„VĂ BINEVESTESC BUCURIE MARE" (Lc 2, 1-20): STUDIU EXEGETIC

I Bring you Good Tidings of Great Joy (Lk 2, 1-20): Exegetical study*

Alberto VALENTINI

Pontificia Facoltà Teologica Marianum – Roma
albertovalentini@marianum.it

Abstract: The first two chapters of the Gospel according to Luke present the Saviour's childhood, using a haggadic account in which the events related to His human origins are introduced to us based on wondrous births in the vetero-testamentary biblical tradition and in the light of the Paschal faith of the new-testamentary Christian community, which has long meditated upon the mystery of Christ, elaborating veritable confessions of faith, infused by the Holy Spirit. In the two chapters related to childhood, imbued with the biblical tradition of Israel and characterised by a high Christology, Jesus is presented as the Davidic Messiah and as the Son of God, as Saviour and as Christ the Lord, as God's salvation, as the Light of nations and as the glory of Israel and as the Son of the heavenly Father. The

* Preluat din limba italiană, Alberto Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017), 247-276. Traducerea din limba italiană a fost realizată de Alexandru Moldovan. Publicat cu permisiune.

present study introduces us to the central pericope referring to the Saviour's childhood in the Gospel according to Luke – Lk 2, 1-20 –, the absolute novelty of this unique event of the history of salvation and the timeless message of Incarnation.

Keywords: *Incarnation, Gospel, biblical tradition, Paschal faith, confession of faith, Messiah, Saviour, salvation.*

Din punct de vedere structural, istorisirea nașterii lui Iisus este paralelă cu cea a nașterii lui Ioan, însă legătura dintre cele două pericope este mai puțin strânsă și mai puțin evidentă decât cea prezentă între cele două vestiri anterioare ale nașterilor celor doi protagoniști.

Din punct de vedere narativ, pericopa din Luca 2, 1-20 se prezintă ca o împlinire a episodului Buneivestiri, însă legătura cu versetul 38 din capitolul 1 este mult mai subțire decât cea care există între nașterea lui Ioan și vestirea făcută în templu preotului Zaharia. Aceasta înseamnă că, în cadrul primului capitol, legăturile între pericope sunt mult mai strânse, în timp ce conexiunea cu cel de-al doilea capitol pare mai puțin evidentă. De fapt, cu acest capitol începe o nouă secțiune, așa cum se poate deduce din dubla folosire a sintagmei: „*egéneto dé*" (2, 1. 6), expresie care evocă începutul istorisirii lucanice despre „copilăria" Mântuitorului, început în care, aceeași formulare repetată de două ori introduce în scenă figura preotului Zaharia (1, 5) și scena petrecută în templu (1, 8). După cum versetele de la început (Lc 1, 5-7) introduc relatarea care urmează, tot aşa textul din Luca 2, 1-5 reprezintă introducerea narativă pentru ceea ce se va spune mai departe (în 2, 6-20)[1].

[1] François Bovon, *Vangelo di Luca, I* (Brescia: Paideia Editrice 2005), 137s.

Al doilea capitol marchează, așadar, un nou început, însă, din punct de vedere al tradițiilor folosite, acesta nu e în continuitate cu primul capitol, dar se armonizează cu acesta prin intervenția redacțională[2].

Spre deosebire de istorisirea despre nașterea lui Ioan, care nu prezintă o structură foarte clară, istorisirea despre nașterea lui Iisus ar putea fi încadrată între pericopele asemănătoare din Vechiul Testament[3], pericope care conțin elemente calificative diferite, care se regăsesc și în pericopa noastră din Lc 2, 8-12: în primul rând, avem prezentarea destinatarilor viziunii și prezentarea conținutului vestirii făcute acestora, componentă fundamentală a genului, cu deosebirea că aici nu este vorba de unul dintre părinți sau de amândoi, ci de păstori, personaje străine; păstorii se află pe câmp, sub cerul liber: un cadru pe care l-am mai întâlnit în cazul părinților lui Samson. După ce destinatarii mesajului au fost prezentați, aghiograful ni-l prezintă pe îngerul Domnului, însoțit de o manifestare extraordinară a

[2] „În pofida cuvintelor îngerului din Luca 1, 26-38, cititorul Evangheliei „copilăriei" lui Iisus nu înțelege semnificația evenimentului decât după sosirea păstorilor. Niciun cuvânt despre nașterea din Fecioară, nici despre zămislirea Pruncului prin lucrarea Duhului Sfânt: Dreptul Iosif și Fecioara Maria apar în capitolul al doilea al Evangheliei ca o familie obișnuită între multe altele. Chiar și din punct de vedere hristologic, accentul a fost mutat: pericopa Lc 1, 26-38 a dezvoltat tema regalității davidice, cea din Lc 2, 1-20 a scos în evidență funcția soteriologică a lui Iisus (2, 11), în timp ce pericopa din Lc 2, 1-20 își atinge unitatea și eficacitatea numai datorită artei narative a Sfântului Luca" (Bovon, *Vangelo di Luca*, 138).

[3] În mod obișnuit, exegeții nu includ istorisirea despre nașterea lui Iisus în genul literar de vestire a unei maternități viitoare, fie pentru faptul că mesajul nu este adresat părintelui/părinților copilului, ci păstorilor, fie pentru faptul că nașterea copilului este nu este vestită, ci aceasta s-a petrecut deja.

slavei divine. Acestei apariții îi urmează frica, un element constitutiv al acestui gen de istorisire. Frica păstorilor este mare (Lc 2, 9), ca și frica preotului Zaharia în fața vedeniei din templu (Lc 1,12). Frica este alungată de cuvintele îngerului: „Nu vă temeți" (Lc 2, 10) și, mai ales, de mesajul care urmează. Fără nicio solicitare din partea păstorilor, îngerul le oferă un semn. Elementul care lipsește din această schemă literară este „întrebarea-obiecție" a păstorilor; în rest, toate elementele genului literar de vestire a unei nașteri minunate se regăsesc în pericopa noastră. În acest caz precis, avem o relatare care nu se concentrează pe un eveniment viitor, ci o relatare care împlinește vestirea unui eveniment care deja s-a petrecut. Modelul folosit de evanghelist este, așadar, doar parțial respectat, datorită faptului că evenimentul a avut loc deja, în timp ce mesajul îngerului este adresat păstorilor și nu părinților copilului.

Cuvintele de început ale pericopei sunt clar evidențiate de indicii literare și tematice: de formula „*egéneto dé*" și de detaliul temporal „*en taìs hēmérais ekeínais*", care indică trecerea de la relatarea nașterii, circumciziunii și punerii numelui lui Ioan – încheiată prin scurta referire la creșterea și la întărirea lui cu duhul (Lc 1, 80) – la istorisirea nașterii Mântuitorului.

Dacă începutul pericopei este cât se poate de clar, este mai greu să stabilim sfârșitul ei, adică dacă se încheie cu v. 20, sau cu v. 21. Părerile exegeților și ale bibliștilor sunt împărțite. Suntem, totuși, de acord că istorisirea nașterii lui Iisus ajunge până la v. 20[4], și se încheie cu precizarea despre

[4] „Pentru *Formgeschichte* (Istoria formelor), episodul se încheie în v. 20 … Pentru *Redaktionsgeschichte* (Istoria redactării), episodul se încheie în v.

plecarea păstorilor, într-un paralelism perfect cu precizarea despre venirea lor din v. 15. Versetul 21 – introdus de indicația temporală: „Și când s-au împlinit opt zile..."[5] – ne prezintă o altă scenă, cea a circumciziunii Pruncului Iisus, care e doar un „apendice" la scena nașterii, în timp ce pentru Ioan, același episod, a avut o importanță deosebită[6].

Dacă delimitarea unei pericope este fundamentală pentru înțelegerea ei, la fel de important este și contextul literar în care aceasta apare. Din moment ce Sfântul Luca își dispune relatarea într-o serie de diptice, în care ni-i prezintă pe Ioan Botezătorul și pe Mântuitorul Hristos, contextul imediat al nașterii Domnului este oferit de istorisirea nașterii Înaintemergătorului Său. În timp ce în dipticul celor două vestiri anterioare „*súnkrisis*" [corespondența] dintre cele două relatări este, mai degrabă, sistematică, în dipticul celor două nașteri punctele de legătură sunt mai puține și mai discrete.

Istorisirea nașterii Mântuitorului nu se limitează doar la evenimentul în sine (Lc 2, 7), ci își dezvăluie sensul sau semnificația prin vestirea pe care îngerul Domnului o face păstorilor de la Betleem (vv. 8-14). Această vestire, așa cum s-a spus deja, conține aproape toate datele caracteristice genului literar de vestire a unei nașteri minunate, dar cu unele detalii specifice, cum ar fi, pe de o parte, absența obiecției din partea păstorilor (a destinatarilor vestirii), iar pe de altă parte,

21, cu precizarea actului circumciziunii și al punerii numelui" (Bovon, *Vangelo di Luca*, 138).

[5] Cu aceeași formulă este introdus, în Lc 2, 22, următorul episod, cel al aducerii Pruncului la templu.

[6] De remarcat este faptul că nașterea lui Ioan este relatată în doar două versete (Lc 1, 57-58), pentru a face loc episodului circumciziunii care cuprinde vv. 59-79; în timp ce episodul nașterii lui Iisus este relatat pe larg în douăzeci de versete (Lc 2, 1-20), iar tăierea-împrejur este cuprinsă într-un singur verset (v. 21).

introducerea în scenă a oștirii cerești și a cântării îngerilor, detalii care nu apar în schema acestui gen literar. În orice caz, comparația cu celelalte vestiri anterioare, în special cu episodul Buneivestiri, este importantă, nu doar pentru afinitatea structurală, ci și pentru relația evidentă dintre vestirea nașterii minunate și împlinirea ei. Istorisirea despre nașterea Mântuitorului Hristos trebuie plasată în contextul ei imediat, dar și în contextul ei mai larg din Lc 1-2, acordând atenție scopului teologic și procedeelor narative ale Sfântului Luca.

După cum am spus, textul lucanic poate fi încadrat, cu unele modificări, în schema deja cunoscută (cea a vestirilor minunate), însă structura lui are în vedere doar o parte a pericopei, partea centrală, cuprinsă în vv. 8-14. Istorisirea este însă mai amplă, iar din punct de vedere narativ se compune din trei părți:

1. Nașterea la Betleem (vv.1-7)
2. Vestirea făcută păstorilor (vv. 8-14)
3. Prezența păstorilor la Betleem (vv. 15-20).

1 Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην·	1 În zilele acelea a ieșit poruncă de la cezarul Augustus să se înscrie toată lumea.
2 (αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου·) 3 καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν.	2 Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia în Siria. 3 Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa.

4 Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ,	4 Și s-au suit și Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David, care se numește Betleem, pentru că el era din casa și din neamul lui David.
5 ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ , οὔσῃ ἐγκύῳ.	5 Ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el, care era însărcinată.
6 ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν,	6 Dar pe când erau acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască.
7 καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.	7 Și a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut și L-a înfășat și L-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru ei.
8 Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν.	8 Și în ținutul acela erau păstori, stând pe câmp și făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor.
9 καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν·	9 Și, iată, îngerul Domnului a stătut lângă ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor, și ei s-au înfricoșat cu frică mare.

10 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος· Μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ,	10 Dar îngerul le-a zis: Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul;
11 ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ·	11 Astăzi, în cetatea lui David, vi S-a născut Mântuitor, Care este Hristos Domnul.
12 καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ.	12 Și acesta vă va fi semnul: Veți găsi un Prunc înfășat, culcat în iesle.
13 καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων·	13 Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească lăudând pe Dumnezeu și zicând:
14 Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.	14 Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!
15 Καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους· Διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλέεμ καὶ ἴδωμεν τὸ	15Iar după ce îngerii au plecat de la ei la cer, păstorii vorbeau unii către alții: Să mergem dar până la Betleem, să vedem

ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.	cuvântul acesta ce s-a făcut și pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut.
16 καὶ ἦλθαν σπεύσαντες καὶ ἀνεῦραν τήν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ·	16 Și, grăbindu-se, au venit și au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc culcat în iesle.
17 ἰδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου.	17 Și văzându-L, au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil.
18 καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς,	18 Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori.
19 ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.	19 Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa.
20 καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.	20 Și s-au întors păstorii slăvind și lăudând pe Dumnezeu pentru toate câte auziseră și văzuseră precum li se spusese.

1. Naşterea la Betleem (vv. 1-7)

După scurtul sumar din Luca 1, 80, care încheie relatarea despre naşterea şi tăierea- împrejur a lui Ioan, capitolul al doilea se deschide cu istorisirea despre naşterea lui Iisus. Paralelismul cu episodul precedent despre Înaintemergătorul Domnului este încă vizibil, însă noutatea „evenimentului Hristos" este scoasă în evidenţă cât se poate de clar.

Totul e inversat faţă de ceea ce evanghelistul Luca ne-a prezentat în primul diptic, în care vestirea naşterii lui Ioan a fost precedată de o amplă introducere (Lc 1, 5-10) – introducere absentă în episodul Buneivestiri –; naşterea lui Ioan a fost relatată într-o manieră extrem de concisă, într-un singur verset (v. 57), şi s-a desfăşurat într-un cadru familial în care s-a făcut simţită bucuria vecinilor şi rudelor (v. 58); evenimentul, însă, nu a avut o rezonanţă deosebită, nici la nivel religios şi cu atât mai puţin în sfera civilă şi politică.

Istorisirea despre naşterea Mântuitorului este în mod limpede şi profund diferită: se deschide cu o introducere solemnă care cuprinde vv. 1-5, şi plasează evenimentul într-un contex spaţio-temporal mai larg, cel al Imperiului Roman din vremea împăratului Octavian Augustus, şi pe fondul socio-politic al Iudeii.

Aşadar, plasarea naşterii Mântuitorului într-un asemenea context se află într-un contrast evident cu prezentarea Înaintemergătorului Ioan, însă contrastul şi deosebirea cea mai evidentă între cele două scene se află chiar în cuprinsul istorisirii, între cadrul general important şi oficial şi simplitatea deconcertantă în care se petrece evenimentul. Iisus se naşte într-o iesle, în condiţii mult mai umile decât Înaintemergătorul Său, care se naşte într-o casă preoţească, înconjurat de bucuria vecinilor şi a rudelor

familiei sale. Întunericul care a învăluit nașterea Mântuitorului Hristos va fi, totuși, risipit de strălucirea „slavei Domnului" (*dóxa kiríou*), de cuvintele îngerului și de glasurile de bucurie ale oștirii cerești și ale păstorilor.

v. 1. În zilele acelea a ieșit poruncă de la cezarul Augustus să se înscrie toată lumea

Construcția perifrastică „*egéneto dé* / *kaì egéneto*" urmată de un verb la infinitiv apare frecvent în operele lucanice, până în punctul în care pare destul de monotonă[7]. Sintagma respectivă apare frecvent și în Septuaginta, stil pe care Sfântul Luca îl imită, ca grecizare a formulei ebraice „*wayehî*"[8].

Formula temporală „*en taìs hēmérais*" (în zilele lui…) este destul de frecventă în paginile Vechiului Testament, atât cu referire la conducătorii evrei, cât și la conducătorii străini (1 Par 4, 41; 5,17; Tobit 1, 2; Is 6, 1; Ier 1, 3; Osea 1, 1; Am 1, 1; Mi 1,3). Este un procedeu biblic destul de des folosit, datorită faptului că în limba ebraică și în cea aramaică nu există un termen care să indice timpul ca durată[9]. Prin urmare, atunci când vrem să indicăm timpul vieții unui conducător sau anii lui de domnie, ca în cazul nostru, vorbim de „zilele lui…", urmate de numele

[7] Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 28) (New York[2]: Doubleday, 1986), 119.

[8] Martin Johannessohn, „Das biblische *kai egéneto* und seine Geschichte", ZverSprfor 53 (1926), 161-217. *Egéneto* la începutul unei fraze este un cuvânt frecvent întâlnit în Septuaginta și traduce ebraicul *wayᵉhî*. Este o formulă stereotipă care introduce o istorisire: dacă apare înaintea un verb, se traduce cu „și a fost că...", iar dacă apare înaintea unui substantiv – situație rar întâlnită – trebuie tradusă cu „a fost...".

[9] Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 60s.

personajului la genitiv[10]. Dincolo de formula semitizată, este de remarcat și importanța pe care Sfântul Luca o atribuie – la fel ca și Sfântul Matei (Mt 2, 1) – cadrului istoric al istorisirii.

Termenul „*dógma*" – de la verbul „*dokeín*" – în greaca clasică are sensul de „opinie", iar prin extensie capătă și sensul de „noțiune". În spațiul și mediul roman dobândește sensul oficial de „decret public", ca în textul din Fapte 17, 7, unde se vorbește despre „poruncile cezarului", cu sensul de decrete imperiale[11]. Un posibil substrat aramaic al formulei lucanice ar putea fi găsit la Theodotion, care redă expresia aramaică „*wᵉdātâ nefqat*" din Daniel 2, 13 cu „*kaì tò dógma exēlthen*"[12].

Recensământul[13] are în vedere întreaga „*oikouménē*", adică întreaga lume locuită, mai concret, întregul imperiu supus cezarului Augustus. E vorba, evident, de o hiperbolă, care apare, iată, în decretele imperiale[14]. În orice caz, e semnificativ faptul că, în afară de informația Sfântului Luca și, evident, în afară de textele care depind de ea, nu există nicio mărturie veche a unui recensământ „a toată lumea"

[10] Lc 4, 25; 17, 26 e 17,28, cu referire la timpul lui Ilie, ale lui Noe și ale lui Lot. A se vedea și alte texte, precum: Mt 2, 1 și 1 Pt 3, 20.

[11] Această utilizare este prezentă și la Iosif Flaviu, *De Bello Iudaico I, 20,3* (Cf. Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 399). În Noul Testament termenul apare în Ef 2, 15 și în Col 2, 14, cu referire la Dumnezeu.

[12] Paul Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Paris, Beauchesne, 1930), 296.

[13] Pentru recensământ este folosit verbul „*apográphomai*" – în formă medie, nu pasivă – și substantivul corespondent „*apographē*", termen tehnic grecesc care corespunde latinescului „*census*".

[14] Otto Michel, *Oikouménē*, Grande Lessico del Nuovo Testamento VIII (Brescia: Paideia Editrice, 1972), 445.

decretat de cezarul Augustus[15]. În plus, un recensământ poruncit de împăratul Augustus nu i-ar fi pretins dreptului Iosif să meargă la Betleem și nici logodnicei sale – Fecioara Maria – să-l însoțească, dar trebuie avut în vedere și faptul că un recensământ roman nu s-ar fi putut desfășura în timpul regelui Irod. Deloc întâmplător, istoricul evreu Iosif Flaviu îl ignoră și vorbește despre un alt recensământ care ar fi avut loc în anul 6 sau 7 d. Hr., vorbind despre acest eveniment ca despre un „fapt nou şi fără precedent"[16].

