din nou în mijlocul poporului și acesta se bucură de odihnă în țară, Solomon lăudându-l pe Dumnezeu pentru faptul că a dat odihnă poporului Său, așa cum a promis (1 Împărați 8:56).⁵⁶

Derularea temei odihnei ajunge la climax odată cu dedicarea Templului de către Solomon. Îmbinarea temelor Sabatului și a locului de odihnă (Templul) este asociată cu David și Solomon și mai apoi cu dinastia davidică (2 Cronici 14:1, 5-6; 15:15; 20:30). Așa cum am văzut, Templul este numit „locul de odihnă.” Asocierea între Cortul Întâlnirii și odihnă face loc asocierii între Templu și odihnă. Este de notat faptul că zidirea Templului are loc doar după ce Dumnezeu dă țării „odihnă din toate părțile” (1 Împărați 5:4). Pentru zidirea Templului a fost nevoie de șapte ani, aluzie la crearea lumii; la fel cum Dumnezeu S-a odihnit după ce a creat lumea, tot așa după ce Cortul Întâlnirii și Templul au fost finalizate, ele devin „locul de odihnă” al lui Dumnezeu.⁵⁷ Această asociere îi face pe unii autori să sugereze că „lumea este Templul lui Dumnezeu și în acesta El Se odihnește... experiența sabatică și experiența Templului devin una.”⁵⁸

Păcatele lui Solomon și ale poporului arată că odihna de care s-a bucurat poporul și Templul au fost temporare, indicând că există o odihnă mai măreață și un Templu mai mare care urmau să vină.⁵⁹ Solomon devine un prototip al adevăratului împărat escatologic care

⁵⁴ Ibid., 95-98.

⁵⁵ Vaughan E. Roberts, *Imaginea de ansamblu a lui Dumnezeu: panoramă biblică* (Oradea: Făclia, 2019), 73-74.

⁵⁶ Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 100-101.

⁵⁷ Gregory K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Nottingham: Apollos, 2018), 60-61; Laansma, „Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 730.

⁵⁸ Schreiner, *The King in His Beauty*, 170.

⁵⁹ Ibid., 170.

urmează să vină (Matei 12:42),⁶⁰ iar odihna din timpul său indică spre odihna escatologică de care se va bucura poporul lui Dumnezeu.

Deși Sabatul a fost respectat cel puțin ca instituție religioasă până la exilul babilonian, poporul a preferat să îl păzească mai mult ca o sărbătoare religioasă, decât ca un semn al legământului, neglijând îndemnul profetilor de a sfinți Sabatele, de a înceta să le mai profaneze și să se întoarcă de la nelegiuirilor lor (Isaia 1:13; Ezechiel 20:12-24; 22:8, 26; 23:38; 44:24).⁶¹ Profetii deplâng declinul spiritual din cele două case ale lui Israel, iar dintre aceștia, Isaia, Ieremia și Ezechiel incriminează nerespectarea Sabatului de popor, aducând un mesaj al judecății. Isaia începe cartea sa zugrăvind sărbătorirea Sabatelor și a „lunilor noi” în Iuda. Poporul a abuzat de aceste sărbători și nu a ținut cont de intenția lui Dumnezeu, motiv pentru care a atras judecata lui Dumnezeu (Isaia 1:13). Prin contrast, Isaia arată că toată umanitatea răscumpărată va înțelege semnificația Sabatului și va celebra Sabatul în noua creație (Isaia 66:23). Între cele două coordonate, între închinarea coruptă și închinarea restaurată, Isaia abordează tema odihnei și a Sabatului în două instanțe.

Isaia 56:1-8 transmite concepția profetului privind Sabatul. Isaia face din păzirea Sabatului un test al credincioșiei față de legământ, în contextul unui formalism religios ridicat din perioada pre-exilică. El are o perspectivă foarte înaltă asupra Sabatului, întrucât ținerea lui presupunea reordonarea vieții în jurul lui Dumnezeu. Adevărată păzire a Sabatului se exprimă și prin a căuta dreptatea și facerea de bine, care sunt în concordanță cu Legea lui Dumnezeu.⁶² Oracolul lui Isaia ne vorbește despre binecuvântarea sau fericirea celui care ține Sabatul și această promisiune este disponibilă și celor marginalizați, cum ar fi famenii și străinii.⁶³ Textul din Isaia scoate în evidență faptul că ținerea Sabatului este caracterizată și de închinarea colectivă a poporului lui Dumnezeu și sunt trei trăsături care caracterizează această închinare. În primul rând, în închinarea publică este centrală proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu pe „muntele sfânt” al lui Dumnezeu (Isaia 56:7 conform Isaia 2:2-3). Apoi, locul de închinare va fi numit „o casă de rugăciune

⁶⁰ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 73.

⁶¹ Dressler, "The Sabbath in the Old Testament," 32-34.

⁶² J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction Commentary* (Downers Grove, Illinois: IVP, 1993), 464-465; Shead, "Sabbath," în *New Dictionary of Biblical Theology*, 748.

⁶³ Dressler, "The Sabbath in the Old Testament," 32. Dressler sugerează că în Pentateuh nu avem promisiuni pentru cei ce păzesc Sabatul și că ele apar mai târziu, cum este și cazul textelor din Isaia. Respectarea Sabatului în contextul legii mozaice implica însă binecuvântarea lui Dumnezeu asupra poporului.

pentru toate popoarele”, astfel că poporul răspunde la proclamarea Cuvântului prin rugăciune. De asemenea, închinarea va fi caracterizată prin „arderii de tot și jertfe” aduse lui Dumnezeu. Închinarea celor răscumparați are în centru lucrarea preoțească a lui Cristos, Robul care suferă (53:4-6, 7, 10, 12), profețit de Isaia.⁶⁴ Profeția lui Isaia asociază centralitatea închinării atunci când poporul se întâlnește cu păzirea Sabatului, ceea ce indică continuitatea îmbinării acestor teme.

Isaia 58 tratează aspectul postului pentru ca în versetele 13 și 14 să adreseze felul în care Israel trebuie să păzească Sabatul. Așa cum observă Motyer în comentariul său, Sabatul nu este o zi de post, ci o zi de sărbătoare, iar Isaia „pune sărbătoarea [Sabatului] deasupra postului.”⁶⁵ Dumnezeu este mai interesat ca oamenii să se bucure de binecuvântările Sale în ascultare, decât de privațiuni autoimpuse. Sabatul nu este însă nicio zi pentru căutarea plăcerilor personale, astfel că Dumnezeu cheamă oamenii din Iuda „să se abțină să facă ceea ce vor să facă, să meargă unde vor să meargă și să vorbească ceea ce vor să vorbească în ziua Lui”⁶⁶ și aceasta pentru că poporul a făcut din Sabat un mijloc pentru urmărirea intereselor personale. Omul care păzește cu adevărat Sabatul își va găsi desfătarea în Sabat și mai ales în Domnul Sabatului, beneficiind de promisiunile legământului (Isaia 58:14).

În mod remarcabil, cartea lui Isaia se termină cu viziunea creației restaurate (Isaia 66:22), în care orice om răscumărat se va închina înaintea lui Dumnezeu „în fiecare lună nouă și în fiecare Sabat” (Isaia 66:23). Aceasta înseamnă că închinarea este o caracteristică principală a noii creații. Limbajul folosit de Isaia este specific legământului mozaic și, de aceea, nu va mai exista sistemul de sărbători reglementat de Lege, deși într-o formă sau alta, Isaia indică că Sabatul va fi o componentă importantă care va continua și în noua creație.⁶⁷ Acest lucru nu este surprinzător din moment ce Sabatul săptămânal indică și spre odihna escatologică de care se va bucura poporul lui Dumnezeu.

Situația spirituală a poporului s-a degradat și mai mult în timpul lui Ieremia, iar profetul cheamă poporul să se oprească din munca lui în

⁶⁴ Waters, *The Sabbath as Rest*, 55-57. Bineînțeles, textul din Isaia 56:1-8 are și o dimensiune escatologică, sunt promisiuni pe care Dumnezeu le face și care îi au în vedere pe toți cei răscumparați. Domnul Isus citează Isaia 56:7 atunci când curăță Templul la sfârșitul lucrării Sale (Matei 21:12-17; Marcu 11:15-18), acuzându-i pe liderii religioși că au pervertit scopul Templului și anunțând astfel transformarea închinării pe care lucrarea Sa o va aduce.

⁶⁵ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 483.

⁶⁶ Waters, *The Sabbath as Rest*, 58.

⁶⁷ Ibid., 59-60.

ziua Sabatului și să sfințească această zi. Oamenii s-au angajat în activități de comerț în ziua de Sabat cu complicitatea împăraților, iar răspunsul lor la cuvântul venit din partea lui Dumnezeu a fost negativ. Dumnezeu pune apoi în fața poporului binecuvântarea dacă vor asculta (Ieremia 17:24-26), respectiv blestemul dacă vor persista în neascultare (Ieremia 17:27).⁶⁸ La fel ca în Isaia, în Ieremia nerespectarea Sabatului era un păcat groaznic care era reprezentativ pentru încălcarea legământului. De aceea, chemarea la sfințirea Sabatului era chemarea la credincioșie față de legământul cu Dumnezeu, iar credincioșia aducea binecuvântarea legământului.⁶⁹

Profetul Ezechiel în calitate de preot are o preocupare specială pentru Templu, astfel că începutul cărții descrie cum gloria lui Dumnezeu se îndepărtează din Templu din cauza idolatriei lui Iuda (Ezechiel 8-10), iar sfârșitul cărții descrie întoarcerea gloriei lui Dumnezeu în templul escatologic în care închinarea a fost restaurată (Ezechiel 40-48).⁷⁰ Dumnezeu recapitulează în Ezechiel 20:5-31 istoria lui Israel surprinzând cele mai importante momente: perioada lui Israel în Egipt, a primei generații din pustie, a celei de-a doua generații din pustie și perioada lui Israel în Țara Promisă. Această istorie arată că, în general, poporul a profanat („a pângărit”) Sabatele și astfel nici nu s-a bucurat de odihna lui Dumnezeu. Generația lui Ezechiel care era încă în țară a nesocotit Legea și Sabatele și s-a adâncit în idolatrie, „profanarea Sabatelor fiind o cauză directă a căderii lui Israel, iar conținutul acestei profanări fiind idolatria (Ezechiel 20:16).”⁷¹ Ezechiel anunță că judecata e inevitabilă, el lăsând să se înțeleagă că profanarea Sabatului a fost una dintre cauzele exilului în Babilon (Exodul 22:8, 15, 26, 31).⁷² La fel ca Isaia, Ezechiel descrie dimensiunea escatologică a închinării restaurate, în care preoții „vor sfinți Sabatele Mele” (Ezechiel 44:24) și „prințul” escatologic

⁶⁸ Ibid., 61-62.

⁶⁹ Charles L. Feinberg, “Jeremiah,” în *The Expositor’s Bible Commentary: Isaiah, Jeremiah, Lamentations, Ezekiel*, ed. Frank E. Gaebelin, vol. 6 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1986), 489-490. Feinberg observă că, în contextul unui climat religios decadent, deși profetul condamnă practicile și ritualurile religioase din ziua lui și referințele lui cu privire la Ierusalim, Templu și Chivotul legământului sunt negative, Sabatul este privit într-o notă pozitivă. Aceasta se explică prin faptul că Ieremia condamnă închinarea coruptă, nu sistemul religios în sine din legământul mozaic și dorește ca oamenii să se întoarcă la închinarea adevărată.

⁷⁰ Waters, *The Sabbath as Rest*, 63.

⁷¹ Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 748.

⁷² Dressler, “The Sabbath in the Old Testament,” 34; Waters, *The Sabbath as Rest*,

va juca un rol central în a conduce Israelul în închinare înaintea Domnului (46:1-12), anticipând lucrarea lui Cristos, adevăratul prinț davidic.⁷³

Profeții transmit același mesaj cu privire la importanța păzirii Sabatului, care este semnul legământului dintre Dumnezeu și Israel. Ei condamnă profanarea zilei de Sabat în Israel, care indică încălcarea legământului și reprezintă simptomul idolatriei. Este evident că această desacralizare a Sabatului arată că odihna, de care s-a bucurat poporul în țară atunci când a ascultat de legământ, a fost pierdută. Așa cum am evidențiat, închinarea la Templu a fost coruptă, sensul sărbătorilor a fost pervertit și religia a devenit doar una exterioară. Pierderea odihnei este simbolul judecății lui Dumnezeu în urma încălcării legământului și aceasta se soldează în cele din urmă cu exilul din Țara Promisă. Cu toate acestea, odihna rămâne o așteptare escatologică în mesajul profetilor, ei anticipează o odihnă viitoare permanentă de care se va bucura poporul lui Dumnezeu.⁷⁴ Sabatele escatologice anticipate din mesajele profetilor indică spre această odihnă perfectă.

Exilul a reprezentat o perioadă dureroasă pentru popor, lucru care reiese din Psalmii (80; 137) care au fost scriși în această perioadă și cartea Plângerile lui Ieremia. Profetul Ieremia a fost copleșit de durere să vadă Ierusalimul și Templul distruse când judecata lui Dumnezeu a venit împotriva poporului (Plângerile lui Ieremia 2:11-13). Ieremia a profetizat cu mulți ani înainte că exilul se va produce (Ieremia 25:1-14), iar 2 Cronici 36:21 confirmă profetia lui Ieremia, adăugând că exilul va dura „până ce țara și-a ținut Sabatele ei și s-a odihnit tot timpul cât a fost pustiu, până la împlinirea celor șaptezeci de ani.”⁷⁵ Aceasta a fost exact ceea ce anunța Leviticul 26:34-35 că se va întâmpla în cazul în care legământul va fi încălcat și Sabatul nu va fi respectat. Profanarea Sabatelor însemna că țara nu s-a odihnit așa cum Domnul a cerut, nici oamenii și nici pământul țării,

⁷³ Waters, *The Sabbath as Rest*, 65-67; Shead, "Sabbath," în *New Dictionary of Biblical Theology*, 748.

⁷⁴ Laansma, "Rest," în *New Dictionary of Biblical Theology*, 730.

⁷⁵ Gentry și Wellum, *Kingdom through Covenant*, 616. Autorii subliniază că perioada de timp a împărăției israelite până la căderea Ierusalimului conține șaptezeci de ani sabatici (cauza pentru exil), perioada fiind urmată de exilul de șaptezeci de ani timp în care țara s-a bucurat de Sabatele ei, după care urmează șaptezeci de ani sabatici sau zece jubilee (soluția pentru exil) înainte ca exilul să se termine în sfârșit. Ei sunt de părere că Domnul Isus vede ultimul jubileu profetizat în Isaia 61:2 împlinindu-se în viața și lucrarea Sa (Luca 4).

iar prin exil, Dumnezeu intenționează să purifice țara dându-i odihnă, în așteptarea întoarcerii rămășiței din exil.⁷⁶

Viața în Babilon a fost grea, elementele care stau la baza identității poporului fiind amenințate, dar Dumnezeu a fost cu poporul și i-a trimis pe proroci să repete promisiunile restaurării după exil. Cei patru piloni care stau în spatele promisiunilor sunt Templul, Tora, țara și tronul. Împreună cu acestea, Dumnezeu promite un nou legământ care are în vedere „poporul, proprietatea și prezența și care va fi mijlocul prin care Dumnezeu va inversa nu doar exilul lui Israel și a lui Iuda, ci și al națiunilor.”⁷⁷ Prin acest nou legământ, Dumnezeu promite odihnă escatologică tuturor națiunilor.

Nu se știe cu exactitate în ce măsură a reușit poporul în exil să păzească Sabatul și să își organizeze săptămâna pe baza odihnei de Sabat,⁷⁸ dar este cunoscut faptul că au reușit să formeze comunități foarte coezive care și-au păstrat specificul cultural și religios.⁷⁹ După exil, foarte multe comunități evreiești au rămas în diaspora și au creat sinagogi pentru închinarea în ziua de Sabat, rugăciune și studiul Scripturii.⁸⁰ Împreună cu circumcizia și studiul Torei, Sabatul a ocupat un loc proeminent în religia iudaică, în diaspora devenind un element distinctiv al vieții evreilor.⁸¹

De asemenea, poporul care s-a întors din exil în Palestina a luat în serios Sabatul. Textul din 1 Cronici 9:32 ne spune că pâinile erau pregătite în fiecare Sabat potrivit Legii (Leviticul 24:8). Guvernatorul Neemia ne prezintă în cartea lui cum Israel este restaurat în țară după întoarcerea din exil. Preocuparea lui nu este doar să reconstruiască zidurile Ierusalimului, ci și ca poporul să fie restaurat spiritual. Poporul își înnoiește legământul cu Dumnezeu, își mărturisește păcatele, se angajează că va păzi Sabatul (Neemia 10:31) și promite să ofere sprijin pentru slujbele de Sabat (Neemia 10:32-33). Poporul a încălcat însă repede legământul și nu a respectat Sabatul, angajându-se în comerț cu străini în ziua de Sabat (Neemia 13:15-16), exact același păcat pe care l-a comis

⁷⁶ Matthew S. Harmon, *Rebels and Exiles: A Biblical Theology of Sin and Restoration*, Essential Studies in Biblical Theology (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2020), 51.

⁷⁷ Ibid., 68.

⁷⁸ Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 465.

⁷⁹ Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 113.

⁸⁰ Ibid., 113. Sinagoga nu a înlocuit Templul, ci după reconstrucția acestuia, evrei atât din Palestina, cât și din diaspora făceau pelerinaje la Ierusalim cu prilejul marilor sărbători.

⁸¹ Dressler, "The Sabbath in the Old Testament," 45.

generația dinainte de exil.⁸² Astfel, Neemia ne arată că „întoarcerea și restaurarea lui Israel în țară nu au produs și o schimbare fundamentală a inimii în Israel față de legea lui Dumnezeu și față de Sabatul Lui.”⁸³ Poporul se bucură de o odihnă parțială odată cu rezidirea Ierusalimului și a Templului, odihna permanentă așteptată rămâne în viitor, însă lucrarea post-exilică din Israel creează așteptarea că Dumnezeu va împlini această promisiune.

Ultima carte a canonului evreiesc, 2 Cronici oferă un comentariu teologic al istoriei lui Israel dintr-o perspectivă post-exilică și concluzia autorului este că necredințioșia lui Israel și încălcarea legământului au fost cauzele pentru exilul în Babilon.⁸⁴ 2 Cronici 36:21 accentuează faptul că exilul s-a produs pentru că țara nu și-a „ținut Sabatele” și nu s-a „odihnit”. Pedepsa exilului a fost una justă, având scopul de a permite țării să se odihnească. Fiind ultima carte a canonului, autorul arată că deși o parte din popor s-a întors în țară, restaurarea nu este cea pe care poporul o aștepta, astfel că „elementele restaurării promise (Templul, Tora, țara și tronul) par să fie inaugurate într-un anumit sens, dar împlinirea completă este amânată.”⁸⁵ Restaurarea deplină a poporului și experimentarea odihnei mult așteptate sunt încă în viitor deoarece „Israel este încă în exil, deși s-a întors.”⁸⁶

4. Odihna mântuirii inaugurată la venirea Împărăției

Evangeliiile trasează paralela între viața lui Isus și istoria lui Israel, iar Matei Îl înfățișează pe Isus ca „recapitulând istoria lui Israel, întrucât El rezumă Israelul în Sine.”⁸⁷ Într-un fel, Isus repetă istoria lui Israel în viața personală și El vine să facă ceea ce Israel ar fi trebuit să facă, dar a eșuat. Lucrarea publică, precum și moartea și îngroparea lui Isus, au avut loc în timpul și sub legământul mozaic. El își începe lucrarea publică în sinagoga din Nazaret în ziua de Sabat (Luca 4:16-30) și cu această ocazie, El anunță misiunea lucrării sale. Isus citește textul din Isaia 61:1-2a și

⁸² Shead, “Sabbath,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 748.

⁸³ Waters, *The Sabbath as Rest*, 70.

⁸⁴ Pate și alții, ed., *The Story of Israel*, 69.

⁸⁵ Harmon, *Rebels and Exiles*, 74.

⁸⁶ Stephen G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*, NSBT 15 (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003), 224; Dempster este de părere că aceasta concluzie poate fi trasă din 2 Cronici, fiind ultima carte a canonului evreiesc.

⁸⁷ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 406.

declară că acest text se împlinește, cu trimitere evidentă la lucrarea Lui. Astfel, El a venit să proclame Evanghelia și să aducă mult așteptată mântuire (Luca 4:18-19).

Este de remarcat faptul că Isus pretinde că El a venit să proclame și să îplinească anul jubiliar sau „anul de îndurare”. Anul jubiliar era punctul culminant al calendarului piramidal dat de Dumnezeu poporului în legământul mozaic, fiind acel an sabatic special când pământul se odihnea și sclavii deveneau liberi. Cu alte cuvinte, Isus declară că legea mozaică, incluzând calendarul de închinare cu Sabatul și celelalte sărbători, se împlinește în persoana și lucrarea Sa.⁸⁸ Așadar, Isus indică că așteptările profetice cu privire la restaurarea poporului lui Dumnezeu încep să se îplinească.

Isus Cristos a învățat în timpul lucrării Sale pământești că „Împărăția lui Dumnezeu este aproape” (Marcu 1:15), dar și că „Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru!” (Luca 17:20).⁸⁹ Aceasta înseamnă că există o progresivitate în ceea ce privește revelarea Împărăției. Teologul Goldsworthy definește Împărăția lui Dumnezeu ca fiind „poporul lui Dumnezeu, care trăiește în locul desemnat de Dumnezeu, sub domnia lui Dumnezeu”⁹⁰ și consideră că Noul Testament identifică punctul de referință pentru toate aceste aspecte ca fiind persoana lui Isus Cristos.⁹¹

Lucrarea lui Cristos inaugurează Împărăția lui Dumnezeu, iar aceasta înseamnă că poporul lui Dumnezeu se va bucura de odihna pe care au anticipat-o profeții. Isus învață despre esența adevăratei odihne. Ceea ce Iosua și Solomon au oferit doar parțial și temporar, Isus oferă din belșug pentru cei care vin la El, iar odihna Lui este nespus mai bună. Pasajul cel mai elocvent care vorbește despre promisiunea lui Isus cu privire la odihnă este cel din Matei 11:28-30: „Veniți la mine toți cei trudiți și împovărați, și Eu vă voi da odihnă.” Isus promite odihnă pentru sufletele tuturor celor care vin la El, chemându-i să ia „jugul” Lui și să primească învățătura Lui. Promisiunea odihnei (gr. *anapausis*) pe care o face Isus este asociată cu identitatea Lui de Fiu al lui David, limbajul lui Isus poartă ecoul textelor din Vechiul Testament în care Dumnezeu promite odihnă poporului (Exodul 33:14; Ieremia 6:16; Ezechiel 34:15; 2 Samuel 7:11; Deuteronomul 5:33; Ieremia 31:25).⁹²

⁸⁸ Waters, *The Sabbath as Rest*, 81-82.

⁸⁹ Traducerea Noua Traducere a Bibliei în limba română (NTR), ediția a III-a.

⁹⁰ Graeme Goldsworthy, *Evanghelia și Împărăția* (Cluj-Napoca: Logos, 2008), 132.

⁹¹ Ibid., 133.

⁹² Laansma, “Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 730.

Isus arată că El este Cel care oferă odihna adevărată, El evidențiind și contrastul care este între supunerea față de Vechiul Testament în termenii legilor fariseilor și supunerea față de autoritatea Lui,⁹³ ca și revelator spre care Vechiul Testament indică.⁹⁴ Comentatorii biblici remarcă că plasarea promisiunii lui Isus după aluzia la Isaia 61 (formulată în termenii anului jubiliar în Matei 11:4-6) și imediat înainte de controversele legate de Sabat (din Matei 12:1-4) sugerează că Matei a avut în minte și odihna de Sabat, el conectând astfel tema odihnei și tema Sabatului din Vechiul Testament și legându-le de lucrarea lui Cristos.⁹⁵

Relația lui Isus cu Legea și cu Sabatul poate fi înțeleasă corect doar prin această cheie, a inaugurării Împărăției lui Dumnezeu. Sunt cel puțin șapte ipostaze relatate în evangheliile sinoptice în care Isus este implicat într-o lucrare de predicare sau vindecare într-o zi de Sabat: vindecarea unui demonizat în sinagoga din Capernaum (Marcu 1:21-28; Luca 4:31-37), controversa privind smulgerea spicelor de grâu de către ucenici (Marcu 2:23-28; Matei 12:1-8; Luca 6:1-5), vindecarea unui om cu mâna uscată (Marcu 3:1-6; Matei 12:8-14; Luca 6:6-11), predicarea din sinagoga din Nazaret, când este respins de cei din orașul natal (Marcu 6:1-6a; Matei 13:54-58; Luca 4:16-30), vindecarea unei femei gârbove în sinagogă (Luca 13:10-17), vindecarea unui bolnav de hidropizie într-o sinagogă (Luca 14:1-6), îndemnul la rugăciune ca fuga din cauza distrugerii Ierusalimului să nu aibă loc într-o zi de Sabat (Matei 24:20). În Evanghelia după Ioan, mai sunt alte trei secvențe care surprind atitudinea lui Isus față de Sabat: vindecarea unui paralic la bazinul Bethesda (Ioan 5:1-18), vindecarea acestui om apărută de Isus (Ioan 7:19-24) și vindecarea unui orb din naștere (Ioan 9:1-41).

Cu o singură excepție, conflictele sau controversele care se nasc cu privire la Sabat privesc vindecările pe care le săvârșește Isus în această zi. În cazurile de vindecări, principalul argument pe care îl aduce Isus în sprijinul acțiunilor sale este acela de a invoca faptul că adevăratul Sabat nu este lipsă totală de activitate și a face bine este îngăduit în ziua de Sabat. El apelează la o argumentare de tip *a minori ad maius* („de la cel mai mic la cel mai mare”) pentru a dovedi inconsistența și ipocrizia actelor și

⁹³ Isus spune că „jugul meu est bun și sarcina Mea este ușoară” (Matei 11:28), probabil și pentru a zugrăvi contrastul cu cerințele practicilor fariseilor care au ajuns să devină poveri pentru oameni.

⁹⁴ D. A. Carson, “Matthew,” în *The Expositor’s Bible Commentary: Matthew-Mark*, ed. Tremper Longman III și David E. Garland, Revised Edition, vol. 9 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2010), 321-322.

⁹⁵ Laansma, “Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 730.

acuzărilor fariseilor: dacă un animal era salvat în ziua Sabatului, cu atât mai mult ar trebui să fie vindecat un om sau dacă un om era circumcis ca să nu încalce Legea, cu atât mai mult însănătoșirea unui om nu putea să însemne încălcarea Sabatului.⁹⁶ În minunile făcute în ziua de Sabat, Isus ne învață că Sabatul este o zi pentru a salva o viață, pentru a ajuta pe cineva, pentru a face bine. El conectează lucrarea Sa de mântuire a păcătoșilor cu Sabatul ca „o zi de viață spirituală, sănătate și libertate.”⁹⁷ Aceste vindecări arată că lucrarea lui Isus de mântuire implică restaurarea ființei umane, trup și suflet, iar aceste episoade indică că „noua creație a pătruns deja în istorie, iar Isus transformă oameni pentru a participa în noul veac... [și] El face lucrul acesta în calitate de Dumnezeu întrupat.”⁹⁸

Vindecarea paralticului relatată în Ioan 5:1-16 are loc într-o zi de Sabat și în timpul unei sărbători evreiești. Cu această ocazie, după ce Isus îl vindecă pe paraltic, El își justifică acțiunea, făcând o afirmație uimitoare: „Tatăl Meu *lucrează* până acum și Eu, de asemenea, *lucrez*.” (Ioan 5:17) Această revendicare de proporții că El „lucrează” după cum și Tatăl „lucrează” face trimitere la identitatea lui Isus de Creator al tuturor lucrurilor (Geneza 1-2). În calitate de Fiu al lui Dumnezeu, Isus participă la lucrarea unică de creație a lui Dumnezeu, o lucrare complet distinctă de lucrările oamenilor.⁹⁹ Avem în acest episod și un exemplu al felului în care Ioan relatează viața lui Isus prin prisma conectării sale cu sărbătorile majore cu scopul de „a arăta că Isus este împlinirea instituțiilor majore ale Iudaismului... precum *Sabatul* și alte sărbători ca Paștele și Sărbătoarea Corturilor.”¹⁰⁰

Controversa cea mai mare din evangheliile cu privire la respectarea Sabatului și care scoate în evidență din nou învățătura lui Isus este legată de smulgerea spicelor de grâu de către ucenici în ziua de Sabat.¹⁰¹ Isus răspunde acuzației fariseilor apelând la două exemple din Lege și Profeți (David și preoții din Templu) care au încălcat Sabatul și totuși au fost nevinovați. Această analogie este făcută pentru a arată că, la fel cum unele

⁹⁶ D. A. Carson, „Jesus and the Sabbath in the Four Gospels,” în *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999), 58-85.

⁹⁷ Waters, *The Sabbath as Rest*, 86.

⁹⁸ Benjamin L. Gladd, *Handbook on the Gospels*, Series: Handbooks on the New Testament (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2021), 128.

⁹⁹ Ibid., 335.

¹⁰⁰ Ibid., 325.

¹⁰¹ Această pericopă urmează în Matei imediat după cea legată de odihna pe care o oferă Isus și este legată temporal de construcția „în vremea aceea”.

persoane au avut autoritate să nu respecte Sabatul din cauza lucrării lor, la fel și Isus are autoritate asupra lui, ceea ce nu înseamnă că Isus încalcă Sabatul, dar pretinde că are autoritate asupra lui. Prin apelul la textul din 1 Samuel 21:1-6, care ne spune că lui David în calitate de „împărat-preot” i s-a permis să mănânce din pâinile din Casa Domnului, Isus leagă lucrarea Sa de David, întrucât El este „ultimul ‘împărat-preot’ - Emanuel (Matei 1:23) și descendent al lui David (Matei 1:1)”¹⁰² și El are autoritate asupra Sabatului. De asemenea, Isus afirmă că El este „mai mare decât Templul”, adică El este adevăratul Templu al lui Dumnezeu care dă adevărata odihnă. În calitate de Domn al Sabatului și adevărat Templu, Isus restaurează trupul celui paralytic, însă liderii evrei nu pot să vadă semnificația spirituală a lucrării lui Isus,¹⁰³ ei nu înțeleg ce înseamnă adevărata odihnă de Sabat, făcând abuz de Sabat prin restricțiile impuse asupra oricărui aspect din viața evreului în timpul acestei zile.¹⁰⁴

Evangeliiile ne arată că Isus este Cel care dă odihnă și este El Însuși adevărata odihna, adevăratul Sabat. În primul rând, Evangeliile clarifică că odihna anticipată de prima creație (Geneza 2:1-3) este oferită de Isus,¹⁰⁵ El este Cel care „oferă odihna de Sabat escatologică poporului Său, care a fost pierdută de Adam și de descendenții lui căzuți.”¹⁰⁶ Aceasta înseamnă că odihna pe care Cristos o aduce este atât o realitate prezentă, cât și o binecuvântare escatologică, viitoare, la fel ca toate binecuvântările pe care le avem în Cristos.¹⁰⁷ În același fel, domnia lui Isus asupra Sabatului și vindecările Lui din ziua de Sabat indică tot spre aceeași odihnă finală de Sabat, care reprezintă „consumarea scopurilor creației lui Dumnezeu”.¹⁰⁸

În al doilea rând, vindecările pe care le face Isus în această zi arată că odihna de Sabat este împlinită în El, atât instituția Sabatului, cât și sistemul de sărbători sunt împlinite în El. Fiind Domn al Sabatului, adevărată odihnă promisă în Sabat vine de la El și nu de la instituția în

¹⁰² Gladd, *Handbook on the Gospels*, 43.

¹⁰³ *Ibid.*, 43.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 263.

¹⁰⁵ Schreiner, *The King in His Beauty*, 440.

¹⁰⁶ Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 178.

¹⁰⁷ Goldsworthy, *Evangelia și Împărăția*, 130. Goldsworthy explică că pentru creștin există „tensiunea dintre *deja*-ul trăirii ‘prin credință’ și acel *nu încă*, fiindcă nu cunoaște realitatea deplină a Împărăției ‘prin vedere’...”, dar atrage atenția că „tot ceea ce va avea credinciosul când va fi în glorie are *deja* în *Cristos*. Toate acestea le are prin credință, dar faptul că le are prin credință nu înseamnă că nu sunt reale.”

¹⁰⁸ Schreiner, *The King in His Beauty*, 459.

sine a Sabatului.¹⁰⁹ În al treilea rând, Evangheliile afirmă scopul bun al Sabatului, el a fost creat pentru binele omului, ca omul să se bucure de odihna și binecuvântarea lui Dumnezeu (Marcu 2:27). Controversele și conflictele cu fariseii din ziua de Sabat nu trebuie să ne ducă prea repede la concluzia că Isus a avut o atitudine mai degrabă negativă față de Sabat. Este adevărat că El a condamnat maniera abuzivă de păzire a Sabatului de către farisei, dar El a respectat Sabatul,¹¹⁰ demonstrând devotament față de Dumnezeu în închinare împreună cu poporul lui Dumnezeu. El a afirmat scopul intenționat de Dumnezeu pentru Sabat de a duce oamenii în prezența Lui pentru a se închina Lui și a împlini acest scop prin lucrarea Lui.¹¹¹

5. Odihna în perioada Bisericii

Isus a promis că Își va „zidi” biserica (Matei 16:18) și acest lucru se va face prin proclamarea Evangheliei și prin mărturia despre Isus pe care ucenicii o vor depune „în Ierusalim, în toată Iudeea, în Samaria și până la marginea pământului” (Faptele apostolilor 1:8b). Biserica, comunitatea credincioșilor din Noul Legământ este noul popor al lui Dumnezeu aflat în „continuitate istorică cu națiunea din Vechiul Testament care a avut originea în Avraam.”¹¹²

Pentru a înțelege mai bine dezvoltarea temei odihnei în perioada bisericii, este esențial să subliniem faptul că Dumnezeu nu și-a abandonat niciodată planul de a-și forma un popor căruia să-i dea *odihnă* în prezența Sa. Cartea Faptele apostolilor și epistolele surprind cum Dumnezeu Își formează acest popor, cum Își lărgeste Împărăția. Există în Faptele apostolilor cel puțin două referințe cu trimitere la odihnă. Textul din Fapte 3:19-20 asociază „vremurile de înviore” (gr. *anapsyxis*) cu pocăința și ascultarea de Cristos, care va „restaura toate lucrurile”, așa cum au anunțat prorocii (Fapte 3:21). Predica lui Petru asociază promisiunea odihnei din Vechiul Testament cu venirea lui Cristos (Fapte

¹⁰⁹ Ibid., 521.

¹¹⁰ Carson, “Jesus and the Sabbath in the Four Gospels,” 84-85. În studiul său, Carson arată că Isus nu a încălcat preceptele Torei cu privire la Sabat, ci El a încălcat doar legi din Halaha (corpul de legi iudaice care cuprinde atât legile scrise din Tora, cât și legi care au evoluat din tradiția orală) cu privire la Sabat care sunt contrare voii lui Dumnezeu, însă concluzia lui este că nu se poate afirma nici că Isus învață continuitatea ținerii Sabatului în Noul Legământ, formularea Lui este mai mult în termeni negativi (*ceea ce nu este Sabatul*), decât în termeni pozitivi (*ceea ce este*).

¹¹¹ Waters, *The Sabbath as Rest*, 96.

¹¹² Bartholomew și Goheen, *The Drama of Scripture*, 191.

3:20), asociere care amintește de legătura dintre dinastia davidică și promisiunea odihnei.¹¹³

De asemenea, Ștefan, în discursul lui redat în Fapte 7, arată din istoria lui Israel că Dumnezeu a lucrat și în afara Templului și a țării în posesiunea căreia a intrat Israel.¹¹⁴ În acest discurs, Ștefan recunoaște legătura care a existat în istoria lui Israel între Cortul Întâlnirii, respectiv Templu, și odihna (Fapte 7:44-49), dar condamnă poporul că nu a reușit să vadă realitatea spre care Cortul Întâlnirii și Templul indicau. Ei nu înțeleg că Isus este adevăratul Templu despre care a vorbit și Isaia (Isaia 66:1-2) și „că va fi un nou cosmos în viitor și ‘templu’ pe care Dumnezeu îl va crea în care El va locui pentru totdeauna [cu poporul Său], care va fi o extensie a templul *ceresc* din prezent.”¹¹⁵ Astfel, înțelegerea primilor creștini a fost că Isus a împlinit din punct de vedere tipologic instituțiile din Vechiul Legământ și că ei beneficiază deja de odihna lui Cristos, așteptând odihna escatologică a noi creații.

Corpul de scrieri pauline nu vorbește explicit despre odihna, dar sunt pasaje care surprind atitudinea lui Pavel față de legământul mozaic și implicit față de Sabat. Pavel vorbește în multe instanțe despre rolul Legii în viața creștinului și, așa cum afirmă D.R. de Lacey, pentru Pavel „este acum Isus, și nu Legea sau legământul mozaic, Cel care a devenit punctul central al lucrării salvatoare a lui Dumnezeu atât pentru evrei, cât și pentru neamuri”¹¹⁶ și acest adevăr a schimbat radical înțelegerea lui în ceea ce privește natura legămintelor lui Dumnezeu cu poporul Său. O dificultate în această investigație a relației lui Pavel cu Legea vine și din faptul că el folosește cuvântul „lege” (gr. *nomos*) într-o varietate de feluri.

Pavel abordează raportarea la sărbătorile din legământul mozaic în trei pasaje: Romani 14:5-6, Galateni 4:9-10 și Coloseni 2:16-17, din care putem contura într-o măsură și perspectiva lui asupra Sabatului. În contextul bisericii din Roma, unde Evanghelia nu era amenințată de iudaizatori, Pavel tratează subiectul ca pe o chestiune neutră din punct de vedere moral (gr. *adiaphoron*), de importanță capitală fiind domnia lui

¹¹³ Laansma, “Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 731.

¹¹⁴ În acest discurs, Ștefan oferă un rezumat al istoriei lui Israel din perspectiva unui reprezentat al primilor creștini, indicând înțelegerea teologiei biblice pe care primii creștini au dezvoltat-o. A se vedea lucrarea scrisă de Chris Bruno, Jared Compton și Kevin McFadden, *Biblical Theology According to the Apostles: How the Earliest Christians Told the Story of Israel*, New Studies in Biblical Theology 52 (Londra: Apollos, 2020), 55.

¹¹⁵ Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 219.

¹¹⁶ Douglas R. de Lacey, “The Sabbath/Sunday Question and the Law in the Pauline Corpus,” în *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999), 161.

Cristos în viața credincioșilor, văzută ca un dar de către Pavel.¹¹⁷ În pasajul din Galateni, Pavel se adresează unei biserici care era pe punctul să se întoarcă la practicile legământului mozaic sub presiunea mare a iudaizatorilor. De aceea, Pavel condamnă impunerea respectării unor „zile, luni, vremuri și ani” de către neamuri, fie că este vorba de sărbătorile din calendarul religios din legământul mozaic sau de alte sărbători din alte calendare.¹¹⁸

Atunci când le scrie creștinilor din Colose, Pavel se adresează unei situații care seamănă în multe privințe cu cea din Galatia, deși în această epistolă lipsesc referințele la legea mozaică și elementul iudaizator nu este atât de pregnant. Contextul bisericii din Colose lasă să se înțeleagă că și aici erau învățători falși având probabil influențe din iudaism care nu doar că îi criticau pe creștini, ci pronunțau „judecata” lui Dumnezeu asupra lor pentru că nu practicau abținerea de la anumite tipuri de mâncare și băutură și nu se conformau practicii de a ține anumite zile de „sărbătoare”, de „lună nouă” sau de „Sabat”. Situația se aseamănă puțin și cu cea care era la Roma, când Pavel atrage atenția ca frații mai „tari” în credință să nu-i judece pe cei mai „slabi” în credință în privința mâncării și a păzirii unor „zile” (Romani 14:1-15:7). Întrucât în epistola adresată colosenilor nu există însă referințe la legea mozaică și nici indicii că ar fi fost diviziuni între evrei și neamuri, intenția lui Pavel în cazul colosenilor este să combată învățătura și practica acelor învățători falși.¹¹⁹ Preocuparea lui Pavel în acest caz nu este neapărat de a recomanda

¹¹⁷ Mark A. Seifrid, „Romans,” în *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. Gregory K. Beale și D. A. Carson (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), 684.

