

SEPTUAGINTA ÎN CONTEXTUL LITERATURII IUDAICE ANTICE. TENDINȚE ÎN INTERFERENȚELE CU TRADIȚIA*

MARTIN MEISER

Universität des Saarlandes, Saarbrücken

martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Românii pot fi mândri că în secolul al XVIII-lea *Septuaginta* era deja tradusă în limba română, iar în secolul al XXI-lea au fost finalizate alte două proiecte mari, la care instituția-gazdă a contribuit semnificativ prin editarea, traducerea și comentarea filologică a acestor texte reprezentative. Pentru mine, în calitate de traducător al *Septuagintei* în limba germană, este o onoare să fiu astăzi aici și să am posibilitatea de a vă vorbi.

Septuaginta, textul canonic al Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă, reprezintă o colecție de traduceri ale unor texte pe care traducătorii le consideră aproape în totalitate sacre. În ciuda traducătorilor diferiți, acestea prezintă concordanțe clare în ceea ce privește armonizarea ideilor, accentele referitoare la perceperea lui Dumnezeu, focalizarea pe *Tora*. Aceste tendințe se întâlnesc deopotrivă în literatura premergătoare *Septuagintei*, acea literatură care ia naștere odată cu *Septuaginta*, și în literatura care urmează *Septuaginta*.

Ca texte de referință, pot fi aduse în discuție textele biblice *Paralipomenele*, *Baruh*, *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirah*, *Cartea Jubileelor* și scrierile de la Qumran. Dintre scrierile de la Qumran fac parte atât scrierile specifice grupului qumranian, cât și cele nespecifice acestui grup. Poate părea surprinzător de constatat că tratez *Cartea Baruch* și *Înțelepciunea lui Iisus Sirah* ținând seama de condiționările și de analogiile cu *Septuaginta*, dar în afara cadrului impus de *Septuaginta*. Acest lucru este legat de faptul că ambele cărți, la fel ca părțile traduse ale *Septuagintei*, stabilesc deja coordonatele Sfintei Tradiții. Pentru traducătorul *Cărții înțelepciunii lui Iisus Sirah*, cartea bunicului său reprezenta un ajutor pentru aceia care „sunt dispuși să învețe că își pot pregăti mintea să trăiască respectând legea, νόμος βιοτεύειν” (Prol. 34–36) – însă nu înțelepciunea însăși a bunicului, ci *Tora* Israelului este reperul decisiv.

În expunerea mea mă voi ocupa mai întâi de raportările la istorie, apoi voi discuta accentele existente în perceperea lui Dumnezeu, iar în final voi vorbi despre reprezentarea figurilor biblice.

* Acest text reprezintă transcrierea conferinței prezentate de prof. Martin Meiser la Simpozionul Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 18-20 mai 2017, în traducerea lui Eugen Munteanu și a Marianei Nastasia.

1. Relaționarea față de istorie

Este foarte instructiv să studiem schimbările pe care autorul *Paralișomenelor* le-a operat în comparație cu originalele cărții *Samuel* și ale *Cărților Regilor*. Pentru el, legătura neîntreruptă dintre prezentul Israelului și începuturile sale se păstrează numai în ceea ce privește Regatul de Sud¹, de aceea omite aproape în totalitate evocarea Regatului de Nord². Pentru autorul *Paralișomenelor*, istoria trebuie descrisă ca o sferă de acțiune a puterii divine, care se exprimă în limitele relației cauză-efect. Exemplele referitoare la acest aspect sunt cunoscute: Ioram din Iuda a fost asaltat de filistenii și de arabi și a fost cuprins de o boală grea pentru că l-a părăsit pe Dumnezeu (2Cron. 21:11-20)³, Ioas, din aceleași cauze, a fost învins de sirieni (2Cron. 24:24)⁴. Invers, datorită evlaviei lui Ezechia nu s-a ajuns realmente la cucerirea orașelor lui Iuda (2Paral. 32:1, diferit de 2Reg. 18:13), iar lunga guvernare a lui Manase este posibilă datorită pocăinței sale (2Cron. 33:12).

Autorul *Paralișomenelor* a transformat și a înnoit probabil aceste tradiții din considerente didactice. În cadrul educației religioase trebuie încurajată imitarea modelelor imaculate și trebuie descurajate exemplele negative. Autorul pretinde ca moștenirea profeției israeliene, care, din punctul lui de vedere, cuprinde și reprezentările istoriei (2Cron. 32:32), să se prelungească într-un mod legitim⁵. Însă, așa cum arată opera lui, asta are a face cu actualizarea corectă a trecutului lui Israel. Cititorul trebuie să învețe că identitatea Israelului se fundamentează pe strânsa sa legătură cu Dumnezeul său și cu voința acestuia, definită în *Tora*.

În literatura iudaică din primele două secole precreștine, trecutul locuitorilor lui Israel este descris într-o manieră prea moralizatoare în comparație cu cel al non-israelitenilor, urmărindu-se finalități apologetice. Seria de exemple existente în Sir. 44-49 arată ce a făcut Dumnezeu pentru israelitenii evlavioși și, prin ei, pentru poporul său (Sir. 44:2); în Sol. 10:1-21 este ilustrată acțiunea salvatoare a înțelepciunii lui Dumnezeu (Sol. 9:19); în 1Mac. 2:51-60 se descrie credința israelitenilor încercați, cărora nu le-a fost refuzat ajutorul lui Dumnezeu⁶. În literatura apocaliptică, avertizările cu privire la evenimentele care urmează să vină au menirea de a explica prezentul, dominat tot de autoritatea lui Dumnezeu. Mai mult, elaborarea textelor

¹ Cf. 2Paral. 13:4-12. Textul este o completare față de originalul 1Reg. 15:1-8.

² Luca arată o continuitate uniliniară asemănătoare. Legătura cu originile a neamurilor creștine pentru care el scrie există numai la cei doisprezece apostoli și la Pavel. Totuși, trebuie să rămână deschisă întrebarea dacă aici există o analogie sau dacă e vorba de o corelație literară.

³ Textul este o completare față de originalul din 2Reg. 8:16-22.

⁴ 2Paral. 25:20 justifică într-o manieră asemănătoare înfrângerea lui Amaziah în fața lui Ioas din Israel, 2Paral. 21:10 justifică gunoiul Edomului.

⁵ Cf. Zipora Talshir, *Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles*, ZAW 113 (2001), p. 386-403.

⁶ Începând cu secolul al V-lea î.Hr., probabil că Homer a fost apreciat cum se cuvine (v. Diogenes Laertios 2, 11).

trebuie să pună alături credința față de Dumnezeuul lui Israel și loialitatea față de porunca Lui. Alți istoriografi caută înainte de toate să demonstreze similaritatea Israelului în raport cu ceea ce va deveni cultura greco-romană dominantă. Pseudo-Hecataeus II descrie înțelepciunea lui Avraam în așa manieră, încât acesta apare ca profesor de filosofie în Babilon și este constrâns să se mute de acolo din cauza crezurilor sale filozofice⁷. Kleomedes Malchas, un evreu african, îl înfățișează pe Heracle ca soț al unei nepoate a lui Avraam – prin aceasta se reliefează o conștiință de sine culturală⁸. Artapanos îl descrie pe Moise ca pe un inventator al bunurilor culturale în favoarea prosperității egiptenilor (totul, de la macara până la filozofie)⁹.