[15] Se știe sigur că împăratul Octavian Augustus a încorporat în Imperiul Roman populații diferite, împărțindu-le în două categorii: în prima categorie intrau cetățenii imperiului, inclusiv populațiile Italiei și ale provinciilor limitrofe, dar și cele așa-zise „*incolae*", care nu erau locuite de cetățeni romani. Toate aveau obligația de a se supune unui recensământ și de a plăti o taxă imperiului, chiar dacă o făceau în moduri diferite, (Cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX, 400*). Ținând cont de aceste considerații, Fitzmyer avansează ipoteza potrivit căreia Luca „living in the Roman world of his day – and if I am right, an *incola* of his native Syria – was aware of censuses under Augustus (perhaps of both sorts) and indulged in some rhetoric in his desire to locate the birth of Jesus in Bethlehem under the two famous reigns, of Herod the Great and Caesar Augustus, using a vague recollection of an Augustan census to do so" (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 400).

[16] Potrivit lui Schürer, „E posibil ca Octavian Augustus să fi făcut recensăminte în multe, poate în majoritatea provinciilor [...], însă aceste recensăminte provinciale, diferite ca timp și formă, nu se pot datora unui singur decret imperial. În acest caz, Sfântul Luca generalizează, așa cum a procedat și în cazul foametei din timpul împăratului Claudiu [...] Din numeroasele perioade de foamete care au afectat părți diferite ale imperiului într-un mod foarte brutal pe vremea împăratului Claudiu, el a făcut doar una singură care s-a extins «în întreaga oikouméne» (Fapte 11, 28)" (Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo, I* (Brescia: Paideia Editrice, 1985), 522). Luca e destul de nesigur și în Fapte 5, 36-37, text în care rabinul Gamaliel vorbește despre insurecția lui Teudas care, în realitate, s-a petrecut la

O astfel de introducere la episodul nașterii Mântuitorului, cu o trimitere la cezarul Augustus, poate avea semnificații diferite. Sigur că diferența dintre puterea împăratului de la Roma și smerenia Celui care urmează să Se nască este enormă, și totuși, adevăratul împărat și suveran al popoarelor nu e Cezarul, ci Pruncul pe care îngerul Domnului Îl va proclama: Mântuitor, Hristos și Domn (Lc 2, 11). Deocamdată el apare supus autorităţii Cezarului, tot așa cum, mai târziu, va fi predat puterii romane reprezentate de Ponțiu Pilat, care va pretinde că deţine stăpânirea asupra Lui, numai că puterea cezarului de la Roma asupra lui Mesia este provizorie și aparentă, deoarece El este adevăratul Stăpân și Domn al istoriei și al lumii.

Contrastul dintre împăratul de la Roma și Iisus nu se limitează doar la sfera politică, ci se extinde și la dimensiunea religioasă și cultică. De fapt, cezarul se autointitulează: „Augustus", un apelativ care are o viguroasă conotație religioasă; semnificația lui este legată de ideea de sfințenie și, în consecință, de ideea de venerație, chiar și de adorație[17]. În felul acesta, cezarul de la Roma uzurpă un titlu divin pe care niciun om nu și-l poate atribui și care constituie identitatea profundă a Pruncului care Se naște în Betleemul Iudeii.

În plus, aniversarea zilei de naștere a lui Augustus a fost considerată, în epoca aceea, „un început bun" sau „începutul unei perioade noi pentru toată lumea", adică

zece ani după intervenția sa din sinedriu, și cu aceeași imprecizie plasează răscoala lui Iuda Galileeanul – care a avut loc tocmai ca o reacție la recensământul din anii 6-7 d. Hr. – după cea a lui Teudas (cf. Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico*, 489-523, 489-523).

[17] Termenul grecesc corespunzător este „sebastós", cuvânt care se traduce cu „venerabil" sau cu „sfânt".

începutul unei ere a prosperității și a păcii[18], prerogative pe care evanghelistul Luca le vede realizate în mod deplin în Iisus Hristos, a cărui naștere reprezintă adevărata „veste bună" (Evanghelie) pentru oameni și vestirea păcii pentru întreaga lume (Lc 2, 14).

v. 2. Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria

Aporiile de ordin istoric continuă în v. 2, unde se vorbește despre „primul recensământ" – ca și cum ar fi fost mai multe – efectuat sub Quirinius, care și-a exercitat funcția, nu în timpul nașterii Mântuitorului, ci în anii 6-7 d. Hr.

Încercând să depășească aceste dificultăți de ordin istoric, exegeții au propus explicații diferite. Spre exemplu, au insistat pe semnificația adjectivului „*prōtē*", care în greaca elenistică și în Noul Testament a fost redat și la gradul comparativ cu „*prōtera*", (Fapte 1, 1; In 1, 15. 30; 15, 18). Prin urmare, traducerea ar putea fi: „Această înscriere a avut loc

[18] În acest sens, este citată adesea o inscripție de la Prienne, din anul 9 î.Hr., în care sunt scrise aceste cuvinte: „Ziua de naștere a divinului Cezar o considerăm, pe bună dreptate, începutul tuturor lucrurilor. Prin urmare, vom considera această zi ca început al vieții și al existenței noastre, zi care marchează limita și sfârșitul regretului de a ne fi născut, deoarece providența care dispune în mod divin de viața noastră și a urmașilor noștri ne-a dăruit un mântuitor care să pună capăt războiului și să pregătească pacea. Odată apărut în lume, Cezarul Augustus a depășit toate așteptările predecesorilor săi, bunele vestiri (*euangélia*) ale tuturor, nu doar trecând dincolo de binefacerile pe care le-au oferit lumii cei care l-au precedat la domnie, dar și nelăsând celor care l-au urmat speranța unui bine mai mare, iar ziua de naștere a zeului a fost pentru lume începutul bunelor vestiri primite de noi datorită lui" (Cf. Romano Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane* (Bologna[2]: EDB, 198), 169s.

înainte ca Quirinius să fie guvernator al Siriei". Acest sens al lui „*prōtē*" – posibil și atestat și în alte locuri – este exclus în cazul nostru, din cauza folosirii genitivului absolut „*hēgemoneúontos*", care arată condiția actuală a lui Quirinius, dar și pentru construcția logică a frazei[19].

O altă explicație a dorit să considere termenul de „guvernator" într-un sens generic; astfel că, Quirinius ar fi fost „legat" al provinciei imperiale Siria, care depindea direct de cezarul Augustus, numai că viața și activitatea lui Quirinius este cunoscută din punct de vedere istoric: nu i se pot atribui două recensăminte în Iudeea și nici nu se poate susține că a fost guvernator al Siriei înainte de începutul mandatului său datat de istorici în anii 6-7 d. Hr., și a cărui durată a rămas incertă[20].

Mult mai realistă pare să fie explicația lui Schürer: „Evanghelistul știa că în timpul nașterii Mântuitorului a avut loc un recensământ sub Quirinius în Iudeea. El se folosește de

[19] Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 401.

[20] Iosif Flaviu nu face nicio mențiune despre un alt recensământ din Iudeea și nici nu menționează un mandat anterior al lui Quirinius ca guvernator al Siriei (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 402). În schimb, este sigur faptul că Quirinius a fost legat al Siriei în anii 6-7 d. Hr. „Josephus mentions the fact at least three times, and attempts to discredit his testimony (e.g. W. Lodder, T. Corbishley) have been recognized as misguided" (Fitzmyer, *The Gospel Second to Luke I-IX*, 403).

Prin urmare, recensământul lui Quirinius a avut loc în perioada mandatului său ca guvernator al Siriei, în urma depunerii din funcție a lui Arhelau, exilat la Vienne, în Galia, în anul 6 d.Hr. Cu acea ocazie, Iudeea a fost scoasă de sub puterea dinastiei lui Irod și anexată provinciei romane Siria, fiind supusă unui recensământ care nu ar fi fost posibil mai devreme. Sfântul Luca face referire la acest recensământ în textul Fapte 5, 37, care a dus la revolta evreilor condusă de Iuda Galileeanul.

acest fapt pentru a explica călătoria făcută de părinții lui Iisus de la Nazaret la Betleem și îl plasează exact în momentul nașterii Sale. Faptul că Sfântul Luca se referea la recensământul lui Quirinius și că numai despre acest recensământ avea cunoștință, este confirmat și de textul din Fapte 5, 37, unde îl amintește, pur și simplu, ca „numărătoare"[21]. În plus, incoerențele istorice de acest fel nu trebuie să ne surprindă: ele nu se găsesc doar la Luca și nici numai la autorii din vechime[22].

---

[21] Schürer, *Storia del popolo giudaico*, 522. La fel de interesantă este și explicația pe care ne-o oferă R. Syme, potrivit căreia două evenimente din istoria Palestinei, la momentul nașterii Mântuitorului, trebuie să fi rămas, în mod deosebit, în conștiința poporului: moartea lui Irod cel Mare petrecută în anul 4. î. Hr. și anexarea Iudeii la Provincia Siria în anul 6 d. Hr. „Ambele evenimente au servit la stabilirea aproximativă a unor date într-o societate în care documentarea exactă nu era un punct forte" (R. Syme, „*The titulus Tiburtinus*", în *Vestigia*: *Akten des VI Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik* (München 1972), 600. În același fel s-ar putea explica și imprecizia lui Luca în armonizarea nașterii lui Iisus cu recensământul lui Quirinius. Această asociere i-a permis Sfântului Luca să justifice călătoria dreptului Iosif și a Fecioarei Maria de la Nazaret la Betleem și nașterea lui Iisus în cetatea lui David și, în același timp, să plaseze nașterea lui Hristos nu doar în contextul istoriei lui Israel, ci și în cel al întregii *oikouménē*.

[22] În ceea ce privește antichitatea, Schürer subliniază că eruditul Iustin Martirul credea că regele Ptolemeu – căruia îi datorăm traducerea în limba greacă a Bibliei Ebraice (LXX) – era contemporan cu Regele Irod [Apologia I, 31] (cf. Schürer, *Storia del popolo giudaico*, 523). Pentru timpurile moderne este suficient să amintim eroarea flagrantă comisă de un renumit istoric grec care, și mai grav, vorbind despre același Irod, afirmă: „La moartea sa, în anul 6 d. Hr., Iudeea a devenit provincie romană" [William W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, Londra [3] 1952, 238] (cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 405).

v. 3. Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa

Dincolo de versetul 2, care are caracter parenetic și explicativ, versetul 3 este prezentat în continuitate cu v. 1. Legătura pare evidentă: subiectul „*toți*" este legat de „*pásan tēn oikouménēn*" (din v. 1) și, din acest motiv, ar trebui să indice întreaga populație a imperiului căreia i se adresează edictul cezarului. În realitate, recensământul lui Quirinius îi privea doar pe iudeii care au trecut de la despotismul lui Arhelau, fiul lui Irod cel Mare, la controlul nu mai puțin dur al autorității romane[23]. Legătura cu versetul 1 se evidențiază și prin repetarea aceluiași verb „*apográphesthai*", generând un raport de poruncă/împlinire. Așadar, potrivit Sfântului Luca, recensământul este universal și, în același timp, privește

„Însă – potrivit lui Jean Noël Aletti – în loc să vorbim despre o eroare istorică, ar fi mai bine să vedem aici o compoziție voită... Va trebui, așadar, să vedem de ce aghiograful a vorbit despre această călătorie la Betleem, despre păstori și despre apariția îngerilor. Jean Noël Aletti, *Il Gesù di Luca* (Bologna, 2012), 51. În acest sens, observația pertinentă a lui Heinz Schürmann este oportună: „Pericopa de Crăciun... nu intenționează să ne ofere o relatare «istorică» a nașterii Mântuitorului, într-o formă sobră și protocolară, nici să servească drept legendă pioasă sentimentalistă bună doar pentru sporirea evlaviei. Arta narativă hagadic-apocaliptică a Palestinei secolului I avea mijloace mai bune pentru a exprima evenimentele petrecute și pentru a interpreta, în plan teologic, conținutul lor ca obiect al kerygmei și al mărturisirii de credință" (Heinz Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, I [Brescia 1983], 210).

[23] Întrucât, așa cum se știe, un recensământ general în întregul imperiu nu a fost niciodată decretat de către Augustus, unii comentatori au încercat să justifice afirmația lui Luca „și se duceau toți să se înscrie" ca o referire la cei care se aflau sub jurisdicția lui Quirinius, adică la locuitorii Siriei (Raymond E. Brown, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi: Cittadella Editrice, 1981), 535. Din punct de vedere istoric, recensământul lui Quirinius a vizat numai Iudeea.

fiecare persoană în parte, așa cum reiese din contrastul dintre totalitatea exprimată de „*pántes*" și singularitatea indicată de pronumele „*hékastos*" și „*heautoú*": toți se pun în mișcare, fiecare spre propriul oraș de origine: potrivit textului lucanic, cel al strămoșilor[24].

v. 4. Și s-a suit și Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David, care se numește Betleem, pentru că el era din casa și din neamul lui David

Versetul 4 este legat de versetul anterior și, în consecință, de edictul pomenit în v. 1; porunca cezarului este executată în mod concret. Începutul propoziției „*anébē dè kaì Iōséph ... apográpsasthai*" este într-un evident paralelism cu „*kaì eporeúonto pántes apográphesthai*", dar și mai direct cu „*hékastos eis tēn heautoù pólin*".

Trebuie remarcat faptul că v. 4 nu este doar mai extins decât v. 3, dar este mai precis și mai detaliat.

Verbul „*anébē*", în special, este mai tehnic decât genericul „*eporeúonto*". „A urca" este o expresie stereotipă în paginile Vechiului Testament, care a fost preluată și de Noul Testament, și se referă la ținutul muntos al Iudeii, și în mod special la colina Sionului pe care era construit Ierusalimul. Textul lucanic trasează în mod foarte clar itinerariul lui Iosif de la locul de plecare până la locul de sosire:

- „*apò tēs Galilaías ek póleōs Nazaret*"

[24] În mod obișnuit, recensământul roman se desfășura în locul de reședință și nu în locul de origine al strămoșilor. Este adevărat că romanii se adaptatu frecvent la practica locală a diferitelor provincii; însă, „în acest caz precis, o „indulgență" sau o „excepție" de acest fel ar fi fost curioasă și neobișnuită" (Schürer, *Storia del popolo giudaico*, 504).

- „*eis tēn Ioudaían eis pólin Dauìd hētis*[25] *kaleítai Bēthléem*".

Punctul de plecare este cetatea Nazaret, iar cel de sosire este Betleem, invers față de ceea ce se întâmplă în relatarea Sfântului Matei în care mișcarea este de la Betleem (Mt 2, 1) la Nazaret (Mt 2, 23). În textul lucanic, cu referire la recensământ, „propria cetate" a lui Iosif este cea a strămoșilor săi, deci Betleem, în timp ce „cetatea lor"[26] – a sfintei familii – în 2, 39. (51) este Nazaret. Călătoria de la Nazaretul Galileii până la Betleemul Iudeii este lungă și obositoare și, într-un fel, o reproduce pe cea făcută de Maria în episodul vizitei la Elisabeta.

Descrierea itinerariului nu este doar geografică: „*apò tēs Galilaías ek póleōs Nazareth*" amintește de „*eis pólin tēs Galilaías hē onoma Nazaret*", destinația la care a fost trimis îngerul Domnului (Lc 1, 26). Această legătură este confirmată de prezentarea paralelă a lui Iosif: „*ex oíkou kaì patriàs Dauíd*" (2, 4b) / și „*ex oíkou Dauíd*" (1, 27), dar și de repetarea legăturii sale cu Maria: „*sùn Mariàm tē emnēsteuménē autō*" (2, 4b) / „*parthénon emnēsteuménēn andrí*" (1. 27).

---

[25] Folosirea pronumelui relativ compus *hóstis, hētis, hóti* - în locul simplului *hós, hē, hó* -, este un procedeu lingvistic specific Noului Testament, și în special scrisului Sfântului Luca, dar care se întâlnește rar în greaca clasică. În Evanghelia după Luca apare de 13 ori, iar în Faptele Apostolilor de 18 ori. În Evanghelia „copilăriei" lui Iisus (Luca 1-2), în special, apare în 1, 20; 2. 4. 10. În restul Noului Testament îl întâlnim de 5 ori la Matei, de două ori în Marcu și de 3 ori în Cartea Apocalipsei. Totuși, folosirea pronumelui compus relativ ar putea servi și pentru a indica o calitate anume. (Cf. Brown, *La nascita del Messia*, 544s; Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [Berlin[6], 1988], 1188).

[26] Sfântul Luca, precum și Sfântul Matei (în 2, 23), numește oraș sau cetate micul sătuc Nazaret: în acest caz precis, termenul desemnează pur și simplu un spațiu geografic locuit, cum ar fi ebraicul *'ir* (Cf. H. Strathmann, *pólis*, Grande Lessico del Nuovo Testamento, X, 1290s).

Precizarea „*anébē ... apò tēs Galilaías ek póleōs Nazareth*", cu care se deschide v. 4 constituie, de asemenea, o importantă punte de legătură, a cărei anvergură se extinde până în Lc 2, 39, care marchează întoarcerea – după evenimentele de la Betleem și de la templul din Ierusalim – la Nazaret: „*epéstrepsan eis tēn Galilaían eis pólin heautōn Nazaréth*".

Expresia „cetatea lui David, care se numește Betleem"[27] este unică în paginile Sfintei Scripturi: în alte cazuri, „cetatea lui David" este Ierusalimul. Cu această denumire specială dată Betleemului, cu prilejul recensământului, Sfântul Luca a dorit să sublinieze importanța orașului și a casei (dinastiei) regelui David, în care urmează să Se nască Mesia. Iar Iosif, repetă textul lucanic, este un descendent al casei și al familiei regelui David (Lc 1, 27; 2, 4).

Spre deosebire de cadrul general din Luca 1-2, în care Iosif nu este o figură proeminentă și în care trăiește în umbra Mariei, aici, cu prilejul unui demers oficial precum recensământul, Iosif – în calitate de cap de familie și în calitate de descendent al lui David – acţionează ca protagonist, așa cum se întâmplă lucrurile în relatarea mateiană (Mt 1-2). Verbul „*anébē*" cu care se deschide versetul 4, îl are ca subiect pe Iosif, la fel ca verbul „*apográpsasthai*" care depinde de el: „*anébē dè kaì Iōséph… apográpsasthai*". Dar pentru Sfântul Luca, acesta este un moment izolat: prezența lui Iosif în cadrul istorisirii lui va redeveni discretă și indirectă.

