

UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE „ISIDOR TODORAN”
DOMENIUL TEOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT

**DIMENSIUNEA LITURGIC-PASCALĂ
A VIZIUNILOR DESCRISE ÎN
CARTEA APOCALIPSA**

(REZUMAT)

Conducător de doctorat:

Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian TOFANĂ

Autor:

Pr. Laurențiu URIAN

Cluj-Napoca
2020

DIMENSIUNEA LITURGIC-PASCALĂ A VIZIUNILOR DESCRISE ÎN CARTEA APOCALIPSA

CUPRINS:

Abrevieri.....	6
I. PRELIMINARII.....	8
I.1. Stadiul actual al cercetării.....	12
I.1.1. Încercări de a explica elementele liturgice din cartea Apocalipsa.....	13
I.1.2. Încercări de a înțelege folosirea liturgică a cărții Apocalipsa.....	26
I.2. Obiectivul cercetării.....	32
I.3. Metodologia de lucru.....	34
I.4. Introducere: aspecte isagogice, teologice și liturgice ale textului cărții.....	45
I.4.1. Autorul, genul literar și structura cărții.....	47
I.4.2. Limba și stilul.....	54
I.4.3. Teme teologice generale și specifice abordate de cartea Apocalipsa.....	56
I.4.4. Criterii hermeneutice ale abordării textului: aspectul literar, simbolismul și hermetismul.....	61
II. ELEMENTE SACRAMENTAL-LITURGICE ÎN PROLOGUL ȘI SCRISORILE APOCALIPSEI (1-3).....	66
II.1. Prologul, „dialogul liturgic inițial” și viziunea inaugurală (1, 1-20).....	66
II.1.1. Prologul (1, 1-3).....	67
II.1.2. „Dialogul liturgic inițial” (1, 4-8).....	69
II.1.3. Viziunea inaugurală (1, 9-20).....	75
II.2. Cele șapte Scrisori ale Apocalipsei (2, 1-3, 22): referiri liturgice.....	77
II.2.1. Epistola către Biserica din Efes (2, 1-7): sfeșnicul (2, 5) și pomul vieții (2, 7), simboluri ale prezenței lui Dumnezeu în Biserică.....	77
II.2.2. Epistola către Biserica din Smirna (2, 8-11): cununa vieții (2, 10), trimitere la practica baptilmală și la pregustarea vieții veșnice.....	86

II.2.3. Epistola către Biserica din Pergam (2, 12-17).....	93
II.2.3.1. Mana ascunsă (2, 17): referire la comuniunea euharistică.....	96
II.2.3.2. Nume nou (2, 17): pecete hristologică și baptismală.....	100
II.2.4. Epistola către Biserica din Tiatira (2, 18-29).....	104
II.2.4.1. Stăpânirea peste neamuri: autoritate hristologică, protecție și judecată (2, 26-27).....	107
II.2.4.2. Steaua de dimineață (2, 28): referire hristologică și euharistică.....	111
II.2.5. Epistola către Biserica din Sardes (3, 1-6): veșmintele albe (3, 4), simboluri ale purității redobândită la botez.....	114
II.2.6. Epistola către Biserica din Filadelfia (3, 7-13).....	121
II.2.7. Epistola către Biserica din Laodiceea (3, 14-22).....	126
II.2.7.1. Chemarea la pocăință și reînnoirea comuniunii.....	128
II.2.7.2. Motivul «ușii» ca temă pascală. Așteptarea Domnului și masa euharistică (3, 20).....	130
II.3. Concluzie.....	134

III. „LITURGHIA CEREASCĂ”. ADUNAREA DINAINTEA TRONULUI LUI

DUMNEZEU (4-5).....	142
III.1. Tronul (4, 2-3).....	144
III.2. Cei douăzeci și patru de bătrâni (4, 4).....	147
III.3. O liturghie celebrată și dedicată Dumnezeului Creator.....	155
III.4. Cele patru ființe: serafimii și heruvimii (4, 6-8).....	161
III.5. Trisaghionul Sanctus (4, 8).....	163
III.5.1. Originea și evoluția trisaghionului Sanctus în Anaforaua liturghiilor creștine.....	165
III.5.2. Originea și evoluția trisaghionului Sanctus în „liturghiile iudaice”.....	178
III.5.3. Originea trisaghionului Sanctus în „Constituțiile Apostolice”.....	182
III.5.4. Originea trisaghionului Sanctus în cartea Apocalipsa, capitolul 4.....	183

III.6. Relația dintre cei « <i>Douăzeci și patru bătrâni</i> » și Liturghie, în lumina celor analizate.....	184
III.7. Cartea pecetluită cu șapte peceti (5, 1).....	186
III.8. Mielul pascal slăvit de toate făpturile (5, 6).....	192
III.9. Relația dintre Miel și Biserică.....	202
III.10. Ipoteza redactării capitolelor 4-5 pe schema privegherii pascale.....	205
III.11. Concluzie.....	214
IV. ASPECTE SACRAMENTALE ȘI LITURGIC-PASCALE ÎN VIZIUNILE „PECEȚILOR”, „TRÂMBIȚELOR” ȘI ALE „CUPELOR” (6-18). DOXOLOGIA ALILUIA (19, 1-8) ȘI „DIALOGUL LITURGIC FINAL” (22, 17-21).....	222
IV.1. Strigătul martirilor (6, 9-11).....	222
IV.2. Pecetluirea martirilor îmbrăcați în alb (7). Ipoteza redactării capitolului 7 pe schema ceremonialului de inițiere din cadrul Liturghiei Pascale.....	226
IV.3. Secțiunea trâmbițelor și a cupelor. Ipoteza redactării capitolelor 8-19 pe structura sinaxei și euharistiei pascale.....	233
IV.3.1. Sinaxa.....	234
IV.3.2. Euharistia.....	238
IV.4. Doxologia Aliluia (19, 1-8).....	239
IV.5. „Dialogul liturgic final” (22, 17-21).....	245
IV.6. Concluzie.....	268
V. CARACTERUL LITURGIC AL TEXTULUI CĂRȚII.....	272
V.1. Participarea Bisericii la cultul îngerilor.....	273
V.2. Mielul « <i>înjunghiat</i> », singurul vrednic să tâlcuiască Scriptura.....	278
V.3. Locul cărții Apocalipsa în istoria Liturghiei.....	284
V.4. Tipul de „liturghie” pe care-l presupune Apocalipsa.....	289
V.4.1. „Liturghia sinagogală” antică.....	289
V.4.2. Liturghia Bisericii primare.....	297

V.5. Ascultarea liturgică, trăsătură proeminentă a cărții Apocalipsa.....	302
V.6. Elemente liturgice și acte de cult: templu, altar, tămâiere și proșternere.....	304
V.7. Expresii verbale liturgice.....	308
V.7.1. Mărturii textuale ale interacțiunii cu ascultătorii.....	310
V.7.2. « <i>Vin la tine curând</i> », leitmotiv specific ioaneic cu accente sacramentale.....	314
V.7.3. « <i>Vino, Doamne Iisuse!</i> » (22, 20); timpul Bisericii între „deja și nu încă”	318
V.8. Concluzii finale.....	320
BIBLIOGRAFIE.....	328

CUVINTE CHEIE: elemente liturgice, dialog liturgic, Sanctus, Liturghie
Pascală, imnuri, veșminte albe, doxologie, pecete

I. PRELIMINARII

Primul contact cu Apocalipsa este unul extrem de provocator. Pe de o parte, lectura este atractivă, exercitând o vrajă misterioasă, cititorul joncționând imediat cu scriitorul, retrăind intens împreună cu el experiențele sale religioase. Pe de altă parte, trăim un sentiment copleșitor: ne aflăm în fața unor imagini îndrăznețe, aproape hiperbolice, asistăm la cele mai ciudate șocuri cosmice, ființe angelice și demonice perindându-se prin fața ochilor noștri într-o luptă fără armistițiu, iar, într-un final, prezentându-ni-se o splendidă „liturghie cerească” fără sfârșit. Simbolismul este prezent peste tot, însă greu de înțeles.

