

Mihai Ciurea

•

*Comentariu la Epistolele sobornicești ale
Sfântului Ioan*

Referenți:

Pr. Prof. univ. dr. Constantin PREDĂ

Pr. Conf. univ. dr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ

Pr. Conf. univ. dr. Alexandru MOLDOVAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CIUREA, MIHAI

Comentariu la Epistolele sobornicești ale Sfântului
Ioan / Mihai Ciurea ; pref. de ÎPS dr. Irineu, Mitropolitul
Olteniei ; carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și
Mitropolitul Olteniei. - Craiova : Editura Mitropolia
Olteniei, 2022

ISBN 978-606-731-108-2

I. Irineu, arhiepiscop al Craiovei și mitropolit al Olteniei
(pref.)

2

Mihai Ciurea

Comentariu la Epistolele sobornicești ale
Sfântului Ioan

Prefață de IPS DR. IRINEU, Mitropolitul Olteniei

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

Editura Mitopolia Olteniei
Craiova, 2022

Cuprins

ABREVIERILE REVISTELOR.....	9
ABREVIERILE CĂRȚILOR SFINTEI SCRIPTURI	11
PREFAȚĂ.....	13
INTRODUCERE	17
I. TRADUCEREA PRIMEI EPISTOLE	
SOBORNICEȘTI A SF. IOAN.....	25
<i>1In</i> 1,1-10	25
<i>1In</i> 2,1-29	27
<i>1In</i> 3,1-24	31
<i>1In</i> 4,1-21	35
<i>1In</i> 5,1-21	39
II. COMENTARIUL PRIMEI EPISTOLE	
SOBORNICEȘTI A SF. IOAN.....	43
II.1. Mărturia despre Cuvântul vieții și părtășia cu Acesta (1,1-4)	43
II.2. Dumnezeu este lumină; să umblăm în lumină (1,5-10)	61
II.3. Iisus Hristos este Mijlocitorul nostru la Tatăl; cunoaștere și ascultare (2,1-6).....	83

II.4. Porunca cea nouă și totuși veche a iubirii aproapelui (2,7-11)	96
II.5. Biruința asupra celui viclean – stăpânitorul lumii și prietenia cu Dumnezeu cel Veșnic (2,12-17) ...	106
II.6. Antihrist și antihriști (2,18-29)	122
II.7. Cel care săvârșește dreptatea este născut din Dumnezeu (3,1-10).....	138
II.8. Despre iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui (3,11-17)	153
II.9. O inimă liniștită duce la dobândirea încrederii în Dumnezeu (3,18-24).....	163
II.10 Duhul lui Dumnezeu și duhurile lumii (4,1-6).....	169
II.11. Iubirea absolută a lui Dumnezeu (4,7-13)	175
II.12. Iubirea adevărată alungă teama (4,14-21)	186
II.13. Cel care crede în Iisus Hristos biruiește lumea (5,1-5).....	196
II.14. Și aceasta este mărturia (5,6-12)	202
II.15. Epilogul (5,13-21)	212
III. TRADUCEREA CELEI DE-A DOUA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN.....	225
2In 1-13	225
IV. COMENTARIUL CELEI DE-A DOUA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN	229

IV.1. Introducerea: adresarea și salutul (1-3)	230
IV.2. A umbla în adevăr după porunca iubirii (4-6)	237
IV.3. Avertisment împotriva ereticilor (7-11)	241
IV.4. Concluzia și salutările finale (12-13)	246
V. TRADUCEREA CELEI DE-A TREIA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN	249
<i>3In</i> 1-15	249
VI. COMENTARIUL CELEI DE-A TREIA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN	253
VI.1. Introducerea: adresarea și salutul (1-4)	254
VI.2. Recomandări pentru frații care vizitează Biserica (5-8)	258
VI.3. Avertisment cu privire la Diotref și lauda adusă lui Dimitrie (9-12)	261
VI.4. Concluzia și salutările finale (13-15)	265
NOTE	269
BIBLIOGRAFIE	289
CONTENT	311

ABREVIERILE REVISTELOR

AB: Analecta Biblica

AUSS: Andrews University Seminary Studies

Bib: Biblica

Bib. Sacr.: Bibliotheca Sacra

BJRL: Bulletin of the John Rylands University Library

BTB: Biblical Theology Bulletin

BVC: Bible et vie chrétienne

C: Candela

ExpTim: Expository Times

EV: Esprit et Vie

GB: Glasul Bisericii

Int: Interpretation

JHI: Journal of the History of Ideas

JSNT: Journal for the Study of the New Testament

JTS: Journal of Theological Studies

LTP: Laval Théologique et Philosophique

MA: Mitropolia Ardealului

MO: Mitropolia Olteniei

NRTh: Nouvelle revue théologique

NT: Novum Testamentum

NTS: New Testament Studies

RevExp: Review and Expositor

RA: Revue Apologétique

RB: Revue Biblique

RBib: Recherches bibliques

RBL: Ruch Biblijny i Liturgiczny

RHPR: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses

RSR: Recherches de science religieuse

SJT: Scottish Journal of Theology

ST: Studii Teologice

T: Teologia

VigChrist.: Vigiliae christianae

ZNW: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

ZThK: Die Zeitschrift für Theologie und Kirche

ABREVIERILE CĂRȚILOR SFINTEI SCRIPTURI

Vechiul Testament

Facere	<i>Fc</i>	Iezechiel	<i>Iz</i>
Ieșire	<i>Iș</i>	Daniel	<i>Dn</i>
Levitic	<i>Lv</i>	Osea	<i>Os</i>
Numeri	<i>Nm</i>	Amos	<i>Am</i>
Deuteronom	<i>Dt</i>	Miheia	<i>Mi</i>
Iosua	<i>Ios</i>	Ioil	<i>Ioil</i>
Judecători	<i>Jd</i>	Avdie	<i>Avd</i>
Rut	<i>Rut</i>	Iona	<i>Iona</i>
1-4 Regi	<i>1-4 Rg</i>	Naum	<i>Naum</i>
1-2	<i>1-2 Par</i>	Avacum	<i>Avc</i>
Paralipomena			
Ezdra	<i>Ezr</i>	Sofonie	<i>Sof</i>
Neemia	<i>Ne</i>	Agheu	<i>Ag</i>
Estera	<i>Est</i>	Zaharia	<i>Za</i>
Iov	<i>Iov</i>	Maleahi	<i>Mal</i>
Psalmi	<i>Ps</i>	Tobit	<i>Tob</i>
Proverbe	<i>Pr</i>	Epistola lui Ieremia	<i>Epist</i>
Ecclesiastul	<i>Ecc</i>	Cartea a III-a a lui Ezdra	<i>3 Ezr</i>
Cântarea Cântărilor	<i>Cânt</i>	Înțelepciunea lui Solomon	<i>Sol</i>
Isaia	<i>Is</i>	Înțelepciunea lui Iisus Sirah	<i>Sir</i>

Ieremia	<i>Ir</i>	1-3 Macabei	<i>1-3 Mac</i>
Plângerile lui Ieremia	<i>Plg</i>	Manase	<i>Man</i>

Noul Testament

Matei	<i>Mt</i>
Marcu	<i>Mc</i>
Luca	<i>Lc</i>
Ioan	<i>In</i>
Faptele Apostolilor	<i>FA</i>
Romani	<i>Rm</i>
1-2 Corinteni	<i>1-2 Co</i>
Galateni	<i>Ga</i>
Efesenii	<i>Ef</i>
Filipeni	<i>Flp</i>
Coloseni	<i>Col</i>
1-2 Tesaloniceni	<i>1-2 Tes</i>
1-2 Timotei	<i>1-2 Tim</i>
Tit	<i>Tit</i>
Filimon	<i>Flm</i>
Evrei	<i>Evr</i>
Iacov	<i>Iac</i>
1-2 Petru	<i>1-2 Ptr</i>
1-3 Ioan	<i>1-3 In</i>
Iuda	<i>Iuda</i>
Apocalipsa	<i>Ap</i>

PREFAȚĂ

Sfântul Apostol Ioan este unul dintre cei mai iubiți autori ai Noului Testament, „Teologul” Scripturii prin excelență, dar și un admirabil poet. Autorul folosește din plin paralelismul simplu și pe cel antitetic și reușește să dea operei sale un ritm vibrant și o energie aparte. În cazul său, este de asemenea frapant contrastul dintre mistic și pragmatic (cf. *Boanerges* = „fiii tunetului”; *Mc* 3,17), dintre exuberanța tinereții și înțelepciunea celui „dumirit”. În mare măsură, Sfântul Ioan devine inteligibil și pentru cei mai simpli dintre creștini, deși profunzimea teologiei sale depășește înțelepciunea celui mai iscusit specialist. Ne cucerește mai ales „martorul” (*martys*), care, până la senectute, a propovăduit cele văzute și auzite de la Mântuitorul Hristos Însuși (*1In* 1,1), ca toată lumea să creadă în El și astfel să aibă viață veșnică în numele Lui (*In* 20,31). Mărturia aceasta a devenit scopul întregii sale existențe, până la sfârșitul ei, ținta principală a tot ceea ce a spus și a scris după Învierea Domnului și Înălțarea Sa la cer. A fost, așadar, „ucenicul pe care îl iubea Iisus” (*In* 13,23; 19,26) și a născut la rândul său numeroși ucenici, dintre care cei mai importanți doi sunt Sfântul Policarp al Smirnei și Sfântul Ignatie Teoforul.

Cele trei Epistolele sobornicești ale Sfântului Ioan Teologul reprezintă un veritabil tezaur al Bisericii noastre. Autenticitatea primei Epistole este susținută de numeroase mărturii pe care le regăsim în *Scrierile Părinților Apostolici* (Barnaba, Clement Romanul, Sfântul Ignatie, Sfântul Policarp, Epistola către Diognet) și în operele primilor *Apologeți creștini* (Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Tertulian). Începând cu a doua jumătate a sec. al II-lea d.Hr. este numită scriere a Sfântului Ioan

Evangelistul de către Sf. Părinți și scriitorii bisericești. Este foarte adevărat și faptul că, în timpurile mai noi, începând cu sec. al XVIII-lea, paternitatea sa ioaneică a început să fie pusă la îndoială de unii teologi protestanți, probabil din anumite prejudecăți sau din dorința de originalitate, fiind atribuită „prezbiterului Ioan” sau așa-numitei „școli ioaneice”. Deși autorul nu își dă numele, la începutul sau la sfârșitul scrierii, și nici nu-și desemnează destinatarii, totuși, anumite detalii de conținut și caracteristici ale textului ne confirmă cele spuse mai sus. Centrul credinței și al propovăduirii sale este Iisus Hristos, Logosul înomenit, prin Care Dumnezeu Însuși S-a descoperit și prin care cel credincios Îl cunoaște și Îl dobândește. Egoismul învins face loc iubirii dumnezeiești care alungă teama, pentru că „Dumnezeu este iubire” (1In 4,8.16) și „niciun întuneric nu este în El” (1In 1,5).

Înțelesul adânc al iubirii îndumnezeitoare apare, așadar, foarte limpede în scrierile Sfântului Ioan Teologul. Dacă ceilalți Sf. Evangheliști exprimă în cuvinte potrivite chipul iubirii dumnezeiești, „Apostolul iubirii ipostatic”, alături de Sfântul Pavel, surprinde întregul ei. Adâncul iubirii se păstrează în taina unei comuniuni unice și irepetabile, care izvorăște de la Dumnezeu Treime și se împărtășește oamenilor. Dumnezeu este iubirea, deci viața și lumina prin Sine, pentru că este suprema unitate neconfundată a comuniunii tripersonale, iar despărțirea de El a adus cu sine lipsa de iubire, de putere și întunericul. Așadar, Sfântul Apostol Ioan a accentuat cu deosebită claritate identitatea între iubire sau bunătate și cunoștință sau lumină, strălucire pură ce iradiază nuanțe infinite. Mai mult decât atât, în descrierea plină de iubire, autorul invocă trei mari realități harice care ne dezvăluie trăsăturile lui *agape*. În primul rând, vorbește despre iubire și lege, arătând că această virtute este o poruncă nouă. Apoi, arată clar că valoarea iubirii creștine îi transformă pe ucenici în prietenii Domnului. Cei care Îl urmează

sunt cei care dau mărturie despre dragostea lui Dumnezeu față de oameni. Este vorba despre un itinerar al iubirii lui Dumnezeu care pleacă de la semnele înfăptuite de Fiul Tatălui înomenit ca să ajungă la comuniunea în iubire cu Tatăl în Duhul Sfânt. Acest fapt arată că experiența în iubire are o anumită exclusivitate, fiind singura comunitate în care energia dumnezeiască se revarsă deplin și este *însăși viața omului trăită în iubire* desăvârșită cu Sfânta Treime. Nu în ultimul rând, Sfântul Ioan vorbește despre iubire și credință pentru a ne arăta *calea* (ἡ ὁδός) pe care trebuie să meargă fiecare creștin pentru a ajunge la comuniunea desăvârșită în iubire cu Dumnezeu. Credința deschide acest drum și îl caracterizează. Tot prin intermediul ei, omul deslușește chemarea la iubirea dumnezeiască și la efectele acestei părtășii cu Dumnezeu. Scopul final al Apostolului-Teolog este de a preciza itinerariul credinței, care pleacă de la semnele-minuni ale Domnului și ajunge *prin iubire* la Cruce și Înviere.

Părintele Mihai Ciurea, cadru didactic al Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, unde predă Studiul Noului Testament și Limba greacă, continuă seria comentariilor dedicate corpusului Epistolelor sobornicești, după ce ne-a dăruit alte două analize exegetico-teologice de o importanță covârșitoare pentru Studiile biblice în limba română (*Iuda și 2 Petru*), publicate la aceeași prestigioasă editură, „Mitropolia Olteniei”. Competențele sale în domeniul criticii textuale, dublate de o afinitate deosebită pentru zona de cercetare filologică a Noului Testament, îi asigură autorului accesul la formatul comentariilor biblice moderne. Cu toate acestea, nu sunt lăsate deoparte nici viziunea patristică asupra textului inspirat, nici locul Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă. Conștient de aceste aspecte, precum și de ispitele și slăbiciunile cărturăriei, părintele profesor propune un demers exegetic comprehensiv, cu smerenia celui care-și cunoaște responsabilitățile față de text și față de cititorii Sfintei Scripturi și

de ai săi. El știe că hermeneutica este o formă de ascultare și recunoștință, după puterile omenești, față de învățăturile biblice, iar comentariul o punere în slujba textului grecesc original. Nu caută să se pună pe sine în valoare, ci să înțeleagă, să se regăsească și să transmită, fiindcă din întreaga operă transpare și vocația sa de pedagog. În acest sens, apariția unui nou comentariu biblic al Părintelui Mihai, închinat celor trei Epistole sobornicești ale Sfântului Ioan Teologul, vine să umple un anumit gol din literatura teologică românească. Bibliografia cărții este foarte bogată și actuală, cuprinzând cele mai importante titluri în domeniu: ediții critice; izvoare patristice, liturgice, istorice și filosofice; monografiile, cărți, studii și articole, atât în limba română, cât și în principalele limbi de circulație internațională. Toate aceste argumente ne încredințează de faptul că ne aflăm în fața unei lucrări de referință pentru teologia românească, dar totodată o lectură folositoare și ziditoare de suflet, pe care o recomandăm călduros, atât specialiștilor, cât și tuturor credincioșilor și credincioaselor îndrăgostiți de Cuvântul lui Dumnezeu, tezaurul cel mai de preț al creștinilor.

† Dr. IRINEU,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei
Membru de onoare al Academiei Române

INTRODUCERE

Epistolele sobornicești (gr. EPISTOLAI KATHOLIKAI) ocupă un loc aparte în Noul Testament și, alături de cele paisprezece Epistole ale Sf. Pavel, întregesc așa-numitul corpus epistolar apostolic, format din cele douăzeci și una de cărți didactice neotestamentare. Vorbim despre șapte scrisori apostolice (*Iac, 1-2Ptr, 1-3In, Iuda*), adresate unui număr mare de comunități, cel mai adesea tuturor creștinilor din zona Imperiului Roman sau din zona culturală elenistică (gr. *oikumene*), pe care îi încurajează în fața persecuțiilor, insultelor, provocărilor de tot felul, inclusiv a confruntărilor cu pseudoprofeții de factură gnostică. Denumirea lor este destul de veche și, în același timp, legitimă. Începând cu a doua jumătate a sec. al II-lea d.Hr., ea începe să se impună parțial (cf. Fragmentul Muratori, Tertulian, Clement Alexandrinul, Origen etc.), dar va fi folosită pentru întregul corpus, pentru prima dată, în răsărit de istoricul Eusebiu de Cezareea (265-340 d.Hr.), iar în apus de Fer. Ieronim (345-420 d.Hr.). Spre deosebire de Epistolele pauline, care sunt *ad personam* și *ad ecclesias*, deci cu un caracter personal evident, Epistolele sobornicești sunt mai degrabă niște scrisori „circulare”, enciclice, cu un caracter solemn și universal, conform principiului enunțat de Ecumenius: „Catholicae vocantur, id est encyclicae”. În teologia ortodoxă, „deosebirea dintre catolicitatea și sobornicitatea Bisericii este, în fond, o deosebire între *cum* dăruiește Dumnezeu și *cum* aduce răspuns omenirea adunată în Duhul Sfânt. Or, răspunsul creației are o anumită înfăptuire concretă, o anumită întindere. Care ar fi, altfel, rostul misiunii Bisericii și strădania

ei de a propovădui Cuvântul Evangheliei la *toate* neamurile și în *toate* timpurile? *Pleroma* de slujire, de viață și de credință este manifestată printr-o identitate duhovnicească sobornicească; ea nu anulează diferențele cronologice și nici nu consumă diversitatea comunitară, ci le ridică la Dumnezeu”¹.

Locul Epistolelor sobornicești în canonul Noului Testament nu a fost întotdeauna același. Dacă în majoritatea manuscriselor acest grup distinct se situează după scrierile Apostolului Neamurilor, în unele manuscrise ocupă fie locul al doilea (după Sf. Evanghelii și înainte de *FA*), fie locul al treilea (după *FA* și înainte de corpusul paulin). Pe de altă parte, în interiorul grupului, ordinea celor șapte scrisori a fost determinată, încă din sec. al IV-lea d.Hr., de succesiunea menționată în textul din *Ga 2,9a*: „Și cunoscând harul ce mi-a fost dat mie, *Iacov și Chefa și Ioan*, cei socotiți a fi stâlpi...”. Putem vorbi, desigur, și despre unele trăsături comune, care conferă o anumită omogenitate corpusului Epistolelor sobornicești, dintre care cele mai importante ar putea fi: avertismentele împotriva învățătorilor mincinoși sau a pseudoprofeților; insistența asupra necesității păstrării integrității credinței autentice și a curăției vieții; îndemnuri la tărie duhovnicească și statornicie în încercări și prigoane; realitatea Întrupării lui Iisus Hristos; sfârșitul lumii și cea de-a Doua Venire a Domnului.

S-a spus adesea că teologia ioaneică formează un fel de sinteză a elementelor pauline și petrine, astfel încât tradiția pământească și profetic-cerească și viziunea contemplativă se unesc în același punct. Acesta este motivul pentru care învățătura și credința sa pot să fie transmise, fără distanță și modificare, ucenicilor lui și urmașilor acestora. Așa cum afirma teologul elvețian Hans Urs von Balthasar, într-unul dintre volumele celebrei sale trilogii, „El, cel complet expropriat în iubire,

dăruiește simplu Bisericii în totalitatea ei mărturia lui oculară, fără să vadă aici vreo problemă și pornind de la simpla premisă că în iubire totul cu puțință, chiar identificarea ochilor, urechilor și mâinilor străine cu ale tale. Într-un mod destul de ciudat, în această *traditio* el își păstrează întreaga demnitate apostolică inabordabilă: înălțimea incomprezibilă a iubirii lui este, mai presus de toate, cea care îl transportă înaintea tuturor în sfera arhetipală”².

Deși nu conține toate „ingredientele” unei epistole clasice, *1In* are toate datele unei *scrisori pastorale* mai degrabă în sens contemporan³. Documentul ca întreg prezintă fluiditatea unei omilii, dar nu una structurată după convențiile retorice ale epocii, asemănându-se cu ceea ce am putea numi o „epistolă-eseu”, care abordează însă chestiuni specifice cititorilor săi. Din datele Epistolei putem conchide că ereticii vizați de autor aparțineau sistemului de gândire numit „gnostic”, de la cuvântul grecesc *gnosis* = „cunoaștere”, referindu-se în special la cunoașterea pseudoreligioasă a unor „inițiați” și „iluminați”. Având în vedere învățătura acestor falși profeți combătuți în text, care negau faptul că Iisus este Hristosul venit în trup, „antihriști” care au ieșit din sânul Bisericii (*i.e.* ebioniți, docheți, cerintieni), toți apăruți spre sfârșitul secolului I d.Hr. în Asia Mică, specialiștii sunt de acord că Epistola a fost scrisă pentru comunitățile creștine din această provincie, în special cele din Efes, considerat pe bună dreptate *lumen Asiae* (*i.e.* lumina Asiei). Am putea spune că, după ce a scris „Evanghelia duhovnicească” (cf. Clement Alexandrinul), Sf. Ioan a simțit nevoia de anumite completări și astfel a apărut acest veritabil „ghid de lectură” al Evangheliei a IV-a, mult mai bine ancorat în realitatea creștinismului primar. Se are în vedere un scop, în același timp, dogmatic și parenetic, dar cu puternice note polemice (pe care le vom sesiza din plin în

comentariul nostru). „Ucenicul cel iubit” al Domnului se situează alături de Învățătorul său la o înălțime amănunțită, de unde viața în Dumnezeu diferă categoric de viața lumii.

Pe de altă parte, Epistolele sobornicești *2In* și *3In* sunt scrieri care se încadrează în genul epistolar al perioadei elenistice (păstrând elementele standard ale genului epistolar antic), cu un puternic caracter personal, fiind extrem de scurte (cuprind 13 și respectiv 15 versete), chiar cele mai reduse producții literare din canonul Noului Testament. Dacă Epistola *1In* a fost scrisă cu scopul de a apăra interpretarea autentică a tradiției ioaneice, cu o argumentare teologică substanțială, *2-3In* abordează o problemă eclezială, recurgând la argumente formale și instituționale. În ambele cazuri, Sf. Apostol Ioan se autodesemnează în *superscriptio* cu apelativul *presbyteros* (lat. *Senior*), care se referă la o figură proeminentă, cu o autoritate indubitabilă, îndreptățită să se adreseze comunităților din regiunea Asiei Mici, probabil din orașul Efes (tot către sfârșitul primului secol creștin, respectiv anii 95-100 d.Hr.). Această introducere a autorului este unică în literatura neotestamentară, în contrast cu introducerile personalizate ale Epistolelor pauline, scrierile fiind singurele două exemple din literatura epistolară creștină veche (50-150 d.Hr.) care menționează expeditorul unei scrisori personale prin intermediul unui titlu sau al unei desemnări și nu cu numele propriu-zis.

Termenul *πρεσβύτερος* poate fi înțeles fie ca referindu-se la o persoană ajunsă la bătrânețe, fie ca un termen tehnic ce denotă autoritatea ca lider al bisericii, precum și relația personală directă cu destinatarul scrierii (similar cu ebr. *mebaqqer*, în manuscrisele de la Qumran). Derivat din *presbys* (bătrân, vârstnic, demult), cuvântul apare și în Septuaginta, fie în legătură cu adunarea îngerilor (cf. *Is* 24, 23), fie pentru a

desemna un conducător de trib (ebr. *zaqen*; cf. *Iș* 3, 16; *Nm* 11, 16). Mai târziu, în perioada intertestamentară, cuvântul era aplicat unui grup de lideri din Ierusalim, care alcătuiau înalta curte de judecată a evreilor: Sanhedrinul sau Sinedriul. În contextul primelor comunități creștine, în special a celor din Asia Mică, folosirea adjectivului „prezbiter/ bătrân” (în text, la comparativ: *mai înaintat în vârstă*), are înțelesul (cf. *FA* 14,23; 20,17.28; *1Ptr* 5,1) de „cel care posedă autoritatea și conducerea, în virtutea caracterului său deosebit și a integrității sale morale”⁴. Faptul că Sf. Apostol Ioan era în acel moment înaintat în vârstă și că avea o poziție și o autoritate deosebită în comunitate, ca ultimul Apostol în viață, se potrivește perfect cu acest titlu. Probabil că nu mai era nevoie să invoce autoritatea sa apostolică, întipărită în conștiința comună, și prefera să se recomande într-o manieră intimă și părintească.

2In este o *epistolă parenetică*, adresată unei comunități îndepărtate din Asia proconsulară, numită în mod sugestiv „aleasa Doamnă și fiii ei”. După un scurt *remember* despre adevărata credință, autorul formulează o punere în gardă a credincioșilor față de eretici. El îndeamnă la refuzul acordării accesului în comunitate a predicatorilor itineranți care nu împărtășesc aceeași concepție teologică. Probabil este vorba despre o „Biserică din casă”, din Efes sau din împrejurimi, care nu este încă atinsă de flagelul denunțat în *1In*. Totuși, anumiți propovăduitori – din categoria ereticilor combătuți în prima Epistolă – sunt pe drum (cf. *2In* 7). Autorul acționează, așadar, în mod anticipat. Amintind credința cea dreaptă, îi îndeamnă pe destinatarii scrisorii să refuze orice contact cu reprezentanții acestui curent eretic, care nu înțeleg taina Întrupării lui Iisus Hristos. Bazându-se pe prestigiul său la nivelul comunității, înțelege prin apelul la boicotul opozanților

să împiedice propagarea a ceea ce el consideră a fi o erezie. Astfel, erezia este desființată teologic, după care – în baza autorității sale apostolice – autorul transmite și gestul disciplinar, adică împiedicarea efectivă a activității acestor eretici.

3In este o *epistolă de recomandare*, adresată unei persoane private, pe nume Gaius, pentru a-l ruga să-i acorde ospitalitatea convenită unui predicator itinerant, Dimitrie. Epistola reflectă o cu totul altă situație, în comparație cu primele două. În pofida unei cereri precis formulate, conducătorul unui grup local, pe nume Diotref, refuză să acorde găzduire unor misionari, care propovăduiesc, de data aceasta, credința apostolică. Acesta îi amenință cu pedepse aspre pe toți acei membri ai comunității care vor încerca să nu îi respecte porunca. Însuși autorul cade sub loviturile criticii liderului comunității. În consecință, Sf. Ioan se vede nevoit să se adreseze unei persoane private, Gaius, probabil membru al unei Biserici vecine, în scopul primirii acestor propovăduitori ai dreptei credințe, în special a lui Dimitrie. Se pare că, totuși, diferendul nu este de natură doctrinară. *3In* nu îl acuză în mod direct pe Diotref de a fi încălcat credința cea adevărată, deci de a fi susceptibil de erezie, însă dezaproabă gustul său de putere, infatuarea sa și disprețul față de autor concretizate în refuzul categoric de a-i primi pe acești predicatori itineranți bine intenționați, care se înscriu în linia tradițională și nu pun cu nimic în pericol dreapta credință și învățătura autentică.

Din tonul polemic al numeroaselor pasaje putem deduce faptul că cele trei Epistole ioaneice se adresează unor comunități care traversează o criză destul de serioasă. Răspândirea unor învățături eretice, cel mai probabil de factură gnostică, amenință cu compromiterea adevărului credinței. Scrierile reprezintă, așadar, o veritabilă sinteză a credinței creștine autentice, a unei

vieți de comuniune cu Dumnezeu în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt. Experiența drepte credințe concretizată în iubirea-*agape* devine astfel noua poruncă și noul legământ al ucenicilor lui Hristos și vizează tot atâtea puncte ale existenței creștine, care vor fi mai târziu reluate și dezvoltate în spiritualitatea ortodoxă. Actualitatea acestui mesaj pentru timpurile noastre și, în definitiv, pentru toate timpurile este evidentă. Astăzi ca și în alte perioade, credința este într-o situație de criză: creștinii vor dobândească viața veșnică și umble în lumină, să aibă luciditatea de a discerne între „duhul adevărului” și „duhul rătăcirii”. Acestor creștini care vor să-L cunoască pe Dumnezeu – Viață (*Zoe*), Lumină (*Phos*), Adevăr (*Aletheia*) și Iubire (*Agape*) – se adresează Sf. Ioan Teologul, cerându-le să rămână neclintiți în învățătura pe care au primit-o încă de la început și să devină, prin iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, martorii vii ai credinței în Iisus Hristos, Domnul nostru, Fiul lui Dumnezeu Întrupat.

I. TRADUCEREA PRIMEI EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

1In 1,1-10

1 Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἑώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἔθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς

2 καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑώρακαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν

3 ὁ ἑώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἦ πεπληρωμένη.

v.1 Ceea ce era (încă) de la început, ce am auzit (noi), ce am văzut (noi) cu ochii noștri, ce am privit (noi) și (ceea ce) mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieții.

v.2 Și Viața S-a arătat, și (noi) am văzut și (noi) mărturisim și vă (bine)vestim vouă viața cea veșnică, care era la Tatăl și ni s-a arătat nouă.

v.3 Ceea ce (noi) am văzut și am auzit, aceea vă vestim și vouă, ca să aveți și voi părtășie cu noi. Iar părtășia aceasta a noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos.

v.4 Și pe toate acestea noi vi le scriem vouă, pentru ca bucuria noastră să fie deplină.

5 Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἔστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

6 Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν·

7 Ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

8 Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

9 Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάριση ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

10 Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

v.5 Și aceasta este vestea pe care am auzit-o (noi) de la El și v-o facem cunoscută: că Dumnezeu este lumină și niciun întuneric nu este în El.

v.6 Dacă (noi) zicem că avem părtașie cu El și umblăm în întuneric, ne mințim și nu înfăptuim adevărul.

v.7 Dimpotrivă, dacă (noi) umblăm în lumină, după cum El Însuși este în lumină, atunci avem părtașie unii cu alții și sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat.

v.8 Dacă (noi) zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi.

v.9 Dacă ne mărturisim păcatele noastre, credincios este (El) și drept, ca să ne ierte nouă păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea.

v.10 Dacă (noi) zicem că nu am păcătuțit, facem din El un mincinos și cuvântul Său nu este în noi.

1In 2,1-29

1 Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμάρτητε. Καὶ ἔάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον·

2 καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

3 Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἔάν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

4 ὁ λέγων ὅτι Ἔγνωνκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν·

5 ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελειώται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν·

6 ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν.