[27] „Aplicarea acestui nume (cetatea lui David) Betleemului pare mai puțin opera unui evreu decât părerea unui grec și, probabil, îi aparține lui Luca însuși (Augustin George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc* [Paris, 1978], 246, n. 3).

v. 5. Ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el, care era însărcinată

Fecioara Maria este introdusă în acest episod prin expresia „*sún*", cu referire la Iosif, logodnicul ei, care, ca descendent davidic, este personajul principal al recensământului. În acest punct, istorisirea Sfântului Luca ridică o altă problemă: Maria, care-l însoțește pe Iosif la Betleem, face și ea parte din descendența regelui David? un fapt care nu e precizat nici de Sfântul Matei, nici de Sfântul Luca. Dacă nu este descendentă sau „fiică a lui David", atunci de ce merge cu Iosif în cetatea Betleem? Conform legilor romane, participarea la recensământ a capului familiei era suficientă, fără a fi nevoie ca soția (logodnica) acestuia să se prezinte personal. Cât despre recensământul poruncit în Iudeea, nu știm nimic despre obligația femeilor de a se înregistra. Din punct de vedere narativ, prezența Sfintei Fecioare alături de Iosif la recensământ vizează nașterea lui Iisus la Betleem, în „cetatea lui David".

Sfânta Fecioară este numită, ca în 1, 27, „*emnēsteuménē*" (logodnica) lui Iosif, însă din textul nostru reiese că nu ne mai aflăm în „prima fază" a căsătoriei evreiești, ci în a doua: mireasa a intrat deja în casa mirelui, iar ei locuiesc împreună (cf. Mt 1, 24), iar Maria era însărcinată. Formularea simplă și reducerea evenimentului la esențial ar putea sugera o căsătorie normală și o naștere ca toate celelalte, impresie confirmată de narațiunea din vv. 6-7 care prezintă evenimentul minunat al nașterii Domnului în cel mai natural mod posibil.

Între primul și al doilea capitol din Evanghelia după Luca există diferențe considerabile, până în punctul în care ajungi să crezi că al doilea capitol nu ține cont de ceea ce se

spune în primul. Într-adevăr, cititorul real, conștient de ceea ce s-a spus până acum, știe mai mult decât cititorul implicit, mai ales în ceea ce privește fecioria Mariei și zămislirea prin Duhul Sfânt[28]. În orice caz, cititorul este pregătit acum pentru relatarea nașterii Pruncului Iisus, din vv. 6-7.

v. 6. Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască

Încă o dată textul se deschide într-o formă perifrastică cu formula specific lucanică „*egéneto dé*". Expresia „pe când erau acolo" sugerează faptul că Iosif și Maria au ajuns la Betleem cu ceva timp înainte de nașterea Pruncului[29].

Expresia „*eplēsthēsan hai hēmérai*" (s-au împlinit zilele) apare numai în Evanghelia „copilăriei" (Lc 1, 23. 57; 2, 6. 21s) și provine din Tradiție. O exprimare similară avem și în cazul Elisabetei, cu deosebirea că, în loc de împlinirea zilelor, se vorbește de împlinirea timpului sau a vremii. Cele două descrieri preiau formula folosită în Cartea Facerii 25, 24 în cazul Rebecăi: „*eplēsthēsan hai hēmérai toù tekeìn autēn*"[30].

---

[28] Dacă în Lc 1, 27, Maria ne-a fost prezentată ca „*parthénos emnēsteuménē*" (fecioară logodită), în Lc 2 ,5 ea este numită, pur și simplu, „*emnēsteuménē*" (logodită), fără nicio mențiune despre feciorie. Mai mult, în ceea ce privește zămislirea Pruncului, aghiograful se limitează la termenul slab „*egkúō*", lăsând deoparte orice referire la taina minunată operată în pântecele ei de Duhul Sfânt.

[29] Potrivit Protoevangheliei lui Iacov, Fecioara Maria ar fi simțit durerile nașterii pe la jumătatea drumului spre Betleem și a fost condusă de Iosif într-o peșteră (17, 3), undeva la marginea Betleemului, unde s-ar fi petrecut nașterea minunată (18, 1).

[30] Spre deosebire de Lc 1, 57, în care după verbul „*tekeín*" apare cuvântul „*gennáō*" – folosit de înger în Lc 1, 13 cu privire la Elisabeta – în Lc 2, 7

Între cele două nașteri – cea a Elisabetei și cea a Fecioarei Maria – există un paralelism evident, dar și deosebiri semnificative:

- 1, 57: „*eplēsthē ho chrónos toù tekeìn autēn kaì egénnēsen huión*";

- 2, 6-7: „*eplēsthēsan hai hēmérai toù tekeìn autēn kaì éteken tòn huiòn autēs tòn prōtótokon*".

O noutate transpare în repetarea – în ceea ce o privește pe Fecioara Maria – verbului „*éteken*", cuvânt care subliniază o particularitate feminină în actul generării, exact așa cum îi spusese îngerul Fecioarei în Lc 1, 31. Acest aspect ar putea fi reafirmat și de pronumele „*autēs*" (*tòn huiòn autēs*), care evidențiază rolul feminin într-o naștere în care bărbatul nu a avut niciun rol.

Însă, adevărata noutate constă în diferența dintre „*huión*" (*un fiu*) folosit pentru fiul Elisabetei și „*tòn huión… tòn prōtótokon*"[31] (pe Fiul său Cel Unul-Născut) al Sfintei Fecioare. Dacă Ioan a fost un simplu „fiu", chiar dacă a fost născut în mod minunat, Iisus este pentru Fecioara Maria „Fiul" ei, „*prototokos*" (Cel Unul-Născut). Și pentru Elisabeta, Ioan a fost „primul născut", dar faptul acesta nu este

se repetă verbul „*tíktō*" – adică același cuvânt folosit de îngerul Gavriil în Lc 1, 31 cu referire la Fecioara Maria – cuvânt care nu indică pur și simplu „a genera", ci „a da naștere", lucru specific femeilor, deosebire care însă, după cum se vede, nu e întotdeauna respectată.

[31] Termenul „*prōtótokos*" este foarte rar în literatura veche extrabiblică. În schimb, este frecvent folosit în Septuaginta, în special în Cartea Facerea în istoria patriarhilor biblici; în Cartea Ieșirea unde se vorbește despre pedepsirea întâilor-născuți ai egiptenilor; în legislația evreiască legată de primul născut, unde adesea termenul este neutru, cu referire la primele roade. (W. Michaelis, *prōtótokos*, GLNT, XI, 678ss).

subliniat; în cazul Sfintei Fecioare, în schimb, se ascunde ceva mai mult și ceva unic.

Fără a relua discuțiile despre semnificația „primului născut", prezente deja în primele secole creștine[32], trebuie, totuși, să repetăm că „*prōtótokos*" nu înseamnă neapărat primul dintre alți frați[33], chiar și atunci când nu este însoțit de „*monogenēs*" (Unul-Născut), așa cum se întâmplă în schimb în apocrifele intertestamentare: Psalmii lui Solomon 18, 4 sau în Cartea a Doua Ezdra 6, 58. Cel întâi-născut, în tradiția iudaică, se bucura de privilegii speciale stabilite de Legea

[32] Ne limităm să spunem aici că Tradiția veche a Bisericii este practic unanimă în a crede că „frații Domnului" erau verișorii sau rudele Lui, și nu frații de sânge. Nici n-ar fi putut să existe această interpretare decât pe baza mărturiilor Noului Testament care să o justifice. Părerile contrare, cum a fost cea a lui Elvidiu, sunt, mai degrabă, izolate și relativ tardive, în general infirmate sau supuse convingerii comune. Altfel, ar fi greu de înțeles că, deja la începutul secolului al II-lea, învățătura despre pururea fecioria Maicii Domnului ar fi putut fi dezvoltată și afirmată, dacă reprezentanți de seamă ai Bisericii primare, printre care se număra și Iacov, „fratele Domnului", întâiul păstor și dascăl al Ierusalimului, ar fi fost fiul natural al Mariei și recunoscut de toți ca atare. (John Henry Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to St. John* (Edinburgh 1928), 85. Pe baza unor afirmații ale lui Origen († 253/54) (Origene, *Hom. VII in Lc*, Rauer IX, 49 [²44]), Alfred Loisy era de părere că exista deja, la acea vreme, o tradiție străveche și foarte puternică în sprijinul doctrinei „*virginitas post partum*" (Alfred Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I [Ceffonds 1907-1908], 726).

[33] „*Prōtótokos*" „premier-né" n'implique pas l'idée d'un „*puîné*". Substratul semitic, ebr. „*bekôr*"... spre deosebire de „*prōtótokos*", nu exprimă pur și simplu numeralul ordinal, cu sensul de „primul"; sensul fundamental al rădăcinii semitice „*bkr*" pare a fi „a împărți". Paul Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur*, 296. A se vedea și Jean-Baptiste Frey „La signification du terme *prōtótokos* d'après une inscription juive", în Bib 11 (1930), 373-390.

mozaică (Iș 13, 2; Num 3, 12s; 18, 15s) și era un consacrat lui Dumnezeu (Lc 2, 23). În acest mod, Sfântul Luca pregătește episodul următor – cel al aducerii Pruncului la templu – ca să se facă cu El „precum era scris în Legea Domnului".

v. 7. Și a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut și L-a înfășat și L-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru ei

Versetul 7a prezintă o succesiune de verbe de mișcare – ca în Lc 1, 31 – unite de paratacticul „*kaí*" (și) și susținute de un singur subiect: „*kaì éteken*" – „*kaì esparganōsen*" – „*kaì anéklinen*", cu un accent evident pe rolul mamei, admițând, totodată, ideea că acestea sunt gesturi naturale făcute pentru orice făptură care se naște. *Sparganóō*, înfășarea în scutece, este un gest normal, dar el este și un semn de grijă din partea părinților (Înțelepciunea lui Solomon 7, 4), dar și un indiciu al abandonului, atunci când era neglijată săvârșirea lui (Ez 16, 4). Aceeași grijă apare și în gestul matern exprimat de verbul „*anaklinō*" (a culca), însă, spre deosebire de ceea ce se întâmplă de obicei, Pruncul Iisus nu este așezat într-un leagăn, ci într-o iesle (*phátnē*)[34].

Termenul „*katáluma*" a fost tradus cu „loc de găzduire" sau „han", însă pentru a indica un asemenea loc Sfântul Luca

[34] Termenul „*phátnē*" poate însemna „iesle", „pătuț" sau „grajd". Prin folosirea verbului „*anaklínō*" (v. 7), și cu precizarea „*keímai*" (din v. 12. 16), este mult mai probabil să fie vorba despre o iesle. După cum se știe, textul biblic nu menționează prezența animalelor în acel loc. Origen a fost primul care a vorbit despre cele două animale prezente în icoana Nașterii Domnului (boul și asinul), bazându-se pe textul din Isaia 1, 3. Tradiția peșterii – de la marginea Betleemului – este atestată, începând cu secolul al II-lea, de Iustin Martirul (*Dialogul cu iudeul Trifon, 78*), de *Protoevanghelia lui Iacov* (17, 3) și de Origen (*Împotriva lui Celsus, I, 51*).

folosește cuvântul „*pandocheíon*", cuvânt care a fost tradus cu „casă de oaspeți" (Lc 10, 34s), în timp ce el folosește „*katáluma*" pentru a indica locul ultimei cine (Cina cea de Taină). Pentru dreptul Iosif și pentru Fecioara Maria, așadar, nu s-a mai găsit loc în camera comună a casei. Interesant este faptul că textul lucanic nu exclude ca ieslea în care a fost culcat Pruncul să se fi aflat în aceeași încăpere[35]. În orice caz, trebuie subliniată sărăcia cadrului în care S-a născut Cel care a venit să aducă vestea cea bună (Evanghelia) săracilor și Care a văzut lumina zilei într-o iesle.

2. Vestirea făcută păstorilor (vv. 8-14)

Importanța evenimentului nașterii Mântuitorului, încadrat, pe de o parte, în contextul universal al Imperiului

[35] Pierre Benoit, «"*Non erat locus eis in diversorio*"(Lc 2, 7)», în A. Descamps - A. De Halleux (eds.), „*Mélanges Béda Rigaux*" (Gembloux, 1970), 173-186. În mod similar Joüon: „*Katáluma* 'logis' (Lc 22, 11) desemnează aici, prin opoziție implicită față de camera în care se aflau femeile și copiii, camera rezervată bărbaților" (Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur*, 297). Această linie de interpretare – susținută deja și în trecut de unii exegeți, citați de însuși P. Benoit – este confirmată și dezvoltată în continuare (cf. Kenneth E. Bailey, „*The Manger and the Inn. The Cultural Background of Luke 2, 7*", *ThRev* 2 (1979), 33-44; Stephen C. Carlson, „*The accomodations of Joseph and Mary in Bethlehem: katáluma in Luke 2.7*", NTS 56 (2010), 326-342. La sfârșitul studiului său, Pierre Benoit reiterează și precizează: «În concluzie, cred că este posibil, și chiar foarte probabil, ca pentru Luca însuși, *katáluma* din Betleem să fi fost pur și simplu o „cameră" umilă... Mă îndoiesc că Luca știa mai multe despre tipul acestei locuințe... În orice caz, contest ideea potrivit căreia s-a gândit la acea încăpere ca la un „hotel", din care Sfânta Familie ar fi fost „alungată" pentru a se refugia într-un „grajd", adică toată această imagine pioasă, foarte răspândită în evlavia populară, dar care nu are suficientă susținere în textul sacru. Vezi Benoit, «*Non erat locus eis in diversorio* (Lc 2, 7)», 185s.

Roman, iar pe de altă parte prezentat ca împlinire a celebrei făgăduințe făcute regelui David (2 Rg 7), contrastează puternic cu umila relatare a realizării sale concrete. Este paradoxul care vestește și anticipează taina Fiului Omului, atât de greu de înțeles de ucenici și care ar putea fi luminat doar de o lumină și de un cuvânt de Sus. Acesta este sensul vestirii pe care îngerul Domnului o va face păstorilor, vestire care descoperă taina și identitatea mesianic-divină a Pruncului.

Pentru majoritatea exegeților, versetele 8-14 constituie, nu numai centrul pericopei Lc 2, 1-20, așa cum este ea structurată, ci și punctul culminant sau climaxul tensiunii narative a acesteia[36]. Prin vestirea îngerilor, evenimentul nașterii Mântuitorului este interpretat pe fondul așteptărilor mesianice ale lui Israel și, mai ales, în lumina pascală, care este evenimentul fundamental și fondator al propovăduirii

[36] Totuși, această părere nu este împărtășită de toți exegeții: „Dacă distincția statică a părților este clară, nu la fel este și articularea lor dinamică... Cei mai mulți, așa cum s-a menționat deja, văd punctul culminant al pericopei în partea ei centrală... lăsând părții a treia și ultimei părți rolul de concluzie narativă, care, în plan teologic, nu ar mai adăuga nimic substanțial la sensul final al episodului" (Vittorio Fusco, „Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc. 2,1- 20)", în V. Fusco, *Da Paolo a Luca* (Brescia, 2003), 323. Mai mulți exegeți cred, totuși, că textul își are punctul culminant și, prin urmare, sensul deplin, abia în partea a treia, care este mai mult decât o concluzie narativă. Dacă este adevărat că secţiunea centrală constituie vârful teologic al pericopei, la fel de adevărat este şi faptul că „punctul culminant spre care pericopa tinde, de la bun început, este vederea semnului: *Pruncul nou-născut culcat în iesle*. Dimensiunea *vizuală* a evenimentului nu este deloc marginală față de cea *auditivă*: mesajul nu stă izolat, ci trebuie completat de semnul care-l însoțește" (Fusco, *„Il messaggio e il segno"*, 330s): tensiunea narativă își va afla soluția în v. 16.

creștine. Istorisirea nașterii Mântuitorului constituie, așadar, o bună vestire istorico-soteriologică.

În acest scop, cu v. 8 și prin intrarea în scenă a păstorilor, se creează o situație nouă, dar strâns legată de secțiunea precedentă, în special de vv. 6-7. Scenografia este determinată de starea de veghe a păstorilor și de întunericul nopții care va fi risipit de strălucirea slavei lui Dumnezeu.

Pericopa păstorilor – ca și vestirile anterioare făcute preotului Zaharia și Fecioarei Maria – este structurată, în principiu, după genul literar deja cunoscut al vestirilor:

Structura genului literar	**Structura vestirii făcute păstorilor**
1. prezentarea destinatarului	1. prezentarea păstorilor (v. 8)
2. apariția îngerului	2. apariția îngerului (v. 9a)
3. frica subiectului uman	3. frica păstorilor (v. 9b)
4. mesajul îngerului	4. mesajul îngerului (vv. 10-11)
5. întrebarea/îndoiala destinatarului	- element absent
6. indicarea unui semn	6. indicarea semnului (v. 12)
-	- *adaos*: vv. 13-14: oastea cerească și imnul
7. plecarea îngerului	7. plecarea îngerilor (v. 15a)

După cum se poate observa, schema este respectată destul de fidel, dar prezintă unele dezacorduri: absența cererii unui semn din partea păstorilor și, mai ales, introducerea unei secvențe eterogene la genul de vestiri deja consacrat, care

presupune modificarea punctului 7, în care nu se pomenește despre „plecarea îngerului", ci despre mai mulți îngeri care pleacă împreună cu el. Strict vorbind, n-am putea vorbi despre o vestire (în sensul clasic) a unei nașteri, atât pentru faptul că nașterea a avut loc deja, cât și pentru faptul că vestirea îngerului nu se face părinților copilului, ci altor personaje.

Însă, chiar și cu aceste dezacorduri, se respectă, în general, schema vestirilor.

a. Prezentarea păstorilor (v. 8)

v. 8. *Și în ținutul acela erau păstori, stând pe câmp și făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor*

Așa după cum s-a menționat, v. 8 deschide o scenă nouă, dar are și rol de legătură cu v. 7, de care este legat stilistic prin conjuncția „*kaì*" (și), dar el îndreaptă atenția cititorului spre condiția de sărăcie și de simplitate care unește Pruncul de curând născut cu păstorii și cu mediul particular în care S-a născut[37]. În ceea ce privește semnificația și simbolismul păstorilor, pozițiile comentatorilor biblici sunt împărțite: mulți văd în el o referire la David, cândva păstor la Betleem (1 Rg 16, 11; 17. 15; 2 Rg 7, 8)[38]; alții preferă să-i vadă în acest simbol pe săracii care se află în centrul atenției Sfântului Luca, care împărtășesc, împreună cu Pruncul de

[37] După cum reiese din precizarea: „în ținutul acela".

