

HANS URS
VON BALTHASAR

SLAVA
LUI DUMNEZEU
O ESTETICĂ TEOLOGICĂ

**VI: TEOLOGIE:
VECHIUL TESTAMENT**

Traducere din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

Prezentare	7
INTRODUCERE LA VOLUMUL VI	9
1. Trecerea la tema finală	9
2. Aria tematică a esteticii biblice.....	13
3. Slava lui Dumnezeu ca temă biblică generală	15
4. Secțiunea finală (volumele VI și VII).....	17
SLAVA LUI DUMNEZEU ȘI OMUL	23
I. SLAVA	25
1. Dialectica avertismentelor senzoriale	25
a. Manifestare, <i>kabod</i>	25
b. A cunoaște – a nu cunoaște.....	29
c. A vedea – a nu vedea	30
d. Formă – non-formă.....	31
e. Întunericul orbitor.....	33
f. Domiciliu și eveniment	35
g. Dialectica focului.....	37
2. Eul divin.....	39
a. Integrarea.....	39
b. Puterea.....	42
c. Cuvântul	44
d. Sfîntenia și numele.....	46
e. Fața	50
3. Liturgia cosmică.....	56
II. IMAGINEA	67
1. Imaginea ca stare de suspensie a creaturii	67
a. Imaginea mâinilor lui Dumnezeu.....	67
b. Încununat cu slavă	71
c. Starea de suspensie a imaginii	75
2. Imaginea ca ființă lumească înaintea lui Dumnezeu	79
a. Un carnet de schițe.....	79
b. Marele teatru al lumii.....	83
c. Splendoarea puterii.....	87
d. Înțelepciunea vieții	93
e. Erosul și frumusețea lumească	100
f. Ultimul dans al lumii	104
III. HARUL ȘI LEGĂMÂNTUL	109
1. Slava concretă.....	109
2. Acordarea spațiului de către Dumnezeu.....	112
a. <i>Berit</i> : legămîntul.....	113
b. <i>Chesed, chen, rachamin</i> : bunătatea, favoarea, mila.....	119
c. <i>Sedek, sedaka</i> : conduita corectă în fidelitate	122
d. <i>Mișpat</i> : dreptul care intră în vigoare ca mîntuire	128
e. <i>Emet, emuna</i> : credibilitatea dovedită.....	130
f. <i>Șalom</i> : domeniul pacificat al mîntuirii	132

3. Existența în răpirea din sine [<i>Entrückung</i>].....	134
a. Sălășluirea în viața lui Dumnezeu.....	134
b. Contemporaneitatea.....	138
c. Retrospectivă și perspectivă.....	145
d. Integrarea gloriei.....	154
SCARA ASCULTĂRII	161
I. LEGĂMÂNTUL CĂLCAT	163
1. Păcatul și blestemul.....	163
2. Șeol și mobilitatea lui Dumnezeu.....	166
II. ASCULTAREA PROFETILOR	171
1. Avraam, Moise, Saul.....	171
2. Primii proroci.....	175
3. Amos și Osea.....	179
4. Isaia.....	185
5. Ieremia.....	192
6. Iezechiel.....	198
7. Lamentațiile liturgice [<i>Klagelitergien</i>]*.....	207
8. Iov.....	209
9. Deutero-Isaia.....	217
LUNGUL CREPUSCUL	223
I. THEOLOGIA GLORIAE	225
1. Slava dinainte.....	227
a. Ierusalimul, imagine a slavei.....	227
b. Speranța mesianică.....	232
c. Sărac înaintea lui Dumnezeu.....	235
2. Slava de sus.....	239
a. Daniel.....	239
b. La tronul slavei.....	241
c. Centrul de greutate – omul.....	245
d. Bariera judecării.....	252
3. Slava anticipată.....	255
a. Succesul și pericolul literaturii sapiențiale.....	255
b. Ben Sirah.....	257
c. Cartea înțelepciunii.....	266
II. ZIUA DE ASTĂZI FĂRĂ SLAVĂ	271
1. Timpul gol.....	271
2. Evenimentul cuvântului rostit.....	277
3. Evenimentul sângelui.....	286
III. ARGUMENTUM EX PROPHETIA	297
CONCLUZIE	307
INDICE DE NUME	309

