

**UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE OTODOXĂ**

**SIMBOLISMUL SACRAMENTAL AL
„ CĂRȚII SEMNELOR ”
DIN EVANGHELIA A IV-A**

**COORDONATOR:
PR. PROF. UNIV. DR. STELIAN TOFANĂ**

**DOCTORAND:
PR. FLORIN CODREA**

CLUJ-NAPOCA 2013

REZUMAT

I. AUTORUL ȘI TRĂSĂTURILE PARTICULARE ALE EVANGHELIEI

Lucrarea mea își propune să schițeze un cadru al teologiei sacramentale a Evangheliei a patra prin intermediul analizei „semnelor” și simbolurilor prezente cu precădere în prima parte a Evangheliei: „*Cartea semnelor*” (capitolele 2-12). În acest scop am abordat mai întâi problema simbolului în contextul mai larg al unei „simbologii” jalonate de cercetările făcute în domeniile majore ale „științelor omului”, după care am căutat să identific locul și rolul pe care simbolul îl are mai cu seamă în limbajul biblic. În contextul dat de obiectul analizei de față, respectiv cel al Evangheliei după Ioan, în prima parte a lucrării am selectat trei categorii de simboluri pe care am încercat să le ilustrez cu exemplele corespunzătoare, și anume: simbolurile „axiale” (lumina), simbolurile sacramentale (apa, vinul, pâinea), și simbolurile numerice. Am tratat în continuare tema metaforei, vehicul privilegiat al simbolismului ioaneic, aflată în siajul firesc al simbolului. Metafora, adevărat „vector” al simbologiei ioaneice, îndeplinește în economia Evangheliei un rol esențial în dubla sa calitate de revelator al adevărului și instrument al relației dintre subiectul și obiectul credinței.

Cele șapte „semne” prezente în Evanghelia după Ioan pot fi înțelese ca „simboluri” ale realității ultime, ca indicii care atestă o nouă ordine a realității, o *ordine sacramentală*. Din acest motiv doar o hermeneutică sacramentală va putea deschide semnificantul spre un orizont al tainei, eliberându-i semnificațiile multiple.

În privința autorului Evangheliei trebuie spus că de-a lungul timpului s-au propus diferite ipoteze referitoare la identitatea sa. Începând cu Sfântul Irineu de Lyon tradiția cvasi-unanimă a Bisericii l-a identificat cu Ioan, fiul lui Zebedeu, unul din cei doisprezece apostoli, mort la Efes în timpul domniei lui Nerva sau Traian, spre sfârșitul secolului I. Această tradiție este preluată de Sfântul Clement Alexandrinul și de Prologul antimarcionit la Evanghelia după Ioan, iar Canonul Muratori (cca. 180 d.H.) confirmă faptul că autorul este Apostolul Ioan. Paternitatea ioaneică a evangheliei este astăzi puternic afirmată de K. J. Vanhoozer, potrivit căruia etosul ei depinde în mare măsură de identificarea autorului cu „ucenicul iubit”. Împotriva tezei „morții autorului” promovată de o anumită „hermeneutică a suspiciunii”, Vanhoozer pledează pentru fiabilitatea

calității de martor ocular asumată de autorul Evangheliei și optează pentru o „hermeneutică a credinței”, ce are și avantajul unei venerabile tradiții interpretative.¹ Sfântul Irineu este primul care afirmă limpede canonicitatea evangheliei, așezând-o alături de cele trei sinoptice. La începutul secolului al III-lea această canonicitate pare deja un fapt acceptat de comunitățile creștine, dovadă fiind folosirea masivă a lui Ioan de către Tertulian în combaterea sabelianismului, care îl identifica pe Tatăl cu Fiul (*Adversus Praxeam*). Mai mult, spre sfârșitul aceluiași secol, Clement Alexandrinul numește a patra Evanghelie drept „Evanghelia spirituală”, așadar de un rang teologic foarte înalt, considerând-o complementul sinopticelor, care prezintă „faptele materiale” ale lui Iisus. Origen² va merge pe linia lui Clement, numind-o „Evanghelia evangheliilor”³. Oricum, majoritatea exegeților actuali consideră drept foarte probabil ca ideile din Evanghelia după Ioan să aparțină cadrului de referință iudaic. Deși există relativ puține citate, termenii cheie - cuvântul, lumina, păstorul, pâinea, vița, dragostea, mărturia, etc.- prezenți în Evanghelie, sunt preluați din Vechiul Testament.

Evanghelia după Ioan se referă la aceleași evenimente ca și sinopticele, dar o face dintr-o altă perspectivă, cea a unei meditații profunde despre evenimentele centrale ale istoriei mântuirii. Intenția sa este aceea de a evidenția identitatea dintre persoana istorică a lui Iisus și Hristosul propovăduit de Biserică, respectiv de a sublinia legăturile fiecărui eveniment al vieții lui Iisus cu manifestarea slavei lui Hristos Domnul, celebrat de Biserică.⁴

Câteva trăsături caracteristice ale Evangheliei se impun, în opinia noastră, oricărei analize lipsite de „prejudecăți exegetice”. Acestea ar fi:

- | | |
|----------------------------|----------------------|
| 1. fundalul liturgic | 5. timpul împlinirii |
| 2. „semiologia”miracolelor | 6. vocația mărturiei |
| 3. dinamica narativă | 7. exigența iubirii |
| 4. dialogul epifanic | |

¹ Cf. K. J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*, Downers Grove, InterVarsity, 2002, pp.257-274

² „Comentariul lui Origen la Evanghelia după Ioan e contemporan cu celebrul și controversatul tratat *De principiis*. Ambele aparțin perioadei alexandrine, așadar tinereții lui Origen. Citit și recitit, adeseori rău citit, interpretat din diverse unghiuri și în varii contexte, adulat și mai ales condamnat începând cu anul 543, sub domnia lui Justinian, Origen continuă să încite, nu atât teologia, cât mai ales disciplinele auxiliare ei, hermeneutica și filosofia interpretării.” (Cristian Bădiliță în Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, editura Institutul European, Iași, 1995, p.100)

³ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 15

⁴ Oscar Cullmann, *Noul Testament*, traducere de Cristian Preda, editura Humanitas, București, 1993, p. 60

II. LEXICUL SIMBOLIC AL EVANGHELIEI DUPĂ IOAN

Un rol major în textul evanghelic este deținut de simbol. Dintotdeauna funcția esențială a simbolului este să unească și să permită trecerea obiectivă, comunicarea între diferite niveluri ale ființei, între mai multe grade de realitate, iar la limită, între toate treptele ființei.⁵ Un simbol este întotdeauna într-un raport de apartenență și chiar în comuniune de esență cu ceea ce simbolizează.⁶ Rolul simbolului este să reveleze o realitate totală, inaccesibilă celorlalte mijloace de cunoaștere. Simbolul are, în mod natural, o „vocație ecumenică.” Numai simbolul ne poate îngădui, dincolo de religii, de filosofii și de ideologii, să unim în lăuntrul nostru tot ceea ce timpul sau istoria a divizat. Vechii greci înțelegeau prin *symbolon* un semn secret, convențional, prin care se puteau recunoaște între ei prietenii, soții, membrii unei grupări sau asociații, respectiv semnatarii unui contract.⁷ Orice simbolism este și un tip de „gnoză”, adică un procedeu de mediere printr-o cunoaștere completă și experimentală. Simbolul este o cunoaștere beatifiantă și salvatoare care necesită un intermediu social, adică sacramental și eclesial.⁸

După cum arată Maurice Cocagnac, simbolul este, în Biblie, „carnea limbajului” și pentru că limba ebraică se pretează foarte bine la această întrupare, cuvântul Domnului poate fi proferat pe toate tonurile. În spațiul biblic, cel mai adesea simbolul are drept suport imaginea. Simbolismul constitutiv al imaginii se întemeiază pe o omogenitate a semnificantului și a semnificatului în cadrul unui dinamism organizator. În spațiul biblic, multitudinea semnificațiilor unui simbol se articulează și se solidarizează întotdeauna, în chip de sistem.

Simbolul rămâne așadar principalul vehicul comprehensiv al limbajului biblic, a cărui interpretare corectă facilitează deslușirea sensurilor duhovnicești. O lectură anagogică a simbolului este și premiza esențială a **interpretării sacramentale**. Interpretarea sacramentală a Evangheliei este cerută de însăși simbolistica vehiculată de

⁵ Andre Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, p. 41

⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscop vicar, EIBMBOR, București, 1996, p. 243

⁷ Karl Vossler, *Modul de gândire simbolic*, în volumul *Din lumea romanică*, traducere și note de H.R. Radian, prefață și selecție de Mihai Pop, editura Univers, București, 1986, p. 223

⁸ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, p. 38

limbajul acesteia. Limbajul Scripturii nu este doar un înveliș accidental și exterior⁹ din care urmează a fi degajat și eliberat un anumit adevăr veșnic, ci este mai degrabă vehiculul etern al mesajului divin împărtășit o dată pentru totdeauna.¹⁰

Printr-o lectură sacramentală declarată și onestă a Evangheliei, trebuie respinsă și orice încercare de a obiectiva Tainele, prin identificarea cu precizie, fără „rest”, a textului biblic care le „institue”, deoarece atunci când faci hermeneutica unui text sacru, afli mereu sens dincolo de sens, în spatele sensului imediat.¹¹

Simbolismul Evangheliei după Ioan se desfășoară pe trei paliere: primul, cel al simbolurilor „axiale”, este ilustrat în lucrarea de față prin tema luminii; cel de-al doilea prin metaforele sacramentale-apa, vinul, pâinea, adevărate „simboluri originare” ce trimit la Taina euharistică; cel de-al treilea palier este ocupat de numerele, folosite în Evanghelie, ale căror valențe simbolice sunt indubitabile.

1. Simbolurile ioaneice

a. Lumina

Tema luminii străbate întreaga revelație biblică. Despărțirea luminii de întuneric a fost primul act al Creatorului: „Și a zis Dumnezeu: *"Să fie lumină!"* Și a fost lumină.” (Gen. 1,3). În finalul istoriei mântuirii, noua creație îl va avea pe însuși Dumnezeu ca lumină: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul.” (Apoc. 21,23).

Istoria ce se desfășoară între timp capătă ea însăși forma unui conflict în care se înfruntă lumina și întunericul, înfruntare identică cu cea dintre viață și moarte¹²: „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor.” (In. 1,4). Miza conflictului este întotdeauna

⁹ O altă opinie, pe care o suspectăm de „nominalism” simbolic o are un telog grec contemporan, Stilianou G. Papadopolou, care încearcă să demonstreze, pe parcursul unui opuscul teologic că limba și implicit teologia, nu pot fi „simbolice”, ci doar „semantic-indicative” (Stilianou G. Papadopolou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*, traducere din limba greacă de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 49

¹⁰ George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, editura Platytera, colecția Isihasm, București, 2005, p. 39

¹¹ André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, p. 60

¹² În teologia esenienilor de la Qumran, așa cum reiese de pildă din Cartea războiului fiilor luminii împotriva fiilor întunericului, se face distincția între cei aleși, cei care din negura timpului sunt predestinați să aparțină taberei divine a luminii, și ceilalți, a căror adevărată patrie e întunericul. Din acel moment, toată istoria lumii și a oamenilor este privită ca un câmp de luptă pe care se înfruntă armatele celor două căpetenii supreme: Dumnezeu, căpetenia luminii, și Satana (Belial sau Mastema), prințul întunericului (cf. Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol.3, ed. Artemis, București, 1994 p. 241)

omul. Soarta lui definitivă e caracterizată în termeni de lumină și întuneric, ca și în termeni de viață și moarte. Tema luminii va ocupa deci un loc central în cadrul simbolurilor la care recurge Scriptura.¹³

Tema luminii este una dintre constantele tuturor scrierilor ioaneice. Evanghelia a patra ne oferă chiar dintru început o identificare a Cuvântului cu Lumina, angajând astfel meditația pe marginea numeroaselor texte vechi-testamentare ce fac trimitere la acest simbol recurent al divinității în marea tradiție biblică: „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o [...] Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul... (In. 1, 4-5.9)

Teologia ioaneică a luminii este inspirată de semnificative referințe vechi-testamentare: „Doamne, Dumnezeul meu, măritu-te-ai foarte. Întru strălucire și în mare podoabă Te-ai îmbrăcat, cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină” (Ps. 103, 1-2).

„... Slava Lui acoperă cerurile și tot pământul este plin de mărirea Lui! Izbucnire de lumină ca la răsărit de soare, raze vii din mâna lui pornesc! [...] Acolo stă tainic ascunsă puterea Lui!” (Av. 3, 3-4)

„... și lumina sălășluiește în El” (Dan. 2, 22).

Lumina despre care se vorbește aici este veșnică, adică este un „atribut” al dumnezeirii. Lumina nu e doar o strălucire perceptibilă prin vedere, este energia infinită, năvalnică, a naturii divine, ființa sa darnică prin excelență.¹⁴

Lumina teofaniilor comportă și o semnificație existențială. Symbolismul ei atinge aici un stadiu de dezvoltare pe care Noul Testament îl va folosi din plin.¹⁵ Oamenii se pot împărtăși din lumina divină și, prin aceasta, pot spera la o viață plină de fericire, de înțelegere și înțelepciune: „Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 9).

Prima declarație a lui Iisus făcută în cursul întâlnirii Sale cu Nicodim, fariseul cel corect, este: „Iar aceasta este judecata, că Lumina a venit în lume și oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina. Căci faptele lor erau rele. Că oricine face rele urăște Lumina și nu vine la Lumină, pentru ca faptele lui să nu se vădească. Dar cel care lucrează adevărul vine la Lumină, ca să se arate faptele lui, că în Dumnezeu sunt săvârșite (In. 3,19-21).

¹³ Xavier Leon-Dufour, *Vocabular de Teologie biblică*, pp. 379-380

¹⁴ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, p.14

¹⁵ Xavier Leon-Dufour, *Vocabular de Teologie biblică*, p. 380

Lumina pe care Iisus o aduce lumii are nenumărate însușiri: ea arată drumul către Tatăl, ea explică proorociile, sensul minunilor, dar poate și să dezvăluie secretele inimilor. El este Lumina și doar prezența Lui demonstrează sau manifestă ceea ce se întâmplă cu un om. În evanghelia ioaneică Iisus se anunță întâia oară ca „Lumină a lumii” în contextul unui praznic în care Templul reprezenta lumina Ierusalimului. Elemente adiționale ale cadrului în care sunt rostite aceste cuvinte ale lui Iisus vin din identificarea Torei cu lumina care avea să fie dată lumii, potrivit tradițiilor înțelepciunii iudaice. Faptul că Lumina călăuzește lucrările omului se arată și în vindecarea slăbănogului de la scăldătoarea Viteza: „*Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez*” (In. 5,17). Ziua Domnului este fără sfârșit. Pentru El odihna și ziua de sâmbătă nu-și au rostul. Iisus lucrează la lumina zilei Tatălui: lucrul cuvântului și al milei Sale sunt neîntrerupte.¹⁶ În lumina pe care o aduce Hristos oamenii pot să se cunoască și să se cerceteze, se pot descoperi unii pe alții și pot afla că sunt salvați.¹⁷ Oamenii pot înțelege astfel că refuzul acestei lumini duce la moarte: „*Au orbit ochii lor și a împietrit inima lor, ca să nu vadă cu ochii și să nu înțeleagă cu inima și ca să nu cumva să se întoarcă și Eu să-i vindec*” (In. 12,40).

Mărturia Sa este formulată într-o manieră apodictică: „*Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea*” (In. 12, 46-47). Dubla temă ioaneică a luminii și a mărturisirii se regăsește astăzi în practica vieții liturgice și sacramentale.

b. Apa, vinul, pâinea

Simbolismul fundamental religios al apei, înrădăcinat în proprietățile „naturale” evidente ale acesteia, străbate întreaga istorie biblică a creației, căderii și mântuirii.¹⁸ Apa este un simbol universal al vieții și al purității. Apei i se cere mai întâi de toate o puritate activă și totodată substanțială. Prin purificarea adusă de apă, omul participă la o forță fecundă, înnoitoare, polivalentă. Având o putere intimă apa poate purifica ființa

¹⁶ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, p. 21

¹⁷ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, p. 22

¹⁸ Alexander Schmemmann, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al botezului*, traducere din limba engleză și prefață de Alexandru Mihăilă, editura Sofia, București, 2009, p. 59

lăuntrică¹⁹, poate reda sufletului păcătos albeața zăpezii: „*Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi.*” (Ps. 50,8).

În Evanghelia a patra, botezul lui Ioan are ca specificitate atât purificarea morală, realizată prin cufundarea în apă, cât și orientarea eshatologică pregătitoare pentru venirea mesianică cu nădejdea purificării totale și iertării păcatelor de către Dumnezeu. Botezul lui Ioan poate fi comparat cu botezul prozeliților, dar are o perspectivă eshatologică iar nu una ceremonială și ritualistă; mai mult acesta este adresat evreilor și nu păgânilor.

Metafora „apei vii”, utilizată de Iisus în convorbirea cu samariteana, trebuie înțeleasă ca exprimând autorevelarea lui Iisus, descoperirea propriei sale Persoane, care se dăruiește pentru mântuirea omului.²⁰ El răspunde întrebării samaritenei cu aceeași ridicare într-un plan superior pe care o folosise cu Nicodim, deși se află în fața unei femei, și nu a unui învățător teolog. El clarifică și deosebește între ceea ce e pământesc și trupesc și ceea ce e nepământesc. Apa propriu-zisă, materială nu-și realizează pe deplin scopul, fiindcă nu potolește definitiv setea omului. Însă „*apa pe care o dau Eu*” reprezintă un alt nivel, nivelul apei adevărate, care potolește setea, adică nivelul Duhului.²¹

Tema apei ocupă un loc important și în capitolul șapte al Evangheliei, unde este relatată cea mai lungă perioadă de învățătură petrecută de Iisus în templu. Domnul sosește la Ierusalim atunci când *Sukkot*, sărbătoarea corturilor sau a colibelor, era deja în toi. În afară de jertfe și procesiuni, sărbătoarea comporta și un ritual al apei. În fiecare zi preoții coborau la iazul Siloe și scoteau apă într-un ulcior de aur pe care-l aduceau la templu. Apa era vărsată apoi pe marginea altarului. Ritualurile inițiatice din toate timpurile și din toate locurile nu sunt, în fond, decât o „simboloterapie” menită a restabili ființa, a o repune în armonie.²² Această virtualitate baptismală a apei este subliniată atât în dialogul cu Nicodim, cât și în cel cu samariteana. Ambele dialoguri se poartă la două niveluri: nivelul văzut, direct, material, și *nivelul nevăzut*, indirect și mai presus de fire, nivelul „sacramental”.²³ În virtutea juxtapunerii narrative, apa este și un simbol al Duhului,

¹⁹ Gaston Bachelard, *Apa și visele*, p. 146

²⁰ Stelian Tofană, „Itinerariul revelării lui Iisus, în dialogul cu femeia samarineancă, din perspectiva iohanică (In. 4, 1-42)”, p. 17

²¹ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 58

²² Annick de Souzaenelle, *Simbolismul corpului uman*, p. 25

²³ „Nu vezi, o Ioane, nebunia celor care slujesc idolilor și desfrânarea cum guvernează lumea? Botează-Mă astăzi și Eu îi voi curăți pe toți! Doresc să împlinesc ceea ce au spus profeții! O Ioane, Cel care este curățit

căci mai ales în context eshatologic, revărsarea apelor simbolizează efluviul binefăcător și transfigurator al Duhului.²⁴

În privința vinului, el este, în Sfânta Scriptură, încă din vremea lui Noe, un simbol al legământului și al bucuriei, căci ni se spune că Dumnezeu a încheiat un legământ cu Noe și el a sădit vie și a băut vin (Gen. 9,11-21). Vinul e asemenea sângelui și prin roșeața lui: e „sângele viței” și simbolul vieții din om. Vinul este așadar o imagine a vieții opulente, a miresmei, și a forței care lărgeste și transfigurează totul.²⁵ Hristos Însuși a devenit pentru noi pâine și vin, mâncare și băutură. Avem astfel îngăduința de a-L mânca și a-L bea. Primul dintre „semnele” Sale, prefacerea apei în vin, pune în evidență *potențialul sacramental* al vinului și bogatul său simbolism.

Alături de vin, pâinea are, și ea, puternice conotații simbolice. Dacă vinul semnifică lărgire și dăruire fără limite, bucurie peste orice măsură pământească, pâinea sugerează mai ales fidelitatea și fermitatea nestrămutată.²⁶ În Evanghelia după Ioan, tema pâinii orientează structura pascală și liturgică a evenimentelor mântuitoare: „*Pâinea o voi da Eu este trupul Meu, pentru viața lumii*” sună la fel ca „*Luați, mâncați: acesta este trupul Meu*”.²⁷

Pentru a pătrunde semnificație sacramentală a pâinii, așa cum se degajează ea din Evanghelia a patra trebuie să juxtapunem două texte: primul este extras din predica despre pâinea vieții: „*Pentru că M-am coborât din cer, nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis pe mine. Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd pe nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi*” (In. 6, 38 -39).

este Cel care curăța lumea! Cât despre Mine, curăția de la Mine pornește! Doresc să cobor la aceste ape și să fiu botezat, pentru că cel care va fi botezat cu apa Botezului din toate neamurile să fie fără de păcat! Tu ești retorul (ρητορ) care vorbești în apărarea (αποδογία) întregii creații: „Iată Mielul lui Dumnezeu care va lua păcatul lumii” (In 1, 29). De ce Mă împiedici (κατεχε) acum, o Ioane? Împlinește acum lucrul tău, ca să se împlinescă planul (οικονομία) și să fie trimis harul (χαρις)! Aceasta este ziua în care regii au bătut din palme, când apa lor s-a transformat și a devenit vin neamestecat (ακρατορ)! Cu adevărat, până acum și până la generațiile ce vor veni, apa se va schimba și va deveni vin în această noapte, după cuvântul (φωνη) Domnului: «inima lor va fi veselă (εγφρανε), ca a aceluia care a băut vin» (Zah. 10, 7). Și eu voi lua o liră (κithαρα) cu sunet frumos și voi cânta cu David, sfântul melod (μεδοιογραφο): „vizitat-ai pământul și aceasta s-a îmbătat” (Ps 64, 9).” (Sfântul Epifanie al Salaminei, *Omilie la Botezul Domnului*, traducere din limba coptă și studiu introductiv de Ionuț Daniel Băncilă, în Studii Teologice nr. 1/2011, pp. 251-252)

²⁴ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 205

²⁵ Romano Guardini, *Despre semnele sacre*, p. 73

²⁶ Romano Guardini, *Despre semnele sacre*, p. 74

²⁷ Episoadele respective evocă, în chip limpede, pătimirea, răstignirea și Învierea. (André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, pp. 88-89)

Celălalt text apare în învățătura lui Hristos, după întâlnirea Lui cu femeia samariteană. Este vremea recoltei și ucenicii au în fața ochilor lanuri de grâu alb, bun de secerat. În acest context Iisus le spune: „*Eu am de mâncat o mâncare pe care voi nu o știți. Ziceau deci ucenicii între ei: Nu cumva i-a adus cineva să mănânce? Iisus le-a zis: Mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul Lui*”(In. 4, 32-34).

c. Numerele simbolice

Numărul îi juxtapune, în același „orizont” simbolic, pe toți marii autori biblici. Autorul Evangheliei a patra nu face excepție. Numerele cu valențe simbolice prezente în cartea sa sunt, în opinia noastră, următoarele: **2** (cei doi pești din episodul înmulțirii hranei, cei doi îngeri din mormântul gol, cei doi apostoli, Petru și Ioan, care aleargă la mormânt), **4** (cele patru părți în care au fost împărțite hainele lui Iisus), **5** (cei cinci bărbați ai samaritenei, cele cinci pâini multiplicare, cele cinci pridvoare de la Vitezda, cei cinci mii de oameni săturați în pustietate), **6** (cele șase vase de piatră din Cana, ceasul al șaselea-al întâlnirii cu samariteana), **7** (cele șapte semne-miracol, cele șapte afirmații „Eu sunt”) și **12** (numărul Apostolilor, numărul coșurilor cu firimituri).

2. Metafora ioaneică

Metafora se prezintă de obicei ca o strategie de discurs care, apărând și dezvoltând puterea creatoare a limbajului, apără și dezvoltă totodată puterea euristică desfășurată de o ficțiune.²⁸ Metafora are rolul de a deschide acele conexiuni pe care definițiile le limitează și le fixează: ea are puterea de a îmbogăți realitatea cu noi posibilități.

Prezența imaginilor metaforice în limbajul evanghelic este o cheazășie a abundenței de potențialități semnificative prezente în personalitatea lui Iisus. A reduce hristologia la o analiză abstractă a unor concepte ar însemna să o faci aridă și lipsită de incisivitate.²⁹ În sensul acesta trebuie ca exegeza să recurgă și la mijloacele pe care le oferă analiza literară. După cum afirmă Jean Baptiste Metz: „Trebuie să ajungem să ne întrebăm care este contribuția pe care doar literatura o poate aduce; să căutăm ceea ce

²⁸ Paul Ricoeur, *Metafora vie*, traducere din limba franceză și cuvânt înainte de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1984, p. 16

²⁹ Antonio Spadaro S.J., *La ce „folosește” literatura?*, traducere de Ioan Milea, editura Galaxia Gutenberg, 2006, p. 178

nici o teologie conceptuală nu ar putea să spună și ceea ce doar literatura exprimă, în felul său, cu tărie”.³⁰

În cadrul Evangheliei după Ioan avem pe de o parte metaforele propriu-zise sau „explicite”, adică acele cuvinte sau sintagme care nu pot fi înțelese decât în sens pur metaforic, iar pe de alta metaforele „implicite”, respectiv termeni care au o referință literală, într-un context dat, dar care pot, și uneori sunt folosiți chiar de Iisus însuși, în sens figurat, din perspectiva unui simbolism hristologic și sacramental. Fără a avea pretenția de a fi epuizat arsenalul metaforelor ioaneice, opțiunea noastră s-a oprit asupra a zece dintre acestea, respectiv, cinci metafore evidente- păstorul, mielul, șarpele, peștele și vița de vie, și cinci potențiale- templul, fântâna, muntele, copacul și untdelemnul.

³⁰ Jean Baptiste Metz, „Teologia e letteratura”, în *Concilium*, XII, nr. 5/1976, p. 14

III.SEMNELE ÎMPĂRĂȚIEI ÎN LUMINA SIMBOLISMULUI IOANEIC. DIMENSIUNEA SACRAMENTALĂ A EPISOADELOR RELATATE

1. „Semnul” ioaneic și caracteristicile sale

În Noul Testament termenul σημεία definește adesea minunile ca lucrări excepționale care fac vizibilă puterea divină a lui Iisus. Celălalt termen neo-testamentar pentru „minuni” este δυνάμεις, adică „puteri” (cf. Mt. 7,22; 11,20; 13,58; Lc. 19,37; F.Ap. 2,22), dar acest cuvânt nu apare niciodată în Evanghelia după Ioan.

Prima parte a Evangheliei după Ioan a fost numită de exegeți „Cartea semnelor”³¹, dat fiind că Iisus își revelează, printr-un șir de semne-minuni, dumnezeirea și slava. Semnificația semnelor din Evanghelia după Ioan se înscrie într-o acoladă ce leagă creația de mântuire. Nu întâmplător cel dintâi semn este acela de la Cana Galileii, iar cel din urmă este cel al învierii lui Lazăr. La un prim nivel al lecturii semnelor din Cana Galileii, Hristos se manifestă mai cu seamă în calitate de Creator. Miracolul preschimbării apei în vin îl vedește pe Hristos drept Domn al creației sau Creator, în timp ce semnul învierii lui Lazăr îl pune în evidență pe Hristos ca Mântuitor, ca Dătător de viață. Dacă cel dintâi drum pe care îl fac apostolii cu Hristos este acela spre Cana Galileii, cel din urmă, acela spre Ierusalim, trece prin Betania lui Lazăr. Astfel se poate observa parabola itinerariului hristic: de la creație la mântuire.³²

Toate „semnele” prezentate în Evanghelia după Ioan pot fi văzute ca **relee** ale simbolismului sacramental afirmat explicit sau doar sugerat în narațiunea ioaneică. Practic simbolismul sacramental este *diseminat* pe parcursul întregii Evanghelii. Toate cele șapte semne sunt **circumscrie** de Semnul total, și anume Învierea.

2. Miracolul de la Cana-un semn euharistic

Acest semn inițial e plasat de evanghelist chiar la începutul vieții publice a lui Iisus. Textul evanghelic precizează: „A treia zi a fost o nuntă în Cana Galileii și era

³¹ Unii cecetători consideră că această secțiune a Evangheliei (1,19-12,50) se bazează pe o colecție preexistentă a miracolelor lui Iisus. (Scott M. Lewis S.J., *The Gospel according to John and the Johannine letters*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2005, p. 11)

³² Marko Ivan Rupnik, *La ospățul din Betania: credința, mormântul și prietenia*, p. 16

mama lui Iisus acolo. Și a fost poftit și Iisus cu ucenicii Săi la nuntă” (2, 1-2). Lui îi corespunde în evangheliile sinoptice anunțarea venirii Împărăției: „*Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția cerurilor*”, fiind așadar semnul de vestire.³³ Structura relatării evanghelice se desfășoară astfel: 2,1-2 descrie cadrul; 2,3-5 dezvoltă necesitatea intervenției; 2,6-8 prezintă acest semn; 2,9-10 confirmă semnul; iar 2,11 ne oferă concluzia. Ioan enumeră încă un semn de mai târziu, ca pe „*al doilea semn*” pe care Iisus l-a făcut în Cana (4,54). Acesta încheie primul ciclu al slujirii lui Iisus cuprins în capitolul 2 al Evangheliei.

În tradiția evreiască, vinul era simbolul bucuriei și al celebrării. Epuizarea vinului la nunta din Cana poate fi sugestia sterilității iudaismului. Așteptarea profetică considera era mesianică drept o vreme în care vinul va curge liber.³⁴ A rămâne fără vin era considerat a fi o mare greșeală din punct de vedere social și ceremonial, de vreme ce era de datoria gazdei să pună la dispoziția nuntașilor vinul necesar, timp de șapte zile.

Tiparul narativ „cerere – reproș - ajutor” apare și în alte locuri din Noul Testament (Mt. 15,21-28; In. 4,46-54) deși această formă deosebită: „sugerare – răspuns negativ – acțiune pozitivă” pare să fie unică și specifică Evangheliei după Ioan, însă, de fiecare dată conjugată cu greșita înțelegere a „*sosirii ceasului*” lui Iisus, fie că este vorba de mama, frații, sau prietenii Săi apropiați (cf. 7,2-14; 11,1-44).³⁵ Cererea Mariei nu sugerează cu necesitate că ea se aștepta ca Fiul ei să facă o minune. Ea nu cere un miracol ci pur și simplu atrage atenția asupra unei situații stânjenitoare, mai precis asupra unei bucurii umbrite.³⁶ Umplerea vaselor cu apă („*până sus*”) demonstrează imposibilitatea înșelăciunii sau a fraudei.³⁷ Aparent, vasele fuseseră cel puțin parțial goale, fapt ce poate fi semnificativ în termenii mesajului ioaneic „subliminal” referitor la iudaismul contemporan. Pe de altă parte Iisus trebuie să fi știut că utilizarea vaselor în alt scop decât cel ritual, putea duce la profanarea lor temporară, însă El așează satisfacerea necesității momentului în prim plan.³⁸

Dincolo de marea cantitate de vin, referatul evanghelic ne face atenți la calitatea

³³ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 33

³⁴ În universul biblic, vinul, ce semnifică iubirea, este privit și ca un mare dar al lui Dumnezeu, lipsa lui putând semnifica și lipsa dragostei, comuniunii și harului. (Paola Bignardi, *Evanghelia cotidianului*, p.19)

³⁵ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 93

³⁶ Paola Bignardi, *Evanghelia cotidianului*, p.18

³⁷ Leon L. Morris, *The Gospel according to John*, p. 161

³⁸ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 97

deosebită a acestuia. Așa cum observă A. Scrima, pe lângă belșugul mărinimiei lui Dumnezeu, s-a arătat **calitatea** darului Său, căci nunul i-a spus cu uimire și perplexitate mirelui: „Orice om pune întâi vinul cel bun și, când s-au îmbătat, îl pune pe cel mai slab. Tu însă ai ținut vinul cel bun până acum!” (2,10) Nunul sau chiar mirele trebuiau să asigure în acest caz vinul, dar iată că Iisus le-a luat locul și a dăruit El însuși vinul.³⁹

„Primul” (ἀρχή) poate fi de asemenea tradus și cu „de început” sau „primordial”,⁴⁰ iar expresia „și-a arătat slava Sa” ne duce înapoi la Prolog (1, 14.18). Este, cu siguranță, semnificativ faptul că această descoperire a slavei lui Dumnezeu în Iisus nu constă într-o etalare spectaculoasă a puterii, ci într-o lucrare liniștită, efectuată discret, care a rămas neobservată de cei mai mulți. Așa cum este relatat în Evanghelia a IV-a, prin întreaga gamă a simbolismului actelor revelatoare a noii iconomii mesianice, episodul nunții din Cana poate fi apreciat ca o adevărată sinteză hristologică, soteriologică, mariologică și misterologică a Noului Testament.⁴¹ Ne aflăm în fața unui miracol-uvertură menit, pe de o parte, să deschidă seria miracolelor - „semnelor” următoare, și, pe de altă parte, să le arate ucenicilor slava lui Iisus.

3. Dialogul cu Nicodim-o perspectivă baptismală

Nicodim, deși este identificat ca „unul dintre farisei”, reprezintă evident un segment mult mai deschis al acestui grup, fapt care arată că nu toți fariseii Îi erau ostili lui Iisus (cf. In. 12,42 și F.Ap. 5,34-39). El nu va reuși, în final, să-l scape pe Iisus de osândă, dar va pune la dispoziție pentru îngroparea Sa, propriu-i mormânt.⁴²

Părerile comentatorilor referitoare la progresul în timp a înțelegerii lui Nicodim pe parcursul Evangheliei, sunt diferite. Carson concluzionează că, în cele din urmă, Nicodim „a trecut de partea lui Iisus”.⁴³ De asemenea, Morris crede la rândul-i că Nicodim, cu toate că era un suflet timid, în final, „s-a arătat de partea Lui Iisus”.⁴⁴

³⁹ André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 36

⁴⁰ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, p. 193

⁴¹ Stelian Tofană, „Hristologie, sacramentalitate și mariologie în evanghelia a IV-a”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIV, 1-2, 1999, p. 104

⁴² Paola Bignardi, *Evanghelia cotidianului*, p. 65

⁴³ Donald A. Carson, *The Gospel according to John*, p. 186

⁴⁴ Leon L. Morris, *The Gospel according to John*, p. 186

Moloney afirmă, în același sens, că se poate detecta „un parcurs al credinței de-a lungul narațiunii”.⁴⁵

Potrivit lui R. Brown, Nicodim reprezintă însă un grup de conducători evrei care „au ajuns să creadă șovăielnic în Iisus”.⁴⁶ În opinia lui Keener deși Nicodim „nu a traversat încă pragul spre calitatea de ucenic” și este „cel mult reprezentantul unor parteneri de dialog deschiși la minte, din sinagogă”, totuși, mai târziu, Nicodim devine „ucenic deplin, adevărat”⁴⁷, după cum reiese din grija sa pentru îngroparea lui Iisus.

Nicodim începe dialogul cu un cuvânt de laudă înainte de a-și expune cazul. În privința momentului ales pentru a-L căuta pe Iisus trebuie spus că în cele câteva dintre situațiile în care Ioan utilizează cuvântul νύξ (noapte) el se referă la întunericul spiritual și moral (cf. 9,4; 11,10; 13,30). În cazul de față, faptul că Nicodim vine la Iisus noaptea, poate fi interpretat însă mai puțin negativ. Noaptea îl ocrotește, cu discreția dată de întuneric, pe acest rabin care riscă un dialog „compromițător”.⁴⁸ E posibil, de asemenea, ca dorind o convorbire personală, să fi căutat să evite mulțimea.⁴⁹

Referirea la „nașterea din nou”/„de sus” (ἀνωθεν) drept condiție a accesului la „Împărăție” este destul de surprinzătoare, deși, ideea unui nou început și a unei transformări interioare decisive în viața personală, poate fi de asemenea întâlnită în anumite pasaje profetice vetero-testamentare:

„Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor. Și nu se vor mai învăța unul pe altul și frate pe frate, zicând: "Cunoașteți pe Domnul" că toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni”.” (Ier. 31,33-34)

În continuarea dialogului, Iisus încearcă să-l aducă pe Nicodim de la înțelegerea strict literală la una spirituală a ceea ce înseamnă „nașterea din nou/de sus.” Ca răspuns la întrebarea lui Nicodim de la 3,4 Iisus susține că și dacă ar fi posibil ca omul să se nască

⁴⁵ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, p. 97

⁴⁶ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 129

⁴⁷ Craig S. Keener, *The Gospel of John*, 2 vols. Peabody, Mass. Hendrickson, 2003, p. 533

⁴⁸ Paola Bignardi, *Evanghelia cotidianului*, p. 65

⁴⁹ Totuși, faptul că alege noaptea pentru a-L întâlni pe Iisus indică probabil tănuirea acțiunii și teama de publicitate (cf. In. 12,42; 19,38-39). Printre altele, repetarea referirii la venirea lui Nicodim „în timpul nopții”, la 19,39, pare să indice caracterul nehotărât al acestui personaj. (cf. Leon L. Morris, *The Gospel according to John*, p 187)

efectiv a doua oară, această „*a doua naștere*” nu ar rezolva nimic, întrucât ar fi vorba tot de o naștere fizică, însă este nevoie de o naștere spirituală.

„*Duhul*” reprezintă „principiul de energie și viață divină care operează în sfera umană”⁵⁰. Cu toate că Vechiul Testament nu se referă în mod literal la Duhul lui Dumnezeu „*care naște*” duh (cf. In. 6,63), acesta oferă o viziune potrivit căreia Dumnezeu, Care este Duh (cf. 4, 24) va „*pune un duh nou*” în poporul Său.

Tema *baptismală*, este cea care circumscrie această secțiune a Evangheliei, botezul fiind corelativ tainei regenerării spirituale. Aluzia la botez este în acest fragment ioaneic cât se poate de transparentă. Concepția baptismală a unei renașteri spirituale, nu se deosebește de aceea al unei „noi creații” așa cum apare în formularea paulină: „*Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi.*” (2 Cor. 5,17). Terminologia folosită poate fi de asemenea, o reminiscență a practicii botezului prozeliților din veacul I, în care, convertirea păgânilor la iudaism era comparată cu nașterea unui copil.⁵¹

4. Puterea cuvântului dumnezeiesc. Apa vieții.

Al doilea episod miraculos relatat de evanghelist, cel al vindecării fiului unui funcționar regal, e legat de semnul anterior prin referirea la Cana Galileei, identificată ca locul „*unde prefăcuse apa în vin*”. Se poate remarca o progresie de la o întâmplare la alta. În capitolul doi, lucrarea lui Hristos e reprezentată ca o simplă intensificare a vieții (apa devine vin). În capitolul patru, este vorba însă de salvarea din pericolul iminent al morții și distrugerii. Matei și Ioan pun în relație „credința” tatălui cu vindecarea băiatului, tocmai în momentul în care Iisus vorbește. Versiunea din Ioan folosește a doua scenă probabil pentru a sublinia „cuvântul” lui Iisus, în care omul a crezut.⁵² Această repetiție e legată de convertirea întregii case, despre care se vorbește numai în Ioan.⁵³

⁵⁰ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 131

⁵¹ „Dumnezeu ne arată că vrea să fim ca aceștia (ca pruncii), așa cum am fost născuți din pânțele apei. Căci Dumnezeu vrea ca nașterea care urmează nașterii să ne facă treptat nemuritori” (Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, în PSB, trad., cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982. pp. 304-305)

⁵² „Porunca Mântuitorului e una, dar vindecă două suflete: slujitorului îi insuflă credința neobișnuită, iar pe tânăr îl scapă de moartea trupească. Care dintre ei e făcut sănătos înaintea celuilalt e greu de spus. Socotesc că boala a luat sfârșit în amândoi deodată, printr-o împreună-lucrare a poruncilor Mântuitorului nostru. Dar vestesc vindecarea copilului și slujitorii ce-i vin în întâmpinare, arătându-se ca organe ale împlinirii poruncilor dumnezeiești. Și aceasta, din iconomia clară a lui Hristos, Care întărește prin slujitori pe

În capitolul 4 narațiunea întâlnirii cu femeia samariteană servește drept introducere pentru anunțul fundamental al lui Iisus: „*Eu sunt*” (4:26). Dialogul dintre El și samariteană comprimă practic întreaga istorie a mântuirii, și anume identificarea, pas cu pas, a Dumnezeului adevărat. La început, femeia se străduiește parcă din răsuputeri să nu fie mântuită și totuși, deși aceasta se opune eforturilor lui Hristos, bastioanele refuzului sunt cucerite, rând pe rând, până când, în final harul pătrunde în suflet și aduce victoria.⁵⁴ Domnul face apel la aspirația ei cea mai profundă: „Tot ceea ce-și dorește inima se poate întotdeauna reduce la figura apei” afirma marele poet Paul Claudel.⁵⁵ Declarația lui Iisus că el este „darul lui Dumnezeu” și izvorul „apei vii”, duce la prima concluzie „hristologică” a fragmentului: Iisus este mai mare decât Iacob.⁵⁶

Dacă pretenția lui Iisus de a dărui apa vieții depășea puterea ei de înțelegere, o Persoană care-i dezvăluie secretele vieții intime îi atrage atenția. Femeia îi arată lui Iisus primele semne de deschidere spirituală atunci când mărturisește: „*Doamne, văd că ești prooroc*” (v. 19). Răspunsul lui Iisus la întrebarea ulterioară referitoare la adevăratul loc de închinare: Garizim sau Ierusalim, depășește astfel așteptările pe care femeia le avea din partea unui „profet”. Identitatea lui Iisus rămâne însă nedescoperită, așa că, șovăitor, ea va încerca să se sprijine pe încă una dintre tradițiile lor. La fel ca Nicodim ea zice: „*Știu că are să vină Mesia, Care se cheamă Hristos; când va veni, El are să ne spună toate*” (v. 25). Afirmarea femeii despre credința în venirea lui Mesia făcută chiar în prezența Acestuia reprezintă o mostră excepțională de **ironie** ioaneică.⁵⁷

Comunitatea ioaneică a numărat probabil și membri proveniți dintre samariteni. În al treilea rând, trebuie subliniat rolul unei femei în declanșarea convertirii unui întreg ținut. Acestei femei i se acordă „privilegiul” de a discuta de la egal la egal cu Iisus și de a deveni primul mesager al veștii celei bune în ținutul său. Cu acest episod se poate

stăpânul lor slab în credință, arătându-i nădejdea ajunsă la împlinire.” (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 238)

⁵³ Raymond E. Brown, S.S., Joseph A. Fitzmyer, S.J., Roland E. Murphy, O.Carm., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 9, *Literatura ioaneică*, p. 33

⁵⁴ Desigur, în conformitate cu textul evanghelic, izbânda harului asupra păcatului în viața acestei femei este mai degrabă presupusă (cf. 4, 34, 36) dar în tradiția ulterioară a Bisericii, ea este afirmată explicit. Subiectul propriu-zis al pericopei nu este mântuirea acestui suflet, și nici chiar mântuirea mai multor suflete din provincia Samaria, ci, mai degrabă, maniera în care, prin intermediul acestei lucrări, este manifestată slava lui Dumnezeu în Iisus Hristos. (William Hendriksen, *Exposition of the Gospel according to John*, vol 1, p. 158)

⁵⁵ *Poziții și propoziții II*, p.235, apud. Gaston Bachelard, *Apa și visele*, p.137

⁵⁶ William Hendriksen, *Exposition of the Gospel according to John*, vol.1, p. 163

⁵⁷ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 157

considera că ia sfârșit activitatea „baptismală” a lui Iisus și începe aceea de „predicator harismatic”.⁵⁸ Tema „apei vii” subîntinde, de altfel, toate înțelesurile baptismale, familiare comunității ioaneice.

Ipostaza lui Iisus ca izvor de apă vie primește un nou contur în capitolul 7 al Evangheliei. Aici este prezentată cea de-a treia, și ultima, călătorie a lui Iisus în capitala iudeilor (cf. 2,13; 5,1), pe parcursul căreia El va petrece două luni în Ierusalim, de la Sărbătoarea Corturilor, până la praznicul Înnoirii Templului (10,22). În această etapă a slujirii Sale, Iisus se încadrează din ce în ce mai mult în matricea așteptărilor mesianice. Prezentarea evanghelistului este orientată de două finalități importante: împlinirea de către Iisus a simbolismului Sărbătorii Corturilor și întrebările cruciale referitoare la identitatea Sa.⁵⁹ Cea de-a opta zi a praznicului, ultima, era una asemănătoare Sabatului (cf. Lev. 22, 33-43). Era o zi de mare bucurie, în care continuau cântările din *Hallel*. Utilizarea ceremonială a apei și a luminii încetaseră, totuși, în cea de-a șaptea zi. În fiecare zi a Sărbătorii Corturilor⁶⁰ preoții mășăluiseră în procesiune solemnă de la izvorul Siloamului, până la Templu, și turnaseră apă la temelie altarului.⁶¹ Cea de-a șaptea și ultima zi a praznicului propriu-zis (Lev. 23,34, 41-42), era marcată de un ritual deosebit al turnării de apă și de un ceremonial al luminilor.

În acest context revelarea de Sine ca împlinire a darului mozaic al apei, îi determină totuși, pe unii să mărturisească faptul că Acesta este „Profetul” (v. 40b), iar pe alții că Acesta este „Hristosul” (v. 41). Ei urmează astfel calea străbătută deja de către femeia samariteană⁶²

Următorul episod legat de tema apei, vindecarea miraculoasă a slăbănogului de la Vitezda, este una dintre cele mai „captivante” narațiuni evanghelice ce ne descoperă adâncul milei lui Dumnezeu, care caută ce este pierdut și vindecă ce este rănit și bolnav.⁶³

⁵⁸ Cristian Badiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 200

⁵⁹ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 226

⁶⁰ În timpul celor șapte zile, cât dura sărbătoarea, iudeii locuiau în corturi sau colibe, aidoma unor drumeți aflați în călătorie, arătând prin aceasta că nu sunt „sedentari”, ci „peregrini”, în așteptarea timpului mesianic. (André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p.98)

⁶¹ Un pasaj din Vechiul Testament asociat cu acest praznic era cel de la Is. 12,3: „Cu bucurie, veți scoate apă din izvoarele mântuirii.” Acest ritual al apei, deși nu este consemnat în textul canonic era bine stabilit înaintea secolului I, d.Hr. Praznicul pare să vorbească despre restaurarea plină de bucurie a demnității lui Israel și despre adunarea în el, a tuturor neamurilor. nn.

⁶² Francis J. Moloney, S.D.B., *The Gospel of John*, p. 253

⁶³ Gerhard Maier, *Evanghelia după Ioan*, p. 188

Într-o lectură eclesială ea pune în evidență și „dimensiunea spirituală și sacramentală a misiunii Bisericii”(Stelian Tofană).

Narațiunea evanghelică precizează, destul de laconic, că trecând pe lângă scaldătoarea Vitezda, lui Iisus îi este milă de un paralytic și îl tămăduiește. Bethesda poate însemna „*casa milei*” (termen potrivit stării de disperare a oamenilor care stăteau acolo în speranța unei vindecări miraculoase), sau „*casa celor două izvoare*.”⁶⁴ Un număr însemnat de persoane infirme obișnuiau să stea (κατέκειτο) în acest loc. Printre cei infirmi, se aflau, desigur, orbi, schiopi și paralytici.⁶⁵ În contextul unui praznic evreiesc și al unui loc tradițional de vindecare, Iisus vede așadar un om despre care „știa” că era bolnav de 38 de ani. Această precizare a naratorului ce amintește de întâlnirea cu Natanael (1,47-48) și mai ales cu femeia samariteană (4,18) permite și inițierea unei referințe baptismale. Răspunsul bărbatului la întrebarea lui Iisus: „*Doamne, nu am om ca să mă bage în scaldătoare*” (v. 7) ne arată că acesta nu știe cu siguranță Cine este Iisus. El caută o altă ființă umană care să îndeplinească o anumită sarcină fizică, pentru ca el să se poată face bine. Acest răspuns arată și faptul că slăbănogul nu putea vedea, dincolo de apă, agentul vindecării sale.⁶⁶ Răspunsul Domnului frapează întrucât ocolește orice fel de intermediere instrumentală sau umană: nu mai este nevoie de niciun izvor tămăduitor sau de vreo asistență umană, fiind suficient doar cuvântul Lui.

Deși temele dominante ale acestei pericope ioaneice sunt identitatea lui Iisus și Sabatul, tema subsidiară a vindecării și detaliile referitoare la locația miracolului impun luarea în considerare a existenței implicite, „intertextuale”, a referinței baptismale. Vindecarea săvârșită de Iisus are evident o semnificație mai profundă decât faptele miraculoase ale proorocilor, datorită simbiozei permanente dintre Fiu și Tată. Prin ea se manifestă, într-o altă ordine, **sacramentală**, toată splendoarea milosteniei divine.⁶⁷

⁶⁴ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 178

⁶⁵ În ultimii ani cercetările arheologice au aruncat mai multă lumină asupra localizării miracolului vindecării rezolvând dezacordul manuscriselor asupra numelui locului în favoarea lui Bethesda, grație unei referiri din „Sulul de aramă” găsit în grota 3 de la Qumran: „Aproape de Bethesdatayn, în piscina unde tu intri este un bazin mai mic”. Structura descoperită de arheologi avea cinci porticuri cu două piscine – una mai mică la nord și una mai mare la sud – închisă de patru porticuri, cu un al cincilea între cele două piscine. Săpăturile de la biserica Sfânta Ana din Ierusalim au confirmat existența a două bazine separate între ele printr-o colonadă lungă de șase metri și jumătate, întreg ansamblul era înconjurat de patru colonade sau porticuri (*stoas*), așadar avem numărul cinci menționat de evanghelist (Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 217)

⁶⁶ Leon L. Morris, *The Gospel according to John*, p. 269

⁶⁷ „Pentru ca El să sensibilizeze atenția omului asupra caracterului simultan al miracolului și implicit, asupra cuvintelor și faptelor lui Hristos, ca din toate acestea să știe cu certitudine că nu a fost tămăduit de

Aceasta este adevărata desăvârșire sau împlinire a Legii.⁶⁸ Într-o frumoasă stihiră de la Utrenia din Duminica Slăbănogului se spune: „Doamne, pe slăbănogul nu scaldătoarea l-a vindecat⁶⁹ ci cuvântul tău l-a înnoit; și nici boala cea de mulți ani nu l-a împiedicat, că mai puternică s-a dovedit lucrarea glasului Tău și greutatea cea cu anevoie de purtat a lepădat-o iar povara patului o a ridicat, spre mărturia mulțimii îndurărilor tale, slavă Ție!”⁷⁰

5. Dimensiunea euharistică a cuvântării „Iisus-Pâinea vieții”

Potrivit referatului iohanic din capitolul 6 Iisus va hrăni în deșert cinci mii de oameni. Locul ales nu este întâmplător, ci are o valență simbolică: el amintește de mana căzută în deșert din vremea Exodului.

Înmulțirea hranei pornește de la niște rămășițe, probabil resturile unei mese anterioare: **cinci** pâini și **doi** pești. Iisus va înmulți însă aceste rămășițe, în virtutea voinței eterne a Domnului care cerea odinioară păstrarea unei *rămășițe* din poporul Său pentru ca din ea să renască Israel. Pe de altă parte, împărțirea pâinii are și o puternică semnificație social-comunitară. Pâinile înmulțite vor deveni și simbolul unității participanților. Cele două aspecte ale gestului lui Iisus se întâlnesc pentru a face din această înmulțire o pregătire pentru taina euharistică.⁷¹ Împărțirea pâinii și întemeierea unei comunități de

scaldătoare, nici de medicină, ci numai de către Hristos, care este deasupra puterii scaldătorii sau a medicinei, și astfel să creadă în El ca profet și Mesia, și să poată cere și dobândi de la El prin pocăință, iertarea păcatelor sale, de aceea, l-a tămăduit lângă scaldătoarea vindecătoare, fără însă ca acela să se atingă de ea, pentru ca Acesta să arate că El este Cel care a dat scaldătorii această putere și că, prin urmare, El singur, fără ajutorul scaldătorii, putea să-l tămăduiască doar prin cuvântul Său.” (<http://www.catholicapologetics.info/scripture/newtestament/5john.htm>, Cornelius á Lapide, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*)

⁶⁸ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, pp. 356-357

⁶⁹ „Este limpede că puterea tămăduitoare a acestei scaldătorii nu provenea de la victimele care se scaldau în ea, nici de la lemnul care se afla pe fundul ei, din care ar fi fost făcută ulterior crucea lui Hristos, așa cum au presupus unii, ci era una supranaturală și minunată. Căci, Dumnezeu a binevoit să acorde acest dar oamenilor credincioși din vremea vremea venirii lui Hristos (întrucât nu se face vreo mențiune despre ea în Vechiul Testament), pentru ca în felul acesta, Hristos, vindecând un slăbănog, să poată dovedi că El era Dumnezeu, Care a dat această putere scaldătorii, și că, prin urmare, El putea și fără aceasta, să-i tămăduiască pe cei bolnavi. De unde, s-ar părea că acest dar le-a fost luat nerecunoscătorilor evreilor, atunci când ei l-au ucis pe Hristos, întrucât nu mai găsim nicio mențiune ulterioară referitoare la aceasta.” (<http://www.catholicapologetics.info/scripture/newtestament/5john.htm>, Cornelius á Lapide, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*)

⁷⁰ *Penticostar, adică Sfintele Slujbe de la Dumina Paștilor până la Duminica tuturor sfinților*, EIBMBOR, București, 1999, p. 143

⁷¹ „Acestei mulțimi flămânde de credința în Hristos i se pun dinainte cinci pâini și doi pești, adică sacramentele care s-au și petrecut și au fost și scrise, dar și simboluri care sunt numai menționate, însă nu și făcute. Primească Hristos cinci pâini și doi pești și, mulțumind Tatălui care a vrut să-și hrănească credincioșii cu simboluri și sacramente, să le ofere discipolilor lui, învățătorilor lui, trimișilor lui; iar aceștia

credincioși sunt *semnul* și *anticiparea* Bisericii.⁷² De fapt, așa cum remarcă Bultmann unitatea comunității care celebrează este exprimată prin unitatea pâinii, doar dacă acea „pâine” este trupul lui Hristos.⁷³

Tiparul narațiunii din capitolul 6 este asemănător cu cel din capitolul 5. „Semnul” este urmat de un discurs extins și elaborat asupra semnificației evenimentului. Textul cuvântării frapează prin accentul pus asupra ideilor de bază: Dumnezeu și umanitatea.⁷⁴ Cel puțin o parte din ceea ce pare să abordeze textul, este legătura intrinsecă între umanitate și Dumnezeu. A purta pecetea lui Dumnezeu, înseamnă a purta ceva de-al lui Dumnezeu, a fi într-un fel asemenea lui Dumnezeu, îndeosebi a purta în sine ceva din Duhul lui Dumnezeu care împărtășește și mărturisește.⁷⁵ Dacă Iisus este „mâncarea care rămâne”, despre care se vorbește aici, și dacă El rămâne pentru veșnicie⁷⁶, în contrast cu pâinea materială și chiar cu „pâinea primită din cer” în timpul Exodului, atunci viața pe care o dă El, prin împărtășire este și ea veșnică. Din punct de vedere literar, există o legătură între grija anterioară a lui Iisus pentru stângerea fărâmiturilor, pentru ca acestea să nu se piardă, și referirea pe care o face El aici, la „mâncarea care rămâne pentru viața veșnică”. Trei sunt elementele care leagă pericopa de față de relatarea din cartea Exodului:

- (1) motivul pascal;
- (2) asemănarea lui Iisus cu profetul Moise;

să le împartă mulțimii. Pâinile de orz sunt frânte de discipoli până când tainele fiecăreia dintre cele două Legi sunt împărțite de ei în fapte istorice și în înțeleșurile spirituale ale acestora. Cei trupești sunt hrăniți cu istorie simplă; cei sfinți, cu înțeleșurile spirituale ale acestei istorii, ca și cum ar aduna un soi de resturi. Resturile pe care le mănâncă cei trupești și se satură sunt evenimentele istorice: bucatele cu care se hrănesc cei spirituali sunt sfintele înțeleșuri ale evenimentelor istorice.” (Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, pp. 223-225)

⁷² Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, pp. 162-163

⁷³ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, p. 147

⁷⁴ După cum remarcă Schnackenburg, utilizarea lui „Dumnezeu” ca ultimul cuvânt într-o propoziție în limba greacă, este extrem de neobișnuită. (Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, Crossroad, New York, 1990, vol. 2, p. 38)

⁷⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p.261

⁷⁶ „Și Se numește pe Sine „pâinea cea adevărată”, nu ca și cum mana ar fi fost mincinoasă, ci fiindcă aceea a fost chip [preînchipuire] și umbră și nu însuși adevărul. Căci, după adevăr, „mană” este Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut, Care S-a făcut om, [lucru] care este înspăimântătoare grăire și auzire! Pentru că „mană” se tâlcuiește „Ce este aceasta?” (Ieșire 16,15); căci, văzând fiecare mana înaintea cortului său revărsată grămadă și dintru neobișnuită și străina minune spăimântându-se, evreii se întrebau unul pe altul: „Ce este aceasta?” Deci, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Om făcându-Se, Acesta este „mana”, cea care-i spăimântează pe toți, încât fiecare, nedumerindu-se, zice: „Ce este aceasta?” Cum, Fiul lui Dumnezeu este și Fiu al Omului? Cum, din două (firi) care sunt împotrivă, s-a făcut o Față [Persoană]? Ce este această taină?” (Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, p.173)

(3) așteptarea ca Dumnezeu să trimită din nou mană în epoca mesianică.⁷⁷

„Pâinea cea vie” (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν), mai exact, „pâinea care trăiește”, este plină de viață și dăruiește viață. Iisus Se definește astfel pe Sine ca hrană concret-spirituală pentru oameni. Cei hărăziți morții vor trăi în măsura în care se vor hrăni cu această Pâine vie. Evanghelia după Ioan cuprinde, după cum s-a arătat, un șir de metafore-simboluri legate de hrană (carne, vin, pâine, viță-de-vie, etc), care subliniază ideea comuniunii mistice cu persoana Mântuitorului. Expresiile: „*viața veșnică*” (6,40), și „*voi învia*” (6,39-40), continuă tema vieții anunțată la 6,33 și 6,35, subliniind permanența vieții dăruite în și prin Iisus, în contrast cu natura temporară a trimiterii manei de către Dumnezeu, evreilor aflați în pustie. Dobândirea vieții veșnice poate fi exprimată ca și cum acest lucru ar avea loc în prezent (6,40) dar acest lucru stă în strânsă legătură cu repetatele referiri la învierea din ziua cea de apoi. Astfel, eshatologia „viitoare” nu este anulată de eshatologia „actuală”. Întrucât viitoarea înviere a credincioșilor de către Iisus este o certitudine, se poate afirma că ei au deja viață veșnică, aici și acum.

Referindu-Se la părinții „*voștri*” (6,49-51), Iisus se distanțează practic de potrivnicii Săi iudei. În continuare, El dezvoltă semnificația afirmațiilor Sale referitoare la „*pâinea vieții*”: (1) această „*pâine*” este trupul lui Iisus;

(2) El o va **da** pentru viața lumii.

Faptul că termenul utilizat pentru trupul lui Iisus este „*carne*”⁷⁸, σάρξ, în loc de σῶμα, mult mai frecvent utilizat în legătură cu Euharistia, aparent, pare să pledeze împotriva unei semnificații sacramentale a acestor versete. Termenul, face însă, probabil, trimitere la 1,14: „*Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.*” Expresia „*Îl voi da pentru viața lumii*” are evidente conotații sacrificiale. În contextul mai larg al povestirii, acesta se referă la trupul lui Iisus jertfit pe cruce, pentru păcatele omenirii.⁷⁹

⁷⁷ Herman N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, p. 226-27

⁷⁸ „Pentru sensibilitatea iudeilor, să mănânce carne crudă e ceva oribil, iar să bea sânge e și mai oribil. Carnea o mănâncă gătită, „curată”, pregătită de haham (animalele se înjunghie și se scurg de sânge etc. ...). Ne dăm seama cât de șocant este, așadar, cuvântul Domnului! Dar El îi șochează din necesitate: ca să evidențieze diferența totală dintre legea veche și legea nouă, dintre făptura veche și cea nouă. Hrana omenească ce vine din pământ este necesară tuturor oamenilor, care primesc de la ea o viață unică. Însă, prin venirea lui Iisus, a apărut o hrană nouă. Pentru a-și trăi adevărata viață, omul nu mai mănâncă lucruri pământești...” (André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 90)

⁷⁹ Leon L. Morris, *The Gospel according to John op. cit.*, p. 331

6. Aluzii baptismale în miracolul mersului pe ape

Relatarea episodului cu Iisus umblând pe apă se mai găsește în două dintre Evangheliile sinoptice (Mt. 14,22-33; Mc. 6,45-52). În opinia unor cercetători acest miracol nu reprezintă, în cadrul Evangheliei a patra un „semn” ioaneic.⁸⁰

În capitolul 6 al Evangheliei Iisus vine la ucenici pe umblînd pe apă, în calitate de Domn al creației, se descoperă acestora cu cuvintele „*Eu sunt*” și le spune să nu se teamă.⁸¹ După ce vâsliseră cam șase kilometri ucenicii fuseseră abătuți din drum, aflându-se pe la jumătatea distanței spre Magdala, acolo unde lacul are lățimea maximă. Vederea lui Iisus (θεωρουσιν), reamintește de 1,14. Expresia περιπατοῦντα (umblând) descrie ușurința cu care Iisus merge pe mare.⁸² Pentru unii exegeți, umblatul pe apă reprezintă o manifestare particulară a slavei mesianice a lui Iisus în cercul Său privat ,asemenea evenimentului Transfigurării, și, prin urmare, nu are calitatea unui semn ioaneic.⁸³ În opinia mea, el *este*, indiferent de adresabilitatea sa, un astfel de semn, ce atestă puterea lui Iisus asupra stihilor, și în care poate fi identificată o subtilă *referință baptismală*, sugerată de analogia cu puterea divină asupra stihiei acvatice manifestată în trecerea prin Marea Roșie (Ex. 14) sau traversarea miraculoasă a Iordanului (Ios. 3).

7. Iisus dătătorul luminii

Vindecarea, consemnată în capitolul 9 se petrece probabil în contextul Sărbătorii Corturilor, la Ierusalim, într-o zi de sâmbătă. Scena sa este aria de sud a Templului, în preajma uneia din cele două porți. Subiectul vindecării este un om care se născuse nevăzător.⁸⁴ Scena vindecării nu e o scenă de magie operativă, ci reprezintă o succesiune

⁸⁰ Herman N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, p. 217

⁸¹ „Iisus prin cuvântul său, alungă teama din inima lor; el nu face la fel cu altă ocazie când zice Petru: „Doamne dacă ești Tu poruncește-mi să vin la Tine” (Mt. 14,28). Pentru ce atunci dar nu l-au recunoscut imediat ucenicii, pe când acum ei îl recunosc și cred în el? Fiindcă atunci furtuna continua și tulbura barca, și acum glasul lui potolește furtuna. Dacă nu este așa, este sigur cum am spus-o, fiindcă Iisus Hristos, făcând adesea aceleași minuni, primele le făceau pe cele de a doua oară mai crezute. Și pentru ce nu urcă el în barcă? Pentru a face o minune, mai mare, și în același timp pentru a-și arăta mai clar divinitatea sa, și pentru a arăta că atunci când a dat mulțumită, el n-a făcut-o din nevoie, ci prin îngăduință. El permite ca furtuna să se ridice, pentru a-i angaja să-l caute mai mult, și a potolit-o imediat, pentru a-și arăta puterea; în sfârșit, el n-a urcat în barcă pentru a face o minune mai mare.” (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, p. 209)

⁸² Herman Ridderbos, *The Gospel according to John*, p. 217

⁸³ Donald A. Carson, *The Gospel according to John*, p.274

⁸⁴ După cum remarcă Brodie, în semantica ioaneică, lipsa luminii este similară cu lipsa vieții.(Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, 1993, p. 345)

de acte simbolice, care trebuie descifrate în raport cu ideea vindecării de ignoranță, și cu ideea de purificare baptismală prin spălarea cu apa din bazinul Siloam.⁸⁵

Vindecarea propriu-zisă e relatată doar în două versete, ca și vindecarea paralizicului de la scaldătoarea Vitezda.⁸⁶ Concizia nu este probabil neintenționată; scopul evanghelistului nu este înfățișarea minunii în sine, ci evidențierea semnificațiilor ei spirituale. Semnificația **baptismală** a întâmplării era, cu siguranță, evidentă pentru cititorii ioaneici, mai ales că în Biserica primară actul botezului se implica și „punerea mâinilor”, în consecință, dubla acțiune a ungerii cu tină și a spălării în apele Siloamului poate constitui o analogie baptismală.⁸⁷ Dincolo de faptul că este un semn al „puterii” el are și o evidentă *referință sacramentală*.⁸⁸ Primii creștini denumeau botezul *photismós*, „iluminare” și cu siguranță, nu este întâmplător faptul că episodul învierii lui Lazăr este precedat de vindecarea orbului din naștere. După cum orbul a dobândit prin spălarea în scaldătoarea Siloam, lumina ochilor, la fel, cel botezat capătă prin apa botezului *lumina* dăruită de Hristos, „*Trimisul*” Tatălui ceresc.⁸⁹

8. Iisus-cuvântul care dă viață

Învierea lui Lazăr (11,1-45) este cel de-al șaptelea „semn”, ultimul din seria ioaneică și cel mai impresionant, săvârșit de Iisus chiar înainte de Pătimiri. Desigur, ea trebuie înțeleasă ca o re-animare, ca o *readucere la viață*, dat fiind că Lazăr va muri a

⁸⁵ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 280

⁸⁶ „Într-un anumit fel, în fiecare fragment din Evanghelia după Ioan se află sensul întregii Evanghelii. Există o înaintare și o înălțare continuă de la un fragment la altul, tot mai sus. Legea interzicea să faci tină, însă Iisus procedează intenționat astfel, ca să-i șocheze pe iudei și să-i scoată din împietrirea lor, deși poate era suficient faptul că încălcase sâmbăta. Prin asemenea gesturi, el urmărește să îi determine să gândească spiritual și să se deschidă noutății care se petrece în fața lor.” (André Scrima *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 118)

⁸⁷ Stelian Tofană, *Symbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a. O contribuție la dezvoltarea teologiei ioaneice*, p. 287

⁸⁸ „Dar, oare, plinătatea sănătății stă (rămâne) numai întru a crede? Nu, ci este de trebuință a veni și la „Siloam” (In. 9,7), la izvorul Botezului, și a se boteza întru Cel „trimis”, adică „întru Hristos”, căci câți ne-am botezat duhovnicește, „întru Hristos ne-am botezat” (Rom. 6, 3). Iar, după ce se va boteza cineva, va cădea și în ispite. Căci poate va fi „dus” (In. 9,13) la împărați și la domni pentru Cel Care l-a vindecat pe el. Deci, trebuiește să fie întărit și să stea neclătit [nezdruncinat, statornic] întru mărturisire și să nu se lepede dintru frică ci, de ar urma trebuință, și izgonit și lepădat din sobor să fie (In. 9, 22), după cuvântul care zice: „Veți fi urâți de toți pentru numele Meu” (Mt. 10, 22) și „din soboare vă vor goni (scoate) pe voi” (In. 16, 2).” (Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, p.253)

⁸⁹ Stelian Tofană, *Symbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a. O contribuție la dezvoltarea teologiei ioaneice*, pp. 286-287

doua oară, pentru a învia la Judecată.⁹⁰ Relatarea referitoare la învierea lui Lazăr se găsește numai la Ioan și este cel mai tulburător eveniment prepascal.

În contextul Evangheliei ca întreg, și în special în contextul propriei Sale morți și învieri, episodul constituie penultima treaptă. El reunește câteva elemente din capitolele precedente și, în același timp, ajută la pregătirea scenei pentru drama finală a Evangheliei. În special ea subliniază puternic ideea de *viață*, idee care, de la bun început, este o temă centrală a Evangheliei.⁹¹ Capitolele 11 și 12 ale Evangheliei reprezintă într-un fel o prefață „liturgică” a Jertfei lui Hristos, căci la Sfânta Liturghie, darurile sunt „luate și ridicate”, acest lucru semnificând și faptul că cele pământești devin cerești.⁹²

Prin miracolele Sale, Iisus, Care acționează în numele lui Dumnezeu, restabilește întotdeauna ordinea ori sensul natural, firesc al lucrurilor. A vindeca un orb înseamnă a-i reda orbului vederea de care se bucură toți oamenii sănătoși; a vindeca un paralytic înseamnă a-i reda posibilitatea mișcării, înscrisă în natura umană; aici, Iisus îl readuce la viață pe Lazăr, din iubire și spre slava lui Dumnezeu, și întrucât moartea lui Lazăr venise pe neașteptate, oarecum împotriva naturii.⁹³

Amănuntele povestirii sunt pline de nenumărate semnificații spirituale. Astfel, de îndată ce află că este Hristos la porțile cetății, Marta îi aleargă în întâmpinare în timp ce Maria stă în casă (cf. Lc. 10), în pofida faptului că în ea este fără îndoială o sete de mântuire mai vie. Sugestia făcută e că parcursul credinței se află mereu la confluența a două mișcări: aceea a Domnului care vine și aceea a noastră care ieșim în întâmpinare. Primul lucru pe care i-l spune Marta lui Hristos este: „*Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit.*” Marta reia cuvintele pe care Iisus le spusese ucenicilor înainte de plecare (cf. v. 15): dacă El ar fi fost cu Lazăr, acesta n-ar fi murit. Dar dacă Lazăr n-ar fi murit, ucenicii n-ar mai fi avut parte de cel mai extraordinar miracol săvârșit de învățătorul lor.

Cele patru zile de la moartea lui Lazăr, dincolo de faptul că sunt o referință concretă în acest caz au și o valoare simbolică. Patru este simbolul totalității timpului trecut, adică al morții întregii umanități încă de la început, iar grota-mormânt amintește

⁹⁰ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 297

⁹¹ Așa cum afirmă Schnackenburg alături de vindecarea orbului din naștere, învierea lui Lazăr exprimă ideea hristologică centrală a Evangheliei a patra, aceea că Iisus este lumina și viața lumii. (Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 2, p. 316)

⁹² André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 136

⁹³ Cristian Bădiliță, *Evanghelia după Ioan*, p. 297

de peștera Macpela, din Geneză, unde sunt înmormântați Sara și Iacob. Mormântul este așadar acela al vechiului Israel și al omenirii întregi, în care au fost depuși până acum toți și unde cu toții sunt meniți să meargă. În fața mormântului, Iisus își ridică ochii spre cer, gest caracteristic celui care se roagă, care are însă și o valență sacerdotală și profetică (Plâng. 3,41). Prin rugăciune, Iisus își afirmă încă odată autoritatea⁹⁴ asupra morții și îl învie pe Lazăr (v. 38-44).⁹⁵ Aducerea de mulțumire (*euharistia*) pe care o pronunță Hristos înaintea mormântului lui Lazăr, avându-și corespondent în 6,11, în contextul înmulțirii pâinilor, plasează episodul într-un *cadru sacramental*. În episodul înmulțirii hranei Hristos aducea mulțumire pentru pâine, însă această pâine exprima și presupunea faptul că Iisus se dăruia pe Sine, fiind Pâinea care dă viață nepieritoare.