Tendințele istoriografice ale *Septuagintei* prezintă parțial asemănări cu tendințele filologiei homerice antice. În acest caz, nu se voia apropierea de un text original, ci obținerea unui text corect, obiectiv, valoros din punct de vedere poetic și fără incongruențe¹⁰. Prin analogie, și în *Septuaginta* se manifestă tendințe de evitare a contradicțiilor textuale interne și de stabilire a unei ordini firești în desfășurarea evenimentelor, în timp ce un interes față de controlarea mărturiilor biblice prin comparație cu datele istoriei este foarte slab reprezentat. Nici măcar noile precizări cronologice din *Geneza* și din *Cărțile Regilor* nu intenționează să corecteze datele greșite prin informații istoriografice mai bune.

Septuaginta conține uneori mici schimbări în puncte importante ale istorisirii. Desăvârșirea Creației nu este finalizată în ziua a șaptea (ca în textul ebraic), ci în a șasea (Fac. 2:2). Traducătorul vrea să evite o contradicție între acțiunea lui Dumnezeu și porunca Sabatului dată tot de El, la fel cum *Septuaginta* modifică Pentateuhul samaritean, acest fapt arătând că nu numai iudeii grecofoni au vrut să evite o astfel de incongruență. Dar și alte schimbări își au obârșia în *Septuaginta*: în Am. 7:14 LXX se modifică mărturia din textul masoretic („Eu nu sunt profet”) la o formă verbală trecută, deoarece Amos era profet doar în momentul chemării sale. Această redare este posibilă doar în greacă, în ebraică având aici o propoziție fără predicat (Am. 7:14). Istoria profetiei duce, în Zah. 13:2, la reproducerea lui מִיָּדָי prin ψευδοπροφήτης. După Zaharia a mai venit Maleahi și nu putem gândi ca Domnul să-și contrazică propriul cuvânt.

În Am. 6:9 LXX, prin adăugarea structurii καὶ ὕπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι, se atenuază ușor ideea amenințării cu dezastrul¹¹. Poate că prin această completare cu privire la istoria postexilică a Israelului se urmărește slăbirea impresiei că Amos a spus cuvinte care nu s-au împlinit¹². Această modificare poate fi corelată cu literatura iudaică în două privințe: (1) Deut. 18:10-12 numește două criterii ale unei

⁷ Cf. Iosephus, *Ant.* I 154–168; Clemens Alex., *Strom.* V 113, 1–2.

⁸ Cf. Iosephus, *Ant.* I 239–241.

⁹ Cf. Eusebiu din Cezarea, *Praep. Ev.* IX 18, 2; 23, 1–4; 27, 1–37.

¹⁰ Hermann Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974), p. 121-138 (129).

¹¹ Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK AT XIV/2; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1975), p. 324; inventariază o completare suplimentară legată de aria tradiției ebraice.

¹² V. Aaron Schart/ E.G. Dafni, *Amos, Septuaginta Deutsch*, versetul citat.

profeții adevărate: trebuie să vină de la Dumnezeu și trebuie să se împlinescă. Mai târziu, cel de-al doilea criteriu nu s-a mai referit la profeția prezentă, ci la cea trecută. Cuvintele profeților pe care i-a trimis Dumnezeu s-au împlinit, așa cum putem constata în Sir. 48:25[28] și în Tob. 14:4. (2¹³) În Sir. 49:10, cei doisprezece profeți sunt considerați aceia pe care Iacob i-a încurajat; dintr-un mesaj justițiar din partea lui Amos nu mai rămâne nimic¹⁴.

S-a accentuat în repetate rânduri intervenția lui Dumnezeu în istoria Israelului. În Ios. 1:14 LXX, fragment diferit față de TM, numele lui Moise lipsește, astfel că Dumnezeu devine inițiatorul nemijlocit al preluării Pământului Făgăduinței¹⁵. Pasajul Is. 44:28 este atât de transformat în *Septuaginta*, încât nu Cyrus, ci însuși Dumnezeu anunță reconstrucția Ierusalimului și a Templului.

Doar sporadic se manifestă un interes față de desfășurarea reală a evenimentelor. În papirusul 967, Dan. 7:8 este așezat înaintea versetului Dan. 5, astfel încât viziunile succesive cu privire la viața lui Baltazar să fie prezentate înaintea uciderii lui Baltazar¹⁶. În plus, prin aranjarea așa-numiților profeți minori în *Codex Vaticanus* și *Codex Alexandrinus*, se poate demonstra că Osea a fost, din perspectivă istorică, un precursor al lui Isaia¹⁷.

În anumite cărți ale profeților se intuiesc unele adaptări referitoare la istorie, care iau forme diferite. În locul dușmanilor din trecutul Israelului sunt înregistrați dușmani prezenți, astfel că פלשתים este redat, nu de puține ori, prin ἄλλόφυλοι, iar numele țării Aram este reprodusă adesea prin Σύρια. În Is. 9:11 LXX, filistinilor le-au urmat în mod similar grecii (Ἕλληνες); ceva asemănător avem în Is. 10:33 în 4Q161 Frgm. 8,5, Naum 1:4 în 4Q169 Frgm. 2,3.

¹³ Aici trebuie sesizată o altă schimbare. Is. 7:9b sună în textul ebraic astfel: „Dacă nu credeți, nu veți rămâne”. Traducătorul a modificat în felul următor: „Dacă nu credeți, nu veți înțelege”. Mărturia lui „a rămâne” nu mai era posibilă – dinastia lui David nu s-a păstrat, ci s-a încheiat în 586 î.Hr, deci nu e posibil ca Isaia să fi anunțat ceva ce nu se putea întâmpla.

¹⁴ Totuși, perspectiva asupra istoriei Israelului nu este unitară în literatura iudaică antică. Cărțile *Ezdra* și *Neemia* plasează istoria păcatelor lui Israel înainte de distrugerea din 586, în contrast cu renașterea de după aceea. În contrast cu acest fapt, în 1 Hen 89; 90, istoria postexilică este văzută ca o istorie a căderii Dumnezeului lui Israel. Cuvintele de judecată ale profeților biblici pot fi îndreptate în Qumran împotriva celor care încalcă porunca lui Dumnezeu și care nu vor să rămână în grupul Qumran (cuvintele lui Ieremia CD VIII 19f., poate și 4Q182 Frgm. 1, 4; cuvintele lui Isaia: 4Q177 VIII 5).

¹⁵ Martin Rösel, *Die Septuaginta-Version des Josuabuches*, în *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (ed. Heinz-Josef Fabry/ Ulrich Offerhaus; BWANT 153, Stuttgart, Kohlhammer, 2001), p. 197–211 (210).

¹⁶ V. Siegfried Kreuzer, *Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung*, în *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (ed. Marin Karrer/ Wolfgang Kraus; WUNT 219, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008), p. 64–82: 75f.

¹⁷ Cf. Heinz-Josef Fabry, *Der Beitrag der Septuaginta-Codices zur Kanonfrage*, în *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (ed. Siegfried Kreuzer/ Martin Meiser/ Marcus Sigismund; WUNT 286; Tübingen, Mohr Siebeck, 2012), p. 582–599 (588–593).

Pe baza conexiunilor cu Os. 3:5; Am. 9:11 ș. urm.; Tob. 13:13; 14:5 ș. urm.; 1Mac. 14:4–15:36, Arie van der Kooij îl consideră, pe marele preot Simon ca fiind preotul din Zah. 9:9f¹⁸. În Is. 8:16 autorul presupune o polemică împotriva reformatorilor radicali, care sunt atacați și în 1Mac 1:11-15¹⁹. În Zah. 14:14, Thomas Pola bănuiește o aluzie la Iuda Macabeul²⁰.

În ansamblu, se constată aici o apropiere față de scrierile de la Qumran, care, în textele biblice profetice din *Peschitta*, se referă oricum la propria epocă, propria situație și propriul grup. Apostolul Pavel va proceda într-un mod asemănător.

2. Accente în reprezentarea lui Dumnezeu

2.1. Predicate și atribute ale divinității

Denumirea de *Pantocrator* atribuită lui Dumnezeu se întâlnește pentru prima dată în rugăciunea din Bar. 3:1,4, alături de cea de *Dumnezeul lui Israel*. Ambele predicatii au câte o funcție: sintagma *Dumnezeul lui Israel* apare la îndeplinirea datoriei pe care Israel o avea, în timp ce termenul *Pantocrator* evocă puterea istorică prin care Dumnezeu și-a trimis poporul în exil, dar prin care îl și poate aduce înapoi. După Cécile Dogniez, aceste denumiri nu se mai întâlnesc una lângă alta în *Septuaginta*, pentru că ele reprezintă o contradicție terminologică²¹. În literatura ebraică antică, conceptul παντοκράτωρ apare concentrat în fiecare din cărțile cu caracter istoriografic (2Mac./ 3Mac.) și de literatură sapiențială²² și evocă vasta putere de stăpân pe care Dumnezeu o are în acțiunea sa de creator²³, de judecător și de protector războinic²⁴, căruia popoarele neisraelitene îi vor aduce un final omagiu²⁵.

¹⁸ Arie van der Kooij, *The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book*, în *The Book of Zechariah and its Influence* (ed. Christopher M. Tuckett; Aldershot/ Burlington, Ashgate, 2003), p. 53–64.

¹⁹ Arie van der Kooij, *Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta*, în *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (ed. Henning Graf Reventlow; VGTW 11; Gütersloh, Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, 1997), p. 9–25 (14–15).

²⁰ Thomas Pola, *Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,12-21 LXX*, în *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (ed. Martin Karrer/ Wolfgang Kraus; WUNT 219, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008), p. 572–580 (576).

²¹ Cécile Dogniez, *Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction*, în *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (ed. Bernard A. Taylor; SCSt 45, Atlanta, ScholarsPress, 1997), p. 19–36 (24).

²² Dogniez, *Le Dieu des armées*, p. 28 ș. urm.

²³ Sir. 42:17; v. Felix Albrecht, *Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verbeisungen von 2Kor 6,16–18*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 277–292 (288).

²⁴ Markus Witte, *Theologien im Buch Jesu Sirach*, în *idem, Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit* (FAT 98; Tübingen, Mohr Siebeck, 2015), p. 59–82 (66 mit Anm. 36: Belege).

Traducerea κύριος τῶν δυνάμεων²⁶ are avantajul unei mari apropieri de originalul ebraic, dar întrucât δύναιμις poate semnifica și puterea în sensul unei puteri cerești, expresia poate evoca teama față de o înțelegere politeistă greșită²⁷. O asemenea temere au avut nu doar unii traducători ai *Septuagintei*, care evită această redare. Transliterarea σβαωθ pentru צבאות în *Septuaginta*, la *1 Regi* și în *Isaia*, este posibil să se fi produs pentru că παντοκράτωρ se distanțează prea mult de formularea ebraică, iar κύριος τῶν δυνάμεων este simțită ca o redare politeistă eronată. Sintagma יהוה צבאות se întâlnește și în scrierile de la Qumran, și anume în binecuvântarea preoților la 1 Q28IV25, dar lipsește complet din discursul doxologic, ca, de exemplu, din imnurile jertfei de Sabat.

Predicatul divinității ὕψιστος, care funcționează mai ales în textele vechi adesea ca echivalent al lui עליון,²⁸ îl determină pe Filon din Alexandria să se declare împotriva presupunerii că ar mai putea exista încă un non-preaînalt căci, potrivit eruditului alexandrin, Dumnezeu este unul și nu există altul în afară de el²⁹. Alți autori, atât din sfera tradiției grecești, cât și din cea a tradiției aramaice, sunt mai puțin rezervați³⁰.

2.2. Dumnezeu și acțiunile Sale

Începând cu secolul al șaselea î.Hr., atât în lumea greacă, cât și în cea iudaică există eforturi de a supune discursurile tradiționale referitoare la Dumnezeu unei epurări, proces care se realizează într-o manieră asemănătoare. Nu cred că există o dependență spirituală și literară între cele două spații. În lumea grecească, această orientare către începuturile criticii istorice și morale a miturilor de la Xenofan, Heraclit și Pindar³¹ devine vizibilă la Platon. În critica pe care i-o aduce lui Homer, acesta din urmă formulează două axiome fundamentale: 1. Dumnezeu este bun și el este sursa primară a binelui, nu a răului; 2. Dumnezeu este imuabil și el nu îi poate dezamăgi

²⁵ OrMan 1; EpArist 185; 3Bar 1,3; ParJer 1,5;9,6; TestAbr A 8,3; 15,12.

²⁶ Ps. 45:7; 47:8; 83:1; Sof. 2:9.

²⁷ Dogniez, *Le Dieu des armées*, p. 31.

²⁸ Reinhard Feldmeier, „Der Höchste”. *Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk*, în *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer; WUNT 325; Tübingen, Mohr Siebeck 2014), p. 544–558. Predicatul apare uneori în *Pentateuch* și în *Profeți*, se intensifică în *Psalmi*, în *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirab* și în ambele versiuni ale cărții lui Daniel.

²⁹ Philo, LegAll III 82; vezi Feldmeier, „Der Höchste”, p. 551.

³⁰ Feldmeier, *Der Höchste*, p. 550f. se referă la Iosif și Aseneth, Testamentul lui Avraam, Testamentele celor 12 patriarhi, dar și la textele aramaice de la Qumran și la Cartea a patra a Ezrei (Altissimus). Din Qumran v. 1Q20 XXI 20; 11Q05 XVIII 6; Q246 II 1, la fel și pentru predicatul „puternic” 8Q05 I 1.

³¹ Xenophanes, Frgm. 1 (Diels/ Kranz 128); Heraklit, Frm. 42 (Diels/ Kranz 160); Pindar, Ol 1,28.

pe oameni³². În lumea iudaică, această orientare devine vizibilă prin aceea că, la fel ca și înainte, urmând tradiția, se poate vorbi despre mânia lui Dumnezeu, dar se încearcă o reținere față de orice impresie de voință arbitrară din partea lui Dumnezeu.

Astfel, în privința recensământului poruncit de David, autorul *Paralipomenelor* vrea să atenueze bănuiala potrivit căreia David ar fi fost mai întâi instigat la aceasta, pentru a fi apoi pedepsit, și de aceea operează modificări față de original³³. Nici judecata asupra fiecărui rege în parte, ca și asupra întregului Israel, nu se va mai efectua fără o avertizare prealabilă. Autorul *Paralipomenelor* introduce față de textul original câțiva profeți³⁴, al căror mesaj poate fi rezumat astfel: schimbarea gândului ar putea împiedica să trebuiască să se pună în practică judecata pe care Dumnezeu a anunțat-o³⁵. Chipul lui Dumnezeu prezintă în *Paralipomene* o oarecare asprime, dar nu și voință arbitrară.

Unii traducători ai *Septuagintei* evită și ei să-i atribuie lui Dumnezeu un mod de acțiune arbitrar. Acest fapt începe deja cu Fac. 4:4 ș. urm. Aceeași expresie יִרְמָה ('jertfă') este redată prin θυσία când vine vorba de jertfa lui Cain, dar prin δῶρον când se referă la jertfa lui Abel. Abel a adus jertfa cea prețioasă. Aici se încadrează, de asemenea, și tema împietririi inimii lui Dumnezeu. În relatarea chemării lui Isaia (6:9 ș. urm.)³⁶, *Septuaginta* a modificat atât de mult, încât Dumnezeu nu le mai dă profeților sarcina de a avea o inimă împietrită, ci constată împietrirea deja existentă. Eusebiu din Cezareea și Chiril din Alexandria au comentat deja acest aspect în acest fel, iar Ieronim a indicat explicit diferența dintre textul ebraic și cel grecesc³⁷. *Septuaginta* se apropie aici de determinările *Torei* și este în acord cu literatura existentă, căci în Deut. 30:11-16, Sir. 15:11-20 (și mai târziu în PsSal 9:4) libertatea de opțiune a omului este presupusă, la fel ca, mai târziu, în 4Esra 7:118-131. După concepția grupului de la Qumran, israelitul³⁸ are, de asemenea, o voință liberă în „legământul inirii”, adică să intre în grupul de la Qumran și să nu mai continue cu împietrirea inimii sale³⁹.

³² Platon, *De republica*, 378a – 383e.

³³ 1Paral. 21:1, diferit de 2Sam. 24:1.

³⁴ Samaia (2Paral. 12:5), Azarias (2Paral. 15:1), Anani (2Paral. 16:7), Eliezer (2Paral. 20:37), Sacharja ben Jujada (2Paral. 24:20–22).

³⁵ Cf. deja 2Reg. 17:7.23.

³⁶ Filon din Alexandria, *Quaestiones in Genesim* I 62. V. Suzanne Daniel, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante* (Études et commentaires 61; Paris, Librairie C. Klincksieck, 1966), p. 120.

³⁷ Eusebiu din Cezareea, Is. 42, GCS 58, 42; Chiril din Alexandria, în Is., PG 70, 185 B – 188 A; Ieronim, în Is. III, CC.SL 73, 91.

³⁸ În reproducerea poveștii Exodului se spune de mai multe ori în 4Q422 că Dumnezeu a împietrit inima lui Faraon, pentru a nu-i lăsa pe israeliți să plece (4Q422 B10b,9; B10d,3; Frgm. 10,d,7.11). Declarația nu se referă, însă, la israeliți.

³⁹ La 1QS I,1–6; CD II,25 ș. urm.; 4Q258 Frgm. I i 4. În 1QS V 4–6 citim: „Nimeni (însă) să nu meargă în încăpățânarea împietririi sale până acolo încât să-și înșele inima, ochii săi și ideea ființei sale, mai degrabă să micșoreze în uniune (= grupul de la Qumran) tăierea

Dimpotrivă, traducătorul *Genezei* nu a schimbat nimic la Fac. 22:1 în întrebarea referitoare la cine și de ce a cerut legarea lui Isaac. Cu privire la acest aspect există diferite tendințe în iudaismul antic. În Jub 17,16⁴⁰, ca și în 4Q225, Mastema, adică diavolul, este cel care îi propune lui Dumnezeu testul legării lui Isaac. *Septuaginta* menține în acest context, la fel cu *Targum*-urile, paternitatea lui Dumnezeu pentru testarea lui Avraam. O privire asupra literaturii greco-romane⁴¹ și asupra comentariului la Fac. 22 al lui Filon din Alexandria⁴² ne arată că, odinioară, cererea de a merge la moarte nu era simțită ca neobișnuită. Literatura iudaică antică vede în supunerea lui Avraam față de cererea divină dovada neclintirii sale în credință. 1Mac. 2:52 reprezintă cea mai scurtă justificare cu privire la rațiunile pentru care traducătorul *Septuagintei* nu a trebuit să opereze modificări.

La fel ca autorii *Paralipomenelor*, traducătorii *Septuagintei* nu au respins ideea că Dumnezeu îi amenință cu judecata pe păcătoși. Mânia este ceva diferit de voința arbitrară. De altfel, Ioan Gură-de-Aur a constatat deja că Dumnezeu anunță pedepsele, pentru a nu mai fi nevoit să le îplinească, dacă oamenii se lasă avertizați și se întorc la El⁴³. Pasajul din Iona 3:10 este edificator în acest sens⁴⁴. Dacă Dumnezeu este considerat uneori în *Septuaginta* drept educator al Israelului, acest fapt poate avea aceleași implicații⁴⁵. Această idee apare nu numai în *Septuaginta*, ci și în 2Mac. 6:12, precum și în PsSal 8:29.

2.3. Problema antropomorfismelor

În tradiția grecească păgână, receptarea critică a lui Homer începe cu critica antropomorfismelor făcută de Xenofan⁴⁶, care nu rezultă din simplu ateism, ci dintr-o concepție pur spirituală despre zei⁴⁷. În iudaismul precreștin există tendințe comparabile. Datorită unicității lui Dumnezeu, nu se pune problema unei conduite necorespunzătoare din partea zeilor, așa cum apare la Homer. Mai greu este în

împrejur și cerbicia, pentru a pune temelie adevărului pentru Israel, pentru o uniune a legământului veșniciei”.

⁴⁰ V. Jacques T.A.G.M. van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (JSJ.S 161; Leiden/ Boston, Brill, 2012), p. 209–212.

⁴¹ V. Polybius 38,7 ș. urm., 20; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 2,66; Livius 7,6.4; 10,28.13–18 și *passim*.

⁴² Filon, *De Abramo* 178–183.

⁴³ Johannes Chrysostomus, *In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen* etc. 6, PG 56, 151. Cf. Hieronymus, *In Am.* I 3,3–8, CC.SL 76, 248: *Qui autempraedicit, non vultpunire peccantes.*

⁴⁴ Theodoret Cyrus, *In Jonam*, PG 81, 1736 C.

⁴⁵ V. Hieronymus, *In Hos.* 5.3, CC.SL 75, 51-2: *Ego sum magister uester, immoeruditor, qui emendarecupiam, non punire; et saluare, non perdere.*

⁴⁶ Xenofan, *Frgm.* B 15 ș. urm. (Diels/ Kranz 128).

⁴⁷ Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Antike*, vol. 1: *Von Thales bis Demokrit* (München, Beck, 1998), p. 83.

secolul al III-lea î.Hr., când textele biblice vorbesc despre fața lui Dumnezeu, despre ochii lui, despre gură, mâini și chiar despre nasul său. Exegetul evreu Aristobul atrage atenția că acest fapt nu trebuie înțeles literal, căci despre Dumnezeu trebuie să se vorbească într-o manieră adecvată, nu fabuloasă; de aceea, exegetul pretinde ca aceste expresii să fie interpretate la modul alegoric. Expresia „mâna lui Dumnezeu” simbolizează puterea cu care El lucrează⁴⁸. Filon din Alexandria poate justifica expresiile antropomorfe din Biblie prin ideea că Biblia se adaptează capacității de înțelegere a oamenilor simpli⁴⁹, dar desăvârșește ulterior interpretarea alegorică, așa cum se obișnuia în vechea exegeză creștină.

În interiorul literaturii iudaice antice se constată că, încă din *Paralipomene*, referirea verbală la ochii și la urechile lui Dumnezeu se limitează în esență la rugăciuni și la redarea directă a discursului lui Dumnezeu⁵⁰. În *Paralipomena* se vorbește despre „gura” lui Dumnezeu atunci când este vorba despre discursul direct al lui Dumnezeu, chiar dacă perspectiva narării este cea auctorială. Însuși faraonul Neco poate fi vocea lui Dumnezeu (2Cron. 35:22)⁵¹.

În *Septuaginta* se constată o abordare diferită. Există diferențe în ceea ce privește nasul. Conceptul נַס nu este redat niciodată în *Septuaginta* prin $\mu\kappa\tau\eta\rho$ atunci când este vorba despre Dumnezeu, ci prin $\delta\omicron\rho\gamma\acute{\eta}$, ca, de exemplu, în Num. 12:9 și, dependent, probabil, de acest loc, în Is. 65:5 LXX. Nici această retranspare a concreteței corporale nu este o caracteristică a *Septuagintei*. În scrierile de la Qumran nu mai apare termenul-cheie *nas* cu referire la Dumnezeu. Funcția nasului, mirositul, s-a păstrat în Fac. 8:2 LXX: „Și Dumnezeu a mirosit mireasma”. Și în Lev. 3:11 este inclusă expresia $\delta\omicron\mu\eta\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ⁵². Reprezentări asemănătoare se întâlnesc de mai multe ori în *Cartea Jubileelor* și în textele de la Qumran⁵³. Traducerile biblice aramaico-iudaice, *Targum*-urile, merg în această privință mai departe decât *Septuaginta* și textele de la Qumran. După părerea lui Christian Eberhart, acestea evită complet motivul „miresmei de liniștire pentru Jahwe”⁵⁴.

⁴⁸ Aristobul, la Eusebiu din Cezareea, *Praeparatio Evangelica* 8,10,3.

⁴⁹ Filon, *Immut.* 64; v. Filon, *De somniis* I 236f.

⁵⁰ 2Paral. 6:15.20; 7:15.

⁵¹ Traducătorul pasajului 1Esdr. 1:26 merge prea departe cu această idee. El formulează astfel: „El nu a fost atent la cuvintele din gura Domnului, rostite de profetul Ieremia”.

⁵² În 4QLev^b apar variantele $\delta\omicron\mu[\eta\nu]\ \epsilon\upsilon\omega\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Patrick W. Skehan/ Eugene Ulrich/ Judith E. Sanderson (ed.), *Qumran Cave 4 IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD 9; Oxford, Clarendon, 1992), p. 170.

⁵³ Jub 6,4; 21,9; 1QM II 5, 11Q05 XVIII 10.

⁵⁴ Christian Eberhart, *Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta*, în *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (ed. Wolfgang Kraus/ Siegfried Kreuzer; WUNT 325; Tübingen, Mohr Siebeck, 2014), p. 297–314 (304 ș. urm.).

În iudaism este singular faptul că la Amos 6:8 se vorbește despre ψ נפּוּ lui Dumnezeu, pe care *Septuaginta* a modificat-o în $\kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ⁵⁵. Și motivul „atingerii lui Dumnezeu” s-a schimbat în Zah. 2:12⁵⁶.

De altfel, traducătorii *Septuagintei* nu au tratat substanțial fiecare antropomorfism. Nu vreau să văd în aceasta o inconsecvență. Când nu ne putem decide în privința unei dileme, trebuie să cântărim dacă alternativa pentru care optăm este într-adevăr cea corectă. Cred că în *Septuaginta*, de cele mai multe ori, nu antropomorfismul a fost problema, ci întrebarea „Ce scenă își putea imagina un povestitor?”.

Formularea legată de *urechile* lui Dumnezeu a fost păstrată în comunicarea directă, ca în Num. 14:28. Construcția problematică a fost însă eliminată din TgQnq la Num. 14:28⁵⁷. În interpretarea de la Qumran, expresia despre urechile lui Dumnezeu apare numai de două ori în limbajul rugăciunilor, la 11Q05 XXIV 4, în construcția „apleacă-ți urechea”, și la 4Q434 Frgm 1.2, în cântarea de laudă „el și-a deschis ochii către cel căzut, a ascultat strigătul orfanilor și și-a aplecat urechea sa”⁵⁸. Tradiția iudaică nu este, așadar, complet unitară în această privință.

Vorbirea despre *ochii* lui Dumnezeu se întâlnește în literatura de la Qumran, uneori în redarea expresiilor așa-numite deuteronomice⁵⁹, alteori în limbajul rugăciunilor. Acest fapt poate însemna că ochiul lui Dumnezeu veghează ocrotitor asupra celui ce se roagă, mai cu seamă asupra celui smerit⁶⁰, ori asupra celui bun sau peste întregul Israel⁶¹. Prin contrast, expresia „ochii lui Dumnezeu” este complet absentă din Psalmii lui Solomon.

Gura lui Dumnezeu nu este menționată frecvent în literatura qumraniană. Textele sunt păstrate adesea doar foarte fragmentar. Uneori, expresia „gura lui Dumnezeu” se referă la adevărul lui Dumnezeu, căruia omul trebuie să i se conformeze⁶² și pe care „trădătorii și omul minciunii” nu l-au respectat, „căci ei nu au ascultat cuvintele vestitorului dreptății din gura lui Dumnezeu”⁶³. Referirea la gura lui Dumnezeu servește aici la exprimarea în cuvinte a cererilor proprii grupului de la

⁵⁵ Aaron Schart, *The Jewish and the Christian Greek Versions of Amos*, în *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (ed. Wolfgang Kraus/ R. Glenn Wooden; SBL.SCS 53, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006), p. 157–177 (165).

⁵⁶ Mario Cimosi, *Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah*, în *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995* (ed. Bernard A. Taylor; SBL.SCS 45, Atlanta, GA, Scholars Press, 1997), p. 91–108 (96–97).

⁵⁷ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers Translated, with Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 8; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 108.

⁵⁸ Neclar este în 4Q413 Frgm. 1b,3.

⁵⁹ „... binele în ochii tăi”: 1QH IV 23; VIII 18; „răul în ochii tăi”: 1QH V 18; v. și 4Q390 Frgm. 1,4,9.

⁶⁰ Primele 1QH X 31; ultimele 4Q434 Frg. 1 i 2 ș. urm.

⁶¹ Primele 11Q05 XVIII 14; ultimele 4Q369 Frg. 1 ii 3.

⁶² 1QH XXII 9 ș. urm.; 1QS IX 25.

⁶³ 1QpHab II 1–3.

Qumran. În literatura apocaliptică nu am găsit sintagma „gura lui Dumnezeu”, cel puțin nu în Enoh, TestMos, syrBar și 4Ezra. În TgPs 18,9, construcția este, de asemenea, evitată. Acolo se spune: „*he sent his anger like a burning fire that consumes before him; his rebuke burns at his utterance like coals of fire*”. În Targum-ul Onqelos, formula „gura lui Dumnezeu” este în general evitată⁶⁴. În Num. 12:9, în Targum Onqelos se spune: „As one speaks to another speaker, I converse with him”⁶⁵.

2.4. Întrebuințarea metaforelor pentru reprezentarea lui Dumnezeu

Textele rugăciunilor din psalmii iudaici dispun de o bogăție metaforică pentru reprezentarea lui Dumnezeu. Metaforele obiectuale îl arată ca *stâncă*, *soare* și *scut*, metaforele abstracte îl înfățișează ca *refugiu* și ca *cetate stabilă*, iar în metaforele personale apare ca *rege*, *judcător*, *salvator*, *părinte*, *păstor*. Dacă avem în vedere rugăciunile din *Cărțile Paralipomenelor*⁶⁶, constatăm că aici nu mai apare nicio metaforizare. În cartea *Baruch*, poate fi menționat doar versetul 3:12, controversat din punct de vedere critico-literar, în care apare metafora *izvorul înțelepciunii*. Prin urmare, nu este de mirare faptul că în *Septuaginta* metaforizarea a fost redusă, mai ales când este vorba despre metaforele obiectuale. Decisiv în acest sens este simțul realității. În cazul *stâncii*, al *scutului* și al altor elemente, se cere o corectură teologică: Dumnezeu nu este soarele, nici măcar metaforic, căci el a creat soarele. Dimpotrivă, metaforele abstracte și cele personale au rămas mai degrabă nealterate în *Septuaginta*.

Nici în literatura contemporană *Septuagintei*, nici în cea care i-a urmat nu mai există aproape deloc metafore obiectuale. Pentru metaforele *stâncă*, *refugiu* și *cetate* există în textele de la Qumran două atestări⁶⁷, cu câte o singură ocurență, în timp ce metafora *soarelui* nu apare deloc. Lor nu ar trebui să li se închine rugăciuni, așa cum se subliniază în 11QT 19/20 LV, 18, în paralel cu Deut. 17:3. Nici noțiunea *scut* nu mai este întrebuințată metaforic ca apreciere a divinității, în textele de la Qumran. Din unele cărți cu conținut apocaliptic, anume din versiunea etiopiană la Enoh, în Testamentul lui Moise, în versiunea siriacă a lui Baruh și din Cartea a IV-a a lui Ezra, asemenea metafore obiectuale lipsesc de tot. Prin reducerea metaforelor obiectuale, *Septuaginta* se alătură unei tendințe care se observă și în literatura iudaică antică din aceeași perioadă.

Situația metaforelor abstracte este diferită: tocmai în *Psalmi* și în *Septuaginta* metaforizarea este frecventă. Un exemplu e suficient. În Ps. 17:3 se întâlnesc *καταφυγή*, *ῥοστίς*, *βοηθός*, *ὑπερασπιστής*, *κέρας σωτηρίας μου*. Aceste concepte abstracte,

⁶⁴ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 6; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 19.

⁶⁵ Bernard Grossfeld, *The Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers* (The Aramaic Bible 8; Wilmington, M. Glazier, 1988), p. 104.

⁶⁶ 1Paral. 16:8–36; 17:16–27; 29:10–19; 2Paral. 6:14–42.

⁶⁷ 1QH XVII 29; 4Q381 Frgm 24,7.

necunoscute ca epicleze nicăieri în religia grecească⁶⁸, sunt folosite și în literatura iudaică timpurie ca ceva de la sine înțeles. Termenii καταφυγή, ἔλπεις, ὑπερασπιστής, σωτήρ și ἀντιλήμπωρ revin mereu în Psalmii lui Solomon (PsSal 16:4)⁶⁹.

Metaforele personale, chiar și cele referitoare la credincioși ca atare, se păstrează în *Septuaginta*, așa cum întâlnim și în Sir. 51:1-3 (*rege, cavaler, protector, ajutor*). În literatura iudaică mai târzie, asemenea metafore pot fi parțial reduse sau reinterpretate prin comentarii, dacă ele nu exprimă superioritatea lui Dumnezeu. Metafora *păstorului*, păstrată în *Septuaginta* (Ps. 22:1), este asociată în literatura post-septuagintală fie ca la Filon, în ciuda chemării din Ps. 22, nu numai cu fiecare credincios în parte, ci cu guvernarea divină, ca formă de protecție a lumii⁷⁰, fie ca în Targum (Ps. 23), cu legătura dintre Dumnezeu și Israel din perioada rătăcirii prin deșert⁷¹. În TgPs 80,2, în locul cuvintelor „Tu, păstor al lui Israel, ascultă, cel ce îl păzești pe Iosif ca pe oi”, apare formularea „Listen, O Governor of Israel, you who lead the ark of Joseph like a flock!” (= Ascultă, guvernator al Israelului, tu, care conduci chivotul lui Iosif ca pe o turmă)⁷². În textele de la Qumran metafora păstorului nu se referă la oameni, cu excepția fragmentului 1Q34 Frg. 3 ii 8. În orice caz, starea proastă în care s-a păstrat textul nu permite evaluări mai precise în legătură cu întrebunțarea metaforelor. Din nou trebuie să constatăm o deconstrucție analogică.

În cazul metaforei *tatălui*, tendința nu este tocmai unitară. Metafora a fost în repetate rânduri extinsă la formularea πατήρ πάντων⁷³, de exemplu în Testamentul lui Moise (TestMos 4,2) sau la Iosephus Flavius. Se accentuează aspectul dominației lui Dumnezeu asupra lumii, în timp ce se diminuează aspectul grijii față de lume. În Qumran, lucrurile stau diferit. Pe de o parte, metafora îl desemnează aici pe Dumnezeu ca părinte al întregului Israel, ca în Cartea *Jubileelor*⁷⁴, pe de altă parte, îl arată ca părinte al celor smeriți, dar apare și în rugăciunile individuale ale

⁶⁸ Eberhard Bons, *Die Rede von Gott in den Psalmen*^{LXX}, în: *idem, Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93; Tübingen, Mohr Siebeck, 2014), p. 31–50 (46).

⁶⁹ καταφυγή (PsSal 5,2; 15,1), ἔλπεις (PsSal 5,11; 15,1); ὑπερασπιστής (PsSal 7,7); σωτήρ καὶ ἀντιλήμπωρ (PsSal 16,4).

⁷⁰ Filon, agr. 50.

⁷¹ Domnul este cel care a hrănit poporul său în deșert.

⁷² David M. Stec, *The Targum of Psalms, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 16; London/ New York, M. Glazier, 2004), p. 156.

⁷³ La Iosephus (e.g. Ant. I 230; II 252; IV 262), v. Mladen Popović, *God the Father in Flavius Josephus*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 181–197.

⁷⁴ V. Jacques van Ruiten, *Divine Sonship in the Book of Jubilees*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston, Brill, 2014), p. 85–105, cu trimitere la Jub 1,24; 2,19; 19,29, unde prin Iacov se înțelege în general Israel.

credincioșilor – în rugăciunea de cerere 4Q372 I 16⁷⁵ și în cea de mulțumire 4Q460, 9 i 6, precum și în Sir 23,1.4.

3. Reprezentarea figurilor biblice

În *Paralipomene* sunt deja vizibile tendințele de a evidenția orientarea către *Tora* în cazul figurilor pozitive ale istoriei israelite postmozaice și de a sublinia comportamentul impropriu în cazul celor negative⁷⁶. Și autorul *Cărții înțelepciunii lui Iisus Sirab* reliefează în anumite locuri credința personajelor pozitive în Dumnezeuul lui Israel, ceea ce înseamnă, practic, în Legea Lui. El apreciază judecătorii în general ca fiind oameni „a căror inimă nu a cultivat desfrâul și care nu s-au îndepărtat de la Domnul” (Sir. 46:11[13]). Dintre regii Regatului de Nord îl numește numai pe Ieroboam I (Sir. 48:23), dintre cei ai Regatului de Sud, pe David, pe Solomon (cu o evaluare critică a sfârșitului vieții sale), pe Ezechia și pe Iosia. Ei sunt acei regi pe care autorul *Cărților Regilor* i-a apreciat deja ca fiind foarte buni (cu excepția lui Solomon). În *Septuaginta*, fenomenul apare într-o formă inteligibilă în acele părți ale traducerii care urmează Pentateuhul. Unele dintre modificările numite în continuare pot fi urmărite deja în câmpul tradiției ebraice. Voi explica aceste tendințe la Iosua, Samuel, Saul, David și la Profeți.

3.1. Iosua

În *Paralipomene*, Iosua este menționat pe scurt în 1Cron. 7:27. În *Septuaginta* se constată mici modificări ale imaginii lui Iosua față de originalul ebraic. Iosua nu este considerat fiu al lui Nun – numele unei zeități egiptene este nepotrivit ca nume patronimic pentru un urmaș al lui Moise –, ci fiu al lui Navi (Ios. 1:1 LXX); e posibil ca נון să fi fost deja modificat în נון în ebraică. Mai mult, Iosua construiește pe muntele Gaibal un altar de sacrificiu din pietre necioplite⁷⁷. În final, este considerat „sfânt” (Ios. 24:9 LXX), ceea ce explică alegerea sa de către Dumnezeu. În textele de la Qumran, Iosua este, firește, prezent ca urmaș al lui Moise⁷⁸. Mai importantă este stilizarea din 4Q175,21, acolo unde enunțul începe prin cuvintele: „În momentul în care Iosua a încetat să mai cânte și să mai laude cu imnurile sale...” – cel puțin un astfel de psalm a fost pus pe seama lui, anume în 4Q379.

⁷⁵ V. integral Lutz Doering, *God as Father in Texts from Qumran*, în *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (ed. Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier; Themes in Biblical Narrative 18; Leiden/ Boston: Brill, 2014), 107–135.

⁷⁶ Isaac Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 226; Berlin/ New York, de Gruyter, 1995), p. 128.

⁷⁷ Ios. MT = Ios. 9:2a-b LXX, v. Deut. 27:5 ș. urm.

⁷⁸ CD V 4; 1Q22 I 12; 4Q378 Frgm. 22 I.

3.2. Samuel

În *Paralipomene*, Samuel este configurat ca urmaș al lui Levi, pentru ca astfel serviciul său preoțesc în Silo să rămână fără pată⁷⁹. 1Cron. 18:17 corectează 2Sam. 8:18 MT astfel: fiii lui David nu mai sunt preoți (ca non-aronizi, nici nu ar fi avut voie așa ceva), ci „primii de partea regelui”⁸⁰. Iisus Sirah spune despre Samuel că și-a înălțat vocea din pământ „pentru a acoperi printr-o profeție fărădelegea poporului” (Sir. 46:20[23]; în povestirea precedentă, 1Sam. 28, singurul vinovat e Saul). Un alt indiciu al centrării pe *Tora* este faptul că Samuel s-a adresat comunității lui Israel după νόμος κυρίου.

În tradiția iudaică, și părinții lui Samuel, Elkana și Ana, cunosc o oarecare stilizare. Ei (1Reg. 1:25) jertfesc corect (v. Lev. 23:9-21), interpretarea întâlnindu-se și în 4Q51. Samuel însuși este reliefat ca Nazireu după Num. 6:3 (1Reg. 1:11). În 1Sam. 2:18 se sugerează că Samuel este preot. *Septuaginta* nu merge atât de departe încât să adapteze originile sale la împrejurările cerute (v. *supra*). Dar Bethel, Gilgal și Mizpa devin probabil sanctuare (1Reg. 7:16). Samuel jertfește corect (1Reg. 9:24). El nu jertfește partea grasă de la coada animalului, care se folosește numai ca jertfă de mulțumire și pentru absolvirea de vină (Lev. 3:9; 7:3).

În cadrul scrierilor de la Qumran, la 4Q160, se găsește o abordare nouă a materiei cuprinse în prima *Carte a lui Samuel*, care implică și înfățișarea lui Samuel. Textul s-a păstrat însă fragmentar, astfel că nu permite o corelare cu datele din *Paralipomene* sau cu *Septuaginta*. 4Q160 demonstrează însă că figura lui Samuel trezea în continuare interes.

3.3. Saul

În *Paralipomene*, moartea lui Saul este explicată prin „lipsa de credință” față de Dumnezeu și, în plus, prin întrebarea adresată ghicitoarei de la Aen-Dor (cf. 1Sam. 28; 1Cron. 10:13) aprecierea este întărită. Până și în alegerea verbelor שאל și שרר, reperul dominant este Deut. 18:9–12⁸¹. În *Septuaginta*, Saul nu este înfățișat nici pozitiv, nici negativ. Mai important este că mai târziu se dezvoltă o imagine a lui care nu este doar negativă. În 4Q252 Frgm. 1 iv 2 se relatează fără o apreciere negativă că Saul l-a ucis pe adversarul Amalec. Fapta lui Saul este evaluată ca împlinire a Deut. 25:19, fără ca supunerea incompletă din 1Sam. 15 să fie menționată. Numai în acest fel este de înțeles faptul că părinții celui mai mare apostol creștin dintre non-iudei i-au dat fiului lor acest nume.

⁷⁹ 1Paral. 6:7–13; 18–23; v. Kalimi 1995, p. 138.

⁸⁰ Kalimi 1995, p. 139.

⁸¹ Și fărădelegea lui Manase este descrisă în amănunt, conform Deut. 18:9–12: el păzește necromanții și ghicitorii (2Paral. 33:2.6). V. Kalimi 1995, p. 117.

3.4. David

Stilizarea lui David începe deja în *Paralipomene*. După o victorie asupra filistenilor, David nu mai permite preluarea idolilor, ci îi arde conform prescripției din Deut. 7:25 (1Cron. 14:12). El este considerat un model de supunere față de Lege (2Cron. 7:17), trăsăturile negative ale imaginii sale fiind eliminate (afacerea Batseba, revolta lui Absalom). În Cron. 17:16 LXX, David este înfățișat ca fiind „iubit” de Dumnezeu; eternitatea dinastiei lui este accentuată. În plus, el este văzut ca cel care a stabilit rânduielile cultului în templu. În 1Cron. 21:8 LXX nu mai este vorba despre „vina” lui David, ci despre „răutatea” sa, care reprezintă o despovărare (κακία înseamnă mai puțin o atitudine internă, cât mai ales rezultatul unei acțiuni externe).

În *Cartea Înțelepciunii lui Iisus Sirah* se relatează despre victoria lui David împotriva lui Goliat, victorie pentru care Dumnezeu i-a întărit mâinile, ca răspuns la recunoștința lui față de Dumnezeu și la acțiunea sa în legătură cu rânduiala cultului divin. Îndatorarea sa față de Batseba și Urie este consemnată ca „iertată” pe baza 2Sam. 12:13 (Sir. 47:11[13]), întâmplarea nefiind povestită în detaliu.

În *Septuaginta*, la portretizarea lui David, se evită ideea că în casa lui pot exista terafimi (1Sam. 19:13.16), de aceea cuvântul este înlocuit prin κενοτάφια ‘sarcofage pentru mumii’. Pe lista cu numele eroilor lui David primul este Ιεσσααλ (2Reg. 23:8 Ant). Textul masoretic și recenzia *kaige* au eliminat componenta Βααλ a numelui.

În scrierile de la Qumran, David este amintit o singură dată în 11Q05 XXVII 2-11, ca înțelept și ca autor al psalmilor. El a scris cântece⁸² pentru toate zilele din an, mai ales 52 de imnuri pentru jertfa Sabatului, respectiv cântece pentru începutul lunii – toate cu ajutorul harului profeției, care i-a fost dăruit de către Preaînaltul. În 4Q397, Frgm. 14–21, 10, Psalmilor lui David le este atribuit același prestigiu de care se bucură *Tora* și *Cărțile Profeților*. David este considerat un „om plin de har” (4Q398 Frgm. 14 ii 1). În 1QM XI, 2 se subliniază faptul că el a avut încredere în Dumnezeu când l-a învins pe Goliat și nu a primit sulița sau sabia – ideea teologică centrală în 1Sam. 17:45. Uciderea sângeroasă a lui Urie formează încă obiectul amintirii în CD V 5 și 4Q398 Frgm. 14 ii 2.

În 1Mac. 2:57 este lăudată în general evlavia lui David. El este plasat în rândul modelelor care ar trebui să încurajeze interesul plin de zel pentru *Tora*.

3.5. Autoritatea profeților

În *Paralipomene* sunt menționați Isaia și, spre deosebire de *Cărțile Regilor*, profetul Ieremia, dar nu și Ezechiel și niciunul dintre cei așa-numiți doisprezece profeți minori. Imaginea profeților din *Cărțile Paralipomenelor* se poate observa cel mai bine, așa cum am menționat mai devreme, acolo unde autorul introduce noi figuri de profeți. Aceștia avertizează asupra comportamentului greșit și îndeamnă la reflecție.

⁸² În 4Q177 III 7; XI 7 Ps .11 și Ps. 6, ca și Ps. 82,1 din 11Q13 II 10 îi sunt atribuiți lui David.

În *Cartea înțelepciunii lui Iisus Sirab* sunt considerați profeți Samuel, Nathan, Ilie, Elisei, Isaia, Ieremia, Ezechiel și grupul așa-numiților profeți minori. Lista confirmă succesiunea din *Tora*, din cărțile istorice și din cărțile profeților, ca scrieri reprezentative pentru crearea identității Israelului.

Într-o direcție similară conduc mai multe schimbări operate în *Septuaginta*, în ceea ce privește autoritatea profeților. Traducătorii accentuează ideea că profeții anunță cuvântul lui Dumnezeu și nu propriile cuvinte. O astfel de împuternicire are loc în Amos 5:1⁸³; Sof. 3:16a⁸⁴; Ier. 1:1⁸⁵; 45:27⁸⁶; Iez. 12:7⁸⁷. În traducerea *Paraliipomenelor* apar și profeții proveniți din rândul vizionarilor⁸⁸, pe care traducătorul îi adaugă pentru a întregi tabloul profeților. Schimbările corespunzătoare pot fi urmărite deja în câmpul tradiției ebraice; *Septuaginta* este aici probabil un text-martor, dar nu inițiator a unui proces. Acest fapt corespunde situației din secolul al II-lea î.Hr., când profeții erau văzuți ca vestitori ai pocăinței. Acest lucru îl indică deja denumirea frecventă de „slujitori ai Domnului” dată profeților în literatura iudaică a secolului la II-lea⁸⁹.

4. Rezumat

Sfințenia lui Dumnezeu implică schimbări care o accentuează încă și mai puternic, dar care urmăresc să evite impresia acțiunii sale arbitrare. Uneori, sfințenia lui Dumnezeu apare ca o categorie prioritară față de sfințenia textelor. Pe de altă parte, sfințenia textelor aflate în prezent tocmai în acele porțiuni de traducere ale *Septuagintei* care sunt puternic orientate spre limba sursă are prioritate față de tendința remarcabilă de a schimba afirmațiile despre Dumnezeu în așa fel încât sfințenia, transcendența și bunătatea lui să rămână mai bine conservate.

Figurile biblice sunt prezentate progresiv, în funcție de apropierea sau de distanțarea lor față de *Tora* lui Moise.

Scopul unei astfel de reconfigurări literare și reorganizări a tradiției istorice trebuie căutat în didactică: În cadrul educației religioase ar trebui să se încurajeze imitarea modelelor caste și să se descurajaze modelele rele. Acest fapt indică

⁸³ Λόγος κυρίου în loc de הזאדבר.

⁸⁴ În Sof. 3:16a יאמר este activ, nu pasiv; κύριος trebuie completat, pentru a face afirmația mai clară (Kim, *Text und Übersetzung des griechischen Zephanjabuches*, p. 165).

⁸⁵ Stüpp, *Gottesbildfragen*, p. 244: acest lucru se petrece deja în faza ebraică, contrar a ceea ce spune Vonach, *Jeremia*, LXX.E, 2712, care vrea să atribuie asta abia domeniului tradiției grecești.

⁸⁶ Λόγος κυρίου în loc de דבר.

⁸⁷ În Iez. 12:7 apare ἐνετείλατό μοι (Dumnezeu ca subiect activ) în loc de pasivul „mi-a fost cerut”.

⁸⁸ 2Paral. 16:7.10; 19:2; 29:30; 35:15. Poate 1Sam. 9:9b este responsabil pentru: „Cei pe care îi numim astăzi profeți, i-am numit mai înainte vizionari”.

⁸⁹ Bar 2:24; Dan 9:6; IQS I 3; 4Q166 II 5; 4Q390 Frgm. 2 I 5.

sentimentul posibil al unei permanente amenințări a identității iudaice de către modul de viață non-iudaic, amenințare resimțită în straturile conducătoare responsabile cu educația.