7 Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολήν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ'

v.1 *Copilașii mei, pe acestea vi le scriu vouă ca să nu păcătuiți; și dacă ar fi ca cineva să păcătuiască, (noi) avem un Mijlocitor la Tatăl, pe Iisus Hristos cel Drept.*

v.2 *Căci El însuși este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale întregii lumi.*

v.3 *Și prin aceasta știm că L-am cunoscut, dacă Îi păzim poruncile.*

v.4 *Cel care zice că: „L-am cunoscut pe El!” și nu Îi păzește poruncile este un mincinos și adevărul nu se află în acesta.*

v.5 *Dar cel care Îi păzește cuvântul, cu adevărat în acesta iubirea lui Dumnezeu s-a desăvârșit; prin aceasta cunoaștem că suntem în El.*

v.6 *Cel care zice că rămâne în El este dator ca și el să umble după cum a umblat Acela.*

v.7 *Iubiților, nu vă scriu vouă o poruncă nouă, ci o poruncă veche,*

ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.

8 πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.

10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν·

11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

12 Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφένονται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

13 γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν.

14 ἔγραψα ὑμῖν, παιδιά, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι

pe care o aveți (încă) de la început; porunca cea veche este cuvântul pe care l-ați auzit.

v.8 Totuși, vă scriu o poruncă nouă, ceea ce e adevărat în El și în voi, de vreme ce întunericul trece, iar lumina cea adevărată deja se arată.

v.9 Cel care zice că este în lumină, urându-l însă pe fratele său, este (de fapt) în întuneric până acum.

v.10 Cel care îl iubește pe fratele său rămâne în lumină și în el nu este nicio ocazie de poticnire.

v.11 Dar cel care îl urăște pe fratele său este în întuneric și umbră în întuneric și nu știe încotro se îndreaptă, pentru că întunericul l-a orbit.

v.12 Vă scriu vouă, copilașilor, căci din cauza numelui Lui vi s-au iertat păcatele.

v.13 Vă scriu vouă, părinților, căci L-ați cunoscut pe Cel care este (încă) de la început. Vă scriu vouă, tinerilor, căci l-ați biruit pe cel viclean.

v.14 V-am scris vouă, copiilor, căci L-ați cunoscut pe Tatăl. V-am scris vouă, părinților, căci L-ați

ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν.

15 Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἔάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ·

16 ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

17 καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

18 Παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν· ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.

20 καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου, καὶ οἴδατε

cunoscut pe Cel care este (încă) de la început. V-am scris vouă, tinerilor, căci sunteți tari și cuvântul lui Dumnezeu rămâne în voi și I-ați biruit pe cel viclean.

v.15 Nu iubiți lumea, nici pe cele care sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el.

v.16 Căci tot ceea ce este în lume, pofta trupului și pofta ochilor și îngâmfarea vieții, nu este de la Tatăl, ci din lume este.

v.17 Și lumea trece și pofta ei, dar cel care face voia lui Dumnezeu rămâne în veac.

v.18 Copii, este ceasul cel de pe urmă și după cum ați auzit că vine Antihrist, așa și acum s-au arătat mulți antihriști. Din aceasta cunoaștem (noi) că este ceasul cel de pe urmă.

v.19 Din rândul nostru au ieșit însă nu erau dintre noi. Căci dacă ar fi fost dintre noi, ar fi rămas cu noi. Dar (aceasta) ca să se arate că nu toți sunt dintre noi.

v.20 Și voi aveți ungere de la Cel Sfânt și știți cu toții.

πάντες.

21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἶδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.

22 Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.

23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

24 ὑμεῖς ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνη ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.

25 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

26 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.

27 καὶ ὑμεῖς τὸ χροῖσμα ὁ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρειαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χροῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές

v.21 Nu v-am scris vouă pentru că nu știți adevărul, ci pentru că îl știți și pentru că nicio minciună nu este din adevăr.

v.22 Cine este minciinosul dacă nu cel care tăgăduiește că Iisus este Hristosul? Acesta este Antihristul, cel care Îl tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul.

v.23 Cel care Îl tăgăduiește pe Fiul nu-L are nici pe Tatăl. Cine Îl mărturisește pe Fiul Îl are și pe Tatăl.

v.24 Voi, ceea ce ați auzit (încă) de la început să rămână în voi. Dacă rămâne în voi ceea ce ați auzit (încă) de la început, și voi veți rămâne în Fiul și în Tatăl.

v.25 Și aceasta este făgăduința pe care El ne-a făcut-o nouă: viața veșnică.

v.26 Pe acestea vi le-am scris vouă despre cei care vă amăgesc pe voi.

v. 27 Și voi, ungerea pe care ați primit-o de la El rămâne în voi și nu aveți nevoie să vă învețe cineva pe voi. Însă așa cum ungerea Lui vă învață pe voi despre toate și este adevărată și nu este

ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.

28 Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῆ σχωμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυρθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

29 ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

mincinoasă, și, după cum v-a învățat pe voi, rămâneți în El.

v.28 Și acum, copilașilor, rămâneți în El, ca atunci când Se va arăta să avem îndrăznire și să nu stăm rușinați înainte-I la venirea Sa.

v.29 Dacă știți că (El) este drept, cunoașteți că cel care face dreptatea din El s-a născut.

1In 3,1-24

1 ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν· καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

2 Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστιν.

3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει

v.1 Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca (noi) să fim numiți copii ai lui Dumnezeu; și suntem! De aceea lumea nu ne cunoaște pe noi, pentru că nu L-a cunoscut (nici) pe El.

v.2 Iubiților, acum suntem copii ai lui Dumnezeu și încă nu a fost arătat ceea ce vom fi. Știm că, atunci când Se va arăta, vom fi asemenea Lui, pentru că Îl vom vedea așa cum este.

v.3 Și cel care își pune nădejdea aceasta în El se curățește pe

ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

4 Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

5 καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν.

6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἐώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

7 Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν·

8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

9 Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

10 ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν

sine, așa cum și Acela este curat.

v.4 Cel care săvârșește păcatul face și fărădelegea, căci păcatul este o fărădelege.

v.5 Și știți că Acela S-a arătat ca să ridice păcatele și în El nu este (niciun) păcat.

v.6 Cel care rămâne în El nu păcătuiește; cel care păcătuiește nu L-a văzut pe El și nici nu l-a cunoscut pe El.

v.7 Copilașilor, să nu vă amăgească nimeni; cel care face dreptatea este drept, așa cum și Acela este drept.

v.8 Cel care săvârșește păcatul este de la diavolul, pentru că diavolul păcătuiește (încă) de la început. Întru aceasta S-a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să dezlege faptele diavolului.

v.9 Cel care este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcatul, pentru că sămânța Lui rămâne în el; și nu poate păcătui, pentru că este născut din Dumnezeu.

v.10 În aceasta se arată copiii lui Dumnezeu și copiii diavolului; cel care nu face

δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

11 Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους·

12 οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

13 [καὶ] μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.

14 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἶδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

16 ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν

dreptatea nu este din Dumnezeu, și nici cel care nu îl iubește pe fratele său.

v.11 *Că aceasta este vestea pe care-ati auzit-o (încă) de la început: ca să ne iubim unii pe alții.*

v.12 *Nu precum Cain, care era de la cel viclean și l-a înjunghiat pe fratele său. Și pentru ce (motiv) l-a înjunghiat pe el? Pentru că faptele lui erau viclene, iar cele ale fratelui său erau drepte.*

v.13 (Și) *nu vă mirați, fraților, dacă vă urăște pe voi lumea.*

v.14 *Noi știm că ne-am mutat de la moarte la viață, pentru că îi iubim pe frați; cel care nu iubește rămâne în moarte.*

v.15 *Cel care îl urăște pe fratele său este ucigător de oameni, și știți că orice ucigător de oameni nu are viață veșnică rămânând în el.*

v.16 *În aceasta am cunoscut (noi) iubirea: că Acela și-a pus sufletul Lui pentru noi; și noi suntem dator să ne punem*

ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς *sufletele pentru frați.*
θεῖναι.

17 ὅς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ *v.17 Iar dacă are cineva viața*
κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν *lumii și îl privește pe fratele*
ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα *său în nevoie și își închide*
καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα *inima lui față de el, cum poate*
αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἢ *rămâne în el iubirea lui*
ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν *Dumnezeu?*
αὐτῷ;

18 Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν *v.18 Copilașilor, să nu iubim*
λόγω μηδὲ τῆ γλώσση ἀλλὰ *cu vorba, nici din gură, ci în*
ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. *faptă și în adevăr.*

19 [Καὶ] ἐν τούτῳ γνωσόμεθα *v.19 (Și) în aceasta vom*
ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, *cunoaște că suntem din adevăr*
καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ *și înaintea Lui ne vom liniști*
πέισομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν *inimile noastre.*

20 ὅτι ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν *v.20 Că dacă ne osândește*
ἢ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ *inima noastră, atunci mai mare*
θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ *este Dumnezeu decât inima*
γινώσκει πάντα. *noastră și pe toate le cunoaște.*

21 Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ *v.21 Iubiților, dacă inima*
καταγινώσκη ἡμῶν, *noastră nu ne osândește, avem*
παρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν *îndrăznire către Dumnezeu.*
θεόν,

22 καὶ ὁ ἐὰν αἰτῶμεν *v.22 Și orice am cere de la El*
λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι *primim, pentru că Îi păzim*
τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν *poruncile Lui și pe cele plăcute*
καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ *le facem înaintea Lui.*
ποιοῦμεν.

23 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ *v.23 Și aceasta este porunca*
αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ *Lui: ca să credem în numele*
ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ *Fiului Său, Iisus Hristos și să*

Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. *ne iubim unii pe alții, precum ne-a dat nouă poruncă.*

24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. *v.24 Și cel care Îi păzeste poruncile rămâne în El și El într-însul; și în aceasta cunoaștem că (El) rămâne în noi: din Duhul pe Care ni L-a dat nouă.*

1In 4,1-21

1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφητῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

v.1 Iubiților, nu credeți în orice duh, ci puneți la încercare duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, pentru că mulți profeți mincinoși au ieșit în lume.

2 ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,

v.2 În aceasta cunoașteți (voi) Duhul lui Dumnezeu: orice duh care Îl mărturisește pe Iisus Hristos venit în trup este de la Dumnezeu.

3 καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτῳ ἐστίν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν ἤδη.

v.3 Și orice duh care nu Îl mărturisește pe Iisus nu este de la Dumnezeu. Și acesta este al lui Antihrist, despre care ați auzit că vine și acum este deja în lume.

4 ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε,

v.4 Voi sunteți din Dumnezeu,

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

7 Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

10 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν

copilașilor, și i-ați biruit pe ei, pentru că Cel care este în voi este mai mare decât cel care este în lume.

v.5 Ei sunt din lume; de aceea vorbesc ca din lume și lumea îi ascultă pe ei.

v.6 Noi suntem din Dumnezeu; cel care Îl cunoaște pe Dumnezeu ne ascultă pe noi; cel care nu este din Dumnezeu nu ne ascultă pe noi; în aceasta cunoaștem (noi) duhul adevărului și duhul rătăcirii.

v.7 Iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea de la Dumnezeu este și oricine iubește s-a născut din Dumnezeu și Îl cunoaște pe Dumnezeu.

v.8 Cel care nu iubește nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire.

v.9 În aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu printre noi, că pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a trimis Dumnezeu, ca să fim vii prin El.

v.10 În aceasta (con)stă iubirea, nu pentru că noi L-am iubit pe

τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

11 Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

12 θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν.

13 Ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

14 καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου.

15 ὡς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi și L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre.

v.11 Iubiților, dacă astfel ne-a iubit pe noi Dumnezeu, și noi suntem datori să ne iubim unii pe alții.

v.12 Nimeni nu L-a privit vreodată pe Dumnezeu; dacă noi ne iubim unii pe alții, Dumnezeu rămâne în noi și iubirea Lui în noi este desăvârșită.

v.13 În aceasta cunoaștem că rămânem în El și El în noi, că din Duhul Său ne-a dat nouă.

v.14 Dar noi L-am privit și mărturisim că Tatăl L-a trimis pe Fiul ca Mântuitor al lumii.

v.15 Dacă cineva mărturisește că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, (atunci) Dumnezeu rămâne în el și el (rămâne) în Dumnezeu.

16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

17 ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

18 φόβος οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

20 ἐάν τις εἴπῃ ὅτι Ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν.

21 καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ

v. 16 *Și noi am cunoscut și am crezut (în) iubirea pe care Dumnezeu o are pentru noi. Dumnezeu este iubire, și cel care rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el.*

v.17 *În aceasta este desăvârșită iubirea Lui pentru noi, ca noi să avem îndrăznire în Ziua Judecării, pentru că, așa cum este Acela, să fim și noi în lumea aceasta.*

v.18 *În iubire nu este teamă, ci iubirea desăvârșită alungă teama, pentru că teama are în sine pedeapsa, iar cel care se teme nu este desăvârșit în iubire.*

v.19 *Noi iubim pentru că El (Dumnezeu) ne-a iubit mai întâi pe noi.*

v.20 *Dacă cineva zice: „Îl iubesc pe Dumnezeu!”, dar pe fratele său îl urăște, este mincinos. Pentru că cel care nu îl iubeste fratele lui pe care îl vede nu îl poate iubi (nici) pe Dumnezeu pe Care nu îl vede.*

v.21 *Și această poruncă de la El o avem: ca cel care îl iubește pe*

ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ *Dumnezeu să îl iubească și pe*
τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. *fratele său.*

1In 5,1-21

1 Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς *v.1 Cel care crede că Iisus este*
ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ *Hristosul s-a născut din*
γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ *Dumnezeu și cel care iubește pe*
ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα *Cel care a născut Îl iubește [și]*
ἀγαπᾷ [καὶ] τὸν *pe Cel care S-a născut din*
γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. *Acesta.*

2 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι *v.2 În aceasta cunoaștem că îi*
ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ *iubim pe copiii lui Dumnezeu,*
θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν *dacă Îl iubim pe Dumnezeu și Îi*
ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς *împlinim poruncile Sale.*
αὐτοῦ ποιῶμεν.

3 αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη *v.3 Căci aceasta este iubirea lui*
τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς *Dumnezeu, (ca) să Îi păzim*
αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ *poruncile Sale; și poruncile Lui*
ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ *nu sunt grele.*
εἰσίν,

4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ *v.4 Pentru că cel care s-a născut*
τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· *din Dumnezeu biruieste lumea;*
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ *și aceasta este biruința care a*
νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ *cucerit lumea, credința noastră.*
πίστις ἡμῶν.

5 τίς [δέ] ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν *v.5 Cine este [însă] biruitorul*
κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι *lumii, dacă nu cel care crede că*
Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; *Iisus este Fiul lui Dumnezeu?*

6 Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' *v.6 Acesta este cel care a venit*
ὔδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς *prin apă și sânge, Iisus Hristos,*

Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι νῦν ἔστιν ἀλλ' ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

7 ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες,

8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

9 εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποιήκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

11 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.

12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

nu numai prin apă, ci și prin sânge; și Duhul este Cel care mărturisește, pentru că Duhul este adevărul.

v.7 Pentru că trei sunt cei care mărturisesc,

v.8 Duhul și apa și sângele, și cei trei sunt una.

v.9 Dacă (noi) primim mărturia oamenilor, mărturia lui Dumnezeu mai mare este, pentru că aceasta este mărturia lui Dumnezeu, că (El) a mărturisit despre Fiul Său.

v.10 Cel care crede în Fiul lui Dumnezeu are mărturia în Acesta; cel care nu-l crede lui Dumnezeu L-a făcut mincinos pe El, pentru că nu a crezut în mărturia pe care Dumnezeu a dat-o despre Fiul Său.

v.11 Și aceasta este mărturia, că Dumnezeu ne-a dat nouă viață veșnică, și această viață este în Fiul Său.

v.12 Cel care Îl are pe Fiul are viața; cel care nu Îl are pe Fiul lui Dumnezeu nu are viața.

13 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

14 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρορησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.

15 καὶ ἐὰν οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἐὰν αἰτώμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ.

16 Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.

17 πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

18 Οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ.

19 οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν

v.13 *Pe acestea vi le-am scris vouă, ca să știți că aveți viață veșnică, (voi) cei care credeți în numele Fiului lui Dumnezeu.*

v.14 *Și aceasta este îndrăznirea pe care o avem către El, că, dacă cerem ceva după voia Lui, (El) ne ascultă pe noi.*

v.15 *Și dacă știm că (El) ne ascultă pe noi în tot ce Îi cerem, (atunci) știm că le avem pe cele cerute de la El.*

v.16 *Dacă cineva îl vede pe fratele său păcătuiind – păcat nu de moarte – să se roage, și (Dumnezeu) îi va da lui viață – celor care nu păcătuiesc de moarte. Există și păcat de moarte; nu despre un astfel de păcat zic (eu) să se întrebe.*

v.17 *Orice nedreptate este păcat, dar este și păcat care nu este de moarte.*

v.18 *Știm că cel care s-a născut din Dumnezeu nu (mai) păcătuiește, iar Cel Născut din Dumnezeu îl păzește pe el și cel viclean nu se atinge de el.*

v.19 *Știm că (noi) suntem din Dumnezeu și că toată lumea*

τῷ πονηρῷ κεῖται.

20 οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

21 Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων. [ἀμήν.]

zace sub puterea celui rău.

v.20 Dar știm că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă pricepere ca să Îl cunoaștem pe (Dumnezeul) cel adevărat; și suntem în Cel adevărat, în Fiul Său, Iisus Hristos. Acesta este Dumnezeul cel adevărat și viața veșnică.

v.21 Copilașilor, păziți-vă pe voi înșivă de idoli! [Amin].

II. COMENTARIUL PRIMEI EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

II.1. Mărturia despre Cuvântul vieții și părtășia cu Acesta (1,1-4)¹

Primele patru versete ale Epistolei constituie o scurtă introducere, ritmată și cu un caracter solemn, menită să confirme natura credinței creștine autentice și să-i încurajeze pe membrii comunității să persevereze pe această cale. Stilul său profetic este revelator pentru legătura indubitabilă cu *Prologul ioaneic* al Evangheliei a IV-a (cf. *In* 1,1-18): existența din veșnicie a Cuvântului vieții, care „era la Tatăl” (ἦν πρὸς τὸν πατέρα/ *hen pros ton patera*; cf. *In* 1,1); folosirea aceluiași verb al contemplației ἐθεασάμεθα/ *etheasametha* (cf. *In* 1,14); insistența pe Întruparea Logosului etc. Ideea esențială a acestui succint *prolegomenon* este aceea că Sf. Ioan (el și creștinii din comunitatea pe care o păstorește; cf. ἡμῶν/ *hemon*) vrea să le vorbească cititorilor scrisorii sale (cf. ὑμῖν/ *hymin*) despre tot ceea ce știe și a acumulat în legătură cu Iisus Hristos, „Cuvântul vieții”, pentru ca și aceștia să aibă aceeași părtășie la taina credinței și evlaviei creștine (cf. ἵνα/ *hina*). Dumnezeu nu este o noțiune abstractă, ci este „viață”, este Persoană, deci este Cineva care *există* ca atare, care gândește, simte și comunică și cu care se poate, bineînțeles, intra în dialog. Cum spunea odinioară Sf. Pavel în Areopagul Atenei, „în El trăim și ne mișcăm și suntem” (*FA* 17,28). Dar Tatăl n-a fost niciodată

singur, ci împreună cu Fiul, Care este „de la început”, și cu Duhul Sfânt, Care este „adevăru”. Așadar, cel care mărturisește credința în Fiul mărturisește credința în viață. După cum „Sfânt este Domnul Dumnezeu nostru”, sfântă este și viața, care este de la Dumnezeu. De aceea, nimeni până astăzi nu a creat viață, căci viața se naște din viață, adică din Dumnezeu și, prin urmare, nimeni nu are dreptul să curme viața dată de Dumnezeu, în afară numai de El. Iar vestea cea bună aceasta este: Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat ca noi să putem să ne întrupăm în El, S-a înomenit ca noi să ne îndumnezeim, S-a arătat în trup ca noi să ne putem uni cu El, viețuind după El.

1, 1 Felul în care începe un document are un rol de primă importanță, deoarece îl pregătește pe cititor cu privire la ceea ce urmează să fie spus. Chiar dacă nu respectă patternul convențional al majorității corespondenței Noului Testament, *1In* este, totuși, în mod evident, o scrisoare (*i.e.* Epistolă), care ascunde atât numele autorului cât și pe al destinatarilor, dându-le cititorilor acces direct la conținut scrierii. Dominat de viziunea tainei dumnezeiești pe care o vestește și transfigurat de iubirea lui Hristos, Sf. Ioan intră în mod direct în subiect, fără o introducere (*exordium ex abrupto*). Schema minimală pentru care optează autorul (*i.e.* noi vă vorbim *vouă*) are rolul de a întări relația stabilită cu cei care se apropie de text (*i.e.* adresanții).

Pronumele relativ *ὃ/ ho*, la neutru singular, se repetă de patru ori în primul verset al Epistolei noastre (deschide și v. 3) și desemnează în genere ceea ce Sf. Ioan vrea să „(bine)vestească” (cf. ἀπαγγέλλομεν/ *apangellomen*; vv. 2-3) destinatarilor săi. În primă instanță, este subiectul verbului „a fi” la imperfect (ἦν/ *en*), iar în următoarele trei situații devine

complementul direct al verbelor simțuale care îi urmează: „a auzi”, „a vedea”, „a privi”. Devine astfel evident faptul că pronumele nu sunt folosite întâmplător în construcția frazei: ceea ce se (bine)vestește nu este cu nimic diferit de ceea ce era la început. Așadar, caracterul polemic al scrierii poate fi sesizat încă de la primul cuvânt al acesteia. Este foarte interesant felul în care se face trecerea de la Persoana Mântuitorului Hristos, ca subiect și obiect al Evangheliei (cf. ἦν ὁ λόγος/ *en ho logos*; *In* 1,1; *Mc* 1,1) la mărturisirea nealterată a acesteia, prin propovăduirea (κηρύγμα/ *kerygma*) apostolică (cf. ὁ ἦν/ *ho en*), conform obișnuitei structuri bipolare, reprezentate în creștinismul primar de εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολικόν/ *euangelion kai apostolikon*. La fel ca în cazul altor scrisori apostolice (cf. *Iuda* 3,20; *2Ptr* 1,3; 3,2), propovăduirea ioaneică rămâne fidelă sursei sale originare, „(încă) de la început” (ἀπ’ ἀρχῆς/ *ap’ arches*). Termenul ἀρχή/ *arche* este folosit, în literatura ioaneică, cu două sensuri principale: primul, care apare în celebrul „Prolog ioaneic” (cf. *In* 1,1-18), vorbește despre existența din veșnicie a Fiului lui Dumnezeu; cel de-al doilea se referă la începutul experienței unei comunități sau a unei tradiții (gr. *paradosis*). Cu acest sens secund apare aici, precum și în alte locuri din prima epistolă (2,7.13.14.24; 3,8.11; cf. *2In* 5,6 vezi și: *Fc* 1,1; *Mc* 1,1). În *1In* 3,8, același cuvânt indică faptul că diavolul „de la început” păcătuiește, însă acest sens se distinge de cele două menționate mai sus. Cu toate acestea, având în vedere tema Logosului înomenit, nu putem exclude în totalitate o legătură cu prologul Evangheliei ioaneice. Cuvântul grecesc *arche* este polisemantic și poate însemna „început/ capăt de drum/ origine/ principiu”. Origen, care conferă termenului sensul metafizic și teologic de „principiu” (lat. *principium*), vede în el o referire la „Înțelepciunea” personificată, sfetnic și colaborator al lui

Dumnezeu în opera creației (cf. *Pr* 1,20-30; 8,22-31)². Pe de altă parte, Sf. Chiril al Alexandriei, înțelegându-l în sens literal, insistă asupra faptului că Logosul/ Cuvântul era din veci din Tatăl, *începutul fără de început al Fiului*: „Nimic nu este mai vechi ca începutul, dacă ne gândim la definiția „începutului”. Căci nu va exista vreodată vreun început al începutului [*n.tr.* început general], sau cugetându-se vreun alt început existent înainte; și așa, mai departe se va nega existența unui început adevărat. Căci altfel, dacă se întâmplă să existe un altul mai înainte de începutul adevărat, cuvântul nostru despre început va merge la nesfârșit, răsărind mereu altul și declarând ca al doilea pe cel la care s-a oprit căutarea noastră. Deci nu va fi început al începutului pentru cugetarea exactă și adevărată, ci cuvântul despre el va exprima infinitatea și necuprinderea lui”³.

Cele patru verbe care se succed – „am auzit”, „am văzut”, „am privit” (*i.e.* am contemplat), „am pipăit” (ἀκηκόαμεν/*akekoamen*; ἐωράκαμεν/*heorakamen*; ἐθεασάμεθα/*etheasametha*; ἐψηλάφησαν/*epselaphesan*) trebuie, de asemenea, să fie înțelese ca un întreg retoric: „[Zice acestea] în loc de «pe care o am privit, cu ochii noștri am văzut și ne-am minunat». Pentru că acest «am privit» [*n.ns.* θεάομαι/*theomai*] de la «mă minunez» și de la «cu uimire văd» se trage. Iar acest «am pipăit» în loc de «am cercat, am cercetat»⁴. Această afirmație unitară susține ferm faptul că autorul a interacționat, în trecut, direct și nemijlocit, cu *ceea ce reprezintă* (cf. περι/*peri*) „Cuvântul vieții”: Iisus Hristos și Evanghelia Sa. Dumnezeu-Cuvântul a ajuns realitatea noastră cea mai apropiată, iar noi adeverim aceasta prin propria experiență. Mântuitorul a spus lumii cele pe care le-a auzit de la Tatăl (cf. *In* 8,26.40) și a grăit cele pe care le-a văzut la Tatăl (cf. *In* 8,38), în vreme ce necredincioșii nu erau capabili să-l asculte cuvântul (cf. *In* 8,43). Iisus L-a auzit și L-a

văzut pe Tatăl, El Însuși Dumnezeu devenit Om pentru noi oamenii, prin Întrupare, în vreme ce iudeii nu au putut decât să audă șoaptele „tatălui lor”, nimeni altul decât diavolul (așa cum reiese din întreg pasajul evanghelic!). Nu este vorba, așadar, de revelațiile auditive primite de profeții Vechiului Testament (întruchipate de expresia „lucrările lui Avraam”), ci de lucrările Satanei. Diagnosticul este radical: interlocutorii nu-L înțeleg pe Iisus nu pentru că nu vor, ci, mai grav, pentru că nu pot, adică nu posedă receptacolul necesar primirii cuvântului lui Dumnezeu, pentru că s-au făcut fiii ai diavolului, a cărui esență este crima (*i.e.* uciderea de oameni).

Expresia „măinile noastre au pipăit” (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν/ *hai cheires hemon epselaphesan*) ne poate duce cu gândul la îndemnul Mântuitorului Hristos Înviat: „pipăiți-Mă și vedeți!” (Lc 24,39; cf. FA 17,27; Evr 12,18), dar mai ales la faimosul episod al lui „Toma-necredinciosul” din Evanghelia ioaneică (cf. In 20,19-29). Întâlnirea este una emoționantă și importantă și se petrece într-o atmosferă solemnă, în cadrul căreia Învățătorul își trimite ucenicii la propovăduire (cf. In 20,21). La auzul veștii că Domnul Înviat li S-a arătat celorlalți ucenici, Toma se îndoiește, probabil ca o reacție negativă la faptul că „ratase” o primă întâlnire în care Apostolii primiseră mandatul misiunii și, de asemenea, ca un refuz încăpățânat de a primi mărturia companiilor săi, ceea ce constituie calea privilegiată de a beneficia de Vestea cea Bună. Dacă înainte de învierea lui Lazăr, Toma era gata să moară alături de Iisus (cf. In 11,16), aici, Evanghelistul îl prezintă într-o cu totul altă ipostază, a omului dubitativ, care nu poate crede dacă nu vede cu proprii ochi și nu pipăie cu propriile mâini. Credința scepticului e condiționată pragmatic: „Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, și dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, și dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu

voi crede" (In 20,25). Sf. Apostol Toma dorește să vadă, mai întâi, cu ochii lui „semnele” (gr. *typoi*) cuielor, apoi să pipăie aceste urme cu propriile mâini și, în fine, pentru a fi pe deplin încredințat, să pună mâna și pe rana din coasta Domnului. Cuvântul-mărturie al celorlalți nu îi este suficient și nu îl convinge. Opt zile mai târziu, Iisus se arată din nou și Toma este, de data aceasta, acolo pentru a primi mesajul. Mântuitorul reia parcă *à la lettre* cuvintele sceptice ale apostolului incredul (dovadă că știe ce-l frământă), spunându-i: „Adu degetul tău încoace și vezi mâinile Mele și adu mâna ta și o pune în coasta Mea și *nu fi necredincios ci credincios*” (In 20,27). Textul grec subliniază cu vigoare opoziția dintre *apistos* și *pistos*, susținută de un singur verb: *ginesthai* = „a deveni”, la imperativ prezent, precedat de negația μή/ *me* = „nu”. Așadar, nu este vorba neapărat de un „Toma necredincios”, după cum ar sugera unele traduceri, ci de un comportament de moment al Apostolului Toma, care se arată a fi sceptic. Deși Sf. Părinți și tradiția liturgică a Bisericii interpretează scena în sens propriu („Toma L-a atins pe Iisus”), critica modernă se arată rezervată în această privință. De altfel, textul nu ne oferă niciun indiciu cu privire la acest lucru, ci doar amintește memorabila mărturisire de credință, scurtă și penetrantă: „Domnul meu și Dumnezeuul meu!” (In 20,28).

Deși a fost interpretată de unii specialiști ca având valoarea unei interjecții care întrerupe secvența, totuși, având în vedere contextul, trebuie să considerăm prepoziția greacă *περι*/ *peri* cu genitiv ca un antecedent al propozițiilor relative cu care începe primul verset al Epistolei. Autorul vrea să aducă mărturie despre tot ceea ce s-a întâmplat „(încă) de la început” și a văzut despre Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Secvența *τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*/ *tu logou tes zoes* nu mai apare în alt loc din Evanghelia sau din Epistolele ioaneice. Cea mai

apropiată paralelă se regăsește în *In* 5,24, unde Iisus spune că „cine ascultă cuvântul Meu... are viață veșnică” (cf. *1In* 5,13). Nu Iisus alege, nu El „cerne”, nu El judecă în ultimă instanță, ci omul însuși. Dar Iisus îi impune omului criteriul suprem al judecății (*i.e.* alegerii) lui: credința în El. În prologul Evangheliei, Iisus este numit „Cuvântul” (*ho Logos*). Această denumire a Sa nu apare niciodată în Epistolele ioaneice, dar putem vorbi despre o anumită „logositate” a scrierii.