¹¹⁸ D. R. de Lacey, „The Sabbath/Sunday Question,” 181.

¹¹⁹ Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), 218-219; Moo admite că acest pasaj nu clarifică problema Sabatului săptămânal și, cel mai probabil, doar păzirea unor zile de Sabat legate inadecvat de un sistem religios mai larg este avută aici în vedere. Totuși, el subliniază că pasajul transmite că problema cu păzirea acestor zile de Sabat a apărut pe fondul eșecului de a înțelege „împlinirea” acestor instituții în Noul Legământ. De asemenea, Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 792-793, consideră că substantivul la plural *sabbatōn* („sabate”), care apare aici, face referire nu doar la Sabatul săptămânal, ci la întreg sistemul zilelor de Sabat și acesta a fost anulat pentru că Cristos l-a împlinit din punct de vedere tipologic. În aceste condiții, el consideră că Pavel condamnă învățătura falsă a celor care susțineau întoarcerea la vechile legi ale lui Israel cu privire la Sabat. În schimb, D.R. de Lacey susține că în acest pasaj, cei care „judecau”, având tendințe mai ascetice, mai degrabă obiectau la anumite elemente care țineau de păzirea unor zile, decât să impună ținerea acestor zile (D. R. de Lacey, „The Sabbath/Sunday Question,” 182).

abandonarea acestor sărbători, ci de a-i face pe cititori să înțeleagă că ele au pierdut valoarea intrinsecă pentru că „umbra” (gr. *skia*) a fost înlocuită de realitate, de substanță (gr. *soma*), creștinul nu mai este obligat prin stipulări externe în această privință.¹²⁰

Textele din epistolele pauline conturează perspectiva că sărbătorile instituite sub Vechiul Legământ sunt „umbre” care s-au împlinit tipologic în realitatea care este Cristos. De aceea, Pavel condamnă impunerea obligativității păzirii acestor sărbători de către creștini. Din acest punct de vedere, ținerea Sabatului ca parte a calendarului religios mozaic nu este obligatorie pentru creștini, dar preocuparea celor trei texte pauline nu este să stabilească dacă în Noul Legământ mai există sau nu o zi de odihnă în continuitate cu Sabatul Vechiului Legământ, ci să combată orice învățătura și practică care promovau întoarcerea la sărbătorile și stipulațiile din legământul mozaic care au fost împlinite tipologic în Cristos.

Cartea în care tema odihnei ocupă locul cel mai proeminent este Epistola către Evrei. Această epistolă este una de sfătuire (13:22) și este scrisă din perspectivă escatologică:

Biserica trăiește într-un moment al „împlinirii” inaugurat de Cristos (1:2: „la sfârșitul acestor zile”, 9:26: „la sfârșitul veacurilor”), dar desăvârșirea va avea loc odată cu întoarcerea Sa (9:28) și cu domnia Sa completă din veacul viitor (2:5-18). În această perioadă, credincioșii experimentează veacul viitor (6:4-5), dar viața lor este deopotrivă de speranță și luptă.¹²¹

Cititorii epistolei sunt chemați la perseverență în fața pericolului apostaziei și îndemnul este pe baza Psalmului 95:7-11, care aduce aminte că israeliții nu au reușit să intre în odihna lui Dumnezeu din cauza neascultării lor. Autorul găsește în psalm o aplicație directă pentru situația cititorilor: „vocea lui Dumnezeu [transmite]... atât promisiuni, cât și avertizări, promisiunea intrării în odihnă pentru cei care cred,

¹²⁰ D. R. de Lacey, “The Sabbath/Sunday Question,” 180-182; Gregory K. Beale, “Colossians,” în *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. Gregory K. Beale și D. A. Carson (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), 861. Beale atrage atenția că, în epoca inaugurată a „împlinirii”, înlocuirea lui Cristos cu „umbrele” este idolatrie.

¹²¹ Andrew T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament,” în *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999), 205-206.

respectiv mânia lui Dumnezeu revărsată peste generația din pustie și eşecul lor de a intra în odihnă din cauza necredinței.”¹²²

Învățătura pentru cititori este că trebuie să primească vestea bună cu credință deoarece doar cei care au credință pot beneficia de această odihnă. Odihna în care intră cei care cred este numită „odihnă ca de Sabat” (gr. *sabbatismos*) prin care se odihnesc de lucrările lor, fiind făcută analogie cu relatarea din Geneza în care se menționează că Dumnezeu S-a odihnit de lucrările Sale după creație. Pentru Lincoln, deși consideră că desăvârșirea odihnei rămâne viitoare, odihna nu este doar viitoare; deși locul de odihnă, în care Israel nu a reușit să intre, este încă viitor, totuși credincioșii au *deja* acces la el prin credință, credincioșii au acces la realitățile cerești și implicit la odihnă prin Cristos.¹²³ Astfel, adevăratul Sabat care a venit odată cu Cristos nu este o odihnă fizică, în sens literal, ci constă în salvarea pe care Dumnezeu a oferit-o. Odihna fizică transmisă de Sabatul Vechiului Testament devine odihna salvifică a adevăratului Sabat. Această perspectivă afirmă că odihna a fost inaugurată.¹²⁴

În schimb, Gaffin consideră că odihna despre care vorbește acest pasaj este încă viitoare, neobținută, întrucât perspectiva lui este că odihna are un caracter local, este un loc de odihnă și credincioșii trebuie să intre în acest loc (4:1,11), după cum Israelul trebuia să intre în Canaan. Deoarece autorul cărții Evrei face referire la odihna din Geneza 2:2 în combinație cu Psalmul 95, Gaffin consideră că această odihnă nu este alta decât odihna de la creație, care nu este doar un model pentru odihna escatologică a mântuirii, ci odihna în care vor intra toți credincioșii la desăvârșirea Împărăției.¹²⁵

Pentru biserica creștină, conceptul de odihnă și al unei zile de odihnă a cunoscut o progresie din momentul formării și consolidării primelor biserici locale, așa cum le prezintă cartea Faptele apostolilor, sub învățătura apostolică, continuând cu mărturia grăitoare din ultima scriere a Noului Testament (Apocalipsa) care face referire la o zi în care creștinii se întâlneau și până la mărturiile extra-biblice cu privire la întâlnirile creștinilor din secolul al doilea. Tema odihnei în Faptele apostolilor și în epistole urmează aceeași traiectorie ca învățătura lui Isus

¹²² Richard B. Gaffin Jr., “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God,” în *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. Charles G. Dennison și Richard C. Gamble (Philadelphia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), 37.

¹²³ Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament,” 210-211.

¹²⁴ *Ibid.*, 215.

¹²⁵ Gaffin, “A Sabbath Rest Still Awaits the People of God,” 39.

din Evanghelii. Învățătura apostolilor subliniază că odihna pe care Dumnezeu a promis-o în Vechiul Testament și care era anticipată prin sărbătorile din Vechiul Legământ își găsește împlinirea în Cristos. Isus oferă odihna Lui tuturor celor care vin la El cu credință și pocăință și care perseverează în ascultare de El (Evrei 3-4).

În ceea ce privește ziua de odihnă și continuitatea ei în Noul Legământ, am evidențiat că nu există nicio referință biblică explicită în epistole care să dea vreo prescripție cu privire la respectarea Sabatului. Apostolii și ucenicii au continuat practica de a frecventa sinagoga în ziua de Sabat, dar aceasta în context iudaic și al unor comunități iudaice din diaspora. Există în continuare multă dezbatere dacă Noul Testament învață continuitatea unei zile de Sabat, având în vedere lucrarea lui Isus și practica creștinilor de a se întâlni în prima zi a săptămânii. Întrucât nu există spațiul pentru a intra în argumentele care există de o parte și de alta se impun doar câteva observații ajutătoare. În primul rând, există un consens destul de mare între învățătorii biblici, pe baza mărturiei Scripturii, că instituția Sabatului este împlinită tipologic în lucrarea și persoana lui Cristos, ceea ce înseamnă că creștinii nu mai sunt sub calendarul sărbătorilor, incluzând Sabatul, reglementat sub legământul mozaic. În al doilea rând, din prima concluzie decurge că trebuie admis faptul că există unele schimbări în ceea ce privește înțelegerea zilei de odihnă, fie că vorbim de anularea ei completă sau de o transformare a ei în Noul Legământ. În acest punct, perspectivele diferă în funcție de înțelegerea pe care părțile o au în cel puțin următoarele aspecte: acceptarea sau respingerea unui mandat universal de la creație pentru Sabat și implicațiile care decurg de aici, perspectiva cu privire la odihna escatologică pe care o oferă Isus și învățătura Noului Testament cu privire la relația dintre ziua întâi a săptămânii și o zi de odihnă.

Ceea ce este clar este faptul că Evangheliile și cartea Faptele apostolilor evidențiază instanțe în care creștinii s-au întâlnit în prima zi a săptămânii. Evangheliile ne relatează că patru sau cinci dintre aparițiile lui Isus după înviere au avut loc în ziua învierii, una în următoarea duminică,¹²⁶ iar alte șase sau șapte apariții sunt nedatate. Apostolul Ioan manifestă un interes ridicat în furnizarea de detalii cu privire la aparițiile

¹²⁶ Isus S-a arătat după învierea Sa, în prima zi a săptămânii, Mariei Magdalena (Ioan 20:11-18), celeilalte Marii, Ioanei și lui Salome (Matei 28:1; Marcu 16:1; Luca 24:10), lui Simon Petru (Luca 24:34), lui Cleopa și colegului său pe drumul Emausului (Luca 24:13-35) și ucenicilor adunați dintre care lipsea Toma (Luca 24:36-43; Ioan 20:19-25). La o săptămână distanță, tot în prima zi a săptămânii, El S-a arătat celor 11 ucenici, incluzându-l pe Toma, care erau iar adunați (Ioan 20:26-29).

lui Isus după înviere în prima zi a săptămânii. Ioan arată părtașia pe care ucenicii o au cu Isus în seara din ziua învierii, „cea dintâi a săptămânii”, Isus aducându-le mesajul păcii și mandatându-i să predice Evanghelia (Ioan 20:19-23). Exact la o săptămână după acest moment, Isus Se arată din nou ucenicilor printre care se află și Toma.¹²⁷ Este foarte posibil ca Ioan să arate prin aceasta existența rânduiei de întâlnire a creștinilor în prima zi a săptămânii și ca el să fi făcut o paralelă între întâlnirile apostolilor cu Cristosul înviat și întâlnirile săptămânale ale bisericii de mai târziu unde Domnul este prezent prin Duhul Său.¹²⁸

De asemenea, există și alte referințe biblice ulterioare cu privire la întâlniri ale creștinilor în prima zi a săptămânii: întâlnirea din Troa a ucenicilor cu Pavel, ocazie cu care au „frânt” pâinea (Faptele apostolilor 20:7), îndemnul lui Pavel adresat corintenilor de a pune deoparte ajutoare pentru săraci în prima zi a săptămânii (1 Corinteni 16:2), considerându-se că în această zi creștinii se întâlneau. La începutul cărții Apocalipsa, apostolul Ioan spune că descoperirea pe care a primit-o a avut loc în ziua Domnului: „În ziua Domnului eram în Duhul.” (Apocalipsa 1:10a) Deși sunt discuții cu privire la semnificația acestei „zile”,¹²⁹ interpretarea cea mai plauzibilă indică că este într-adevăr vorba de prima zi a săptămânii, când devenise o practică pentru creștini să se întâlnească.

Noul Testament oferă indicii puternice că ucenicii au continuat să se întâlnească într-o zi a săptămânii și odată cu desprinderea de iudaism, această zi a fost prima zi a săptămânii. Dacă prima zi a săptămânii (duminica) preia caracterul Sabatului sau în ce măsură există continuitate cu Sabatul Vechiului Testament este discutabil în funcție de aspectele amintite anterior, însă Noul Testament arată că rânduirea primei zile a săptămânii ca zi pentru închinarea bisericii are la bază mai mult decât

¹²⁷ Waters, *The Sabbath as Rest*, 99-105, analizează pe larg întâlnirile Domnului Isus cu ucenicii, după învierea Sa, care au loc în prima zi a săptămânii. El remarcă că în cazul aparițiilor lui Isus după înviere, menționate în Biblie, se specifică ziua doar pentru cele care cad în ziua întâi a săptămânii.

¹²⁸ Richard J. Bauckham, “The Lord’s Day,” în *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999), 233-234.

¹²⁹ Ibid., 222-245. Sintagma „Ziua Domnului” (gr. *kyriakē hēmera*) apare doar aici în Noul Testament. Termenul *kuriakos* înseamnă „aparținând Domnului” și apare și în 1 Corinteni 11:20, referindu-se la Cina Domnului (gr. *kyriakon deipnon*). Deși există o perioadă de 40 de ani între utilizarea lui Pavel și utilizarea lui Ioan din Apocalipsa, întrucât Ioan nu folosește sintagma normală după Septuaginta (gr. *hemera tou kuriou*), ci insistă pe sensul „imperial” (gr. *kyriake*), cunoscut în administrație, este foarte posibil ca sintagma *kyriakē hēmera* să fi fost în uz la acea dată și să fi fost un titlu pentru prima zi a săptămânii.

aspecte convenționale și pragmatice. Beale arată argumentele majore fundamentate biblic pentru o zi de închinare în prima zi a săptămânii. Învierea lui Cristos este începutul unei noi creații și consumarea „odihnei” lui Cristos ca Împărat (1 Corinteni 15:25).¹³⁰ De asemenea, învierea lui Cristos inaugurează „odihna” credincioșilor prin identificarea lor pozițională cu învierea lui Cristos și începutul experimentării personale a noii lor existențe. Cu alte cuvinte, noua creație a fost *deja* inaugurată în Cristos, dar nu consumată *încă*; credincioșii au început să împărtășească din beneficiile învierii lui Cristos, dar așteaptă învierea lor finală când vor experimenta transformarea completă.¹³¹ Astfel, în prima zi a săptămânii creștinii se întâlnesc pentru a comemora și a celebra ceea ce a făcut Dumnezeu pentru ei în Cristos. În același timp, când se întâlnesc în prima zi, creștinii privesc la ceea ce va face Cristos în viitor odată cu revenirea Lui, când se vor bucura de odihna perfectă.

Istoria bisericii ne arată că perspectivele cu privire la Sabat au fost și sunt diverse: o perspectivă continuă să susțină că Sabatul zilei a șaptea rămâne Sabatul care trebuie respectat și de către creștini,¹³² o altă perspectivă susține continuitatea între Sabat și Ziua Domnului, care devine Sabatul creștin,¹³³ în timp ce o altă perspectivă susține că Ziua Domnului este o zi de închinare, nu o zi de Sabat și neagă că ar fi înlocuit Sabatul Vechiului Testament.¹³⁴ Poziția acestei lucrări este între a doua perspectivă și a treia, considerând că există mai multă continuitate între Ziua Domnului și Sabatul din Vechiul Testament, cel puțin prin prisma

¹³⁰ A se vedea paralela cu Adam și faptul că Isus, spre deosebire de Adam, a asigurat viața pentru poporul Său, prin ascultare, El fiind al doilea și ultimul Adam (Waters, *The Sabbath as Rest*, 27).

¹³¹ Waters *The Sabbath as Rest*, 108.

¹³² Această poziție este susținută de denominația Adventistă de Ziua a Șaptea, dar și de alte grupări. Acest punct de vedere este argumentat de Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Rome: Pontifical Gregorian University Press, 1977).

¹³³ Sabatul creștin este susținut și în Mărturisirile de credință reformate din secolul al XVII-lea (Mărturisirea de credință de la Westminster, Declarația Savoy și Mărturisirea de credință baptistă de la Londra 1689). Poziția este argumentată în mai multe lucrări printre care lucrarea lui Roger T. Beckwith și Wilfrid Stott, *This is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday in its Jewish and Early Church Setting* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1978) și lucrarea mai recentă a lui Waters, *The Sabbath as Rest*, 2022.

¹³⁴ Poziția este argumentată în lucrarea lui D. A. Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1999).

aplicării principiului sabatic (regula „o zi din șapte”), decât afirmă perspectiva care consideră că Ziua Domnului este doar o zi de închinare.

Considerăm că evidențele biblice arată că intenția lui Dumnezeu ca omul să intre în odihna Sa este exprimată implicit la creație prin mandatul pe care omul îl primește de a stăpâni pământul și de a reflecta chipul lui Dumnezeu în activitățile lui. Prin învierea Lui în *prima zi* a săptămânii, Cristos a inaugurat *deja* o nouă creație, prin care a asigurat odihna pentru poporul Său, dar din moment ce „consumarea” odihnei finale și eterne nu a avut *încă* loc, adunarea creștinilor în *prima zi* a săptămânii, în Ziua Domnului, indică și spre această binecuvântare *viitoare*. Pe de altă parte, considerăm că nu este nevoie să se identifice *prima zi* a săptămânii ca Sabat creștin din cauza faptului că acest lucru poate pierde din vedere discontinuitățile care există în relație cu Sabatul ca parte a legământului mozaic și nu transmite suficient de clar transformările care au avut loc. Nu există o înlocuire sau un transfer al Sabatului din Vechiul Legământ către un Sabat creștin, dar există o tranziție spre Ziua Domnului care păstrează multe elemente de continuitate cu ziua de Sabat,¹³⁵ de aceea, denumirea „Ziua Domnului” este preferabilă.

6. Odihna completă la desăvârșirea Împărăției

Până în acest moment, a fost descris felul în care tema odihnei s-a dezvoltat pe parcursul revelației Scripturii. Intenția lui Dumnezeu încă de la crearea lumii a fost ca poporul Său să locuiască în prezența Lui și să se bucure de binecuvântarea odihnei. Am evidențiat pe parcursul lucrării felul în care Dumnezeu a promis și a oferit odihnă poporului Său în decursul istoriei biblice. Odihna de care s-a bucurat Israel a fost temporară, fiind mereu pierdută din cauza neascultării de legământul cu Dumnezeu. Isus și apoi apostolii au învățat sau au oferit indicii despre faptul că odihna a fost inaugurată odată cu venirea Împărăției. Isus este Domn al Sabatului, El este Mesia spre care Sabatul și Scripturile Vechiului Testament indicau.

Odihna despre care Scriptura învață și care a fost inaugurată de Isus prin lucrarea Sa este și una escatologică, *viitoare*, iar acest capitol final va prezenta ce înseamnă odihna finală pentru poporul lui Dumnezeu. Capitolul 4 al cărții Evrei ne învață că odihna promisă este și

¹³⁵ Pentru această discuție a se vedea lucrările lui Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 796-801 și a lui Waters, *The Sabbath as Rest*, 132-137.

de domeniul viitorului pentru poporul lui Dumnezeu, este escatologică: „Prin urmare, este lăsată pentru poporul lui Dumnezeu o odihnă de Sabat [gr. *sabbatismos*]. Fiindcă, cine intră în odihna Lui, se odihnește și el de lucrările lui, ca și Dumnezeu de ale Sale.” (Evrei 4:9-10)¹³⁶ Autorul epistolei identifică în Psalmul 95:15 o referință la „mântuirea cerească și viitoare, un loc de odihnă (gr. *katapausis*)”,¹³⁷ ideea unui „loc” regăsimu-se în tot pasajul din Evrei.¹³⁸ Laansma consideră că termenul din greacă *sabbatismos* se traduce mai degrabă „celebrarea Sabatului”, decât „odihnă de Sabat”. La a doua venire a lui Cristos, comunitatea celor credincioși va intra în „locul de odihnă al lui Dumnezeu... și va putea să participe la măreața celebrare sabbatică în jurul tronului lui Dumnezeu (conform Evrei 12:22-24).”¹³⁹

Așadar, odihna completă surprinsă în cartea Evrei presupune, așa cum remarcă și Schreiner, că „atunci când credincioșii intră în cetatea cerească, ei încetează orice activitate pentru că ziua trudei a ajuns la sfârșit.”¹⁴⁰ Această încetare a activității este de la „lucrările” lor bune, care s-au făcut prin harul lui Dumnezeu, analogie cu actul lui Dumnezeu care „S-a odihnit de lucrările Sale”. Credincioșii se odihnesc de la lucrările unei vieți credincioase din această lume (Evrei 6:10). Odihna nu este doar o stare de care se bucură poporul lui Dumnezeu, ea este și un loc, credincioșii vor intra „în adevărata țara promisă a noi creații complete.”¹⁴¹ Evrei 11:22 descrie odihna finală și ca o binecuvântare, o răsplată cerească pentru credincioși în viitorul oraș ceresc care nu va pieri niciodată.

După cum era de așteptat, tema odihnei își găsește consumarea finală în cartea Apocalipsa, care face mai multe referințe la odihna escatologică, veșnică. Cele mai importante referințe se găsesc în Apocalipsa 6:11; 7:13-15 și 14:13, la care se adaugă perspectiva pe care o obținem din imaginea finală perfectă a noii creații, redată în Apocalipsa 21:1-22:5. Apocalipsa 7:13-15 ne arată că poporul lui Dumnezeu poate să intre în prezența Lui, descrisă ca „Templu” și „cort”, și să-I slujească

¹³⁶ Traducerea Noua Traducere a Bibliei în limba română (NTR), ediția a III-a.

¹³⁷ Laansma, „Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 731.

¹³⁸ Aspectul viitor al odihnei este în linie cu perspectiva escatologică a epistolei, aceasta vorbind despre „lumea viitoare” (Evrei 2:5), „veacul viitor” (Evrei 6:5) și „bunurile viitoare” (Evrei 10:1), conform lui O. Palmer Robertson, *God's People in the Wilderness: The Church in Hebrews* (Ross-shire, Scoția: Mentor, 2009), 105.

¹³⁹ Laansma, „Rest,” în *New Dictionary of Biblical Theology*, 731.

¹⁴⁰ Thomas R. Schreiner, *Teologia Noului Testament: măreția lui Dumnezeu în Cristos* (Oradea: Făclia, 2011), 116.

¹⁴¹ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, 786.

datorită jertfei „Mielului”. Credincioșii dobândesc răsplata odihnei eterne în prezența lui Dumnezeu pentru că au fost răscumparați și curățați de Isus.¹⁴²

Cartea Apocalipsa oferă mângâiere și încurajare creștinilor care trec prin persecuții sau martiraj. Spre deosebire de persecutorii lor și cei care vor apostazia, despre care se spune că „nu au odihnă nici ziua, nici noaptea” (Apocalipsa 14:11), cei care vor persevera în credință și „mor în Domnul” se vor bucura de odihna și binecuvântarea eternă,¹⁴³ ei „se vor odihni de ostenele lor, căci faptele lor îi urmează” (Apocalipsa 14:13), faptele lor sunt evidente că ei sunt ai lui Dumnezeu.¹⁴⁴

Odihna escatologică este evidentă în cerul nou și pământul nou, în „Noul Ierusalim”, unde Dumnezeu Însuși va locui cu poporul Lui pentru totdeauna (Apocalipsa 21:3). Noua creație va fi ca un nou Eden, iar prezența lui Dumnezeu va garanta „pace absolută și securitate din fața oricărei forme de suferință care a caracterizat vechea creație.”¹⁴⁵ Odihna și bucuria escatologică pot fi deduse din caracteristicile noi creații: fiecare lacrimă va fi ștersă din ochii celor răscumparați, nu va mai fi moarte, jale, durere, trudă, nu va mai fi nimic „vrednic de blestem”, nu va mai fi noapte, ci în schimb „Scaunul de domnie al lui Dumnezeu și al Mielului vor fi în ea. Robii Lui Îi vor sluji. Ei vor vedea fața Lui și Numele Lui va fi pe frunțile lor” (Apocalipsa 22:3-4).

Concluzii

Tema odihnei este una dintre temele importante care străbate toată Scriptură, de la creație până la noua creație. Odihna este un concept biblic care își are originea în planul lui Dumnezeu cu poporul Său. Dumnezeu a plănuțit ca omul să se bucure de odihna în care El a intrat după activitățile Sale din săptămâna creației. Odihna în care Dumnezeu a intrat este un tipar divin, un model pentru umanitate care este chemată să intre în această stare binecuvântată. Mulți comentatori au mers mai departe și au spus că Geneza 2:2-3 transmite un mandat al creației pentru om, care în calitate de purtător al chipului lui Dumnezeu, trebuie nu doar să stăpânească pământul, să se înmulțească și să îl administreze, ci și să se

¹⁴² Gregory K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999), 439.

¹⁴³ Beale, *The Book of Revelation*, 768.

¹⁴⁴ Schreiner, *Teologia Noului Testament*, 908.

¹⁴⁵ Beale, *The Book of Revelation*, 1049.

odihnească de lucrările sale, după cum Dumnezeu S-a odihnit de toată lucrarea Lui.

Căderea omului în păcat a dus la blestem peste creație și, implicit, odihna de care trebuia să beneficieze omul a fost pierdută. Cu toate acestea, planul lui Dumnezeu cu omul stă în picioare și vestea bună a răscumpărării este anunțată, astfel că recuperarea odihnei inițiale devine așteptată. Dumnezeu își alege un popor care să devină o binecuvântare pentru neamuri și prin care neamurile să cunoască mântuirea oferită de Dumnezeu. Dumnezeu face legământ cu Israel, iar Sabatul este un semn al legământului. Am prezentat cum Sabatul devine o instituție pentru Israel. El are un scop dublu: vertical și orizontal; trebuia să amintească faptul că Dumnezeu este Cel care dă odihnă poporului, Cel care i-a scos pe israeliți din sclavia egipteană și Cel care promite odihnă dacă vor fi credincioși legământului, dar în același timp, Sabatul trebuia să fie o zi de odihnă, pusă deoparte, dedicată Domnului, în care orice activitate trebuia să înceteze în locuințele israeliților, fiind permise doar acele activități legate de închinare și de necesitățile sociale.

Vechiul Testament ne arată că intrarea poporului în Țara Promisă echivalează cu intrarea în locul de odihnă promis de Dumnezeu. Am arătat că prin intrarea în noua țară, Israel a beneficiat de „odihnă de jur împrejur” (Iosua 21:44) atât timp cât a ascultat de Dumnezeu. Odihna a fost însă temporară, întrucât poporul s-a îndepărtat de planul lui Dumnezeu. Ascensiunea la tron a lui David și apoi a fiului său Solomon a dus la perioade de prosperitate pentru popor care a reușit să beneficieze de „odihnă din toate părțile” (1 Împărați 5:4) ceea ce a dus la posibilitatea construirii Templului, care este numit un „loc de odihnă”. Declinul spiritual al urmașilor lui Solomon a accelerat pierderea odihnei. Profeții au condamnat profanarea Sabatelor, care a reprezentat semnul că poporul a încălcat legământul cu Dumnezeu. Nerespectarea odihnei prin încălcarea Sabatelor a reprezentat o cauză majoră pentru judecata lui Dumnezeu manifestată prin exilul poporului în Babilon. Deși poporul se întoarce din exil și beneficiază din nou de o oarecare odihnă în țară, profeții anticipează că adevărata odihnă va fi escatologică, odată cu venirea lui Mesia. Scrierile Vechiului Testament scot în evidență și faptul că poporul Israel în cea mai mare parte a istoriei a eșuat în a respecta Sabatul și a înțelege semnificația lui, potrivit Legii lui Dumnezeu, devenind mai degrabă o sărbătoare încărcată de tradiții străine de prescripțiile Scripturii.

Am evidențiat apoi cum Isus a împlinit din punct de vedere tipologic ceea ce a constituit instituția Sabatului pentru Israel. Împărăția

lui Dumnezeu a venit prin lucrarea și persoana Sa. Astfel, odihna escatologică a fost inaugurată. Toți cei care vin la Isus și care cred în El se bucură de odihna pe care o aduce mântuirea. Odihna promisă în semnul și instituția Sabatului devine realitate în mântuirea adusă de Isus. Această odihnă nu este încă completă întrucât veacul viitor nu s-a consumat încă, însă inaugurarea lui este o garanție a faptului că cei credincioși vor avea parte de odihna perfectă, finală, la revenirea Domnului Isus și la desăvârșirea noi creații.

Duhul Sfânt în istoria răscumpărării

ADRIAN FLORENTIN CIOARĂ

Introducere

Lucrarea de mântuire a oamenilor pe care a conceput-o și implementat-o Dumnezeu cuprinde o serie de evenimente și activități pe care le-a întreprins de-a lungul istoriei. Sfânta Scriptură relatează acest plan al mântuirii în complexitatea sa, surprinzând detaliile și modul în care această răscumpărare se manifestă în diferitele etape istorice.

În cele ce urmează, ne vom concentra atenția asupra persoanei și rolului Duhului Sfânt în lucrarea de răscumpărare, urmărind implicarea Sa în actul creației, în contextul căderii omului în păcat, în dinamica istoriei poporului evreu de dinainte și după exil, în lucrarea Domnului Isus Cristos pe pământ, în viața și dezvoltarea Bisericii și în aspectele care țin de eternitatea care urmează în veșnicia promisă. Duhul Sfânt este prezent în toate aceste etape, restaurând prezența lui Dumnezeu din și în mijlocul oamenilor.

De asemenea, lucrarea va conține o imagine de ansamblu asupra persoanei Duhului Sfânt, a diferitelor perspective cu privire la modul de manifestare a Acestuia în Vechiul Testament în lumina învățaturii Noului Testament, dar și o prezentare a diferitelor înțelegeri din mediul creștin tradițional și contemporan cu privire la botezul cu Duhul Sfânt.

Persoana Duhului Sfânt

Sfânta Scriptură Îl prezintă pe Dumnezeu dintr-o perspectivă trinitariană ca fiind un singur Dumnezeu dar în același timp manifestat în trei persoane: Dumnezeu Tatăl, Fiul (Isus Cristos) și Duhul Sfânt. Prezența Duhului Sfânt este expusă de-a lungul Bibliei ca responsabilă de implementarea lucrării lui Dumnezeu, fiind mai accentuată în perioada noului legământ.¹ John F. Tipei nuantează într-o notă de subsol a cercetării sale pe tema teologiei biblice a Duhului Sfânt că, deși termenul de „persoană” nu reflectă într-un mod ușor de înțeles caracterul unificator, și distinct în același timp, al Sfintei Treimi, acesta exprimă cel

¹ Wayne Grudem, *Teologie sistematică: Introducere în doctrinele biblice* (Oradea: Editura Făclia, 2004), 666.

mai clar aspectul inseparabil și interdependent al Persoanelor Trinității.² Tipei argumentează că Duhul Sfânt nu este doar o putere sau o influență, ci o Persoană, fiind caracterizată de următoarele atribute:³

- Raționalitatea Duhului Sfânt – se manifestă prin faptul că Duhul Sfânt are intelect (1 Corinteni 2:10-11 arată că Duhul Sfânt are capacitatea de a cunoaște totul, chiar și lucrurile profunde ale lui Dumnezeu). Duhul Sfânt este sensibil și poate fi întristat (Efeseni 4:30), asemenea unei persoane. Un ultim aspect al rațiunii Duhului Sfânt este exprimat prin abilitatea de a avea voință proprie (1 Corinteni 12:11 transmite ideea că Duhul Sfânt oferă daruri spirituale în acord cu voința Sa).
- Personalitatea Duhului Sfânt – diversele lucrări atribuite Duhului Sfânt în Biblie sunt lucrări specifice unor persoane. Dintre acestea amintim următoarele: conducerea (Matei 4:1 – Isus condus de Duhul în pustiu în contextul ispitirii Sale; Faptele Apostolilor 13:2 – punerea deoparte a lui Saul și Barnaba la comanda Duhului Sfânt), comunicarea (Faptele Apostolilor 11:12 – Duhul Sfânt îl trimite pe Petru la Corneliu), învățarea (Luca 12:12 – Duhul Sfânt îi învață pe credincioși pentru a face față întrebărilor autorităților în contextul persecuției), depunerea de mărturie (Romani 8:16 – Duhul Sfânt depune mărturie/certifică apartenența noastră ca fii ai lui Dumnezeu) și altele.
- Identificarea Duhului Sfânt prin pronume personale – deși termenul grecesc „pneuma”, utilizat pentru „duh”, este la genul neutru și necesită o acordare a pronumelui personal tot la genul neutru, Ioan 15:26 vorbește despre Duhul Sfânt la genul masculin („pe care-L voi trimite”, „Care purcede”). Și alte pasaje din Noul Testament referitoare la Duhul Sfânt utilizează nefirescul gen masculin cu raportare la „pneuma”. De asemenea, folosirea în Ioan 14:16 a adjectivului „allos”, care exprimă un altul de același fel, în loc de „heteros”, care exprima un altul, dar de natură diferită, arată că Duhul Sfânt este de același fel cu Isus Cristos (adică o persoană), îndeplinind un rol de mângâietor/apărător care stă alături („paracletos”).

² John F. Tipei, *Duhul Sfânt: O teologie biblică din perspectivă penticostală* (Oradea: Editura Metanoia, 2003), 26.

³ Tipei, *Duhul Sfânt*, 26-30.

Wayne Grudem identifică cinci lucrări majore pe care le face Duhul Sfânt, și anume: (1) lucrarea de împuternicire în vederea acordării vieții și a puterii pentru slujire; (2) lucrarea de curățare; (3) lucrarea de revelare a voii lui Dumnezeu prin profetie, prin chemarea apostolică, prin dovada prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor prin numeroase semne și evenimente și prin asigurarea unei certitudini a apartenenței noastre în rândul copiilor lui Dumnezeu; (4) lucrarea de unificare a Bisericii și (5) lucrarea de dovedire a prezenței și binecuvântării lui Dumnezeu în viața credincioșilor în vederea creșterii spirituale.⁴ Dintr-o perspectivă de ansamblu asupra lucrării Duhului Sfânt, James M. Hamilton identifică două lucrări esențiale care se regăsesc ca un laitmotiv în cadrul istoriei răscumpărării, și anume: (1) lucrarea de regenerare și (2) lucrarea de locuire în credincioși.⁵ Acesta face o distincție clară între cele două lucrări, dar consideră că acestea sunt primite în mod simultan de către credincioși.

În continuarea acestei cercetări, vom nuanța lucrările de regenerare și de locuire a credincioșilor pe care le face Duhul Sfânt, urmărind manifestarea și rolul acestora în teologia răscumpărării. În acest sens, capitolul următor va evidenția relația dintre Duhul Sfânt și credincioșii Vechiului Testament în lumina acestor lucrări, în încercarea de arăta diferitele perspective pe care teologii le-au avut de-a lungul secolelor pe această temă.

Continuitatea lucrării Duhului Sfânt în Vechiul Testament

În Vechiul Testament întâlnim conceptul tăierii împrejur, un act care avea menirea să exprime un semn al apartenenței evreilor lui Dumnezeu. Profetul Ieremia menționează în mesajul său din partea Domnului despre urechile poporului care nu sunt tăiate împrejur (Ieremia 6:10). Dat fiind că tăierea împrejur se efectua asupra organului reproductiv masculin, cuvintele profetului dobândesc o încărcătură simbolică, cu referire la dedicarea nu doar a unui organ lui Dumnezeu, ci la dedicarea întregii ființe. Apostolul Pavel menționează despre o tăiere împrejur a inimii (Romani 2:29) care se realizează „în duh”. Hamilton susține că acest concept al tăierii împrejur a inimii, din perspectiva Vechiului Testament, face referire la actul de regenerare al individului, act pe care Domnul Isus,

⁴ Grudem, *Teologie sistematică*, 667-679.

⁵ James M. Hamilton, *God's indwelling presence: The Holy Spirit in the Old and New Testament* (Nashville: B&H Academic, 2006), 29, Kindle.

în discreta Sa întâlnire cu Nicodim relatată în Ioan capitolul 3, îl menționează ca aparținând lucrării Duhului Sfânt.⁶

Domnul Isus, în evanghelia după Ioan, adaugă o nuanțare a lucrării Duhului Sfânt, aceea că El va „rămâne cu voi și va fi în voi” (Ioan 14:17). Acest act al locuirii omului de către Duhul Sfânt este o promisiune escatologică a Vechiului Testament transmisă atât prin diverși profeți precum Ieremia, Ezechiel, Ioel și Hagai. Textul din Ioan 14:17 prezintă tot o perspectivă escatologică a acestei lucrări a Duhului Sfânt, condiționată fiind din contextul capitolului de venirea Acestui „alt Mângâietor”. Apostolul Ioan evidențiază un aspect temporal al venirii Mângâietorului, și anume: proslăvirea lui Isus (Ioan 7:39).

Așadar, realitatea existenței credincioșilor din Vechiul Testament și promisiunea că Duhul Sfânt va locui în credincioși exprimată în limbaj escatologic ridică o serie de întrebări cu privire la modalitatea în care Duhul Sfânt a interacționat cu credincioșii vechiului legământ. Astfel, Hamilton distinge șase perspective legate de continuitatea legăturii dintre regenerarea produsă de Duhul Sfânt și locuirea credincioșilor de către Acesta.⁷ În continuare, urmează o prezentare succintă a perspectivelor identificate Hamilton:

- Continuitate – susține că oamenii credincioși erau deopotrivă regenerați și locuiți de Duhul Sfânt. Susținătorii acestei perspective considerau nuanțarea locuirii ca făcând referire la capacitatea Duhului de a locui ființa umană, nu la modul în care această lucrare ar fi avut loc. Dintre teologii care au adoptat această perspectivă îi amintim pe următorii: J. Owen, T. Goodwin, S. Ferguson, D.P. Fuller, B.B. Warfield.
- Mai multă continuitate decât discontinuitate – susține că există niște diferențe în modul în care Duhul Sfânt a lucrat în Vechiul Testament față de Noul Testament, însă aceste sunt ne semnificative. Termenii în care este abordată această perspectivă au de-a face mai degrabă cu măsura în care credincioșii din vechime aveau Duhul, observându-se în viața patriarhilor o schimbare lăuntrică și prime roade ale credinței fără a avea parte de constrângerea legii. Dintre reprezentanții acestei perspective îi amintim pe Augustin, J. Calvin și W. Grudem.

⁶ Ibid., 28.

⁷ Ibid., 41-60.

- Oarecare continuitate, oarecare discontinuitate – susține că, în vechime, credincioșii erau regenerați, dar nu erau locuiți de Duhul Sfânt, cea din urmă fiind o lucrare pe care Duhul Sfânt o face doar după proslăvirea Domnului Isus, într-un sens escatologic. Printre susținătorii acestei perspective se numără M. Erickson, J.I. Packer, W.A. VanGemeren și B.A. Ware.
- Mai multă discontinuitate decât continuitate – Dumnezeu Însuși este Cel care a cercetat și produs schimbări în viețile credincioșilor din Vechiul Testament prin interferențe ocazionale din partea Duhului Sfânt, însă aceștia nu au fost nici regenerați, nici locuiți de către Duh. M. Luther, D.A. Carson și L.S. Chafer sunt dintre susținătorii acestei perspective.
- Discontinuitate – susține că Duhul Sfânt nu avea nici o legătură cu credincioșia dreptilor din Vechiul Testament. Deși foarte puțini teologi susțin această perspectivă, C.C. Ryrie a considerat, în apărarea acesteia, că acolo unde Biblia nu oferă detalii, nu ne putem asuma riscul unei interpretări potențial eronate.
- Discontinuitate vagă – această perspectivă neagă vehement faptul că în vechime Duhul Sfânt ar fi locuit în credincioși, regenerarea nefiind un subiect de interes pentru susținători. Dintre aceștia îi amintim pe Origen, Irineu, Tertullian, R.E. Brown și J.F. Walvoord.

