

Retorica judecății divine în Scriptura ebraică

Cătălin VATAMANU

Întipărită ontologic omului căzut, conștiința propriului eshaton și a judecății acțiunilor sale după moarte aduce în istorie tulburare și zbcium interior, stare anaturală creației lui Dumnezeu. Oricît de ignorant ar fi fost cineva sau, dimpotrivă, cu capacități intelectuale deosebite, ideea morții l-a speriat întotdeauna pe om, care și-a creat mental propriile scenarii în ceea ce privește înfățișarea sufletului la judecata divină.

Omul antic și omul medieval, neputincioși în fața cataclismelor naturale (cutremure, inundații, incendii etc.) le consideră pe acestea mijloace divine de judecată, încă de aici de pe pămînt. De altfel, practica procesuală a ordaliilor, de stabilire a dreptății sau a vinovăției părților în litigiu, prin diferite încercări (a focului, a apei clocotite, a fierului încins etc.) care trebuiau să probeze nevinovăția sau vinovăția celui acuzat, era considerată o judecată divină.

Omul modern întruchipează scenariile apocaliptice în același tipar. Literatura, arta și cultura modernă reflectă același zbcium interior, marcat însă de o mai mare deznădejde, de convingerea iminentei epuizări a umanității, cauzată de evoluția propriului intelect antropoidolatrizant și ateu spre descoperiri științifice necontrolabile. Pe fondul acestor experiențe și dezvăluiri, care de cele mai multe ori nu au nimic de a face cu revelația lui Dumnezeu, omul speriat de incognoscibilul viitorului – pe care, crede el, singur îl clădește – trăiește visul „*vieții veșnice*” pe pămînt, al cărei sfirșit hărăzit de Dumnezeu nu poate veni decît ca o imensă surpriză, ca o criză și un șoc al umanității și al creației. Venirea judecății lui Dumnezeu, reîntîlnirea față către față a lui Dumnezeu cu omul pe care l-a creat, dar nu în cadrul minunat al grădinii paradisului, ci al „paradisului” terestru transformat de om după propriile necesități, este precedată de aceleași semne telurice.

Orice scenariu de film științifico-fantastic, cu tematică apocaliptică, după ce face referire la nebunia omului modern de forțare a propriei înveșniciri aici pe pămînt și, desigur, la eșecul ineluctabil al acestei încercări, prezintă eshatonul prin cele mai terestre mijloace: oprirea mișcării de rotație a pămîntului, inversarea polilor săi

magnetici, eclipse solare, impacturi ale unor asteroizi cu scoarța terestră – toate acestea pe fondul aceluiași tablou al cutremurelor, inundațiilor, incendiilor, epidemiilor etc. Prin urmare, finalul inexorabilului destin uman este același, doar parcursul pînă la el s-a schimbat.

Apocalipticul este „revelare”. Iar, dacă ne raportăm la „revelare”, atunci, pentru a găsi „taina apocalipticului” trebuie să ne întoarcem la Revelație. Sfînta Scriptură descoperă în paginile sale pronia plină de iubire a lui Dumnezeu față de umanitatea pe care a creat-o, semnificația sfîrșitului omului, ca început al unei noi vieți, și dreptatea, pacea, liniștea sufletului celui credincios în fața judecării lui Dumnezeu, firescul așteptatei întîlniri cu El.

Scriitorii sfînți ai Vechiului Testament, inspirați fiind de Dumnezeu, au avertizat întotdeauna poporul ales, și prin el întreaga umanitate, de faptul că omul este creație divină datorare de dragoste sinceră, fidelitate nefățarnică și slujire liturgică. Păcatul idolatriei, sub diversele sale forme, îl duce pe om spre derută, spre îndepărtarea și pierderea axului drumului celui conducător spre Dumnezeu, spre înstrăinare de Dumnezeu și de sine. Scrise la diferite vîrste ale istoriei lucrării de mîntuire, cuvintele Scripturii ebraice fac referire la judecata lui Dumnezeu ca la un eveniment plin de pace sau, dimpotrivă, unul violent, conform pedagogiei divine.