În general, cuvântul λόγος (termen polisemantic ce poate însemna „cuvânt/ spunere/ zicere/ rațiune/ concept/ știință”, iar în registru peiorativ chiar „basnă/ fabulă/ poveste”, intrând în sfera lui *mythos*) se referă, în Noul Testament, la totalitatea mesajului lui Iisus Hristos, deci la „mesajul evanghelic”. Cu toate acestea, aici construcția frazei nu se referă la mesajul Mântuitorului, ci mai degrabă la Iisus Însuși, ca Logos divin („Cuvânt” rațional, echivalat în latină prin *Verbum*). Plecând de la polisemia termenului, gnosticii au dezvoltat un sistem individualist-mistic împotriva denumirii de „Logos” (precum faimoșii *alogoi*, „cei împotriva logosului”). Ca o reacție la această atitudine a școlilor filosofice păgâne, apologeții creștini (*e.g.* Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Clement Alexandrinul, Origen etc.) au ripostat. În Occident, după Tertulian, conceptul este oarecum abandonat în favoarea denumirii de „Fiu al lui Dumnezeu” însă în Răsărit cuvântul „Logos” va continua să joace un rol important, atât în tradiția alexandrină, cât și în cea antiohiană. Dar termenul are și un impresionant *background* filosofic și apare la Heraclit (sec. al VI-lea î.Hr.), Socrate și mai ales la stoici. Acesta va influența concepția unor autori creștini, precum Sf. Iustin și Teofil al Antiohiei (cf. *logos endiathetos vs. logos prophorikos*). Sf. Ioan Teologul pornește însă, mai degrabă, de la substratul iudaic al termenului, care trimite, în primul rând, la ebraicul *dabhar*,

cuvântul creator (cf. *Ps* 32,6), revelator (cf. expresiei profetice *d̄bhar YHWH*) și înfăptuitor, uneori cvasipersonificat (cf. *Ps* 106,20, *Is* 55,10-11). Apoi, el trimite și la ebraicul *memra* = „Cuvântul lui Dumnezeu”, locuțiune care în Targumuri (*i.e.* traduceri interpretative în aramaică ale Torei) înlocuiește numele personal *YHWH/ Adonay*, considerat *nominis ineffabilis Dei* sau τετραγράμματον ἀνεκφώνητον. Așadar, în Vechiul Testament, „cuvântul lui Dumnezeu” nu este ipostaziat și se referă la puterea divină lucrătoare în istorie pentru mântuirea poporului ales. În *Ap* 19,13 apare sintagma „Cuvântul lui Dumnezeu”, care lucrează în istorie, fără a fi menționat numele Iisus Hristos. S-a făcut, de asemenea, o apropiere între Logosul ioaneic și cel filonian. La Filon din Alexandria, Logosul joacă un rol intermediar între Dumnezeu, transcendența absolută, pe de o parte, și lumea materială și sufletul uman, pe de altă parte. Este vorba de un logos personificat, numit „primul născut” sau „al doilea dumnezeu”, cu o funcție creatoare și de mediere, exprimat mai cu seamă în Legea lui Moise (*De somniis*). Aceste asemănări privesc strict fondul filosofic al conceptului, dat fiind că, la Sf. Ioan Teologul, Logosul poartă un nume propriu și Se întrupează în Iisus Hristos. Revenind la raportul Logosului cu figura Înțelepciunii din *Pv* 8, amplu speculat de tradiția patristică, trebuie precizat că, atât Părinții Bisericii, cât și exegeții moderni au scos în evidență caracterul dihotomic al *Sophiei* veterotestamentare. Pe de o parte, ea ține de transcendența divină, pe de altă parte, ea se întrupează în lume, transfigurând-o. Această dublă relație simultană face din ea corespondentul perfect, feminin, al lui Iisus Hristos. Prin urmare, „Logosul ioaneic” trebuie înțeles la intersecția tradițiilor biblice despre Cuvântul creator al lui *YHWH* (ebr. *dabhar*) și despre Înțelepciunea ipostaziată (ebr. *hokhmah*; gr.

sophia), ținând seama și de arsenalul filosofic al termenului λόγος, de la Heraclit până la Filon Alexandrinul.

1, 2 În general, în literatura de specialitate, acest verset este asimilat unei „paranteze”, întrucât v. 3 reprezintă efectiv o continuare firească a v. 1. Cu toate acestea, v. 2 are un rol bine determinat și semnificativ în construcția narativă a prologului nostru. Pe lângă existența din veșnicie a Logosului (v. 1) și relația Sa cu Dumnezeu Tatăl (v. 3), nu este lipsită de importanță nici manifestarea „istorică” a evenimentului hristic și implicațiile teologice ale acesteia.

Conjunția coordonatoare *καί/ kai* apare de 12 ori în primele patru versete ale Epistolei. Spre deosebire de greaca clasică, unde întâlnim în mod preponderent „hipotaxa” (de la *ὑπό/ hypo* = „sub” și *τάσσω/ tasso* = „așez”), în greaca biblică propozițiile sunt legate una de alta prin așa-numita „parataxă” (cf. *παρά/ para* = „lângă”). Aceasta înseamnă că propoziții (sau cuvinte) de același fel sunt alăturate, de cele mai multe ori prin folosirea conjuncției *καί* = „și” (care traduce construcția ebraică cu „*waw* consecutiv”), fără a se indica raportul dintre ele. În cazul începutului versetului nostru, *kai*-ul folosit este foarte tare, având mai degrabă un rol cauzativ-explicativ (*i.e.* „iar toate acestea se datorează faptului că...”).

În prologul Evangheliei ioaneice, „viața” (ἡ ζωὴ/ *he zoe*) constituie unul dintre elementele cheie ale creației și ale existenței omului, dar și ale „noii creații”, acel *kainos anthropos*, despre care vorbea, în mod strălucit, Apostolul Neamurilor: „Și să vă îmbrăcați în *omul cel nou*, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (*Ef* 4,24). De asemenea, finalul Evangheliei a IV-a (cf. *In* 20,30-31) vorbește despre mulțimea minunilor-semne săvârșite de Hristos, dar expune și scopul principal al acestei „dumnezeiești

binevestiri" (cf. *euangelion*), care este unul soteriologic: „Deci și alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iar acestea s-au scris, *ca să credeți* că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, *să aveți viață* în numele Lui”. Întrebarea-remarcă a Sf. Apostol Toma („Doamne, nu știm *unde* Te duci; și *cum* putem ști calea?” – *In* 14,5) declanșează un răspuns memorabil al Mântuitorului: „Eu sunt Calea, Adevărul și *Viața*” (v. 6). În această succesiune de metafore, care a născut numeroase interpretări, elementul esențial rămânea „calea” (*hodos*). Însă Iisus răspunde cu „supramăsură”: Eu sunt Calea și nu numai, ci și Adevărul și *Viața*; calea, dar și destinația, mijlocul... calea, dar și scopul oricărui credincios. „*Viața*” este sinonimă cu „viața veșnică” și nu există niciun pic de viață fără viața veșnică. Doar viața veșnică este viața adevărată. Iisus Hristos se raportează mereu la Tatăl: El este calea adevărată și vie ce duce la Tatăl. Sf. Chiril al Alexandriei spune că Mântuitorul le vorbește ucenicilor „încă prin ghicitură și prin multe chipuri”, ceea ce provoacă întrebarea pragmaticului Toma, preocupat de locul și ținta călătoriei. Dar și de această dată, Hristos „trece peste curiozitatea ucenicului” și „nu răspunde la ceea ce voia el, ci păstrând aceasta pentru sine și lăsând-o pentru timpul potrivit, le descoperă spre folos doar ceea ce le era necesar să afle. Eu sunt, zice, Calea, Eu, Adevărul, Eu, *Viața* [...] Socotesc că înțelesul cuvântului e adânc și nu ușor de pătruns. Totuși, nu trebuie să ne lenevim în încercarea de a-l pătrunde [...] El ne arată că ne apropiem de încăperile dumnezeiești și ne urcăm la Biserica celor întâi născuți prin trei lucruri: prin lucrare, sau prin virtuți de multe feluri, prin credința cea dreaptă și prin nădejdea în viață. Și oare este altcineva care să ne ajute să putem acestea, sau să ne fie pricinuitorul, cauza sau motivul lor decât Domnul nostru Iisus Hristos? [...] Deci El

este Adevărul și El este Calea, adică temeiul adevărat al credinței și norma cunoașterii nerătăcite a lui Dumnezeu [...] Deci El este Adevărul, El este Viața, și ne va da nouă viața prin nădejde, adică pe cea nestrucăcioasă și fericită și întru sfințenie. Căci El ne învie pe noi, chiar ajunși morți din cauza vechiului blestem. Și ne va aduce iarăși la ceea ce am fost la început. Deci toate le avem în El; și prin El s-au arătat și se vor înfăptui toate cele bune și înalte foarte”⁵.

Verbul „s-a arătat” (ἐφανερώθη/ *ephanerothe*, *litt.* „a fost manifestat”) apare de două ori, la aceeași formă (indicativ aorist pasiv), în verset și are un total de 9 ocurențe în întreaga Epistolă (cf. *1In* 3,2.5.8; 4,9). Aici se referă la descoperirea/revelarea vieții, termenul fiind folosit de către autor pentru a arăta atât existența din veșnicie a Fiului lui Dumnezeu, cât și teofania divină (*i.e.* „Viața” și „viața”). Îl întâlnim de câteva ori și în Evanghelie, în legătură cu predica Sf. Ioan Botezătorul (cf. *In* 1,31), cu îndemnul „fraților lui Iisus” (cf. *In* 7,4), precum și cu arătările Mântuitorului după Înviere (cf. *In* 21,1.14). Nouă dintre aceste ocurențe au aceeași formă ca cele din Epistolă.

Termenul μαρτυροῦμεν/ *martyroumen* apare pentru prima dată în Epistolă acum, dar este de o importanță capitală atât pentru scriere, cât și pentru literatura biblică în general. Verbul μαρτυρέω înseamnă „a fi martor”, „a da mărturie” în favoarea cuiva, „a mărturisi” despre cineva sau ceva. În Vechiul Testament, adesea, Dumnezeu Însuși apare ca fiind subiectul lui *martyreo* (prin dăruirea Legii mozaice, pe Muntele Sinai, dă mărturie despre Sine Însuși). În cazul de față, Sf. Ioan mărturisește despre „Viața cea veșnică” (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον/ *ten zoen ten aionion*), adică despre Fiul lui Dumnezeu Întrupat, în contrast cu precaritatea ființei umane. Autorul Epistolei se bucură de demnitatea unui martor privilegiat care aduce mărturie despre manifestarea Vieții-Logos în lume. El

are girul lui Dumnezeu Însuși, fiind „trimis”, investit de Dumnezeu, pentru ca toți să creadă. Cuvântul a venit în lume, Ioan Apostolul dă mărturie, iar oamenii primesc mărturia și cred pentru a se mântui, adică pentru a trece ei înșiși „de la moarte la viața cea veșnică”. Așadar, misiunea este opera „martorilor” (*martyres*). Ei sunt cei care trebuie să ducă Vestea cea Bună până la „marginile pământului” (cf. FA 1,8). Μάρτυς/ *martyr* (cf. ebr. *ed*) este, astfel, cel care-și amintește și, deci, poate comunica o veste. În terminologia biblică, el nu este un simplu martor ocular și auricular, ci devine activ și este chemat să ateste despre tot ceea ce el „a auzit, a văzut, a privit” și a înțeles, să declare ceea ce el știe cu adevărat. În propovăduirea lor, misionarii creștini nu se limitează să relateze fapte, gesturi sau cuvinte ale lui Iisus, ci exprimă convingerea lor personală, identificându-se cu subiectul despre care aduc mărturie: ei mărturisesc public propria credință. Nu sunt numai mărturisiri verbale, ci ei aduc mărturie prin faptele lor și mai ales prin sacrificiul suprem al vieții. Acesta este motivul pentru care, la sfârșitul sec. I d.Hr., termenul indică pe creștinul care și-a vărsat sângele său pentru credință, în special în cartea *Ap*.

Verbul compus ἀπαγγέλλω/ *apangello* este foarte important la nivelul epistolarului ioaneic, întrucât introduce temele majore care domină întreaga sa teologie (vezi și: *1In* 1,3; 4,14; 5,6-11; *3In* 12). Este definitorie aici ideea de „anunț” sau „depoziție” (în general scrise), cu un puternic accent pe caracterul solemn, am putea spune chiar oficial: „Aici este răspunderea [*n.tr.* ἀπόδοσις, *apodoză*] cuvântului, adică întru acesta «pe care o am văzut». Și nu așa, precum noi, a făcut Ioan vestirea: întâi adică prin întrebuintarea cuvântului scurtat, după aceea încă necinstind bârfirea cea elinească; și astfel arătând că nu întru cuvinte este mântuirea noastră, ci

întru fapte; și pe lângă acestea, mai luători-aminte și mai sânguitori făcându-ne, ca nu de sine, cu lesnire, aflând pe cea înaintea pusă, să ne trândăvim. Și într-altfel: teologhisind, a voit ca pe cele mai înalte decât auzurile cele pângărite să le acopere cu neluminarea și așa, cu bun temei, fără primejdie, să se facă lor de obște; pentru că a arunca cele sfinte câinilor și a lepăda mărgăritarele înaintea porcilor nu este lucru al gândului celui întreg-înțelept”⁶. Cu toate acestea, *apangelo* poate sugera și o proclamare orală, ușor în contradicție cu textul scris în mod deliberat pe care îl introduce aici, așa cum se întâlnește de obicei în Psalmii biblici și în literatura profetică veterotestamentară (cf. *Ps* 70,17-18; *Is* 44,8; 57,12). În Septuaginta, întâlnim și forma înrudită *anangelo* (e.g. *Is* 41,22-28; cf. *1In* 1,5), ambele provenind de la rădăcina ebraică *ngd* (la hifil cauzativ). Cu excepția literaturii ioaneice, rădăcina verbală este mai puțin întâlnită în Noul Testament, iar în Evanghelia a IV-a exprimă, în mod particular, „vestirea” Mântuitorului Hristos și a Duhului Sfânt (cf. *In* 4,25; 16,13-15.25).

Expresia ἢν πρὸς τὸν πατέρα/ *en pros ton patera* ne trimite la primele două versete ale Evangheliei după Ioan: „Întru început era Cuvântul și Cuvântul *era la Dumnezeu* și Cuvântul *era Dumnezeu*. Acesta *era* dintru început *la Dumnezeu*” (*In* 1,1-2). De altfel, cele două afirmații se completează și vorbesc despre Dumnezeu Tatăl, prima Persoană a Sfintei Treimi. Două lucruri trebuie subliniate aici: în primul rând imperfectul verbului „a fi”, care are un aspect durativ, indefinit. Logosul-Viață nu „a fost” la un moment dat, ci *era* dintotdeauna. Imperfectul invită la înțelegerea „ființării” Logosului „la (*pros*) Tatăl” din veșnicie (perioadă nedeterminată); în al doilea rând, prepoziția πρὸς desemnează o relație de interdependență continuă între două persoane,

care, deși aparțin aceleiași sfere, sunt neatârdate. Prepoziția ridică și o chestiune de ordin gramatical, întrucât, în mod normal, atunci când urmează după un verb de stare (cum este „a fi”) este cu dativ, nu cu acuzativ, ca în cazul de față (cf. *In* 20,11). Acuzativul îi urmează unui verb de mișcare. Explicațiile pentru acest „accident” gramatical ar putea fi următoarele: Logosul este văzut în mișcare *spre* sau *către* Tatăl; (nu în poziție statică); prepoziția nu înseamnă aici nici „lângă”, nici „în(tru)”, cea mai potrivită traducere fiind „la”, care presupune un dinamism al Logosului către Dumnezeu Tatăl. De remarcat și faptul că, în greaca *koinē*, sensul prepozițiilor *para* („lângă”) și *pros* tind să se suprapună (cf. *In* 17,5; vezi și: *Pv* 8,30). Vorbind despre această dinamică perpetuă a Persoanelor Sfintei Treimi (*i.e.* „întrepătrundere reciprocă” sau *perihoresis*), Sf. Chiril al Alexandriei continuă: „Deci mersul mereu înapoi neavând sfârșit și depășind măsura veacurilor, Fiul nefiind născut în timp, Se va afla existând mai degrabă etern împreună cu Tatăl, căci *“era la început”*. Iar de era la început, spune-mi, ce minte va zbura peste puterea aceluia *era* [*n.tr.* Ce minte va putea trece dincolo de acel *era*]? Când se va opri deci ca într-un sfârșit acel *era* [*subl.ns.*], o dată ce fuge mereu înaintea gândului ce-l urmărește și mereu înaintea cugetării ce-i urmează [*n.tr.* Acel *era* fuge mereu înaintea gândirii care vrea să-l ajungă]? Uimit de aceasta, Proorocul Isaia zice: *“Neamul Lui cine-l va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui”* (Is. 53, 8). Căci cu adevărat ridicată de pe pământ este viața Unuia-Născutului, adică e mai presus de toată înțelegerea celor ce sunt pe pământ și mai presus de tot cuvântul, fiind de neexplicat. Iar dacă este peste mintea și cuvintele (rațiunile) din noi, cum ar fi El creat, când înțelegerea noastră nu poate circumscrie în timp și în cuvânt nici cele făcute?”⁷.

1, 3 Cel de-al treilea verset reia, în ordine inversă, primele două verbe ale v. 1, precedate de același pronume relativ caracteristic. Acesta este momentul în care se conturează scopul prologului și, poate, al întregii Epistole: trecerea de la cei care au autoritatea de a da mărturie („noi”) la cei care o vor auzi și o vor primi pentru ei înșiși („voi”). În legătură cu primele cuvinte ale versetului (*i.e.* „ceea ce am văzut și am auzit”), Sf. Teofilact afirmă, în mod sugestiv: „*Ce anume? [subl.ns.]. Că viața cea veșnică fiind El, S-a arătat nouă, și văzători ai Lui ne-a făcut, și mai-nainte de Cruce și după Înviere. Că Același cu trupul S-a pironit pe Cruce, și cu același trup a înviat. «Și ce câștig, zice, aducem vouă, din vestirea aceasta? Aceea că, precum părtași vă luăm pe voi prin cuvânt ai celor pe care și le-am văzut, și le-am auzit, așa părtași pe voi vă avem și ai Tatălui și ai lui Iisus Hristos, Fiul Lui. Și acest lucru dobândind, de bucurie putem să ne umplem, căci de Dumnezeu ne-am lipit»⁸. Este preluată, de asemenea, și ideea „vestirii” din v. 2. În fine, interpelarea destinatarilor se face, ca și în v. 2, la persoana a doua plural, fiind accentuată prin intermediul conjuncției *καὶ/ kai*, care se repetă de două ori.*

Astfel, se confirmă încă o dată faptul că versetul secund nu are nicidecum un rol adițional. Deși nu este numită precis, comunitatea creștină căreia i se adresează este bine cunoscută Sf. Ioan. Chiar dacă majoritatea manuscriselor și versiunilor vechi omit primul *kai* („și vouă”), trebuie să îl acceptăm, conform principiului exegetic *lectio difficilior potior*, care corespunde mai bine și contextului narativ al scrierii. Ne putem imagina cum destinatarii Epistolei sunt pe punctul de a-i urma pe unii pseudoprofeți, rupând astfel comuniunea cu păstorul lor. Deși verbul ἔχητε/ *echete*, la conjunctiv, ar putea fi interpretat ca având o anumită nuanță misionară, totuși,

fragmentul nostru ne recomandă un „a avea” cu o nuanță de continuitate (*i.e.* „a avea încă”; „a rămâne în”). Mai mult decât atât, Epistola se adresează ucenicilor Sf. Ioan, care sunt numiți, pe bună dreptate, „copilași” (cf. 2,1.12.28; 3,7.18 ș.a.).

Termenul „părtășie” (κοινωνία/ *koinonia*; NT 1648 și BIBL. 1688: „împreunare”; RADU-GAL.: „împărtășire”)⁹ apare doar în această Epistolă, de trei ori (aici și în 1,6-7) și nu se mai găsește în nicio altă parte în întreaga literatură ioaneică (vezi și forma verbală din *2In* 11). Remarcăm, în schimb, expresii echivalente în scrierile ioaneice, pentru a exprima relația de comuniune dintre credincioși și Dumnezeu: „a fi în Dumnezeu” (cf. *1In* 2,5; 5,20); „a rămâne/ locui în Dumnezeu” sau invers – Dumnezeu în creștin (cf. *1In* 2,6.24; 3,24; 4,13.15-16); „a avea pe Dumnezeu/ pe Fiul” (cf. *1In* 2,23; 5,12; *2In* 9). Așadar, „părtășia” exprimă în genere ideea de comuniune și de unitate „cu (μετά/ *meta*) Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos”, pe care autorul o experiază alături de toți cei care cred în Dumnezeu. A trăi în comuniune cu Domnul Iisus, a avea părtășie cu El înseamnă a pătrunde în viața veșnică, viață înlăuntrul Sfintei Treimi (*i.e.* co-unirea/ co-întruparea omului cu Dumnezeu). Pentru creștini, fundamentul părtășiei este tocmai ceea ce îi despărțea pe cititorii Sf. Ioan de cei care s-au retras din comunitate. De remarcat aici faptul că această construcție a lui *koinonia* cu prepoziția *meta* nu este specific grecească, dar se regăsește în Septuaginta (cf. *Iov* 34,8).

De altfel, în tot Noul Testament, termenul κοινωνία are 19 doar ocurențe: pe lângă cele trei ioaneice, menționate mai sus, primele două mari „sumare narrative” din *FA* ating tema „părtășiei” sau a „comuniunii/ frățietății” (cf. 2,42-47; 4,32-35). De asemenea, în Epistolele pauline, cuvântul apare de 14 ori (*e.g.* *Rm* 12,12; 15,26-27; *1Co* 9,23; *2Co* 13,13; *Flp* 1,5; 2,1; 4,15; *Evr* 13,16). Atât la Sf. Pavel, cât și la Sf. Luca, *koinonia* definește

comuniunea de credință cu Dumnezeu și cu Iisus Hristos, unirea spirituală a credincioșilor cu Mântuitorul, dar și participarea la darurile aceleiași credințe și iubiri fraterne. Majoritatea exegeților vorbesc despre patru accepțiuni semantice ale acestui substantiv, care exprimă: relația intimă care unește persoanele sau se stabilește între lucruri; sensul unei astfel de uniri, o datorie de respect și de generozitate; manifestarea concretă a acestui sens comunitar, ca fiind un dar făcut pentru a-i ajuta pe cei care se simt legați între ei; participarea la ceea ce-i implică pe alții, la sentimentele lor, la acțiunile lor, la dificultățile lor. Sunt exprimate, așadar, cele mai importante patru interpretări ale termenului, pentru a cărui traducere am preferat cuvântul „părtășie”: comuniunea de gândire, comuniunea liturgică, comuniunea ierarhică și folosirea în comun a bunurilor materiale (*ἅπαντα κοινὰ/ hapanta koina*), manifestate prin participarea la aceeași viață duhovnicească întru același Domn Iisus Hristos. În nicio altă parte din *1In* nu este exprimată atât de clar intenția autorului (cf. *ἵνα/ hina*), a cărui preocupare pentru menținerea „comuniunii”, în toate sensurile ei, cu destinatarii scrierii sale (fiii săi duhovnicești) este net superioară combaterii *stricto sensu* a falșilor învățători. În *Didahia 4.8* regăsim o exortatie similară care completează imaginea comuniunii bunurilor în Biserica primară: „Să nu întorci spatelul celui lipsit; să faci parte din toate ale tale fratelui tău și să nu zici că sunt ale tale. Dacă suntem părtășii la cele nemuritoare, cu atât mai mult la cele muritoare”¹⁰.

1, 4 În privința secvenței ἡ χαρὰ ἡμῶν/ *he chara hemon* (cf. x, B, L, Ψ, 049, 1241 etc.), unele manuscrise importante (e.g. A, C, K, P 33, 81, 1505) și versiuni vechi (cf. syr^h) conțin lecțiunea „bucuria voastră” (ὁ μῶν/ *hymon*), la persoana

a doua plural (cf. NT 1648; BIBL. 1688). Este clar că aceasta din urmă este una facilitantă și nu corespunde contextului scrierii. Un singur manuscris (syr^p) conține lecțiunea extinsă „bucuria noastră în voi”, care este, în mod evident, explicativă. Prin urmare, pentru partea introductivă a Epistolei, vom accepta cele două pronume posesive preferate și de edițiile critice moderne (i.e. „vouă” și „noastră”). Primul pronume, ἡμεῖς/*hemeis* (împreună cu cele din vv. 1-3) insistă, așadar, asupra autorității pe care o are Sf. Ioan (cel care scrie) față de adresanții Epistolei (cei care primesc mesajul).

Verbul πληροῦν/*pleroun*, la participiu perfect („a desăvârși”, „a împlini”, „a completa”) apare doar aici în întreaga Epistolă (cf. 2In 12). Autorul folosește și verbul τελειόω/*teleioo* (litt. „a aduce la desăvârșire/ perfecțiune”) de patru ori, cu un înțeles asemănător (cf. 1In 2,5; 4,12.17.18). Astfel, versiunea acceptată corespunde cel mai bine ideii că Sf. Ioan, alături de comunitatea sa, vor trăi o bucurie duhovnicească deplină, împărtășind cititorilor tot ceea ce au acumulat în legătură cu „Cuvântul vieții”, Iisus Hristos, pentru ca și aceștia să aibă „părtășie” (vezi *koinonia*) cu comunitatea de credință: „Noi pe voi părtăși făcându-vă, mai multă pe bucuria noastră o avem, pe care semănătorul, bucurându-se, o va dăruî secerătorilor întru luarea plății, când se vor bucura și aceștia, căci de ostenele lor se vor îndulci”¹¹.

Pronumele ταῦτα/*tauta* se referă indubitabil la conținutul scrierii (cf. 2,26; 5,13), făcând cel mai probabil aluzie și la caracterul polemic al acesteia. Pe de altă parte, substantivul χαρὰ/*chara* (de la verbul χαίρειν/*chairein* = „a se bucura”) are legătură cu bucuria din momentul Bunei Vestiri (cf. Lc 1,28) și a altor momente cheie descrise în literatura ioaneică (cf. In 3,29; 15,11; 16,24; 17,13; 2In 12; 3In 3-4). Nu este o bucurie pentru sine însuși, egoistă, ci o bucurie altruistă, care

se revarsă și asupra celorlalți, cei care vor să o împărtășească. Ea depășește nivelul teluric și devine o veritabilă „bucurie cerească”, similară bucuriei îngerilor care participă, din ceruri, la convertirea și mântuirea unui suflet. Egoistul este incapabil să se bucure și să împărtășească fericirea celorlalți, iar sufletul lui este dominat în mod permanent de bulversare, frustrare și sterilitate. Mergând mai departe, putem afirma că întreaga teologie a martiriului (cf. *martyreo*) este legată de cele două verbe consacrate atât de limbajul biblic, cât și de cel liturgic: *chairein* și *angalliazo* („a se veseli”). În acest sens, aparentele „nefericiri”, nenorociri teribile care se pot abate asupra existenței creștinului, reorientate prin filtrul „dreptății lui Dumnezeu”, al credinței și mai cu seamă al nădejzii, își schimbă sensul și valoarea, devenind prilej de bucurie în prezent. Bucuria cea adevărată nu este nimic altceva decât binecuvântarea lui Dumnezeu, care nu trece cu ușurință, ci umple ființa omului și alungă din inima sa amărăciunea și tristețea păcatului, precum și frica de moarte.

II.2. Dumnezeu este lumină; să umblăm în lumină (1,5-10) ¹²

Pe lângă primele patru versete ale Epistolei, care constituie prologul propriu-zis al scrierii, vv. 5-10 întregesc partea introductivă a textului. Într-adevăr, regăsim în această a doua secțiune preliminară unele teme deja anunțate: mesajul care a fost auzit (v. 5); părtășia/ comuniunea cu Iisus Hristos și a creștinilor unii cu alții (vv. 6-7); Cuvântul lui Iisus sau al lui Dumnezeu (v. 10). Însă deși problematica este asemănătoare, totuși, formularea este diferită, astfel încât se face efectiv

trecerea către o nouă secțiune al cărei caracter este preponderent polemic. În acest sens, formularea cheie *Dumnezeu este lumină* clarifică următoarele trei avertismente sau condamnări: împotriva celor care pretind că sunt în comuniune cu Dumnezeu și umblă în întuneric (vv. 6-7); împotriva celor care se amăgesc, crezându-se fără de păcat (vv. 8-9); împotriva celor care zic că „nu au păcătuit” niciodată (v. 10). Toate cele trei avertismente sunt exprimate la persoana întâi plural, prin intermediul verbului „a zice” (i.e. εἶπωμεν/ *eipomen*), care are aici sensul de „a pretinde”, „a declara”, „a învăța”. Se pare că autorul pune în contrast pe „a face” cu „a zice” (acțiune vs. cuvânt), tocmai pentru a demasca minciuna adversarilor săi. A umbla în întuneric, a înșela și a nu urma adevărul sunt expresii care, în exorțatiile despre cele două căi, indică o viață opusă voii lui Dumnezeu. Ereticii păcătuiesc încă de la început, pretinzând că sunt străini de orice păcat, fără a se pocăi și a-și mărturisi greșelile Domnului. La rândul său, fiecare aserțiune este contrabalansată în context cu o afirmație despre ceea ce creștinul ar trebui să facă (cf. 1,7.9; 2,1).