[38] Păstorii oferă un cadru important și semnificativ nașterii lui Mesia; ilustrul strămoș al Mântuitorului, regele-păstor David, își păscuse turmele pe câmpurile de la Betleem (1 Rg 17, 15. 28), și de la turme fusese chemat de Dumnezeu să devină rege peste Israel (1 Rg 16, 1-13; Ps 78, 76), o coincidență care nu poate să scape celor care cunosc Scripturile. Se poate bănui deja «ce va fi acest copil» (Lc 1, 66)" (Schürmann, *Il vangelo di Luca*, 225).

curând născut, precaritatea și excluderea socială[39]; în sfârşit, alții admit cele două dimensiuni în figura păstorilor: sărăcia şi amintirea istoriei lui David[40].

Păstorii se aflau în aceeași zonă în care se petrecuse nașterea Mântuitorului și, fiind în câmp deschis și sub cerul liber, „făceau de strajă[41] noaptea împrejurul turmei lor". Sărăcia tabloului sau a cadrului general în care se desfășoară acțiunea și întunericul nopții constituie spațiul ideal pentru eruperea slavei lui Dumnezeu și pentru apariția luminii strălucitoare care este pe cale să învăluie păstorii și întreaga lume[42].

b. Apariția îngerului (v. 9a)

9a. v. Și, iată, îngerul Domnului a stătut lângă ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor

[39] Rabinii din epoca Mântuitorului erau aspri cu păstorii, deoarece profesia lor îi ținea departe de învățătura sinagogilor și de stricta ei respectare: în ei, dimpotrivă, Sfântul Luca îi recunoaște pe cei „mici" cărora Tatăl ceresc a dorit să le descopere taina Sa (Lc 10, 21) (A. George, „Il vous est né aujourd'hui un Sauveur", în *AssSeign* 10 [1970], 55).

[40] „Coarda «celor smeriți» a fost deja atinsă în cântarea Sfintei Fecioare [Lc 1, 52] și se prefigurează folosirea ei în Evanghelia propriu-zisă [vezi pasajul „Q" din Lc 7, 22]… În fundalul istorisirii se află imaginea tânărului păstor David care avea grijă de oile tatălui său prin împrejurimile Betleemului [1 Rg 17, 15] (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I-IX, 408s).

[41] Sintagma „*phulássontes phulakás*" constituie o figură etimologică care redă un infinitiv ebraic absolut. Apare de zece ori în Evanghelia după Luca în textele care nu apar în Evanghelia după Marcu [Lc 1, 22. 73; 2, 8. 9; 6, 48, 49; 7, 29, 11, 46; 12, 50; 24, 23] (cf. J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 74s). Expresia „făcând de strajă noaptea" pare să indice și faptul că păstorii vegheau turma cu rândul. Exprimări similare putem găsi și în Cartea Numerii 3, 7. 8. 28; 8, 26.

[42] Contrastul dintre întunericul nopții și lumina strălucitoare care-l risipește, împreună cu marea bucurie pentru nașterea Pruncului Iisus, fac trimitere la textul mesianic, la fel de sugestiv, din Is 9, 2ss.

Redactarea lucanică a versetului 9a este confirmată de textul din Fapte 12, 7 care conține un paralelism semnificativ:

- Lc 2, 9a: „*kaì ággelos kuríou epéstē*[43] *autoìs kaì dóxa kuríou periélampsen autoús*"

- Fapte 12, 7: „*kaì idoù ággelos kuríou epéstē kaì phōs élampsen...*

Cele două genitive fără articol din expresiile „*ággelos kuríou*" (îngerul Domnului) și „*dóxa kuríou*" (slava Domnului) presupun un proces redacțional, o formulare semitică, dar termenul „*kúrios*" ar fi fost evitat de un scriitor evreu, care ar fi recurs la o perifrază[44].

Îngerul Domnului[45] intervine în vestirile unor nașteri minunate (cf. Fac 16, 11-12; Jud 13, 3-5; Mt 1, 22-21; Lc 1, 11-20. 26-38), dar aici arătarea sa nu are rolul de a vesti un eveniment viitor, ci, mai degrabă, de a lumina un eveniment care deja s-a petrecut[46], eveniment care are o semnificație unică „pentru tot poporul" (Lc 2, 10). Până și coregrafia care însoțește apariția îngerului este unică: manifestarea slavei

[43] Verbul „*ephístēmi*" (*ephístamai*) este folosit de Luca aproape în mod exclusiv. Dintre cele 21 de ocurențe în Noul Testament, 18 se găsesc în cele două opere lucanice. În greaca clasică verbul este folosit frecvent pentru a indica manifestarea, în viziune sau în vise, a divinității și a ființelor cerești. E vorba despre: „un grécisme auquel ne correspond rien en sémitique" (Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur*, 298).

[44] Gustaf Dalman, *Words of Jesus considered in the light of post-Biblical Jewish writings and the Aramaic language*. Edinburgh, T. & T. Clark, 1902, 183.

[45] Îngerul lui Dumnezeu este uneori greu de deosebit de Dumnezeu Însuși (Fac 16, 7. 13; 22, 11. 14; Iș 3, 2. 4; Jud 6, 12. 14; Osea 12, 5; Is 63, 9). Abia în perioada postexilică s-a dezvoltat considerabil o concepție teologică despre personaje cerești intermediare între Dumnezeu și lume, cu un nume propriu și cu o identitate distinctă.

[46] Îngerul nu folosește verbe la viitor, ca în toate celelalte cazuri, ci folosește aoristul, un timp clasic pentru a exprima fapte deja împlinite sau realizate și evenimente istorice.

lui Dumnezeu[47] și deci a prezenței Sale, ca în timpul Exodului (Iș 16, 10; 24, 16-17; Num 14, 10), cu prilejul sfințirii templului (3 Re 8, 11) și în vedenia grandioasă a Profetului Isaia (Is 6, 1-4)[48].

Dóxa kuríou este Dumnezeu Însuși Care Se descoperă păstorilor umplând scena nașterii Domnului de lumină și dând maximă autoritate cuvintelor îngerului. Slava cerească i-a învăluit[49] pe păstorii umili, care au fost cuprinși de frică mare.

c. Frica păstorilor (9b)

9b. Ei au fost cuprinși de frică mare

[47] Cu termenul „*dóxa*", Septuaginta traduce cuvântul ebraic „*kābôd*", cuvânt care înseamnă, nu doar „greutate", ci și „slavă", „splendoare" sau „strălucire" și, cu acest sens, este folosit pentru a indica, într-un fel perceptibil, prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său.

[48] „Crescendo-ul expresiei «*dóxa kuríou*», al „slavei Domnului", față de ocurențele din Vechiul Testament, face să strălucească sensul său eshatologic" (Bovon, *Vangelo di Luca*, 148). „*Dóxa kuríou*" (slava Domnului) care se arată la nașterea Mântuitorului ne ajută să intuim taina, chiar înainte ca îngerul s-o descopere; evocă apoi scena Botezul Domnului, în care glasul ceresc Îl proclamă pe Iisus «Fiul lui Dumnezeu», „*ho agapētós*" (cel iubit), expresie care urmează în mod semnificativ verbul „*eudókēsa*" (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22) [cf. Sal 2, 7; Fac 22, 2; Is 42, 1], care luminează și sensul lui „*eudokía*" din Lc 2, 14. În mod similar, expresia „*dóxa kuríou*" poate fi citită în paralel cu slava Fiului lui Dumnezeu care se manifestă în Iisus – fapt subliniat doar de Sfântul Luca – la Schimbarea la Față, cu norul care îi învăluie pe cei trei apostoli și cu glasul din nor care Îl proclamă pe Iisus Fiul *ho agapētós* (Mt 17, 5 și Mc 9, 7), „*ho eklelegménos*" (Lc 9, 35).

[49] În Noul Testament, verbul „*perilámpō*" apare numai de două ori, în Lc 2, 9 și în Fapte 26, 13, în ambele cazuri sub formă tranzitivă și cu obiect personal. Sfântul Luca manifestă o predilecție pentru derivatele rădăcinii „*lamp-lámpō*" (Lc 17, 24; Fapte 12, 7); „*lampás*" (Fapte 20, 8); „*lamprós*" (Lc 23, 11; Fapte 10, 30); „*lamprōs*" (Luca 16, 19); „*lamprótēs*" (Fapte 26, 13) (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 80).

Starea de frică apare de fiecare dată când omul intră în contact cu divinul sau cu ființele angelice: este un element constant în structura pericopelor biblice care ne prezintă o epifanie sau o anghelofanie[50]. Frica accentuată a păstorilor (*ephobēthēsan phóbon mégan*) este aceeași care l-a cuprins pe preotul Zaharia mai devreme în Lc 1, 12 (*etaráchthē Zacharías idōn kaì phóbos epépesen ep' autón*). Frica păstorilor se datorează cu siguranță – ca și cea a preotului Zaharia – vederii îngerului, dar, mai ales, manifestării slavei lui Dumnezeu, care precede imediat reacția păstorilor.

Expresia „*ephobēthēsan phóbon mégan*" este un exemplu clasic de figură etimologică de factură semitică, procedeu prin care se urmărește intensificarea efectului produs în sufletul omului de arătarea îngerului. Este o formulare prelucanică, întrucât aceeași expresie, prezentă și în Mc 4, 41 (s-au înfricoșat cu frică mare), este transformată în „*phobēthéntes dè ethaúmasan*" (temându-se, s-au mirat) în Luca 8, 25.

d. Mesajul îngerului (vv. 10b-11)

v. 10. Dar îngerul le-a zis: Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul

Mesajul îngerului, introdus printr-o formă stereotipă (Lc 1, 13. 30), urmărește mai întâi să alunge frica: „*mè phobeísthe*"[51] (nu vă temeți) se opune fricii „*ephobēthēsan*"

[50] Însă, în Mt 1-2, îngerul Domnului (*ággelos kuríou*) îi apare în mod repetat lui Iosif (Mt 1, 20; 2, 13. 19), fără să-i provoace acestuia frică, ci risipindu-i îndoielile și inspirându-i alegerile pentru a salva Pruncul din mâinile lui Irod.

[51] Negația „*mē*", urmată de imperativul prezent, interzice continuarea acțiunii, prin urmare: „*mè phobeísthe*" înseamnă: „încetați să vă temeți" (Maximiliano Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur* [Romae[5], 1966], n. 246).

păstorilor. Porunca-invitație de a nu se teme este, de obicei, susținută de mesajul care urmează, prin care planul lui Dumnezeu este descoperit vizionarului sau subiectului uman al descoperirii. În cazul nostru, însă, motivația este una excepțională și nu constă într-o făgăduință pentru viitor, ci într-un eveniment care deja s-a petrecut. Mesajul îngerului este introdus cu „*idoù gár*"[52], o formulare tipic lucanică care atrage atenția asupra vestirii care urmează, în cazul nostru: evenimentul extraordinar care s-a petrecut în cetatea lui David. Prin urmare, cuvintele îngerului nu sunt o simplă invitație adresată păstorilor de a nu se teme, ci introduc vestirea plină de bucurie, de negrăită bucurie, net superioară celei vestite preotului Zaharia în templu (Lc 1, 14).

Versetul 10 este deosebit de bogat și complex. Pentru înțelegerea lui, este important – urmând sugestiei lui Rudolf Bultmann – să acordăm atenție verbului „*euaggelízomai*" și titlului de „*sōtēr*"[53], care sunt strâns legate între ele.

Îngerul Domnului le transmite păstorilor vestea cea mare (*euaggelízomai humìn charàn megálēn*) a nașterii unui Mântuitor (*hóti etéchthē humìn sēmeron Sōtēr*), cu ajutorul unui vocabular care ne amintește de formulări aproape identice folosite în mediul elenistic pentru nașterea unui principe. Există o mărturie clară în acest sens – pentru ziua de naștere a lui Octavian Augustus – în deja amintita Inscripție de la

[52] În Noul Testament, sintagma „*idoù gár*" (că iată) – cu excepția celei din 2 Cor 7, 11 – apare numai în scrierile Sfântului Luca (Lc 1, 44. 48; 2, 10; 6, 23; 17, 21; Fapte 18, 6). Formularea aceasta îl invită pe cititor la o reflecție atentă și la luarea în considerare a ceea ce se va spune (cf. Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 754).

[53] Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen[1], 2011), 325.

Priene[54], datată în anul 9 î. Hr., foarte asemănătoare textului lucanic, mai ales pentru cuvintele: „... ziua de naștere a zeului (împăratului) a fost, pentru lumea întreagă, începutul bunelor vestiri pe care oamenii le-au primit datorită lui" (*ērxen dè tō kósmō tōn di'autòn euaggelí* [*ōn hē genéthlios*] *toù theoú*)[55]. E posibil ca Sfântul Luca să fi cunoscut această inscripție, având în vedere că Priene se afla foarte aproape de Milet, dar a fost inspirat, în mod cert, de laudele folosite la nașterea împăratului, și în mod special la nașterea lui Octavian Augustus, prezentat, deloc întâmplător, la începutul istorisirii nașterii Mântuitorului (Lc 2, 1). Derivarea sensului acestui cuvânt din spațiul elenistic este confirmată și de faptul că în Septuaginta verbul „*euaggelízomai*" și substantivul „*euaggélion*" nu sunt folosite în istorisirile despre

[54] Wilhelm Dittenberger (ed.), *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, II (Leipzig 1905), 458; Gerhard Friedrich, *euaggélion*, GLNT, III, 1067-1071† n. 35.

[55] Fără să citeze această inscripție, Papa Benedict al XVI-lea interpretează astfel sensul cuvântului „evanghelie": „Cuvântul «evanghelie» aparține limbajului împăraților romani care se considerau adevărații stăpâni ai lumii, mântuitorii și izbăvitorii ei. Edictele emise de Cezar erau numite „evanghelii", indiferent de conținutul lor: pozitiv sau negativ. Tot ceea ce venea din partea împăratului – aceasta era ideea subînțeleasă – reprezenta un mesaj mântuitor, și nu doar o vestire oarecare, ci o transformare a lumii în bine. Dacă evangheliștii au preluat acest cuvânt, și dacă, începând cu acel moment, termenul „Evanghelie" a fost folosit pentru scrierile lor, acest lucru s-a întâmplat pentru că ei au vrut să spună că ceea ce împărații romani, care se considerau pe ei înșiși zei, pretindeau pe nedrept, în cazul scrierilor lor acest cuvânt avea deplină acoperire: Evanghelia conține un mesaj autoritar, care nu este doar un simplu cuvânt, ci o realitate concretă... În Evanghelie se întâmplă în mod concret lucrul pe care împărații romani doar îl pretindeau, fără să-l poată împlini, pentru că în Evanghelie intervine Cel Care este adevăratul Domn și Stăpân al lumii: Dumnezeul Cel Viu (Benedetto XVI [Joseph Ratzinger], *Gesù di Nazaret* [Milano: Rizzoli, 2007], 69-70).

nașterea regilor sau a eroilor[56], ci apar în vestirile unor victorii militare[57].

Acest sens al lui *„euaggelízomai"*[58] este confirmat și de termenul *„sōtēr"*[59] care constituie obiectul său: vestea cea bună a nașterii unui Mântuitor. Și în acest caz, este semnificativ faptul că termenul – care apare de 35 de ori în Septuaginta – nu este niciodată asociat lui Mesia[60]. Noul Testament este destul de rezervat în a-I atribui acest titlu lui

---

[56] De remarcat faptul că textul din Isaia 9, 1-6, prezentând vestea cea bună a unei nașteri împărătești aducătoare de mântuire, nu exprimă acest eveniment mântuitor în termenii unei „evanghelizări".

[57] Gerhard Friedrich, *euaggélion*, GLNT, III, 1062.

[58] Verbul *„euaggelízomai"*, care constituie primul cuvânt-mesaj al îngerului către păstori, este specific Sfântului Luca, care îl folosește de 10 ori în Evanghelie și de 15 ori în Faptele Apostolilor. Verbul apare o singură dată în Mt 11, 5 (fiind o citare a textului din Is 61, 1) și lipsește complet din Marcu și din Ioan. În mod curios, substantivul *„euaggélion"*, care este folosit de 4 ori în Matei și de 8 ori în Marcu, nu este niciodată prezent în Evanghelia după Luca sau în cea după Ioan și se găsește doar de 2 ori în Faptele Apostolilor (15, 7; 20, 24). Frecvența verbului *„euaggelízomai"* în Luca și folosirea redusă a substantivului *„euaggélion"* pot depinde de influența Septuagintei care folosește de 20 de ori verbul și doar de 3 ori substantivul. Această terminologie derivă de la Sfântul Pavel, în epistolele căruia verbul apare de 23 de ori, iar substantivul de 60 de ori.

[59] Termenul a fost deja folosit în Lc 1-2, dar cu referire la Dumnezeu (1, 47). Titlul Îi este aplicat lui Iisus doar în acest caz, chiar dacă în Lc 1, 69 Domnul este prezentat ca „putere de mântuire". Atribuirea acestui termen lui Iisus este specific lucanică. Prezentându-L pe Iisus mai întâi ca *„sōtēr"*, Sfântul Luca intenționează să-și evidențieze interesul special pentru mântuire (cf. Lc 1, 47. 69. 71. 77; 2, 30; 3,6), realizată în acel „astăzi" al nașterii lui Iisus, așa cum rezultă din asocierea următoare:
- v. 10: *„euaggelízomai humín"*
- v. 11: *„etécthē humín sēmeron"*.

[60] Nici măcar în așa-numita literatură intertestamentară (W. Foerster, *sōtēr*, GLNT, XIII, 579-582).

Iisus, chiar dacă „*sōtēr*" indică și semnificația numelui Său[61]. În Sfintele Evanghelii titlul acesta Îi este atribuit lui Iisus doar de două ori: în acest caz – probabil datorită unei influențe elenistice – și în Ioan 4, 42 în mărturia samarinenilor. În rest, titlul apare de 5 ori în a Doua Epistolă a lui Petru și de 4 ori în Epistolele Pastorale – în special în 2 Tim 2, 10; Tit 2, 13 – fiind pus în legătură cu termenul „*epiphaneia*", care aparține și el limbajului religios elenistic[62]. Prin urmare, putem spune că titlul de „*sōtēr*", aplicat lui Hristos în Noul Testament, derivă din propovăduirea păgânilor. În același timp, același titlu constituie și o modalitate de a-L opune pe Mântuitorul Hristos conducătorilor lumești care pretindeau pe nedrept acest titlu și care afirmau că sunt pricinuitorii unei mântuiri pe care nu erau în măsură să o realizeze[63].