Textele alese pentru a evidenția retorică judecării divine în Scriptura ebraică sînt dintre cele mai reprezentative pentru perioadele în care ele au fost scrise. Așa cum vom arăta atunci cînd ne vom referi la fiecare în parte, Psalm 7:7-18 a fost scris cel mai sigur în perioada monarhică a istoriei lui Israel, Isaia 2:2-4 aparține redactării preexilice a cărții marelui profet biblic, iar Ioel 4:9-12 a fost scris în perioada postexilică sau chiar elenistică. Prin urmare, textele alese fac parte din trei perioade distincte ale istoriei poporului ales, perioade marcate de un specific al redactării literare și, implicit, al evocării judecării lui Dumnezeu.

1. Psalm 7:7-18. Pronia ca judecată a lui Dumnezeu încă din viața aceasta

Psalm 7:7-18: „Scoală-Te, Doamne, în mînia Ta! Fii înălțat împotriva furiei rivalilor mei! Ridică Dumnezeul Meu judecata pe care ai poruncit-o! Și adunare de popoare Te va înconjura și peste ea, în înălțime, întoarce-Te. Domnul va judeca popoarele. Fă-mi dreptate Doamne după dreptatea mea și după nevinovăția mea ce este peste mine. Pune capăt răutății celor păcătoși și întărește pe cel drept Cel ce cercetezi inimile și rărunchii, Dumnezeule drepte! Scutul meu este de la Dumnezeu, Care mîntuiește pe cei cu inima dreaptă. Dumnezeu este judecător drept, Dumnezeu care se mînie în toată ziua. Dacă (cel rău) nu se întoarce, sabia Lui o va ascuți, arcul Lui îl va încorda și-l va ochi.. Și asupra lui va îndrepta uneltele morții, va face săgețile Lui arzătoare. Iată, el (cel păcătos) lucrează răul, concepe fărădelegea și naște înșelăciunea. Sapă groapă, o adîncește și el va cădea în groapa pe care a făcut-

o. Fărădelegea lui se va întoarce asupra capului lui și peste creștetul lui va coborî violența lui. Eu voi lăuda pe Domnul pentru dreptatea Lui și voi cânta numele Domnului Celui-Preaînalt”.

Critica biblică a adus adeseori în discuție problematica autorității Psalmilor, a identificării autorului/autorilor lor. Datarea acestora pare deseori înlesnită de menționarea, încă din titlu, a celui ce l-a compus. Șaptezeci și trei de Psalmi au în titlu sintagma לְדָוִד, a cărei traducere a dat mare bătaie de cap interpreților. Prepoziția ל, specifică dativului, conduce către următoarele interpretări:

1. Regele David este autorul psalmului;
2. Psalmul este dedicat lui David;
3. Psalmul este despre David.

Prin urmare, sintagma לְדָוִד. poate fi un indiciu, dar nu clarifică originea davidică a textului.

În cazul Psalmului 7 avem însă argumente lingvistice care să ajute la datarea sa. Titlul psalmului, „*O cântare de jale a lui David, pe care el a cântat-o Domnului, din pricina cuvintelor lui Cuș, beniamitul*”, face referire la evenimente din viața lui David, care nu se regăsesc nicăieri în Scriptură. Ceea ce demonstrează însă vechimea textului este, neîndoielnic, folosirea numelui lui Dumnezeu אֱלֹהִים (Elion) și faptul că, specific perioadei monarhice, Dumnezeu este prezentat ca luptător pentru poporul Său (precum și în Exod 14:14.25, Numeri 21:14, Deut. 1:30, 3:22, 20:4, II Cronici 32:8, Josua 10:42, 23:3, Ps. 24:8). Categorie, datarea textului nu poate fi decît preexilică, cel mai posibil textul aparținînd perioadei monarhice¹.

În ceea ce privește autorul acestui text, poate fi sesizat un aspect colectiv recapitulativ, în sensul că psalmistul poate fi reprezentantul întregului Israel, care a acumulat timp de generații suferințe din partea popoarelor străine. Lienhard Delekat susține² că Psalmul 7 a fost un text liturgic ebraic, iar referirea în acest context la judecata lui Jahwe este absolut firească, fiind cunoscut faptul că apelul la judecata divină face parte din ritualul de rugăciune în multe culturi ale Orientului Apropiat Antic. O altă parte a criticii (Schmidt 1934, Leslie 1949, Beyerlin 1970: 96) ia în calcul un aspect individual al autorului: psalmistul ar putea fi însuși regele David, în conflict cu autoritățile religioase ale Templului.