Pe de altă parte, *simbolistica luminii* nu este o noțiune exclusiv creștină sau biblică. Ea este o noțiune întâlnită în mai toate religiile lumii, mai noi sau mai vechi, asociind elementele fizice ale strălucirii cu conotațiile morale, formulate adesea într-o manieră antitetică (e.g. lumină vs. întuneric). Nu este însă cu nimic surprinzător faptul că limbajul biblic se folosește de acest fond comun al reprezentărilor religioase pentru a exprima o parte din misterul divin, precum și participarea oamenilor la această taină. În Sfânta Scriptură, cele mai dese referiri la lumină, sub toate aspectele ei, sunt puse în legătură cu divinitatea, ca însușiri spirituale care o caracterizează. Datorită folosirii lor îndelungate, *simbolurile* au căpătat un caracter consacrat, instituționalizat, generalizat și l-au ajutat pe

om să descopere raporturi variate între diversele sfere ale existenței. Până la creștinism, acestea sunt doar o prefigurare a capacității lor de a comunica inefabilul. Folosirea simbolurilor s-a generalizat astfel și în creștinism, favorizând comunicarea religioasă, dogmatică și bisericească și căpătând o valoare supremă. Simbolul este așadar în Biblie „carnea limbajului”. Simbolul biblic este așadar o realitate văzută care nu numai reprezintă, ci și face să se vadă prin ea, cumva, o realitate nevăzută. El presupune și arată oarecum în mod simultan două lucruri, fiind astfel „puterea dintre două lumi”. Întregul corp al lumii este un simbol al spiritului, o oglindire și o reprezentare, un semn al unei realități a ceva ce zace cu mult mai departe sau mai adânc. Legătura a două lumi, posibilitatea întrepătrunderii lor reciproce, revărsarea de energie dintr-o lume în alta, e arătată în sensul pe care-l are lumea văzută. Simbolul biblic descoperă viața divină, dă sensul pentru trecerea energiei divine în viața acestei lumi naturale, dar în același timp acoperă infinitul tainic al vieții divine, afirmă incompatibilitatea lumii cu viața spirituală. Lumea este străvezie, granițele ei se deplasează mereu, ea pătrunde în alte lumi și alte lumi pătrund în ea. Nu există în lume o opacitate impenetrabilă. După natura sa, simbolul nu întemeiază infinitul în finit, ci face tot finitul străveziu. Prin finit lucește infinitul. În lumea finită nu există o închidere a orizontului. În întrebuițarea religioasă, simbolul manifestă prezenta sacralului, în care tărâmul transcendent devine accesibil printr-o reprezentare materială (simbolică). Dintr-un singur semn de recunoaștere, simbolul ajunge să fie cunoscut ca un mod de participare reciprocă între două părți: umană și divină, care au intrat în alianță una cu cealaltă. În acest context, verbul grecesc *symbollein* denotă o „întâlnire” între om și Dumnezeu, intermediată prin termenul *symbolon*, un obiect

material care intră în legătură cu tărâmul sacralului și, în virtutea acestui lucru, poate comunica puterea dumnezeiască tărâmului profan. Prin obiect, devenit sacru datorită contactului lui cu sfera transcendentă, viața omenească are acces la realitatea divină și participă la ea. În practica creștină, această funcție simbolică și de mediere are loc atât prin cuvânt și gest, cât și prin obiecte materiale. Sf. Taine atribuie o calitate simbolică substanțelor materiale și, alături de formulele rituale corespunzătoare, sunt percepute ca elemente esențiale medierii harului sacramental. Tainele sunt determinate în totalitate de inițiativa și de chemarea dumnezeiască. Ele sunt darurile lui Dumnezeu către Biserică, daruri în care Dumnezeu este unica sursă și singurul care lucrează în ele. Sf. Taine dau posibilitatea credinciosului să participe direct și personal la realitatea divină. Simbolul are un caracter participativ în contextul ritualului sacramental. Prin puterea Duhului Sfânt, simbolul reprezintă, adică face prezent și accesibil, prototipul lui istoric. Acest lucru nu este valabil decât în cazul elementelor materiale, ci și în cazul formulelor liturgice. Cuvântul liturgic participă simbolic la realitatea istorică, la fel cum antitipul participă la prototip, făcând prezent în fiecare „acum” sau în fiecare moment existențial evenimentul istoric care se află în spatele său.

1, 5 În linii mari, v. 5 se întemeiază pe interpretarea pe care am dat-o prologului Epistolei (vv. 1-4): Sf. Ioan își justifică transmiterea mesajul său către cititori pe ceea ce a auzit de la Iisus Hristos. Termenul ἀγγελία/ *angelia*, pe care l-am tradus prin „veste”, nu apare decât aici și în *1In* 3,11 în tot Noul Testament (verbul este folosit pentru vestirea Învierii Mariei Magdalena, în *In* 20,18). În Vechiul Testament are sensul general de „veste bună” (cf. *Is* 28,9; *Pv* 25,25). În

contextul scrierii noastre, pus în legătură și cu cele două verbe surori (care derivă de la aceeași rădăcină) ἀπαγγέλλειν (cf. 1,2-3) și ἀναγγέλλειν (cf. 1,5), substantivul feminin *angelia* are mai degrabă sensul de „mesaj” sau chiar „prescripție”, valabil și pentru 3,11, unde același termen se aplică poruncii celei mari a iubirii: „Că aceasta este vestea pe care-ati auzit-o (încă) de la început: ca să ne iubim unii pe alții”. Cât despre verbul ἀναγγέλλομεν/ *anangellomen*, i-am acordat valoarea sa primă și oarecum etimologică: „a face cunoscut” (*i.e.* a prezenta, reiterând ceva ce a fost auzit; TOB: « que nous vous dévoilons »; RADU-GAL.: „pe care v’o *solim*”). Mergând puțin mai departe, autorul nu realizează aici o simplă transmitere tehnică și verbală a unui mesaj, ci face cunoscută destinatarilor săi învățătura lui Iisus Hristos, aflându-se încă sub imperiul a „ceea ce a pipăit cu mâinile sale” (v. 1). Vorbim, așadar, despre o mărturie cu un puternic caracter polemic, care depășește (cum am mai spus și cu altă ocazie) simplul nivel misionar sau demonstrativ. Codex Ephraemi Rescriptus (C sau 04) și unele manuscrise minuscule au ἐπαγγελία/ *epangelia* = „promisiune”, „convocare/ chemare” în locul lui ἀγγελία, ceea ce ar putea schimba sensul întregii pericope.

A doua parte a versetului conține o afirmație memorabilă și anume „că Dumnezeu este lumină (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν/ *ho Theos phos estin*) și niciun întuneric nu este în El”, adică El este pricina și obârșia a tot ceea ce este sfânt, adevărat, bun, drept și nemuritor. Întunericul vine din păcat, iar păcatul de la diavol, care este cu totul întuneric, deci opusul lui Dumnezeu Însuși. Sf. Teofilact ne lămurește: „Deci lumină este, și întuneric întru Dânsul nu este; și lumină gândită, care pe ochii sufletești către prinderea Lui îi pornește, și dinspre toate acestea materialnice îi întoarce, și pofta numai către Dânsul o îndreaptă, cu patimă drăgăstoasă sârguindu-i pe

dânșii. Iar «întuneric» ori pe neștiință, ori pe păcat îl numește. Căci întru Dumnezeu, nici neștiință, nici păcat nu se vede, fiindcă împrejurul materiei și al stării așezării noastre se află acestea. Iar dacă undeva s-a zis «pus-a întuneric ascunderea Lui» (Psalm 17,10), dar «pus-a» nu dă a înțelege că și este întuneric, ci a zis că «este» lumină. Că unul este cel ce se pune și altul cel ce l-a pus. Deci «întuneric» aici pe neștiința noastră o numește, care întru aceea [ascundere] este pusă, căci pe Dumnezeu a-L cuprinde și a-L înțelege n-am putut. Și a noastră este aceasta, nu a lui Dumnezeu. Că se pune ceva din cele ce nu sunt întru cineva, și nu pentru sineși, ci pentru oarecare din cele ce sunt împrejurul Lui [...] Deci zice că dacă lucrurile luminii lucrăm, părtași ai Lui suntem, iar dacă nu le lucrăm, străini de Dânsul ne facem”¹³.

Simbolismul luminii era de o bogăție extraordinară în lumea antică. Și esenienii foloseau antiteza lumină-întuneric pentru a pune în opoziție discipolii dreptății cu cei ai păcatului (cf. 1QM 1.1,11), considerând că Dumnezeu este drept în mod desăvârșit (cf. Ps 91,15). Dacă în etapa veterotestamentară Dumnezeu vorbea întotdeauna din *nor* (νεφέλη/ *nephele*), acum intervine un element de noutate: *norul este luminos*, ceea ce arată că omului i se dă posibilitatea de a se împărtăși de harul divin. Lumina ce strălucea din nor, așa cum a arătat Sf. Grigorie Palama, este aceeași lumină dumnezeiască și pururea fiitoare care izvora din trupul transfigurat al Mântuitorului Hristos, fiind manifestarea vizibilă a slavei divine, proprie tuturor Persoanelor Sf. Treimi. Puterea dumnezeiască a lui Hristos a străbătut prin trupul Său, arătându-se ca o lumină strălucitoare printr-o piele transparentă. Așadar, lumina văzută de apostoli pe Tabor a fost însăși slava Dumnezeirii, pe care o vor contempla sfinții în viața viitoare. Și credința este o lumină care îl transformă pe credincios într-o ființă luminoasă,

îl face „un fiu al luminii” (*In* 12,36). Iubirea îl scoate pe creștin din întuneric, iar ura îl ține în beznă cu riscul de a-l pierde¹⁴.

Noua poruncă este Euharistia, a cărei lege îl ține pe creștin în lumina divină, pentru ca obștea să nu fie dezbinată (cf. *1In* 1,5-7; 2,8-10), cum ne învață și Sf. Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu, care este cu adevărat lumină după ființă, se face cu adevărat lumină în cei ce umblă în El prin virtuți. Precum lumina prin participare, cu alte cuvinte orice sfânt, ajunge prin iubirea de Dumnezeu de se află în lumina cea după ființă, tot așa lumina cea după ființă primește iubirea de oameni să se afle în lumina cea după participare. Dacă așadar ne aflăm prin virtute și cunoștință în Dumnezeu, adică în lumină, și Dumnezeu aflându-se ca lumină în noi, se află în lumină. Căci Dumnezeu care e lumina prin fire se află în noi care suntem lumină prin imitare, precum se află modelul în chipul care-i făcut după el. Sau mai bine zis Dumnezeu și Tatăl este lumină în lumină, întrucât se află în Fiul și în Duhul Sfânt, nefiind alta și altă lumină, ci una și aceeași după ființă, luminând întreit după modul subzistenței personale”¹⁵.

Există numeroase astfel de metafore ale luminii care vorbesc, în Noul Testament, despre vocația creștinului: Dumnezeu ne cheamă „din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (*1Ptr* 2,9); tot El este cel care ne îndeamnă să „să luăm parte la moștenirea sfinților, întru lumină” (*Col* 1,12); în Sf. Taină a Botezului, care este ea însăși o „iluminare” (*Evr* 6,4), se împlinește cuvântul care spune că: „Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fiii ai luminii!” (*Ef* 5,8). Creștinul este, așadar, de acum un „fiu al luminii”, căci „a lepădat lucrurile întunericului” și s-a îmbrăcat cu „armele luminii” (cf. *Rm* 13,12). Așadar, metafora luminii, ca metaforă universală, vorbește despre Dumnezeu-

Călăuzitorul. În această ipostază, Îl găsim atunci când conduce poporul, în vremea Exodului. Această lumină călăuzește spre mântuire, dar ea se poate transforma și în foc nimicitor. Pentru Noul Testament, nu numai Dumnezeu este Lumină, ci și fiecare om care se angajează în lupta credinței, care trece prin iluminarea Botezului, este numit ca fiind lumină, însă nu o lumină autonomă, care-și trage sursa de lumină din el însuși, ci „lumina Domnului”, iluminat de slava inefabilă a Celui care, singur, este „Lumina cea adevărată”.

Numeroase versete neotestamentare se prezintă ca o revelație a lui Dumnezeu-Lumină, în special în cadrul limbajului simbolic al Sf. Evanghelist Ioan. Pentru a-și exprima înaltele idei teologice, autorul folosește adesea simbolismul, într-o măsură mai mare decât sinopticii, accentuând și semnificația simbolică a unora dintre acțiunile Mântuitorului. Toate acțiunile și cuvintele lui Iisus Hristos Îl descoperă ca fiind *Lumina lumii*: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții!” (*In* 8,12; cf. 12,46). „Lumina” (*phos*) rămâne unul dintre motivele fundamentale (am putea spune chiar un leitmotiv) ale Evangheliei după Ioan, pusă adesea în antiteză cu „întunericul” (*σκοτία/ skotia*), devenind astfel atribut al divinității, spre deosebire de alte scrieri ale Noului Testament, unde apare mult mai rar (cf. *Rm* 13,11-14; *2Ptr* 1,19). Și în Vechiul Testament, plecând de la un dualism tipic literaturii apocaliptice, „lumina” este asociată cu adevărul și dreptatea, în vreme ce „întunericul” corespunde greșelii și păcatului (cf. *Ps* 26,1; 118,130; *Is* 5,20; *Mi* 7,8).

Nimeni nu a mai afirmat despre sine ceva asemănător, doar Fiul Tatălui și Logosul înomenit, întrucât El este în chip substanțial și esențial Lumina cea pururea fiitoare. Logosul divin fiind Lumina în chip ființial, dăruiește tuturor oamenilor

putința de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de a se apropia de El. În calitatea sa de Lumină a lumii, Hristos are și darul de a scoate la lumină adevăratul substrat al faptelor omenești. Din ființa Sa strălucește atâta lumină, iar cuvântul Lui are o asemenea putere de convingere, încât toți cei care nu sunt prea orbiți de prejudecăți își deschid sufletul și cred în El. Chiar și cei care nu Îl cunosc pe Hristos nu sunt lipsiți de această lumină, căci ea strălucește în adâncul fiecărui suflet, îndemnându-l să-L caute pe Dumnezeu. Dar, în afară de lumina spirituală, care dezvăluie un caracter soteriologic, orice om este înzestrat cu lumina minții, prin care descoperă creația și propria lui lume interioară. Afirmarea Domnului descoperă astfel și relația dintre Mântuitorul și lumea zidită de El. Fiul Tatălui este lumina întregii creații, atât pentru că tot ce există își are originea în Cuvântul dumnezeiesc, cât și pentru că, numai raportată la Logos, lumea capătă un *sensus plenior*.

Încă din prologul Evangheliei a IV-a se face precizarea că Logosul era „lumina cea adevărată” (*In 1,9*), o lumină distinctă, izvorul oricărei alte lumini, Cel care o împărtășește tuturor oamenilor. Logosul întrupat a primit această lumină din sânul Tatălui, de unde S-a născut din veci. Aici, lumina este văzută ca o linie de unire dintre revelația divină din actul creației și cea din actul Întrupării, aceeași „lumină”, Logosul, arătându-Se în ambele ipostaze. Hristos este atât principiul vieții noastre spirituale, cât și cel al existenței rațiunii din om. Domnul Iisus, ca lumină adevărată și mântuitoare, este mărturisit atât de către Sf. Ioan Botezătorul, cât și de către Sf. Apostoli, care au dus până la „marginile lumii” solia Luminii pe care ei au văzut-o. Vorbind despre toate aceste realități, Origen zice: „După evanghelistul Ioan, «Dumnezeu este lumină». Fiul cel Unul-Născut este așadar strălucirea acestei lumini; pleacă din Ea, dar rămâne nedespărțit de Ea, așa cum

pleacă raza din focarul luminos și «luminează toată făptura». Căci potrivit celor spuse de noi mai înainte – întrucât El e «calea care duce la Tatăl» și întrucât e «Cuvântul» care tâlmăcește și vestește tainele înțelepciunii și cunoașterea întregii făpturi cugetătoare, apoi întrucât e și «Adevăr», «Viață» și «Înviere» - în acest chip trebuie să înțelegem și noi lucrarea acestei străluciri: într-adevăr, abia prin această strălucire putem cunoaște și pricepe ce este lumina în sine însăși. Întrucât această strălucire se împărtășește mai lin și mai blând ochilor sensibili și slabi ai muritorilor, îi învață pe rând și-i obișnuiește să se desprindă cu claritatea luminii, iar după ce va fi îndepărtat de la ei tot ce tulbură și împiedică privirea – după cuvântul Domnului: « scoate întâi bârna din ochiul tău », abia atunci îi face în stare să primească lumina în toată mărirea ei, făcându-Se prin aceasta El însuși « Mijlocitor » între oameni și lumină”¹⁶.

Adesea lumina emanată de Iisus Hristos este asimilată cu lumina soarelui. El este numit în literatura Noului Testament (și în cea patristică și liturgică), nu de puține ori, „Soarele dreptății” (pentru că a arătat prin învățăturile și exemplele vieții Sale în ce constă adevărata dreptate și desăvârșita sfințenie), „Soare strălucitor”, „Soare luminos” (care luminează „pe tot omul ce vine în lume” și Biserica, „trupul tainic” al Domnului). Lumina este socotită de Mântuitorul una cu binele. În bine este un sens al existenței, care susține armonia între toate, așa cum le-a creat Dumnezeu. Răul aduce dezordinea. Cea mai mare lumină a adus-o în lume Fiul Omului. Dumnezeu este Lumina existenței, prin excelență. Cei care aleg să zacă în întuneric, deși pot fi luminați, fug de cele bune și le aleg pe cele rele (*In 3,19*). Înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu cel infinit este înaintarea în lumină. Infinitul dumnezeiesc, infinitul existenței, nu este abis întunecat, ci lumină. Întunericul este analog cu

neștiința, cu o cumplită sărăcie în cunoaștere, sau o aparență mincinoasă a cunoașterii. Bogăția luminii corespunde bogăției realității, fiind și o bogăție a vieții.

Taina lui Dumnezeu este lumină și viață, pe care omul aspiră să și le însușească tot mai mult, prin bunătate. De aceea înaintăm spre El nu numai prin cunoaștere, ci și prin expedierea bunătății Lui. Cu cât devenim mai buni, arătăm că ne-am apropiat de Dumnezeu și avem tot mai mult din puterea Lui, din lumina și viața Lui în noi, care obligă conștiința la autoevaluare. Sf. Simeon Noul Teolog ne spune că atunci „când mintea e simplă sau goală de orice înțeles și intră întreagă în lumina dumnezeiască, simplă, fiind acoperită de ea, nu mai are să afle altceva în afară de lumina în care este, ca să fie mișcată spre înțelegerea aceluia altceva, ci rămâne în abisul luminii dumnezeiești, nemaiîngăduindu-i-se să privească nicidecum în afară. Aceasta este ceea ce s-a spus: *„Dumnezeu este lumină”* și lumina supremă și odihna de orice vedere pentru cei ce au ajuns în ea”¹⁷.

Expresia iohanică *Dumnezeu este lumină* nu definește, așadar, în totalitate natura lui Dumnezeu (însușirile naturale sau ontologice), ci, împreună cu alte caracterizări (cf. *1In* 4,8.16; *In* 4,24 etc.) ne arată ce înseamnă El pentru om. Prin această desemnare ni se descrie atotștiința, înțelepciunea, dreptatea și mila și mai ales sfințenia și iubirea Sa absolută. Dumnezeu este lumină pentru creștin nu numai datorită sfințeniei, înțelepciunii, bunătății și iubirii Sale, ci și pentru că El este Creatorul lumii, fizice și spirituale. Înțelepciunea sau lumina divină se va reflecta și în omul făcut „după chipul” lui Dumnezeu. Oamenii se pot împărtăși din lumina divină și prin aceasta pot spera la o viață plină de fericire, înțelegere și înțelepciune. Nu există niciun întuneric pe care Hristos să nu-l fi alungat, nici vreun păcat pe care să nu-l fi învins.

Calist Catafygiotul spune că, odată ce S-a născut în sufletul omului, Soarele cel veșnic al dreptății nu mai cunoaște apus: „Pătrunzând mintea fără vedere trupească în ascunzimea atotdumnezeiască, unică, mai presus de început și de pe cel mai înalt vârf, primește de acolo o undă la fel de nevăzută, unică și unitară, plină de o strălucire mai mult decât frumoasă, mai mult decât luminoasă și negrăită, care cheamă mintea în tăcere, într-un adânc al minunării și uimirii și umple inima de o lucrare duhovnicească și de o dulce bucurie. Aceasta se face minții lumină înțelegătoare, strălucire și dragoste dumnezeiască pe măsura ei, precum și veselie ce se răspândește în raze. Ea are punctul de plecare în Dumnezeu, de unde e toată darea cea bună, împărtășindu-se prin curăția minții, iar conținutul, în descoperirile dumnezeiești ale Scripturilor, și în făpturile contemplate în chip înțelept și drept, în liniște și rugăciune. Căci nu poate fi văzută oricum unitatea ascunsă și cea lăuntrică și mai presus de înțelegere a dumnezeirii, ci în raza unitară care pornește de acolo și care umple până peste măsură vederea și contemplația înțelegătoare. Neprimind aceasta, cel ce urcă din afară în chip rațional și prin cunoașterea naturală spre Unul mai presus de fire și ascuns și simplu, nu primește lucrarea dumnezeiască în inimă și nu e luminat în chip înțelegător”¹⁸.

1, 6 Secvența ἐάν εἴπωμεν/ *ean eipomen*, cu verbul la conjunctivul aorist (*litt.* dacă ni se întâmplă să zicem) introduce o formulare polemică, ce va reveni de încă două ori în vv. 8 și 10. Aceasta are aceeași valoare ca participiul ὁ λέγων/ *ho legon* = „cel care zice” (cf. *1In* 2,4.6.9), dar și ca expresia ἐάν τις εἴπῃ/ *ean tis eipe* = „dacă cineva zice” (4,20). Se pare că toate cele trei exprimări fac aluzie la învățăturile falșilor profeți. Astfel, conjuncția *ean* (derivată de la εἰ/ *ei* și ἄν/ *an*) are mai degrabă un sens afirmativ-polemic decât unul ipotetic-

dubitativ, în prima Epistolă sobornicească a Sf. Ioan, fiind folosită ca atare de cel puțin cincisprezece ori.

Vechiul Testament descria adesea „ascultarea” de poruncile lui Dumnezeu ca „umblare” în acestea, astfel încât învățătorii de lege ajunseseră să numească modul în care înțelegeau evreii să se poarte *halaha* (i.e. „umblare”). Imaginea umblării în întuneric evocă pericolul împiedicării (cf. 2,10-11). Expresia „a umbla în întuneric” (ἐν τῷ σκοτέι περιπατοῦμεν/ *en to skotei peripatomen*; cf. *1In* 2,11; *In* 8,12; 11,19; *skotos* este sinonim cu *skotia*) sugerează „orbecăirea” la periferia existenței. Cel care rătăcește la margine ratează chestiunile esențiale ale vieții, inclusiv posibilitatea mântuirii (i.e. părtașia cu Dumnezeu), căci în ortodoxie păcatul este definit drept un eșec existențial. Fiecare păcat ne împinge spre împărăția morții, fiecare obnubilație ne împinge spre împărăția întunericului (iadul, peste care nu este decât un stăpân – diavolul), cum ne arată și Sf. Teofilact: „Iar cum că și pe «păcat» întuneric îl numește, din cele zise în Evanghelie de Dânsul este arătat, că zice: «Și lumina întru întuneric luminează, și întunericul pe dânsa nu o a cuprins» (Ioan 1,5), întuneric pe ființa noastră cea păcătoasă arătându-o, care pentru că lesne alunecăcioasă se află, se supune pizmătărețului demon, care către păcat ne cheamă. Deci lumina, făcându-se [arătată] întru ființa noastră (cea atât de lesne supusă și biruită de supărătorul și asupritorul), aceasta deodată nebiruită s-a făcut. «Că păcat nu a făcut» și celelalte (Isaia 53,9). Deci «fiindcă părtași, zice, pe voi vă luăm ai lui Dumnezeu, Celui ce este Lumină - și într-o lumină ca aceasta întunericul nu poate fi, după cum s-a arătat - nici noi, cei ce de lumina aceasta ne împărtășim, întuneric întru înșine să nu primim, ca sub osânda minciunii să ne punem, și împreună cu minciuna să ne gonim și să ne depărtăm de la împărtășirea luminii. Drept aceea, de împărtășirea cea între înșine unii cu

alții ținându-ne (și vădit este că și de a noastră și de a luminii), nevânați pe înșine de păcat ne vom păzi»¹⁹.

Dar și „cel care își urăște fratele este în întuneric și umblă în întuneric și *nu știe încotro se duce*” (1In 2,11). Folosindu-se de o terminologie polivalentă, autorul circumscie, totuși, secvența unui caz concret: ura față de aproape. Pe de altă parte, imaginea tenebrelor care descriu păcatul și consecințele sale nefaste era deja destul de frecventă în literatura Vechiului Testament (cf. *Is* 29,15; *Iov* 24,13-17 etc.), care condamnă amestecarea luminii cu întunericul, a binelui cu răul (cf. *Is* 5,20). Se știe, de asemenea, că în miturile gnostice întunericul devine un fel de entitate metafizică opusă unei lumi a luminii. Cu toate acestea, întunericul din 1In nu este neapărat în sînjul teologiei veterotestamentare, nici un concept gnostic-metafizic sau filosofic-intelectual, iar asocierea tenebre-ură cu atitudinea fratelui (creștin) este unică și nu se regăsește decât în Epistolele ioaneice. Și în *Epistola lui Barnaba* (XVIII.1-2), se mai spune că: „Sunt două căi: a învățaturii și a stăpânirii, sau a luminii și a întunericului [subl.ns.], iar deosebirea între cele două căi este mare; pe una sunt rânduiri îngerii luminați ai lui Dumnezeu, iar pe alta îngerii satanei. Și unul este Domn din veci și până în veci, iar altul este stăpânitor al timpului de acum al fărădelegii”²⁰.

Pentru prima dată în textul nostru apare tema *minciunii* (ψευδόμεθα/ *pseudometha*; cf. 1,10; 2,4.21-22.27; 4,1.20; 5,10). Ea se poate referi fie la minciuna conștientă a pseudoprofeților care proferează învățături eretice și, cu toate acestea, se declară a fi în comuniune cu Dumnezeu (deși știu că joacă teatru!), fie la unii creștini bine intenționați, care în naivitatea lor, se iluzionează în privința propriei vieți duhovnicești. Formulările impresionante din cel de-al doilea capitol al Epistolei confirmă și această a doua interpretare.

Cât despre expresia care vorbește despre *nepracticarea adevărului* (οὐ ποιούμεν τὴν ἀλήθειαν/ *ou pioumen ten aletheian*; *litt.* nu facem adevărul), aceasta face aluzie, cu siguranță (alături de celelalte optsprezece texte din Epistolele ioaneice; cf. *Fc* 32,11; 47,29; *Ios* 2,14; *Is* 26,10), la atitudinea iresponsabilă a falșilor profeți. Ei sunt cei care s-au îndepărtat de învățătura Sf. Ioan (așa cum a primit-o de la Mântuitorul Hristos) și au apucat-o pe căi greșite. Conduita lor deviantă este denunțată, cum spuneam și mai sus, în *1In* 2. Dacă avem în vedere și expresia adverbială ἐν ἀληθείᾳ/ *en aletheia* = „în adevăr” (cf. *1In* 3,18; *2In* 1.3; *3In* 1), este clar faptul că termenul se referă la învățătura ioaneică. În mod evident, adevărul este întotdeauna ancorat în Dumnezeu și se descoperă în Iisus Hristos, care Se și identifică cu el (cf. *In* 1,14.17; 3,21; 14,6 etc.), așa cum o arată și Sf. Irineu de Lyon (*Adv. Haer. III.5.1*): „Dar Tradiția Apostolilor a fost în Biserică și a fost mereu a noastră. Și dacă ne întoarcem spre dovezile furnizate de către Scripturi, spre cele scrise de Apostoli în Evanghelie, în acelea avem învățătura despre Dumnezeu, și acestea ne arată că tot ce a spus Domnul nostru Iisus Hristos este adevărat (*In*. 14,6) și nicio minciună nu este în El (*In*. 8,46). Căci și David a zis, prorocind nașterea Sa din Fecioară și învierea Sa din morți: «Adevărul din pământ a ieșit» (*Ps.* 84,12). La fel, Apostolii, fiind Ucenicii Adevărului (*Discipuli Veritatis*), s-au arătat mai presus decât orice minciună. *Căci minciuna nu are nicio legătură cu adevărul, după cum nici întunericul nu are nimic de-a face cu lumina, pentru că unul pe altul se alungă* [*subl.ns.*]. De aceea, Domnul nostru, fiind Adevărul, nu a spus nicio minciună. Și El știa că este dintre cei de jos [după trup], dar nu și-a pierdut niciodată cunoașterea Sa ca Dumnezeu, căci este Dumnezeul tuturor, Împăratul ceresc. Și, de asemenea, știa că Tatăl Său, nu era o persoană imperfectă ci una desăvârșită, și nici nu era un

animal, și că nici El și nici Tatăl nu au fost în Plenitudine. La fel, nici Ucenicii Săi nu au făcut nicio mențiune despre un alt Dumnezeu sau despre un alt Domn, în afară de El, Cel care este adevăratul Dumnezeu și Domn al tuturor. Dar acești sofști mincinoși (*vanissimi sophistae*), spun că Apostolii au vorbit cu un aer ipocrit și au învățat după capacitatea lor de înțelegere, și că ei ne-au dat răspunsuri numai la întrebările pe care ei și le-au pus. Ei spun că aceia au fabulat ca niște orbi, lucruri pentru orbi, pe măsura orbirii lor și că ne-au spus diferite prostii după măsura prostiei lor, și minciuni pe măsura înțelegerii lor puține. Și aceștia, spun ei, și-au imaginat că Demiurgul este singurul Dumnezeu, și pe acela l-au predicat. Însă ei, care au capacitatea de a cuprinde pe Tatăl cel nenumit, au vorbit de tainele de negrăit prin parabole și enigme. Dar mai spun și că Domnul și Apostolii nu au învățat toate lucrurile adevărului, ci au vorbit ipocrit și din ce au înțeles fiecare și pe măsura lor”²¹.

1, 7 Există un paralelism evident între v. 6 și v. 7, care o să reapară în mod constant pe parcursul întregii scrieri.

