FOLOSIREA SCRIPTURILOR SACRE ÎN *APOCALIPSĂ*. DIFICULTĂȚI ŞI 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

Cunoaşterea modalităţii în care sunt folosite Scripturile sfinte în *Apocalipsă* a suscitat de-a lungul timpului interesul multor exegeţi. Totuşi, acest subiect întâmpină anumite dificultăţi. În această privinţă există două interogative de fond: 1) cum citează Ioan Biblia? şi 2) de ce o citează într-un anume fel?

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

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

Cine citeşte *Apocalipsa* şi este familiarizat cu Biblia îşi dă seama imediat de prezenţa masivă a aluziilor veterotestamentare. Practic, ultima carte din Sfânta Scriptură este saturată cu texte şi tradiţii din Vechiul Testament. *Apocalipsa* pare să fie scrierea neotestamentară cu cel mai mare număr de reminiscenţe din Vechiul Testament. În ediţia greacă a Noului Testament, Kurt Aland identifică circa 700 aluzii posibile la texte din Vechiul Testament (vezi Aland 1993). Alţi exegeţi au

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

individualizat circa 500 de citări din cărţile sacre ebraice[1]. Există referiri multiple la *Isaia*, *Iezechiel*, *Ieremia*, *Daniel*[2], *Exod* (considerat de mulţi în ultimul timp drept cartea principală de inspiraţie), *Psalmi* etc., în linii mari la întreaga istorie a lui Israel (Lege, Profeţi şi Scrieri)[3].

Totuşi, comentatorii nu sunt de acord asupra numărului de citate sau aluzii, fapt datorat, în mare parte, lipsei de criterii obiective pentru a determina referinţele la Vechiul Testament[4] (vezi Paulien 1988b: 10.16-17.70-72.118-120). Dacă totuşi se încearcă găsirea unor criterii, acestea ar putea fi: a) căutarea izvoarelor preexistente *Apocalipsei*; b) identificarea modalităţii de folosire a surselor, mai ales a Vechiului Testament; c) analiza limbajului şi a textului Vechiului Testament folosit de Ioan; d) analizarea şi evaluarea aluziilor scripturistice.

Dacă autorul face referire la tot pasul la Scripturi[5], apar interogative asupra semnificaţiei şi valorii acestora pentru el. Apelul constant la cărţile sacre poate fi o mărturie a preţuirii de care acestea se bucurau în ochii săi. Apoi, prezenţa atâtor citări scripturistice influenţează interpretarea *Apocalipsei*. De fapt, cunoaşterea surselor de inspiraţie din Vechiul Testament ajută la descifrarea imaginilor şi simbolurilor din carte şi a mesajului teologic pe care autorul intenţionează 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 înţelege maniera în care autorul foloseşte Vechiul Testament ar putea fi identificarea izvorului din care acesta se inspiră. Chiar dacă unii exegeţi înclină către inspirarea din LXX (vezi Swete 1907: CXXXIX), foarte mulţi sunt de părere că Ioan din Patmos ar fi avut ca sursă de inspiraţie Textul Masoretic (vezi Charles 1920: LXVI-LXXXII). A rămas celebră afirmaţia 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 naţiunilor duşmane lui Dumnezeu şi instaurarea împărăţiei Domnului (Dan. 2; 7; 12 şi Apoc. 1:6, 9; 2:7, 10, 13; 3:11; 5:10); b) Dumnezeu stăpânul deţine controlul asupra istoriei şi împărăţiilor acestei lumi (Dan. 4-6; Apoc. 11:1-13; 12:11-17; 20:4-10); c) sfinţii sunt persecutaţi şi ispitiţi la compromis cu idolatria (Dan. 2-3; 6-7; Apoc. 2; 11:1-13; 12:10-17; 13:5-18). Ideea unei judecăţi cosmice, eshatologice este specifică lui Daniel în Vechiul Testament. Şi accentul pus pe împărăţiile acestei lumi pare să fie o caracteristică a lui Daniel. Apoi, fie cartea *Daniel* (Dan. 2; 7; Dan. 8 şi 10:20-21), fie *Apocalipsa* (Apoc. 12; 20:1-10), prezintă un conflict între sfinţi şi lume, arătând şi influenţa grupului poporului triumfător. Sintetizând, în *Apocalipsă* există două idei fundamentale inspirate din *Daniel*: a) suferinţa, victoria eshatologică şi împărăţia lui Cristos şi a sfinţilor; b) conflictul cu Satana şi aliaţii săi, urmat de judecată.

