

FOLOSIREA SCRIPTURILOR SACRE ÎN *APOCALIPSĂ*. DIFICULTĂȚI ȘI TENTATIVE DE RĂSPUNS

DR. IULIAN FARAOANU

Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

faraoanu@yahoo.com

Riassunto: Il libro *dell'Apocalisse* contiene un alto numero di citazioni dalle sacre Scritture, sia dell'Antico, che del Nuovo Testamento. Nell'uso che l'autore ne fa, si rileva l'originalità, perché non cita mai direttamente, né indica la fonte di provenienza. Inoltre, Giovanni di Patmos rielabora i testi e gli elementi scritturistici. Infine, crea delle immagini originali combinando tratti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questo uso creativo e originale deve avere una spiegazione. Il presente lavoro intende offrire possibili tentativi di risposta alle domande circa il modo e il perché di un simile utilizzo delle Scritture sacre *nell'Apocalisse*.

Parole chiave: *Apocalisse*, Antico e Nuovo Testamento, Sacra Scrittura

1. Introducere

Cunoașterea modalității în care sunt folosite Scripturile sfinte în *Apocalipsă* a suscitât de-a lungul timpului interesul multor exegeți. Totuși, acest subiect întâmpină anumite dificultăți. În această privință există două interogative de fond: 1) cum citează Ioan Biblia? și 2) de ce o citează într-un anume fel?

Materialul de față intenționează să ofere un posibil răspuns la aceste două întrebări. În vederea atingerii acestui obiectiv, mai întâi, se expun câteva observații generale asupra folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă*. În etapa a doua propunem o aplicație: Iez. 40-48 și utilizarea sa în Apoc. 21, urmată de relevarea fuziunii dintre aspecte ale Vechiului Testament și ale Noului Testament în Apoc. 21. La final, vor fi sintetizate câteva concluzii referitoare la utilizarea creativă a Scripturilor.

2. Observații generale asupra folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă*

Cine citește *Apocalipsa* și este familiarizat cu Biblia își dă seama imediat de prezența masivă a aluziilor veterotestamentare. Practic, ultima carte din Sfânta Scriptură este saturată cu texte și tradiții din Vechiul Testament. *Apocalipsa* pare să fie scrierea neotestamentară cu cel mai mare număr de reminiscențe din Vechiul Testament. În ediția greacă a Noului Testament, Kurt Aland identifică circa 700 aluzii posibile la texte din Vechiul Testament (vezi Aland 1993). Alți exegeți au

individualizat circa 500 de citări din cărțile sacre ebraice¹. Există referiri multiple la *Isaia*, *Iezechiel*, *Ieremia*, *Daniel*, *Exod* (considerat de mulți în ultimul timp drept cartea principală de inspirație), *Psalmi* etc., în linii mari la întreaga istorie a lui Israel (Lege, Profeți și Scrieri)³.

Totuși, comentatorii nu sunt de acord asupra numărului de citate sau aluzii, fapt datorat, în mare parte, lipsei de criterii obiective pentru a determina referințele la Vechiul Testament⁴ (vezi Paulien 1988b: 10.16-17.70-72.118-120). Dacă totuși se încearcă găsierea unor criterii, acestea ar putea fi: a) căutarea izvoarelor preexistente *Apocalipsei*; b) identificarea modalității de folosire a surselor, mai ales a Vechiului Testament; c) analiza limbajului și a textului Vechiului Testament folosit de Ioan; d) analizarea și evaluarea aluziilor scripturistice.

Dacă autorul face referire la tot pasul la Scripturi⁵, apar interrogative asupra semnificației și valorii acestora pentru el. Apelul constant la cărțile sacre poate fi o mărturie a prețuirii de care acestea se bucurau în ochii săi. Apoi, prezența atâtor citări scripturistice influențează interpretarea *Apocalipsei*. De fapt, cunoașterea surselor de inspirație din Vechiul Testament ajută la descifrarea imaginilor și simbolurilor din carte și a mesajului teologic pe care autorul intenționează să îl transmită.

Pe lângă acest număr impresionant de aluzii veterotestamentare, se constată modul original de a se raporta la Scripturile sfinte, un mod pe care el nu îl explică niciodată, fapt care constituie, de fapt, problema principală.

Un punct de plecare pentru a înțelege maniera în care autorul folosește Vechiul Testament ar putea fi identificarea izvorului din care acesta se inspiră. Chiar dacă unii exegeți înclină către inspirarea din LXX (vezi Swete 1907: CXXXIX), foarte mulți sunt de părere că Ioan din Patmos ar fi avut ca sursă de inspirație Textul Masoretic (vezi Charles 1920: LXVI-LXXXII). A rămas celebră afirmația lui

¹ Dittmar (1903) identificase 195 de citate, Van der Waal (1971), circa 1.000 de citări din Vechiul Testament.

² Potrivit lui Beale (1984: 272-274, 297), *Apocalipsa* are unele tematici asemănătoare cu cartea *Daniel*. Există trei imagini comune mai importante: a) judecata cosmică a națiunilor dușmane lui Dumnezeu și instaurarea împărăției Domnului (Dan. 2; 7; 12 și Apoc. 1:6, 9; 2:7, 10, 13; 3:11; 5:10); b) Dumnezeu stăpânul deține controlul asupra istoriei și împărățiilor acestei lumi (Dan. 4-6; Apoc. 11:1-13; 12:11-17; 20:4-10); c) sfinții sunt persecutați și ispitiți la compromis cu idolatria (Dan. 2-3; 6-7; Apoc. 2; 11:1-13; 12:10-17; 13:5-18). Ideea unei judecăți cosmice, eshatologice este specifică lui Daniel în Vechiul Testament. Și accentul pus pe împărățiile acestei lumi pare să fie o caracteristică a lui Daniel. Apoi, fie cartea *Daniel* (Dan. 2; 7; Dan. 8 și 10:20-21), fie *Apocalipsa* (Apoc. 12; 20:1-10), prezintă un conflict între sfinți și lume, arătând și influența grupului poporului triumfător. Sintetizând, în *Apocalipsă* există două idei fundamentale inspirate din *Daniel*: a) suferința, victoria eshatologică și împărăția lui Cristos și a sfinților; b) conflictul cu Satana și aliații săi, urmat de judecată.

³ Exista o anumită preferință pentru *Iezechiel* și *Daniel* (era vorba despre ideea de restaurare, viziuni ale viitorului ideal etc.). Totuși, nu se poate afirma că la baza *Apocalipsei* ar fi o anumită carte biblică. În realitate, aceasta conține o multitudine de teme inspirate din diferite pagini ale Scripturii.

⁴ În viziunea lui Pisano (2002: 6-7), criteriile textuale și literare nu sunt suficiente pentru a identifica citările din Vechiul Testament în *Apocalipsa*.

⁵ În cartea sa, Ioan nu folosește niciodată termenul *graphe*.

Robert Henry Charles „Ioan scrie în greacă, dar gândește în ebraică”. O poziție mai echilibrată, cum e cea a lui Moyise (1995), susține că Ioan s-a folosit fie de textul ebraic, fie de cel grec.

Lansând teza modalității absolut originale de abordare a Scripturilor, ar trebui explicat mai bine în ce constă această originalitate și care sunt dificultățile ei? La o analiză mai atentă, prima dificultate în înțelegerea folosirii Scripturilor în *Apocalipsă* este dată de lipsa expresiilor pentru a confirma împlinirea profețiilor, așa cum se întâmplă cu formulele întâlnite în Evangheliile (în Mat. apar frecvent expresiile „după Scripturi”, „ca să se îplinească Scriptura”) sau uneori în scrisorile lui Paul („conform Scripturilor”, în 1 Cor. 15:3-4). Ioan din Patmos nu spune nimic despre valoarea normativă a Scripturii și nu intenționează să citeze Vechiul Testament pentru scopuri apologetice sau pentru a conferi autoritate învățăturii sale. Pe baza acestor argumente, unii au afirmat că Ioan ar fi fost un maestru-învățător care avea autoritatea de a interpreta Scripturile. Ipoteza este însă greu de susținut.