Faptul că, pentru titlul de „*sōtēr*", Sfântul Luca s-a inspirat din limbajul festivităților imperiale nu permite explicarea versetului nostru, și cu atât mai puțin a întregii pericope a păstorilor, în lumina acelui gen literar, din care lipsesc unele elemente caracteristice ale vestirii făcute păstorilor, precum: prezența îngerilor, semnul și imnul de laudă[64].

---

[61] Este interesant faptul că Sfântul Matei, deși explică semnificația numelui Său – „căci El va mântui poporul Său" (Mt 1, 21) –, nu-i atribuie lui Iisus titlul de „Mântuitor".

[62] Epistolele Pastorale, având multe afinități cu vocabularul religios elenistic, folosesc termenul „*epiphaneia*" pentru a indica un eveniment istoric precis: cel al Întrupării Domnului.

[63] Lucien Legrand, „L'évangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc 2,8-20", în *Revue Biblique* 75 (1968), 164; A se vedea și A. George, „Il vous est né aujourd'hui un Sauveur", în *AssSeign* 10 (1970), 56.

[64] „Asocierea dintre textul din Lc 2, 11 și „bunele vestiri" imperiale este esențială, însă pericopa păstorilor în ansamblu depășește acest cadru și nu

Verbul „*euaggelízomai*" cuprinde în sine un mesaj de bucurie, însă evanghelistul Luca a dorit să-l întărească printr-un acuzativ, cu adăugarea sintagmei „*charàn megálen*"[65], formulă pe care el o folosește pentru nașterea lui Iisus și pe care o va propune din nou într-o formă incluzivă la finalul Evangheliei sale (Lc 24, 52). În felul acesta, evanghelistul creează o punte ideală între început și sfârșit, între marea bucurie care s-a manifestat la nașterea Domnului și cea care s-a născut din Învierea Sa. „*Charà megálē*" (bucurie mare) „este o metonimie: vestea bună se referă la nașterea Pruncului, nu la bucuria păstorilor"[66].

Bucuria este mare prin intensitatea ei, dar și prin destinatarii ei: ea se adresează mai ales păstorilor (*humín*), însă aceeași bucurie (*hētis*)[67] va fi pentru tot poporul (*pantì tō*

se poate reduce la acest gen literar" (Legrand, „L'évangile aux bergers", 164). Joseph Fitzmyer, alături de originea greco-romană a titlului, evidențiază proveniența lui biblică, dat fiind faptul că titlul de „Mântuitorul" este aplicat în Vechiul Testament atât unor persoane concrete [cf. Jud 3, 9. 15], cât și lui Dumnezeu Însuși, cu referire la eliberarea poporului (1 Rg 10, 19; Is 45, 15. 21), iar „*sōtēr*" apare în pasajele corespondente din Septuaginta. A se vedea și textele din Înțelepciunea lui Solomon 16, 7; 1 Mac 4, 30; Înțelepciunea lui Isus Sirah 51, 1; Psalmii lui Solomon 3, 6; 8, 33; 16, 4 [toate cu referire la Dumnezeu] cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 204. Prin urmare, Fitzmyer conchide: „The Christian use of the title for Jesus may be influenced by both of these backgrounds (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 204).

[65] Forma literală a textului rezultă aproape tautologică: „Vă binevestesc (*euaggelízomai*), bucurie mare (*charan megálen*)". Și pentru nașterea Înaintemergătorului Ioan îngerul a folosit verbul „*euaggelízomai*" (Lc 1, 19); făcând referire la acea naștere, evanghelistul a folosit termeni din aceeași familie de cuvinte: „*chará ... agallíasis ... charēsontai*" (Lc 1, 14).

[66] Bovon, *Vangelo di Luca*, 149.

[67] Pentru semnificația acestui pronume relativ compus, a se vedea comentariul de la Lc 2, 4.

laō)[68], potrivit cuvintelor îngerului, dar și în acord cu v. 17 în care păstorii vestesc cuvântul grăit lor.

„Tot poporul" din acest text îl indică pe Israel, primul destinatar al făgăduințelor mesianice: contextul din Lc 2,10 nu permite o interpretare universală a formulei „*pantì tō laō*"[69].

Versetul 11 este strâns legat de v. 10 din punct de vedere formal și tematic: introdus cu „*hóti*", acest verset explică motivul acestei mari bucurii și oferă cheia înțelegerii adevăratului sens al nașterii Mântuitorului și a semnificației sale mântuitoare. Versetul 11 nu ocupă doar o poziţie centrală în economia întregii pericope (Lc 2, 1-20) şi a secţiunii (8-14), dar constituie și climaxul spre care tinde prima parte a relatării despre naşterea lui Iisus și de care depinde tot ceea ce urmează.

v. 11. Că vi S-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David

„*Hóti*", de la începutul versetului 11, poate avea sens cauzal („*pentru că*") sau declarativ-explicativ („*că*"): în primul

[68] Sfântul Luca preferă construcția cu *pás* + *laós* (cf. Lc 1, 10). De regulă, sintagma *pás (hápas)* + *ho laós* este frecventă în opera lucanică (în Evanghelie apare de 12 ori, iar în Fapte de 6 ori), în timp ce ea apare doar de 3 ori în restul Noului Testament (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 81). Dativul după verbul „a fi" este, de asemenea, un procedeu lingvistic frecvent în opera Sfântului Luca.

[69] Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge 1973), 34. Dimensiunea universală a mântuirii lui Dumnezeu, deja vizibilă în Lc 2, 14 – între oamenii buneivoiri „*eudokía*" –, va fi proclamată solemn în Lc 2, 31, text în care „toate popoarele" sunt considerate „laós", iar apoi, evident, în Faptele Apostolilor, potrivit misiunii încredințate Sfinților Apostoli de către Hristos Cel Înviat (Fapte 1,8).

caz, este oferit motivul vestirii pline de bucurie a îngerului, în al doilea caz[70] – într-o formă mai intensă – marea bucurie adusă lumii de naşterea Mântuitorului.

Cu aoristul „*etéchthē*"[71] îngerul confirmă faptul concret al naşterii Pruncului, deja prezentat cititorului în v. 7: acel eveniment petrecut în tăcerea nopții și a lumii, într-o iesle săracă, este vestit acum păstorilor și întregului popor de către un înger. Acesta este conținutul și motivul bucuriei care se vestește, o bucurie întemeiată pe un eveniment, fapt pentru care păstorii nu mai trebuie să se teamă: „*mè phobeísthe*..." pentru că S-a născut Mântuitorul[72].

Chiar și pronumele personal „*humìn*", așa cum am menționat, are o însemnătate aparte în mesajul îngerului: naşterea Mântuitorului are un sens precis și o orientare soteriologică precisă, pentru păstorii de la Betleem și pentru „tot poporul" (v. 10). Păstorii nu sunt simpli destinatari ai mesajului, ci sunt implicați direct în evenimentul care le-a fost vestit, așa cum reiese și din faptul că ei sunt invitați să

[70] Cf. Paul Winter, „*hóti recitativum in Lc 1,25,61*"; 2, 13, în *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955), 261-263. Această utilizare este mai frecventă după *verba dicendi, sentiendi* etc. (cf. Maximilian Zerwick, *Graecitas biblica*, n. 416).

[71] Același verb „*tíktō*", la viitor, a fost folosit de înger la Bunavestire: împlinirea acestei vești bune este proclamată aici. Aoristul „*éteken*" evocă aoristul profetic folosit în Isaia 9, 5: „*hóti paidíon egennēthē hēmín*", despre naşterea Pruncului care avea să aducă lumii mare bucurie și să stabilească pacea între oamenii care umblau în întuneric și care au văzut o lumină mare (Is 9, 1-6).

[72] Claus Westermann, „*Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20*", in G. Jeremias – H. W. Kuhn – H. Stegemann (edd.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Fs. K. G. Kuhn (Göttingen, 1971), 317-327.

meargă „să vadă semnul" Pruncului înfășat și culcat în iesle (v. 12), și, pentru aceasta, păstorii se vor grăbi spre locul nașterii Pruncului (v. 16).

Adverbul „*sēmeron*" este foarte important și conține foarte multe sensuri în opera Sfântului Luca[73], mai ales când are o conotație eshatologică (cf 2, 11; 4, 21; 5, 26; 19, 5. 9 [23, 43]). În acest caz, „*sēmeron*" marchează o pauză între timpul făgăduinței și cel al împlinirii, care, odată cu Iisus, s-a manifestat în istorie într-o formă nouă și definitivă[74].

Prezența lui „*sēmeron*" în Lc 2, 11 intenționează să afirme că mântuirea – realizată de Hristos prin opera Sa (Lc 4, 1-21) și, mai ales, prin moartea și învierea Sa (Fapte 13, 33) – este deja prezentă și vestită în momentul nașterii Sale, care conține o dimensiune eshatologică esențială[75]: „adverbul

[73] Din cele 41 de ocurențe ale termenului în Noul Testament, aproximativ jumătate se găsesc în opera lucanică (de 12 ori în Evanghelie, și de 8 ori în Fapte). La acesta se poate adăuga și adverbul „*nún*" (care apare de 14 ori în Evanghelie și de 25 ori în Fapte, plus de 2 ori în forma „*nuní*" [în Fapte 22, 1; 24, 13]), care – împreună cu alte detalii diferite – constituie un element de legătură cu literatura ioaneică, în care acest adverb apare (de 28 de ori în Evanghelie și de 5 ori în epistole) (cf. Legrand, „*L'évangile aux bergers*", 167 + n. 18).

[74] Iisus Însuși în sinagoga din Nazaret – la începutul misiunii Sale și într-un mod programatic – proclamă împlinirea făgăduințelor Domnului prin acel „Astăzi" (*sēmeron*) pe care l-a inaugurat venirea Lui (Lc 4, 21).

[75] Ceea ce inscripția de la Priene spunea despre nașterea cezarului Augustus: «începutul tuturor lucrurilor, al vieții și al existenței», se realizează, de fapt, în nașterea lui Iisus. Într-o formă și mai directă și mai clară, „*etéchthē sēmeron*" din Lc 2, 11 poate fi înțeles mai bine prin expresia „*sēmeron gegénnēká se*" (Ps 2, 7), citat în textul din Fapte 13, 33, într-un context care poate fi pus în legătură cu pericopa păstorilor. De fapt, chiar și în acel text verbul „*euaggelízomai*" (v. 32) apare cu referire la o naștere, „*gegénnēka*" și la un „*sēmeron*", iar Iisus este prezentat în relație cu regele David, ca împlinire a făgăduințelor făcute acestuia (v.

„*sēmeron*", atât de accentuat și plin de semnificație teologică, oprește sau suspendă timpul și face să intre în istorie veșnicia lui Dumnezeu"[76]. Asta înseamnă că nașterea Mântuitorului nu este un eveniment care aparține trecutului, oricât de important ar fi – cu care am începe să socotim istoria lumii – , ci este un eveniment și o mântuire mereu actuală. Este vorba de un prezent permanent, despre un mereu „astăzi", care rămâne până la sfârșitul veacurilor: nașterea Mântuitorului este, într-o formă irevocabilă, „Ziua mântuirii".

Obiectul mesajului îngeresc este nașterea unui Mântuitor (*sōtēr*). Acestei afirmații îi urmează o propoziție relativă care precizează sensul profund al titlului, identificându-l (*hós estin*) cu Hristos Domnul (*Christòs Kúrios*)[77], titluri care constituie cea mai înaltă descoperire hristologică și care marchează climaxul mesajului îngeresc[78].

34-37). Diferența evidentă constă în faptul că în textul din Fapte „*sēmeron*" se referă la ziua Învierii Mântuitorului, în timp ce în vestirea făcută păstorilor este vorba despre nașterea Sa istorică. Pentru Sfântul Luca, epoca mesianică a început deja și făgăduința făcută regelui David s-a împlinit. Vezi Legrand, „L'évangile aux bergers", 168. „Nu numai Pruncul Iisus S-a născut la Betleem, ci Hristos Domnul. Ieslea era deja, într-un mod voalat, tronul împărătesc al Fiului lui David, Fiul lui Dumnezeu", vezi (Legrand, „L'évangile aux bergers", 168).

[76] Heinz Schürmann, *Il vangelo di Luca*, 230s.

[77] Este vorba de două titluri „inherited by Luke from the early Palestinian Christian community before him. But now predicated by him of Jesus at his very birth" (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 409).

[78] Prin urmare, Sfântul Luca dorește, în aceeași măsură și în mod limpede, să insiste asupra statutului lui Iisus și asupra misiunii Sale mântuitoare. Pentru înțelegerea cititorului evreu, „*ho christós*" asocierea cu cetatea Betleemului era clară și suficientă; pentru cititorul grec a fost nevoie de precizarea „Domnul" („*Kúrios*") pentru a confirma statutul Celui care S-a născut acolo (Bovon, *Vangelo di Luca*, 150).

Titlurile „*Christòs* / *Kúrios*", în formă apozițională și fără articol, se remarcă prin faptul că reprezintă un caz unic în întreg Noul Testament[79], dar și prin caracterizarea biblică[80], diferită de cea elenistică prezentă în titlul

[79] De fapt, cele două titluri apar împreună de încă două ori: în Fapte 2, 36; 11, 17, dar nu într-un dublu nominativ ca în cazul nostru.

[80] Termenul „*Christós*" apare de 531 ori în Noul Testament, dintre care de 386 ori în corpusul paulin. În opera Sfântului Luca îl întâlnim de 12 ori în Evanghelie și de 26 de ori în Faptele Apostolilor. Titlul este întotdeauna strâns legat de tradiția biblico-iudaică, mai precis de iudaismul palestinian. Prin urmare, nu este prezent în altă parte, în afara Septuagintei și a Noului Testament. În scrierile lucanice, deși nu este titlul cel mai frecvent atribuit lui Iisus, el ar putea fi, totuși, cel mai important, potrivit lui Joseph Fitzmyer, mai ales dacă ne gândim la întrebarea pe care Iisus o adresează celor doi ucenici pe drumul către Emaus: „Nu trebuia oare ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa?" (Lc 24, 26), și de asemenea și pentru faptul că, în Noul Testament, numai Luca îi evidențiază importanța prezentând-ne numele de „creștini" pentru a-i indica pe ucenicii lui Iisus (Fapte 11, 26; 26, 28) (cf. Fitzmyer, *Evanghelia după Luca I-IX*, 197).

Pentru a înțelege termenul „*Kúrios*" din Lc 2, 11 trebuie să-i examinăm fundalul biblic, dar și elenistic. În Septuaginta, „*kúrios*" nu se referă la Mesia, ci aproape întotdeauna la Dumnezeu și, uneori, la rege, ca în textele din 1 Rg 22, 13; 26, 18; 3 Rg 1, 13; Ps 109. 1. În Noul Testament, termenul apare de 719 ori, iar Sfântul Luca este autorul care îl folosește cel mai frecvent: de 104 ori în Evanghelie și 107 ori în Fapte. Trebuie spus, totuși, că în Noul Testament „*kúrios*" este folosit în contexte diferite și cu semnificații diferite, atât în sens religios, cât și în sens profan. Într-un sens exclusiv religios, în Noul Testament, termenul se referă atât la Dumnezeu – ca în Septuaginta –, cât și la Iisus. Când titlul este atribuit lui Iisus, acesta Îl indică mai ales pe Domnul Înviat și apare în primele mărturisiri de credință hristologice (cf. 1 Cor 12, 3; Rm 10, 9). Sfântul Luca folosește termenul „*kúrios*" și cu referire la Cel Înviat (Lc 24, 3. 34; Fapte 2, 36; 4, 33; 9, 27), dar îl aplică și lui Iisus de dinainte de Paști (cf. Lc 7, 13. 19; 10, 1. 39. 41; 11, 39; 12, 42a; 13, 15; 17, 5-6; 18, 6; 19, 8a. 31. 34; 22, 61 (de două ori); Faptele Apostolilor 1, 21;

precedent. Plasarea lor în text, prin intermediul unei propoziții relative, creează „un fel de hiat de gândire care corespunde unui hiat stilistic într-o propoziție care, după o primă propoziție pretențioasă și destul de poetică, introduce o intercalare: „*hós estin Christòs Kúrios*" ca un „*adaos destul de nefericit*"[81]. Alăturarea „Hristos Domnul" (*Christòs Kúrios*), raportată de cele mai bune manuscrise grecești[82], este de o importanță fundamentală și se pare că Sfântul Luca a

20, 35. Trebuie să amintim că, de obicei, Sfântul Luca este singurul între evangheliștii sinoptici care-L indică pe Iisus cu titlul (numele) de „*Kúrios*": de aproximativ 20 de ori în secțiunile narative, fără a ține cont de vocativele care sunt mai puțin importante, în timp ce Sfinții Matei și Marcu folosesc acest titlu doar o singură dată (Mc 11, 3; Mt 21, 3).

În Lc 1-2 titlul de „*Kúrios*" apare de 24 de ori, întotdeauna cu sensul din Vechiul Testament, cu referire la Dumnezeu, cu excepția 1, 43 și 2, 11. Cu referire la Dumnezeu, titlul „*Kúrios*" apare de 3 ori în pericopa noastră (Lc 2, 1-20), imediat înainte (în v. 9 de două ori) și după (în v. 15) în mesajul îngerului. Este de remarcat faptul că, în acest context „teologic" tradițional, în v. 11 îngerul aplică acest titlu divin Pruncului născut de curând. Acest nume are o importanță fundamentală pentru înțelegerea (interpretarea) mesajului îngeresc. Deoarece – după cum s-a spus – titlul din Vechiul Testament nu se referă niciodată la Mesia, atribuirea sa lui Hristos de către Sfântul Luca derivă din folosirea creștină din timpul său, în care „*Kúrios*" era un titlu hristologic obișnuit și ușor de înțeles.

Totuși, întrucât – în afara Scripturii și a contextului creștin – titlul a fost folosit în mediul elenistic-roman pentru a-l indica pe suveranul lumesc, ca în cazul cezarului Augustus, „*Kúrios*" din Lc 2, 11 capătă un sens și în contextul păgân. Este, așadar, un titlu creștin, dar cu rezonanță și pentru o ureche elenistică; un apelativ care conține și o opoziție implicită față de suveranul păgân divinizat.

[81] Legrand, „L'évangile aux bergers", 165s.

[82] Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London – New York, 1971), 132.

folosit-o în mod intenționat în locul mai frecventului „*Christòs Kuríou*". Având în vedere caracterul excepțional al formulei, copiștii și versiunile vechi au introdus diverse modificări – nejustificate de critica textuală – , în special au încercat să o schimbe în „*Christòs Kuríou*", sub influența textului din Lc 2, 26. Totuși, trebuie să rămânem fideli variantei celor mai autoritare manuscrise și să vedem dublul titlu „*Christòs Kúrios*" în concordanță cu ceea ce scrie Luca în Fapte 2, 36, redând primul discurs al Sfântului Petru în ziua Cincizecimii, conform căruia Iisus a fost făcut de Dumnezeu „Domn și Hristos" – „*Kúrion autòn kaì Christòn epoíēsen ho Theós*" – prin învierea Sa. Sfântul Luca nu a făcut altceva decât să plaseze aceste titluri pascale în momentul nașterii Mântuitorului[83].

După prezentarea celor trei titluri hristologice ale Pruncului, îngerul le dezvăluie păstorilor – ceea ce cititorul știe deja din relatarea anterioară (v. 4-7) – nașterea Acestuia în cetatea lui David. În mod limpede, acesta nu este pur și simplu un indiciu geografic oferit păstorilor – care se aflau

[83] Prin urmare, formula nu este complet nouă în Noul Testament: la textul deja citat, din Fapte 2, 36, mai putem adăuga și altele, cum ar fi: Fil 3, 20 - „Cetățenia noastră (*políteuma*) este în ceruri de unde și așteptăm ca Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos (*sōtēra kúrion Iēsoùn Christón*)" – care prezintă analogii interesante cu Lc 2, 11, atât prin rezonanțele elenistice inițiale, cât și prin limba semitică a cuvintelor concluzive. De fapt, vorbim în primul rând de „*políteuma*" după categorii grecești și de întoarcerea Domnului – ca în 1 Tes 4, 16s și 2 Tes 1, 7-10 – imagine care face trimitere la sosirea solemnă a suveranului într-o cetate specifică lumii greco-romane. În acest context literar și cultural, se potrivește bine folosirea termenului „*sōtēr*", la fel ca în Lc 2, 11. Însă, imediat după aceea, se trece la un limbaj mai biblic, folosindu-se termenii „*Kúrios*" și „*Christós*" (Legrand, „L'évangile aux bergers", 166s).

în aceeași zonă (v. 8) – pentru a găsi Pruncul; referirea la regele David subliniază că Iisus nu este un Mântuitor și un Mesia oarecare, ci este Mesia făgăduit de Dumnezeu casei (dinastiei) lui David. Descendența davidică, puternic subliniată de relatarea Sfântului Matei în textul genealogiei (Mt 1, 1-17), de vestirea făcută lui Iosif (Mt 1, 20) și de insistența asupra Betleemului Iudeii (Mt 2, 1. 5. 6. 8) este afirmată, în egală măsură și cu putere, și de Sfântul Luca în relatarea copilăriei lui Iisus, relatare în care motivul acesta revine de cinci ori (Lc 1, 27. 32. 69; Lc 2, 4. 11). Este important de remarcat faptul că chiar în miezul istorisirii nașterii lui Iisus motivul apare de două ori (2, 4. 11), întotdeauna cu formula originală „cetatea lui David" pentru a indica Betleemul, în timp ce, după cum deja s-a menționat, în celelalte cazuri expresia desemnează Ierusalimul. Făgăduințele divine se împlinesc, așadar, cu promptitudine odată cu nașterea lui Iisus în Betleemul Iudeii, locul casei și urmașilor lui David (Lc 2, 4).

e. Indicarea semnului (v. 12)

v. 12. „Și acesta vă va fi semnul: Veți găsi un Prunc înfășat, culcat în iesle"

Spre confirmarea vestirii, îngerul le oferă păstorilor[84], ca și Fecioarei Maria (1, 36), un semn pe care nu l-au cerut, așa cum nici Fecioara nu l-a cerut[85]. Formula folosită, „*kaì*

[84] Este folosit – pentru a treia oară – pronumele „*humín*": păstorii sunt destinatarii vestirii de mare bucurie (2, 10); ai veștii despre nașterea Mântuitorului (2, 11) și ai semnului (2, 12).

[85] În paralel, însă, atât Fecioara Maria, cât și păstorii de la Betleem acționează prompt – *metà spoudēs* (1, 39) / *speúsantes* (2, 16) – și se duc să vadă semnul indicat de îngerul Domnului.

toúto humìn tò sēmeíon"[86], este cea deja consacrată a vestirilor din Vechiul Testament[87], dar cu diferențe importante. În Vechiul Testament semnele au, de obicei, caracteristici de natură extraordinară, confirmând puterea Domnului de a împlini ceea ce a fost vestit și făgăduit. În cazul nostru, într-un mod singular, semnul prezintă un eveniment obișnuit, dar într-o formă deconcertantă: *nașterea unui Prunc într-un staul și așezarea Lui într-o iesle*. Mai mult decât atât, în acest caz precis semnul pierde garanția specifică unei făgăduințe, întrucât evenimentul nașterii s-a petrecut deja, așa cum arată limpede verbul aorist folosit: „*etéchthē*" (v. 11) și indicarea locului în care s-a născut Pruncul: „*en pólei Dauíd*". Există și un paradox: Pruncul este un semn în El Însuși, astfel că, în cazul Său, realitatea și semnul coincid. Semnul indicat de înger păstorilor diferă considerabil de cele din Vechiul Testament, în timp ce seamănă foarte mult cu semnele pe care propovăduitorii Evangheliei le prezintă pentru a-și confirma propovăduirea. Bineînțeles că și aceștia fac „minuni și semne" (cf. Fapte 3, 10; 5, 12. 15-16; 9, 32-42; 14, 8-12; 28, 8-9), dar semnul prin excelență, care califică și dă valoare propovăduirii lor, este Hristos Cel răstignit, „pentru iudei sminteală și pentru păgâni nebunie" (cf. 1 Cor 1, 22-25). Chiar și dreptul Simeon, în Lc 2, 34, Îl prezintă pe Pruncul Iisus „ca un semn care va stârni împotriviri",

[86] Lipsa copulativului după demonstrativul substantival se regăsește în Evanghelia Sfântului Luca doar în materialul care nu provine de la Sfântul Marcu [Lc 1, 43; 2, 12. 36s; 23, 38; 24, 44] (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 83).

[87] Cf. Iș 3, 12; 1 Rg 2, 34; 14, 10; 4 Rg 19, 29; 20, 9; Is 37, 30; 38, 7). În mod diferit este introdus semnul dat preotului Zaharia (Lc 1, 18-20) și cel dat Sfintei Fecioare (Lc 1, 36).

întrucât va fi El Însuși obiectul acestui „semn" anunțat cu anticipație[88].

Este greu pentru păstori – ca și pentru cititorul Evangheliei – să împace măreția Pruncului, descoperită mai devreme de îngerul Domnului, cu smerenia semnului care Îl arată culcat într-o iesle. Autorul nu face nimic pentru a atenua acest paradox. Dimpotrivă, îl propune din nou într-un mod puternic și intenționat, punându-l pe îngerul Domnului să le repete păstorilor ceea ce el i-a spus deja cititorului său în v. 7. În consecință, vv. 7 și 12 nu doar comunică reciproc, ci formează o incluziune semnificativă prin semnul sărăciei și al smereniei, în centrul căruia se află măreția extraordinară a evenimentului și demnitatea mesianică și divină a Pruncului care S-a născut la Betleem[89].

v. 13. Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească lăudând pe Dumnezeu și zicând:

Vestirea făcută de înger păstorilor se poate încadra, deși imperfect, în genul vestirilor veterotestamentare, iar semnul indicat de înger ne confirmă în această perspectivă, dar scena care urmează – cu oastea cerească lăudându-L pe Dumnezeu și cu imnul care urmează – se detașează de acest gen, deschizându-se către dimensiuni și scopuri noi. Versetul

[88] Legrand, „L'évangile aux bergers", 170ss; George, „Il vous est né aujourd'hui un Sauveur", 57.

[89] Pruncul din v. 12 și din v. 16 este numit „*bréphos*", un termen care apare de 8 ori în Noul Testament, în timp ce lipsește cu desăvârșire în Septuaginta. Sensul lui este întotdeauna cel al unui copil: încă nenăscut (Lc 1, 41. 44), de curând născut (Lc 2, 12. 16; Fapte 7, 19; 1 Pt 2, 2), sau aflat în fragedă copilărie (Lc 18, 15; 2 Tm 3 , 15). În rest, Luca folosește termenul „*paidión*" (Lc 1-2), atât cu referire la Ioan (1, 59. 60. 76. 80), cât și cu referire la Iisus (2, 17. 27. 40).

13 este introdus cu formula lucanică obișnuită de proveniență semitică „*kaì egéneto*”[90], în cadrul căreia este introdus adverbul lucanic „*exaíphnēs*”[91]. E de reținut și prepoziția „*sún*” pe care Sfântul Luca o preferă[92].

Și îndată, împreună cu îngerul, s-a văzut o mulțime[93] de oaste cerească[94] lăudând[95] și slăvind[96] pe Dumnezeu. Lauda și

[90] În Lc 2, 1. 6 este prezentă varianta „*egéneto dé*”.

[91] Acest cuvântul este folosit de 4 ori în opera lucanică (Lc 2, 13; 9, 39; Fapte 9, 3; 22, 6) și o dată în Mc 13, 36.

[92] Din cele 127 de ocurențe din Noul Testament, 75 se găsesc în scrierile Sfântului Luca (de 23 de ori în Evanghelie și de 52 de ori în Fapte). Doar de 4 ori la Matei; de 6 ori La Marcu și de 3 ori la Ioan.

[93] „*Plēthos*” este un termen drag Sfântului Luca în opera căruia apare de 24 de ori (de 8 ori în Evanghelie și de 16 ori în Fapte) și doar de 7 ori în restul Noului Testament. Luca l-a introdus de două ori în materialul preluat de la Marcu [Lc 8, 37; 19.37] (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 83).

[94] Sintagma „oaste cerească” („*stratià ouránios*”) se găsește numai în Luca. Întrucât adjectivul „*ouránios*” – plecând de la Matei, unde apare de 7 ori, întotdeauna împreună cu „*ho patēr*” – este prezent doar în Fapte 26, 19, „apare suspiciunea că Luca a schimbat expresia în „*plēthos stratoàs toù ouranoú*” (Schürmann, *Il vangelo di Luca*, 231, n. 124) prin grecizarea acestei construcții. Este unul dintre numeroasele exemple care ne arată că Luca nu este preocupat să urmărească stilistic textul Septuagintei [cf. 2 Par 33, 3, 5; 3 Rg 22.19; Ier 8, 2; 19, 13; Sof 1, 5] (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 83). Expresia „oaste cerească” a indicat inițial zeitățile cerului (cf. Ier 7, 18; 19, 13, în LXX; Fapte 7, 42) cărora li s-a alcătuit un cult idolatru; în 3 Regi 22, 19 și în apocrife, în schimb, aceeași expresie indică „oștile îngerești”. Liturghia îngerească este prezentată în mod repetat în Vechiul Testament (cf. Is 6, 3; Ps 29, 1s; 103, 19ss; 148, 1s) și în literatura apocrifă (cf. 1 Enoh 39, 12-40,6; Test. Levi 3,8; 2 Enoh 17, 19 și urm.), dar și în ideea care vede în închinarea pământească o participare la liturghia cerească (cf. Jub. 31, 14; 1 Enoh 47, 2; cf. de asemenea 1 QSb IV, 25s; 1 QSa II, 25s ; 1 QS XI, 7s; 1 QH III, 21ss) (cf. Legrand, „L'évangile aux bergers”, 175, n. 38).

slăvirea lui Dumnezeu sunt motive specific lucanice: proclamate la nașterea Mântuitorului, ele parcurg întreaga Evanghelie[97], dar și Cartea Faptele Apostolilor, exprimând bucuria comunității credincioșilor[98]. Odată cu apariția oștirii cerești și cu imnul care urmează, părăsim schema vestirilor veterotestamentare, schemă prezentă în mesajul pe care îngerul îl transmite păstorilor și încheiată cu oferirea unui semn. Prin urmare, imnul îngerilor nu face parte din schema binecunoscută, ci se potrivește mai bine istorisirilor de propovăduire a mesajului creștin[99]. Imnul sau cântarea îngerilor se prezintă ca un text tradițional, pe care evanghelistul Luca l-a introdus într-o istorisire despre vestirea nașterii[100]. Episodul păstorilor, așa după cum se poate observa,

---

[95] Verbul „*ainéō*" face parte din vocabularul Sfântului Luca: se găsește de trei ori în Evanghelie (Lc 2, 13. 20; 19, 37) și de trei ori în Fapte (Fapte 2, 47; 3, 8-9) și doar de două ori în restul Noului Testament. Participiile „*ainoúntōn*" și „*legóntōn*" sunt la genitiv plural și concordă *ad sensum* cu termenul colectiv „*stratiá*": o concordanță care, totuși, este dificilă, deoarece sunt participii plural care se referă la un substantiv singular (cf. Blass – Debrunner - Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia, 1982), §134.1b).

[96] Verbul acesta apare de 9 ori în Evanghelie și de 5 ori în Fapte, în timp ce la Matei apare de 4 ori și o singură dată la Marcu.

[97] „Concertul de laudă inaugurat de îngeri peste leagănul Pruncului divin... reverberează prin toate paginile Evangheliei" (Émile Osty, *L'Evangile selon saint Luc* (Paris: Éditions du Cerf, 1948), 24.

[98] „Astfel, episodul păstorilor rezumă toată opera lucanică, descriind bucuria credinciosului când ascultă sau lecturează această Evanghelie" (Legrand, „L'évangile aux bergers", 174).

[99] Legrand, „L'évangile aux bergers", 173.

[100] Este semnificativ faptul că în istorisirea nașterii lui Iisus – o pericopă tipică și aproape în întregime redacțională (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 77-89) – numai v. 14, cel care conține imnul îngeresc, nu este lucanic, ci tradițional (Jeremias, *Die Sprache des*

este complex și original, el neputând fi încadrat într-o anumită schemă sau într-un anumit gen literar.

v. 14. „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!"

Scurtul imn îngeresc este aranjat poetic prin obișnuita regulă a paralelismului, dar ridică probleme de structură și de interpretare în partea sa finală.

Sensul lui „*dóxa*" din v. 14 este diferit de cel prezent în v. 9: acolo indica manifestarea slavei divine care a coborât de Sus și i-a învăluit pe păstori; aici exprimă onoarea și cinstirea pe care îngerii I-o înalță lui Dumnezeu[101], așa cum reiese din formula „*en hupsístois*" care indică locul cel mai înalt al sălașului divin (cf. Iov 16, 19; Ps 148, 1; Sir 26, 18; 43, 10), opus pământului care este pomenit imediat după.

Lukasevangeliums, 83s). Introducerea în cadrul istorisirii a unui imn îngeresc pentru a celebra ceea ce Domnul a făcut prin nașterea Mântuitorului ar putea fi o dovadă a unui fapt prezent în literatura ebraică mai mult sau mai puțin contemporană (cf. Jub. 2, 2-3; 11 QPs[a]): văzând ceea ce Dumnezeu a făcut în creație, îngerii au dat glas unei cântări de laudă, cf. Patrick W. Skehan, „*Jubilee and the Qumran psalter*", CBQ 37 (1975), 343-345.

[101] Potrivit lui Joseph A. Fitzmyer, „*dóxa en hupsístois Theō*" este o formulă volitivă, nu declarativă (cf. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 410). Dimpotrivă, pentru Heinz Schürmann, este „expresia unei mărturisiri și a unei laude, nu a unei dorințe, și trebuie introdusă cu un „*estín*", nu cu un „*éstō*" sau cu un „*eíē*" (Schürmann, *Il vangelo di Luca*, 232). În mod similar, G. Schneider, *Evangelium nach Lukas*, I (Gütersloh 1977), 67. Pentru Raymond E. Brown, e mult mai probabilă valoarea volitivă decât cea declarativă, dar aici nu ar fi vorba despre o simplă dorință: „Prin ceea ce a făcut Dumnezeu El Și-a manifestat slava și a adus lumii pacea. Slava și pacea sunt deja prezente „astăzi", dar ele trebuie proclamate și recunoscute de oameni" (Brown, *La nascita del Messia*, 547).

Până aici nu există probleme deosebite de interpretare. Cea de-a doua parte a imnului îngeresc este mai dificilă, din cauza alegerii pe care trebuie să o facem între genitivul „*eudokías*", susținut de cele mai vechi și mai autoritare manuscrise, atât din Alexandria, cât și din Occident – și care pare a fi *lectio difficilior*, așadar cea mai de încredere – și nominativul „*eudokía*", prezent în unele versiuni vechi și în majoritatea manuscriselor grecești recente, care, potrivit lui Metzger, s-ar putea datora unei încercări de îmbunătățire a textului sau chiar unei neglijențe paleografice[102]. Interpretarea diferită a lui „*eudokía*"/„*eudokías*" a condus la o împărțire tripartită sau bipartită a textului:

a. Slavă *întru cei de sus* lui Dumnezeu	a. Slavă *întru cei de sus* lui Dumnezeu
b. și pe *pământ* pace	b. și pe *pământ* pace între oameni *eudokías* [*bunăvoire*]
c. (e) între oamenii *eudokía* [*buneivoiri*]	

Potrivit lui David Flusser, structura ternară ar fi o parafrază a triplului „Sfânt" din Is 6, 3, în continuitate cu rugăciunea iudaică „*Kadiș*"[103] (un imn de laudă prezent în serviciile religioase iudaice). De asemenea, trebuie remarcat faptul că versiunea siriacă a imnului îngeresc, pentru a face împărțirea tripartită mai acceptabilă, a introdus conjuncția „și" în rândul al treilea, fără de care împărțirea în versuri pare destul de neinspirată.

[102] Cf. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 133.

[103] David Flusser, „*Sanktus und Gloria*", în Otto Betz et al., *Abraham unser Vater*, Festschr. O. Michel (Leiden 1963), 130s.

Totuși, poziția celor care cred că imnul îngeresc trebuie împărțit în două pare să predomine, fapt confirmat și de „*kaí*". Împărțirea bipartită este recomandată și pentru aranjarea chiastică a textului: *slavă-cer* / *pământ-pace*[104], iar paralelismul „Dumnezeu/oameni" reprezintă o împletire și o corespondență care sporește frumusețea cântării[105]. Se obiectează că în acest fel al doilea vers este mai lung decât primul, însă faptul „că a doua parte a imnului este mai lungă este în concordanță cu stilul rugăciunilor evreiești"[106]. Mai mult, aranjarea în două părți pare mai logică și se acordă cu genitivul „*eudokías*", variantă susținută, după cum am spus, de cele mai vechi și mai autoritare manuscrise.

O altă problemă care i-a preocupat multă vreme pe exegeți se referă la atribuirea genitivului „*eudokías*": se referă, oare, la oamenii care au simțul bunei voințe, sau la Dumnezeu, în sensul bunăvoinței divine?

Începând cu Vulgata, care are varianta: „*pax hominibus bonae voluntatis*", tradiția latină a atribuit oamenilor „*eudokías*", variantă confirmată și de un filolog ca Joüon, potrivit căruia redarea sintagmei ebraice „*anšê rᵉṣônô*" cu „oamenii bunăvoirii Sale" – așa cum se susține astăzi – cuvântul „*eudokías*" ar trebui urmat „obligatoriu" de pronumele „*autoú*" în concordanță cu textul ebraic[107], la fel ca în versiunea sahidică (coptă) care adaugă o referire explicită la Dumnezeu, referire care lipsește în textul grecesc[108]. Dar

[104] A se vedea și textul din Lc 19, 38.

[105] Cf. Bovon, *Vangelo di Luca*, 153; Schürmann, *Il vangelo di Luca*, 232s.

[106] Bovon, *Vangelo di Luca*, 153.

[107] Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur*, 299.

[108] Pentru acest argument, a se vedea și André Feuillet, „Les hommes de bonne volonté ou les hommes que Dieu aime. Note sur la traduction de Luc 2,14b", *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 4 (1974), 91-92.

motivele pentru care „*eudokías*" se potrivește mai bine lui Dumnezeu sunt multe și convingătoare: pe baza textului Septuagintei, care redă ebraicul „*rāṣôn*" și derivatele acestuia cu „*eudokía*" și cu termeni înrudiți[109]; în lumina unor texte ebraice de la Qumran în care apare formula cu sufixul „*bᵉnê rᵉṣônô*"[110]; pe baza mărturiilor aramaice[111] și ugaritice[112]; în sfârșit, ținând cont de vocabularul Sfântului Luca (cf Lc 10, 21). Termenul „*eudokía*" – este aproape sigur – indică, nu bunăvoința oamenilor, ci bunăvoința lui Dumnezeu față de oameni, obiectul bunăvoirii Sale gratuite.

Chiar și sensul cuvântului „pace" (*eirēnē*) este destul de complex. Poate fi înțeles pe fondul lui „*pax Augusta*", din moment ce Sfântul Luca pune nașterea Mântuitorului în legătură cu domnia lui Augustus și, într-un fel, în contrast cu acesta: Iisus, nu Cezarul, este promotorul păcii universale. Cu toate acestea, fundalul biblic evocat de termenul „*shālôm*" care indică plinătatea, desăvârșirea și pacea pare mai puternic și mai decisiv. „Mlădița care va ieși din tulpina lui Iesei" va restabili dreptatea și pacea pe pământ (Is 11); la nașterea Lui jugul asupririi va fi sfărâmat (Is 9, 3); El este

---

[109] J. Jeremias, „Anthrōpoi eudokias (Lc 2, 14)", în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1929), 13-20.

[110] Claus-Hunno Hunzinger, „Neues Licht auf Lc 2,14 anthrōpoi eudokias", în *ZNW* 44 (1952-1953), 85-90; Claus-Hunno Hunzinger, „Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14 anthrōpoi eudokias", în *ZNW* 49 (1958), 129-130. Cu toate acestea, există suficiente exemple de traduceri grecești în care sufixul nu este reprodus (cf. Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*, 225, n. 4).

[111] Joseph A. Fitzmyer, „Peace upon Earth among Men of His Good Will" (Lk 2, 14)", in Joseph A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, 1974), 101-104.

[112] Albrecht Goetze, „Peace on Earth", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 93 (1944), 17-20.

„Domn al păcii... și pacea Lui nu va avea hotar. Va împărăți pe tronul și peste împărăția lui David" (Is 9, 5-6). Pacea, semn caracteristic al așteptatei împărății mesianice, a intrat în istorie odată cu nașterea lui Hristos.

3. Păstorii se duc la Betleem (vv. 15-20)

Plecarea îngerilor[113], pe de o parte, încheie istorisirea vestirii către păstori, în paralel cu ceea ce se întâmplă în finalul vestirii către preotul Zaharia (Lc 1, 23) și către Sfânta Fecioară (Lc 1, 38), iar pe de altă parte introduce o nouă secţiune: cea a păstorilor care merg la Betleem ca să vadă semnul dat lor de înger.

Secțiunea aceasta cuprinde vv. 15-20 și este foarte vivace, fiind articulată în diferite momente și acțiuni: decizia de a merge pentru a vedea semnul (v. 15); călătoria păstorilor care-i găsesc pe Maria, pe Iosif și Pruncul culcat în iesle (v. 16); vestirea păstorilor despre cele ce le-au fost descoperite despre Prunc (v. 17); uimirea celor care-i ascultă (v. 18); reacția și atitudinea deosebită a Sfintei Fecioare (v. 19); păstorii care se întorc slăvind și lăudând pe Dumnezeu. Spuselor (*telling*) cuprinse în vestirea îngerului către păstori le urmează arătarea concretă a semnului în vv. 15-20.

v. 15. „Iar după ce îngerii au plecat de la ei la cer, păstorii vorbeau unii către alții: «Să mergem dar până la Betleem, să vedem cuvântul acesta ce s-a făcut și pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut»"

Textul este introdus, potrivit stilului lucanic, cu „*egéneto*" perifrastic, urmat în acest caz de prepoziţia

[113] Încă o dată apare motivul plecării, deși ca o protază gravată și simplă.

temporală „*hōs*" + un verb la infinitiv[114]. Plecarea îngerului binevestitor, căruia îi este asociată în textul nostru „*mulțimea de oaste cerească*" – textul vorbește de „îngeri" – este subliniată în mod explicit de Sfântul Luca. Totuși, reținem faptul că plecarea îngerilor este o protază (adică partea unei propoziții sau fraze care îndreaptă atenția cititorului asupra consecințelor care se vor enunța în apodoză), adică o frază temporală dependentă care introduce apodoza (partea a doua care conține consecința primei părți), adică partea mult mai importantă referitoare la păstori și la semnul dat acestora de înger. Dacă în episodul precedent păstorii au fost spectatori tăcuți ai viziunii grandioase și ai revelației extraordinare, acum ei iau inițiativa, devenind protagoniști ai scenei, așa cum reiese din succesiunea verbelor: „*eláloun pròs allēlous*[115], *diélthōmen*[116] *... ídōmen*.

---

[114] În Noul Testament această construcție se găsește doar în Lc 1, 23, 41; 2, 15 și 19, 29 unde există o reformulare a textului din Mc 11, 1 (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 84). De reținut faptul că prepoziția temporală „*hōs*" apare în Luca / Fapte de aproximativ 58 de ori.

[115] Particula „*prós*" după *verba dicendi* ne dezvăluie stilul Sfântului Luca (cf. Lc 1, 13). Tot lucanică este și formula „*pròs allēlous*" [în Evanghelia sa apare de 8 ori, iar în Faptele Apostolilor de 4 ori; aceeași formulă mai apare de 4 ori în Marcu și de 4 ori în Ioan] (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 84). Este interesant de observat că verbul „*laléō*" apare de 4 ori în vv. 15-20, scoțând în evidență importanța cuvântului și, deci, a vestirii: în afară de v. 15, în care se vorbește de cuvintele pe care păstorii le schimbă între ei, în v. 17 și 19 este un cuvânt care li se vestește, în timp ce în v. 18 e vorba despre cuvântul pe care ei îl vestesc altora. Avem aici raportul dintre cuvântul primit și cuvântul vestit altora, ca dinamism fundamental al credinței.

[116] Sfântul Luca iubește verbele compuse cu „*diá*". Verbul „*diérchomai*" – destul de rar în restul Noului Testament – apare de 30 de ori în operele lucanice (de 10 ori în Evanghelie și de 20 ori în Fapte). Și asta nu e tot:

Sintagma „*diélthōmen ... héōs Bēthléem*" poate da impresia că păstorii trebuie să parcurgă o distanță mare pentru a ajunge la locul în care s-a născut Pruncul; de fapt, expresia poate însemna pur și simplu „a merge la Betleem"[117]. De observat repetarea numelui cetății Betleemului, care este superfluă, deoarece păstorii erau deja „*en tē chōra tē autē*" (v. 8), dar probabil repetarea aceasta ține de intenția teologică a evanghelistului. Păstorii se hotărăsc să meargă să vadă un fapt, „*tò gegonós*"[118], și să verifice cuvântul care le-a fost făcut cunoscut – „*egnōrisen*" (v. 15): este vorba despre un „*rhēma*"[119], un „cuvânt-eveniment", în sensul ebraicului „*dābār*". În v. 15 predomină sensul evenimentului, „*tò gegonós*", care trebuie văzut (*ídōmen*); pe de altă parte, în v. 17 în prim-plan apare sensul cuvântului-mesaj, întrucât „*rhēma*" este un obiect de cunoaștere (*egnōrisan*, urmat de formula descriptivă *perí* + genitiv). Chiar și în v. 15 este prezentă dimensiunea cognitivă (*egnōrísen*), dar fără referire la evenimentul care a avut loc, ci la descoperirea făcută de înger (în v. 10 și următoarele), iar aici atribuită direct lui Dumnezeu[120].

„*diérchomai*" urmat de prepoziția de loc „*héōs*" se găsește în Noul Testament doar în Luca 2, 15; Fapte 9, 38; 11, 19, precum și particula „*dē*", cu sensul de invitație, apare – în afară de 1 Cor 6, 20 – doar în textul nostru și în Fapte 13, 2; 15, 36).

[117] Prepoziția „*héōs*", care înseamnă „până la", capătă adesea sensul de „la" (cf. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur*, 299).

[118] În Noul Testament, participiul atributiv al lui „ *gínomai*" se găsește numai în opera lucanică (Lc 2, 15; 13, 17; Fapte 10, 37). Pentru participiul substantival al aceluiași verb, cf. Luca 23, 47 (cf. Ieremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 85).

[119] Sintagma „*tò rhēma toúto*" (*tà rhēmata taúta*) este tipică Septuagintei, și apare de 11 ori în opera lucanică (Lc 1, 65; 2, 15. 19; 9, 45; 18, 34; 24, 11; Fapte 5, 32; 10, 44; 13, 42; 16, 38).

[120] Prin urmare, vestirea îngerilor către păstori vine de la Dumnezeu și în numele Lui (cf. Lc 1, 19. 26).

v. 16. Și, grăbindu-se, au venit și au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc culcat în iesle

În v. 16 avem punerea promptă în aplicare a celor hotărâte în v. 15, după cum reiese din relația dintre verbe și consecința exprimată de conjuncția „*kaí*" cu care sunt introduse verbele:

v. 15: *diélthōmen ... kaì ídōmen* / v. 16: *kaì ēlthan… kaì aneúran*.

Verbele de mișcare sunt într-o corespondență vizibilă, în timp ce lui „*a vedea*" din v. 15 îi urmează, în v. 16, verbul „*a găsi*"[121], un semn nu doar al unei percepții, ci și al unei prezențe directe.

Trebuie subliniată „graba", viu exprimată cu participiul aorist „*speúsantes*"[122], atitudinea cu care călătoresc păstorii, la fel ca și Fecioara Maria în episodul vizitei (Lc 1, 39).

Îngerul Domnului le vorbise doar despre Pruncul din iesle, prezentat ca „semn" care trebuia văzut, însă păstorii Îl găsesc împreună cu Maria și cu Iosif. Întâietatea pe care

[121] În Noul Testament, verbul compus „*aneuriskō*" se găsește de două ori, doar în opera lucanică (în Lc 2, 16 și în Fapte 21, 4), în timp ce verbul simplu apare în Noul Testament de 176 ori. De remarcat particularitatea stilistică a evanghelistului care folosește uneori – ca și în acest caz – verbul „*euriskō*" în loc de verbul „*videndi*": cf. Luca 8, 35: *heúran* [Mc 5, 15: *theōroúsin*]; Lc 9, 36: *heuréthē* [Mc 9, 8: *eídon*]; Lc 24, 2: *heúron* [Mc 16, 4: *theōroúsin*] (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 81, n. 7). De asemenea, este de remarcat prezența particulei enclitice „*te*" folosită de 8 ori în Evanghelie și de 141 ori în Faptele Apostolilor: o utilizare dezechilibrată a lui Luca față de restul Noului Testament (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 85).

[122] În Noul Testament, verbul „*speúdō*" – în afară de textul din 2 Pt 3, 12, în care apare sub formă tranzitivă – se găsește numai în Luca/Fapte și întotdeauna în formă intranzitivă (Lc 2, 16; 19, 5, 6 / Fapte 20, 16; 22,18) (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 85).

Sfântul Luca o acordă Fecioarei Maria în cadrul istorisirii vrea să sublinieze importanța mamei lui Mesia, la fel ca în Mt 2, 11 unde – în ciuda faptului că Iosif pare să fie protagonistul principal al istorisirii (cf Mt 1, 19-25; 2, 13-15. 19-23) – Magii găsesc „Pruncul cu Maria, mama sa". Acest detaliu al istorisirii Sfântului Luca dovedește și poziția privilegiată pe care el o rezervă Maicii Domnului, poziție reafirmată și în v. 19. De remarcat și prezența dreptului Iosif, care în relatarea nașterii lui Iisus – mai ales în vv. 4-6 – a jucat un rol important de conducător și ghid, în contrast cu ceea ce se întâmplă în episodul Buneivestiri, în care este doar pomenit (Lc 1, 27)[123].

Însă, fără îndoială, personajul principal al istorisirii lucanice este Iisus, „semnul" indicat de înger. De observat este faptul că, în timp ce Fecioara Maria și Dreptul Iosif sunt pur și simplu pomeniți, fără niciun fel de adaos, Pruncul este prezentat cu una dintre trăsăturile indicate de înger în v. 12, prezentare care, la rândul ei, preia parțial descrierea făcută în v. 7 cu ocazia nașterii Sale:

v. 12 : *eurēsete bréphos esparganōménon kaì keímenon en phátnē*

v. 16 : *aneúran… tò bréphos keímenon en tē phátnē.*

Continuitatea dintre prezentarea semnului (v. 12) și vederea lui de către păstori (v. 16) este evidentă, însă totul depinde de relatarea nașterii (v. 7)[124].

[123] Chiar și acest fapt scoate în evidență independența celui de-al doilea capitol față de primul: în capitolul 1, Iosif este abia pomenit (Lc 1, 27), însă în cel de-al doilea el ocupă o poziție mai importantă, mai ales în timpul recensământului (Lc 2, 4-6); de altfel, Dreptul Iosif este mereu lângă Fecioara Maria şi lângă Pruncul Iisus.

[124] „Ceea ce contează pentru efectul literar al istorisirii este tripla menționare – ca într-un refren – a Pruncului „culcat într-o iesle" [vv. 7.12.16] (Bovon, *Vangelo di Luca*, 152).

v. 17. Și văzându-L, au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil

Scena care se deschide cu v. 17 pare destul de curioasă: spre deosebire de Magii de la Răsărit (din relatarea mateiană), care îl adoră imediat pe Prunc și I se închină, apoi se întorc în țara lor (Mt 2, 11-12), Sfântul Luca nu vorbește despre adorarea păstorilor, iar reacția lor de slavă și de laudă adusă lui Dumnezeu este pomenită în v. 20, în momentul plecării lor[125]. Pentru Sfântul Luca, relația dintre faptul în sine și vestirea lui este o prioritate, adică legătura dintre *a vedea* / *a auzi* și *a spune* de către martori (adică de către cei ce au văzut cu ochii lor și au auzit cu urechile lor), așa cum ne arată succesiunea verbelor : *aneúron ... idóntes ... egnōrisan*[126].

După ce au văzut Pruncul culcat în iesle (v. 16), adică „semnul" indicat lor de înger (v. 12), evenimentul pe care Domnul li-l făcuse cunoscut (*egnōrisen*) (v. 15), păstorii au vestit sau au făcut cunoscut (*egnōrisan*) cuvântul-eveniment care le-a fost spus despre *paidión*[127].

Ascultătorii păstorilor și ai vestirii acestora (*egnōrisan*) nu sunt indicați în mod explicit: ei sunt, fără îndoială, *„pántes hoi akoúsantes*" (v. 18)[128], însă, dincolo de aceștia, îi putem

[125] Cf. Legrand, „L'évangile aux bergers", 176.

[126] Asta nu înseamnă neapărat acceptarea ipotezei lui Legrand, care vede în episodul păstorilor reflecția istorisirilor misionare ale primilor predicatori ai Evangheliei (Legrand, „L'évangile aux bergers", 176ss), sau a celei dezvoltate ulterior de Aristide Serra, care a văzut în păstorii de la Betleem pe viitorii păstori ai Bisericii (Aristide Serra, „I pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2, 8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaico-cristiana", *RStB* 4 (1992), 109-132.

[127] „*Bréphos*" din versetele 12 și 16 va fi înlocuit, în v. 17, cu *paidión* (cf. 2, 27. 40). Același termen apare în scena mateiană – oarecum paralelă – a Magilor (Mt 2, 11).

[128] De reținut faptul că sintagma *„pántes hoi akoú-santes/- ontes*" în Noul Testament se găsește doar în opera Sfântului Luca, care, de altfel, are o

vedea pe toți cei care vor auzi cuvântul referitor la acest Prunc (*paidión*), adică propovăduirea creștină ulterioară, iar în fața faptelor minunate, văzute sau povestite, apare reacția de uimire a celor prezenți: o reacție obișnuită a istorisirii lucanice (cf Lc 1, 21, 63; 2, 18, 33).

v. 18. Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori

Reacția pomenită în v. 18 ne amintește de cea descrisă cu ocazia nașterii lui Ioan, prilej cu care „s-au vestit toate aceste cuvinte" (*pánta tà rhēmata taúta*) (Lc 1, 65).

De asemenea, trebuie reținută corespondența dintre *„perì toù rhēmatos toù lalēthéntos autoís*", (adică vestirea) către păstori (v. 17) și *„perì tōn lalēthéntōn*" de către păstori (v. 18). Toți cei care ascultă vestirea lor sunt uimiți de lucrurile spuse, *„pròs autoús*"[129], de ei. Este evident raportul dintre *ascultare* și *mărturie*, dintre mesajul primit și cel transmis, potrivit limbajului tehnic al tradiției rabinice (cf 1 Cor 11, 23; 15, 3), aplicat la propovăduirea lui Hristos.

v. 19. Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa

Printre cei care auzeau spusele păstorilor (*akoúsantes*) se numără și Fecioara Maria, femeia care ascultă (Lc 1, 35. 45; 11,

preferință pentru formula atotcuprinzătoare *„pás ho* ..." (în Lc aceasta apare de 71 de ori, iar în Faptele Apostolilor apare de 70 de ori), și în special pentru *„pás ho*" + participiu [în Lc apare de 27 de ori, iar în Fapte de 24 de ori] (Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 30).

[129] De asemenea, formula *„prós + acuzativ*", după *verba dicendi*, este în mod limpede lucanică: apare de 149 de ori în opera Sfântului Luca (de 100 de ori în Evanghelie și de 49 de ori în Faptele Apostolilor) (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 33).

28) și care se uimește (Lc 2, 33); totuși, versetul 19 o separă și o pune, într-un fel, în contrast cu ceilalți, chiar și cu păstorii care vestesc și, în cele din urmă pleacă, slăvind și lăudând pe Dumnezeu[130]. Situația singulară a Fecioarei Maria este justificată de mai multe motive: în primul rând, ea a fost introdusă cu un „*dé*" care o deosebește de toți ceilalți; Fecioara Maria este prezentată singură, fără a fi pomenit Iosif cu care fusese asociată anterior (v. 16), fapt care se va repeta în 2, 33-34 și în special în 2, 51b; Fecioara este descrisă cu ajutorul unui verb la imperfect, timp care indică continuitatea, adică atitudinea ei obișnuită, spre deosebire de atitudinile celorlalți – a păstorilor și a celor câți auzeau pe păstori „*hoi akoúsantes*" – atitudini caracterizate prin verbe la aorist și deci punctuale, reacții sau atitudini care sunt ocazionale, de circumstanță și de mai puțină intensitate; în sfârşit, Fecioara este indicată cu aceeaşi atitudine într-un alt pasaj paralel (Lc 2, 51b) fapt care indică mâna Sfântului Luca[131]. Este cât se poate de evident interesul deosebit al

[130] Înaintea semnului-eveniment: cel al Pruncului culcat într-o iesle, Sfântul Luca ne prezintă o triplă reacție: cea a păstorilor care, văzând, devin vestitori (v. 17), iar mai târziu „Îl slăvesc și Îl laudă pe Dumnezeu" (v. 20); cea a ascultătorilor care sunt „plini de uimire înaintea celor spuse de păstori"; și cea a Fecioarei Maria care păstrează și meditează „*pánta… tà rhēmata taúta*" totul în inima ei. În Noul Testament, expresia „*pánta tà rhēmata taúta*" apare numai în Lc 1, 65 și 2, 19.

[131] Atitudinea reflexivă a Sfintei Fecioare este subliniată de evanghelistul Luca și în altă parte, în Evanghelia „copilăriei", dar și în restul Evangheliei: în Lc 1, 29 cu folosirea verbului la imperfect (*dielogízeto*), și apoi în Lc 8, 21 și 11, 28 unde verbele sunt la participiul prezent, timp care indică iarăși continuitatea. De asemenea, este important să comparăm reacția Fecioarei Maria la nașterea lui Iisus cu cea a vecinilor și a rudelor și a tuturor celor care au auzit evenimentele extraordinare

evanghelistului pentru figura prin excelență a celui care crede : „Și fericită este aceea care a crezut" (Lc 1, 45).

Din acest motiv, versetul 19 merită o atenție deosebită. În primul rând, pentru că ne aflăm în fața unei expresii-refren specifică Sfântului Luca – aceea de a păstra în inimă – și, deci, înaintea unui element redacțional. De asemenea, trebuie subliniat faptul că verbul compus „*sunetērei*"[132], care – ca și simplul „*teréō*" din 2, 51b – înseamnă „a păstra", capătă un sens mai bogat și mai dinamic prin asocierea cu participiul prezent cu funcție atributivă „*sumbállousa*"[133]. Atât „*sunetērei*", care este

---

care au însoțit nașterea – tăierea-împrejur – și punerea numelui Înaintemergătorului Ioan:

- 1, 65: „... în toată regiunea muntoasă a Iudeei „*dielaleíto pánta tà rhēmata taúta*"
- 1, 66: „*kaì éthento pántes hoi akoúsantes en tē kardía autōn*"
- 2, 19: „*hē dè Mariàm pánta sunetērei tà rhēmata taúta sumbállousa en tē kardía autēs*"
- 2, 51b: „*kaì hē mētēr autoù dietērei pánta tà rhēmata en tē kardía autēs*". Din această comparație a textelor reiese limpede deosebirea între atitudinile pe care le au cei din ținutul muntos al Iudeii, cu ocazia nașterii lui Ioan, atitudini care s-au limitat la „a vorbi" (*dielaleíto*) și altora despre toate acele lucruri, în timp ce reacția Fecioarei Maria este exprimată cu ajutorul unor verbe deosebit de eficiente, care exprimă clar actul reflecției: *sunetērei – dietērei* și *sumbállousa*.

[132] Evanghelistul Luca preferă verbele compuse cu prefixul „*dia-*", ca în Lc 1, 65 și 2, 51b, și în special cu „*sun-*" (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 86).

[133] Expresia semitizată „*sunetērei en tē kardía autēs*" este întreruptă, după cum putem vedea, „d'une façon toute grecque, par un participe en subordination *sunbállousa*" (Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur*, 300). În Noul Testament, verbul „*sumbállō*" apare numai în Luca: de 2 ori în Evanghelie (Lc 2, 19; 14, 31) și de 4 ori în Fapte (Fapte 4, 15; 17, 18; 18, 27; 20, 14). Observați, încă o dată, predilecția Sfântului Luca pentru verbele compuse cu „*sun-*" (în acest verset cu verbele *suntēréō*/*sumbállō*).

la imperfect, cât și „*sumbállousa*", la participiul prezent, subliniază durata și atitudinea reflexivă a Maicii Domnului,

Despre sensul care ar trebui atribuit lui „*sumbállousa*" în Lc 2, 19 părerile sunt împărțite, iar aceste păreri au fost bine rezumate de A. George (*Études sur l'oeuvre de Luc*, 446): unii l-au interpretat cu sensul de „a medita" sau „a reflecta" un sens care respectă contextul, dar care nu corespunde uzului grecesc; alții l-au redat cu „a aduna" sau „a compara", care respectă sensul etimologic, dar care nu prea se potrivește contextului; van Unnik, care a realizat o cercetare atentă și minuțioasă asupra folosirii acestui verb în greaca elenistică din epoca Noului Testament (Willem Cornelis van Unnik, „Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19", în *Verbum. Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words*, dedicată Dr. H. W. Obbink (Utrecht, 1964), 129-147, propune sensul interpretării evenimentelor în direcția apofatică, în încercarea de a înțelege semnificația lor exactă. Astfel, Fecioara Maria ar exercita aici o activitate profetică prin interpretarea cuvântului lui Dumnezeu (cf. van Unnik, „*Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2, 19*", 147), explicație neacceptată de toți, datorită faptului că ar părea să oblige textul să spună mai mult decât ar dori să spună. Însă, potrivit lui A. George, această explicație nu numai că surprinde bine sensul lui „*sumbállousa*" din Lc 2, 19, dar își găsește un aliat serios în trei pasaje din Luca, în care Fecioara Maria încearcă să pătrundă sensul tainei care se petrece: în textul din Lc 1, 29 în care se întreabă despre semnificația salutului îngerului; în Lc 1, 34 în care îi solicită lămuriri în legătură cu realizarea maternității sale; în Lc 2, 51 în care păstrează totul în inima ei în încercarea de a pătrunde și de a înțelege cuvântul Fiului pe care nu l-a înțeles: „*Dans tous ces passages, la foi de Marie apparaît comme une recherche, non une possession: Elle est ouverture à une révélation ultérieure*" (George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, 447). Pentru o documentare extinsă și detaliată, a se vedea monografia lui Aristide Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19. 51b* (Roma, 1982). Pentru o evaluare a diferitelor interpretări, a se vedea: Giuseppe Bellia „«Confrontando nel suo cuore». Custodia sapienziale di Maria in Lc 2, 19b", *BeO* 25 (1983), 215-228, care înclină spre o lectură sapiențială a textului, în acord cu tradiția patristică și medievală.

păstrarea ei în inimă, actul meditației și încercarea ei de a înțelege „*pánta tà rhēmata*", toate lucrurile văzute și auzite.

Expresii precum: „a reflecta", „a-și aminti" sau „a păstra în inimă" apar și în Cartea Facerii 37, 11 cu referire la Patriarhul Iacov (*ho dè patēr autoù dietērēsen tò rhēma*), în Daniel 4, 28 LXX cu referire la regele Nabucodonosor (*toùs lógous en tē kardía sunetērērēse*), în Daniel 7, 28 cu privire la Daniel însuși (*kaì tò rhēma en kardía mou estērixa* (var. sunetērēsa), în Testamentul lui Levi 6, 2 („*Am păstrat aceste cuvinte în inima mea*")[134]. După cum se poate vedea, personajele la care am făcut referire sunt toți bărbați: atribuirea unei astfel de atitudini Fecioarei Maria evidențiază, în mod cert, o trăsătură fundamentală a chipului ei, dar introduce și un element de noutate în raport cu tradiția patriarhală[135]. În orice caz, este un semn în plus al atenției deosebite pe care Sfântul Luca o acordă Sfintei Fecioare Maria.

Dar oare ce sunt „*pánta… tà rhēmata taúta*"?[136] pe care Maria le păstra și le medita în inima ei? În primul rând, sunt

---

[134] Joüon amintește că termenul „inimă" în limba ebraică este adesea echivalent cu „memorie", ca în textul din Pilde 4, 21: „păstrează-le în inima ta", adică „*garde-les en bonne mémoire, retiens-les bien*" (Joüon, L'Évangile de Notre Seigneur, 300).

[135] Acest fapt reiese din textul din Lc 2, 51b care urmează dialogului dintre Iisus și părinții Săi, în care „tatăl" – împreună cu mama – este direct implicat. Ar fi fost logic ca „a păstra în inimă" să fie atribuit – conform tradiției biblice – tatălui, sau cel puțin amândurora, întrucât despre ambii se spune că: „nu înțelegeau cuvântul (*tò rhēma*) pe care l-a spus lor" (Lc 2, 50). Fiind atribuit doar mamei, este un semn de atenție privilegiată pe care Sfântul Luca o acordă Maicii Domnului.

[136] De reținut faptul că termenul „*rhēma*" – care indică profunzimea evenimentelor și a cuvintelor – apare de 3 ori în versetele 15-19, dintr-un total de 6 ori în al doilea capitol și de 9 ori în toată Evanghelia „copilăriei" lui Iisus în varianta lucanică.

toate evenimentele și cuvintele care apar în contextul imediat, începând de la v. 15, centrat pe „*tò rhēma… tò gegonós*", adică nașterea Pruncului; dar împreună cu faptul în sine vine și interpretarea sa: ceea ce „Domnul a făcut cunoscut" păstorilor (v. 15c) prin îngerul său; tot ce li s-a spus despre Prunc (*paidíon*) (v. 18), care este Mântuitorul, Hristos Domnul (v. 11) ascuns sub semnul paradoxal al unui Prunc culcat într-o iesle. Tot acest ansamblu de „*rhēmata*" șocante angajează inima și mintea Fecioarei, dincolo de uimirea care o străbate pe ea și pe toți cei care au văzut și au auzit spusele păstorilor. Lărgind orizontul, inima Fecioarei Maria revine mereu la toate cuvintele și la faptele ciclului narativ al „copilăriei" lui Iisus, în care, direct sau indirect, ea este profund implicată[137].

v. 20. *Și s-au întors păstorii slăvind și lăudând pe Dumnezeu pentru toate câte auziseră și văzuseră precum li se spusese*

Episodul se încheie cu întoarcerea păstorilor, după ce au văzut Pruncul (v. 17) și după ce au făcut cunoscut altora cele ce se refereau la El (v. 17), stârnind uimirea ascultătorilor (v. 18) și reflecția sapiențială a Fecioarei Maria (v. 19). Motivul plecării sau al întoarcerii este evidențiat încă o dată de evanghelist, căruia îi place să încheie în acest fel scenele pe care le prezintă (cf 1, 23. 38. 56; 2, 40. 51)[138].

După cum s-a remarcat, reacția păstorilor, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în Mt 2, 11 – unde Magii Îl

[137] Aristide Serra, *Sapienza e contemplazione*, 39. Potrivit lui Joüon, „Marie pouvait, par exemple, rapprocher l'annonce des faits et leur réalisation" (Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur*, 300).

[138] Verbul „*hupostréphō*", folosit aici, este tipic lucanic și apare de 4 ori în Lc 1-2 (1, 56; 2, 20. 43. 45).

adoră imediat pe Pruncul Iisus – este plasată de Sfântul Luca[139] la sfârșitul episodului, dând astfel întâietate vestirii „misionare" despre ceea ce ei au văzut și au auzit.

Asocierea slavei și a laudei dumnezeiești ne amintește de Cântarea celor trei tineri (2, 65)[LXX], dar ea trebuie pusă în legătură cu cântarea îngerilor (v. 13-14), al cărei ecou semnificativ se simte și în lauda și în vestirea păstorilor. Îngerii Îl laudă[140] și Îl slăvesc[141] pe Dumnezeu pentru ceea ce a făcut în nașterea lui Hristos Domnul; păstorii Îl slăvesc și Îl laudă pe Dumnezeu pentru toate lucrurile pe care le-au auzit și le-au văzut[142], în conformitate cu ceea ce li s-a spus[143].

Concluzie

După cum am văzut, paralelismul structural continuă și în dipticul nașterilor, deși într-un mod mai puțin riguros decât în cel al vestirilor. Structura fundamentală a pericopei cuprinde nașterea – circumciziunea – și punerea numelui –,

[139] Cf. Legrand, „L'évangile aux bergers", 176.

[140] Verbul „*ainéō*", așa cum am văzut, este folosit în mod generos de Sfântul Luca.

[141] Slăvirea lui Dumnezeu este un motiv teologic specific lucanic care apare de 8 ori în Evanghelie și de 3 ori în Faptele Apostolilor. Caracterul redacțional al versetului 20 rezultă și mai evident din faptul că expresia se găsește la sfârșitul pericopei (cf. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 88). Joüon, la rândul său, subliniază că formula „*a da slavă cuiva*" se găsește în Septuaginta, iar noi știm că evanghelistul Luca imită în mod intenționat stilul acestei traduceri (Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur*, 300).

[142] Cf. Fapte 4, 20 unde binomul apare – în formă inversată – *a vedea/a auzi*, însoțit de verbul „a vorbi", chiar dacă este cu funcție activă, pe când în textul nostru este în formă pasivă.

[143] Cuvintele „*elalēthē pròs autoús*" amintesc în mod evident expresia din v. 17 „*toù lalēthéntos autoís*".

dar și rezumatul despre creșterea pruncului, rezumat care apare atât în cazul lui Ioan, cât și în cel al lui Iisus, „*súnkrisis*" arătând superioritatea evidentă a Celui de-al doilea față de cel dintâi. Este adevărat că aghiograful condensează vestea despre nașterea Mântuitorului într-un singur verset (Lc 2, 7), așa cum a făcut-o și în cazul Elisabetei (Lc 1, 57), dar, totuși, în cazul nașterii lui Ioan aceasta a fost pomenită pur și simplu, pe când, în cazul lui Iisus relatarea este mult mai detaliată. În fața esențialului „*egénnēsen huión*" folosit pentru Elisabeta, avem descrierea mult mai bogată, fără egal, în prezentarea Mariei și a Fiului ei, grație a trei sintagme semnificative, al căror subiect activ este mama, împreună cu afirmarea clară și fără echivoc a demnității Fiului ei Cel Unul-Născut.

În mod paradoxal, însă, datorită măreției istorisirii nașterii lui Iisus, care va fi evidențiată de descoperirea îngerească, Cel Unul-Născut al Mariei Se naște într-o situație de sărăcie (de smerenie), spre deosebire de Înaintemergătorul Său care a văzut lumina în propria sa casă printre prieteni și rude: acest paradox ni s-a descoperit deja în dipticul celor două vestiri în care Zaharia este prezentat în mod solemn la Ierusalim și în templu, în timp ce Fecioara Maria este plasată într-un sat necunoscut din Galileea.

Oricum, proeminența dată Mântuitorului Hristos este evidențiată nu numai în relatarea scurtă a nașterii Sale, ci și în descrierea care precede evenimentul, pusă pe fundalul istoriei lumii supuse Cezarului Augustus și în împlinirea făgăduinței făcute regelui David care plasează nașterea lui Mesia la Betleem.

Însă, diferența majoră constă în prezentarea identității celor doi copii: pentru Ioan, această prezentare este făcută de tatăl său, preotul Zaharia, care – răspunzând la

întrebarea celor care se întrebau despre viitorul și destinul copilului său (Lc 1, 66) – schițează în cântarea *Benedictus* (vv. 76-77) identitatea și misiunea lui Ioan în slujba mântuirii lui Dumnezeu în Hristos. În schimb, identitatea și misiunea lui Iisus sunt proclamate solemn de îngerul Domnului, căruia i se alătură corul oștirii îngerești, iar mai târziu vocile păstorilor.

Istorisirea nașterii Mântuitorului ne este prezentată ca o împlinire în raport cu episodul Buneivestiri, dar acesta este doar începutul împlinirii planului de mântuire al lui Dumnezeu, care se va realiza deplin și se va manifesta plenar pe parcursul Evangheliei. „Îl văd, așadar, pe Sfântul Luca într-o dilemă: pe de o parte, parcă ar vrea să spună ceva mai mult despre rolul și misiunea lui Iisus, iar pe de altă parte, el trebuie să aștepte ca Iisus să devină adult. Ar vrea să vorbească, «să-L facă cunoscut», ca și păstorii, dar el trebuie, ca și Fecioara Maria, să «țină minte toate aceste evenimente» să le păstreze și el în inima lui”[144].

[144] Bovon, *Vangelo di Luca*, 157. „Aceste evenimente trebuie să aibă, mai ales aici, un dublu sens, încă enigmatic, pentru că, deocamdată, rolul lui Iisus nu poate fi decât sugerat. Evanghelistul Luca cunoștea prea bine restul istoriei mântuirii pentru a-și permite să nu respecte etapele ulterioare ale acesteia. El se apără de ispita de a priva evenimentul Botezului lui Iisus de importanța lui „canonică” (Bovon, *Vangelo di Luca*, 157). Dar și în Lc 1-2 există o progresie: în istorisirea nașterii „cititorul poate să descopere cine este Iisus, dar nu și ceea ce va realiza El; de fapt, *commission statement* referitor la El va fi consemnat în cele ce urmează… Statutul (*commission statement*) lui Iisus reiese limpede din pericopa Lc 2, 30-32. 34-35: acest statut prezintă un accent universalist și, în același timp, un destin dureros și glorios, făcând astfel aluzie, în cheie proleptică, la centrul misiunii Sale”. Vezi Carmelo Pellegrino, *Maria di Nazareth*, 102.