

MIHAI CIUREA

Epistola sobornicească
a Sfântului Iuda

Introducere, traducere, comentariu și teologie

MIHAI CIUREA

Epistola sobornicească a Sfântului Iuda

Introducere, traducere, comentariu și teologie

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
† **Dr. IRINEU**,
Arhiepiscopul Craiovei
și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitopolia Olteniei
Craiova, 2018

Referent științific: Pr. Prof. univ. dr. Constantin Preda

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CIUREA, MIHAI

Epistola sobornicească a Sfântului Iuda: introducere, traducere, comentariu și teologie / Mihai Ciurea; tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului dr. Irineu, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. - Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2018

ISBN 978-606-731-051-1

2

ISBN 978-606-731-051-1

CUPRINS

| | |
|---|-----------|
| <i>Cuvânt înainte</i> | 9 |
| I. INTRODUCERE LA EPISTOLA SOBORNICEASCĂ A SFÂNTULUI IUDA..... | 11 |
| I.1. Grupul epistolelor sobornicești..... | 13 |
| I.2. Epistola sobornicească a Sfântului Iuda - considerații generale..... | 16 |
| I.3. Canonicitate și text | 21 |
| I.4. Autorul epistolei | 26 |
| I.5. Data și locul compunerii scrierii..... | 38 |
| I.6. Destinatarii, adversarii, motivele și scopul scrierii..... | 42 |
| I.7. Limba, vocabularul și stilul epistolei..... | 46 |
| I.8. Sursele scrierii și genul literar | 48 |
| I.9. Structura și planul epistolei | 52 |
| II. TRADUCEREA ȘI COMENTARIUL EPISTOLEI SOBORNICEȘTI A SFÂNTULUI IUDA | 55 |
| II.1. Prescriptul epistolei (exordium: vv. 1-2) | 57 |
| Versetul 1..... | 59 |
| Versetul 2..... | 64 |
| II.2. Scopul epistolei: apărarea dreptei credințe în fața celor nelegiuți (narratio: vv. 3-4)..... | 66 |
| Versetul 3..... | 68 |
| Versetul 4..... | 75 |

| | |
|---|-----|
| II.3. Partea I. Falșii învățători în lumina trecutului (probatio: vv. 5-16)..... | 80 |
| II.3.1 Generația Exodului (v. 5)..... | 81 |
| Versetul 5..... | 81 |
| II.3.2. Căderea îngerilor (v. 6) | 86 |
| Versetul 6..... | 86 |
| II.3.3. Sodoma și Gomora (vv. 7-8)..... | 89 |
| Versetul 7..... | 89 |
| Versetul 8..... | 93 |
| II.3.4. Arhanghelul Mihail (vv. 9-10) | 99 |
| Versetul 9..... | 99 |
| Versetul 10..... | 104 |
| II.3.5. Cain, Balaam și Core (vv. 11-13)..... | 106 |
| Versetul 11..... | 108 |
| Versetul 12..... | 112 |
| Versetul 13..... | 118 |
| II.3.6. Profeția lui Enoh (vv. 14-16) | 121 |
| Versetul 14..... | 124 |
| Versetul 15..... | 126 |
| Versetul 16..... | 127 |
| II.4. Partea a II-a. Atitudinea celor credincioși (peroratio: vv. 17-23) | 131 |
| II.4.1. Să-și amintească de propovăduirea Apostolilor (vv. 17-19)..... | 132 |
| Versetul 17..... | 132 |
| Versetul 18..... | 135 |
| Versetul 19..... | 137 |

| | |
|---|------------|
| II.4.2. Să trăiască în credință și în iubire frățească (vv. 20-23) | 140 |
| Versetul 20..... | 143 |
| Versetul 21..... | 145 |
| Versetul 22..... | 149 |
| Versetul 23..... | 150 |
| II.5. Încheierea epistolei: Doxologia finală (quasi-peroratio: vv. 24-25) | 153 |
| Versetul 24..... | 155 |
| Versetul 25..... | 157 |
| III. TEOLOGIA EPISTOLEI SOBORNICEȘTI A SFÂNTULUI IUDA..... | 161 |
| III.1. Unitatea și Trinitatea lui Dumnezeu | 164 |
| III.2. Judecata universală și Judecata particulară..... | 167 |
| III.3. Învățătura despre îngerii..... | 171 |
| III.4. Importanța credinței apostolice..... | 174 |
| III.5. Viețuirea creștină autentică care are drept fundament iubirea agapică | 176 |
| III.6. Valoarea și sensul Sfintei Scripturi..... | 178 |
| BIBLIOGRAFIE | 180 |

Cuvânt înainte

Epistola Sobornicească a Sfântului Iuda este una dintre cele mai scurte scrieri ale Noului Testament. Cu toate acestea, există cel puțin două motive întemeiate de a ne apleca asupra unui astfel de text canonic. În primul rând, fiecare cuvânt al „Legii celei noi” (gr. τῆς καινῆς διαθήκης/ *tes kaines diathekes*) este sfânt și are o valoare intrinsecă de netăgăduit, fiindcă asupra fiecăruia „a meditat un înțelept sau a plâns un sfânt” (Mitrop. N. Colan), iar valoarea cărților nu se măsoară nicidecum cantitativ (cum spunea Marcus Fabius Quintilianus, retor și pedagog latin, din secolul I d.Hr., conducător al unei școli înființate de Împăratul Vespasian, *non multa, sed multum!*). În al doilea rând, scrierea este superbă și extrem de profundă, lucru remarcat încă din perioada patristică (marele alexandrin Origen admira, de exemplu, bogăția și temeinicia adevărilor din cele 25 de versete ale scrisorii). Este o epistolă care aduce foarte multe lucruri noi, conținând mai mult de zece subiecte pe care nu le regăsim în niciun alt loc din Noul Testament. În al treilea rând, vorbim despre primul text neotestamentar (în ordine canonică și cronologică) ce menționează, în mod direct, numele Sfântului Arhanghel Mihail (alături de Apocalipsa 12, 7, care rămâne cel de-al doilea și ultimul astfel de text al Noului Testament: „Și s-a făcut război în cer: *Mihail* și îngerii lui au pornit război cu balaurul. Și se războia și balaurul și îngerii lui.”).

Problematika pe care o abordează epistola se identifică cu o provocare permanentă la adresa Sfintei noastre Biserici, asupra căreia Însuși Mântuitorul ne-a atras atenția, în timpul activității Sale pământești: „Acestea vi le-am grăit, ca întru Mine pace să aveți. În lume necazuri veți avea *necazuri*; dar îndrăzniți! Eu am biruit lumea” (Ioan 16, 33). Este vorba

despre cei care au tulburat dintotdeauna liniștea comunităților creștine: agitatorii, pseudoprofeții impostori, ereticii schismatici, în ultimă instanță sectanții. Epistola pune în față un pericol grav, pe care îl descrie în detaliu, însă atât la început cât și la sfârșit încadrează acest pericol în nădejdea *biruinței lui Dumnezeu*, Care ne-a chemat, ne-a iubit, ne păstrează și ne păzește permanent.

De asemenea, stilul profetic în care este scrisă misiva este succint, dar nu lipsit de amănunte, condensat, dar foarte clar, presărat cu imagini caracteristice, sonore, poetice și pline de figuri sugestive. În spatele acestei bogății teologice intuim un autor modest, dar bine intenționat, pe care nu îl interesează propria persoană, ci mai degrabă credința cititorilor săi și smulgerea lor din vârtoarea ereziei care îi amenință. Am putea spune că Epistola Sfântului Iuda ne prezintă împrejurările până la hotarul cu viitorul apocaliptic, iar Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul ne conduce mai departe, dincolo de limita dintre timp și veșnicie.

În cultul Bisericii Ortodoxe, Epistola Sfântului Iuda se citește după cum urmează: vv. 1-10, la Sfânta Liturghie - Luni în săptămâna a XXXVI-a după Rusalii; vv. 11-25, la Sfânta Liturghie - Joi în săptămâna a XXXVI-a după Rusalii și vv. 1-25 (textul complet), la Sfânta Liturghie - pe 19 iunie (ziua de pomenire a „Sfântului Apostol Iuda, ruda Domnului”).

Familiarizarea cititorului modern cu adevărurile de credință prezentate în scriere îi poate fi de un real folos duhovnicesc. În egală măsură, prin metodele de analiză folosite, comentariul de față poate deveni un instrument de lucru foarte util pentru specialiștii bibliști și istorici, dar și un ghid avizat pentru preoții și credincioșii care vor avea acces la el, interesați de lectura și istoria scrierilor sfinte ale Noului Testament, de reflecția asupra acestor texte, precum și de înțelesul lor profund teologic.

Autorul

I. INTRODUCERE LA EPISTOLA SOBORNICEASCĂ A SFÂNTULUI IUDA

I.1 Grupul epistolelor sobornicești

Epistolele sobornicești, cunoscute și sub numele de „Epistole catolice” (*cf.* gr. EPISTOLAI KATHOLIKAI)¹ au un statut aparte în Noul Testament și fac parte, alături de cele paisprezece epistole pauline, din grupul celor douăzeci și unu de cărți didactice neotestamentare. Ele alcătuiesc un *corpus* de șapte scrisori apostolice,² fiind adresate unui număr mare de Biserici, adesea tuturor creștinilor din zona Imperiului Roman sau din zona culturală elenistă (lume cunoscută sub numele de *oikumene*, *id est* „lumea locuită”), pe care îi încurajează să facă față persecuțiilor, insultelor, provocărilor de tot felul, confruntărilor cu imperiul și cu falșii profeți, până la a Doua Venire a Mântuitorului Iisus Hristos.

Denumirea acestui grup de șapte scrieri drept „epistole sobornicești”, „universale” sau „catolice” este

¹ Făcând parte din familia termenilor grecești antici încetățeniți în creștinism cu semnificații speciale și care nu au fost traduși, ci asimilați ca atare și explicați, adjectivul „catholic” ridică o problemă atât de traducere, cât și de interpretare. El nu poate fi redat în mod adecvat nici prin latinescul „universal/ă”, nici prin slavonescul „sobornicesc” (derivat dintr-un radical care înseamnă „a aduna”). „Catholic” înseamnă „potrivit întregului” (gr. *kath' holon*; lat. *secundum totum*), iar acest „întreg” are două sensuri simultane și complementare: intensiv, calitativ și extensiv, cantitativ, geografic – *cf.* Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 6. Vezi și distincția făcută de Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. II*, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 292-293.

² Epistola Sfântului Iacob, Epistolele I și II ale Sfântului Petru, Epistolele I, II și III ale Sfântului Ioan și Epistola Sfântului Iuda.

foarte veche și, în același timp, legitimă. Pe de o parte, ea intrase parțial în uz încă de pe la mijlocul secolului al II-lea d.Hr. și începutul celui de-al III-lea (*cf.* Fragmentul Muratori, Tertulian, Clement Alexandrinul, Origen etc.)³. Pe de altă parte, spre deosebire de epistolele pauline, acestea se adresează unor cercuri mult mai largi de credincioși decât acelea ale unor comunități locale sau unor persoane, majoritatea având și caracterul unor scrisori enciclice: „Catholicae vocantur, id est encyclicae” (Oecumenius).⁴

Locul epistolelor sobornicești în canonul Noului Testament, ca grup, diferă: în majoritatea manuscriselor apare după scrierile Sfântului Apostol Pavel; în alte manuscrise ocupă fie locul al doilea (după Evangheliile și înainte de Faptele Apostolilor), fie locul al treilea (după Faptele Apostolilor și înainte de epistolele pauline). De asemenea, în interiorul grupului, ordinea celor șapte scrieri a fost determinată, încă din secolul al IV-lea d.Hr., de enumerarea apostolilor menționați în Galateni 2, 9 ca „stâlpi ai Bisericii”: Iacob, Chefa (Petru) și Ioan⁵ (gr. *καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης*, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι/ *kai gnontes ten*

³ În răsărit, istoricul Eusebiu de Cezareea (265-340 d.Hr.), iar în apus, Fericitul Ieronim (345-420 d. Hr.) o aplică pentru prima dată tuturor celor șapte epistole amintite mai sus.

⁴ Pr. Prof. Dr. NICOLAE NICOLAESCU, Pr. Prof. Dr. GRIGORIE MARCU, Pr. Prof. Dr. SOFRON VLAD, Pr. Prof. Dr. LIVIU MUNTEANU, *Studiul Noului Testament. Pentru Institutele teologice*, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 272-273.

⁵ DIETER LÜHRMANN, *Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, (1981), Nr. 72, p. 65-87.

charin ten dotheisan moi, Iakobos kai Kephas kai Ioannes, hoi dokountes styloi einai).⁶

Deși diferite între ele, epistolele sobornicești au și trăsături comune, dintre care menționăm pe cele mai importante:

- avertismente împotriva învățătorilor mincinoși sau a pseudoprofeților;
- insistența asupra necesității păstrării integrității credinței și a curăției vieții;
- îndemnuri la tărie duhovnicească și statornicie în încercări și prigoane;
- sfârșitul lumii și cea de-a Doua Venire a Domnului.

⁶ Această ordine este adoptată și de majoritatea romano-catolicilor, care o preferă și sub influența *Codexului Vaticanus* (B), a celor mai vechi liste de cărți canonice și a Vulgatei. Uneori, la catolici, din preocupări de prestigiu confesional, locul întâi este ocupat de cele două epistole petrine, urmate de cele ioaneice, apoi de cele ale lui Iacob și Iuda.

I.2. Epistola sobornicească a Sfântului Iuda - considerații generale

După o formulare devenită clasică, Epistola sobornicească a Sfântului Iuda este „scrierea neotestamentară cea mai neglijată de către cercetarea biblică”, precum și unul dintre cele mai puțin citite și citate texte ale Sfintei Scripturi.⁷ Cu toate acestea, în ultima perioadă, atitudinea specialiștilor față de această scriere s-a schimbat,⁸ interesul teologic arătat textului epistolei de către cercetarea contemporană datorându-se în special reconsiderării importanței tradiției de către teologia protestantă mai nouă (în contextul re-valorificării literaturii apocrife), în urma descoperirilor istorice și arheologice din secolul al XX-lea d.Hr.⁹

⁷ Vezi DOUGLS J. ROWSTON, *The Most Neglected Book in the New Testament*, în „New Testament Studies”, (1974-75), Nr. 21, p. 554-563.

⁸ În special după anul 1988, când profesorul și cercetătorul englez RICHARD J. BAUCKHAM a publicat o excelentă sinteză asupra stadiului cercetării: *The Letter of Jude. An Account of Research*, în „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, (1988) II, Nr. 25.2, p. 3791-3826.

⁹ Și în limba română avem preocupări exegetico-teologice, mai vechi și mai noi, care ajută din plin la descifrarea acestui text neotestamentar destul de neobișnuit, sub anumite aspecte, astfel: VASILE ANASTASIU, *Studiu exegetico-istoric asupra Epistolei lui Iuda*, Ed. Clementa, București, 1905; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentariu*, Ed. Ramuri, Craiova, 1927; Prof. N. COLAN, *Pr. prof. dr. Gh. I. Ghia, Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentariu*, Ed. Ramuri, Craiova, 1927, 87 p., în „Revista Teologică”, (1928), Nr. 1, p. 32-33; Pr. Prof. Dr. VASILE GHEORGHIU, *Prof. dr. Gh. I. Ghia, Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentariu*, Ed. Ramuri, Craiova, în „Biserica Ortodoxă Română”, (1928), Nr. 1, p.

Alcătuită dintr-un singur capitol, cu 25 de versete, epistola este una dintre cele mai scurte scrieri ale Noului Testament¹⁰ și se prezintă ca fiind redactată de către „Iuda... fratele lui Iacob” (v. 1), dar nu conține nicio indicație precisă asupra destinatarilor săi. Cititorul modern riscă să fie „dezamăgit” de această scriere, a cărei mentalitate i se poate părea cu totul străină, întrucât numeroase aluzii îi pot scăpa. Scrisoarea îi pune în gardă pe destinatarii săi în privința falșilor „doctori ai legii” (*i.e.* pseudoprofeții), despre care este dificil să ne facem o idee

84-87; IDEM, *Profesor dr. Gh. I. Ghia, Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentariu*, Ed. Ramuri, Craiova, 88 p., prețul lei 36, în „Candela”, (1927), Nr. 10-12, p. 374-379; IDEM, *Epistola lui Iuda. Introducere și comentariu*, în „Candela”, (1909), p. 521-531, 585-593, 641-648, 697-704, (1910), p. 1-9, 53-60, 109-115, 165-172, 221-227, 277-284, 333-340, 501-508, 565-573, 621-629, (1911), p. 5-13; IDEM, *Epistola lui Iuda. Introducere și comentariu*, Ed. autorului, Cernăuți, 1911 (opera a fost scrisă inițial în limba germană, ca lucrare de abilitare la Universitatea din Cernăuți - Dr. BASIL GHEORGHIU, *Der Brief des Iudas*, Czernowitz, 1901). Cea mai nouă contribuție în acest sens o reprezintă comentariul Pr. Prof. univ. dr. CONSTANTIN PREDĂ, *Epistola Sfântului Iuda: isagogie, exegeză și teologie*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul”, Anul XV (2015), p. 151-179. La aceasta se adaugă consistentul volum: Anca Bibiri, Iosif Camară, Claudiu Coman, Emanuel Conțac, Ana-Maria Gînsac, Octavian Gordon, Gabriela Haja, Dragoș Mîrșanu, Maria Moruz, Mihail Neamțu, Mihaela Paraschiv, Alina Pricop, Ovidiu Sferlea, Elena Tamba, Wilhelm Tauwinkl, Mădălina Ungureanu, Alin Vara, MIHAI VLADIMIRESCU, *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXIV. Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2014, 1045 p.

¹⁰ Alături de Epistola Sfântului Pavel către Filimon, Epistolele sobornicești II și III Ioan (cu 25, 13 și respectiv 15 versete).

clară. Portretul acestor adversari ai credinței este creionat în linii generale, stereotipuri ale literaturii polemice a iudaismului contemporan cu era creștină: rapace, oportuniști, egoiști etc. Ei se fac vinovați de sciziunile din Biserică, de insultarea îngerilor, de negarea Dumnezeirii Mântuitorului Iisus Hristos. Este vorba, așadar, despre gnostici, adică de cei care pretind că sunt singurii care dețin adevărata „cunoaștere” (de la gr. γνῶσις/ *gnosis*) care mântuiește și în numele căreia desconsideră trupul, se bucură de viciile împotriva naturii și se îndoiesc de Întrupare. Toate acestea explică de ce autorul sfânt îi numește oameni „firești” (gr. ψυχικοί/ *psychikoi*, cf. v. 19): ei care se pretind de esență superioară, sunt în realitate conduși de propriile instincte și nu de Duhul Sfânt.

Epistola este în mod esențial polemică: cu excepția formulei inițiale de salut (cf. v. 1s) și a superbe doxologii finale (cf. vv. 24-25), autorul vrea, înainte de toate, să-și denunțe adversarii, pe care-i descrie în mod constant, fără menajamente, cu trăsături forte (cf. mai ales v.12s) și împotriva cărora îi avertizează în mod ferm pe cititorii săi. În același timp, autorul epistolei vrea (ca, de altfel, și Sfântul Petru în a doua sa Epistolă sobornicească), să își îndemne interlocutorii la păstrarea dreptei credințe transmise de către Sfinții Apostoli ai Mântuitorului Iisus Hristos (cf. vv. 3. 17 și 20).

Cu toate acestea, rămâne dificil să discernem cu exactitate asupra doctrinelor acestor pseudoprofeți. Singurele precizări posibile pot fi extrase din mediul de viață al autorului epistolei (germ. *Sitz im Leben*). Acesta apare în strânsă legătură cu cercurile care, începând cu secolul al II-lea î.Hr., au participat la elaborarea literaturii apocaliptice și au transmis opere precum „Cartea lui Enoh”, „Înălțarea

lui Moise”, „Testamentele celor Doisprezece Patriarhi”. Autorul citează textual un fragment din „Cartea lui Enoh” (*cf.* vv. 14-15) și folosește fie „Înălțarea lui Moise”, fie un document similar (*cf.* v. 9). Același context dă, în egală măsură, o mare importanță venerării anumitor categorii de îngeri (*cf.* v. 8), care se caracterizează prin obsesia necurăției și prin separarea de cei necuviincioși considerați drept incurabili (*cf.* v. 23). Aceste concepte, care sunt diferite de cele pauline, se regăsesc în literatura qumrano-eseniană, unde circulau în egală măsură și operele apocaliptice menționate mai sus. Este un element interesant în încercarea de definire a cercurilor iudeo-creștine în care a fost elaborată Epistola lui Iuda. Cu toate acestea, venerația autorului pentru îngeri nu diminuează importanța învățaturii sale hristologice, întrucât Îl mărturisește cu tărie pe Mântuitorul Iisus Hristos împotriva adversarilor săi (*cf.* v. 4): viața veșnică se câștigă în iubirea Domnului și așteptând mila Lui (*cf.* v. 21).

Proclamarea epistolei asupra judecății celor necredincioși se situează, de asemenea, pe linia literaturii apocaliptice. Pedepsa va veni în mod necruțător și este deja prefigurată în condamnarea îngerilor căzuți, în pedepsirea Sodomei și Gomorei, în izgonirea în deșert a generațiilor necredincioase. Se remarcă aici o mentalitate tipologică ce implică toate aceste exemple. Necredincioșii apar ca fiind deja condamnați de către marile condamnări de odinioară: autorul merge până acolo unde afirmă că au pierit deja în revolta lui Core (*cf.* v. 11). Prezentul este deja anunțat și conținut în trecut. Această actualizare a Scripturii prelungește anumite concepții iudaice, este marcată de o anumită perioadă, însă rămâne o manieră de a afirma că modalitățile divine de acțiune rămân aceleași

și că Scriptura rămâne pentru prezent o normă veșnic valabilă.

În pofida caracterului său particular, Epistola Sfântului Iuda este folosită și citată pe larg în cea de-a doua Epistolă sobornicească a Sfântului Petru. Această realitate ne face să înțelegem că se bucura de o anumită recunoaștere și că nu trebuie să minimalizăm forța curentului iudeo-creștin care stă în spatele ei și despre care ne oferă anumite amănunte adesea ignorate.¹¹

¹¹ Vezi JOSEPH CHAINE, *Les épîtres catholiques la seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude*, Coll. „Etudes Bibliques”, Édition J. Gabalda, Paris 1939; J.-B. MAYOR, *The Epistles of St Jude and the Second Epistle of St Peter*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 1965.

I.3. *Canonicitate și text*¹²

Epistola Sfântului Iuda a lăsat puține urme în literatura creștină primară. Cea mai veche mărturie biblică a existenței sale o constituie a doua Epistolă sobornicească a Sfântului Petru, pentru al cărei capitol secund Iuda reprezintă principala sursă.¹³ Aceasta este de fapt și singura legătură literară, în cadrul scrierilor Noului Testament, recunoscută în mod unanim de către specialiști (cf. corespondențele dintre Iuda vv. 5-16 și II Petru 2, 1-22).¹⁴ Aceste asemănări evidente l-au făcut pe

¹² Vezi *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, The Epistles of St. Peter and St. Jude*, General Editors S.R. Driver, A. Plummer, C.A. Briggs, Vol. 60, Edited by Charles Bigg, T&T Clark Limited, Edinburgh, 1923, p. 305-310; J. N. BIRDSALL, *The Text of Jude in p⁷²*, în „Journal of Theological Studies”, (1963), Nr. 14, p. 394-399; S. KUBO, *Textual Relationship in Jude*, în *Studies in New Testament Language and Text*, Essays in Honour of G.D. Kilpatrick on the occasion of his sixty-fifth Birthday, 1976, p. 276-282.

¹³ Vezi aici și interesanta sinteză a stadiului cercetării subiectului, care optează pentru o *sursă comună* din care autorii celor două epistole sobornicești s-ar fi inspirat, „constituită atât din materialul și tradiția iudaică pe care o cunoșteau, din cateheza apostolică, cât și din o serie de formulări, imne și expresii stereotipe, liturgice și dogmatice, care circulau ca tradiție orală, și care erau răspândite printre primele comunități creștine” - Pr. Drd. ILIUȚĂ POPA, *Relația dintre Epistola sobornicească a doua a Sfântului Apostol Petru și Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iuda – copie, sursă sau relatare concomitentă*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, (2014) 2, Vol. 59 (LIX), p. 66.

¹⁴ Cele două epistole sobornicești au 75 de cuvinte comune și o serie de asemănări, care merg uneori până la cuvinte și expresii identice: folosesc articolul, suprimându-l uneori înaintea numelor proprii (e.g. Iuda 4. 5 și II Petru 2, 5. 7) sau a unui genitiv (e.g. Iuda 6 și II Petru

reformatorul Luther să considere, în mod nedrept, Epistola Sfântului Iuda ca fiind redundantă și să o plaseze (alături de Evrei, Iacob și Apocalipsa) într-o categorie de „scrieri inferioare”.

Deși mai pot fi făcute câteva apropieri cu unele opere din literatura primelor două secole creștine (cercetătorii recunosc anumite ecouri în Didahie, Prima Epistolă a lui Clement Romanul către Corinteni, Păstorul lui Herma, Martiriul Sfântului Policarp, Epistola lui Barnaba, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora Atenianul, Sfântul Teofil al Antiohiei), nu putem afirma faptul că Iuda a influențat în mod direct vreuna dintre aceste scrieri.

Începând cu sfârșitul celui de-al II-lea secol d.Hr. și continuând cu următoarele veacuri creștine, situația începe să se schimbe și Epistola lui Iuda devine obiectul numeroaselor atestări. Dintre autorii greci merită amintiți, în special, următorii: Clement Alexandrinul (care citează epistola de mai multe ori și o consideră canonică:

2, 9; 3, 7). De asemenea, ambii autori sfinți fac uz de elipse (cf. Iuda 1 și II Petru 1, 1), de pleonasme (cf. Iuda 3, 5 și II Petru 3, 3, 16) și de perifrază (cf. Iuda 3 și II Petru 2, 16). Însă asemănările nu se limitează la nivelul lexicului, ci și la înșiruirea și aranjarea ideilor și temelor teologice, a modalităților de descriere a pseudoprofeților, precum și la maniera de citare a Vechiului Testament. – Cf. PETER H. DAVIS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, The Pillar New Testament Commentary 159, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Michigan, 2006, p. 136-141; R. J. BAUCKHAM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter, Jude*, WBC. Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 137; J. N. D. KELLY, *The Epistle of Peter and Jude*, A&C Black, London, 2001, p. 225; Vezi și IOAN MIRCEA, *Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru (introducere și comentariu)*, în „Glasul Bisericii”, (1975), Nr. 9-10, p. 956.

Pedagogul III 8, 44s; Stromate III 2, 11; Hipotipoze = Adumbrationes, cf. Eusebiu de Cezareea, Istoria Bisericească VI 14, 1); Origen (care merge în același sens, dar afirmă totuși că există unele dubii în această privință: Omilii la Facere 13, 2; Omilii la Iosua 7, 1; Comentariul la Matei 17, 1); Sfântul Atanasie cel Mare (PG XXVI, 1437); Didim cel Orb (care notează și câteva respingeri ale epistolei din cauza folosirii apocrifelor iudaice: PG XXXIX, 1811-1818). În fine, Eusebiu de Cezareea (Istoria Bisericească II 23, 25; III 25, 5; VI 4, 1), la începutul secolului al IV-lea, pare să primească epistola, însă o așază, alături de II și III Ioan, în rândul operelor neotestamentare „contestate” sau „antilegomena”.

În Bisericile de limbă latină, cea mai veche mărturie o constituie Fragmentul Muratori, care, la rândul 68, pune pe Iuda alături de I și II Ioan. Așadar, Biserica din Roma a recunoscut-o între scrierile sfinte, începând cu sfârșitul secolul al II-lea, și a inclus-o oficial în canonul Scripturilor creștine începând cu Sinodul roman din 382. Același lucru s-a petrecut și cu Bisericile din Africa, începând cu Sinodul de la Cartagina (397). Fericitul Ieronim primește, de asemenea, epistola ca fiind canonică și o acceptă ca Scriere sfântă, însă (ca și Didim cel Orb), semnalează faptul că este un subiect foarte controversat, în special din cauza folosirii ca Scriptură a unor cărți apocrife (e.g. Cartea I Enoh, care era respinsă de mulți). Iată ce spune celebrul învățat în opera sa *De viris illustribus* 4: „Iuda, fratele lui Iacob, a lăsat o scurtă Epistolă care face parte din cele șapte Catolice. Și, pentru că în ea își însușește mărturia Cărții lui Enoh – care este o apocrifă – Epistola este respinsă de mai mulți. Cu toate acestea, s-a făcut demnă de autoritate, prin vechime și

folosință, astfel că este folosită printre Scrierile Sfinte” (lat. *Juda frater Jacobi parva quidem de septem catholicis est epistolam reliquit et quia de libro Enoch qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur. Tamen auctoritate vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur*). Cel mai probabil, atunci când folosește secvența „mai mulți” (lat. *a plerisque*), Ieronim îi are în minte pe greci (în special pe creștinii antiohieni), din moment ce latinii păreau să fie foarte receptivi la adresa scrierii.¹⁵ Pentru alte regiuni de limbă latină, avem în Spania mărturia lui Priscilian (340-380), Episcop de Avila, în tratatele III și V ale operei sale *Liber apologeticus*. În Africa, epistola a fost dintotdeauna atestată, iar mărturiile sunt mai numeroase. Cea mai veche este a apologetului Tertulian, care se folosește de autoritatea recunoscută a lui Iuda (lat. *apud Judam apostolum*) pentru a o impune și pe cea a Cărții lui Enoh, pe care o consideră canonică, spre deosebire de mulți alți autori creștini. Mărturia sa este susținută și de către Fericitul Augustin.

În ceea ce privește Biserica de limbă siriacă, acceptarea Epistolei Sfântului Iuda s-a făcut cu dificultate: Peșitta (canonul din secolul al IV-lea d.Hr.) nu o conține. Cum acest canon avea autoritate la nestorieni, nu este de mirare că și în secolul al XIII-lea Episcopul Ebed-Isus nu o numește. În schimb, versiunile așa-numite filoxeniană și harkleană o includ. Biserica coptă a adoptat foarte repede epistola, astfel încât o găsim în versiunile sahidică și bohairică (sfârșitul secolului al II-lea, începutul celui de-al III-lea d.Hr.).

¹⁵ Cf. J. CHAINE, *op. cit.*, p. 265.

Dincolo de aceste ezitări, cele mai multe atestări ale epistolei vorbesc în mod clar și mărturisesc asupra faptului că autoritatea și canonicitatea nu a fost foarte dezbătută, deoarece s-a impus de la început (cu unele dificultăți), alături de celelalte epistole sobornicești: Iacob, II și III Ioan. În concluzie, putem afirma că, deja către anul 200 d.Hr., epistola este atestată și recunoscută în Egipt (Clement Alexandrinul), la Roma (Fragmentul Muratori) și la Cartagina (Tertulian). În schimb, nu regăsim aceeași situație în Siria (Antiohia). Aceasta explică fără îndoială de ce mai mulți autori de mai târziu (e.g. Didim cel Orb, Eusebiu de Cezareea, Fericitul Ieronim), chiar dacă admit canonicitatea scrierii, semnalează faptul că este controversată. Se pare că principalul motiv al respingerii sale a fost, așa cum am văzut, folosirea apocrifelor iudaice (pe care II Petru nu le-a mai reluat), a căror autoritate era respinsă de unii autori creștini.

Textul epistolei, ca și cel al lui II Petru, este bine stabilit. Menționăm că totuși p⁷² conține mai multe „greșeli ortografice, în parte grosiere și superficiale”,¹⁶ în vv. 5. 7. 8. 9. 11. 12 și 18. În rest, Iuda nu pune foarte mari dificultăți textuale, mai puțin poate vv. 5b și 22s care au o tradiție textuală tumultoasă și vv. 22-23 care comportă o versiune scurtă și una lungă, de două și respectiv trei ori (vezi *ad locum*).

¹⁶ K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, în „Herders theologischer Kommentar”, (1961), Nr. 13/2, p. 144.

*I.4. Autorul epistolei*¹⁷

Conform tradiției epistolare greco-romane, dar și a celei semitice (ocasional, scrisorile aramaice începeau cu menționarea numelui destinatarilor), scrierea începe prin evocarea autorului: „Iuda” (gr. Ἰούδας/ *Ioudas*). Primul verset mai conține și alte două informații care permit cititorilor să-l identifice mai precis pe autor: el se autodefineste drept „rob al lui Iisus Hristos și frate al lui Iacob” (gr. Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου/ *Iesou Christou doulos, adelphos de Iakobou*). Primul motiv pentru care autorul inserează în text această dublă indicație este pentru a se distinge de alte persoane care purtau numele de Iuda. Ebraicul *Yehuda* fusese transliterat în limba greacă a dialectului comun ca *Ioudas* (alte variante, mai puțin întâlnite, ale acestui xenism erau: *Ioudes, Iouda, Ioudon, Ioudatos, Ioydou, Iodiou, Ioudaios Iauda*).

Iuda era un nume ebraic comun, fiind folosit în mod frecvent grație rădăcinilor sale patriarhale (cf. Matei 1, 2-3) și semite (cf. Matei 2, 6). În vremea Mântuitorului, numele de Iuda era foarte obișnuit la poporul ales, în legătură nu numai cu amintirea Patriarhului Iuda, ci și a eroului național, Iuda Macabeul.¹⁸ Autorul este evreu, de vreme ce în literatura antică și în inscripții numele nu apare niciodată ca fiind al unui păgân. Folosirea numelui „Iuda” de către autorul epistolei, asocierea cu Iacob și

¹⁷ Vezi O. J. du PLESSIS, *The Authorship of the Epistle of Jude*, în „Biblical Essays”, (1966), p. 191-199.

¹⁸ IOSEPH B. MAYOR, *The epistle of St. Jude and the second epistle of St. Peter*, London, 1907, p. CXLVI.

folosirea titlului de „rob al lui Iisus Hristos” sunt trei elemente care evidențiază intenția autorului de a se înrădăcina în tradiția apostolică. Totuși, același Iuda vorbește deja de „Apostolii Domnului nostru” (v. 17), ca personalități ale unui trecut îndepărtat, din rândul cărora nu se consideră și el ca făcând parte, și, de aceea, identitatea autorului rămâne o problemă deschisă cercetării.

În Noul Testament, termenul *Ioudas* apare de 45 de ori, în mod ocazional pentru a desemna seminția lui Iuda (cf. Matei 2, 6; Evrei 7, 14; 8, 8; Apocalipsa 5, 5; 7, 5) sau regiunea Iudeea (cf. Luca 1, 39, folosire imprecisă ce se referă la întreaga Palestina, incluzând și Galileea). Numele „Iuda” este destul de frecvent în textul Noului Testament, desemnând șapte sau chiar opt persoane (dacă îl socotim și pe *Patriarhul Iuda*, fiul Patriarhului Iacob și tatăl lui Pereț și Zerah, din Vechiul Testament - cf. Facere 29, 35; 49, 8-12 etc., care apare în Matei 1, 2s; 2, 6; Luca 1, 39; 3, 33 etc.). Această frecvență se explică prin caracterul onorific al termenului: mulți evrei din vremea Mântuitorului țineau să-și răsplătească fiii cu diferite nume ale celor mai importante personalități din istoria poporului ales (preluate, în general, din Vechiul Testament). Același lucru s-a întâmplat și în cazul lui Iuda, întrucât vorbim despre numele fondatorului seminției care va deveni seminția regelui David.

Dacă îl ignorăm pe Patriarhul Iuda din Vechiul Testament (cf. Luca 3, 33s), din cele șapte ocurențe menționate mai sus, cinci sunt evidente în Noul Testament:

- ✓ *Iuda, fiul lui Iosif* (cf. genealogiei lui Iisus din Luca 3, 30, care nu trebuie confundat cu fiul Patriarhului Iacob, menționat anterior);

- ✓ *Iuda Galileanul* (cf. Fapte 5, 37), zelot, căpetenia unei revolte provocate de recensământul din anul 4 sau 6 d.Hr. Despre acesta, istoricul evreu Iosif Flavius ne spune că a întemeiat „partidul zeloților” (de la gr. Ζηλωτές/ *Zelotes*), sectă iudaică văzută ca o a „patra filozofie” între evrei (*Antichitățile iudaice* 18. 1. 1-23);
- ✓ *Iuda din Damasc*, în casa căruia a rămas Saul, după momentul revelației pe „Ulița Dreaptă” (lat. *Via Recta*; cf. Fapte 9, 11);
- ✓ *Iuda cel numit Barsaba*, un profet ierusalimit al Bisericii primare, care îi va însoți, alături de Sila, pe Sfântul Pavel și pe Barnaba în Antiohia (cf. Fapte 15, 22. 27. 32. 34);
- ✓ în fine, trebuie să-l distingem și pe *Iuda Iscarioteanul*, probabil cel mai cunoscut *Ioudas* din Noul Testament, unul dintre cei Doisprezece (cf. Matei 10, 4; 26, 14. 25. 47; 27, 3; Marcu 3, 19; 14, 10.43; Luca 6, 16; 22, 3. 46. 48; Ioan 6, 71; 12, 4; 13, 2. 26. 29; 18, 2-3.5; Fapte 1, 16. 25), cel care îl va trăda și îl va preda pe Iisus.

Ne rămân, așadar, încă două personaje de analizat, care poartă numele Iuda în Noul Testament.¹⁹ Primul este „*Iuda, fiul lui Iacob*”, unul din cei Doisprezece (cf. Luca 6, 16; Fapte 1, 13), care corespunde, fără îndoială, lui „Levi ce se zice Tadeu” (sau Lebeu) din Matei 10, 3 și Marcu 3, 18 sau lui „Iuda, nu Iscariotenu” din Ioan 14, 22. Acest Iuda-Tadeu nu trebuie nicidecum considerat drept autorul epistolei, întrucât nu apare niciunde menționat ca „frate al lui Iacob”, ci doar ca „fiu al lui Iacob”. Mai

¹⁹ Dr. BASIL GHEORGHIU, *Der Brief des Iudas...*, p. 6.

mult, autorul vorbește despre Sfinții Apostoli ca și cum nu ar fi făcut parte din cercul acestora, în mod smerit și solemn: „Voi însă, iubiții mei, aduceți-vă aminte de cuvintele zise mai dinainte de către apostolii Domnului nostru Iisus Hristos” (v. 17). Dacă ar fi fost apostol, ar fi avut cel mai potrivit prilej de a-și valorifica această calitate deosebită, așa cum procedaseră aproape regulat Sfinții Apostoli Petru și Pavel.²⁰ Cel de-al doilea, care reprezintă și cea mai viabilă alternativă este „*Iuda, fratele Domnului*”, menționat în Matei 13, 55 și în Marcu 6, 3, în prima instanță alături de „Iacob, Iosif și Simon”, în cea de-a doua alături de „Iacob, Iosi și Simon”. În ambele cazuri, un Iuda și un Iacob apar ca frați ai lui Iisus.²¹

Dacă autorul se consideră a fi „fratele lui Iacob” înseamnă că acest Iacob trebuia să se fi bucurat de o mare

²⁰ Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 9.