Putem spune că, într-un anumit fel, v. 7 răspunde v. 6 și de aceea conjuncția *ἐάν/ ean* are aceeași valoare ca și cea precedentă. Autorul îi îndeamnă pe destinatarii Epistolei sale să nu renunțe la a umbla mereu în lumină, după modelul lui Hristos și spre deosebire de eretici, deci să rămână fideli învățăturii celei adevărate și să-și iubească necondiționat aproapele. Dumnezeu care „este lumină” (v. 5) este prezentat acum ca fiind „El Însuși în lumină” (*αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί/ autos estin en to photi*). În acest sens, Epistolele ioaneice sunt în deplin acord cu Evanghelia a IV-a și dezvoltă aceeași temă: ucenicul este chemat să „meargă întru lumină” pentru a intra în comuniune cu Cel ce este El Însuși întru lumină. Tot ceea ce

El este a devenit al nostru după Întruparea Sa, iar viața veșnică nu o dobândim decât atunci când trăim toate aceste desăvârșiri dumnezeiesc-omenești: lumină, adevăr, viață, dreptate, bunătate, înțelepciune, iubire. Împlinirea tuturor acestora se va petrece în eshaton, în Ierusalimul ceresc: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul” (Ap 21,23). Această strălucire a cetății celeste se va răsfrânge peste cei aleși: „Și noapte nu va mai fi; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor” (Ap 22,5).

În Vechiul Testament, deși apa curăța în sens fizic, sângele avea, totuși, un efect purificator, dar într-un sens ritualic, căci „După Lege, aproape toate se curățesc cu sânge, și fără vărsare de sânge nu se dă iertare” (cf. *Evr* 9,22). Sângele sacrificial pus deoparte era sacru pentru Yahweh, curățind de păcat, prin ispășire: „Căci în ziua aceasta vi se face curățire, ca să fiți curați de toate păcatele voastre, înaintea Domnului, și curați veți fi” (*Lv* 16,30). Conjuncția *καὶ/ kai*, care introduce partea a treia a versetului, capătă aici o valoare consecutivă și vorbește despre „sângele lui Iisus” care „ne curățește pe noi de orice păcat” (cf. *1In* 1,9). Căci în sângele divino-umanității Lui sălășluiește viața Lui și în el, de la el și datorită lui și viața noastră. Este vorba aici despre împărtășirea noastră cu Sfânta Euharistie spre viața veșnică, într-un singur trup – Biserica (*i.e.* trupul pnevmatizat/ îndumnezeit al lui Hristos, extins în umanitate, străbătut de sângele Său dumnezeiesc-omenesc), având în vedere și insistența Sf. Ioan asupra momentelor care ne amintesc de Crucea, moartea și Învierea Domnului (cf. 2,2.4.10; 5,6.8). Verbul *καθαρίζω/ katharizo* = „a curăți/ purifica” apare doar aici și în v. 9 și este strâns legat de ideea

de iertare a oricărui păcat, a oricărei nedreptăți (ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας/ *apo pases hamartias*) ale celor ce se împărtășesc și se fac mădulare vii în trupul lui Hristos. Acest preasfânt sânge ne scaldă în Lumină și în Adevăr, în Dreptate și în Iubire, căci doar atunci ființa umană strălucește de o curăție nemaivăzută: „Deci oricare cu frica aceasta s-a cuprins, să cuteze a zice că «cu Sângele lui Iisus Hristos, Fiul, cel vărsat pentru noi, s-a curățit cel ce pe împărtășirea Lui o a îmbrățișat». Și caută de vezi că, pentru unirea cea desăvârșită, Fiu al Tatălui și pe luarea cea din noi o numește, al cărei Sânge cu adevărat s-a vărsat, iar nu al lui Dumnezeu. Deci cum nu este bârfitor și rău-credincios Nestorie, care desparte trupul de Fiul lui Dumnezeu, iar pe maica Lui nu suferă să o numească Născătoare de Dumnezeu? Și se cuvine a ști că toată mintea graiului acestuia, răsturnare este a hulirii Iudeilor: că ei ziceau despre Hristos: «Noi știm că păcătos este» (Ioan 9,24). Deci zice că dacă lucrurile luminii lucrăm, părtași ai Lui suntem, iar dacă nu le lucrăm, străini de Dânsul ne facem”²².

1, 8 A doua caracterizare a pseudoprofeților se face în puține cuvinte: aceștia pretind că sunt fără de păcat (ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν/ *hamartian ouk echomen*; cf. *In* 9,41; 15,22.24; 19,11). Pe lângă lipsa comuniunii (cf. vv. 3.6), ideea lipsei păcatului presupune atât o înstrăinare cât și o transformare iluzorie, ambele încurajate de atitudinea ereticilor (cf. *In* 9,41; 15,22.24). Acest „triumfalism hamartologic” devenise evident și în mediile spirituale din Biserica Corintului (cf. *1Co* 15) și se întâlnea, sub diverse forme, în textele gnostice: „Acela care a cunoscut Adevărul este liber. Cel ce este liber nu face păcate pentru că, acela care cade în păcat, devine rob al păcatului. Adevărata cunoaștere este ca o mamă și un tată. Despre cei ce nu pot să păcătuiască se spune că s-au eliberat.

Cunoașterea Adevărului îi ridică și mai mult. Acest lucru îi face să fie liberi și mai presus de această lume" (*Evanghelia lui Filip 110*). De asemenea, Profeții veterotestamentari au condamnat adesea pretențiile de falsă inocență ca autoamăgire (cf. *Ir 2,35; Os 8,2*). Dumnezeu pretindea, în schimb, atât recunoașterea păcatului, cât și pocăința. Se știe faptul că în sinagogă unele rugăciuni pentru iertare erau precedate de mărturisirea păcatelor, ceea ce dovedește faptul că evreii din sec. I d.Hr. recunoșteau de regulă această idee.

O astfel de pretenție este, în mod evident, absurdă și este condamnată de către Sf. Ioan nu numai ca o minciună (cf. *1In 1,6*), ci și ca o amăgire (ἐαυτοὺς πλαυνῶμεν/ *eautous planomen*; NT 1648: „ne prilestim”) sau, în limbaj evanghelic, „rătăcirea de pe urmă” (cf. *Mt 27,64*). Această „idolatrizare a omului”, întemeiată pe crezul că omul este măsura tuturor lucrurilor, este bun în sine însuși și își este suficient sieși este una dintre cele mai periculoase utopii și totodată cauză a numeroase tragedii și catastrofe din această lume. Și, totuși, realitatea omenească este atât de plină de neajunsuri, de neputințe, de patimi, de răni și de tragedii ce mărturisesc despre limitele umane, dar și despre prezența în om a unor puteri negative și destructive care nu sunt altceva decât puterile păcatului. Sf. Teofilact adaugă: „Dar cum va fi nouă, zice, acest lucru, celor mai-nainte încurcați și ținuți întru multe păcate? Că nici un om adevărat și care a ales a grăi adevărul, nu va îndrăzni să zică că este nepăcătos [...] Deci cum nu cu adevărat este lumină, și nici un păcat n-a făcut, deși între cei fără de lege de voi s-a socotit? (Isaia 53,12). Deci dacă noi, zice, cei ce am zis: sângele Lui asupra noastră și asupra fiilor noștri (Matei 27,24), vom zice fără de rușine că nu am păcătuit, pe înșine ne înșelăm, adică ne amăgim, de ca și cum nu ar fi păcat că am răstignit pe Hristos. Pentru aceea nu a zis «mințim», ci «pe înșine ne amăgim», că amăgirea este în afara

adevărului. Iar dacă cunoaștem păcatul și-l vom mărturisi, ni-1 va lăsa nouă”²³.

Tema rămănerii în adevăr (cf. *2In 2*) sau, în mod negativ, a părăsirii acestuia (cf. *1In 1,6.8*) este una dezbătută pe larg de autor și presupune grosso modo o prezență activă a „adevărului” (*ἀλήθεια/ aletheia*) în comunitatea de credință și în viețile noastre, așa cum este descrisă în episodul „ungerii” (*1In 2,24-28*) și cum reiese din alte expresii care jalonează Epistolele ioaneice: practicarea adevărului (*1In 1,6*); cunoașterea adevărului (*1In 2,21; 2In 1*); a fi sau a nu fi în adevăr (*1In 1,8; 3,19*); a mărturisi adevărul (*3In 3*). Căci ne spune și Didim cel Orb: „De vreme ce Dumnezeu este lumină, niciun întuneric nu este în El și nu are nimic de-a face cu întunericul. Cel care este luminat de lumina Sa merge în lumină, după cuvintele Domnului Însuși, «zicând: Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții». Oricine umblă în întunericul păcatului, dar pretinde că mintea sa nu este întunecată și că are părtășie cu Dumnezeu, *minte și nu spune adevărul* [*n.ns mentitur, non faciens veritatem*]”²⁴.

1, 9 Opusul celor care pretind că sunt fără de păcat îl reprezintă cei care au capacitatea de a-și recunoaște greșelile, de a se pocăi pentru ele și de a le mărturisi înaintea lui Hristos Dumnezeu (NT 1648: „vom ispovedi păcatele noastre”). Se pare că gnosticii nu cunosc mărturisirea păcatelor și nu au parte, în consecință, nici de iertarea acestora. Tema confesiunii ocupă, de altfel, un loc important în Epistola noastră (cf. 1,2.9; 2,23; 3,15; 4,2-3.14-15; 5,6-10; vezi și: *2In 7*) și are rădăcini adânci în mărturisirea publică specifică primelor secole creștine. Noul Testament nu conține o descriere propriu-zisă a unei astfel de rânduiei, dar putem stabili o anumită

legătură, un anumit paralelism în elementele fundamentale: convertirea ca trecere de la Satana la Dumnezeu, de la întuneric la lumină, împreună cu mărturisirea și iertarea păcatelor (cf. *FA* 26,18; *Col* 1,13-14; *Ef* 5,6-11; *1Ptr* 1,16-23). Sf. Teofilact spune că aici Sf. Ioan „repetă cuvântul mai cu slobozenie întrebându-1, ca prin înmulțirea și spornicia aducerii-asupra a muștrărilor, să-i facă pe dânșii să cunoască mărimea greșelii și spre mărturisire să-i îndemne. Iar cât bine se naște din mărturisire, a arătat zicând: «Spune tu întâi păcatele tale, ca să te îndreptezi» (Isaia 43,2). Și se obișnuiește ucenicul acesta ca de acum, întru ale sale învățături, pe aceleași de multe ori să le zică, întâi mai smerit și mai prejos, apoi mai desăvârșit și mai înalt, mai luminată vrând să facă cunoștința [...] Deci, «dacă adică mărturisim», zice, vom dobândi și pe iertarea cea pentru greșelile ce am greșit unii asupra altora”²⁵.

Mântuitorul Hristos „credincios este și drept” (*πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος*/ *pistos estin kai dikaios*). Fidelitatea și dreptatea lui Dumnezeu merg mână în mână, potrivit Vechiului Testament (cf. *Iș* 34,6; *Dt* 22,4; *Is* 1,15-18). Dumnezeu este întotdeauna drept și rămâne credincios Lui Însuși, adică planului iubirii Sale milostive. Este credincios omului, prin iubire, acestui suflet omenesc pe care l-a zidit după chipul Său. Un singur lucru ne cere: să mărturisim că suntem păcătoși, restul îl face El, singurul Prieten și Mântuitor al omului. Epistola pune această afirmație tradițională în legătură cu „sângele lui Iisus” (v. 7), de care ne putem împărtăși numai după mărturisirea completă a păcatelor noastre, pentru El „ca să ne ierte” (*ἵνα ἀφῆ/ hina aphe*). Vorbind despre cel credincios, Ecumenius zice: „Într-adevăr, *πιστός*, care înseamnă *credincios* [*n.ns. fidelis*], se spune nu numai despre cel care crede, ci și despre cel căruia i se încredințează ceva, care are adevărul în sine și pe care te poți bizui. În acest fel este Dumnezeu credincios. El este și drept prin aceea că *nu*

respinge [*n.ns.* non repellat] pe nimeni dintre cei care se apropie, indiferent cât de mult au păcătuit”²⁶.

Ultimele cuvinte ale versetului au, de asemenea, greutatea lor și vorbesc despre curățirea de toate păcatele mărturisite. Dublarea verbului *kathatizo* (cf. v. 7) prin construcția de la finalul frazei, ἀπὸ πάσης ἀδικίας/ *apo pases adikias* = „de toată nedreptatea” (NT 1648: „de toată spurcăciunea”; RADU-GAL.: „de toată strâmbătatea”), întărește această idee și arată ruptura totală și definitivă a adevăraților creștini de învățătura amăgitoare a pseudoprofeților.

1, 10 Cea de-a treia și ultima condamnare a ereticilor o reia, de fapt, pe a doua (cf. v. 8), dar respingerea ei este diferită. Secvența ἐάν εἴπωμεν/ *ean eipomen* are aceeași valoare ca cea anunțată mai sus (la vv. 6 și 8). Pe de altă parte, verbul ἡμαρτήκαμεν/ *hemartekamen*, la indicativ perfect activ, indică faptul că autorul se referă la anumite păcate concrete, săvârșite de către oameni, nu neapărat la păcat în general.

Expresia neobișnuită ψεύστην ποιούμεν αὐτὸν/ *pseusten poioumen auton*, pe care am tradus-o prin „facem din El un mincinos” (ANANIA: „Îl facem pe El mincinos”), este, totuși, lămurită de finalul versetului: „și *cuvântul Său* nu este în noi” (*i.e.* „și aceasta arată că al Său cuvânt lipsește dintre noi”). Afirmatiile din *1In* 2,5.7 ne fac să credem că termenul λόγος/ *logos* de aici poate fi înțeles ca echivalent al lui ἐντολή/ *entole* = „poruncă/ prescripție” (cf. 2,3.4; 3,22.24 etc.). Așadar, nu vorbim acum despre Logosul înomenit (*i.e. sensus plenior* al „cuvântului”), ca în *Prologul ioaneic*, ci mai degrabă despre învățăturile (*i.e.* „cuvintele”) pe care Mântuitorul Hristos le-a transmis Sf. Apostoli, așa cum le prezintă în alte locuri Sf. Ioan Teologul și în Evanghelia sa (cf. *In* 5,24.38; 15,3 etc.). Așadar, cuvântul Lui este Evanghelia Lui, care este Evanghelia dreptății și a mântuirii. Este

exclusă o interpretare care se referă la învățătura veterotestamentară despre păcat sau la vreo afirmație particulară a lui Iisus, așa cum au susținut unii exegeți (e.g. Chaine, Schnackenburg), căci înțelegem cuvintele autorului ca referindu-se la ansamblul învățăturii Mântuitorului (cf. Wengst).

Antropolatrii spun că nu au păcat, prin urmare nu au nevoie de mântuire. Dumnezeu nu le folosește la nimic și, în consecință, Îl proclamă pe Mântuitorul mincinos și impostor și, în definitiv, dușman al omenirii. Sf. Teofilact zice: „Iar dacă fără de rușine făcându-ne, zicem că nu am păcătuit, îndoit pe rău îl vom lucra, că și pe înșine mincinoși ne arătăm, și asupra lui Dumnezeu hulim. Că El zice prin prorocul: «Răsplătitu-mi-au mie rele în loc de bune în loc de bune» (Psalm 34,12). Și prin sineși iarăși: «Dacă rău am greșit, mărturisește pentru rău, iar dacă bine, pentru ce mă bați?» (Ioan 18,23). Și dacă acestea așa aflându-se, noi zicem că nu am păcătuit, de cuvântul Lui ne lepădăm, care este Duh și viață. «Că graiurile, zice, pe care eu le grăiesc, Duh sunt și viață sunt» (Ioan 6,6)”²⁷.

II.3. Iisus Hristos este Mijlocitorul nostru la Tatăl; cunoaștere și ascultare (2,1-6)²⁸

Primele șase versete al celui de-al doilea capitol al Epistolei formează o unitate literată distinctă. Limbajul familiar folosit de către autor la adresa destinatarilor săi (i.e. „copilașii mei”); contrastează cu stilul solemn al celor două secțiuni deja studiate, care formează primul capitol. Tema acestei prime secvențe narrative vizează legătura teologică subtilă dintre cunoașterea mijlocirii „Dreptului Hristos” și ascultarea față de poruncile lui Dumnezeu. După o exortatie inițială la a nu

păcătui (v. 1a), ni se amintește importanța capitală a operei de Răscumpărare a lui Iisus Hristos (vv. 1b-2). Apoi, autorul ne arată în ce fel împlinirea poruncilor lui Dumnezeu devine principiul adevăratei cunoașteri (vv. 3-5). De menționat nuanța polemică a vv. 4-5 care ne trimit la *1In* 1,5-10 (ὁ λέγων vs. ἐάν εἴπωμεν) și, implicit, la acțiunea nefastă a pseudoprofeților în comunitate, definită generic *minciună*. Concluzia (v. 6) ne readuce în planul hristologic și vorbește despre cel care vrea să rămână în Hristos și să-l urmeze Acestuia.

2, 1 Autorul trece la persoana I singular, spre deosebire de acel „noi” inițial cu care ne obișnuiseră primele rânduri ale scrierii (cf. *1In* 1,1-5). Substantivul τεκνία/ *teknia* (diminutiv de la τέκνον/ *teknon*), pe care l-am tradus prin „copilași” (BIBL. 1688: „feții”), este folosit ca un termen al adresării familiare a dascălilor față de discipolii lor (întotdeauna la plural; cf. *In* 13,33; *Ga* 4,19; vezi și: *Mc* 10,24). Uneori filosofii și învățătorii evrei se adresau ucenicilor lor cu apelativul „copii”. Putem afirma însă că, în Noul Testament, acest diminutiv devine propriu limbajului epistolar ioaneic. El apare ulterior în Epistola noastră de încă șase ori (cf. 2,12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21; cf. *In* 13,33), fiind însoțit de un alt termen echivalent: *paidia* = „copii” (cf. 2,14,18; 3,7 – în unele manuscrise importante) și chiar de *agapetoi* = „iubiți” (cf. 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11). Ambele cuvinte (*i.e.* „copilași” și „copii”) depășesc, totuși, ideea simplă a afecțiunii și trebuie înțelese în sialul tradiției iudaice, unde se referă la paternitatea spirituală a rabinilor, dar și la o *autoritate necondiționată* a acestora față de ucenicii lor. În special în literatura sapiențială a Vechiului Testament întâlnim această formă comună de adresare la singular: τέκνον = „fiule” (*litt.* copile; cf. *Sir* 2,1; 3,1.17 etc.). Termenul simplu „fiule/ fiul meu” are aceeași valoare atât în Epistolele pastorale (cf. *1Tim* 1,18;

2Tim 2,1), cât și în *Didahia* 3.1-6; 4.1.²⁹ Tonul autoritar și uneori chiar pătrunzător al Epistolei confirmă din plin această interpretare (cf. 1,3b; 2,4.18-27; 3,14; 4,6 etc.).

În Vechiul Testament, „apărător” însemna adesea „mijlocitor”. Dumnezeu putea să-Și apere poporul ales în fața altor popare (cf. *Ir* 50,34; 51,36), iar, în iudaismul antic, „avocați” precum mila lui Dumnezeu sau meritul lui Israel pledau pentru cauza lor înaintea lui Yahweh. Chiar dacă în Evanghelia a IV-a ó παρακλητοσ/ *ho parakletos* (*litt.* cel chemat alături) se referă la Duhul Sfânt (cf. *In* 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-15), cea de-a cincea ocurență a termenului, în Epistola noastră, Îl desemnează pe Iisus Hristos drept „Mijlocitor la Tatăl” (πρὸς τὸν πατέρα/ *pros ton patera*; BIBL. 1688: „mîngîitoriu cătră Părintele”). Deosebirea fundamentală este că, în primul caz, vorbim despre o făgăduință a trimiterii Mângâietorului/ Paracletului, „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (*In* 15,26), în vreme ce aici promisiunea este deja împlinită, căci opera răscumpărătoare a fost realizată în Persoana Mântuitorului Hristos (cf. ἔχομεν/ *echomen* = „avem”; expresie tipică pe care o vom reîntâlni în *1In* 5,12 ș.u. și în *2In* 9). Referindu-se tocmai la acest verset din Epistola Sf. Ioan, Origen ne explică: „Dar să vedem dacă nu cumva numirea «Paraclet» înseamnă, atunci când o raportăm la Mântuitorul, și altceva decât atunci când o raportăm la Duhul Sfânt. Căci dacă o aplicăm la Mântuitorul, cuvântul însemnează «Mijlocitorul» (și de fapt în grecește «Paraclet» însemnează și «mijlocitorul» și «mângâietor») [...] căci se subliniază că mijlocește pe lângă Tatăl pentru păcatele noastre. În schimb, când îl raportăm la Duhul Sfânt «paraclet» trebuie înțeles ca «Mângâietor», căci mângâie sufletele, deschizându-le și descoperindu-le înțelesul cunoașterii duhovnicești”.³⁰ Pe de altă parte, Vechiul Testament și iudaismul nu sunt străine de ideea unui mediator între Dumnezeu și popor: Avraam (cf. *Fc* 18,22

ș.u.); Moise (cf. *Iș* 8,26; 18,19 ș.u.; *Enoh* etiopian 13,4 ș.u.); un înger (*Iov* 33,23) etc.

La rândul său, adjectivul δίκαιος/ *dikaios* (de la δίκη = „drept”; cf. ebr. *tzaddik*) desemnează o însușire comună tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, fiind proprie, după Sf. Ioan, atât lui Dumnezeu Tatăl (cf. *1In* 1,9), cât și Fiului Său, Iisus Hristos (cf. *2,29*; *3,7*; *FA* 3,14; *7,52*; *2Tim* 4,8). În gândirea creștină, dreptatea lui Hristos a devenit echivalentă cu Jertfa Sa mântuitoare pe Cruce, așa cum ne încredințează câteva decenii mai târziu și Sf. Iustin Martirul și Filosoful (*Dialogul cu iudeul Trifon CXXXVI.2*): „Iar ceea ce a covârșit răutatea voastră a fost că ați urât pe Dreptul pe care L-ați ucis [subl.ns.], ca și pe aceia care au primit de la El să fie așa cum sunt, adică pioși, dreپți și iubitori de oameni”.³¹ Așadar, cu cât este mai vie în om conștiința păcatului, cu atât el își dorește mai mult să găsească pe Cineva care să-l izbăvească de păcat. Omul care îi urmează lui Hristos se teme de păcat ca de foc, știind că păcatul este foc mistuitor care arde tot ceea ce este bun în cel evlavios. Esențial este să purtăm în sufletul nostru iubirea lui Hristos și să o lucrăm. Pocăința este ura față de păcate, lupta împotriva acestora până la alungarea lor cu totul, cu ajutorul binefăcător al Mijlocitorului, Prietenul omului. Dacă nu ar fi milostivirea lui Dumnezeu față de păcatele noastre, după dreptatea Sa, lumea ar fi trebuit să fie pierdută, de nenumărate ori, din pricina păcatelor ei.

2, 2 În cele ce urmează, Sf. Ioan ne arată cum este Iisus Hristos *Mijlocitorul* nostru înaintea lui Dumnezeu Tatăl, astfel încât primul και/ *kai* al versetului nu are o valoare adițională, ci mai degrabă una explicativă (de aceea l-am și tradus prin „căci”).

Termenul *ἱλασμός/ hilasmos* (*litt.* sacrificiu ispășitor; BIBL. 1688: „iertare”) apare doar aici și în *1In* 4,10 în tot Noul Testament și este înrudit cu un alt termen rar din literatura paulină: *ἱλαστήριον/ hilasterion* (ANANIA: „curățire”; cf. *Rm* 3,25), care la origine desemna masa așezată deasupra Chivotului Legii, în Sfânta Sfintelor, pe care Marele Preot aducea jertfa anuală de curățire a poporului (ebr. *Yom Kippur*), prin stropirea cu sânge (*i.e.* „altarul împăcării”; cf. *Evr* 9,5; *Iș* 29; *Lv* 16). Există, de asemenea, și un verb corespondent, care apare tot de două ori în literatura neotestamentară: *ἱλάσκομαι/ hilaskomai* (cf. *Lc* 18,13 – rugăciunea vameșului; *Evr* 2,17 – Hristos, Arhiereul veșnic). Aceeași idee o întâlnim și în *Ps* 129,3-4: „De Te vei uita la fărădelegi, Doamne, Doamne, cine va suferi? Că la Tine este milostivirea (*hilasmos*)”. Deși ne aflăm întrucâtva în categoriile de limbaj ale ritualului iudaic (cf. *4Mac* 17,21-22), intenția autorului este de a depăși registrul cultic și de a arăta creștinilor, împotriva gnosticilor, că timpul jertfelor veterotestamentare a trecut, iar noi trebuie să ne încredem cu totul în „jertfa de ispășire” a Domnului Însuși pentru păcatele noastre. Mai mult decât atât (tot împotriva individualismului și a faimosului „elitism” gnostic), se afirmă universalitatea Jertfei Mântuitorului, prin expresia „pentru ale lumii întregi” (*περὶ ὅλου τοῦ κόσμου/ peri holou tou kosmou*; NT 1648: „pentru a toată lumea”; cf. *1In* 4,9.14; 5,19). Vorbim despre prima ocurență a termenului *κόσμος/ kosmos* în *1In*, care nu desemnează un simplu spațiu, ci devine o metaforă pentru toți locuitorii pământului, adică persoanele umane, bărbați și femei, care uneori se opun vocii lui Dumnezeu (cf. 4,5; 5,19). Fragmentul a fost pus adesea în legătură cu celebrul imn „Ebed-Yahweh” din *Is* 52,13-53,11. Conform acestuia, Robul Domnului „Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat (*peri*

hamartias) [...] Că El a purtat fărădelegile multora (*hamartias pollon*) și pentru cei păcătoși și-a dat viața" (53,10.12).

Sf. Teofilact tâlcuiește primele două versete ale celui de-al doilea capitol astfel: „Pe nestatornicia și greșirea firii noastre știindu-o Apostolul, și cum că împreună locuitoare de-a pururea avem noi pe plecarea cea spre cele mai rele și pe pizmătărețul drac pândind mântuirea noastră, nevoie este ca cei ce cu neluare-aminte viețuim să păcătuim, [noi,] care acum prin mărturisire ne-am împrietenit cu Dumnezeu. Și adaugă pe acestea, că măcar deși vom greși după lăsarea și iertarea păcatelor noastre, să nu ne deznădăjduim pe sine. Că dacă ne vom întoarce, iarăși vom dobândi mântuire *prin mijlocirea Domnului Iisus Hristos Că El cu Tatăl pentru noi vorbind, milostiv Îl va face pentru păcatele noastre, și nu pentru ale noastre numai, ci și pentru ale lumii întregi* [*subl.ns.*]. Și aceasta a zis-o, ca unul care către Iudei scria, și ca nu numai la aceștia să se încuie pocăința, ci și către neamuri să o întindă pe aceasta, ori că nu numai celor dintru cea vreme era făgăduința, ci și tuturor celor după aceasta, adică celor de pe urmă. Iar «Mângâietor» zice pentru că pentru noi roagă pe Tatăl, adică îl îndeamnă. Și mai omenește acestea și mai cu iconomie s-au zis, precum și acest, «nimic nu poate de la Sineși să facă Fiul» (Ioan 5,19), căci, ca să nu se presupună că este potrivnic lui Dumnezeu, zice acestea că și Fiul are stăpânire a ierta păcatele, precum a arătat la slăbănogul (Matei 9,6). Încă și ucenicilor această putere dându-le, ca să lase păcatele, a arătat că cu a Sa stăpânire o dă pe aceasta. Deci precum am zis, cu iconomie zice aceasta acum Apostolul: ori arătând pe deoființimea și deopoterea Fiului cu Tatăl, și cum că ceea ce ar face-o Una dintru acelea Trei Sfințitoare Ipostasuri, de obște este și se socotește și a celorlalte”³².

2, 3 Tema și vocabularul *cunoașterii* apar pentru prima dată în textul nostru acum și se vor impune până la sfârșitul scrierii. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă în genere a respecta poruncile Sale, în vreme ce în Evanghelie era criteriul de diviziune între cei care cred în Iisus Hristos și lumea potrivnică, aservită diavolului (cf. *In* 1,10-13; 7,7; 15,18-19; 14,7; 17,14). Formularea redundantă $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omicron\mu\epsilon\nu \acute{\omicron}\tau\iota \acute{\epsilon}\gamma\nu\acute{\omega}\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ / *ginoskomen hoti egnokamen* (BIBL. 1688: „cunoaștem că am cunoscut”) este impresionantă și trimite, cel mai probabil, și la mediul gnostic. Acest lucru îl confirmă și nuanța polemică a secvenței $\acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\tau\omega$ / *en touto* = „prin aceasta”. Al doilea verb este la timpul perfect, timp care exprimă o stare prezentă, ca rezultat al unei acțiuni trecute: „L-am cunoscut și continuăm să-L cunoaștem”. Asupra complexității verbului $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ / *ginosko* folosit aici ne lămurește tot Sf. Teofilact: „Obicei are acest fericit bărbat să întrebuițeze aceleași nume [cuvinte] la deosebite însemnări, precum și acest: «În lume era și lumea printr-Însul s-a făcut și lumea pe Dânsul nu L-a cunoscut» (Ioan 1,10). Deci așa și acum a întrebuițat pe acest «L-am cunoscut», cu deosebite înțelegeri. Că se zice acest [verb] «a cunoaște» și în loc de «a ști», și în loc de «a se uni cu totul cu cineva»; după care înțeles este zis acest: «Cunoscut-a Domnul pe cei ce sunt ai Lui» (2Timotei 2,19), și acest: «Că pe cel ce nu a cunoscut păcat, pentru noi păcat L-a făcut» (2Corinteni 5,2)”³³.

În Vechiul Testament, Israel Îl „cunoaște” pe Dumnezeu (se afla în relație de legământ cu El) când asculta poruncile lui (cf. *Ir* 22,16; 31,33-34). *Păzirea poruncilor lui Dumnezeu* reprezintă o expresie tipic ioaneică, dar se întâlnește sporadic și în alte scrieri ale Noului Testament (cf. *Mt* 19,17; *1Tim* 6,14; *Ap* 12,7; 14,12). Calea este strict experială, pragmatică, și oricine își poate da seama cu ușurință de aceasta prin prisma

experienței personale. Cel care împlinește poruncile a (re)cunoscut în Hristos pe Dumnezeu și Mântuitorul său. Sf. Ioan ne arată, pe parcursul întregii sale scrieri, ce am putea înțelege prin secvența „poruncile Lui” (τὰς ἐντολάς αὐτοῦ/ *tas entolas autou*): „cuvântul Lui” (1In 2,5); „ceea ce e plăcut înaintea Lui” (3,22); „dacă Îl iubim pe Dumnezeu” (5,2); porunca cea nouă a iubirii aproapelui (2,7-12; 4,21; cf. 2In 4-6; In 15,17; 13,34 ș.u.) vs. ura față de aproape (1In 2,9.11; 3,15; 4,20). Și în celelalte Epistole sobornicești, porunca lui Dumnezeu are două caracteristici esențiale: ea este „sfântă” pentru că Sfânt este izvorul ei (cf. 1Ptr 1,16; 2Ptr 2,23) și a fost „transmisă/ (pre)dată” de Mântuitorul Hristos prin Sf. Apostoli (cf. 2Ptr 3,2), deci este de fapt „crența care le-a fost dată sfinților, odată pentru totdeauna” (Iuda 3b).