Elementele retorice ale textului Psalm 7:7-18 se referă în primul rînd la prezența numelui divin. De fapt, se pare că unul dintre obiectivele acestui Psalm este slăvirea numelui lui Dumnezeu: „*Eu voi lăuda pe Domnul pentru dreptatea Lui și voi cânta numele Domnului, Celui Preaînalt* (אֱלֹהֵינוּ)” (Ps 7:18, în textul ebraic).

¹ O arată clar H. J. Kraus 1959: 56.

² *Apud* Erhard S. Gerstenberger 1988: 66.

Cel mai des întâlnit nume divin în Psalmul 7 este יהוה (Jahwe), folosit de hagiograf de opt ori, de două ori împreună cu אלהי/î (Elohai). În afara numelui deja menționat, עליון, (Elion, v. 18), אלהים צדיק, (Elohim Țadiq – „Dumnezeu drept”) apare de trei ori, doar în versetele 10-12, amplasate intenționat în centrul psalmului, cel mai sigur pentru a sugera universalitatea judecării divine.

Modelul de judecată prezentat în Psalmul 7 poate fi unul civil sau religios. Demersul psalmistului pare a urmări soluționarea unei probleme juridice civile (a se vedea și textele Num. 5:11-28 sau I Regi 8:31-32), acest aspect fiind argumentat de numeroasele mărturii lingvistice ale textului. În plus, Jahwe este invocat în text ca judecător (v. 10-12), iar hotărîrea finală este semnalată prin ridicarea (lui Dumnezeu?) la cer, aluzie la practica antică a înălțării fumului către cer în momentul luării unei decizii juridice (Gerstenberger 1988: 66). Un model de judecată religioasă făcută în perioada monarhică la Templul din Ierusalim este mai puțin posibil, întrucît o astfel de practică nu se făcea decît dacă instanțele populare nu rezolvau litigiul.

Retorica Psalmului 7 este accentuată de structura cu caracter juridic a textului, de prezența acuzatorului și a acuzaților, de pronunțarea sentinței și de prezentarea formalităților pentru împlinirea ei. Acuzatorul este psalmistul care, convins de dreptatea sa, se adresează lui Jahwe cu o vehemență neobișnuită (a se vedea și Ps. 7:3-5, în paralel cu Iov 31:5-40, Ps. 26:4-6). Acuzații sînt persecutorii, a căror ostilitate e comparată cu ferocitatea leului (Ps 7:1-2). Surprinzător, lipsește însă acuzația, fiind prezentă doar invocarea judecării lui Dumnezeu: 'שפטי יהוה („judecămă Doamne”)³ – Ps 7:9 în textul ebraic⁴. În plus, psalmistul folosește în acest text un evident limbaj juridic, precum și în Psalmii 26, 35 sau 43.

Pas cu pas, autorul respectă structura procedurii laice de judecată:

- Jahwe se înfățișează ca Judecător drept (v. 9 și 12);
- cercetează popoarele (v. 10c);
- dă sentința de salvare a celor drepți (v. 11);
- dă sentința de pedepsire a celor ce au greșit (v. 12);
- se pregătește executarea sentinței (v. 13-14);
- împlinirea sentinței, sub formă proverbială: „*cel ce sapă groapa altuia cade singur în ea*” (v. 16-17, în paralel cu Prov. 26:27).

De remarcat faptul că în acest demers juridic Dumnezeu nu are nevoie de martori, nici de îndelungi interogatorii, nici de dovezi sau demonstrații, întrucît El este Cel care „*cercetează inimile și rărunchii*” omului, El este Dumnezeu drept.

³ Pentru o cercetare mai amplă asupra invocărilor divinității în Vechiul Testament a se vedea: H. J. Boecker (1970: 61-67).

⁴ Invocații similare găsim în Ps. 6:2-5, 12:1-2, 31:2-3.

Psalmistul prezintă în Psalmul 7:7-18 două teme teologice:

1. credința în dreptatea lui Dumnezeu (v. 7-12 și 18). Ideea teologică este prezentată antropomorfic, prin imaginea lui Dumnezeu ca soldat. Jahwe își ascute sabia, își încordează arcul și țintește.

