

**TEOFANII SAU TEORHEME?  
REVELAȚII ORAL-AUDITIVE ALE LUI YHWH  
ÎN VECHIUL TESTAMENT: דבר יהוה  
(CUVÂNTUL DOMNULUI)  
וְנוֹמ יְהוָה (ROSTIREA DOMNULUI)\***

OCTAVIAN FLORESCU  
Universitatea din București  
*octavian.florescu@gmail.com*

**Abstract:** In the biblical language, the word *theophany* is used *largo sensu* to designate any mediated divine appearance regardless of its sensorial type, although seeing God is not actually possible for a human being. In the wake of the second commandment of Mosaic Law, which institutes the aniconism, Judaism allows only for an oral-aural communication between man and God. Therefore, a proper concept to solve this inaccuracy would be that of *theorbem* or theo-utterance, enabled by specific theo-aural idioms like “the Word of God” and “the oracle of God”. Apart from attesting the preeminence of God’s oral-aural revelation in the salvation history of Israel (*Heilsgeschichte*), this paper attempts to make a canonical exegesis of the two idioms while trying to identify the elusive “Word”.

**Keywords:** Yhwh, God, theophany, Word of God, oracle of God, revelation, ῥήμα, speech, hearing, orality.

## 1. Introducere

În Vechiul Testament, revelația divină este socotită îndeobște ca revelație vizuală: *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*. Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu și să mai trăiască (Ieș. 33:20), este evident că acest tip de revelație este unul mediat morfic, în care Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins (Ieș. 3:2), înger (Ieș. 23:21) sau alt intermediar. În schimb, Yhwh vorbește și poate fi auzit, ca în Ieș. 33:19, fără ca omul să fie vătămat, ceea ce face ca această manifestare oral-auditivă a divinității să aibă un caracter nemijlocit. Acest tip de revelație, pe eu o numesc *teorbemă* sau *teorostire*, de la cuvântul grecesc pentru ‘rostire’ sau ‘vorbă’ (ῥήμα), rezonează cu porunca a doua din Decalog, cea care fundamentează aniconismul iudaic. Aceasta

---

\* *Theophanies or theorbems? Oral-aural revelations of Yhwh in the Old Testament: d̄har-yhwh (“the word of God”) and n̄’um-yhwh (“the utterance of God”).*

explică de ce anume cunoașterea pe cale oral-auditivă este preferată de evrei, pe când grecii prețuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Și, de vreme ce Însuși Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca și vorbirea să prevaleze, în lumea iudaică, în raport cu vederea.

Pornind de la aceste considerente filologice, teologice și culturale, lucrarea de față își propune o analiză exegetică a două expresii biblice care dau glas acestui tip de revelație divină: *ḥar-yhwh* ‘cuvântul Domnului’ (Fac. 15:1-9; 3Reg. 19:9-15; Ier. 1:2-11) și *ne’um-yhwh* ‘glasul Domnului’ (Fac. 22:16; Num. 24:3; Ps. 110:1). Întrucât traducerea celor două expresii, atât în unele versiuni străine, cât și în cele românești, nu surprinde dimensiunea orală a revelației divine, iar uneori chiar trădează textul ebraic, îmi propun să repar acest neajuns cu argumente lingvistice, istorice și teologice unite într-o hermeneutică oral-auditivă a narațiunii biblice.

## 2. „*Fiat Lux*”: funcția fiziopoietică a cuvântului în Sfânta Scriptură

„Dumnezeu a zis: «Să fie lumină!» Și a fost lumină” (Fac. 1:3; 2Cor. 4:6<sup>1</sup>). „Să fie lumină!”, prima rostire al lui Dumnezeu, paradigma oricărui cuvânt creator (Hancher 1988, p. 27), este și o indicație de cod pentru funcția pe care o îndeplinește fiecare cuvânt al Sfintei Scripturi – aceea de a fi temelia poietică (creatoare) a lucrului care este numit. „Porunca s-a făcut faptă”, cum comentează inspirat Sf. Vasile cel Mare (OM. HEX., II.7). Pe când nu exista nici limbă, nici limbaj, totuși Dumnezeu „zice” și „așa se face”, prin rostire și voință. Sf. Vasile avertizează însă că prin glas, cuvânt sau poruncă nu înțelegem cuvântul dumnezeiesc scos de organele vocale, ci „socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voința lui Dumnezeu, pentru a fi înțeles ușor de cei cărora se adresează” (OM. HEX. II.7). Maimonide, la rândul lui, atrage atenția că Dumnezeu nu vorbește folosind sunetele literelor sau prin voce (MOR. NEV. I.65), în timp ce pentru Ibn Ezra „Dumnezeu a spus” înseamnă că Dumnezeu se adresează lui Însuși (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 39).

Sf. ierarh capadocian sesizează însă, în comentariul său, și o anumită ipostaziere a cuvântului dumnezeiesc într-o comparație de mare rafinament stilistic: „după cum cei care aruncă untdelemn în adâncul mării luminează locul unde au aruncat untdelemnul, tot așa Făcătorul universului, aruncând glas în lume, a pus dintr-o dată în lume frumusețea luminii” (OM. HEX. II.7). Comentatorilor care susțin că Dumnezeu creează doar lumina primordială, întunericul existând deja, Creatorul le răspunde prin gura profetului Isaia: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului”

<sup>1</sup> Pentru citatele biblice în limba română am folosit, cu precădere, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, mai departe BSS, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, EIBMBOR, 1991. În anumite situații, atunci când versiunile menționate nu redau bogăția semantică a unui cuvânt sau verset biblic, cum apare acesta în original, m-am încumetat la o traducere proprie.

(Is. 45:7; cf. Ps. 104:20/ LXX 103:20; Efes. 5:8). Precizăm că este vorba de o creație din nimic (*ex nihilo*), sugerată de folosirea verbului *br'* ('a crea'), iar nu a lui *ytr* ('a plăsmui').

„Prin cuvântul Domnului cerurile s-au întărit cu duhul gurii și Lui toată puterea lor” (Ps. 33:6/ LXX 32:6; Fac. 1:6), și tot prin cuvântul dumnezeiesc se fac mările și uscatul (Fac. 1:9), vegetația (Fac. 1:11), soarele și luna (Fac. 1:14), peștii și zburătoarele (Fac 1:20) și, la sfârșit, viețuitoarele pământului (Fac 1:24). „El a zis și ele s-au făcut, El a poruncit și ele s-au zidit” (Ps. 33:9)<sup>2</sup>.

„Cuvântul Domnului” (*ḏbar-yhwh*) devine el însuși un fel de ipostas al lui Yhwh, instrumentul prin care comunică cu lucrurile create, după cum scrie psalmistul: „Cel ce rostirea Sa o trimite pământului – cât de repede aleargă cuvântul Său!” (Ps. 147:15/ LXX 147:4). Alteori Cuvântul Domnului devine o metaforă sugestivă: „Iată, oare nu sunt cuvintele Mele ca focul – zice Domnul – și ca un ciocan care taie piatra?” (Ier. 23:29).