1. Dialectica avertismentelor senzoriale

a. Manifestare, kabod

Cum poate să aibă loc revelația? Cum poate abisul și oceanul întregii realități să se facă văzut și auzit de „picătura de apă de pe marginea unei găleți” și de „firul de pulbere” (Isaia 40, 15), cum poate „iarba ce se usucă” și „floarea ce se vestejește” să fie atinsă de „cuvântul Dumnezeului nostru care rămâne în veac” (Isaia 40, 8)? A presimți Dumnezeirea, a i se închina de la distanță, a învăța să amuțească înaintea ei și să o lase să guverneze: creaturile se pare că au fost înzestrate cu toate acestea, la limita lor. Pentru ele presimțirea pare a fi o revelație suficientă: la țărnul finitudinii lor, ele descoperă Alteritatea-Absolută și, împresurate de valurile mării misterului, învață un fel de evlavie, un respect pentru sensul inexplicabil, care guvernează de la un capăt la altul chiar aparenta lipsă de sens a existenței lor. Creaturile pot să-și inventeze chiar și zei, forțe și ființe cosmice sau supracosmice, care au un comportament liber și suveran, pe când oamenii sunt supuși destinului; ei le atribuie atunci proprietăți pe care ar dori să le aibă ei înșiși, ba chiar și unele pe care le au ei înșiși, ca să le înțeleagă mai bine, le atribuie cuvinte care corespund visurilor și dorințelor lor, pun pe seama lor fapte și puteri care le depășesc pe ale lor, și își ilustrează propria lor idee de absolut în gesturi concrete, rugăciuni, sacrificii prin care se plasează sub protecția zeilor lor și participă la puterea lor supramundană.

Dar să presupunem că toate aceste încercări evlavioase ale umanității de a penetra domeniul incognoscibilului ar fi înlăturate de o mișcare inversă, în care abisul și oceanul întregii realități ar pătrunde de la sine până la omenire, pentru a se dezvălui, a se revela ca „ceea ce este”: dacă *s-ar putea* întâmpla aceasta, cum anume *ar trebui* să se întâmple? Oare omul nu ar da imediat acestui ceva care se apropie de el ca infinit și ca absolut o formă limitată și o relativitate, care să-l fixeze ca „celălalt pol” al unei relații finite (singura de care el este capabil)? Sau nu cumva infinitul – care, ca abis și ocean al întregii realități, trebuie să fie și plinătatea omnipotenței – poate să realizeze ceva de neconceput pentru om, și anume, în pofida tuturor lucrurilor, să se facă recunoscut ca ceea ce „este”?

Ființele din lume posedă puterea, niciodată în întregime înțeleasă, de a apărea unele în fața altora și de a se manifesta, nu doar în existența lor nudă, ci și în potența lor, care aruncă în jurul lor o vrajă, fie pentru a-i ține pe alții la distanță de sfera propriei lor vieți, fie, dimpotrivă, ca să-i păstreze în puterea lor. Acesta este substratul biologic, bogat ramificat, al unor ocurențe biologice înrudite, care nu

se ridică la nivelul spiritului altfel decât aducând cu ele întreaga lor potențialitate biologică. Dacă fiecare ființă umană posedă o sferă personală, liberă și secretă, în afara lui această sferă este prezentată și apărută în grade diferite de potență. Expresia „prestigiu” (lat. *praestigiae*, însemnând de fapt „trucuri” sau „tertipurii”) este semnificativă: există ceva ca o magie, un farmec al personalității, care atrage sau ține la distanță, mai mult vital sau mai mult spiritual, un centru de puteri al persoanei, misterios, dar inconfundabil în existența și efectele sale, care, înaintea oricăror cuvinte sau gesturi, formează și ordonează spațiul din jurul ei, deopotrivă biologic și spiritual. Căci trebuie să le spunem neapărat pe amândouă simultan: aspectul care ține de viață și cel care ține de spirit. Iar pentru a avea în fața ochilor acest fenomen primar al potenței, care contrazice orice încercare de divizare într-o componentă fizic-senzorială și una spirituală, este suficient să ne gândim la forța unei priviri, pe care chiar cineva întors cu spatele o simte în repetate rânduri, cu care un învățător își ține în frâu o clasă întreagă de școlari, iar un vorbitor își poate ține sub vraja lui și în șah audiența.

Iată în ce rezidă accesul la ceea ce Biblia numește *kabod* al lui Dumnezeu.¹ În domeniul uman, *kabod* înseamnă „«vigoarea» sau potența iradiantă a unei ființe, care devine astfel apariția ei”². Rădăcina *kbd* desemnează la început ceea ce este fizic greu, cu pondere, dar, pornind de aici, poate să desemneze tot ceea ce conferă unei ființe vii, și în special omului, o pondere exterioară (*gravitas*) și îl face să apară ca impunător³: bogăția exterioară, așa cum o posedă Avraam (Facerea 13, 2) și cum o moștenește Iacov de la Laban (Facerea 31, 1), sau „povara” unor