²¹ „Frații lui Iisus – copiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară – au nume de patriarhi și sunt: Iacov, „stâlpul” Bisericii din Ierusalim (Gal. 2, 9), cunoscut cu numele de „fratele lui Dumnezeu”; Iosis, forma elenizată a lui Iosif; Iuda, ai cărui urmași au trăit în vremea lui Domițian (81-96 d.Hr.) și Simon, urmașul lui Iacov la cârma Bisericii” – IOANNIS KARAVIDOPOULOS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, Traducere de Drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2001, p. 152. Pentru mai multe lămuriri despre sintagma marcană „frații Lui”, vezi amplul comentariu, care rezumă excelent principalele teze exegetice referitoare la subiect, în *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, Ediție bilingvă, Ediția a II-a, Traducere inedită și comentariu de CRISTIAN BĂDILIȚĂ, Ed. Vremea. București, 2015, p. 195-201. 236-237. Vezi și R. J. BAUCKHAM, *The Relatives of Jesus in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh, 1990; Pr. ION SORIN BORA, *Ce spun Sfinții Părinți despre „frații” și „surorile” Domnului (cf. Mt 13, 55)?*, în „Studii Teologice”, (2017), Nr. 3, p. 191-209.

stimă în comunitatea căreia Iuda i se adresează. De aici se naște următoarea întrebare: *despre care Iacob este vorba?*

Există cel puțin patru personaje cu acest nume (și el la fel de important, întrucât are legătură directă cu numele Patriarhului Iacob) în Noul Testament:

- ✓ *Iacob, tatăl lui Iuda-Tadeu*, unul din cei Doisprezece, citat în Luca 6, 16 și Fapte 1, 13;
- ✓ *Iacob, fiul lui Zevedeu și fratele Sfântului Ioan Evanghelistul*, de asemenea unul dintre cei Doisprezece (cf. Matei 4, 21; 10, 2; 17, 1; Marcu 13, 3; Fapte 12, 2 etc.), care a fost ucis, în anul 44 d.Hr., la porunca lui Irod Agripa;
- ✓ *Iacob, fiul lui Alfeu*, tot unul din cei Doisprezece (cf. Matei 10, 3; Fapte 1, 13);
- ✓ *Iacob, fratele lui Iisus și al lui Iuda* (cf. Matei 13, 55; Marcu 6, 3), menționat fără Iuda în Fapte 12, 17; 15, 13; 21, 18; I Corinteni 15, 7; Galateni 1, 19; 2, 9.12; Iacob 1, 1), unul dintre „stâlpii” comunității din Ierusalim, alături de Petru (Chefa) și Ioan (cf. Galateni 2, 9). Asemenea celorlalte rude după trup ale Domnului nu L-au urmat pe Iisus, ca ucenici, în timpul existenței Sale pământești, în anii propovăduirii Sale (cf. Ioan 7, 3-5), ci s-au convertit și au crezut în El abia după moartea și Învierea Sa. De altfel, cartea Faptele Apostolilor (cf. 1, 14) vorbește despre un grup distinct de cel al celor Doisprezece Apostoli.

Despre acest „Iacob, fratele Domnului” (cf. Marcu 6, 3; Galateni 1, 19), numit și „Iacov cel Mic” (cf. Marcu 15, 40), este vorba aici, un personaj a cărui importanță este deosebită în istoria Bisericii primare: martor al unei

apariții a Mântuitorului Iisus Hristos Înviat (cf. I Corinteni 15, 7), acesta va deveni curând, alături de Sfinții Petru și Ioan, unul dintre principalii lideri ai Bisericii din Ierusalim (cf. Galateni 2, 9). După plecarea Sfântului Petru „în alt loc” (Fapte 12, 17), a rămas singurul conducător al comunității ierusalimite și, conform unei tradiții ulterioare (vezi Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească II* 23, 3-18, bazându-se pe Clement Alexandrinul, *Hipotipoze VI*), a ajuns primul episcop al acesteia, fiind ales de Sfinții Petru și Ioan (Clement, *Hipotipoze I* 12, 5; *IV* 5, 3). Rolul său primordial jucat în Biserica din Ierusalim i-a conferit o deplină autoritate spirituală asupra primelor comunități creștine (cf. Galateni 2, 12).²² În anul 62 d.Hr., în contextul crizei care a precedat războiul iudeilor împotriva romanilor din anii 66-70, Iacob a fost executat. În acest an, procuratorul Porcius Festus a murit subit. În timpul perioadei de vacanță de câteva săptămâni care a precedat instalării succesorului lui Festus, Arhiereul Ana II (*Ananos*) i-a condamnat la moarte prin decapitare pe Iacob și pe alți câțiva, ceea ce îi va provoca neplăceri ulterior în relația cu autoritatea romană (cf. Iosif Flavius, *Antichități XX* 9, 200-203; Eusebiu, *Istoria Bisericească II* 1; *XXIII* 3-18 îl citează pe Hegesip a cărui relatare pare legendară). După istoricul evreu Iosif Flavius, Iacob și companiile săi fuseseră acuzați de încălcarea Legii. Neașteptata acuză sugerează faptul că Arhiereul Anna II, un saduceu convins, suferise numeroase presiuni din partea mediilor naționaliste zelote.²³

²² Cf. HANS CONZELMANN, *Geschichte des Urchristentums*, Berlin, 1976, p. 137-138.

²³ Cf. ÉTIENNE TROCMÉ, *Histoire des religions*, II, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade 34), Paris, 1972, p. 219-220.

Moartea Episcopului Iacob a avut un puternic impact asupra comunității creștine din Ierusalim, unii dintre credincioșii acesteia alegând să părăsească cetatea, încă dinaintea asediului, pentru a se refugia în regiunea Transiordania. Însă influența Sfântului Iacob a continuat și *post-mortem*, chiar și în rândul ne-creștinilor. Fratele lui Iisus va rămâne „patronul spiritual” al unui grup din sânul iudeo-creștinismului, chiar și în unele medii gnostice. Într-o manieră generală, el devine un model de comportament și de pietate, fiind supranumit „Cel Drept”, dar și „Reazemul Poporului” (Oblias îl transcrie sub forma ebraică *Ophel'am*). Este atât de cunoscut, încât apare și în literatura apocrifă (cf. Evanghelia lui Toma - Loghionul 12; Protoevanghelia lui Iacob; Scrisoarea lui Iacob către Quadratus, Scrisoarea lui Petru către Iacob; Scrisoarea lui Clement către Iacob; începutul Omiliilor Pseudo-Clementine).²⁴ În fine, autoritatea sa se reflectă în epistola sobornicească neotestamentară care îi poartă numele (75-80 d.Hr.).

Așadar, figura Sfântului „Iacob, fratele Domnului”, a dat naștere unei tradiții extrem de importante și de puternice (dar și bogate și diversificate) în rândul primelor comunități creștine (și nu numai), astfel încât simplul fapt de a se recomanda ca făcând parte din cercul său i-ar fi asigurat autorului Iuda suficientă autoritate. Însă ar fi nedrept să reducem importanța Sfântului „Iuda, fratele Domnului”, doar la autoritatea impozantă a fratelui său Iacob. În rândul fraților Domnului, el este cel care, după Iacob, a lăsat cele mai multe urme.

Chiar dacă în Noul Testament nu apare decât în

²⁴ Cf. JACQUES MARTY, *L'épître de Jacques, étude critique*, Alcan, Paris, 1935, p. 246-247.

cele două pasaje menționate din primele două Evanghelii sinoptice (cf. Matei 13, 55; Marcu 6, 3), există totuși o veche tradiție care vorbește despre opera sa de evanghelizare în Palestina, Siria, Arabia și Mesopotamia (cf. Nichifor Calist). Mai mult, o relatare a lui Hegesip (20, 1), reținută de Eusebiu de Cezareea (*Istoria Bisericească III 20, 1-7*), se referă la doi nepoți ai lui Iuda care fuseseră denunțați ca provenind „din neamul lui David” (gr. *tous apo genous David*) și aduși în fața Împăratului persecutor Domițian (81-96 d.Hr.), care, „întocmai ca și Irod, s-a îngrozit când a venit Hristos pe lume”. Dându-și seama de smerenia acestora și constatând condiția lor de cultivatori, după ce le-a ascultat mărturisirea de credință, împăratul nu i-a condamnat, ci i-a dispărut ca pe niște oameni simpli. Apoi i-a eliberat și, printr-un edict, a făcut să încetez persecuția împotriva Bisericii.²⁵ După eliberare, cei doi „conduceau” (gr. *ἡγήσασθαυ/ egesasthai*) Bisericile, „în același timp, ca mărturisitori și ca rude ale Domnului” (gr. *martyras homou kai apo genous ontas tou Kyriou*), păstrând pacea pe care o câștigaseră, până în timpul Împăratului Traian (98-117 d.Hr.). Aceste informații transmise de istoricul Eusebiu de Cezareea au fost preluate din alte două surse mai vechi, Iuliu Africanul și Hegesip, și vin să confirme faptul că Iuda, „fratele lui Iisus”, era o personalitate foarte cunoscută și stimată în Palestina, spre sfârșitul secolului I

²⁵ Din punct de vedere istoric, nu se cunoaște un astfel de edict prin care Domițian ar fi făcut să înceteze persecuția împotriva Bisericii. Se pare că, dacă este adevărat, episodul trebuie situat mai degrabă în contextul politicii iudaice a împăratului roman, decât în cadrul unei represiuni împotriva creștinismului – Cf. M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris, 1972, p. 213.

d.Hr., trăind probabil până în jurul anilor 80-85. Hegesip ne informează, așadar, că Iuda a avut fii și nepoți, care după procesul de la Roma, absolviți fiind de acuza de conspirație, au fost aleși să conducă comunitățile iudeo-creștine, probabil din Nazaret („satul nazoreilor sau al Vlăstarului mesianic”; cf. Isaia 11, 1) și Kochaba („satul stelei”; cf. Numeri 24, 7). Aici locuiau „rudele Domnului”, care păstrau cu sfințenie genealogiile davidice. Dintre acestea, unele au ajuns să păstorească bisericile iudeo-creștine din Palestina: Simon și Iacob au ajuns episcopi la Ierusalim, iar Iuda și descendenții săi în Nazaret și Kochaba. Dacă aceste nume nu apar în listele episcopale cunoscute, trebuie să ne amintim că numele și semnăturile care apar pe aceste liste datează de la primele Sinoade Ecumenice, la care foarte probabil că ei nu au participat.²⁶ În concluzie, putem spune că autorul epistolei se bucura de o dublă autoritate asupra cititorilor săi. În același timp, putem intui și locul de proveniență al scrierii, care se adresează cel mai probabil unei comunități iudeo-creștine din nord-estul Siriei sau din Asia Mică.

Sfinții Iacob și Iuda din prescriptul epistolei noastre ar fi atunci frați între ei și „frați ai lui Iisus”, adică rude apropiate – probabil verișori, dacă ținem seama de faptul că mama lor, Maria, o însoțea pe Maica Domnului, potrivit relatărilor evanghelice, deosebindu-se ca persoană atât de ea cât și de Maria Magdalena (cf. Marcu 15, 40; 16, 1; Matei 27, 61). Originari din Nazaret, cei doi frați au aparținut grupului de ucenici care a crezut în Iisus după Învierea Sa, devenind mai apoi propovăduitori și misionari

²⁶ Cf. B. BAGATTI, *I parenti del Signore a Nazaret*, în „Bibbia e Oriente”, (1965), Nr. 7, p. 259-263.

neobosiți (cf. I Corinteni 9, 5). Acesta este, cel mai probabil, motivul pentru care autorul nu folosește, la începutul epistolei sale, titlul de „apostol”, ci pe cel de „rob al lui Iisus Hristos” (Iuda 1b; la fel și Iacob 1, 1).²⁷

Cu toate acestea, în Biserica primară au existat unele confuzii referitoare la identificarea Sfântului Iuda - autorul epistolei. În timp ce o mare parte a Părinților Bisericii îl identifică cu unul dintre „frații Domnului” (așa cum concluzionăm mai sus), există și alte voci patristice care vorbesc despre el ca fiind unul dintre cei Doisprezece Apostoli ai lui Iisus. A circulat și opinia că ar fi fost Apostolul numit uneori în Sfintele Evanghelii Tadeu (cf. Matei 10, 3; Marcu 3, 18). Trebuie menționată, de asemenea, și identificare, fără îndoială de către o tradiție siriacă, a lui Iuda cu Toma Geamănul (gr. *Didimos*), căruia îi este atribuită evanghelizarea Edessei (Siria occidentală).

În *Comentariul său la Epistola lui Iuda (1-4)*, Clement Alexandrinul spune nu numai că Iuda este unul dintre frații Domnului, ci vorbește și despre autoritatea scrierii sale. Fericitul Ieronim spune, așa cum am văzut, că persoana care a scris epistola este „Iuda, fratele lui Iacob” (*De viris illustribus* 4). Origen confirmă și el acest lucru (*Comentariu la Matei 10. 17*). Pe de altă parte, același Iuda este numit uneori „Apostolul Iuda” (Tertulian, *De cultu feminanim* 1. 3; Origen, *De principiis* 3. 2; Fericitul Augustin, *De civitate Dei* 15. 23; 18. 38). În Biserica

²⁷ Despre importanța relațiilor ce s-au instituit între structurile de organizare ce stau la baza organizării societății israelite („trib”/ „seminție”: ebr. *shebet*; „clan”/ „neam”/ „familie lărgită”: ebr. *mishpachah*; „casa tatălui/ familie: ebr. *beth'abh*), vezi Pr. Dr. ION RESCEANU, *Familia în Vechiul Testament*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 169-176.

apuseană, Iuda Apostolul, unul dintre cei Doisprezece (cf. Luca 6, 16) este considerat una și aceeași persoană cu Iuda, „fratele Domnului”. Beda Venerabilul, pe de altă parte, spune că „Apostolul Iuda, pe care Matei și Marcu îl numesc în Evangheliile lor Tadeu, scrie împotriva acelorași pervertitori ai credinței pe care și Petru și Ioan îi condamnă în epistolele lor”. În tradiția Bisericii siriace, uneori tradiția despre Iuda se suprapune cu cea despre Toma, presupusul autor al Evangheliei lui Toma (cf. *Evanghelia lui Toma 1, 1*; Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească I 10-13*). Numele lui Iuda apare, de asemenea, în lista episcopilor Bisericii din Ierusalim, enumerați atât de Eusebiu (*Istoria Bisericească IV 3-5*), cât și de Sfântul Epifanie de Salamina (*Panarion LXVI 20. 1-2*), după Iacob și Simeon. *Constituțiile Apostolice 7. 46* confirmă această identificare: „Iacob, fratele Domnului; după moartea sa, cel de-al doilea a fost Simeon, fiul lui Cleopa; după care cel de-al treilea a fost Iuda, fiul lui Iacob”.

În *Predosloviia Cărții lui Iuda Apostol*, Noul Testament de la Bălgrad (1648) precizează: „*De scriitoriul aceștii cărți*. Aicea ni-i a vedea 2 lucruri: unul, numele Iudei, a 2-lea: dregătoriia lui. Numele i-au fost Iuda, cu care nume să chema doi ucenici a lui Hristos: unul au fost Iuda, feciorul lui Alfeiu, și frate lui Iacov din frații lui Hristos; acesta iaste scriitoriul aceștii cărți [...] Numele Iudeei în limbă jidovască să chiamă *lăudătoriu pre Dumnezău*. Dregătoriia lui au fost aceasta c-au fost slugă lui Hristos, în lucrurile sufletești, să propoveduiască Evangheliia ca și alalți apostoli”²⁸

²⁸ *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca*

Textul liturgic optează pentru identificare lui „Iuda, ruda Domnului” cu unul dintre Sfinții Apostoli ai Mântuitorului Hristos, numindu-l *Sfântul Apostol Iuda, ruda Domnului*. Iată ce precizează Sinxarul zilei sale de pomenire (19 iunie): „Acesta este numit în Faptele Apostolilor Iuda, iar de Matei și Marcu este numit în Evanghelie, Tadeu și Leveu, frate fiind Domnului nostru Iisus Hristos după trup, și fiu lui Iosif logodnicul, iar frate bun lui Iacob fratele Domnului, cel care a trimis la toți acea Epistolă luminătoare și dogmaticească și plină de Duhul Sfânt. Trimis fiind el de Hristos ca un frate și învățator de taine, încălzindu-se de strălucirile sale ca un cărbune aprins, toată înșelăciunea a ars și a luminat pe credincioși. Că trăgând el jugul Mântuitorului și brăzdând și semănând sămânța dreptei credințe în toată lumea, multă roadă a adus. Drept aceea luminând cu învățătura cuvântului său Mesopotamia și neamurile cele de lângă hotarele ei și propovăduind Evanghelia a mers în cetatea Edesei și la Abgar domnul locului, ca să-l tămăduiască. După aceea s-a dus la cetatea Arara și, spânzurat și săgetat de către cei necredincioși, și-a dat sufletul la Dumnezeu”.²⁹

denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu s au întru a mării sale tipografie, dentîiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1848, luna lui ghenuaru 20 (ediție modernă: Alba Iulia, 1988), p. 402.

²⁹ *Mineiu pe Iunie*, Tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a cincea, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 168.

I.5. Data și locul compunerii scrierii³⁰

În ceea ce privește data scrierii acestei epistole, critica modernă nu a ajuns la un rezultat definitiv, ci o plasează într-o perioadă destul de largă, care începe cu anul 54 d.Hr. și se termină cu anul 120 d.Hr. (uneori, merge chiar până la sfârșitul celui de-al doilea secol). Cu toate acestea, majoritatea specialiștilor înclină să situeze epistola către sfârșitul primului secol creștin. Deși nu putem spune că avem vreun element decisiv care să fie furnizat de critica internă sau externă a scrierii, există totuși două puncte de reper esențiale, de care trebuie să ținem seama în vederea stabilirii datei scrierii:

- ✓ pe de o parte, consensul care există în rândul cercetătorilor cu privire la faptul că Iuda este folosit în II Petru, iar aceasta din urmă urcă în primul deceniu al secolului al II-lea, ceea ce ne indică, așadar, un *terminus ad quem* care nu depășește începutul celui de-al doilea secol;
- ✓ pe de altă parte, trebuie să ținem seama că grupuri libertine cu caracteristici comportamentale asemănătoare celor combătute de Epistola Sfântului Iuda erau deja prezente și în Corint, în jurul anului 50 d.Hr., ceea ce ne permite să o plasăm mult mai aproape de această dată. „Pregnosticismul” acestora poate avea o legătură cu cel pe care-l combate Sfântul Pavel în I Corinteni, însă este la fel de aproape și de cel al

³⁰ Vezi ROBERT M. GRANT, *Introduction historique au Nouveau Testament*, Payot, Paris, 1969, p. 184-185; DONALD GUTHRIE, *New Testament Introduction. Hebrews to Revelation*, Inter-Varsity, Chicago, 1966, p. 248-250.

„falșilor doctori” din II Petru. Versetul 19 al scrierii ne poate face să credem că Iuda a cunoscut epistolele pauline. De altfel, și alți termeni prezenți în salutare sau în doxologia finală, care evocă vocabularul paulin sau pe cel al Epistolei Sfântului Iacob, pot fi considerați ca aparținând fondului comun al scriitorilor primului secol creștin.

Există și unele „elemente secundare”, adesea incerte, în interiorul epistolei, din care putem trage concluzia că ne aflăm în perioada postapostolică:

- ✓ în vv. 17-18 autorul face o distincție clară între timpul său și cel al apostolilor (ceea ce poate fi considerat un indicator al unei redactări tardive), care însă nu poate fi foarte îndepărtat, dacă ținem seama de așteptarea încă vie a iminenței Parusiei (*cf.* vv. 18. 21);
- ✓ în vv. 3 și 20 autorul vorbește despre „credință” într-o manieră care implică, de asemenea, o datare tardivă: aceasta este, pe de o parte, obiectul unei „transmiteri” (*i.e.* tradiții) și, pe de altă parte, devine în mod clar *fides quae creditur*; folosirea scrierilor apocrife iudaice (la care II Petru renunță definitiv) poate fi un alt argument, întrucât ele au început să aibă autoritate în mediile creștine pe parcursul celui de-al doilea secol;
- ✓ în fine, din aluziile pe care Iuda le face la adresa adversarilor săi nu putem deduce o dată precisă, întrucât aceștia sunt mult mai puțin descriși sau caracterizați decât în II Petru.

În concluzie, bazându-ne în special pe cele două puncte esențiale evocate anterior, precum și pe faptul că

epistola era foarte folosită la finele celui de-al doilea secol creștin, trebuie să recunoaștem că nu putem vorbi despre o dată precisă, însă putem admite, odată cu majoritatea cercetătorilor, o posibilă redactare între anii 70-90 d.Hr.

Locul scrierii este, de asemenea, destul de dificil de determinat. Ipotezele legate de locul scrierii sunt numeroase și vizează următoarele cetăți: Roma, Alexandria Egiptului, Palestina (în special Galileea), Siria (în special Osrhoene: regiunea Edessei) și Asia Mică (partea sudică). Dintre toate acestea, cea mai probabilă pare Asia Mică, unde epistola a văzut lumina zilei într-un mediu creștin legat de autoritatea și păstoria Sfinților Iacob și Iuda, rudele Domnului.

Deși este greu de stabilit dacă autorul a scris epistola de departe sau de aproape, totuși trebuie să admitem că se impune o proximitate de interes, de preocupări și tradiții comune, care merge mână în mână cu o proximitate geografică. Toate acestea înseamnă că au existat anumite legături între autor și destinatarii săi, ca și în cazul epistolelor pauline. Interogația se poartă, așadar, într-un context cultural și religios de origine comună scriitorului și cititorilor săi. Așa cum am văzut, autorul este un iudeo-creștin elenizat, care face apel la autoritatea Sfântului Iacob, „fratele Domnului”, și are ca destinatari, cel mai probabil, un cerc de iudeo-creștini care, deși impregnați de elenism, rămân puternic înrădăcinați în tradiția iudaică. De asemenea, adversarii care pun în pericol comunitatea sunt caracterizați de un „pregnosticism”, de tip antinomist și libertin, care apăruse adesea în rândul primelor comunități creștine.³¹

³¹ ἄσελγειαν/ *aselgeian* καὶ ἐλευθερία/ *eleutheria* (antinomism și libertinism) – latura practică a ereziei are întâietate, sprijinindu-se și justificându-se pe cea teoretică: „Căci s-au strecurat printre voi unii

Din datele despre autor putem deduce că Epistola Sfântului Iuda a fost scrisă în Palestina, mai ales dacă luăm în considerare faptul că Sfântul Iacob a fost primul Episcop al Bisericii-mame din Ierusalim, iar descendenții Sfântului Iuda rămăseseră în Palestina și ocupau slujiri importante în cadrul comunităților iudeo-creștine. Scrierea nu citează *ad litteram* Vechiul Testament, iar aluziile par să depindă mai mult de cunoașterea Bibliei ebraice decât de folosirea Septuagintei, ceea ce ne poate indica drept mediu de origine al epistolei unul din centrele creștine de limbă greacă din Palestina. Numeroase copii ale Cărții I Enoh în aramaică (citată în epistolă) au circulat în Palestina, după cum a demonstrat și descoperirea remarcabilă a manuscriselor de la Qumran. De asemenea, această carte a fost imediat tradusă în limba greacă și a cunoscut o mare circulație în diaspora iudaică.

Cu toate acestea nu putem afirma nimic absolut sigur despre locul (și destinatarii) scrierii. Deși din binomul Iuda-Iacob, „frații Domnului”, am putea să căutăm mediul de origine al Epistolei Sfântului Iuda acolo unde era cinstită și Epistola Sfântului Iacob (*i.e.* Palestina), ipoteză care pare cea mai plauzibilă, totuși din cuvintele Sfântului Pavel din I Corinteni 9, 5 reiese că cel puțin unul dintre „frații Domnului” a călătorit foarte mult.³²

oameni nelegiuți, care mai demult au fost acuzați de această vină, schimbând harul Dumnezeului nostru în desfrânare și care Îl tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpân și Domn, pe Iisus Hristos” (v. 4) – *cf.* Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 24.

³² „N-avem, oare, dreptul să purtăm cu noi o femeie soră, ca și ceilalți apostoli, *ca și frații Domnului*, ca și Chefa?” (I Corinteni 9, 5).

*I.6. Destinatarii, adversarii, motivele și scopul scrierii*³³

Indicațiile Epistolei Sfântului Iuda sunt aproape inexistente cu privire la destinatari. Autorul se limitează la a trasa câteva linii foarte generale despre aceștia, în prescriptul epistolei, numindu-i creștinii „chemați, iubiți de Dumnezeu-Tatăl și păstrați pentru Iisus Hristos” (v. 1). Cu toate acestea, nu putem afirma în mod categoric că scrierea nu are niște destinatari preciși, căci aluzia la pericolul pe care-l constituie falșii învățători care s-au strecurat în comunitate pare destul de exactă. Comunitatea eclezială, destinatară acestei epistole, era tulburată de grave controverse doctrinare, care atingeau esența învățaturii creștine. În același v. 3, creștinii sunt îndemnați să „lupte pentru credința dată sfinților, odată pentru totdeauna”. Această afirmație subliniază faptul că autorul vede ca o amenințare pentru credința primită de la Mântuitorul Hristos comportamentul „unor oameni nelegiuiți” (v. 4), care au trădat dreapta credință (*orthodoxia*) și comportamentul moral, corect (*orthopraxia*) cerut de aceasta, întrucât „au schimbat harul Dumnezeului nostru în desfrânare, și care tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpân și Domn, pe Iisus Hristos” (v. 4).

În privința compoziției acestor comunități părerile sunt, de asemenea, diferite. Unii comentatori optează pentru comunități iudeo-creștine, aducând, pe bună

³³ Vezi B. A. PEARSON, *The Pneumatikos- Psychikos Terminology in I Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul in its Relation to Gnosticism*, Society of Biblical Literature, Missoula, Massachusetts, 1973, p. 13-15.

dreptate, ca argumente înrădăcinarea iudaică a epistolei, folosirea apocrifelor iudaice, precum și autoritatea lui Iacob și Iuda. La polul opus, alți comentatori vorbesc despre creștini din medii păgâno-creștine, invocând, și ei pe bună dreptate, caracterul vizibil elenizat al scrierii, precum și natura ereziilor combătute care par a constitui un pericol real în special pentru astfel de comunități. Pentru a nu cădea în extreme, trebuie să acceptăm că este vorba, cel mai probabil, de o comunitate „mixtă” (compusă atât din iudeo-creștini cât și din păgâno-creștini) căreia Sfântul Iuda i se adresează.

Deși reprezintă laitmotivul scrierii, regăsim foarte puține indicii clare despre acești adversari ai credinței, pe care autorul, fără să-i numească, îi caracterizează, în cinci rânduri, cu ajutorul termenului peiorativ „aceștia/ acești oameni” (gr. οὗτοι/ *houtoi*; cf. vv. 8.10.12.16 și 19). Cu toate acestea, la o citire atentă a textului, putem discerne câteva trăsături dominante ale acestor personaje pe care autorul le denunță cu atâta vehemență: impietate insolentă (cf. vv. 4. 8. 10. 14. 18); imoralitate, în special sexuală (cf. vv. 4. 8. 12. 16. 18); căutarea doar a profitului și a interesului personal (cf. vv. 11. 16); lipsa de măsură, văzută ca nebunie (cf. vv. 8. 16); pretențiile spirituale exagerate (cf. v. 10). Se pare că adversarii nu formează încă un grup separat în mod categoric de Biserică, ci s-au „infiltrat” (v. 4) în comunitatea creștină și sunt prezenți în ea, trăind imoral, participând la agapele frățești (cf. v. 12) și negând autoritatea Domnului nostru Iisus Hristos. Profilul de „dezertori” (cf. v. 6), pericolul iminent pe care îl reprezintă pentru comunitate (cf. v. 11), precum și caracterizarea drept ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες/ *psychikoi, pneuma me echontes* (v. 19b) ne conduc la concluzia că avem de-a face

cu un curent gnostic (sau, mai precis, pre-gnostic), asemănător celui cu care Sfântul Apostol Pavel s-a confruntat în Corint (*cf.* I Corinteni 2, 14; 15, 44-46), care era răspândit în cele mai diverse regiuni ale bazinului mediteraneean. Unii cercetători au găsit asemănări între erezia descrisă în Epistola Sfântului Iuda și Nicolaiții despre care se vorbește în Apocalipsa 2, 6 și 15.³⁴ Faptul că destinatarii epistolei sunt, pe de o parte, puternic înrădăcinați în cultura iudaică, iar, pe de altă parte, caracterizați de un astfel de libertinaj moral (care n-ar fi avut nicio șansă să se impună într-o comunitate iudeo-creștină, cu o solidă tradiție iudaică), ne face să ne gândim la numeroasele comunități creștine din Asia Mică.

Argumentația epistolei se concentrează asupra a ceea ce autorul consideră a fi esențial: avertizarea credincioșilor în privința falșilor profeți. Astfel, aproape întreaga demonstrație constă în denunțarea, uneori virulentă, a detractorilor (*cf.* mai ales vv. 5-16), pe care autorul înțelege să o arate cu ajutorul unei tipologii deja prezente în Vechiul Testament și în tradiția iudaică. În viziunea sa, prezentul este, într-o oarecare măsură, deja conținut, anunțat și prefigurat în evenimentele majore ale trecutul istoric al lui Israel. Plecând de la acestea, el ține să-și liniștească interlocutorii asupra pericolelor care îi pândesc, dar îi și îndeamnă, bazându-se pe autoritatea apostolică (*cf.* v. 17), să se lupte pentru „credința care le-a fost dată odată pentru totdeauna” (v. 3) și să-i rămână fideli (*cf.* vv. 20-21). Se remarcă, de asemenea, și grija autorului de a-i da o nuanță practică exortației sale și anume instrucțiunile disciplinare din vv. 22-23.

³⁴ *Cf.* D. GUTHRIE, *op. cit.*, 1966, p. 235-236.

Așadar, scopul epistolei este acela de a-i îndemna pe creștini să rămână tari și statornici în credință, atrăgându-le atenția împotriva unor personaje, a căror falsă învățătură, referitoare la Hristos și la puterile cerești, alături de o viață desfrânată, constituiau o mare primejdie pentru credință. Totodată, intenția epistolei este să-i denunțe pe acești falși învățători, caracterizați de aroganță spirituală și superioritate față de oameni și chiar de îngeri, dovedindu-se „imuni” în fața puterilor întunericului, astfel încât se lasă pradă celor mai josnice plăceri carnale, fiind stăpâniți de propriile instincte și conduși de patimi.

În *Predosloviia Cărții lui Iuda Apostol*, Noul Testament de la Bălgrad (1648) precizează: „*Despre ce au scris?* Iuda apostol într-această carte scrie de 3 lucruri: 1. Întîiu îndeamnă Iuda pre toți creștinii să fie vîrtoși în credință și să rămîie întru învățatura creștinească. 2. Roagă-i să să ferească de învățătorii minciunoși și amăgitori, de carii întrase între ei. 3. Scrie păgubitura și perirea învățătorilor minciunoși”.³⁵

³⁵ *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos...*, p. 402.

*1.7. Limba, vocabularul și stilul epistolei*³⁶

Autorul Epistolei lui Iuda se distinge printr-o foarte bună stăpânire a limbii grecești a dialectului comun (*koine*), cu un vocabular bogat și variat, potrivit mesajului pe care urmărește să-l exprime, iar alegerea expresiilor este semnificativă, fapt ce denotă cunoașterea elevată, literară și chiar poetică a limbii. Astfel, cele 25 de versete cuprind un vocabular format din 227 de cuvinte grecești, pentru un total de 456 de folosiri. Această realitate îi conferă cea mai ridicată măsură a diversității lexicale din Noul Testament. Varietatea și bogăția lexicului din scriere este întărit și confirmat și de alte trăsături specifice. Mai întâi, prezența numeroaselor *hapax legomena* (între 14 și 16), care se repartizează astfel: 6 sau 7 verbe compuse, 4 substantive sau adjective substantivizate, 3 adjective și 1 adverb. Cinci dintre aceste *hapax*-uri se regăsesc și într-una din versiunile grecești ale Vechiului Testament (Septuaginta, Simach, Teodotie) și mai multe în operele autorilor greci cunoscuți (uneori ca termeni rari). De altfel, au fost identificate 22 astfel de cuvinte rare, care nu apar decât de 4 ori în tot Noul Testament. Aceasta este încă o dovadă în plus a bogăției vocabularului epistolei și a originalității sale.

Marele alexandrin Origen (*Comentariu la Matei 10.17*) a fost fascinat de limba scrierii: „Iuda a scris o epistolă foarte scurtă, dar plină de cuvinte puternice (gr. ἐρρωμένον λόγων/ *erromenon logon*) și în întregime

³⁶ Vezi DUANE FREDERICK WATSON, *Invention, Arrangements and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBL.DS 104, Scholars Press, Atlanta, GA, 1998.

insuflată de înțelepciune dumnezeiască” (PG 13.877). După acest ilustru predecesor, toți comentatorii sunt unanimi în a constata stilul vîguros al epistolei, concizia, sobrietatea, chiar și eleganța.

Se remarcă astfel prezența expresiilor clasice (*cf.* v. 3. 7), a numeroaselor asonanțe și aliterații (*cf.* v. 3. 4. 8. 10s. 12s. 20s. 24), care contribuie la ritmarea frazei, folosirea naturală a particulelor grecești μέν... δέ.../ *men... de...* (*cf.* v. 8. 10 și 22s), a participialelor subordonate, a negațiilor și a articolului etc. Se remarcă, printre altele, puterea evocării și calitatea poetică (*cf.* v. 12s), precum și ampla doxologie finală (*cf.* vv. 24-25), una dintre cele mai frumoase ale Noului Testament. Folosirea corectă a sintaxei ne dezvăluie o cunoaștere incontestabilă a limbii grecești, în timp ce preocupările legate de ritm sunt specifice stilului iudaic. Astfel, limba scrierii este „amestecată”, întrucât regăsim și numeroase ebraisme și turnuri semitice. Este indiscutabil faptul că autorul este familiar cu Vechiul Testament și cu haggadah iudaică (*cf.* vv. 5-11, 14), care se exprimă prin numeroasele formulări semitizante: paralelism sinonimic (*cf.* v. 6. 10), tendința spre repetiție în descrierea adversarilor (*cf.* v. 8. 10. 12. 16 și 19), formulele sau construcțiile cu trei termeni (*cf.* v. 2. 5-7. 8. 11. 19. 20s. 22s. și 25).

În acest fel, se confirmă faptul că autorul nostru este un iudeu foarte influențat de cultura elenistă, care vorbește și folosește foarte bine limba greacă a dialectului comun. În același timp, dovedește o puternică înrădăcinare în cultura iudaică și în literatura apocaliptică, folosind din plin ambele moduri de gândire și de exprimare. Rezultatul este o integrare fericită a celor două curente culturale cărora le este tributar.

*I.8. Sursele scrierii și genul literar*³⁷

În privința unei eventuale dependențe a autorului de alte texte ale Noului Testament nu se poate spune mare lucru: nu regăsim reminiscențe evanghelice (poate doar acel τηρεῖν/ *terein* = „a păzi” iohanic; *cf.* Ioan 17, 11 etc.), avem unele trăsături ale limbajului paulin (în special antiteza ψυχικός/ *psychikos* – πνευματικός/ *pneumatikos*; *cf.* I Corinteni 2, 13-15) și o oarecare afinitate cu Epistola Sfântului Iacob. Este foarte probabil ca Sfântul Iuda să fi cunoscut Epistolele Sfântului Pavel și ale Sfântului Iacob, însă nimic nu dovedește în mod categoric o influență directă a acestora asupra scrierii.

Pe de altă parte, autorul preia numeroase exemple din tradiția veterotestamentară și iudaică: el se referă la mai multe episoade din literatura Vechiului Testament (*cf.* vv. 5, 7 și 11) și nu ezită, de asemenea (și în această constă nota de originalitate a scrierii) să recurgă la scrierile apocrife iudaice: „Cartea lui Enoh” este cea mai folosită, probabil versiunea greacă existentă în circulație (ca sursă pentru episodul pedepsirii îngerilor; *cf.* vv. 4, 6 ș.u., 13, 14-16), „Înălțarea lui Moise” sau un document similar (din care preia istoria luptei dintre Arhanghelul Mihail și diavol pentru trupul acestui mare proroc; *cf.* v. 9), „Cartea Jubileelor”, și „Testamentele celor Doisprezece Patriarhi” (în care Neftali vorbește despre soarta Sodomei și Gomorei; *cf.* v. 7). Prin folosirea acestor cărți, în special prin citarea și recunoașterea lui Enoh ca profet (*cf.* v. 14),

³⁷ Vezi THEODOR ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, A. Deichert, Erlangen and Leipzig, 1881-1929.

autorul depășește cadrul interpretativ moștenit din tradiția neotestamentară, pentru a-i conferi literaturii apocaliptice un credit foarte mare. El este așadar dependent de literatura iudaică, în special de cea apocaliptică, din care își selectează cu atenție materialul, ceea ce denotă originea sa iudaică. Pe de altă parte, se exprimă foarte bine în limba greacă, realizând această surprinzătoare simbioză între cele două culturi ale vremii, dominante pentru scrierile biblice neotestamentare.

În privința genului literar, având în vedere abundența materialelor folosite în scriere, există motive serioase de a o apropia de *comentariul scripturistic*: omilia, midrașul, peșorul. Metoda pe care autorul o adoptă, prin folosirea exemplurilor biblice și a referințelor din literatura apocrifă este cea midrașică, specifică omiliei iudeo-elenistice. Familiaritatea cu haggadah iudaică denotă însă contacte foarte strânse cu cultura palestiniană a secolului I d.Hr. Este, așadar, o scriere ce aparține genului discursiv (deși nu este ușor să determinăm caracteristicile specifice), pe care putem să o considerăm profetico-apocaliptică, de o polemică virulentă, în anumite momente reușind să creeze o atmosferă dramatică (*cf.* vv. 4, 10-11 și 16). Din această perspectivă (dacă ignorăm introducerea în stil epistolar; *cf.* vv. 1-4), putem vorbi despre un scurt tratat polemic (vv. 5-16), urmat de o exortatie morală (vv. 17-23). Concluzia însăși nu prezintă caracteristicile stilului epistolar, deoarece nu conține salutări sau urări, ci o simplă (dar foarte frumoasă) doxologie finală (vv. 24-25).

Cu toate acestea, insistența din v. 3 asupra expresiei „a vă scrie” (gr. γράφειν ὑμῖν/ *graphein hymin*) confirmă indicația oferită de primele două versete, respectiv a genului epistolar. O analiză atentă a vv. 3-4 ne

face să înțelegem că autorul a schimbat pe parcurs, „din mers”, subiectul scrierii: inițial a vrut să le scrie destinatarilor săi „despre mântuirea noastră cea de obște”, însă o urgență survenită brusc l-a făcut să reacționeze prompt la tulburările create de „oamenii nelegiuiți” în interiorul comunității.