Cuvântul biblic, cuvânt sacru, poartă în sine chiar amprenta Sfintei Treimi, după cum remarcă Walter Ong: „Dumnezeu rostește Cuvântul inspirat de Duhul Sfânt” (Ong 1967, p. 188). Și același Duh îl inspiră și pe om: „Nimeni nu poate să zică: Domn este Isus, decât întru Duhul Sfânt” (1Cor. 12:3). Orice cuvânt rostit implică suflarea (lat. *spiritus*), cu atât mai mult cuvântul profetic: „profeție nu s-a făcut niciodată din voia omului, ci purtați de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu” (2Petr. 1:21). În lipsa Duhului („suflarea de viață”), cuvântul poate reifica comunicarea interumană, pentru că „litera ucide, dar duhul face viu” (2Cor. 3:6). Chiar și semiologia propune o structură tripartită unui lexem (unitate lingvistică de bază) în morfem (forma literală), fonem (sunetul corespunzător) și sensul de bază. Același lucru este valabil și pentru numele propriu, cu deosebirea că, în timp ce morfemul și fonemul sunt mobile în cazul cuvintelor, sinemul este legat invariabil de nume, ceea ce face numele propriu, și cu atât mai mult numele divin, intraductibil în altă limbă (Boulgakov 1991, p. 169). Cuvântul, semnul și sunetul stau și la baza concepției augustiniene asupra limbajului. Episcopul din Hippo gândește că adevărul despre puterea cuvântului – adică despre semnificația care se ascunde în sunet – poate fi cunoscut prin intermediul cunoașterii directe a realității desemnate (DE MAG., IX.34).

Nu doar numele, ci și cuvântul, mai ales Cuvântul Domnului, are putere. Odată rostit, el nu mai poate fi chemat înapoi (McKenzie 1960, p. 188), după cum scrie profetul Isaia: „așa va fi cuvântul Meu – oricare va ieși din gura Mea –: el nicicum nu se va întoarce până când se vor plini toate câte Eu am vrut” (Is. 55:11), lucru valabil și pentru cuvântul omului. De aceea Isac nu-i poate retrage binecuvântarea lui Iacob, iar mama lui Mica din Efraim este nevoită să adauge o binecuvântare pentru a contracara blestemul rostit pentru cei 100 de arginți furați chiar de fiul ei

<sup>2</sup> Același întruchipare a glăsurii divine răzbate și în Ps. 148:5, unde cerurile și făpturile sunt chemate „să laude numele Domnului, că El a zis și ele s-au ivit, El a poruncit și ele s-au zidit”.

(Jud. 17:1-2; cf. Num. 24:4, 16). Nici Balaam nu mai poate anula binecuvântarea poporului lui Israel odată rostită: „Iată, primit-am să binecuvânteț și voi binecuvânta și nu voi reveni” (Num. 23:20).

Pentru von Rad (1965, p. 85), cuvântul în vechiul Israel era „o realitate obiectivă înzestrată cu o putere misterioasă”, iar pentru Dürr (1938, p. 52) el este *kraftgeladen*. Chiar și Bultmann (1969, p. 287) este de părere că, în Vechiul Testament, cuvântul „are putere”, iar în Noul Testament „este definitiv”. În fine, teologul catolic John McKenzie distinge în iconomia cuvântului atât o latură dinamică, cât și una noetică: „el face inteligibil un lucru și simultan dezvăluie caracterul persoanei care-l rostește” (McKenzie 1960, p. 205). Otto Procksch duce mai departe această viziune mixtă, „dinoetică”, în care cuvântul este „nervul istoriei biblice”:

Trebuie să distingem între elementul dianoetic și cel dinamic. Dianoeitic, *dbr* conține întotdeauna un *noûs*, un gând. Dar împreună cu elementul dianoetic este cel dinamic. Orice *dbr* este plin de putere. Prin natura sa, cuvântul grecesc are o valoare dianoetică; el însă primește elementul dinamic de la ebraicul *dbr*. Astfel, cuvântul apare ca o forță materială. (Procksch 1967, p. 93)<sup>3</sup>

Cunoașterea pe cale oral-auditivă ar fi preferată de evrei, conchid unii cercetători (Ong 1967, p. 188), pe când grecii prețuiesc mai mult ce le oferă ochiul. Aniconismul iudaic este cu siguranță rezultatul aplicării în viață și în artă a poruncii a doua din Decalog. De vreme ce Însuși Dumnezeu se revelează prin Cuvânt, era firesc ca și vorbirea să devanseze vederea în lumea ebraică. Limba ebraică, limbă sacră prin excelență, este o „limbă vie” de fiecare dată când este vorbită, căci numai astfel mesajul biblic poate fi înțeles și urmat de credincioși. Robert Alter insistă și el pe caracterul performativ-aplicativ al textului biblic: „limba vorbită este substratul a tot ce este dumnezeiesc și uman care răzbate din Biblie, iar tendința ebraică de a transpune ceea ce este pre-verbal sau non-verbal în vorbire este o tehnică de a ajunge la esența lucrurilor, de a scoate la iveală substratul lor” (Alter 1981, p. 87). Acesta este rostul accentelor sau al celor două sisteme de cantilație (proză și poezie) care marchează textul masoretic pentru a putea fi citit în cântările ritualice din cadrul serviciului liturgic. Cum oare poate fi înțeleasă cu adevărat Cântarea Cântărilor, dacă nu este cântată? Iată cum era sancționată citirea Scripturii fără cantilație de rabbi Iohanen (B. MEG. 32a): „cel care citește Scripturile fără melodie și repetă Tora fără cântare, așa zice despre el Scriptura: «Le-am dat rânduiești care nu le-au fost de folos»” (Iez. 20:25).

Tradiția biblică consemnează despre citirea sularilor Torei cu voce tare, așa cum o face regele Iosia atunci când s-a regăsit Cartea Legii: „Și s-a suit regele în templul Domnului, și împreună cu el fiecare om din Iuda și toți locuitorii Ierusalimului și

<sup>3</sup> Puterea latentă a cuvântului veterotestamentar este confirmată de limbajul literalmente „exploziv” folosit de cercetătorii germani din secolul trecut: „rachetă cu siguranță temporizată” (Zimmerli), „mină uitată în mare sau grenadă îngropată în câmp” (Eichrod), „obuz tras în tabăra dușmanului, gata să explodeze” (Jacob) (Thiselton 1974, p. 287).

preoții și profeții și întregul popor, de la mic la mare; și-n auzul lor a citit toate cuvintele din Cartea legii, cea care fusese găsită în templul Domnului” (2Reg. 23:2/ LXX 4Reg 23:2; cf. Ier. 36; Neem. 8).

Dincolo de oralitatea textului canonic, există și o tradiție orală a Torei (*Mișna*), în care se integrează și *midrașul*, alături de *aggada* ‘povestire’ și *halaka* ‘drept canonic’, ca procedeu exegetic specific iudaismului rabinic. Oralitatea stilului midrașic se datorează atât jocurilor de cuvinte, aliterațiilor și paronomazei care provin chiar din textul biblic, cât și faptului că rabinii învață Tora nu din manuscrise, ci din lecturile auzite la sinagogă și în academiile rabinice. Ei o memorizează ca text auzit (Brettler/Berlin 2004, p. 1870). Biblia ebraică însăși este numită *miqra* ‘care este citită cu voce tare’<sup>4</sup>. Fie că doar memorau Scriptura (*tannaim*), fie că instruiau (*mašnim*) sau copiau (*soferim*), rabinii foloseau anumite procedee mnemotehnice pentru asimilarea și structurarea volumului imens de informații. Un astfel de procedeu era *siman*-ul, o figură de stil, un proverb, un cuvânt-cheie sau o întâmplare din viața de zi cu zi pe care o utilizau pentru a-și aminti o învățătură doctrinală sau un fragment biblic cu dificultate sporită (Gerhardsson 1998, p. 154).