¹ Bibliografia pentru *kabod* JHVH (pentru chestiunea *kabod-doxa* v. infra, p. 40, nota 27 în: A. v. Gall, *Die Herrlichkeit Gottes*, 1900. W. Caspari, *Die Bedeutung der Wortsippe KBD in ebraică*, 1908. W. Lotz, „Die Herrlichkeit Jahwes und das Gewitter”, NKZ 19 (1908), pp. 854-871. J. Morgenstern, „Biblical Theophanies”, Z. f. Assyr. 25 (1911), pp. 139-193; 28 (1913/14), pp. 15-60. I. Abrahams, *The Glory of God: Three Lectures* (Oxford, 1925). R. Kraemer, „Bausteine zum Begriff «Die Herrlichkeit Gottes»”, în: *Festgabe für K. Müller* (Erlangen, 1933), pp. 7-38. H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffes* (1934). G. von Rad, „Kabôd im Alten Testament”, în: *ThWNT II* (1935), pp. 240-245. G. R. Berry, „The Glory of Jahve and the Temple”, *JBL* 56 (1937), pp. 115-117. K. Neuhaus, *Der Kebod Jahweh als Offenbarung*. Diss. Erlangen 1936. B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (1939). Jürg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Wiss. Monogr. ANT 10, 1965, Lit). Cf. RGG2, art. „Herrlichkeit” (Hertzberg); RGG3, art. „Herrlichkeit Gottes” (Hesse, Fascher); *Bijblesch Woordenboek* (1934), art. „Heerlijkheit” (P. van Imschoot); *LThK2*, art. „Doxa” (Schnackenburg); W. Eichrodt, *ThAT II* (194503), pp. 9-12; L. Koehler, *ThAT* (1936), pp. 110-112; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1* (1940), pp. 685-764, în special 725 sq.

² M. Buber, *Königtum Gottes* 1936, p. 234, nota 17.

³ Cf. Pindar, N 3, 40: „Prin faima lui înnăscută (συγγενεῖ εὐδοξίᾳ) el este foarte impunător” (μεγάλα βροῦει).” În limba greacă de mai târziu se întâlnește substantivul βάρος în sensul gravității sau demnității.

obiecte de preț (Naum 2, 9), dar și renumele, faima, onoarea de care se bucură un individ (Iov 19, 9), o persoană oficială (Facerea 45, 13), un rege (Psalmi 21, 6*) sau un popor (Isaia 16, 14; 21, 16). În fine, nu numai aura misterioasă din exterior este desemnată prin *kabod*, ci și „centrul radios” al persoanei înseși, propriul ei Eu în „prestanța” lui pentru sine și pentru alții (Facerea 49, 6), mai ales în rugăciuni, unde acest „Eu” este recomandat lui Dumnezeu pentru a fi mântuit (Psalmi 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2).⁴

Se poate vorbi oare, în analogie cu aceasta, și despre un *kabod* al lui Dumnezeu, în măsura în care și el, într-o manieră incomparabilă și totuși comparabilă, își prezintă și își decretează față de om „Eu” său, cu „vigoarea” și prestanța sa care are puterea unei vrăji? Atunci potența acestui Eu, care este desigur absolutul, ar îmbrăca imediat caracterul maiestății, iar forța vrajei sale (care ține în același timp la distanță și aproape) ar îmbrăca forma maiestății suverane și, întrucât în ea se prezintă absolutul lui Dumnezeu, ar lua caracterul înălțimii sau slavei. Iar dacă ne gândim acum că unui *kabod* (uman) îi revine o potență biologică și spiritual-personală inseparabilă, dar că Dumnezeu, în cazul în care intenționează să se pezinte pe sine în domeniul mundan, nu întreprinde o imersiune în sfera biologică astfel încât ea să poată deveni pentru el câmpul unei manifestări naturale, avem atunci exact problema care se pune în Vechiul Testament odată cu apariția aceluși *kabod* al lui Jhwh. Teofaniile – dintre care cea mai importantă are loc la Sinai – se vor înțelege ca o copleșitoare prezentare a Dumnezeului viu, și anume, pe de o parte în așa fel încât sfera senzorială, care-i aparține prin excelență omului, să fie revendicată și ea, pentru ca Dumnezeu să poată fi „văzut” și „auzit” în afară, dar pe de altă parte omul căruia i se adresează să înțeleagă clar că manifestarea senzorială este numai anunțul, ca un semnal sau un simbol, al prezenței unei potențe absolute, spirituale și invizibile, similar modului în care un om își fixează interlocutorul, înainte de a începe să-i vorbească.

Ca o replică la orice argument ulterior (foarte critic) cu privire la formele senzoriale de manifestare ale lui Dumnezeu, putem spune anticipat: în spațiul revelației biblice nu există nicio revelație „pur spirituală” a lui Dumnezeu, iar asta pentru că omul ca om nu este niciodată „pur spiritual”, și pentru că Dumnezeu, în calitatea de creator al lumii materiale, ia această lume așa cum este, de câte ori intră cu ea într-o nouă relație de auto-revelare. Pe de altă parte, forma de manifestare ca atare nu este niciodată însăși potența (*kabod*) lui Dumnezeu, ci numai afișarea, anunțarea ei, care garantează însă faptul că omul vizat este adus

* În versiunea românească din care citez Psalmi 20, 6 (N, t.)