Spre deosebire de Epistola II Petru care prezintă toate caracteristicile „Testamentului” sau „Discursului de adio”, chiar dacă nu are toate elementele proprii genului epistolar (probabil și din cauza faptului că este foarte scurtă), putem spune că vorbim despre o veritabilă „epistolă”. Iuda este, așadar, o „scrisoare de luptă” (germ. *Kampfbrief*),³⁸ care în fața unui pericol pe care-l consideră redutabil purcede la a-și denunța adversarul și la a-i pune în gardă pe cititori, membrii ai comunității creștine, în privința acestuia, îndemnându-i cu fermitate „să stea bine” pe fundamentul credinței transmise.³⁹

³⁸ K.H. SCHELKLE, *op. cit.*, p. 137.

³⁹ „În acest sens, cele opt exemple preluate din istorisiri veterotestamentare, sau din interpretări apocrife, și inserate în cadrul scrierii, au drept scop să le reamintească destinatarilor, și totodată să le ofere un termen de comparație, legat de activitatea intrușilor nelegiuiți, care amenință viața de credință a comunității. Ele se referă la: 1. episodul ieșirii din Egipt (v. 5: cf. *Iș* 12, 51 – 15, 22) și la moartea în pustiu a membrilor comunității răzvrățite; 2. episodul îngerilor (v. 6) – fiii lui Dumnezeu care s-au unit cu fiicele oamenilor (*Fc* 6, 1-4) – reluat și dezvoltat în Cartea lui Enoh (6-10); 3. întâmplările legate de bărbații din Sodoma (v. 7) care au vrut să abuzeze de cei doi îngeri găzduiți de Lot (*Fc* 19, 4-25); 4. rolul Arhanghelului Mihail (v. 9) care se va arăta în vremurile de restriște (*Dn* 12, 1), identificat cu în gerul Domnului care-i zice Satanei: „Ceartă-te pe tine Domnul, diavole...” (*Zh* 3, 2), preluat de scrierea apocrifă Înălțarea lui Moise; 5. istoria lui Cain (v. 11) care și-a ucis

Nu suntem de acord cu cei care, bazându-se pe scurtimea scrierii și pe absența anumitor caracteristici epistolare, vorbesc fie despre un „tratată-pamflet” (germ. *Flugblatt*),⁴⁰ fie despre un „scurt tratată de exortație”.⁴¹

pe fratele său Abel, și de aceea a fost blestemat de Dumnezeu și condamnat să fie pribeag și fugar pe pământ, departe de la fața lui Dumnezeu, să locuiască în ținutul Nod, la răsărit de Eden (*Fc* 4, 1-16); 5. istoria lui Balaam (v. 11: *Nm* 22-24; *Dt* 23, 5; *Neem* 13, 2); coaliția și revolta lui Core, Datan și Abiram (v. 11: *Nm* 16, 1-35) împotriva lui Moise și Aaron; 8. Enoh (v. 14) tatăl lui Matusalem, care a trăit 365 de ani și pentru că a umblat în căile Domnului și i-a plăcut foarte mult a fost înălțat la cer (cf. *Fc* 5, 21-24; *Dt* 33, 2; *Zh* 14)” – Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 159-160.

⁴⁰ Cf. W. GRUNDMANN, *Der Brief des Judas und der zweite Brief der Petrus*, Theologischer Handkommentar zum Neuem Testament 15, Berlin, 1974, p. 19.

⁴¹ Cf. R. M. GRANT, *op. cit.*, p. 185.

I.9. Structura și planul epistolei

Structura textului nostru se prezintă, așadar, sub forma unei epistole, după cum pare să reiasă din primele două versete, care reprezintă un bun prescript epistolar. Acesta ne oferă indicații despre autor („Iuda, robul lui Iisus Hristos și fratele lui Iacob”) și despre destinatarii scrierii („celor ce sunt chemați, iubiți în Dumnezeu-Tatăl și păstrați pentru Iisus Hristos”), încheindu-se cu o urare specifică stilului iudeo-creștin al vremii. Prescriptul (vv. 1-2) este urmat de versetele trei și patru, care ne indică intenția autorului și prilejul scrierii. Apoi se continuă cu partea centrală a epistolei (vv. 5-16), structurată sub forma unei omilii midrașice care, potrivit exegezei tradiționale iudaice, pornește de la lectura unui text scripturistic pentru a-l actualiza, în funcție de situația în care trăiesc destinatarii sau receptorii mesajului. În această parte, discursul se dezvoltă în două direcții: una care vizează greșelile falșilor învățători, prezentați în lumina a opt exemple negative din trecutul istoric al lui Israel (vv. 5-16); alta care se referă, în stil exortativ, la atitudinea de stăruință cerută credincioșilor (vv. 17-23). Epistola se încheie cu o frumoasă doxologie (vv. 24-25).

Așadar, avem de-a face cu o structură liniară, după cum urmează:

- ✓ **Prescriptul epistolei** (*exordium*: vv. 1-2);
- ✓ **Scopul epistolei: apărarea dreptei credințe în fața celor nelegiuiți** (*narratio*: vv. 3-4);
- ✓ **Partea I. Falșii învățători în lumina trecutului** (*probatio*: vv. 5-16): Generația Exodului (v. 5); Căderea îngerilor (v. 6); Sodoma și Gomora (vv.

- 7-8); Arhanghelul Mihail (v. 9-10); Cain, Balaam și Core (vv. 11-13); Profeția lui Enoh (vv. 14-16);
- ✓ **Partea a II-a. Atitudinea celor credincioși** (*peroratio*: vv. 17-23): Să-și amintească de propovăduirea Apostolilor (vv. 17-19); Să trăiască în credință și în iubire frățească (vv. 20-23);
 - ✓ **Încheierea epistolei: Doxologia finală** (quasi-*peroratio*: vv. 24-25).

Iată cum desparte Sfântul Teofilact al Bulgariei „*Capetele epistolei Sfântului Iuda*”:

1. Pentru luarea-aminte pentru credința cea întru Hristos, pentru răzvrătirea bărbaților celor necredincioși și înverșunați (*i.e.* neastâmpărați, desfrânați);
2. Pentru munca lor ceea ce va să fie, după asemănarea păcătoșilor și a răilor celor de demult;
3. Jeluire pentru a lor amăgire și rea-credință, înverșunare și hulire, pentru fățărnicia cea amăgitoare, pentru darea de daruri spre amăgire;
4. Pentru întemeierea (*i.e.* neprimejduirea) lor întru credință, pentru împreună-pățimirea și cruțarea față de aproapele și pentru mântuire întru sfințire;
5. Rugăciune pentru dâșii spre sfințire și pentru îndrăzneală curată, împreună cu slavoslovia lui Dumnezeu”.⁴²

⁴² SFÂNTUL TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Epistola Sfântului Iuda* (Traducere de monahii Grigorie și Gherontie), în „Ortodoxia”, (2011), Nr. 4, p. 147-148.

II. TRADUCEREA ȘI COMENTARIUL EPISTOLEI SOBORNICEȘTI A SFÂNTULUI IUDA

II.1. *Prescriptul epistolei (exordium: vv. 1-2)*⁴³

(v. 1) *Iuda, rob al lui Iisus Hristos și (chiar) frate al lui Iacob, celor care sunt chemați, care sunt iubiți de Dumnezeu-Tatăl și păstrați pentru Iisus Hristos:*

(v. 2) *Mila voastră și pacea și dragostea să fie înmulțită!*

(1) *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς·*

(2) *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.*

Formula care deschide, într-o manieră clasică, Epistola sobornicească a Sfântului Iuda este compusă din cele trei elemente specifice scrisorilor antice greco-romane (*praescriptum* epistolar), folosite de obicei în mod succint (așa cum reiese și din exemplul tipic din Faptele Apostolilor 23, 26: „Claudius Lysias, prea puternicului procurator, Felix, salutare!”): menționarea expeditorului (autorului), a destinatarilor (v. 1) și urările (salutările) adresate acestora din urmă (v. 2). Spre deosebire de scrierile din genul epistolar greco-roman, epistolele Noului Testament se disting prin substanța teologică a acestui *salutatio*. Autorii sfinți neotestamentari (în rândul

⁴³ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 323-324; GENE L. GREEN, *Jude and 2 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008, p. 43-50; ERIC FUCHS, PIERRE REYMOND, *La deuxième Epître de Saint Pierre. L'épître de Saint Jude*, Coll. Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième série, XIII b, Labor et Fides, Genève, 1988, p. 154-155; C. SPICQ, *Agapè dans la Nouveau Testament. Analyse des textes*, II, Gabalda, Paris, 1995, p. 341-345; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 47-51.

căroră se înscrie, în mod firesc, și Sfântul Iuda) nu se rezumă la un salut de rutină, automat, ci îl îmbogățesc cu conținutul mesajului Evangheliei lui Hristos, anticipând astfel principalele teme teologice ce urmează a fi dezvoltate în *corpus*-ul scrierii.

Versetul 1

Expeditoarea (autorul) epistolei este „Iuda, rob al lui Iisus Hristos” și „frate al lui Iacob”, o rudă după trup a lui Iisus, probabil verișor, menționat și în Sfintele Evanghelii (cf. Matei 13, 55; Marcu 6, 3), care nu trebuie confundat cu Iuda lui Iacob sau Tadeu (cf. Matei 10, 3; Marcu 3, 18; Luca 6, 16; Fapte 1, 13) sau cu Iuda Iscarioteanul – doi dintre cei Doisprezece Apostoli ai Mântuitorului Hristos.

Sfântul Iuda (nume ebraic ce se tâlcuiește „Lăudat fie Dumnezeu” sau „Cel lăudat”) nu se recomandă ca fiind unul dintre cei Doisprezece, ci ca „rob al lui Iisus Hristos” (gr. Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος/ *Iesou Christou doulos*). Chiar dacă termenul grecesc δοῦλος/ *doulos* (lat. *servus*) este folosit uneori în Noul Testament pentru a-i descrie, în mod generic, pe ucenicii lui Iisus Hristos (cf. Matei 10, 24s; Ioan 13, 16; I Petru 2, 16), cei care I s-au dedicat în mod plener Acestuia (cf. I Corinteni 7, 22s; Galateni 3, 28s), ca beneficiari ai operei de Sale de Răscumpărare, ce i-a eliberat din robia păcatului și a morții (cf. Romani 6, 16ss), totuși, în acest caz, el este folosit într-un sens precis, tehnic: cel care a primit o slujire, pe care este dator să o exercite în slujba comunității (cf. Romani 1, 1; Filipeni 1, 1; Galateni 1, 10; Coloseni 4, 12; Tit 1, 1; Iacob 1, 1; II Petru 1, 1). În Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul, profeții sunt numiți δοῦλοι θεοῦ/ *douloi Theou* (cf. 1, 1; 10, 7; 11, 18; 22, 6). La nivelul scrierii noastre, cuvântul devine ecoul creștin al expresiei veterotestamentare *Ebed-Yahweh* (cf. Isaia 53), titlu onorific folosit pentru a vorbi despre cei chemați la o misiune specială: Iosua (cf. Iosua Navi 14, 7; 24, 29; Judecători 2, 8), David (cf.

Psalmul 88, 4.20), Patriarhul Avraam (cf. Psalmul 104, 41) etc.

Autorul se prezintă apoi („chiar”) ca „frate al lui Iacob” (gr. ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου/ *adelphos de Iakobou*), probabil pentru a pune în evidență personalitatea acestui personaj ilustru al comunității creștine primare, primul Episcop al Bisericii din Ierusalim și, prin intermediul său, să beneficieze el însuși de un plus de autoritate în raport cu creștinii cărora li se adresează. De remarcat totuși faptul că autorul nu amintește nimic despre rudenția sa cu Iisus Hristos, nici despre a fratelui său, „Jacob, fratele Domnului” (cf. Marcu 6, 3; I Corinteni 9, 5), pentru că nu vrea să profite de un anumit statut privilegiat, în scopul câștigării admirației și bunăvoinței auditoriului, ci preferă să se situeze la același nivel cu ceilalți creștini. Relația sa de rudenie cu Iisus (după cum spuneam, cel mai probabil verișori) nu îi oferă anumite privilegii (cf. Matei 12, 46-50; Marcu 3, 31-35), ci, ca toți ceilalți, Îl recunoaște pe Hristos ca Domn și Stăpân.

După expeditor urmează destinatarii. Ei sunt calificați drept „cei aleși”, „cei chemați” (gr. κλητοί/ *kletoi*), termen cvasi-tehnic folosit pentru a vorbi despre credincioși (cf. Romani 1, 6s; 8, 28; I Corinteni 1, 2; 1, 24). De altfel, în Noul Testament, verbul καλέω/ *kaleo* devine un termen tehnic pentru descrierea procesului de mântuire a creștinilor. Este exprimată aici ideea inițiativei divine (*i.e.* harul dumnezeiesc) la care omul este dator să răspundă prin credință și fapte bune. Devenit curent în limbajul epocii, cuvântul se asociază cu cele două componente participiale: ἠγαπημένοις/ *egapemenois* și τετηρημένοις/ *teteremenois*. Indiferent de felul în care interpretăm cele două construcții participiale, sensul

evidențiat este același: cei care au fost chemați de Dumnezeu sunt iubiți de către El și sunt păstrați până în vremea mântuirii (sens eshatologic). Cu alte cuvinte, harul divin care i-a chemat pe creștini la „credința lucrătoare prin iubire” (Galateni 5, 6) îi va susține până la sfârșitul veacurilor, ceea ce nu anulează libertatea și responsabilitatea fiecăruia. Pe de altă parte, oricât ar fi de generală această adresare, este cert faptul că autorul are în vedere un cerc mai restrâns de cititori, cărora li se adresează în mod deosebit.

„Iubiți de Dumnezeu-Tatăl” (gr. ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις/ *en Theo patri egapemenois*): regăsim aici aceeași legătură între vocație, alegere și dragoste, aceasta din urmă fiind, în același timp, semnul și motivul chemării oamenilor de către Dumnezeu la credință (cf. Romani 1, 8. 17; 8, 28. 39; Coloseni 3, 12; I Tesaloniceni 1, 4; II Tesaloniceni 2, 13). Expresia folosită de autor ridică și o problemă de traducere: cel mai probabil, prepoziția ἐν/ *en* cu dativ exprimă agentul personal și trebuie înțeleasă prin prisma ebraicului *be*, cu sensul „de către”. Comunitatea creștină, „Noul și adevăratul Israel”, este, așa cum acesta fusese și odinioară (cf. Deuteronom 32, 15; 33, 5; Estera 5, 1 etc.), „iubită de Dumnezeu-Tatăl”, adică ocrotită de iubirea Sa paternă în vederea mântuirii, prin care strigă: „Avva, Părinte!” (cf. Romani 8, 15; Galateni 4, 6; Matei 5, 6-13; Luca 11, 1-4). Existența creștinului este caracterizată de dragoste (*i.e.* iubirea agapică), care este obiectul ei și la care este chemată. Dumnezeu preia inițiativa, iar iubirea Sa este, în același timp, instrumentul și scopul chemării pe care o adresează oamenilor.

Unele manuscrise (*e.g.* K, P, 049, 056, 0142, mai multe minuscule) au ἡγιασμένοις/ *hegiasmenois* = „care

sunt sfințiți”, în loc de participiul perfect ἠγαπημένοις/*egapemenois* (cf. p⁷², κ, A, B, mai multe minuscule, Itala, Vulgata etc.). Întrucât această lecție-variantă din urmă ridică, așa cum am constatat, unele dificultăți, putem presupune că prima reprezintă o încercare de a o corecta, prin analogie cu I Corinteni 1, 2.

Existența creștină autentică este a acelor oameni „păstrați pentru Iisus Hristos” (gr. Ἰησοῦ Χριστοῦ τετηρημένοις/*Iesou Christo teteremenois*), așadar pentru venirea Sa ca Mântuitor și Judecător (cf. vv. 24-25; I Tesaloniceni 5, 23; II Petru 1, 11). Dativul Ἰησοῦ Χριστοῦ/*Iesou Christo* poate fi de apartenență („ai lui Iisus Hristos”), de agent („prin Iisus Hristos”) sau de scop („pentru Iisus Hristos”). Am optat pentru această ultimă variantă pentru a sublinia în special sensul eshatologic al secvenței. Prin urmare, aici este vorba despre amintirea dimensiunii eshatologice a vieții creștine, evocare pe care o întărește și verbul ioaneic τηρεῖν/*terein*. Termenul grec are o dublă semnificație (cf. Ioan 17, 11. 15; I Tesaloniceni 5, 23; II Timotei 4, 7s; I Petru 1, 4; II Petru 2, 4. 9. 17; Apocalipsa 3, 10): „a păstra/ a proteja” (acum) și „a păstra/ a conserva” (în vederea zilei finale a Judecății). „A fi păstrat pentru Iisus Hristos” înseamnă, deci, în același timp, a fi promis vieții veșnice care se va împlini în Ziua Domnului și a fi de acum păstrat, „din pricina lui Iisus Hristos”, în iubirea lui Dumnezeu (cf. v. 21 al epistolei noastre, unde se regăsesc cele două idei). Semnificația acestei „păstrări”, prezente și eshatologice, evocate încă de la începutul scrierii, nu este fortuită, întrucât ea are o anumită semnificație pe întreg parcursul textului, în raport cu pericolele iminente care amenință comunitatea creștină.

„Destul i-a fost Apostolului de față, spre strălucirea slavei, după ce *rob* pe sineși *al lui Hristos* s-a numit, *ca și de la Iacov* să se fălească și să se laude. Pentru că numele lui Iacov înaintea tuturor, pentru fapta bună, cântat fiind, mai bineprimit spre învățătura cea prin cuvânt îl face ascultătorilor pe acesta. Fiindcă cel ce al nașterii și al sângelui este părtaș, nu ar fi fost cu puțință să se arate înstrăinat și de năravurile aceluia de a cărui rudenie s-a împărtășit - și mai ales sub Unul Stăpânul Hristos fiind - și care pe același jug deopotrivă cu cel de un sânge se socotește pe sineși că îl trage”⁴⁴.

⁴⁴ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 148.

Versetul 2

Salutarea (binecuvântarea) propriu-zisă este formată din trei elemente fundamentale: mila (gr. ἔλεος/ *eleos*), pacea (gr. εἰρήνη/ *eirene*) și dragostea (gr. ἀγάπη/ *agape*), bunurile dumnezeiești pe care autorul, Sfântul Iuda, le dorește înmulțite în rândul creștinilor păstoriți de el. În această urare se simte ecoul îngrijorării Sfântului Iuda, din pricina primejdiei care amenință starea harică a cititorilor. Formula tripartită, tipică pentru structura unei epistole din primul secol creștin, se întâlnește și în I Timotei 1, 2, II Timotei 1, 2 și II Ioan 3, însă într-o altă ordine și reprezintă, de fapt, un cuvânt de binecuvântare. Aceeași formulă de introducere-salutare o regăsim și în *Martiriul Sfântului Policarp*: „Fie ca mila, pacea și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și a Domnului nostru Iisus Hristos să vi se dea pe deplin!”. De obicei, acest salut creștin are doar două elemente: „har” (χάρις/ *charis*, de la grecescul χαίρετε/ *chairete*) și „pace”, în linia scrisorilor aramaice, care începeau cu ebraicul *shalom*/ שָׁלוֹם (cf. Romani 1, 7; I Corinteni 1, 3 etc.). Ele au rolul de a îngemăna două lumi aparent ireconciliabile, de a împăca lumea creștinilor proveniți dintre păgâni cu cea a creștinilor aparținând mediului iudaic.

Ordinea aleasă aici de autor nu este deloc întâmplătoare, ci ascunde o semnificație teologică profundă, rezumând întreaga existență creștină. Bazată pe iertare (milă), adică pe relația regăsită cu Dumnezeu, viața creștină autentică înseamnă comuniune cu Dumnezeu (pace), înrădăcinată întotdeauna în dragoste (iubirea agapică). Iertarea, pacea și dragostea sunt absolut necesare și trebuie să se înmulțească neîncetat în rândul creștinilor. S-a remarcat, pe bună dreptate, că între binecuvântare și caracterizarea anterioară a cititorilor epistolei există un paralelism: *mila* corespunde „celor

chemați”, *pacea* „celor păstrați pentru Iisus Hristos” și *dragostea* „celor iubiți întru Dumnezeu Tatăl”.

Folosirea aoristului pasiv *πληθυνθείη/ plethyntheie* de către Sfântul Iuda, un gest destul de rar în Noul Testament, sugerează faptul că Dumnezeu este adevăratul autor al acestei abundențe și izvorul celor trei elemente esențiale ale vieții creștine. De menționat și faptul că termeni din familia de cuvinte a lui *ἀγάπη/ agape* se regăsesc de șapte ori în această scurtă epistolă și importanța pe care autorul le-o atribuie este subliniată de dubla mențiune pe care o face încă din primele două versete introductive.

„Domnul, zicând că *nimeni nu poate să vină către Mine, de nu Tatăl Meu îl va trage pe dânsul* (Ioan 6, 44), acest fericit bărbat adeverește acum cuvântul acesta. Că zice cum că cei iubiți ai Tatălui, de Iisus Hristos se iubesc, pentru aceea și *chemați* îi numește. Că nu de la sineși, ci de la Tatăl au tragerea și chemarea. Și mila și pacea și dragostea se roagă să se înmulțească lor: *milă*, că pentru îndurările milei lui Dumnezeu ne-am chemat, și spre a-l fi slujitori ne-am luat (*cf.* Luca 1, 78); iar *pace*, căci și pe aceasta însuși Dumnezeu și Tatăl ne-a dăruit-o nouă prin Iisus Hristos, Fiul Lui, pe noi, cei ce greșisem, cu Sineși împăcându-ne; iar *dragoste*, că pentru dragostea cea către noi, Unul-Născut, Fiul Lui, S-a dat pentru noi la moarte. Deci acestea cu preaprisosința se roagă să se dăruiască lor; asemenea grăind cu Fericitul David cel ce zice: *Tinde mila Ta, celor ce Te cunosc pe Tine* (Psalmii 35, 11). Iar dintr-aceste mântuitoare pilde și asemănări îndemnându-ne și noi, cu nefățarnicul așezământ cel către rudenii, către vrednicia celui ce ne-a chemat pe noi să viețuim”⁴⁵.

⁴⁵ SF. TEOFILACT, *op cit.*, p. 148-149.

II.2. Scopul epistolei: apărarea dreptei credințe în fața celor nelegiuți (narratio: vv. 3-4)⁴⁶

(v. 3) *Iubiții mei, întrucât voiam cu tot dinadinsul să vă scriu despre mântuirea noastră cea de obște, m-am văzut nevoit să o fac, îndemnându-vă să luptați pentru credința care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna.*

(v. 4) *Căci s-au strecurat printre voi unii oameni nelegiuți, care mai demult au fost acuzați de această vină, schimbând harul Dumnezeuului nostru în desfrânare și care Îl tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpân și Domn, pe Iisus Hristos.*

(3) *Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει. (4) παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάσαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.*

În această secțiune (vv. 3-4), Sfântul Iuda expune argumentul și motivul epistolei sale. Autorul s-a hotărât să scrie pentru a-i avertiza pe cei cu adevărat credincioși în legătură cu falșii învățători, care s-au infiltrat în

⁴⁶ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 324-327; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 51-61; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 156-160; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 52-55; OSCAR CULLMANN, *La tradition, probleme exegetique, historique et theologique*, Cahiers théologiques, 33, Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1953; V. C. PFITZNER, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Suppl. NT 16, Leiden, 1967.

comunitate și profesează învățături străine Evangheliei lui Hristos și Tradiției autentice a Bisericii. De multă vreme și-a dorit să scrie despre conținutul credinței creștine, care îi unește pe Sfinții Apostoli și credincioși (*cf.* II Petru 1, 1; Tit 1, 4, I Ioan 1, 3), însă acum se vede nevoit să o facă mai repede, din cauza ereziilor apărute în sânul comunității. Astfel, autorul îi îndeamnă pe „sfinți” (*i.e.* creștini) să lupte până la capăt (*cf.* I Timotei 1, 9; 6, 12; II Timotei 6, 4) pentru credința transmisă membrilor Bisericii (*cf.* II Corinteni 1, 1), în primul rând de către Sfinții Apostoli (*cf.* v. 17), colaboratorilor lor cei mai apropiați (*cf.* II Timotei 2, 1ss), și să o păstreze în mod integral și nealterat (*cf.* I Timotei 6, 10).

Versetul 3

Destinatarii epistolei sunt numiți ἀγαπητοί/*agapetoi* = „iubiți” (cf. și I Ioan 2, 7; I Petru 2, 11; subînțeles, „de Dumnezeu”; cf. vv. 1-2), autorul manifestându-și astfel preocuparea care l-a determinat să comunice cu ei. „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4, 8. 16), iar iubirea paternă revărsată din preaplinul Dumnezeirii asupra tuturor creștinilor din Biserică se reflectă în iubirea celor credincioși, unul pentru celălalt, după porunca Mântuitorului (cf. Matei 22, 36-40; 25, 40; Ioan 13, 34-35; I Corinteni 13; I Ioan 4, 12 etc.); de aici și expresia „prea-iubiți” pe care o regăsim frecvent în Noul Testament pentru a-i desemna pe creștini, ori „iubiții mei” folosită ca formulă de adresare a predicatorului creștin către credincioși (cu varianta „iubiți credincioși”).

Sintaxa versetului este următoarea: o primă propoziție subordonată participială (până la σωτηρίας/*soterias*), urmată de o propoziție principală, care, la rândul ei, introduce o nouă participială, cu valoare de subordonată consecutivă. Autorul folosește cu pricepere cele două infinitive (γράφειν/*graphein* – prezent; γράψαι/*grapsai* – aorist), pentru a evidenția contrastul dintre acțiunea liniară, reprezentată de grija sa permanentă de a scrie cele despre „mântuirea obștească” (sarcină permanentă și de anvergură), și acțiunea punctuală a scrisorii, de a scrie efectiv despre necesitatea unui fapt nou ce îl determină să redacteze un îndemn mult mai precis (și mult mai rapid). Prima participială capătă astfel și o nuanță concesivă, de opoziție (cf. Traduction œcuménique de la Bible: „... *alors que je désirais...*”). Nu suntem de acord cu părerea unor exegeți (e.g. Köhl) care vor să pună o virgulă după

primul pronume ὑμῖν/ *hymin* și să facă, în acest fel, expresia *περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας/ peri tes koines hemon soterias* dependentă de infinitivul aorist *γράψαι/ grapsai*.

Secvența *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος/ pasan spouden poioumenos* are sensul de „a face tot posibilul”, „a vrea cu tot dinadinsul”, „a-și dori cu ardoare”, „a avea mare grijă”, „a-și pune toată sârguința” (*cf.* II Petru 1, 5). Autorul nu numai că avusese intenția, ci chiar era pe cale să le scrie despre „mântuirea obștească”, când s-a ivit o împrejurare neașteptată, care, schimbându-i planul, l-a silit să le scrie această epistolă mică de îmbărbătare, în locul celeilalte, plănuite, cu un subiect mai larg.

Iubirea lui Dumnezeu pentru om se descoperă mai ales în Jertfa Mântuitorului, prin aceasta ea făcându-se mai evidentă (*cf.* I Ioan 3, 16). În suferințele Sale, Iisus Hristos n-a vrut de la om altceva decât să accepte a răspunde cu iubire la iubirea ce i se arată. Prin iubirea Sa, Hristos Domnul a vrut mântuirea omului, iar opera de Răscumpărare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos este desemnată, în mod tradițional, în Noul Testament, prin termenul grecesc *σωτηρία/ soteria* (*cf.* Fapte 4, 12; 13, 26 Romani 1, 16; 10, 1; 10, 10; 11, 11; 13, 11; II Corinteni 6, 2; 7, 10 etc.).

Deși are și o nuanță eshatologică (de „răspuns bun la Înfricoșătoarea Judecată a lui Hristos”), aici secvența „despre mântuirea noastră cea de obște” (gr. *περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας/ peri tes koines hemon soterias*) trimite mai degrabă la caracteristica situației prezente a creștinilor, un *ethos* al tuturor adeptilor credinței creștine (lat. *de communi vestra salute*). Acest adevăr al prezentului eshatologic este prezentat foarte sugestiv în

așa-numita *Epistolă către Diognet*, capodoperă a literaturii creștine post-apostolice, scrisă în jurul anilor 190-200 d.Hr., la Alexandria, de către un autor necunoscut în favoarea creștinilor: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni, nici prin pământ, nici prin grai, nici prin haine. Orice pământ străin le este patrie, și orice patrie le este străină. Petrec pe pământ, dar au cetățenia în cer [...] Simplu spus, ceea ce este sufletul în trup aceasta sunt creștinii în lume. Sufletul locuiește în trup, dar nu este în trup; creștinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume”⁴⁷.

Folosirea imaginilor apocaliptice despre mântuirea eshatologică din v. 23 este un apel către cititorii epistolei care trebuie să acționeze într-o situație de criză, pentru „a-i salva”, aici și acum, pe cei care ezită între erezie și credința apostolică. „A salva/ a mântui” („a spăsi”, după un vechi termen slavon) înseamnă a-i smulge pe cei slabi de sub dominația celor lipsiți de evlavie (a ereticilor schismatici) și a-i reintroduce în comuniunea Bisericii. Mântuirea este, așadar, gestul care rezultă acum din adeziunea concretă la credința apostolică. Ea este „comună”, „de obște” (gr. κοινή/ *koine*), adică aparține tuturor creștinilor autentici, spre deosebire de religiile de mistere, în care aceasta este rezervată doar unor inițiați.

Unele manuscrise (*e.g.* mai multe minuscule, versiunea Itala, Vulgata etc.) au pronumele de persoana a II-a plural ὑμῶν/ *hymon* în loc de ἡμῶν/ *hemon*, atestat de majoritatea manuscriselor viabile. Dimpotrivă, alte manuscrise pur și simplu omit pronumele personal cu

⁴⁷ *À Diognète*, introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.-I. MARROU, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, Cerf (SC 33 bis), 1965, p. 62-63.

valoare posesivă (e.g. K, P, 049, 056, 0152, unele minuscule etc.). Vom opta, desigur, fără ezitare pentru versiunea primită (i.e. ἡμῶν/ *hemon* = „a noastră”), din cel puțin două motive esențiale: importanța tradiției manuscrise majoritare; opoziția stilistică pe care termenul o pune în evidență: „mântuirea” este proprie și comună tuturor creștinilor, iar „lupta” la care sunt îndemnați cititorii epistolei reprezintă o chestiune punctuală, determinată de un motiv particular. Prin expresia „mântuirea noastră cea de obște” se înțelege nu numai învățătura despre mântuire, ci și participarea subiectivă a fiecăruia la însușirea mântuirii câștigată pentru toți de Mântuitorul Hristos.

Un eveniment neprevăzut care amenință comunitatea (ce va fi menționat în versetul următor), l-a făcut pe autor să considere ca fiind absolut necesară (cf. gr. ἀνάγκην ἔχον/ *ananken echon*) concretizarea discuției generice despre „mântuirea obștească” într-un punct precis: îndemnul ferm (gr. παρακαλεῖν/ *parakalein*) adresat credincioșilor de a lupta pentru credința lor.

Termenul ἐπαγωνίζεσθαι/ *epagonizesthai* (litt. „a combate”) este un hapax legomenon. De obicei, în Noul Testament întâlnim verbul simplu ἀγωνίζεσθαι/ *agonizesthai* (de la gr. ἀγών/ *agon* = „competiția” din timpul jocurilor): în sens moral (cf. Luca 13, 24), militar (cf. Ioan 18, 36) sau sportiv (cf. I Corinteni 9, 25). „Lupta cea bună” a creștinului este descrisă adesea de către Sfântul Apostol Pavel în termeni militari (cf. Romani 13, 12; I Tesaloniceni 5, 8; Efeseni 6, 10-17), iar uneori ca o cursă sportivă (e.g. I Corinteni 9, 24-27; Filipeni 3, 12-14). În Epistolele Pastorale se vorbește despre „lupta cea bună a credinței” (I Timotei 6, 12), prin intermediul imaginii

„ostașului/ soldatului creștin” (cf. II Timotei 2, 3-5; II Timotei 4, 7), dublată de cea a „atletului pentru Hristos” (cf. I Corinteni 9, 24-26). În Epistola Sfântului Iuda, accentul cade pe aspectul pozitiv: nu ne luptăm împotriva, ci primordial pentru „creința care le-a fost dată/ transmisă sfinților, definitiv/ odată pentru totdeauna”. Creștinii sunt datori, așadar, să lupte pentru a păstra creința autentică.

Termenul πίστις/ *pistis* are aici (vezi și v. 20) sensul obiectiv pe care îl regăsim de cele mai multe ori în textul Noului Testament, în special în literatura paulină (cf. Romani 3, 27; 10, 8; 12, 6; Galateni 1, 23; 3, 23; Efeseni 4, 5; I Timotei 3, 9; 4, 1; 6, 21; Tit 1, 4): nu este vorba numai despre un act personal sau comunitar de încredere totală în Cuvântul lui Dumnezeu, în opera Sa de Răscumpărare, ci și de împărtășirea unui cuvânt (*i.e.* învățătura apostolică) și a unei existențe, în deplin consens, de către toți cei care cred în Iisus Hristos și Îl mărturisesc pe El. Nu există niciun motiv să se presupună că Sfântul Iuda se referă la altceva decât la „Evanghelia lui Hristos” (lat. *fides quae creditur*). Autorul nu simte nevoia să facă referire la formule confesionale (deși acestea erau deja cunoscute în perioada Sfântului Pavel) și nici nu sugerează ideea unui *corpus* definit de dogme, pe care comentatorii i le atribuie de obicei. Cititorii lui Iuda trebuie să lupte, nu pentru vreo formulare a creinței creștine, ci pentru mesajul central creștin al mântuirii prin Iisus Hristos (acesta este cel mai probabil înțelesul termenului „creință” și în literatura apostolică; *e.g.* Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Efeseni* 16, 2; Sfântul Policarp al Smirnei, *Către Filadelfieni* 3, 2). Este subliniat cu tărie aspectul comunitar, eclezial al creinței creștine:

„a crede” înseamnă a împărtăși credința comună pe care Biserica a definit-o încă de la început și a transmis-o prin Sfânta Tradiție.

Acesta este motivul pentru care autorul vorbește despre credința „transmisă odată pentru totdeauna” (gr. *τῆ ἅπαξ παραδοθείσῃ/ te hapax paradotheise*). Numeralul adverbial *ἅπαξ/ hapax* are un sens teologic precis, care trebuie înțeles ca „odată pentru totdeauna/ definitiv” (cf. I Petru 3, 18). Întâlnit uneori cu forma compusă (gr. *ἐφ’ ἅπαξ/ ephapax*; cf. Romani 6, 10), termenul trimite la valoarea unică și irepetabilă a operei de mântuire a lui Iisus Hristos.

„Sfinții” (gr. *οἱ ἅγιοι/ hoi hagioi*), adică toți creștinii care formează Biserica lui Hristos, au primit odată pentru totdeauna credința, care nu se poate schimba, de la care nu putem rupe sau adăuga nimic. Astfel, fără a aborda o chestiune a interpretării credinței (de care se va ocupa Sfântul Pentru în a doua sa Epistolă sobornicească), Sfântul Iuda amintește principiul teologic fundamental al legăturii organice dintre Biserică și credința sa originară. Această subliniere este, de asemenea, pe de-a-ntregul în concordanță cu învățătura Sfântului Pavel care, în mod similar, când s-a confruntat cu falsa învățătură, a apelat la Evanghelia primită inițial de Biserici de la Apostolii lor fondatori (cf. Rom. 16, 17; Galateni 1, 9; II Corinteni 11, 4). În acest fel, Sfinții Pavel și Iuda reflectă un principiu comun al misiunii creștine timpurii.

Ideea credinței transmise, care provine de la Mântuitorul Hristos (cf. I Corinteni 11, 23), prin intermediul Sfinților Săi Apostoli (cf. v. 17), subliniază importanța verbului neotestamentar *παραδίδónαι/*

paradidonai (litt. „a preda”; cf. I Corinteni 11, 2. 23; 15, 1-3; II Tesaloniceni 3, 6; II Petru 2, 21).

„Pricina epistolei prin acestea o vestește, că purtând grijă de *mântuirea lor*, ca nu din neștiință să se prindă de preapângăriții eretici, pe cuvintele acestea de acum le alcătuieste, astfel însemnându-i pe dânșii [pe eretici] și vădiți făcându-i celor ce nu-i cunosc, prin arătarea vieții lor celei înverșunate. Despre aceștia *a zis și Petru*, însă mai pe larg acesta acum. Și îi vedește ca pe unii deja scriși [pomeniți] de mai-nainte, fiindcă și Petru și Pavel a zis despre dânșii, cum că în zilele cele mai de pe urmă, vor veni niște amăgitori ca aceștia. Și mai-nainte de aceștia însuși Hristos a zis: *Mulți vor veni întru numele Meu și pe mulți vor amăgi. Deci să nu mergeți în urma lor* (Marcu 13, 6). Că creștini pe sineși numindu-se, cu numele acesta pe mulți vor amăgi. Și zice de ereticii cei ce se trăgeau de la Nicolae, de la Valentin, și de la Simon preapângăriții. Că aceștia lacomi cu pânțelele fiind și desfrânați, fățărniciau învățătura, ca prin intrarea-înăuntru în case să afle lesnire ca să robească pe femeiuștile cele împovărate cu păcatele. Că oarecare slujbe de noapte fățărnicind și plâsmuind, la paturi și la înverșunări pe sineși se dădeau”⁴⁸.

⁴⁸ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 149.

Versetul 4

Cuvântul *παρεισδύειν/ pareisdyein* este un hapax legomenon, termen compus din prepoziția cu valoare de preverb *παρά* și verbul simplu *δύειν/δύνειν/ dyein/dynein* = „a se arunca/ a sări” (cf. Marcu 1, 32; *litt.* „a sări înăuntru pe la colț”, așadar „a se introduce pe furiș/ a se infiltra pe ascuns”). Din aceeași familie de cuvinte și cu același sens sunt folosite, în Noul Testament, și verbele compuse *ἐνδύνειν/ endynein* (cf. Galateni 2, 4; II Timotei 3, 6) și *παρεισάγειν/ pareisagein* (cf. II Petru 2, 1).

Conjuncția adverbială cauzală *γάρ/ gar* explică motivul stringent care l-a determinat pe autor să-și modifice proiectele inițiale. Falșii profeți s-au infiltrat în comunitate, iar acțiunile și învățăturile lor provoacă mari necazuri și rătăcire în rândul creștinilor.