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

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

[5] În cartea sa, Ioan nu foloseşte niciodată termenul *graphe*.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

Lansând teza modalităţii absolut originale de abordare a Scripturilor, ar trebui explicat mai bine în ce constă această originalitate şi care sunt dificultăţile ei? La o analiză mai atentă, prima dificultate în înţelegerea folosirii Scripturilor în *Apocalipsă* este dată de lipsa expresiilor pentru a confirma împlinirea profeţiilor, aşa cum se întâmplă cu formulele întâlnite în Evanghelii (în Mat. apar frecvent expresiile „după Scripturi", „ca să se împlinească 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 şi nu intenţionează să citeze Vechiul Testament pentru scopuri apologetice sau pentru a conferi autoritate învăţăturii sale. Pe baza acestor argumente, unii au afirmat că Ioan ar fi fost un maestru-învăţător care avea autoritatea de a interpreta Scripturile. Ipoteza este însă greu de susţinut.

O a doua dificultate referitoare la utilizarea Vechiului Testament în *Apocalipsă* constă în absenţa citărilor explicite[6]. Autorul nu indică niciodată locul de unde citează. O explicaţie a prezenţei acestui fenomen poate fi influenţa literaturii apocaliptice, care privilegia folosirea Scripturii (şi re-scrierea ei) sub formă de „aluzii", referinţe voite la un text sau „reminiscenţe", imagini mai vagi, cunoscute şi 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 şi concepte veterotestamentare, iar limbajul Scripturilor sacre îi era familiar, aşa cum era pentru mulţi iudeo-creştini din secolul I d. C.

Aşadar, se poate spune că autorul *Apocalipsei* nu citează în mod direct Vechiul Testament, ci depinde sau e influenţat de el. După părerea unor exegeţi, s-ar putea identifica trei categorii de dependenţă: a) aluzii clare - citări exacte, unde ordinea cuvintelor şi 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 şterge orice lacrimă); b) aluzii probabile, adică idei şi cuvinte ce ar putea fi deduse din textele veterotestamentare, spre exemplu, imaginea celor patru fiinţe 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 generic[7]. Noutatea introdusă o constituie împletirea acestor aluzii cu textul cărţii (textele din Vechiul Testament sunt bine integrate în paginile *Apocalipsei*), fiind greu de identificat şi delimitat citatul scripturistic. În această situaţie, care sunt criteriile pentru a diferenţia 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 compilaţie de aluzii la circa 20 de texte din Vechiul Testament.

[7] Fekkes (1994: 63-64) menţionează trei categorii de aluzii: certe, probabile şi îndoielnice.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

Unele sugestii pentru a găsi criterii valabile au fost făcute de Paulien (2001: 127-128). În acest sens, ar fi utile nişte operaţii: a) necesitatea unei terminologii mai clare referitoare la aluziile probabile, posibile şi ecouri (reminiscenţe); b) distincţia mai precisă dintre aluzie şi ecou; c) un consens mai amplu între exegeţi în ceea ce priveşte criteriile pentru a cuantifica şi 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* şi confruntarea diferitelor liste de citate prezente în comentariile la această carte; f) să se ţină cont de intenţia lui Ioan atunci când foloseşte Vechiul Testament şi de rolul cititorilor în interpretarea naturii polivalente şi adesea ambigui a citărilor .

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

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

Una dintre tehnicile cele mai întâlnite este abrevierea şi simplificarea textelor ample din Vechiul Testament (de exemplu, *Iezechiel* dedică nouă capitole pentru descrierea Noului Ierusalim, în timp ce Ioan se mulţumeşte cu unul singur). Însă, cel mai surprinzător şi 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 şi omisiunile la care este supus materialul scripturistic[8]. Textele veterotestamentare sunt citate făcând uz de cuvinte proprii şi absorbite în discursul propriu. Se constată o mare libertate în modificarea şi transformarea materialului din Vechiul Testament, realizând o reinterpretare în contextul ideii de restaurare şi împlinire. În general, textele şi temele veterotestamentare sunt folosite lărgindu-se perspectiva lor: optica mesianică şi universală. La acest punct apare o nouă întrebare: cum au fost asimilate tradiţiile în mintea autorului şi cum le-a folosit pentru a configura proiectul său teologic?

Ultima constatare este procedeul de a combina diferite pericope veterotestamentare. Autorul preia pasaje din mai multe cărţi şi le uneşte. 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 Fiinţe 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 şi schimba textul citat; c) conştiinţa că raportarea nu se realizează la cuvinte de transmis în mod fidel, ci la evenimentul Cristos şi revelarea lui Dumnezeu.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

Iez. 1; aripile fiinţelor şi „Trishaghion", din Isa. 6; Mesia, din Dan. 7), scoţând în evidenţă originalitatea şi capacitatea teologico-artistică a autorului. Acesta foloseşte în mod intenţionat mai multe imagini din Vechiul Testament, de aceea nu este vorba despre o acţiune spontană şi inconştientă.