Hamilton argumentează că drept-credincioșii Vechiului Testament au fost regenerați de către Duhul Sfânt, dar nu au fost locuiți de către Acesta din prisma faptului că în acea perioadă Cortul Întâlnirii și, mai apoi, Templul de la Ierusalim reprezentau prezența fizică a lui Dumnezeu în mijlocul lui Israel, promisiunea că Duhul Sfânt va locui în credincioși având caracter escatologic. Pe lângă acest argument, proslăvirea Domnului Isus Cristos nu avusese loc încă, venirea Duhului Sfânt depinzând de acest act.⁸

Duhul sfânt în istoria răscumpărării

În cadrul acestui capitol, vom explora diferitele etape ale lucrării de răscumpărare pe care Dumnezeu o face, urmărind rolul pe care Duhul Sfânt l-a avut de-a lungul timpului și modul în care Noua Creație este restaurată prin intermediul Duhului Sfânt.

⁸ Ibid., 28, 34.

a. Duhul Sfânt la Creație

Geneza capitolul 1 descrie modul în care Dumnezeu a creat universul, pământul și locuitorii acestuia, de la cele mai mici și obscure vietăți până la om. Prima referință Biblică cu privire la Duhul Sfânt se află în Geneza 1:2 în contextul unui pământ pustiu și gol, fără formă, potrivit unor traduceri, deasupra căruia Se mișca Duhul lui Dumnezeu („Ruach Elohim”). Graham A. Cole sugerează, citându-l pe Calvin, că Duhul Sfânt era prezent la creație gestionând haosul primordial.⁹

În relatarea creației din Geneza, nu mai întâlnim în mod direct menționarea despre activitatea Duhului Sfânt, însă în mod indirect se subînțelege participarea Sa în modul în care este descris îndemnul divin: „Dumnezeu [Elohim – formă de plural] a zis [formă de singular] să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Geneza 1:27). Acest verset este o indicație care stă la baza doctrinei Sfintei Treimi, tratând forma de plural a numelui lui Dumnezeu (Elohim) ca pe o entitate la singular. Genitivul „Noastră” sugerează pluralitatea Persoanelor Dumnezeirii, astfel că Duhul Sfânt este parte a creației.

Deși în literatura poetică și sapiențială a Vechiului Testament întâlnim menționări ale „suflării (ruach) lui Dumnezeu” în contextul actului creației, acestea sunt considerate ca o dovadă de antropomorfism. Însă, Cole susține că următoarele pasaje indică dovezi biblice cu privire la prezența activă a Duhului Sfânt la creație:¹⁰

- În cartea Psalmilor:
 - Psalmul 33:6 – „Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului și toată oștirea lor, prin suflarea [ruach] gurii Lui”
 - Psalmul 104:30 – „Îți trimiți Tu suflarea [ruach]: ele sunt zidite și înnoiești astfel fața pământului”
- În cartea lui Iov
 - Iov 26:13 – „Suflarea Lui [ruach] înseninează cerul, mâna Lui străpunge șarpele fugar”
 - Iov 33:4 – „Duhul lui Dumnezeu m-a făcut și suflarea [ruach] Celui Atotputernic îmi dă viață”
 - Iov 34:14-15 – „Dacă nu s-ar gândi decât la El, dacă și-ar lua înapoi duhul și suflarea [ruach], tot ce este carne ar pieri deodată și omul s-ar întoarce în țărână”

⁹ Graham A. Cole, *He Who Gives Life: The Doctrine of the Holy Spirit* (Wheaton: Crossway, 2007), 126, Kindle.

¹⁰ Ibid., 128.

Tipei notează că Duhul Sfânt este prezent într-un mod aparte în crearea omului, conform relatării din Geneza 2:7 când Dumnezeu a suflat duh de viață în nările lui Adam, devenind un suflet viu. Astfel, Duhul Sfânt este privit ca „dătător de viață”, idee reluată de Domnul Isus în Ioan 6:33 („Duhul este Acela care dă viață”).¹¹

b. Duhul Sfânt la Cădere

Tragedia căderii omului în păcat este consemnată în Geneza capitolul 3. Neascultarea omului de Dumnezeu a condus la izgonirea sa din prezența lui Dumnezeu. Păcatul, potrivit celor spuse de profetul Isaia, pune un „zid de despărțire” între om și Dumnezeu (Isaia 59.2). Astfel, relația de părtășie dintre om și Dumnezeu a fost deteriorată, iar omul a ajuns din cauza păcatului în stare de moarte spirituală (Efeseni 2:1).

Ca urmare a căderii în păcat și a degradării societății, înainte de potop Dumnezeu a hotărât că Duhul Său nu va „rămâne pururea în om” (Geneza 6:3). Chiar dacă acest pasaj are în vedere în primul rând aspectul finit al omului ca urmare a păcatului, el sugerează și aspectul de frângere a relației, a comuniunii din om și Duhul Sfânt tot ca urmare a păcatului. Walter Kaiser sugerează că termenul tradus prin „a rămâne” este unul judiciar, acolo fiind folosit cuvântul ebraic cu referire la „a judeca.” Astfel, în înțelegerea lui Kaiser, Duhul Sfânt a pledat vreme de 120 de ani cu poporul antedeluvian în vederea întoarcerii acestora, dar aceștia au stăruiat până la capăt în păcat, fiind salvați doar Noe și familia sa.¹²

c. Duhul Sfânt și Israel

O parte semnificativă a Vechiului Testament este constituită din relatările cu privire la evoluția poporului evreu de la statutul de familie, gintă, sclavi, liberi, până la formarea unui stat care, la rândul său, repetă tragedia familiei lui Iacov și ajunge în robie, o parte din națiune fiind recuperată după exil. Atenția autorilor Vechiului Testament nu se concentrează doar asupra aspectelor istorice ale poporului evreu, cât și asupra evoluției sale spirituale. În tot acest timp, evreii trec într-un mod sinusoidal prin diferite stări de apropiere față de Dumnezeu, apoi de idolatrie, de restriște, de reîntoarcere la credință, din nou de idolatrie și așa mai departe. În ciuda acestei fluctuații spirituale, Dumnezeu a avut în fiecare generație oameni care s-au temut de El și care I-au slujit cu

¹¹ Tipei, *Duhul Sfânt*, 69.

¹² Walter C. Kaiser Jr., „The Pentateuch,” în *A Biblical Theology of the Holy Spirit*, ed. Trevor Burke și Keith Warrington (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014), 42.

credincioșie. Hamilton susține că Duhul Sfânt și-a efectuat lucrarea de regenerare spirituală a acestora fără de care credința nu ar fi fost posibilă întrucât Duhul stimulează credința în om. Unul din argumentele sale în această privință îl constituie și așteptarea Domnului Isus în discuția cu Nicodim ca acest bătrân și învățat al lui Israel să înțeleagă conceptul de naștere din nou sau regenerare.¹³

Pe lângă acest aspect al regenerării, Duhul Sfânt Se manifestă în Vechiul Testament prin autorizarea publică a anumitor categorii de persoane în vederea efectuării unor lucrări specifice. Hamilton identifică două astfel de categorii: conducătorii politici și profeții.¹⁴ Începând cu Iosif, care ajunge mare om de stat în Egipt, continuând cu Moise și Iosua, judecătorii Otniel, Iefta, Ghedeon și Samson, și până la primii regi ai lui Israel, Saul și David, toți aceștia erau autorizați și calificați în slujba lor de către Duhul Sfânt. De asemenea, profeții erau o a doua categorie de persoane asupra cărora Se manifesta Duhul Sfânt, fiind însărcinați cu rolul de a transmite cuvântul revelat al lui Dumnezeu pentru a descoperi starea spirituală a poporului, pentru a adresa chemarea la ascultarea de Dumnezeu și pentru a descoperi vremurile viitoare din planul de răscumpărare al lui Dumnezeu. Tipei identifică o a treia categorie de persoane care beneficiază de o manifestare specială a Duhului Sfânt, și anume: cei înzestrați cu o anumită pricepere și cunoaștere în vederea realizării anumitor lucrări, așa cum au fost Bețaleel și Oholiab, oameni din poporul Domnului pricepuți în realizarea Cortului Întâlnirii.¹⁵

Cole evidențiază că, după căderea omului în păcat din grădina Edenului, Dumnezeu este într-un continuu proces de revendicare a creației Sale și, în mod deosebit, a oamenilor care Îi poartă Chipul.¹⁶ În acest sens, Dumnezeu pune la cale un proiect divin implementat prin Duhul Sfânt prin care urmărește această reintegrare a poporului Său. Acest proiect divin se concentrează pe următoarele direcții:

- Protecția divină – manifestată prin modul exclusiv și supranatural prin care Dumnezeu a condus poporul evreu spre Țara Promisă și de-a lungul istoriei. Profetul Isaia exprimă foarte clar acest lucru când spune: „Atunci poporul Său și-a adus aminte de zilele străvechi ale lui Moise și a zis: „Unde este Acela care i-a scos din mare, cu păstorul turmei Sale? Unde este

¹³ Hamilton, *God's Indwelling Presence*, 250-254.

¹⁴ Ibid., 74-80.

¹⁵ Tipei, *Duhul Sfânt*, 74.

¹⁶ Cole, *He who gives life*, 154-161.

Acela care punea în mijlocul lor Duhul Lui cel Sfânt;” (Isaia 63:11).

- Guvernare divină – Dumnezeu oferă din Duhul Sfânt oamenilor puși în slujbe speciale de conducere, începând cu ajutoarele lui Moise din Numeri 11, continuând cu judecătorii din perioada formării statului și culminând cu regii Saul și David.
- Comunicare divină – Duhul Sfânt abilitează profeții în livrarea mesajului divin care era adesea direcționat spre conducerea poporului, dar în diverse ocazii și spre oamenii de rând ai țării.
- Prezența divină – obiectivul principal al lui Dumnezeu cum reiese el din Sfânta Scriptură este să locuiască împreună cu oamenii. Hamilton sugerează că teologia Vechiului Testament este una a „shekinei”, a prezenței lui Dumnezeu.¹⁷ Prin Duhul Sfânt, Dumnezeu era prezent în mijlocul poporului, dar nu și în oameni. Locurile în care era manifestată prezența lui Dumnezeu, ca un pas în revendicarea atmosferei edenice, erau Cortul Întâlnirii, în prima fază, și, mai apoi, Templul.¹⁸ Exod 25:8 descrie Cortul Întâlnirii ca fiind rezidența lui Dumnezeu în mijlocul poporului, un loc în care oamenii nu doar că aveau acces la prezența Sa, ci erau sfințiți și curățați. Ulterior, locul acesta a fost preluat de Templu, acesta devenind o temă centrală în cartea Psalmilor. Hamilton insistă că oamenilor din perioada Templului trebuia să li se amintească ocazional că Dumnezeu locuiește și în Ceruri, într-atât de mult identificau oamenii Templul cu locașul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, tragedia pe care Ezechiel o vede în descoperirea pe care o are este aceea că Slava (Prezența) lui Dumnezeu părăsește Templul și nu se mai întoarce acolo. Totuși, revenirea ei este promisă prin Duhul Sfânt în viețile credincioșilor.

d. Duhul Sfânt și Profeții

Pe lângă caracterul istoric al Vechiului Testament, se remarcă și cel profetic al acestuia, consemnând mesajele pe care Dumnezeu le transmitea către poporul evreu. Slujba profetică, spre deosebire de cea a preoției care era moștenită, era un rezultat al alegerii pe care o făcea Dumnezeu în dreptul indivizilor pe care îi dorea ca profeți, neținând cont de seminție sau statut social. Profeții Îl reprezentau pe Dumnezeu înaintea oamenilor, vorbind din adâncul inimii lor unde purtau povara

¹⁷ Hamilton, *God's Indwelling Presence*, 70.

¹⁸ *Ibid.*, 83.

mesajului lui Dumnezeu inspirat de Duhul Sfânt. De asemenea, profeții purtau și povara de a deconspira profeții falși, opunându-li-se acestora cu vehemență.¹⁹ O parte din aceste mesaje vizau, din punct de vedere temporal, viitorul apropiat, iar altele viitorul îndepărtat, al erei mesianice, al zilelor de pe urmă (al escatonului). Din cea din urmă categorie, a escatonului, fac parte și profețiile referitoare la revărsarea Duhului Sfânt peste oameni. Hamilton consideră că în Vechiul Testament accentul prezenței lui Dumnezeu era cu raportare la națiune, nu la indivizi, însă în lumina escatologică, Duhul Sfânt avea să fie raportat la nivelul individului.²⁰

Mesajul unitar al profeților din Vechiul Testament cu referire la Duhul Sfânt întărea caracterul revendicativ al răscumpărării din planul lui Dumnezeu. Astfel, prezența lui Dumnezeu nu a mai vizat doar un loc fizic în care aceasta să locuiască, ci s-a îndreptat spre inimile credincioșilor. Hamilton, citând Ieremia 31:31-34, evidențiază că va veni o vreme când un nou legământ va fi instaurat, care va elimina accesul limitat la Cuvântul lui Dumnezeu care se arăta prin sulurile legii și va așeza Cuvântul în inimile credincioșilor, printr-o transformare lăuntrică. Chiar dacă acest pasaj nu vorbește explicit despre locuirea credincioșilor de către Duhul Sfânt, avem indicații suficiente că acest aspect este implicat în pasaj.²¹

Cole identifică trei aspecte în care promisiunea Duhului Sfânt în cărțile profetice tranzitează istoria răscumpărării, asigurând fundamentul speranței poporului evreu și, implicit, al întregii lumi:²²

- Duhul Sfânt și re-crearea poporului lui Dumnezeu – într-o perioadă în care, din punct de vedere spiritual, poporul Israel era mort, Ezechiel primește un mesaj din partea Domnului Care Își va aduna poporul ca într-un al doilea exod, curățându-l și transformându-l printr-o inimă nouă și un duh nou (Ezechiel 36:24-26). Versetul 27 din același pasaj spune în mod explicit că „voi pune Duhul Meu în voi”, arătând realitatea viitoare a locuirii credinciosului de către Duhul Sfânt. De asemenea, Ezechiel relatează în capitolul 37 imaginea văii oaselor care prind viață la suflarea („ruach”) lui Dumnezeu, făcând astfel referire la restaurarea poporului adevărat al lui Dumnezeu

¹⁹ Tipei, *Duhul Sfânt*, 96.

²⁰ Hamilton, *God's Indwelling Presence*, 70.

²¹ *Ibid.*, 94.

²² Cole, *He Who Gives Life*, 180-184.

printr-o înnoire spirituală a fiecărui individ ca urmare a prezenței launtrice a Duhului Sfânt în credincioși.

- Duhul Sfânt și marea revărsare asupra poporului lui Dumnezeu – atât profetul Isaia (44:3), cât și profetul Ioel (2:28) comunică faptul că Duhul Sfânt va fi revărsat asupra poporului lui Dumnezeu, subliniind faptul că va fi revărsat la nivel individual, ceea ce prezintă nu doar o nouă speranță, ci un pas înainte în restaurarea intimității omului cu Dumnezeu.
- Duhul Sfânt și noua creație – profetul Isaia declară ca Dumnezeu va „turna ape peste pământul însetat și râuri pe pământul uscat; voi turna Duhul Meu peste sămânța ta și binecuvântarea Mea peste odraslele tale” (Isaia 44:3). Paralelismul din acest verset indică o legătură directă între restaurarea noii creații și implicarea prezenței Duhului Sfânt că va oferi viața și vitalitatea pe care o produce apa pentru natură.

e. Duhul Sfânt și Cristos

Profetul Isaia anticipă venirea și lucrarea lui Christos într-o strânsă legătură cu Duhul Sfânt. Hamilton compilează trei pasaje cheie din profeția lui Isaia care Îl prezintă pe Christos ca fiind (1) conducătorul promis (Isaia 11), (2) Cel uns cu Duhul Domnului (Isaia 61) și (3) inauguratorul unei noi epoci menite să răstoarne blestemul cauzat de căderea în păcat a omului (Isaia 4).²³ Evanghelistul Ioan, în diverse pasaje confirmă că Isus a îndeplinit aceste aspecte: Isus este Cel care botează cu Duhul Sfânt (Ioan 1:33), Isus este Cel care este plin de Duhul Sfânt (Ioan 3:34) și Isus este Cel care deschide etapa escatonului prefigurată în Vechiul Testament în dialogul Său cu femeia samariteana la fântână, spunând: „Dar vine ceasul, și acum a și venit când închinătorii adevărați se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, fiindcă astfel de închinători dorește și Tatăl” (Ioan 4:23).

Isus aduce în discuție cele două mari lucrări ale Duhului Sfânt prezente în istoria răscumpărării. Astfel, în discreta Sa întâlnire cu Nicodim redată în Ioan 3, Isus menționează de aspectul regenerator al Duhului Sfânt, folosind paralelismul cu nașterea din apă (ca element purificator), indicând astfel către Isaia (44:3) și caracterul purificator al Duhului Sfânt.²⁴ În Evanghelia după Ioan, regenerarea nu este o lucrare escatologică, ci una prezentă. Cu toate acestea, Isus nu Se referă aici la cea de-a doua lucrare a Duhului, și anume: locuirea credincioșilor. Despre

²³ Hamilton, *God's Indwelling Presence*, 200-215.

²⁴ Ibid., 250-259.

aceasta, Isus menționează în Ioan 14:17 când spune că Duhul va rămâne „în noi”. Această promisiune este una escatologică la momentul acela, fiind condiționată de proslăvirea lui Isus (Ioan 7:39). Această proslăvire a lui Isus a avut loc odată cu moartea și învierea lui Sa.²⁵

Evangelistul Ioan Îl prezintă pe Isus ca fiind noul templu, reprezentând prezența lui Dumnezeu pe pământ, Ioan 1:51 fiind o paralelă cu experiența lui Iacov și viziunea acestuia de la Betel.²⁶ De asemenea, Isus avea să fie adevărata jertfă pentru păcat, identificându-Se cu Templul, care era locul ofierii jertfelor (Ioan 2:13-22). Promisiunea Mângâietorului/Apărătorului avea să fie împlinită în Biserică, odată cu pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincezicimii.

f. Duhul Sfânt și Biserica

Evangelistul Luca relatează momentul pogorârii Duhului Sfânt în Ziua Cincezicimii conform promisiunii făcute de Domnul Isus în Faptele Apostolilor 1:8. Acesta conținea trei aspecte: (1) dobândirea unei puteri, (2) coborârea Duhului Sfânt peste credincioși și (3) consecința devenirii ca martori lui Christos în întreaga lume. Tipei identifică patru perspective cu privire la botezul cu Duhul Sfânt:²⁷

- Perspectiva protestantă - susține primirea Duhului Sfânt în momentul botezului în apă sau, în puține cazuri excepționale, prin punerea mâinilor ulterior inițierii.
- Perspectiva ortodoxă - botezul cu Duhul Sfânt este privit ca act unic destinat primilor creștini ca un eveniment special prin care Dumnezeu a venit să locuiască în inima bisericii. La nivel de individ, Duhul Sfânt pătrunde în viața oamenilor prin botezul în apă (pedobaptism) și își continuă activitatea pe întreaga perioadă a apartenenței individului în Biserică.
- Perspectiva catolică - Duhul Sfânt se obține prin punerea mâinilor în timpul ritualului de confirmare, care este, din punct de vedere temporal, distinct de momentul botezului în apă și este înțeles ca un act de creștere spirituală. Confirmarea nu este privită ca necesară, ci doar ca un act de supunere față de rânduiala bisericii.
- Perspectiva pentecostală clasică - privește botezul cu Duhul Sfânt ca o experiență separată de cea a convertirii și a botezului în apă, fiind obținut în urma rugăciunii și urmat de vorbirea în

²⁵ Ibid., 167-169.

²⁶ Ibid., 273-277.

²⁷ Tipei, *Duhul Sfânt*, 175-184.

limbi. Modul de acordare depinde de Dumnezeu, nefiind influențat de anumite ritualuri. Obiectivul botezului cu Duhul Sfânt este împuternicirea credinciosului pentru lucrarea de mărturisire eficientă a Evangheliei.

În perioada Bisericii, Hamilton punctează că prin pogorârea Duhului Sfânt are loc o restaurare a poporului lui Dumnezeu prin aceea că Duhul Sfânt a venit să locuiască în fiecare credincios. Există o serie de opinii referitoare la evenimentul din Ioan 20:21-23, în special când Isus a suflat peste ucenici și le-a spus să ia Duh Sfânt. Hamilton susține că acel moment era o parabolă anticipatoare a zilei Cincizecimii, legând caracterul preoțesc al iertării păcatelor de pogorârea Duhului Sfânt.²⁸

În completare, Apostolul Pavel identifică clar că cei credincioși, în această etapă post-cincizecime, fiind locuiți de Duhul Sfânt au devenit „temple ale Duhului Sfânt care locuiește în [ei]” (1 Corinteni 6:19). În acest text se poate observa împlinirea profețiilor Vechi Testamentare care anticipau mutarea prezenței lui Dumnezeu din Cortul Întâlnirii, respectiv din Templu mai apoi, în înseși viețile, inimile, credincioșilor, restabilind astfel legătura pierdută a intimității dintre Dumnezeu și oameni după căderea în păcat.

Cole menționează că Duhul Sfânt oferă credinciosului o viață nouă prin lucrările de regenerare și locuire.²⁹ Această viață nouă produsă de Duhul Sfânt este caracterizată de (1) libertate față de stăpânirea păcatului, (2) rodire potrivit virtuților roadei Duhului Sfânt și (3) sfințire în viața credincioșilor.

Vaughan Roberts face o paralelă între pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii, când s-au văzut acele limbi ca de foc împărțite celor prezenți, și distribuirea limbilor între oameni la Turnul Babel.³⁰ Dacă în trecut națiunile au fost divizate după evenimentul de la turn, ca urmare a pedepsei lui Dumnezeu împotriva răzvrătirii lor, în perioada împlinirii promisiunii venirii Duhului Sfânt națiunile sunt din nou unite prin aceste limbi ca de foc în vederea răspândirii mesajului Evangheliei, împuternicind totodată creștinul cu acea putere de a fi martor. Apostolul Pavel în 1 Corinteni, capitolele 12 și 14, susține că darurile spirituale aduse de Duhul Sfânt sunt în vederea creșterii și dezvoltării Bisericii. Amos Yong înțelege manifestarea darurilor Duhului Sfânt ca pe un semn

²⁸ Hamilton, *God's Indwelling Presence*, 316

²⁹ Cole, *He Who Gives Life*, 299-304.

³⁰ Vaughan Roberts, *Imaginea de ansamblu a lui Dumnezeu. Panorama biblică* (Oradea: Editura Făclia, 2019), 146.

evident al întrepătrunderii Divinului în creație.³¹ Experimentarea puterii Duhului Sfânt de către Biserică îi asigură acesteia o rezistență în calea provocărilor ateiste, după cum relatează Alister McGrath, pentru că nu Îl limitează pe Dumnezeu la nivelul ideilor, ci Îl prezintă ca o realitate vie, transformatoare și personală.³²

g. Duhul Sfânt și Escatonul

Apostolul Pavel scrie despre Duhul Sfânt folosind, printre altele, și termenul „arvună,” care reprezintă o garanție, o plată în avans, dar incompletă, sugerând astfel că lucrarea Duhului Sfânt păstrează și un caracter escatologic în vederea glorificării credincioșilor în noua creație. Cole remarcă faptul că Duhul Sfânt aduce ceva din ceea ce este rezervat credincioșilor în viitor, în glorie, dar ceea ce este mai bun urmează să fie descoperit la acel moment. Pavel scrie că Duhul vieții va oferi credincioșilor viață, Duhul înfierii va oferi un statut nou și Duhul gloriei va oferi starea de proslăvire, când credincioșii vor fi schimbați în asemănarea cu Christos.³³

Cartea Apocalipsei se încheie cu imaginea din glorie a Cortului lui Dumnezeu cu oamenii, cu un popor răscumpărat care beneficiază de o restaurare completă a intimității dintre om și Dumnezeu (Apocalipsa 21:3). Pe pământ, Duhul Sfânt asigură această intimitate și conexiune, însă în escaton, în glorie, credincioșii vor fi în directa prezență a Triunichului Dumnezeu pentru eternitate. Astfel, până atunci, Duhul Sfânt lucrează în credincioși această stare care va fi desăvârșită în glorie.

Concluzii

Lucrarea Duhului Sfânt de-a lungul Sfintei Scripturi este una complexă și esențială în răscumpărarea oamenilor și în restaurarea noii creații. După căderea omului în păcat și pierderea intimității dintre om și Dumnezeu, precum și degradarea naturii umane, Duhul Sfânt a fost cel care a efectuat lucrarea de regenerare a credincioșilor, atât sub Vechiul Legământ, cât și în etapa Nouului Legământ. Dumnezeu avea în vedere să locuiască în mijlocul credincioșilor Săi și a făcut acest lucru prin intermediul Cortului Întâlnirii și al Templului, însă planul Său era ca prezența Sa să fie în viețile

³¹ Amos Yong, *Duhul Sfânt turnat peste orice făptură. Pentecostalism și posibilitatea unei teologii globale* (Oradea: Casa Cărții, 2020), 306.

³² Alister McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (Londra: Rider, 2004), 215.

³³ Cole, *He Who Gives Life*, 312-313.

tuturor credincioșilor, iar Duhul Sfânt avea să faciliteze această lucrare în urma morții și învierii Domnului Isus. Jertfa curățătoare și ispășitoare a lui Christos a fost fundamentul pe baza căruia Duhul Sfânt a venit să locuiască în viețile credincioșilor, transformându-i pe aceștia în temple vii, ca locașuri ale prezenței lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt este cel care pregătește și echipează poporul răscumpărat al lui Dumnezeu pentru veșnica etapă a gloriei, motiv pentru care printre cuvintele finale ale Sfintei Scripturi citim: „Și Duhul și Mireasa zic: „Vino!”” (Apocalipsa 22:17).

Edenul ca templu a lui Dumnezeu în istoria răscumpărării

PETRU MARIAN DRAGOTĂ-PANTEA

Introducere

Înțelegerea teologiei Edenului și a cărții Geneza înseamnă a înțelege intenția primordială a lui Dumnezeu. Având în vedere evenimentele din Eden, care au influențat întreaga istorie a omenirii, este importantă înțelegerea imaginii de ansamblu a întregii Scripturii. În același timp este importantă înțelegerea modului în care Dumnezeu a lucrat și a intervenit în istorie pentru a-și duce la îndeplinire scopul. Scopul lui Dumnezeu inițial a fost de a locui în mijlocul omenirii create de El după propria Sa imagine. Astfel, Edenul poate fi considerat primul Templu al Dumnezeu sau primul loc în care El a locuit. Deși omul a păcătuit, Dumnezeu și-a continuat planul inițial de a locui împreună cu omul. Scriptura atestă acest lucru; mai mult Scriptura vorbește despre viitorul în care prezența Domnului va fi deplină în și peste poporul Său.

Astfel, scopul acestui studiu este de a expune descriptiv modul în care Dumnezeu a restaurat parțial Edenul pe pământ, de-a lungul istoriei, și modul în care noul Eden va fi așezat, într-o formă mult mai glorioasă decât primul. Principala sursă a studiului este lucrarea lui G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us – Expanding Eden to the Ends of the Earth*.¹ Această lucrare este importată datorită bunei sintetizări de care dă dovadă a imaginii de ansamblu a Scripturii, din perspectiva temei principale a studiului. Prin urmare, primul capitol abordează Edenul în teologia Vechiului Testament, capitol care subsumează Edenul în creație și cădere și Edenul în perioada Împărăției lui Israel și a profetilor. Al doilea capitol abordează Edenul în teologia Noului Testament, capitol care subsumează: Cristos Noul Templu, și Biserica și Escatonul.

¹ *God Dwells Among Us. Expanding Eden to the Ends of the Earth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014), Scribd.

I. Edenul în teologia Vechiul Testament

a. Edenul în Creație

Privind în mod mai profund cartea Geneza și locul ei în ansamblul Vechiului Testament, se poate înțelege mult mai bine importanța și semnificația Grădinii Eden în teologia Vechiului Testament. Astfel, Edenul poate fi înțeles ca fiind arhetip al sanctuarului sau al templului lui Dumnezeu. Templul lui Dumnezeu este locul unde El locuiește și unde i se descoperă omului; locul unde slava Lui este prezentă, și locul de unde Dumnezeu relaționează cu omul.² Edenul este exemplul perfect al modului în care Dumnezeu a dorit și a intenționat ca lumea să arate, Edenul fiind centrul lumii create, iar restul lumii fiind împărăția peste care El domnește.³

Munther Isaac consideră că Edenul era locul unde Grădina era așezată. Astfel, Grădina era un loc distinct în Eden, loc în care Domnul s-a revelat lui Adam și Evei.⁴ Însă, G.K. Beale și Mitchell Kim interpretează invers, Edenul ca fiind un loc distinct și separat în Grădină, variantă mai plauzibilă, conform Geneza 2:10 „un râu ieșea din Eden ca să ude Grădina, iar de acolo se despărțea în patru brațe.”⁵ Prin urmare se poate înțelege că Edenul era un loc central al Grădinii. Beale și Kim consideră Edenul, locul prezenței lui Dumnezeu, ca fiind o paralelă cu Sfânta Sfințelor din Templu, locul unde era așezat chivotul, în prezența Domnului.⁶

Atât Beale și Mitchell cât și Isaac consideră că Edenul este primul Templu în care Dumnezeu a locuit și a umblat printre oameni. Referințele prezenței lui Dumnezeu în Eden sunt asemănătoare cu cele ale prezenței lui Dumnezeu în Templu și în mijlocul lui Israel, prezență care aduce înțelepciune. Domnul a umbla în Grădina Edenului (Gen. 3:8) și promisiunea făcută poporului că va umbla în mijlocul lor (Lev. 26:12). Între Eden și Templu sunt paralele și evidente care duc la concluzia că de fapt Edenul a fost primul templu. Câteva paralele care pot fi trasate sunt: chivotul și pomul cunoștinței binelui și al răului, ambele duc la

² Munther Isaac, *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth. A Christ – Centered Biblical Theology of the Promised Land* (Carlisle, UK: Langham Monographs, 2015), 30, Scribd.

³ Vaughan Roberts, *Imaginea de ansamblu a lui Dumnezeu – Panoramă biblică* (Oradea: Făclia, 2019), 25.

⁴ Munther Isaac, *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth*, 30, Scribd.

⁵ Noua Traducere Românească. Citările din Bible vor folosi această traducere.

⁶ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 21, Scribd.

înțelepciune; iar atingerea chivotului și respectiv consumarea fructului, duc la moarte. Intrarea în Grădină cât și intrarea în Templu sunt plasate în răsărit. O altă paralelă este în ascendența spre sfințenie în prezența Domnului în Eden și respectiv Sfânta Sfintelor: Eden - Grădina - exteriorul Grădinii; Sfânta Sfintelor - Locul Sfânt - Curtea neamurilor.⁷

Domnul Dumnezeu i-a creat pe Adam și Eva în imaginea Sa, i-a creat cu un scop precis: pentru a sluji Domnului și pentru a răspândi și extinde hotarele Edenului pe întreg pământul. Fiind creați în imaginea Domnului, Adam și Eva erau reprezentatii Lui pe pământ, stăpâneau ca regii peste creație împreună cu Domnul. Astfel, sensul existenței și dorințele omului pot fi împlinite doar în relație cu Creatorul. Toate necesitățile omului erau împlinite în Grădina Eden, iar relația dintre om și Dumnezeu era una specială specifică legământului. În Eden era așezat pomul vieții, și din Eden curgea un râu care uda grădina, acestea sunt imagini ale vieții depline care este și are ca sursă prezența Domnului. Pentru a experimenta deplinătatea pentru care a fost creat omul trebuia să trăiască în prezența Domnului.⁸ Isaac argumentează că porunca de a păzi și îngriji grădina oglindește natura slujirii preoților de la Templu, o slujire morală și religioasă, o slujire preoțească specifică sacrului. În acest caz pomul binelui și al răului și porunca de nu mânca fructul, pot fi asociate cu Legea dată poporului evreu și porunca de a nu le încălca, aflate în chivot în Sfânta Sfintelor.⁹ Un alt aspect esențial este faptul că Edenul este casa omului, este locul pe care Dumnezeu l-a creat pentru ca omul să-l locuiască și să-l păzească.¹⁰ Acest aspect poate fi evidențiat în Gen. 2:8: „Domnul Dumnezeu a plantat o grădină în Eden, în răsărit. Acolo l-a pus pe Adam, omul pe care îl întocmise.”

b. Edenul în Cădere

Dacă slujirea lui Adam era una preoțească înseamnă că el trebuia să păzească Edenul de corupție și dezordine, și să păzească porunca care i-a fost dată. Astfel, scopul lui și împlinirea lui personală depindeau de ascultarea și supunerea față de Dumnezeu. Adam a eșuat în a păzi Edenul de intruziunea șarpelui și a eșuat și a păzi porunca care i-a fost dată. Atât el cât și Eva soția lui au consumat fructul interzis, deși că au fost avertizați că moartea este consecința neascultării. S-au supus și au ascultat de șarpe,

⁷ Ibid., 17230, Scribd.

⁸ Ibid., 19-33. Scribd.

⁹ Munther Isaac, *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth*, 34-37, Scribd.

¹⁰ Ian K. Smith, *Not Home Yet - How the Renewal of the Earth fits into God's plan for the World* (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 23, Scribd.

un animal peste care ei trebuia să stăpânească, punând la îndoială credibilitatea lui Dumnezeu.¹¹ Consecința neascultării, pe lângă faptul că statutul de reprezentăți ai Domnului a fost distorsionat, se materializează în alungarea din Grădina Eden, adică din prezența Domnului: iar paza grădinii a fost încredințată heruvimilor.

c. Edenul în Perioada Împărăției lui Israel

Cu toate că primii oameni au eșuat Dumnezeu și-a continuat planul Său de răspândire și extindere a prezenței Sale pe pământ prin chemarea făcută patriarhilor. Din moment ce omul este creat în imaginea și gloria lui Dumnezeu, misiunea lui a fost de a umple pământul cu oameni purtători ai imaginii și gloriei lui Dumnezeu. În ciuda faptului că pământul a ajuns să fie contaminat de păcat, capitolele 6-9 din Geneza expunând acest lucru, Noe a primit de la Dumnezeu aceeași misiune pe care a primit-o și Adam, în contextul unei noi creații. Apele potopului au fost mijlocul prin care Dumnezeu a pedepsit lumea cea veche și a creat altă lume. Cu toate acestea, după cum Adam a păcătuit în grădină la fel a păcătuit și Noe într-o podgorie. Noe, al doilea Adam, a eșuat; pământul a ajuns să fie din nou umplut de oameni rebeli și răi, și nu de imagini ale lui Dumnezeu care să umple pământul de sanctuare ale prezenței Sale.¹²

După eșecul lui Noe, are loc o anumită schimbare prin chemarea lui Avram. Dumnezeu își îndreaptă atenția spre Avram cărui îi promite că toate familiile pământului vor fi binecuvântate prin el. Scopul lui Dumnezeu cu Avram este același scop pe care l-a avut cu Adam: sămânța lui va fi numeroasă și întreg pământul va fi binecuvântat datorită lui. După cum lui Adam Domnul i s-a descoperit în sanctuarul Edenului, lui Avram Domnul i s-a descoperit într-un mic sanctuar la stejarul lui More, loc unde Avram a construit un altar. Astfel, odată cu chemarea lui Avram are loc crearea unei noi națiuni dar și a unei noi umanități, care să împlinească scopul edenic.¹³ Urmașii lui Avraam, Isaac și Iacov au primit aceeași misiune adamică și promisiune de la Dumnezeu, și fiecare dintre ei au construit altare sau mici sanctuare pentru a se închina Domnului. Domnul Dumnezeu se folosește de oameni păcătoși pentru a-și îndeplini scopurile, tocmai din această cauză El promite prezența Lui acestor oameni, prezența Domnului fiind aspectul crucial și fundamental pentru închinare și expansiune a gloriei Lui pe pământ. Beale și Kim

¹¹ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 26-28, Scribd.

¹² Ibid., 46, Scribd.

¹³ T. Desmond Alexander, *The City of God and the Goal of Creation* (Wheaton, IL: Crossway, 2018), 36-37, Scribd.

sistematizează misiunea patriarhilor în patru puncte: (1) Dumnezeu li s-a descoperit, (2) ei ridică corturi, (3) pe munte, (4) construiesc altare pentru a se închina Domnului, (5) la Betel – Casa Domnului.¹⁴

Domnul a chemat anumiți oameni pentru a-L sluji, le-a dat o misiune, i-a binecuvântat și le-a promis că va fi cu ei în timpul călătoriei vieții lor pentru ca prin ei Domnul să-și împlinească scopurile. Prezența Domnului și închinarea înaintea Lui sunt aspecte care apar în Eden, care apar în relatările biblice despre patriarhi, despre Moise și construirea Tabernacolului, despre Solomon și construirea Templului, chiar și construirea celui de-al doilea Templu după exil. Evenimentul de pe Muntele Sinai unde Domnul i se descoperă lui Moise și Israelului este o anticipare a construirii Tabernacolului și a Templului. Beale și Kim consemnează patru aspecte care dovedesc cele spuse mai sus: (1) Sinai este numit muntele lui Dumnezeu (Ex.: 3:1) locul unde Israel se închină; (2) la fel după cum Tabernacolul și Templul au fost divizate în trei secțiuni de ascensiune spre sfințeniei, la fel a fost și Muntele Sinai; (3) La fel cum în Tabernacol și Templu altarul era în cea mai puțin sfântă secțiune, la fel a fost și la Muntele Sinai; (4) doar Moise sau Marele Preot aveau voie să intre în secțiunea cea mai sfântă unde era prezența Domnului, locul unde Moise a primit poruncile și unde chivotul a fost făcut, și locul unde acestea au fost așezate în Tabernacol și Templu.¹⁵ Tabernacolul și Templul sunt reprezentări ale Edenului într-o lume decăzută și rebelă, sunt dovezi clare ale faptului că Dumnezeu nu a părăsit umanitatea niciodată. Stabilirea Templului la Ierusalim a fost un pas important în planul lui Dumnezeu de a extinde Templul Său pe întreg pământul. Ierusalimul a fost ales de Domnul ca cetate pentru locuința Sa pământescă, un oraș sfânt care să fie model pentru ceea ce întreg pământul va fi.¹⁶ Astfel, se poate considera că Israelul a experimentat o împlinire parțială a ceea ce Dumnezeu i-a promis lui Avraam. Domnul Dumnezeu a ales descendenții lui Avraam pentru a fi o lumină printre neamuri, pentru a fi poporul Lui. Legea dată și prezența Domnului din Tabernacol și Templu sunt dovezi ale binecuvântării date de Domnul peste poporul Său.¹⁷

Modul în care Tabernacolului apoi Templului au fost construite și organizate arată modul în care Domnul a ales să se descopere și să relaționeze cu omul. Sfânta Sfintelor este dimensiunea cerească a

¹⁴ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 49-53. Scribd.

¹⁵ Ibid., 51-56, Scribd.

¹⁶ T. Desmond Alexander, *The City of God and the Goal of Creation*, 48, Scribd.