2. credința că cel care sapă groapa altuia va cădea singur în ea (v. 13-17). Idee sapiențială întâlnită în diferite culturi și epoci, aforismul concluzionează că păcătosul cade singur în propria capcană (v. 15-18). Prin urmare, intenția celui rău are efect de bumerang, în timp ce Dumnezeu privește „din umbră” ce se întâmplă.

Numeroasele antropomorfizări referitoare la Dumnezeu fac parte tot din retorica textului. Versetul 7 din Psalm, „*Scoală-Te Doamne în minia Ta! Fii înălțat împotriva furiei rivalilor mei !*” folosește două verbe nepotrivite pentru a indica acțiuni ale divinității: קם (‘a se ridica’, ‘a se scula’, ‘a răsări’) și נשף (‘a se înălța’, ‘a se ridica’). Dacă primul este la forma qal imperativ, cel de-al doilea este la forma nifal imperativ, o formă cu valoare pasivă. Comentînd acest text, Sfintul Ioan Gură de Aur exclamă: „*Și cum să se înalțe Cel înalt, Care pururi este Cel mai înalt ? Înălțimea Lui nici nu micșorează cu ceva firea, nici nu adaugă ceva la fire, căci este desăvârșită și nelipsită, Dumnezeu fiind întotdeauna Același. Cum Se înalță ? În mintea lor. Dumnezeu avea îndelungă răbdare – vrăjmașii socoteau că nu e îndelungă răbdare, ci semn de umilință și slăbiciune. Se umilea, dar nu în realitate, ci în mintea lor*” (Sfintul Ioan Gură de Aur, 2010).

Evident, cele două verbe, קם și נשף, nu se referă la ceva trupesc, precum nu este cazul în textul ebraic nici cu verbul יָשָׁב (a se așeza). Actul șederii lui Dumnezeu este întotdeauna semn al autorității divine absolute, metafora judecării drepte și nemitarnice. Numeroase sînt textele care folosesc acest verb cu referire la judecata lui Dumnezeu:

Psalm 9:4: „*Șezut-ai pe scaun Cel ce judeci cu dreptate*”.

Ioel 3:12: „*Acolo voi așeza un scaun de judecată pentru toate popoarele din jur*”.

Psalm 44:8: „*Scaunul Tău Dumnezeule în veacul veacului, toiag de dreptate toiagul împărăției Tale*”.

De altfel, scaunul de judecată, așa cum este el prezentat de pildă în Psalm 9:8, este o imagine des întâlnită în practica liturgică iudaică și nu numai.

Măreția puterii lui Dumnezeu este o temă constantă a scrierilor sapiențiale iudaice și un strigăt de avertizare a profeților față de nepăsarea omului pătimăș:

Psalm 103:32: „*Cel ce caută spre pămînt și-l face pe el de se cutremură*.”

Psalm 94:4: „*în mîna Lui sînt marginile pămîntului*.”

Isaia 40:15: „*Iată neamurile sînt ca o picătură de apă pe marginea unei găleți, ca un fir de pulbere într-un cîntar*”.

Revenind la textul 7-18 din Psalmul 7, hagiograful surprinde prin anunțarea pedepsei lui Dumnezeu: aceasta va veni prin săbii, pietre de ascuțit, arcuri, tolbe

pline de săgeți aprinse. Enumerarea armelor familiare adresanților nu are decît intenția de a-i speria. Psalmistul folosește un limbaj apropiat de al nostru pentru a mări frica. Însă nu spune doar că are sabie, arc și săgeți, ci că sabia o va ascuți, arcul îl va întinde, săgețile le va aprinde. Așadar, toate le pregătește, dar fără să le și folosească. Imaginea construită retoric în psalm se aseamănă cu cea propovăduită de Ioan Botezătorul: „Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc” (Luca 3:9) sau cu cea a Apocalipsei: „Fiul Omului are pe cap o cunună și în mînă are o seceră ascuțită” (Apoc. 14:14-16). Sfinții Părinți ai Bisericii au interpretat aceste elemente de retorică astfel: sabia ascuțită anunță ascuțimea pedepsei, arcul întins arată apropierea pedepsei și certitudinea ei, săgețile închipuie iuțimea, rapiditatea pedepsei.