O a doua dificultate referitoare la utilizarea Vechiului Testament în *Apocalipsă* constă în absența citărilor explicite⁶. Autorul nu indică niciodată locul de unde citează. O explicație a prezenței acestui fenomen poate fi influența literaturii apocaliptice, care privilegia folosirea Scripturii (și re-scrierea ei) sub formă de „aluzii”, referințe voite la un text sau „reminiscente”, imagini mai vagi, cunoscute și folosite în mod spontan. Chiar dacă această ipoteză are un sâmbure de adevăr, este mult mai probabilă varianta conform căreia Ioan din Patmos cita din memorie, deoarece mintea sa era presărată cu imagini, termeni și concepte veterotestamentare, iar limbajul Scripturilor sacre îi era familiar, așa cum era pentru mulți iudeo-creștini din secolul I d. C.

Așadar, se poate spune că autorul *Apocalipsei* nu citează în mod direct Vechiul Testament, ci depinde sau e influențat de el. După părerea unor exegeți, s-ar putea identifica trei categorii de dependență: a) aluzii clare - citări exacte, unde ordinea cuvintelor și lexicul e foarte apropiat de cel al Vechiului Testament (uneori, aproape cuvânt cu cuvânt, ca în Apoc. 21:4 din Isa. 25:8: Dumnezeu va șterge orice lacrimă); b) aluzii probabile, adică idei și cuvinte ce ar putea fi deduse din textele veterotestamentare, spre exemplu, imaginea celor patru ființe din Apoc. 4 ar putea fi inspirată din Iez. 1; c) aluzii posibile: utilizări libere (ecouri), în sensul unui limbaj similar Vechiului Testament doar în mod generic⁷. Noutatea introdusă o constituie împletirea acestor aluzii cu textul cărții (textele din Vechiul Testament sunt bine integrate în paginile *Apocalipsei*), fiind greu de identificat și delimitat citatul scripturistic. În această situație, care sunt criteriile pentru a diferenția modul de citare?

⁶ După părerea lui Vos (1965: 36), „strictly speaking, John did not quote the Old Testament, he used it”. Ar putea exista un citat explicit în Apoc. 15:3 („cântarea lui Moise, slujitorul lui Dumnezeu”). În realitate, Apoc. 15:3-4 este o compilație de aluzii la circa 20 de texte din Vechiul Testament.

⁷ Fekkes (1994: 63-64) menționează trei categorii de aluzii: certe, probabile și îndoielnice.

Unele sugestii pentru a găsi criterii valabile au fost făcute de Paulien (2001: 127-128). În acest sens, ar fi utile niște operații: a) necesitatea unei terminologii mai clare referitoare la aluziile probabile, posibile și ecouri (reminiscente); b) distincția mai precisă dintre aluzie și ecou; c) un consens mai amplu între exegeți în ceea ce privește criteriile pentru a cuantifica și cataloga aluziile la Vechiul Testament în *Apocalipsă*; d) identificarea mai precisă a citărilor veterotestamentare realmente prezente în text; e) un punct de plecare comun pentru a găsi criteriile folosirii Vechiului Testament în *Apocalipsă* și confruntarea diferitelor liste de citate prezente în comentariile la această carte; f) să se țină cont de intenția lui Ioan atunci când folosește Vechiul Testament și de rolul cititorilor în interpretarea naturii polivalente și adesea ambiguă a citărilor.

Alături de acest mod „aluziv” în folosirea Vechiului Testament, apare și întrebarea: Cum procedează autorul în mod concret atunci când operează cu textele sacre? Se observă cum Ioan din Patmos uneori face referire la puține versete (*cf.* Apoc. 21:2), alteori folosește ample secțiuni din cărțile veterotestamentare (*cf.* Apoc. 21:1-6; 21:9-17), revelând și capacitatea de a sintetiza materialul.

În general, aluziile la Vechiul Testament sunt scurte, nedepășind lungimea unui verset. Adesea, Ioan preia doar un element dintr-o imagine prezentă în cărțile vechii alianțe. Alteori, evocă de mai multe ori același text veterotestamentar (Ps. 2:9, în Apoc. 2:26-27; 12:5; pomul vieții din Gen. 2:9, în Apoc. 2:7 și 22:2).

Una dintre tehnicile cele mai întâlnite este abrevierea și simplificarea textelor ample din Vechiul Testament (de exemplu, *Iezechiel* dedică nouă capitole pentru descrierea Noului Ierusalim, în timp ce Ioan se mulțumește cu unul singur). Însă, cel mai surprinzător și misterios procedeu constă în faptul că, de cele mai multe ori, autorul nu preia texte *ad litteram*, ci adoptă concepte sau imagini din Scripturi.

Un al treilea aspect referitor la folosirea Vechiului Testament în *Apocalipsă* îl reprezintă adăugările, transformările și omisiunile la care este supus materialul scripturistic⁸. Textele veterotestamentare sunt citate făcând uz de cuvinte proprii și absorbite în discursul propriu. Se constată o mare libertate în modificarea și transformarea materialului din Vechiul Testament, realizând o reinterpretare în contextul ideii de restaurare și împlinire. În general, textele și temele veterotestamentare sunt folosite lărgindu-se perspectiva lor: optica mesianică și universală. La acest punct apare o nouă întrebare: cum au fost asimilate tradițiile în mintea autorului și cum le-a folosit pentru a configura proiectul său teologic?

Ultima constatare este procedeu de a combina diferite pericope veterotestamentare. Autorul preia pasaje din mai multe cărți și le unește. Aceste texte amestecate se transformă în imagini complexe (unul asemenea cu Fiul Omului, în 1:12-20; viziunea tronului dumnezeiesc, în 4:1-10: cele patru Ființe din

⁸ Belli (2008: 19-20) explică motivele care duc la modificarea citărilor din Vechiul Testament: a) dificultatea în a identifica sursa exactă din care autorul s-ar fi putut inspira; b) libertatea în a cita și schimba textul citat; c) conștiința că raportarea nu se realizează la cuvinte de transmis în mod fidel, ci la evenimentul Cristos și revelarea lui Dumnezeu.

Iez. 1; aripile ființelor și „Trishaghion”, din Isa. 6; Mesia, din Dan. 7), scoțând în evidență originalitatea și capacitatea teologico-artistică a autorului. Acesta folosește în mod intenționat mai multe imagini din Vechiul Testament, de aceea nu este vorba despre o acțiune spontană și inconștientă.

Prezența a numeroase texte veterotestamentare reproduse în manieră creativă a determinat pe unii exegeți să susțină teza unei utilizări antologice a Scripturilor sacre în *Apocalipsă*. Autorul ar fi compilat fragmente din Vechiul Testament, ar fi folosit pur și simplu cuvinte, imagini și concepte veterotestamentare (un fel de mozaic) în baza unui scop teologic. Argumentele în favoarea unei asemenea teze ar fi: lipsa formulelor de citare directă și ignorarea contextului de unde este desprinsă aluzia la sfințele scrieri.

Se poate totuși obiecta că absența formulelor de citare directă (eventual fără indicarea sursei) este frecventă și în alte cărți din Noul Testament, nu doar în *Apocalipsă*. O cauză a acestei lipse poate fi cunoașterea Scripturii în comunități creștine unde Vechiul Testament era familiar. Scripturile sacre erau orizontul de gândire al primilor creștini, limbajul și tradițiile scripturistice fiind modul de a înțelege lumea și propria persoană. De aceea, adesea erau suficiente puține cuvinte din Vechiul Testament pentru a intui mesajul transmis.

În al doilea rând, fidelitatea față de context⁹ este dificil de evaluat, din cauza prezenței adaptărilor (adaptarea tradițiilor) și modificărilor în literatura iudaică (vezi Fekkes 1994: 286-287)¹⁰. Spre exemplu, era uzuală încorporarea comentariului omiletic în textul însuși. Toate aceste argumente conduc către o poziție sceptică în ceea ce privește acceptarea tezei folosirii antologice a Vechiului Testament în *Apocalipsă*.

De cealaltă parte, se poate accepta mai degrabă ipoteza unei reinterpretări a Scripturilor¹¹ din partea autorului *Apocalipsei* (nu doar simpla utilizare a unui material lingvistic), din perspectiva comprehensiunii teologice a Bibliei¹².

Așadar, modalitatea de a folosi Scripturile sacre în *Apocalipsă* pare să fie re-lectura și adaptarea lor în funcție de Cristos, de noul context și de situația prezentului.