¹⁷ Vaughan Roberts, *Imaginea de ansamblu a lui Dumnezeu – Panoramă biblică*, 26-

cosmosului, locul unde Dumnezeu locuiește; prezența Lui este simbolizată de cuvintele Lui înscrise pe piatră în chivot. În Locul Sfânt se află sfeșnicul, masa pâinii și altarul tămâierii. Sfeșnicul reprezintă lumina prezenței lui Dumnezeu strălucind în afară. Sfeșnicul simbolizează și copacul din grădina Eden, care apare și în Apocalipsa, în Noua Creație. Pâinea reprezintă comuniunea Domnului cu credincioși Săi, și totodată comuniunea dintre credincioși. Aaron și fiii săi mănâncă această pâine în Locul Sfânt, paralela de pe Muntele Sinai sunt Moise și cei șaptezeci de bătrâni care au mâncat și au băut înaintea Domnului pe munte (Ex.24). Altarul tămâierii simbolizează rugăciunile credincioșilor aduse înaintea Domnului. Curtea exterioară simbolizează dimensiunea vizibilă a pământului și mării, locul unde locuiește umanitatea. Prin sacrificiile de pe altar și ritualurile de spălare preoții slujeau și aduceau ispășire pentru popor.¹⁸

d. Edenul în Profeți

Profeții sunt cei care au prevestit exilul și tot ei sunt cei care prevestesc întoarcerea din exil. Israel nu și-a înțeles misiunea printre popoare și nici modul în care Domnul dorește să fie slujit; la fel ca Adam, Israel a păcătuit, și a fost exilat din țara promisă. Solomon în rugăciunea de dedicare a Templului a rostit următoarea rugăciune, relatată în 2 Cron. 6:33: „ascultă din ceruri, tărâmul locuinței Tale, și dă-i acelui străin tot ceea ce-Ți va cere, pentru ca toate popoarele pământului să-Ți cunoască Numele, să se teamă de Tine așa cum se teme poporul Tău, Israel, și să știe că Numele Tău este chemat peste această Casă, pe care am zidit-o eu.” Doar că poporul Israel prin neascultarea de care a dat dovadă a eșuat în împlinirea acestei misiuni. Ieremia a profețit distrugerea templului, care a devenit un idol pentru Israel, și exilul (Ier. 7:11-15). În același timp Domnul prin profeții Săi anunță și restaurarea și întoarcerea din exil. Astfel că, Domnul își continuă planul de expansiune edenică, chiar și după exil, reîntoarcerea și restaurarea este văzută ca o restaurare a Edenului (Is. 51:3; Ezec. 36:35; Ioel 2:3). Nu doar că va fi restaurat dar și extins pentru a umple pământul și a împlini misiunea adamică dată lui Avraam, iar națiunile vor veni și vor fi atrase spre Domnul (Is. 2:2; Dan. 2:28, 35). Dumnezeu promite prin profeți că va extinde locuința gloriei Sale pentru a cuprinde cerurile și pământul, profeții care au împlinire în și după venirea Domnului Isus și în eschaton.¹⁹

¹⁸ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 62-69, Scribd.

¹⁹ Ibid., 81, Scribd.

II. Edenul în Teologia Noului Testament

Privind în ansamblu Sfintele Scripturi se poate observa că există o continuitate clară între Vechiul Testament și Noul Testament, mai mult acestea două constituie o unitate în care primul este umbra celui de-al doilea, iar al doilea este împlinirea celui dintâi. Astfel, creștinii văd clar că Isus Cristos este scopul tuturor lucrurilor, El fiind scopul istoriei răscumpărării. Domnul Isus este chipul desăvârșit al lui Dumnezeu (Col. 1:15-20). El este Cel care duce toată revelația lui Dumnezeu din trecut spre împlinire și El este Cel în care revelația capătă sens.²⁰

Venirea și lucrarea Domnului Isus pe pământ reprezintă împlinirea literalmente a unor profeții din Vechiul Testament, care se referă la faptul că Domnul va locui în mijlocul poporului Său. Domnul a locuit în mijlocul poporului Său, atât în Eden cât și în Tabernacol și Templu, însă întruparea Fiului Lui Dumnezeu este superioară acestora. Mult mai măreață este întruparea Domnului având în vedere lucrarea Sa de mântuire a poporului ales, și modul în care Domnul va locui în mijlocul poporului Săi în noua creație, sau noul Eden.

a. Cristos, noul Templu

Evangeliiile prezintă faptul că locul prezenței lui Dumnezeu s-a schimbat din Templul construit în persoana Domnului Isus. Evanghelistul Ioan relatează în 1:14: „Și Cuvântul a devenit trup și a locuit printre noi, iar noi am privit slava Lui.” Prin urmare, la fel cum gloria lui Dumnezeu a locuit în Sfânta Sfintelor, la fel locuiește în Domnul Isus Cristos, gloria și slava Domnului s-au încarnat în persoana Domnului Isus. Domnul Isus se identifică pe Sine Însuși cu scara visată de Iacov din Geneza 28, astfel, că nu Templul din Ierusalim este legătura primordială dintre cer și pământ, ci El Domnul Isus. Închinarea din Templu nu mai este poziționată în Templul geografic ci în Cristos. Duhul Sfânt creează o legătură între credincios și Domnul Isus. Domnul Isus, în relatarea evanghelistului Ioan, vorbește despre distrugerea templului și reconstrucția lui, Ioan clarifică faptul că Domnul Isus se referea la Templul trupului Său. Astfel, moartea prin crucificare a Domnului este echivalentă cu distrugerea templului trupului Său și distrugerea templului fizic idolatru, iar în același timp moartea și învierea reprezintă construcția a unui alt Templu nevăzut. Ruperea catapetesmei reprezintă deschiderea și crearea unui alt drum și a unei alte lumi a prezenței lui

²⁰ Graeme Goldsworthy, *Evangelia și Împărăția* (Cluj-Napoca: Logos, 2008), 115.

Dumnezeu. Prin urmare, Domnul Isus nu doar că ia rolul sacrificial al templului, dar devine și unicul loc al revelației prezenței lui Dumnezeu într-un mod mult mai măreț față de cele precedente. Din momente ce Domnul Isus este noul templu și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, tot El este și sursa vieții. Ioan 7:37-39, este o paralelă între apele vieții care curg din Domnul Isus și apele care curg din templu, astfel Domnul Isus este noua Sfânta Sfințelor, iar apa vieții este Duhul Sfânt pe care-L primesc cei ce se încred în El.²¹

În același timp Domnul Isus este temelia noului templu, piatra din capul unghiului, și cel care construiește noul templu, adică Biserica. Atât Domnul Isus în conversația Sa cu Petru, cât și apostolul Pavel vorbește despre Domnul Isus ca fiind stâncă Bisericii, o temelie veșnică. Domnul Isus este piatra din capul unghiului care a fost lepădată de zidari, imagine care arată respingerea de către Israel a Domnului Isus. După cum sacrificiile de la altar au avut rolul de a oferi iertare poporului, sacrificiul Domnului Isus este singura modalitate prin care omul poate primi iertare și salvare de păcatele sale. Domnul Isus prin venirea și lucrarea Lui a inaugurat noua creație, genealogiile, titlurile de Fiu al Omului și Fiul lui Dumnezeu, semnificația cosmică a morții și învierii Lui și alte referințe din Evangheliile pot fi folosite pentru a argumenta faptul că Domnul Isus este un nou și cel din urmă Adam sau Israel. Spre deosebire de Adam și Israel, Domnul Isus nu a eșuat în lucrarea Lui. În El se împlinesc deplin promisiunile date patriarhilor și profețiile globale cu privire la Ierusalim și Templu (Is.2:2). Victoria Domnului Isus asupra răului și păcatului a produs întinderea și expansiunea gloriei și a binecuvântării lui Dumnezeu peste toate națiunile, ceea ce Adam și Israel au eșuat. Din moment ce templul era un simbol al creației, iar Domnul se referă la El însuși ca fiind noul templu, se poate concluda că Domnul reprezintă noua creație adusă în existență prin jertfa Lui, la fel cum la început toate lucrurile au fost create prin Cuvânt. Extinderea acestei noi creații este finalizată și îndeplinită în perioada eschatologică, la a doua venire a Domnului, când Împărăția și Templul Lui vor fi așezate pentru totdeauna.²²

b. Edenul în perioada Bisericii

Apostolul Pavel scrie în prima epistolă către biserica din Corint în felul următor: „Nu știți că voi sunteți templul lui Dumnezeu și că Duhul lui

²¹ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 104-108, Scribd.

²² Ibid., 109-118, Scribd.

Dumnezeu locuiește în voi.” Concluzia este că Biserica este adevăratul Templu al lui Dumnezeu despre care au scris profeții, având aceeași misiune edenică de a extinde templul lui Dumnezeu pe pământ. Templul Domnului este definit de prezența Sa, astfel, prezența Domnului în Biserică produce reconciliere și sfințenie. Două dintre caracteristicile Bisericii sunt reconcilierea și puritatea, după cum numeroase texte din Noul Testament redau: Ef.2:21-22; 1 Cor.3:16; 2 Cor.6:16; Ev.8:2. Reconcilierea dintre neamuri și evrei a fost prevestită de mult de către profeți: Is.56:6-8; 57:14-19. Reconcilierea este posibilă doar datorită sângelui Domnului Isus, intrarea în prezența Domnului produce schimbare în inima și mintea omului prin Duhul Sfânt, astfel că devine o făptură nouă care caută pacea și reconcilierea cu cei din jur. Biserica este începutul împlinirii profețiilor care vorbesc despre faptul că Domnul va locui în mijlocul poporului Său: Lev.26:11-12; Ezc.37:26-27 și 2 Cor.6:16. În acest Templu, Domnul Isus este Conducător și Mare Preot peste locașul ceresc (Ev.8:2). Un alt aspect important este faptul că fiecare credincios este templul lui Dumnezeu, nu doar unitar sau colectiv, dar și individual. Fiecare credincios este o piatră vie pe temelia, care este Domnul Isus. Acest lucru este posibil datorită Duhului Sfânt care locuiește în fiecare credincios, deoarece Duhul Sfânt este Cel care a adus Biserica în existență la Rusalii, apostolul Pavel notează acest adevăr în prima epistolă către Corinteni 3:16, text citat mai sus.²³ Astfel, din moment ce Domnul este un Dumnezeu sfânt, la fel este și casa Lui (Ps.:93:5), astfel că cei care sunt templul lui Dumnezeu trăiesc în sfințenie și puritate. Puritatea este posibilă doar trăind în prezența Domnului în închinare, închinarea produce sfințenie, doar astfel credincioșii pot împlini misiunea de a extinde prezența Domnului pe pământ. Extinderea și creșterea este realizată prin Cuvânt în mijlocul suferinței. Credincioșii sunt preoți ai Dumnezeului Preaînalt, sfințenia și slujirea preoțească înaintea Domnului sunt ceea ce alimentează creșterea și îndeplinirea misiunii de a extinde granița noului Eden.²⁴

c. Edenul în escaton

În Apocalipsa 21-22 este expusă împlinirea pe care Dumnezeu a intenționat-o de la început, în aceste capitole fiind prezentate un cer nou și un pământ nou în care prezența Domnului va fi deplină. Scopul original din Eden al Domnului de a locui întregul pământ acum este

²³ Millard J. Erickson, *Teologie Creștină* (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 895.

²⁴ G.K. Beale și Mitchell Kim, *God Dwells Among Us*, 125-145, Scribd.

împlinit. Apostolul Ioan descrie cetatea-Templu în care va locui Domnul și sfinții Săi, dimensiunea relatată de apostol fiind bazată pe dimensiunea cubică a Sfintei Sfintelor. Astfel, se poate concluda că întregul oraș este de fapt o Sfânta Sfintelor. Descrierea apostolului este echivalentă cu descrierea templului din profețiile lui Ezechiel 40-48. În această nouă creație nimic necurat nu mai este prezent, ci totul este sfânt și pur, așa cum Domnul a intenționat în Eden.²⁵ Totul este sfânt în noua creație pentru că vrăjmașul lui Dumnezeu și al omului va fi înfrânt pentru totdeauna. Astfel, păcatul, lupta cu păcatul și suferința nu vor mai fi prezente în noua creație.²⁶ Sfârșitul descris de apostol aduce pentru cei necredincioși o judecată și o condamnare aspră și veșnică, iar pentru cei credincioși va aduce răscumpărare și intrarea într-o stare de existență perfectă. În acest sens sfinții lui Dumnezeu vor fi glorificați, vor sluji veșnic pe Dumnezeu și vor domni împreună cu El pentru veșnicii.

Concluzii

Ceea ce se poate spune în concluzie este că Domnul este consecvent în împlinirea promisiunilor Sale față de credincioșii săi. Având în vedere că acestea nu sunt bazate pe credincioșia omului, ci pe credincioșia și dorința lui Dumnezeu de a locui în mijlocul poporului Său. Vedem cum de-a lungul istoriei Israelului Dumnezeu a fost cu acest popor și l-a binecuvântat, a reinstaurat o parte din Edenul pierdut, prin Tabernacol și Templu, iar acum după venirea Domnului Isus, creația cea nouă sau noul Eden este mult mai aproape de așezarea definitivă, din moment ce a fost inaugurat de Domnul Isus.

În aceste vremuri de la urmă, poporul Domnului trebuie să aștepte cu credincioșie așezarea și desăvârșirea lucrurilor finale, care au fost promise de Dumnezeu prin profeții Săi. Biserica este datoră ca prin închinare și sfințenie să strălucească în mijlocul lumii pentru a răspândi cât mai departe prezența Domnului.

²⁵ Ibid., 177-179, Scribd.

²⁶ Thomas R. Schreiner, *Teologia Noului Testament. Măreția lui Dumnezeu în Cristos* (Oradea: Făclia, 2011), 863.

Rolul de conducere al bărbatului în teologie biblică

LAURENȚIU BUJOREAN

Introducere

În ultimii ani, mișcarea feministă a încercat să redefinească bărbăția și în mod special a căutat să submineze, într-un mod foarte agresiv, rolul de conducere pe care bărbatul l-a primit de la Dumnezeu. Acest atac asupra identității și asupra rolului de conducere al bărbatului a survenit ca urmare a unui comportament dominator, brutal și neadecvat al unor bărbați față de femei de-a lungul întregii istorii a omenirii. Această atitudine dominatoare a bărbaților față de femei a cauzat reacția din spatele mișcării feministe din vremea actuală.

Conform Scripturii, căderea și păcatul l-au văduvit/lipsit pe bărbat de curaj, putere și demnitate. Bărbatul a ajuns fricos, laș, lipsit de viziune și mereu dornic după adevărata bărbăție pe care a pierdut-o, neștiind însă modalitatea prin care ar putea-o recupera. Este oare posibil acest lucru? Există posibilitatea recuperării din nou a încrederii femeilor în bărbați? Cum ar trebui să arate adevărata bărbăție și care sunt criteriile după care poate să se ghideze un bărbat pentru a fi cu adevărat bărbat în familia sa?

Abordată printr-o metodă analitic/tematică, în cele patru capitole ale ei, această lucrare își propune să readucă înaintea fiecărui bărbat modelul biblic al adevăratei bărbății, cu precădere asupra rolului de conducere pe care acesta l-a primit de la Dumnezeu. Conținutul lucrării nu este unul exhaustiv, ci oferă doar o perspectivă de ansamblu asupra subiectului propus pentru studiu. În primul capitol va fi descris rolul de conducere pe care l-a avut bărbatul înainte de cădere. Rolul de conducere al bărbatului după evenimentul căderii și consecințele care derivă din acest fapt va fi analizat în capitolul doi. Venirea celui de al doilea Adam a adus cu sine restaurarea și răscumpărarea omului, a bărbatului și a femeii. Cristos reface modelul de conducere al bărbatului așa cum a fost la creație, iar acest aspect va fi elaborat în cadrul capitolului trei. În final, în capitolul patru va fi analizată posibilitatea asumării rolului de conducere al bărbatului în escaton.

Decizia de a studia acest subiect vine ca urmare a nevoii existente în familie, biserică și societate după bărbați autentici, bărbați care să-și asume rolul de conducător. De asemenea, curentul feminist și influența în creștere a acestuia este un al motiv pentru care studiem acest subiect. Când privește sursele folosite în realizarea acestei lucrări, se va folosi ca sursă principală Biblia. Ca surse secundare vor fi folosite cărți ale unor autori care au scris despre subiectul acesta din punct de vedere biblic și dogmatic.

Rolul de Conducere al Bărbatului înainte de Cădere

În Geneza 1:26-27 este subliniată ideea conform căreia atât bărbatul cât și femeia au fost creați de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa. Acest lucru implică faptul că omul are capacități mintale, spirituale, fizice și de conducere pe care le împarte cu Creatorul său.¹ Așadar, tot ceea ce este omul ca bărbat și femeie vine de la Dumnezeu: sufletul, trupul, rațiunea, voința, bunătatea, etc.² Aceste caracteristici conferă o valoare egală a bărbatului și a femeii înaintea lui Dumnezeu. Ceea ce îi diferențiază însă sunt în rolurile pe care le-au primit de la Dumnezeu. Bărbatul a fost creat să fie cap iar femeia a fost creată ca ajutor potrivit pentru bărbat. Dumnezeu i-a dat bărbatului câteva responsabilități specifice. Acesta trebuia să stăpânească peste creație, să o supravegheze și să o conducă (Geneza 1:28-29).³ Bărbatul a primit responsabilitatea de a transmite femeii cerințele și condițiile pe care Dumnezeu i le-a dat în ce privește munca, supunerea creației și stăpânirea ei și interdicția de a mânca din pomul cunoștinței binelui și răului (Geneza 2:16-17). Este de observat detaliul acesta în Scriptură și anume, că femeia a fost creată după ce Dumnezeu oferise toate condițiile necesare viețuirii frumoase a omului și abia apoi, ca urmare a nevoii de un

¹ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15* (Waco, TX: Word Books, 1987), 30.

² Thomas R. Schreiner, "The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching," în *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper și Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway, 1991), 225.

³ Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 150-151.

ajutor potrivit pentru bărbat, Dumnezeu o creează pe Eva (Geneza 2:18-22).⁴

Este important de menționat faptul că rolul de conducere primit de bărbat nu subestimează femeia și nici nu o înjosește, ci dovedește faptul că aceasta a fost alegerea lui Dumnezeu. Dumnezeu a ales ca bărbatul să conducă în familia sa și el a fost echipat special pentru acest rol. Rolul de conducere al bărbatului implica manifestarea înțelepciunii, inițiativei, hotărârii, smereniei, curajului și implicării personale în deciziile care trebuiau luate de către acesta. Femeia a fost creată pentru bărbat cu rolul de a-l ajuta și a-l urma în împlinirea mandatului pe care bărbatul l-a primit de la Dumnezeu.⁵

Mișcarea feministă consideră că diferențele dintre bărbați și femei sunt doar niște chestiuni de ordin biologic. Această mișcare susține egalitatea în rolurile pe care bărbații și femeile le-au primit de la Dumnezeu.⁶ Contrar însă acestui curent, rolul și capacitățile bărbatului sunt prezentate vădit de Scriptură ca fiind diferite. În mod deosebit, capacitățile și rolul special de conducere pe care l-a primit bărbatul sunt vizibile prin faptul că Dumnezeu a denumit omenirea după numele bărbatului (Geneza 1:27; 5:2), bărbatul a fost creat primul (Geneza 2:7), bărbatul este beneficiarul poruncii divine pe care a primit-o înainte de a fi creată femeia (Geneza 2:15-17). De asemenea, bărbatul este așezat în grădină pentru a munci și a da nume animalelor (Geneza 2:15, 19-20), Dumnezeu a creat-o pe femeie din bărbat și pentru bărbat (Geneza 2:18, 21-22), femeia este numită ajutorul potrivit al bărbatului (Geneza 2:18, 20) și ultimul aspect este că bărbatul i-a pus nume femeii (Geneza 2:23).⁷ Obiecțiile mișcării feministe sunt așadar nefondate și nu corespund nici cu realitatea.

Rolul de conducere al bărbatului înainte de cădere este susținut și de apostolul Pavel în 1 Corinteni 11:1-16. Contextul acestui pasaj este închinarea publică în cadrul căreia bărbatului îi este atribuit rolul de conducere asupra femeii datorită ordinii

⁴ Andreas J. Köstenberger, *God, Marriage and Family* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 34-35.

⁵ Stuart Scott, *Biblical Manhood* (Bemidji, MN: Focus, 2011), 16-18.

⁶ Elisabeth Elliot, "The Essence of Femininity," în *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper și Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991), 398.

⁷ Andreas J. Köstenberger, *God's Design for Man and Woman* (Wheaton, IL: Crossway, 2014), 40.

creației.⁸ Pavel spune că nu bărbatul a fost luat din femeie, ci femeia din bărbat și nu bărbatul a fost făcut pentru femeie, ci femeia pentru bărbat (1 Corinteni 11:8-9). Din acest pasaj reiese că rolul de conducător al bărbatului nu este rezultatul vreunui efort realizat de acesta pentru a conduce în familia sa, pentru că este clar că acesta a fost scopul lui Dumnezeu pentru bărbat. Orice altă ordine este o uzurpare a ordinii stabilite de Dumnezeu în creație.⁹

Rolul de conducător al bărbatului încă din creație este întărită de Pavel și în 1 Timotei 2:11-14. Contextul în care discută apostolul Pavel această problemă avea de-a face cu darea de învățătură în închinarea publică. Pavel atribuie bărbatului rolul de învățător și conducător al închinării datorită ordinii creației. El mai adaugă că nu bărbatul a fost ispitit, ci femeia, invocând în acest fel obligația acesteia din urmă de a se supune regulilor stabilite de Dumnezeu (2 Timotei 2:14).¹⁰

Rolul de Conducere al Bărbatului după Cădere

După cum a fost menționat în primul capitol, unul dintre rolurile principale pe care le-a primit Adam de la Dumnezeu a fost acela de a conduce. Prin acest rol, Adam trebuia să-și protejeze soția de șarpele care a ispitit-o și să-și exercite domnia primită de la Dumnezeu asupra creației. Însă Adam nu și-a îndeplinit acest mandat, iar acest lucru poate fi considerat pasul premergător căderii sale și a Evei în păcatul neascultării de Dumnezeu (Geneza 3:1-6). Astfel, Adam a purtat responsabilitatea ultimă pentru căderea omenirii în păcat deoarece el a fost pus de Dumnezeu să aibă grijă de tot ce se petrecea în grădină (Geneza 2:15-17).¹¹

Căderea omului în păcat a atras după sine inversarea rolurilor inițiale, nu introducerea unor roluri noi.¹² Bărbatul a pierdut autoritatea primită de la Dumnezeu, a devenit fricos și fără

⁸ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1987), 515.

⁹ Cornelius R. Stam, *Commentary on The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Chicago, IL: Berean Literature Foundation, 1988), 147.

¹⁰ Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006), 263.

¹¹ Andreas J. Köstenberger, *God's Design for Man and Woman*, 41.

¹² Wayne Grudem, "The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy," în *Building Strong Families*, ed. Dennis Rainey (Wheaton, IL: Crossway Books, 2002), 40.

inițiativă în a mai îndeplini rolul de conducere primit de la Dumnezeu. În schimb femeia a început să dorească ea rolul acesta de a conduce în locul bărbatului și de a lua deciziile fără acesta.¹³ Această dorință este văzută ca un impuls agresiv al femeii de a ieși de sub autoritatea bărbatului.¹⁴ În urma căderii celor doi oameni, creația a suferit o fractură puternică, a urmat apoi o criză relațională atât între bărbat și femeie cât și între Dumnezeu și cei doi oameni.¹⁵ Criza relațională între bărbat și femeie a constat în atitudinea rebelă a Evei față de Adam și în încercarea acestuia din urmă de a stăpâni peste femeie într-un mod agresiv, brutal, acest lucru fiind realizat prin forță, nu prin dragoste. Această atitudine a bărbatului a rezultat din dorința de a-și recăștiga poziția inițială de a conduce peste femeie.¹⁶

Referitor la relația celor doi oameni cu Dumnezeu după cădere, aceasta a fost pervertită de păcat, astfel încât Dumnezeu i-a alungat pe Adam și pe Eva din prezența sa. Mai mult, creația a fost supusă dezordinii, a răutății care a urmat din cauza păcatului oamenilor. Imediat după cădere, inclusiv relația dintre om și creație s-a deteriorat iar consecințele au constat în blestemarea pământului și întreținerea acestuia cu multă trudă pentru nevoile fiziologice ale omului. Omul a fost pus să stăpânească pământul, și prin căderea în păcat, pământul va ajunge în final să-l „înghită” pe om conform cuvintelor lui Dumnezeu care spun, „căci țărână ești, și în țărână te vei întoarce” (Geneza 3:19). Chiar și pământul a ajuns în acest fel să se răzvrătească împotriva autorității omului primite din creație.¹⁷

În ciuda căderii în păcat, Dumnezeu a reafirmat rolul de conducere al bărbatului asupra femeii (Geneza 3:16) și asupra creației (Geneza 9:1-7).¹⁸ De-a lungul istoriei poporului Israel, rolurile și responsabilitățile bărbaților și ale femeilor au fost supuse căderii și au existat fel de fel de excese. A apărut poligamia (Geneza 4:19), divorțul (Deuteronom 24:1-4), curvia (2 Samuel 11),

¹³ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, 81-82.

¹⁴ Wayne Grudem, "The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy," 42.

¹⁵ Owen Strachan & Gavin Peacock, *The Grand Design* (Great Britain: Christian Focus, 2016), 46-47.

¹⁶ Wayne Grudem, "The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy," 42.

¹⁷ Russell R. Reno, *Genesis* (Grand Rapids, MI: BrazoPress, 2010), 104-106.

¹⁸ Andreas J. Köstenberger, *God, Marriage and Family*, 39.

homosexualitatea (Geneza 9:22), sterilitatea (Geneza 11:30), și o eroziune a distincției între genuri (Geneza 38:8-10).¹⁹

Începând cu Geneza 3 până la venirea lui Mesia, Dumnezeu a ridicat periodic bărbați cărora le-a cerut să-și conducă familiile și poporul conform mandatului inițial de la creație.²⁰ Astfel, în istoria poporului Israel Dumnezeu l-a ridicat prima dată pe Avraam pe care l-a chemat din Ur și i-a promis că prin el și sămânța lui vor fi binecuvântate toate neamurile pământului (Geneza 12:1-3). Din Avraam s-a născut poporul Israel iar Dumnezeu i-a ridicat apoi pe Moise și pe Aaron care au scos poporul din Egipt și l-au condus prin pustie înspre Canaan. De asemenea, ei au condus poporul în închinare înaintea lui Dumnezeu și au reiterat importanța pe care o are tatăl ca lider în familia sa (Deuteronom 6:6-9).²¹

După conducerea poporului Israel de către Moise, Dumnezeu l-a ales pe Iosua să conducă poporul Israel în Canaan prin cucerirea acestei țări (Iosua 1:1-2). Decăderea bărbatului a fost cea mai bine observabilă în perioada judecătorilor. Închinarea la idoli și părăsirea Dumnezeului adevărat de către cei care ar fi trebuit să conducă familiile la Dumnezeu, au atras după sine consecințe tragice (Judecători 2:10-15; 3:7-8; 3:12; 4:1-2, etc).

Perioada judecătorilor a fost urmată de instalarea unei noi forme de organizare, monarhia. Și în această perioadă rolul de conducere al bărbatului a fost afectat tot mai mult de urmările păcatului adamic. Chiar dacă au fost împărați precum David, Solomon, Iosia, care au avut o conducere bună peste poporul Israel, ei înșiși au eșuat în îndeplinirea ideală a rolului de conducere după modelul edenic. Ca urmare, consecințele conducerii greșite a rezultat în exilul Împărăției de Nord în Asiria (722 î. Cr.) și exilul Împărăției de Sud în Babilon (586 î. Cr.).²²

Speranța după modelul unui bărbat adevărat care să-și asume rolul de conducere conform tiparului gândit de Dumnezeu, a reînceput să apară în perioada profetică. Dumnezeu i-a ridicat pe profeți, în special în exil și după exil, iar aceștia au continuat să conducă poporul lui Dumnezeu în căile cerute de El. Profetii au exprimat dorința lui Dumnezeu după bărbați adevărați, bărbați care

¹⁹ Ibid., 42-51.

²⁰ Owen Strachan & Gavin Peacock, *The Grand Design*, 47-48.

²¹ Andreas J. Köstenberger, *God's Design for Man and Woman*, 64-65.

²² Samuel Schultz, *Călătorie prin Vechiul Testament* (Oradea, România: Editura Cartea Creștină, 2008), 256, 292.

să împlinească mandatul de conducere pierdut la creație. Această idee este subliniată în Ezechiel 22:30-31. Dumnezeu căuta un astfel de bărbat printre oamenii de pe pământ, dar nu a găsit niciunul. Era nevoie însă de un bărbat care să îndeplinească toate cerințele necesare unei conduceri perfecte înaintea lui Dumnezeu.²³ Spus în cuvintele apostolului Pavel, ceea ce a pierdut primul Adam prin neascultarea de Dumnezeu, a recâștigat Cel de-al doilea Adam printr-o ascultare și o trăire desăvârșită înaintea lui Dumnezeu (Romani 5:12-21). Acest eveniment măreț va fi descris însă în următorul capitol al lucrării.

Rolul de Conducere al Bărbatului după Răscumpărare

Ceea ce a căutat Dumnezeu timp de mii de ani, un om perfect, în stare să întoarcă și să conducă poporul Său la El, a găsit în Persoana Domnului Isus. Prin Cristos, au fost reabilitați bărbatul și femeia din starea lor căzută. Tot prin Cristos a fost reabilitat și rolul de conducere al bărbatului, acesta primind din nou valoarea pe care a avut-o înainte de cădere.

Așa cum a fost precizat anterior, bărbatul găsit de Dumnezeu pentru rezolvarea problemei păcatului lumii a fost Domnul Isus. Însă El nu a fost un bărbat oarecare, ci a fost Dumnezeul-Om, portretizat în Scriptură ca fiind singurul bărbat perfect (1 Petru 2:21-22). În perioada în care a trăit pe pământ, Domnul Isus a fost imaginea bărbatului perfect. Rolul de conducător al Domnului Isus poate fi văzut în învățătura și faptele Sale.²⁴ Domnul Isus a avut o mentalitate orientată mereu înspre veșnicie (Ioan 4:34; 5:30; 8:28-29), a avut dragoste și înțelegere față de oameni (Matei 4:23; Luca 22:42; Filipeni 2:6-8; Ioan 21:15-19), a avut curaj în fata provocărilor din partea liderilor religioși și curaj în fata demonilor (Matei 23:1-36; Marcu 5:1-20; Marcu 9:14-29). De asemenea, Domnul Isus a avut râvnă față de Dumnezeu și lucrarea sa (Ioan 5:17; Evrei 12:2-3), a fost responsabil față de mandatul pe care l-a primit și a avut o smerenie exemplară în slujirea sa (Ioan 13:12-17; Ioan 6:5-10; Ioan 17:1, 4).²⁵

Odată cu moartea și învierea Domnului Isus, blestemul care a căzut asupra primilor oameni a fost ridicat prin jertfa ispășitoare

²³ Andreas J. Köstenberger, *God's Design for Man and Woman*, 70-71.

²⁴ Stuart Scott, *Biblical Manhood*, 14.

²⁵ *Ibid.*, 15.

a Fiului lui Dumnezeu. Dacă prin primul Adam a venit căderea și apoi moartea, al doilea Adam, Cristos, a adus din nou ordinea în toate sferile creației (Romani 5:12-21), inclusiv în rolul de conducere atribuit bărbatului. După cum Cristos a adus ordine prin lucrarea sa pe pământ, tot așa orice bărbat răscumpărat de Dumnezeu este capacitat de El să instituie ordine atât în viața lui, a familiei lui cât și a bisericii în care slujește.²⁶

Dacă în urma căderii bărbatul a devenit dominant, brutal, dezorientat, confuz cu privire la Dumnezeu, laș, urmărindu-și interesele lui și dezinteresat de binele celor din jur, după restaurare, bărbatul a fost readus la planul original. Astfel că în biserică, conceptul adevăratei bărbății și în special rolul de conducere al bărbatului este reșezat confirm tiparului celui de-al doilea Adam, modelul lui Cristos. Apostolul Pavel preia acest adevăr și îl transmite tuturor bisericilor din perioada primară, atribuindu-i bărbatului rolul de conducător în familie și în biserică lui Dumnezeu (Efeseni 5:23-24; 1 Timotei 3:1-7; Tit 1:6-9).²⁷ Pavel subliniază faptul că modelul conducerii familiei de către bărbat este dat de modelul conducerii bisericii de către Domnul Isus (Efeseni 5:23-24). Bărbatul devine astfel responsabil de conducerea plină de dragoste a familiei sale, iar femeii îi revine supunerea în smerenie și bucurie sub autoritatea bărbatului ei, deoarece acesta îl reprezintă pe Cristos (Efeseni 5:24). Doar prin respectarea acestui tipar oferit de apostolul Pavel și doar printr-o viață plină de Duhul Sfânt este posibilă armonia în relația dintre soț și soție.

Apostolul Petru schițează și el portretul pe care trebuie să-l dețină un bărbat în starea sa răscumpărată. El afirmă că rolul de conducător al familiei atribuit bărbatului nu îi oferă posibilitatea unei atitudini dominante față de soția sa. Din contră, bărbatul trebuie să se poarte cu înțelepciune față de soția lui. În caz contrar, răspunsul la rugăciunile lui va fi împiedicat de atitudinea sa necorespunzătoare față de soție (1 Petru 3:7).²⁸ Cu alte cuvinte,

²⁶ David DeWitt, *Cartea bărbatului matur*, trad. Eti Vasilache (Oradea, România: Kerigma, 2017), 83.

²⁷ Vern Sheridan Poythress, "The Church as Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church," în *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper și Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991), 238-239.

²⁸ Paul Negruț, *Nu este bine ca omul să fie singur* (Oradea, România: Făclia; Editura Universității Emanuel, 2007), 88-89.

binecuvântarea și propășirea unei familii depinde de atitudinea pe care o are bărbatul față de soția sa. Astfel, devine evident faptul că modelul autorității masculine dominatoare și brutale stopează binecuvântarea și este contrară învățaturii Domnului Isus.

Rolul de Conducere al Bărbatului în Escaton

Dacă bărbatul a primit rolul de conducere înainte de cădere și acesta a fost denaturat prin cădere dar a fost răscumpărat apoi de Cristos, cum va fi exercitat acest rol în escaton? A creat Dumnezeu primii oameni ca bărbat și femeie ca aceștia să-și piardă identitatea și rolul lor în escaton? Care va fi statutul bărbatului, respectiv al femeii în glorie?

Conform cuvintelor Domnului Isus din Matei 22:30, la înviere sau la glorie nu va mai exista căsătorie între bărbat și femeie pentru că aceștia vor primi trupuri noi și vor fi ca îngerii. Aceasta însă nu înseamnă că ei își vor pierde identitatea pe care au avut-o cât au fost pe pământ.²⁹

Pentru argumentarea ideii conform căreia bărbatul și femeia își vor păstra identitatea de bărbat, respectiv de femeie, sunt folosite câteva texte biblice. Astfel, 1 Samuel 28:11-15, Matei 17:1-13; 27:52 și Apocalipsa 11:1-12 prezintă apariții ale oamenilor după moarte, similare cu chipurile pe care aceștia le-au avut atunci când erau pe pământ. Aparițiile teofanice din Scriptură sunt reprezentate în mare parte de chipuri bărbătești (Geneza 18:2, 16, 22; Iosua 5:13; Evrei 13:2). Însuși trupul Domnului Isus după înviere a fost asemănător cu trupul de dinainte de înviere (Ioan 20:25, 27). Conform acestor texte, este destul de rezonabil a se susține faptul că bărbatul și femeia își vor păstra caracteristicile care le conferă identitatea.³⁰

Rămâne însă întrebarea: Va avea bărbatul vreun rol de conducere și în escaton? Un text care ar sugera o asemenea posibilitate, este textul din 1 Corinteni 6:1-20. Aici însă, nu este specificat vreun rol special al bărbaților în actul de judecare al

²⁹ Thomas R. Schreiner, "The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership," 234.

³⁰ Thomas R. Schreiner, "The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching," în *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 232-234.

îngerilor. Cei implicați în judecarea îngerilor vom fi „noi”, adică cei care sunt urmașii Domnului Isus.³¹

Alte două texte care ar aduce mai multă lumină asupra acestui subiect, nu însă o rezolvare deplină a acestuia, sunt: Filipeni 2:9-11 și 1 Corinteni 15:24-28. În Filipeni 2:9-11 este evidențiat faptul că datorită lucrării pline de smerenie a Domnului Isus, Dumnezeu Tatăl îi oferă Domnului Isus dreptul de conducător al tuturor lucrurilor. În 1 Corinteni 15:24-28, Pavel subliniază că după înviere, Cristos va nimici orice domnie, stăpânire și putere și apoi El Însuși se va supune conducerii lui Dumnezeu Tatăl, după ce va da Împărăția în mâinile acestuia. Dacă Însuși Isus Cristos se va supune Tatălui și toată conducerea va fi preluată de Acesta, va mai avea oare bărbatul răscumpărat vreo poziție în escaton?

Conform Scripturii, este evident că identitatea și rolul bărbatului cât și a femeii vor rămâne aceleași în escaton, cu specificația că acolo „nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu în cer” (Matei 22:30). Un anumit rol de conducere al bărbatului în escaton, ar reieși din textul amintit mai sus, 1 Corinteni 6:1-20. Însă, nu este specificat dacă acest lucru va fi realizat doar de bărbați sau vor fi implicate și femeile în acest proces. Ținând cont de tiparul biblic al conducerii relatat din Geneza până în răscumpărare, nu este exclus ca judecarea îngerilor să fie asemenea unui act al stăpânirii omului peste aceștia, asemenea mandatului pe care l-a primit la creație. Este însă destul de greu de afirmat dacă în acest proces va fi implicat doar bărbatul, sau acesta va îndeplini sarcina aceasta împreună cu femeia.

Concluzii

În lucrarea de față ne-am concentrat atenția asupra subiectului ce vizează rolul de conducere al bărbatului în teologia biblică. Printr-o metodă analitic/tematică, am analizat rolul bărbatului în conducere, rol pe care acesta l-a avut înainte de cădere. Apoi am privit la consecințele negative care au survenit asupra acestui rol odată cu căderea în păcat. De asemenea, am evidențiat evenimentul răscumpărării și al restaurării rolului de conducere al bărbatului prin Cristos, iar în ultimul capitol ne-am concentrat atenția asupra rolului de conducere al bărbatului în escaton. În continuare, vom

³¹ Cornelius R. Stam, *First Corinthians*, 87-88.

prezenta câteva concluzii la care am ajuns în urma studiului acestui subiect.

Ca o primă concluzie referitoare la acest subiect menționăm că tiparul gândit de Dumnezeu în creație privitor la rolul de conducere pe care îl are bărbatul rămâne același, indiferent de atitudinea oamenilor față de acest aspect. În ciuda căderii și a curentului feminist care urmărește declasarea bărbatului din rolul lui de conducere, Dumnezeu a păstrat aceeași ordine între bărbat și femeie și aceasta nu se va modifica. Chiar și după cădere, bărbatul a rămas bărbat și femeia a rămas femeie, iar acest aspect poate fi demonstrat simplu prin însăși existența actuală a acestora în acest tipar divin conceput la creație.

A doua concluzie care poate fi extrasă în urma acestui studiu este că Dumnezeu a ales să răscumpere și să restaureze rolul bărbatului denaturat la cădere prin Cristos. Împreună cu restaurarea acestuia a avut loc însă și restaurarea femeii, apoi restaurarea relațiilor dintre ei, a relațiilor dintre ei și creație și restaurarea relației lor cu Dumnezeu. Rolul de conducere al bărbatului este reafirmat în cadrul bisericii păstrându-se același tipar ca în creație. În final, conform Scripturii, identitatea bărbatului în escaton rămâne aceeași, dar este greu de precizat dacă bărbatul va mai avea vreun rol de conducere în starea sa glorificată.

Și în final, a treia concluzie care poate fi extrasă de aici este că dacă rolul de conducător al bărbatului este un dar și o responsabilitate pe care acesta l-a primit de la Dumnezeu, atunci este necesar ca fiecare bărbat să caute să-și îndeplinească cu rigurozitate acest rol. Gândirea culturii postmoderne nu va schimba niciodată ceea ce a instituit Dumnezeu neschimbat la creație. Mai mult, Dumnezeu a acordat o valoare dublă rolului de conducere al bărbatului prin restaurarea adusă de Cristos în urma căderii.