Relația dintre scenele cultului ceresc descrise de autor în Apocalipsă și varietatea de liturghii pământești pe care le-ar fi putut cunoaște, a făcut obiectul cercetării mai multor specialiști. Șase posibilități au fost propuse în ceea ce privește relația cultului ceresc prezentat de Apocalipsă cu liturghiile pământești:

1. Cultul ceresc din cartea Apocalipsa este modelat pe Liturghia pământească pe care o cunoștea autorul și comunitatea sa. Această posibilitate a fost susținută de Massey Hamilton Shepherd Jr. care lansează și ipoteza conform căreia structura cărții s-ar baza pe schița unei Liturghii Pascale timpurii¹.
2. Cultul ceresc este conceput de autor ca o versiune idealizată a Liturghiei pământești, o ipoteză pe care Otto Alfred Piper o include în expunerea sa².
3. Cultul ceresc prezentat în cartea Apocalipsa nu are de-a face cu Liturghia pământească a Bisericii, ci se bazează pe tradițiile evreiești orale și literare referitoare la cultul din ceruri.

¹ Massey Hamilton Jr. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, coll. „Ecumenical Studies in Worship”, 6, John Knox Press, Richmond, 1960.

² Otto Alfred Piper, „The Apocalypse of John and the Liturgy of Ancient Church”, în *Church History*, 20, nr. 1 (martie), published by Cabringe University Press, 1951, pp. 10-22.

4. Descrierea „Sălii Tronului” ceresc din Apocalipsă are la bază descrierile fastuoase ale Sălilor Tronului antic din Orientul Apropiat, după cum susține David Edward Aune³ sau ale ceremonialului Curții imperiale romane, idee avansată de Lucetta Mowry⁴. Cei doi cercetători susțin că scopul autorului este acela de a-L prezenta pe Dumnezeu ca fiind adevăratul împărat și subiect al cultului, nu împăratul pământesc al cărui cult este ilegal.
5. Klaus-Peter Jörns susține teoria conform căreia scenele cultului ceresc ar fi propria compoziție literară a autorului. El consideră că imnurile din Apocalipsă nu provin din liturgiile creștine timpurii, ci servesc pentru cititor, mai degrabă, funcția narativă de interpretare a evenimentelor care apar simultat pe pământ⁵.
6. Întreaga carte este o liturghie. Această teorie este susținută de Carlo Manunza. El subliniază faptul că Apocalipsa nu a fost compusă pentru o lectură individuală, ci pentru proclamarea orală în fața unei adunări care ascultă. Lucrarea lui C. Manunza, în special capitolul intitulat „*Expresiile verbale ale liturghiei*” prezente în Apocalipsă, constată că Apocalipsa începe și se termină cu câte un „dialog liturgic”, ceea ce face plauzibil, crede teologul, ca întreaga carte să fie o liturghie.

De-a lungul timpului au fost mai mulți cercetători care au încercat să explice⁶ elementele liturgice și sacramentale din cartea Apocalipsa și să înțeleagă dacă a fost posibilă utilizarea

³ David Edward Aune, „Revelation 5 as an Ancien Egyptian Enthronement Scene? The Origin and Development of a Scholarly Myth”, în *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity*, coll. „WUNT”, 199, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 233-239.

⁴ Lucetta Mowry, „Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage”, în *Journal of Biblical Literature*, 71, nr. 2, Jun. 1952, pp. 75-84.

⁵ Klaus-Peter Jörns, *Das Hymnische Evangelium: Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der Hymnische Stücke in der Johannesoffenbarung*, coll. „Studien zum Neuen Testament”, 5, Gerd Mohn, Gütersloh, 1971.

⁶ O. A. Piper, „The Apocalypse of John...”, pp. 10-22; L. Mowry, „Revelation 4-5...”, pp. 75-84; Allen Cabaniss, „A Note on the Liturgy of the Apocalypse”, în *Interpretation*, 7, 1953, pp.78-86; M. H. Jr. Shepherd, *The Paschal Liturgy...*, pp. 1-99; Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, coll. „Cahiers Théologiques”, 52, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), 32 Grenelle, Paris VII^e, 1964; K.-P. Jörns, *Das Hymnische Evangelium...*, pp. 1-206; Édouard Cothenet, „Liturgie Terrestre et Liturgie Céleste d'après L'Apocalypse”, în *Exégèse et Liturgie*, coll. „Lectio divina”, 133, Edition du Cerf, Paris, 1988, pp. 263-286; David Edward Aune, „The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John”, în *Biblical Research*, 28, 1983, pp. 5-26; Carlo Manunza,

liturgică⁷ a acesteia. Folosindu-ne de rezultatele acestor cercetători, ne exprimăm speranța că vom reuși să aducem un plus de lumină în cunoașterea acestor aspecte. Pe parcursul lucrării vom explora sursele pe care autorul cărții Apocalipsa le-a folosit pentru descrierea cultului ceresc. Practicile liturgice iudaice și creștine, contemporane cărții Apocalipsa, literatura apocaliptică iudaică și veterotestamentară, imaginile Sălii Tronului din vechiul Orient Apropiat, ceremonialul de la Curtea imperială romană sau propria imaginație a autorului, pot fi surse pentru această descriere. Vom avea în vedere următoarele aspecte:

- să analizăm și să stabilim dimensiunea liturgic-pascală a viziunilor descrise în cartea Apocalipsa;
- să identificăm și să analizăm elementele liturgice și sacramentale din textul Apocalipsei și să stabilim în ce măsură susțin caracterul liturgic al cărții;
- să stabilim dacă poate fi identificată o structură și un material cu caracter liturgic în spatele cărții Apocalipsa;
- să stabilim, dacă este posibil, un echilibru între cele două puncte de vedere extreme enunțate în Preliminarii: cultul ceresc din Apocalipsă este o compoziție fictivă a autorului, pe de o parte, și cel potrivit căruia cultul ceresc din Apocalipsă ar fi o copie a Liturghiei pământești pe care o cunoștea autorul, pe de altă parte. Apocalipsa a fost numită „*cea mai liturgică carte a Noului Testament*”⁸. Relatăriile Apocalipsei nu pot fi simple compoziții literare. Pentru a fi înțeleasă de public ca o „liturghie cerească” sau ca o scenă a cultului ceresc, trebuia să existe

L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana – Studio esegetico-teologico di Ap 1, 9-16; 3, 14-22; 13, 9-10; 19, 1-8, Roma, 2012.

⁷ Erik Peterson, *The Angels and the Liturgy*, trad. Ronald Walls, Herder and Herder, New York, 1964; Günther Bornkamm, „The Anathema in the Early Christian Lord's Supper Liturgy”, în *Early Christian Experience*, trad. P. L. Hammer, SCM Press, London, 1969, pp. 169-176; Geoffrey J. Cuming, „Service-Endings in the Epistles”, în *NTS*, 22, 1975-1976, pp. 110-113; Ugo Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, în *New Testament Studies*, 37, 1991, pp. 348-372; Michael Aelred Kavanagh, *Apocalypse 22:6-21 as Concluding Liturgical Dialogue*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1984, pp. 1-241; David L. Barr, „The Apocalypse as Oral Enactment”, în *Interpretation*, 40, 1986, pp. 243-256;

⁸ Thomas F. Torrance, „Liturgie et Apocalypse”, în *Verbum Caro*, XI, nr. 41, 1957, pp. 28-40; Gerhard Delling, „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse”, în *Novum Testamentum*, III, 1959, pp. 107-137; Leonard Thompson, „Cult and Eschatology in the Apocalypse”, în *The Journal of Religion*, 49, 1969, pp. 330-350; Panagiotis Bratsitis, „L'Apocalypse de saint Jean dans le culte de l'Eglise grecque orthodoxe”, în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 42, 1962, pp. 116-121;

în text elemente familiare publicului, cu corespondență în realitate, ceea ce ar face clară descrierea. Pe de altă parte, chiar dacă scenele din Apocalipsă conțin elemente ale cultului iudaic și creștin din primul secol, precum și elemente întâlnite în Sala Tronului din Orientul Apropiat sau în ceremonialul Curții imperiale romane, totuși, unele dintre aceste descrieri poartă pecetea originalității autorului, scopul fiind acela de a prezenta într-o formă ideală cultul corespunzător pentru „liturgia cerească”;