2, 4 Cele spuse acum constituie concluzia v. 3: dacă păzirea poruncilor lui Dumnezeu reprezintă măsura și pecetea cunoașterii Acestuia, cel care afirmă că L-a cunoscut dar nu le păzește trăiește în afara adevărului. Cu alte cuvinte, cel care zice că poate susține un neadevăr „este un mincinos” (ψεύστης ἐστίν/ *pseustes estin*). Astfel, principiul din v. 3 este întărit mai întâi printr-o demonstrație negativă, apoi printr-una pozitivă. Ca și în cazul construcției ἐὰν εἴπωμεν din 1In 1,6.8.10, verbul la participiu ὁ λέγων/ *ho legon* folosit aici (și în vv. 6.9) nu desemnează o simplă remarcă legată de o conversație personală, ci are un puternic caracter declarativ și comunitar. Autorul ne dă impresia că a auzit el însuși astfel de declarații mincinoase ale ereticilor gnostici, ori cel puțin a aflat că unele afirmații ca acestea pot fi auzite în comunitatea de credință de către destinatarii scrierii sale. Chiar dacă lipsește conjuncția *ean*, sensul este același, căci, așa cum spuneam mai sus, sensul lui „dacă” nu este neapărat dubitativ-ipotetic, ci

mai degrabă afirmativ și polemic. Concluzia este că, prin intermediul tuturor acestor formule, Sf. Ioan face aluzie la cazuri reale de declarații false și minciuni sfruntate. Pe de altă parte, verbul „a zice” urmat de ὅτι/ *hoti* introduce o citare în stil direct și reprezintă un indiciu în plus că avem de-a face cu declarația concretă a ereticilor: „L-am cunoscut pe El!” (vezi și construcțiile din *1In* 2,12.13; 3,14).

Imperfectul ἔγνωκα/ *egnoka*, cu două ocurențe în Noul Testament (cf. *In* 5,42), are aici valoare de prezent, dar se referă la un eveniment spiritual din trecut: ereticul pretinde că Îl cunoaște pe Dumnezeu (acum) pentru că a avut acces (odinioară) la cunoașterea Sa (aceeași valoare și în *1In* 3,16; *2In* 1). Acest pseudocunoscător al lui Dumnezeu nu spune neapărat minciuni pentru a-și înșela frații, ci, mai grav, este el însuși cufundat în minciună și a căzut pradă unei iluzii de natură spirituală, unei seducții de tip apocaliptic. Am putea spune că trăiește în ireal, într-un fel de „ipocrizie sinceră” care îl situează la periferia existenței creștine autentice.

Ultimele cuvinte ale versetului vin să întărească cele spuse anterior, dar nu mai aduc nimic nou: dacă există un astfel de om mincinos înseamnă că nici (*kai*-ul este explicativ) „adevărul nu se află în acesta”. Termenul ἡ ἀλήθεια/ *he aletheia* se referă la învățătura apostolică, singura adevărată, care vine de la Iisus Hristos – Adevărul (cf. *In* 14,6) și le-a fost transmisă de către Sf. Ioan destinatarilor săi. Aceasta se află în totală contradicție cu minciunile flagrante ale ereticilor, ceea ce ne face să credem că substantivul suportă și o nuanță polemică: „Și din cea împotriva [zicere] pe aceeași o formulează, mai cu îndestulare întrebuintând dovedirea”³⁴. Formularea folosită este aproape identică celei din *1In* 1,8, iar secvența ἐν τούτῳ/ *en touto* nu pare să exprime aici ideea interiorității, ci mai degrabă pe cea a prezenței active asupra

întregii persoane. Cât despre verbul „a fi” la forma negativă (οὐκ ἔστιν/ *ouk estin*), acesta are aceeași valoare și în 1,8.10; 2,15 și devine, de asemenea, sinonimul lui μένει/ *menei* din 2,27. Adevărul „la capitolul Hristos” sporește în om prin ținerea poruncilor Sale. De remarcat și faptul că, în această secțiune, *1In* folosește pentru ultima oară paradigma celor două căi: a luminii și a întunericului.

2, 5 Acest verset ne vorbește, prin intermediul conjuncției adversative δέ/ *de* = „dar”, despre cunoașterea adevărată vs. pseudocunoașterea din v. 4. Sf. Ioan nu folosește însă un simplu paralelism antitetic, ci face un pas mai departe, îndreptându-se spre tema sa predilectă: *iubirea lui Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, cunoașterii lui Dumnezeu din v. 4 îi corespunde acum iubirea lui Dumnezeu și mai mult decât atât: păzirii poruncilor Sale îi corespunde Cuvântul Lui (în iudaism, cele zece porunci sunt numite *d̄barim* = „cuvintele”; cf. *Iș* 20,1; 34,28; *Dt* 4,13; 10,4), iar adevărului îi corespunde „a fi în El”. De fapt, subiacent, avem de-a face cu o descriere a pseudognozei care se opune în mod vădit iubirii de Dumnezeu, cuvântului lui Dumnezeu și existenței autentice în Dumnezeu (*i.e.* adevăratului ethos creștin).

În iudaismul antic, exista o idee clară legată de faptul că dragostea pentru Dumnezeu era demonstrată prin ascultarea de poruncile Sale (cf. *Dt* 6,5-6). Verbul τηρέω/ *tereo* („a păzi”) apare de șase ori în Epistolă cu referire directă la cuvântul sau poruncile lui Dumnezeu (cf. *1In* 2,3-5; 3,22.24; 5,3) și o singură dată simplu, cu sensul de „a se păzi pe sine” (5,18). Dar expresia „a păzi cuvântul” (lui Iisus sau al Tatălui) este specific ioaneică și se întâlnește din plin și în Evanghelia a IV-a, fiind folosită în sens generic (cf. *In* 8,51-52.55; 14,23-24; 15,20; 17,6 etc.). Pe de altă parte, deși adverbul ἀληθῶς/ *alethos* = „cu

adevărat” apare foarte des în Evanghelia Sf. Ioan, totuși, el apare doar aici în *1In*, dar dezvăluie aceeași valoare polemică-exclusivă: doar în cel care păzește cuvântul lui Dumnezeu se arată în mod desăvârșit dragostea Sa. Se pare că acest termen (și adjectivul corespondent) va juca un rol capital în controversele legate de Persoana lui Iisus Hristos, cu gnosticismul și cu dochetismul, așa cum ne confirmă Sf. Ignatie Teoforul (*Către Tralieni IX.1-2*): „Fiți surzi, dar, când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat [subl.ns.] S-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat [subl.ns.] a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat [subl.ns.] a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt; Care cu adevărat [subl.ns.] a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatălui Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi care credem în El fără de care nu avem viața cea adevărată [subl.ns.]”³⁵.

Genitivului τοῦ Θεοῦ/ *tou Theou* poate fi înțeles fie ca un genitiv obiectiv (*i.e.* dragostea oamenilor *pentru/ de Dumnezeu*), fie ca un genitiv subiectiv (*i.e.* dragostea *lui Dumnezeu* pentru oameni). Pentru că expresia românească „iubirea lui Dumnezeu” înglobează ambele sensuri, am păstrat-o ca atare, cu mențiunea că, din punctul nostru de vedere, cele două sensuri nu se exclud reciproc, ci mai degrabă se completează, desigur în ordinea firească a lucrurilor: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu, pentru că El ne-a iubit primul” (*1In* 4,19). Așadar, iubirea lui Dumnezeu pentru omenire este izvorul iubirii între membrii comunității creștine. De altfel, Sf. Ioan va dezvolta magistral în cap. 4 al primei sale Epistole sobornicești tema cunoașterii lui Dumnezeu prin iubirea desăvârșită (cf. τελειόω/ *teleioo* = „a termina”; „a ajunge la capăt”), confirmând toate cele anticipate acum. Dragostea către Hristos este cea

putere care îl inspiră pe om și îi dă puterea de a împlini poruncile (cf. *In* 14,21). Cunoașterea în Hristos este rodul iubirii Sale, iar iubirea de Hristos se exprimă ca ținere a poruncilor Lui, ca respectare a Evangheliei, care presupune, de la început până la sfârșit, toate aceste porunci.

Ultima parte a versetului ridică o întrebare fundamentală, în același context polemic: ce înseamnă cu adevărat „a fi în Dumnezeu”? În limbajul teologic, termenul cel mai potrivit care desemnează un *modus vivendi* autentic creștin este grecescul ἦθος/ *ethos*, care se referă la obiceiuri, deprinderi, sentimente, caracter, felul de a fi al sufletului (cf. Platon, în *Republica*: ψυχής ηθεί/ *psychēs ethēi*), sau, în accepțiunea presocratică, la „sălaș/ locuire/ cămin/ patrie”. Plecând de la această paletă largă de semnificații, putem afirma faptul că *ethos* devine un termen potrivit pentru a desemna modul de lămurire a viețuirii, a ființării chiar, în funcție de anumite repere sau năzuințe existențiale: „De aceea pornim de la adevărul Ființei, de la sursa și cauza sa – plecăm de la acceptarea revelației lui Dumnezeu Însuși – atunci când cercetăm adevărul omului și morala [ethosul, *n.ns.*] lui”³⁶. Toată această largime a existenței umane (care nu poate lăsa deoparte tocmai realitățile interioare) constituie adevărata perspectivă asupra ethosului creștin. Aceasta este încercarea cea mai potrivită de a descrie, de a prezenta, modul de a fi al persoanei care caută descoperirea lui Dumnezeu, cunoașterea Sa și apropierea de El în și prin iubire: „Omul nu este propriul său pricinuitor sau propria sa cauză, ci își are «existența împrumutată». Adevărul acesta este fundamental pentru cunoașterea de sine a omului, iar conștientizarea lui constituie condiția sa premisa oricărei dezvoltări a ethosului (ἦθος) său” [adică a vieții sale morale, *n.tr.*]”³⁷. Pentru a fi aproape de Dumnezeu, a-L întâlni, a-L primi prezența Sa nu se poate viețui

la întâmplare, oricum, ci trebuie urmat un anumit parcurs existențial. Ne mărturisim, astfel, sărăcia stării noastre față de ceea ce se află în acest ethos, dar și dorința de a șede în el, de căutarea de a primi, cu drag, câte o fărâcă măcar din bogățiile sale, în propria noastră existență, sau mai bine zis în propria ființare.

2, 6 Formularea „cel care zice” ne readuce în prim plan (cf. v. 4), fără îndoială, același personaj sau grup de eretici care proferează învățături false și se opun Sf. Ioan. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă *a rămâne în El*. Pentru prima dată în Epistolă apare verbul μένειν/ *menein*, care va căpăta o importanță din ce în ce mai mare pe parcursul întregii scrieri (23 de ocurențe și încă două în *2In 7*; cf. 27 de ocurențe în *In*). Autorul ne lasă să înțelegem faptul că și pseudoprofeții folosesc acest termen, alături de cel al cunoașterii, pentru a-și susține „programul spiritual”. Spre deosebire de ei, Sf. Ioan ne lămurește, în a doua parte a versetului, asupra adevăratei esențe a „locuirii” în adevărata cunoaștere: *a rămâne* în Dumnezeu este echivalent cu *a umbla* (περιπατεῖν/ *peripatein*) așa cum a umblat *Acela* (ἐκεῖνος/ *ekeinos* – pronume demonstrativ cu rol emfatic), adică Domnul nostru Iisus Hristos (cf. *1In 3,5.7.16*). Se realizează astfel o trecere subtilă de la gnoseologia teocentrică la principiul hristocentric. Acum știm cu desăvârșire ce înseamnă un creștin adevărat: cel care umblă precum a umblat Hristos (verbul „a umbla” este folosit ca echivalent pentru verbul „a trăi”). În alt chip, omul nu poate nici să ajungă, nici să rămână creștin.

Adverbul καθώς/ *kathos* („după cum”) are adesea, în literatura Noului Testament, caracteristicile stilului ioaneic: „Că v-am dat vouă pildă, ca, *precum* v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi.” (*In 13,15*). În Epistolele sobornicești ale Sf. Ioan, termenul

îmbracă frecvent o dublă valoare, cauzală și comparativă. Urmarea lui Hristos sau *Imitatio Christi* depășește liniile generale și se concretizează, în *1In*, în câteva repere fundamentale de viațuire creștină: umblarea în lumină, păzirea poruncilor/cuvântului, iubirea aproapelui etc. Această imitare este prezentată ca o *datorie* a creștinului: același verb, ὀφείλει/ *opheilei*, apare în alte trei contexte foarte asemănătoare, în care se vorbește despre faptul că exemplul suprem pe care Hristos îl dă credinciosului este cel al iubirii, murind pentru noi (cf. 3,16; 4,9-11; *3In* 8). Așadar, păzirea poruncilor și iubirea aproapelui devin criterii esențiale ale viețuirii noastre „în Dumnezeu” și „în Hristos”, așa cum ne învață și Sf. Teofilact: „«Prin lucruri, zice, dragostea se arată în chip desăvârșit». Însă fiindcă este și cineva ce face în chip drept și de-amănuntul poruncile – dar în aceeași vreme să se afle mai cu lenevire și pregetare, care lucru departe de la Dumnezeu este – pentru aceasta, zice, că cel ce s-a împrietenit cu Dumnezeu, dator este după unirea cu Dumnezeu, după vrednicie să viețuiască”³⁸.

II.4. Porunca cea nouă și totuși veche a iubirii aproapelui (2,7-11)³⁹

Versetele 7-11 ale capitolului secund al scrierii constituie, de asemenea, o unitate literară distinctă, dominată de același caracter polemic, în care autorul îi interpelează pe destinatarii săi prin intermediul termenului *agapetos*, la plural: „iubiților” (cf. 3,2.21; 4,1.7.11). În acest fragment, Sf. Ioan enunță, pentru prima dată, ideea poruncii celei noi a iubirii aproapelui (aspect pozitiv; cf. *2In* 2-3), dar și a urii față de un frate (aspect negativ), teme reluate și diversificate și în următoarele două

capitole (cf. *1In* 3,13.14; 4,20). Din punct de vedere formal, secțiunea conține două părți strâns legate între ele: în primă instanță este doar prezentată porunca cea nouă și totuși veche a iubirii, fără a-i fi precizat conținutul (cf. vv. 7-8); în a doua parte, care ar trebui să ne dezvăluie conținutul acestei porunci, este mai degrabă stigmatizată pretenția ereticilor de a fi în lumină, deși nu își iubesc deloc aproapele (cf. vv. 8-11). Se menționează doar în treacăt aspectul pozitiv al iubirii adevărate a fratelui care ne menține în lumină și serenitate (cf. v. 10). Această construcție neașteptată ne confirmă faptul că întregul fragment este mai degrabă polemic decât didactic. În fața unei atitudini greșite (de-a dreptul mizantropice) a gnosticilor, Sf. Ioan aduce învățătura creștină apostolică, primită de la Mântuitorul Hristos (cf. *In* 13,34), bine cunoscută creștinilor pe care îi păstorește, fără a mai simți nevoia de a-i mai preciza în mod explicit conținutul evident.

2, 7 Destinatarii Epistolei sunt numiți, în mod afectuos dar și autoritar, ἀγαπητοί/ *agapetoi* = „iubiți” (cf. *Rm* 12,19; *2Co* 7,1; *Evr* 6,9; *1Ptr* 2,11; 4,12; *2Ptr* 3,1.8.14.17; *3In* 2.5.11; *Iuda* 3.17.20), autorul manifestându-și astfel preocuparea paternă care l-a determinat să comunice cu ei. „Dumnezeu este iubire” (*1In* 4,8.16), iar iubirea părintească revărsată din preaplinul Dumnezeirii asupra tuturor creștinilor din Biserică se reflectă în iubirea celor credincioși, unul față de celălalt, după porunca Mântuitorului (cf. *Mt* 22,36-40; 25,40; *In* 13,34-35; *1Co* 13; *1In* 4,12 etc.); de aici și adresarea „preaiubiți” pe care o regăsim frecvent în Noul Testament pentru a-i desemna pe creștini, ori „iubiții mei” folosită ca formulă de adresare a predicatorului creștin către credincioși (cu varianta „iubiți credincioși”). Reapare, de asemenea, și termenul ἐντολή/ *entole* = „poruncă”, de data aceasta la singular (cf. *1In*

2,3-4), pentru că iubirea creștină recapitulează sau mai degrabă cuprinde toate celelalte cuvinte ale lui Iisus Hristos. Porunca iubirii este fundamentul oricărei pretenții de a-L cunoaște pe Dumnezeu, căci este putere dumnezeiască și izvor nemuritor al binelui.

Verbul *ἔχετε* / *eichete* este la imperfect pentru a arăta faptul că porunca a fost primită încă de la început (*i.e.* la origine; cf. *ἀπ' ἀρχῆς* / *ap' arches*) și are valoare perenă, deci nu este un bun dobândit sau cucerit pe parcurs. De altfel, termenul apare frecvent în *1In* (cf. 1,20.23.28) cu aceleași valențe. Mai mult, acest „a avea” este adesea amenințat și poate fi neglijat, pentru că riscă să fie pierdut. Ultimul cuvânt al versetului este tot un verb, *ἠκούσατε* / *ekousate*, de data aceasta la aorist (cf. 2,18.24; 3,11; *2In* 6), care poate să facă aluzie la cateheza baptismală pe care catehumenii „au auzit-o” înainte de primirea Tainei Sf. Botez. Pe de altă parte, dacă ne referim la contextul iudaic, întreaga construcție ar putea trimite și la poruncile enumerate în Tora, ca parte a tradiției mozaice mai vechi, care, în contextul de față, ar putea fi rezumate prin intermediul afirmației din *Lv* 19,17-18: „Să nu-l urăști pe fratele (*adelphos*) tău în inima ta; îl vei muștra însă pe aproapele (*plesion*) tău, ca nu cumva din pricina lui să porți asupra-ți păcat. Să nu te răzbuni cu mâna ta și să nu porți pică pe fiii poporului tău, ci *să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși*. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru!”. Sf. Chiril al Alexandriei spune că „Ioan vorbește aici despre dragoste. Porunca nu era nouă, căci cu mult înainte de timpul acela fusese anunțată de către profeți”⁴⁰. Pe de altă parte, dacă ne întrebăm cum au cunoscut destinatarii non-evrei ai scrisorii (*i.e.* păgânii idolatri; cf. *1In* 5,21) porunca, încă de la început, putem răspunde că aceasta se ascundea în mod natural în sufletele lor (*i.e.* legea morală înscrisă ontologic în conștiința

umană), așa cum ne încredințează și Sf. Apostol Pavel: „Căci când păgânii, care nu au lege, *din fire fac cele ale legii*, ei fără să aibă lege își sunt lor lege. Ei arată fapta legii scrisă în inimile lor prin mărturia conștiinței și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau chiar îi apără” (*Rm 2,14-15*).

Cât privește motivul „toate-s vechi și nouă toate” (cum spunea „poetul nepereche” în *Glossă*), acesta nu mai apare în alt loc din *1In*. În antichitate, paradoxul era o modalitate elocventă de a impulsiona publicul să se gândească la sensul cuvintelor unui orator. Sf. Pavel este cel care aduce împreună cei doi termeni și vorbește despre primenirea creștină: „Dar acum ne-am desprins de lege, murindu-i aceleia care ne ținea robi, ca să slujim întru *înnoirea duhului*, iar nu întru vechimea literei” (*Rm 7,6*). De asemenea, în Evanghelia a IV-a, Mântuitorul le transmite Apostolilor Săi „noua poruncă”, a iubirii reciproce, după exemplul pe care El Însuși l-a dat: „*Poruncă nouă vă dau: Să vă iubiți unii pe alții!* Așa cum v-am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unii pe alții. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea iubire unii pentru alții” (*In 13,34-35*; cf. *15,12.17* – unde porunca nu este descrisă ca fiind nouă). Așadar, porunca iubirii era „veche” și a fost dintotdeauna parte a cuvântului lui Dumnezeu (cf. *Lv 9,18*; *Dt 6,5*; *Mc 12,30-31*), dar este și „nouă”, având acum la bază un exemplu nou și absolut. Este evident însă și faptul că în Epistola noastră autorul opune această „noutate veche” (*i.e.* învățătura apostolică de origine hristică, cu rădăcinile sale iudaice specifice) inovațiilor gnostice, destinate să se substituie didahiei originale (cf. *2In 5-9*). Porunca este „veche” pentru că rămâne așa cum Hristos a dat-o și nimeni nu a adăugat sau nu a eliminat vreodată ceva din aceasta. Ea se revarsă ca o putere creatoare vie, ca o tărie dumnezeiască, de la o generație de credincioși la alta și va rămâne așa atât timp cât va fi pe pământ neamul omenesc. Prin

însăși natura sa, Evanghelia este tot atât de veche ca și Dumnezeu Însuși, iar pe pământ la fel de veche ca Dumnezeu-omul. De aceea acest Adevăr vechi, această Dreptate veche sunt întotdeauna la fel de noi și tot de aceea și testamentul Dumnezeului-om reprezintă Noul Testament, întotdeauna nou.

2, 8 „Noutatea” poruncii ține de fapt de noutatea învățăturii Mântuitorului Hristos (cf. ἐν αὐτῶ/ *en auto* = „în El”), concentrată în jurul iubirii agapice și în mod fundamental transfiguratoare. Prin puterea dumnezeiască, se creează în „omul cel nou” (Ef 4,24) viața cea nouă, gândurile și simțirile cele noi. Ceea ce e veșnic nu se învechește, ci este întotdeauna nou, proaspăt, tânăr, făcător de viață și creator. Nu încapе îndoială: „Iisus Hristos este Același, ieri, astăzi și în veci” (Evr 13,8). În țesătura textului, termenii ἀληθὲς/ *alethes* („cu adevărat”; „care se dovedește adevărat/ă”), καὶ/ *kai* (cu sens consecutiv) și ἤδη („deja”) au un puternic accent polemic și scot în evidență lipsa de temeinicie a speculațiilor ereticilor despre imposibilitatea vederii luminii dumnezeiești. Sf. Ioan ne încredințează de faptul că cei care trăiesc porunca iubirii creștine și resping tenebrele vrăjmășiei se pot împărtăși de lumina pe care el însuși a experiat-o pe Tabor (cf. καὶ ἐν ὑμῖν/ *kai en hymin* = „și în voi”).

La fel de delicată este și relația dintre verbele παράγεται/ *paragetai* = „trece” și φαίνει/ *phainei* = „se arată”. Ele vorbesc despre lupta și biruința luminii asupra întunericului (deci a Bisericii împotriva ereziei) și pot, de asemenea, sugera și speranța eshatologică a dobândirii luminii caracteristice zilelor de pe urmă (cf. 2Co 5,17; 2Ptr 3,13; Ap 3,12; 21,5). Lumina cea adevărată se sălășluiește în om prin credința în Dumnezeu-om și îl face pe om să reînvie prin Dumnezeu și prin puterile dumnezeiești ce se găsesc în virtuțile cele sfinte, „iar cea mai

mare dintre acestea este dragostea" (1Co 13,13): „Se întoarce de aici spre *dragostea cea către aproapele* [subl.ns.] și zice că unirea, adică dragostea cea către Dumnezeu, din dragostea cea către aproapele se cunoaște întâi. Că nu se poate ca cel ce din cunoștința lui Dumnezeu s-a luminat, și de dragostea Lui s-a umplut, să aibă parte de întunericul cel din urâciunea cea către fratele său. Că *lumina și întunericul împreună și întru aceeași ființare nu este cu putință a se afla* [subl.ns.]. Drept aceea, cel din dragostea cea către Dumnezeu luminat și pe Dumnezeu Îl are, și pe lumina cea către fratele său o are, care dintru dragostea cea către fratele său se aprinde, iar cel ce pe Dumnezeu zice adică că îl iubește, dar urăște pe aproapele său, întru întuneric în chip necurmat se află, fiind de-a pururea orb cu ochii cei cunoscători, fiindcă atât pe lumina unirii cu Dumnezeu, cât și pe aceea cu fratele său o a pierdut și nu știe de aici cum pe sineși se va întrebuința”⁴¹. Apostolul Neamurilor spune același lucru atunci când le scrie Efesenilor: „Să vă dezbrăcați de *omul cel vechi* al fostului vostru fel de viață, care se strică prin poftele înșelăciunii, să vă înnoiți în duhul minții voastre” (Ef 4,22-23; cf. Iac 1,21; 1Ptr 2,1). Sunt de luat în seamă și ecourile prezente în textele apocrife ale manuscriselor de la Qumran: „Nu este cu putință să săvârșești faptele luminii cât timp ești în întuneric” (Testamentul lui Neftali 2,10).

2, 9 Participiul *ὁ λέγων / ho legon* este același cu cel din vv. 6 și 9. A fi în Dumnezeu (cf. v. 5), a rămâne în El (cf. v. 6), a fi în lumină (cf. v. 9), toate acestea sunt expresii care se află în relații de sinonimie, dar care, în același timp, vizează pretențiile absurde ale faimoșilor eretici gnostici. Întunericul este păcatul: cu cât mai mare este păcatul, cu atât mai adânc este întunericul; pe cât de împuținează păcatul, pe atât se risipește și întunericul.

Pentru prima dată în cadrul textului este introdus verbul $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\nu$ / *misein* = „a urî” (cf. 2,11; 3,13.15; 4,20; cf. *In* 15), care se concentrează în special asupra relației nefericite dintre creștinii care aparțin aceleiași comunități. Cu această ocazie, Sf. Ioan introduce a treia pereche de termeni opuși, după lumină vs. întuneric și adevăr vs. minciună. Ura este opusul iubirii, iar descrierea ei nu se reduce la un concept sau la o idee pur teoretică, ci este asimilată unei acțiuni umane concrete. Sesizând lipsa detaliilor, exegeții au formulat mai multe ipoteze legate de conținutul acestei acțiuni echivalente omorul (cf. „ucigaș de oameni” – *1In* 3,15). Pentru unii, această ură constă pur și simplu în lipsa iubirii: cel care nu iubește urăște. Mai concret, cel care urăște manifestă un soi de „indiferență” (germ. *Gleichgültigkeit*) spirituală, specifică gnosticismului, cu privire la persoane și la lucrurile concrete, uneori chiar și la trup. Pentru alții, termenul „ură” ar face referire în special la ereticii care au părăsit comunitatea ioanică (cf. 2,19), după ce au manifestat inițial o atitudine trufașă și disprețuitoare față de creștinii îmbunătățiți din această Biserică (cf. *2In* 9). În fine, această ură viscerală ar putea fi împietrirea inimii celui care „are bogăția acestei lumi” față de „fratele său care este în nevoie” (*1In* 3,17). Dar toate aceste interpretări nu se exclud și pot fi înțelese complementar, în sensul că este foarte probabil ca disprețul manifestat inițial de gnostici, ca un privilegiu „social” în cadrul comunității, să se fi întors la un moment dat împotriva lor, sfârșind prin a se autoexclde din rândul adevăraților creștini, ca o pseudoelită spirituală, copleșită de fantasmă și incompatibilă cu firescul credinței celei adevărate. În acest context, este evident faptul că substantivul $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ / *adelphos* = „frate” nu se referă la un om oarecare, ci mai degrabă la unul dintre membrii comunității creștine, o temă destul de frecventă în Noul Testament. Vechiul Testament și iudaismul interziceau, de asemenea, ura față de frați

și surori (cf. *Lv 19,17*) și, într-un context ebraic, acest tip de limbaj se referă, în mod evident, la confracții evrei, deși există o oarecare deschidere și față de străini (cf. *Lv 19,34*).

În acest verset, accentul cade însă pe ultimele două cuvinte: ἕως ἄρτι/ *eos arti* = „până acum”, care pot fi puse în legătură cu secvența „deja se arată” de la sfârșitul versetului precedent. Astfel, cel care îl urăște pe fratele său Îl urăște pe Hristos, Care a murit pentru toți, și „întârzie” evenimentul eshatologic al apariției luminii „în El” (ἐν αὐτῷ; v. 8). Acest om întunecat de ură nu mai este capabil să vadă în celălalt o făptură dumnezeiască, nu-l recunoaște drept chip al lui Dumnezeu. N-a descoperit în sufletul său calea, fiindcă nu are înlăuntrul său „lumina cea adevărată”, ce i-ar putea lumina ființa fratelui pe care îl urăște și care i-ar putea arăta dimensiunea veșnică și nemuritoare a celuilalt. În consecință, sesizarea luminii adevărate și adaptarea comportamentului la realitățile societale ține de fiecare membru în parte și constituie un act personal de credință, care ulterior se poate transforma într-unul comunitar: „Fiindcă viețuitori împreună-trăitori și împreună-însoțiți sunt oamenii, și nu pot fi afară de dragoste, încă și unii pentru alții, așa cum nu pot fi nici afară de moarte, iar cum că mulți oameni au murit, cu prisosință scriu istoriile. Iar care este lucrarea celei mai mari dragoste, sau cunoștința acesteia, Mântuitorul nostru hotărăște: «Mai mare decât aceasta, zicând, dragoste nimeni nu are, decât ca să-și pună cineva sufletul pentru prietenii săi» (Ioan 15,13)”⁴².

2, 10 Afirmația din acest verset confirmă interpretarea fragmentului precedent: pentru destinatarii Epistolei nu mai este acum vorba de a umbla, ci mai degrabă de a rămâne în lumină, prin iubirea de frați. Această constatare poate fi, la rândul-i, înțeleasă în două feluri: pe de o

parte, cel care iubește rămâne în lumină și, în consecință, respinge învățăturile ereticilor; pe de altă parte, prin cultivarea iubirii creștine, credincioșii rămân în lumină și, prin urmare, rămân în comunitate. Cele două nuanțe nu se exclud neapărat reciproc și pot fi reduse la următoarea concluzie simplă: cel care își iubește fratele rămâne în lumină (cf. v. 11). Doar în iubirea aproapelui se găsește metoda cunoașterii omului, doar prin „lumina cea adevărată”, omul este capabil să sesizeze rațiunile dumnezeiești din fiecare faptură și din fiecare lucru și doar astfel știe încotro se îndreaptă.