Noua Creație din perspectiva escatologică

FINEAS EMANUEL-TULCAN

Introducere

Una dintre doctrinele biblice care este greșit interpretată de către creștini este doctrina despre „Noua creație”. Majoritatea credincioșilor susțin faptul că noua creație va fi un cer nou și un pământ nou, dar credincioșii vor fi în rai cu Dumnezeu, raiul fiind locul pregătit de Dumnezeu pentru copii Săi. Dar problema principală e cea a faptului că această interpretare nu este biblică. Raiul, paradisul, există cu siguranță, dar credincioșii, în escaton, vor locui în noua creație, pe pământul cel nou.

Deoarece credincioșii interpretează greșit această doctrină, în această lucrare se dorește prezentarea acestei doctrine în lumina teologiei biblice. Se dorește prezentarea acestei doctrine în lumina întregii Scripturi, nu doar a Noului Testament. Este foarte important pentru a avea o doctrină clară cu privire la „Noua creație”, cum are să fie sau să se manifeste aceasta.

Metodologia folosită pentru îndeplinirea acestui demers va fi una descriptivă. Se dorește prezentarea acestei doctrine din punct de vedere biblic, bazat pe anumite pasaje din Scriptură, în funcție de cele șase perioade ale răscumpărării: creația, căderea, Israel, profeții, Cristos, escaton. Pentru a se realiza acest scop propus, se vor folosi cărți de specialitate care prezintă această temă „Noua creație” și se vor folosi comentarii care să explice înțelesul pasajului, acestea vor fi sursele primare și secundare folosite pentru îndeplinirea scopului propus.

Lucrarea va fi împărțită în trei capitole principale. Primul capitol va prezenta creația inițială care nu a fost afectată de păcat și modul în care era aceasta în grădina Eden. Dar, de asemenea se vor prezenta și efectele distructive pe care păcatul le-a avut asupra creației inițiale.

În cel de-al doilea capitol vor fi prezentate promisiunile lui Dumnezeu de restaurare a creației. În cadrul poporului Israel și a profeților, Dumnezeu a făcut mai multe promisiuni cu privire la „Nouă creație” care avea să vină. Acest capitol va prezenta mai mult perspectiva Vechiului Testament.

Iar în cel de-al treilea capitol, va fi prezentată doctrina despre „Noua creație”, împlinită în Isus Hristos. Dar totodată se vor prezenta

profețiile Noului Testament cu privire la noua creație ce va avea să vină, un cer nou, un pământ nou, un univers în care omul răscumpărat va locui împreună cu Dumnezeu.

În continuare se dorește prezentarea acestei teme. Se va dori menținerea lucrării la nivelul textelor biblice și a teologiei biblice mai mult decât prezentarea doctrinei dintr-un punct de vedere teologic dogmatic.

Creația Inițială înainte și după Cădere

Pentru a înțelege nevoia unei creații noi, este nevoie să se înțeleagă natura primei creații și modul în care era aceasta. Creația înainte de căderea în păcat era o creație „foarte bună”, „perfectă”, o creație care nu a fost atinsă de păcat. Creația aceasta era în armonie cu Dumnezeu, această creație își îndeplinea scopul pentru care a fost creată. Millard Erickson prezintă acest aspect în felul următor:

Doctrina despre creație înseamnă de asemenea că nimic din ceea ce este făcut nu este rău în mod intrinsec. Totul a venit de la Dumnezeu și narațiunea creației spune de cinci ori că El a văzut că cele create erau bune (v. 10, 12, 18, 21, 25). Apoi, după ce a dus la bun sfârșit crearea omului, ni se spune că Dumnezeu a văzut tot ceea ce făcuse și le-a găsit foarte bune (v. 31). Nu există nimic rău în creația inițială a lui Dumnezeu.¹

În Eden toată creația împlinea planul lui Dumnezeu, era perfect desăvârșită. Nu era nimic în plus și nimic în minus din ce și-ar fi dorit Dumnezeu să fie în cadrul creației. Având în vedere că această creație era „foarte bună”, înseamnă că păcatul nu afectase creația, prezența păcatului nu era în cadrul creației în acel moment. John MacArthur prezintă această idee în felul următor:

Dumnezeu a creat în mod complet și perfect; universul a fost „foarte bun”, potrivit standardului Său de perfecțiune pentru creație (Geneza 1:31). La punctul respectiv, nu exista niciun fel de stricăciune sau de moarte. Evoluția lumii este exclusă pe baza acestei afirmații din moment ce evoluția implică decădere și moarte.²

Luând în calcul pasajul acesta se poate determina pasiunea pe care a manifestat-o Dumnezeu în actul creației. Faptul că acum creația nu este

¹ Millard J. Erickson, *Teologie Creștină* (Oradea: Casa Cărții, 2004), 328.

² John MacArthur, Richard Mayhue, *Doctrinile Bibliei, Volumul 1* (Oradea: Făclia, 2019), 260.

doar bună ci este foarte bună, duce lucrurile la un alt nivel. Gordon J. Wenham, descrie implicațiile acestei formulări în felul următor:

Faptul că această formulă de apreciere este modificată aici, scoate în evidență perfecțiunea lucrării finale. În primul rând, această caracteristică este aplicată întregii creații, în tot ceea ce a creat, nu doar la aspecte individuale. În al doilea rând, în loc să folosească cuvântul obișnuit pe care l-a folosit până acum, folosește un cuvânt care scoate în evidență ceva mult mai mare și grandios, acest aspect sugerează entuziasmul lui Dumnezeu în timp ce contempla la lucrarea Sa. În al treilea rând, lucrarea finalizată este foarte bună, nu doar bună. Armonia și perfecțiunea cerurilor și a pământului finalizate exprimă mai adecvat caracterul creatorului lor decât poate oricare dintre componentele separate.³

Deși creația a fost dintr-un punct de vedere moral ne-atinsă de păcat, a fost foarte bună și nimic rău nu se regăsea în ea, expresia aceasta poate fi interpretată și ca o calitate estetică pe care o avea creația în sine. Walter Brueggemann prezintă aspectul acesta în comentariul său asupra cărții Geneza:

Dumnezeu judecă rezultatul lucrării Sale ca fiind bun (1:10, 12, 18, 21, 25), iar în versetul 31, El pronunță că toate sunt foarte bune. Fraza „foarte bune” folosită aici nu se referă în sens primar la calitatea morală a creației, ci la cea estetică. Această frază ar fi mai bine tradusă în felul următor: „frumoasă sau plăcută”.⁴

Această frază folosită în contextul acesta are această dublă însemnătate, atât faptul că toată creația era foarte bună din punct de vedere estetic, pentru că a fost creată frumoasă, plăcută, dar și faptul că din punct de vedere moral, creația nu era atinsă de nimic impur și păcătos. În Eden această creație nu avea nevoie ca să fie îmbunătățită, de aceea nu se poate vorbi de dorința unei creații noi în cadrul Edenului.

De asemenea, grădina Edenului este sanctuarul lui Dumnezeu. În Eden este locul unde Dumnezeu se întâlnește cu umanitatea, de aceea este atât de important ca Edenul să fie pur. Teologul Isaac Munther descrie aspectul acesta în felul următor:

Există indicii puternice în Geneza 2-3 că grădina Edenului este înfățișată ca un sanctuar arhetipal. Prin sanctuar înțelegem un loc pus

³ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary, Volume 1, Genesis 1-15* (Nashville TN: Thomas Nelson, 1987), 104-105.

⁴ Walter Brueggemann, *Genesis: In Bible Commentary for Teaching and Preaching Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville KY: Westminster John Knox, 1982), 37.

deoparte de Dumnezeu, unde El întâlnește omenirea și se descoperă acestora într-un mod special. În Pentateuh, un sanctuar se referă la locul în care a apărut și/sau a locuit Dumnezeu, așa cum este indicat de prezența chivotului.⁵

Dar căderea în păcat schimbă totul. Păcatul a afectat creația, astfel că dacă până atunci toată creația era în armonie cu Dumnezeu, acum creația nu mai este în armonie, este invadată de păcat. Blestemul creației a fost introdus (Geneza 3:17). „Într-un mod neașteptat, grădina este invadată de un prădător viclean care înșală cuplul uman în nesupunere față de Creator.”⁶ Păcatul intrat în lume a dus la afectarea întregii creații, de aceea este nevoie de o nouă creație. Consecințele păcatului au fost devastatoare asupra creației, iar de atunci înainte, creația a avut de suferit, acest aspect îl prezintă și Pavel în Romani capitolul 8.

În Romani 8:21, Pavel explică că întregul univers, care este ținut sub blestem, așteaptă ziua în care alături de copiii lui Dumnezeu va intra în libertatea glorioasă în care nu este nici depravare nici moarte. Pavel vorbește despre un cer nou și un pământ nou, unde nu va mai fi nici un blestem. Blestemul păcatului va fi ridicat și toată creația va fi restaurată la nivelul creației care a fost în Eden și va reflecta gloria lui Dumnezeu.⁷

Dar Dumnezeu nu va lăsa lucrurile în felul acesta ci după căderea în păcat, Dumnezeu caută să răscumpere creația întreagă. Dumnezeu face promisiuni și profeții pe paginile Scripturii în care își arată dorința Sa de a salva întreaga creație după evenimentul căderii. Teologul Douglas Moo spune următoarele: „După cum vom vedea, Scriptura sugerează că Dumnezeu are o anumită direcție pentru creația Sa bună, un scop care va fi îndeplinit în mod complet în noua creație.”⁸

De asemenea, Dumnezeu face o prioritate din salvarea creației Sale, nu o lasă sub blestem. Tot Douglas Moo spune în felul următor: „Îngrijorarea lui Dumnezeu cu privire la creație este țesută în fabricarea narațiunii întregii Scripturi, culminând cu reînnoirea și restaurarea tuturor lucrurilor, creația cea nouă.”⁹

⁵ Munther Isaac, *From Land to Lands, from Eden to the Renewed Earth* (Carlisle, Cumbria: Langham, 2015), 29.

⁶ T. Desmond Alexander, *The City of God and the Goal of Creation* (Wheaton IL: Crossway, 2018), 21.

⁷ <https://www.gotquestions.org/all-creation-groans.html>, 11.02.2020.

⁸ Douglas J. Moo, Jonathan A. Moo, *Creation Care. A Biblical Theology of the Natural World*, Biblical Theology for Life (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 73.

⁹ Douglas J. Moo, Jonathan A. Moo, *Creation Care*, 76.

După cum s-a menționat anterior, Dumnezeu dorește să-și salveze creația de sub blestemul păcatului, tocmai de aceea promite restaurarea întregii creații. Anterior s-a menționat modul în care era creația în Eden și cum a fost afectată de păcat, în continuare se dorește prezentarea acestei teme din punctul de vedere al Vechiului Testament și modul în care Dumnezeu promite să restaureze creația.

Creația Nouă Anticipată în Vechiul Testament

După ce Adam cu Eva au fost expulzați din grădina Edenului, istoria lor a continuat să meargă mai departe, dar au mers mai departe într-un mod negativ, împânzind lumea cu păcat. Narațiunea biblică relatează în Geneza 6 cât de răi erau oamenii, cât de mult au umplut pământul de silnicie și de păcat, încât Dumnezeu a decis să distrugă absolut totul prin potop. Dumnezeu a făcut o nouă creație prin potop.

În timp ce retragerea apelor potopului marchează un nou început, natura umană nu s-a schimbat. Oamenii încă au tendința de a spurca pământul. Din acest motiv, Dumnezeu pune asupra lui Noe și familiei sale obligații după potop, care sunt special concepute pentru a minimiza viitoarea întinare a pământului de către oameni (Geneza 9:1-7).¹⁰

Dar din păcate și după potop oamenii cu continuat să meargă pe aceeași cale. Au umplut pământul de păcat, au umplut pământul de sânge și l-au spurcat în continuare. Dumnezeu l-a ales pe Avraam prin care avea să binecuvânteze întreaga creație, iar din Avraam Dumnezeu a format poporul Israel, pe care avea să-l binecuvânteze cu o anumită țară, ce avea să facă trimitere din nou la o nouă creație. Poporul Israel, țara Canaan, este o nouă creație pe care Dumnezeu o formează. Teologul Beale expune această idee în felul următor:

Națiunea a fost concepută pentru a reprezenta adevărata umanitate. Începând cu patriarhii, însărcinarea a fost amestecată cu o promisiune care se va împlini la un moment dat într-o „sămânță”, dar Israelul nu a reușit să îndeplinească misiunea. Astfel, s-a făcut continuu promisiunea că va veni un timp escatologic când această însărcinare va fi îndeplinită în Israel. A continuat și acea parte a misiunii de a extinde Edenul pentru a acoperi întregul pământ, dar acum țara lui Israel a fost concepută ca Edenul lui Israel. Această descriere a

¹⁰ T. Desmond Alexander, *From Eden to the New Jerusalem. An introduction to Biblical Theology* (Grand Rapids MI: Inter-Varsity, 2009), 21.

pământului lui Israel în asemănare cu Edenul a fost îmbunătățită de descrierile repetate ale „pământului în care curge lapte și miere” și fructe delicioase (Numeri 13:26-27, Deuteronom 1:25, Neemia 9:25).¹¹

Ținutul poporului Israel este în strânsă legătură cu vremurile de pe urmă și cu noua creație care avea să vină. Tot Beale spune în felul următor: „În contextul lui Isaia 60:21, ținutul se referă la „cetatea Sionului”, la porțile sale și la pământul lui Israel. Isaia 65:17-18 și Isaia 66:20-22 leagă într-un mod extern Ierusalimul timpului sfârșitului cu noua creație viitoare.”¹²

Istoria poporului Israel a continuat sub domnia împăraților, care din păcate nu au adus pacea mult dorită poporului ci dimpotrivă, poporul a continuat să sufere, pământul a continuat să fie întinat de păcat, dar Dumnezeu vorbește prin profeții Săi poporului și asigură faptul că își va duce la îndeplinire promisiunile făcute, chiar și cele cu privire la creația sa, cu privire la pământul acesta. Gary Burge prezintă interesul pe care Dumnezeu îl are asupra acestei creații, acestui pământ sfânt, în felul următor:

Acest pământ nu este doar un dar pe care dăruitorul l-a uitat. Dumnezeu veghează acest pământ. Are așteptări personale pentru acest pământ. Este un pământ care ar trebui să invoce amintirii despre propria Sa sfințenie. Interesul remarcabil al lui Dumnezeu pentru acest pământ poate fi explicat printr-o singură temă. Într-un sens profund, Israelul nu deține niciodată țara promisă. Dumnezeu deține acest pământ.¹³

Unul dintre profeții pe care Dumnezeu i-a folosit în modul acesta și prin care a vorbit despre înnoirea creației este profetul Ieremia dar și Isaia. În Ieremia este un conflict între exilul din țara promisă a poporului Israel și a unei creații noi care avea să aibă loc la revenirea lor în țara promisă. Walter Brueggemann surprinde aspectul acesta în felul următor: „Ieremia anticipează începutul unei noi istorii care va începe acolo unde istoria nu ar trebui să înceapă, cu proscrișii fără pământ.”¹⁴

Din nou este scos în evidență faptul că împlinirea promisiunilor este în escaton nu în teritoriul geo-politic al poporului Israel. Dar

¹¹ G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology, The unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids MI: Baker Academic, 2011), 752.

¹² Ibid., 757.

¹³ Gary M. Burge, *Jesus and the Land* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 26.

¹⁴ Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphia, PA: Fortress, 1977) 127.

Dumnezeu vorbește și despre o altfel de creație. Dumnezeu vorbește despre un pământ nou și despre un cer nou în Isaia 65:17 și Isaia 66:22. Oswalt prezintă următoarele:

În cele din urmă, există „ceruri noi și un pământ nou” care vor exista după ce „primul cer și primul pământ au trecut” (2 Petru 3:13, Apocalipsa 21:1). Toate aceste trei manifestări ale împărăției lui Dumnezeu și ale lui Mesia par a fi telescopate împreună în mintea profetului, la fel cum distrugerea Ierusalimului și sfârșitul lumii par să fi fost telescopate pentru Isus (Matei 24, Marcu 13, Luca 21). Ideea este că Dumnezeu care a făcut această lume și o susține până în prezent nu este blocat de nimic din ceea ce s-a întâmplat până acum. El nu face parte din sistem. El este Creatorul! Și asta înseamnă că puterea distructivă a păcatului poate fi ruptă, începând de acum și pentru totdeauna în zilele de pe urmă.¹⁵

În această nouă creație, Isaia prezintă faptul că Dumnezeu își va duce la îndeplinire promisiunile făcute lui Avraam care nu au fost duse la îndeplinire până acum din cauza păcatului poporului Israel. Dar Dumnezeu va duce la îndeplinire și acest aspect, iar în această creație, păcatul nu va mai fi prezent: „Dumnezeu a re-creat creația Sa, și păcatul nu va mai putea să facă parte din ea.”¹⁶ Creația cea nouă va fi atât de diferită și va fi atât de glorioasă în comparație cu cea veche, încât Andrew David prezintă aspectul acesta în felul următor: „Cerul și pământul cel nou pe care Dumnezeu le va crea vor fi atât de glorioase încât lumea trecută se va scufunda în insignifianță.”¹⁷

Isaia își încheie această profecie cu privire la noua creație cu mesajul lui Dumnezeu care spune că această nouă creație va fi veșnică. „Universul cel nou va dăinui veșnic. Și la fel vor dăinui și locuitori sfinți care au fost răscumpărați din orice națiune a pământului. Ei se vor închina lui Dumnezeu în duh și adevăr pentru totdeauna.”¹⁸ În felul acesta este descrisă prin Isaia noua creație pe care Dumnezeu o va face.

În continuare se dorește prezentarea acestei teme în cadrul Noului Testament. În Noul Testament, Hristos este împlinirea tuturor acestor profeții; El este noua creație, pământul din vremurile de pe urmă va fi

¹⁵ John N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 40-66*, NICOT (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1998), 556.

¹⁶ Ibid., 584.

¹⁷ Andrew M. David, *Exalting Jesus in Isaiah*, Christ-Centred Exposition (Nashville TN: Holman, 2017), 410.

¹⁸ Ibid., 418.

noua creație, dar totodată noua creație se va manifesta la sfârșitul veacului și în veșnicie în forma lor finală.

Ca și în cazul tuturor promisiunilor din Vechiul Testament, promisiunile referitoare la creație își găsesc împlinirea în lucrarea lui Isus Hristos (2 Corinteni 1:20). Împlinirea duce la binecuvântările lui Dumnezeu să umple întregul pământ. Îndeplinirea unei înțelegeri din Vechiul Testament a creației nu se vede în continuarea unui stat politic numit Israel. Prezența lui Dumnezeu sfințește întregul pământ. Creația nu trebuie adulată, dar grija creației este un mandat creștinesc foarte important.¹⁹

Creația Răscumpărată în Noul Testament

Anterior s-a prezentat modul în care a evoluat această doctrină a unei creații noi în perioada Vechiului Testament, în poporul Israel prin gura profetilor. În continuare se dorește prezentarea acestei doctrine în Noul Testament, care este mai bogat în detalii cu privire la această nouă creație.

Această nouă creație a fost începută cu Hristos. „Contextul nostru este format nu doar prin cădere ci și prin puterea unei creații noi, împărăția lui Dumnezeu care a fost inaugurată de Hristos.”²⁰ Hristos este cel care a fost o creație nouă și cel care face din credincioși făpturi noi după cum spune și Pavel în 2 Corinteni 5:17. Craig Bartholomew menționează următoarele: „În învierea Lui, Isus a deschis ușa către noua creație și El ține acea ușă deschisă și ne invită și pe noi să ne alăturăm.”²¹

Prin Hristos întregul univers v-a fi salvat și v-a fi nou. Richard Middleton menționează următorul aspect: „Cu toate acestea, am văzut că direcția generală a escatologiei biblice este că, la întoarcerea lui Hristos, Dumnezeu îi va ridica pe credincioși la o viață nouă și va răscumpăra cosmosul, rezultând o nouă creație.”²² Totul se rezumă la Hristos.

Biserica este trupul lui Hristos care este o creație nouă, deși nu este creația cea nouă în forma ei finală, este aproape de această formă. „Noua creație care vine este un act de har pur din partea lui Dumnezeu.”²³ Frank Thielman menționează și el același aspect: „Biserica primară este, de

¹⁹ Ian K. Smith, *Not Home Yet* (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 67.

²⁰ Douglas J. Moo, Jonathan A. Moo, *Creation Care*, 160.

²¹ Craig Bartholomew, Michael Goheen, *The Drama of Scripture. Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids, MI: Baker, 2014), 118.

²² J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth* (Grand Rapids, MI: Baker, 2014), 228.

²³ *Ibid.*, 221.

asemenea, o comunitate care începe să vadă primele indicii ale restaurării fizice a condiției umane în perioada de dinaintea durerii, a ostelii împovăraătoare și a morții blestemului lui Dumnezeu după neascultarea lui Adam (Geneza 3:17-19).²⁴

Dumnezeu este cel care va aduce în escaton creația cea nouă la forma ei finală. Brian Tabb expune următoarea idee: „Dumnezeu este Alfa și Omega, Creatorul tuturor lucrurilor la început, este cel care va aduce toate lucrurile spre scopul lor final în noua creație, un nou și mai mare Eden.”²⁵ În această nouă creație, păcatul nu va mai exista: „Nu va mai fi nici o urmă de păcat sau efectele ale păcatului care să pângărească sau să aducă deficiențe noii creații.”²⁶ Această nouă creație va fi similară grădinii Edenului dar va fi perfectă din orice punct de vedere: „Pământul cel nou va fi liber de păcat, rău, boală, suferință și moarte. Va fi similar cu pământul prezent, dar fără blestemul păcatului. Va fi pământul așa cu Dumnezeu l-a intenționat de la început să fie. Va fi Edenul restaurat.”²⁷

Apocalipsa capitolele 21 și 22 vorbesc cel mai mult despre noua creație și cum va fi aceasta. În această nouă creație v-a fi prezent un pom al vieții, la fel cum a fost și în grădina Edenului. Tabb prezintă ce anume înseamnă acest pom al vieții: „Acest pom al vieții simbolizează viața eternă în părtășie cu Dumnezeu care a fost pierdută după exilul umanității din Eden (Geneza 3:22-24), dar este acum restaurat în noua creație (Apocalipsa 22:2).”²⁸

Această nouă creație va fi veșnică și nu va mai fi afectată de moarte, de descompunere sau de legea degradării. Douglas Moo prezintă aspectul acesta în felul următor:

Deocamdată, creația se trezește supusă „frustrării” și în robia „degradării sau decăderii”. A fi rob „degradării” ar putea sugera procesul natural de descompunere, dezintegrare și moarte, care poate nu se va mai aplica sau va arăta diferit în noua creație. Alte texte cu siguranță celebrează timpul învierii, noul cer și noul pământ ca un timp în care moartea nu mai este.”²⁹

În această nouă creație, va fi prezentă o nouă cetate, Ierusalimul ceresc. Deși unii teologi argumentează că noua creație semnifică doar

²⁴ Frank Thielman, *The New Creation and the Storyline of Scripture* (Wheaton, IL: Crossway, 2021), 94.

²⁵ Brian J. Tabb, *All Things New* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 2019), 50.

²⁶ Craig Bartholomew, Michael Goheen, *The Drama of Scripture*, 128.

²⁷ <https://www.gotquestions.org/new-heavens-earth.html>, 12.02.2022.

²⁸ Brian J. Tabb, *All Things New*, 170.

²⁹ Douglas J. Moo, Jonathan A. Moo, *Creation Care*, 155.

noua cetate: „Cerul și pământul din Vechiul Testament se referă uneori la Ierusalim sau templul său, așa că este probabil ca noul cer și noul pământ din Apocalipsa 21:1 să se refere la noul Ierusalim din 21:2 și 21:9-22:5.”³⁰

Richard Middleton prezintă următoarele în ce privește relația dintre noua creație și noul Ierusalim: „În contextul noii creații, noul Ierusalim este un analog mult mai mare a sfintei sfintelor din cortul întâlnirii sau templu și este, de asemenea, o directă paralelă cu grădina Edenului în creația originală.”³¹ Desmond Alexander argumentează același aspect în felul următor:

Noul Ierusalim aduce la bun sfârșit ceea ce a intenționat Dumnezeu când a creat pentru prima dată pământul. Originile Noului Ierusalim se găsesc în primele capitole ale Genezei. Grădina Edenului este situată în centrul unui teren verde unde Dumnezeu intenționează să construiască un oraș sfânt pe pământ.³²

De asemenea, această cetate va fi plină de oameni din toate neamurile pământului. „Referirea la împărați și la națiuni în noua creație face referire la o diversitate culturală și națională care nu este înlăturată de actul răscumpărării.”³³ Brian Tabb prezintă și el același aspect dar într-un mod diferit:

În viziunea culminantă a noii creații, „Prezența lui Dumnezeu se schimbă decisiv din cer pe pământ”. Tronul singular al lui Dumnezeu și al Mielului este sursa râului apei vieții în noua creație. Toți rivalii vor fi deplasați pentru totdeauna, iar tronul lui Dumnezeu și al Mielului, punctul central de referință al raiului, va fi trăsătura definitorie a noii creații care va da lumină și viață poporului său, care se va închina lui și va domni pentru eternitate.³⁴

Noua creație va fi realitatea ultimă, finală și completă pe care credinciosul o va experimenta, iar acolo va fi în prezența desăvârșită a lui Dumnezeu. Desigur mai există dezbaterile în ce privește dacă creația cea nouă va fi una complet nouă de la zero sau va fi fundamentată pe creația actuală. Aspectul acesta contează mai puțin, dar cel mai probabil că Dumnezeu se va folosi de creația actuală pentru a crea totul nou, va fi o înnoire a creației așa cum a fost și o înnoire a omului.

³⁰ G. K. Beale, Mitchell Kim, *God Dwells among Us. A Biblical Theology of the Temple* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014), 137.

³¹ J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 171.

³² T. Desmond Alexander, *The City of God, and the Goal of Creation*, 19.

³³ J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 173.

³⁴ Brian J. Tabb, *All Things New*, 47.

De aceea este important pentru credincioși să aibă grijă de pământul acesta pe care trăiesc, deoarece acțiunile lor pot avea efecte în noua creație. Dumnezeu își cheamă credincioșii ca să aibă grijă de creația actuală. Douglas Moo prezintă cât de important este aspectul de întreținere a creații:

Pentru creștin, a avea grijă de creație face parte din închinarea noastră la adresa lui Dumnezeu. A avea grijă de creație înseamnă a onora scopurile lui Dumnezeu pentru ea, a accepta propria sa evaluare a bunătății ei și recunoaște valoarea pe care o are în fața adevăratului său proprietar și Domn. A avea grijă de creație înseamnă a trăi în adevărata noastră identitate ca purtători ai chipului lui Dumnezeu, preoți și regi a căror primă vocație este „a lucra și păzi pământul”. A avea grijă de creație înseamnă a ne împotrivi tuturor puterilor de distrugere dezlănțuite de păcatul uman, a respinge minciuna conform căreia suntem zei care călătoresc pe pământ și, în schimb, să ne găsim viața în Hristos și în împărăția Sa.³⁵

Acestea sunt câteva dintre motivele pe care Douglas Moo le înșiră pentru a avea grijă de creație. Credinciosul este dator față de Dumnezeu să împlinească mandatul dat omului încă din grădina Edenului. Noua creație va fi perfectă din orice punct de vedere. Aceasta este perspectiva Noului Testament cu privire la noua creație. Probabil că cel mai important aspect al acestei noi creații este de a face parte din ea, iar acest lucru este realizabil doar prin Hristos.

Toate imaginile și simbolismul folosit de Ioan în Apocalipsa are rolul de a ne contura o imagine clară cu privire la noua creație, paradisul. În final, următorul adevăr este deosebit de important pentru credincios:

Toate aceste imagini se combină pentru a comunica că noua creație va fi un loc în care Dumnezeu însuși trăiește cu poporul Său într-un mediu frumos, multietnic și pașnic. Acest mediu amintește de grădina din Eden, dar este și un mediu urban, poate pentru că numărul poporului lui Dumnezeu adunat de-a lungul istoriei este atât de mare.³⁶

Concluzie

Scopul lucrării de față a fost cel de a prezenta doctrina despre „Noua creație” din punct de vedere biblic. Această doctrină este cusută prin firul

³⁵ Douglas J. Moo, Jonathan A. Moo, *Creation Care*, 332.

³⁶ Frank Thielman, *The New Creation and the Storyline of Scripture*, 129.

narativ al Scripturii și este foarte importantă în procesul de răscumpărare al lui Dumnezeu. Dumnezeu dorește să restaureze la loc ceea ce omul a stricat și Dumnezeu dorește să ridice blestemul pe care omul l-a aruncat asupra creației prin păcatul său.

Această doctrină prezintă importanța universului și a faptului că acesta nu a fost creat doar să existe pentru o perioadă de vreme și atât, ci a fost creat pentru a-l glorifica pe Dumnezeu pentru eternitate. De aceea este important de înțeles această doctrină prin prisma Cuvântului lui Dumnezeu.

Lucrarea a fost împărțită în trei capitole principale. În capitolul unu a fost prezentată creația inițială din Eden și „perfecțiunea” de care se bucura, dar care a încetat atunci când omul a păcătuit. În cel de-al doilea capitol s-a prezentat modul în care Dumnezeu a lucrat în istorie pentru a-și împlini legământul și promisiunile făcute cu privire la Noua Creație, mai ales în cadrul poporului Israel și prin profeți. Iar în cel de-al treilea capitol, a fost prezentată această doctrină ca o continuare a cea din Vechiul Testament dar care își găsește împlinirea finală în Cristos și în escaton.

Această doctrină ar trebui să motiveze orice credincios pentru a lucra mai mult pentru noua creație, noua împărăție care va avea să vină, pentru eternitate, decât pentru pământul acesta. Noua creație va fi caracterizată de o frumusețe nedescrisă, de abundență și bucurie în prezența lui Dumnezeu. Veșnicia este cel mai important lucru spre care ar trebui să țintească fiecare credincios.

TEME ÎN HERMENEUTICĂ

***Sensus Plenior* in Evangelical Hermeneutics. A Possible Answer to the Issue of the Use of the OT in the NT**

CORIN MIHĂILĂ

Introduction

Every approach to Scripture and to the task of biblical interpretation will eventually have to deal with the question of the integrity of God's Word; are the Scriptures inspired by God, inerrant, and infallible? The answer to this question inevitably determines the course of biblical hermeneutics. Approaching the text from the standpoint of a commitment to the inerrancy of Scripture will more likely lead to a correct interpretation, than a denial of it.¹ On the other hand, inerrancy must be paired with rigorous hermeneutical principles, otherwise it is relatively meaningless. One must employ some kind of hermeneutical principle by which one can have reasonable assurance of a correct understanding of what the text actually says. These two aspects must always be taken seriously when approaching a particular text of Scripture. This is so, because of the special status of the Bible: it is a divine/human book. It has both a divine and a human author.

Given this dual authorship of the Bible, the ever-challenging question of the interpreter is whether the meaning of a passage is literal or spiritual. Is the meaning to be found in the words of the passage derived by grammatical-historical exegesis (emphasis on the human nature of the Scripture), or should we go beyond or, as some would say,

¹ We are using the phrase "more likely," because it is a fact that even those who hold to the inerrancy of Scripture will differ in its interpretation. This is so because of the fallenness of the human nature. However, the Holy Spirit is can work more freely when we cooperate with Him and agree on this fundamental issue of inerrancy. In other words, the belief in the inerrancy of the Scripture is one more open door for the Holy Spirit to illuminate our minds as we approach the task of interpretation. It guarantees a more accurate interpretation, though not infallible.

For an argument in favor of evangelical presuppositions in the task of interpretation, see Graeme Goldsworthy *Gospel-Centered Hermeneutics. Foundations and Principles of Evangelical Biblical Interpretation* (Illinois: Downers Grove, 2006), chaps.2 and 3.

behind the words of the text (emphasis on the divine nature of the Scripture)?

The issue of the locus of meaning is particularly important when considering the use of the Old Testament (OT) in the New Testament (NT) in light of the larger issue of inerrancy. There are apparent misappropriations of the OT in the NT. OT passages seem to receive a different meaning in the NT from the meaning intended by the OT writer. Put more boldly, the authors of the NT, sometimes, seem to do something „strange” with the text of the OT, when they quote it, and seem to have the freedom to be quite „creative” and “fanciful” with it, assigning the OT text apparently novel meanings.² If that is the case, it presents us with a challenge to the doctrine of inerrancy.³ S. Lewis Johnson is right: the doctrine of inerrancy “requires that the meaning the New Testament author finds in the Old Testament and uses in the New is really in the Old Testament.”⁴ Earl D. Radmacher also rightly comments that there is a logical and necessary relationship between authorial intention and authority.⁵ We are, then, forced to reckon with the apparent discrepancy between the integrity of God’s Word and authorial intention. In other words, how do we reconcile these two truths: divine/human meanings in the use of the OT in the NT?

A possible solution to this dilemma is considered to be the concept of “fuller sense,” or in more technical terms *Sensus Plenior*. This concept has received great attention among Catholics, of which theologian Raymond E. Brown has been the leading spokesman. He has defined it as “the deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the

² Walter C. Kaiser Jr., e.g., „The Single Intent of Scripture,” in *The Right Doctrine from the Wrong Text. Essays on the Use of the Old Testament in the New* (G.K. Beale, ed.; Baker Academic: Grand Rapids, 1994), 55–69, thinks that there is nothing strange in what Paul does with the text of the OT. *Contra* Philip B. Payne, „The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author’s Intention” *JETS* 20 (1977): 243–52, reproduced in G.K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Text*, 70–81.

³ See, e.g., Paul J. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture*, 2nd edition (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 52–53, 73–81, 97–99, 115–16, who claims that the belief in the inerrancy of the Bible is incompatible with the way the authors of the NT deal with OT, because the authors of the NT treated the OT as a living tradition that could be changed and was changed by them. Cf. the more negative assessment of S. Vernon McCasland, “Matthew Twists the Scripture,” *JBL* 80 (1961): 143–48.

⁴ Lewis Johnson, *The Old Testament in the New: An Argument for Biblical Inspiration* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 66.

⁵ Earl Radmacher, “A Response to Author’s Intention and Biblical Interpretation,” in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, eds. Earl Radmacher and Robert Preus (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 435.

human author, that is seen to exist in the words of Scripture when they are studied in the light of further revelation or of development in the understanding of revelation.”⁶ We contend that this concept explains at a fundamental level what the NT authors do to the OT texts as they appropriate them and it provides the best explanation to the dual authorship of the Bible, while at the same time preserving the trust in the inerrancy of Scripture.

The task of this essay is to analyze the validity of this concept (i.e. its consistency with the doctrine of inerrancy) in treating the issue of the use of the OT in the NT. But first we will look at three other attempts to explain the use of the OT by NT authors in terms of the dual authorship of the Bible.

Spiritual Meaning: The Dominance of the Divine Author

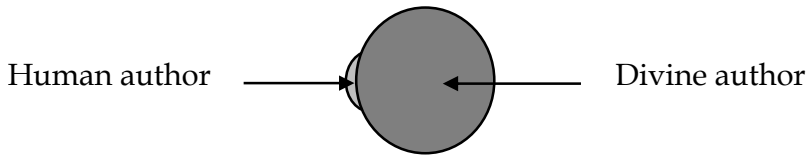


Figure 1a: *The Dominance of the Divine Author*

The method that quickly became the most important way of finding a “Christian” meaning for the OT was allegorization.⁷ This method emerged as a necessity to defend the OT against Marcion's claim that the OT was not a “Christian” book, since its theology seemed to contradict that of the NT. To uphold the orthodox theology of the OT text, this method claimed that the meaning of an OT text was hidden behind the words of the text. This hidden meaning was discovered by using the “code” provided by the NT. As a result, no issues were seen in the way the NT used the OT. This method “solved” the possible contradiction and

⁶ Raymond Brown, “The History and Development of the Theory of a *Sensus Plenior*,” *CBQ* 15 (1953): 142.

⁷ For a detailed presentation of the allegorical interpretation followed in this section, see Douglas J. Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, eds. D.A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 181-183. For an updated version of the article, see Doug Moo with A. Naselli “The Problem of the New Testament’s Use of the Old Testament” in *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 702-746.

divergent meanings between the OT and the NT by allegorizing and spiritualizing the OT text in light of the NT meaning.

This method of interpretation was championed by Origen in the third century. He considered the spiritual meaning as the divine meaning in the text, and therefore it had nothing to do with the human author.

The difficulties with this view are obvious. When we detach completely the divine meaning from the human author and the human author loses his voice, the text itself no longer exercises effective control over what meanings we derive from it.⁸ We basically read back into the OT the spiritual meaning found through the NT and therefore overpower and eclipse the meaning of the OT text intended by the original writer. It is completely swallowed up in the spiritual meaning provided by the NT. This way, the OT text loses its voice, the NT taking over.

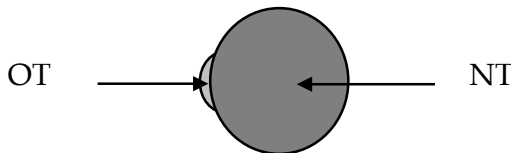


Figure 2b: The OT eclipsed by the NT

In other words, this method bypasses the use of objective hermeneutical principles in the study of the OT text apart from the NT. We have no way to control objectively or evaluate rationally the spiritual meaning imposed on the OT text through the NT spiritualization.

Literal Meaning: The Dominance of the Human Author

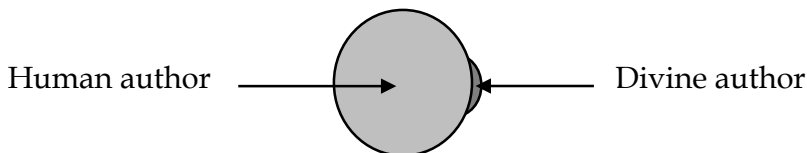


Figure 2a: The Dominance of the Human Author

As a response to this subjective and spiritual reading of the text, there emerged a more rationalistic reading of the OT text – the literal. The

⁸ Cf. Vern Sheridan Poythress, "Divine Meaning of Scripture," *WTJ* 48 (1986): 243.

literal meaning is that meaning arrived at by grammatical-historical exegesis with emphasis on the human author. This meaning is recognized as the intended meaning of the original writer, meaning that was also understood by the original reader. As opposed to the spiritual meaning, this method claimed that what God said was simply what the human author said: no more, no less. Therefore, we should not look for any divinely intended meaning.

This method was developed in the seventeenth and eighteenth century, with the onset of higher criticism and the advancement of a “hermeneutics of suspicion.”⁹ Meaning was thought to be found nowhere else but in the words of the text.

While the grammatical-historical exegesis is clearly a valid method, the possible dangers of this method are also obvious. While directing us away from the arbitrariness of an allegorical reading that sought to accommodate the OT to the NT, the pendulum swung in the other direction of a too narrow reading of the OT text, thus leaving no room to the text of the OT speaking to subsequent generations. The divine author was completely swallowed up and eclipsed by the human author and his intended meaning in the original text. Yes, the OT was free from the imposition of the NT meaning, but at the same time the OT text was considered irrelevant for the NT context through its divine author. In other words, this method ultimately leads to the extreme of disconnecting the OT text from NT meaning so completely that whatever meaning the NT gives to the OT through its divine author is new, different, and even in possible contradiction to it.¹⁰ But for higher criticism this is not considered a problem, since all we are interested in is the literal meaning

⁹ For more details see Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” 183-184. See also Matthew Barrett, *Canon, Covenant and Christology. Rethinking Jesus and the Scriptures of Israel* (NSBT; Downers Grove: InterVarsity Press, 2020), chap.1, for a history methods.

¹⁰ Barrett, *Canon, Covenant and Christology*, claims that “in this scheme the Bible is fragmentary and atomized,” 10. Cf. Poythress, “Divine Meaning of Scripture,” 243-244. See also William LaSor, “The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation,” *Scripture, Tradition, and Interpretation*, eds. W. Ward Gasque and William Sanford LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 265. See also the observations by Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press; 1974), 2, 7-8, that the unity of the Bible was compromised by this insistence on the literal interpretation and the divine intent was eclipsed by the priority of the human author. See also Graeme Goldsworthy, *Christ-Centered Biblical Theology: Hermeneutical Foundations and Principles* (Downers Grove: IVP Academic; 2012), 34; C.A. Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering the Genius of Premodern Exegesis* (Grand Rapids: Baker Academic; 2018), 98.

of the OT text and not meanings attributed later by the NT authors as intended by the divine author.

The implication of this method for the subject of this essay is that the NT interpretation of OT texts was no longer considered to be the correct interpretation. In fact, the NT authors were accused of arbitrary and illegitimate exegetical procedures. Thus, there was a complete disconnect between the OT text and its appropriation in the NT, since the divine author is muted by the dominance of the human author.¹¹

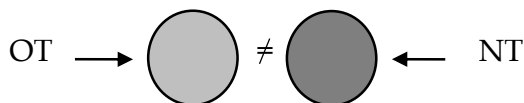


Figure 2b: The Disconnect between the OT and the NT

Such an erroneous perspective on the relationship between the OT and the NT from the viewpoint of inerrancy, however, should not lead us to disregarding the grammatical-historical exegesis as an improper method in determining the meaning of the OT text used in the NT with an apparent different meaning. But we should conclude from this that such a method, although necessary, constitutes only one step in determining the meaning of an OT text used in the NT. In other words, while the divine author communicates through the human author, his communication surpasses that of the meaning intended by the human author.

In light of the shortcomings of these two methods, there is indeed a need for a different way of defining the meaning of a passage (i.e. an OT passage used in the NT) that will take into account both the human and divine authors. This meaning will also have to be derived from the OT text through grammatical-historical exegesis, but at the same time it will have to take into consideration its use in the NT. But this raises a question: Does a text have multiple meanings, meanings that are not intended by the original human author? Should we equate the divine and human intensions or does the divine intention surpass that of the human?

¹¹ Matthew Barrett, *Canon, Covenant and Christology*, 6, notes that “with an overemphasis on *human* authorial intent, the formative role of *divine* authorial intent across the canon remains ambiguous. That has no small effect on biblical theology.”

Single Intended Meaning: The Overlap of the Human and Divine Authors

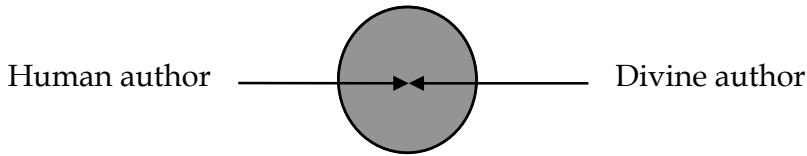


Figure 3a: *The Overlap of the Human and Divine Authors' Intentions*

The most notable champion of the single intent or meaning of biblical texts is Walter C. Kaiser.¹² He argues that both authors (God and man) said exactly what they meant to say in any passage of Scripture. Therefore, prophecy has only one meaning and not two—the prophet's understanding and God's subsequent meaning. According to Kaiser, what God intended in an OT passage, the human author also intended; God did not exceed the intention of the human author.¹³ Thus, the human author was conscious of the whole meaning intended by the divine

¹² Walter Kaiser, Jr., "Author's Intention: Response," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, eds. Earl Radmacher and Robert Preus (Grand Rapids: Academic Books, 1984) 441-447. For a summary of Kaiser's view see Darrell L. Bock, "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New Part 1," *BibSac* 142 (1985): 210-212; Elliott E. Johnson, "Dual Authorship and the Single Intended Meaning of Scripture," *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 218-220; For a detailed critique of Kaiser see Raju D. Kunjummen, "The Single Intent of Scripture-Critical Examination of a Theological Construct," *GTJ* 7.1 (1986):81-110.

¹³ Kaiser, "Author's Intention: Response," 442, 445-446. Kaiser rejects canonical approach and advocates what he calls "antecedent analogy of Scripture" or "an informing theology:" a passage can be interpreted by appealing only to revelation prior to the time of the writing of the passage under discussion. See also Stein, "The Benefits of an Author-oriented Approach to Hermeneutics," *JETS* 44 (2001): 456; Kaiser, "A response to Author's intention and Biblical interpretation," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus; Grand Rapids: Academic Books, 1984), 442; Walter C. Kaiser and Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand rapids: Zondervan, 1994), 41; Kaiser, "Single Meaning, Unified Referents," in *Three Views on New Testament Use of the Old Testament* (ed., Kenneth Berding and Jonathan Lunde; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 45-89; Jack R. Riggs, "The 'Fuller Meaning' of Scripture: A Hermeneutical Question for Evangelicals," *GTJ* 7 (1986): 226. For a critique, see Douglas A. Oss, "Canon as Context: The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics," *GTJ* 9.1 (1988): 110.

author.¹⁴ As a result, NT authors did not attribute new meanings to OT texts, but rather extracted implications and applications for new contexts.¹⁵

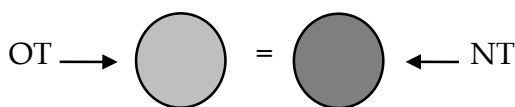


Figure 3b: The Total Continuity between the OT and the NT

In support of this view, it can rightly be argued that the NT authors were credible only to the extent to which they grasped and presented the OT message intended in the text.¹⁶ Moreover, this method protects against “hermeneutical nihilism:” total subjectivity in interpretation without any objective control.¹⁷ Not the least, going somewhere else than in the text to find the meaning, only raises the problem of God’s inability to communicate in human words.

In spite of these, and other, advantages of the method, there are several disadvantages, the most obvious one being that it neglects the reality that the human author’s view (i.e., the OT author) is limited by his circumstances of time and place. In other words, we should not limit God’s ability to communicate to the writer’s ability to understand;

¹⁴ There are, of course, variations within this view that do not deny some differences between what God intended and what the human author understood. For instance, while the human author did not know the referent, he knew what the prophecies were about. See, Jared M. Compton, “Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture’s Dual Authorship,” *Themelios* 33, no. 3 (2008): 28.

¹⁵ Kaiser uses the distinction that exists between meaning and significance as presented by E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967) and “Meaning and Significance Reinterpreted,” *Critical Inquiry* 11 (1984): 202-24. For a good summary of his use of the hermeneutic theory of Hirsch see Kunjummen, “The Single Intent of Scripture,” 84-95. “Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception or a situation, or indeed anything imaginable.” Poythress, “Divine Meaning of Scripture,” 245-252, argues that the distinction of meaning and application is relative.

¹⁶ Raymond Brown, “The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years,” *CBQ* 25 (1963): 267.

¹⁷ Cf. Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” 199. For the accusation, see Earl Radmacher, “A response to Author’s intention and Biblical interpretation,” 433.

although communication of God in human words is possible and adequate, it does not necessarily mean that understanding of it by the writer is complete. Even though the human and divine authors have the same literary and theological intent in reporting the words, the meaning of God's statements is not determined by the writer's understanding.¹⁸ Raju Kunjummen correctly says that "God does not demand exhaustive understanding in order for the prophet to function as a mouthpiece of God."¹⁹ The Scripture is both human and divine. Thus, even though divine became human, it does not mean that the human became divine.²⁰ Divine revelation given in human words does not guarantee that the person who was God's instrument in writing the words perceived the meaning of all he wrote.

This is best illustrated by the analogy of the Theanthropic Person in discussing the Theanthropic Book.²¹ God, by expressing Himself in human speech and coming into history, did not give up His divine attributes.²² This fact supports the idea of a fuller sense, a meaning that goes beyond what the human author intended and understood, and takes into account the divine intent also.

Besides the neglect of dual authorship of the Bible, this method does not accord with the practice of the apostolic exegesis.²³ The use of the OT in the NT does not seem to be based wholly on grammatical-historical exegesis. Therefore, seeking to bring out the single intended meaning of a passage by grammatical-historical interpretation, as Kaiser argues,²⁴ has limited applicability, though it is undeniably legitimate.

In light of the shortcomings of Kaiser's theory of single intended meaning, we must conclude that the divine and human intentions are not

¹⁸ Kunjummen, "The Single Intent of Scripture," 2. See also Vern Poythress, "Divine Meaning of Scripture," 260.

¹⁹ Kunjummen, "The Single Intent of Scripture," 23.

²⁰ Cf. Ramesh P. Richards, "Levels of Biblical Meaning," *BibSac* (1986):124.

²¹ See Radmacher, "A Response to Author's Intention and Biblical Interpretation," 436.

²² Giving up divine attributes for the sake of assuming human nature is called the "kenotic" view. For a good discussion concerning human speech with two authors see Poythress, "Divine Meaning of Scripture," 254-262.

²³ Paul D. Feinberg, "Hermeneutics of Discontinuity," in *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments*, ed. by Paul Feinberg (Illinois: Crossway Books, 1988), 15. Dan G. McCartney also argues correctly that the Bible, when it interprets itself, does not always conform to the strict guidelines proposed by the grammatical-historical approach, "The New Testament's Use of the Old Testament," in *Inerrancy and Hermeneutic*, ed. Harvie M. Conn (Grand Rapids: Baker, 1988), 102.

²⁴ Kaiser, "Author's Intention: Response and Biblical Hermeneutics," 445-446.

absolutely coextensive; they do not overlap completely. Yes, we can argue that they are concursive in the sense that a passage is equally from God and man, but at the same time, as we have seen, what the divine author intended extends beyond the intention and understanding of the human author.²⁵

As such, the grammatical-historical exegesis is valuable in determining the intended meaning of the human author, but there are places where the NT attributes to OT texts a fuller meaning than it can be legitimately inferred the human author was aware of. This fuller meaning makes use of the revelation of the whole canon. However, in light of the doctrine of inerrancy, this fuller meaning should not be in contradiction with the meaning discovered by grammatical-historical exegesis, rather it is the organic outgrowth of the literal sense.

The best way to keep the balance is to understand that “fulfillment” refers to that event or person that culminates, “fills full” the prophesy. The fulfillment of a prophesy does not entail a one time event, but rather a process that has a culminating event.²⁶ Thus, “made full” is a better translation of *plerothe* than “fulfilled.” Prophesy is capable of being filled, of achieving a fullness, so that when it is filled full it is fulfilled.²⁷ Therefore, the word is used in the NT to indicate the broad redemptive-historical relationship of the new, climactic revelation of God in Christ to the preparatory, incomplete revelation to and through Israel.²⁸ Therefore, we will now look at a proposal that goes beyond the original human author for a solution to these problem appropriations of the OT in the NT.

²⁵ See Matthew Barrett, *Canon, Covenant and Christology*, 2-3, 16, concursive operation is contrasted to side-by-side stance of the human and divine authors.

²⁶ This makes Jesus the climax of the Scripture. See Klyne Snodgrass “The Use of the Old Testament in the New,” in *New Testament Criticism and Interpretation*, eds. David A. Black and David S. Dockery (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 419.

²⁷ Cf. William LaSor, “Prophesy, Inspiration, and *Sensus Plenior*,” *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 5. For a convincing argument for this interpretation see G. E. Whitney, “A Refinement of *Sensus Plenior* by the Use of the Sense/Reference Principles: Examples from Matthew 1 and 2,” *ETS Papers* (Oregon: Theological Research Exchange Network, 1987), 10-13. See also Nasselli and Moo, “The Problem of the New Testament’s Use of the Old Testament,” 711, with reference to Matt.5:17; cf. 11:13.

²⁸ Cf. Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” 191-192.

***Sensus Plenior*: The Divine Author Transcends the Human Author**

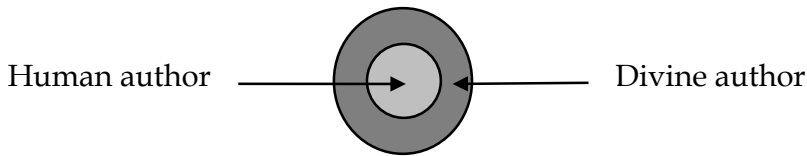


Figure 4a: *Divine Author Transcends the Human Author*

The method that seems to deal most adequately with the question of the use of the OT in the NT in light of the dual authorship of the Bible is the concept of *Sensus Plenior*.²⁹

²⁹ For a short overview of the concept, see *ibid.*, 201-4; Jonathan Lunde “An Introduction to the Central Questions in the New Testament Use of the Old Testament” in *Three Views on New Testament Use of the Old Testament* (ed., Kenneth Berding and Jonathan Lunde; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 13-18.

We agree with Matthew Barrett that even though there is a distinction between *sensus plenior* and typology, there is much overlap, the former being a larger category to which typology belongs and *sensus plenior* applying also to types not just words. He states: “That means, then, that *sensus plenior* is intrinsic to the progressive nature of revelation itself, typology included” in *Canon, Covenant and Christology*, 17, n.92, 18, *contra* Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*.”

We will not discuss here the issue of Jewish Hermeneutics. For a presentation of the methods and presuppositions of Jewish hermeneutics see Snodgrass, “The Use of the Old Testament in the New,” 415-23; Bock, “Use of the Old Testament in the New,” in *Foundations for Biblical Interpretation*, eds. David Dockery, Kenneth Mathews and Robert Sloan (Nashville: B&H, 1994), 100-104; Bock, “Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New Part 1,” 216-219; Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” 192-95. For a comprehensive bibliography up until 2012, see G.K. Beale, *Handbook on the NT use of the OT. Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 103-32.

We will also not discuss here the issue of typology, which is another way of explaining how Christ is the fulfillment of the OT expectations. See discussion in Moo with Naselli, “The Problem of the New Testament Use of the Old Testament,” 725-30 and the bibliography mentioned there, of which we select the following: Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (1939), trans. Donald H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); Grant R. Osborne, “Type; Typology,” in *ISBE*, 4:930-32; “Type, Typology,” in *EDT*, 1222-23; John E. Alsup, “Typology,” in *ABD*, 682-85; G. P. Hugenberger, “Introductory Notes on Typology,” in G.K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts*, 331-41, Daniel J. Treier, “Typology,” in *DTIB*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Baker, 2005), 825. See also Beale, *Handbook on the NT use of the OT*, 13-25.

This concept takes seriously both the divine author and the human author's single intent in explaining the apparent different meaning received by OT passages when appropriated by the NT authors.³⁰ In this sense, biblical prophecy is the revelation of some part of God's redemptive purpose as it relates to a specific situation. However, that passage of Scripture contains a potential fullness discovered by attempting to relate the situation and the prophecy to the ongoing redemptive purpose of God, and therefore this fuller meaning lies outside and beyond the historical situation of the prophet and his perceived understanding.³¹ Thus, the balance has to be kept between grammatical-historical exegesis and the study of Scripture taken in its entirety.³²

This view can best be explained by looking at three key related issues: language-referent, progressive revelation, and thick meaning.

a. Language-Referent

It is necessary to acknowledge that, while trying to maintain a connection between the meaning which both the human and divine authors express in the words of the text, one should also notice a distinction between the intention of the human author and that of the divine author.³³ This way one can still affirm the unity of intent and meaning between God and the human writer, i.e. the divine is inclusive of the human, and at the same time affirm that God's intent and meaning transcends that of the human author.³⁴ So, while there is one meaning of a text, that does not imply that meaning is narrow, one-dimensional phenomenon, but rather multi dimensional.³⁵

³⁰ Some evangelicals however critique this view as a denial of the full humanity of the text. The divine intent transcending the human intent may run the risk of being labeled *hermeneutical Docetism*. See Compton, "Shared Intentions?" 23-33 and Earl D. Radmacher, "A response to Author's intention and Biblical interpretation," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus; Grand Rapids: Academie, 1984), 436.

³¹ The example used the most in supporting this concept is 1Peter 1:10-12.

³² See LaSor, "Prophecy, Inspiration, and *Sensus Plenior*," 55-56.

³³ Whitney in "A Refinement of *Sensus Plenior* by the Use of the Sense/Reference Principle: Examples from Matthew 1 and 2," 7 correctly states that "the preserved text, if used and reflected upon, takes on a new life of its own bounded only by the words expressed and their place in a given context." The intent of the human author is preserved only to the extent expressed in words, while the intent of the divine author is seen in the new fullness brought out of the old text interpreted in a new context.

³⁴ Oss, "Canon as Context: The Function of *Sensus Plenior* in the Evangelical Hermeneutics," 115.

³⁵ *Idem*.

This is well expressed by Elliott Johnson's use of the distinction between sense and reference: while the sense of the passage is to be identified as the author's intention, this sense includes the implications associated with reference to a particular reality in the real world or to a particular audience.³⁶ Thus, Johnson prefers to use instead of *Sensus Plenior*, *Singular Sense* and *References Plenior*.³⁷ The single sense is found in the text itself, and it is shared by both God and the human author. The full references are only divine and only fully recognized by the interpreter in the progress of revelation. The only difference between *Sensus Plenior* and *References Plenior* is that the former has more room for the amount of extension of meaning between the OT and NT emphasizing the progress of revelation, while the latter emphasizes more the non-alteration of the sense of the human author.³⁸

The sense can be discovered by grammatical-historical exegesis, but the interpreter may not know or recognize all the submeanings until the divinely intended reference appears in history.³⁹ The reason for this, as explained by Johnson, is not that such "recognition of the submeanings is a 'consequent' sense. Nor are they 'separate' in the sense of unrelated. They are separate only in the sense of being unstated. Nor are they 'different' in the sense of conflict. They are different only in the sense of being unexpressed."⁴⁰ Therefore, this fuller meaning, or submeanings, is not a fully different meaning but rather a meaning latent in the original text, in part independent of its original context. The best illustration of this truth is that of the "seed" used by William LaSor: "In the seed are all the elements that will ultimately develop into the tree, its leaves, and its fruit. Yet careful analysis of that seed, even under the highest-powered

³⁶ Cf. Elliott Johnson, "Author's Intention and Biblical Interpretation," in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, eds. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus (Grand Rapids: Academie Books, 1987), 416. This distinction should not be confused with Kaiser's use of the distinction between meaning and significance.

³⁷ Johnson, "Author's Response and Biblical Interpretation," 428.

³⁸ See Bock, "Evangelical and the Use of the Old Testament in the New," 215; also Bock "Single Meaning, Multiple Contexts and Referents. The New Testament's Legitimate, Accurate, and Multifaceted Use of the Old," in *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. Kenneth Berding and Jonathan Lunde (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 105-51.

³⁹ See Feinberg, "Hermeneutics of Discontinuity," 117-120.

⁴⁰ Johnson, "Dual Authorship and the Single Intended Meaning of Scripture," 223.

microscope, will; not reveal those elements. So it is, I believe, with Scripture."⁴¹

b. Progressive Revelation

Thus, additional implications of reference often become evident in the unfolding of revelation. For the apostles, the climactic revelation of God in Christ revealed to them the new dimensions of some OT texts which deal in particularly with prophesy.⁴² The use of the OT in the NT proves that this new meaning which is determined in light of the progressive revelation must be "in" the text of the OT. However, this fuller meaning is vague and dim and can be determined only in light of the NT or in light of the coming of Christ. This is supported by the fact that God had His entire plan as well as the entire Bible in view as He inspired each writer to record his portion of revelation.⁴³

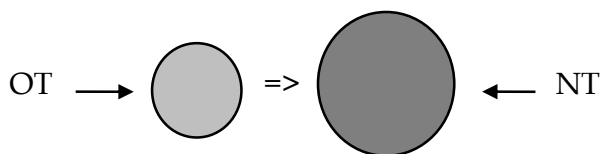


Figure 3b: The Meaning of the OT Expanded in the NT

Darrell Bock states it like this:

⁴¹ LaSor, "The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation," 273. Another good example is that given by Poythress in "Divine Meaning of Scripture," 264-265; there he speaks of a child learning the song "Jesus Loves Me" and understanding it, but a deeper meaning being gained as he grows up. For the image of growth of an "acorn to an oak tree, a bud to a flower, or a seed to an apple," see J. M. Compton, "Shared Intentions? Reflections on Inspiration and Interpretation in Light of Scripture's Dual Authorship," *Themelios* 33 (2008): 23-33.

⁴² The approach through progressive revelation is also called "canonical approach," "Christological," "redemptive-historical approach," et al. The emphasis lies on what is called *heilsgeschichte* (salvation history), the Bible being the story in which God acts towards a final and total restoration of humankind through Christ. See, e.g., Richard B. Gaffin Jr. "The Redemptive-Historical View," in *Biblical Hermeneutics. Five Views* (eds. Stanley E. Porter & Beth M. Stovell; Downers Grove: InterVarsity Press, 2021), 89-110; Bryan Chapell, "Redeptive-Historic View" in *Homiletics and Hermeneutics. Four Views on Preaching Today* (eds. Scott M. Gibson and Matthew D. Kim; Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 1-29.

⁴³ Oss, "Canon as Context," 114-117. See also Brown, "The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years," 278; See also LaSor, "Prophecy, Inspiration and *Sensus Plenior*," 59 where he concludes saying: "at any moment He has the end in view, and in any generation He has future generations in His purpose."

Progressive hermeneutics argues for stability of meaning while also honoring the dimensions that dual authorship brings to the gradual unfolding of promise. The literary-theological argument is that God reveals the outworking of His promise gradually as scripture unfolds its meaning and introduces new promises and connections.⁴⁴

Therefore, one's understanding of a passage will be deeper and clearer as the result of being seen in the light of the whole revelation.⁴⁵ Matthew Barrett states:

As the canon builds and God's redemptive story unfolds, what was before dim now shines bright. This fuller meaning blossoms into maturity with the long-anticipated arrival of Israel's Messiah. That which was foreshadowed through the human author's words is *amplified* as it progresses and reaches its fulfilment in Christ, just as the divine author envisioned. The meaning of a prophetic passage, . . . , can be *enlarged* and *expanded*, escalating beyond the human author's immediate understanding due to the divine author's knowledge, understanding and eschatological intent.⁴⁶

The image that can best explain what is going on with different textual and meaning voices is that of an orchestra.⁴⁷ At the start of the performance, some instruments dominate the sound, but as the music progresses, some of these instruments go into background while others take central stage. So, the sound of an instrument that was at first lost, muted, and subdued, suddenly dominates the sound. In fact, we can argue, the music piece was written and intended to build towards that point in which that particular instrument would take central stage, constituting the culminating point of the performance. So can be with meaning: the original situation of the OT first brings out the original,

⁴⁴ Darrell L. Bock, "Hermeneutics of Progressive dispensationalism," in *Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism: A Comparison of Traditional and Progressive Views* (ed. Herbert w. Bateman; Grand rapids: kregel, 1999), 94-95. Quoted in Compton, "Shared Intentions?" 31.

⁴⁵ J. I. Packer, "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics," in *Scripture and Truth*, eds. D.A. Carson and John Woodridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 348-349 discusses the value of the "hermeneutical spiral" which stands for the process of reciprocal illumination of part by whole and whole by part. At the same time, one should be careful not to go outside the canon for meaning as it is the case of the Roman-Catholic Church that makes use of its authority in interpreting Scripture.

⁴⁶ Barrett, *Canon, Covenant and Christology*, 15.

⁴⁷ For the image of an orchestra in discussing the use of the OT in the NT, see, Steve Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction* (London and New York: T&T Clark, 2001), 6.

historical meaning of an OT text. As the revelation progresses, what was in the text, but barely heard, possibly unknown by the original author, and unnoticed by the original reader, becomes more and more obvious and its voice amplified to the point that it becomes the single dominant meaning, the original intended meaning being silenced. It was always there, though silent and muted by the original situation and the stage of the redemptive history, but in the NT it is so loud that you wonder where it was all that time. In fact, seeing now the whole picture of redemptive history, we can legitimately argue that this Christological, NT meaning, was always intended to be the culminating meaning towards which the whole of redemptive history was building.⁴⁸

Thus, one can conclude with Dan McCartney that “without the NT, a complete and whole picture of the meaning of the Old was impossible.”⁴⁹ *Sensus Plenior* is this fuller meaning, not intended by the human author but intended by God, and therefore discoverable only by a canonical approach or further revelation.⁵⁰ To put it another way, the original intention of the OT authors does not exhaust the meaning of his text, fuller meaning being revealed as the revelation progressed and culminated in Christ.

c. Thick Meanings and Hyperesis

Another way of explaining the fact that there is not always a “one-to-one exact correspondence of meaning between OT passage and the NT use of that passage” is through what may be termed “thick” meaning. G.K. Beale explains that “passages contain *thick* descriptive meanings that are unraveled layer after layer by subsequent stages of canonical revelation.”⁵¹ The entire meaning intended by the divine author is found

⁴⁸ See for instance, Eph.5:25, where Gen.2:22, that speaks of the marriage between Adam and Eve, is said to speak in fact of the marriage between Jesus and the Church. See n.51 for the idea of mystery.

⁴⁹ McCartney, “The New Testament's Use of the Old Testament,” 116. He gives a good example to justify that grammatical-historical exegesis of an OT text is not sufficient to bring out the full meaning of the text, but one needs the NT also. He mentions a book written by a Jew that aims to equip Jews with a knowledge of the OT and of grammatical-historical exegesis in order to help them escape the force of Christian references to OT prophesy.

⁵⁰ Compton, “Shared Intentions?” 32, claims that “this further revelatory insight is implicit in Paul’s understanding and use of the term *mystery*.”

⁵¹ Beale, *Handbook on the NT use of the OT*, 27, emphasis added. See also Kevin J. Vanhoozer, “Exegesis and Hermeneutics,” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 61, who

in the OT text, but it is unpacked progressively throughout redemptive history, being revealed entirely and climactically in Christ. Beale writes: "In this respect, one can 'speak of open-ended authorial intentions' and 'extended meaning' in which an original meaning can tolerate some revision in cognitive content and yet not be essentially altered ... Interpretation should go beyond the author's letter, but it must never exceed the author's spirit."⁵² Steve Moyise concurs that some meanings "remain hidden until readers from a different context and with different presuppositions 'configure' them in ways not envisaged by the original author."⁵³

In order to explain this phenomenon of thick meaning that is unpacked along historical redemptive lines, Beale coins the term "hyperegesis" - "going beyond the Old Testament authors' conscious original intention, not violating it but transcending it by creatively developing it in the ongoing light of progressive revelation and consistently within the parameters of the willed type of the original utterance."⁵⁴ The authors of the NT, in light of the Christ event and divine intention, went beyond the intention of the human authors.

d. *Sensus Plenior* and Grammatical-Historical Exegesis

Having said this, one might ask a valid question: Where does grammatical-historical exegesis of the passage fit in this concept of *Sensus Plenior*? Without the objective control of exegesis, the meaning of a passage becomes too relative and too open to subjective interpretation. This is probably the strongest argument against the concept of *Sensus Plenior*.⁵⁵

contends that "'Thin' descriptions are the result of using too narrow a context to interpret an intended action."

⁵² G. K. Beale, "Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: A Rejoinder to Steve Moyise," *Irish Biblical Studies* 21 (1999), p. 157; drawing on E.D. Hirsch, "Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory," *New Literary History* 25 (1994), p. 558.

⁵³ Steve Moyise, *Evoking Scripture. Seeing the Old Testament in the New* (New York and London: T&T Clark, 2008), 132. He refers also to Kevin Vanhoozer, *Is there a Meaning in this Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan 1998), p. 262, for the same argument.

⁵⁴ G.K. Beale, *We Become What We Worship. A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove: IVP Academic, 2004), 32. Beale states that "the OT authors had a true understanding of what they wrote but not an exhaustive understanding," in *Handbook on the NT use of the OT*, 27.

⁵⁵ See Kaiser, "A Response to Author's Intention and Biblical Interpretation," 444-5. Peter Enn, while agreeing with this fuller meaning, he states that "positing a fuller

However, it is wrong to think that this concept dispenses itself of any use of the grammatical-historical exegesis. J. I. Packer, an advocate of the *Sensus Plenior*, says that “views that hold that what God communicates in and through Scripture is something distinct from and perhaps unconnected with the writers’ own expressed meaning and message in each case...err.”⁵⁶ *Sensus Plenior* is an extrapolation on the grammatical-historical plane.⁵⁷ In other words, the first task is always to get into the writer's mind by grammatical-historical exegesis. What the author meant, God meant. But God's fuller meaning, which can be known through further revelation, “is the extension, development, and application of what the writer was consciously expressing.”⁵⁸

In the same way, the writers of the NT did not give a totally different, foreign meaning to the OT text they were interpreting, but rather a meaning not directly intended by the human author. Douglas Moo argues that

appeal is made not to a meaning of the divine author that somehow is deliberately concealed from the human author in the process of inspiration—a “*sensus occultus*”—but to the meaning of the text itself that takes on deeper significance as God’s plan unfolds—a “*sensus praegnans*.” To be sure, God knows, as He inspires the human authors to write, what the ultimate meaning of their words will be; but it is not as if he has deliberately created a *double entendre* or hidden a meaning in the words that can only be uncovered through a special revelation. The “added meaning” that the text takes on is the product

meaning...does not let us off the hook of explaining the hermeneutical activity of the NT authors” in “Fuller Meaning, Single Goal. A Christotelic Approach to the New Testament Use of the Old in Its First-Century Interpretative Environment” in *Three Views on New Testament Use of the Old Testament* (ed., Kenneth Berding and Jonathan Lunde; Grand Rapids: Zondervan, 2008), 207.

⁵⁶ Packer, “Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics,” 354.

⁵⁷ Graeme Goldsworthy contends however that “the *sensus plenior* of an OT text...cannot be found by exegesis of the texts themselves. Exegesis aims at understanding what was intended by the author, the *sensu literalis*. But there is a deeper meaning in the mind of the divine author which emerges in further revelation, usually the NT.” in “The Relationship of the Old Testament and New Testament,” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander et al. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 88. D.A. Carson says that “the new revelation may therefore be truly new, yet at the same time capable of being checked against the old” in *Matthew* (EBC eds., T. Longman III and D. E. Garland; Grand Rapids: Zondervan; 1984), 93.

⁵⁸ Packer, “Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics,” 354. Poythress gives a three step process in finding the meaning of an OT text: analyze passage in the immediate context, in the context of the total canon of Scripture available up to that point in time, and in the context of the entire revelation, “Divine Meaning of Scripture,” 257-259.

of the ultimate canonical shape – though, to be sure, often clearly perceived only on a revelatory basis.⁵⁹

Thus, the use of *Sensus Plenior* helps us interpret some passages, i.e. NT use of the OT, otherwise impossible to explain.

Conclusion

The use of the OT in the NT presents the interpreter with a difficulty: the NT writers seem to ascribe the OT text they use a different meaning from that intended by the human author. How can one solve this “problem?” Our purpose in this essay was to show the adequacy of the concept of *Sensus Plenior* in answering this dilemma, in contrast to the idea of total identification of the human author’s intention and divine author’s intention. *Sensus Plenior* explains the use of the OT in the NT by emphasizing that the divine author's intention transcends that of the human author (*hyperegesis*), and that this intent can be discovered by interpreting the passage in light of the progressive revelation. This fuller sense is, however, part of the literal meaning discovered by grammatical-historical *exegesis* but is not recognized until the divinely intended reference appears in history.

So, does this way of explaining the appropriation of the OT by the NT authors (i.e., *Sensus Plenior*) stand as an argument against the doctrines of inerrancy and inspiration? Douglas Moo answers: “Could God have intended a sense related to but more than that which the human author intended? I cannot see that the doctrine of inspiration demands that the answer to that question be negative.”⁶⁰ He adds: “[o]nly if the meaning of old testament texts *must* be confined to what we can prove their human authors intended does... a problem arise” for “inspiration and inerrancy.”⁶¹

⁵⁹ Moo, “The Problem of *Sensus Plenior*,” 206.

⁶⁰ *Ibid.*, 204.

⁶¹ *Ibid.*, 201. Kunjummen quotes L. Gausson in “Single Intent of Scripture-Critical Examination of a Theological Construct,” 110 saying something similar: “Scripture is not the mind of God elaborated by the understanding of man, to be promulgated in the words of man; it is at once the mind of God and the word of God. Finally, it is always the inspiration of the book that is presented to us as an object of faith, never the inward state of him that writes it. His knowledge or ignorance nowise affects the confidence I owe to his words; and my soul ought ever to look not so much to the light of his understanding as to the God of al holiness, who speaks to me by his mouth.”

Hermeneutica Literalistă

ADRIAN FLORENTIN CIOARĂ

Introducere

Societatea contemporană multiculturală a devenit un spațiu în care civilizațiile, prin intermediul globalizării și a căderii zidurilor dintre națiuni, ajung într-un amalgam de perspective și ideologii. Relativismul, susținut de acest context, pune în dificultate persoana care caută să înțeleagă sensul unui text, în special al unui text antic. Astfel, creștinismul se confruntă cu o dificultate sporită în interpretarea și identificarea corectă a mesajului Sfintei Scripturi, având la dispoziție un document scris în urmă cu aproape 2000 de ani, într-un context semnificativ diferit de cel actual. Cu toate acestea, scrierile din perioada redactării Bibliei ajută în identificarea unui context destul de clar pentru interpretarea mesajului biblic. Cu toate acestea, teologii creștini au făcut uz de o serie de metode de interpretare, influențate pe alocuri și de curentele filozofice ale vremii.

Lucrarea de față are intenția de a face o prezentare succintă asupra unei deviații hermeneutice folosită în special în mediul evanghelic, și anume, hermeneutica literalistă. Va fi prezentat modul în care această formă de interpretare se manifestă, acordând atenție grupurilor în care este regăsită și efectelor pe care le cauzează.

Conceptualizare și Definiții

Comunicarea conștientă a conceptelor este unul din elementele esențiale care diferențiază omul de lumea animală, fiind o dovadă a purtării Chipului lui Dumnezeu. Această comunicare are în centrul său intenția de a transmite și a primi un mesaj. În ciuda multor factori potențial perturbatori, mesajul trebuie protejat printr-o exprimare clară, concisă, într-un limbaj accesibil cititorului. Comunicarea orală are, pe de-o parte, avantajul interacțiunii directe cu autorul/emitaătorul, astfel încât eventualele neclarități să poată fi lămurite în timp real. Comunicarea scrisă, însă, are avantajul de a-și păstra forma un timp îndelungat și de a se lăsa supusă analizei ulterioare, dar odată cu trecerea timpului, cititorul se îndepărtează de autor, fiind imposibilă interacțiunea cu acesta în vederea stabilirii nuanțelor intenționate de autor. Hermeneutica

reprezintă studiul principiilor și a metodelor prin care poate fi interpretat și înțeles un text, accentuând, totodată, relevanța acestuia pentru cititor.¹

Biblia este și ea, până la urmă, un document scris sub inspirație divină de către oameni aparținând unor contexte socio-istorico-culturale diferite. Silva și Kaiser prezintă patru mari metode de stabilire a sensului Sfintei Scripturi: (1) metoda textului-dovadă (căutarea textelor care susțin o temă sau poziție pastorală dorită); (2) metoda istorico-critică (concentrarea asupra a ceea ce a însemnat textul într-o anumită perioadă și într-un anumit context); (3) metoda interpretării pluraliste (posibilitatea de a acorda cititorului dreptul de a stabili ce înseamnă acum textul citit); și (4) metoda sintactico-teologică (numită și gramatico-istorică fiindcă se concentrează asupra preluării înțelesului așa cum reiese acesta din structura gramaticală a textului, ținând cont și de contextul istoric în care acesta a fost scris).² Aceasta din urmă este cunoscută și drept hermeneutica literală. Pe lângă gramatică și context istoric, hermeneutica literală ia în considerare genul literar al documentului sau al părților acestuia și figurile de stil prin care autorul alege să transmită mesajul.³ Unul dintre beneficiile reformei protestante constă în principiul expus de Martin Luther potrivit căruia Biblia trebuie interpretată în conformitate cu sensul său literal. A eșua, însă, în identificarea genului literar al textului din Scriptură luat spre analiză poate conduce cititorul spre o serie de probleme de interpretare, în special asupra cărților biblice care prezintă elemente controversate. R.C. Sproul prezintă ca exemplu cartea profetului Iona, contestată de unii cercetători ca fiind istorică pe baza caracterului poetic de care face dovadă, în special al celui de-al doilea capitol.⁴ În recenta sa lucrare, William Lane Craig subliniază faptul că primele unsprezece capitole ale cărții Geneza aparțin unui anumit gen literar, specific literaturii orientale antice, și anume: mito-istoria, pe care acesta o definește ca fiind prezentarea unor fapte reale prin intermediul mitologiei, a narațiunilor fantastice, cu caracter religios, care prezintă principii esențiale, nu detalii milimetrice de luat literalmente.⁵ Deși

¹ Moisés Silva și Walter Christian Kaiser, *Introducere în hermeneutică: În căutarea înțelesului* (Cluj-Napoca: Logos, 2006), 324.

² Silva și Kaiser, *Introducere*, 35–38.

³ Charles Caldwell Ryrie, *Dispensationalism*, Rev. and expanded (Chicago: Moody Press, 1995), 81.

⁴ R. C. Sproul, *Knowing Scripture*, Rev. ed (Downers Grove, Ill: IVP Books, 2009), 44–48.

⁵ William Lane Craig, *In quest of the historical Adam: a biblical and scientific exploration* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2021), Kindle: 598.

această perspectivă este intens dezbătută și respinsă de o parte a corpului teologic conservator, ea deschide, totuși, o discuție despre importanța identificării corecte a genului literar. O interpretare prin care se ignoră elementele specifice care țin de genul literar poate fi dăunătoare studiului, ridicând anumite întrebări și prezentând diverse contradicții.

Vanhoozer face o distincție importantă între hermeneutica literală și cea literalistă. Aceasta din urmă se concentrează asupra utilizării uzuale a formulărilor respective, chiar și când este intenționat un înțeles la alt nivel.

Părinții bisericii au păstrat un respect sănătos cu privire la interpretarea literală, însă s-au arătat împotriva modului literalist de interpretare a Vechiului Testament de către evrei, care pierdeau astfel din vedere referințele spre Cristos.⁶ Același autor consideră că hermeneutica literalistă ignoră intenția autorului și efortul prin care acesta comunică. El compară interpretarea literalistă cu traducerea cuvânt-cu-cuvânt a unui text, pierzând esența sau echivalența acestuia, concentrându-se asupra unor înțelesuri convenționale ale unor cuvinte izolate. Cu toate că bisericile care abordează o metoda literală de interpretare a Bibliei se bucură de o creștere a prezenței enoriașilor la slujbele acesteia, migrarea înspre interpretarea literalistă dă naștere la fundamentalism religios, la o radicalizare a credinței.⁷

Fundamentalismul religios, în general, face referire la credincioșii care cred că Biblia este Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu și, astfel, abordează textul sacru într-un mod literal. Cu toate acestea, nuanța care stă la baza fundamentalismului nu este interpretarea literală, ci cea literalistă, concentrându-se asupra unei moralități legalistice și asupra escatologiei.⁸ Mai departe, în aceeași notă, dispensaționalismul s-a format pe baza acestei interpretări literalistice, chiar dacă susținătorii acestei mișcări, precum John Darby, Charles Ryrie, J. Dwight Pentecost, Renald Showers, Alva McClain, John Walvood și alții, au afirmat că ei doar

⁶ Kevin J Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2009), Mobi: 100.

⁷ Harriet Sherwood. Religion correspondent, „Literal Interpretation of Bible «Helps Increase Church Attendance»”, *The Guardian*, 17 noiembrie 2016, sec. World news, <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/17/literal-interpretation-of-bible-helps-increase-church-attendance>.