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

Se poate totuşi obiecta că absenţa formulelor de citare directă (eventual fără indicarea sursei) este frecventă şi în alte cărţi din Noul Testament, nu doar în *Apocalipsă*. O cauză a acestei lipse poate fi cunoaşterea Scripturii în comunităţi creştine unde Vechiul Testament era familiar. Scripturile sacre erau orizontul de gândire al primilor creştini, limbajul şi tradiţiile scripturistice fiind modul de a înţelege lumea şi propria persoană. De aceea, adesea erau suficiente puţine cuvinte din Vechiul Testament pentru a intui mesajul transmis.

În al doilea rând, fidelitatea faţă de context[9] este dificil de evaluat, din cauza prezenţei adaptărilor (adaptarea tradiţiilor) şi modificărilor în literatura iudaică (vezi Fekkes 1994: 286-287)[10]. Spre exemplu, era uzuală încorporarea comentariului omiletic în textul însuşi. Toate aceste argumente conduc către o poziţie sceptică în ceea ce priveşte acceptarea tezei folosirii antologice a Vechiului Testament în *Apocalipsă*.

De cealaltă parte, se poate accepta mai degrabă ipoteza unei reinterpretări a Scripturilor[11] din partea autorului *Apocalipsei* (nu doar simpla utilizare a unui material lingvistic), din perspectiva comprehensiunii teologice a Bibliei[12].

Aşadar, modalitatea de a folosi Scripturile sacre în *Apocalipsă* pare să fie re-lectura şi adaptarea lor în funcţie de Cristos, de noul context şi de situaţia prezentului.

3. Influenţa 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 menţin semnificaţia lor originară în noul context: există continuitate cu tradiţia 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 cărţii dulce-amară din Apoc. 10:8-11 (*cf.* Iez. 2:8-3:3). Ar exista astfel două modalităţi de folosire a Scripturilor: a) asimilarea poetică (dulce): cărţile din Vechiul Testament sunt primite, gustate, consumate şi asimilate în sensul re-elaborării potrivit propriei viziuni; b) transformarea organică (amar): revelarea aspectelor dificile, amare, crearea unui mesaj nou, ţinând cont de noutatea Morţii şi Învierii lui Cristos.

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

constituit de textul din Apoc. 21:12-14. Aici se află o imagine a porţilor cetăţii sfinte, preluată probabil din Iez. 48:30-35: douăsprezece porţi pe care sunt scrise numele celor douăsprezece triburi ale lui Israel. După opinia majorităţii exegeţilor, toată descrierea noului Ierusalim din finalul *Apocalipsei* se inspiră în principal din Iez. 40-48[13]. În versetele 40-44 este creionat Templul, în timp ce în versetele 45-48 se descrie cetatea şi împărţirea teritoriilor ţării promise între triburi.

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

Între cele două texte există diferite elemente comune. Primul este imaginea celor douăsprezece porţi aparţinând cetăţii Ierusalimului[14]. 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 cetăţii, locuinţă a lui Dumnezeu. Al doilea aspect comun este distribuirea porţilor conform cu punctele cardinale, câte trei porţi pe fiecare latură a cetăţii pătrate, fie în Iez. 48:30-35, fie în Apoc. 21:13. Al treilea element de asemănare între Apoc. 21 şi Iez. 48:31-34) este atribuirea porţilor 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 cărţi, Iez. 40-48 şi Apoc. 20-22. Potrivit lui Briggs (1999: 105), ordinea este aproape identică: distrugerea lui Gog şi Magog (Iez. 38-39 şi Apoc. 20:8), muntele înalt (Iez. 40:2 şi Apoc. 21:10), descrierea externă a Ierusalimului (Iez. 48:30-35 şi Apoc. 21:12-14), slava lui Dumnezeu (Iez. 43:1-5 şi Apoc. 21:11), zidul (Iez. 40:5 şi Apoc. 21:12-14) etc.

Un alt punct comun este constituit de acţiunile pe care le realizează îngerul în Apoc. 21 şi ghidul în Iez. 40-48. Cei doi au aceleaşi roluri: măsurarea edificiilor, comentarii legate de misterele cereşti şi 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: experienţa vizionară, slava dumnezeiască, măsurarea, aspectele cetăţii (zid, porţi), râul cu apă vie şi pomul vieţii cu frunzele şi roadele sale (vezi Vanhoye 1962: 464; Kowalski 2004: 408-411).