Expresia peiorativă impersonală *τινες ἄνθρωποι/ tines anthropoi* (*litt.* „niște oameni”, adică „unii indivizi”), folosită de autor în *vituperatio*, în contrast cu paternul *ἀγαπητοί/ agapetoi* (din *laudatio*), denotă de la început delimitarea pseudoprofeților de comunitatea „sfinților” (în același sens este folosit pronumele nehotărât/ indefinit *τινες/ tines* și în II Corinteni 10, 12ss; Galateni 1, 7; 2, 12). Nu se știe cu exactitate de unde proveneau aceste persoane. Numeroși exegeți susțin faptul că este vorba despre predicatori itineranți, asemănători cu aceia pe care Sfântul Pavel îi înfruntă (cf. II Cor. 10, 12; Galateni 2, 4s), sau despre care vorbește Sfântul Ignatie Teoforul (*Efeseni* 7, 1; 9, 1; cf. I Ioan 2, 19). Cert este însă faptul că acești instigatori sunt prezenți și activi în comunitate, așa cum o reafirmă și Sfântul Iuda (cf. v. 12) și se declară tot creștini. Autorul conturează un portret general, destul de vag, al

falșilor profeți, prin intermediul a două caracteristici esențiale: „transformă harul Domnului în desfrânare” și „tăgăduiesc pe Iisus Hristos ca Stăpân și Domn”.

Mai întâi, ei sunt detractori reperați și denunțați de mult timp, caracterizați drept οι πάλαι προγεγραμμένοι εις τοῦτο τὸ κρίμα/ *hoi palai progegrammenoi eis touto to krima* = „care mai demult au fost acuzați de această vină”. Secvența reprezintă un *crux interpretum* și poate fi redusă la următoarele trei aspecte esențiale:

- ✓ sentința (gr. κρίμα/ *krima*) împotriva acestor oameni este înscrisă dintotdeauna în cărțile celeste (temă preponderentă în scrierile apocaliptice și apocrif), în care Dumnezeu notează soarta fiecăruia. În acest sens al predestinației a înțeles și Clement Alexandrinul textul: „Qui olim praescripti et praestinati erant in iudicio dei nostri non ut fiant impii, sed existented iam impii praescripti sunt in iudicium” (*Adumbrationes in Epistula Judae*). Dificultatea acestei interpretări ține de faptul că ea presupune că πάλαι/ *palai* ar însemna „dintotdeauna”, ceea ce nu este tot timpul valabil în Noul Testament;
- ✓ sentința împotriva celor necredincioși a fost anunțată odinioară în scrierile sfinte, adică în Vechiul Testament, care pentru autor are aceeași autoritate ca și scrierile apostolice;
- ✓ putem remarca și faptul că vocabularul acestei fraze este împrumutat în întregime din limbajul juridic. Verbul προγράφειν/ *prographein* are un sens penal precis, desemnând actul acuzării publice împotriva criminalilor, care devin niște „proscriși” (vezi sensul participiului προγεγραμμένοι/

progegrammenoi la Polibiu și Strabon). De asemenea, substantivul προγραφή/ *prographie* înseamnă „actul acuzării” sau „lista proscrierii”. Cât despre κρίμα/ *krima*, termenul poate să însemne „delict”, adică cel care oferă ocazia acordării unei sentințe. În acest caz, accentul este pus pe caracterul public, notoriu al delictului de nelegiuire comis de un individ.

Probabil că înțelegerea corectă a textului constă într-o combinație a ultimelor două explicații: cea care face oficiul acuzației publice pentru a denunța nelegiuirea falșilor creștini și a-i condamna este Sfânta Scriptură, care anunță în avans ce fel de soartă vor avea necredincioșii. Acesta este singurul mod pertinent în care îl putem înțelege pe τοῦτο/ *touto* care îl califică pe κρίμα/ *krima*: acest pronume demonstrativ îl introduce pe ἀσεβεῖς/ *asebeis*; vina este de a fi niște nelegiuitori notorii, lipsiți de orice sentiment de evlavie.

Detractorii sunt, așadar, caracterizați prin intermediul adjectivului ἀσεβής/ *asebes* = „nelegiuit/ neevlavios/ nepios”. Impietatea este unul din termenii clasici care desemnează adversarii credinței în Noul Testament (*cf.* II Timotei 2, 16; Tit 2, 12; II Petru 2, 5; 3, 7). În epistolă, termenul apare de mai multe ori: în v. 15 (adjectiv și verb) și în vv. 15 și 18 (substantivul). În cazul de față termenul este precizat prin cele două atitudini prezentate mai sus.

Prima caracteristică a acestor oameni infiltrați în comunitate este că înțeleg greșit eliberarea din robia păcatului, cu permisiunea de a face orice, „schimbând harului Domnului nostru în desfrânare” (gr. τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσελγειαν/ *ten tou Theou hemon charita metatithentes eis aselgeian*). Altfel spus,

iau harul lui Dumnezeu ca un pretext pentru a-și justifica libertinismul. Și Sfântul Apostol Pavel a trebuit să lupte împotriva acestei concepții (cf. Romani 6, 1-6; I Corinteni 6, 12-20; Galateni 5, 13; vezi și I Petru 2, 16). Neînțelegerea și abuzul față de doctrina paulină despre har este prezentă și în II Petru (2, 18-19), care, la rândul său, folosește argumentele din Epistola Sfântului Iuda, pentru că aceste derapaje de la dreapta credință produc consecințe nefaste în planul vieții morale (cf. vv. 7, 12, 19). Acești învățători mincinoși au abuzat de libertatea evanghelică, sub pretextul că celor credincioși le este îngăduit totul și s-au lăsat în voia firii trupești, nerenăscute (comp. II Petru 2, 19).

Al doilea aspect al învățaturii falșilor învățători se referă la compromiterea curăției credinței în „singurul Stăpân” (gr. τὸν μόνον δεσπότην/ *ton monon despoten*, termen care se referă, cel mai probabil, la Dumnezeu-Tatăl, conform întregii tradiții neotestamentare; cf. Luca 2, 29; Fapte 4, 24; II Timotei 2, 21; Apocalipsa 6, 10; cu excepția II Petru 2, 1; vezi și v. 25) și în „Domnul nostru Iisus Hristos” (gr. κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν/ *kurion hemon Iesoun Christon*).

Falsa învățătură și implicațiile ei morale se complică. Falșii învățători Îl tăgăduiesc pe Dumnezeu prin „faptele lor” (cf. Tit 1, 16) și-L reneagă pe Hristos Domnul și Mântuitorul, disprețuind Judecata Sa (cf. II Petru 2, 1. 10). De multă vreme, pentru aceste personaje, judecata a fost deja fixată.

„Iar acest schimbându-l întru înverșunare (cf. v. 4) e în loc de prefăcându-se, schimonosindu-se din întreaga-cugetare întru înverșunare, după ce s-a întâmplat lor de s-au și lepădat de Domnul nostru Iisus Hristos. Că cum să

nu se lepede unii ca aceștia, prin necurăția vieții, de Dascălul a toată înțelepciunea, ca printr-un oarecare glas pătrunzător, pe care îl fac aspru? Că ce împărtășire are lumina cu întunericul? (2 Corinteni 6, 14).

Îndeamnă la nevoie pe cei ce odată pe Domnul nostru Iisus Hristos Mântuitorul L-au primit, și Acestuia au crezut. Că primind pe Cuvântul Cel ce S-a făcut om, dacă vom zice cum că altul este Cel ce mai-nainte de veci din Tatăl S-a născut, și altul cel din Maică, și după oșebit ipostas S-a născut, oare cum nu ne lepădăm de unul Domnul și Stăpânul? Că *unul este Domnul Iisus după unirea iconomieii*. Că Cel mai-nainte de veci, Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu, întru slava Dumnezeirii unit pe trup avându-l - pe care trup din Sfânta Fecioară dintru începutul zămislirii asupra-și l-a luat - unul și același este Stăpânul tuturor”⁴⁹.

⁴⁹ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 149-150.

II.3. Partea I. Falșii învățători în lumina trecutului (probatio: vv. 5-16)

Înainte de a continua descrierea „celor fărădelege” și de a anunța condamnarea lor definitivă, Sfântul Iuda face o incursiune în istoria omenirii. Mai întâi, Judecata dumnezeiască asupra celor păcătoși este ilustrată prin trei exemple preluate din Vechiul Testament (vv. 5-7), care au rolul unor avertismente tipologice și arată că cei care Îl tăgăduiesc pe Domnul și se lasă pradă desfrâului sunt sortiți pieirii:

- ✓ generația Exodului care a fost pedepsită pentru că nu a fost statornică în credință (v. 5);
- ✓ căderea îngerilor și pedepsirea lor exemplară (v. 6);
- ✓ pedepsirea cetăților păcătoase Sodoma și Gomora, simboluri ale imoralității, cunoscute datorită distrugerii lor definitive cu foc și cu pucioasă (vv. 7-8).

Apoi, în vv. 9-16, autorul îi descrie pe falșii învățători care își urmează visele și vorbește despre condamnarea și pedepsirea acestora prin apelul la alte trei exemple:

- ✓ lupta Arhanghelului Mihail cu diavolul pentru trupul lui Moise (vv. 8-10);
- ✓ Cain, Balaam și Core (vv. 11-13);
- ✓ Profeția lui Enoh (vv. 14-16).

Deși se regăsesc adesea în tradiția iudaică scrisă, exemplele citate nu sunt expuse în ordinea cronologică. Preferința autorului pentru triade este din nou evidentă.

II.3.1 Generația Exodului (v. 5)⁵⁰

(v. 5) *Vreau însă să vă amintesc, vouă celor care ați știut odată pentru totdeauna toate acestea, că Domnul, după ce mai întâi l-a eliberat pe poporul Său din pământul Egiptului, apoi i-a dat pierzării pe cei care n-au crezut.*

(5) Ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ἅπαξ πάντα, ὅτι ὁ κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν,

Versetul 5

În primul rând, trebuie remarcat faptul că cea de-a doua parte a versetului are o tradiție manuscrisă destul de variată, care poate fi rezumată la următoarele trei puncte:

- ✓ secvența ἅπαξ πάντα/ *hapax panta* apare uneori sub forma ἅπαξ τοῦτο/ *hapax touto*;
- ✓ numeralul adverbial ἅπαξ/ *hapax* apare uneori după secvența πάντα, ὅτι Ἰησοῦς/ *panta, hoti Iesus*;
- ✓ teonimele care urmează după lecția-variantă acceptată ἅπαξ πάντα ὅτι/ *hapax panta hoti*, de asemenea, variază: Ἰησοῦς/ *Iesus* sau ὁ κύριος/

⁵⁰ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 327-328; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 62-66; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 161-163; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 56-58; FREIDRICH MAIER, *Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5)*, în „Byzantinische Zeitschrift”, (1904), Nr. 2, p. 377-379; MATTHEW BLACK, *Critical and Exegetical Notes on Three New Testament Texts: Hebrews XI, Jude 5, James I, 27*, în *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, BZNW 30, Alfred Töpelmann, Berlin, 1964, p. 39-45.

ho kyrios sau chiar ὁ θεός (Χριστός)/ *ho Theos* (*Christos*). În privința acestei varietăți, putem presupune că ele se datorează abrevierilor folosite în manuscrisele majuscule pentru a reda diferitele teonime (*i.e.* „nomina sacra”). Pentru că prescurtările celor trei nume aveau o literă comună și erau apropiate, puteau fi confundate destul de ușor de către copiiști. Vom adopta, așadar, lecția-variantă ἅπαξ πάντα, ὅτι ὁ κύριος/*hapax panta, hoti ho kyrios*.

Pentru a introduce cele trei exemple preluate din Vechiul Testament, autorul pune accentul pe importanța *aducerii aminte* (gr. ὑπομνήσαι/ *hypomnesai*) pentru comunitatea creștină (regăsim același accent și în v. 17, la începutul celei de-a doua părți a epistolei). Această sarcină aparține slujitorilor din Biserica lui Hristos (*cf.* II Timotei 2, 14; Tit 3, 1; II Petru 1, 12s), care sunt datori să le reamintească tuturor credincioșilor faptul că, într-un anumit sens, prezentul s-a împlinit (scris) deja, în iconomia lui Dumnezeu (*cf.* Luca 24, 6; Ioan 2, 17; 12, 16). În această viziune mai profundă, prezentul devine „un rezervor” de sens, disponibil celor cărora sunt capabili să înțeleagă acest rapel continuu și să-l aducă în actualitate. Trecutul este prezent nu numai la nivel moral, trăgând un semnal de alarmă în privința pericolelor care pasc comunitatea sau a comportamentului inadecvat, ci și ca o cheie de înțelegere a celor ce se petrec în prezent. În acest fel înțelegem mai bine interpretarea tipologică, care presupune că trecutul conține literalmente prezentul, sub forma tipurilor exemplare, a modelelor/ paradigmelor.

Pe de altă parte, pare paradoxal faptul că acest lucru li se amintește unor indivizi care „au știu odată pentru

totdeauna toate acestea” (gr. εἰδότας ἅπαξ πάντα/ *eidotas hapax panta*). De fapt, autorul vrea să facă astfel legătura dintre credința prezentă „care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna” (vezi ἅπαξ/ *hapax* din v. 3) și tipologia trecutului care dezvăluie același sens.

După această introducere sugestivă, Sfântul Iuda invocă un prim exemplu, ce vorbește despre faptul că Domnul Dumnezeu lui Israel, deși l-a eliberat pe poporul Său din pământul Egiptului (*cf.* Ieșire 12, 51), nu a ezitat totuși să-i pedepsească în mod exemplar pe cei care s-au dovedit a fi necredincioși și nerecunoscători.

Putem să ne întrebăm, pe bună dreptate, care este sensul lui τὸ δεῦτερον/ *to deuteron* și pe cine determină? Dacă îl legăm de σώσαζ/ *sosas*, obținem următorul sens: Domnul a izbăvit „pentru a doua oară” pe poporul Său. Această a doua manifestare a milei lui Dumnezeu poate fi pusă în legătură cu o primă salvare (*e.g.* potopul și salvarea lui Noe; salvarea poporului evreu de plăgile trimise asupra Egiptului etc.), ori poate fi înțeleasă simbolic ca o ieșire a creștinilor din Ierusalim, în momentul războiului romanilor împotriva iudeilor din anul 70 d.Hr. (în acest caz, „necredincioșii” pe care Domnul i-a pierdut sunt chiar evreii). Dacă îl legăm de ἀπόλεσεν/ *apolesen*, trebuie să-l traducem prin „apoi”, „după aceea”, ipoteză reținută de majoritatea exegeților, pentru că permite apropierea dintre textul nostru și evenimentele istorisite în Numeri 14, 11-25 (*cf.* I Corinteni 10, 16ss; Evrei 3, 16-18).

În fine, dacă îl legăm de secvența τοὺς μὴ πιστεύσαντας/ *tous me pisteusantas*, trebuie să presupunem o primă necredință a lui Israel (*e.g.* Ieșire 4, 1; 5, 21; 6, 9), în care poporul a perseverat, în pofida eliberării din Egipt. Această idee leagă textul nostru de Evrei 6, 4-6, care

vorbește despre disciplina de penitență care funcționa în Biserica primară și imposibilitatea „înnoirii spre pocăință” a celor care au păcătuit și au hulit împotriva lui Dumnezeu.

Punând acest fapt în legătură cu ivirea învățătorilor mincinoși, argumentarea Sfântului Iuda este următoarea: dacă Domnul n-a cruțat un întreg popor atunci când el nu a mai crezut, deși îi era așa de scump, cu atât mai sigură va fi pedeapsa nelegiuitorilor de astăzi, care nu numai că Îl tăgăduiesc pe Hristos și au schimbat libertatea evanghelică în destrăbălare, ci se silesc să îi abată și pe alții de la dreapta credință primită de la Sfinții Apostoli. Ideea care trebuie reținută și care reflectă intenția autorului este aceea că Dumnezeu-Mântuitorul nu lasă nepedepsită lipsa de credință, chiar dacă există o anumită distanță între actul izbăvirii și cel al judecății finale. La Judecată, nici credința nu va rămâne nerăsplătită, dar nici necredința nu va rămâne nepedepsită.

„După ce zis despre înverșunarea necuraților Nicolaiți, și a Valentinienilor și a Marcioniților, adaugă și acestea – *că Domnul pe norod din pământul Egiptului mutându-l și celelalte (cf. v. 5)* - una adică arătând că el este Dumnezeu tâlcuitor atât al Scripturii celei Vechi, cât și al celei Noi, iar nu precum pângăriții aceștia care zic cum că altul este adică al celei Vechi, și muncitor și crud, și altul al celei Noi, Dumnezeu blând și iubitor de oameni și de sus privitor (*i.e.* căutător); iar alta și cum că nici cei de acum, nemunciți nu vor rămâne, precum nici cei din Egipt.

Deci pentru puterea cea covârșitoare, și pentru jurământul cel către părinții lor, Dumnezeu de sila Egiptului pe dânșii i-a izbăvit; însă n-au rămas

nepedepsiți, după ce nelegiuire au făcut, ci au plătit vrednice de osânde, nimic pe dânșii folosindu-i blândețea și milostivirea lui Dumnezeu cea către părinții lor, nici cea mai presus de fire lucrare a minunilor cea prin aceasta: că după ce Marea Roșie ca pe uscat o au trecut, de la credință mai pe urmă depărtându-se, au pierit”.⁵¹

⁵¹ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 150.

II.3.2. Căderea îngerilor (v. 6)⁵²

(v. 6) *Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia de la început, ci și-au părăsit locul lor, i-a pus în pază sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata Zilei celei Mari.*

(6) ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφου τετήρηκεν·

Versetul 6

Cel de-al doilea exemplu se referă la starea îngerilor căzuți. Scopul acestui exemplu este destul de clar și de sugestiv: nici îngerii care s-au îndepărtat de Dumnezeu și de voia Lui nu au rămas nepedepsiți, chiar dacă sunt mai presus de oameni. Folosind unele tradiții iudaice despre căderea îngerilor (*cf.* II Petru 2, 4), autorul insistă mai puțin asupra căderii îngerilor și mai mult asupra pedepsirii exemplare a acestora.

Folosirea dublă a verbului iohanic τηρεῖν/ *terein* = „a păstra”, un termen preferat și de către Sfântul Iuda (*cf.* vv. 1, 6, 13, 21), dezvăluie un joc de cuvinte: pentru că nu și-au „păstrat” demnitatea inițială, îngerii sunt de acum

⁵² Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 328-329; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 66-70; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 164; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 58-60; JEAN DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, p. 202-216; ANDRÉ-MARIE DUBARLE, *Le péché des anges dans l'Épître de Jude*, în *Memorial J. Chaine*, Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 5, Facultés catholiques, Lyon, 1950, p. 145-148.

„păstrați” în întunericul tenebrelor și vor rămâne în lanțurile cele veșnice pentru a fi judecați.

Substantivul ἀρχή/ *arche* are aici sensul particular de „vrednicie”, „sarcină”, „demnitate” sau „domeniu”, în care se exercită o anumită putere (plecând și de la sensul juridic al termenului, acela de „putere”). În acest sens vorbește Noul Testament despre „puterile cerești” sau „începătoriile” (gr. ἀρχαί/ *archai*), o categorie a îngerilor care veghează, la porunca lui Dumnezeu, asupra oamenilor (cf. Romani 8, 38; I Corinteni 15, 24; Coloseni 1, 16; 2, 15; Efeseni 6, 12; vezi și Deuteronom 32, 8).

Acești îngeri căzuți nu și-au îndeplinit sarcina, nu și-au păstrat demnitatea. Sfântul Iuda descrie, în mod indirect, cum s-au petrecut toate acestea: „și-au părăsit locașul lor” (gr. ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον/ *apolipontas to idion oiketerion*; cf. II Petru 2, 4), adică cerul lui Dumnezeu (cf. II Corinteni 5, 2), pentru „a se întina cu femeile”, așa cum se spune în Cartea lui Enoh 12, 3 (gr. ... μετὰ τῶν γυναικῶν ἐμίασθησαν/ *meta ton gynaikon emiasthesan*). Cel mai probabil, autorul face referire la acest episod, plecând de la Facere 6, 1-4.

Pedeapsa divină este dublă. În primă instanță, ea constă în închiderea și păstrarea îngerilor vinovați în tenebre, „sub întuneric” (gr. ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν/ *hypo zophon tetereken*; prepoziția ὑπὸ/ *hypo* cu acuzativ indică profunzimea, adâncimea), în așteptarea „Zilei celei Mari” (cf. Apocalipsa 6, 17; 16, 14; 20, 1-3. 10; II Petru 2, 17; vezi și I Petru 3, 19), adică a Zilei Judecății (gr. εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας/ *eis krisin megales hemeras*). Pe de altă parte, îngerii sunt înlănțuiți în „legături veșnice” (gr. δεσμοῖς αἰδίοις/ *desmois aidiois*). Adjectivul αἰδίοις/ *aidiois* înseamnă „veșnic”, „etern” (cf. Romani 1, 20),

fiind compus cu adverbul temporal $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ / *aei* = „de-a pururi” (cf. Iosif Flavius, *Războiul iudaic VI, 9, 434*), având un sens relativ: care durează cât timpul. Aici, „la sfârșitul timpului”, în Ziua Judecății, urmează cea de-a doua instanță a pedepsei. Sfântul Iuda nu precizează în ce constă această a doua pedeapsă, pe care doar o subînțelege. Probabil că, și în acest caz, are în minte cele spuse în Cartea lui Enoh (10, 4. 6), având în vedere similitudinile, până la identitate uneori, dintre cele două texte: „Apoi, Domnul spuse către Rafael: Prinde-l pe Azazyel, leagă-i picioarele și mâinile și aruncă-l în întunericul veșnic... Și când se va face Ziua Judecății, aruncă-l în foc”.

Domnul este Dreptul Judecător și îi pedepsește pe cei care se îndepărtează de El și nu Îi ascultă cuvântul, chiar și pe îngeri. Folosind acest exemplu puternic, autorul vrea să facă probabil referire la păcatul desfrânării, pe care îl apropie de libertinajul nejustificat al falșilor învățători, care, la rândul lor, au schimbat „harul Dumnezeului nostru în desfrânare” (v. 4). Din același exemplu, putem subînțelege o aluzie la o revoltă a acestor pseudoprofeți împotriva conducătorilor spirituali ai comunității (cf. I Clement 47, 5s).

„Iar pe cei ce cinstea vredniciei îngerești o au dobândit - dar care de trândăvie nu s-au nevoit să scape întru dregătoria lor, ci au lepădat cereasca petrecere cea dată lor pentru bunătate - la judecată, adică la osânda zilei celei mari, pentru pedeapsă i-a învistierit. Că aceasta acum însemnează acest *i-a păzit*, precum și Domnul zice: *focul cel gătit diavolilor și îngerilor lui* (Matei 25, 42)”⁵³

⁵³ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 150.

II.3.3. Sodoma și Gomora (vv. 7-8)⁵⁴

(v. 7) *Precum Sodoma și Gomora și cetățile dimprejurul lor care, în același fel ca ele, s-au datat la desfrânare și au umblat după trup străin, stau înainte ca pildă, suferind pedeapsa focului celui veșnic*

(v. 8) *Tot astfel și aceștia, visând, pângăresc trupul, leapădă stăpânirea și hulesc măririle cerești*

(7) ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκης ὑπέχουσαι.

(8) Ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν.

Versetul 7

Cel de-al treilea exemplu se leagă de cel precedent prin intermediul conjuncției ὡς/ *hos*, pe care trebuie să o traducem prin „tot astfel”, „tot așa”. Există așadar o strânsă legătură între păcatul îngerilor și cel al locuitorilor Sodomei și Gomorei.

Prin secvența αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις/ *hai peri autas poleis* = „cetățile dimprejurul lor” trebuie să înțelegem localitățile Adma și Țeboim (cf. Deuteronom 29, 23; Osea 11, 8).

Expresia τὸν ὅμοιον τρόπον/ *ton homoion tropon* = „în același fel”, este un acuzativ adverbial care se

⁵⁴ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 329-330; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 70-78; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 164-167; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 61-64.

regăsește destul de frecvent în Noul Testament, sub forma înrudită ὄν τρόπον/ *hon tropou* (cf. Matei 23, 37; Luca 13, 34; Fapte 1, 11; 7, 28; 15, 11 etc.). Cetățile Sodoma și Gomora au devenit tipice nu numai pentru decadența lor, ci și pentru pedeapsa dumnezeiască exemplară care se dezlănțuie asupra păcătoșilor ce le locuiau.

În privința semnificației pronumelui demonstrativ τούτοις/ *toutois*, au fost formulate mai multe ipoteze, care pot fi rezumate la următoarele trei puncte esențiale:

- ✓ se referă la Sodoma și Gomora și atunci ar trebuie să înțelegem: cetățile dimprejur care s-au datat la desfrânare la fel ca Sodoma și Gomora. Dar cele două substantive proprii sunt feminine (așa cum o arată și αἱ... αὐτάς/ *hai... autas*), deci forma pronumelui ar trebui să fie ταύταις/ *tautais* în loc de τούτοις/ *toutois*;
- ✓ se referă la οὔτοι/ *houtoi* din următorul verset (și la τινες/ *tines* din v. 4), adică la falșii doctori ai legii eretici: Sodoma și Gomora și cetățile dimprejur „s-au prostituat” în același fel ca acești indivizi. Deși din punct de vedere gramatical interpretarea este posibilă, nu mai înțelegem rostul repetiției de la începutul v. 8 (gr. ὁμοίως μέντοι/ *homoios mentoi*);
- ✓ cel mai simplu și mai logic este să considerăm că pronumele trimite la îngerii căzuți, descriși în v. 7: ca și locuitorii cetăților păcătoase amintite, îngerii au săvârșit același păcat: și-au „depășit” limitele, demnitatea, pentru a se deda la desfrâu (gr. ἐκπορνεύειν/ *ekporneuein*, un hapax neotestamentar, destul de frecvent în Septuaginta, unde îl întâlnim însoțit de ὀπίσω/ *opiso*; cf.

Facere 38, 24). Îngerii le-au sedus pe „fiicele oamenilor” (cf. Facere 6, 1-4), în vreme ce locuitorii Sodomei au vrut să abuzeze sexual de două ființe cerești (cf. Facere 19, 4-25).

Aceeași idee este subliniată și de secvența ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας/ *apolthousai opiso sarkos heteras* (litt. „s-au dus în spatele unei cărni străine”), care poate fi înțeleasă și ca o aluzie la păcatul homosexualității, deși autorul nu o spune în mod explicit. Înțelegem astfel păcatul dublu de care s-au făcut vinovați atât îngerii, cât și locuitorii cetăților blestemate: pe de o parte, pretenția de a avea de la sine puterea să rupă ordinea naturală așezată de Dumnezeu pe pământ, de a depăși limitele care separă lumea terestră de cea cerească, iar, pe de altă parte, de a o fi făcut în scopul desfrânării.

În fraza πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι/ *prokeintai deigma pyros aioniou diken hypechousai* (litt. „zac ca un exemplu de suferință a pedepsei focului veșnic”) întâlnim două hapax-uri: δεῖγμα/ *deigma* = „exemplu”, „pildă” (de obicei, ὑπόδειγμα/ *hypodeigma* în greaca neotestamentară și παράδειγμα/ *paradeigma* în greaca clasică) și ὑπέχειν/ *hypechein* (urmat de δίκην/ *diken*) = „a suferi o pedeapsă” (expresie comună în greaca clasică).

Verbul πρόκεινται/ *prokeintai* este la prezent pentru a sublinia faptul că putem sesiza chiar și astăzi urmele catastrofei care s-a abătut atunci peste cetățile blestemate: „Și ca dovadă, arătând nelegiuirea lor, acest ținut pustiit fumegă și azi, pomii dau roadă în afară de vreme și un stâlp de sare se înalță acolo, spre pomenirea necredinciosului suflet al femeii lui Lot” (Înțelepciunea lui Solomon 10, 7; vezi și Filon Alexandrinul, *De vita Moisis*

II, 56). Marea Moartă, cu apa ei vulcanică și lipsită de viață și pustiul fără vegetație, unde înfloriseră odinioară cetățile păcătoase, erau o dovadă evidentă de pedeapsă nimicitoare a lui Dumnezeu față de păcătoși. Într-un anumit fel, pedeapsa orașelor păcătoase continuă încă, pentru că se credea că sub valurile clocotitoare ale „Mării de sare” focul mistuitor arde neîncetat.

„Încă și sodomitenii - care sunt semn al focului celui fără de sfârșit care va să-i primească - sunt puși [spre pildă] înaintea lor.

Iar acest *au mers în urma altui trup*, și *au curvit* (v. 7), adică s-au abătut, pe curvie o arată. Iar *altui trup* arată firea cea bărbătească, ca ceea ce nu ajută (*i.e.* cea nepotrivită) către împreunarea nașterii. Căci trupul cel către împreunare făcut este al părții femeiești, după cuvântul cel zis de strămoșul: *Os din oasele mele, și trup din trupul meu* (Facerea 2 ,23). Iar pe trupul părții bărbătești îl zice că este altul, al împreunării. Totuși, și la cel al femeii, unul este [trupul] cel după legi, unuia [unui singur bărbat], propriu și al său. Iar cel înainte pus și arătat în afară [public], altul și străin este, și cu puțin este rămas mai jos decât cel bărbătesc în necurăție (gr. *miasma*)”⁵⁵

⁵⁵ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 150-151.

Versetul 8

Cele trei exemple, foarte cunoscute în literatura iudaică și cea creștină, au fost citate pentru a-i permite autorului să-i denunțe pe cei care tulbură comunitatea, prin viața și învățătura lor. Liantul dintre exemplele trecutului și falșii învățători contemporani cu autorul îl reprezintă adverbul ὁμοίως/ *homoios* cu care începe versetul. Având un rol similar lui ὁμοίον/ *homoion* din v. 7 (care, la rândul său, amintea situația din v. 6), acesta creează o strânsă legătură între ceea ce fac ereticii și ceea ce au făcut odinioară locuitorii Sodomei și îngerii rebeli. Ca și aceia, pseudoprofeții comit un dublu păcat: sexual și spiritual (realitate marcată de înlănțuirea μέν... δὲ... δὲ.../ *men... de... de...*).

Conjuncția μέντοι/ *mentoi* are aici o valoare ușor adversativă și poate fi tradusă prin „cu toate acestea”, „totuși” (subînțeles: „în pofida avertismentelor”). Unii exegeți (e.g. Köhl) văd mai degrabă sensul, la fel de posibil, de „într-adevăr”, „în mod real”, „de fapt” (cf. Iacob 2, 8).

Cât despre conjuncția copulativă καὶ/ *kai*, aceasta are rolul de a întări pronumele demonstrativ de apropiere οὗτοι/ *hutoi* = „aceștia”, „acești oameni” (subînțeles: „despre care vorbim”).

Mai departe, cei care tulbură comunitatea sunt calificați drept ἐνυπνιαζόμενοι/ *enyupniazomenoi* (litt. „făcători de vise”), termen care mai este folosit o singură dată în Noul Testament (cf. Fapte 2, 17). Acest participiu trebuie înțeles ca o caracterizare generală a conduitei pseudoprofeților și nu ca referindu-se numai la prima din cele trei acuzații, așa cum în mod greșit a înțeles Clement

Alexandrinul (care îl lega exclusiv de gr. *σάρκα/ sarka: somniant imaginatione sua libidines*). Prin urmare, putem înțelege verbul fie ca referindu-se la visele iluzorii pe care falșii învățători le propovăduiesc (adică niște minciuni sfruntate), fie la pretenția acestora de a fi beneficiarii unor descoperiri extraordinare, pe care le-au avut în urma viziunii sau visului. Imoralitatea lor este, așadar, pusă în legătură cu experiențele vizionare, specifice gnosticilor. În acest sens secund, Vechiul Testament folosește verbul cu o conotație negativă, chiar peiorativă (*cf.* Deuteronom 13, 2. 4. 6; Isaia 56, 10; Ieremia 34, 7). Pe de altă parte, Sfântul Iuda se poate referi aici și la starea confuză, de somnolență și amorțeală sufletească a învățătorilor mincinoși, de cufundare în întuneric și rătăcire, din clipa în care s-au despărțit de adevăr, de lumină și de viața reală. În această stare spirituală buimacă și de visare moleșitoare, ei săvârșesc fapte nelegiuite.

Primul reproș al autorului se referă la „pângărirea cărnii trupului” (gr. *σάρκα μὲν μιαινοῦσιν/ sarka men miainousin; cf.* vv. 4. 10b), prin exacerbara animalică a instinctelor sexuale. Această afirmație trebuie înțeleasă în ansamblul tradiției morale a Bisericii primare, care condamnă vehement evidențierea exclusivă a carnalului, ca instrument al plăcerii, ignorând cu totul dimensiunea spirituală a unei relații trupești (*cf.* Romani 1, 18-32; I Corinteni 6, 12-20; *Didahia* 2, 2; *Epistola lui Barnaba* 10, 6-8; Tertulian, *Apologeticum* 39, 11-12).

Al doilea reproș este mai greu de înțeles: „leapădă Stăpânirea”, „disprețuiesc Domnia” (gr. *κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν/ kyrioteta de athetousin*). În Noul Testament, termenul grecesc *κυριότητα/ kyrioteta* se referă la o categorie a ierarhiei îngerești: „domniile” (*cf.* Coloseni 1,

16; Efeseni 1, 21). Pe de altă parte, substantivul κυριότης/*kyriotes*, la singular (așa cum apare în majoritatea manuscriselor, cu excepția κ , Origen) trimite la „stăpânirea lui Hristos”, „domnia cerească” (cf. II Petru 2, 10), dar poate fi o desemnare indirectă a lui Dumnezeu Însuși (cf. Herma Păstorul, *Altă Pildă V, 59(6), 1*). În acest caz, negarea și respingerea lui Dumnezeu sunt asociate unei atitudini imorale scandaloase. Disprețul față de Dumnezeu este, în primul rând, de ordin practic și constă în comportamentul libertin, care implică desconsiderarea rolului lui Hristos ca Mântuitor și Judecător (cf. v. 4) și indiferența față de voința Creatorului (cf. Romani 1, 18-32, unde se stabilește o legătură între disprețul față de divinitate și excesele morale).

Legătura dintre primele două reproșuri îl confirmă pe cel de-al treilea: „hulesc Măririle cerești”, „blasfemiează Slăvile” (gr. δόξας δὲ βλασφημοῦσιν/ *doxas de blaphemousin*). Termenul δόξας/ *doxas* se referă, fără îndoială, la îngeri (cf. II Petru 2, 10; Ieșire 15, 11), iar „blasfemia”, „hula” acestora poate fi interpretată fie ca practicarea unor acte de magie (prin invocarea unor puteri supra-omenești), fie, pur și simplu, ca negare a existenței îngerilor (ori, cel puțin, indiferență relativ la rolul lor în ordinea creației). Această suficiență spirituală are drept consecință ignorarea legilor morale și fizice stabilite de Dumnezeu în creație și duce la un gnosticism dualist, care Îl separă pe Dumnezeu-Mântuitorul de Dumnezeu-Creatorul și, implicit, sufletul de trup.

Scopul autorului, în căutarea de a demonstra că falșii învățători și condamnarea lor au fost prezise, nu este pentru a-i consola pe cititori cu gândul că totul se întâmplă conform planului divin (deși acesta poate fi un efect

accidental). Miza este, de fapt, ca el să dovedească faptul că învățătura libertină și practica necreștină acestor oameni îi pun într-o categorie care, potrivit Sfintei Scripturi, atrage după sine asupra sa mânia lui Dumnezeu și condamnarea lor. Astfel, ei constituie un pericol iminent pentru Biserică, în fața căruia cititorii epistolei trebuie să reziste cu stoicism. Sfântul Iuda îi avertizează cu privire la unul dintre marile pericole ale ultimelor momente pe care le trăiesc. Metoda argumentului pe care o va adopta este, așadar, apropiată de metoda interpretării apocaliptice din tipurile și profetiile veterotestamentare.

„După ce a zis asemănările acestea, pe care apucând înainte le-a arătat, pe cea următoare acestora a lăsat-o auzitorului să o înțeleagă. Și care este aceasta? Deci dacă pe aceștia așa i-a pedepsit, cu nimic rușinându-se ei de buna-norocire a lor cea mai dinainte, apoi oare pe aceștia care acum se înverșunează și sunt neastâmpărați îi va izbăvi? ...Prin aceea adică că Fiul lui Dumnezeu pentru oameni a venit în lume, și a suferit pentru aceștia ocărâri, și de patimi s-a ispitit? Nu va putea zice cineva aceasta. Că măcar deși iubitor de oameni este, dar și drept cu adevărat. Și pentru adevărata dreptate, pe cei ce au păcătuit nu i-a cruțat, dar pentru iubirea de oameni, pe curvari și pe vameși întru împărăție i-a băgat (*cf.* Matei 21,31). Așa fiind cuvântul care urmează de aici, el l-a trecut cu vederea și nu l-a mai grăit, dar și pentru cele pe care le-a zis mai-nainte; ori și Fericitului Petru urmând, cel ce a zis mai-nainte că *dacă Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit nu i-a cruțat* (2 Petru 2, 4) și celelalte. Și pentru aceasta adică așa.

Iar acest cuvânt, *trupul își spurcă vise visând*, vrednic este de a ne minuna pentru cinstea lui. Pentru că

urâciunea cea desăvârșită a faptei, prin acest *visând* o a acoperit; pe care puțin noi și pe cât se cuvine să o dezgolim și să o descoperim, luând cunoștință din cartea cea alcătuită de Fericitul Epifanie al Ciprului, cea pentru aceștia, pe care și *Panarion* o a numit. Că zice acesta cum că acești întinați și pângăriți, urât cu femeii amestecându-se, nu slobozeau sămânța în pânțele ci, pe nesăvârșita urâciune, în mâini slobozind-o, îndată la gura femeilor cu care se amestecau o aduceau, pe care apoi acelea o înghițeau, și așa se duceau, necurații, unii la alții, mare oareșice lucru socotind că au săvârșit. Pe lucrarea această necurată, pentru că nesăvârșită rămânea, visare o numește; fiindcă și într-acest fel sunt visurile. Deci prin această jertfă întinată și prisosire pângărindu-și trupul lor, încă zice că și asupra Dumnezeieștii firi se îndrăcesc, pe domnia acesteia lepădând-o și pe stăpânia ei cea peste toate.

Încă mai pe larg despre acestea Fericitul Irineu al Lugdunului a zis în *Mustrarea mincinoasei cunoștințe*, care muștrare este scrisă în cartea lui. Și într-alt fel: însă și pe înverșunare o mărturisește asupra lor zicând: că și cu viața sunt necurați, și cu cunoștința prea neastâmpărați. Iar zicând că pe *domnie o leapădă*, zice adică de lucrarea tainei lui Hristos. Că o leapădă adică în locul [săvârșirii] tainelor celor îngerești, săvârșind [în schimb] ale lor înverșunări”⁵⁶

„*Slave*, prin pe cele multe vrednicii ale bărbaților celor străluciți se cuvine a le tâlcui, pe care și cei iscusiți la elini, Θεσεται, adică *așezări* le numesc, socotindu-le pe

⁵⁶ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 151-152.

dânsele vredniciei preaslăvite, care nu sunt ale celor ce oricum s-au întâmplat, ci ale celor pentru filosofie vestiți.

Deci, fiindcă Moise multe [lucruri] străine oamenilor celor ce atunci petreceau a adus în viață, așijderea și dumnezeieștii Apostoli, pe acelea cu care de la Dumnezeu erau însuflați, acestea se păreau a fi paradoxologii (adică străine cuvântări), pentru neobișnuința celor de atunci, de aceea nu s-au stânjenită le numi pe acestea *slave*, adică vrednicii. Încredințare a cuvântului acestuia este dumnezeiescul Pavel, carele de atenieni în Areopag dus fiind, și acolo pe cele dumnezeiești povestindu-le lor, s-a părut acestora că întru bârfire stăruie.