⁴ În aceste fragmente înlocuirea lui *kabod* cu *kabed* (ficat, „interiorul” omului) poate găsi „cu greu o justificare” (v. Rad.)

astfel în „poziția de atenție” în fața subiectului absolut care i se prezintă. Astfel, formele de manifestare senzorială sunt intim conectate, în Biblie, cu modurile în care subiectul divin își exprimă, în libertate, interiorul: acel *kabod* al lui Dumnezeu este inseparabil de „sfințenia” lui specială, de „puterea” lucrării lui spirituale, de proclamarea „numelui” său, de dăruirea „chipului” său, și totuși, în pofida acestei inseparabilități, *kabod* nu coincide cu niciunul dintre aceste aspecte. Pe de altă parte, *kabod* nu se poate limita, în niciun caz, nici exclusiv la „sfera senzorială”, pentru că „vigoarea” care se impune este cea a subiectului, prin urmare însăși Dumnezeirea lui Dumnezeu. Și, ceea ce va rămâne crucial pe parcursul întregii noastre cercetări: faptul că aspectele trebuie privite în complementaritatea și penetrarea lor mutuală, este deja de la prima abordare principiul esențial al interpretării.⁵

În cele ce urmează va trebui să fie tratate succesiv ambele aspecte, „manifestarea” și „subiectul”, iar făcând-o va trebui să nu pierdem din vedere faptul că ele sunt în permanență solidare: tocmai pentru că subiectul este *acesta*, Scriptura vorbește despre manifestare în modul *acesta* special (în frânturi). Despre manifestare trebuie să se vorbească întotdeauna incoerent, în frânturi, mai ales atunci când cel care își face astfel apariția este un subiect liber. Chiar dacă se prezintă ca această apariție, el nu renunță niciodată la libertatea de a mai putea să apară și altfel. A patra Carte a lui Ezdra a găsit o imagine excelentă

⁵ Nu este deci corect să limităm *kabod* al lui Jhwh la „aspectul vizibil” al revelației, la acele elemente variabile care dau „impresia forței” (Neuhaus, pp. 82-86, care adaugă ulterior corect: „Nu ochiul natural vede acel *kabod*, ci în ochiul natural trebuie să apară vederea supranaturală, ca să-l perceapă”, p. 92, astfel încât între fenomenul natural și manifestarea lui Dumnezeu domnește „nu identitatea, ci transparența”, p. 94). Cu atât mai mult nu vom echivala *kabod* al lui Jhwh cu un fenomen natural individual: cu furtuna (von Gall, cel puțin pentru perioada dinaintea exilului), sau cu un anumit fenomen luminos în interiorul norului (Morgenstern). Pe de altă parte, nu trebuie să vrem să-l înțelegem pe *kabod* într-un mod unilateral etic-spiritual, așa cum tinde să o facă Caspari (atunci când spune că dincolo de furtună și mai presus de ea apare ceea ce este vrednic de închinăciune în Dumnezeu) și chiar mai tare Abrahams (care vede în acesta o proprietate lăuntrică a lui Dumnezeu, înrudită cu dreptatea lui), iar mergând cel mai departe Kraemer, potrivit căruia *kabod* exprimă „întreaga voință de mântuire a Dumnezeului viu supramundan, care, în iubirea lui sfântă, îl împinge la revelație [...] până la impactul ei desăvârșit în istoria omenirii” (p. 7). El subliniază, totuși, în mod corect, că acest *kabod* „nu este niciodată identic cu forma sa de manifestare, care se schimbă în permanență. El este, în esență, un efect impunător, o expresivitate, o capacitate de reprezentare” (p. 12). Dar coarda se întinde mult prea mult, atunci când se spune: „A vedea în *Kebod* al lui Jhwh ceva natural înseamnă a aliena tot ce este mai intim, a privi ca pe un fenomen natural ceea ce ține de istorie și morală, a confunda esența cu forma de manifestare a ei” (p. 18). Noi trebuie, dimpotrivă, să evidențiem concomitent ambele aspecte, dacă vrem să fim corecți. B. Stein observă în mod pertinent că acest *kabod* nu poate fi considerat ca o manifestare detașată, ci el este, „Dumnezeu însuși, respectiv atributele divine în manifestarea lor” (p. 306), iar acest lucru se aplică deja chiar și la cele mai vechi texte.

pentru acest lucru: „Slava lui a trecut prin cele patru porți, a focului, a cutremurului, a furtunii și a grindinei, pentru a le da descendenților lui Iacov Legea, iar poporului lui Israel Poruncile” (4 Ezdra 1 [3] 19): „porțile” nu sunt ele însele *kabod*, ci dimpotrivă, el le străbate cu propria-i forță. Am văzut că această libertate a manifestării este un element esențial al frumuseții⁶. Cu cât mai mult trebuie să se aplice aceasta la manifestările Dumnezeului veșnic liber, care nu poate fi fixat în nicio formă naturală de pe lume!