- în cadrul exegezei, vor fi analizate critic cele șase poziții prezentate în Preliminarii; vom vedea în ce măsură putem cunoaște cert aspecte legate de cultul Bisericii primare. Este importantă elaboarea unei metodologii care să examineze dovezile liturgice, să combată unele ipoteze și să evidențieze ceea ce putem spune în mod cert despre practicile liturgice primare, în special despre practicile liturgice ale cultului timpuriu, precum sunt imnurile și doxologiile, folosirea imnului Sanctus și a tămâii;
- să vedem care era învățătura despre cer în momentul scrierii cărții Apocalipsa, în special care erau tradițiile iudaice despre cer ca loc în care Dumnezeu este așezat în Templul regal, prezidând Consiliul divin și fiind adorat. Este necesar să vedem care este concepția despre cer în literatura apocaliptică iudaică, incluzând: *1 Enoh 1-36*, *1 Enoh 37-71*, *Testamentul lui Levi*, *2 Enoh*, *3 Baruh* și *Apocalipsa lui Avraam*. Trebuie luate în considerare textele de la Qumran, în special *Cântecul Sacrificiului Sabatic*, pentru a înțelege ce tradiții au fost folosite în literatura contemporană iudaică și apocaliptică pentru descrierea lui Dumnezeu în „Sala Tronului” cerească și care este creația originală a autorului cărții Apocalipsa;
- să identificăm sursele autorului pentru descrierea cultului cerească, concentrându-ne asupra a ceea ce poate fi derivat dintr-o slujbă timpurie a cultului creștin. Analiza cărții, exegeza pe text, în special a capitolelor 4-5, ne vor da această posibilitatea. Vom examina imnurile cărții Apocalipsa, textul din debut și cel din final pe care Ugo Vanni⁹, Michael Aelred Kavanagh¹⁰ și Carlo Manunza¹¹ le-au numit „dialoguri liturgice” între cititor și adunare. Examinarea acestor texte ne va ajuta să vedem dacă putem postula un cadru liturgic pentru această carte, dacă putem identifica elementele cultului creștin primar și tradițiile biblice și extra-biblice legate de cer;

⁹ U. Vanni, „Liturgical Dialogue...”, pp. 348-372.

¹⁰ M. A. Kavanagh, *Apocalypse 22:6-21*..., pp. 1-241.

¹¹ C. Manunza, *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana*..., pp. 19-33.

- să stabilim dacă intenția autorului a fost ca Apocalipsa să fie citită ca o liturghie sau ca o parte a ei. Această chestiune a cărții Apocalipsa citită ca parte a unei liturghii este diferită de cea a Apocalipsei care se bazează pe o liturghie. Cele două aspecte nu au fost încă diferențiate clar în literatura de specialitate. Apocalipsa a fost scrisă cu scopul de a fi citită cu voce tare în adunările bisericești, după cum reiese chiar din prima fericire prezentată în carte (Apoc 1, 3);
- să stabilim în ce măsură cultul sinagoga iudaic din primul secol a influențat cultul Bisericii primare și Apocalipsa;

În ceea ce privește activitatea de cercetare, pentru atingerea obiectivelor enunțate mai sus, ne propunem să apelăm la o parte din cele mai cunoscute comentarii patristice¹² și moderne¹³ la

¹² Sf. Andrei al Cezareei, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, PG 106, 210-457; Sf. Andrei, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, *Tâlcuire la Apocalipsă*, tălmăcire îndreptată de Florin Stuparu, Sophia, București, 2007; ΑΡΕΘΑΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἡγαπημένου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου*, PG 106, 493-785; Sf. Victorin de Poetovium, *Commentarius in Apocalypsim*, în: J. Haussleiter ed., *Victorinus Episcopi Petavionensis Opera*, coll. „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 49, Freytag, Leipzig, 1916; Oikoumenios, *Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλυψεως τοῦ θεσπεσίου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου Ἰωάννου*, în: H. C. Hoskie, *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1928; Origen, *Σχόλια εἰς Ἀποκάλυψιν*, coll. „ΒΕΠΕΣ”, 17, pp. 134-160 și în C. Diobouniotis & A. Harnack, *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse-Johannis*, coll. „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur”, 38, 3, Hinrichs, Leipzig, 1911; Sf. Neofit Zăvorâtul, *Comentariu la Apocalipsă*, în B. ΕΓΓΛΕΖΑΚΗ, „Ανέκδοτον υπόμνημα του οσίου Νεοφύτου του Εγκλείστου εις την Αποκάλυψη”, în *Επετηρίς του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, III, Nicosia, 1975-1977 și în ΑΓ. ΝΕΟΦΥΤΟΥ ΤΟΥ ΕΓΚΛΕΙΣΤΟΥ, *Συγγράματα*, vol. III, Pafos, 1999, pp. 212-247.

¹³ Ernest-Bernard Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, coll. „Études Bibliques”, Gabalda, Paris, ³1933; David Edward Aune, *Revelation 1-5*, coll. „Word Biblical Commentary”, 52a, Word Books, Dallas, 1997; David Edward Aune, *Revelation 6-16*, coll. „WBC”, 52b, Thomas Nelson, Nashville, 1998; David Edward Aune, *Revelation 17-22*, coll. „WBC”, 52c, Thomas Nelson, Nashville, 1998; Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, Ed. Bizantină, București, 2004; Cristian Bădiliță, *Noul Testament – Apocalipsa lui Ioan – ediție bilingvă. Traducere inedită și comentariu*, Ed. Adevărul Holding, București, 2012; Gregory K. Beale *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, coll. „The New International Greek Testament Commentary”, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. & The Paternoster Press, Carlisle, 1999; George R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, coll. „New Century Bible Commentary”, Marshall, Morgan and Scott, London 1974; Joseph Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean. Traduction et commentaire*, coll. „Verbum Salutis”, XVI, Beauchesne, Paris, 1951; M. Eugene Boring, *Revelation*, coll. „Interpretation. A Bible Commentary for

textul cărții Apocalipsa, precum și la lucrările de specialitate care tratează viziunile descrise din punct de vedere liturgic și sacramental.

Vom folosi metoda diacronică urmărind evoluția semantică a unor termeni de-a lungul timpului în texte diferite cu privire la aceeași temă, cât și metoda sincronică, încercând să stabilim sensul unor termeni-idei din aceeași perioadă. De asemenea, ne vom folosi de metoda comparativă prin intermediul căreia vom încerca să stabilim conexiuni și deducții logice între diferite elemente terminologice, ideii sau evenimente care ar putea aduce un plus de lumină asupra evenimentelor ce fac obiectul prezentei cercetări. În relație directă cu metoda comparativă este metoda de interpretare tipologică care, de asemenea, face parte din strategia noastră de cercetare. Vom încerca să stabilim legături între anumite elemente liturgic-pascale, sacramental-creștine și simbolismul pe care îl au în iudaism sau chiar în anumite culte de mistere.

teaching and Preaching”, John Knox Press; Louisville, 1989; G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John Divine*, coll. „Harper's/Black's New Testament Commentaries”, Harper & Row, London and New York, 1966 (2¹⁹⁶⁹); Lucien Cerfaux, Jules Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lué aux chrétiens*, coll. „Lectio Divina”, 17, Cerf, Paris, 1955; Robert Henry Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes and Indices, also the Greek Text and English Translation*, coll. „International Critical Commentary”, 2. vol, T. & T. Clark, Edinburgh, 1920; J. Massyngberde Ford, *Revelation*, coll. „Anchor Yale Bible Commentary”, 38, Doubleday, New York, 1975; Charles Homer Giblin, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*, coll. „Good News Studies”, 34, The Liturgical Press, Collegeville, 1991; Martin Kiddle, M. K. Ross, *The Revelation of St. John*, coll. „The Moffatt New Testament Commentary”, Hodder and Stoughton, London, 1940; George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1972; Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, coll. „Handbuch zum Neuen Testament”, 16, Tübingen, 1926, neu herausgegeben von Günter Bornkamm, Mohr-Siebeck, Tübingen, ³1970; Edmondo Lupieri, *Apocalisse di Giovanni*, Milano, 1999; Daniel Mihoc, *Apocalipsa Sfântului Ioan. Introducere, traducere și comentariu*, vol. I, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2015; Pr. Dr. Ioan Mircea, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, coll. „New International Commentary on the New Testament”, William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K., 1977, revised edition: 1998; Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, edition revue et augmentée, coll. „Commentaire du Nouveau Testament”, XIV, deuxième série, Éditions Labor et Fides, Genève, 2000; John Sweet, *Revelation*, coll. „SCM Pelican Commentaries”, SCM Press, London 1979; Leonard I. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford University Press, New York, 1990; Arthur Wainwright, *Mysterious Apocalypse. Interpreting the Book of Revelation*, Abingdon Press, Nashville, 1993.