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

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

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

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

Textele Iez. 48:30-35 şi Apoc. 21:12-13 vorbesc, aşadar, despre porţile cetăţii în care Dumnezeu îşi stabileşte locuinţa. Porţile sunt atribuite triburilor lui Israel şi sunt distribuite în mod simetric, câte trei pe fiecare latură a cetăţii. În viziunea lui Iezechiel, simetria cetăţii este simbolul Israelului eshatologic, restaurat şi unit în slujirea lui Dumnezeu. Şi pentru Ioan din Patmos, Noul Ierusalim este poporul lui Dumnezeu ajuns la perfecţiune în faza eshatologică finală, poporul răscumpărat şi unit în adoraţie perpetuă în faţa lui Dumnezeu.

3.2. Diferenţe între Apoc. 21:12-13 şi Iez. 48:30-35

Diferenţele dintre aceste două texte sunt mai numeroase comparativ cu asemănările. Primul element de diversitate priveşte funcţia porţilor. În Iez. 48:30, acestea au rol de ieşiri şi orientează către teritoriile de luat în posesie (vezi Caird 1999: 271). În *Apocalipsă*, în schimb, porţile sunt intrări, deschise zi şi noapte pentru a primi[16] naţiunile şi regii lor, cei care, odată intraţi, nu vor mai ieşi, deoarece au ajuns la stadiul definitiv. Natura de „intrări" a porţilor din *Apocalipsă* este confirmată de expresiile *nu vor intra* (Apoc. 21:27), cu referire le cei nedemni, şi de prepoziţia *eis* (în, la) construită cu *polis* (cetate) în Apoc. 22:14. Această construcţie este legată de cei care au spălat hainele în sângele Mielului şi sunt acceptaţi în cetate.

Al doilea aspect, diferit, este ordinea punctelor cardinale: nord-est-sud-vest (Iez. 48:30-34) şi 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 porţi pentru fiecare punct cardinal, în timp ce *Iezechiel* se referă şi la măsurile laturilor cetăţii, suma perimetrului fiind de 18.000 de coţi (Iez. 48:35).

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

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

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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 găseşte expresia *nume scrise*, aspect specific autorului *Apocalipsei*.

Ultima diferenţă dintre Apoc. 21:12-13 şi Iez. 48:30-35 constă în modul organizării descrierii porţilor şi amploarea acesteia. *Iezechiel* introduce în mod direct porţile cetăţii, ţinând cont de punctele cardinale şi de cele douăsprezece triburi. Ioan din Patmos, însă, începe naraţiunea cu scena viziunii Noului Ierusalim, prezentând mai întâi identitatea sa cerească[17]. Mai apoi, descrie elementele externe, prezentând şi zidurile împreună cu temeliile cetăţii. În fine, descriind şi aspectele interne ale Ierusalimului, autorul *Apocalipsei* depăşeşte descrierea sumară făcută în cartea *Iezechiel*.

3.3. Comparaţie între Iez. 40-48 şi Apoc. 21

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

IEZECHIEL	APOCALIPSĂ
Vizionarul vede Templul (40:2)	Lui Ioan îi este arătată cetatea (21:10)
Slava lui Dumnezeu în Templu (43:3-5)	Slava divină umple cetatea (21:11)
Zidul Templului (40:5-16)	Zidul Ierusalimului (21:12-14)
Porţile Templului (42:15-19)	
şi ale Ierusalimului (48:30-35)	Porţile Ierusalimului cel nou (21:12-13)
Măsurarea Templului (40-42)	Măsurarea cetăţii (21:15-17)
Templul pătrat (41:4; 45:1-2)	Cetate pătrată, cubică (21:16)

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

În această nouă stare de lucruri, sunt abolite separările[18] de la Templu şi gradele de sfinţenie prezente între adoratorii despre care vorbeşte cartea *Iezechiel* (Noul

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

[18] Iudaismul concepuse identitatea sa ca o separare de celelalte naţiuni.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

Realizând toate aceste modificări, autorul *Apocalipsei* transferă caracteristicile Templului către noul Ierusalim: gloria lui Dumnezeu, zidurile, măsurătorile, orientarea porţilor etc. În acest fel: a) locuinţa lui Dumnezeu şi gloria sa se află în cetate, nu doar în Templu (21:22-23; 22:5); b) naţiunile 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, toţi slujesc pe Dumnezeu pentru veşnicie 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. Inspiraţii posibile ar putea fi şi din Ps. 46:4-5, 48 şi 76:2, în care întreaga cetate devenise locul manifestării slavei lui Dumnezeu. Această prezenţă divină cerea mai apoi ca toţi cei impuri să fie excluşi, nu doar din Templu, ci din cetate (Isa. 52:1), iar sfinţenia să fie caracteristica tuturor locuitorilor Ierusalimului (Zah. 14:20-21)[20].

Identitatea dintre cetate şi Templu rezultă şi din Iez. 41:21, 43:16, 45:1 şi 48:20, texte în care Templul are aceeaşi formă cubică ce caracteriza Sfânta Sfintelor (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 şi acela este constituit de Dumnezeu şi 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 credincioşii sunt adevăratul Templu, în mijlocul cărora locuieşte divinitatea. S-ar putea spune că Dumnezeu locuieşte în mijlocul sfinţilor, şi, invers, sfinţii locuiesc în lumea lui Dumnezeu. Absenţa Templului este una dintre cele mai surprinzătoare inovaţii 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 şi pentru veşnicie.

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

[19] Pentru Deutsch (1987: 113) nu se mai vorbeşte de Templu, ci de zidul cetăţii.
[20] În opinia lui Mathewson (2003: 116), există o interacţiune între Iez. 40-48 şi alte texte profetice.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

deoarece de acum înainte toţi pot avea acces la alianţa cu Dumnezeu. În tentativa de a universaliza restaurarea prevăzută în cartea *Iezechiel*, Ioan prezintă porţile Noului Ierusalim deschise tuturor popoarelor, iar frunzele pomului vieţii, capabile de a vindeca naţiunile. Această situaţie nouă este legată de mântuirea în Cristos: cetăţenia cerească şi accesul la Dumnezeu sunt posibile în relaţie cu Mielul şi nu mai sunt bazate pe criterii naţionaliste.

Diferenţele dintre *Apocalipsă* şi *Iezechiel* se pot înţelege mai bine privind şi la modul în care Ioan din Patmos foloseşte tradiţiile iudaice în *Apocalipsă*[21]. Punctul de plecare pentru construirea imaginilor din Apoc. 21-22 este experienţa profetică vizionară a profetului Iezechiel. Însă programul de restaurare din Iez. 40-48, cu ideea prezenţei şi a sfinţeniei lui Dumnezeu, este transformat, ţinând cont de contextul nou al mântuirii înfăptuite 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 şi tendinţa de a sintetiza textele veterotestamentare (Iez. 40-48 este rezumat în puţine versete în Apoc. 21:10-22:5). Mai apoi, există practica de a combina (fuziona) texte numeroase (Iez. 37:26-27 şi 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 şi vechi alianţe: noul Ierusalim, noul Templu, noua alianţă şi noua creaţie. Aceste tematici[22] ar fi putut să fie unificate de un fir roşu: exodul nou şi definitiv care eliberează pe creştini din sclavia Babilonului şi îi conduce către noua creaţie, cu centrul său în Ierusalimul ceresc. Ideea noului exod este prezentă în Apoc. 21:3 (locuinţa lui Dumnezeu împreună cu popoarele), în 21:18-21 (funcţia sacerdotală şi regală a poporului), ca şi în alte texte ce privesc eliberarea şi mântuirea.

Folosind Vechiul Testament în Apoc. 21-22, autorul transformă imaginile preluate. Cetatea orientală cu porţile sale devine o cetate elenistă în care îşi găsesc loc piaţa, căile şi templul în centru (Apoc. 21:21-22:1-5). Ierusalimul cu prezenţa 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 naţiunilor care aduc în cetate gloria şi onoarea lor. La final, celor douăsprezece triburi ale lui Israel li se adaugă cei doisprezece apostoli.

3.4. Diferenţa majoră dintre Apoc. 21 şi Iez. 48: adăugarea temeliilor

Alături de diferenţele relevate mai sus, există şi alte noutăţi aduse de Apoc. 21-22 în comparaţie cu Iez. 40-48, şi anume: forma de cub a cetăţii, cei 12 îngeri de pe

[21] După părerea lui Fekkes (1994: 72-73), e vorba despre o folosire tematică. *Apocalipsa* reia: a) naraţiunea 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 şi 38-39.

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

porţile deschise în mod continuu, absenţa nopţii, gloria şi onoarea aduse de popoare în noul Ierusalim, descrierea pietrelor preţioase[23] şi a perlelor din care sunt făcute temeliile şi porţile.

Elementul nou introdus de Ioan din Patmos pentru a descrie cetatea eshatologică în Apoc. 21:14 este imaginea temeliilor, absentă în *Iezechiel*. Ar exista o aluzie la temelii în Iez. 41:8, însă referinţa este mai degrabă la un edificiu al Templului, şi nu la cetatea Ierusalimului. *Iezechiel* nu acordă vreun simbolism special temeliilor şi nu pomeneşte de temeliile zidului. Autorul ar fi putut împrumuta imaginea temeliilor (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 şi Apoc. 21. Un prim argument ar fi tematica nupţială: nunta dintre Dumnezeu şi Israel (Isa. 54:5-6) şi dintre Miel şi Ierusalim în Apoc. 21:2, 10. Un al doilea argument l-ar putea constitui ideea comună a unei cetăţi, mai întâi persecutate, iar mai apoi restaurată şi exaltată. În sfârşit, fie Isa. 54:11-12, fie Apoc. 21 prezintă cele trei aspecte arhitectonice citadine: zidurile, temeliile şi porţile, împodobite cu pietre preţioase.

Totuşi, între Isa. 54:11-12 şi Apoc. 21 există şi diferenţe. Prima diferenţă se referă la genul literar. Ioan din Patmos nu realizează un poem al cetăţii restaurate, cum procedează Isaia, ci inserează noutatea Ierusalimului într-o viziune. În al doilea rând, intenţia 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 cetăţii eshatologice. În sfârşit, în timp ce Isa. 54:11-12 face aluzie la temeliile Sionului, Apoc. 21:14,19-20 descrie temeliile zidului Ierusalimului cel Nou (vezi Fekkes 1990: 277).

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

Temeliile Noului Ierusalim par să fie elementul inspirat din tradiţiile neotestamentare. Într-adevăr, mulţi exegeţi recunosc afinităţile dintre Apoc. 21 şi imaginea temeliilor din Efes. 2:20 şi Mat. 16:17-19, acolo unde apostolii sunt baza edificiului spiritual, Biserica.

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

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

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

douăsprezece triburi ale lui Israel împreună cu cei doisprezece apostoli ai Mielului suscită interogative despre raportul dintre Vechiul Testament şi Noul Testament în *Apocalipsă*, şi, implicit, chestiunea folosirii Scripturilor sacre[24].

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

Aşadar, împreună cu folosirea Vechiului Testament (despre care s-a vorbit anterior), apare şi adăugarea aspectelor neotestamentare. În Apoc. 21:14 se utilizează imaginea apostolilor Mielului. Alegerea apostolilor drept fundament al cetăţii 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 porţilor-triburi cu temeliile-apostoli, procedeul se poate extinde la prezentarea întregii cetăţi eshatologice: la aspectele preluate din Vechiul Testament, care pun accent pe Ierusalim în funcţia sa de mireasă, cetate sfântă şi locuinţă a lui Dumnezeu, se adaugă elementele din Noul Testament. Ele fac referinţă la Ierusalimul ceresc (*cf.* Gal. 4:26; Evr. 12:22) şi la Ierusalimul Nou, pătruns de noutatea lui Cristos.

În general, aşa cum se observă în mai multe texte, prima componentă menţionată este cea din Vechiul Testament: cele douăsprezece triburi ale lui Israel (Apoc. 7:4-8); cei doi martori, noii Ilie şi 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 şi Apoc. 7:4. Apoi, aspectul din Vechiul Testament este de cele mai multe ori relaţionat cu Dumnezeu: sigiliul Dumnezeului Viu (Apoc. 7:3-8); Dumnezeu Atotputernic (Apoc. 15:3); protecţia divină rezervată celor doi martori (Apoc. 11) şi 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 protecţia divină în lupta împotriva forţelor răului.

Componenta neotestamentară este menţionată imediat după cea din Vechiul Testament, fără nici o explicaţie din partea autorului: urmarea Mielului (14:1-5); moartea, învierea şi înălţarea martorilor cu Cristos la cer (11:7-13); sângele Mielului şi mărturia lui Isus (12:10-17). Confirmarea acestui procedeu vine şi din partea altor texte. Spre exemplu, imaginea Mielului (Apoc. 5:6) şi cea a mulţimii 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) şi Ierusalimul Nou (Apoc. 21:9-22:5).

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

În fine, atributele neotestamentare se referă adesea la Cristos Mielul şi la opera sa de răscumpărare: cei 144 000 de răscumpăraţi 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- şi neotestamentară sunt fuzionate pentru a crea imaginea unică a poporului lui Dumnezeu, un popor în continuitate cu Israel al trecutului, dar care primeşte noutatea sa de la Cristos Mesia.

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

Paginile precedente au relevat maniera absolut originală în care Ioan se raportează la Sfintele Scripturi. S-a evidenţiat mai ales modul aluziv de abordare a cărţilor sfinte, reproducând doar concepte, simboluri. Mai apoi, au fost puse în lumină modificările şi 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 operaţie de reinterpretare a Scripturii. Autorul indică cum trebuie realizată memoria Scripturilor din partea Israelului lui Dumnezeu (poporul lui Israel împreună cu naţiunile păgâne), cu certitudinea conştiinţei de a face parte din istoria sacră. Plecând de la acest principiu, extensiunile, adăugările şi modificările erau modalităţi de a repovesti Biblia, păstrând în prezent fidelitatea faţă de istoria narată în cărţile sfinte. Practica reinterpretării cărţilor biblice la noua situaţie a comunităţii era adânc împământenită în tradiţia ebraică. Această interpretare propusă de Ioan are loc în contextul autorităţii Scripturii în ansamblul ei, ţinând cont şi de moştenirea tradiţiei interpretării iudaice şi creştine. Vechiul Testament putea fi folosit având ca fundal şi metodele existente în iudaism: midrash, targum, tipologia.

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

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

În al doilea rând, Scripturile sacre sunt actualizate. Se ţine cont de noul context, comunităţile cărora li se adresează Ioan, neignorând continuitatea cu tradiţiile în spiritul fidelităţii. Contextul actual istoric este secolul I d. C., cel geografic este Asia Mică şi, în comparaţie cu Vechiul Testament, s-au schimbat de asemenea personajele şi destinatarii.

Folosirea Vechiului Testament este condiţionată şi de destinatari. E foarte probabil ca şi destinatarii cărţii lui Ioan să fi avut o bună cunoaştere a Bibliei ebraice. Sunt comunităţi unde Vechiul Testament era familiar. De aceea, trebuie luate în consideraţie aşteptările şi problemele lor: contextul social, modul cum înţelegeau şi interpretau Scripturile. Ioan ţine cont de toate acestea şi le adresează o scriere cu un limbaj plin de imagini din Vechiul Testament, imagini pe care membrii comunităţii trebuie să le înţeleagă. Ei realizează astfel că planul lui Dumnezeu început cu Israel se realizează în Cristos şi e actual şi pentru ei.

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

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

În al treilea rând, Scripturile sunt reinterpretate cu referinţă la Cristos Mielul, învăluit de glorie şi constituit *Pantokrator*. Această modalitate de a interpreta Scripturile ebraice se inserează în domeniul lecturii cristologice a Bibliei, practicată în primele secole ale creştinismului. Urmând această linie, autorul realizează o re-lectură creştin-mesianică a Vechiului Testament, plecând de la experienţa lui Cristos cel Înviat şi a Bisericii. Mişcării lui Dumnezeu, cel ce se dăruieşte fie omului, fie individului, fie comunităţii, ar trebui să-i corespundă mişcarea omului, care la rândul său se dăruieşte lui Dumnezeu. Omul îl primeşte astfel pe Cristos cel Viu, darul vieţii 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 înţelege Vechiul Testament în lumina lui Cristos şi a Bisericii, pe de altă parte, Cristos şi Biserica sunt realităţi înţelese în lumina Vechiului Testament.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

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

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

La final, vom sublinia importanţa şi influenţa pe care o are ideea de Revelaţie, precum şi ideea de Cuvânt divin, perceput în manieră profetică şi modelat după Cuvântul lui Cristos. Ceea ce Dumnezeu revelează trebuie privit din prisma credinţei care oferă o lumină nouă asupra viziunii despre realităţile religioase. Credinţa este lentila prin care se văd intervenţiile lui Dumnezeu în istoria poporului vechii şi noii alianţe.

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

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

O a treia realitate este dorinţa lui Ioan de a se insera în linia profetică; el este punctul de sosire şi culmea mişcării profetice (Iez. 1; Isa. 6). Ioan, mesager al lui Dumnezeu, vorbea în numele său şi făcea cunoscut planul divin asupra sensului istoriei. Aşadar, libertatea şi creativitatea autorului în folosirea Vechiului Testament[25] ar proveni şi de la auto-conştiinţa inspiraţiei profetice. Totuşi, chiar dacă Ioan din Patmos se consideră profet (*Apocalipsa* este profeţie, carte profetică), el nu creează din nimic. El se simte în continuitate cu profeţii Vechiului Testament şi reinterpretează tradiţiile profetice anteriore[26]. Această poziţie poate avea şi o motivaţie istorică. Ar putea fi vorba şi de o pistă diferită, cea profetică urmată de creştinism, în opoziţie cu linia legalistă adoptată de rabinii de la Iamnia, care accentuau rolul Legii. În definitiv, Ioan din Patmos culege aşteptările şi speranţele veterotestamentare şi le oferă o nouă lumină prin prisma împlinirii lor în Cristos (vezi Decock 1999: 392-402)[27].