Tema *poticnelii* (cf. *σκάνδαλον/ skandalon*; *litt.* capcană, obstacol; RADU-GAL.: „sminteală”) nu apare decât aici în Epistolele ioaneice (cf. „piatră de poticnire”; *In* 6,61; 16,1). Expresia „în el nu este nicio ocazie de poticnire” poate avea un dublu sens: că alții nu găsesc în el o pricină de poticnire sau că el nu găsește în sine o pricină de a se poticni în alții. Cel mai probabil, Sf. Ioan se referă, în acest caz, la un „scandal obiectiv”: cel care își iubește fratele nu are nimic în el care să-i trezească sentimentul eșecului, al îndoielii sau al abandonării credinței; cel care îl disprețuiește pe fratele său, care îl urăște (așa cum o fac ereticii) simte permanent o tulburare interioară, o derută care îl frământă și nu îi dă pace, ajungând să se desprindă de comunitate. Ne reamintim de cuvintele Psalmistului care zice: „Pace multă au cei ce iubesc legea Ta și nu se smintesc” (*Ps* 118,165). Pe de altă parte, acest conflict ne aduce aminte de predica Mântuitorului din *Mt* 18, care vorbește despre disprețuirea, smintirea sau pierderea unuia dintre „aceștia mici” (vv. 6.10.14). Fer. Augustin spune: „Așadar, de ce nu există motiv de scandal în cel care-și iubește fratele? Pentru că cel care-și iubește fratele suportă totul de dragul unității, întrucât dragostea frățească este în unitatea dragostei”⁴³.

2, 11 După cum iubirea este puterea creatoare a lui Dumnezeu, tot așa ura este puterea creatoare a diavolului. După cum virtutea răspândește lumina, tot astfel păcatul răspândește întunericul. De aceea virtuțile deschid ochii omului, iar păcatul îi orbește. Faptul că această secțiune se încheie printr-o nouă condamnare a „celui care îl urăște pe fratele său” ne arată, o dată în plus, caracterul său polemic (*i.e.* ura ca antiteză a iubirii; cf. 3,15; 4,20). De altfel, chiar și formularea οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει/ *ouk oiden pou hypagei* = „nu știe încotro se îndreaptă” ironizează una dintre întrebările fundamentale ale gnosticilor, care pretindeau că îi pot arăta exact omului unde merge și spre ce se îndreaptă prin intermediul gnozei (*i.e.* „cunoașterii”). În acest fragment, Sf. Ioan pare să folosească învățătura Mântuitorului despre iubirea creștină în special pentru a stigmatiza sentimentul de ură, folosind același vocabular ca cel din *In* 12,35-36, dar cu un accent puțin diferit: „Atunci le-a zis Iisus: «Încă puțină vreme Lumina este cu voi. Umblați cât aveți Lumina, ca să nu vă cuprindă întunericul. Și cel ce umblă în întuneric nu știe unde merge. Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai Luminii». Acestea le-a vorbit Iisus; și, plecând, S-a ascuns de ei”.

Concluzia versetului este că „întunericul l-a orbit” pe mizantrop (ANANIA preferă traducerea literală: „i-a orbit ochii”; ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ/ *etyphlōsen tous ophthalmous autou*). O interpretare psihologizantă a acestei cecități (cf. Chaine, Wengst) ne-ar putea sugera că întunericul (ἡ σκοτία/ *he skotia*) i-a umbrit atât de mult conștiința celui care ajunge să-l urască pe aproapele său încât l-a adus în imposibilitatea de a mai putea discerne binele de rău. Pe de altă parte, putem înțelege și faptul că tenebrele (*i.e.* ignoranța) l-au orbit pe cel care urăște, astfel încât ura nu este cauza, ci

consecința sau semnul văzut al acestei rătăcirii. Expresia este, fără îndoială, preluată din *In* 12,40, dar fundamental modificată: „El ochii lor i-a orbit și inima lor a împietrit-o, pentru ca ei *cu ochii să nu vadă* și cu inima să nu înțeleagă, ca nu cumva ei să-și revină și Eu să-i vindec” (cf. *Is* 6,10). Aici întunericul este reprezentat de învățăturile ereticilor care le-au umbrat atât de mult privirea celor ce le urmează încât au ajuns să-și urască frații și să abandoneze Biserica lui Hristos.

Fer. Augustin folosește aceeași argumentație în lupta sa împotriva donatiștilor, condamnând, ca și Sf. Ioan, autenticitatea acestei iubiri separate de trupul Bisericii și, în consecință, „ei se separă de întreg pământul, pentru că nu-i suportă, de dragul păcii lui Cristos, pe cei pe care îi defăimează”⁴⁴. *1In* 2,19 va lămuri faptul că dizidenții au abandonat comuniunea cu Sf. Ioan și cu cei cărora li se adresează scrierea. Plecarea lor este expresia urii la care Epistola noastră se referă.

II.5. Biruința asupra celui viclean – stăpânitorul lumii și prietenia cu Dumnezeu cel Veșnic (2,12-17) ⁴⁵

Secțiunea cuprinsă între vv. 12-17 reprezintă o nouă unitate literară, în care autorul reiterează interpelarea sa anterioară: *teknia* = „copilași” (cf. 2,1.28; 3,7.18; 4,4; 5,21) și, de asemenea, repetă de mai multe ori verbul „a scrie” (*grapho*), la prezent și aorist. Probabil că, la nivel de intenție, nu a existat nicio diferență între „vă scriu” și „v-am scris”, diversitatea stilistică fiind folosită în mod curent pentru ca scriitura să fie mai interesantă. De aceea, specialiștii l-au numit pe acesta din urmă

„aoristul epistolar”. De remarcat și termenul nou *paidia* = „copii”, folosit în v. 14 pentru a completa categoriile comunității, care va deschide, începând cu v. 18, o nouă temă: „Despre Antihrist”. Așadar, această secțiune pregătește viitoarea imagine apocaliptică, prin îndemnul adresat creștinilor, ca unii care Îi cunosc pe Tatăl și pe Fiul, posedă cuvântul care locuiește în ei și, deci, l-au învins pe „cel viclean”. La rândul său, fragmentul se divide în două părți distincte: o omilie (cf. vv. 12-14) și o pareneză (cf. vv. 15-17). Însă această „omilie” are o anumită specificitate: începe cu un rapel despre iertarea păcatelor (cf. 1,7.9) și se adresează unor grupuri distincte: copii, tineri și părinți. Schema tripartită ne face să ne gândim la un îndemn sapiențial adresat persoanelor de diferite vârste (chiar și duhovnicești). Unii exegeți consideră că cele trei grupuri sunt folosite pentru a indica în genere comunitatea (*i.e.* „copilași” = destinatari) și două grupuri din interiorul comunității: întâi convertiții mai vechi și apoi cei mai recentți (*i.e.* neofiii). Pe de altă parte, „pareneza” din partea a doua a textului este concentrată în jurul bine cunoscutei teme „vanitas vanitatum”, probabil tocmai pentru a combate tendințele gnostice dualiste care efectiv demonizau materia. În orice caz, avertismentele îi privesc pe toți membrii comunității, pentru că le amintesc de intrarea lor în Biserică.

2, 12 Verbul $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$ / *grapho* = „scriu”, la prezent (cf. 2,1.7.8) are o strânsă legătură cu aceeași formă de la începutul versetului următor, dar și cu cele trei forme de aorist din v. 14 (cf. 2,21.26; 5,13; *3In* 9). Acestea din urmă nu se referă neapărat la o altă scriere (cf. *Rm* 15,15; *1Co* 5,9.11), căci, așa cum spuneam, aoristele zise „epistolare” pot însemna: ceea ce tocmai „v-am scris” în scrisoarea mea. Cu alte cuvinte, „aoristul epistolar constă în punerea la trecut a acțiunii sale

prezente de a scrie sau de a trimite. Cel care scrie sau trimite se transpune imaginar în momentul în care scrisoarea este citită și primită de către destinatar: *FA* 23,30; *Fip* 2,28; *Col* 4,8⁴⁶.

Substantivul τεκνία/ *teknia* = „copilași” (NT 1648: „coconilor”; BIBL. 1688: „feților”), un diminutiv propriu limbajului epistolar ioaneic (cf. comentariului de la 2,1) nu are legătură, în opinia noastră, cu clasificarea tripartită din următoarele două versete (copii, tineri și părinți), pentru că este un termen generic care îi vizează pe toți destinatarii scrierii. Alături de alți exegeți, Sf. Teofilact înțelege, totuși, acest prim termen ca făcând deja parte din „enumerarea numelor celor din fiecare vârstă”, neluând în seamă faptul că autorul nostru folosește un alt cuvânt pentru „copii” în v. 14 (cf. παιδία/ *paidia*), atunci când încearcă să stabilească subcategoriile domestice cărora se adresează: „«Fiișori» îi numește, ca cei ce pentru moliciunea și cruziciunea vârstei, și pentru lipsa de socoteală și putere a deslușirii poruncii greșesc. «Pentru aceasta și de iertare, zice, vă învredniciți, după ce se va face întru voi putere ca să cunoașteți că Hristos este Domnul tuturor, și îndurările Lui [sunt] peste toate lucrurile Lui (Psalm 144,5)». «Părinți», ca cei ce datorită vârstei sunt desăvârșiți, pe cunoștința Celui dintru început o au luat. «Tineri», care cu iscusință se află pentru vârsta cea tinerească și pentru că gata sunt ca să ia premiul pentru biruința cea asupra vrăjmașilor⁴⁷. Acest lucru se datorează, cel mai probabil, faptului că, în cazul acestui verset, tâlcuirea sa se concentrează asupra treptelor vieții duhovnicești: „Apoi, iarăși, într-alt chip și după altă aruncătură și privire a minții, pe aceeași o repetă, după măsura vârstei celei duhovnicești [subl.ns.], potrivit astfel cuvântul cel dăscălesc. Deci, fiindcă zice: «astfel pe voi vă cunosc: că după deosebirile vârstei veți primi voi pe cele de la mine scrise vouă [subl.ns.], nevoie urmează

ca și eu să măsoar [potrivesc] învățătura după așezarea și starea voastră: unora adică din voi, ca unor prunci ce ați cunoscut pe Tatăl (și numește adică pe Dumnezeu) să vă vorbesc, iar altora ca unor bărbați, care cu mai multă cunoștință decât copiii se află, care nu numai ca pe un Tată L-au cunoscut, ci și cu cunoștința s-au învățat întru El, și pe existența Lui o au cunoscut: că din început este, și veșnic și negrăit. Și [zicând că] era «dintru început» (v. 13), [a vrut ca] acestora [ce cunoșteau aceasta] era cu vrednicie să le facă un cuvânt mai desăvârșit, iar tinerilor - ca unora ce sunt tari și către luptă și în nevoiețe îndemânatici, care și de-a pururea-pomenire și laudă pentru biruință zicând că vor avea - arată că de mai vitejești și de mai ostășești cuvinte au trebuință⁴⁸.

Oricare ar fi explicația acceptată, cel mai probabil ambiguitatea este păstrată în mod intenționat de Sf. Ioan, care combină modul obișnuit de adresare cu alte două denumiri legate de vârstă. Sf. Ioan nu le exclude pe femei aici, ci folosește categoriile de limbaj specifice vremii sale, care presupunea utilizarea formelor de masculin, cu rol generic, pentru grupurile mixte. Pe de o parte, tiparul binar (părinți – tineri) are legătură cu alte categorii asemănătoare din literatura creștină timpurie (cf. *Col* 3,18-4,1; *Ef* 5,25-6,9; *1Tim* 5,1-4 ș.u.; *1Ptr* 5,1-5; *1Clement* 21.6), iar, pe de altă parte, atunci când se combină cu proprii „copilași” ai autorului, îi permite acestuia să fructifice atât efectul retoric al unei structuri triple, cât și așteptările fiecărei grupe de vârstă. Astfel, rezultatul modelului propus este unul deschis spre o dublă interpretare: fie ca o structură tripartită (1+2+3), fie ca o subdiviziune binară a tuturor celor cărora aici, ca și în altă parte, li se poate adresa ca unor „copilași” sau fii duhovnicești (1-[a+b]). Nu trebuie uitat nici faptul că, în antichitate, unii scriitori foloseau povețe morale distincte adaptate categoriilor de vârste, cu teme

relevante specifice (e.g. Isocrate, *Ad demonicum* 44; Epicur, *Diogene Laertios* 10.122; cf. *Pr* 20,29; *2Tim* 2,22).

Conjuncția *hoti*, pe care am tradus-o prin „căci”, are aici valoare cauzală, nu neapărat explicativă (ca în alte șase cazuri din Epistolă), și este urmată întotdeauna de verbe la timpul perfect, marcând o acțiune continuă, care, deși este ancorată în trecut, își găsește o corespondență reală în prezent. Iertarea păcatelor, cunoașterea lui Dumnezeu și biruința asupra celui viclean sunt tot atâtea realități care țin de viața creștină autentică, asupra cărora Sf. Ioan insistă împotriva ereticilor ce le neagă cu tot dinadinsul. Este evident faptul că autorul face referire la o actualizare a actelor mântuitoare fundamentale, înrădăcinate în trecutul împlinit prin Jertfa lui Iisus Hristos. Asupra stăpânitorului păcatului și al morții (*i.e.* diavolul) are putere doar Cel fără de păcat, Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, care S-a arătat astfel în neamul omenesc. Deși a fost om adevărat, nimeni nu L-a putut vădi vreodată de păcat: nici oamenii printre care a trăit (cf. *In* 8,46), nici diavolul sub ochii căruia lucra (cf. *In* 14,30). El este primul și singurul om în ființa Căruia nu s-a ascuns nici urmă de păcat și de aceea „Fiul Omului are putere pe pământ de a ierta păcatele” (*Mt* 9,6). Prin intermediul principalelor evenimente mântuitoare (e.g. Nașterea, Botezul, propovăduirea, minunile, Schimbarea la față, moartea pe Cruce, Pătimirile, Învierea, Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui), a iertat toate păcatele neamului omenesc, din nesfârșita Sa iubire de oameni.

Unii exegeți au văzut în acest fragment o aluzie la iertarea primită prin Taina Sf. Botez. Mai mult decât atât, ediția critică Nestle-Aland trimite aici la *1Co* 6,11, care face indubitabil referire la momentul Botezului creștin, deși formula paulină conține, în loc de $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}\ \theta\upsilon\omicron\nu\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tilde{\iota}$ / *dia to*

onoma autou, expresia ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου/ *en to onomati tou Kyriou*: „Și așa erați voi, unii. Dar v-ați spălat, dar v-ați sfințit, dar v-ați îndreptățit întru numele Domnului Iisus Hristos și întru Duhul Dumnezeului nostru”. Adevăratul sens al expresiei trebuie căutat în contextul ei original, care, în acest caz, este idiomul semitic *beshem*, ce se traduce, într-adevăr, cel mai exact prin expresia „în numele”, referindu-se la motivul, pretextul sau intenția pentru care are loc acțiunea. Sf. Pavel, evreu din diaspora și vorbitor de aramaică, folosește expresia *en to onomati* de încă două ori în Epistolele sale (cf. *1Co* 5,4; *Flp* 2,10), alături de secvența mai simplă *en onomati* (cf. *Ef* 5,10; *Col* 3,17; *2Tes* 3,6). De asemenea, *eis to onoma* apare o singură dată (cf. *1Co* 1,13), când Apostolul Neamurilor le amintește Corintenilor că nu sunt botezați în numele său, căci Hristos nu S-a împărțit.

2, 13 Împărțirea comunității în grupuri mai mici (în cazul nostru, pe criterii de vârstă), în scopul întăririi unității de credință și a coeziunii sociale, era o tehnică familiară în antichitate. Astfel, modelul binar sau ternar propus de Sf. Ioan rezonază perfect cu diviziunile standard pe categorii de vârstă sau de participare la viața civică ale lumii vechi. Desigur, aceste împărțiri variau în privința detaliilor de la un autor la altul, în funcție și de scopul propus. De exemplu, Filon din Alexandria (*Despre crearea lumii 103-105*), citându-l pe cel mai vestit medic al Greciei Antice – Hippocrate, vorbea despre șapte stagii ale vârstei (ἡλικίας ἐπτὰ/ *helikias hepta*) pe parcursul întregii vieți, fiecare formate din multipli de șapte: 1. Copilașul (*paidion/* infans), până la 7 ani; 2. Copilul (*pais/* puer), până la 14 ani; 3. Adolescentul (*meirakion/* adolescens), până la 21 de ani; 4. Tânărul (*neaniskos/* iuvenis), până la 28 de ani; 5. Bărbatul (*aner/* vir), până la 49 de ani; 6. Vârstnicul (*presbytes/*

senior), până la 56 de ani; 7. Bătrânul (*geron/ senis*), până la sfârșitul vieții⁴⁹. Este foarte posibil ca cele trei categorii ioaneice invocate să reprezinte o simplificare a schemei antice clasice. Prin identificarea caracteristicilor fiecărui grup, autorul biblic fructifică așteptările convenționale asociate fiecăruia. Ca și în cazul pasajului menționat din opera filoniană, diviziunea greacă a „vârstelor omului” nu vizează în mod direct femeile (dar nici nu le exclude cu desăvârșire) și își păstrează caracterul preponderent masculin, fiind direct influențate de rolul pe care cei aflați în această categorie de gen îl jucau în viața cetății.

În întreg ansamblul, este evident faptul că „părinții” ocupă un loc aparte (cf. vv. 13-14), cu o autoritate asigurată de experiența de viață sau, uneori, de o ierarhie socială, fiind respectați pentru înțelepciunea lor. Ei sunt cei care L-au cunoscut pe Iisus Hristos (cf. 1,1-3; 2,7.24; 3,11; 2In 5-6), „Cel care este (încă) de la început” (1In 2,13b). Πατέρες/ *pateres* au avut acest privilegiu de a fi primit, de la origine, învățătura apostolică (cf. 1,1-3). Articolul hotărât din construcția τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/ *ton ap’ arches* se raportează la Dumnezeu, cunoscut în Iisus Hristos, încă de la începutul vieții lor creștine de către persoanele în vârstă din comunitatea păstorită de Sf. Ioan. Cât despre cei „tineri” (νεανίσκων/ *neaniskoi* – doar aici în toată Epistola; cf. Mt 19,20; Mc 14,51; FA 23,18 etc.), aceștia sunt de regulă asociați cu puterea și vigoarea (cf. In 20,4; 21,7-8) și, de aceea, l-au biruit „pe cel viclean” (τὸν πονηρόν/ *ton poneron*; cf. 3,12; 5,18-19), adică pe diavolul, „stăpânitorul acestei lumi” (In 12,31; 14,30; 16,11) și „tatăl minciunii” (In 8,44), deci al ereziei. Așadar, grație exuberanței și a limpezimii minții lor, biruința celor mai tineri reprezintă de fapt triumful credinței celei adevărate împotriva ereziei (cf. 1In 4,4-6; 5,4-5) și a „duhului lumii” (Ef 2,12) sau, tot după o expresie paulină, „potrivit veacului lumii acesteia” (Ef 2,2). Această interpretare

este susținută și de menționarea cuvântului lui Dumnezeu (cf. *1In* 1,10; 2,5.7.14) ca învățătura profundă care „rămâne” în ei (cf. 2,14), așadar ca păstrare a adevărilor de credință. Numai prin Hristos Domnul și prin puterea Evangheliei trăite, deci prin Cuvântul lui Dumnezeu, omul poate ajunge atotputernic împotriva păcatului și a diavolului, după cuvântul Sf. Pavel: „Toate le pot în Hristos, Care mă întărește!” (*Flp* 9,13). Cel care a lucrat cu luare-aminte împotriva nenumăratelor păcate și a ispitei diavolului și-a dat seama că nu poate face nimic prin propriile puteri și că nu este cu putință să le învingă fără ajutorul Celui fără de păcat.

Și în privința acestui verset am putea accepta cel puțin două interpretări. Prima dintre ele, susține că prin binomul părinți-tineri se înțeleg toți membrii comunității ioaneice, înfățișați din două unghiuri de vedere diferite. Aceștia înglobează simbolic întreaga Biserică a Noului Legământ, după cuvântul profetului: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda *legământ nou*. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deși Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acela, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor. Și nu se vor mai învăța unul pe altul și frate pe frate, zicând: «Cunoașteți pe Domnul» că *toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare*, zice Domnul, pentru că Eu voi ierta fărădelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni” (*Ir* 31,31-34). O a doua interpretare, pe care am anticipat-o și mai sus, vede în cele două categorii pe creștinii mai vechi (*i.e.* convertiți încă de la început) și pe neofiti (*i.e.* cei botezați de curând). Autorul îi are în vedere în a

doua parte a versetului pe acei tineri care, trăind din copilărie în comuniune cu Hristos (altfel spus, fiind botezați de mici), au parte de biruința definitivă a lui Hristos asupra morții, prin Slăvita Sa Înviere, deci a binelui asupra răului încă din această lume. Astfel, cu toate că unii scriitori antici îi considerau adesea pe tineri mai vulnerabili la anumite ispite, observăm, totuși, că Sf. Ioan îi prețuiește și își exprimă încrederea în ei.

2, 14 Următorul verset îl reia pe cel anterior, dar cu suficiente modificări pentru a evita repetiția. Pe lângă verbul folosit în mod constant la timpul aorist (ἐγραψα/ *egrapsa* = „am scris”), Sf. Ioan introduce un termen mult mai familiar, παιδία/ *paidia* = „copii”, care rezonează îndeaproape cu stagiile grecești de vârstă descrise mai sus, dar aparține, în același timp, limbajului ioaneic, fiind întâlnit în special în anumite formule de adresare (cf. *In* 21,5; *1In* 2,18). La fel ca „părinții”, copiii, deși se află în poziția de învățăcei și sunt lipsiți de un statut și de autoritate, L-au cunoscut pe Dumnezeu Tatăl (τὸν πατέρα/ *ton patera*). Însă chiar dacă părinții sunt abordați în aceiași termeni ca în v. 13, relatarea este extinsă către cei „tineri” (νεανίσκων/ *neaniskoi*), producând un fel de climax din punct de vedere retoric. Astfel, primul *kai* din cea de-a treia parte a acestui verset (14 c) poate fi causal – voi „sunteți tari” (ἰσχυροί ἐστε/ *ischyroi este*) *căci* „cuvântul lui Dumnezeu rămâne în voi” – în vreme ce al doilea *kai* este consecutiv: *drept urmare* „l-ați biruit pe cel viclean”. Această succesiune de termeni are și o sonoritate eshatologică (cf. „cel viclean” vs. „biruința”), anticipând secțiunea care începe odată cu v. 18 al aceluiași capitol secund, dar fiind și în sialul învățaturii Evangheliei a IV-a care vorbește nemijlocit despre cunoașterea și biruința în viața de aici, dar și în cea de dincolo, după cuvântul Mântuitorului: „Acestea vi le-am grăit, ca întru

Mine pace să aveți. În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea" (*In* 16,33; cf. *2In* 8-9).

Aceasta este ultima dată când, în Epistolă, se mai folosește termenul „cuvânt” (dacă ignorăm uzanța adverbială „cu vorba” din 3,18). Ajuns în acest punct al scrierii, autorul efectiv rotunjește cadrul pe care l-a deschis odată cu prima referință la λόγος în *1In* 1,1. Așa cum am văzut în prologul Epistolei, *Cuvântul* aparține experienței pe care „noi” v-am (bine)vestit-o „vouă”; aici vă aparține „vouă”, *tinerilor*, fără vreo ezitare sau condiționare, dar și întregii comunități căreia Sf. Ioan se adresează și, în definitiv, întregii Biserici. Astfel, autorul menține un echilibru atent și totodată fin între certitudine și călăuzire duhovnicească, dar și între evidență și exortatie, adunându-ne aminte de cuvintele Sf. Pavel care ne furnizează una dintre cele mai frumoase descrieri ale trăirii realității legăturii cu Dumnezeu: „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (*Evr* 11,1).

Concluzia acestui verset, care ne vorbește în genere despre faptul că creștinul este dator să tindă, după modelul lui Hristos, deopotrivă spre curăția copilului și spre deplinătatea vârstei spirituale a „bărbatului desăvârșit” (*Ef* 4,13), poate fi descrisă mult mai sugestiv prin cele spuse de către Cuviosul Isaia Pustnicul, într-unul dintre cele *29 de Cuvinte* ale sale: „Ai băgat de seamă că cei ce s-au făcut copii în răutate, s-au făcut luptători împotriva vrăjmașului. Că cei goliți de armele aceluia, care sunt armele răutății, s-au făcut părinți și au ajuns la măsurile desăvârșirii spre a li se încrede descoperirile și tainele, până vor ajunge la înțelepciune, la unitate, la bunătate, la blândețe și la curăție? Căci acestea aparțin blândeții și aceștia sunt cei ce au primit pe Hristos, slăvindu-L în trupul Lor”⁵⁰.

2, 15 După ce în vv. 13-14 Sf. Ioan a vorbit despre biruința asupra lumii păcatului și despre o anumită detașare față de tot ceea ce reprezintă o amenințare directă la adresa ucenicilor lui Hristos (cf. germ. *Weltüberlegenheit*), acum merge puțin mai departe, spunând că: „tot ceea ce este în lume” (v. 16) s-a amestecat și s-a identificat cu Cel Rău și nu vine de la Dumnezeu (cf. *1In* 5,19). Trebuie însă să ținem cont de o nuanță: nu lumea în sine este rea, fiind lucrarea lui Dumnezeu e „bună foarte” (cf. *Fc* 1,31), ci ceea ce o domină, o umple de stricăciune și o face indezirabilă (*i.e.* sistemul lumii aflat în concurență cu Dumnezeu). Așa cum în Vechiul Testament Israel a trebuit să decidă în mod repetat între fidelitatea față de Dumnezeu și loialitatea față de valorile popoarelor păgâne din jur, tot astfel creștinii împrăștiați printre neamuri trebuie să Îl aleagă pe Hristos, în detrimentul oricărui lucru care, potrivit culturii păgâne, intră în contradicție cu cerințele Sale. În consecință, această iubire „mundană” nu este compatibilă cu „iubirea Tatălui” (ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς/ *he agape tou patros* – genitiv obiectiv). Verbul „a fi” din formularea „nu este în el” (οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ/ *ouk estin en auto*) exprimă indubitabil ideea unei prezențe active. Încă o dată Epistola noastră asociază pe „a crede” cu „a face/practica”, introducând imediat un fragment de discurs etic, formulat din inițiativă creștină. Iubirea pentru Tatăl îl introduce pe creștin într-o relație cu ceea ce „rămâne” veșnic și dumnezeiesc, în vreme ce iubirea pentru lume și alipirea de anumite patimi lumești reflectă ceea ce este tranzitoriu și nefolositor: „«Lume», adică pe norodul cel prost numește, care nu o are întru dânsul pe dragostea Tatălui. Dar care sunt «cele din lume»? Cele ce după pofta trupului se săvârșesc, care prin simțiri lucrându-se, pe poftă o zădăresc. Că prin ochi, simțirea

cea prea de nevoie, și pe celelalte le-a cuprins, iar întru poftă tot răul se socoate: preacurvia, băaturile, dragostele cele necuvioase, uciderile: cele adică pentru lăcomie, sau pentru ca pe cei potrivnici să-i piardă, vicleșugurile: acestea ca supus să facem vicleșugului pe tot cel dinaintea noastră. Și pe scurt, toate cele ce simt vrăjmașe lui Dumnezeu, prin poftea cea trupească se săvârșesc de noi”⁵¹.

Ne amintim, de asemenea, că împotrivirea sau profunda neîncredere față de lume este una dintre ideile fundamentale ale Epistolei sobornicești a Sf. Iacob. Aceasta este „adevărata cucernicie”, spune autorul, „să te păzești pe tine nepătat din partea lumii” (*Iac* 1,27) pentru că „prietenia cu lumea e dușmănie cu Dumnezeu” (*Iac* 4,4). De altfel, *Iac* este un exemplu de practică iudeo-creștină pe această temă. La rândul lor, Evangheliile sinoptice conțin o afirmație asemănătoare rostită de Mântuitorul Hristos: „Nimeni nu poate sluji la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona” (*Mt* 6,24; cf. *Lc* 16,13): „Dar cum vom putea să-L iubim pe Dumnezeu dacă iubim lumea? El însuși ne pregătește să fim locuiți de dragoste. Există două feluri de iubire: cea față de lume și cea față de Dumnezeu. Dacă iubirea față de lume locuiește în noi, iubirea față de Dumnezeu nu mai are unde să încapă. Să se îndepărteze de noi iubirea față de lume și să vină să locuiască în noi iubirea față de Dumnezeu; să-și aibă loc în noi iubirea cea mai bună. Înainte iubeai lumea, de-acum n-o mai iubi. După ce-ți vei goli inima de dragostea pământească, vei putea s-o umpli cu dragostea divină, și astfel începe să locuiască de-acum în tine iubirea, din care nu poate ieși nimic rău”⁵².

2, 16 În acest verset se lămurește *care lume* trebuie evitată (cf. ὄτι/ *hoti* = „căci”): lumea caracterizată de „pofță” și „îngâmfare”. Vechiul Testament corela adesea ochii cu pofta (mai ales cu cea sexuală) și cu mândria. Atât iudaismul, cât și filosofii antici (e.g. Aristotel, Epictet) condamnau laudăroșenia arogantă. Lumea în sine nu este cu nimic periculoasă atâta vreme cât conține lucruri trecătoare firești, dar nu și pofta stricăcioasă. Lumea rămâne creația minunată a lui Dumnezeu însă actualmente este dominată de plăcere. Cu alte cuvinte, nu trupul, ochii sau viața *per se* sunt de condamnat (ca în gnosticism), ci deturnarea acestora de la adevăratul lor scop pentru care au fost create de Dumnezeu și transformarea lor în: „pofta trupului (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός/ *he epithymia tes sarkos*) și pofta ochilor și îngâmfarea (ἡ ἀλαζονεία/ *he alazoneia*) vieții” – o listă tradițională de vicii: „Așadar, trei sunt acestea, și nu vei afla nimic altceva prin care dorința omului să nu fie ispitită, în afară de dorința trupului sau dorința ochilor sau ambiția veacului acestuia. Cu acestea trei a fost ispitit și Domnul de către diavol”⁵³.

Din cauza iubirii sale față de păcat, trupul a ajuns locaș al păcatului, iar stăruința în păcat pepinieră a acestuia. Ochii omului dominat de patimă sunt mai înfometaji și mai lacomi decât lupii și poftesc nebunește toate păcatele, cu atâta pornire încât umplu și devastează întregul său suflet: „Deci să nu împărățească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui. Nici să nu puneți mădularele voastre ca arme ale nedreptății în slujba păcatului” (*Rm 6,12-13a*).