II. ELEMENTE SACRAMENTAL-LITURGICE ÎN PROLOGUL ȘI SCRISORILE APOCALIPSEI (1-3)

În cea de-a doua parte a cercetării noastre ne-am propus să identificăm și să analizăm numeroasele aluzii liturgice și sacramentale din cele șapte Epistole ale cărții Apocalipsa. Folosind metoda diacronică, comparativă, dar și tipologică, vom urmări evoluția semantică a unor termeni precum: pomul vieții (2, 7), sfeșnicul (2, 5), cununa vieții (2, 10), mana ascunsă (2, 17), nume nou (2, 17), steaua de dimineață (2, 28), veșmintele albe (3, 4). Vom vedea care este semnificația termenilor în iudaism sau chiar în anumite culte de mistere (ex: cununa acordată celor inițiați în misterele lui Isis). Textul din Apoc 1, 3: «*Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς*» arată că Apocalipsa a fost scrisă pentru a fi citită cu voce tare. Aspectul oralității implică raportări diferite față de un cuvânt citit în tăcere, cu implicații și la nivelul sensului, în special în Liturghie. Ascultătorii nu pot fi alții decât membrii adunării liturgice. Oralitatea specifică Apocalipsei este o caracteristică liturgică. „Dialogul liturgic inițial” (1, 4-8) și numeroasele aluzii liturgice din Epistolele adresate celor șapte Biserici sunt elemente care susțin caracterul liturgic al textului cărții.

Textul de la începutul cărții (Apoc 1, 4-8) a fost numit de Ugo Vanni „*dialog liturgic*”, dialogul fiind una dintre formele literare prin care se exprimă Liturghia. Scrierea lui Ioan este destinată citirii în adunările liturgice¹⁴, revelația ajungând efectiv la fiecare dintre creștinii cărora le este destinată: «*Fericit este cel ce citește și cei ce ascultă cuvintele proorociei...*» (Apoc 1, 3). Observăm că textul se referă la ceea ce se întâmplă exact atunci când se ascultă o lectură cu voce tare. Apocalipsa a fost scrisă pentru a fi citită cu voce tare, nu ca o lectură privată. Între un cuvânt citit în tăcere și un cuvânt citit cu voce tare și ascultat de alții există raportări diferite, cu implicații și la nivel sensului, în special în Liturghie. Textul și mesajul Apocalipsei sunt concepute pentru oralitate. Fiind citite cu voce tare, cele șapte Epistole au impact nu numai asupra deținătorului textului, ci și asupra ascultătorilor care sunt membrii adunării liturgice. Mesajul hagiografului nu este compus doar din ceea ce va auzi destinatarul cărții, ci include și

¹⁴ Lect. Dr. Daniel Mihoc, „Elemente de teologie sacramentală în Apocalipsa Sfântului Ioan”, în: Pr. Marian Vild, Pr. Cosmin Pricop, Diac. Alexandru Mihăilă (eds.), *Lucrările Simpozionului „Identitatea ortodoxă a studiilor biblice” – București, 11-12 nov. 2016*, Editura Universității din București, București, 2017, (pp. 131-148), p. 132.

ceea ce poate percepe și trăi. Gesturile descrise, mărturia pe care o redă, presiunea pe care o exercită asupra destinatarului, trebuie luate în considerare în timpul exegezei. Alternanța sau uneori suprapunerea gest-cuvânt este specifică Liturghiei. În cadrul unei lecturi publice, pauzele și parantezele generate de solecisme, combinate cu modificări ale tonului vocii, ajută la o mai bună înțelegere a semnificațiilor și solemnităților expresiilor.

Scrisorile către cele șapte Biserici –reprezentative pentru toate tipurile de Biserici locale– constituie o prefață propriu-zisă la Apocalipsă. Destinate examinării membrilor Bisericilor în privința „botezului cu foc” la venirea zilei celei mari, aceste Epistole sunt o chemare de a trece uniți prin apropiatul calvar al morții.

Timpul în care se petrece viziunea este duminica, Ziua Domului, ziua învierii care este retrăită în adunarea liturgică.

Numerosele trimiteri sacramentale prezente în carte scot în evidență și caracterul liturgic a viziunilor descrise.

Expresia «*pomul vieții*» (Apoc 2, 7) este întâlnită și în iudaism. Cel botezat este dus în paradis, unde mănâncă din fructul oprit lui Adam. Cei mai vechi părinți ai Bisericii, în majoritate, înțeleg simbolul *pomului vieții* și al paradisului ca referindu-se la realitățile inaugurate din care creștinii s-au împărtășit deja. Atât *pomul vieții* cât și *sfeșnicul* sunt simboluri ale prezenței lui Dumnezeu. Pomul vieții este prototipul lui Hristos, Cel care îi va face părtași la plinirea celor de pe urmă pe cei care vor rămâne neschimbați în credință¹⁵. O parte a teologiei creștinismului primar afirmă, cu certitudine, că credinciosul este restabilit în Eden, iar aceasta, prin intermediul Sfintelor Taine.

Cununa vieții pe care o vor primi creștinii ce nu se vor sustrage martiriului este o aluzie la o practică baptismală, aceea de a purta cununa primită de noul botezat. Textul din Apoc 2, 10 arată că *cununa* este o răsplată dată în momentul morții, dar pregustată în parte încă de pe acum, întrucât în Apoc 3, 11, filadelfienilor li se poruncește, zicându-i-se fiecăruia în parte: «. . . *ține ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta*». Biruitorul creștin este deja în paradis și fără îndoială că el se află acolo prin intermediul Botezului său.

Textul din Apoc 2, 17 care vorbește despre *mana ascunsă* ar putea foarte bine să se situeze la întâlnirea dintre două tradiții: astfel, din iudaism preia ideea manei ascunse și ideea

¹⁵ Pr. Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, trad. din limba greacă de Dr. Nicolae Burăș, Doxologia, Iași, 2014, p. 98.

dăruirii ei din nou de către Mesia în lumea nouă, iar din tradiția creștină, în special ioaneică, împrumută o tipologie euharistică. Pentru a treia oară, finalurile Epistolelor adresate Bisericii folosesc un limbaj voalat sau, mai degrabă, folosesc metafore tradiționale care exprimă bunuri conferite prin Sfintele Taine (Sacramente). Promisiunea *manei ascunse* este doar o imagine metaforică a comuniunii ce va exista la sfârșitul timpului, ea identificându-se cu Hristos.

Pietricica albă pe care o va primi creștinul biruitor este imaginea neprihănirii sfinților care n-au făcut compromis și nu s-au murdărit (Apoc 3, 4), drept pentru care ei au fost achitați. Peste tot în Apocalipsă, „alb” este metafora pentru dreptate sau neprihănire.

Numele nou este o pecete hristologică și baptismală. Numele dăruit biruitorului este același cu al Mântuitorului și Domnului său. Creștinul este cu Hristos într-o comuniune atât de strânsă încât participă în mod egal la titlul Domnului; creștinul poartă pecetea Domnului; ea este în sinea lui și nu la împăratul idolatrizat. Invocarea numelui lui Iisus a fost un element esențial al cultului primilor creștini. Mai mult, se pare că primele mărturisiri de credință au fost centrate pe mărturisirea lui Iisus ca Domn¹⁶. Or, una dintre ocaziile prin excelență ale acestei mărturisiri, prin care creștinul refuza pretenția imperială și recunoaște pe Iisus Hristos ca fiind singurul Domn, este Botezul.

După Wilhelm Bousset¹⁷, rostirea numelui lui Iisus asupra celui botezat, ar putea explica faptul că Botezul a fost numit „*pecete*” (σφραγίς). La Botez, numele Domnului este rostit deasupra celui ce se botează pentru a arăta că creștinul respectiv este proprietatea lui Hristos, nu fără ca, înainte, candidatul să mărturisească el însuși credința în Domnul Iisus.

Credincioșii posedă încă din viața aceasta numele lui Hristos, iar promisiunea din viitor despre nume se referă la momentul eshatologic, când ei vor fi identificați cu Hristos în mod deplin, pentru stăruința lor în credință. Atributele și puterea acestui nume sunt necunoscute celor necredincioși, până la arătarea finală a lui Hristos tuturor oamenilor. Creștinii, fiind preoții noului legământ, vor avea acces la acest nume nou.

Hristos promite că aceia care nu vor face compromis cu învățătura Izabelei, vor împărăți cu El în împărăția Sa.

¹⁶ A se vedea Oscar Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, pp. 67 și urm.

¹⁷ Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1913, pp. 278 și urm.

Steaua de dimineață este în concepția autorului Apocalipsei un simbol hristologic. Biruitorul aderă la moartea și biruința Domnului, primindu-L într-adevăr pe Hristos. Hristologia ioaneică se exprimă în termeni ca aceștia: «*Cel ce mănâncă trupul Meu. . . rămâne întru Mine și Eu întru El. Precum M-a trimis pe Mine Tatăl cel viu și Eu visez pentru Tatăl și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine*» (In 6, 56-57). Acesta este un important indiciu care permite și recomandă să intuim fondul textului din Apoc 2, 28, o referire euharistică: biruitorului i-a dat să se asemene cu El, ca El să-l poată primi la Cină.