Un exemplu clar pentru soluția oral-auditivă găsită de rabini pentru a rezolva aparentele contradicții din textul biblic sau pentru a justifica derapajele morale ale personajelor biblice o găsim într-un midraș la Fac. 27. Când Iacob se prezintă lui Isaac cu intenția de a-i fura binecuvântarea cuvenită fratelui său, Esau, la întrebarea tatălui său el răspunde: „Eu sunt, Esau, întâiul-tău-născut”. Minciuna lui Iacob, care îl mai înșelase și pe fratele său luându-i dreptul întâiului născut, este desființată de rabini printr-o recitare a versetului care schimbă punctuația, intonația și, prin aceasta, sensul frazei: „Eu sunt! Esau este întâiul tău născut” (M. TANH., p. 131). Mai mult, prin noua sintaxă, Iacob este înzestrat și cu numele divin „Eu Sunt” (*’Ani Hî*). Un alt midraș speculează că Iacob ar fi zis: „Eu sunt cel care va primi Decalogul, dar Esau este întâiul tău născut” (GEN. RAB. 65.18). Brettler trage de aici concluzia că midrașul ne demonstrează că „Scriptura ar putea însemna altceva decât ceea ce spune”, deși ebraistul se referea probabil la „ceea ce scrie” în aceasta (Brettler/Berlin 2004, p. 1871).

Polisemia ebraicului *dabar*, care este în același timp ‘cuvânt’ și ‘lucru’, ilustrează în cel mai simplu mod, în gândirea ebraică, corespondența nemijlocită dintre cuvânt

---

<sup>4</sup> Dimensiunea receptiv-auriculară a midrașului derivă și din utilizarea jocurilor de cuvinte și a aliterațiilor în textul biblic, datorate specificului limbii ebraice vorbite și modului în care rabinii învață Biblia. Este puțin probabil că aceștia o învățau din documentele scrise, care erau destul de rare, ci mai degrabă din auzite, de la sinagogă sau de la școlile rabinice, cum erau cele ale lui Șamai și Hilel. Un text auzit este memorat în alt fel decât unul citit, care implică memoria vizuală a paginii scrise. Întrucât ucenicul aude textul, el este mai înclinat să asocieze cuvinte, propoziții sau versete care sună asemănător, chiar dacă acestea nu corespund din punct de vedere semantic. Asta explică de ce exegeții rabinici au tendința să atomizeze versetele în sunetele lor constitutive și să facă analogii între versete aparent divergente, dar care împărtășesc aceleași elemente fonetice (David Stern, *Midrash and Jewish Interpretation*, în Brettler/Berlin 2004, p. 1870).

și realitatea pe care o desemnează. James Barr numește această corespondență *adevăr*.

Septuaginta traduce de obicei ebraicul *dabar* prin *logos* sau *rhema*, în timp ce pluralul *debarim* sau grecescul *rhemata* ar putea însemna ‘istorie’, ca latinescul *res gestae*. Această semnificație duală este evidentă, în ce privește Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu vine la profet și intră în istorie ca un eveniment dinamic. În această ordine de idei aș vrea să remarc că, acolo unde cuvântul coincide cu evenimentul, se află adevărul. Astfel Cuvântul lui Dumnezeu este Adevăr acolo unde Fapta Sa corespunde cu Cuvântul Său. Aceasta este și trăsătura cuvântului unui om, căci cuvântul său este adevărat când există o relație de fidelitate între vorbitor și rostirea cuvântului și de asemenea între rostirea cuvântului și auzirea lui. (Barr 1961, p. 130)

Adevărul lucrurilor din gândirea semită, datorat concepției obiective asupra limbajului și abolirii graniței dintre referent și semnificant sau dintre cuvânt și obiect, idee și realitate, rezumă von Rad (1965, p. 82), stă la baza a ceea ce evreii numeau „cuvânt cu putere”. Privit astfel, limbajul devine „un fenomen compus din sunete care aproape că posedă o putere creativă proprie capabilă să conjure (să aducă la viață n.n.) lucrurile” (*ibid.*, p. 85). Altfel spus, cuvântul are forță sau funcție fiziopoietică.

### 3. Funcția restauratoare a Cuvântului în Noul Testament

Cuvântul și Numele lui Dumnezeu, cele două forme de manifestare a Revelației divine în Vechiul Testament (Grether 1934, p. 163), sunt actualizate în Noul Testament de Însăși Persoana lui Isus: „și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi” (Ioan 1:14). Dar Cuvântul Întrupat fusese proorocit cu veacuri înainte de trupurile cuvântătoare de Dumnezeu ale profeților. Cuvântul lui Dumnezeu vine la aceștia (cf. Os. 1:1) pe neașteptate și ei devin astfel purtătorii Cuvântului, tot așa cum mai târziu apostolii ajung purtătorii Numelui.

Anunțat de *logos*-ul philonian, mediator între cer și pământ, *Logos*-ul iouenic zice și (se) face precum Dumnezeu: „Adevăr, adevăr vă spun: Fiul nu poate să facă nimic de la Sine, dacă nu-L va vedea pe Tatăl făcând; căci pe cele ce le face El, pe acestea și Fiul asemenea le face” (Ioan 5:19). El restaurează Creația prin cuvântul Său și o răscumpără prin jertfa de Sine. Poate că singura deosebire între Tatăl Creator și Fiul este acest mimesis oral și factual al Fiului, care se vede în gesturile pe care le face uneori Isus, ridicând ochii către cer pentru a se ruga sau pentru a-I mulțumi lui Dumnezeu, atunci când face o minune.

Puterea cuvântului lui Isus este simțită de toți oamenii care cred în El, fie ei iudei sau păgâni. În Mat. 8:8 sutașul îi cere lui Isus „numai să zică un cuvânt” pentru ca sluga sa să se vindece. Zis și făcut!

Minunile, vindecările și exorcismele lui Isus sunt și ele „cuvântate”, făcute prin cuvânt. Alungarea duhului rău dintr-un posedat, în singagoga din Capernaum, se

face prin poruncă ce-l lasă pe demon fără drept de apel: „Și Isus l-a certat, zicând: «Taci și ieși din el!»” (Marc. 1:25). Și duhul a ieșit.

Celor neîncredători în puterea Lui de a ierta păcatele, un privilegiu dumnezeiesc, Isus le oferă și semnul vizual ca să vadă și să creadă: „Dar ca să știți că putere are Fiul Omului pe pământ să ierte păcatele, – i-a zis atunci slăbănogului –: Ridică-te, ia-ți patul și mergi la casa ta!” (Mat. 9:6). Și slăbănogul s-a vindecat.

În sfârșit, chiar și pentru minunea cea mare a învierii unui mort, Isus nu are nevoie de altceva decât să cuvânte: „Și zicând acestea, a strigat cu glas mare: «Lazăre, vino afară!»” (Ioan 11:43). Și Lazăr a înviat!

Cuvintele (τά ῥήματα), adică „vorbele” sau „rostirile” pe care Isus le primește de la Tatăl, El le dă ucenicilor Săi pentru ca aceștia să creadă că este trimis de Tatăl (Ioan 17:8).

La apostolul Paul, cuvântul Dumnezeului Răstignit este cuvântul crucii – puterea lui Dumnezeu (1Cor. 1:18; cf. Rom. 1:16). Același Cuvânt poate fie să dea viață, fie s-o ia, precum „sabia Duhului” (Efes. 6:17). Și nimeni nu poate ascunde de el nici cele mai ascunse gânduri, „căci cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, și pătrunde până la despărțitura sufletului și a duhului, a încheieturilor și a măduvei, și este judecător al simțirilor și al cugetelor inimii” (Evr. 4:12; cf. Sir. 18:15). Însă pentru cel care se apleacă asupra lor, cuvintele Scripturii au puterea să înțeleptească spre mântuire prin credința în Isus Cristos (2Tim. 3:15).

Din pasajele apocaliptice aflăm că Domnul Isus îl va ucide pe Cel-fără-de-lege „cu suflarea gurii Sale” (2Tes. 2:8), iar din gura Fiul Omului din viziunea lui Ioan iese „o sabie ascuțită, cu două tăișuri” (Apoc. 1:16; cf. 19:21). Astfel, Același Cuvânt prin care s-au făcut „cerurile și pământul și toate armile lor” (Fac. 2:1) este Cel care nimicește creatura răzvrătită „pentru reșezarea tuturor celor despre care a grăit Dumnezeu prin gura sfinților Săi profeți din veac” (Fapte 3:21).