⁸ Caleb Olayiwola Alu, „The Literalist and Fundamentalist Interpretation of the Bible: A Review”, *Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics and Theology*, 14 decembrie 2020, 102–8, <https://doi.org/10.38159/motbit.2020121>.

interpretează literal Biblia.⁹ Așadar diferența fundamentală între hermeneutica literală și cea literalistă este că aceasta din urmă nu ține cont de genul literar și de figurile de stil folosite în text (în special metafora, hiperbola și personificarea), rămânând fidelă textului propriu-zis, cuvânt-cu-cuvânt.

Precondiții ale Hermeneuticii Literaliste

În primul capitol a fost menționat faptul că hermeneutica literalistă sta la baza a două mișcări semnificative în creștinism, în special în creștinismul evanghelic, și anume: fundamentalismul creștin și dispensaționalismul. În cele ce urmează vor fi prezentate succint trei elemente care pot sta la baza unei hermeneutici literaliste: (1) nivelul scăzut de educație al cititorului, (2) tulburări obsesiv-compulsive cu caracter religios și (3) cultura sectariană.

Dorin Dobrințu și Dănuț Mănăstireanu au realizat o sinteză a sub-culturii mediului evanghelic românesc în lucrarea lor *Omul evanghelic: O explorare a comunităților protestante românești*. Aceștia au notat caracterul fundamentalist care persistă în reflexele gândirii mediului evanghelic românesc. Printre aceste reflexe se numără antiintelektualismul și reacția de ghețizare ca măsură de protecție față de secularismul societății; dogmatismul și fragmentarea eclesială și fanatismul escatologic însoțit de o demobilizare socială, ca urmare a întrepătrunderii cu dispensaționalismul. Autorii creionează un profil al evanghelicului român, având ca primă trăsătură bibliocentrismul, o aplecare prioritară asupra citirii și raportării asupra Sfințelor Scripturi.¹⁰ Această asociere între antiintelektualism și bibliocentrism face ca o râvnă, apreciată de altfel, să fie însoțită de lipsa înțelepciunii de a discerne între genurile literare și de a lua într-un mod literalist mesajul textului. Acest antiintelektualism a fost alimentat, în cazul Evanghelicilor din România, și de regimul comunist care a fost opresiv față de evanghelici, unora fiindu-le interzis accesul în sistemele de învățământ superior din motive de persecuție religioasă. Situația în mediul evanghelic american este una

⁹ Thomas D. Ice, „Literal vs. Allegorical Interpretation”, *Article Archives*. 62, 2009, https://digitalcommons.liberty.edu/pretrib_arch/62.

¹⁰ Dorin Dobrințu și Danuț Manastireanu, ed., *Omul evanghelic: o explorare a comunităților protestante românești* (Iași: Polirom, 2018).

similară¹¹, raportată la populația americană, fundamentalismul crescând în contextul unei atitudini ostile față de sistemul public de învățământ.¹²

Tulburarea obsesiv-compulsivă este o formă de nevroză întâlnită la un număr semnificativ de persoane la nivel global, în special în culturile restrictive sau oprimate, cum sunt cele din fosta uniune sovietică. Aceste tulburări se pot manifesta în diferite arii ale vieții de zi cu zi, la unele persoane manifestându-se în sfera religioasă. Persoanele care suferă de o asemenea tulburare sunt mereu împovărate de griji persistente și deranjante de natură religioasă care pot varia de la gândul că o rugăciune nu a fost rostită corespunzător, până la obsesia de nu fi făcut suficient de mult bine sau de a nu fi rostit involuntar vreo blasfemie la adresa lui Dumnezeu. Această tulburare îi împinge pe oameni într-o dependență de a primi reasigurări din partea celor din jur, manifestându-se prin: punerea frecventă de întrebări cu privire la comiterea unui păcat, dorința ca ceilalți să participe la ritualuri religioase și solicitarea ca ceilalți să evite acele lucruri care pot genera aceste stări obsesive, precum rostirea anumitor cuvinte sau realizarea anumitor activități.¹³ O astfel de abordare obsesivă va conduce la o teamă de a nu greși în interpretarea textului, de a nu păcătuși dintr-o interpretare incorectă a textului, motiv pentru care persoanele acestea pot face apel la o interpretare literalistă, găsind o liniște în mintea lor, justificându-se că înțeleg exact ceea ce este scris în acel pasaj.

Cel de-al treilea element care stă la baza perpetuării hermeneuticii literaliste este cultura sectariană. Sectele au, în general, un caracter fundamentalist, o radicalizare a conceptelor preluate dintr-o lectură *ad literam* a textului sacru. Acest lucru nu este specific doar creștinismului, atât islamul radical, adesea asociat cu acte reprobabile de terorism, cât și grupări ultra-ortodoxe iudaice, precum Lev Tahor și altele, toate au la baza interpretări literaliste ale textelor sacre. De la ideologia potrivit căreia musulmanul cu adevărat credincios este dator să nimicească infidelii, la izolarea comunităților și stabilirea unui regulament strict, adesea caracterizat și de o ruptura a relațiilor cu *cei de afară*, sectele radicalizate nu țin seama de contextul textelor sacre, nici de genul literar

¹¹ Caryle Murphy, „The Most and Least Educated U.S. Religious Groups”, (2016) *Pew Research Center* (blog), data accesării 2 mai 2022, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/04/the-most-and-least-educated-u-s-religious-groups/>.

¹² Ken Badley, „Fundamentalist and Evangelical Perspectives in Education”, *Journal of Education and Christian Belief* 6:1 (2002).

¹³ „Understanding Religious OCD”, Child Mind Institute, data accesării 2 mai 2022, <https://childmind.org/article/understanding-religious-ocd/>.

prin care autorul caută să transmită mesajul. În general, informația circulă strict în interiorul sectelor, aceasta fiind transmisă între membri, excluzând contactul cu *cei de afară*.¹⁴ O astfel de cultură va perpetua în interiorul comunității sale o astfel de abordare literalistă, menită să servească viziunii pe care secta respectivă și-o însușește. În mediul evanghelic românesc, întâlnim astfel de influențe în anumite subdiviziuni, interpretările literaliste ale unor pasaje dând naștere la o serie de învățături care nu sunt aliniate cu doctrinele de bază ale Sfintei Scripturi.

Efecte ale Hermeneuticii Literaliste

În următoarea secțiune vor fi prezentate patru efecte negative pe care hermeneutica literalistă le produce în cadrul bisericii:

- Formarea de erezii – Dumnezeu îi avertizează pe credincioși că vor apărea învățători falși care vor răspândi tot felul de erezii nimicitoare. Paradoxal, însă, o serie de erezii apar pe fundamentul unei atitudini sincere de căutare a lui Dumnezeu, dar folosind o interpretare literalistă asupra textului biblic. Ignorând contextul, figurile de stil și genul literar, cititorul poate trage concluzii eretice la o simplă citire a Bibliei. Un exemplu în acest sens îl reprezintă o interpretare literalistă a pasajului din Ioan 3 în care Isus discută cu Nicodim despre nașterea din nou. Domnul Isus spune în versetul 3 că „dacă cineva nu se naște din nou, nu poate *vedea* Împărăția lui Dumnezeu”, iar în versetul 5 spune că „dacă nu se naște cineva din apă și din Duh, nu poate să *intre* în împărăția lui Dumnezeu.” Una din interpretările întâlnite în anumite cercuri ultra-conservatoare din România este aceea că cele două versete subliniază importanța și necesitatea *nașterii din Duh*, înțeleasă de către acei membri ca fiind *botezul cu Duhul Sfânt*, manifestat prin vorbirea în limbi. Astfel, aceștia consideră că pasajul arată clar că cei care sunt doar născuți din nou, lucru adevărat prin botezul în apă, doar *văd* (de departe) Împărăția lui Dumnezeu, dar nu vor avea parte de ea, ci doar acei care au experimentat botezul cu Duhul Sfânt manifestat prin vorbirea în alte limbi vor *intra* în Împărăția lui

¹⁴ Jonica V. Carlton Best, „Cults: A Psychological Perspective”, *Thesis and Dissertations*, nr. 361 (2018): 12, https://csuepress.columbusstate.edu/theses_dissertations/361.

Dumnezeu, împărăție înțeleasă ca fiind Raiul. O astfel de interpretare nu doar că ignoră paralelismul pe care autorul îl transmite, reluând de fapt aceiași idee în cele două versete, ci introduce o erezie potrivit căreia jertfa lui Christos nu este suficientă în asigurarea mântuirii. Un alt exemplu de erezie care atacă în mod direct suficiența și exclusivitatea jertfei lui Christos este înțelegerea literalistă, ruptă din context, a vorbelor Apostolului Pavel când îi spune lui Timotei că femeia va fi „mântuită prin nașterea de fii” (1 Timotei 2:15), înțelegând prin aceasta că mântuirea din păcat a femeilor depinde de sarcinile acestora.

- Încurajarea legalismului și a mântuirii prin fapte - așa cum a fost menționat anterior cu referire la fundamentalismul religios, asigurarea unei certitudini asupra nivelului personal de credință bazat pe fapte este un rezultat al interpretării literaliste. Persoanele care au o asemenea hermeneutică sunt preocupate cu împlinirea la virgulă a poruncilor, săpând în jurul acestora până în cele mai mici detalii, construind astfel o serie întreaga de reguli derivate din poruncile Sfintei Scripturi. În general, aceștia preiau pasaje din Legea Iudaică, la care adaugă tot felul de alte subcategorii și posibile aplicări ale acelor texte, neavând de altfel nici o legătură cu textul. Cărțile profetice sunt și ele ținte ale extragerii de *porunci* pentru cititorul literalist. Această abordare nu este una nouă, ci reprezintă exact modul în care fariseii se organizau în perioada când a fost Domnul Isus pe pământ, Acesta reproșându-le, printre altele, că ei „dădeau zeciuală din izmă, din mărar și din chimen și lăsau nefăcute cele mai însemnate lucruri din Lege: dreptatea, mila și credincioșia” (Matei 23:23); și „desființau Cuvântul lui Dumnezeu prin datina lor” (Marcu 7:11). Tocmai acesta era Talmdul, o serie de datini și interpretări și extinderi asupra poruncilor din Lege. Iată câteva exemple de interpretări literaliste care caută să aducă porunci noi pentru ca susținătorii acestora să se îndreptățească pe ei înșiși sunt: păcatul de a purta cravată (Isaia 52:2 - „dezleagă-ți legăturile de la gât, fiică, roabă a Sionului”), păcatul de a mesteca gumă (Iov 20:12-13 - „Dulce era răul în gura lui. Îl ascundea sub limbă, îl mesteca întruna și nu-l lăsa; îl ținea în cerul gurii.”), păcatul ca o femeie să aibă capul neacoperit în timpul activităților zilnice (1 Corinteni 11:5 - „orice femeie care se roagă sau proorocește cu capul dezvelit își

necinstește capul ei”, dar pe de altă parte Pavel spune în 1 Tesaloniceni 5:17 - „rugăți-vă neîncetat”).

- Stimularea conflictului dintre religie și știință – filosoful creștin Alvin Plantinga dezbate subiectul existenței unui conflict între credință și știință, susținând că între credința creștină și știință nu rezidă cu adevărat un conflict consistent, ci doar unul superficial, adevăratul conflict fiind între credință și naturalism, care nu este știință propriu-zis.¹⁵ Argumentarea pe care Plantinga o aduce este în favoarea evoluționismului teist, în care întreaga natură este creată de Dumnezeu în etape, denumite „zile” în Biblie. Deși acesta este un subiect controversat în mediul evanghelic, ce caută Plantinga să sublinieze este compatibilitatea narațiunii biblice cu teoriile științei moderne, totul constând în interpretarea textului și identificarea genului literar al pasajelor respective, după cum a subliniat și William Lane Craig mai sus. Bineînțeles, o hermeneutică literalistă nu lasă deloc deschisă calea spre dialog cu comunitatea științifică, întrucât aceștia susțin că tot ce se narează în Biblie este științific.¹⁶ Un bun exemplu în acest sens sunt numeroasele versete care prezintă o cosmologie a pământului plat, în jurul căruia se învârt Soarele care locuiește într-o odaie în timpul nopții (Psalmul 19). Este important de înțeles faptul că menirea Scripturii nu este de a fi o carte științifică, ci că referirile la aceste aspecte care țin de științele naturii au ca scop transmiterea unui mesaj teologic prin intermediul unor concepte cunoscute oamenilor la momentul respectiv. În perioada antică în care a fost redactată Biblia, cosmologia pământului plat era consensul vremii. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu s-a folosit de lucruri neadevărate, ci că autorii umani ai Bibliei au exprimat adevărurile teologice pe care Dumnezeu le-a revelat prin intermediul elementelor la care destinatarul direct se putea relaționa.
- Formarea de secte – după cum s-a menționat anterior, mare parte a sectelor se formează în jurul unei interpretări literaliste.

¹⁵ Alvin Plantinga, *Știința, religie și naturalism: unde rezida de fapt conflictul?* (Oradea: Editura Ratio et Revelatio, 2015).

¹⁶ Kathleen C. Oberlin și Christopher P. Scheitle, „Biblical Literalism Influences Perceptions of History as a Scientific Discipline”, *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 5 (ianuarie 2019): 237802311982642, <https://doi.org/10.1177/2378023119826425>.

Dintre sectele care pot fi date ca exemplu în acest sens se numără FLDS (*Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*), o ramură a mormonilor care justifică poligamia și căsătoriile infantile; și gruparea Amish, o comunitate care s-a autoizolat de civilizație, refuzând să utilizeze tehnologia modernă și păstrând un stil de viață rudimentar și modest.

Concluzii

Provocarea Bisericii rămâne aceea de a înțelege corect Cuvântul lui Dumnezeu pentru a răspândi și trăi mesajul acestuia. Din acest motiv, o hermeneutică corectă este esențială. Interpretarea literală este de departe cea mai fidelă textului, urmărind să descopere intenția autorului în raport cu mesajul transmis. Cititorul este, astfel, motivat în identificarea corectă a genului literar, a figurilor de stil și modului în care autorul le utilizează. De asemenea, contextul istoric și social în care au fost redactate scrierile este crucial în înțelegerea nuanțelor pe care autorul le-a intenționat. Cu toate acestea, aplecarea exagerată asupra *literei*, fără a ține seamă de elementele menționate mai sus produce efecte dăunătoare înțelesului, chiar dacă intenția cititorului este una sinceră. Rolul slujitorului creștin este de a înțelege, la rândul său, aplicarea metodelor de interpretare literare și de a educa congregația în vederea unui studiu corespunzător asupra textului sacru pentru identificarea clară și corectă a mesajului transmis, atât în detaliile sale, cât și în imaginea de ansamblu. Din acest motiv, o hermeneutică adecvată asupra Bibliei este multi-fațetată, combinând interpretarea literară cu perspectiva teologiei biblice pentru a discerne mesajul Cuvântului lui Dumnezeu, cel dătător de viață.

Presupoziții Hermeneutice

IULIU-EMANUEL GALEA

Introducere

Ce sunt presuposițiile hermeneutice? Ele reprezintă bagajul, lumea și contextul în care el este format și cu care cititorul se apropie de textul biblic. Ca să exemplificăm modul în care cititorul se apropie de text cu preconcepții, să luăm un caz practic. O familie de misionari a slujit câțiva ani în Etiopia. La o sărbătoare de Crăciun se adunaseră sute de oameni în biserică și în afara ei. Condițiile de acolo erau complet diferite față de cele din Statele Unite. Și predicatorul a început să relateze istoria lui Iosif și Maria care făceau călătoria înspre Betleem. Ei bine, etiopienii au fost de părere că ei n-au călătorit singuri. Au avut probabil 12 însoțitoare pentru Maria care era într-o sarcină atât de avansată. Veri și mătuși probabil. Și se întreba americanul, ce s-a întâmplat cu „Iosif, Maria și măgărușul”? Unde sunt toate acele personaje în Scriptură? Apoi au ajuns la Betleem, Iosif și Maria au găsit loc numai într-un grajd și Mariei venindu-i vremea să nască a fost asistată de rudele apropiate în timp ce Iosif făcea kilometri la ușa de emoții. Iar când copilul s-a născut, toți au început să chiuie de bucurie (în Etiopia, nașterea este comemorată prin strigăte de bucurie). Și misionarul realizează modul în care etiopienii în cultura lor au interpretat nașterea Domnului Isus prin „ochelarii” culturii lor. Ei au completat toate detaliile lipsă cu detalii din cultura lor.¹ Tot astfel, predispoziția fiecărui cititor este să completeze anumite detalii lipsă din textul biblic sau să interpreteze textul prin prisma culturii sau a contextului din care provine.

Presupozițiile hermeneutice reprezintă orice adăugire, completare, interpretare pe care cititorul o aduce textului, luată din experiența, contextul, înțelegerea lui. Astfel de presuposiții pot să fie uneori adevărate însă de cele mai multe ori nu sunt. Presuposiție hermeneutică este și apropierea de text cu o agendă teologică deja formată. Adică să abordăm textul biblic cu o anumită idee sau doctrină deja formată și să căutăm detalii care să coroboreze teoria noastră. Astfel cititorul hotărăște ce înseamnă textul în loc să lase textul să vorbească. Un alt exemplu de

¹ Exemplu preluat din J. Scott Duvall and J. Daniel Hays, *Grasping God's Word: A Hands-on Approach to Reading, Interpreting, and Applying the Bible*, 2020, 181-93.

presupoziție este presupunerea că textul este arhi-cunoscut și nu mai poate fi descoperit nimic profund prin studierea lui.²

La fel de dăunător pentru înțelegerea și interpretarea textului este presupoziția că un anumit text nu ar însemna niciodată un anumit lucru. John Wesley spunea că Romani 9 n-ar putea niciodată să însemne ce spune teologia reformată că înseamnă (aceasta nu înseamnă că textul poate să însemne orice eroare doctrinară sau erezie). Și astfel plasăm preconcepțiile noastre, formate din cultura și contextul nostru, mai presus de Biblie. Problema nu este neapărat să avem astfel de presupoziții – cu toții avem, cât să fim conștienți de ele și să încercăm să le evităm.

În această lucrare vom prezenta o perspectivă de ansamblu asupra presupozițiilor hermeneutice. În capitolul 1 ne vom uita la câteva presupoziții corecte și incorecte cu privire la Scriptură. În capitolul 2 vom trece pe scurt în revistă presupoziția existențială și cea eclesială. Iar în capitolul 3 vom vedea care este rolul pre-înțelegerii unui text și care sunt presupozițiile cititorului.

Presupoziții ale Interpretării Biblice

Presupozițiile cu care cititorul se apropie de Scriptură vor determina înțelegerea și interpretarea textului. Deoarece ele sunt presupozițiile pe care cititorul le are despre Biblie, de aceea, este important ca fiecare cititor să fie conștient de presupozițiile cu care se apropie de textul biblic.³ Ele fac parte din perspectiva cititorului cu privire la lume și viață și includ elemente din teologia lui.

Presupoziția de bază care îi diferențiază pe credincioși de necredincioși este modul în care se raportează la Scriptură. Pentru credincioși, ea este Cuvântul lui Dumnezeu, revelația Lui pentru noi. Nici un cititor nu se apropie de Cuvânt cu mintea eliberată de orice context, de orice influență, de orice presupoziție. De aceea el trebuie să știe că se apropie cu presupoziții și este bine să știe care sunt acestea ca să nu fie influențat de ele. De asemenea, este bine ca cititorul să fie consecvent, să nu opereze cu un set de presupoziții la un moment dat și un alt set de presupoziții la un alt moment dat.⁴

² Ibid., 185–86.

³ J. Robertson McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible* (Chicago: Moody Publishers, 2012), 20.

⁴ Ernest Best, *From Text to Sermon: Responsible Use of the New Testament in Preaching* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 97–99.

a. Presupoziții corecte cu privire la Scriptură

O presuposiție corectă cu privire la Scriptură este aceea că ea este autoritatea ultimă pentru credința și trăirea credinciosului. Ea este Cuvântul revelat pentru noi. Biblia este demnă de încredere, deoarece Dumnezeu este autorul. Apostolul Pavel prezintă Vechiul Testament ca insuflat de Dumnezeu și „de folos să mustre, să învețe să dea înțelepciune în neprihănire.” Vechiul Testament conține numărate profeții ale venirii Domnului Isus. Noul Testament cuprinde peste 200 trimiteri la Vechiul Testament. Noul Testament prezintă continuarea revelației din Vechiul Testament.⁵

Biblia este o alcătuire de cărți scrise de oameni obișnuiți dar care conține printre altele și evenimente supranaturale. Dar nu tot ceea ce se relatează în Scriptură este supranatural. Autorii au fost oameni insuflați de Duhul Sfânt care au prezentat revelația lui Dumnezeu. Domnul Isus și autorii Noului Testament interpretează Vechiul Testament în sens literal. Adică învățătura Noului Testament trebuie interpretată înțelegând limbajul vremii, studiind temeinic contextul și ceea ce a însemnat atunci, abia apoi aplicând textul biblic consecvent cu restul Scripturii pentru vremea în care noi trăim. Interpretarea literală ajută la evitarea presuposițiilor. Astfel, prin presuposițiile corecte cu care trebuie să venim la Scriptură sunt: ineranța, autoritatea, suficiența, claritatea Scripturii.

b. Presupoziții incorecte cu privire la Scriptură

De-a lungul istoriei, presuposițiile interpreților s-au schimbat. În era premodernă se pune accentul pe natura divină a Scripturii. În era modernă și postmodernă, accentul se pune pe natura umană a Bibliei. Ambele perioade ale istoriei au oferit o corecție, o modificare a erei precedente. Însă în fiecare perioadă au fost interpreți care s-au depărtat de sensul Scripturii.⁶

În perioada premodernă s-a pus accentul pe o abordare supranaturalistă care interpreta Scriptura numai dintr-o perspectivă supranaturală. Astfel că sarcina interpreților era aceea de a găsi sensuri ascunse ale Cuvântului prin intuiție și experiențe spirituale. Sensul evident al textului era astfel abandonat. În modernism a fost accentuată abordarea naturalistă. Ea limitează sensul Scripturii și semnificația textului la elementele din care sunt alcătuite procesele naturale și înțelegerea omului. Astfel că posibilitatea ca Scriptura să aibă autor divin

⁵ McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible*, 24.

⁶ *Ibid.*, 27.

și să conțină evenimente supranaturale este exclusă din fașă. În perioada post-modernă și-a făcut loc o altă formă de abordare naturalistă. Un pasaj înseamnă orice ar avea însemnătate pentru cititor în momentul respectiv, pe baza experienței lui, a ceea ce simte el.⁷ Așadar, fiecare perioadă a istoriei a fost caracterizată de anumite presupoziii, în fiecare dintre aceste perioade existând interpreți care s-au depărtat de sensul Scripturii.

Merită menționată aici abordarea dogmatică. Ea conformează interpretarea textului unui sistem predeterminat de doctrine. Pericolul este evident acela de a nu căuta sensul textului ci de a căuta un anumit sens în text pentru a se potrivi unui set de doctrine. Spre exemplu în relatarea cuceririi Ierihonului, sistemul supranaturalist va căuta un sens ascuns al textului. Astfel se ajunge la o interpretare conform căreia cele 6 zile în care armata israelită înconjoară orașul reprezintă trimiterea credincioșilor de a fi mărturie în liniște 6 zile în mijlocul lumii. Iar a 7-a zi predicatorul predică și zidurile necredinței sunt dărâmate, oamenii fiind convertiți. Naturalistul va vedea relatarea ca pe o poveste veche, inventată, de vreme ce zidurile nu se dărâmă singure. Pentru naturalist această relatare reprezintă în cel mai bun caz victoria binelui asupra răului. Pentru postmodern, această relatare este doar o legendă. Abordarea dogmatică are o problemă cu uciderea locuitorilor cetății la porunca lui Dumnezeu, care fiind iubitor, plin de dragoste, nu ar porunci niciodată așa ceva. Alți adepți ai interpretării dogmatice n-ar avea o problemă cu aceasta de vreme ce locuitorii Ierihonului oricum fuseseră creați pentru a fi nimiciți.⁸

Acestea ar fi câteva presupoziii corecte și incorecte atunci când cititorul se apropie de textul Scripturii.

Presupoziții contemporane în hermeneutică

Cum afectează studiul inductiv al Scripturii presupoziiiile cu care fiecare cititor se apropie de textul biblic? Ce poate dezvălui o analiză atentă a acestor presupoziii despre natura studiului Scripturii, cerințele procesului de interpretare și studiul obiectiv/subiectiv? Acest capitol va trata două presupoziii contemporane, cea existențială și cea eclesială.

⁷ Ibid., 28.

⁸ Ibid., 29.

a. Presupoziția existențială

Sunt cei care afirmă că Scriptura trebuie interpretată conform unei presupoziții sau pre-înțelegeri existențiale. Presupoziția aceasta a fost susținută de Friederich Schleiermacher prin Wilhelm Silthey, care pune accentul pe natura interpersonală a hermeneuticii. Astfel că prin exprimarea literală, Silthey afirma că interpretul retrăiește și aduce la viață experiența cognitivă și transcognitivă a autorului. Interpretul este capabil să înțeleagă documentele istorice, de multe ori intuitiv.⁹

Rudolph Bultmann afirma că nu există exegeză fără presupoziții.¹⁰ Interpretul nu poate să se apropie de Scriptură fără anumite preconcepții izvorâte din lucruri pe care le-a trăit sau înțeles și care în final îi vor afecta interpretarea. Exegeza este afectată de formarea și experiența culturală a interpretului. Iar înțelegerea textului nu este posibilă fără interogarea textului. Întrebările adresate care determină înțelesul găsit izvorăsc din interpret și ceea ce l-a format. Spre exemplu, subiectul fricii în biblie va fi întotdeauna influențat în aplicare de experiența fricii trăite de interpret.¹¹

Deși adeptii noii hermeneutici ca Ernst Fuchs și Gerhard Ebeling se diferențiază de Bultmann în ceea ce privește posibilitatea de a-l descoperi pe Isus ca personaj istoric, ei sunt de acord cu Bultman în ceea ce privește abordarea existențială a hermeneuticii.¹²

Ce face însă perspectiva lui Bultmann să fie problematică este pre-înțelegerea sau presupoziția teologică pe care acesta o aduce textului și refuzul de a-și supune presupoziția sensului descoperit în text. El abordează textul dintr-o perspectivă naturalistă, care decide încă dinainte modul în care ar trebui înțeles textul. Punctul de plecare al lui Bultmann este acela că lumea naturală nu permite miracole. Astfel omul modern consideră multe relatări biblice ca fiind mituri pe care presupozițiile lor nu le permit să le accepte. Bultmann afirmă că astfel, aceste relatări încearcă să îl descrie pe Dumnezeu în termeni umani, pe înțelesul omului.¹³

Hermeneutica folosită de Bultmann este aceea a demitologizării Scripturii pentru a afla înțelesul existențial al acestor povestiri/mituri. El operează cu presupoziția că un eveniment nu are neapărat conexiune cu

⁹ David R Bauer and Robert A Traina, *Inductive Bible Study: A Comprehensive Guide to the Practice of Hermeneutics* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2014), 400.

¹⁰ Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Scribner, 1962), 11.

¹¹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 401.

¹² Ernst Fuchs, *The New Testament and the Hermeneutical Problem*, (New York: Harper, 1964), 111.

¹³ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 402.

valoarea lui existențială. Astfel că omul modern nu poate să accepte învierea în trup a Domnului Isus. Iar mitul învierii semnifică faptul că moartea Domnului Isus este salvifică și într-adevăr El este Domn. Astfel, obiectivul istoric al scrierii este transformat într-o interpretare subiectivă.¹⁴ În consecință "Teologia Noului Testament" de Bultmann se poate afirma că este mai mult teologia lui Bultmann decât teologia Noului Testament.

Trebuie menționat că numeroase afirmații hermeneutice ale lui Bultmann sunt folositoare. Spre exemplu, faptul că cititorul ar trebui întotdeauna să caute sensul textului pentru el și să înțeleagă textul fiind conștient de presupuzițiile lui. Astfel că, dacă interpretările unor oameni sunt superficiale, este din cauză că acei oameni sunt superficiali. El cheamă omul să interacționeze cu textul pe baza experienței lui dar uită că în această interacțiune ceea ce textul biblic are de spus este cel mai important.¹⁵

Interpretul se apropie de text ca ascultător, nu ca vorbitor, el se apropie ca să asculte, să învețe, nu ca să vorbească. Însă adoptarea filozofiei lui Heidegger și hermeneuticii neo-Kantiene îl fac pe Bultmann să asimileze orizontul textului biblic în orizontul său contemporan. Astfel că nu mai este pe deplin capabil să înțeleagă textul în contextul său. Ajunge astfel la o interpretare individuală dar în afara scopului Noului Testament. Iar orice tradiții biblice care nu se potrivesc presupuziției existențiale sunt date la o parte.¹⁶ Așadar, trebuie făcută diferența între cele două orizonturi. O asimilare prematură a lor nu face decât să lase cititorul în propriul său orizont, în timp ce poate chiar să creadă că Dumnezeu i-a vorbit prin Cuvânt.¹⁷

Perspectiva lui Bultmann este rar îmbrățișată azi dar noțiunea de necesitate a presupuzițiilor este prezentă. N.T. Wright afirmă că cei care se apropie de Cuvânt doar cu intenția de a afla ce are de spus pentru ei, aduc prea repede orizontul Bibliei în lumea lor. Ca rezultat al acestei apropieri subiective, mesajul textului rămâne în ceață în favoarea unui proces circular în care cititorul își citește propriul univers în text ca apoi să se întoarcă la el.¹⁸ Unii chiar afirmă că un anume text nu are nici un

¹⁴ Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*. (New York: Harper, 1961), 10-16.

¹⁵ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 402.

¹⁶ Bauer and Traina, 404.

¹⁷ Anthony C Thiselton, Stanley E Porter, and Matthew R Malcolm, *Horizons in Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Anthony C. Thiselton* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2013), 435.

¹⁸ N. T Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), 60.

mesaj pentru cititor, altul decât mesajul pe care cititorul îl impune asupra textului din cauza presupuzițiilor lui.¹⁹

b. Presupuziția eclesială

O altă categorie de oameni insistă că Biblia trebuie interpretată în conformitate cu presupuzițiile eclesiale, adică conform denotațiunii sau confesiunii de care aparține cititorul. Aceștia pretind că moștenirea teologică trebuie adusă în text atunci când acesta este citit. Astfel că modul în care Biblia este citită și interpretată depinde de comunitatea care face aceasta. Mai mult, biserica reprezintă contextul în care aceste scrieri trebuie interpretate. Biblia aparține bisericii.²⁰

Din perspectiva lor, mișcarea istorico-critică în modernism a luat Biblia din biserică și a pus-o în mâinile scepticilor, secularilor și cinicilor. Aceștia caută să demonteze Biblia, arătând că ea este irelevantă pentru oameni azi.²¹ Această tentativă de a reconstrui istoria ca să se conformeze modernismului poate fi potrivită în anumite contexte dar nu este conformă cu scopul Scripturii, acela de a hrăni Biserica lui Hristos și de a ajuta, a informa, a călăuzi creștinul. Ca urmare, cei care insistă asupra contextului eclesial afirmă că, ori de câte ori cititorul se apropie de Biblie, trebuie să se apropie cu presupuziția teologică existentă de veacuri. Astfel că interpretarea Bibliei este influențată de conciliile ecumenice, imnuri, mărturii ale sfinților, scrierile teologice ale credincioșilor. Biblia are un continuu dialog cu scrierile teologice.²²

Această metodă (și nu numai) arată că studiul Bibliei și interpretările istorice nu sunt lipsite de presupuziții, nici obiective. Obiectivitatea pură nu există. Fiecare are presupuziții de care este conștient sau nu. Presupuziții ce țin de cultura sau comunitatea din care individul face parte. Apoi textul Bibliei este în esența lui teologic și scopul primordial este acela de a face afirmații cu privire la divinitate. Așadar, o presupuziție bună ar fi aceea de a căuta înțelesul textului prin prisma scopului pentru care a fost scris.²³

Însă nici un credincios sau o comunitate de credincioși nu experimentează credința în mod perfect. Astfel că și interpretarea lor va fi imperfectă. Ba chiar, uneori, va distorsiona mesajul Scripturii. Adeseori

¹⁹ Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 405.

²⁰ *Ibid.*, 406.

²¹ Joel B Green and Max Turner, *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2000), 90.

²² Bauer and Traina, *Inductive Bible Study*, 406.

²³ *Ibid.*, 407.

presupozițiile au adus un sens nedorit textului sau neintenționat de autor. Astfel că Scriptura nu mai este folositoare în scopul pentru care Dumnezeu a lăsat-o— „să învețe, să mustre, să dea înțelepciune în neprihănire.” Impunerea presupozițiilor asupra textului întotdeauna va face deserviciu textului. Interpretarea textului conform unei anumite dispute dintr-o anumită perioadă a istoriei aduce un deserviciu. În concluzie, cea mai bună abordare a textului este abordarea din perspectiva credinței.²⁴

Rolul presupozițiilor

Conform lui Heidegger, interpretarea unui text are întotdeauna 3 elemente. Ea este formată din ceea ce avem dinainte, ceea ce vedem dinainte și ceva ce înțelegem mai înainte de a ne apropia de text.²⁵ Când unui text îi este oferită o anumite interpretare, acea interpretare se întemeiază pe ceea ce avem dinainte, ceea ce vedem dinainte și înțelegem dinainte. Niciodată o interpretare nu este lipsită de presupoziții. Niciodată o interpretare nu este liberă de orice influență ce nu are a face cu mediul teologic. Când cineva dorește să ofere textului o anumite interpretare, el caută să găsească un sens în text și după ce găsește acel sens, realizează că nu este altceva decât presupoziția lui.²⁶

Fiecare cititor aduce interpretării o structură mai dinainte. Structura aceasta cuprinde pre-înțelegerea lui, niște presupoziții și scopul interpretării. Și după cum autorii au scris în contextul lor social, interpreții interpretează în contextul lor social. Locația socială este acel context ideologic, cultural, literal, religios pe care individul îl cunoaște, care l-a format, în baza căruia emite judecăți. Teoreticienii contemporani presupun că atât autorul cât și cititorul interpretează în contextul lor, fără a fi cu totul obiectivi. Astfel că tuturor textelor li se atribuie un înțeles de către cititori care interpretează limbajul. Însă tocmai acest fapt duce la interpretări greșite, întrucât limbajul este atât de volatil. Așadar, este de folos ca cititorul să înțeleagă contextul în care se află.²⁷

Cele două orizonturi, cel al cititorului și cel al autorului, trebuie înțelese temeinic mai înainte de a se oferi o interpretare. Mai cu seamă,

²⁴ Ibid., 410.

²⁵ W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*, (New York: Harper & Row, 1962) 2014, 219.

²⁶ Richard M McDonough, *Martin Heidegger's Being and Time* (New York: New York: Harper & Row, 1962), 191-92.

²⁷ Tate, *Biblical Interpretation*, 220.

cititorul este dator să caute să înțeleagă orizontul autorului, să înțeleagă contextul în care a scris, cui a scris, de ce a scris. Apoi înțelegând contextul în care el se află, să aducă textul de atunci, astăzi, folosind instrumentele exegetice și hermeneutice. Explicarea și interpretarea textului trebuie să fie consecventă cu teologia biblică.

a. Rolul pre-înțelegerii

Fiecare cititor se apropie de un anumit text dintr-o anumită perspectivă, având un context vast. Însă fără acest context și perspectivă mai dinainte, orice înțelegere ar fi imposibilă. Un cititor se poate apropia de un text fără să presupună rezultatul citirii dar el nu se va apropia de text fără o pre-înțelegere, o întrebare, o idee despre ce înseamnă textul respectiv. Întotdeauna cititorul va da sens textului prin lentilele sau presupuzițiile pe care el le are.²⁸ Cititorul întotdeauna se va raporta la text în baza lucrurilor relevante ale vieții, pe care el le-a experimentat, astfel este făcută legătura între text și interpret și textul poate fi studiat. Astfel interpretul înțelege textul în baza propriei înțelegeri de sine.²⁹

Atunci când comunitatea de credincioși citește Scripturile ea face acest lucru acceptând prin credință ceea ce i se spune și ascultă textul prin prisma credinței ei. Astfel că textul este abordat cu o pre-înțelegere, într-un context al credinței. Iar atunci când credinciosul ajunge la pasaje mai dificile, el trece peste acele dificultăți prin credință. Astfel că, o comunitate a credinței are lentilele prin care vede textul.³⁰

b. Presupuzițiile cititorului

Terry Eagleton afirmă că oridecâte ori un text este citit, el este în mod inconștient rescris de către cititor sub presupuziția și orizontul celui care citește.³¹ Presupuzițiile mai pot fi numite presupuneri, și în acest subcapitol va fi prezentată presupunerea teologică. Presupuzițiile sunt presupuneri apriori, inconștiente. Contextul de interpretare constă din presupuziții, credință, atitudini, etică, factori doctrinari, denominaționali, filozofici, teologici, etc.³²

²⁸ Ibid., 221.

²⁹ Charles W Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann* (New York: Harper & Row, 1966), 7.

³⁰ John Haralson Hayes and Carl R Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2008), 123.

³¹ Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Malden, Mass.; Oxford: Blackwell Publishing, 2015), 12.

³² Tate, *Biblical Interpretation*, 222.

În ceea ce privește presupuziția teologică, textul biblic vorbește la diferiți oameni cu perspective diferite asupra lumii, în moduri diferite. Astfel că interpretarea trebuie să fie consecventă cu contextul hermeneutic al comunității care interpretează. Presupuzițiile teologice sunt vaste și numeroase, dar dintre ele pot fi cele ce țin de credința în revelația și Cuvântul lui Dumnezeu, inspirația, autoritatea Cuvântului, istoricitatea celor revelate. Credința este o presupuziție necesară în înțelegerea credinței creștine. Revelația lui Dumnezeu, Cuvântul, Dumnezeu se descoperă prin Cuvânt, El relatează fapte istorice, Domnul Isus este Cuvântul întrupat.³³

În ceea ce privește inspirația Cuvântului, ea este definită ca fiind infailibilă, inerantă, plenară, verbală, clară. A pretinde inspirație verbală pentru Scriptură presupune a pretinde exact cuvintele rostite.³⁴

Astfel că pre-înțelegerea teologică și presupuzițiile, ca și componente a perspectivei cu privire la lume și viață, influențează interpretarea. Orice înțelegere sau explicație a unui text pornește de la o înțelegere apriori sau o presupuziție.³⁵

Concluzii

Așadar, din acest studiu se pot trage câteva concluzii. Fiecare cititor al Scripturii se apropie de textul biblic cu un set de presupuziții. Aceste presupuziții diferă în funcție de contextul și formarea fiecărui om. Nimeni nu se apropie de text fără nici o presupuziție. De aceea, este bine ca fiecare cititor să ia seama, să se cunoască pe sine însuși pentru ca în studiul său și în aplicarea textului să fie cât mai puțin cu puțință influențat de presupuzițiile sale. Presupuzițiile pot să afecteze negativ studiul și interpretarea.

De aceea, atunci când cititorul se apropie pentru a studia textul, este recomandat să încerce cât mai mult cu puțință lase la o parte orice pre-înțelegere, pentru a putea înțelege mesajul și a studia mai profund. Credem că pre-înțelegerile limitează capacitatea celui care studiază de a pătrunde în profunzimea textului. E ca și cum cititorul își trasează încă de la început limitările și impune textului ce ar trebui să însemne și ce nu.

Fie că este vorba de o presupuziție eclesială sau una existențială, fiecare cititor este dator să se apropie de text fără a impune mai dinainte

³³ Ibid, 224.

³⁴ Ibid, 225.

³⁵ Ibidem.

textului sensul care el crede că ar trebui să îi fie atribuit. Scriptura trebuie să evalueze presupuzițiile noastre, nu presupuzițiile noastre să evalueze Scriptura.