Cuvintele: «*nu și-au mânjit hainele lor*» (Apoc 3,4) este o aluzie la Botez, când neofitul primea veșmântul alb, nou, semn al purității redobândită. De altminteri, simbolurile baptismale, cum am văzut, sunt omniprezente în Apocalipsă. Aici, murdărirea veșmintelor trimite la întinarea sufletului după Botez. Fiecare păcat e o pată de murdărie pe veșmântul baptismal¹⁸. Din contextul Apocalipsei reiese că albul e culoarea hristică (albul echivalează cu strălucirea, lumina, steaua dimineții).

Hainele albe reprezintă nu numai curăția, ci și credințioșia, noncompromisul spiritual, ceea ce stă în contrast cu cei care și-au mânjit hainele, adică au făcut compromis. Asocierea festivității și a triumfului cu *hainele albe* dintr-un context biblic și păgân mai larg poate fi evocată, din acest context putându-se observa că promisiunea și răsplata sunt legate de biruitor. Unii văd în spălarea hainelor în sângele Mielului un simbol al răscumpărării din contextul baptismal. Răsplata primirii *hainelor albe* va fi dată după moarte, odată cu intrarea în Împărăția cerurilor. Prin Sfintele Taine, credinciosul primește anticipat făgăduințele eshatologice. Astfel veșmântul simbolic oferit candidatului la Botez este, încă de pe acum, mântuirea cerească (finală) așteptată cu nerăbdare.

Primind la Botez un nume nou, acela al lui Hristos, creștinii sunt înscrși în cartea vieții (βιβλίον τῆς ζωῆς), pentru că acest nume este un nume care dă viață. Și, după cum creștinul a mărturisit credința sa înaintea Bisericii, dar mai ales înaintea lui Dumnezeu și a îngerilor săi (care joacă în mod tradițional un mare rol la Botez), tot așa Hristos îl va mărturisi pe el¹⁹.

Venirea Mirelui la miezul nopții (stăpânul în miezul nopții), motivele privegherii, loviturile în ușă de către Mesia revenit, tema ușilor deschise (apoi închise, pentru că suntem în eshaton), imaginea nunții, a banchetului nupțial de împlinire a făgăduințelor lui Iisus în timpul

¹⁸ C. Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan...*, pp. 169-170.

¹⁹ P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...*, pp. 29-30.

ultimului Paște pământesc, toate acestea solicită asumarea contextului (fondului) acestor parabole, o comună sărbătoare pascală trăită sub semnul privegherii, a așteptării întoarcerii lui Hristos și culminând într-o euharistie, ea însăși puternic axată la origine pe speranța eshatologică a comuniunii euharistice regăsite cu Domnul revenit²⁰. În Liturghia Pascală a creștinismului primar, Biserica aștepta întoarcerea Domnului ei care era socotită ca fiind foarte aproape.

Expresia «*voi veni curând*» din Apoc 2, 5, 16; 3, 3, 20 nu se referă la a Doua Venire, ci sunt condiționări adresate creștinilor Bisericilor. După cum am văzut, profesorul G. K. Beale propune să facem distincție între venirile condiționate, ca intervenții locale ale lui Hristos în timpul desfășurării activității Bisericii și venirea necondiționată la Parusie. De aceea, când vorbim de venirile preparusiace (cum ar fi venirea lui Hristos în Sfintele Taine), spunem că El a venit sau este prezent, iar când vorbim de venirea de la Parusie, spunem că va veni, cu toate că în realitatea divină vorbim de un prezent continuu.

Dubla temă euharistică, a promisiunii și a judecății, este țesută peste tot în Epistolele Apocalipsei, iar parte din imagini sunt elaborate dintr-un fond euharistic (a se vedea Apoc 2, 17, 20). În Euharistie, credincioșii trăiesc în prezent anticipările efectelor judecății și mântuirii, ale venirii finale a lui Hristos. Acest fond euharistic din Epistolele Apocalipsei, sugerează că Hristos este prezent și vine în Biserică, astfel încât, Parusia Lui nefiind doar un eveniment viitor²¹.

Massey Hamilton Jr. Shepherd lansează o ipoteză foarte îndrăzneță în legătură cu Epistolele Apocalipsei, socotind că scopul lor este echivalent cu cercetarea amănunțită care se făcea de către episcop candidaților la Botez în săptămâna sau ziua anterioară ritualului de inițiere, ritual de inițiere care se oficia la Paști. Socotim că datele pe care le deținem în legătură cu ritualul Botezului din secolul I și prima jumătate a secolului al II-lea sunt prea puține pentru a reface o schemă completă a rânduiei propriu-zise sau a cercetării amănunțite făcută de către episcop în ajunul Paștilor, cercetare care preceda taina de inițiere. Instituția catehumenatului s-a dezvoltat mai târziu, începând cu secolul al II-lea d. Hr. Evident că rădăcinile cultului se află în perioada de început a creștinismului, dar într-o formă nestatornică sau generalizată. Problema este că nu suntem întotdeauna în măsură să umplem schema de bază cu mai multe detalii sau să punem împreună aceste elemente mai mici pentru a forma o imagine mai largă și mai completă.

²⁰ P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie...*, pp. 34-35.

²¹ G. K. Beale, *The Book of Revelation...*, p. 233; R. H. Mounce, *The Book of Revelation...*, p. 70.

Nu putem lua dintr-un context ulterior posibile referințe sau comentarii la o celebrare liturgică și să le folosim pentru a dovedi ceea ce s-a făcut într-o perioadă anterioară. Abia din timpul lui Ipolit (sec. III) avem date sigure care ne îndreptătesc să afirmăm că instituția catehumenatului era oficializată și stabilă.

III. „LITURGHIA CEREASCĂ”.

ADUNAREA DINAINTEA TRONULUI LUI DUMNEZEU (4-5).

În cea de-a treia parte, exegeza capitolelor 4 și 5 ne va ajuta să înțelegem dacă prezentarea „liturghiei cereaști” este inspirată din Liturgia cunoscută de autorul cărții Apocalipsa. Capitolele 4-5 constituie prima viziune sau scenă cu caracter liturgic.

Desigur că elemente specifice Liturghiei creștine din timpul autorului sunt reflectate în text, dar ipoteza că „liturgia cerească” din capitolele 4-5 oglindește îndeaproape o astfel de Liturgie simplifică prea mult valoarea textului și nu poate fi susținută cu argumente. Vom vedea că aceste pasaje conțin pe lângă elementele specifice cultului creștin timpuriu și trimiteri la Vechiul Testament, combinate cu imagini din scrierile apocaliptice contemporane, cu elemente ale ceremonialului imperial sau ale propriei imaginații a autorului.

Astfel, autorul Apocalipsei a folosit o serie de șabloane pentru a construi viziunea sa despre „Sala Tronului” cerească și a cultului lui Dumnezeu din aceasta, incluzând elemente ale cultului primar, tradiții cu privire la cer din sfera biblică și extrabiblică, dar și elemente produse de propria sa creativitate.

În privința intonării imnurilor în „Sala Tronului” cerească din Apocalipsă, putem spune de la început că exista această practică printre primii creștini. Astfel, în 1 Cor 14, 26 se spune: « *Ce este deci, fraților? Când vă adunați împreună, fiecare din voi are psalm, are învățătură, are descoperire, are limbă, are tălmăcire: toate spre zidire să se facă*». De asemenea, în Efeseni 5, 19, cântatul este menționat ca o caracteristică a adunărilor creștine timpurii: « *Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului, în inimile voastre*».

Una dintre provocările majore în ceea ce privește imnurile Apocalipsei este de a observa dacă autorul cărții le preia din cultul comunității sale cu care este familiar sau el însuși le-a compus pentru a-i servi în narațiunea sa. Unii cercetători amintiți, cum ar fi L. Mowry sau P. Prigent, au susținut că imnurile din Apoc 4-5 sunt ecoul celor mai întâlnite imnuri din cultul

iudaic sau din liturgiile creștine ale primelor secole. K.-P. Jörns, cercetător despre care am vorbit în prima parte a lucrării noastre, consideră că aceste imnuri au fost compuse de autorul Apocalipsei. David R. Carnegie²² respinge și el ideea că imnurile din textul cărții își au originea într-un context liturgic, îndemnându-i pe cercetători să ia în considerare o alternativă diferită și anume că însuși autorul Apocalipsei este compozitorul acestora. Dacă imnurile din cap. 4-5 ar fi fost preluate dintr-un cadru cultic timpuriu, atunci, susține D. Carnegie, ar fi trebuit să întâlnim în ele un vocabular care nu este specific autorului cărții. Or, vocabularul și stilul acestor imnuri sunt identice cu a celorlalte întâlnite de-a lungul textului cărții. De asemenea, cercetătorul amintit consideră că aceste imnuri sunt strâns legate de contextele lor din carte.

Totuși, faptul că imnurile se încadrează bine în limbajul și structura textului cărții Apocalipsa, nu înseamnă că acestea nu ar fi putut fi folosite liturgic. Faptul că aceste imnuri se încadrează foarte bine în contextul capitolelor 4-5 nu înseamnă că nu s-ar fi putut încadra foarte bine și în contextul cultului. Chiar dacă D. Carnegie subliniază, pe bună dreptate, că prezența imnului Sanctus în Apoc 4,8 nu reflectă obligatoriu o celebrare euharistică timpurie, el nu aduce în discuție acest imn în contextul raționamentului pe care-l folosește, pentru a argumenta ipoteza că imnurile din Apoc 4-5 sunt compuse de autor. Este sigur că nimeni nu ar susține că autorul Apocalipsei a compus Sanctus, deși se potrivește bine contextului său și nu prezintă semne de interpolare. De ce nu ar putea fi cazul și pentru celelalte imnuri?

Indiferent dacă imnurile din Apocalipsă sunt compoziții ale autorului sau fragmente folosite în cultul Bisericii primare, aceste versete trebuie să reflecte cel puțin genul de tipologii liturgice folosite de autorul Apocalipsei și de Bisericile cărora le-a scris. Este puțin probabil ca autorul să nu folosească imnuri pe care le știa, compunând în schimb unele care să nu semene deloc cu cele folosite în cultul comunității sale și apoi, având pretenția ca adunarea care ascultă, să le recunoască drept imnuri liturgice cerești. Chiar dacă imnurile cărții ar fi produsul imaginației autorului, ele ne oferă o perspectivă despre cultul creștin primar. Paul Bradshaw afirmă: „*Această concluzie este confirmată de o analiză comparativă a fragmentelor în cauză care dezvăluie un număr mare de caracteristici stilistice și lingvistice comune, persistând*

²² David R. Carnegie, „Worthy is the Lamb: The Hymns in Revelation”, în Harold H. Rowdon (ed), *Christ the Lord: Studies in Christology presented to Donald Guthrie*, Inter-Varsity, Leicester, (pp. 243-256).

*dincolo de diferențele de autor, teologie și context, sugerând astfel că acest caracter comun derivă din asemănările diferitelor tradiții liturgice*²³.

În legătură cu proveniența imnul Sanctus în Apoc 4, 8, concluzia noastră este următoarea: este posibil ca autorul Apocalipsei, atunci când a scris acest imn, să fi avut în vedere Trisaghionul din cultul iudaic, dar nu este exclus să fi făcut trimitere la textul din Isaia 6. Dovezile noastre sunt insuficiente pentru a fi categorici și exclusivi. Textele Vechiului Testament au fost o sursă importantă pentru Profetul vizionar. Mai mult, să nu uităm că textul din Isaia 6 a stat la baza imnului Qedouscha din cultul iudaic. În legătură cu influența pe care ar fi avut-o imnul Sanctus din Liturgia creștină asupra textului cărții Apocalipsa, onestitatea ne obligă să afirmăm că dovezile noastre despre existența Trisaghionului în liturgiile creștine sunt ulterioare secolului I d. Hr., fiind legate de secolele III-IV d. Hr. și nu pot fi aplicate unui context anterior. Pur și simplu este important să subliniem că nu putem fi siguri că imnul a fost folosit liturgic într-o perioadă timpurie, cum este sfârșitul secolului I d. Hr. Prin urmare, este clar că simpla prezență a lui Sanctus în Apoc 4, 8, nu înseamnă automat că imaginile din acest capitol își au originea în Liturgia cunoscută de autor. Există texte care conțin Trisaghionul și care sunt contemporane sau apropiate datării Apocalipsei (*1 Clement XXXIV, 5-8, Martiriul Sfintelor Perpetua și Felicitas și De oratione III* a lui Tertulian), dar care nu implică neapărat un context liturgic. Ele par să aibă ca sursă tot Isaia 6.

Identificarea cărții pecetluite cu șapte peceți din Apoc 5, 1 cu Vechiul Testament se înscrie pe linia vechii interpretări propuse de Origen, Ipolit și Victorin. Acesta nu și-a putut revela cu adevărat conținutul decât odată cu venirea lui Hristos. Cei care identifică sulul cu Vechiul Testament, iar deschiderea lui de către Miel, cu Iisus care îi dezvăluie adevăratul sens, au fost influențați de contextul liturgic pe care-l percep ca fiind în spatele textului²⁴. Citirea Vechiului Testament a făcut parte din cultul creștinilor proveniți dintre iudei.

Identificarea Mielului din Apoc 5, 6 cu Hristos are la bază importanța tipologică a mielului pascal și misterioasa figură profetică a Robului lui Iahve din Isaia 52, 13-53, 12. Mielul din Apocalipsă exprimă deopotrivă cele două stări: starea de jertfă și învierea. Astfel, autorul

²³ Paul Frederick Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University, London, 2002, p. 59.

²⁴ Ardea Caviggiola Russo, *Behind the heavenly door: earthly liturgy and heavenly worship in the Apocalypse of John*, University of Notre Dame, Indiana, 2009, p. 195.

Apocalipsei arată creștinilor din vremea sa, creștini aflați în pericol de moarte din cauza credinței lor, că numai prin jertfă se poate ajunge la înviere; Hristos, Mielul înjunghiat și înviat, devenind prototipul acestei stări. În cartea Apocalipsa, caracteristica pascală este susținută în special de faptul că Mielul este înjunghiat, la fel ca mielul pascal din Iș 12, 6. Capitolul al V-lea se încheie într-un mod eminent liturgic. Astfel, v. 14 menționează: «*Și cele patru fiițe ziceau: Amin! Iar bătrânii căzură și se închinară*». *Amin*, ca răspuns liturgic, va trece foarte de timpuriu din iudaism în cultul creștin. *Amin* nu este semnul că se încheie Liturghia, ci mai curând că acum începe.

În ceea ce privește ipoteza lui M. Shepherd Jr., conform căreia autorul cărții Apocalipsa și-a redactat lucrarea sa pe structura Liturghiei Pascale, credem că este posibil ca primii creștini să fi sărbătorit o Liturghie Pascală anuală până la sfârșitul primului secol, dar este greu să presupunem că Botezul a fost parte componentă a acesteia, înainte de primul sinod ecumenic. Astfel, M. Shepherd Jr. supravaluează dovezile existente. Dacă așa stau lucrurile, atunci cercetarea amănunțită a celui care urma să primească Botezul și privegherea pascală pe care M. Shepherd Jr. le consideră că precedau Botezul, n-ar fi putut exista la această dată timpurie. În ceea ce privește celelalte elemente ipotetice care au stat la baza Liturghiei Pascale (lecturi scripturistice, psalmodiere și primirea euharistiei), au fost luate în discuție în cadrul acestui capitol al lucrării noastre. Trebuie să subliniem că nu avem dovezi pentru a reconstrui modul în care creștinii și-au celebrat cel mai devreme liturghiile pascale.

Slujbele din cultul creștin al secolelor I și II d. Hr. nu au avut neapărat structuri clar fixate în care formularea acestor liturghii să fi fost deja hotărâtă. Și chiar dacă ar fi fost în unele locuri, nu avem cum să detectăm straturile de editare din textele pe care le avem pentru a recupera aceste rugăciuni și practici timpurii. Prin urmare, nu putem utiliza un text mai dezvoltat, cum este cel al *Tradiției Apostolice a lui Ipolit*, pentru a afla despre cultul primar care s-a format în timp, conținând informații din mai multe perioade și locuri.

Imaginea din Iez. 1, cu vedenia carului pe care era așezat tronul dumnezeiesc, a avut o mare influență asupra apocalipsei iudaice de mai târziu, precum și asupra vedeniei tronului din cartea Apocalipsa.

Concepția despre cer ca având mai multe niveluri (uneori se vorbește despre șapte astfel de niveluri) era ceva obișnuit în primul secol creștin. Totuși, autorul Apocalipsei nu împărtășește această concepție. De-a lungul textului el vorbește despre univers ca fiind format din cer,

pământ, mare și cele de sub pământ (Apoc 5, 3, 13; 10, 6; 14, 7; 20, 11; 21, 1), dar nu menționează mai multe ceruri. Concepția autorului cărții Apocalipsa se regăsește în *1 Enoh* și reflectă o cosmologie mai veche, formată dintr-un univers cu trei etaje: pământul ca un cerc plat înconjurat de ape, cu lumea subpământeană dedesubt (Șeol sau Iad) și cer, deasupra. Cosmologia Apocalipsei este surprinzătoare pentru că nu s-a dezvoltat în perioada elenistică, ea înlocuind modelul vechi. În noul model pământul era conceput ca o sferă înconjurată de soare, lună și stele (tot sferice), care se mișcau în jurul pământului. O sferă mai mare (a opta) le înconjura pe celelalte, iar această regiune era considerată ca fiind locul unde locuia Dumnezeu²⁵.

Este important să menționăm că în secolul I d. Hr. nu exista doar o singură concepție despre aspectul cerului sau a „Sălii Tronului” ceresc.

IV. ASPECTE SACRAMENTALE ȘI LITURGIC-PASCALE ÎN VIZIUNILE „PECEȚILOR”, „TRÂMBIȚELOR” ȘI ALE „CUPELOR” (6- 18).

În partea a patra a lucrării, de o însemnătate deosebită este tabloul celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu (cap. 6), aflați dedesubtul altarului, tablou care constituie a doua viziune cu caracter liturgic. O nouă scenă liturgică, cea de-a treia și o nouă unitate imnică apare în capitolul 7. Acolo este descrisă pecetluirea celor 144.000 de aleși ai lui Dumnezeu. Vom prezenta ipoteza avansată de cercetătorul M. H. Shepherd Jr., a redactării capitolului 7 pe schema ceremonialului de inițiere din cadrul Liturghiei Pascale, respectiv a capitolelor 8-19 pe structura Sinaxei și Euharistiei pascale. În această parte vom analiza și cea de-a patra unitate liturgică și imnică (ultima) din cartea Apocalipsa, aflată în capitolul 19. *Doxologia Aliluia* (Apoc 19, 1-8), în care apar referiri la martiri (Apoc 19, 1-2), cele patru «*Aliluia*» (Apoc 19, 1; 19, 3-4; 19, 6), un «*Amin*» (Apoc 19, 4), îndemnul adresat tuturor, mari și mici (Apoc 19, 5) și imnul cuprinzător (Apoc 19, 6-8) cu trimiterile sale teologice, hristologice și eclesiologice, alcătuiesc ultima și cea mai importantă unitate imnică a cărții Apocalipsa.

²⁵ D. E. Aune, *Revelation 1-5...*, pp. 317-319; Matthew R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 16, 40.

Pasajele introductive și finale ale cărții au fost considerate de Ugo Vanni, Carlo Manunza și Michael Aelred Kavanagh „dialoguri liturgice” care susțin ideea că Apocalipsa a fost scrisă pentru a fi citită la Liturghie. Este interesat să vedem dacă există vreo dovadă care să confirme ipoteza că această carte a fost citită cu voce tare în cadrul cultului creștin, indiferent de sursa inspirației sale. Vom analiza textul din Apoc 22, 17-21, numit de cercetătorii M. Kavanagh, U. Vanni și C. Manunza: „Dialogul liturgic final”. Acest text a fost subiectul tezei de doctorat a lui Michael Aelred Kavanagh. Ugo Vanni a reiterat concluziile lui M. Kavanagh, în studiul său din anul 1991, dezvoltând unele implicații ale câtorva dintre caracteristicile dialogal-liturgice. Carlo Manunza susține că este vorba despre un text liturgic special conceput pentru a îndeplini o anumită funcție într-o situație liturgică dată. Caracterul dialogic al textului este determinat de anumiți indicatori cum ar fi: schimbarea destinatarilor, diferitele construcții de text sub forma întrebare-răspuns, cetele corale, folosirea aclamațiilor, existența diverșilor parteneri de dialog. Frecvența cu care apare verbul *a zice* (Apoc 22, 6, 9, 10, 17a, 17b, 20) are o importanță deosebită în ceea ce privește scopul nostru.

Textul din Apoc 6, 9 ne trimite la practica săvârșirii Liturghiei pe un altar acoperit cu antimis care conține un fragment din moaștele unui martir. El înlocuia un altar sfințit și era indispensabil pentru Liturghie. Părintele profesor Ion Bria subliniază: *„Moaștele martirilor, fie că sunt așezate sub masa altarului, fie că sunt prinse în antimis, reprezintă Biserica cerească pe temelie careia stă Biserica pământească. Antimisul sfințit este necesar pentru săvârșirea tainei euharistice...”*²⁶.

Veșmintele albe pe care le primesc martirii reprezintă un simbol baptismal. Literatura biblică și apocaliptică este plină de astfel de simboluri. În general, albul este simbolul cerului, al purității, sfințeniei și al mântuirii.

O nouă scenă liturgică și o nouă unitate imnică apare în capitolul al VII-lea, acolo unde este descrisă pecetluirea celor o sută patruzeci și patru de mii de aleși ai lui Dumnezeu. Tradiția sacramentală a Bisericii afirmă că această pecetluire se realizează prin Taina Mirungerii. Lect. Dr. Daniel Mihoc crede că prin această referire la pecetluirea celor o sută patruzeci și patru de mii, Sf. Ioan aduce o mărturie importantă cu privire la practica acestei Sfinte Taine în Asia Mică la finalul epocii apostolice, contextul obligându-ne să nu o despărțim de Taina Botezului²⁷.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, „Antimis”, în *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 23.

²⁷ Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...”, p. 143.

În textul din Apoc 7, 14 este vorba despre spălarea baptismală și eshatologică, prin sânge. Pentru autorul Apocalipsei, Taina Botezului înseamnă pregustare a martiriului și învierii, martiriul fiind plinirea Botezului. Iată de ce credem că metafora spălării veșmintelor în sângele Mielului poate fi înțeleasă cel mai bine dintr-o perspectivă baptismală. Cel ce se îmbracă în alb la Botez, asemenea unei mirese se întâlnește cu Mirele Hristos și astfel Botezul fiecărui creștin poate fi privit ca o anticipare a nunții eshatologice dintre Hristos și Mireasa Sa, Biserica.

Apocalipsa afirmă că acei creștini biruitori «sunt înaintea tronului lui Dumnezeu și Îi slujesc ziua și noaptea în templul Lui» (Apoc 7, 15). Așadar, creștinii biruitori devin preoți în templul lui Dumnezeu, care este Împărăția cerurilor. Taina Sfântului Botez este temelia preoției universale. În Biserică, singura consacrare preoțească prin ungere este cea a preoției împărătești²⁸. Această demnitate devine efectivă doar prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie, creștinii devenind mădulari ale Trupului Său. Încă de la începuturi, Biserica a rânduit împărtășirea euharistică îndată după primirea primelor două Sfinte Taine. Acesta este motivul pentru care este foarte greu de identificat în Apocalipsă referiri precise la una sau la alta dintre aceste Taine. De cele mai multe ori ele sunt prezentate împreună în aceeași imagine, chiar dacă referirea la una este mai evidentă, așa cum se întâmplă cu Botezul²⁹.

M. Shepherd Jr. lansează o ipoteză foarte îndrăzneată, socotind că putem vedea în acest interludiu din capitolul 7 al cărții Apocalipsa ceremonia de inițiere (Botezul și Mirungerea) din cadrul Liturghiei Pascale, iar în cap. 8-18 Sinaxa și Euharistia Pascală. Este posibil ca pecetluirea să trimită la mirungere și punerea mâinilor din Taina Mirungerii, dar din dovezile pe care le avem nu reiese că capitolul 7 a fost redactat pe schema ceremonialului baptismal din Liturghia Pascală și nici că capitolele 8-18 au fost redactate pe schema Sinaxei și Euharistiei aceleiași Liturghii.

În legătură cu *Doxologia Aliluia* din Apoc 19, 1-8, întrucât doxologiile apar mai frecvent în Apocalipsă și în literatura creștină timpurie, este rezonabil să presupunem că această formă a pătruns în scrierea creștină din practicile de cult ale celei mai vechi Biserici. Din cauza lipsei de dovezi concrete, această concluzie rămâne speculativă, însă prezența caracteristică a acestei formulări în literatura creștină și absența concordanțelor iudaice și elenistice sugerează acest

²⁸ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 15.