b. A cunoaște – a nu cunoaște

Chiar dacă această prezentare a lui Dumnezeu produce sentimentul foarte puternic al unei prezențe (*présence*) imense – pentru percepție punctul ei de plecare nu poate fi decât abstract, în sensul în care Hegel numește percepția senzorială abstractă, deoarece conținutul ființei care se prezintă nu este încă nicidecum integrat în ea. Iată de ce vom respinge formula curentă, care vorbește despre un „*kabod* concret” atunci când se referă la dimensiunea senzorială a manifestării slavei lui Dumnezeu, și despre un „*kabod* abstract”, atunci când în centru stă „numai” valența semnificativă a lui Dumnezeu, onoarea lui vizibilă pentru lume și recunoscută de ea. Ceea ce ne indică decisiv faptul că redactorii Pentateuhului erau perfect conștienți de caracterul abstract al acestor semnale senzoriale, este încercarea lor de a armoniza superficial diversele tradiții care le stăteau la dispoziție, numai în așa fel încât incompatibilitatea lor internă să rămână bine conservată. În cazul de față, importantă este tocmai această formă finală a redactării; chiar dacă putem încerca să urmărim fiecare filon tradițional până la mitul originar, nu este de sperat din acest demers niciun profit teologic. Pentateuhul este bogat în fenomene de teofanie; dar ele primesc numele „slava lui Dumnezeu” (*kabod JHVH*) abia în tradiția preoțească (P), care unifică fenomenele în scopul lor (predominant cultic), adăugându-le însă și alte versiuni mai vechi. Pentru noi este esențială dialectica teologică, care se dezvoltă prin opozițiile, lăsate deschise, ale acelor descrieri.

În Ieșirea 3, Moise pascănd oile lui Ietro ajunge, probabil fără să bage de seamă, la „muntele lui Dumnezeu” și vede rugul aprins. Se apropie de el cu o certă curiozitate, iar din rug este strigat pe nume, este avertizat să nu vină mai aproape, și i se spune că în acel rug își are sălaș Dumnezeul tatălui său, Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov. Atunci Moise își acoperă fața, de teamă să-l privească pe Dumnezeu. Urmează încredințarea mandatului de a scoate poporul din Egipt, de a-l conduce la acest „munte al lui Dumnezeu”, iar apoi întrebarea lui Moise cu privire la numele acestui Dumnezeu al părinților, cu

⁶ Vol. I, p. 20; Vol. III/1, pp. 271 sq., 865 sq.

dublul răspuns al lui Dumnezeu: „*Eu sunt Cel ce sunt*” („Eu voi fi Cel care voi fi pentru voi”) și: Eu sunt „*Jhwh Domnul Dumnezeuul părinților voștri*”, „acesta este numele Meu pe veci”. În timp ce în tot restul relatării Iahviste (I) numele Jhwh se presupune a fi cunoscut, ca ceva firesc, potrivit sursei Elohistice (E) aici este locul unde Dumnezeu își spune pentru prima dată pe nume. Moise este plasat astfel într-o dialectică dramatică *între a cunoaște și a nu cunoaște*. El știe, desigur, despre existența unui Dumnezeu al tradiției, dar nu știe despre prezența lui aici, nici cine este el (cum se numește). Iar atunci când, în beneficiul misiunii sale, întreabă despre nume, primește un răspuns dialectic; primul nume este o denumire fără un conținut aparent⁷, celălalt nume include promisiunea unei auto-atestări a lui Dumnezeu prin acțiunea sa liberă pentru popor, eludând însă denumirea. Numele este într-adevăr „divulgat” și, numai atunci când el este cunoscut, pentru popor este posibil un cult al Dumnezeului său⁸, fiindcă Israel nu mai poate să spună că nu își cunoaște Dumnezeu; totuși, el îl cunoaște numai prin faptul că Dumnezeu lui acționează în acest popor, dar nu îi acordă în niciun fel puțința de a dispune de libertatea sa, ci, tocmai atunci când poporul crede că îl cunoaște, el se poate dovedi a fi cu totul altul în suveranitatea sa. Se poate să fi existat cândva o relatare despre revelația numelui lui Dumnezeu în legătură cu darea legii pe Sinai: cea în care Moise cere să vadă „slava” (33, 18) sau „fața” (33, 20) lui Dumnezeu, dar este respins și i se permite să vadă numai „spatele” lui Dumnezeu, după ce Dumnezeu îl împinsese cu mâna lui într-o scobitură a stâncii, până când trecuse. „Și Domnul, trecând pe dinaintea lui, a zis⁹: «Jhwh, Jhwh, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate [...] până la al treilea și al patrulea neam!» Atunci a căzut Moise îndată la pământ și s-a închinat lui Dumnezeu” (34, 6-8). Aici dialectica cunoașterii și necunoașterii se transformă în aceea a vederii și nevederii.

c. *A vedea – a nu vedea*

Contradicția dintre privire și neprivire rămâne flagrantă. Moise mărturisește în mod expres această „privire față către față”, „cum ar grăi cineva cu prietenul său” (Ieșirea 33, 11); Dumnezeu spune despre el: „Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri, și el vede fața (*temuna*) Domnului” (Numeri 12, 8). El „îl cunoaște pe Dumnezeu față către față” (Deuteronom 34, 10). La încheierea legământului, Ieșirea 24 relatează o versiune, care plasează procesul pe munte, că Moise este, potrivit instrucțiunilor lui Dumnezeu, însoțit de Aaron,

⁷ L. Köhler, ThAT, 1936, p. 22 sq.; Eichrodt, ThAT I4, p. 86 sq.