Textul Psalmului 7:7-14 are un profund caracter teologic, psalmistul accentuînd faptul că judecata lui Dumnezeu nu este rezultatul mîniei Lui, pentru că atunci nu ar mai anunța pedepsele, ci doar înfricoșează, așteptînd întoarcerea păcătosului. Aceasta este convingerea regelui psalmist David: că pocăința determină izbăvirea de către Dumnezeu, Cel îndelung răbdător, milostiv, dar și drept.

2. Isaia 2:2-4. Pacea mesianică – ipostaza judecării divine

Isaia 2:2-4: *Și va fi în zilele de pe urmă că muntele Casei Domnului va fi stabilit peste vîrfurile celorlalți munți și se va înălța deasupra dealurilor și vor curge înspre el toate popoarele. Și vor merge popoare multe și vor zice: Să mergem să ne suim în muntele Domnului, în Casa Dumnezeului lui Iacov. El ne va învăța să mergem pe căile Lui, căci din Sion a ieșit Legea (Torah) și cuvîntul lui Dumnezeu din Ierusalim. El va judeca între neamuri și va decide pentru popoare multe. Vor face din săbiile lor pluguri și din sulilele lor cosoare. Nici un popor nu va ridica sabia asupra altui popor și nici nu vor mai învăța războiul.*

Cel de-al doilea text la care ne vom referi aparține, conform cercetării textuale, primei redactări a cărții Isaia. Prin urmare, textul nu poate fi decît preexilic, scris, cel mai probabil, în contextul războiului siro-efraimitic. Mai concret, urcarea pe tronul Asiriei, în 745 î.Hr., a lui Tiglatpileser III aduce neliniște în Orientul Apropiat Antic. Micile state vecine Palestinei își reînnoiesc tratatele de vasalitate cu Asiria, dar sînt continuu preocupate de viitorul lor politic. După conducerea lipsită de incidente majore a lui Mehachem (747-738), nordul regatului Israel este cucerit în 734, în ideea de a constitui pe viitor pista de lansare a atacurilor spre Egipt, principalul rival al Asiriei. Noul rege al Israelului, Pekah (735-732) inițiază în primăvara anului 734, împreună cu regele Rasyan al Damascului (742-732), o alianță, în care încearcă să-l atragă și pe Ahaz (741-725 sau 744-729?), rege în Iuda. Refuzul acestuia din urmă a determinat declanșarea războiului siro-efraimitic (734-

732) din dorința înlocuirii lui Ahaz cu Ben-Tabel, un personaj politic marionetă a celor doi inițiatori de rebeliune (cf. Donner 1995: 334-347).

În acest context politic, Ahaz cere sfatul profetului Isaia care, anticipînd eșecul eventualei coaliții de mici state în fața preaputernicei Asirii, recomandă calea păcii, a păstrării identității și integrității religioase, în speranța că neamurile vor cunoaște pe Jahwe ca Dumnezeu unic și Torah ca singura lege. Mesajul său, evident politic, exprimat însă în formă profetică, a determinat pe Ahaz să plătească în continuare tributul cuvenit și să ceară ajutor militar Asiriei. Urmările au fost dintre cele mai tragice pentru Israel: după căderea Damascului, în 732, Israelul este împărțit în mici provincii vasale, doar Efraimul rămînînd sub controlul politic al lui Pekah. Cucerirea Samariei, în 722, pecetluiește decizia greșită a regatelor de nord și alegerea revelată prin Isaia regelui iudeu.

Din punct de vedere retoric, textul Isaia 2:2-4 este unul din textele fundamentale ale susținerii teologiei Sionului. De fapt, mai toate scrierile iudaice din secolul VIII î.Hr. au ca temă majoră Sionul, Isaia făcînd referire la el de peste 20 de ori (Gowan 2000: 9). Acestea folosesc două tipuri diferite de descriere, ambele bazate pe tradiția cultică a glorificării Ierusalimului: unele viziuni propun un cataclism între prezent și epoca mesianică, cu aluzie la distrugerea și reconstrucția Templului, altele, între care și Isaia 2:2-4, fac referire la o judecată divină într-o stare de deplină pace (Donald E. Gowan 2000: 11).