3. Influența textului din Iez. 40-48 asupra Apoc. 21

Un exemplu de folosire a unui text din Vechiul Testament în *Apocalipsă* se poate observa în contextul descrierii Noului Ierusalim, în Apoc. 21. Punctul de plecare este

⁹ S-a pus întrebarea dacă textele citate din Vechiul Testament mențin semnificația lor originală în noul context: există continuitate cu tradiția ebraică sau reelaborare profundă? Probabil, trebuie acceptate ambele variante.

¹⁰ După părerea lui Beale (1999: 1080-1088), contextul veterotestamentar ar fi respectat.

¹¹ În opinia lui Doglio (2006: 202-203), o paradigmă a modului în care Ioan din Patmos se raportează la Scripturi se poate întrevedea în scena cărții dulce-amară din Apoc. 10:8-11 (cf. Iez. 2:8-3:3). Ar exista astfel două modalități de folosire a Scripturilor: a) asimilarea poetică (dulce): cărțile din Vechiul Testament sunt primite, gustate, consumate și asimilate în sensul re-elaborării potrivit propriei viziuni; b) transformarea organică (amar): revelarea aspectelor dificile, amare, crearea unui mesaj nou, ținând cont de noutatea Morții și Învierii lui Cristos.

¹² Folosirea Vechiului Testament depindea fie de orientarea teologică a autorului, fie de comunitatea căreia acesta i se adresa.

constituit de textul din Apoc. 21:12-14. Aici se află o imagine a porților cetății sfinte, preluată probabil din Iez. 48:30-35: douăsprezece porți pe care sunt scrise numele celor douăsprezece triburi ale lui Israel. După opinia majorității exegeților, toată descrierea noului Ierusalim din finalul *Apocalipsei* se inspiră în principal din Iez. 40-48¹³. În versetele 40-44 este creionat Templul, în timp ce în versetele 45-48 se descrie cetatea și împărțirea teritoriilor țării promise între triburi.

3.1. Asemănări între Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35

Între cele două texte există diferite elemente comune. Primul este imaginea celor douăsprezece porți aparținând cetății Ierusalimului¹⁴. Chiar dacă în Iez. 48:30-35 nu apare în mod explicit numele *Ierusalim*, expresia *Adonay shamma/Domnul este acolo*, este un indiciu cu privire la identitatea cetății, locuința a lui Dumnezeu. Al doilea aspect comun este distribuirea porților conform cu punctele cardinale, câte trei porți pe fiecare latură a cetății pătrate, fie în Iez. 48:30-35, fie în Apoc. 21:13. Al treilea element de asemănare între Apoc. 21 și Iez. 48:31-34) este atribuirea porților triburilor fiilor lui Israel (vezi Aune 2006: 23-24).

Dacă se ia în considerare cadrul mai amplu, există alte aspecte similare între cele două contexte, mai exact capitolele finale ale celor două cărți, Iez. 40-48 și Apoc. 20-22. Potrivit lui Briggs (1999: 105), ordinea este aproape identică: distrugerea lui Gog și Magog (Iez. 38-39 și Apoc. 20:8), muntele înalt (Iez. 40:2 și Apoc. 21:10), descrierea externă a Ierusalimului (Iez. 48:30-35 și Apoc. 21:12-14), slava lui Dumnezeu (Iez. 43:1-5 și Apoc. 21:11), zidul (Iez. 40:5 și Apoc. 21:12-14) etc.

Un alt punct comun este constituit de acțiunile pe care le realizează îngerul în Apoc. 21 și ghidul în Iez. 40-48. Cei doi au aceleași roluri: măsurarea edificiilor, comentarii legate de misterele cerești și conducerea vizionarului dintr-un loc în altul. În general, detaliile preluate de Ioan din Patmos din cartea *Iezechiel* pentru a descrie Noul Ierusalim sunt legate de viziune: experiența vizionară, slava dumnezeiască, măsurarea, aspectele cetății (zid, porți), râul cu apă vie și pomul vieții cu frunzele și roadele sale (vezi Vanhoye 1962: 464; Kowalski 2004: 408-411).

Există, în sfârșit, asemănări și în ceea ce privește ordinea evenimentelor în *Iezechiel* și *Apocalipsă*¹⁵. În Iez. 37-48 se găsește următoarea ordine: viziunea oaselor uscate (Iez. 37), episodul cu Gog și Magog (Iez. 38-39), Noul Templu și cetatea nouă (Iez. 40-48). În *Apocalipsă* există o ordine asemănătoare: bătălia finală împotriva Fiarei (Apoc. 19:17-21), prima înviere în împărăția de o mie de ani

¹³ Pentru Decock (1999: 381-382), se poate accepta și influența textului Isa. 40-66 asupra Apoc. 21 (eventual se poate adăuga și Zah. 14).

¹⁴ În Iez. 48 nu apare numele propriu *Ierusalim*.

¹⁵ Potrivit opiniei lui Goulder (1981: 343-349), influența cărții *Iezechiel* este determinantă în structura *Apocalipsei*. Hieke (2004: 5) afirmă chiar că *Iezechiel* și *Apocalipsă* se pot citi în paralel.

(Apoc. 20:4-6), lupta împotriva lui Gog și Magog (Apoc. 20:7-10), a doua înviere (Apoc. 20:11-15), Noul Ierusalim (Apoc. 21-22).

Textele Iez. 48:30-35 și Apoc. 21:12-13 vorbesc, așadar, despre porțile cetății în care Dumnezeu își stabilește locuința. Porțile sunt atribuite triburilor lui Israel și sunt distribuite în mod simetric, câte trei pe fiecare latură a cetății. În viziunea lui Iezechiel, simetria cetății este simbolul Israelului eshatologic, restaurat și unit în slujirea lui Dumnezeu. Și pentru Ioan din Patmos, Noul Ierusalim este poporul lui Dumnezeu ajuns la perfecțiune în faza eshatologică finală, poporul răscumpărat și unit în adorație perpetuă în fața lui Dumnezeu.

3.2. Diferențe între Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35

Diferențele dintre aceste două texte sunt mai numeroase comparativ cu asemănările. Primul element de diversitate privește funcția porților. În Iez. 48:30, acestea au rol de ieșiri și orientează către teritoriile de luat în posesie (vezi Caird 1999: 271). În *Apocalipsă*, în schimb, porțile sunt intrări, deschise zi și noapte pentru a primi¹⁶ națiunile și regii lor, cei care, odată intrați, nu vor mai ieși, deoarece au ajuns la stadiul definitiv. Natura de „intrări” a porților din *Apocalipsă* este confirmată de expresiile *nu vor intra* (Apoc. 21:27), cu referire la cei nedemni, și de prepoziția *eis* (în, la) construită cu *polis* (cetate) în Apoc. 22:14. Această construcție este legată de cei care au spălat hainele în sângele Mielului și sunt acceptați în cetate.

Al doilea aspect, diferit, este ordinea punctelor cardinale: nord-est-sud-vest (Iez. 48:30-34) și est-nord-sud-vest (Apoc. 21:13). Succesiunea punctelor cardinale în *Apocalipsă* pare să fi fost inspirată din Iez. 42:16-19. Tot în acest context, apare o altă diversitate, anume faptul că Ioan din Patmos oferă doar imaginea celor trei porți pentru fiecare punct cardinal, în timp ce *Iezechiel* se referă și la măsurile laturilor cetății, suma perimetrului fiind de 18.000 de coți (Iez. 48:35).

Al treilea element de diversitate se referă la ordinea în descrierea detaliilor porților. În Iez. 48:30-35 se menționează mai întâi punctul cardinal, apoi se comunică măsura laturii cetății, iar la final se enumeră numele triburilor ce corespund celor trei porți. Ioan din Patmos, însă, începe descrierea cu menționarea tuturor celor douăsprezece triburi, fără să le numească în mod explicit (Apoc. 21:12), apoi citează cele patru puncte cardinale, fiecăruia corespunzându-i trei porți (Apoc. 21:13), iar la final face aluzie la măsurile laturilor cetății în Apoc. 21:15-17 (vezi Müller-Fieberg 2003: 184).