⁸ G. von Rad, ThAT I, p. 184.

⁹ Dumnezeu este cel care își strigă aici numele, nu Moise; cf. 33, 19.

* În varianta în limba română Domnul „grăia cu Moise față către față” (N. t.).

Nadab, Abiud și șaptezeci dintre bătrânii lui Israel: „Și l-au văzut pe Dumnezeu^{**} lui Israel; sub picioarele Lui era ceva ce semăna cu un lucru de safir; curat și limpede ca seninul cerului. Dar El n-a întins mâna Sa împotriva aleșilor lui Israel, iar ei au văzut pe Dumnezeu, apoi au mâncat și au băut” praznicul legământului înaintea Lui (Ieșirea 24, 9-11). Deuteronomul spune și despre tot poporul că: „Față către față a grăit Domnul cu voi, din mijlocul focului de pe munte” (5, 4), „Cuvintele acestea le-a grăit Domnul către toată adunarea voastră, pe munte, din mijlocul focului, al norului, al întunericului și al furtunii” (5, 22); iar poporul mărturisește: „Iată, Domnul Dumnezeu nostru ne-a arătat Slava Sa și măreția Sa și glasul Lui l-am auzit din mijlocul focului. Astăzi, am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și acesta rămâne viu” (5, 24). Dar în foc și în nor „fața Lui n-ați văzut-o, ci numai glasul i l-ați auzit” (Deuteronom 4, 12, 15). Această negare care se aplică poporului, îi atinge retrospectiv și pe aleșii care, ajunși pe munte, trebuie „să se închine Domnului de departe” (Ieșirea 24, 1), care la încheierea legământului probabil nici nu au fost pe munte (24, 5-8), și în cele din urmă pe Moise însuși, căruia i se refuză, din protecție, vederea, fiindcă „nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască” (33, 20). Narațiunea echivalează vederea lui Dumnezeu cu vederea feței sale și a slavei sale; ea nu vrea să spună că tot ce se poate vedea este „numai” slava, numai strălucirea lui Dumnezeu, însă nu el însuși; exprimă, în schimb, dialecticul în imaginea înduioșător de naivă, potrivit căreia Dumnezeu poate fi văzut numai „din spate”. Iar faptul că Moise în vederea-nevederea lui a fost iradiat de slava lui Dumnezeu în așa fel încât, la coborârea de pe munte, a trebuit să-și acopere chipul cu un văl în fața poporului – un văl pe care nu îl scotea decât atunci când intra în cort, ca să vorbească cu Dumnezeu –, poate fi o tradiție separată și foarte veche (care nu face parte din P) (34, 29-35); Pavel o va prelua într-un pasaj foarte semnificativ (2 Corinteni 3, 7; 4, 6).

d. Formă – non-formă

Fragmentele menționate revelează contrastul dintre formă și non-formă. Căci se poate vorbi oare despre o „formă” a lui Dumnezeu în revelația sa? Desigur, focul, norul, stâlpul etc. au o anumită formă, dar, în comparație cu formele imaginilor lui Dumnezeu, ele nu au, totuși, niciuna. Însă nu la aceasta se referă faptul că Moise, ca o mare excepție și distincție, primește permisiunea de a vedea fața lui Dumnezeu (Numeri 12, 8). Același cuvânt (*temuna*) este utilizat în Deuteronom 4, 12 și 15, pentru a-i contesta cu totul poporului orice vedere a vreunui „chip” în focul de pe Sinai, din care vorbea glasul lui Dumnezeu.

^{**} În varianta în limba română „Și au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel” (N. t.).

Cuvântul reapare numai de două ori cu o referire la Dumnezeu: o dată pentru a exprima dorința unui psalmist care, dimineața la trezire, ar vrea să se sature „când se va arăta chipul Tău”^{*} (17, 15), ca și cum tocmai în aceste cuvinte rezervate ar zăcea cea mai îndrăzneată, cea mai exuberantă speranță a unui credincios¹⁰; și încă o dată în zugrăvirea viziunii lui Elifaz, prietenul lui Iov: „Cutremur m-a apucat și fiori mi-au scuturat toate oasele. Atunci un duh a trecut prin fața mea; tot părul mi s-a zbârlit de groază. Un chip^{*} a stat drept în picioare, dar n-am știut cine este; o umbră este înaintea ochilor mei, și aud o voce ușoară care zice: «Un om poate să fie drept în fața lui Dumnezeu?[...]»» (Iov 4, 14-17). Din nou: în extazul unei spaime, cunoașterea despre prezența unei forme mai mult simțite decât văzute. În Numeri 12, 8 nu este vorba nici despre acele *Mal'ak JHVH*, acele întrupări temporare ale lui Dumnezeu într-un subiect pur transparent, un mesager, într-o solie personificată¹¹, așa cum apăreau în narațiunile mai vechi (dar n-au mai apărut în Deuteronom, nici în P și nici la vreun Profet), căci fragmentul pe care îl are în vedere Num. 12, 8 nu este altul decât Ieșirea 33, 18: „Arată-mi slava Ta”¹². De această vedere, iar nu de aceea a unui mesaj transmis, ar vrea să aibă parte Moise. Și ce i se oferă în realitate? Vederea slavei care a trecut pe acolo, în a cărei „față” n-ai voie să privești (v. 23). Iar în acest context apare, cu totul neașteptat, cuvântul *tub, frumusețe*. „Eu voi trece pe dinaintea ta toată frumusețea^{*} mea” (v. 19). Frumusețea lui Dumnezeu, care în nevederea ființei (feței) este totuși văzută, ca un cuvânt pentru o cunoaștere neascunsă, nedeghizată totuși în deghizarea ei, pentru o intimitate ca cea la care trebuie să se fi referit Isus atunci când le-a reproșat evreilor: „Nici glasul Lui nu l-ați auzit vreodată, nici fața (εἶδος) Lui n-ați văzut-o; și cuvântul Lui nu sălășluiește în voi” (Ioan 5, 37-38)¹³.