Distrugerea armelor înfățișată în textul lui Isaia nu este consecința unei intervenții dramatice a lui Dumnezeu în istorie și noua eră nu este determinată de schimbări radicale din exterior. Nu Jahwe distruge armele, ci popoarele însele le vor transforma în unelte de pace. Contrastul dintre prezent și viitor, care este atît de tipic în retorica eshatologică, se limitează la „*nici un popor nu va mai ridica sabia împotriva altui popor și nici nu vor învăța războiul*”. Isaia nu menționează vreun rege care să țină popoarele sub propriul control. Acestea vin libere și neconstrînse să învețe cum să trăiască în pace, convinse că Jahwe este singura autoritate de înțelepciune.

Colina Sionului va deveni cel mai înalt loc din lume, loc de judecată a popoarelor. Desigur aceasta este o prezentare teologică și nu una topologică. În mitologia Orientului Apropiat Antic, muntele lumii este cel mai înalt punct al pămîntului, situat în centrul lui, punctul de unde a pornit procesul creației și locul unde poate fi întîlnit Dumnezeu. Este punctul de contact între cer și pămînt (Clifford 1972). Verticalitatea este accentuată în text de stabilirea Sionului peste vîrfurile celorlalți munți, prin verbe precum אָרָם ('a se înălța', 'a se ridica'), la nifal – 'a fi ridicat peste', sau אָרָם ('a urca'), dar și de prepoziții sau substantive specifice.

În timp ce muntele creează o axă verticală, mișcarea la sol, exprimată prin verbul הִלָּךְ ('a merge') și substantivul דֶּרֶךְ ('drum'), schițează o axă orizontală. Cele

două axe, orizontală și verticală, se unesc în centrul lumii, הַר צִיּוֹן; muntele Domnului, muntele Sionului, iar verbele orizontale de mișcare primesc verticalitate. În timp ce toate popoarele vor urca spre Sion, cuvîntul lui Dumnezeu coboară din Sion. Prin urmare, Isaia reușește prezentarea unui spațiu mobil, deloc static.

În Isaia 2:2-4, marele evanghelist al Vechiului Testament prezintă o concepție universală a păcii, în ciuda unui context particular. Isaia întemeiază concepția sa despre pace pe cunoașterea de către neamuri a Legii lui Dumnezeu (Torah) în muntele Sionului, stare prezentată ca o ipostază a judecății divine. Sionul nu devine „centrul unui imperiu religios al Israelului triumfător” (Mays 1976: 98), ci un loc al echității și solidarității. Disensiunile dintre popoare vor fi judecate de către Jahwe cu dreptate, încît prezența armelor devine inutilă.

3. Ioel 4: 9-12 un discurs ironic?

Ioel 4: 9-12: „*Vestiți acesteia între neamuri: Sfințiți războiul! Treziți pe vitejii! Să se apropie și să se suie toți bărbații de război! Faceți-vă din pluguri săbii și din cosoare sulite. Cel slab să zică: Eu sînt puternic! Veniți în ajutor toate popoarele din jur și adunați-vă! Acolo coboară Doamne pe vitejii Tăi! Popoarele se vor întilni și vor urca în Valea Jehoșafat. Căci acolo Eu voi sta să judec toate popoarele dimprejur*”.

Datarea acestui text a ridicat multe discuții contradictorii între cercetători, părerile, susținute de ambele părți cu argumente plauzibile, situează redactarea textului într-o perioadă foarte întinsă: sec. IX î.Hr. – perioada macabeilor. Majoritatea susține o redactare post-exilică sau chiar elenistică a scrierii⁵.

Este evident că Ioel reacționează în fragmentul 4:9-12 la textele Isaia 2 și Miheia 4. Jahwe nu mai cheamă neamurile în Sion pentru a le învăța Legea, ci le cere să se pregătească pentru un conflict militar de mare anvergură împotriva lui Israel. Pacea eshatologică în care Israel își punea speranța ca urmare a profetiilor lui Isaia și Miheia pare compromisă. În contradicție cu mesajul pacifist al acestora, cuvintele profetice ale lui Ioel cer transformarea uneltelor de muncă în unelte de război. Acest război nu permite eschivarea: „*Toți bărbații buni de luptă să dea fuga și să se apropie*”, „*cel slab să zică: Eu sînt viteaz !*” (v. 9). Slăbiciunea este încurajată: cel slab (חַלֵּשׁ;) este numit viteaz (גִּבּוֹר), în contrast cu legea deuteronomică care interzicea participarea la luptă a celor fricoși (cf. Deut 20:8, Jud 7:3).