Al patrulea element diferit între *Apocalipsă* și *Iezechiel* este legat de menționarea numelor triburilor. În timp ce în Iez. 48:31-34 sunt enumerate numele capilor de trib, Apoc. 21:12 se limitează la o afirmație generică: pe porțile Noului Ierusalim

¹⁶ Pentru Rossing (1999: 154), în schimb, în Iez. 40-47 cele patru porți ale Templului împiedică accesul. Iez. 44:1-2 face aluzie mai apoi la poarta de la est, închisă pentru ca nimeni să nu intre.

sunt înscrise numele celor douăsprezece triburi, ele nefiind nominalizate. Pe lângă aceasta, spre deosebire de Iez. 48, unde nu apare verbul *a scrie*, în Apoc. 21 se găsește expresia *nume scrise*, aspect specific autorului *Apocalipsei*.

Ultima diferență dintre Apoc. 21:12-13 și Iez. 48:30-35 constă în modul organizării descrierii porților și amplasarea acesteia. *Iezechiel* introduce în mod direct porțile cetății, ținând cont de punctele cardinale și de cele douăsprezece triburi. Ioan din Patmos, însă, începe narațiunea cu scena viziunii Noului Ierusalim, prezentând mai întâi identitatea sa cerească¹⁷. Mai apoi, descrie elementele externe, prezentând și zidurile împreună cu temelile cetății. În fine, descriind și aspectele interne ale Ierusalimului, autorul *Apocalipsei* depășește descrierea sumară făcută în cartea *Iezechiel*.

3.3. Comparație între Iez. 40-48 și Apoc. 21

Toate aceste note diferite fac parte din două viziuni mai ample, și acestea caracterizate de diversitate, așa cum se observă mai jos (Iez. 40-48 și Apoc. 21).

IEZECHIEL

Vizionarul vede Templul (40:2)
Slava lui Dumnezeu în Templu (43:3-5)
Zidul Templului (40:5-16)
Porțile Templului (42:15-19)
și ale Ierusalimului (48:30-35)
Măsurarea Templului (40-42)
Templul pătrat (41:4; 45:1-2)

APOCALIPSĂ

Lui Ioan îi este arătată cetatea (21:10)
Slava divină umple cetatea (21:11)
Zidul Ierusalimului (21:12-14)
Porțile Ierusalimului cel nou (21:12-13)
Măsurarea cetății (21:15-17)
Cetate pătrată, cubică (21:16)

Încă de la început, apar diferențe între *Apocalipsă* și *Iezechiel*. În timp ce *Iezechiel* se referă la o cetate terestră, Ioan din Patmos descrie o cetate cerească și eshatologică. Pe lângă aceasta, și obiectul viziunii este diferit: *Iezechiel* vede Templul, iar Ioan are viziunea unei cetăți. Comparând cele două texte, reiese o primă mare diversitate tematică: în *Iezechiel*, emfaza este asupra Templului, în timp ce în *Apocalipsă* este așezată în prim plan cetatea, în care Templul nu mai există (21:22). Absența Templului nu se datorează polemicii cu templele păgâne din Asia Mică, nici nu este consecința (dovadă) dramei distrugerii Templului din Ierusalim din anul 70 d. C., ci este circumscrisă intenției teologice a autorului. Inexistența Templului este urmarea acelei noi ordini, a noii creații, unde totul este transformat. Această nouă situație e generată de opera răscumpărătoare a lui Cristos, care a făcut Templul superfluu.

În această nouă stare de lucruri, sunt abolite separările¹⁸ de la Templu și gradele de sfințenie prezente între adoratorii despre care vorbește cartea *Iezechiel* (Noul

¹⁷ După părerea lui Fekkes (1994: 96), spre deosebire de *Iezechiel*, Ierusalimul din *Apocalipsă* este ceres și nou, iar descrierea sa cuprinde și materialele din care acesta este construit.

¹⁸ Iudaismul concepuse identitatea sa ca o separare de celelalte națiuni.

Ierusalim din *Apocalipsă* este o comunitate de frați, fără vreo discriminare). Mai mult, gloria lui Dumnezeu ce locuia închisă între zidurile Templului (Iez. 40:5-16; 43:4-5), de acum înainte locuiește în toată cetatea-templu, coborâtă pe pământul nou. De asemenea, și tronul lui Dumnezeu, inaccesibil în viziunea evreilor, coboară acum pe pământ și este ținta pelerinajului popoarelor. În fine, prezența lui Dumnezeu devine lumină ce iradiază pretutindeni, în opoziție cu vâlul care ascundea gloria lui Dumnezeu în Sfânta Sfințelor.

Realizând toate aceste modificări, autorul *Apocalipsei* transferă caracteristicile Templului către noul Ierusalim: gloria lui Dumnezeu, zidurile, măsurătorile, orientarea porților etc. În acest fel: a) locuința lui Dumnezeu și gloria sa se află în cetate, nu doar în Templu (21:22-23; 22:5); b) națiunile aduc darurile lor nu la Templu, ci în noul Ierusalim (21:24-26); c) puritatea se aplică nu numai pentru Templu, ci pentru întreaga cetate (21:27); d) în fine, toți slujesc pe Dumnezeu pentru veșnicie în cetatea-templu (22:3-5; vezi Fekkes 1994: 97-100)¹⁹.

În această activitate de reelaborare, Ioan din Patmos se inspiră, probabil, din Isa. 60:1-2, text în care gloria lui Dumnezeu se răspândise în toată cetatea. Inspirații posibile ar putea fi și din Ps. 46:4-5, 48 și 76:2, în care întreaga cetate devenise locul manifestării slavei lui Dumnezeu. Această prezență divină cerea mai apoi ca toți cei impuri să fie excluși, nu doar din Templu, ci din cetate (Isa. 52:1), iar sfințenia să fie caracteristica tuturor locuitorilor Ierusalimului (Zah. 14:20-21)²⁰.

Identitatea dintre cetate și Templu rezultă și din Iez. 41:21, 43:16, 45:1 și 48:20, texte în care Templul are aceeași formă cubică ce caracteriza Sfânta Sfințelor (1 Reg. 6:20; 2 Cr. 3:8). Dacă se caută transpunerea pe un plan figurat, Templul adevărat este de fapt comunitatea, potrivit cu viziunea existentă la Qumran.

Se poate observa cum Templul nu este anulat în mod complet, deoarece un „Templu” există și acela este constituit de Dumnezeu și de Miel. La aceasta se poate adăuga faptul că dimensiunea Templului este o realitate reciprocă, pe de o parte Templul este Dumnezeu împreună cu Mielul, pe de altă parte credincioșii sunt adevăratul Templu, în mijlocul cărora locuiește divinitatea. S-ar putea spune că Dumnezeu locuiește în mijlocul sfinților, și, invers, sfinții locuiesc în lumea lui Dumnezeu. Absența Templului este una dintre cele mai surprinzătoare inovații ale lui Ioan. De acum încolo, Templul este Dumnezeu împreună cu Mielul, într-o comunitate-sanctuar, pătrunsă de gloria divină. Noutatea rămâne accesul direct la Dumnezeu, fără necesitatea unei mijlociri. Divinitatea este accesibilă în mod direct, deplin și pentru veșnicie.

A doua diversitate tematică este universalismul creat de Ioan din Patmos, deoarece cetatea eshatologică include oameni din toate națiunile (*cf.* Apoc. 21:3). Deja Apoc. 10:11, cu accentuarea ideii de națiuni numeroase (spre deosebire de Iez. 3:11 care privea numai pe Israel), era un indiciu al viziunii universaliste. În *Apocalipsă* se transferă către națiuni ceea ce era rezervat doar pentru Israel,

¹⁹ Pentru Deutsch (1987: 113) nu se mai vorbește de Templu, ci de zidul cetății.

²⁰ În opinia lui Mathewson (2003: 116), există o interacțiune între Iez. 40-48 și alte texte profetice.

deoarece de acum înainte toți pot avea acces la alianța cu Dumnezeu. În tentativa de a universaliza restaurarea prevăzută în cartea *Iezechiel*, Ioan prezintă porțile Noului Ierusalim deschise tuturor popoarelor, iar frunzele pomului vieții, capabile de a vindeca națiunile. Această situație nouă este legată de mântuirea în Cristos: cetățenia cerească și accesul la Dumnezeu sunt posibile în relație cu Mielul și nu mai sunt bazate pe criterii naționaliste.