* În versiunea în limba română (Ps. 16, 15): „sătura-mă-voi când se va arăta slava Ta” (N. t.)

¹⁰ Pentru interpretare: H. J. Kraus, *Psalmen I* (19612), p. 134.

* Din versiunea în limba română lipsește „chipul”: A stat... (n. t.)

¹¹ O expresie a dialecticii dintre „Dumnezeul de neconceput pentru om și cel care i se revelează totuși, real și substanțial, în lumea fenomenală”. „Un concept relațional care vrea să caracterizeze un efect ca pomind de la Jhwh și relevându-l pe acesta, pentru ca să echivaleze totuși până la urmă efectul cu Jhwh ca atare.”

¹² Astfel încât v. Gall observă în mod corect: o referire la Ieșirea 24, 9 sq. nu este posibilă.

* În versiunea românească: „toată slava Mea” (n. T.)

¹³ Ne permitem să cităm aici câteva versuri ale lui Efram Sirul: „Vedeți, Moise când a învățat poporul a vorbit despre maiestate în imaginile noastre. – A făcut-o să dispară, spunând «Niciun chip n-ați văzut din mijlocul focului» – căci invizibilul nu a îmbrăcat un chip pe Sinai – pentru ca poporul să nu-l reprezinte în diverse culori. – El a luat formă și chip – numai față de Moise, pentru ca Moise să și-l formuleze în inima lui. Și a recurs la aceasta – că nu și-a arătat nici forma, nici fața pe muntele Sinai – ca să nu dea ocazia păgânătății să-l zugrăvească într-un mod derutant pentru popor –, a folosit însă, pe de altă parte, și faptul că a îmbrăcat forma unui chip – ca să ne arate frumusețea lui,

Imaginile apariției vizibile întregului popor se mișcă, în contradicție, între o lumină orbitoare și întunericul cel mai adânc. Și anume, mai multe tradiții par a fi adunate la un loc și lăsate totuși, intenționat, într-o fuziune incompletă. Potrivit uneia (care face parte din sursa Elohistă, dar poartă în sine și alte tradiții), punctul central al apariției este un întuneric profund, apăsător și amenințător, norul des din care irup tunete și fulgere (Ieșirea 19, 16); acestei apariții îi corespunde retragerea îngrozită și fuga poporului care se teme de moarte (20, 19) și trebuie să fie liniștit de Moise (20, 20), și tot acesteia îi corespunde faptul că poporul se ține la distanță, iar Moise „intră în norul întunecat în care era Dumnezeu” (v. 21).

O idee opusă are Iahvistul, pentru care focarul apariției este un „foc mistuitor” (așa cum apare deja în rugul aprins din Ieșirea 3), care are în jurul său nu un nor, ci fum: fie la nivelul natural, pentru că un foc mare, un cuptor de pildă (19, 18), dezvoltă în jurul său un fum mare, fie la nivel supranatural, pentru că Dumnezeu, care se revelează ca un foc orbitor și mistuitor, se învăluie în fum ca să-i protejeze pe oameni. Dacă primul tip de apariție are asupra poporului efectul unui *tremendum* absolut, al doilea acționează ca un *fascinansum*: chiar Moise pășește înspre el să vadă mai îndeaproape arătarea minunată: fenomenul rugului care „nu se mistuiește”; pentru poporul venit la muntele Sinai sunt necesare restricții severe: „Păziți-vă de a vă sui în munte și de a vă atinge de ceva din el” (19, 12). Numai Moise se suie pe munte și străbate norul până înaintea feței lui Dumnezeu.