Legătura dintre *pâinea vieții*, *euharistie* și *înviere* este o caracteristică aparte a Evangheliei după Ioan. Spre deosebire de ceilalți evangheliști Ioan nu relatează „instituirea” tainei care ne transmite viața lui Hristos, deoarece aceasta este tema întregii sale Evanghelii.⁹⁶

⁹⁴ În fiecare dintre secțiunile majore ale capitolului 11 există mai întâi o senzație a puterii lui Iisus asupra morții, apoi, în niște moduri din ce în ce mai ușor de înțeles, apare intuiția unei dimensiuni ascunse, iar în final, o percepție sporită a implicării lui Iisus în deplina realitate dureroasă a morții. La final (vv. 16, 37, 53), textele converg: „să murim cu El”; „ca ... el să nu moară”; „ca să-L omoare”. (Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, pp. 384-385)

⁹⁵ Din nou asistăm la o tranziție prin care El intră în dureroasa realitate a morții: i se spune simplu „omul acesta” și în final El însuși este condamnat să moară (vv. 45-53), nn.

⁹⁶ Biserica însăși se constituie în jurul evenimentului euharistic în care, prin Paștile Domnului, reactualizate în Aducerea aminte, Duhul lui Dumnezeu ne comunică prin intermediul celor împlinite pe cruce, în învierea lui Iisus, și în întreg evenimentul pascal, această nouă chemare la viață. (Marko Ivan Rupnik, *La ospațul din Betania: credința, mormântul și prietenia*, pp. 92-93)

IV. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune revizuită a traducerii Radu-Galaction, EIBMBOR, București, 1997

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001

Noul Testament, vol. 2, *Evangelia după Ioan*, ediția bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, editura Curtea Veche, București, 2010

Novum Testamentum Graece et Latine, Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit Eberhard Nestle novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland, Editio vicesima secunda, United Bible Societies, London, 1963

Liturghier, EIBMBOR, București, 1995

Molitfelnic, EIBMBOR, București, 2006

Penticostar, adică Sfintele Slujbe de la Dumina Paștilor până la Duminica tuturor sfinților, EIBMBOR, București, 1999

Chevalier, Jean și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 1-3, Ed. Artemis, București, 1994.

Cocagnac, Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Michaela Slăvescu, editura Humanitas, București, 1997

Douglas, J. D., redactor principal, *Dicționar biblic*, Societatea Misionară Română, Editura Cartea creștină, Oradea, 2008,

Vocabular de Teologie biblică, publicat sub conducerea lui Xavier Leon-Dufour, traducere de Francisca Băltăceanu & asoc., Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001.

Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *Scrieri*, partea a patra, PSB, vol. 41, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, EIBMBOR. București, 2000

Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, ediție îngrijită, traducere, note, postfață și indici de Dan Batovici, editura Polirom, Iași, 2009

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Colecția Migne – vol. 8, Paris, 1865, traducere din limba franceză de Diacon Gheorghe Băbuț, editată la Mănăstirea Portărița Prilog, județul Satu Mare de editura Pelerinul Român, 1997

Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan, Cartea I*, traducere, note și studii de Cristian Bădiliță, editura Institutul European, Iași, 1995

Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, ediție îngrijită de R.P. Sineanu și L. S. Desartovici, editura Sophia, București, 2009

Barrett, Charles Kingsley, *The Gospel according to St. John*, 2nd edition, Westminster, Philadelphia, 1978

Brodie, Thomas L., *The Gospel according to John*, Oxford University Press, New York, 1993

Brown, Raymond E., *The Gospel according to John I-XII*, Anchor Bible Commentary 29 A, Garden City, N.Y: Doubleday, 1966

Brown, Raymond E. S.S., Joseph A. Fitzmyer, S.J., Roland E. Murphy, O.Carm., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. 9, Literatura ioaneică*, traducere și prelucrare pentru limba română de P. Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, 2007

Hendriksen, William, *Exposition of the Gospel according to John*, two volumes complete in one, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007

Köstenberger, Andreas J., *John*, în seria Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic Grand Rapids, Michigan, 2007

Mihoc, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Sfânta Evanghelie de la Ioan-introducere și comentariu-vol.I*, Editura Teofania, Sibiu, 2003.

Moloney, Francis J. S.D.B., *The Gospel of John*, în Sacra Pagina Series, vol. 4, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1998

Scrima, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, editura Humanitas, București, 2008

Behaeghel, Julien, *Biblia in lumina simbolurilor*, traducere din limba franceză de Rita Chirian, editura. Paralela 45, 2010

Bignardi, Paola, *Evanghelia cotidianului*, traducere din limba italiană de Ioan Milea, Editura Galaxia Gutenberg, 2008

Blanchard, Yves-Marie, *Sfântul Ioan*, traducere de Cornela Cistelean, ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006

Boncompagni, Solas, *Lumea simbolurilor. Numere, litere și figuri geometrice*, traducere din italiană de Cornel Nicolau, editura Humanitas, București, 2004

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1994

Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, volume one, translated from German by Kendrick Grobel, SCM Press Ltd., 1968

Congar, Yves M., *Le Mystère du Temple*, Paris, Cerf, 1958,

Duquesne, Jacques, *Isus*, traducere de Petru Creția și Sorin Mărculescu, editura Humanitas, București, 2006

Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri*, editura Humanitas, București, 1994

Franz, Marie Louise von, *Nombres et temps*, La Fontaine de Pierre, Paris, 1998

Frye, Northrop, *Marele cod. Biblia și literatura*, traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, editura Atlas, București, 1999

Gange, F., *Les Dieux menteurs*, Renaissance du Livre, Tournai, 2002

Hidiroglou, Patricia, *Apa divină și simbolistica ei. Eseu de antropologie religioasă*, traducere de C. Litman, editura Univers Enciclopedic, București, 1997

Papadopolou Stilianou G., *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*, traducere din limba greacă de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007

Radu, Pr. Lect. Dumitru Gh., *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia*, nr. 1-2/1978

Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, traducere și cuvânt înainte de Irina Mavrodin, editura Univers, București, 1984

Rupnik, Marko Ivan, *La ospățul din Betania: credința, mormântul și prietenia*, trad. Simona Zetea, editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008,

Schmemmann, Preotul Profesor Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din limba engleză de Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, EIBMBOR, București 2001

Scrima, André, *Biserica liturgică*, traducere din limba franceză, cuvânt înainte și note de Anca Manolescu, prefață de Mihail Neamțu, editura Humanitas, București, 2005

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția III, vol. 3, EIBMBOR, București, 2003

Todorov, Tzvetan, *Teorii ale simbolului*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Maria Carпов, editura Univers, București, 1983

Tofană, Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian, *Symbolism și sacramentalitate în Evanghelia a IV-a. O contribuție la dezvoltarea teologiei ioaneice*, editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003

Bassler, Jouette M., „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, în *Journal of Biblical Literature*, nr. 10/ 1989, pp. 635-646

Breck, Arhiprezb. Dr. John, „O abordare ortodoxă a exegezei biblice”, traducere de asist. Daniel Mihoc, în *Revista Teologică IX (81) nr. 4/1999*

Marcu, Pr. Prof. Dr. Grigorie T., „Întâlnirea de la Cana Galileii”, în *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1961

McCabe, Robert V., „The Meaning Of „Born Of Water And The Spirit” In John 3:5”, în *Detroit Baptist Seminary Journal*, IV/1999, pp. 85-107

Metz, Johann Baptist, „Teologia e letteratura”, în *Concilium*, XII, nr. 5/1976, pp. 13-23

Mihoc, Pr. Prof. Dr. Vasile, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în *Revista Teologică VII (79)*, nr. 2/1997

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, „Transparența Bisericii în viața sacramentală”, în *Ortodoxia*, nr. 4/1970

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, „Creația ca dar și tainele Bisericii”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1976

Tofană, Stelian, „Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Evanghelia a IV-a, cu specială privire la episodul Cana (In. 2,1-10)”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLIV, 1-2, 1999, pp. 85-106

Tofană, Stelian, „Cuvântarea despre Iisus „Pâinea vieții”. Repere în teologia ioaneică sacramentală”, *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLV, 1-2, 2000, pp. 74-94

Tofană, Stelian, „Itinerariul revelării lui Iisus, în dialogul cu femeia samarineancă, din perspectiva ioaneică (In. 4,1-42)”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLVIII, 1-2, 2003, pp.13-24

<http://www.catholicapologetics.info/scripture/newtestament/5john.htm>

<http://dhspriority.org/thomas/SSJohn.htm>

http://www.agapebiblestudy.com/John_Gospel/

V. CUVINTE-CHEIE:

aluzie euharistică

cadru sacramental

exegeză eclezială

hermeneutică patristică

interpretare sacramental

ironie ioaneică

interpretare misteriolologică

lexic ioaneic

metaforă biblică

ordine sacramental

semn

simbolism ioaneic

semnificație soteriologică

sugestie baptismală,

CUPRINS

I. AUTORUL ȘI TRĂSĂTURILE PARTICULARE ALE EVANGHELIEI.....	3
II. LEXICUL SIMBOLIC AL EVANGHELIEI DUPĂ IOAN.....	5
1. Simbolurile ioaneice.....	6
2. Metafora ioaneică.....	11
III. SEMNELE ÎMPĂRĂȚIEI ÎN LUMINA SIMBOLISMULUI IOANEIC. DIMENSIUNEA SACRAMENTALĂ A EPISOADELOR RELATATE	
1. Semnul ioaneic și caracteristicile sale.....	13
2. Miracolul de la Cana-un <i>semn</i> euharistic.....	13
3. Dialogul cu Nicodim-o perspectivă baptismală.....	15
4. Puterea cuvântului dumnezeiesc. Apa vieții.....	17
5. Dimensiunea euharistică a cuvântării „Iisus-Pâinea vieții”.....	21
6. Aluzii baptismale în miracolul mersului pe ape.....	24
7. Iisus dătătorul luminii.....	24
8. Iisus-cuvântul care dă viață.....	25
IV. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ.....	28
V. CUVINTE CHEIE.....	33