Diferențele dintre *Apocalipsă* și *Iezechiel* se pot înțelege mai bine privind și la modul în care Ioan din Patmos folosește tradițiile iudaice în *Apocalipsă*²¹. Punctul de plecare pentru construirea imaginilor din Apoc. 21-22 este experiența profetică vizionară a profetului Iezechiel. Însă programul de restaurare din Iez. 40-48, cu ideea prezenței și a sfințeniei lui Dumnezeu, este transformat, ținând cont de contextul nou al mântuirii împlinite de Cristos. De asemenea, Iez. 40-48 este folosit în asociere cu alte fragmente din Vechiul Testament (Isa. 40-66; Zah. 14) pentru o imagine originală.

Printre procedeele de abordare scripturistică utilizate în cartea *Apocalipsei* se află întâi de toate simplificarea și tendința de a sintetiza textele veterotestamentare (Iez. 40-48 este rezumat în puține versete în Apoc. 21:10-22:5). Mai apoi, există practica de a combina (fuziona) texte numeroase (Iez. 37:26-27 și Zah. 2:15, care inspiră pasajul din Apoc. 21:3) pentru a crea o imagine nouă. În fine, utilizând textele veterotestamentare, autorul s-ar fi gândit la împlinirea unor tematici specifice și vechi alianțe: noul Ierusalim, noul Templu, noua alianță și noua creație. Aceste tematici²² ar fi putut să fie unificate de un fir roșu: exodul nou și definitiv care eliberează pe creștini din sclavia Babilonului și îi conduce către noua creație, cu centrul său în Ierusalimul ceresc. Ideea noului exod este prezentă în Apoc. 21:3 (locuința lui Dumnezeu împreună cu popoarele), în 21:18-21 (funcția sacerdotală și regală a poporului), ca și în alte texte ce privesc eliberarea și mântuirea.

Folosind Vechiul Testament în Apoc. 21-22, autorul transformă imaginile preluate. Cetatea orientală cu porțile sale devine o cetate elenistă în care își găsesc loc piața, căile și templul în centru (Apoc. 21:21-22:1-5). Ierusalimul cu prezența misterioasă al lui Dumnezeu în templu devine un Nou Ierusalim în care Dumnezeu va fi prezent în mod direct. Mai apoi, pelerinajul popoarelor cu bunurile lor devine un drum al națiunilor care aduc în cetate gloria și onoarea lor. La final, celor douăsprezece triburi ale lui Israel li se adaugă cei doisprezece apostoli.

3.4. Diferența majoră dintre Apoc. 21 și Iez. 48: adăugarea temeliiilor

Alături de diferențele relevate mai sus, există și alte noutăți aduse de Apoc. 21-22 în comparație cu Iez. 40-48, și anume: forma de cub a cetății, cei 12 îngeri de pe

²¹ După părerea lui Fekkes (1994: 72-73), e vorba despre o folosire tematică. *Apocalipsa* reia: a) narațiunea vizionară din Iez. 1-3 (Apoc. 1:10-20; 10:1-11:2); b) tema Noului Ierusalim din Iez. 40-48 (Apoc. 21-22); c) oracolele împotriva păgânilor din Iez. 26-27 și 38-39.

²² Unele tematici din Vechiul Testament prezente în Apoc. 21-22, precum experiența vizionară și limbajul specific, titlurile cristologice, judecata și mântuirea eshatologică sunt tratate în Fekkes (1994: 70-71).

porțile deschise în mod continuu, absența nopții, gloria și onoarea aduse de popoare în noul Ierusalim, descrierea pietrelor prețioase²³ și a perlelor din care sunt făcute temeliiile și porțile.

Elementul nou introdus de Ioan din Patmos pentru a descrie cetatea eshatologică în Apoc. 21:14 este imaginea temeliiilor, absentă în *Iezechiel*. Ar exista o aluzie la temelii în Iez. 41:8, însă referința este mai degrabă la un edificiu al Templului, și nu la cetatea Ierusalimului. *Iezechiel* nu acordă vreun simbolism special temeliiilor și nu pomenește de temeliiile zidului. Autorul ar fi putut împrumuta imaginea temeliiilor (21:14, 19-20) de la Isa. 54:11-12, completat mai apoi de Tob. 13:16-17. Confirmarea ar veni de la elementele comune între Isa. 54 și Apoc. 21. Un prim argument ar fi tematica nupțială: nunta dintre Dumnezeu și Israel (Isa. 54:5-6) și dintre Miel și Ierusalim în Apoc. 21:2, 10. Un al doilea argument l-ar putea constitui ideea comună a unei cetăți, mai întâi persecutate, iar mai apoi restaurată și exaltată. În sfârșit, fie Isa. 54:11-12, fie Apoc. 21 prezintă cele trei aspecte arhitectonice citadine: zidurile, temeliiile și porțile, împodobite cu pietre prețioase.

Totuși, între Isa. 54:11-12 și Apoc. 21 există și diferențe. Prima diferență se referă la genul literar. Ioan din Patmos nu realizează un poem al cetății restaurate, cum procedează Isaia, ci inserează noutatea Ierusalimului într-o viziune. În al doilea rând, intenția autorului *Apocalipsei* nu este aceea de a trata doar despre restaurarea Ierusalimului (cum se întâmplă în cazul lui Isaia), ci despre împlinirea a toate în imaginea cetății eshatologice. În sfârșit, în timp ce Isa. 54:11-12 face aluzie la temeliiile Sionului, Apoc. 21:14,19-20 descrie temeliiile zidului Ierusalimului cel Nou (vezi Fekkes 1990: 277).

Așadar, imaginea unor temelii inserate într-un zid de cetate din Apoc. 21:14 aparține geniului creativ al lui Ioan din Patmos. Autorul adaugă acest element al temeliiilor la ideea de porți-triburi, inspirată din Iez. 48:30-35. Dincolo de intervenția făcută, se poate observa încă o dată modul creativ de a folosi Scripturile. Ioan din Patmos nu se limitează să transforme imaginea porților din Iez. 48:30-35, modificând diferite aspecte și reelaborând, ci adaugă elemente noi pentru a crea o imagine complexă, adaptată intenției sale teologice.

Temeliiile Noului Ierusalim par să fie elementul inspirat din tradițiile neotestamentare. Într-adevăr, mulți exegeți recunosc afinitățile dintre Apoc. 21 și imaginea temeliiilor din Efes. 2:20 și Mat. 16:17-19, acolo unde apostolii sunt baza edificiului spiritual, Biserica.

4. Îmbinarea dintre Vechiul Testament și Noul Testament în *Apocalipsă*

În Apoc. 21:12-14, autorul asociază o imagine din Vechiul Testament (douăsprezece triburi) și o alta din Noul Testament (doisprezece apostoli). Menționarea celor

²³ Fekkes (1994: 97) crede că materialele din care e constituită cetatea sunt o noutate față de *Iezechiel* și ar fi inspirate din Isa. 54:11-12, singurul text din Vechiul Testament în care Ierusalimul este împodobit cu pietre prețioase.

douăsprezece triburi ale lui Israel împreună cu cei doisprezece apostoli ai Mielului suscită interogative despre raportul dintre Vechiul Testament și Noul Testament în *Apocalipsă*, și, implicit, chestiunea folosirii Scripturilor sacre²⁴.

Asocierea dintre un aspect veterotestamentar și unul neotestamentar este realizată în cadrul Scripturii unice a lui Ioan din Patmos. Se accentuează în acest mod continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament. Este vorba despre aceeași tradiție și același limbaj, cu scopul de a prezenta imaginea unui popor unic ce aparține lui Dumnezeu și Mielului și care traversează istoria pentru a ajunge în Ierusalimul eshatologic.

Așadar, împreună cu folosirea Vechiului Testament (despre care s-a vorbit anterior), apare și adăugarea aspectelor neotestamentare. În Apoc. 21:14 se utilizează imaginea apostolilor Mielului. Alegerea apostolilor drept fundament al cetății sfinte se explică, măcar în parte, plecând de la paralelismul cu Efes. 2:20, acolo unde se face aluzie la misiunea de temelie a apostolilor (*cf.* Mat. 16:17-19), baza pe care se edifică comunitatea.

De la îmbinarea porților-triburi cu temelile-apostoli, procedeu se poate extinde la prezentarea întregii cetăți eshatologice: la aspectele preluate din Vechiul Testament, care pun accent pe Ierusalim în funcția sa de mireasă, cetate sfântă și locuință a lui Dumnezeu, se adaugă elementele din Noul Testament. Ele fac referință la Ierusalimul ceresc (*cf.* Gal. 4:26; Evr. 12:22) și la Ierusalimul Nou, pătruns de nouitatea lui Cristos.

În general, așa cum se observă în mai multe texte, prima componentă menționată este cea din Vechiul Testament: cele douăsprezece triburi ale lui Israel (Apoc. 7:4-8); cei doi martori, noii Ilie și Moise (Apoc. 11:3-6); femeia cu o coroană de 12 stele (Apoc. 12:1-6); cântarea lui Moise în Apoc. 15:3 (*cf.* leul din tribul lui Iuda din Apoc. 5:5). Elementele veterotestamentare sunt asociate adesea cu ceea ce se aude, cum ar fi vocea din Apoc. 11:1-3 și Apoc. 7:4. Apoi, aspectul din Vechiul Testament este de cele mai multe ori relaționat cu Dumnezeu: sigiliul Dumnezeului Viu (Apoc. 7:3-8); Dumnezeu Atotputernic (Apoc. 15:3); protecția divină rezervată celor doi martori (Apoc. 11) și a femeii în pustiu (Apoc. 12). Descrierea poporului lui Dumnezeu cu note din Vechiul Testament este făcută din perspectiva drumului istoric de străbătut, unde e nevoie de protecția divină în lupta împotriva forțelor răului.

Componenta neotestamentară este menționată imediat după cea din Vechiul Testament, fără nici o explicație din partea autorului: urmarea Mielului (14:1-5); moartea, învierea și înălțarea martorilor cu Cristos la cer (11:7-13); sângele Mielului și mărturia lui Isus (12:10-17). Confirmarea acestui procedeu vine și din partea altor texte. Spre exemplu, imaginea Mielului (Apoc. 5:6) și cea a mulțimii imense (Apoc. 7:9). Aspectul specific al Noului Testament este asociat deseori cu ceea ce autorul vede: viziunea celor 144 000 (Apoc. 14:1-5) și Ierusalimul Nou (Apoc. 21:9-22:5).

²⁴ Termenul *Scripturi* este cel mai potrivit, deoarece Ioan din Patmos se referă la toate cărțile scripturistice din Vechiul Testament și Noul Testament, fără vreo discriminare între ele.

În fine, atributele neotestamentare se referă adesea la Cristos Mielul și la opera sa de răscumpărare: cei 144 000 de răscumpărați stau împreună cu Mielul (Apoc. 14); fiii Femeii au mărturia lui Isus (Apoc. 12); cei doi martori au soarta Domnului lor (Apoc. 11), iar cântarea de eliberare este cea a Mielului (Apoc. 15).

Cele două componente, vetero- și neotestamentară sunt fuzionate pentru a crea imaginea unică a poporului lui Dumnezeu, un popor în continuitate cu Israel al trecutului, dar care primește nouitatea sa de la Cristos Mesia.

5. Concluzii: unitatea și unicitatea Scripturilor în *Apocalipsă*

Paginile precedente au relevat maniera absolut originală în care Ioan se raportează la Sfintele Scripturi. S-a evidențiat mai ales modul aluziv de abordare a cărților sfinte, reproducând doar concepte, simboluri. Mai apoi, au fost puse în lumină modificările și transformările aduse materialului scripturistic.

La prima întrebare — cum sunt folosite Scripturile în *Apocalipsă*? — se poate răspunde în mai multe feluri. În primul rând, este vorba de o operație de reinterpretație a Scripturii. Autorul indică cum trebuie realizată memoria Scripturilor din partea Israelului lui Dumnezeu (poporul lui Israel împreună cu națiunile păgâne), cu certitudinea conștiinței de a face parte din istoria sacră. Plecând de la acest principiu, extensiunile, adăugările și modificările erau modalități de a repovesti Biblia, păstrând în prezent fidelitatea față de istoria narată în cărțile sfinte. Practica reinterpretării cărților biblice la noua situație a comunității era adânc împământenită în tradiția ebraică. Această interpretare propusă de Ioan are loc în contextul autorității Scripturii în ansamblul ei, ținând cont și de moștenirea tradiției interpretării iudaice și creștine. Vechiul Testament putea fi folosit având ca fundal și metodele existente în iudaism: midrash, targum, tipologia.

Unii exegeți au încercat să identifice puncte în comun între tradițiile din *Apocalipsă* și cele ale apocalipticii iudaice. Aceste asemănări au unele explicații: a) diferența dintre iudei și creștini nu era așa de accentuată în secolul I d. C.; de fapt, separarea dintre Sinagogă și Biserică apare după anul 90 d. C.; b) majoritatea scrierilor apocaliptice iudaice au fost conservate și folosite ulterior de creștini; c) diferite tradiții iudaice constituie izvoare principale de inspirație pentru *Apocalipsă* (vezi Aune 2006: 4). Alți exegeți au propus căutarea asemănărilor cu lectura și interpretarea de la Qumran. Se pare totuși că Ioan interpretează Vechiul Testament prin prisma unor criterii diferite față de cele de la Qumran. Scrierile qumranice citau direct și practicau o interpretare adesea alegorică. Ioan, însă, reunește numeroase texte alcătuind un tip de mozaic, unde se regăsesc diferite simboluri și imagini ale tradiției iudaice. Mai apoi, acesta nu realizează interpretări de natură poetică sau alegorică (vezi Draper 1988: 43).

Chiar dacă există unele afinități cu tradițiile midrashice, targumice, rabinice, apocaliptice și cele uzuale la Qumran, interpretarea Scripturilor în *Apocalipsă* este originală și diferită de cea iudaică și de modul nostru de a gândi.

În al doilea rând, Scripturile sacre sunt actualizate. Se ține cont de noul context, comunitățile cărora li se adresează Ioan, neignorând continuitatea cu tradițiile în spiritul fidelității. Contextul actual istoric este secolul I d. C., cel geografic este Asia Mică și, în comparație cu Vechiul Testament, s-au schimbat de asemenea personajele și destinatarii.

Folosirea Vechiului Testament este condiționată și de destinatari. E foarte probabil ca și destinatarii cărții lui Ioan să fi avut o bună cunoaștere a Bibliei ebraice. Sunt comunități unde Vechiul Testament era familiar. De aceea, trebuie luate în considerație așteptările și problemele lor: contextul social, modul cum înțelegeau și interpretau Scripturile. Ioan ține cont de toate acestea și le adresează o scriere cu un limbaj plin de imagini din Vechiul Testament, imagini pe care membrii comunității trebuie să le înțeleagă. Ei realizează astfel că planul lui Dumnezeu început cu Israel se realizează în Cristos și e actual și pentru ei.

Comunitățile respective au caracteristica universalității. Imaginile preluate din Vechiul Testament sunt reelaborate mai ales sub aspectul universal, transmițând ideea unei comunități formate din oameni din toate triburile, popoarele, limbile și națiunile. Apoc. 21:24-26 va confirma universalismul, arătând cum prin porțile Ierusalimului cel Nou vor intra națiunile pământului cu regii lor. Apare astfel viziunea universalistă, o altă caracteristică a folosirii Vechiului Testament.

În cadrul acestui discurs despre destinatari trebuie să se țină cont și de intenția autorului atunci când alege să folosească un anumit text din Vechiul Testament și de rolul cititorilor în interpretarea naturii polivalente și uneori ambigue a citatelor. Acest aspect este privit din două puncte de vedere: cel al autorului, care sugerează direcții de ascultare, și cel al destinatariilor, care exploatează puterea evocativă a referințelor la Vechiul Testament. Astfel, pentru a înțelege mai bine raportul dintre contextul din care se inspiră Ioan (Vechiul Testament) și noul context, se poate face apel la intertextualitate. Tensiunea dintre cele două contexte cu influențele pe care le exercită ajută la înțelegerea mesajului autorului.