O ultimă motivaţie este intenţia de a pune în lumină tematicile relative la *Exod*. Firul roşu 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 şi răzbunarea în virtutea dreptăţii sale. Elemente specifice *Exodului* (mai ales plăgile) au fost preluate şi pe filiera altor cărţi, cum sunt *Iezechiel* (semnul „tau" din capitolul 9 sau imprimarea sigilului), *Isaia* şi *Cartea Înţelepciunii*. În faţa tăcerii lui Dumnezeu faţă de persecuţiile şi nedreptăţile împotriva creştinilor, Ioan îi asigură că Dumnezeu va interveni în favoarea aleşilor 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 aşteptările ebraice ale unui nou exod, în cadrul unei noi alianţe, în drum către Ierusalimul restaurat. Pe această linie, unul dintre scopurile în folosirea a numeroase texte, concepte şi contexte din Vechiul Testament este dorinţa de a crea un cadru unitar şi o viziune originală a mântuirii. Cadrul este următorul: invitaţia de a ieşi din Babilon, pelerinajul către Ierusalimul cel Nou (Isa. 52:1; 54:11-12; 65:19; Iez. 48), realităţi specifice noii creaţii (Isa. 65:17). Mai apoi, ideea unui nou exod (Isa. 43:18; 52:1), pentru a stabili o nouă alianţă şi a ajunge la locuirea veşnică cu Dumnezeu şi la nunta eshatologică. Atunci poporul va fi abilitat să-l slujească pe Domnul cu atributele sale regale şi sacerdotale. Ideea fundamentală este aceea a restaurării eshatologice a poporului lui Dumnezeu.

[25] Această libertate se datorează şi flexibilităţii tradiţiilor, 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 şi cel sapienţial.

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

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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

În primul rând, autorul intenţionează să ofere o viziune proprie a mântuirii eshatologice, pentru ca cititorii să înţeleagă situaţia prezentă şi aşteptările restaurării viitoare. De aici, insistenţa asupra reînnoirii totale: o nouă creaţie, o nouă alianţă, un nou exod, un nou Templu şi nunta eshatologică.

În al doilea rând, în faţa unor tensiuni create, se dorea oferirea unui răspuns. Una dintre tensiuni era aceea cu falşii profeţi (Izabela, Balaam şi nicolaiţii). Pentru a evita compromisul cu idolatria, Ioan îndemna la fidelitate şi coerenţă.

O altă tensiune se referea la confruntarea cu comunitatea iudaică. Pentru Ioan, iudeii adevăraţi sunt de fapt creştinii. Ei sunt poporul autentic care moşteneşte tradiţiile vechii alianţe şi interpretează în mod autentic Scripturile.

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

În fine, în discernerea manierii originale de abordare a Scripturilor, trebuie considerat şi scopul cărţii: prezentarea unei revelaţii şi a unor cuvinte ale profeţiei. Modul de utilizare al Scripturilor poate fi înţeles şi din decodificarea şi gruparea simbolurilor, preluate în general din Vechiul Testament. Există o structură generală, constituită de seriile septenare, însă simbolurile trebuie decodificate şi la nivel individual. Acestea sunt de interpretat în valenţa lor universală şi în acţiunea de actualizare continuă.

În concluzie, citind şi interpretând *Apocalipsa* pe fundalul Vechiului Testament, se evită o lectură doar din perspectiva simbolismului, ce poate duce către fundamentalism. De asemenea, înţelegând mai bine modalităţile de folosire a Vechiului Testament, se poate percepe şi 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 înţelege persoana lui Cristos şi identitatea creştină.

Bibliografie

Aland 1993: Kurt Aland *et al.*, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993[4].

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.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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*, în „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*, în „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*, în „Neotestamentica", XXXIII (1999), p. 373-410.
Deutsch 1987: Celia Deutsch, *Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5*, în „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", în *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*, în „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*, în „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*, în „New Testament Studies", XXVII (1981), p. 342-367.
Hieke 2004: Thomas Hieke, *Der Seher als neuer Ezechiel*, în *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, D. Sänger (ed.), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2004.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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'apocalyptique 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.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)

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, 1907[2].
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.

BDD-A19605 © 2012 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:40:28 UTC)