#### **4. Teorheme ale lui Yhwh în Vechiul Testament**

Există în Vechiul Testament numeroase teofanii, însă majoritatea sunt teofanii angelomorifice (Gieschen 1998) sau chiar angelofanii onomaforice, cum este aceea a îngerului care are Numele Domnului „în el” (Ieș. 23:21). Creatorul nu se arată niciodată creaturii, pentru că există o breșă ontologică între Dumnezeu și om, între Necreat și creat. În schimb, Cuvântul Domnului comunică cu aleșii Lui prin rostire. În tradiția ebraică, Moise este considerat cel mai mare dintre profeți pentru că „nu s-a mai ridicat în Israel proroc ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut față către față” (Deut. 34:10). Această pretenție este oarecum în contradicție cu textul de mai jos:

Și [Moise] a zis: „Arată-mi slava Ta!” [Domnul] i-a zis: „Eu Îmi voi trece slava pe dinaintea ta, și-n față ta voi rosti numele Meu: «Domnul» și-l voi milui pe cel de care-Mi va fi milă și Mă voi îndura de cel ce-Mi este de-ndurare”. Și a zis: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi; că nu va putea omul să-Mi vadă fața și să trăiască”. (Ieș. 33:18-20)

Aparenta contradicție este rezolvată de Maimonide prin echivocitatea cuvântului *panim* ‘față’: „este termenul care desemnează fața oricărei ființe vii. [...] Este totodată un termen care marchează prezența omului și statutul lui. În acest sens s-a spus: «Domnul însă grăia cu Moise față către față» (Ieș. 33:11), ca o prezență către altă prezență, fără intermediar” (MOR. NEV. I.37). Singura revelație de care îi vorbește Domnul lui Moise este o revelație a Numelui, oral-auditivă: „și-n față ta voi rosti numele Meu”. Moise aude Numele Domnului, iar ceea ce vede aflăm abia din versetul 23: „tu Îmi vei vedea spatele; dar fața Mea nu ți se va arăta”. Chiar și aparenta teofanie din Ieș. 20:18 este interpretată de același Rambam, într-un comentariu la Deut. 4:12, tot în coordonate sonore:

„Și glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, iar fața Lui n-ați văzut-o, ci numai glasul l-ați auzit” (Deut. 4:12). Și a fost descris acest lucru, „față către față”. La fel, cuvintele: „Domnul însă grăia cu Moise față către față” – cu privire la vorbirea Sa ca fiind o adresare [către Moise]. Prin urmare, se spune: „[...] a auzit un glas care-i grăia”. A devenit, așadar, evident că auzirea glasului fără intermedierea unui înger este descrisă ca fiind: „față către față”. În acest sens s-a mai spus: „[...] iar fața Mea nu o vei vedea” (Ieș. 33:23), însemnând că adevărul existenței Mele așa cum este el nu poate fi surprins. (MOR. NEV. I.37)<sup>5</sup>

Revelația divină este socotită, în general, ca revelație vizuală, *teofanie*, *epifanie*, *angelofanie*, toate aceste denumiri derivând de la verbul grecesc φαίνεῖν (‘a apărea’, ‘a se arăta’). Cum însă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu, înseamnă că acest tip de revelație este unul mediat printr-o manifestare vizuală, unde Creatorul este reprezentat printr-un rug aprins, înger sau altceva. În schimb, El vorbește și poate fi auzit, ca în Ieș. 33:19, fără ca omul să fie vătămat. De aceea îndrăznesc să afirm că revelația oral-auditivă a lui Dumnezeu, mai precis a Cuvântului Domnului, este o formă superioară de revelație prin manifestarea ei nemijlocită.

Acest tip de revelație eu o numesc *teorbemă* divină, de la cuvântul grecesc pentru ‘rostitie’ sau ‘vorbă’ (ῥήμα).

Teorbema este asemănătoare cu *sinestezia*, „muza” poezilor simbolști, o percepție senzorială simultană, pe căi multiple, a aceluiași stimul, care face ca oamenii să vadă sunetele în culori, să audă un număr, să asocieze un parfum cu o melodie sau să simtă efectiv gustul unui apus de soare. Aș adăuga că și teorbema divină poate fi uneori interpretată vizual, așa cum se întâmplă la primirea Legii de Moise pe muntele Sinai, când *kol-ha’am ro’im e’t-haqqolo’* „tot poporul a văzut vocile” (Ieș. 20:18 [15]). Revelația sinaitică este în primul rând o revelație sonoră, aceasta auzindu-se în dialogul cu valoare juridică dintre israeliți și vocile cerești, după cum consemnează și mistica ebraică:

<sup>5</sup> Cf. Axinciuc 2008, p. 267; MOR. NEV. II.45: „Noi spunem că toți profeții aud voci prin intermediul unui înger, cu excepția Învățătorului nostru Moise despre care s-a spus: «Cu el vorbesc gură către gură». Să știi că lucrurile stau într-adevăr astfel și că, în aceste cazuri, intermediarul este facultatea imaginației?”.



„Și poporul a văzut vocile”. Chiar așa, ei le-au văzut. Vocea astfel formată a avertizat pe fiecare israelit, spunând: „Mă vei accepta cu toate poruncile care decurg din mine?”. La care fiecare a răspuns: „Da!”. Atunci vocea i-a mai înconjurat o dată capul, spunând: „Mă vei accepta cu toate pedepsele care mă însoțesc în Lege?”. Iar fiecare a răspuns din nou: „Da!”. Atunci vocea s-a plecat și l-a sărutat pe gură, după cum este scris: „Sărută-mă cu sărutările gurii tale”. (ZOHAR 2, 81a-b)<sup>6</sup>

În mistica iudaică, vocile din revelația sinaitică sunt cele șapte voci, rostite însă într-un singur „glas” (Deut. 4:12), care apar enumerate în Ps. 29:3-9 (cf. *b. Shabbat* 88a; M. TANH. Shemot 25; EX. RAB. 28:4) și prin care Tora a fost dăruită poporului lui Israel. Ele ar reprezenta totodată cele șapte puteri divine (*Bahir*). În general, cele două elemente, vizual și auditiv, sunt descoperite împreună în timpul revelației, ca în aceste versete din Deuteronom: „Iar Domnul v-a grăit din mijlocul focului; glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, dar vreo asemănare n-ați văzut; nimic, în afară de glas” (Deut. 4:12).

Unii bibliști sesizează aici o deplasare a revelației divine dinspre vizual spre auditiv, corespunzătoare unui monoteism strict care respinge antropomorfismul (Orlov 2008, p. 57; Charlesworth 1986, p. 41; Ong 1967, p. 188). În timp ce Eichrodt (1961, p. 23) vorbește de o „spiritualizare a teofaniei”, Orlov numește acest fenomen „materializarea vocii” (*praxis of the voice*)<sup>7</sup>, prin faptul că rostirea divină capătă un aspect vizibil, pragmatic (material), și-l consideră o revelație teo-auditivă sau teo-auriculară (*theo-aural*). Geller (1994, p. 103-139) conchide că revelația de pe muntele Horeb dăruiește poporului evreu adevărata cunoaștere, cunoaștere care vine doar prin auz, superioară revelației vizuale, după cum atestă Deut. 4:36: „Din cer ți-a făcut auzit glasul Său ca să te învețe, pe pământ ți-a arătat focul Său cel mare”. Așadar, glasul dumnezeiesc vine și se poate auzi chiar din cer.