Scopul pregătirii de luptă nu este pedepsirea Sionului pentru păcatele sale, ci judecarea popoarelor în „*valea lui Iehoshafat*”. Toponimicul Iehoshafat, se pare un excepțional joc de cuvinte al profetului, care se traduce „*Domnul a judecat*”, apare doar în Ioel.

⁵ De referință pentru un eventual studiu este Wilhelm Rudolph 1971: 24-28.

Sosite în grabă și cu multă zarvă în „*valea judecății*”, popoarele nu întâlnesc armata israelită, ci pe Jahwe, prezent nu ca un conducător de oști, ci ca Judecător și Domn. Scena este întreruptă de cererea unei terțe persoane: „*Acolo coboară Doamne pe vitejii Tăi !*” (v. 11b). Ioel folosește aici verbul נחל (la hifil imperativ) ‘a cobori’, ‘a descinde’ și nu verbul הלך ‘a merge’. Prin urmare, este evident că invocarea nu se referă la o armată de oameni, am zice, cel mai posibil, israelită, ci la puterile cerești.

Spre deosebire de Psalmul 7, aici întâlnim justificarea pedepsei: „*fărădelegile lor nu au seamăn*” (v. 13). Tot de retorica textului ține și prezentarea popoarelor asemenea unui câmp care așteaptă secerișul, spre deosebire de textul lui Isaia, care cerea popoarelor transformarea armelor în unelte agricole. Faptul că dușmanii sînt nimiciți cu propriile arme (v. 13) arată că încurajarea lor pentru pregătirea de luptă a fost un neîndoielnic discurs ironic.

Ioel arată încă o dată în Scriptura ebraică faptul că războiul este eminent o greșală a oamenilor avizi de putere, care ignoră că Dumnezeu este singurul judecător al popoarelor.

Concluzii

Metafora lui Dumnezeu ca judecător suprem al umanității apare întotdeauna în Scriptura ebraică în legătură cu criza omului și a creației. Zbuciumul umanității în fața crizei-judecății nu este determinat de o acțiune impersonală ascunsă în mecanica imuabilă a lumii, ci de prezența Creatorului în istorie ca judecător al ei.

Termenul ebraic pentru judecată, שפוט, și verbul שפט pun în strînsă relație ideea politică a justiției cu cea a dreptății ca atribut divin. Judecata lui Dumnezeu nu înseamnă însă punerea în balanță a binelui și a răului, ci pedepsirea păcatului ca suferință a societății.

Textele Psalmul 7, Isaia 2:2-4 și Ioel 4:9-14 (3:9-14 în textul ebraic), redactate în diferite momente ale istoriei lui Israel, sînt, din punct de vedere retoric, reacții la situațiile politice contemporane autorilor. În acest context, metafora judecății lui Dumnezeu, reprezentată prin termenii simbolici ai armelor, ai cataclismelor naturale, ai emoțiilor oamenilor, este delimitată hermeneutic de atributele milostivirii, îndurării și dreptății divine.

(Publicat în „Text și discurs religios”, nr. 2/2010, p. 73-82)

Bibliografie

- Walter Beyerlin, 1970, „Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht“, col. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Heft 99, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen.
- H. J. Boecker, 1970, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, în col. „Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament“, Band 14, 2. ed., Neukirchener Verlag, Neukirchen.
- Clifford J. Richard, 1972, *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard University Press, Cambridge.
- Herbert Donner, 1995, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Erhard S. Gerstenberger, 1988, *Psalms: with an introduction to cultic poetry*, vol. I, Grand Rapids, Michigan.
- Donald E. Gowan, 2000, *Eschatology in the Old Testament*, 2. ed., T&T Clark Ltd.
- H. J. Kraus, 1959, *Psalmen*, în col. *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, XV. Band, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- E. A. Leslie, 1949, *The Psalms*, Nashville, Abingdon.
- James Luther Mays, 1976, *Micah. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia.
- Hans Schmidt, 1934, *Die Psalmen*, în col. *Handbuch zum Alten Testament*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, 2010, *Judecata lui Dumnezeu – dreptate și milostivire. Tilcuire la Psalmul 7*, Editura Doxologia, Iași.
- Wilhelm Rudolph, 1971, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/2, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh.