

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, Sector 6,  
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: 021 348 14 74  
0733 131 145, 0728 084 802  
difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: 021 348 14 74  
0728 084 802, 0733 131 145  
contact@edituraeikon.ro  
www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de  
Consiliul Național al Cercetării Științifice  
din Învățământul Superior (CNCSIS)

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**TOMULEȚ, DAN**

**Revelație și transformare : o interpretare a Evangheliei după**

**Ioan / Dan Tomuleț. - București : Eikon, 2020**

ISBN 978-606-49-0361-7

2

Corector: Timea Pop

DTP: Mihăiță Stroe

Editor: Valentin Ajder

Dan Tomuleț

**REVELAȚIE ȘI  
TRANSFORMARE:**

**O interpretare a  
*Evangheliei după Ioan***

Volumul I

E I K O N

București, 2020

## CUPRINS

Introducere .....	5
1. Principii generale.....	5
2. Structura <i>Evangeliei după Ioan</i> .....	13
I. Prolog: Întroparea Logosului (In. 1:1-18).....	17
Introducere .....	17
1. Logosul și Dumnezeu (In. 1:1-2).....	19
2. Logosul și zidirea (v. 3-5).....	38
2.1. Logosul și lucrurile (v. 3).....	38
2.2. Viața și lumina (v. 4) .....	47
2.3 Lumina și întunericul (v. 5) .....	52
3. Logosul și lumea (v. 6-15).....	57
3.1. Mărturia lui Ioan Botezătorul despre lumină (v. 6-8).....	58
3.2. Lumina și omul (v. 9).....	61
3.3. Primirea Logosului (v. 10-13).....	64
3.4. Întroparea Logosului (v. 14).....	72
3.5. Mărturia lui Ioan Botezătorul despre supremația lui Hristos (v. 15).....	82
4. Logosul și revelația (v. 16-18) .....	83
4.1. Harul și adevărul (v. 16-17).....	83
4.2. Logosul și natura revelației sale (v. 18).....	86
II. Introducere la <i>Cartea semnelor</i> (In. 1:19-51) .....	91
1. Preambul .....	91

2. Mărturia lui Ioan Botezătorul (In. 1:19-34).....	93
2.1. Înaintea trimișilor iudeilor (In. 1:19-28).....	93
2.2. Înaintea ucenicilor săi (In. 1:29-34).....	117
3. Chemarea ucenicilor lui Isus (In. 1:35-51).....	139
III. Cartea semnelor (In. 2:1-12:50).....	163
1. Introducere.....	163
2. Isus, înnoitorul lucrurilor (In. 2:1-4:42).....	167
2.1. Vinul cel nou (In. 2:1-11).....	167
2.2. Templul cel nou (In. 2:12-22).....	198
2.3. Omul cel nou (In. 2:23-3:36).....	230
2.3.1. Introducere.....	230
2.3.2. Credința insuficientă (In. 2:23-25).....	232
2.3.3. Nevoia nașterii de sus (In. 3:1-8).....	236
2.3.4. Înălțarea Fiului Omului (In. 3:9-16).....	257
2.3.5. Judecata lumii (In. 3:17-21).....	276
2.3.6. Nedumerirea ucenicilor lui Ioan Botezătorul (In. 3:18-30).....	286
2.3.7. Mesagerul divin (In. 3:31-36).....	296
2.4. Închinarea cea nouă (In. 4:1-42).....	303
2.4.1. Introducere.....	303
2.4.2. Isus în Samaria (In. 4:1-6).....	305
2.4.3. Dialogul cu femeia samariteancă (In. 4:7-26).....	315
2.4.3.1. Apa vie (In. 4:7-18).....	315
2.4.3.2. Închinarea în duh și adevăr (In. 4:19-26).....	332
2.4.3.3. Lucrarea femeii (In. 4:27-30).....	343
2.4.3.4. Despre lucrarea misionară (In. 4:31-42).....	349

sau a Templului din Ierusalim, zidit mai târziu de Solomon. *Cartea semnelor* ar fi astfel un fel de curte a Templului, în care avea acces întregul popor; *Cartea gloriei* ar fi încăperea sfântă, în care nu intrau decât preoții; iar Dealul Căpățânii ar fi încăperea preasfântă, în care nu avea acces decât marele-preot, o dată pe an și în vederea lucrării de ispășire a păcatelor poporului. S-ar putea totuși ca această asemănare să fie pur întâmplătoare.