Pe urmele lui Heinrich Graetz, cel care face clasică distincția între orientarea vizuală a culturii Greciei antice (păgâne) și cea auditivă, specifică lumii iudaice (monoteiste; Graetz 1975, p. 68), apar și alți autori care aduc argumente supli-

<sup>6</sup> Vocile de pe Sinai anticipează limbile de foc ale Cincizecimii, ambele fiind aspecte senzoriale complementare ale revelației orale (veterotestamentare), respectiv vizuale (în Noul Testament). Rabbi Akiva recomandă și el ca propoziția să fie luată în sens literal: „ei au văzut ceea ce normal se aude. Ei au văzut cuvântul de foc ieșind din gura Atotputenicului și scriind pe table” (MEK, *Yalkuth Shimoni* 300). Cf. MOR. NEV. 1:46.

<sup>7</sup> Bibliștul rus descrie noua paradigmă oral-auditivă astfel: „The incorporeal theology of the divine name possibly occurs in Exodus 33:18-20, where, upon Moses’s plea to behold the divine Kavod, the deity offers an aural alternative by promising to reveal to the seer his name. Scholars even point to a paradigm shift in Deuteronomy (4:12,36) from the visual to the aural plane. In this new, *theo-aural*, as opposed to *theo-phanic*, understanding, even God’s revelation to Moses on Mount Sinai in Exodus 19, an event marking a vital nexus of the visual anthropomorphic paradigm, becomes now reinterpreted in the terms of its aural counterpart. Deuteronomy 4:36 describes the Sinai theophany as the hearing of the divine voice” (Orlov 2008, p. 60). O astfel de „praxis of the voice” înfăptuiește Iisus în Ioan 18:5-6.

mentare pentru întâietatea paradigmei oral-auditive în contextul revelației divine (Boman 1960, p. 206; Auerbach 1953, p. 8; Derrida 1973, p. 76), cu precădere José Faur<sup>8</sup>. Chiar și un partizan al teofaniei prin prisma viziunii și a imaginației, precum filozoful Elliot Wolfson, recunoaște că vocea sau rostirea prezintă o anumită imediatețe sau imanență deoarece nu este limitată de coordonate spațiale, fapt ce reduce breșa ontologică dintre Dumnezeu și om, înlesnind comunicarea (Wolfson 1994, p. 15). În fine, Michael Carasik este de părere că autorul deuteronomist n-a văzut o greșeală de limbă în relatarea din Ieș. 20:18 („și poporul a văzut vocile”), alegând să păstreze „vocile” în loc de „tunete”. Prin aceasta, redactorul biblic a deschis o profundă problemă teologică, filozofică și psihologică pe care Carasik crede că deuteronomistul o rezolvă exegetic în Deut. 5:1-5:

Geniul revelației de pe Horeb, așa cum o înțelege autorul Deuteronomului 4, este că Israel poate *vedea* revelația – nu doar fenomenele însoțitoare, ci chiar însăși revelația. Acest fapt a făcut din primirea poruncilor un fenomen nemaîntâlnit – o experiență directă, personală, însă într-o astfel de formă care putea fi transmisă întocmai (în câmpia Moabului, când Moise translatează vocea vizibilă într-una audibilă), în toată imanența sa de la o generație la alta. (Carasik 1999, p. 263)

Un caz similar întâlnim în descoperirea lui Yhwh înaintea profetului Ilie pe muntele Horeb. Glasul Domnului vine la Ilie și-l anunță despre întâlnirea cu Yhwh, precedată de o teribilă dezlănțuire a stihurilor naturii, trepte succesive ale descoperirii divine: „și după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; și după foc va fi adiere de vânt lin, și într-însa va fi Domnul” (1Reg. 19:12/ LXX 3Reg. 19:12). Miezul acestei revelații este și aici de ordin auditiv – „adiere de vânt lin” sau, într-o traducere mai aproape de textul ebraic, „vocea șoaptei line”. Această preeminență a registrului sonor este în armonie cu noua tendință anti-antropomorfică, care insistă asupra exprimării prezenței divine în forma glasului divin.

## 5. Cuvântul Domnului (*d<sup>e</sup>bar-yhwh*)

Teorhema divină clasică este *d<sup>e</sup>bar-yhwh* „cuvântul Domnului”, glasul sau rostirea divină care vorbește cu patriarhii sau vine la profeți pentru a le comunica voința divină. Specialiștii găsesc dificil să identifice acest Cuvânt dumnezeiesc atât de eluziv, socotindu-l fie o metaforă, fie o metonimie sau un ipostas divin al lui Yhwh. Metaforă nu poate fi, pentru că acest „Cuvânt” este o realitate de sine stătătoare, separată de Yhwh. Metonimie nu este, pentru că nu întâlnim „Cuvântul” la modul absolut, cel puțin până la prologul iouanic, ci „Cuvântul Domnului”, și nici perso-

<sup>8</sup> „The Hebrew and Greek types of truth correspond to two different levels of reality. The Greek truth is visual. Therefore it is related to the spatial World-Out-There. For the Hebrews the highest form of truth is perceived at the auditory level. [...] Verbal representation of God, even in antropomorphic terms, is common both to Scripture and to the rabbis. What was offensive to the Hebrews was *to see* God; that is, to express His reality at the visual level” (Faur 1986, p. 29-30).

nificare, întrucât nu este descris nicăieri sub formă omenească. Poate cel mult o sinecdocă (*pars pro toto*), deși acest „Cuvânt” nu este doar o parte din Yhwh, ci uneori chiar se confundă cu Yhwh. Cel mai verosimil ar fi termenul de ipostas divin sau teofanie a lui Yhwh (Lammert 2009, p. 195), așa cum apare uneori și Numele lui Yhwh în textele biblice parcurse mai sus.

Grether prezintă Numele și Cuvântul, cei doi exponenți ai revelației divine în Vechiul Testament, dar în timp ce pentru el Numele are statutul de ipostas divin, Cuvântul ar avea numai un rol mediatic, de comunicator al voinței divine, fără a se personifica:

Ipostazierea conceptului *dbr* (cuvânt) atinge cea mai evoluată formă în perioada postcanonică. Locuri ca acela din *Sir* 18, 14 ff., unde Cuvântul apare ca o personalitate cu un mare grad de independență încât să-iucidă pe primii născuți ai egiptenilor, nu se găsesc în canonul Vechiului Testament. Totuși, aici se află începutul ipostazierii lui. (Grether 1934, p. 150)

Cu totul altă opinie are Carl A. Gieschen, care definește ipostasul divin ca un aspect sau atribut al lui Dumnezeu care are o personalitate distinctă. Astfel, în *ethos*-ul ebraic, Numele, Slava, Înțelepciunea, Cuvântul, Duhul și Puterea nu sunt concepte abstracte în această lume, ci realități în forme vizibile (Gieschen 1998, p. 45).

Cine este atunci „Cuvântul Domnului”?