Deci precum acelea, cuvinte deșarte, cu prihănire se numeau, așa și cele mai-nainte-zise, *slave*. Pentru aceea și ca pe o zicere obișnuită și cunoscută tuturor, acest dumnezeiesc bărbat o a întrebuințat, *slave* numind pe oamenii cei de Dumnezeu dăruiți și insuflați.

Altă tâlcuire iarăși la aceiași: *Slave* zice pe Testamentul cel Vechi și pe cel Nou, după cum și Pavel zice: *Că dacă cea făcută nelucrătoare a fost prin slavă. cu mult mai vârtos cea cinstită întru slavă* (2 Corinteni 3, 4). Ori *slave* și pe dregătoriile cele bisericesti le zice, pe care ei le huleau. După cum cu puțință este și dintru a treia Epistolă a lui Ioan celui iubit a ne învăța, unde zice că Diotref, cu cuvinte rele îi ocăra pe dânșii (*cf.* 3 Ioan 1, 10)⁵⁷.

⁵⁷ *IBIDEM*, p. 152-153.

II.3.4. Arhanghelul Mihail (vv. 9-10)⁵⁸

(v. 9) *Dar Mihail Arhanghelul, pe când i se împotriva diavolului, certându-se cu el pentru trupul lui Moise, nu a îndrăznit să-i aducă judecată de hulă, ci a zis: Să te certe pe tine Domnul!*

(v. 10) *Aceștia însă hulesc cele pe care nu le cunosc, dar cele pe care, precum animalele necuvântătoare, le cunosc în mod firesc, în acestea își găesc pieirea.*

(9) ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν, Ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.

(10) οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.

Versetul 9

Atitudinii de autosuficiență a pseudoprofeților se opune exemplul sugestiv al Sfântului Arhanghel Mihail, care, în înțelepciunea sa, a lăsat în grija lui Dumnezeu povara condamnării diavolului, oprindu-se de la a-l judeca sau a-l insulta în vreun fel.

⁵⁸ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 330-331; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 79-86; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 168-170; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 64-68; JOSEPH BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus*, Tome II, Paris, 1934-35, p. 234-235; ROBERT HENRY CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoapocrypha of the Old Testament*, Vol. II, Oxford, 1913, p. 407-424; ANDERS GERDMAR, *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy. A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*, CB.NT 36, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2001.

Substantivul propriu Μιχαήλ/ *Michael* (un xenism calchiat după ebr. *Mikha'el* = „cine este ca Dumnezeu?”, adică nimeni nu este egal cu El!) apare în textele tardive ale iudaismului (cf. Daniel 10, 12-21; 12, 1), ca protagonistul luptei împotriva lui Satana și ca protector al lui Israel. „Arhanghel” (gr. ὁ ἀρχάγγελος/ *ho archangelos*) înseamnă, de asemenea, „Mai marele (căpetenia) îngerilor”. În Noul Testament, el este, prin analogie, cel care luptă pentru biruința Bisericii lui Hristos (cf. Apocalipsa 12, 7-9).

Verbul διακρίνεσθαι/ *diakrínesthai* are aici sensul general de „a judeca”, „a aprecia”, „a cântări”, „a ezita” (cf. v. 22), cu un accent pe sensul juridic de a „contesta în justiție”, „a se certa în fața unui tribunal de judecată” (cf. Fapte 11, 2). De asemenea, verbul διαλέγεσθαι/ *dialegesthai* = „a discuta”, „a dialoga”, capătă aici sensul negativ de „a discuta în contradictoriu”, „a se certa”, „a disputa”. Să te împotrivești diavolului este un lucru de dorit, însă nu trebuie să intri în dialog cu el sau să te iei cu el la ceartă. Discuția și disputa cu diavolul îi dă, de obicei, acestuia din urmă câștig de cauză. Poetul și filosoful Lucian Blaga spunea, în celebra sa carte intitulată „Pietre pentru templul meu”: „Cu diavolul nu trebuie să stai de vorbă pentru că până la urmă te bate în dialectică și te înduplecă”, iar un vechi proverb tibetan zice: „Cuvintele de batjocură nu trebuie folosite niciodată împotriva unui dușman. Ele, negreșit, se vor întoarce împotriva ta, ca un ecou dintr-o stâncă”.

Expresia κρίσιν βλασφημίας/ *krisin blasphemias* trebuie tradusă (și din pricina paralelei cu v. 8) prin „judecată de hulă”, adică defăimătoare, batjocoritoare, pentru că suntem în fața unui genitiv calitativ, nu a unuia

obiectiv (care ar însemna o „acuzăție de blasfemie”, ceea ce nu are sens, în cazul textului nostru).

Formula ἐπιτιμήσαι σοι κύριος/ *epitimesai soi kyrios* = „să te certe pe tine Domnul!” (sau, mai exact, „să te pedepsească pe tine Domnul!”) se inspiră din cartea profetului Zaharia 3, 2, unde este vorba de împotrivirea Arhanghelului față de acuzațiile Satanei împotriva Marelui Preot Iosua: „Și a zis Domnul către Satana: *Ceartă-te pe tine Domnul, diavole, ceartă-te pe tine Domnul, Cel care a ales Ierusalimul! Acesta nu este el, oare, un tăciune scos din foc?*”.

La ce fel de hule sau injurii față de îngerii se referă textul nostru, ne lămurește un fragment din tradiția apocaliptică, ce elaborează episodul morții lui Moise (cf. Deuteronom 34). După mai mulți autori din primele veacuri creștine (e.g. Clement Alexandrinul, Origen, Didim cel Orb), Sfântul Iuda citează aici un fragment din scrierea „Înălțarea lui Moise” (cunoscută și ca „Testamentul lui Moise”), operă dispărută astăzi, reconstituită de specialiști pe baza citărilor din literatura creștină veche. Textul biblic veterotestamentar se limitează să ne amintească faptul că „Moise, robul lui Dumnezeu a murit acolo, în pământul Moabului, în fața Bet-Peorului, dar nimeni nu știe mormântul lui nici până în ziua de astăzi” (Deuteronom 34, 5-6). Plecând de la această relatare biblică, ce vorbește despre mormântul necunoscut al lui Moise, au apărut numeroase legende iudaice în legătură cu moartea și locul în care a fost îngropat Moise, din care autorul s-ar fi putut inspira. Potrivit unei tradiții transmise de „Înțelepciunea lui Moise”, Arhanghelul Mihail a fost însărcinat de Dumnezeu cu înmormântarea lui Moise, însă Satana voia să-l împiedice, sub pretextul că trebuia

considerat un ucigaș (cf. Ieșire 2, 12) și nu merita un mormânt onorabil. În *Catanae* și în Actele Sinodului de la Niceea ni se explică faptul că Satana reclamă trupul lui Moise pentru că se consideră „stăpânul materiei”, lucru la care Mihail Arhanghelul răspunde cu tărie că „toate s-au făcut prin Duhul Sfânt și Dumnezeu este adevăratul Stăpân al lumii”.

Dincolo de sursele la care recurge autorul pentru a construi această relatare fascinantă și unică în literatura Noului Testament, este relevant faptul că exemplul folosit de Sfântul Iuda amintește subtil că toți cei care Îl resping pe Dumnezeu-Creatorul sunt, de fapt, „ucenicii diavolului”. Este clar însă și faptul că cei vizați, în mod primordial, sunt falșii profeți și pretențiile lor exagerate de a fi superiori celorlalți creștini și de a putea decide, de la sine putere (ca și cum s-ar substitui lui Dumnezeu) valoarea și rolul îngerilor. Îndrăzneala lor îi demască: Sfântul Arhanghel Mihail nu a îndrăznit (gr. οὐκ ἐτόλμησεν/ *ouk etolmesen*), însă ei, din cauza impietății lor, cutează să o facă.

„A pomenit de hulă, înțeleptînd nu numai pe dânșii singuri, ci și pe toți oamenii, ca atât curate pe limbile lor să le aibă de un rău ca acesta, cât și asupra celor vrednici de hulă pe răul acesta să nu-l folosească. Apoi zice de *Mihail Arhanghelul* și de celelalte (v. 9). Din care pricină? Pentru că aceștia cu lesnire și cu neînfrânare asupra celorlalți se foloseau de hulă. Și nu se cuvine aceasta, fiindcă nici pe cei vrednici de hulire nu este cu dreptate a-i huli, după cum arătat este de la Arhanghelul Mihail. Că putând el - judecându-se și pricindu-se cu Diavolul pentru trupul lui Moise - să hulească pe Diavolul pentru obrăznicia lui, acest lucru n-a făcut, fără numai acest

ceartă-te pe tine Dumnezeu, diavole (Zaharia 3, 2) l-a întrebuițat aducându-l asupra lui.

Într-alt fel: Că dacă diavolul așa, apoi dacă nouă cu vreun om - care este frate al nostru și de un neam cu noi - pricire ni s-ar întâmpla, nu ni se cuvine să întrebuițăm hulă asupra lui. Iar judecata cea pentru trupul lui Moise aceasta este: se zice în cărțile cele apocrife cum că Mihail Arhanghelul îngropării lui Moise ar fi slujit, fiindcă Diavolul acest lucru nu-l primea, ci aducea prihănire asupra lui pentru uciderea Egipteanului, ca cum pentru aceasta vinovat ar fi Moise, și nu s-ar ierta să dobândească îngropare.

Și aceasta o aduce și o grăiește Apostolul de față, nu numai învățându-ne să nu fim lesnicioși către hulire, ci vrând să arate că tuturor oamenilor le este îndatorată darea de seamă după ieșirea din trup. Și cum că același Dumnezeu este și al Testamentului celui Vechi și al celui Nou, și cum că după izbăvirea cea de aici, sufletelor noastre se împotrivesc Diavolul cu cei răi ai săi draci, vrând să curme buna călătorie a lor, după cum a văzut și Fericitul Antonie. Acestea s-au slobozit să se lucreze atunci. Însă zice cum că atunci, Mihail, nu l-a gonit pe Diavolul, și nici cu stăpânire l-a certat, ci Domnului tuturor a lăsat judecata, și cum că numai aceasta a zis: *Ceartă-te pe tine Dumnezeu, diavole*".⁵⁹

⁵⁹ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 153.

Versetul 10

Construcția acestui verset este foarte exactă: „aceștia” (gr. οὔτοι/ *houtoi*, termen peiorativ frecvent în literatura apocaliptică; cf. vv. 8, 12, 14, 16 și 19; Apocalipsa 7, 14; 11, 4; 14, 4) sunt calificați prin intermediul a două fraze paralele, ce sunt construite în mod identic, în oglindă: „cele pe care le cunosc...” vs. „cele pe care nu le cunosc...”. De fapt, sunt reluate (în mod invers) cele două aspecte menționate în v. 8, unul spiritual (*i.e.* „blasfemia”) și unul moral (*i.e.* „a trăi precum animalele necuvântătoare”).

Spre deosebire de Sfântul Arhangel Mihail, care s-a abținut cu totul de la blestem, deși știa foarte bine cu cine are de-a face, falșii profeți „hulesc însă” (gr. μὲν... βλασφημοῦσιν/ *men blasphemousin*), în numele unei cunoștințe iluzorii, care îi face să se creadă superiori realității cerești, pe care o nesocotesc.

Expresia „cele pe care nu le cunosc” (gr. ὅσα οὐκ οἶδασιν/ *hosa ouk oidasin*) se referă, în primul rând, la îngeri, la care trimite indubitabil verbul „a huli” (ca și în vv. 8, 9), dar, în sens mai larg, poate viza realitatea cerească în general, pentru care îngerii sunt emblematici. Reproșul acesta întărește polemica pe care autorul o duce împotriva falsei cunoașteri pe care o pretind adversarii săi și va atinge climaxul în v. 19. Pornind de la indiciile oferite de Sfântul Iuda, putem specula faptul că pseudoprofeții aveau pretenția de a aduce o cunoaștere specială, obținute în urma unei revelații particulare (concepție gnostică), în numele căreia interpretau cu îndrăzneală tradiția biblică. În realitate însă, acești eretici nu știu nimic despre Dumnezeu și lucrările Sale, pe care de altfel le și hulesc.

Ei nu Îl au pe Duhul Sfânt (cf. v. 19) și lipsa acestei relații esențiale îi privează în totalitate de înțelegerea oricărui lucru ce vine de la Dumnezeu (la fel ca „omul firesc” din literatura paulină; cf. II Corinteni 7, 10-14).

Mai mult, ignoranța lor îi orbește totalmente: „cele pe care le cunosc în mod firesc, precum animalele necuvântătoare, în acestea își găsesc pieirea” (gr. ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται/ *hosa de physikos hos ta aloga zoa epistantai, en toutois phtheirontai*). Deși pretențiile sunt dincolo de o viațuire creștină obișnuită, pentru că se înrădăcinează în revelații supranaturale, în realitate aceștia au coborât sub nivelul umanului, ajungând la condiția animalică, irațională (gr. ἄ-λογα/ *a-loga*).

Folosirea adverbului φυσικῶς/ *physikos* = „în mod firesc/ natural” aici este unică în Noul Testament (adjectivul se regăsește în Romani 1, 26s; II Petru 2, 12). Este posibil ca folosirea acestuia de către Sfântul Iuda să fie o ironie fină la pretenția ereticilor gnostici de a se afla deasupra naturii (gr. φύσει σωζόμενοι/ *physei sozomenoi*, cum spune Clement Alexandrinul despre gnosticii valentinieni).

„În acestea își găsesc pieirea” (gr. ἐν τούτοις φθείρονται/ *en toutois phtheirontai*), cu alte cuvinte excelează doar în ceea ce le satisface instinctele, realitățile trupești (gr. τα σωματικά/ *ta somatika*) concupiscente. Pretențiile lor teologice și spirituale eșuează lamentabil, fiind nefondate și nejustificate. Cei care se vor net a fi superiori îngerilor sunt de fapt inferiori oamenilor, departe de Dumnezeu, asemănători animalelor necugetate, dedați cu totul trupescului.

II.3.5. Cain, Balaam și Core (vv. 11-13)⁶⁰

| |
|---|
| <p>(v. 11) <i>Vai lor! Că au umblat în calea lui Cain și pentru (răs)plată s-au dedat cu totul rătăcirii lui Balaam și au pierit ca în răzvrătirea lui Core.</i></p> |
| <p>(v. 12) <i>Aceștia sunt ca niște stânci ascunse la agapele voastre, mâncând împreună cu voi fără sfială și îmbuibându-se pe ei înșiși; nori fără apă ce sunt duși de vânt; pomi fără roade în vremea toamnei, de două ori uscați și dezrădăcinați;</i></p> |
| <p>(v. 13) <i>Valuri sălbaticice ale mării care-și spumegă propria lor rușine; stele rătăcitoare căroră adâncul întunericului li se păstrează în veșnicie.</i></p> |
| <p>(11) οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδοῦ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν, καὶ τῇ ἀντιλογία τοῦ Κόρε ἀπόλοντο.</p> |
| <p>(12) οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνδρῳ ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δις ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα,</p> |
| <p>(13) κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.</p> |

În vv. 11-13, descrierea comportamentului acestor nelegiuți de către Sfântul Iuda continuă în termeni din ce

⁶⁰ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 331-336; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 87-100; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 171-174; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 68-73; G. H. BOOBYER, *The Verbs in Jude 11*, în „New Testament Studies”, (1958), Nr. 5(1), p. 45-47; JEAN-JACQUES von ALLMEN, *Essais sur le repas du Seigneur*, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 65-70; WALTER MAGASS, *Semiotik einer Ketzerpolemik am Beispiel von Judas 12f.*, în „Linguistica Biblica”, (1972), Nr. 19, p. 36-47.

în ce mai duri. În acest scop, autorul revine la Vechiul Testament, pentru a găsi aici și alte exemple sugestive care vorbesc despre persoane vinovate, comparabile cu adversarii săi: Cain, Balaam și Core (judecata este pronunțată din nou cu ajutorul unei triade). Cain este tipul caracterului puternic, inflexibil, care îi disprețuiește pe ceilalți și Îl sfidează pe Dumnezeu; Balaam este omul gata oricând să trădeze pentru bani, în scopul unei înavuțiri rapide; Core este tipul celui revoltat din orgoliu, al vanitosului răzvrătit. Cu aceste trei exemple sinistre sunt asimilați pseudoprofeții.

Versetul 11

Pivotul întregului un oracol împotriva falșilor profeți este expresia οὐαὶ αὐτοῖς/ *ouai autois* = „vai lor!” (cf. Matei 11, 21; 23, 13-29; Luca 6, 24; I Corinteni 9, 16 etc.). Interjecția οὐαὶ/ *ouai* (forma grecească scurtă a ebr. *Alas! Woe!*), prezentă și în Septuaginta, este folosită în scopul denunțării unei situații sau a unei persoane și are în subsidiar strigătul specific bocitoarelor din tradiția veche iudaică. Așadar, cel deplâns a devenit ca un „mort viu” (*i.e.* moarte spirituală), obiectul unei condamnări definitive, din cauza păcatului de a fi hulit împotriva Duhului Sfânt.

Secvența „au umblat în calea lui Cain” (gr. τῆ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν/ *te hodo tou Kain eporeuthesan*; cf. Facerea 4, 6-8) este echivalentă cu „au urmat calea diavolului” și poate fi interpretată în mai multe feluri:

- pseudoprofeții sunt, precum Cain care și-a ucis fratele cu sânge rece, niște „ucigași spirituali ai faptelor drepte” (cf. I Ioan 3, 12). Păcatului lui Cain a fost omorul comis asupra fratelui său, Abel (fratricidul), iar adversarii dreptei credințe nu fac altceva decât să ucidă sufletele celor credincioși;
- ei caută să-i piardă pe cei credincioși, precum Cain l-a „pierdut” pe fratele său, Abel;
- ei se lasă pradă propriilor porniri și patimi, în loc să se supună vocii lui Dumnezeu, care refuză să primească o jertfă ce nu izvorăște dintr-o inimă credincioasă și curată, ca și în cazul lui Cain (cf. Evrei 11, 4);
- ei ajung să rădăcească, precum Cain, fără odihnă și pace, simțindu-se dezrădăcinați (cf. v. 12).

În iudaism, Cain este prototipul celor nelegiuiți, iar exemplul său era folosit, în special, pentru a-i denunța pe cei care se răzvrătesc împotriva lui Dumnezeu, din pricina împietririi inimii lor, a avariției, egoismului și cinismului. Cain este, de asemenea, și paradigma persoanei care alege slăbiciunea în detrimentul bunătații. Atunci când Dumnezeu îi respinge jertfa, în Cain crește mânia și își ucide fratele, în loc să se pocăiască. El devine, astfel, un exemplu al păcatului și al individului, un individ subjugat de dragostea de sine prea mare (*filavtia*), paradigmă a consecințelor tragice ce se nasc din pricina geloziei (*cf.* I Clement 4, 1-7). De la Sfântul Irineu de Lyon (*Adversus Haeresis I, 31*) și de la Sfântul Epifanie de Salamina (*Panarion 38, 1, 1-3*) aflăm că a existat o sectă libertină a Cainiților, care se reclama ca fiind de la Cain și având un spirit superior, capabil să lupte împotriva Dumnezeului răzbunător al Vechiului Testament.

Verbul ἐπορεύθησαν/ *eporeuthesan* (*litt.* „au urmat”; *cf.* vv. 16, 18) apare de fiecare dată în epistolă cu un sens peiorativ (*i.e.* „a umbla pe o cale greșită”) și se referă adesea, în cultura greacă și ebraică, la un *modus vivendi*.

Deși este descris ca un fel de profet (*cf.* Numeri 22-24), totuși în tradiția iudaică Balaam rămâne un dușman al lui Israel, un personaj negativ (*cf.* II Petru 2, 15), simbol al lăcomiei (gr. μισθός/ *misthos*). Ceea ce îl anima de fapt pe acest personaj era dorința de recompensă financiară (*cf.* Numeri 21, 15-20), lupta împotriva lui Israel și dorința de păcat (*cf.* Numeri 31, 8-16). „Rătăcirea lui Balaam” (gr. καὶ τῆ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ/ *kai te plane tou Balaam*) este echivalentă cu arivismul, cu dorința de câștig rapid, ca o consecință pragmatică a propovăduirii învățaturii. După

tradiția rabinică, Balaam este tatăl și călăuzitorul tuturor învățătorilor mincinoși, libertini și disprețuitori de îngeri: „Cine are ochi viclean, duh îngâmfat și suflet lacom, acela face parte dintre școlarii nelegiuitului Balaam”.⁶¹ Cu alte cuvinte, pentru dorința de a avea bani, ei folosesc harisma profeției pentru a spune lucruri care plac ascultătorilor, dar nu sunt după voia lui Dumnezeu. De altfel, verbul grecesc ἐξεχύνεσθαι/ *exechynesthai*, pe lângă sensul de bază „a (se) răspândi”, are și înțelesul de „a se deda” sau chiar „a se grăbi”, „a se precipita”.

Core este, alături de Datan și Abiram, liderul unei „răzvrătiri” (gr. ἀντιλογία/ *antilogia* = „revoltă”; cf. Evrei 12, 3; Pildele lui Solomon 17, 11; Iosif Flavius, *Antichitățile iudaice* 2, 43; 17, 313) prezentate în Vechiul Testament ca fiind îndreptată împotriva autorității lui Moise și Aaron, precum și a preoției sacerdotale pe care o instituiseră (cf. Numeri 16). Aluzia este evidentă: precum Core, falșii profeți refuză autoritatea conducătorilor Bisericii (incluzându-i aici și pe Sfinții Apostoli) și se consideră superiori acestora (realitate menționată și cu alte ocazii în scrisoare; cf. vv. 4, 8, 12).

„Mihail zice adică că nici asupra bărbatului, adică asupra lui Moise, nu a suferit hulele diavolului; iar aceștia din pricina dogmelor, pe care, pentru că nu le cunosc, alcătuiesc cuvinte hulitoare. Iar câte prin pornirea cea firească, fără de socoteală, ca niște dobitoace necuvântătoare le știu, pe acestea le vânează, ca niște cai îndrăciți spre femei. *Vai lor! Că în calea lui Cain au umblat*, prin uciderea de frați, că și ei, unele ca acestea învățând pe

⁶¹ Dr. HANS WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1911, p. 41.

frați, adică pe oamenii cei de un neam, îiucid pe dânșii cu învățăturile lor cele rele. Sau și sămânța mâncând-o, pe cei ce puteau să le fie frați, îiucid, pe care rodirea seminței i-ar fi adus în viață. Iar că și în *calea lui Valaam* [au umblat], că pentru câștig, și ei, ca și acela, pe acestea le lucrează. Iar *cu împotrivirea lui Core*, că și aceștia, precum acela pe vrednicia dăscălească, nevrednici fiind, o au răpit”.⁶²

⁶² SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 154.

Versetul 12

După ce a depășit etapa exemplilor biblice, autorul epistolei începe să vorbească în mod direct despre falșii profeți (cf. gr. οὗτοί/ *outoi* = „aceștia”, pronume folosit deja în vv. 8 și 10). De altfel, toată această parte a scrierii este construită pe alternanța dintre exemplele ce cuprind acuzarea directă (vv. 4. 8. 10. 12s. 16) și condamnarea indirectă, construită prin intermediul exemplilor tradiționale (vv. 5-7. 9. 11. 14s).

Adversarii sunt acuzați acum că pervertesc sensul și practica agapelor creștine. Termenul grecesc ἀγάπαι/ *agapai* desemnează aici mesele frățești, obștești, izvorâte din legătura dragostei creștine. Este singurul text din Noul Testament în care substantivul ἀγάπη/ *agape* = „iubire/ dragoste” (creștină) este folosit în sens tehnic (dacă admitem faptul că în II Petru 2, 13 acceptăm lecția-variantă ἀγάτη/ *agate* în loc de ἀγάπη/ *agape*). Acesta este un semn că primii creștini înțelegeau Cina Domnului drept gestul de dragoste supremă al Mântuitorului Iisus Hristos (cf. Ioan 13, 1. 34) și o invitație la a-L imita (cf. Luca 19, 20). Pe fundalul meselor în comun din iudaism (ebr. *haburoth*) și în amintirea Cinei celei de Taină a Domnului, împreună cu Sfinții Săi Apostoli (cf. Matei 26, 20-29; Marcu 14, 22-25; Luca 22, 16-20), în Biserica primară se instaurase această practică a meselor comune (cf. Fapte 2, 46; I Corinteni 11, 17-34), care însoțeau ritualul euharistic, deși se distingeau de el. Simbol al comuniunii (părtașiei) și al bucuriei eshatologice, aceste cine serveau, în mod natural, drept cadru al celebrării euharistice propriu-zise (cf. Sfântul Iustin, *Apologia I*, 65-67; Tertulian, *Apologeticum* 39, 16). În literatura creștină veche găsim,

de asemenea, mai multe mențiuni despre celebrele agape creștine (Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Smirneni* 8.2; Clement Alexandrinul, *Pedagogul* 2.1.4; *Stromate* 3.2.10). Mai târziu, ele vor fi separate de Sfânta Euharistie, probabil tocmai pentru a evita nereguli ca cele pe care le indică textul nostru (vezi și II Petru 2, 13) și cu care se confruntase și Sfântul Apostol Pavel (cf. I Corinteni 11, 21s).

Transformarea agapelor creștine de către pseudoprofeți în ocazii de „a se ospăta” (gr. συνευωχεῖσθαι/ *syneuocheisthai*; cf. II Petru 2, 13), adică de a se îmbuiba „fără sfială” (gr. ἀφόβως/ *aphobos*, *litt.* „fără frică”, adică „fără rușine”; cf. Luca 1, 74; I Corinteni 16, 10; Filipeni 1, 14), constituie un veritabil scandal și o ocazie serioasă de sminteală pentru creștini.

Cei care comit aceste fapte tulburătoare sunt ca niște „stânci ascunse” (gr. σπιλάδες/ *spilades*, *litt.* „capcane”). Termenul grecesc σπιλάς/ *spilas* este un hapax care desemnează o „stâncă ascuțită”, o capcană greu sesizabilă susceptibilă de a sfârâma ambarcațiunile (cf. Iosif Flavius, *Războiul iudaic III, 9, 3*; interpretare acceptată și de Oecumenius). Alți autori preferă însă să adopte un sens diferit, care pare posibil dacă judecăm după traducerea Vulgatei (lat. *maculae* = „pete de necurăție/ pete murdare”; cf. gr. σπιλας/ *spilas*, folosit și în II Petru). Indiferent de sensul acceptat, ideea transmisă este că, schimbând sensul agapelor creștine, acești indivizi neevlavioși reprezintă un pericol iminent pentru comunitatea creștină. Deși pretind că sunt superiori din punct de vedere spiritual, falșii profeți se transformă de fapt în niște capcane periculoase, bolovani care pot sfârâma comuniunea de credință și dragostea creștinilor.

Secvența „îmbuibându-se pe ei înșiși” (gr. ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες/ *eautous poimainontes*) întărește ideea spurcării meselor obștești, precum și exploatarea situației pentru a propovădui învățăturile greșite și a profera înșelătoria lor. Verbul ποιμαίνειν/ *poimainein* (litt. „a păstori”) care este folosit, de obicei, în Noul Testament în sens pozitiv (cf. Ioan 21, 16; Fapte 20, 28; I Petru 5, 2), capătă aici (prin alăturarea pronumelui reflexiv ἐαυτοὺς/ *eautous*) un înțeles net peiorativ, „a se păstori pe sine însuși”, adică „a se hrăni (doar) pe sine”, uitând cu totul de ceilalți („... pentru că oile Mele au fost lăsate pradă și fără păstor, oile Mele au ajuns mâncarea tuturor fiarelor câmpului, iar păstorii Mei n-au purtat grijă de oile Mele, ci păstorii s-au păscut pe ei înșiși și oile Mele nu le-au păscut” – Iezechiel 34, 8). Sesizăm aici și o ironie fină a autorului, prin acest joc de cuvinte: cei care s-au vrut adevărații „păstori” ai turmei creștine au eșuat lamentabil în propriul egoism, ajungând în mod absurd să se „păstorească pe ei înșiși”.

Finalul versetului întărește polemica, prin intermediul dublei metafore folosite de către autor: a norilor și a arborilor. „Norii fără apă” (gr. νεφέλαι ἄνυδροι/ *nephelai anydroi*), „ce sunt duși de vânt” (gr. παραφερόμενοι/ *parapheromenai*, adică inconsecvenți și instabili în gândurile, dorințele și faptele lor) devin precum „pomii” (gr. δένδρα/ *dendra*) „în vremea toamnei” (gr. φθινοπωρινὰ/ *phthinoporina*, un hapax ce înseamnă fie „de la sfârșitul toamnei”, fie „de la sfârșitul sezonului fructelor”), dar „fără roade” (gr. ἄκαρπα/ *akarpa*), adică nu-și țin/păstrează promisiunile făcute și nici nu vor mai produce nimic bun, pentru că „a trecut vremea” lor.

În același timp, norii purtați de vânturi sunt precum arborii „dezrădăcinați” (gr. ἐκρίζωθέντα/ *ekrizothenta*; cf. Matei 13, 29; 15, 13; Luca 17, 6), lipsiți de trăinicie și vigoare. Din aceste două imagini sugestive, preluate din natură, reies două trăsături de caracter negative ale adversarilor Bisericii: incapacitatea de a-și păstra promisiunile și lipsa de fermitate („... copii duși de valuri, purtați încoace și încolo de orice vânt al învățăturii, prin înșelăciunea oamenilor, prin vicleșugul lor, spre uneltirea rătăcirii” – Efeseni 4, 14).

Imaginea copacilor este subliniată, în mod semnificativ, și de expresia „de două ori uscați” (gr. δις ἀποθανόντα/ *dis apothanonta*; *litt.* „de două ori morți”), atât din cauza nerodirii, cât și a dezrădăcinării lor. În opoziție cu aceștia, creștinii sunt roditori, pentru că sunt înrădăcinați în „credința care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna” (v. 3s).

„Era încă în acea vreme în biserici obicei de se făceau mese, precum și Pavel zice întru cea către Corinteni, pe care și *dragoste* (*i.e.* *agape*) le numea. Întru acestea, zice, se adună, nu pentru trebuința ceea ce întru acestea se face, ci ca vreme cu prilej să afle, ca pe sufletele cele neîntărite să le amăgească, după cum și Petru zice întru a doua Epistolă.

Și stâncilor din mare îi aseamănă pe dânșii, și norilor fără de apă, și copacilor tomnatici, și stelelor celor rătăcite (v. 13). Însă acelea există în chip firesc, dar acestea [păcatele etc. lor] întru aceștia sunt după alegere. Că [dacă] și stâncile din mare celor ce înoată cu corăbiile sunt pierzătoare, în chip neașteptat de dânsele izbindu-se, tot așa și ei întru cei ce împreună cu dânșii cinează, fără nădejde rău odrăslesc. *Norii cei fără de apă*, de vânturi

goniți fiind, peste care locuri s-ar duce, nu le răcoresc cu ploaie, pentru că nu au [apă], ci negură le lucrează lor; așijderea și aceștia, nu cu cuvânt mântuitor adapă pe sufletele celor ce-i întâlnesc, ci cu tâlcuirile lor cele preapângărite îi întunecă, gonindu-se de relele meșteșugiri ale dracilor. Încă și *copacii cei tomnateci*, de două ori sunt morți, și cu lepădarea rodului și stricarea lui, și cu căderea frunzelor, că uscați atunci se par că sunt, de podoaba lor fiind lipsiți: și de strălucirea rodului, și de podoaba cea înflorită a frunzelor.

Asemenea lor oareșice pătimesc [și aceia], de două ori și aceștia mor: că și rodul lor lepădându-l și pierzându-l prin mâncarea de sămânță, și de buna podoabă cea din buna-petrecere lipsindu-se, pentru aceasta și se smulg din Raiul Domnului, adică din Biserică, și afară se aruncă, focului celui veșnic păzindu-se (*cf.* v. 13).

Căci care înrădăcinare (*cf.* v. 12) va avea acesta, carele pentru urâciunea și necurăția vieții de toți se îngreșază?

Și *stele rătăcite sunt*, nu că întru tăria credinței noastre strălucind, pe Hristos, soarele dreptății îl au printr-înșii petrecând, și pe vremile faptelor bune săvârșindu-le și vii făcând pe credincioșii cei lucrători ai acestora, ci numai părându-se că întru îngerul luminii se prefac - precum vicleanul drac, cel ce este mai-nainte începător al lor - numai împotriva dogmelor Domnului se poartă; cu care și întunecă pe cei ce se apropie de dânșii, și pe întunericul cel veșnic îl pricinuiesc lor. Încă și *valorilor celor sălbătice* [v.13] asemănați făcându-se, de asemănarea cea cu dânsele nu se leapădă: căci cu nebunie și neînfrânare și ei prin hulirile cele asupra lui Dumnezeu, goniți fiind de duhurile răutății, spumează pe a loruși

rușinări, în chipul spumei săvârșind hulirea, din nestatornica și lesne vărsata urâciune și necuvioșie a vieții lor. Că într-acest fel este și spuma valurilor cu care s-au asemănat”.⁶³

⁶³ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 154-155.

Versetul 13

Prima parte a versetului ne dezvăluie pretențiile adversarilor, simbolizați de „valurile înspumate” ale mării, care nu lasă în urma lor decât propriile urme de rușine (gr. τὰς ἐαυτῶν αἰσχύνας/ *tas eauton aischynas*) ce nu le fac cinste (cf. Isaia 57, 2). Metafora folosită este foarte sugestivă: „valurile” (gr. κύματα/ *kymata*) „sălbatice” (gr. ἄγρια/ *agria*, *litt.* „care se află pe câmp”) „ale mării” (gr. θαλάσσης/ *thalasses*), atunci când spumegă clocotind (gr. ἐπαφρίζειν/ *epaphrizein* = „a spumega”, „a clocoti”, un hapax legomenon), lasă să se întrevadă noroiul și mizeria pe care le poartă, ce se depun apoi pe nisipul plajei, în momentul în care apa se retrage. Dacă în cele bune sunt așa de sterpi, în cele rele, în schimb, profeții mincinoși sunt foarte prodigioși. Cu alte cuvinte, la fel cum valurile mării aduc murdăria de pe mare și o lasă la țărniș, tot astfel purtarea lor, a celor nelegiuiți, le dezvăluie răul din suflet, aruncând spuma propriei imposturi pe nisipul cel bun al credinței.

Metafora folosită în cea de-a doua parte a versetului împrumută deopotrivă imagini din natură, de data aceasta din sfera celestă, sugerând incertitudinea și condamnarea la obscuritate. Aceeași referire la „asterele rătăcitoare” (gr. ἀστέρες πλανῆται/ *asteres planetai*) o regăsim și în Cartea lui Enoh, din care Sfântul Iuda se inspiră de bună seamă. Aici ni se spune că îngerii vinovați (cf. Facere 6) sunt asimilați stelelor căzătoare, fiind condamnați să fie închiși în adâncul întunecat și veșnic (cf. Enoh 18, 11-16; 19, 1-2; 21, 1-10). De altfel, îngerii răzvrățiți și stelele sunt adesea confundați (cf. Enoh 86; 88; 90, 20-27), în special acea categorie a stelelor (ca meteoriții sau cometele) care se

deplasează luminând și apoi dispar brusc, ca și cum ar fi lovite de o mână nevăzută ce le pedepsește (simbol al morții iminente). În mod evident, ele fac referire la îngerii căzuți care și-au părăsit „vrednicia” (cf. v. 6), în loc să-și păstreze locul dăruit de Dumnezeu (vezi cele șapte stele pedepsite de Domnul, pentru că nu au ajuns la timpul lor, din Enoh 18, 15).

În această cheie de interpretare trebuie să înțelegem acțiunile pseudoprofeților: aidoma stelelor rătăcitoare, aceștia sunt condamnați încă de pe acum la eternitatea tenebrelor (gr. οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται/ *hois ho zophos tou skotous eis aiona teteretai*, *litt.* „cărora le-a fost păstrată bezna întunericului în veci”), și-au agonisit întunericul veșnic (cf. II Petru 2, 4. 17), adică sunt osândiți. Contrastul este evident cu „cei înțelepți [care] vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor” (Daniel 12, 3). Aceeași idee o întâlnim și la Sfântul Teofil al Antiohiei (*Către Autolic II, 15, 47-49*), care compară statornicia astrelor cu dreptatea și evlavia celor ce urmează legea divină și, la antipod, nestatornicia stelelor care călătoresc și fug din loc în loc cu cei care se îndepărtează de Dumnezeu și uită de voia și de poruncile Sale.

Există, de asemenea, o posibilă legătură pe care o face autorul între adjectivul grecesc *πλανῆται/ planetai* = „rătăcitoare” și substantivul *πλάνη/ plane* = „rătăcire” din v. 11 (cf. II Petru 2, 18). Aceștia se rătăcesc pentru că au apucat pe o cale greșită ce îi conduce inexorabil la rătăcire. Ei au devenit ca „stelele rătăcitoare” pentru că nu mai au niciun reper și niciun țel precis și își trăiesc viața la întâmplare, trăgându-i și pe alții după ei în aceeași greșeală.

Cele două imagini folosite de autor la finele acestei secțiuni, un veritabil oracol împotriva falșilor învățători, nu sunt totuși noi. Ele își găsesc un corespondent în Cartea lui Enoh (2 – 5, 4) unde întâlnim aceleași elemente, respectiv stelele, norii, pomii, marea și valurile. Din toate aceste simboluri puternice reiese ideea teologică a armoniei naturii și a legilor ei, așa cum au fost stabilite de către Dumnezeu Creatorul și Proniatorul. La polul opus, acțiunile adversarilor credinței sunt dezlânate și hazardate, pentru că sunt întoarse spre ei înșiși și nesocotesc puterea și voința lui Dumnezeu.

„Acest *fără de frică pe sineși pascându-se* se cuvine a se alătura sintactic cu *stânci din mare*, ca înțelesul să fie așa *stânci de mare fără de frică împreună-ospătându-se*, adică, când [la] nicio frică nu [se] pot aștepta împreunăoaspeții, fără de veste, ca niște stânci, aduc asupra-le pieirea sufletelor.

Ori pe acest *pascându-se* cu acest *fără de frică pe sineși* alăturându-l, într-acest fel vom afla noima: *Fără de frică pe sineși pascându-se, netemându-se de osânda cea pentru că nu știu să se pască pe sineși*. Că zice Domnul cum că *orb pe orb povățuind, în groapă cu cei de dânșii păscuți și povățuiți cad* (Matei 15, 14)”⁶⁴.

⁶⁴ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 155.

II.3.6. *Profeția lui Enoh (vv. 14-16)*⁶⁵

| |
|---|
| <i>(v. 14) Dar și Enoh, al șaptelea de la Adam, a profetizat despre aceștia, zicând: Iată, a venit Domnul cu zecile de mii de sfinți ai Lui,</i> |
| <i>(v. 15) Ca să facă judecată împotriva tuturor și să mustre pe toți nelegiuiții pentru toate faptele nelegiuirii lor, în care au făcut fărădelege, și pentru toate cuvintele de ocară pe care ei, păcătoșii nelegiuiți, le-au rostit împotriva Lui.</i> |
| <i>(v. 16) Aceștia sunt cei ce cârtesc, cei nemulțumiți cu starea lor, cei ce umblă după propriile lor poște și gura lor grăiește lucruri trufașe, deși, pentru folos, dau unor fețe mare cinste.</i> |
| <i>(14) Προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἑβδομος ἀπὸ Ἀδάμ Ἐνώχ λέγων, Ἴδού ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ,</i> |
| <i>(15) ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.</i> |

⁶⁵ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 336-337; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 101-111; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 175-178; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 74-77; H. J. LAWLOR, *Early Citations from the Book of Enoch*, în „The Journal of Philology”, (1897), Vol. 25, Nr. 50, p. 164-225; F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Documents pour l'étude de la Bible, Letouzey et Ané, Paris, 1906; A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphe grecs de l'Ancien Testament*, Studia in V.T. Pseudepigrapha, I, Leiden, 1970, p. 15-30; MATTHEW BLACK, *The Maranatha Invocation and Jude 14,15 (1 Enoch 1:9)*, în *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C.F.D. Moule*, Edited by B. Lindars and S. S. Smalley Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 189-196; PIERRE GRELOT, *Hénoch et ses écritures*, în „Revue Biblique”, (1975), Nr. 82, p. 481-500; CAROLL D. OSBURN, *The Christological use of 1 Enoch 1:9 in Jude 14,15*, în „New Testament Studies”, (1976-77), Nr. 23, p. 334-341.

(16) Οἱτοί εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

Versetele 14-16 reprezintă punctul culminant al extinsei diatribe dedicate, de către Sfântul Iuda, descrierii falșilor învățători, conform construcției midrașice a textului epistolei, care presupune un climax ascendent. Acestor nelegiuiți autorul le aplică acum judecata și condamnarea teribilă pe care tradiția iudaică i-o atribuie lui Enoh, „al șaptelea patriarh de la Adam”. Citarea explicită din Cartea lui Enoh (vv. 14-15) este prezentată ca o profecie, adică un cuvânt ce prezice cele viitoare, conform tendinței iudaismului, dar și a creștinismului primar, de a interpreta, din ce în ce mai mult, scrierile profetice ca pe niște anunțuri precise ale evenimentelor prezente (e.g. I Petru 1, 10-12).

„După ce a zis de cele tâlcuite de noi [mai sus], aduce la urmă și pe Enoh, care a prorocit pedeapsa cea gătită lor de la Dumnezeu în vremile cele mai de pe urmă, adică ale dreptei judecăți a Domnului. Iar *necredincios* de *păcătos* se deosebește, fiindcă *necredinciosul* adică împrejurul lui Dumnezeu are greșeală, iar *păcătosul* împrejurul lucrărilor celor lucrute în viață, care este nenimerire a scopului dreptății. După aceasta, lăsând de-o parte asemănarea celor *necredincioși*, acum și către însăși lucrul se apropie: cel al arătării celei asupra lor, *cârtitori* și *prihănitori* pe dânșii numindu-i.

Și este *cârtitor* adică cel care în chip tainic, pe ascuns și fără de îndrăzneală [nu fățiș] bombănește, iar pe zel, cu scârbă îl prihănește; iar *prihănitorul* este cel care pe toate și de-a pururea este îndemânatic a le lua în batjocură.

Și cârtitori, și prihănitori sunt aceștia, zice, cei pângăriți, căci nu au îndrăzneală, prin învățătura lor despre urâciune și necuvioșie. Căci nu este lucru fără de primejdie a vădi păgânătatea lor cea cu înverșunare și cu hulire.

Iar prihănitorii, sau, mai bine zis, batjocoritorii, precum pe cele ale altora, așa și pe cele ale adevărului le prihănesc, ca pe ale lor răutăți și înverșunări cumva să le întemeieze. Și ceea ce pentru Valaam a zis - că *cu plată* (cf. v. 11) și aceștia, ca și acela, s-au vărsat - acum mai arătat zice, că de fețe se miră pentru vreun folos. Și zice că *se miră*, pentru că se folosesc de lingușire și de momire către cei mari și întru vrednicii [dregătorii]. Iar *folos* numește dobânda”.⁶⁶

⁶⁶ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 156.

Versetul 14

Enoh a vorbit, așadar, în mod profetic (gr. προεφήτευσεν/ *propheteusen* = „a profeti”, „a proorocit”) despre „aceștia” (gr. τούτοις/ *toutois*), adică despre niște indivizi despre care se vorbește dintotdeauna, fără a-i numi în mod precis. Numele Enoh înseamnă „consacrare/ dăruire/ predare/ sfințire”. Doar cel care s-a predat în totalitate Domnului, cine este sfințit pentru El, poate săvârși lucrarea de propovăduire a adevărului dumnezeiesc.

Conjuncția copulativă coordonatoare *καί/ kai* poate fi pusă în legătură fie cu verbul „a profeti”, „a prooroci” (*i.e.* „Și Enoh a profeti...”), fie cu pronumele demonstrativ de apropiere (*i.e.* „Enoh a profeti și despre aceștia...”).

Expresia „al șaptelea de la Adam” (gr. ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ/ *hebdomos apo Adam*; *cf.* Enoh 80, 8) subliniază importanța personajului biblic Enoh (*cf.* Facere 5, 3-18; I Cronici 1, 1-3; Luca 3, 37s, unde regăsim lista înaintașilor săi: Adam, Set, Enos, Cainan, Maleleil și Jared). Acesta a fost un patriarh foarte venerat în antichitate, paradigma Dreptului Vechiului Testament, un om integru care umbla în căile Domnului și care a trăit 165 de ani (*cf.* Facere 5, 23-corespunzând numărului de zile ale unui an solar), primind drept răsplată nemurirea: fiind răpit de viu la ceruri, n-a văzut moartea (*cf.* Facere 5, 21-24; vezi și Ecclesiasticul 44, 16; 49, 14), devenind astfel revelatorul tainelor cerești.

Toate aceste mărturii biblice au dat naștere mai multor legende legate de persoana lui Enoh și au contribuit în mod decisiv la răspândirea mai multor scrieri atribuite lui, dintre care cea mai importantă rămâne Întâia Carte a lui Enoh (sau Enoh etiopian), un text pseudoepigrafic din prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr. Deși nu a făcut

niciodată parte din canonul oficial al Scripturii iudaice sau creștine (cu excepția Bibliiei etiopiene, care a considerat-o ca fiind inspirată), I Enoh s-a bucurat de o mare considerație și de o autoritate incontestabilă în cercurile apocaliptice iudaice și protocreștine: o găsim citată, în mod explicit sau uneori indirect, în Cartea Jubileelor, în Testamentul celor Doisprezece Patriarhi și în Epistola lui Barnaba, apoi la Tertulian, Clement Alexandrinul, Sfântul Irineu de Lyon și Origen (introdusă uneori prin formulele clasice „Scriptura zice” sau „precum este scris”). De asemenea, în manuscrisele de la Qumran s-au găsit foarte multe fragmente ale lui Enoh în limba aramaică.

Citarea pe care o preia Sfântul Iuda, introdusă prin participiul prezent λέγων/ *legon* = „zicând”, reproduce pasajul din I Enoh 1, 9, într-o versiune mai apropiată de cea redată de fragmentele grecești descoperite în Egipt, în anii 1886-1887, dar cu elemente comune și cu versiunea etiopiană (mai scurtă). Elementul de noutate pe care îl introduce autorul este folosirea subiectului κύριος/ *kyrios* = „Domnul” (interpretare hristologică a teofaniei lui Enoh), care determină verbul unic ἐλέγξα/ *elenxai* = „să mustre”, „să certe” (din v. 15). Domnul, identificat cu Mântuitorul Iisus Hristos (cf. vv. 21 și 28), „vine” sau mai bine spus „va veni” (sensul aoristului profetic ἤλθεν/ *elthen*), „însoțit de zecile de mii de îngeri ai Săi” (v. 14b; cf. Zaharia 14, 5; Matei 25, 31).

Prepoziția ἐν/ *en* cu dativ are aici sensul de „împreună cu”, „însoțit de” (cf. Luca 14, 31), iar secvența ἁγίας μυριάσιν αὐτοῦ/ *hagiais myriasin autou* (litt. „sfintele Sale miriade”) denotă oștile cerești (cf. Deuteronom 33, 2; Evrei 12, 22; Apocalipsa 5, 11).

Versetul 15

Scopul acestei a Doua Veniri a Domnului este Judecata universală (gr. ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων/*poiesai krisin kata panton*, *litt.* „ca să facă judecată împotriva tuturor”). În Noul Testament, în general, Dreptul Judecător este Mântuitorul Iisus Hristos (*e.g.* Matei 25, 31), ceea ce ar putea justifica introducerea de către autor a termenului *Kyrios* în citatul din Cartea lui Enoh. Deși judecata va fi rostită „împotriva tuturor” (gr. κατὰ πάντων/*kata panton*), în sensul că este universală, obștească, totuși ea va osândi doar pe „păcătoșii nelegiuiți” (gr. ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς/*hamartoloi asebeis*), pentru insultele pe care le-au rostit împotriva lui Dumnezeu și pentru faptele nevrednice săvârșite.

Întâlnim în acest verset folosirea din abundență (nu mai puțin de patru ori) a unor termeni din familia de cuvinte a lui ἀ-σεβ-/ *a-seb-* (de la verbul σέβομαι/*sebomai* = „a respecta”, „a venera”, „a adora”, „a cinsti”, cu alfa privativ): cei nelegiuiți fărădelege au făcut și vor fi judecați (și deci pedepsiți) pentru toate faptele nelegiuirii lor și pentru cuvintele de ocară rostite, ca niște păcătoși netrebnici!

„Nelegiuirea” (gr. ἀσέβεια/*asebeia*) lor se manifestă, așadar, atât în faptele rele, contrare voinței divine, dar și prin „cuvinte de ocară” (*cf.* adjectivului grecesc σκληρός/*skleros*, *litt.* „dur”, aici „nevlavios”, „insolent”, „nerespectuos”, „ireverențios”), de blasfemie la adresa lui Dumnezeu (*cf.* Enoh 5, 4; 27, 2). De remarcat și faptul că verbul ἀσεβεῖν/*asebein* nu apare decât aici în tot Noul Testament (la care se adaugă o lecție-variantă din II Petru 2, 6).

Versetul 16

După ce încheie citarea din Cartea lui Enoh, Sfântul Iuda vorbește din nou despre comportamentul celor nelegiuți, a falșilor învățători, pe care îi califică prin intermediul a cinci termeni, care întăresc faptul că merită din plin osânda la Judecata Domnului: „aceștia sunt” (gr. οὔτοι εἰσιν/ *houtoi eisin*) „cei ce cârtesc”, „cei nemulțumiți cu starea lor”, „cei ce umblă după propriile lor pofte” și „cei ce grăiesc cu gura lor lucruri trufașe, lingușind lumea pentru a-și câștiga favoruri.

Substantivul grecesc γογγυσταί/ *gongystai* = „cârtitori” (pluralul de la γογγυστής/ *gongystes*) este un hapax legomenon în Noul Testament (chiar și în Septuaginta; îl întâlnim însă în Pilde 26, 22 și Isaia 29, 24 în traducerea lui Simach și în Pilde 26, 20 în cea a lui Teodotion). Pe de altă parte, verbul γογγύζειν/ *gongyzein* și adjectivul γογγυσμός/ *gongysmos* sunt folosite mai des de către traducătorii greci ai Vechiului Testament, pentru a aminti cârtirea poporului lui Israel în pustie: „murmurând” (cf. ANANIA: „cei ce murmură”) împotriva lui Dumnezeu (cf. Ieșire 16, 7-12; Numeri 14, 27. 29; 17, 5. 10).

În Noul Testament întâlnim, de asemenea, atât verbul cât și adjectivul, fie într-un sens profan (*i.e.* „a cârti împotriva cuiva sau a unui lucru”; cf. Matei 20, 11; Luca 5, 30; Fapte 6, 1; I Petru 4, 9; cu varianta διαγογγ-/ *diagong-* în Luca 15, 2; 19, 7), fie într-un sens teologic (*i.e.* „necredința față de Iisus”; cf. Ioan 6, 41. 43. 61; 7, 12. 32; sau „muștrare pentru a face legătura dintre atitudinea credincioșilor și cea a poporului ales în deșert”; cf. I Corinteni 10, 10; Filipeni 2, 14). Folosirea acestui substantiv rar (pe care l-am tradus prin formula relativă,

„cei ce cârtesc”) în cadrul epistolei face, aşadar, aluzie la atitudinea binecunoscută a poporului ales în deşert, caracterizată prin nerecunoaştinţă, cărteală şi necredinţă.

Adjectivul substantivizat *μεμψίμοιροι*/ *mempsimoiroi* (*i.e.* „cei nemulţumiţi cu starea lor”) are legătură cu locuţiunea verbală *μέμψειν μοῖραν*/ *memphein moiran* = „a-şi blestema soarta”. Biblia de la Bucureşti (1688) foloseşte o formulare apropiată: „hulitori de noroc”. Filon Alexandrinul (*Viaţa lui Moise I, 181*) întrebuintează verbul *μεμψιμοίρειν*/ *mempsimoirein* pentru a descrie lamentările poporului ales în deşert. Falşii profeţi se lamentează şi ei (subînţeles „cu privire la Dumnezeu”), denunţând rolul Său providenţial în legătură cu întreaga creaţie şi, în special, cu omul. Tocmai în aceasta constă „nelegiuirea” lor: neîncrederea în opera creatoare şi proniatoare a lui Dumnezeu, care vrea ca „toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoaştinţa adevărului să vină” (I Timotei 2, 4). Înţelegem de aici şi o condamnare din partea autorului a unei gândiri de natură pre-gnostică, care considera că Dumnezeu-Creatorul se face vinovat de a fi condamnat fiinţa umană la un destin tragic, care o ţine captivă aici pe pământ într-un trup material pervertit.

Secvenţa *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι*/ *kata tas epithymias auton poreuomenoi* = „cei ce umblă după propriile lor pofte” întăreşte reproşul autorului asupra imoralităţii pseudoprofeţilor, dublate de rapacitatea lor (*cf.* vv. 11. 16), idee care a mai fost deja avansată (*cf.* vv. 4. 8. 10). Este din nou vorba despre contrastul dintre pretenţiile adversarilor de a lucra ca nişte conducători spirituali trimişi de Dumnezeu şi faptele lor reprobabile, concretizate într-o atitudine imorală ce denotă o înrobire faţă de patimile care îi stăpânesc. În acest sens vorbeşte şi

Clement Alexandrinul când spune: „Iuda se referă aici la cei care mănâncă, beau, se lasă în voia patimilor și fac și alte lucruri care sunt specifice animalelor, cărora le lipsește facultatea rațiunii” (*Adumbrationes* 3, 84).

Τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα/ *to stoma auton lalei hyperonka* = „gura lor grăiește lucruri trufașe” (*cf.* II Petru 2, 18). Termenul ὑπέρογκος/ *hyperonkos* înseamnă, în greaca clasică, „enorm”, „incomensurabil” (*litt.* „umflat peste măsură”; *cf.* ANANIA: „gura lor grăiește vorbe umflate”). În Septuaginta este folosit cu sensul de „dincolo de ceea ce este posibil” (*cf.* Deuteronom 30, 11). Îl regăsim și în traducerea lui Teodotion la cartea profetului Daniel (11, 36), unde caracterizează cuvintele „nemăsurate” rostite de Antioh Epifanul împotriva lui Dumnezeu (la fel și în apocrifele Enoh 5, 4; 101, 3; Înălțarea lui Moise 7, 9). Falșii profeți sunt acuzați că rostesc „cuvinte nemăsurate” (*i.e.* „blasfemii”; *cf.* vv. 8-10) împotriva lui Dumnezeu și despre Dumnezeu. Mai mult, în „nemăsurarea” trufiei lor se cred superiori divinității și îi vorbesc de sus.

Θαυμάζοντες πρόσωπα ὀφελείας χάριν/ *thaumazontes prosopa ophelias charin* (*litt.* „admiră fața după interesul lor”). Expresia θαυμάζειν πρόσωπα/ *thaumazein prosopa* denotă un ebraism (*cf.* ebr. *nasa' panim* = „a-și ridica fața”), care înseamnă „a face cinste”, „a-și arăta bunăvoința”, „a acorda atenție” etc. (*cf.* Facere 19, 21; Deuteronom, 10, 17; 28, 50; II Cronici 19, 7; Iov 13, 10; 22, 8). Expresia își găsește originea în cutuma orientală care spune că trebuie să ridicăm fața celui care s-a prosternat până la pământ pentru a saluta, spre a-i arăta că este primit cu bunăvoință și i a se arată onoarea cuvenită. „A ridica fața” înseamnă în acest context „a primi cu

cinste”, „a lua în considerare”. Astfel primește Dumnezeu pe toți, căci la El nu este părtinire și tot El nu caută la fața omului (*cf.* Romani 2, 11; Efeseni 6, 9; Coloseni 3, 25; Iacob 2, 1; Fapte 10, 34), „căci gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre și căile Mele ca ale voastre, zice Domnul” (Isaia 55, 8). La polul opus, falșii profeți se raportează la membrii comunității doar în funcție de propriile interese (*cf.* ANANIA: „pe oameni lăudându-i ca să tragă folos”), ceea ce poate avea două sensuri: fie se referă la atitudinea discriminatorie pe care o adoptă în sânul comunității, în funcție de gradul de acceptare al membrilor acesteia, fie îi flatează pe cei mai înstăriți din comunitate pentru a le câștiga bunăvoința și a avea de pe urma acestora unele beneficii materiale (acuzăția de „lăcomie” a fost deja amintită în v. 11).

II.4. Partea a II-a. Atitudinea celor credincioși (peroratio: vv. 17-23)⁶⁷

În cea de-a doua parte a epistolei, autorul schimbă tonul și trece de la stilul argumentativ și chiar polemic la cel parenetic, exortativ (vv. 17-23), împlinind astfel ceea ce și-a propus la începutul scrierii: „Iubiții mei, întrucât voiam cu tot dinadinsul să vă scriu despre mântuirea noastră cea de obște, m-am văzut nevoit să o fac, îndemnându-vă să luptați pentru credința care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna!” (v. 3). Această ultimă parte a scrierii este identificată cu un *peroratio*, în care Sfântul Iuda recapitulează principalul argument al scrisorii și trage concluziile.

Stilul parenetic al pasajului biblic în cauză este ușor de recunoscut, grație prezenței celor două caracteristici principale ale unei exortații:

- ✓ adresarea directă față de destinatari;
- ✓ verbul la modul imperativ.

⁶⁷ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 337-343; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 112-129; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 178-188; Pr. Prof. Dr. GH. I. GHIA, *op. cit.*, p. 78-84; WERNER J. BIEDER, *Judas 22f*, în „Theologische Zeitschrift”, (1950), Nr. 6, p. 75-77; PIERRE BONNARD, *Jésus Christ édifiant son Eglise. Le concept d’édification dans le Nouveau Testament*, Cahiers théologiques de l’actualité protestante 21, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948; E. SWEZC, *Chwaly w listach Judy i 2 Piotra (les «gloires» dans les épîtres de St. Jude et deuxième de St. Pierre)*, în „Collectanea Theologica”, (1976), Nr. 46, p. 51-60; ENRICO NORELLI, *La notion de « mémoire » nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament?*, în *Le canon des Ecritures dans les traditions juive et chrétienne*, Edité par Philip S. Alexander, Jean-Daniel Kaestli, Publications de l’Institut Romand des Sciences Bibliques 4, Editions du Zèbre, 2007.

II.4.1. Să-și amintească de propovăduirea Apostolilor (vv. 17-19)

| |
|--|
| (v. 17) <i>Voi însă, iubiții mei, aduceți-vă aminte de cuvintele zise mai dinainte de către Apostolii Domnului nostru Iisus Hristos,</i> |
| (v. 18) <i>Că ei vă spuneau vouă: În vremea de pe urmă vor fi batjocoritori, umblând după propriile lor poftă nelegiuite.</i> |
| (v. 19) <i>Aceștia sunt cei ce fac dezbinări, (oameni) firești, care nu au Duhul.</i> |
| (17) Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· |
| (18) ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, Ἐπ’ ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. |
| (19) Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. |

Versetul 17

Secvența ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί/ *hymeis de agapetoi* = „voi însă, iubiții mei” (cf. v. 3) marchează faptul că autorul părăsește planul polemic (în care era vorba despre „acei oameni” – gr. οὗτοί/ *houtoi*, falșii învățători; cf. v. 16), delimitând această secțiune de versetele precedente (cf. vv. 5-16). Sfântul Iuda își mută privirea acum spre adevărații credincioși, cărora li se adresează direct pentru a-i îndemna la statornicia în credință.

Imperativul aorist μνήσθητε/ *mnesthete* = „aduceți-vă aminte!”, „amintiți-vă!” rezonază cu infinitivul ὑπομνήσαι/ *hypomnesai* = „a aduce aminte” din v. 5.

Înțelegem din aceasta că ambele secțiuni ale scrierii (vv. 5-16, respectiv vv. 17-23) încep prin punerea în evidență a importanței memoriei, a amintirii. Din această perspectivă, am putea afirma că întreaga operă a Sfântului Iuda se definește prin intenția de a evidenția rolul decisiv al memoriei apostolice, al aducerii aminte despre fundamentul de neclintit al credinței creștine. Această anamneză capătă, la nivelul epistolei, o dublă formă:

- ✓ a învățaturii tradiției biblice despre pedepsele care îi așteaptă pe învățătorii cei falși (*cf.* vv. 5-16);
- ✓ a învățaturii apostolice despre dificultățile și ispitele pe care Biserica lui Hristos trebuie să le înfrunte de-a lungul timpului (*cf.* vv. 17-23).

„A-și aduce aminte” este, așadar, echivalent cu a înțelege sensul lucrurilor ce se petrec în prezent: dovezile actuale nu numai că nu sunt neașteptate, ci, mai mult, ele confirmă adevărul predicării, al „pre-zicerii” apostolice (gr. τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων/ *ton rhematon ton proiremenon*). Un alt adevăr care se desprinde din această afirmație este faptul că, înainte de scrierea epistolei, cititorii (sau cel puțin o parte dintre ei) ascultaseră predica unora dintre cei doisprezece Apostoli.

Întocmai precum profeții (printre care se numără și Enoh; *cf.* vv. 14-16), Sfinții Apostolii ai „Domnului nostru Iisus Hristos” (gr. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/ *tou kyriou hemon Iesou Christou* - formulare solemnă ce trimite în mod direct la cei Doisprezece, printre care nu se numără și Sfântul Iuda!), care au propovăduit Evanghelia (*cf.* v. 3), au prevestit apariția acestor înșelători în Biserică, văzându-l ca pe un semn al apropierii sfârșitului (*cf.* Marcu 13, 21ss; II Tesaloniceni 2, 9-10; I Ioan 2, 18;

II Petru 3, 2). Invocarea autorității apostolice capătă, așadar, o dublă semnificație:

- ✓ pe de o parte, justifică, într-un anumit sens, prezenta sciziune din cadrul comunității creștine (văzută totuși ca un element pozitiv, întrucât anunță sfârșitul și îndeamnă la priveghere neîncetată – *cf.* Fapte 20, 29s);
- ✓ pe de altă parte, este singura capabilă să mențină dreapta credință în sânul unei Biserici divizate și încercate de ispita vremurilor.

Prin urmare, „a-și aduce aminte de cuvintele Apostolilor” echivalează cu a rămâne nestrămutat în credința transmisă „odată pentru totdeauna” (*cf.* vv. 3 și 20) și, în mod evident, a respinge învățătura falșilor profeți.

Versetul 18

Sfinții Apostoli au vorbit (gr. ἔλεγον/ *elegon*), astfel, despre cele ce se vor fi (gr. ἔσονται/ *esontai*) „în vremea de pe urmă”.

Expresia ἐπ’ ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου/ *ep’ eschatou [tou] chronou*, așa cum apare în textul nostru, este rară și se întâlnește, de obicei, în Noul Testament sub forma „în ziua de pe urmă” (gr. ἐσχάτη ἡμέρα/ *eschate hemera*; cf. Ioan 6, 39ss; 12, 48). Secvența „în vremea de pe urmă” sau „în anii de pe urmă” (gr. ἐπ’ ἐσχάτου τῶν χρόνων/ *ep’ eschatou [ton] chronon*, prezentă și în I Petru 1, 20) nu se referă neapărat la Ziua cea Mare a Judecării finale (adică „Ziua de apoi” sau „Ultima zi”, ca în expresia clasică neotestamentară menționată mai sus, despre al cărei moment precis nu putem ști nimic cu certitudine - cf. Marcu 13, 35s), ci mai degrabă la perioada precedentă acesteia, caracterizată de suferințe și încercări, necazuri de tot felul și nelegiuiri, apostazii, semne premonitorii, perioadă pe care scriitorii apostolici o indică prin expresia „Zilele de pe urmă”, sau „Ultimele zile” (gr. ἐσχάται ἡμέραι/ *eschatai hemerai* ; cf. Fapte 2, 17; II Timotei 3, 1; Iacob 5, 3; II Petru 3, 3).

Falșii învățători sunt doar niște „batjocoritori” (gr. ἐμπαϊκται/ *empaiktai*). Spre deosebire de II Petru 3, 3, unde scepticismul lor are ca obiect clar credința apostolică despre Parusia Domnului, aici termenul este folosit într-un sens mult mai general: ca și în Vechiul Testament, „batjocoritorii” sunt niște trufași necugetați care se cred mai presus de legile divine, disprețuind păcatul și smintind pe cei credincioși (cf. Isaia 3, 4; Psalmii 22, 8; 44, 14; 52, 8; Pilde 14, 9; 19, 24. 29; II Macabei 7, 27. 29). În Noul

Testament, regăsim și verbul ἐμπαίζειν/ *empaizein* care descrie batjocorirea Mântuitorului Hristos de către soldații romani, în momentul Sfințelor Sale Pătimiri (cf. Matei 20, 19. 27. 29. 31. 41; alte trei verbe neotestamentare care exprimă același scepticism batjocoritor sunt: καταγελάων/ *katagelan*, cf. Matei 9, 24; μυκτηρίζειν/ *mykterizein*, cf. Luca 16, 14; 23, 35; Galateni 6, 7; χλευάζειν/ *chleuazein*, cf. Fapte 17, 32).

Expresia κατὰ τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι/ *kata tas heauton epithymias poreuomenoi* = „umblând după propriile lor poftele” este aceeași cu cea din v. 16. Repetiția este evidentă și are rolul de a întări ideea că ei (cei despre care vorbește acum Sfântul Iuda) sunt cei a căror apariție a fost profetită de către Sfinții Apostoli. Împotriva lor întreaga comunitate creștină trebuie să ia atitudine și de ei trebuie să se ferească.

Genitivul plural τῶν ἀσεβειῶν/ *ton asebeion* este dificil de tradus și de înțeles (vezi și II Petru 3, 3; Fapte 20, 29). Îl putem interpreta fie ca pe un genitiv calitativ (cf. ANANIA: „poftele lor nelegiuite”), fie ca pe un genitiv obiectiv (i.e. „propriile lor poftede de a comite fapte nelegiuite”), fie ca pe un genitiv subiectiv (i.e. „propriile lor poftede, ale celor ce sunt nelegiuiți”). Plasarea acestuia la finalul frazei ne face să-l asimilăm mai degrabă cu un *genitiv obiectiv*, ceea ce subliniază acțiunile subversive ale falșilor profeți și o anumită voluptate în a le săvârși, fără nici cea mai mică urmă de muștrare a conștiinței.

Versetul 19

Expresia οὗτοί εἰσιν/ *houtoi eisin* = „aceștia sunt” (*i.e.* „ei sunt cei care...”) face legătura dintre cei despre care vorbesc Sfinții Apostoli și cei pe care îi învinovățește Sfântul Iuda (*cf.* v. 16). Urmează trei precizări suplimentare care dezvoltă afirmația începută astfel.

În primul rând, ei sunt οἱ ἀποδιорίζοντες/ *hoi apodiorizontes* = „cei ce fac dezbinări”. Verbul ἀποδιорίζειν/ *apodiorizein* este unul extrem de rar, întrucât îl regăsim doar de două ori în ansamblul literaturii grecești (aici și la Aristotel, *Politica IV*, 4, 8). În Septuaginta, există verbul mai simplu διορίζειν/ *diorizein*, care înseamnă „a despărți”, „a separa” (*cf.* Levitic 20, 24; Iov 35, 11), iar în Noul Testament întâlnim verbul ἀφορίζειν/ *aphorizein*, folosit pentru a exprima ideea de „a despărți”, „a pune deoparte” (*cf.* Matei 13, 49; 25, 32; Luca 6, 22; Fapte 13, 2; Romani 1, 1; II Corinteni 6, 17; Galateni 1, 15; 2, 12).

În privința semnificației verbului compus din epistola noastră, există două direcții în rândul exegeților, care pot fi considerate complementare. Pe de o parte, putem înțelege că acești indivizi sunt „dezbinătorii”, adică cei care produc o schismă internă în sânul comunității, asemănătoare cu cea descrisă de Sfântul Apostol Pavel în Biserica din Corint (*cf.* I Corinteni 1, 10ss; 11, 17-22). Pe de altă parte, dacă înțelegem verbul în sensul lui tehnic aristotelic (*i.e.* „a face deosebiri”, „a opera clasificări”), am putea considera că autorul îi acuză pe falșii profeti pentru însăși cauza dezbinărilor produse și anume maniera lor de a-i plasa *a priori* pe cei credincioși în clase diferite: „cei duhovnicești”, „cei firești” etc. (după o împărțire gnostică, care postula și o a treia clasă, *hylikoi*, „oamenii

materiali”). Sfântul Irineu de Lyon (*Adversus Haeresis III, 15, 2*) face referire la ereticii valentinieni, pentru care cei din categoria *psychikoi* aparțin unei grupe „intermediare”, pe când cei din clasa *pneumatikoi* au atins deja „pleroma”.

Această ultimă interpretare ne ajută să înțelegem mai bine folosirea următoarelor două afirmații: ψυχικοί/ *psychikoi* = „firești” (adică oameni pământești și trupești), „care nu au Duhul” (gr. πνεῦμα μὴ ἔχοντες/ *pneuma me echontes*) lui Dumnezeu. Sfântul Iuda își învinge adversarii cu propriile lor arme. Într-o manieră subtilă și ironică, autorul folosește clasificările artificiale ale acestor eretici pre-gnostici, întorcându-le împotriva lor. Viața și învățătura lor arată din plin că nu Îl au pe Duhul Sfânt. Libertinismul lor și ignorarea credinței apostolice dovedesc o viață a „omului firesc”, dominat de instincte animalice și patimi neînfrânate (cf. v. 10). În mod asemănător, Sfântul Iacob spunea, în Epistola sa sobornicească (3, 15), despre „înțelepciunea aceasta” că „nu vine de sus, ci este pământească, firească și demonică”. În același timp, autorul ne amintește de Sfântul Apostol Pavel, care folosea aceleași noțiuni (cf. I Corinteni 2, 11-16), pentru a face deosebire între cei credincioși („oameni duhovnicești”) și cei necredincioși („oameni firești”).

Acești indivizi insinuauți „de mâna a doua” (după o ironie fină a propriei lor clasificări) nu sunt de fapt deloc creștini și reprezintă contrariul (în pofida aerului de superioritate și a falsei apartenențe la un grup elitist) a ceea ce sunt chemați să trăiască adevărații credincioși (adică „în viață sfântă și cucernicie” - II Petru 3, 11), ca unii care au primit pe Duhul Sfânt (cf. I Corinteni 2, 13-15; Romani 8, 9), ca prin harul Său să schimbe pe „omul firesc” (gr. ὁ ψυχικός ἄνθρωπος/ *ho psychikos anthropos*) în „omul duhovnicesc” (gr. ὁ πνευματικός ἄνθρωπος/ *ho pneumatikos anthropos*; cf. I Corinteni 2, 14-15).

Rezultatul inevitabil al unui comportament libertin, arogant și cu pretenții elitiste se concretizează în dezbinarea pe care astfel de indivizi o provoacă în Biserică. Este o realitate dureroasă, înainte de a fi scandaloasă, și trebuie acceptată ca o încercare, după cuvintele Mântuitorului Hristos (cf. Matei 10, 34; Luca 12, 51). „Unitatea credinței și părtășia Duhului Sfânt” este dezideratul suprem al creștinilor, ținta spre care trebuie să tindem cu toții. Această implică însă parcurgerea unui drum lung și anevoios, trăit de fiecare în parte ca experiență a prezenței divine și dar al iubirii Tatălui Ceresc (cf. Ioan 17, 11. 20-23).

„Iată și altă prihănire a acestor preapângăriți oameni. Că nu numai ei singuri, zice, pier, ci și pe fiii Bisericii îi jefuiesc, că aceasta însemnează acest *care fac dezbinări și sunt trupești*, adică se așează în afara hotărârilor bisericești, adică cele ale credinței, ori și de însăși lăcașul cel bisericesc. Căci ca pe niște peșteri de tâlhari arătând adunările lor, îi depărtează adică de la Biserică, și către sineși [încearcă să] îi apropie. Și fac aceasta, oameni sufletești fiind, adică după învăluirea lumii trăind.

Precum am mai zis, *suflet* de multe ori și pe viață Dumnezeiasca Scriptură s-a obișnuit să-l numească, precum în Iov: *Toate câte are omul le va da pentru sufletul său* (cf. Iov 2, 4), adică pentru viața sa. Încă și Pavel zice: *Oameni sufletești fiind, nu pot să primească pe ale Duhului lui Dumnezeu* (1 Corinteni 2, 14). Deci sufletești sunt, și sufletească învățătură întrebuițează, pentru care s-a zis: *Nu este aceasta înțelepciune de la Tatăl luminilor pogorându-se, ci pământească, sufletească, drăcească* (Iacov 3, 15), *Duh Dumnezeiesc grăind neavând*”⁶⁸.

⁶⁸ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 156-157.

II.4.2. Să trăiască în credință și în iubire frățească (vv. 20-23)

| |
|--|
| <i>(v. 20) Dar voi, iubiții mei, zidiți-vă pe voi înșivă întru preasfânta voastră credință, rugându-vă în Duhul Sfânt.</i> |
| <i>(v. 21) Păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea lui Dumnezeu, așteptând mila Domnului nostru Iisus Hristos spre viață veșnică.</i> |
| <i>(v. 22) Și pe unii șovăitori muștrați-i,</i> |
| <i>(v. 23) Iar pe alții, smulgându-i din foc, mântuiți-i; de alții însă fie-vă milă cu frică, urând și cămașa spurcată de pe trupul lor.</i> |
| <i>(20) ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι,</i> |
| <i>(21) ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.</i> |
| <i>(22) καὶ οὐς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους,</i> |
| <i>(23) οὐς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὐς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.</i> |

După primul fragment parenetic (vv. 17-19), care are rolul de a-i asigura pe destinatarii epistolei de răvna în credința mărturisită dintotdeauna de Biserică, Sfântul Iuda revine în partea a doua (vv. 20-23) cu o serie de exortații, care reprezintă climaxul mesajului pe care intenționează să-l transmită propriilor ucenici. Pericopa biblică poate fi împărțită, în mod evident, după o schemă bipartită simetrică (vv. 20-21 și vv. 22-23).

Versetele 20-21 formează un tot unitar și trebuie studiate împreună. Autorul reia și tratează, aici cele două teme la care a făcut referire la începutul scrierii, adică cea

legată de apărarea ortodoxiei credinței (cf. v. 3), respectiv a relației de iubire în Dumnezeu (cf. v. 1).

Îndemnul Sfântului Iuda este construit cu ajutorul unei propoziții principale („Păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea lui Dumnezeu” – v. 21a), care este cuprinsă și lămurită de trei propoziții participiale („zidiți-vă..., rugându-vă..., așteptând” – vv. 20. 21b). Construcția frazei nu este fortuită. Există diferite argumente care susțin ideea că aceste patru elemente ale exortației constituie de fapt esența unei viețuiri creștine autentice, un veritabil „compendiu de credință și viață creștină” (Pr. Dr. C. Preda, *ad locum*). Sesizăm, în primul rând, prezența unei formule trinitare: sunt menționate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi: Dumnezeu-Tatăl în dragostea căruia să ne păzim și să rămânem, Dumnezeu-Fiul („Domnul nostru Iisus Hristos”) în a căruia milă să nădăjduim; Dumnezeu-Duhul Sfânt în care să ne rugăm. În al doilea rând, se observă un accent pus pe temele fundamentale ale creștinismului: „credința preasfântă”, „rugăciunea”, „iubirea lui Dumnezeu”, „așteptarea” încrezătoare a celei de-a Doua Veniri a Domnului Iisus și nădejdea în „mila” și ajutorul Său. În al treilea rând, putem vedea aici prezente cele trei virtuți cardinale ale creștinismului: credința, nădejdea și dragostea. Astfel, autorul epistolei subliniază ceea ce este fundamental pentru orice creștin: să nu părăsească tezaurul de credință primit încă de la început (cf. I Ioan 2, 7. 24; 3, 11), încredințat „odată pentru totdeauna sfinților” (v. 3) și să se dedice rugăciunii pentru a rămâne într-o relație vie cu Dumnezeu.

„Cei sufletești, zice, așa, după cum am tâlcuit și am arătat. Iar voi cu Duhul Sfânt și pe preasfânta credința noastră zidindu-vă, adică zăvorându-vă pe sinevă întru

Duhul Sfânt, după învățătura Sfântului Duh, pe adunările voastre întru rugăciuni făcându-le, și pe sinevă întru dragostea lui Dumnezeu să vă păziți, adică să vă străjuiți, pe mila cea de la Domnul așteptând-o, care în ziua cea de pe urmă (*litt.* eshatologică) a vieții celei veșnice se va hărăzi vouă. Iar pe aceia, dacă se despart de la voi - că aceasta însemnează acest *luând seama la ei* - să-i muștrați, să arătați tuturor păgânătatea lor; și dacă către vindecare privesc, să nu-i izgoniți pe dânșii, ci cu mila dragostei voastre să-i primiți, mântuindu-i din focul cel îngrozitor. Și, după ce veți milui pe dânșii, să-i primiți, cu frică, îndeaproape cercetându-i, ca nu cumva primirea acestora, cu lenevire voi aflându-vă, pricină de vătămare să se facă vouă, cei acum întăriți, și furați să fiți de dânșii întru aceeași revărsare a păgânătății lor; că lesne râvnită și iubită este răutatea”.⁶⁹

⁶⁹ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 157.

Versetul 20

Acesta începe cu aceeași formulă de adresare folosită și în v. 17 (gr. ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί/ *hymeis de agapetoi* = „voi însă, iubiții mei”; cf. v. 3), care are aici rolul de a continua dialogul cu adevărații credincioși, cărora autorul li se adresează direct pentru a-i îndemna la adevărata viață creștină.

Pentru a se păstra în dragostea creștină, credinciosul trebuie să îndeplinească două condiții: mai întâi ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει/ *epoikodomountes heautous te agiotate hymon pistei* = „zidiți-vă pe voi înșivă întru preasfânta voastră credință!”; apoi, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι/ *en pneumatī agio proseuchomenoi* = „rugându-vă în Duhul Sfânt!” (cf. Efeseni 6, 18; Ioan 4, 24).

În ceea ce privește prima condiție, autorul folosește o metaforă frecventă în Noul Testament, potrivit căreia fiecare credincios în parte sau Biserica în ansamblul ei sunt reprezentați ca un edificiu (ca o casă în construcție sau ca un templu), care trebuie construit după reguli foarte precise, dacă se dorește ca acesta să reziste intemperiilor și vitregiilor istoriei (cf. Matei 7, 24-27; 16, 18; Marcu 12, 10; Ioan 2, 19; I Corinteni 3, 9-17; Efeseni 2, 19-22; Coloseni 2, 7; I Petru 2, 4-6). Originalitatea imaginii din Epistola Sfântului Iuda constă în faptul că subliniază responsabilitatea comunității, care trebuie să vegheze asupra ortodoxiei credinței transmise și, în consecință, să așeze această credință ca temelie unică a vieții credincioșilor. De obicei, în literatura neotestamentară, Dumnezeu sau Sfinții Apostoli sunt cei care construiesc cu materialul reprezentat de credincioși.

Sfântul Iuda folosește, fără îndoială, această metaforă pentru a sublinia nu numai importanța fundamentului (*cf.* v. 3), ci și unitatea și integritatea pe care le presupune un astfel de proiect („credința este preasfântă”). Multitudinea pietrelor de construcție contrastează cu unicitatea proiectului arhitectural și, implicit, cu unitatea edificiului obținut (*cf.* I Corinteni 3, 11). Este un alt mod de a se distanța de falșii profeti, care, împărțind comunitatea în clase diferite, o făceau incapabilă de a ajunge la un ideal comunitar.

Nimeni nu se poate păstra în iubirea lui Dumnezeu, dacă nu se păstrează, alături de ceilalți frați creștini, pe temelia credinței revelate, sens indicat și de pronumele personal cu valoare posesivă ὁμοῦν/ *hymon* (*i.e.* „credința voastră”, a întregii comunități).

În ceea ce privește pareneza despre rugăciune, insistența asupra dimensiunii sale duhovnicești ne sugerează că trebuie să înțelegem și o polemică subtilă împotriva felului în care falșii învățători se raportează la Dumnezeu. Rugăciunea creștină autentică nu trebuie să asume forme pseudo-harismatice, spectaculoase, care sunt la mare căutare printre impostori, deosebite de cele tradiționale, a căror experiență în Duhul Sfânt garantează adevărul că în Biserică se trăiește în mod plener iubirea lui Dumnezeu și milostivirea Domnului nostru Iisus Hristos. Și în opera paulină, rugăciunea este pusă adesea în legătură cu lucrarea Duhului în cel credincios (*cf.* Romani 8, 15. 26; I Corinteni 12, 3; Galateni 4, 6).

Versetul 21

Rigoarea construcției, menționate mai sus, este confirmată și de folosirea verbului grecesc τηρεῖν/ *terein*, un termen drag autorului nostru (*cf.* vv. 1. 6. 13). Așa cum am văzut și în prima parte a comentariului epistolei, cuvântul are un sens prezent (*i.e.* „a păstra”, „a păzi”, „a proteja”) și unul viitor, eshatologic (*i.e.* „a păstra”, „a conserva” în vederea Zilei finale a Judecării). Aceeași dublă semnificație se regăsește și aici: credincioșii sunt „păstrați”, „păziți întru dragostea lui Dumnezeu”, în măsura în care rămân uniți, bine „zidiți” pe fundamentul credinței în Mântuitorul Hristos, rugându-se în Duhul Sfânt; în același timp, creștinii sunt „păstrați”, „conservați” în vederea Judecării finale, pentru a experia mila Domnului Iisus.

În acest sens, expresia εαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε/ *heautous en agape Theou teresate* = „păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea lui Dumnezeu!” devine miezul întregii exortații a Sfântului Iuda și chiar, dincolo de aceasta, a întregii sale concepții despre viața creștină: a fi credincios înseamnă a te menține în dragostea lui Dumnezeu, iubit de către Dumnezeu.

Consecința firească a acestei atitudini o reprezintă o nouă perspectivă asupra viitorului: „așteptând mila Domnului nostru Iisus Hristos spre viață veșnică” (gr. προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον/ *prosdechomenoi to eleos tou kyriou hemon Iesou Christou eis zoen aionion*).

Verbul προσδέχεσθαι/ *prosdechesthai* are aici (ca și în Marcu 15, 43; Luca 2, 25; 12, 36 și Tit 2, 13) sensul de „a aștepta”. Domnul Iisus Hristos, Dreptul Judecător, ne

arată că Ziua Judecării, deși pare înfricoșătoare, trebuie așteptată cu nădejdea experienței milei lui Dumnezeu (*cf.* Enoh 27, 3). Regăsim și aici aceeași perspectivă ca și în alte părți ale exortației: mântuirea veșnică este rezultatul iertării, a iubirii milostive a lui Dumnezeu-Treime.

În acest sens, iubirea lui Dumnezeu este prezentată ca o realitate fundamentală a viețuirii creștine, care stă la baza acesteia și reprezintă, în același timp, scopul ei final. Dinamica frazei ne amintește de unele texte din literatura ioaneică (*cf.* Ioan 15, 9-10; I Ioan 4, 6). Iubirea lui Dumnezeu față de om stă la baza oricărei experiențe creștine, însă și omul trebuie să răspundă acestui dar dumnezeiesc printr-un comportament moral corect. Această iubire constituie una din temele centrale ale epistolei (*cf.* vv. 1, 2, 3, 17, 20, 21) și asumă o nuanță specifică datorită apropierei de realitatea teologică a milostivirii (*cf.* vv. 2, 21, 22-23). Creștinii care rămân în iubirea lui Dumnezeu își construiesc propria existență pe rugăciune și pe ortodoxia credinței, fără să se teamă de Judecata finală și definitivă. Dacă pentru falșii învățători Judecata va fi teribilă, pentru cei credincioși intrarea în viața veșnică va fi posibilă datorită iertării păcatelor, obținute prin mila Domnului nostru Iisus Hristos.

Folosirea secvenței τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/ *to eleos tou kyriou hemon Iesou Christou* ne confirmă faptul că în creștinismul timpuriu începuse să se conștientizeze ideea că rolul de Judecător definitiv al istoriei I-ar reveni nu atât Tatălui, cât mai ales Fiului (*cf.* Matei 25, 31, 46; 26, 64; II Corinteni 5, 10) și că așteptarea unui astfel de moment era caracterizată, în Biserică, de nădejdea în „mila Domnului”, singura șansă

de mântuire a păcătosului care se pocăiește în mod sincer (cf. Galateni 6, 16; II Timotei 1, 18; Tit 3, 5; Evrei 4, 16).

Ultima parte a secțiunii (vv. 22-23) completează pareneza epistolei, adăugând unele îndemnuri legate de disciplina bisericească și de atitudinea pe care creștinii trebuie să o aibă față de diferitele grupări de creștini care se abat de la ortodoxia credinței.

Tradiția manuscrisă a vv. 22-23 din Epistola Sfântului Iuda este ezitantă, iar multiplele și surprinzătoarele variante formează *grosso modo* două lecții:

- ✓ una lungă, alcătuită din trei propoziții (atestată de Codex Sinaiticus - Ⲙ, Codex Alexandrinus - A, Codicele Lavrei Muntelui Athos - Ψ, Itala, Vulgata, manuscrise copte bohairice, manuscrise armenе, Sfântul Efrem etc.);
- ✓ una mai scurtă, formată din două propoziții principale (P⁷², Codex Vaticanus - B, Codex Ephraemi Syri Rescriptus - C*, Clement Alexandrinul, K, P).

Din punct de vedere exegetic, putem afirma faptul că susținătorii primei lecții (cu variantele ei, conform principiului *lectio difficilior*) scot în evidență stilul acesteia (vechimea structurii tripartite), iar partizanii celei de-a doua consideră că scurtimea și concizia acesteia (conform principiului *lectio brevior potior*) denotă o formă inițială, care a fost ulterior îmbogățită cu explicații care abundă de detalii.

Variantele textuale ale acestui fragment epistolar sunt atât de multe și adesea atât de diferite, încât avem impresia că fiecare Biserică locală mai importantă, care s-a îngrijit să aibă o copie a scrierilor Noului Testament, a

schimbat textul din Iuda 22-23, pentru a-l adapta propriilor exigențe și propriilor norme de disciplină ecleziastică, sau pentru a-l face să devină expresia propriei gândiri teologice. Potrivit „textului standard” (stabilit de edițiile critice cele mai cunoscute și mai recente: Nestle-Aland 27 și Greek New Testament 4) și potrivit interpretării comune a majorității specialiștilor, în Iuda 22-23 citim următorul text: „Și pe unii (gr. καὶ οὓς μὲν/ *kai hous men*) șovăitori (gr. διακρινομένους/ *diakrinomenous*) muștrați-i (cf. gr. ἐλεᾶτε/ *eleate* în [X] și gr. ἐλέγγχετε/ *elenchete* = „convingeți-i” în [A]), iar pe alții (gr. οὓς δὲ/ *hous de*), smulgându-i din foc, mântuiți-i (gr. σώζετε/ *sozete*); de alții însă (gr. οὓς δὲ/ *hous de*) fie-vă milă cu frică (gr. ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ/ *eleate en phobo*), urând și cămașa spurcată de pe trupul lor (gr. μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα/ *misountes kai ton apo tes sarkos espilomenon chitona*)”. Această tradiție textuală se bazează pe Codexul Sinaiticus, considerat unul dintre cele mai sigure și originale manuscrise majuscule ale Noului Testament.

„Deci fie primirea lor, zice, dar cu frică să-i primiți pe dânșii, adică alături de cercetarea și mila către dânșii, împreună să urmeze și ura cea către lucrurilele cele pângărite, urându-le și îngreșându-vă de ele, chiar și din haina cea din trupul lor întinată (de ca și cum cu atingerea cea de trupul lor și însuși lucrurile s-ar face vrednice deîngreșare); ori, primindu-i pe dânșii cu frica muncii ceea ce va să fie, faceți-i ca, pocăindu-se, vrednici de milă să se vadă”.⁷⁰

⁷⁰ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 157-158.

Versetul 22

Prima categorie de oameni pe care creștinii autentici trebuie să-i întoarcă la adevărata credință sunt „cei șovăielnici” (gr. οὐς... διακρινομένουσ/ *hous... diakrinomenous* = „cei ce se îndoiesc”, „cei care ezită”), adică acele persoane „căldicele” (cf. Apocalipsa 3, 16) care încă nu știu de care parte să se situeze: alături de membrii comunității apostolice sau alături de pseudoprofeți?

Astfel, datorită creștinilor față de cei nehotărâți constă în a-i determina, cu condescendență, să conștientizeze gravitatea greșelii (cf. gr. ἐλεᾶτε/ *eleate*; *litt.* „fie-vă milă!”) și, în același timp, a-i convinge (cf. gr. ἐλέγχετε/ *elenchete*), să aleagă ortodoxia și ortopraxia credinței.

În consecință, față de aceștia, cititorii trebuie să se silească să-i încredințeze de greșeala lor și să-i îndemne la pocăință, prin sfaturi (cf. I Tesaloniceni 4, 18; II Tesaloniceni 3, 15; 5, 20; 6, 1; Evrei 3, 13; 10, 25), muștrări (cf. I Tesaloniceni 5, 14; II Tesaloniceni 3, 15; Romani 15, 14; Coloseni 1, 28; 3, 16; Fapte 20, 31) și discuții convingătoare (cf. Matei 18, 5; Efeseni 5, 11; I Timotei 5, 20).

Versetul 23

Cea de-a doua categorie este formată din acele persoane care, deși merită din plin să fie pedepsite de către Dumnezeu, ar putea fi totuși mântuite (*cf.* gr. σόζω/ *sozo*), datorită mijlocirii celor rămași credincioși (*cf.* Facere 18). Textul nu creionează cu foarte mare precizie portretul acestora, însă putem presupune că se referă la cei care au fost atrași de falșii profeți, le-au devenit partizani, dar nu le-au urmat calea până la capăt. Aceștia sunt în pericol iminent de moarte și este ultimul gest care îi mai poate „salva”.

Sintagma „smulgându-i din foc” (gr. ἐκ πυρός ἀρπάζοντες/ *ek pyros arpaizontes*; *cf.* Amos 4, 11; Zaharia 3, 2) subliniază faptul că este vorba despre o acțiune fermă care cere îndrăzneală și bărbăție, adică implicarea totală a salvatorilor și lipsa de ezitare. Pe de altă parte, „focul” (*i.e.* „focul iadului”; *cf.* v. 7) desemnează aici Judecata lui Dumnezeu și condamnarea veșnică (*cf.* Matei 13, 42. 50; 25, 41; Marcu 9, 48; Ioan 15, 6; II Tesaloniceni 1, 8; Evrei 10, 27; II Petru 3, 7).

În fine, cea de-a treia categorie îi include pe cei care s-au separat în mod voit și definitiv de comunitatea creștină, după ce s-au hotărât să urmeze cu totul predica și stilul de viață al falșilor învățători. Aceste persoane, cărora Biserica nu le mai poate oferi nicio speranță de mântuire, rămân oarecum încredințate mărinimiei lui Dumnezeu, iar creștinilor li se spune să se îndepărteze de ei și să rupă orice legătură cu aceștia. Îndemnul autorului este categoric: trebuie evitați, să se teamă de orice legătură cu aceștia, căci răutățile lor ar putea întina inimile adevăraților credincioși. Majoritatea comentatorilor consideră că exortăția pune în evidență practica Bisericii timpurii.

Evitarea contactului personal cu alți creștini era, de obicei, impusă în două cazuri: când fuseseră excomunicați pentru persistența în păcat (*cf.* Matei 18, 17; I Corinteni 5, 11; Tit 3, 10); când se dovedeau a fi falși învățători (*cf.* II Ioan 10-11; Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Efeseni* 7, 1; *Către Smirneni* 4, 1; 7, 2; Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 57, 1). În primul caz se proceda astfel atât pentru binele acuzatului, cât și pentru cel al Bisericii (*cf.* I Corinteni 5, 5), însă în cel de-al doilea caz constituia un element de mare prudență, întrucât influența unor astfel de oameni era periculoasă. Aceasta pare să fie tipul de situație pe care Sfântul Iuda o prevede aici.

Imaginea „hainei/ cămășii spurcate de pe trupul lor (de carne)” (gr. τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα/*ton apo tes sarkos espilomenon chitona*) trimite la simbolismul paulin al „omului nou” care trebuie să se îmbrace în Hristos (*cf.* Romani 13, 14; Galateni 3, 27; Efeseni 4, 24; Coloseni 3, 9-10). Îndepărtarea totală de acești indivizi nu este în neconcordanță cu apelul Mântuitorului de a fi milostivi, după cum Milostiv este Dumnezeu-Tatăl (*cf.* Luca 6, 36), ci vrea să scoată în evidență cât de serios s-au raportat Sfinții Apostoli la realitatea păcatului împotriva dreptei credințe și cu câtă responsabilitate și teamă sfântă și-au îndeplinit rolul de păstori de suflete, protejându-i pe frații mai slabi de primejdia „contaminării” cu învățăturile eretice. Muștrări asemănătoare regăsim și în alte pagini ale Noului Testament (*cf.* Matei 7, 23; 13, 41-42; Romani 16, 17; II Tesaloniceni 3, 6; I Ioan 5, 16).

Față de această categorie aparent iremediabilă, lucrarea trebuie să se realizeze „cu frică” (gr. ἐν φόβῳ/*en phobo*), cu alte cuvinte să le fie milă de cel păcătos, dar să

urască păcatul și să se țină departe de acesta. O confirmare indirectă a validității acestei interpretări o regăsim în textul din „Învățătura celor Doisprezece Apostoli” sau *Didahia*: „Să nu urăști pe nici un om, ci pe unii să-i mustri, pe alții să-i miluiești, pentru alții să te rogi, iar pe alții să-i iubești mai mult decât sufletul tău” (2, 7). „Veșmintele murdare” ale lui Iosua au fost îndepărtate și înlocuite cu unele curate, ca simbol al iertării lui Dumnezeu (cf. Zaharia 3, 3-5). Clement Alexandrinul spune că „Tunica pătată a sufletului este un suflet care a fost corupt de poftele lumești” (*Adumbrationes* 3, 85). În mod similar, dacă oponentii Sfântului Iuda își vor abandona păcatul și tot ceea ce este asociat cu el, pot beneficia de iertarea divină.

II.5. Încheierea epistolei: Doxologia finală (quasi-peroratio: vv. 24-25)⁷¹

| |
|--|
| (v. 24) <i>Iar Celui ce poate să vă păzească pe voi de orice cădere și să vă pună înaintea Slavei Lui, neprihăniți, întru bucurie mare,</i> |
| (v. 25) <i>Singurul Dumnezeu, Mântuitorul nostru prin Iisus Hristos, Domnul nostru: slavă, preamărire, putere și stăpânire, mai înainte de tot veacul și acum și întru toți vecii. Amin!</i> |
| (24) <i>Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταιστούς καὶ στήσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμόμους ἐν ἀγαλλιάσει,</i> |
| (25) <i>μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.</i> |

Epistola nu se încheie cu salutări finale, ca în cazul altor scrisori ale Noului Testament, ci printr-o frumoasă doxologie cu caracter liturgic (cf. Romani 16, 25-27; Efeseni 3, 20; Filipeni 4, 20; I Tesaloniceni 5, 23; I Timotei 1, 17; 6, 15; I Petru 4, 11).

Fără a se impune vreo dependență literară, vv. 24-25 se apropie cel mai mult de textul biblic din Romani 16, 27: „Unuia înțeleptului Dumnezeu, prin Iisus Hristos, fie slava în vecii vecilor. Amin!”.

⁷¹ Vezi *The International Critical Commentary...*, p. 343-344; G. L. GREEN, *op. cit.*, p. 130-137; E. FUCHS, P. REYMOND, *op. cit.*, p. 188-190; JACQUES DUPONT, *ΜΟΝΩΙ ΣΟΦΩΙ ΘΕΩΙ. La doxologie de Rom. XVI, 27*, în „Ephemerides Théologiques et Lovanienses”, (1946), Nr. 32, p. 368; EHRHARD KAMLAH, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Schlussdoxologie des Römerbriefes*, 1955, p. 66-87; IDEM, *Die Form Der Katalogischen Paränese Im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1964.

Aceste formule liturgice finale prezintă și asociază două elemente: recunoașterea acțiunii lui Dumnezeu în favoarea credincioșilor (*cf.* v. 24) și evidențierea unor calități sau atribute divine (*cf.* v. 25). Cu alte cuvinte, întreaga doxologie devine o laudă pentru ceea ce Dumnezeu a făcut *pro nobis* și de ceea ce este El *extra nobis*.

„Viața cea tăvălită întru multe păcate ale patimilor celor din trup, haină întinată este. Căci ca din oarecare îmbrăcăminte a petrecerii celei din viață, fiecare din oameni are fire să se arate, ori drept ori nedrept: unul adică haină curată, adică viața cea îmbunătățită, iar altul cu lucruri rele întinate având viața. Ori mai vârtos haină întinată din trup este deprinderea și așezarea ceea ce după conștiință închipuiește sufletul prin pomenirea mișcărilor celor rele și a lucrărilor celor din trup; pe care, văzând-o [sufletul] totdeauna ca pe o haină oarecare împrejurul său, de putoarea patimilor se umple. Că precum de la Duhul prin faptele bune - cele ce unele împreună cu altele se țin după rânduială - se face sufletului haină de nesticăciune - cu care îmbrăcându-se se face frumos și slăvit - tot așa și din patimile trupului, unele împreună cu altele după asemănare ținându-se, se face oarecare haină necurată și întinată, [astfel] dintru sineși făcând cunoscut pe suflet: într-altă formă și chip, afară de [chipul] cel Dumnezeiesc pe dânsul punându-l.

Și acestea, după ce le-a zis, cu rugăciune de aici pecetluiește Epistola”⁷².

⁷² SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 158.

Versetul 24

Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul lucrează (*cf.* Ioan 5, 17) și au puterea (gr. τῷ δυναμένῳ/ *to dynameno*) de a-i păzi pe cei credincioși (gr. φυλάξαι ὑμᾶς/ *phylaxai hymas*; *cf.* II Petru 3, 17) de orice cădere (gr. ἀπταίστους/ *aptaistous*, un hapax legomenon ce provine de la verbul πταίειν/ *ptaiein* = „a clinti”, „a lovi”, „a ciocni”; *cf.* Iacob 2, 10; 3, 2; II Petru 1, 10).

Tema atotputerniciei lui Dumnezeu a mai fost invocată (*cf.* vv. 5-14), ca putere de a împlini Judecata împotriva celor necredincioși. Aici accentul cade pe lucrarea divină care îi ține pe cei credincioși departe de influența nefastă a falșilor învățători. Mai mult, Domnul are puterea de „a ne pune”, „a ne susține” (gr. στησαι/ *stesai*) neprihăniți (gr. ἀμόμους/ *amomous*) „înaintea Slavei Sale, întru bucurie mare”.

Expresia κατενώπιον αὐτοῦ/ *katenopion autou* este destul de rară și apare doar de trei ori în tot Noul Testament (*cf.* Efeseni 1, 4; Coloseni 1, 22), fiind, de fiecare dată, pusă în legătură cu adjectivul ἄμωμος/ *amomos*, pentru a arăta starea de neprihănire a celor ce stau înaintea tronului Slavei cerești (*cf.* I Corinteni 1, 8; I Tesaloniceni 3, 13; I Petru 1, 19; 4, 13).

Un element de noutate pe care îl aduce Sfântul Iuda este lipsa de teamă în fața Judecății lui Dumnezeu, preschimbată „întru bucurie mare” (gr. ἐν ἀγαλλιάσει/ *en agalliasai*). Substantivul ἀγαλλιάσις/ *agalliasis* și verbul ἀγαλλιᾶσθαι/ *agalliasthai* nu sunt folosite de către autorii biblici și patristici decât pentru a vorbi despre bucuria trăită în fața lui Dumnezeu, bucurie cultică și eshatologică, prima anticipând-o pe cea de-a doua (*cf.* Psalmul 50, 8).

12; 125, 2. 5s; Ezdra 12, 6; 25, 9; I Petru 4, 13; Apocalipsa 19, 7).

Vorbind despre contemplarea slavei divine, Clement Alexandrinul spune: „A fi în prezența slavei lui Dumnezeu nu înseamnă că Îl vom vedea într-un sens fizic, devreme ce acest lucru este imposibil. Mai degrabă înseamnă că tot ceea ce facem va fi văzut de către El” (*Adumbrationes* 3, 85-86).

Versetul 25

Secvența $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ / *monos Theos* = „Singurul Dumnezeu” se referă, de obicei, în Noul Testament la unicitatea lui Dumnezeu, prin intermediul atributelor Sale (cf. Ioan 5, 44; 17, 3 – „Adevăratul Dumnezeu; Romani 16, 27 – „Înțeleptul Dumnezeu”; I Timotei 6, 15s – „Stăpânitorul... Cel ce are nemurirea”; Apocalipsa 15, 4 – „Sfânt”). Aici (ca și în I Timotei 1, 17) adjectivul scoate, așadar, în evidență unicitatea lui Dumnezeu, temă fundamentală pentru mărturisirea de credință biblică, recurentă în Vechiul Testament, în special în cadrul polemicii cu credințele păgâne (cf. II Regi 19, 15. 19; Psalmul 86, 10; Ezdra 37, 16. 20 etc.), dar destul de rară în literatura neotestamentară (cf. I Tesaloniceni 1, 9s; I Corinteni 8, 4. 6; uneori întâlnim expresia $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ \acute{o} $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ / *eis ho Theos* – Matei 10, 18; 23, 9; Efeseni 4, 6; I Timotei 2, 5; Iacob 2, 19). Să ne amintim că deja în v. 4, Sfântul Iuda Îl menționase pe „Singurul Stăpân”, adică Dumnezeu, ceea ce nu este deloc întâmplător.

Termenul $\sigma\omega\tau\eta\rho$ / *Soter* = „Mântuitor” Îl desemnează, de obicei, pe Domnul Iisus Hristos, în Noul Testament (de 16 ori). Cu toate acestea, întâlnim și unele texte în care același substantiv se referă la Dumnezeu-Tatăl (cf. Luca 1, 47; I Timotei 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4). Ca și în cazul Epistolelor Pastorale, și în Epistola Sfântului Iuda lupta împotriva amenințării gnostice a făcut necesară reafirmarea cu tărie a unicității lui Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul lumii.

Expresia $\delta\acute{\iota}\alpha$ $\text{'}\eta\sigma\omicron\upsilon$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ / *dia Iesou Christou tou kyriou hemon* = „prin Iisus Hristos, Domnul nostru” se leagă în mod logic de cea anterioară,

referitoare la Dumnezeu-Tatăl, justificându-se teologic prin opera de Răscumpărare realizată în Persoana Mântuitorului Hristos la „plinirea vremii” (Galateni 4, 4).

Dumnezeu cel Unul în ființă și întreit în Persoane este cinstit de către adevărații credincioși care Îi aduc „slavă” (gr. δόξα/ *doxa* – termen tradițional în doxologii; cf. Romani 11, 36; 16, 27; Galateni 1, 5; Efeseni 3, 21), „preamărire” (gr. μεγαλοσύνη/ *megalosyne* - termen rar în doxologii; cf. Deuteronom 32, 3; I Paralipomena 29, 11; Evrei 1, 3; 8, 1), „putere” (gr. κράτος/ *kratos*; *litt.* „autoritate suverană” – termen regăsit mai ales în doxologii; cf. I Timotei 6, 16; I Petru 5, 11) și „stăpânire” (gr. ἐξουσία/ *exousia*; *litt.* „putință/ putere de a face ceva” – termen asociat doar aici cu o doxologie, căci de obicei exprimă „autoritatea-putere” a lui Hristos; cf. Matei 1, 22-27; 2, 10 etc.).

Pentru a exprima veșnicia, autorul folosește expresia πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας/ *pro pantos tou aionos kai nyn kai eis pantas tous aionas* = „mai înainte de tot veacul și acum și întru toți vecii”, făcând totuși distincția între trecut, prezent și viitor. Atât prima parte a expresiei (spre deosebire de „mai înainte de veci” – cf. I Corinteni 2, 7 sau de „mai înainte de întemeierea lumii” – cf. Ioan 17, 24; Efeseni 1, 4; I Petru 1, 20), cât și cea de-a doua (spre deosebire de „în vecii vecilor” – cf. Galateni 1, 5; Filipeni 4, 20; Romani 1, 25; 9, 5) sunt originale și unice în literatura Noului Testament și cuprind, deopotrivă, trecutul, prezentul și viitorul.

Frumoasa doxologie se încheie cu aclamația finală ἀμήν/ *amen* = „Amin!”, care în cazul lecturii publice a epistolei ar fi putut fi rostită de către comunitatea adunată

la rugăciune. Termenul derivă de la verbul ebraic *'aman*, care la forma hifil este folosit pentru a exprima actul de încredere (*cf.* Facere 15, 6). A întări o rugăciune cu acest cuvânt de aprobare și de exclamare exprimă, așadar, angajarea cu propria credință și cu propriul mod de a viețui la împlinirea a ceea ce ai afirmat anterior. Această aclamare se întâlnește deseori în încheierea rugăciunilor și doxologiilor, atât în Vechiul Testament (*cf.* Neemia 8, 6; Exdra 9, 47; Tobit 8, 8, Psalmul 40, 14; III Macabei 7, 23; IV Macabei 18, 34), cât și în Noul Testament (*cf.* Romani 1, 25; Galateni 1, 5; Efeseni 3, 21; Filipeni 4, 20; I Timotei 1, 17; II Timotei 4, 18; Evrei 13, 21; I Petru 4, 11; 5, 11; Apocalipsa 1, 6).

III. TEOLOGIA EPISTOLEI SOBORNICEȘTI A SFÂNTULUI IUDA

În pofida faptului că este formată dintr-un singur capitol, care cuprinde 25 de versete, Epistola sobornicească a Sfântului Iuda exprimă o bogăție teologică inegalabilă. Deși tema principală a scrierii este una *polemică* (lupta împotriva celor „infiltrați” între frați, pseudoprofeții, care afectează din temelii credința adevărată și viața morală creștină), totuși autorul dezvoltă cu măiestrie principalele teme teologice specifice literaturii epistolare sobornicești,⁷³ respectiv:

- ✓ Unitatea și Trinitatea lui Dumnezeu: Dumnezeu-Tatăl, Mântuitorul Iisus Hristos și Duhul Sfânt;
- ✓ Judecata universală și Judecata particulară;
- ✓ Învățătura despre îngeri;
- ✓ Importanța credinței apostolice;
- ✓ Viețuirea creștină autentică care are drept fundament iubirea agapică;
- ✓ Valoarea și sensul Sfintei Scripturi.

⁷³ Cercetătorii moderni au început, în ultima perioadă, în lumina așa-numitei „lecturi canonice”, să valorifice temele teologice comune celor șapte epistole sobornicești ale Noului Testament, punându-le adesea în legătură și cu Faptele Apostolilor. În cazul Epistolei Sfântului Iuda se accentuează bogăția semantică pe care această scriere finală o are în ansamblul septenar al literaturii epistolare non-pauline – vezi ROBERT W. WALL, *A Unifying Theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach*, în *The Catholic Epistles and the Tradition*, Edited by Jacques Schlosser, BETHL, Leuven University Press/Peeters, Leuven, 2004, p. 43-71.

III.1. Unitatea și Trinitatea lui Dumnezeu⁷⁴

În Epistola Sfântului Iuda regăsim afirmații care susțin învățătura Bisericii Ortodoxe despre Sfânta Treime, adică cele trei Persoane (ipostasuri) divine care împărtășesc aceeași substanță sau natură (gr. οὐσία/ *ousia*).

Astfel, Trinitatea de Persoane este afirmată în vv. 20-21: „Dar voi, iubiții mei, zidiți-vă pe voi înșivă întru preasfânta voastră credință, rugându-vă în *Duhul Sfânt* (gr. ἐν πνεύματι ἁγίῳ/ *en pneumatī agio*). Păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea lui *Dumnezeu* (gr. θεοῦ/ *Theou*), așteptând mila *Domnului nostru Iisus Hristos* (gr. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/ *tou kyriou hemon Iesou Christou*) spre viață veșnică”.

Mai departe, menționarea celor Trei Persoane Dumnezeiești, este urmată de mărturisirea de credință despre Unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, în frumoasa doxologie care încheie epistola, vv. 24-25: „Iar Celui ce poate să vă păzească pe voi de orice cădere și să vă pună înaintea Slavei Lui, neprihăniți, întru bucurie mare, *Singurul Dumnezeu, Mântuitorul nostru* prin Iisus Hristos, *Domnul nostru* (gr. μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν/ *mono Theo soteri hemon*): slavă, preamărire, putere și stăpânire, mai înainte de tot veacul și acum și întru toți vecii! Amin”.

Dumnezeu-Tatăl este Cel care îi iubește pe cei credincioși și îi cheamă la mântuire și la dobândirea harului: „Iuda, rob al lui Iisus Hristos și frate al lui Iacob,

⁷⁴ Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 173-174; NICOLAE MOLDOVEANU, *Hristos – Judecata. Meditații duhovnicești la Epistola lui Iuda*, Ed. „Pr. Valeriu”, Springfield, Missouri, p. 11-12; MICHAEL A.G. HAYKIN, *The Empire of the Holy Spirit*, Edited by Brian R Mooney, BorderStone Press, LLC, 2010.

celor care sunt chemați, care sunt iubiți *de Dumnezeu-Tatăl* (gr. ἐν θεῷ πατρὶ/ *en Theo patri*)... [...] Iubiții mei, întrucât voiam cu tot dinadinsul să vă scriu despre mântuirea noastră cea de obște, m-am văzut nevoit să o fac, îndemnându-vă să luptați pentru credința care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna. Căci s-au strecurat printre voi unii oameni nelegiuți, care mai demult au fost acuzați de această vină, schimbând *harul Dumnezeului nostru* (gr. τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα/ *ten tou Theou hemon charita*) în desfrânare și care Îl tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpân și Domn, pe Iisus Hristos [...] Păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea *lui Dumnezeu* (gr. θεοῦ/ *Theou*)...” (vv. 1a. 3-4. 21a).

A fi „rob al lui Dumnezeu” presupune o stare permanentă de slujire, de smerenie și de supunere, dublată de o predare totală în slujba lui Dumnezeu. Robul nu este pentru sine rob, ci pentru altul, după modelul lui Hristos, care S-a făcut rob nouă ca să ne mântuiască: „După cum/ că și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” (Matei 20, 28; Marcu 10, 45). Așadar, a fi rob al lui Hristos se dovedește prin faptul că ești un mădular activ în Trupul Lui, care este Biserica, deci frate cu toți credincioșii adevărați care, la rândul lor, pot mărturisi despre tine.

Mântuitorul Iisus Hristos este Judecătorul cel Milostiv: „... așteptând mila Domnului nostru Iisus Hristos spre viață veșnică” (v. 21b). El este prezentat în plinătatea Dumnezeirii Sale, preexistent din veșnicie ca Domn și Dumnezeu (vv. 4. 9. 14. 17. 21. 25), Stăpânul Unic (v. 4), care a vorbit prin intermediul Sfinților Săi Apostoli: „Voi însă, iubiții mei, aduceți-vă aminte de

cuvintele zise mai dinainte de către Apostolii Domnului nostru Iisus Hristos” (v. 17). El este Mijlocitorul nostru, întrucât prin El, am devenit părtași dumnezeieștii slave (v. 25). Tot El este Judecătorul îngerilor căzuți: „Iar pe îngerii care nu și-au păzit vrednicia de la început, ci și-au părăsit locașul lor, i-a pus în pază sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata Zilei celei Mari” (v. 6), dar și al tuturor oamenilor, iar judecata Sa va răsplăti fiecăruia după faptele săvârșite (vv. 4. 14. 15. 21).

Duhul Sfânt este prezent și lucrător în cei credincioși și îi asistă în rugăciuni ca garant al credinței primite (v. 20). Fără cea de-a Treia Persoană a Sfintei Treimi, persoanele umane (chiar și creștinii), rămân instinctive, materiale și provoacă dezbinări: „aceștia sunt cei ce fac dezbinări, (*oameni*) *firești* (gr. ψυχικοί/*psychikoi*), care nu au Duhul” (v. 19).

III.2. Judecata universală și Judecata particulară⁷⁵

Învățătura Sfântului Iuda despre Judecata universală sau de obște reiese din vv. 14-15 ale scrierii: „Dar și Enoh, al șaptelea de la Adam, a profețit despre aceștia, zicând: Iată, a venit Domnul cu zecile de mii de sfinți ai Lui, Ca să facă judecată împotriva tuturor și să mustre pe toți nelegiuiții pentru toate faptele nelegiuirii lor, în care au făcut fărădelege, și pentru toate cuvintele de ocară pe care ei, păcătoșii nelegiuiți, le-au rostit împotriva Lui”. Autorul preia aceste afirmații din Cartea I Enoh, o scriere apocrifă care a circulat în două variante: aramaică și greacă. Textul grecesc ne indică faptul că Sfântul Iuda a făcut o adaptare, arătând că Iisus Hristos este Cel care a venit să facă judecata, numindu-L „Domn” (gr. κύριος/*Kyrios*). Alte idei teologice care se pot desprinde de aici pe tema judecății sunt următoarele: judecata va fi *pentru*

⁷⁵ Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atoțtitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 1419; Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 173-176; ROBERT L. WEBB, *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, în „Bulletin for Biblical Research”, (1996), Nr. 6, p. 139-151; A. GENOVESE; A. DI BERARDINO (eds.), *Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda, La Bibbia Commentata dai Padri*, Nuovo Testamento 11, Citta Nuova, Roma, 2005, p. 294-295; W EUGENE MARCH, *Prophecy*, în *Old Testament Form Criticism*, Trinity University Monograph Series in Religion 2, Edited by John H. Hayes, San Antonio, TX, Trinity University Press, 1974, p. 165-168; HERBERT B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, în „Journal of Biblical Literature”, (1959), Nr. 78, p. 286-295; JOHN J. COLLINS, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, în „Semeia”, (1979), Nr. 14, p. 7-9.

toți (gr. κατὰ πάντων/ *kata panton*); Domnul va face judecată asupra tuturor (gr. ἐλέγξει πάντα/ *elenxai pantas*) celor ce sunt necuviincioși, pentru faptele lor rele și pentru toate insultele pe care I le-au adus.

Cei care vor fi condamnați ca fiind făcători de rele vor fi supuși unei *Judecăți de condamnare* (τὸ κρίμα/ *to krima*; cf. v. 4). În ce constă această condamnare putem deduce din v. 13c, unde autorul spune că celor nelegiuïți „adâncul întunericului li se păstrează în veșnicie” și din v. 23c, unde se evocă focul pedepsei veșnice împotriva celor care nu vor fi mântuiți: „de alții însă fie-vă milă cu frică, urând și cămașa spurcă de pe trupul lor”. „Adâncul întunericului” denotă absența și lipsirea de lumina și căldura care însoțește viața, iar expresia temporală „pentru veșnicie” se referă la o stare definitivă și ireversibilă. Prin intermediul acestui limbaj figurativ, Sfântul Iuda arată de fapt că pedeapsa constă în lipsa vieții și prezenței dumnezeiești.

Judecata va fi mai întâi individuală sau particulară: fiecare va fi judecat după faptele sale. La această realitate se referă, cel mai probabil, misteriosul episod din v. 9, pe care autorul l-a preluat, după informațiile Părinților greci, din scrierea apocrifă „Înălțarea lui Moise”: „Dar Mihail Arhanghelul, pe când i se împotriva diavolului, certându-se cu el pentru trupul lui Moise, nu a îndrăznit să-i aducă judecată de hulă, ci a zis: Să te certe pe tine Domnul!”.

Sfântul Iuda ne sugerează să socotim că acest episod se referă, în mod simbolic, la judecata particulară. Disputa dintre cele două ființe îngerești (Sfântul Arhanghel Mihail și diavolul) pare să indice, de asemenea, că o astfel de judecată nu este automată, ci este supusă voinței lui Dumnezeu și condiționată de hotărârea

dumnezeiască. Aceasta înseamnă că faptele omului nu reprezintă gestul ultim pentru soarta sa veșnică, ci Dumnezeu, prin dreptatea și mila Sa nemărginită, Își rezervă judecata pentru Sine, El fiind cel care hotărăște mântuirea sau osânda: „Păziți-vă pe voi înșivă întru dragostea lui Dumnezeu, așteptând *mila* (gr. τὸ ἔλεος/ *to eleos*) Domnului nostru Iisus Hristos spre viață veșnică”. Mai mult, faptul că disputa dintre Arhanghelul Mihail și diavol are loc pentru trupul lui Moise, care este mort, și nu pentru sufletul său, arată valoarea trupului pentru Judecată: omul va fi judecat după faptele săvârșite în timpul vieții trăite în trup, bune sau rele: „Tot astfel și aceștia, visând, pângăresc trupul, leapădă stăpânirea și hulesc măririle cerești [...] Aceștia însă hulesc cele pe care nu le cunosc, dar cele pe care, precum animalele necuvântătoare, le cunosc în mod firesc, în acestea își găesc pieirea” (vv. 8. 10).

Așadar, descompunerea trupului este soarta fiecărei creaturi după moarte și ea este descrisă prin imaginea focului veșnic: „Precum Sodoma și Gomora și cetățile dimprejurul lor care, în același fel ca ele, s-au dat la desfrânare și au umblat după trup străin, stau înainte ca pildă, suferind pedeapsa *focului celui veșnic* (gr. πυρὸς αἰωνίου/ *puros aioniou*)”. Acestui foc veșnic i se adaugă întunericul veșnic: „Valuri sălbatice ale mării care-și spumegă propria lor rușine; stele rătăcitoare cărora *adâncul întunericului li se păstrează în veșnicie* (gr. ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται/ *ho zophos tou skotous eis aiona teteretai*). Este evident faptul că atât focul cât și întunericul sunt imagini ale osânde veșnice, ale pedepsei veșnice, prin care omul este privat de viața, lumina și prezența dumnezeiască.

Credincioșii pot salva de la această pedeapsă veșnică pe cei care sunt sortiți osândeii pentru devierile de la dreapta credință și de la o viață morală. În pofida severității cu care autorul îi mustră pe cei rătăciți de la adevărata credință, printr-un comportament destrăbălat, acesta nu-și pierde nădejdea în mântuirea lor: „Și pe unii șovăitori muștrați-i, iar pe alții, smulgându-i din foc, mântuiți-i; de alții însă fie-vă milă cu frică, urând și cămașa spurcă de pe trupul lor” (vv. 22-23). Rugăciunea celor vii pentru cei adormiți își află aici un temei important.

III.3. Învățătura despre îngerii⁷⁶

Lumea puterilor cerești, pe care Tatăl a creat-o prin Cuvântul și a sfințit-o în Duhul Sfânt, este mai înaltă, prin natura ei decât lumea pământească. Însă, deși vederile îngerilor sunt înfricoșătoare (cf. Daniel 8, 17-18; 10, 15-17), în pofida acestei superiorități a naturii lor, „iconomia tainei” Logosului înomenit rămâne ascunsă îngerilor, care au cunoscut-o numai prin Biserică (cf. Efeseni 3, 9-11; I Petru 1, 12). Îngerii ni se fac cunoscuți, mai presus de toate, prin slujirea pe care o împlinesc față de lumea pământească, în scopul moștenirii mântuirii (cf. Evrei 1, 14). Apocalipsa (12, 7-9) ne înfățișează războiul ceresc, în care Arhanghelul Mihail și îngerii săi luptă împotriva balaurului și a îngerilor lui, război care continuă pe pământ, sub forma luptei duhovnicești, unde oamenii sunt ajutați de îngerii. Cetele îngerești trebuie să apere creația împotriva puterii duhurilor care caută să o distrugă. Astfel, „căpetenia oștirii Domnului” i-a apărut lui Iosua cu o sabie în mână (cf. Iosua 5, 13-15). Sfântul Arhanghel Mihail, „mai marele Voievod al oștilor cerești”, conduce, așadar, lupta împotriva forțelor demonice: „Unde umbrează darul tău, Arhanghele, de acolo se gonește puterea diavolului. Că nu suferă să rabde lumina ta luceafărul cel ce a căzut. Pentru aceasta ne rugăm ție: Săgețile lui purtătoare de foc, cele slobozite împotriva noastră, stinge-

⁷⁶ Dr. IRINEU POPA, *op. cit.*, p. 1323; LEONID USPENSKY, VLADIMIR LOSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Trad. din lb. engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2003, p. 129-130; Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 176-178; J. DARYL CHARLES, *The Angels under Reserve in 2 Peter and Jude*, în „Bulletin for Biblical Research”, (2005), Nr. 15.1, p. 39-48.

le cu solirea ta, izbăvind-ne pe noi de smintelile lui...” (Utrenia la Praznicul Sfântului Mihail, glas 5).

Din vv. 8-10 ale Epistolei Sfântului Iuda putem deduce învățătura pe care autorul o transmite comunității căreia i se adresează despre îngerii: „Tot astfel și aceștia, visând, pângăresc trupul, leapădă stăpânirea și hulesc *măririle cerești* (gr. δόξας/ *doxas*). Dar *Mihail Arhanghelul* (gr. ὁ δὲ Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος/ *ho de Michael ho archangelos*), pe când i se împotriva *diavolului* (gr. τῷ διαβόλῳ/ *to diabolō*), certându-se cu el pentru trupul lui Moise, nu a îndrăznit să-i aducă judecată de hulă, ci a zis: Să te certe pe tine Domnul! Aceștia însă hulesc cele pe care nu le cunosc, dar cele pe care, precum animalele necuvântătoare, le cunosc în mod firesc, în acestea își găesc pieirea”. În disputa sa cu diavolul, Sfântul Arhanghel Mihail este dat drept exemplu de respect pentru demnitatea sa îngerească. Comportamentul celor care îl disprețuiesc pe Domnul și blasfemiază puterile cerești este astfel condamnat. Pentru Sfântul Iuda, diavolul este o ființă spirituală care aparține unei categorii îngerești, deci este și el, de asemenea, un înger care a căzut din demnitatea sa. Pare că vina este direcționată către aroganța cu care diavolul își dispută cu Sfântul Mihail decizia milei dumnezeiești, mai mult decât înspre rolul pe care acesta îl exercită de a justifica, până la capăt, pedeapsa pentru comportamentul uman păcătos al lui Moise (*cf.* Ieșire 2, 11-15).

În orice caz, cuvintele Arhanghelului Mihail ne lasă să intuim faptul că diavolul îndeplinește rolul de „procuror” al celor care au încălcat legea lui Dumnezeu. Unei judecăți asemănătoare sunt sortiți și îngerii căzuți, pe care Domnul i-a pedepsit deja pentru păcatele lor: „Iar pe

îngerii (gr. ἀγγέλους/ *angelous*) care nu și-au păzit vrednicia de la început, ci și-au părăsit locașul lor, i-a pus în pază sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata Zilei celei Mari” (v. 6). „Vrednicia” (gr. ἀρχήν/ *archen*) despre care se vorbește aici indică slujirea care le-a fost încredințată de Dumnezeu în guvernarea universală, pe care aceștia nu au respectat-o. Așadar, păcatul lor poate fi calificat drept un act de neascultare și nesupunere, dar și de nerecunoaștere a autorității și puterii dumnezeiești, prin faptul că „au lepădat stăpânirea” (gr. μιáίνουσιν, κυριότητα ἀθετοῦσιν/ *mianousin kyrioteta athetousin*; v. 8), adică L-au disprețuit pe Dumnezeu.

Deși legătura dintre păcatul acestor îngeri căzuți din propria lor demnitate și acela al Satanei nu este exprimat în mod direct în epistolă (ca în cazul altor texte neotestamentare; cf. Ioan 8, 44; I Ioan 3, 8), totuși este evidentă aceeași natură a aceluiași păcat, din pricina neascultării și a răzvrătirii împotriva voinței divine și a negării autorității lui Dumnezeu. Pedepsa pentru acest păcat este indicată în partea a doua a v. 6: „i-a pus în pază sub întuneric, în lanțuri veșnice, spre judecata Zilei celei Mari (gr. εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας/ *eis krisin megales hemeras*).

*III.4. Importanța credinței apostolice*⁷⁷

Credința (gr. ἡ πίστις/ *he pistis*), ca element esențial în dobândirea mântuirii (alături de faptele bune; cf. Iacob 2, 14-26), trebuie înțeleasă în contextul primelor versete ale scrierii ca o experiență fundamentală și recapitulativă a raportului dintre creștinii autentici și Iisus Hristos, Domnul și Mântuitorul nostru. Este vorba despre „credința preasfântă” (v. 20) primită de la Sfinții Apostoli și transmisă lor „odată pentru totdeauna” (v. 3), pe temelia căreia creștinii trebuie să se edifice duhovnicește. Credința apostolică a devenit astfel tradiție apostolică normativă, centrul teologic al întregii existențe creștine, care trebuie păstrată și transmisă în integritatea ei. Ea devine cheia de interpretare a întregii experiențe creștine trăite în Duhul Sfânt, a iubirii lui Dumnezeu-Tatăl și a așteptării milostivirii lui Iisus Hristos pentru viața veșnică (vv. 20-21). Acțiunile pseudoprofeților, încă prezenți în viața comunității creștine și participanți activi la agapele creștine (v. 12) poate deveni un pericol iminent și devastator pentru credința apostolică nealterată.

Sfântul Iuda ne propune prin scurta sa epistolă un rezumat esențial al concepției creștine despre credință. Ea presupune, așadar, încredințarea omului că Dumnezeu este Stăpânul istoriei, dar și experiența luminoasă a harului Sfântului Duh și acceptare Mântuitorului Hristos ca

⁷⁷ Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 171-172; N. MOLDOVEANU, *op. cit.*, p. 16-18; DONALD FREEMAN, *A Chain of Jewels from James and Jude*, College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1965, p. 254-257; J. DARYL CHARLES, *The Use of Tradition-Material in the Epistle of Jude*, în „Bulletin for Biblical Research”, (1994), Nr. 4, p. 1-14.

Învățător unic și definitiv. Creștinii sunt deci invitați să se edifice pe ei înșiși ca templu eshatologic al lui Dumnezeu, întrucât ei sunt, în același timp, constructorii și materialul din care se construiește.

Vorbind despre „pricina” scrierii Epistolei Sfântului Iuda, Sfântul Teofilact al Bulgariei zice: „Epistola aceasta o scrie Iuda *celor ce crezuseră de curând*. Iar pricina ei este aceasta: fiindcă se băgaseră la mijloc oarecare și învățaseră că păcatul este fără deosebire (*i.e.* neglijabil) și se lepădau de Hristos, avea nevoie să o scrie și să întărească pe frați. Și întâi adică îi îndeamnă pe dânșii să se nevoiască și să stăruie în *credința cea predanisită lor*. Apoi îi vădește pe unii ca aceștia ca pe niște amăgitori, pentru aceasta poruncindu-le să nu aibă nicio împărtășire cu unii ca aceștia, fiindcă nu ajunge a fi chemați numai, dacă nu și după vrednicia chemării vom umbla. Pentru că și pe norodul cel dintâi, scoțându-l din Egipt Domnul, dar *nerămânând întru credință*, l-a pierdut. încă și pe îngerii care nu au păzit a lor rânduială, nu i-a cruțat. Deci se cade de unii ca aceștia să se depărteze. Pentru că și Mihail Arhanghelul nu a suferit hulirea Diavolului. Și învață că va fi pieirea lor ca a sodomiților. Apoi îi sfătuiește pentru năravuri (*i.e.* pentru cele morale). Și rugându-se lor pentru *întemeiere în credință* de la Domnul, sfârșește Epistola”.⁷⁸

⁷⁸ SF. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 147.

III.5. Viețuirea creștină autentică care are drept fundament iubirea agapică⁷⁹

Dimensiunea liturgică a Epistolei Sfântului Iuda este, de asemenea, o temă teologică deosebit de importantă. Comuniunea deplină a destinatarilor gravitează în jurul termenului *ἀγάπη/ agape* (i.e. „dragoste”, „iubire”, „mesele comune ca semn al iubirii”), folosit din plin în cadrul scrierii. În textul epistolei, iubirea agapică este, așa cum am evidențiat și în comentariu, un element-cheie, fundament al existenței creștine autentice și paradigmă a iubirii lui Dumnezeu față de toți oamenii. Așa-numitele „agape” sau „mese ale dragostei” aveau, în Biserica primară, două momente: reuniunea comunității pentru a lua împreună masa obișnuită și, cel mai important, „masa euharistică”, adică săvârșirea Sfintei Liturghii (cf. Fapte 2, 42-46; 20, 7-11; 27, 35). Cu timpul, din cauza egoismului unor creștini bogați față de cei săraci, care nu aveau de multe ori nimic de mâncare înainte de Cina Domnului (cf. I Corinteni 11, 23-29), lucrurile s-au schimbat și agapele creștine au fost separate de ritul euharistic.

Vorbim despre singurul text neotestamentar care folosește termenul grecesc și în sensul de „masă a dragostei”, ca semn al iubirii reciproce dintre creștini, în amintirea Cinei celei de Taină la care a participat Mântuitorul Hristos împreună cu ucenicii Săi, instituind Sfânta Taină a Euharistiei. Aceasta este cea mai clară

⁷⁹ Pr. Prof. univ. dr. C. PREDA, *op. cit.*, p. 171-172; ANDREW CHESTER, RALPH P. MARTIN, *The Theology of the Letters of James Peter and Jude*, General Editor James D.G. Dunn, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 65-86.

mărturie că primele comunități creștine au înțeles instituirea și săvârșirea Euharistiei ca actul de participare la „masa iubirii frățești”, a iubirii agapice, prin care se perpetuează gestul iubirii supreme a lui Hristos până la cea de-a Doua Sa venire întru slavă.

III.6. Valoarea și sensul Sfintei Scripturi⁸⁰

Pentru autorul epistolei, Sfânta Scriptură reprezintă cartea marilor exemple care ne arată cum lucrează Dumnezeu în istorie și în lume, dar și care este comportamentul corect sau greșit față de Acesta din partea persoanelor umane (cf. vv. 5-7. 11). Dumnezeu își descoperă voia Sa prin intermediul proorocilor, dar și al istoriei trăite de poporul ales, în general și în particular. În istorie ni se descoperă deopotrivă planul mântuitor al lui Dumnezeu și țelul definitiv al istoriei înseși (cf. vv. 20-21. 25).

Un dat evident și unic în literatura Noului Testament îl constituie folosirea vechilor scrieri apocrife, care nu fac parte din canonul veterotestamentar, ca Scriptură sau cuvânt al lui Dumnezeu: I Enoh 1-36. 80. 83-89 (în vv. 6. 12-16), Înălțarea lui Moise (în vv. 3. 6. 9) și Testamentul celor Doisprezece Patriarhi (în vv. 6-7). Citarea explicită din I Enoh 1, 9 (cf. vv. 14-15), precum și

⁸⁰ Pr. Prof. univ. dr. C. PREDĂ, *op. cit.*, p. 172-173; WALTER M. DUNNETT, *The Hermeneutics of Jude and 2 Peter: The Use of Ancient Jewish Traditions*, în „Journal of the Evangelical Theological Society”, (1988), Nr. 31/1, p. 287-292; A. C. SUNDBERG, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration*, în „Interpretation”, (1975), Nr. 29, p. 355-356; IDEM, *The Old Testament and the Early Church*, Harvard University, Cambridge, 1964, p. 82-103; J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, Garden City, 1985, p. 2-9; E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1978, p. 230-236; J. T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 184-185; C. D. OSBURN, *op. cit.*, p. 336-338.

aluzia clară la Înălțarea lui Moise (*cf.* v. 9) indică, pe de o parte, importanța literaturii intertestamentare pentru autor, iar, pe de altă parte, folosirea de către acesta a unui canon al Vechiului Testament mai amplu decât cel fixat de iudaism, spre sfârșitul primului secol creștin.

BIBLIOGRAFIE

1. Ediții ale Sfintei Scripturi

- ✓ *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1997, (tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod, această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea PF Părinte Patriarh Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române).
- ✓ *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, traducere de Pr. prof. Vasile Radu și Gala Galaction, la inițiativa MS Carol II, București, 1938.
- ✓ *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură*, traducere de Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1938.
- ✓ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1990.
- ✓ *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, ¹1969, ²1975, ⁴1994.*
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură după textul grecesc al Septuagintei*, prin osârdia IPS Nicodim, Patriarhul BOR și cu binecuvântarea Sfântului Sinod, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1944.

- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, București, 2001.
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Prea Fericitului Justinian, Patriarhul BOR și cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1968.
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1991.
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 1994.
- ✓ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, apărută cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Ed. IBMBOR, București, 2008.
- ✓ *Die Bibel*, Nach Der Übersetzung Martin Luthers, Evangelische Haupt- Bibelgesellschaft Zu Berlin und Altenburg, , Auflage, 1986.
- ✓ *Die Bibel, Okumenischer Text*, Stuttgart, 1980.
- ✓ *Iesu Christi D.N. Novum Testamentum, sive Novum foedus*, Geneva, Henri Stephanus, ²1565.

- ✓ *Iesu Christi D.N. Novum Testamentum, sive Novum foedus*, Geneva, Henri Stephanus, ³1582.
- ✓ *Iesu Christi Domini Nostri Novum Testamentum, sive Novum foedus*, Geneva, Vignon, ⁵1598.
- ✓ *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1974.
- ✓ *La Bible*, Traduction Oecuménique de la Bible, Alliance Biblique Universelle, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.
- ✓ Nestle, Eberhard, *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico curavit, novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland*, Stuttgart, ²³1957.
- ✓ *Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos*, aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea IPS Justinian, Patriarhul României, la a treia aniversare a înscăunării Ed. IBMBOR, București, 1951.
- ✓ *Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos*, traducere de episcopul Nicodem, starețul monastirei, cu binecuvântarea IPS Mitropolit Pimen al Moldovei, Ediția a III-a, Ed. Tipografiei Sf. Monastiri Neamțu, 1931.
- ✓ *Noul Testament al Domnului nostru Isus Hristos cu Psalmii*, Societatea biblică pentru răspândirea Bibliei în Anglia și străinătate, București, 1936.
- ✓ *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Isus Hristos*, cu binecuvântarea PS Nicolae, episcopul Vadului, Feleacului și Kolosvár-ului, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Kolosvár, 1942.
- ✓ *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Isus Hristos*, cu binecuvântarea PS Nicolae, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului, Ediția a II-a, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1945.

- ✓ *Noul Testament cu Psalmii*, cu îndrumarea PF Justinian, Patriarhul BOR, și aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 1972.
- ✓ *Noul Testament cu Psalmii*, cu îndrumarea PF Teoctist, Patriarhul BOR, și aprobarea Sfântului Sinod Ed. IBMBOR, București, 1991.
- ✓ *Noul Testament*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul BOR, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Ed. IBMBOR, București, 1993.
- ✓ *Noul Testament*, EIBMBOR, București, 1926.
- ✓ *Noul Testament*, traducere de Pr. Grigorie - Gala Galaction, cu îndemnul IPS DD Miron, Patriarhul BOR, Ed. IBMBOR, București, 1927.
- ✓ *Nouveau Testament avec Psaumes et Proverbes*, Version du Semeur, Traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec, Avec notes techniques, cartes et lexique, Société Biblique Internationale, 2000.
- ✓ *Nouveau Testament*, Traduction Oecuménique de la Bible, Edition Intégrale, Société Biblique Française, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.
- ✓ *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum et emendatum...*, Basle, Froben, 1516.
- ✓ *Novum Testamentum Graece et Latine*, Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum

- Sacrorum Editioni debetur, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁶1993.
- ✓ *Novum Testamentum Graece*, post D.Dr. Eberhard Nestle, D.Dr. Erwin Nestle și D. Kurt Aland D.D., Stuttgart, ³1901.
 - ✓ *Novum Testamentum omne, multo quam antehac diligentius ab Erasmo Roterdamo recognitum, emendatum ac translatum...*, Basle, Froben, ²1519.
 - ✓ *Novum Testamentum omne, tertio iam ac diligentius ab Erasmo Roterdamo recognitum*, Basle, Froben, ³1522.
 - ✓ *Novum Testamentum, ex Erasmi Roterdami recognitione iam quartum*, Basle, Froben, ⁴1527.
 - ✓ *Novum Testamentum iam quintum accuratissima cura recognitum a Desiderio Erasmo Roterdamo ...*, Basle, H. Froben; H. Episcopius, ⁵1535.
 - ✓ *Septuaginta*, Stuttgart, 1979.
 - ✓ *Testamentum Novum, sive Novum Foedus Iesu Christi, D.N.*, Geneva, Henri Stephanus, 41588-1589.
 - ✓ *The Greek New Testament*, Edited by Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., Wikgren, A., Federal Republic of Germany: United Bible Societies, ⁴1993.
 - ✓ *The Holy Bible. New King James Version*, 1980.
 - ✓ *The New Testament, A New Translation from a Revised Text of the Greek Original*, London, 2002.
 - ✓ *Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ*, Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα, 2000.
 - ✓ *Noul Testament sau Împăcareă au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare*

socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu s au întru a mării sale tipografie, dentîiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1848, luna lui ghenuariu 20 (ediție modernă: Alba Iulia, 1988).

2. Izvoare patristice, liturgice și istorice

- ****Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB 1, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
- ****Apologeți de limbă greacă*, col. PSB 2, trad., introd., note și indice de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1980.
- ****Apologeți de limbă latină*, col. PSB 3, trad. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, introd., note și indici Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1981.
- ****À Diognète*, introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.-I. MARROU, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, Cerf (SC 33 bis), 1965.
- CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri, partea I*, col. PSB 4, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- IDEM, *Scrieri, partea a II-a, Stromatele*, col. PSB 5, trad., cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1982.

- ORIGEN, *Scrieri alese, partea I, Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, col. PSB 6, trad. Pr. Teodor Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, studiu introductiv și note Pr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1981.
- IDEM, *Scrieri alese, partea a II-a, Exegeze la Noul Testament, Despre rugăciune, Filocalia*, col. PSB 7, trad. Pr. Teodor Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, studiu introductiv și note Pr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- IDEM, *Scrieri alese, partea a III-a, Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortăție la martiriu*, col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Ed. IBMBOR, București, 1982.
- EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri, partea I, Istoria Bisericească, Martirii din Palestina*, col. PSB 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1987.
- FER. AUGUSTIN, *Scrieri alese, partea I, Confessiones/Mărturisiri*, col. PSB 64, traducere și indici Nicolae Barbu, introd. și note Pr. Ioan Rămureanu, Ed. IBMBOR, București, 1985.
- SFÂNTUL TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Epistola Sfântului Iuda*, Traducere de monahii Grigorie și Gherontie, în „Ortodoxia”, (2011), Nr. 4.
- *MINEIUL PE IUNIE*, Tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a cincea, Ed. IBMBOR, București, 1978.

- FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichitățile iudaice Vol. I (Cărțile I-X. De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană)*, Prefață de Răzvan Theodorescu, Cuvânt asupra ediției, traducere și note de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999.
- IDEM, *Antichitățile iudaice Vol. II (Cărțile XI-XX. De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero)*, Traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001.
- IDEM, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, Prefață de Răzvan Theodorescu, Traducere de Gheneli Wolf și Ion Acsan, Cuvânt asupra ediției și note explictive de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002.

3. Monografii, cărți, comentarii, articole, studii

- ****The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, The Epistles of St. Peter and St. Jude*, General Editors S.R. Driver, A. Plummer, C.A. Briggs, Vol. 60, Edited by Charles Bigg, T&T Clark Limited, Edinburgh, 1923.
- ANASTASIU, VASILE, *Studiu exegetic-istoric asupra Epistolei lui Iuda*, Ed. Clementa, București, 1905.
- BAGATTI, B., *I parenti del Signore a Nazaret*, în „Bibbia e Oriente”, (1965), Nr. 7.
- BAUCKHAM, RICHARD J., *The Letter of Jude. An Account of Research*, în „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, (1988) II, Nr. 25.2.

- IDEM, *The Relatives of Jesus in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh, 1990.
- IDEM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter, Jude*, WBC. Word Incorporated, Dallas, 2002.
- BIEDER, WERNER J., *Judas 22f*, în „Theologische Zeitschrift”, (1950), Nr. 6.
- BIRDSALL, J. N., *The Text of Jude in p⁷²*, în „Journal of Theological Studies”, (1963), Nr. 14.
- BLACK, MATTHEW, *Critical and Exegetical Notes on Three New Testament Texts: Hebrews XI, Jude 5, James I, 27*, în *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, BZNW 30, Alfred Töpelmann, Berlin, 1964.
- IDEM, *The Maranatha Invocation and Jude 14,15 (1 Enoch 1:9)*, în *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C.F.D. Moule*, Edited by B. Lindars and S. S. Smalley Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- BONNARD, PIERRE, *Jésus Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament*, Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948.
- BONSIRVEN, JOSEPH, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus*, Tome II, Paris, 1934-35.
- BOOBYER, G. H., *The Verbs in Jude 11*, în „New Testament Studies”, (1958), Nr. 5(1).
- BORA, Pr. ION SORIN, *Ce spun Sfinții Părinți despre „frații” și „surorile” Domnului (cf. Mt 13, 55)?*, în „Studii Teologice”, (2017), Nr. 3.

- CHAINE, JOSEPH, *Les épîtres catholiques la seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude*, Coll. „Etudes Bibliques”, Édition J. Gabalda, Paris 1939.
- CHARLES, J. DARYL, *The Use of Tradition-Material in the Epistle of Jude*, în „Bulletin for Biblical Research”, (1994), Nr. 4.
- IDEM, *The Angels under Reserve in 2 Peter and Jude*, în „Bulletin for Biblical Research”, (2005), Nr. 15.1.
- CHARLES, ROBERT HENRY, *The Apocrypha and Pseudoapocrypha of the Old Testament*, Vol. II, Oxford, 1913.
- CHARLESWORTH, J. H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, Garden City, 1985.
- CHESTER, ANDREW; MARTIN, RALPH P., *The Theology of the Letters of James Peter and Jude*, General Editor James D.G. Dunn, Cambridge University Press, New York, 1996.
- COLAN, Prof. N., *Pr. prof. dr. Gh. I. Ghica, Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentar, Ed. Ramuri, Craiova, 1927, 87 p.*, în „Revista Teologică”, (1928), Nr. 1.
- COLLINS, JOHN J., *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, în „Semeia”, (1979), Nr. 14.
- CONZELMANN, HANS, *Geschichte des Urchristentums*, Berlin, 1976.
- CULLMANN, OSCAR, *La tradition, probleme exegetique, historique et theologique*, Cahiers

- théologiques, 33, Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1953.
- DANIÉLOU, JEAN, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
 - DAVIS, PETER H., *The Letters of 2 Peter and Jude*, The Pillar New Testament Commentary 159, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Michigan, 2006.
 - DENIS, A.-M., *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Studia in V.T. Pseudepigrapha, I, Leiden, 1970.
 - Du PLESSIS, O. J., *The Authorship of the Epistle of Jude*, in „Biblical Essays”, (1966).
 - DUBARLE, ANDRÉ-MARIE, *Le péché des anges dans l'Épître de Jude*, in *Memorial J. Chaine*, Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 5, Facultés catholiques, Lyon, 1950.
 - DUNNETT, WALTER M., *The Hermeneutics of Jude and 2 Peter: The Use of Ancient Jewish Traditions*, in „Journal of the Evangelical Theological Society”, (1988), Nr. 31/1.
 - DUPONT, JACQUES, *ΜΟΝΩΙ ΣΟΦΩΙ ΘΕΩΙ. La doxologie de Rom. XVI, 27*, in „Ephemerides Théologiques et Lovanienses”, (1946), Nr. 32.
 - ELLIS, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1978.
 - FREEMAN, DONALD, *A Chain of Jewels from James and Jude*, College Press Publishing Company, Joplin, Missouri, 1965.

- FUCHS, ERIC; REYMOND, PIERRE, *La deuxième Epître de Saint Pierre. L'épître de Saint Jude*, Coll. Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième série, XIII b, Labor et Fides, Genève, 1988.
- GENOVESE, A.; A. BERARDINO, DI (eds.), *Giacomo, 1-2 Pietro, 1-3 Giovanni, Giuda, La Bibbia Commentata dai Padri*, Nuovo Testamento 11, Citta Nuova, Roma, 2005.
- GERDMAR, ANDERS, *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy. A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*, CB.NT 36, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2001.
- GHEORGHIU, Pr. Prof. Dr. VASILE, *Epistola lui Iuda. Introducere și comentar*, Ed. autorului, Cernăuți, 1911 (traducere după Dr. BASIL GHEORGHIU, *Der Brief des Iudas*, Czernowitz, 1901).
- IDEM, *Epistola lui Iuda. Întroducere și comentar*, în „Candela”, (1909-10-11).
- IDEM, *Profesor dr. Gh. I. Ghia, Epistola Sfântului Iuda. Întroducere și comentar*, Ed. Ramuri, Craiova, 88 p., prețul lei 36, în „Candela”, (1927), Nr. 10-12.
- IDEM, *Prof. dr. Gh. I. Ghia, Epistola Sfântului Iuda. Întroducere și comentar*, Ed. Ramuri, Craiova, în „Biserica Ortodoxă Română”, (1928), Nr. 1.
- GHIA, Pr. Prof. Dr. GH. I., *Epistola Sfântului Iuda. Introducere și comentar*, Ed. Ramuri, Craiova, 1927.

- GRANT, ROBERT M., *Introduction historique au Nouveau Testament*, Payot, Paris, 1969.
- GREEN, GENE L., *Jude and 2 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008.
- GRELOT, PIERRE, *Hénoch et ses écritures*, în „Revue Biblique”, (1975), Nr. 82.
- GRUNDMANN, W., *Der Brief des Judas und der zweite Brief der Petrus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15, Berlin, 1974.
- GUTHRIE, DONALD, *New Testament Introduction. Hebrews to Revelation*, Inter-Varsity, Chicago, 1966.
- HAYKIN, MICHAEL A.G., *The Empire of the Holy Spirit*, Edited by Brian R Mooney, BorderStone Press, LLC, 2010.
- HUFFMON, HERBERT B., *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, în „Journal of Biblical Literature”, (1959), Nr. 78.
- ICĂ jr., Diac. IOAN I., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.
- KAMLAH, EHRHARD, *Die Form Der Katalogischen Paränese Im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1964.
- IDEM, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Schlussdoxologie des Römerbriefes*, 1955.
- KARAVIDOPOULOS, IOANNIS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, Traducere de Drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2001.

- KELLY, J. N. D., *The Epistle of Peter and Jude*, A&C Black, London, 2001.
- KUBO, S., *Textual Relationship in Jude*, in *Studies in New Testament Language and Text*, Essays in Honour of G.D. Kilpatrick on the occasion of his sixty-fifth Birthday, 1976.
- LAWLOR, H. J., *Early Citations from the Book of Enoch*, in „The Journal of Philology”, (1897), Vol. 25, Nr. 50.
- LÜHRMANN, DIETER, *Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei*, in „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”, (1981), Nr. 72.
- MAGASS, WALTER, *Semiotik einer Ketzerpolemik am Beispiel von Judas 12f.*, in „Linguistica Biblica”, (1972), Nr. 19.
- MAIER, FREIDRICH, *Zur Erklärung des Judasbriefes (Jud 5)*, in „Byzantinische Zeitschrift”, (1904), Nr. 2.
- MARCH, W EUGENE, *Prophecy*, in *Old Testament Form Criticism*, Trinity University Monograph Series in Religion 2, Edited by John H. Hayes, San Antonio, TX, Trinity University Press, 1974.
- MARTIN, F., *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Documents pour l'étude de la Bible, Letouzey et Ané, Paris, 1906.
- MARTY, JACQUES, *L'épître de Jacques, étude critique*, Alcan, Paris, 1935.
- MAYOR, IOSEPH B., *The epistle of St. Jude and the second epistle of St. Peter*, London, 1907.

- MAYOR, J.-B., *The Epistles of St Jude and the Second Epistle of St Peter*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 1965.
- MILIK, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- MIRCEA, IOAN, *Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru (introducere și comentariu)*, în „Glasul Bisericii”, (1975), Nr. 9-10.
- MOLDOVEANU, NICOLAE, *Hristos – Judecata. Meditații duhovnicești la Epistola lui Iuda*, Ed. „Pr. Valeriu”, Springfield, Missouri.
- NICOLAESCU, Pr. Prof. Dr. NICOLAE; MARCU, Pr. Prof. Dr. GRIGORIE; VLAD, Pr. Prof. Dr. SOFRON; MUNTEANU, Pr. Prof. Dr. LIVIU, *Studiul Noului Testament. Pentru Institutele teologice*, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 1983.
- NORELLI, ENRICO, *La notion de « mémoire » nous aide-t-elle à mieux comprendre la formation du canon du Nouveau Testament?*, în *Le canon des Ecritures dans les traditions juive et chrétienne*, Edité par Philip S. Alexander, Jean-Daniel Kaestli, Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 4, Editions du Zèbre, 2007.
- *Noul Testament. Evanghelia după Marcu*, Ediție bilingvă, Ediția a II-a, Traducere inedită și comentariu de CRISTIAN BĂDILIȚĂ, Ed. Vreamea. București, 2015.
- OSBURN, CAROLL D., *The Christological use of 1 Enoch 1:9 in Jude 14,15*, în „New Testament Studies”, (1976-77), Nr. 23.

- PEARSON, B. A., *The Pneumatikos- Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul in its Relation to Gnosticism*, Society of Biblical Literature, Missoula, Massachusetts, 1973.
- PFITZNER V. C., *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Suppl. NT 16, Leiden, 1967.
- POPA, Dr. IRINEU, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atotțiitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017.
- POPA, Pr. Drd. ILIUȚĂ, *Relația dintre Epistola sobornicească a doua a Sfântului Apostol Petru și Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iuda – copie, sursă sau relatare concomitentă*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, (2014) 2, Vol. 59 (LIX).
- PREDA, Pr. Prof. univ. dr. CONSTANTIN, *Epistola Sfântului Iuda: isagogie, exegeză și teologie*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul”, Anul XV (2015).
- RESCEANU, Pr. Dr. ION, *Familia în Vechiul Testament*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
- ROWSTON, DOUGLS J., *The Most Neglected Book in the New Testament*, în „New Testament Studies”, (1974-75), Nr. 21.
- SCHELKLE, K.H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, în „Herders theologischer Kommentar”, (1961), Nr. 13/2.

- SIMON, M., *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris, 1972, p. 213.
- SPICQ, C., *Agapè dans la Nouveau Testament. Analyse des textes*, II, Gabalda, Paris, 1995.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Vol. II*, Ediția a III-a, Ed. IBMBOR, București, 2003.
- SUNDBERG, A. C., *The Old Testament and the Early Church*, Harvard University, Cambridge, 1964.
- IDEM, *The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration*, în „Interpretation”, (1975), Nr. 29.
- SWEZC, E., *Chwaly w listach Judy i 2 Piotra (les «gloires» dans les épîtres de St. Jude et deuxième de St. Pierre)*, în „Collectanea Theologica”, (1976), Nr. 46.
- TROCMÉ ÉTIENNE, *Histoire des religions*, II, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade 34), Paris, 1972.
- USPENSKY, LEONID; LOSKY, VLADIMIR, *Călăuziri în lumea icoanei*, Trad. din lb. engleză de Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2003.
- VLADIMIRESCU, MIHAI *et alii*, *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXIV. Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2014.
- Von ALLMEN, JEAN-JACQUES, *Essais sur le repas du Seigneur*, Labor et Fides, Genève, 1966.

- WALL, ROBERT W., *A Unifying Theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach*, in *The Catholic Epistles and the Tradition*, Edited by Jacques Schlosser, BEThL, Leuven University Press/Peeters, Leuven, 2004.
- WATSON, DUANE FREDERICK, *Invention, Arrangements and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBL.DS 104, Scholars Press, Atlanta, GA, 1998.
- WEBB, ROBERT L., *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, in „Bulletin for Biblical Research”, (1996), Nr. 6.
- WINDISCH, Dr. HANS, *Die katholischen Briefe*, Tübingen, 1911.
- ZAHN, THEODOR, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, A. Deichert, Erlangen and Leipzig, 1881-1929.

CONTENTS

| | |
|--|-----------|
| <i>Foreward</i> | 9 |
| I. INTRODUCTION TO ST. JUDE'S CATHOLIC EPISTLE | 11 |
| I.1. The Group of Catholic Epistles | 13 |
| I.2. St. Jude's Catholic Epistle - General Considerations..... | 16 |
| I.3. Canonicity and Text | 21 |
| I.4. The Author of the Epistle | 26 |
| I.5. Date and Place of Composition | 38 |
| I.6. Recipients, Opponents, Reasons and Purpose of the Writing | 42 |
| I.7. Language, Vocabulary and Style of the Epistle | 46 |
| I.8. Sources of the Writing and Literary Genre | 48 |
| I.9. Structure and Plan of the Epistle | 52 |
| II. TRANSLATION AND COMMENTARY OF ST. JUDE'S CATHOLIC EPISTLE | 55 |
| II.1. Prescript of the Epistle (Exordium: vv. 1-2)..... | 57 |
| Verse 1 | 59 |
| Verse 2..... | 64 |
| II.2. Purpose of the Epistle: Defending the Right Faith against the Ungodly People (Narratio: vv. 3-4)... | 66 |
| Verse 3 | 68 |
| Verse 4..... | 75 |
| II.3. Part I. The False Teachers in the Light of the Past (probatio: vv. 5-16)..... | 80 |
| II.3.1 The Generation of the Exodus (v. 5)..... | 81 |
| Verse 5..... | 81 |
| II.3.2. The Fall of Angels (v. 6)..... | 86 |

| | |
|---|-----|
| Verse 6..... | 86 |
| II.3.3. Sodoma and Gomora (vv. 7-8)..... | 89 |
| Verse 7..... | 89 |
| Verse 8..... | 93 |
| II.3.4. The Archangel Michael (vv. 9-10)..... | 99 |
| Verse 9..... | 99 |
| Verse 10..... | 104 |
| II.3.5. Cain, Balaam and Core (vv. 11-13)..... | 106 |
| Verse 11..... | 108 |
| Verse 12..... | 112 |
| Verse 13..... | 118 |
| II.3.6. The Prophecy of Enoch (vv. 14-16)..... | 121 |
| Verse 14..... | 124 |
| Verse 15..... | 126 |
| Verse 16..... | 127 |
| II.4. Part II. The Attitude of the Believers | |
| (Peroratio: vv. 17-23)..... | 131 |
| II.4.1. To Remember the Preaching of the Apostles | |
| (vv. 17-19)..... | 132 |
| Verse 17..... | 132 |
| Verse 18..... | 135 |
| Verse 19..... | 137 |
| II.4.2. To Live in Faith and Brotherly Love | |
| (vv. 20-23)..... | 140 |
| Verse 20..... | 143 |
| Verse 21..... | 145 |
| Verse 22..... | 149 |
| Verse 23..... | 150 |
| II.5. End of the Epistle. The Final Doxology | |
| (Quasi-Peroratio: vv. 24-25)..... | 153 |
| Verse 24..... | 155 |
| Verse 25..... | 157 |

| | |
|---|------------|
| III. THE THEOLOGY OF ST. JUDE'S CATHOLIC EPISTLE | 161 |
| III.1. The Unity and Trinity of God | 164 |
| III.2. The Universal Judgment and the Particular Judgment | 167 |
| III.3. The Teaching on Angels | 171 |
| III.4. The Importance of Apostolic Faith | 174 |
| III.5. The Authentic Christian Living Based on Agape Love | 176 |
| III.6. The Value and Sense of the Holy Scripture..... | 178 |
| BIBLIOGRAPHY | 180 |