## I. PROLOG: ÎNTRUPAREA LOGOSULUI (IN. 1:1-18)

### Introducere

După aprecierea lui J.H. Bernard, prologul „este un scurt rezumat al evangheliei creștine, din perspectivă filosofică”<sup>7</sup>. El ne oferă un cadru general pentru interpretarea evenimentelor și a învățăturilor prezentate pe tot cuprinsul lucrării. Aceste evenimente, deși istorice, au o semnificație teologică profundă, organizarea lor făcându-se în jurul unor afirmații și discursuri de factură teologică, mai degrabă decât în jurul scheletului vreunei cronologii a vieții lui Isus. În această privință, este bine-venită observația lui Bultmann,<sup>8</sup> care sublinia că prologul trebuie gândit ca o parte integrantă a *Evangheliei*, subiectul său fiind coborârea transcendentului în istorie, subiect care se continuă apoi cu evenimentele existenței sale întrupate, a căror relatare se încheie cu întoarcerea Logosului la slava pe care o avea la Tatăl înainte de întemeierea lumii.

<sup>7</sup> Bernard, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1962), p. cxxxviii.

<sup>8</sup> Bultmann, Rudolf, *The Gospel of John: A Commentary*, trad. Beasley-Murray (Philadelphia, Penn.: The Westminster Press, 1971), p. 13.

În altă ordine de idei, majoritatea specialiștilor consideră că prologul *Evangeliei după Ioan* are la bază un vechi imn creștin, pe care autorul îl reproduce și pe care-l întrerupe din loc în loc<sup>9</sup>, el sau altcineva mai târziu, pentru a face precizări legate de faptul că Isus, nu Ioan Botezătorul, a fost adevărata întrupare a Logosului. Au existat, se pare, în Antichitate, grupări care-l prefereau pe Ioan Botezătorul.<sup>10</sup> Se poate totuși ca imnul acesta să fi fost scris de însuși autorul *Evangeliei*, dat fiind faptul că tema Logosului divin, împreună cu ideile aferente acesteia, apar și în alte scrieri ioaanice<sup>11</sup>. Chiar întreruperile, după cum vom vedea, își au noima lor și sunt bine plasate în text. Mai mult, dacă textul acesta a fost scris de altcineva, atunci biserica din vremea apostolilor s-a bucurat de prezența unor teologi de mare anvergură, care nu erau dintre apostoli.

În sfârșit, deși prologul se dezvoltă în jurul unei singure mari teme, cea a întrupării Logosului, se pot totuși distinge patru etape importante ale coborârii sale în lume. Astfel, autorul abordează, mai întâi, tema raportului dintre Logos și Dumnezeu<sup>12</sup>, după care urmează o descriere a relației Logosului cu zidirea<sup>13</sup>. În continuare, Ioan descrie relația Logosului cu lumea<sup>14</sup> și încheie cu o prezentare a raportului acestuia cu revelația<sup>15</sup>, secțiune în care noua revelație este comparată cu cea veche, acest ultim pasaj având și natura unei concluzii care face legătura dintre prolog și cuprinsul *Evangeliei*.

Desigur, nu este lipsită de însemnătate nici observația că, spre deosebire de sinoptici, Ioan nu își începe lucrarea cu

<sup>9</sup> Vezi v. 6-9, 12b-13, 15, 17-18.

<sup>10</sup> Brown, R.E., S.S., *The Gospel according to John*, vol. 1, (Garden City, N.Y.: Doubleday & Company, Inc., 1966), p. 28.

<sup>11</sup> Vezi 1 In. 1:1-3.

<sup>12</sup> V. 1-2.

<sup>13</sup> V. 3-5.

<sup>14</sup> V. 6-15.

<sup>15</sup> V. 16-18.

începuturile pământești ale lui Isus, ci cu începuturile sale cerești. Interesul teologic al apostolului care pretinde pentru sine autoritatea unui martor ocular al evenimentelor, atât al celor exterioare, cât și al celor lăuntrice, nu este atras de *natura umană* a lui Hristos, ca și cum aceasta ar însemna ceva prin ea însăși, ci de natura lui divină, care a fost pusă la dispoziția umanității prin întrupare.

## 1. Logosul și Dumnezeu (In. 1:1-2)

**Text:** 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* 2. *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.*

**Traducere:** 1. *La început era Logosul și Logosul era întru Dumnezeu și Logosul era Dumnezeu.* 2. *El era la început întru Dumnezeu.*

**Semnificațiile logosului ioaanic.** Întrebarea privitoare la natura *logosului* ioaanic, luat ca termen, este una dublă, întrucât pretinde în același timp un răspuns lingvistic și unul teologic. De ce alege evanghelistul termenul acesta și ce anume desemnează el cu ajutorul său? Fără îndoială, răspunsul teologic depinde de cel lingvistic, pentru că decizia lui Ioan de a folosi un astfel de cuvânt se întemeiază cu necesitate pe rațiuni de ordin teologic. Pentru el, a fost mai întâi teologia și apoi termenul; pentru noi, este mai întâi termenul și apoi, prin el, teologia.

S-a pus, așadar, întrebarea dacă acest termen trebuie gândit în contextul religiei iudaice sau în cel al mentalității sau chiar al filosofiei grecești. Desigur, termenul este de origine greacă și

lucrul acesta nu poate fi trecut cu vederea. Autorul scrie în limba greacă și se adresează unor vorbitori de limbă greacă. Faptul acesta nu interzice însă prezența unor puternice conotații de sorginte iudaică, motiv pentru care problema originii *logosului* iohanic își păstrează seriozitatea.

În contextul culturii grecești, termenul *logos* se referă la aproape orice lucru înrudit cu ideea de semnificație. El poate însemna: mesaj, cuvânt, explicație, ordine și poate desemna chiar structura însăși a lumii. *Logosul* unui lucru era proprietatea acestuia de a fi organizat și, implicit, de a se preta unei înțelegeri rațional-discursive. Pe de altă parte, cuvântul ebraic *dābār*, ca posibilă origine a *logosului* iohanic, are un sens mai restrâns, situându-se mai aproape de noțiunile actuale de *cuvânt*, *mesaj* sau *anunț*. Termenul grec tinde către sensul de *structură*, în timp ce cuvântul ebraic desemnează cu precădere *cuvântul*, ca instrument al comunicării. Noțiunea greacă se constituie pe fundalul general al ideii de dezvoltare armonioasă și organică a naturii, în timp ce termenul ebraic presupune contextul social al comunicării interpersonale. Nu trebuie să uităm în această privință că, pentru grecii antici, lumea era produsul organizării treptate a haosului, în timp ce, pentru evrei, ea rezulta din acțiunea artizanului divin, care intra ulterior în dialog cu creația sa. Fără nicio intenție exclusivistă, se poate așadar afirma că, sub raportul originilor lumii, paradigma mentalității grecești a fost cea a dezvoltării organismului viu, în timp ce paradigma mentalității iudaice pare a fi mai degrabă cea a producerii de artefacte. Date fiind aceste tendințe și conotații, întrebarea este dacă *logosul* iohanic e un termen de inspirație greacă autentică sau o simplă traducere în limba greacă a termenului *dābār* sau a altor noțiuni ebraice echivalente.

Întrebarea are o importanță majoră atât pentru interpretarea prologului, cât și pentru înțelegerea *Evangeliei după Ioan* în ansamblul ei, întrucât de răspunsul pe care-l primește ea depinde sensul care trebuie acordat ideii de revelație, idee

care poate însemna fie comunicarea efectivă a vieții divine, fie simpla transmitere a unui mesaj divin, lăsându-se apoi în seama destinatarului sarcina de a se conforma acestuia și de a da astfel naștere vieții celei noi. Implicit, în joc se află însăși natura religiei creștine, respectiv, dacă ea este o religie de drept sau juridică ori o religie de fapt sau duhovnicească; sau poate și una, și alta. Există desigur voci care consideră că dilema a fost deja rezolvată prin doctrina harului, care ar înclina fără echivoc balanța în favoarea transferului eficient și concret al unui mod nou de viață, învățătura discursivă având doar rolul de a intermedia un astfel de transfer. În ce ne privește, considerăm că, într-adevăr, așa stau lucrurile, dar numai dacă se înțelege că harul nu este o simplă doctrină, ci implică o experiență reală. Nu putem contesta esența pur didactică a revelației, ceea ce ne propunem să facem, oferind în schimb o simplă doctrină, fără a ne submina coerența propriei poziții, chiar dacă această doctrină este cea a harului.

După cum am văzut deja, faptul că termenul *logos* este de proveniență greacă și că *Evangelia* a fost scrisă în limba greacă pentru vorbitori de limbă greacă ne determină să presupunem, oarecum natural, că sensul termenului iohanic este cel grec. Totuși, aproape fiecare caracteristică pe care Ioan o atribuie Logosului divin, în prologul său, are antecedente ebraice clare, fapt care nu poate fi nici el neglijat.

Astfel, în istoria ebraică a creației, Dumnezeu face lumea prin cuvântul său, idee care ocupă un loc central și în prologul *Evangeliei*. Rolul *cuvântului* în creația din *Geneza* diferă totuși într-o oarecare măsură de funcția creatoare pe care i-o acordă Ioan. Astfel, în *Geneza*, cu două sau trei excepții, care pot fi și ele supuse regulii generale, Dumnezeu nu creează efectiv prin cuvântul său, ci doar își afirmă intenția creatoare prin intermediul acestuia, după care trece la executarea intenției sale. Textul ebraic introduce o distincție clară între momentul concepției și momentul execuției. În *Evangelia după Ioan*

însă, distincția aceasta nu apare, ceea ce înseamnă că cele două momente se suprapun. În cartea *Geneza*, verbul divin este discursul artizanului, în timp ce la Ioan, el este mai degrabă agentul și matricea formatoare a lumii. Există o singură posibilitate ca relația ioinică dintre *Theos* și *Logos* să o reflecte pe cea dintre Creatorul din *Geneza* și cuvântul său. Această posibilitate constă din a pune semnul egalității între Dumnezeuul care *face* și cuvântul Dumnezeuului care *zice*. Desigur, *Geneza* nu ne îngăduie să operăm astfel de identificări, chiar dacă Dumnezeuul care face este acolo același cu Dumnezeuul care zice. Există totuși în Vechiul Testament, cu precădere în cărțile de dată mai recentă, interpretări și poziții mai apropiate de cea ioinică, după cum putem constata în texte cum ar fi Psalmul 33:6 și 147:15, Isaia 55:11, 2 Esdra 6:38 sau Solomon 9:1.<sup>16</sup> Dacă luăm în calcul aceste texte, și trebuie să le luăm, Ioan nu pare să difere de învățătura Vechiului Testament la fel de mult pe cât ar sugera comparația textului său cu textul *Genezei*. Adevărul este însă că distincția rămâne, întrucât cuvântul creator din Vechiul Testament e gândit întotdeauna discursiv și nu este văzut ca un ipostas al lui Dumnezeu însuși, în ciuda personificărilor.

La Ioan, Logosul prin care s-au creat toate lucrurile nu este o simplă rostire și nici simpla descriere a unei intenții creatoare, ci are cu claritate sensul unui ipostas divin capabil să instituie forme. Fără îndoială, dacă *dābār* sau alți termeni ebraici echivalenți ar avea astfel de sensuri, dilema ar dispărea, însă nu prin faptul că *logos* devine *dābār*, ci prin faptul că *dābār* devine

<sup>16</sup> Ps. 33:6, „Cerurile au fost făcute prin cuvântul Domnului și toată oștirea lor, prin suflarea gurii Lui”; Ps. 147:15, „El își trimite poruncile pe pământ, Cuvântul Lui aleargă cu iuțelă mare”; Is. 55:11, „tot așa și Cuvântul Meu, care iese din gura Mea, nu se întoarce la Mine fără rod, ci va face voia Mea și va împlini planurile Mele”; 2 Esdra 6:38, „Tu ai zis: «Să se facă cerul și pământul», și cuvântul tău a desăvârșit lucrarea”; Solomon 9:1, „Tu, Cel ce pe toate le-ai făcut prin cuvântul Tău”.

*logos*. Aproximarea lui *dābār* de *logos* are într-adevăr loc prin asocierea lui cu *ḥokma*, înțelepciunea din literatura sapiențială și profetică, aceasta din urmă fiind un instrument al creației. Cu toate acestea, Ioan nu folosește niciodată, în prologul său, termenul grec *sophia*, prin care ebraicului *ḥokma* este tradus în greacă de *Septuaginta*, ci folosește numai termenul *logos*, fapt care ne readuce în preajma conotațiilor grecești ale noțiunii.

În consecință, soluția pe care o preferăm este mai aproape de cea indicată de Beasley-Murray, care afirmă în comentariul său la *Evanghelia după Ioan* că „tradiția greacă nu trebuie eliminată din prolog, ci mai degrabă cele două izvoare (grec și ebraic) trebuie gândite împreună în el.”<sup>17</sup> Acceptând această poziție, nu putem fi de acord cu interpretarea lui Calvin, de pildă, care traduce cuvântul *logos* prin *vorbire* (*sermo*), atras fiind de analogia augustiniană dintre gândire și rostire, cea de pe urmă fiind imaginea celei dintâi. Calvin consideră că revelația este mesajul pe care Dumnezeu îl adresează oamenilor,<sup>18</sup> respingând astfel orice alt înțeles pe care termenul grec l-ar mai putea avea. Atitudinea sa în această privință este cu atât mai greu de înțeles cu cât marele teolog protestant își dă seama de faptul că „credința nu este o cunoaștere simplă și seacă, pentru că niciun om care nu a fost deja reînnoit de Duhul lui Dumnezeu nu poate să creadă.”<sup>19</sup> Din aceleași motive, nu putem fi de acord nici cu poziția exprimată de Rudolf Bultmann atunci când declară că

„Cuvântul lui Dumnezeu în natură și în istorie nu este [...] esența unui sistem de legi cosmice, cum ar fi logosul stoic – al cărui sens poate fi înțeles prin el însuși și care servește ca principiu al

<sup>17</sup> Beasley-Murray, George R., *Word Biblical Commentary: John* (Waco, Tx.: Word Books, 1987), p. 9.

<sup>18</sup> Calvin, John, *Commentary on the Gospel according to John*, vol. 1, trad. William Pringle (Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1956), p. 26.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44.