²⁹ Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...”, pp. 137-138.

lucru. Imnele din Apoc 19 par să fi fost compuse pentru contextul narativ, dar conțin elemente extrase din practicile liturgice timpurii.

Utilizarea termenului *Aliluia* este rară în Noul Testament și este rezonabil să credem a pătruns în Liturgia creștină pe filiera cultului iudaic contemporan.

Pare destul de clar că termenul *Amin* a intrat în uzul liturgic creștin din Biblia ebraică și din rugăciunea iudaică a primului secol. Este important să ne amintim că nu întotdeauna prezența cuvântului semnaleză o lucrare liturgică. După cum am văzut mai sus, Iisus nu a folosit cuvântul *Amin* ca final al unei rugăciuni, ci pentru a sublinia veridicitatea celor ce urma să afirme. Am văzut, de asemenea, că în Apoc 3, 14, *Amin* este folosit ca titlu dumnezeiesc dat lui Iisus³⁰.

F. Cabrol consideră că majoritatea textelor timpurii nu conțin *Amin*, ci, mai degrabă, a fost adăugat ulterior acestor texte prin utilizarea lor în cultul creștin, deoarece a devenit practică standard în primele secole ale Bisericii. Cercetătorul observă că dovezile sugerează că termenul *Amin* a fost adăugat ulterior la scrierile Noului Testament, în special la finalurile lor, fenomen care indică utilizarea liturgică a textelor. Utilizarea generală devine rapid normă, dar nu este neapărat cazul încă de la început³¹. Așadar, în perioada primară, folosirea termenului *Amin* nu însemna neapărat o uzanță liturgică.

În privința propunerii existenței unui cadru liturgic pentru citirea cărții, este posibil ca Apocalipsa să fi fost citită la adunările creștine timpurii, așa după cum însuși textul cărții presupune și după cum am văzut că susțin U. Vanni și M. A. Kavanagh, care numesc fragmentul introductiv și final „dialoguri liturgice”. Cu toate acestea, chiar dacă această afirmație rezonabilă este acceptată, trebuie subliniat că, din lipsa dovezilor, aproape nimic nu poate fi cunoscut despre detaliile acestei Liturghii primare. Nu știm dacă aceste dialoguri făceau parte din Liturghie și nici ce lecturi biblice erau folosite. De asemenea, nu avem informații dacă celebrările cultice la care era citită Apocalipsa aveau un caracter euharistic, implicau o liturghie sau pur și simplu erau ceasuri de rugăciune ale comunităților primare. În cazul în care citirea cărții Apocalipsa era rânduie în cadrul Liturghiei creștine primare, atunci, pe bună dreptate, ne întrebăm cu privire la modul în care această rânduială a evoluat în cadrul cultului creștin. Ce s-a întâmplat cu această

³⁰ D. E. Aune, *Revelation 1-5...*, p. 255.

³¹ Fernand Cabrol, „Amen”, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, Première Partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924, (col. 1554-1573), col. 1561.

slujbă în structura căreia o carte atât de lungă, precum Apocalipsa, era citită în întregime? A fost posibil așa ceva? Când a fost întreruptă citirea Apocalipsei? Cu ce a fost înlocuită? Dovezile cu privire la cultul creștin din sec. I d. Hr. sunt incomplete și foarte sumare pentru a putea fi folosite în oferirea unor răspunsuri obiective.

V. CARACTERUL LITURGIC AL TEXTULUI CĂRȚII

În partea a cincea vom sublinia anumite elemente, expresii, trăsături, care evidențiază dimensiunea liturgic-pascală a viziunilor descrise în cartea Apocalipsa.

O caracteristică repetată a Apocalipsei lui Ioan este aceea că autorul ei, dar și alții au descris-o ca pe o împărtășire laolaltă cu îngerii într-un cult comun în ceruri. Caracteristica aceasta este specifică Liturghiei creștine, fapt reflectat în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, în *Rugăciunea intrării*, dinaintea *Vohodului Mic*.

Din Apoc 5 se observă că Vechiul Testament era considerat o carte pecetluită a cărei cheie era deținută de Iisus. Revelația nu poate fi înțeleasă decât prin Iisus Hristos. În Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, în *Rugăciunea dinainte de Evanghelie*, preotul se roagă lui Hristos, adevăratul tălmăcitor al Scripturii, să deschidă ochii gândului credincioșilor spre înțelegerea Evangheliei. Așadar, caracteristica aceasta pe care ne-o descoperă Apocalipsa, prezentându-l pe Iisus ca singurul vrednic să tălmăcească Scriptura, este întâlnită și în Liturghia creștină.

Similitudinile dintre Apocalipsă și primele liturghii pot fi explicate ca datorându-se unei origini comune în Vechiul Testament și în formele de cult iudaice. Cultul creștin, deși în mod sigur bazat pe un fond iudaic, capătă un nou conținut. Numele lui Iisus Hristos nu a fost adăugat la formulele clasice iudaice, ci mai degrabă persoana Sa a fost considerată ca fiind centrul întregului cult.

Caracterul liturgic al Apocalipsei este dat și de multele elemente liturgice ca templu, altar, tămâie, de actele de cult care alcătuiesc descrierea celebrărilor, ca actul tămâierii și al proșternerii, de expresiile verbale liturgice prezente în Liturghia Bisericii primare. Nu este doar o chestiune de vocabular. Cartea conține imne, doxologii, rugăciuni specifice imnologiei liturgice.

CONCLUZII FINALE

- Apocalipsa Sfântului Ioan a fost destinată citirii în adunările liturgice: *«Fericit este cel ce citește și cei ce ascultă cuvintele proorociei...»* (Apoc 1, 3).
- Numeroasele trimiteri sacramentale prezente în carte scot în evidență și caracterul liturgic al viziunilor descrise. Fără a folosi terminologia sacramentală de mai târziu, prin intermediul unor imagini complexe, Apocalipsa afirmă că actualizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos se realizează prin Tainele de inițiere: Botez, Mirungere și Euharistie.
- În ceea ce privește descrierea „liturghiei cerești” din Apoc 4-5, putem spune că aceasta a fost inspirată de Liturghia pământească cunoscută de autor, dar argumentația că scrierea oglindește rânduiala unei astfel de liturghii supradimensionează textul și supraestimează cunoștințele noastre. Textul cărții conține o serie de trimiteri la Vechiul Testament, dar are la bază și imagini din apocalipsele iudaice contemporane, precum și din obiceiurile ceremonialului Curții imperiale romane. Astfel, autorul Apocalipsei a folosit o serie de șabloane pentru a construi anumite viziuni, incluzând elemente ale cultului primar, tradiții cu privire la cer din sfera biblică și extrabiblică, dar și elemente produse de propria sa creativitate.
- Indiferent dacă imnurile din Apocalipsă sunt compoziții ale autorului sau fragmente folosite în cultul Bisericii primare, aceste versete trebuie să reflecte cel puțin genul de tipologie liturgice folosite de autorul Apocalipsei și de Bisericile cărora le-a scris. Este puțin probabil ca autorul să nu folosească imnuri pe care le știa, compunând în schimb unele care să nu semene deloc cu cele folosite în cultul comunității sale și apoi, având pretenția ca adunarea care ascultă, să le recunoască drept imnuri liturgice cerești. Totuși, principala întrebare care se pune în cadrul Apocalipsei și anume dacă aceste imnuri întâlnite în text au fost vreodată cântate de creștini în cadrul cultului primar sau au fost compuse de autor pentru a fi utilizate într-un anumit context, rămâne fără răspuns din cauza lipsei dovezilor.

- În legătură cu proveniența imnul Sanctus în Apoc 4, 8, este posibil ca autorul Apocalipsei, atunci când a scris acest imn, să fi avut în vedere Trisaghionul din cultul iudaic, dar nu este exclus să fi făcut trimitere la textul din Isaia 6.
- În privința propunerii existenței unui cadru liturgic pentru citirea cărții, este posibil ca Apocalipsa să fi fost citită la adunările creștine timpurii. Din lipsa dovezilor, aproape nimic nu poate fi cunoscut despre detaliile acestei Liturghii primare. Nu avem informații dacă celebrările cultice la care era citită Apocalipsa aveau un caracter euharistic, implicau o liturghie sau pur și simplu erau ceasuri de rugăciune ale comunităților primare. O serie de întrebări rămân fără răspuns: Ce s-a întâmplat cu această slujbă în structura căreia o carte atât de lungă, precum Apocalipsa, ar fi fost citită în întregime? A fost posibil așa ceva? Când a fost întreruptă citirea Apocalipsei? Cu ce a fost înlocuită?