Pentru a răspunde la această întrebare, voi analiza câteva episoade biblice unde întâlnim această sintagmă, aflată de obicei în preambulul oracolelor profetice – „cuvântul Domnului care a venit la...” (Os. 1:1; Mih. 1:1; Sof. 1:1). Prima ocurență este în Fac. 15:1, când Cuvântul lui Yhwh vine la patriarhul Avram „într-o vedenie”, pentru a încheia legământul cu el:

După aceea fost-a în vedenie cuvântul Domnului către Avram și a zis: „Nu te teme, Avrame; Eu sunt scutul tău, iar răsplata ta va fi foarte mare” (v. 1) Și de îndată s-a făcut cuvântul Domnului (*ʾĕḥar-yhwh*) către el și a zis: „Nu acela te va moșteni, ci acela care va odrăsi din coapsele tale, acela te va moșteni!” Și l-a scos afară și i-a zis: „Privește la cer și numără stelele, de le poți număra”; și i-a zis: „Așa va fi seminția ta!” (vv. 4-5) Și i-a zis: „Eu sunt Domnul (*ʾani yhwh*) Care te-a scos pe tine din Urul Caldeilor pentru ca să-ți dea pământul acesta să-l moștenești” (v. 7) Și a zis [Avram]: „Stăpâne Doamne (*adonay yhwh*), din ce voi cunoaște că-l voi moșteni?” (v. 8) Iar [Domnul] i-a zis<sup>9</sup>: „Gătește-Mi o junincă de trei ani, o capră de trei ani, un berbec de trei ani, o turturică și un pui de porumbel!” (v. 9)

Observăm o alternanță între Cuvântul Domnului și Yhwh, de la primul care vorbește în vv. 1-8, la Însuși Yhwh în v. 9, fapt ce-l convinge pe Grether să vorbească de o prezență mijlocită și una nemijlocită a lui Yhwh în Fac. 15. Dacă Avram nu pare a fi surprins de schimbarea interlocutorului, cititorul cu siguranță este! Care să fie explicația?

---

<sup>9</sup> După biblistul german, doar verbul „a spune” (*amr*) este folosit pentru discursul lui Yhwh în istoriile patriarhilor, verbul „a vorbi” (*dbt*) apărând doar de două ori în astfel de expresii (Grether 1934, p. 151).

Probabil că v. 7 ne-ar putea ajuta, prin ambiguitatea lui, căci acolo Domnul care-l scoate pe Avram din Urul Caldeei poate fi atât Yhwh, cât și Cuvântul lui Yhwh (cf. Iuda 5; 1Cor. 10:1-10) și, desigur, același Dumnezeu care îi scoate pe evrei din țara Egiptului (Ieș. 17:14; 23:21; cf. Fapte 7:45; Evr. 4:8). De vreme ce Avram nu sesizează schimbarea, înseamnă că el vorbește cu același interlocutor în tot acest timp, pe care îl numește în versul următor (v. 8) „Stăpâne, Doamne”. Or, asta presupune că Yhwh și Cuvântul lui Yhwh sunt aceeași entitate, chiar dacă probabil nu aceeași persoană. De fapt, Cuvântul lui Yhwh nu este nici înger, nici om, nici altceva într-o formă intermediară, deși apare „într-o vedenie”<sup>10</sup> (cf. 1Reg. 3:10). Rabinii spun în *Midraș* că profeția poate îmbrăca zece forme de expresie, dintre care cele mai elevate erau „cuvântul” și „vedenia” (Zlotowitz/ Scherman 2015, p. 504). Gieschen (1998, p. 103) nu este mai aproape de adevăr când numește Cuvântul Domnului, în acest context, „figură angelomorfică”. Cum acest Cuvânt nu este descris în niciun fel, nu putem specula, căci indeterminarea fizică îl face dificil de definit. Dar cu siguranță este „cuvânt”, adică „rostire”, pentru că asta înseamnă *dabar* și pentru că vorbește cu Avram.

Majoritatea teoremelor divine le auzim însă în cărțile profeților. O astfel de revelație oral-auditivă o trăiește profetul Ilie pe muntele Horeb (1Reg. 19/ LXX 3Reg. 19, cf. Ier. 13:1-9):

Acolo a intrat în peșteră și a locuit în ea. Și, iată, cuvântul Domnului (*d'har-yhwh*) a fost către el și i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?” (v. 9) Iar El a zis: „Să ieși mâine și să stai în fața Domnului în munte. Și, iată, Domnul (*yhwh*) va trece; și, iată, înaintea Domnului va fi năprasnică vijelie ce va despica munții și va sfărâma stâncile, dar nu în vijelie va fi Domnul; după vijelie va fi cutremur, dar nu în cutremur va fi Domnul; (v. 11) și după cutremur va fi foc, dar nu în foc va fi Domnul; și după foc va fi adiere de vânt lin, și într-însa va fi Domnul”. (v. 12) Și a fost că dacă Ilie a auzit, și-a acoperit fața cu cojocul și a ieșit și a stat lângă peșteră. Și, iată, o voce a venit la el și i-a zis: „Ce faci aici, Ilie?” (v. 13) Și a zis Domnul către el: „Du-te, întoarce-te pe calea ta și mergi pe calea din pustia Damascului; și te vei duce și-l vei unge pe Hazael rege peste Siria. (v. 15)

În versetele 9, 11 și 12, Cuvântul Domnului este acela care îl înștiințează pe Ilie de iminenta întâlnire cu Domnul. A doua zi, profetul iese la gura peșterii, își acoperă fața cu cojocul (de unde deducem că Domnul se și arată) și o voce (*gol*) vine la el. Iată că pe lângă Cuvântul lui Yhwh există și o voce a lui Yhwh, o manifestare senzorială inteligibilă, intrinsecă lui Yhwh, un pandant sonor al „feței” divine. S-ar zice că, în acest caz, Cuvântului Domnului i se substituie Vocea Domnului, dar nu putem decât să facem o presupunere. Mai importantă este aparenta distincție dintre Yhwh și Cuvântul lui Yhwh din acest text, care-i servește ca argument lui Grether pentru o falsă dihotomie.

<sup>10</sup> Ramban înțelege prin „vedenie” vedere prin intermediul ochiului sau percepție mentală (MOR. NEV. I.4).

Afirmarea Cuvântului Domnului ca „un principiu care conduce și guvernează istoria” (Grether 1934, p. 154), tot mai autonom în raport cu Domnul, este ilustrată de povestirea criptică din 1Reg. 13. Acolo, Omul lui Dumnezeu, din Iuda, primește poruncă nu de la Domnul, ci „prin cuvântul Domnului”: „căci a fost cuvânt către mine prin Cuvântul Domnului: «Acolo să nu mănânci pâine și acolo să nu bei apă și de acolo să nu te întorci pe calea pe care ai mers»” (1Reg. 13:17/ LXX 3Reg. 13:17).

Un exemplu aparte este cel care prezintă chemarea profetului Ieremia, „către care a fost Cuvântul Domnului în zilele lui Iosia, fiul lui Amos, regele Iudeii” (Ier. 1:2):

Fost-a cuvântul Domnului către mine și mi-a zis: (v. 4) [...] Iar eu am zis: „O, Stăpâne, Doamne iată că nu știu să vorbesc, fiindcă eu sunt încă tânăr”. (v. 6) Iar Domnul a zis către mine: „Să nu zici: «Sunt încă tânăr», căci la câți te voi trimite, la toți vei merge și pe toate câte-ți voi porunci Eu ție, pe acelea le vei grăi. De fața lor să nu te temi, că Eu cu tine sunt ca să te scap, zice Domnul”. (vv. 7-8) Atunci Domnul și-a întins mâna spre mine și mi-a atins gura (*'al-pi*) și mi-a zis: (v. 9) „Iată, cuvintele Mele le-am pus în gura ta; iată, Eu astăzi te-am pus peste neamuri și peste regate, ca să smulgi și să arunci la pământ și să nimicești și din nou să zidești și să răsădești”. (v. 10) Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: „Ce vezi tu, Ieremia?” și am răspuns: „Un toiag din lemn de migdal”. (v. 11)

În acest caz, Cuvântul Domnului funcționează ca o *inclusio* pentru dialogul Domnului cu Ieremia, deși interlocutorul profetului pare a se schimba pe parcurs. Cuvântul lui Yhwh este cel care vorbește cu Ieremia în v. 4, însă acesta îi răspunde lui Yhwh cu „Stăpâne, Doamne” (v. 6). Folosirea interșanjabilă de către autor a lui „Yhwh” și „Cuvântul lui Yhwh”, întâlnită și în 1Reg. 3:4-21, este un posibil indiciu pentru identitatea comună a celor două personaje. Dar noutatea acestui paragraf constă în introducerea unui element antropomorfic pentru a-L caracteriza nu pe Cuvântul lui Yhwh, ci Însuși pe Yhwh: „Atunci Domnul și-a întins mâna spre mine și mi-a atins gura” (v. 9).

După „vocea” lui Yhwh din 1Reg. 19, iată aici „mâna” Lui, reflecții ale unei concepții antropomorfizante a lui Yhwh, caracteristice iudaismului timpuriu, pre-exilic. Faptul că aceste trăsături umane i se atribuie Domnului, iar nu Cuvântului Domnului, face mai greu de conturat forma acestei misterioase entități celeste. În măsura în care prin ipostas divin înțelegem ceea ce se află înapoia sau dincolo de Dumnezeu, având aceeași natură, dar totuși diferit de El, Cuvântul Domnului poate fi definit ipostatic. Iar întrucât acest Cuvânt se manifestă uneori vizual (apare în viziune) și de cele mai multe ori sonor (vorbește), El se poate revela printr-o teofanie, dar mai ales ca teorhemă. Mai mult, Cuvântul Domnului poate fi definit și drept cristorhemă, dar asta nu înseamnă că orice teofanie este o cristorfanie/ cristorhemă, întrucât sunt numeroase locuri în Vechiul Testament unde cele două ipostasuri divine sunt distincte (Fac. 1:26; Ieș. 23:21; Deut. 32:8; Ps. 2:7; 82; 95; 110:1), după cum remarcă unii bibliști (e.g. Hanson 1965, p. 163).

„Cuvântul Domnului” din Vechiul Testament va fi fost inspirația pentru *logos*-ul instrumental al lui Philon și pentru *Logos*-ul dumnezeiesc al Sf. Ioan. El este pre-închipuirea sau mai degrabă pre-cuvântarea Fiului pre-existent.

În concluzie, „Cuvântul Domnului” din Vechiul Testament ar putea fi Însuși Isus „în formă dumnezeiască” (Filip. 2:6), Cuvântul care era la Dumnezeu și Dumnezeu era! (Ioan 1:1).

## 6. „Gura Domnului” (*pi-yhwh*) și „rostirea Domnului” (*n<sup>e</sup>um-yhwh*)

„Gura” și „rostirea”/ „glăsuirea Domnului” sunt două trăsături antropomorfizante ale Domnului, care nu trebuie confundate cu „Cuvântul Domnului”, ipostasul Său divin. Ele pot fi privite și ca metafore senzoriale care transmit la modul figurativ iminența și imanența lui Yhwh.

Prima ocurență a „gurii Domnului” apare în Exod 17: „Obștea fiilor lui Israel, toată, și-a ridicat tabăra din pustia Sin, după gura Domnului (*‘al-pi yhw*) au tăbărât apoi la Rafidim, dar poporul nu avea apă de băut”. În acest context, „gura” este o metaforă pentru Domnul, pe care israeliții îl ascultă doar până începe să-i chinuie setea. Atunci este momentul când Moise dă curs vocii fraților săi, lovind stâncă pentru a scoate apă din ea, dar prin aceasta mâniindu-l pe Dumnezeu. Pentru cârteala lor, Dumnezeu îi avertizează pe Moise și israeliți: „nu veți intra în țara pe care Eu le-am dat-o ca moștenire fiilor lui Israel, iar aceasta pentru că ați cârtit împotriva gurii Mele la apa Meriba” (Num. 20:24; cf. 27:14). Aici, „gura Mea” are tot un sens metaforic, deși tendința antropomorfică este mai evidentă. Expresia „gura Domnului” capătă o conotație aparte în Deuteronom, unde ea devine pentru Moise „sărutul morții”, după cum se relatează în text: „a murit pe gura Domnului” (Deut. 34:5). Doar Moise și frații lui, Aaron și Miriam, se învrednicesc de moarte „pe gura Domnului”, adică printr-un „sărut gură către gură”, singurul și cel din urmă, căci așa vor fi zărit și „fața Domnului”, pentru prima și ultima oară.

În povestirea din 1Reg. 13/ LXX 3Reg. 13, profetul din Betel îl abate pe omul lui Dumnezeu de la drumul lui și-l invită la masă, făcându-l astfel să încalce porunca Domnului. Odată înșelăciunea consumată, profetul îi anunță pedeapsa oaspetelui său:

Așa grăiește Domnul: „Pentru că ai cârtit împotriva gurii Domnului și n-ai păzit porunca pe care ți-a poruncit-o Domnul, Dumnezeul tău, ci te-ai întors și ai mâncat pâine și ai băut apă în locul acesta despre care ți-am grăit, zicând: «Să nu mănânci pâine și nici să bei apă!»: trupul tău nu va intra în mormântul părinților tăi”. (v. 21-22)

„Gura Domnului” este aici o metaforă pentru „Cuvântul Domnului”, la fel ca în majoritatea cazurilor din Vechiul Testament, mai ales în cărțile profetice, unde profeții sunt heraldii care o vestesc (1Reg. 12:15; Is. 40:5; 58:14; 62:2; Ier. 9:11; Mih. 4:4).

Am menționat mai sus (1Reg. 19:13) o „voce” care vine la profetul Ilie atunci când el se afla în Horeb, o metaforă antropomorfizantă a lui Yhwh care apare și la posesiv sub forma „vocii Domnului”. Prima mențiune a „vocii Domnului” (*qol-yhw*), o alternativă rară<sup>11</sup> la „rostirea Domnului”, o găsim în Fac. 3:8, atunci când protopă-

<sup>11</sup> Doar unsprezece ocurențe, dintre care jumătate sunt în Psalmi: Fac. 3:8; Deut. 5:25; 18:16; Ps. 29:3, 4<sup>2</sup>, 5, 7, 8; Is. 66:6; Mih. 6:9.

rinții se ascund la auzirea acesteia, după comiterea păcatului originar. Dată fiind sinonimia acestor două expresii, o voi trata în cele ce urmează numai pe cea mai frecventă, întâlnită de 267 de ori, față de numai 11 ori.

„Rostirea Domnului” (*ne’um-yhwh*) este un alt mod de manifestare orală a lui Yhwh în Vechiul Testament, întâlnit cu precădere în preambulul oracolelor divine. Prima dată îl găsim în Fac. 22:16, în discursul îngerului Domnului, prin care îl oprește pe Avraam să-l jertfească pe Isaac: „și a zis: «Juratu-M-am pe Mine Însuși – rostirea Domnului (*ne’um-yhwh*) de vreme ce tu ai făcut aceasta, și de dragul Meu nu l-ai cruțat nici pe fiul tău cel iubit...»”.