În al treilea rând, Scripturile sunt reinterpretate cu referință la Cristos Mielul, învăluit de glorie și constituit *Pantokrator*. Această modalitate de a interpreta Scripturile ebraice se inserează în domeniul lecturii cristologice a Bibliei, practică în primele secole ale creștinismului. Urmând această linie, autorul realizează o re-lectură creștin-mesianică a Vechiului Testament, plecând de la experiența lui Cristos cel Înviat și a Bisericii. Mișcării lui Dumnezeu, cel ce se dăruiește fie omului, fie individului, fie comunității, ar trebui să-i corespundă mișcarea omului, care la rândul său se dăruiește lui Dumnezeu. Omul îl primește astfel pe Cristos cel viu, darul vieții făcut oamenilor, iar apoi îl face să se întoarcă iar la Dumnezeu. În această optică, trebuie să existe un raport reciproc: pe de o parte, se înțelege Vechiul Testament în lumina lui Cristos și a Bisericii, pe de altă parte, Cristos și Biserica sunt realități înțelese în lumina Vechiului Testament.

În acest context cristologic, cheia principală de interpretare rămâne până la urmă misterul morții și învierii lui Cristos. Imaginea centrală este aceea a Mielului înjunghiat, dar în picioare (deoarece a înviat), cel care a învins moartea.

În vederea unei înțelegeri mai profunde a modului de folosire a Vechiului Testament, trebuie ținut cont și de personalitatea autorului, de orientarea sa teologică, precum și de modul de interpretare deprins în comunitatea unde a crescut (probabil cunoștea și metodele iudaice de interpretare a textelor sacre). Autorul *Apocalipsei* cunoștea bine Scripturile ebraice pe care le citează la tot pasul. Ioan este un autor genial, cu o mare sensibilitate artistică (are și strategii narative și intenție parenetică). Din personalitatea lui Ioan fac parte și aspectele de profet și vizionar (construiește viziunile sale cu elemente din Vechiul Testament). Vechiul Testament furnizează material pentru elaborarea viziunilor și a imaginilor, dar în același timp este și cheia pentru înțelegerea și interpretarea lor.

Vechiul Testament este folosit ținând cont și de Duhul cu care Ioan este în comuniune. Una dintre cheile de lectură pentru a înțelege imaginile Scripturii poate fi interpretarea lor într-o dimensiune spirituală. Așa cum Ioan a fost răpit „în duh” (cf. Apoc. 1:10; 17:3; 21:10), pentru a putea vedea realitățile revelate de Domnul, la fel ar trebui să fie și pentru noi experiența Duhului pentru a putea percepe realitățile revelate (vezi Cambier 1955: 121-122).

La final, vom sublinia importanța și influența pe care o are ideea de Revelație, precum și ideea de Cuvânt divin, perceput în manieră profetică și modelat după Cuvântul lui Cristos. Ceea ce Dumnezeu revelează trebuie privit din prisma credinței care oferă o lumină nouă asupra viziunii despre realitățile religioase. Credința este lentila prin care se văd intervențiile lui Dumnezeu în istoria poporului vechii și noii alianțe.

Cât privește a doua întrebare, de ce sunt folosite Scripturile în această manieră originală în *Apocalipsă*?, o primă motivație ar putea fi dorința de a prezenta continuitatea Scripturilor. Astfel se explică absența citărilor exacte. Dacă autorul ar apela la formule de citare, ar însemna că se raportează la ceva străin, o sursă externă ce trebuie explicată și comentată. Pentru Ioan, Vechiul Testament nu e un text antic de comentat și aplicat la prezent, ci face parte din experiența sa și a destinatarilor scrierii. De aceea, nu există distanță între Vechiul Testament și *Apocalipsă*, ci fuziune și simultaneitate. Este un unic orizont al Scripturilor.

A doua motivație este sublinierea aspectului unității Scripturilor, prin fuziunea dintre aspectele veterotestamentare și cele neotestamentare. S-a observat cum, în discursul despre poporul lui Dumnezeu, autorul combină elemente din Vechiul și Noul Testament. Această manieră de a combina tradiția ebraică și cea creștină face parte dintr-o viziune a unei Scripturi unitare. Distanța dintre Vechiul Testament și Noul Testament este o percepție pe care o avem noi (e anacronic să se vorbească de Vechiul Testament în secolul I d. C.). Pentru autorul *Apocalipsei* exista o singură și unică Scriptură, care începea cu cărțile despre istoria lui Israel și continua cu

epoca lui Isus și a Bisericii, într-o relectură adaptată noului context din secolul I d. C. și noutății absolute aduse de Cristos.

O a treia realitate este dorința lui Ioan de a se insera în linia profetică; el este punctul de sosire și culmea mișcării profetice (Iez. 1; Isa. 6). Ioan, mesager al lui Dumnezeu, vorbea în numele său și făcea cunoscut planul divin asupra sensului istoriei. Așadar, libertatea și creativitatea autorului în folosirea Vechiului Testament²⁵ ar proveni și de la auto-conștiința inspirației profetice. Totuși, chiar dacă Ioan din Patmos se consideră profet (*Apocalipsa* este profeție, carte profetică), el nu creează din nimic. El se simte în continuitate cu profeții Vechiului Testament și reinterpretează tradițiile profetice anterioare²⁶. Această poziție poate avea și o motivație istorică. Ar putea fi vorba și de o pistă diferită, cea profetică urmată de creștinism, în opoziție cu linia legalistă adoptată de rabinii de la Iamnia, care accentuau rolul Legii. În definitiv, Ioan din Patmos culege așteptările și speranțele veterotestamentare și le oferă o nouă lumină prin prisma împlinirii lor în Cristos (vezi Decock 1999: 392-402)²⁷.

O ultimă motivație este intenția de a pune în lumină tematicile relative la *Exod*. Firul roșu este ideea unui nou exod, realizat de Dumnezeu prin Cristos. Pornind de la întrebarea pusă de martirii de sub altar (6:9-11), Dumnezeu oferă un răspuns, realizând judecata și răzbunarea în virtutea dreptății sale. Elemente specifice *Exodului* (mai ales plăgile) au fost preluate și pe filiera altor cărți, cum sunt *Iezechiel* (semnul „tau” din capitolul 9 sau imprimarea sigilului), *Isaia* și *Cartea Înțelepciunii*. În fața tăcerii lui Dumnezeu față de persecuțiile și nedreptățile împotriva creștinilor, Ioan îi asigură că Dumnezeu va interveni în favoarea aleșilor săi.

În această perspectivă, elementele din Vechiul Testament sunt utilizate pentru a construi un univers simbolic, prin care să se transmită mesajul teologic al mântuirii, inspirat din așteptările ebraice ale unui nou exod, în cadrul unei noi alianțe, în drum către Ierusalimul restaurat. Pe această linie, unul dintre scopurile în folosirea a numeroase texte, concepte și contexte din Vechiul Testament este dorința de a crea un cadru unitar și o viziune originală a mântuirii. Cadrul este următorul: invitația de a ieși din Babilon, pelerinajul către Ierusalimul cel Nou (Isa. 52:1; 54:11-12; 65:19; Iez. 48), realități specifice noii creații (Isa. 65:17). Mai apoi, ideea unui nou exod (Isa. 43:18; 52:1), pentru a stabili o nouă alianță și a ajunge la locuirea veșnică cu Dumnezeu și la nunta eshatologică. Atunci poporul va fi abilitat să-l slujească pe Domnul cu atributele sale regale și sacerdotale. Ideea fundamentală este aceea a restaurării eshatologice a poporului lui Dumnezeu.

²⁵ Această libertate se datorează și flexibilității tradițiilor, în secolul I d. C. canonul nefiind încă fixat.

²⁶ În pragul Noului Testament se observa punctul de sosire a două curente ale iudaismului: cel profetic și cel sapiențial.

²⁷ Pentru Bauckham (1994: 170-171), continuitatea cu Vechiul Testament și împlinirea în Cristos lasă să se întrevadă venirea împărăției universale a lui Dumnezeu pe pământ.

Utilizarea Vechiului Testament în *Apocalipsă* ar putea fi privită și dintr-o perspectivă retorică. Până la urmă, toate textele au ca substrat intenția parenetică: Ioan îndeamnă la fidelitate în fața idolatriei și a persecuției.