Leu și Miel. O paradigmă hermeneutică în cartea Apocalipsa

IONUȚ-BOGDAN IANCU

Introducere

De-a lungul timpului, textul Apocalipsei a suferit două modalități nesănătoase de abordare. Prima este speculația escatologică, Apocalipsa devenind un cod încifrat al viitorului și al sfârșitului lumii¹, dând naștere unor artificii interpretative care nu au nimic de-a face cu scopul cărții și particularitățile ei stilistice și teologice. A doua abordare defectuoasă este ignorarea textului, teama cititorului de a se apropia de text conducând la renunțarea de a mai încerca să-i înțeleagă mesajul. Această timiditate exegetică face Apocalipsa să pară un text abscons, abstract, ermetic care se recomandă a fi evitat. Ambele abordări sunt deosebit de păguboase pentru cititorul modern, care se văduvește, astfel, de o componentă esențială a canonului noutestamentar ce deține un mesaj esențial pentru viața sa de credință, și anume ceea ce Schreiner definește ca fiind una din cele mai uimitoare hristologii ale Noului Testament,² pe care ochiul lectorului superficial sau saturat de prejudecăți speculative nu o întrezărește.

Scopul și mesajul trebuie înțelese în preeminentul accent cristologic al cărții. Textul debutează cu expresia Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, care poate servi ca titlu, clarificând că tema centrală este această ἀποκάλυψις, adică ridicare a vălului, devoalare, descoperire. Genitivul Ἰησοῦ Χριστοῦ poate fi interpretat în două moduri: dacă este considerat genitiv obiectiv, atunci vorbim despre dezvăluirea persoanei lui Isus Hristos, iar dacă este considerat genitiv subiectiv, sensul poate fi acela de dezvăluire pe care o face Isus Hristos.

Tenney observă că ambele interpretări sunt corecte din punct de vedere gramatical și fac din Hristos personajul central al cărții, astfel eshatologia trebuind a fie văzută hristologic.³ Urmându-le lui Schreiner

¹ Ciprian-Flavius Terinte, *Scrierile Noului Testament: Context, Canon, Conținut* (Oradea: Casa Cărții, 2016), 254.

² Thomas R. Schreiner, *Teologia Noului Testament* (Oradea: Făclia, 2011), 456.

³ Merrill C. Tenney, *Studiu al Noului Testament* (Oradea: Cartea Creștină, 2008), 448.

și Beale, considerăm că genitivul este atât obiectiv, cât și subiectiv, sensul avut în vedere fiind acela că această descoperire este despre Isus Hristos și este în același timp o descoperire, revelație⁴ pe care Isus Hristos o oferă.⁵

Nu avem de-a face, însă, cu un tratat abstract de teologie, ci, după cum observă Goldsworthy, preocuparea lui Ioan este să fie folositor în contextul necesităților comunității eclesiale, care se zbatea să împace realitatea suferinței lor cu realitatea victoriei lui Hristos asupra lui Satan, păcatului, morții.⁶

Corelând atmosfera generală a contextului cărții și mărturia lui Irineu, respectiv a majorității părinților Bisericii, putem plasa datarea cărții spre sfârșitul domniei lui Domițian, adică în jurul anilor 95-96.⁷

Textul Apocalipsei se adresează unui număr de șapte biserici din Asia Mică: Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia și Laodiceea. Din mesajele particulare trimise fiecărei biserici se deduce iminența persecuției sau realitatea prezenței ei în viețile credincioșilor.

Mai întâi de toate, Ioan se afla exilat pe Insula Patmos, în Marea Egee, „din pricina Cuvântului lui Dumnezeu și din pricina mărturiei lui Isus Hristos,” părtaș astfel împreună cu credincioșii la „necaz, la Împărăție și la răbdarea care este în Hristos Isus” (1:9).

Cei din Smirna erau anunțați profetic despre un „necaz de zece zile” pe care urmau să-l sufere (2:10), Antipa fusese deja martirizat în Pergam (2:13), iar biserica din Filadelfia avea să fie păzită de „ceasul încercării care are să vină peste lumea întreagă, ca să încerce pe locuitorii pământului.” (3:10)

Tenney afirmă că atmosfera generală trădează ostilitate și oprinare, iar imaginea fiarei care are stăpânire peste orice seminție, norod, limbă și neam (13:7) echivalează cu stăpânirea Imperiului Roman și a cezarilor, creștinii din primul secol interpretând în felul acesta aceste imagini ale suferinței și persecuției.⁸

⁴ Tatu recunoaște în comentariul său acest lanț al revelației, delegației profetice, în felul următor: Dumnezeu – Isus Hristos – îngerul Său – Ioan – robii Săi. Tatu, *Domnul împărătește. Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan* (Oradea: Cartea Creștină, 2015), 27.

⁵ Schreiner, *Teologia Noului Testament*, 456; G.K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGNTC (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1999), 183.

⁶ Graeme Goldsworthy, *Vrednic este Mielul sfânt* (Oradea: Roua, 2021), 106.

⁷ D.A. Carson și Douglas J. Moo, *Introducere în studiul Noului Testament* (Oradea: Făclia, 2007), 815.

⁸ Tenney, *Studiu al Noului Testament*, 441.

Nu este vorba doar de o provocare externă, ci și una internă la care creștinii trebuie să facă față. Apar referințe la „învățătura lui Balaam”, „învățătura nicolaiților” în mesajul transmis bisericii din Pergam (2:14,15), respectiv referința la învățătura Izabelei (2:20) în mesajul transmis bisericii din Tiatira. Este posibil ca aceste curente să fi fost imboldul pentru practici imorale, de promiscuitate. Este remarcat și pericolul apatiei, al pierderii zelului în Efes (2:4), respectiv al unei înșelăciuni de spiritualitate exterioară, când, de fapt, interiorul transmite alte realități (vezi cazul bisericii din Laodiceea, 3:15-18).

Beale observă o structură chiastică în ceea ce privește situația spirituală a celor șapte biserici, după modelul următor:⁹

Starea spirituală a celor șapte biserici reprezentată chiastic

Efes – în pericolul de a pierde înflăcărea credinței
--

Smirna – lăudată

Pergam – lăudată, compromisă, muștrată
--

Tiatira – lăudată, compromisă, muștrată

Sardes – lăudată, compromisă, muștrată
--

Filadelfia – lăudată

Laodiceea – în pericolul de a-și pierde credința
--

Așadar, credincioșii se află într-un context al suferinței aflați sub amenințarea persecuției, apatiei, compromisului, lașității, cedării în fața ispitei tentante a sistemelor socio-politico-economice, iar tensiunile escaladează. În cele din urmă se ridică următoarele întrebări: Cum vor sta în picioare adevărații credincioșii în fața acestor provocări? Cum se împacă aparenta discrepanță dintre promisiunile Împărăției glorioase și realitatea suferințelor odioase experimentate de credincioși? Cum se aplică adevărurile Evangheliei clar și concret la situația politică, economică, morală și religioasă critică a momentului lor?

Răspunsul pe care-l oferă cartea Apocalipsa rezidă în mesajul ei hristologic, mai cu seamă în simbolismul ei inedit, Leu-Miel, merit să ofere încurajare în ciuda conjuncturilor nefaste, prin a le arăta credincioșilor Cine este și ce face Hristosul pe care ei îl mărturisesc, respectiv, cine sunt ei în Hristos și ce se așteaptă de la ei în aceste circumstanțe, totul în lumina identității lor în Hristos.

⁹ G.K. Beale, *The Book of Revelation*, 32.

Prin studiul de față propunem analizarea acestui simbolism Leu-Miel ca o paradigmă hermeneutică aplicată atât lui Hristos, cât și comunității hristice, adică Bisericii Sale, paradigmă menită să aducă o înțelegere semnificativă asupra mesajului și scopului cărții Apocalipsa.

Simbolismul Leu-Miel ca paradigmă hristologică

Odată stabilită tema profund¹⁰ hristologică a Apocalipsei,¹¹ una din cele mai frapante imagini ale cărții, iar Apocalipsa nu duce lipsă de astfel de imagini, este imaginea de Leu-Miel, de fapt două imagini suprapuse și atribuite unui singur referent, lui Hristos, în capitolul 5:5:5-6. Avem de-a face cu un oximoron, figură de stil care presupune alăturarea a două elemente diametral opuse pentru a produce un efect semantic puternic.

Explorarea celor două simboluri ale animalelor emblematice dovedește caracterul inopinat, șocant al figurii de stil avute în vedere. Israeliiți percepeau leii ca animale de pradă crude, aproape de neoprit, care iau prada după bunul plac. Prin natura sa, răcnetul său audibil de la distanțe kilometrice, prin dinții și ghearele sale leul evocă și răspândește teamă, ferocitate, putere distructivă. Leii au fost folosiți de Dumnezeu ca instrumente ale pedepsirii în Vechiul Testament (1 Împărați 13:26; 20:25; 2 Împărați 17:25) și chiar Dumnezeu este descris în mânia Sa distrugătoare ca un leu (Osea 5:14; 13:7; Isaia 31:4; 38:13; Ieremia 25:38, Plângeri lui Ieremia 3:10-11).¹² Leul este și un simbol al puterii regale, al conducerii și stăpânirii (cf. Geneza 49:10).

Mielul era asociat cu tandrețea, inocența, dependența, astfel Dumnezeu apărând ca Păstor care adună mieii în brațele Sale, deoarece aceștia sunt neajutorați (Isaia 40:11). Imaginea inocenței, a lipsei de apărare este invocată și în Isaia 53 cu referire la Robul suferind. Totuși,

¹⁰ Tatu observă că Apocalipsa nu exclude celelalte persoane ale Trinității. Harul și pacea sunt invocate ca fiind daruri ale Sfintei Treimi (1:4-6); Dumnezeu – Tatăl apare ca fiind Cel ce stă pe tron/scaun de domnie, fiind mereu activ în actul guvernării universului, iar Mielul îi este nelipsit în acest act al guvernării. Totodată, Duhul Sfânt îl inspiră pe Ioan să scrie (1:10; 4:2; 17:3; 21:10), Duhul motivează Mireasa să-și aștepte Mirele. Vezi discuția despre teologia trinitară și hristocentrică a Apocalipsei în Tatu, *Domnul împărătește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 30, 34-35.

¹¹ Pentru o expunere pe larg a hristologiei din perspectiva Apocalipsei, vezi Schreiner, *Teologia Noului Testament*, 456-67

¹² „Leu”, *Dicționar de imagini și simboluri biblice* (Oradea: Casa Cărții, 2011).

cele mai numeroase pasaje vorbesc despre miel în termenii sacrificiului, mielul fiind o jertfă.¹³

In nuce, juxtapunerea celor două imagini transmite ideea că Mesia biruiește prin moartea Sa,¹⁴ însă particularitățile acestei asocieri paradoxale, oximoronice necesită o analiză atentă văzută în ansamblul întregii cărți, ceea ce va constitui obiectul reflecției care urmează.

a. O Teofanie

După încheierea mesajelor profetice din capitolele 1-3, Ioan are vedenia sălii regale a tronului ceresc din capitolele 4-5. În capitolul 4, Ioan vede că pe tron stă Cineva, însă nu-L poate descrie, ceea ce face este însă să contureze peisajul strălucitor al scaunului de domniei, înconjurat de un curcubeu, ca trimitere posibilă la ideea de îndurare și legământ, care caracterizează actul guvernării divine.¹⁵

Cei douăzeci și patru de bătrâni,¹⁶ cele patru făpturi vii¹⁷ aduc închinare Celui ce stă pe tron, invocând sfințenia Sa, atotputernicia Sa, (vezi închinarea celor patru făpturi din 4:9) și vrednicia Sa, întrucât toate „stau în ființă și au fost făcute” prin voia Sa (vezi cântarea bătrânilor din 4:11).

Avem de a face nu cu un Dumnezeu distant care nu e implicat în univers, un *deus absconditus*, ci cu un *deus revelatus*, care e activ în univers și se revelează pe Sine.¹⁸ Deși Cel ce stă pe tron nu poate fi descris în cuvinte, El alege să-și reveleze planurile Sale, ținând în mâna dreaptă cartea pecetluită cu cele șapte peceti (5:1).

Au fost propuse diverse interpretări pentru această carte¹⁹ și conținutul ei. Beale argumentează prin compararea imagini din Apocalipsa cu imaginea „cărții” în Daniel 7:10; 12:1-2, respectiv Ezechiel

¹³ „Miel”, *Dicționar de imagini și simboluri biblice*.

¹⁴ Schreiner, *Teologia Noului Testament*, 466.

¹⁵ Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 74.

¹⁶ Considerăm, urmându-i pe Mounce și Tatu, că acești douăzeci și patru de bătrâni sunt probabil un ordin angelic cu funcție preoțească și levitică, după modelul din 1 Cronici 24:1-19; 25:1-31. Pentru mai multe interpretări, vezi Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Erdmans, 1997), 121-22; Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 76.

¹⁷ Diversitatea cu care sunt descrise aceste făpturi trimite la complexitatea creației, iar cifra patru este un simbol pentru ideea de universalitate (ex. cele patru colțuri ale pământului), fiind o trimitere spre tot ce este maiestuos în creația lui Dumnezeu. Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 76.

¹⁸ Mounce, *The Book of Revelation*, 129.

¹⁹ Pentru o trecere în revistă a acestor varii interpretări, vezi David Aune, *Revelation 1-5* (Dallas: Bord Books Publisher, 1997), 344.

2-3, unde motivul cății pare să indice ideea de judecată, urmată de salvarea poporului lui Dumnezeu, respectiv prin corelarea cu omologul din realitate al cărții,²⁰ care implică ideea de moștenire, că aceasta este cartea judecăților lui Dumnezeu, dar și un testament al moștenirii binecuvântărilor eshatologice pentru răscumpărații Mielului.²¹ Altfel spus, cartea pecetluită reprezintă scenariul judecăților divine asupra necredincioșilor, persecutorilor, respectiv promisiunile victoriei, răsplătirii și împărăției de care au parte adevărații credincioși în escaton.

Întrebarea care așterne tăcerea și tensionează atmosfera este: „Cine este vrednic să deschidă cartea și să-i rupă pecetele?” Ioan trăiește dramatic momentul, jelind, pentru că „nimeni nu fusese găsit vrednic să deschidă cartea și să se uite în ea.” (5:4) Plângerea și vaietele lui Ioan pot implica ideea că acum nu mai există nicio protecție pentru copiii lui Dumnezeu în ceasul încercării, nicio judecată asupra persecutorilor, niciun triumf ultim al credincioșilor și nicio moștenire viitoare.²²

b. O Hristofanie

Unul din bătrâni îi face anunțul triumfal: „Iată că Leul din seminția lui Iuda, Rădăcina lui David, a biruit ca să deschidă cartea și cele șapte peceti ale ei” (5:5). Așa cum am văzut, leul întruchipează ferocitatea, puterea de nestăvilire, pronunțarea mâniei justițiare, dar este totodată și simbolul regalității.²³ Se face aluzie aici la casa regală pe linia genealogică a lui Iuda și David (Geneza 49:9-10). Demnă de remarcat este referința „rădăcina lui David,” Mesia fiind înțeles ca un vlăstar davidic (Isaia 11:1) și totuși textul spune că acest Rege mesianic nu este doar un descendent la tronul regal al lui David, ci El este, de fapt, rădăcina, adică nu oamenii, i.e. seminția lui David îl poartă pe El, ci El îi poartă pe ei, El fiind Domnul lui David (Matei 22:41-46).²⁴ Backham spune că ambele texte veterotestamentare la care se face aluzie aici sunt *loci classici* pentru expectativele mesianice din vremea lui Ioan și reprezintă texte favorite în comunitatea de la Qumran, unde erau

²⁰ De regulă, testamentele se pecetluiau în felul acesta. Vezi Grünzweig, *Revelația lui Ioan. Comentariu biblic* (Sibiu: Lumina Lumii, 2007), 126.

²¹ Beale, *The Book of Revelation*, 303-4.

²² Ibid., 348-49.

²³ Tatu, *Domnul împărătește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 91.

²⁴ Grünzweig, *Revelația lui Ioan: Comentariu biblic*, 128-29.

interpretate ca făcând referire la un Mesia războinic, care va învinge dușmanii lui Israel.²⁵

Ioan caută cu privirea un Leu și, paradoxal, vede un Miel (5:6). Termenul folosit în original este ὄρνις, care este un diminutiv,²⁶ putându-se traduce cu „mielușel”. Acest ὄρνις apare de 28 de ori în Apocalipsa cu referire la Hristos, ceea ce este deosebit de semnificativ: imaginea Mielului trimite la înjunghiere, la sacrificiu, la cruce, la lucrarea cu consecințe cosmice a Mielului. Aluzia veterotestamentară avută în vedere face trimitere la Mielul pascal din Exodul 12, dar și la Robul suferind din Isaia 53.

Hristos este prezentat și se face cunoscut pe Sine ca „Miel” în Apocalipsa, iar această preferință pentru utilizarea acestui titlu hristologic este de natură să sugereze cititorilor lui Ioan mesajul că împlinirea profețiilor veterotestamentare despre domnie, respectiv victorie finală sunt realizate prin suferința crucii.²⁷ De altfel, portretizarea lui Isus ca Miel este cunoscută și în alte texte noutestamentare, precum Ioan 1:29, 36; 1 Corinteni 5:7; 1 Petru 1:19, însă noutatea imaginii propuse de Ioan rezidă în prezentarea morții sacrificiale ca împlinire a speranțelor privindu-L pe Mesia cel victorios.²⁸ Totodată, alăturarea Leul-Miel reușește surprinderea unei tensiuni sublime între teologia crucii și teologia gloriei.²⁹ Cel care împărtășește actul guvernării cu Cel ce stă pe tron și primește onorurile și închinarea este, de fapt, un Miel înjunghiat. Biruitorul este înjunghiatul!

c. Divinitate, Regalitate, Răscumpărare

Descrierea înfățișării Mielului, acțiunile Sale și modul în care celelalte ființe cerești se raportează la El trimit înspre ideea de divinitate, regalitate și răscumpărare.

Mielul, deși este simbolul neajutorării, poartă semnele maximei puteri, autorități (cele șapte coarne), respectiv a maximei cunoașteri (șapte ochi).³⁰ Omnipotența și omnisciența sunt apanaje ale divinității.

²⁵ Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 180.

²⁶ Trebuie spus că sunt numeroase argumente care arată faptul că termenul și-ar fi pierdut valoarea diminutivală până în secolul I, vezi Aune, *Revelation 1-5*, 368.

²⁷ Beale, *The Book of Revelation*, 352.

²⁸ Ibid., 184.

²⁹ Aune, *Revelation 1-5*, 352.

³⁰ Tatu, *Domnul împărătește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 91.

Totodată, Mielul este în proximitatea scaunului de domnie, conform 5:6, ceea ce trimite la ideea de regalitate, iar din 7:17 aflăm că Mielul se află chiar în mijlocul scaunului de domnie. Se remarcă faptul că doar Mielul stă în picioare, în mijlocul ființelor cerești, având, așadar, statutul proeminenței, iar acțiunea Sa de luare a cărții din mâna dreaptă a Celui ce stă pe tron este directă, fermă și de neoprit.³¹

Observăm că Mielul este Singurul vrednic să ia cartea să rupă pecetea și să se uite în ea. Mielul este singurul care, aflându-se în sânul Tatălui și cunoscându-L pe deplin pe Tatăl, poate să reveleze persoana, natura, intențiile și planurile Tatălui (vezi Ioan 1:18; 14:19).

Înțelegem că Mielul conduce scenariul judecării lui Dumnezeu, întrucât El are cartea pecetluită, actul guvernării aparținându-I.³²

Urmează o succesiune progresivă de trei ode³³ adresate Mielului de trei coruri (ultimul cânt fiind adresat atât Mielului, cât și Celui ce tronează), în cadrul primei și celei de a doua ode apărând elementul recurent: Ἄξιόν ἐστιν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον. Acest ἄξιος trimite la salutul cu care era întâmpinată sosirea împăratului (*vere dignus*).³⁴

Tatu, citându-l pe Bădiliță, arată că acest ἄξιος nu înseamnă doar îndreptățirea cuiva de a se bucura de un privilegiu, în baza muncii făcute pentru care merită răsplata, ci se referă și la demnitate, rang, iar în acest context se referă la a deține o însușire naturală intrinsecă, necunoscută de ceilalți, datorită căreia îți este îngăduită atingerea unei ținte la care ceilalți nu pot ajunge.³⁵

Dacă în capitolul 4 accentul este asupra lui Dumnezeu Tatăl care stă pe tron și primește închinare pentru rolul Său în creație, în capitolul 5 accentul cade pe Mielul care primește închinare pentru rolul Său în răscumpărare.³⁶ Evidente sunt aluziile la suveranitatea celui ce tronează, respectiv la suveranitatea Mielului. Similitudinile dintre capitolele 4 și 5 ne fac să tragem concluzia că aici este avută în vedere aceeași lucrare în continuitatea ei firească: răscumpărarea Mielului fiind în continuitatea lucrării lui Dumnezeu în creație.³⁷

Astfel, înjunghierea Mielului a adus o răscumpărare cu aplicație universală oamenilor „din orice seminție, de orice limbă, din orice

³¹ Ibidem.

³² Ibid., 116.

³³ Termenul grecesc folosit în text este chiar ᾠδή.

³⁴ Mounce, *The Book of Revelation*, 132.

³⁵ Tatu, *Domnul împărătește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 91.

³⁶ Mounce, *The Book of Revelation*, 128.

³⁷ Beale, *The Book of Revelation*, 368.

norod, de orice neam,³⁸ acești răscumparați devenind o împărăție și preoți pentru Dumnezeu (5:9,10). Doxologia poartă implicit și motivul răscumpărării exodice (cf. Exodul 19:6).³⁹ Prin triumfalul său sacrificiu, Mielul absolvă oamenii de pedeapsa mâniei divine pe care o ia asupra Sa, statutul lor fiind schimbat, din obiecte ale mâniei divine, ei devenind o împărăție și preoți pentru Dumnezeu (5:10).

Universalitatea răscumpărării cere un răspuns universal al închinării,⁴⁰ astfel „toate făpturile care sunt în cer, pe pământ, sub pământ, pe mare și tot ce se află în aceste locuri” proclamă: „ale Celui ce șade pe scaunul de domnie și ale Mielului să fie lauda, cinstea, slava și stăpânirea în vecii vecilor,” la care cele patru făpturi răspund prin „Amin”, iar cei douăzeci și patru de bătrâni se închină cu fața la pământ (5:13-14).

d. Războinic Viteaz

Se pare că Apocalipsa prezintă mai îndrăzneț decât orice altă carte a Noului Testament motivul biblic al lui Dumnezeu ca Războinic divin.⁴¹

Mielul nu ezită să-și înfățișeze „calitățile leonice.”⁴² Nu doar Leul rage și răspândește groaza, ci se pare că și Mielul „rage”, de mânie și judecata Sa temându-se locuitorii pământului, fapt vizibil în capitoul 6:16-17, unde Mielul este „mânios” și pronunță ferm judecata asupra locuitorilor pământului.⁴³

Apocalipsa prezintă și un conflict⁴⁴ de dimensiuni cosmice între Miel, alături de credincioșii săi împotriva Balaurului, Șarpele cel vechi, Satana, respectiv acoliții acestuia (fiara și profetul mincinos, regii pământeni și mulțimile de oameni supuse sistemului demonic). În acest

³⁸ A se observa utilizarea a patru calificative pentru a sugera universalitatea, cifra patru având acest rol în Apocalipsa.

³⁹ Tremper Longman III și Daniel G. Reid, *God Is a Warrior* (Grands Rapids: Zondervan Academic, 1995), 139.

⁴⁰ Mounce, *The Book of Revelation*, 138.

⁴¹ Longman III și Reid, *God Is a Warrior*, 136.

⁴² Graeme Goldsworthy, *Vrednic este Mielul sfânt*, 51.

⁴³ Tatu consideră că în acest context al celei de a șasea peceti este vorba de pronunțarea judecății și dreptății asupra celor vinovați de moartea nevinovaților (martirii văzuți cu ocazia celei de a cincea peceti). Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 116.

⁴⁴ Raportul de forțe dintre bine și rău este unul asimetric, răul fiind subordonat binelui, neputând acționa decât în anumite limite prescrise, totodată, răul fiind mereu învins.

conflict credincioșii sunt biruitori datorită sângelui Mielului, mărturisirii lor și sacrificiului (12:11).

Cei care se compromit, acceptând închinarea la fiară vor avea parte de chinurile focului și pucioasei înaintea Mielului și a credincioșilor Acestuia (14:9).

Din capitolul 17:14 aflăm că Mielul se războiește și va fi învingător, înfrângând alături de cei chemați, aleși și credincioși ai Săi pe Prostituata-Babilonul cel Mare și Fiara.

În capitolul 19 este anunțată „nunta Mielului” (19:9), însă Cel care intră în scenă este, de fapt, un Călăreț pe un cal alb. Imaginea acestui călăreț din 19:11-21 face trimitere la Războinicul divin: ochii Săi sunt ca para focului, din gura Sa iese o sabie cu două tăișuri cu capacități distructive (aluzii la Isaia 11:4; 49:2), poartă un toiag de fier (cf. Psalmul 2:9; Apocalipsa 12:5), haina Sa este înmuiată în sânge, statutul său demnitar și suveran fiind „Împăratul împăraților și Domnul Domnilor.”⁴⁵ Fiara alături de împărații pământului vin să facă război cu Călărețul de pe calul alb și cu armata Sa, însă împărații și armatelor lor sunt mâncați la ospățul escatologic, iar fiara și profetul mincinos sunt aruncați în iazul de foc (19:18-20).

Victoria asupra Balaurului este și ea una categorică, acesta fiind mistuit de focul din cer împreună cu cei pe care i-a înșelat (20:9).

Victoria suverană a Mielului culminează cu imaginea cerului și a pământului nou, cu imaginea Ierusalimului, cetatea regală a păcii, unde lacrimile, tânguirea, țipătul, durerea și moartea nu vor mai fi, pentru că obiectivul păcii a fost atins ca urmare a victoriei Mielului.⁴⁶

Simbolismul Leu-Miel ca paradigmă pentru comunitatea hristică

a. Perspectiva despre lume și viață

Imaginile și simbolurile descrise în Apocalipsa nu sunt o narațiune teologică abstractă, ci sunt o narațiune teologică reală care servește credincioșilor aflați în vremuri grele ca punct de referință în modelarea concepției lor despre lume, viață, mersul istoriei, respectiv existența lor.

Goldsworthy subliniază importanța pe care o aveau aceste imagini viu conturate pentru credincioșii care experimentau sau urmau să experimenteze prigoana: ele persistă în memorie ca niște ecouri

⁴⁵ Longman III și Reid, *God is a warrior*, 140.

⁴⁶ Ibid., 144.

mnemonice, menite să le aducă aminte credincioșilor că, deși experimentează grele încercări și poate se întreabă „Doamne, până când?” (Psalmul 79:5, Apocalipsa 6:10), Mielul junghiat stă biruitor pe tron și are în mână destinul istoriei.⁴⁷

Istoria nu atârnă de puterile demonice, de Balaur, de Fiară sau de Babilonul cel Mare, nu atârnă de conjuncturile politice, economice precare sau prospere, ci istoria își are sensul în Cel care este Alfa și Omega, Cel care începe istoria și cel care o duce la deznodământul ei.

Astfel, prin viziunea Celui ce stă pe tron și a Mielului înjunghiat care guvernează istoria, credincioșii sunt umpluți de încredere și întăriți pentru ceea ce au de înfruntat sau deja înfruntă. Cerul este locul de unde Dumnezeu cheamă credincioșii să vadă istoria umană, din perspectiva lui Dumnezeu, astfel nici Balaurul, nici fiara maritimă, nici cea terestră, nici aliații lor nu pot să deçoace planurile lui Dumnezeu, care deține controlul absolut.⁴⁸

b. Un destin comun

Având în minte imaginea Hristosului care a triumfat suferind, credincioșii trebuie să se identifice cu acest destin, perseverând în ciuda suferințelor⁴⁹ și având înaintea perspectiva gloriei care îi așteaptă. În Apocalipsa 3:21 celor ce biruiesc li se promite șederea împreună cu Hristos pe tronul de domnie, după cum și Hristos a biruit și a tronat împreună cu Tatăl.

Demn de notat este faptul că terminologia înjunghierii, i.e. verbul $\sigma\phi\acute{\alpha}\zeta\omega$ este folosit atât în dreptul Mielului, cât și în dreptul sfinților care au de suferit din pricina credinței (cf. 5:6, 12; 6:9; 13:8; 18:24).⁵⁰ Totodată, Bauckham mai identifică un element al similarității destinului Mielului cu al sfinților săi, anume paralelismul imagistic: el vede o similitudine între faptul că Ioan caută cu privirea Leul și vede Mielul în capitolul 5, iar mai apoi îi caută cu privirea pe cei 144.000 de pecetluiți din triburile lui Israel și vede o mulțime incomensurabilă, din orice neam, seminție, norod și limbă.⁵¹

⁴⁷ Goldsworthy, *Vrednic este Mielul sfânt*, 34.

⁴⁸ Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 219.

⁴⁹ Beale, *The Book of Revelation*, 353.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibid., 425.

Verbul σφάζω atribuit atât lui Hristos cât și comunității hristice	
<i>Hristos</i>	<i>Comunitatea hristică</i>
ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον 5:5	εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων 6:9
λέγοντες φωνῇ μεγάλη· ἄξιόν ἐστὶν τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον 5:12	καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἀγίων εὐρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς. 18:24
τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. 13:8	

Identificarea destinului comun este în armonie și cu alte texte noutestamentare: În Luca 10:3 Domnul Isus le spune ucenicilor că îi trimite ca pe niște miei în mijlocul lupilor, iar în Ioan 17:18 apare ideea că după cum Fiul este trimis de Tatăl în lume, tot așa Fiul își trimite ucenicii în lume. Se poate observa o oarecare similaritate între destinul Mielului care este înjunghiat, care suferă și al „mieilor” adică al urmașilor Mielului, care vor avea și ei de suferit (cf. Romani 8:36), iar lumea îi va respinge.

Paradoxul Leu-Miel se traduce, astfel, în termenii existenței creștine, care se desfășoară între cele două realități: cea a suferinței și cea a victoriei, a Împărăției. Viața credinciosului include aceste două dimensiuni: suferința Mielului și anticiparea biruinței desăvârșite a Leului, a victoriei depline celebrate în escaton.⁵²

c. Teologia crucii și teologia gloriei

Deși credincioșii care suferă sunt adevărații biruitori și nu biruiții, celebrarea plenară a împărățirii, a nunții Mielului și a comuniunii împreună cu El ca Mireasa-Noul Ierusalim au loc în escaton.

Suferința pe care Balaurul o produce credincioșilor trebuie înțeleasă în contextul capitolului 12 din Apocalipsa unde credincioșii află că Balaurul este deja un înfrânt, un biruit, dar care nu irosește oportunități de a se răzvrăti împotriva lui Dumnezeu și a-i face pe credincioși să sufere, în frustrarea sa. Așadar, suferința Bisericii este o dovadă a învingerii lui Satan.⁵³

⁵² Goldsworthy, *Vrednic este Mielul sfânt*, 35.

⁵³ Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 116.

Credincioșii au în față arhetipul Biruitorului: Leul care este victorios și capătă onorurile este, de fapt, Mielul care a suferit.⁵⁴ De altfel, ecoul teologia crucii - teologia gloriei se resimte în promisiunile făcute bisericilor din Asia Mică (cf. 2:7; 2:11; 2:17; 2:26; 3:5; 3:12; 3:21), promisiuni care urmează perseverenței în credințioșie indiferent de circumstanțe, semn că răsplătirea, stăpânirea, domnia și onorurile vin în urma suferinței, nu evitând-o.⁵⁵

Credincioșii împărtășesc același destin cu Mielul: ei sunt „lei” (sunt deja biruitori, au promisiunea Împărăției), dar totuși acum sunt „miei” (suferă din pricina credinței lor, recurg la sacrificii). Se poate observa tensiunea escatologică între acest „deja” al victoriei și al gloriei pentru care credincioșii sunt destinați, respectiv acel „nu încă,” determinat de realitatea actuală a dificultăților pe care le au de surmontat.

Tensiunea escatologică „deja, dar nu încă”	
<i>Teologia gloriei (Deja)</i>	<i>Teologia crucii (Nu încă)</i>
-Statutul de împărați și preoți (5:10)	-Suferind necaz, sărăcie și bațjocuri (2:9)
-Slujitori pecetluiți (7:3)	-Întemnițați (2:10)
-Comunitatea ocrotită de Miel (7:5-17; 14:1)	-Martirizați din pricina mărturisirii (6:9)
-Biruitori prin sângele Mielului (12:11)	-Experimentând greutăți (6:14)
-Identitatea de Mireasă a Mielului (19:7)	-Aflați într-un crâncen război cu Balaurul și Fiara (12:17; 13:7)
-Moștenitorii noii creații (21:1-2)	-Chemați la perseverență constantă (1:3; 22:11)

d. Armata Mielului

În capitolul 7:4, Ioan aude numărul celor pecetluiți: 144.000,⁵⁶ dar când se întoarce să privească vede „o gloată pe care nu putea să o numere nimeni, din orice neam, din orice seminție, din orice norod, de orice limbă, care stătea în picioare înaintea scaunului de domnie și înaintea

⁵⁴ Ibid., 74.

⁵⁵ Ibid., 94.

⁵⁶ Numărul are o semnificație figurată: avem pătratul lui doisprezece, care trimite la poporul lui Dumnezeu, înmulțit cu cubul lui zece, trei fiind numărul divin, iar zece fiind un număr specific pentru om. Este, așadar, un număr complet. Interpretarea corectă a numărului trimite, cel mai probabil, la poporul spiritual al lui Dumnezeu, Biserica, adevăratul Israel. Cf. Beale, *The Book of Revelation*, 411-13.

Mielului”, strigând „Mântuirea este a Dumnezeului nostru care șade pe scaunul de domnie și a Mielului.”

Capitolul 7 joacă rol de interludiu între pecetea a șasea cu care se încheie capitolul 6, respectiv pecetea a 7 cu care începe capitolul 8, cu scopul de a arăta că poporul lui Dumnezeu este protejat spiritual de Dumnezeu, prin pecetluire pentru a putea face față provocărilor de a ceda sub influența problemelor de care au parte. Pecetluirea era o practică răspândită în Antichitate pentru a arăta apartenența unui sclav la stăpânul său, iar credincioșii poartă această pecetluire care desemnează că ei aparțin Mielului și Celui ce stă pe tron (7:3), ei poartă astfel numele Mielului și al Tatălui pe frunte (14:1), în contrast cu cei care poartă pecetluirea fiarei, numărul și numele ei (13:17).⁵⁷ Așadar, pecetluirea este ceea ce le garantează perseverența în credințioșia față de Miel în ciuda vicisitudinilor de care au parte.

Credincioșii se bucură de ocrotirea păstorească a lui Hristos, pentru că El este Mielul lor, iar prin sacrificiul Său ei devin răscumpărații Săi și îi aparțin. Secțiunea 7:15-17 depășește cadrul metaforic al relației păstor-turmă și se îndreaptă spre metafora gazdă-musafir,⁵⁸ anticipând imaginea comuniunii eterne în imaginea cerului și pământului nou, când El va șterge orice lacrimă din ochii lor (21:4). Mireasa, care este de fapt o cetate, Noul Ierusalim, se va bucura de această comuniune eternă cu Mielul-Mire, care împreună cu Tatăl slujește drept Proniator suprem al poporului Său.

Totuși, această povățuire ocrotitoare nu-i scutește pe credincioși de realitatea războiului spiritual. În fapt, numărul celor 144.000 aduce aminte de recensământul militar din Numeri 1:20-44.⁵⁹ Comunitatea celor care beneficiază de protecția divină este, de fapt, o comunitate a războinicilor, imagine întărită în capitolul 14, unde Mielul, asemeni unui general stă în fruntea celor 144.000.⁶⁰ Ca și în capitolul 7, aici nu e vorba de o rămășiță a Israelului etnic, ci de poporul complet al lui Dumnezeu, care asemeni unei mirese și a păstrat fecioria (14:4), păstrând fidelitatea față de Mire.⁶¹ Ei sunt poporul răscumpărat al lui Dumnezeu, în gura cărora nu s-a găsit minciună, ceea ce este în continuitatea ideii din 2:9 și 3:9, unde iudeii care-L neagă pe Hristos, pretinzând că sunt, de fapt, adevărații slujitori ai lui Dumnezeu, sunt

⁵⁷ Beale, *The Book of Revelation*, 411.

⁵⁸ Tatu, *Domnul împărățește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 133.

⁵⁹ Longman III și Reid, *God is a warrior*, 435.

⁶⁰ Beale, *The Book of Revelation*, 729.

⁶¹ Ibidem..

descriși ca mincinoși.⁶² Astfel, faptul că nu s-a găsit minciună la ei trimite la fidelitatea față de Hristos, pe care L-au mărturisit, fără a ceda presiunilor de a-L tăgădui. Tatu vede calitățile acestei comunități ca fiind complementare cu ale soldaților: abținerea, urmarea generalului, adevărul, respectiv consacrarea pentru victorie.⁶³

Mielul este urmat îndeaproape de poporul Său, ceea ce nu desemnează doar conformarea lor la învățătura Sa, ci inclusiv imitarea Mielului în credințioșia Sa constantă chiar în mijlocul suferinței, prin exemplul sacrificiului Său.⁶⁴

Mărșăluirea pe Muntele Sionului alături de Miel este acompaniată de cânt, care este prezent și în 15:3, unde credincioșii sunt descriși ca „biruitorii fiarei, ai icoanei și ai numărului ei,” cei care au avut parte de exodul spiritual datorită Mielului, cântând cântarea lui Moise și cântarea Mielului, Mielul fiind lăudat că și-a învins oponentii și a făcut parte sfinților Săi de această victorie.⁶⁵

Cântarea acompaniază, astfel, victoria de care au parte credincioșii care și-au păstrat credințioșia față de Miel, în ciuda prigoanelor și ispitelor seducătoare ale compromisului, victorie al cărei garant este mereu Mielul.

Concluzii

Ca paradigmă hristologică, oximoronul Leu-Miel încapsulează semnificații teologice multiple. Stăpânirea, victoria, gloria sunt câștigate prin suferință, prin moarte. Victoria Leului nu a constat în cucerirea prin forța armată a sabiei, ci prin puterea iubirii sacrificiale a Mielului arătate pe cruce, având drept urmare binecuvântata răscumpărare a credincioșilor. Mielul este, în fapt, Leul, ceea ce subliniază faptul că Cel care a suferit este nimeni altul decât Dumnezeu Însuși, Rege suveran, Răscumpărător și Războinicul divin victorios.

Aplicată la comunitatea hristică, paradigma Leu-Miel conturează perspectiva despre lume și viață a sfinților, ei fiind siguri că la cârmă istoriei stă Hristosul pe care îl mărturisesc, ceea ce implică o istorie care se ghidează după coordonate sigure, nu haotice. Ei înțeleg, astfel, că suferința nu este un semn al abandonului lor, ci un semn al victoriei lor veșnice. Credincioșii sunt încurajați să privească spre Leul-Miel și să

⁶² Ibid., 745-46.

⁶³ Tatu, *Domnul împărătește Traducere și comentariu la Apocalipsa lui Ioan*, 208.

⁶⁴ Beale, *The Book of Revelation*, 741, 45.

⁶⁵ Ibid., 790.

identifice cu acest destin: având perspectiva victoriei, răsplătirii, împărățirii, gloriei și comuniunii cu El în calitate de „lei”, ei sunt, astfel, îmboldiți să persevereze în pofida necazurilor, prigonirilor și ofertelor tentante ale compromisului, perseverență care ia adesea forma suferinței, a sacrificiului, asemeni unor „miei.” Deși ei par înfrânți, în fapt, ei sunt adevărații învingători, întrucât ei îi urmează Mielului în destinul Său biruitor.