Versiunile biblice românești traduc *ne’um-yhwh* prin „zice Domnul” (BSS, BBA, CNS), dar cred că traducerea corectă este prin construcția genitivă „rostirea Domnului”, din următoarele motive: în primul rând, originalul ebraic este un *status constructus* (Cook/ Holmstedt 2009, p. 43), similar genitivului din limba română, format din două substantive, primul în forma construită (*ne’um-*), iar al doilea în forma absolută (*yhwh*); în al doilea rând, unele substantive care desemnează părți ale corpului uman au un sens figurativ în formă construită, așa cum este și „rostirea Domnului” în textul biblic (JM, p. 319); trecerea de la vorbirea indirectă, marcată de „și a zis”, la vorbirea directă face de prisos prezența unui alt indiciu de ordin discursiv ca „zice Domnul”; FBJ și TOB sunt singurele versiuni care traduc în mod corect *ne’um-yhwh* prin „parole de Yahvé”, respectiv „oracle du SEIGNEUR”; în sfârșit, „rostirea Domnului” este o metaforă antropomorfizantă a Domnului, varianta sonoră a „gurii Domnului”, specific lui Yhwh, dar distinct față de ipostasul său divin „Cuvântul lui Yhwh”. De fapt, *ne’um* este tradus prin „oracol”, „proorocie”, „rostire” sau „zicere” atunci când însoțește un nume propriu (BDB 2010, p. 610), ca în Num. 24:3, ce-i drept în forma absolută: „Oracolul lui Balaam (*ne’um bik’am*), fiul lui Beor, oracolul bărbatului cu ochiul deschis”. *HaKsav V’HaKaballah* explică *ne’um* prin rădăcina ’m, legată de *emunah* sau *amen* (‘adevăr’, ‘credincioșie’), ceea ce înseamnă că oracolul sau jurământul rostit va rămâne veșnic și adevărat (Zlotowitz/Scherman 2015, p. 809). De ce, totuși, traducătorii insistă să redea forma construită *ne’um-yhwh* prin „zice Domnul”, ignorând sensul figurativ?

Un caz interesant este Ps. 110:1/ LXX Ps. 109:1, în care expresia nu apare în forma construită consacrată (cf. Is. 14:22-23; 17:3; 22:25; 56:8; 59:20; Ier. 8:3): „Rostirea Domnului (*ne’um yhwh*) către Domnul meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce-i voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale”, unde *ne’um yhwh* este tradus în majoritatea versiunilor biblice prin „zice Domnul”, deși mai corect ar fi fost „rostirea Domnului” sau „glăsuirea Domnului”. Preferința pentru verbalizarea expresiei *ne’um yhwh* în traducere, fie că aceasta este la forma construită sau absolută, ar putea fi justificată doar pe baza oralității stilului, având ca scop întărirea sau consacrarea discursului direct prin formula „zice Domnul”. Numai că, astfel, chiar vorbirea directă este întreruptă, iar vorbitorul (Yhwh în cele mai multe cazuri) este înlocuit cu mesagerul Acestuia, ca în cazul profeților. În varianta „zice Domnul” se pierde caracterul autonom, personificat și chiar metonimic pe care „rostirea Domnului” l-ar putea avea ca un pandant discursiv firesc al „Cuvântului Domnului”.

Probabil opțiunea majorității traducătorilor, cu excepția celor francezi, nu ține atât de profesionalismul lor, cât de adeziunea acestora la o tradiție traductologică sau confesională.

## 7. Concluzii

Dincolo de servituțile traducătorilor sau ale exegeților, „Cuvântul Domnului” și „rostirea Domnului” rămân teoreme sau teoroști ale Legământului lui Dumnezeu cu poporul ales, care, prin sonoritatea lor intrinsecă, actualizează în mod iminent și immanent prezența lui Yhwh în fața credinciosului sau a cititorului de astăzi al textului sacru. Prin urmare, rostul acestui text revelat este acela de a fi inteligibil și actual chiar și atunci când relatează despre o paradoxală sinestezie biblică de tipul revelației sinaitice, în care „poporul a văzut vocile”.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- BBA = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2009.
- BDB = Brown, F./ Driver, S.R./ Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2010.
- B. MEG. = *bavli/Talmudul Babilonian*, Megillah.
- BSS = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, EIBMBOR, 1991.
- CNS = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, traducerea Dumitru Cornilescu, revizuită ortografic, Societatea Biblică din România, 2016.
- DE MAG. = Augustin, *De Magistro (Despre Învățător)*, ed. bilingvă, traducere, introducere, note și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Institutul European, 1995.
- EX. RAB = *Exodus Rabbah*, vol 3, în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press<sup>2</sup>, 1951.
- FBJ = *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.
- GEN. RAB. = *Genesis Rabbah*, vol I, în H. Freedman/ Maurice Simon (eds.), *Midrash Rabbah*, 10 vol., New York, Soncino Press<sup>2</sup>, 1951.
- JM = Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, trans. and rev. T. Muraoka, Subsidia Biblica 14/I, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- MEK = *Mekhilta De-Rabbi Ishmael*, Jacob Z. Lauterbach (ed.), The Jewish Publication Society, 2004.
- MOR. NEV. = Moses Maimonides, *Moreh Nevukhim/ The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- M. TANH. = *Midrash Tanhuma*, Salomon Buber (ed.), Wilna, 1885.
- OM. HEX. = Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea Întia. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii și Cuvântări*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB 17, București, EIBMBOR, 1986, p. 93.
- TOB = *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.



ZOHAR = *The Zohar*, vol. IV, Maurice Simon/ Dr. Paul P. Levertoff (trans.), London/ New York, The Soncino Press, 1984.

## B. Literatură secundară

- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- Axinciuc, Madeca, *Profetul și oglinda fermecată. Despre imaginație și profeție în Călăuza Rătăciților de Moise Maimonide*, Humanitas, București, 2008.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Boman, Thorlief, *Hebrew Thought Compared with Greek*, Philadelphia, Westminster, 1960.
- Boulgakov, Serge, *La Philosophie du Verbe et du Nom*, trad. Constantin Andronikof, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1991.
- Brettler, Marc Zvi/ Berlin, Adele, *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Bultmann, Rudolf, *The Concept of the Word of God in the New Testament*, în *Faith and Understanding*, vol. I, London, 1969.
- Carasik, Michael, *To See a Sound: A Deuteronomic Rereading of Exodus 20:15*, „Prooftexts”, XIX, 1999, p. 257-265.
- Charlesworth, James, *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, „Scottish Journal of Theology”, XXXIX, 1986, p. 19-41.
- Cook, James/ Holmstedt, Robert, *Biblical Hebrew. A Student Grammar*, Toronto, 2009.
- Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Dürr, L., *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, Hinrichs, 1938.
- Eichrodt, Walter, *The Theology of the Old Testament*, vol. I, trans. J.A. Baker, London, SCM Press, 1961.
- Faur, José, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Geller, Stephen A., *Fiery Wisdom: Logos and Lexis in Deuteronomy 4*, „Prooftexts”, XIV, 1994, p. 103-139.
- Gerhardsson, Birger, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Gieschen, Carl A., *Angelomorphic Christology*, Leiden, Brill, 1998 („Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums”, 42).
- Graetz, Heinrich, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, New York, Jewish Theological Society of America, 1975.
- Grether, Oscar, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen, A. Töpelmann, 1934 (BZAW 64).
- Hancher, Michael, *Performative Utterance, The Word of God, and the Death of the Author*, „Semeia”, 41, 1988, p. 27-40.
- Hanson, Anthony Tyrrell, *Jesus Christ in the Old Testament*, London, SPCK, 1965.
- Lammert, Richard A., *The Word of YHWH as Theophany*, „Concordia Theological Quarterly”, 73, 2009, p. 195-210.
- McKenzie, John L., S.J., *The Word of God in the Old Testament*, „Theological Studies”, 21, 1960, p. 183-206.

- Ong, Walter, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New York, Suny Press, 1967.
- Orlov, Andrei, *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, JBL, 127, 2008, p. 53-70.
- Procksch, Otto, „légo”, in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, Grand Rapids, Eerdmans, 1967.
- von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology*, vol. II, Edinburgh, T&T Clark, 1965.
- Thiselton, Anthony C., *The Supposed Power of Words in the Biblical Writings*, „Journal of Theological Studies”, N.S., XXV, 1974, 2, p. 283-298.
- Wolfson, Elliot R., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Zlotowitz, Rabbi Meir/ Scherman, Rabbi Nosson, *Bereishis/Genesis. A new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources*, 2 vol., New York, Artscroll Mesorah Publications Ltd., 2015.