În primul rând, autorul intenționează să ofere o viziune proprie a mântuirii eshatologice, pentru ca cititorii să înțeleagă situația prezentă și așteptările restaurării viitoare. De aici, insistența asupra reînnoirii totale: o nouă creație, o nouă alianță, un nou exod, un nou Templu și nunta eshatologică.

În al doilea rând, în fața unor tensiuni create, se dorea oferirea unui răspuns. Una dintre tensiuni era aceea cu falșii profeți (Izabela, Balaam și nicolaïții). Pentru a evita compromisul cu idolatria, Ioan îndemna la fidelitate și coerență.

O altă tensiune se referea la confruntarea cu comunitatea iudaică. Pentru Ioan, iudeii adevărați sunt de fapt creștinii. Ei sunt poporul autentic care moștenește tradițiile vechii alianțe și interpretează în mod autentic Scripturile.

Ultima tensiune era legată de Imperiul roman. Ioan creează un univers simbolic pentru a evidenția și negativitatea puterii și a ideologiei propagate de Imperiu. Alternativa la acest sistem negativ este Noul Ierusalim, cetate ideală și împlinire a tuturor speranțelor (vezi Mathewson 2003: 227-230).

În fine, în discernerea manierei originale de abordare a Scripturilor, trebuie considerat și scopul cărții: prezentarea unei revelații și a unor cuvinte ale profeției. Modul de utilizare al Scripturilor poate fi înțeles și din decodificarea și gruparea simbolurilor, preluate în general din Vechiul Testament. Există o structură generală, constituită de seriile septenare, însă simbolurile trebuie decodificate și la nivel individual. Acestea sunt de interpretat în valența lor universală și în acțiunea de actualizare continuă.

În concluzie, citind și interpretând *Apocalipsa* pe fundalul Vechiului Testament, se evită o lectură doar din perspectiva simbolismului, ce poate duce către fundamentalism. De asemenea, înțelegând mai bine modalitățile de folosire a Vechiului Testament, se poate percepe și modul în care Biserica păstra legătura cu rădăcinile sale ebraice. În acest caz se subliniază unitatea Scripturilor.

La final, trebuie subliniată încă o dată originalitatea viziunii lui Ioan asupra Scripturilor sacre, Vechiul Testament împreună cu Noul Testament, izvor pentru a înțelege persoana lui Cristos și identitatea creștină.

Bibliografie

- Aland 1993: Kurt Aland *et al.*, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993⁴.
- Aune 2006: David E. Aune, *The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic*, în „Neotestamentica”, XL (2006), p. 1-33.
- Bauckham 1994: Richard Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994.
- Beale 1984: Gregory K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham, New York – London, 1984.

- Beale 1998: Gregory K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- Beale 1999: Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1999.
- Belli 2008: Filippo Belli, Ignacio Carbajosa *et al.*, *L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento*, EDB, Bologna, 2008.
- Biguzzi 2007: Giancarlo Biguzzi, *L'Antico Testamento nell'ordito dell'Apocalisse*, in „Ricerche Storico Bibliche”, XIX (2007), p. 191-213.
- Briggs 1999: Robert A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, Peter Lang, New York, 1999.
- Caird 1999: George B. Caird, *The Revelation of Saint John*, Hendrickson, Peabody (MA), 1999².
- Cambier 1955: Jules Cambier, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de Saint Jean*, in „Nouvelle Revue Théologique”, LXXVII (1955), p. 113-122.
- Charles 1920: Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, T & T Clark, Edinburgh, 1920.
- Decock 1999: Paul B. Decock, *The Scriptures in the Book of Revelation*, in „Neotestamentica”, XXXIII (1999), p. 373-410.
- Deutsch 1987: Celia Deutsch, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, in „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, LXXVIII (1987), p. 106-126.
- Dittmar 1903: Wilhelm Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neues Testaments im Wortlaut der Urtext und der Septuaginta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- Doglio 2006: Claudio Doglio, „Il Libro dolce-amaro. L'Apocalisse assimila e metabolizza l'Antico Testamento”, in *Rivisitare il compimento. Le Scritture di Israele e la loro normatività secondo il NT*, S. Romanello, R. Vignolo (ed.), Glossa, Milano, 2006.
- Draper 1988: Jonathan A. Draper, *The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community*, in „Neotestamentica”, XXII (1988), p. 41-63.
- Dumbrell 1985: William J. Dumbrell, *The End of the Beginning. Revelation 21-22 and the Old Testament*, Lancer Books, Grand Rapids (MI), 1985.
- Fekkes 1990: Jan Fekkes, „His Bride has prepared herself”: *Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery*, in „Journal of Biblical Literature”, CIX (1990), p. 269-287.
- Fekkes 1994: Jan Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation; Visionary Antecedents and their Development*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- Goulder 1981: Michael D. Goulder, *The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies*, in „New Testament Studies”, XXVII (1981), p. 342-367.
- Hieke 2004: Thomas Hieke, *Der Seher als neuer Ezechiel*, in *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, D. Sängler (ed.), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2004.

- Kowalski 2004: Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2004.
- Lancellotti 1966: Angelo Lancellotti, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, în „Rivista Biblica”, XIV (1966), p. 369-384.
- Lee 2001: Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.
- Lust 1980: Johan Lust, „The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel”, în J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocahyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux – Leuven, 1980, p. 179-183.
- Mathewson 2003: David Mathewson, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003.
- Moyise 1995: Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- Moyise 1999: Steve Moyise, *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, în „Journal for the Study of the New Testament”, LXXVI (1999), p. 97-113.
- Müller-Fieberg 2003: Rita Müller-Fieberg, *Das „neue Jerusalem”. Vision für alle Herzen und Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21, 1-22, 5 im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarische Rezeption*, Philo, Berlin – Wien, 2003.
- Nobile 1995: Marco Nobile, „L'Apocalisse: una lettura cristiana dell'Antico Testamento”, în Luigi Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Efeso su Giovanni*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1995, p. 127-138.
- Oesch 1999: Josef Oesch, *Intertextuelle Untersuchungen zum Bezug von Offb 21, 1-22, 5 auf alttestamentliche Prätexte*, în „Protokolle zur Bibel”, VIII (1999), p. 53-54.
- Paul 2000: Ian Paul, „The Use of the Old Testament in Revelation 12”, în Steve Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, p. 256-276.
- Paulien 1988a: Jon Paulien, *Elusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, în „Biblical Research”, XXXIII (1988), p. 37-53.
- Paulien 1988b: Jon Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and Interpretations of Revelation 8, 7-12*, Andrews University Press, Berrien Springs, 1988.
- Paulien 2001: Jon Paulien, *Criteria and Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation*, în *Studies in the Book of Revelation*, T. & T. Clark, Edinburgh - New York, 2001, p. 121-136.
- Pisano 2002: Ombretta Pisano, *La radice e la stirpe di Davide. Salmi davidici nel libro dell'Apocalisse*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.
- Roloff 1993: Jürgen Roloff, *Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannes Offenbarung*, în *Zion, Ort der Begegnung*, F. Hahn et al. (ed.), Hanstein, Bodenheim, 1993, p. 85-106.
- Rossing 1999: Barbara Rossing, *The Choice between Two Cities: Whore, Bride and Empire in the Apocalypse*, Trinity Press International, Harrisburg (PA), 1999.

- Ruiten 1993: Jacques van Ruiten, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65, 17-20 and Revelation 21, 1-5b*, în „Estudios bíblicos”, LI (1993), p. 473-510.
- Ruiz 1989: Jean-Pierre M. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse; the Transformation of Prophetic Language in Revelation 16, 17-19, 10*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.
- Swete 1907: Henry B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, Macmillan, London, 1907².
- Van der Wall 1971: Cornelius van der Waal, *Openbaring van Jezus Christ: Inleiding en Vertaling*, Gröningen, 1971.
- Vanhoye 1962: Albert Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse*, în „Biblica”, XLIII (1962), p. 436-476.
- Vanni 1985: Ugo Vanni, „L'Apocalisse: rilettura cristiana messianica dell'Antico Testamento”, în G. De Gennaro (ed.), *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo. Il Messia*, Dehoniane, Napoli, 1985, p. 455-480.
- Vogelgesang 1985: Jeffrey M. Vogelgesang, *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Vos 1965: Loius Artur Vos, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J. H. Kok, Kampen, 1965.