Abia din contopirea celor două tipuri de apariție va reieși impresia că este vorba despre un fenomen vulcanic¹⁴. Însă focul (Iahvist al) lui Dumnezeu nu vine dinăuntrul muntelui, ci coboară, la fel ca norul (Elohist) de sus. Faptul că „tot muntele se cutremură” ține de acel *tremendum* al teofaniei; iar motivul se propagă de-a lungul Vechiului Testament, până la Golgota și Apocalipsă. Dar motivul lumină-întuneric se modifică în continuare în multiple feluri: în tema norului lui Dumnezeu, care stă în fruntea poporului încă de la traversarea Mării

iar noi să putem percepe slava lui [...] Și chiar dacă Moise l-a văzut – el știa că nu-l vedea. – Celui care înțelegea nu putea să-i scape faptul că Domnul său își pusese chipuri împrumutate [...] Adevăratul își aplicase un chip, plinătatea se afla în el, dar strălucirea era acoperită de forma noastră. Desigur, forma nu era lipsită de maiestate, dar imaginea nu era Dumnezeirea.” Hymnen de Fide 26, trad. de Edmund Beck. pauză Corp. Script. chr. oriental. 155, Löven 1955, pp. 73-74.

* În versiunea în limba română: „Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu” (N. t.)

¹⁴ Dar pe atunci nu existau niciun fel de vulcani pe întreaga Peninsulă Sinai, ci, în cel mai bun caz dincolo de golful din El-Akaba, în nord-vestul Arabiei-Saudite de astăzi. A se vedea justificarea și bibliografia la Grefsmann: Mose und seine Zeit (1913), pp. 409 ff. O altă explicație plauzibilă la: A. Alt: Der Gott der Väter, în: Kl. Schriften I (1953) p. 5 nota 4.

Roșii: „Iar Domnul mergea înaintea lor: ziua în stâlp de nor, arătându-le calea, iar noaptea în stâlp de foc, luminându-le” (Ieșirea 13, 21), la țărnul mării (14, 9) „îngerul Domnului” (14, 9) își schimbă poziția, intervine între armate și devine pentru Egipteni norul amenințător pur Elohist, din care privirea întunecată a Domnului caută spre tabăra vrăjmașă și o umple de spaimă (14, 24; cf. Iosua 24, 7).

Sursa preoțească armonizează cele două tradiții și desemnează de acum înainte fenomenul apariției ca slavă a Domnului: *kabod JHVH*: Dumnezeu în forma focului, învăluit în „acel” nor este prezent pentru popor; apariția dominantă și dirijează în același timp întreaga întemeiere a cultului, cel mai clar în Ieșirea 40, 34-38: tabernacul proaspăt construit este luat în posesie de Dumnezeu: „un nor a acoperit cortul adunării și locașul s-a umplut de slava Domnului; și Moise n-a putut să intre în cortul adunării, pentru că-l cuprinsese pe acesta norul și slava Domnului (focul din nor) umpluse locașul.” În tot timpul zilei poporul vede numai norul, noaptea el vede și strălucirea focului licărind prin nor (atunci focul nu este numai în cort, ci și deasupra: Numerii 9, 15-23; 10, 11 sq.). Iar acest fenomen numit „slava lui Dumnezeu” este cel care, începând de la Sinai, se va ridica acum de la sine deasupra cortului cel sfânt, ca semn de plecare, și va merge înaintea poporului ca stâlp de nor sau de foc. În cele din urmă sursa preoțească (P) revendică „slava lui Dumnezeu” și pentru investirea preoților și fondarea cultului sacrificial: când se săvârșește prima oară jertfa pentru păcat, arderea de tot și jertfa de mântuire, „s-a arătat slava Domnului la tot poporul. Și ieșind foc de la Domnul, a mistuit pe jertfelnic arderea de tot” (Leviticul 9, 23-24). Chiar în forma liturgizată din P, slava își păstrează caracterul ei ca *tremendum*: este focul ascuns, mistuitor, care poate lovi (Elohist) ca un fulger; de aceea apariția slavei intră în acțiune și în aplicarea legii sacrale, fie astfel încât focul irupe din această apariție și îi mistuie pe păcătoși (răzvrățiții Core, Datan, Abiron) (Numerii 16, 19, 35; Leviticul 10, 2)¹⁵, fie pur și simplu așa încât slava lui Dumnezeu se arată chiar în plină zi înaintea poporului adunat, revelându-i astfel mânia divină (Numerii 14, 10; 17, 7-11; 20, 6). Însă toate aceste invocări ale slavei, *kabod*, definită deja în esența ei și devenită clară, pentru consacrarea sferei cultului și a dreptului, apar, față de dialectica primară a luminii orbitoare și întunericului, ca cel mult derivate și „palide” (2 Corinteni 3, 10), în timp ce schema primară care anunță această dialectică apare la Tabor („norul luminos”). Ea supraviețuiește apoi în mistica biblică, la Grigorie de Nyssa („Înălțarea lui Moise”), la Dionisie („întunericul orbitor”) și la Ioan al Crucii („noaptea întunecată”), ca lumină supremă [*Überlicht*] a lui Dumnezeu.

¹⁵ Spre deosebire de versiunea Iahvistă, unde pământul se deschide și îi înghite pe păcătoși (Numerii 16, 25-34).