După cum se observă, limbajul ioaneic este, în acest caz, foarte apropiat de cel paulin: „Cu duhul să umblați și nu *pofța trupului* să o împliniți” (*Gal 5,16*); „Între ei am petrecut și noi odinioară *după poftele trupului nostru*, făcând voile trupului și pe ale simțurilor” (*Ef 2,3a*). Versetul ne aduce aminte și de

descrierea din *2Ptr* 2,10a a celor „ce umblă după trup, în pofta spurcată” sau de îndemnul din *1Ptr* 2,11b: „să vă feriți de poftele cele trupești care se războiesc împotriva sufletului”. În toate aceste formulări, termenul „trup” (*sarx*) are o conotație negativă, reprezentând preocuparea excesivă de sine și egoismul care ignoră rosturile și exigențele lui Dumnezeu la adresa omului, așa cum confirmă și *Didahia* 1.4: „«Depărtează-te de poftele cele trupești și lumești. Dacă-ți dă cineva o palmă pe obrazul drept, întoarce-i lui și pe celălalt și vei fi desăvârșit. Dacă te silește cineva să mergi o milă, mergi cu el două; dacă-ți ia haina, dă-i și cămașa»; dacă cineva ia de la tine ce-i al tău, nu cere, că nici nu poți”⁵⁴. Dar există și unele cazuri în literatura epistolară ioaneică, în care același *σάρξ* poate avea o dimensiune pozitivă și se referă la înomenirea Mântuitorului Hristos, „Care a venit în trup” (e.g. *1In* 4,2; *2In* 7; cf. *In* 1,14). În continuare, „pofta ochilor” se poate referi la păcatul trufiei (cf. *Is* 5,15), la păcatul lăcomiei (cf. *Sol* 14,9) sau la imoralitatea sexuală: „Eu însă vă spun că cel care se uită la o femeie spre a o pofti s-a și desfrânat cu ea în inima lui. Iar dacă ochiul tău cel drept îți devine piatră de poticnire, scoate-l și aruncă-l de la tine, că mai bine îți este să piară unul din mădularele tale, iar nu tot trupul să-ți fie aruncat în gheenă” (*Mt* 5,28).

Pe de altă parte, substantivul *alazoneia*, pe care l-am tradus prin „îngâmfare” apare doar aici și în *Iac* 4,16: „Dar voi vă lăudați acum în îngâmfările (*ταῖς ἀλαζονείαις/ tais alazoneias*) voastre! Toată lauda de acest fel este vicleană” (adjectivul corespunzător mai apare în *Rm* 1,30; *2Tim* 3,2). În textul nostru, această „lăudăroșenie” (i.e. „orgoliu” sau „vanitate” lipsite de orice fundament; RADU-GAL.: „deșarta slavă”) este pusă în legătură cu *bios*-ul, adică „viața” noastră. Substantivul grec *βίος* este, de asemenea, un termen rar în Noul Testament (doar 10 ocurențe) și apare de două ori în

literatura ioaneică: aici și în *1In* 3,17. El indică îndeosebi aspectul exterior al vieții și are uneori și sensul de „bunuri materiale”, „avere” (cf. *Lc* 8,43; 15,12.30) sau chiar „bogăție materială” (*i.e.* „prisos”, „abundență”; cf. *Mc* 12,44; *Lc* 8,14; *Sol* 5,8). Așadar, expresia „îngâmfarea vieții” de aici poate însemna atât aroganța ostentativă a propriei bogății, cât și sensul infatuat al siguranței induse de posesia bunurilor materiale. În toate celelalte cazuri, termenul consacrat, folosit (și nu de puține ori!) pentru „viață”, este grecescul ζωή/ *zoe*, așa cum a văzut încă din prologul Epistolei noastre.

Este foarte interesant cum Cuviosul Marcu Ascetul indică drept rădăcină a poftei rușinoase tocmai „lauda omenească, precum a neprihănirii e mustrarea pentru păcat”, apoi continuă: „Mintea devine oarbă prin aceste trei patimi: prin iubirea de argint, prin slava deșartă și prin plăcere [...] Din pricina lor ni s-a poruncit, «să nu iubim lumea și cele din lume». Iar aceasta s-a zis nu ca să urâm fără judecată făpturile lui Dumnezeu, ci ca să tăiem prilejurile celor trei patimi. «Nimenea, zice Apostolul [Pavel, *n.ns.*], slujind în oaste, nu se încurcă cu treburile vieții». Căci cel ce vrea să biruiască patimile, încurcându-se în acele treburi, e asemenea celui ce vrea să stingă focul cu paie”⁵⁵.

2, 17 Ultima afirmație a acestei pericope biblice (*1In* 2,12-17) se constituie în concluzia sa. Ceea ce se spusese despre „întuneric” în 2,8 este extins acum la întreaga lume: ea „trece” (παράγεται/ *paragete*) și de asemenea „pofa ei”. Conjunția καὶ/ *kai* din prima parte a versetului trebuie înțeleasă într-un sens calificativ, nu neapărat într-unul cronologic: lumea dominată de poftă este acum condamnată: „«Lume» numește Scriptura lucrurile materiale; iar lumești sunt cei ce zăbovesc cu mintea în aceasta”⁵⁶. Lumea dulceților

păcătoase va trece pentru că păcatul este această putere întunecată, singura care naște moartea în ființa omenească, adică cea care o face nemuritoare și fără rost. Și iudaismul vorbea despre lume ca fiind trecătoare, dar despre cuvântul lui Dumnezeu ca unul care rămâne veșnic: „Tot trupul este ca iarba și toată mărirea lui, ca floarea câmpului! Se usucă iarba, floarea se veștejește, că Duhul Domnului a trecut pe deasupra. Poporul este ca iarba. Iarba se usucă și floarea se veștejește, dar cuvântul Dumnezeului nostru rămâne în veac!” (Is 40,6b-8).

Această interpretare antitetică este confirmată și de finalul versetului: dimpotrivă, „cel care face voia lui Dumnezeu rămâne (μένει/ *meni*) în veac”. Expresia „a face voia Domnului” era frecventă atât în iudaism cât și în creștinismul primar (cf. *In* 4,34; 6,38; 9,31), iar în Epistola noastră ea este sinonimă cu „a urma poruncile” și „a-și iubi frații”: „Cel ce a urât cu mânie pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții (1Ioan II,16) cu toată lumea lor de nedreptate, prin a căror prietenie ne facem dușmani ai lui Dumnezeu, și s-a lepădat de ele, și-a răstignit sieși lumea și el s-a răstignit ei (Gal. VI,14) desființând vrăjmășia dintre Dumnezeu și suflet, aflătoare în trupul său și făcând între amândoi pace (Efes. II,15-16). Căci cel ce a murit față de acestea, prin dezbrăcarea de puterea cugetului trupesc, s-a împăcat pe sine cu Dumnezeu, risipind vrăjmășia lumii prin omorârea plăcerilor, prin viața răstignită lumii și a îmbrățișat prietenia lui Iisus. Drept aceea unul ca acesta nu mai este vrăjmaș al lui Dumnezeu, nemaifiind prieten al lumii, ci s-a făcut prieten al lui Dumnezeu, ca unul ce s-a răstignit lumii și poate zice: «Mie lumea s-a răstignit și eu lumii» (Gal. VI,14)”⁵⁷.

II.6. Antihrist și antihriști (2,18-29) ⁵⁸

Ultima parte a celui de-al doilea capitol al Epistolei este reprezentativă pentru lupta autorului împotriva ereticilor. În comparație cu ceea ce s-a spus și cu ceea ce urmează, secțiunea conține într-adevăr numeroase elemente inedite: desemnarea ereticilor drept „antihriști” (2,18; cf. 4,3; 2In 7); secvența „ceasul cel de pe urmă” (de 2 ori în 1In 2,18); folosirea doar aici a prepoziției *ek/ ex*, atât de importantă la nivelul scrierilor ioaneice (de 2 ori în v. 19), în cadrul expresiei „dintre noi”, pentru a arăta apartenența la un anumit grup; substantivul „ungere” (cf. vv. 20,27); adjectivul „sfânt”, folosit doar în v. 20 cu nuanță substantivală pentru a-L desemna pe Hristos Dumnezeu; verbul „a tăgădui” (*i.e.* „a re-nega”; cf. vv. 22-23); substantivul „făgăduința” și verbul „a făgădui” (cf. v. 25). Pe de altă parte, toți acești termeni cadrează perfect cu tema propusă, care este *par excellence* polemică și se concentrează pe denunțarea învățăturilor greșite și înșelătoare ale ereticilor și rezistența creștinilor în fața lor. Este evident faptul că Sf. Ioan gândește antitetic, grație înălțimii cugetării sale teologice, la fel ca în Evanghelia sa: Dumnezeu vs. Satana, Hristos vs. Antihrist, adevăr vs. minciună, iubire vs. ură, lumină vs. întuneric, dreptate vs. nedreptate, bine vs. rău, virtute vs. păcat, viață vs. moarte. El vede foarte limpede aceste antiteze, le scrutează în profunzime, le distinge toate nuanțele și le intuiește perfect finalitatea. „Antidotul” propus de către autor este, în mod evident, „rămânerea” în învățătura transmisă Apostolilor Săi de către Mântuitorul Hristos, ceea ce echivalează cu „a rămâne” în Fiul și în Tatăl (cf. v. 24; motiv recurent în Evanghelia a IV-a). În nicio altă parte din Epistolă

nu este afirmată atât de limpede importanța rămânerii în învățătura apostolică pentru cunoașterea lui Dumnezeu Tatăl prin Fiul (cf. 4,1; 5,1 ș.u.) în Duhul Sfânt. Putem spune, de asemenea, că această secțiune este caracterizată de perspectiva eshatologică și de înfruntarea antihriștilor (*i.e.* Eshatologie și Hristologie), identificați de altfel cu cei care nu respectă poruncile din prima parte a scrierii (cf. 1,5-2,17).

2, 18 *1In* depășește, în acest moment, antiteza lumină vs. întuneric, pentru a se concentra asupra temei dizidenților din comunitate și speră că cei care au primit „ungerea” nu se vor lăsa amăgiți de învățătura lor. „Copiii” (παῖδες/ *paidia*; cf. 2,14) sunt neîndoieinic destinatarii Epistolei, aceiași „copilași” (*teknia*; cf. *1In* 1,12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21), cărora autorul li se adresează cu autoritatea specifică (discipoli), dar și cu o notă pronunțată de paternitate (fii duhovnicești). Sf. Ioan folosește acest termen pentru a-i conștientiza pe creștinii Bisericii că au nevoie în continuare atât de învățătură, cât și de păstorie.

Secvența ἐσχάτη ὥρα/ *eschate hora* = „ceasul cel de pe urmă” (BIBL. 1688: „vreamea de apoi”), pe care o întâlnim de două ori doar în acest verset se referă, cel mai probabil, la ultima perioadă a istoriei umanității, caracterizată de apariția „antihriștilor”. Ea trimite, desigur, la cealaltă expresie iohanică „ziua cea de apoi” (*eschate hemera*) însă aceasta din urmă este mai exact Ziua învierii de obște și a Judecării Universale, în special în Evanghelia a IV-a (cf. *In* 6,39-54; 11,24; 12,48; *1In* 4,17). Ideea unui ultim moment este puternic ancorată în Vechiul Testament și în iudaismul postexilic, iar aici este folosită de către autor într-o manieră apologetică ce presupune avertizarea credincioșilor în fața pericolului iminent al apariției ereziilor, lăsând pe un plan secund (însă neignorând)

discuția eshatologică propriu-zisă care vorbește despre vremurile de pe urmă.

Conjuncția *καί/ kai*, care apare de două ori în acest verset, are de fiecare dată un rol explicativ: „și după cum... așa și acum...” (*καὶ καθὼς...*, *καὶ νῦν...*). De remarcat și sensul „școlăresc” al verbului ἠκούσατε/ *ekousate* = „ați auzit” (*i.e.* „ați învățat”), recurent în Epistolă (cf. 2,7.24; 3,11; 4,3). Chiar dacă unii exegeți au presupus aici un *akouein* prebaptismal, în sensul catehezei predate catehumenilor înainte de primirea Tainei Sf. Botez, totuși, în cazul Sf. Ioan, aceasta nu este premergătoare credinței, ci se manifestă mai degrabă ca o „auzire credincioasă”, în spiritul ideii pauline: „Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (*Rm 10,17*).

Deși nu apare niciodată în *In* sau în *Ap*, termenul grec ἀντίχριστος/ *antichristos* este specific epistolarului ioaneic (5 ocurențe neotestamentare, la singular și la plural; cf. *1In 2,18 (2x).22*; 4,3; *2In 7*). Acesta corespunde, totuși, unei figuri binecunoscute din literatura apocaliptică iudaică și, ulterior, din literatura creștină postbiblică (până la Sf. Irineu de Lyon), unde se vorbește de cel care se ridică împotriva lui Hristos, încearcă să Îl înlocuiască (sensul de bază al prepoziției *anti*), o personalizare a răului, urii, minciunii, mândriei, perversității și nedreptății. Astfel, „antihristul” este principalul personaj eshatologic care se va arăta înainte de Parusie, pentru a se substitui lui Dumnezeu și, în definitiv, pentru a se proclama Dumnezeu: „Potrivnicul (ὁ ἀντικείμενος), care se înalță mai presus de tot ce se numește Dumnezeu, sau se cinstește cu închinare, așa încât să se așeze el în templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept dumnezeu” (*2Tes 2,4*). Plecând de la acest text paulin, unii dintre Sf. Părinți ai Bisericii l-au descris pe „antihrist” ca om al fărădelegii (*anthropos anomias*). Acesta

nu este numai un instrument al diavolului, ci o persoană care parodiază însăși lucrarea Mântuitorului. Ipostasul are aici o valoare umană și antitetică. Alți Părinți au vorbit despre lucrarea sa făcând apel la textul din *Ap* 11,7 și identificându-l cu „fiara (τὸ θηρίον) ce se ridică din adânc”, care dorește să stăpânească și să nimicească întreaga creație. În această înfățișare, chipul ipostatic al antihristului este total dezumanizat. Din ambele explicații patristice înțelegem că, în Sfânta Scriptură, Antihristul reprezintă contrazicerea a tot binele dumnezeiesc, a frumuseții personalizate în Domnul Hristos și mărturisite de ucenicii Săi, un fel de „zeu al răului”. În persoana lui, răul ajunge la apogeul său, reprezentat de deplina împotrivire, fiind un rău genial și neimitat. Toate relele care s-au răspândit în lume de la facerea ei, ascunse în adâncul sufletelor omenești și în principiile perversității diabolice, se concentrează în persoana Antihristului, apărând ca un *summum* al răului. Începătorul răului, Satana, nu poate fi totuși egal cu Dumnezeu, Care este izvorul binelui, deci nu putem vorbi despre două principii eterne. Răul nu poate fi conceput ca existență de sine, ci este o lipsă (μῆδέν) a binelui care parazitează existența. Trebuie să existe ceva, ca răul să poată apărea în acest ceva, împotriva existenței acestui ceva. Trebuie ca Satana să fi primit întâi o existență, deci o formă a binelui, ca apoi să poată căuta să o slăbească pe aceasta prin rău. Neavând niciun folos din aceasta, din pricina neînțelepciunii sale, Satana s-a îmbolnăvit, nevăzând nicidecum cele rele spre a-și îndrepta repede părerea sa. El a rămas în neclintita stăruință a perversității. De atunci demonii au început să lupte împotriva lui Dumnezeu și în chip deosebit împotriva oamenilor, făcuți după chipul lui Dumnezeu. În descrierea patristică, „antihrist” este înțeles ca plin de răutatea lui Satan și întru totul opus Mântuitorului

Hristos. Pe cât este Domnul Binele și Adevărul întrupat, pe atât se va strădui acesta să întrupeze răul și minciuna. Dacă Mântuitorul Hristos a dat lumii Evanghelia, acesta se va strădui să vestească lumii contrazicerea sa. În Antihrist se va întrupa Satana în întregime, așa cum Hristos Domnul este Dumnezeu adevărat. El va fi în toate un adversar declarat al Mântuitorului, străduindu-se din toate forțele sale să-l înlocuiască pe Domnul peste tot. Viața și faptele lui arată cât de mare este revolta lui Satan împotriva lui Dumnezeu și cât de mare este lupta finală a Antihristului împotriva lui Dumnezeu⁵⁹.

În Epistola noastră, raționamentul autorului este următorul: dacă în genere sfârșitul veacurilor este semnalat de apariția unui Antihrist, cu atât mai mult „acum” (νῦν/ *nun*) este ceasul cel de pe urmă, când „s-au arătat mulți (πολλοὶ/ *polloî*) antihriști” (cf. ψευδόχριστοὶ/ *pseudochristoi* = „hristoși mincinoși”; cf. *Mt* 24,24; *Mc* 13,22), nenumărați predecesori ai celui de la sfârșit. Sf. Ioan Damaschinul (*Despre credința ortodoxă* 4.26) ne învață același lucru când zice: „Cu toate că este antihrist oricine nu mărturisește că Fiul lui Dumnezeu a venit în trup, că e Dumnezeu adevărat și că s-a făcut om adevărat fără să înceteze să fie Dumnezeu, totuși numim Antihrist în sensul propriu al cuvântului pe acela care trebuie să vină înainte de sfârșitul lumii”⁶⁰.

Avem de-a face și cu o ironie evidentă la adresa ereticilor, adversarii planului mesianic al lui Dumnezeu. Oricum ar fi, există două idei recurente ale tradiției apocaliptice care se întâlnesc în acest punct: timpurile sfârșitului presupun o renaștere a opoziției față de Dumnezeu și față de trimișii Săi; această împotrivire sau alternativă la credința cea adevărată aduce cu sine o irumpere a unui anumit tip de mistificare seducătoare echivalentă cu minciuna și cu

impostura. În cazul textului nostru, pare că figura mitică a Antihristului este definitiv „istoricizată”. Astfel, opoziția înregistrată în prezent capătă valența unui viitor imediat (cf. ἔρχεται/ *erchete* = „vine”; i.e. „urmează să ajungă”). De asemenea, verbul γεγόνασιν/ *gegonasin* = „s-au arătat”, la timpul perfect, are valoare de prezent și împărtășește trecerea de la imaginarul apocaliptic la confruntarea reală din cadrul comunității ioaneice.

2, 19 Expresia „dintre noi” (ἐξ ἡμῶν/ *ex hemon*), laitmotivul versetului, evidențiază ideea că dezbinarea apocaliptică va demonstra care sunt adevărații creștini și rezonează cu cele spuse de Sf. Pavel în 1Co 11,19: „Căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați”. Acest pronume personal, la persoana I plural, repetat de patru ori într-un singur verset, este semnificativ și vorbește atât despre autorul scrierii cât și despre destinatarii acesteia, membri ai Bisericii celei adevărate (chiar dacă termenul ἐκκλησία/ *ekklesia* lipsește din Epistolă), care se opun ereticilor și schismaticilor, cum zice și Fer. Augustin: „Ascultați, așadar, și luați aminte. Cu siguranță, toți cei care ies din Biserică și se smulg din unitatea Bisericii sunt anticriști”⁶¹.

În următorul verset, *noi* se va transforma în *voi* (toți creștinii adevărați) și respectiv în *eu* (Sf. Ioan, cel care le scrie). Verbul μεμνήκεισαν/ *memenekeisan* = „ar fi rămas”, la mai mult ca perfect indicativ activ, persoana a III-a singular, are cu siguranță o puternică nuanță colectivă, făcându-ne să ne gândim la faptul că „cei care au ieșit” din comunitate sunt așa-numiții „disidenți” excomunicați, adică antihriștii din versetul anterior, însoțiți de adepții lor. Așadar, creștinii care se întorc de la Hristos demonstrează faptul că nu sunt edificați și întăriți în Hristos, în vreme ce creștinii adevărați sunt

întemeiați pe Hristos, ca mădulare ale aceluiași Trup (cf. *1Co* 10,17; 12,12), în părtășie cu Dumnezeu și cu sfinții Lui (cf. *Ef* 2,19; 3,18). Prin libera voință ajungem și rămânem creștini și tot prin ea avem posibilitatea de a ne alătura binelui sau răului, adevărului sau minciunii, iubirii sau urii, dreptății sau fărădelegii; cu alte cuvinte, lui Dumnezeu sau diavolului.

Aceeași idee a alienării din interior o susține și Sf. Teofilact: „Zicând despre antihrist, adaugă și dintru care [a ieșit], și zice «că dintru noi». Și adaugă aceasta, nimic lăsând din cele spre luminarea cuvântului; e ca și cum s-ar fi întrebat pe sineși «de unde sunt antihriștii aceștia?», ca să zică că «dintru noi». Deci așa [printr-o întrebare] fiind trebuința să facă, nu a alcătuit așa. Poate că, prin schimbarea cuvântului, a vrut să arate pe îngreunarea și neplăcerea față de dânșii. Dar pentru ce din ucenicii Domnului au ieșit antihriști? Ca mai vârtos să aducă încredințare celor ce se amăgesc că ar fi dintre ucenicii care, deși după socoteala și voia dascălului ar fi făcut cuvântul propovăduirii, nu cu totul (în parte) împotriva propovedaniei s-ar fi purtat, și pentru aceasta «din noi» zice. Iar acest «au ieșit» l-a pus pentru a vădi că, după ce s-au făcut ucenici, s-au depărtat de la adevăr, și pe ale lor huliri și-au aflat. «Nu erau dintru noi», adică din partea celor ce se mântuiesc; căci dacă din aceasta ar fi fost, împreună cu ai săi ar fi rămas. «Iar acum, zice, au făcut acest lucru ca să se vădească pe eiși, adică ca arătați și cunoscuți să se facă, cum că cu totul înstrăinați s-au făcut de la noi. Că simt și oarecare dintru aceștia, care nu sunt dintre noi, cu care s-au împreunat pe sineși cei ce dintre noi au ieșit, pentru care, zice, am zis și acest «că nu sunt toți dintru noi»”⁶².

2, 20 Conjuncția *καὶ/ kai* de la începutul versetului are, în mod evident, o valoare polemică: spre deosebire de falșii discipoli, destinatarii Epistolei au *ungerea* care vine de la Cel Sfânt. Vechiul Testament folosea ungera cu untdelemn în mod simbolic pentru a consacra sau a pune deoparte oameni (în special pe cei cu un rol sacerdotal sau monarhic) sau obiecte destinate spațiului sacru liturgic. „Ungerea” cu ulei (*χρίσμα/ chrisma*; doar aici și în 2,27, în tot Noul Testament) se referă la Taina Sfintei Mirungeri, care este „pecetea darului Duhului Sfânt”, pusă încă din primul secol creștin în legătură cu Taina Sf. Botez: „Iar Cel ce în Hristos ne întărește pe noi împreună cu voi și *ne-a uns* este Dumnezeu” (2Co 1,21). În Vechiul Testament, Duhul Sfânt este considerat drept „ungerea” lui Hristos (cf. *Is* 11,2; 61,1). Hristos este, deci, Cel uns de Duhul Sfânt, așa cum reiese și din predica Sa inaugurală în sinagoga din Nazaretul Galileii (cf. *Lc* 4,16-21; cf. *FA* 4,27; 10,38; *Evr* 1,9). De altfel, însuși titlul mesianic „Hristos”, care redă ebraicul *Messiah* (*i.e.* cel uns), păstrat prin excelență pentru Izbăvitorul așteptat al poporului, se transformă în Noul Testament în numele Fiului lui Dumnezeu, fiind folosit fie singur, fie împreună cu numele Iisus (*i.e.* Mântuitorul). Așadar, „ungerea” despre care vorbește Sf. Ioan aici reprezintă *darul Sfântului Duh* care trezește la viață și pune în lucrare darurile primite în Taina Sf. Botez. Prin Mirungere începe epifania sau arătarea luminii Duhului Sfânt în ființa omului botezat, așa cum ne arată și Sf. Chiril al Ierusalimului, în a treia sa Cateheză mistagogică: „După ce ați fost învredniciți de ungera cu Sfântul Mir vă numiți creștini; acum renașterea voastră este întărită și de numele pe care îl purtați. Într-adevăr, înainte de a fi învredniciți de acest har, propriu-zis nu erați vrednici de acest nume, ci erați doar pe cale de a ajunge creștini”⁶³.

Pentru creștini, întrebările fundamentale nu mai sunt nedeslușite, pentru că aceștia știu toate cele despre căile care duc la Dumnezeu, dar și despre cele care duc la diavol, „căci gândurile lui nu ne sunt necunoscute” (2Co 2,11). Verbul la prezent ἔχετε/ *echete* = „aveți” denotă un dat actual care se sprijină pe o realitate concretă, în vreme ce expresia οἴδατε πάντες/ *oidate pantes* = „știți cu toții” (cf. *In* 16,13.30; 21,17) elimină indubitabil orice tendință elitistă de factură gnostică, cum ne spune și Sf. Teofilact: „După le-a zis pe cele care se descoperiseră mai înainte, ca să nu presupună cineva că numai luiși singur pe cunoștința acestora și-o afierosește, adică și-o dăruiește, și cum că se trufește prin aceasta asupra celorlalți credincioși, ca și cum numai El singur ar fi știut aceasta, după cuviință adaugă acest «și voi ungere aveți», ca și cum ar fi zis: «Dar pentru ce vă povestesc eu acestea, de ca și cum nu le-ați știți? Că nu este la voi neștiința acestora, pentru că ați luat de la Sfântul Botez pe ungerea cea sfințită și, prin aceasta, pe Dumnezeiescul Duh. Și, de vreme ce este aceasta, apoi știți că nu ca unora ce nu știu am scris vouă acestea, ci ca celor ce știți pe vremea cea de apoi și năpădirea antihriștilor, și cum că toți sunt de minciună plini»”⁶⁴.

Trebuie remarcat aici faptul că, deși lecțiunea acceptată de ultimele ediții critice ale Noului Testament, pe care am adoptat-o și noi, este cea cu masculinul „toți” (πάντες/ *pantes*; cf. κ, Β, Ρ, Ψ, 1852, cop^{sa}, arm, Hesychius^{lat}), totuși, în tradiția biblică românească s-a încetățenit neutrul πάντα/ *panta* = „pe toate” (prezent, de altfel, și el în unele manuscrise grecești vechi). Acesta din urmă este justificat din punct de vedere filologic, întrucât verbul οἴδατε/ *oidate* = „știți” este aici fără obiect (nu se precizează ce știu toți credincioșii), ceea ce constituie o exprimare mai puțin obișnuită în limba greacă a dialectului comun. În consecință, pentru a evita această dificultate, unele

manuscrise grecești (cf. A, C, K, 049, 33, 614, 1739, Textus Receptus etc.) și unele versiuni vechi (e.g. latină, coptă, armeană, etiopiană) au înlocuit masculinul „toți” cu neutrul plural „toate”, care a devenit astfel obiectul lui „știți”. Cu toate acestea, trebuie precizat faptul că masculinul are un rol bine definit în frază, căci el întărește subiectul din prima propoziție a versetului („voi... cu toții”). Mai mult decât atât, ar fi imposibil de imaginat procesul în sens invers, adică transformarea neutrului în masculin. Toate aceste considerații de ordin filologico-teologic, precum și prezența masculinului în cele mai fiabile manuscrise grecești (e.g. κ , B, P, 398, 1838, 1852 etc.), în unele traduceri vechi (e.g. coptă sahidică), precum și în operele mai multor Sf. Părinți și scriitori bisericești (e.g. Fer. Ieronim, Hesychius din Ierusalim etc.), ne determină să credem, cu destul de multă certitudine, că lecțiunea variantă cu masculin, *oidate pantes*, este cea originală. De asemenea, contextul ne sugerează care este obiectul acestei „științe”. Este vorba despre „adevăr”, care apare în următorul verset, așa cum vom vedea mai jos. Astfel, versetul nostru ar putea deveni următorul: „Și voi aveți ungere de la Cel Sfânt și știți cu toții *adevărul*”.

2, 21 Aoristul epistolar ἔγραψα/ *egrapsa* = „am scris” (cf. *1In* 2,7.14) se referă aici, cel mai probabil, la conținutul catehezei primite înainte de Botez și Mirungere, care se regăsește, sub o altă formă, și în textul Epistolei. În consecință, „adevărul” (cf. 1,6.8; 2,4) este acum mai mult decât evident, în opoziție cu „minciunile” falșilor profeți. Sfințenia îi păzește pe sfinți (i.e. creștinii adevărați), căci cei ce cunosc răul, în toate înfățișările lui, nu se poticesc.

Pe de altă parte, sensul conjuncției ὅτι/ *hoti*, care apare de trei ori în verset, este cu siguranță cel cauzal (destinatarii nu pot ignora adevărul *pentru că* îl cunosc deja), dar acceptă și o

valoare recitativă: « Je ne vous ai pas écrit *que* vous ne savez pas la vérité, mais *que* vous la savez, et *que* rien de ce qui est mensonge ne provient de la vérité » (TOB). Având în minte această dublă accepțiune, putem înțelege mai bine și caracterul polemic al scrierii, „pentru că nicio minciună nu este *din adevăr* (ἐκ τῆς ἀληθείας/ *ek tes aletheias*)”. Prepoziția ἐκ/ *ek* ne indică atât lipsa originii comune (nicio erezie nu poate ieși din adevărul de credință), cât și lipsa de apartenență la aceeași esență (erezia, prin definiție, nu are nimic în comun cu credința cea adevărată). Chiar dacă „din rândul nostru au ieșit” (v. 19a) ereticii, zice Sf. Ioan, totuși ideile lor nu reprezintă simple deformări ale învățaturii primite, ci o pervertire totală a acesteia (la antipodul adevărului), căci ele nu sunt după voia lui Dumnezeu, ci după pofta lumii (cf. v. 17).

2, 22 Începând de aici și până la v. 25, Sf. Ioan ne spune despre ce minciuni și pseudoînvățători este vorba în Epistolă, cu alte cuvinte cine este „anti-Hristul” și în ce constă „anti-Evanghelia” lui. Acest neadevăr reprezintă de fapt o tăgăduire (cf. ἀρνέομαι/ *arneomai*), adică o (re)negare (cf. *In* 13,38; 18,25.27; *Ap* 2,13; 3,8) a Tatălui și a Fiului, deci a mărturisirii de credință că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Întrupat (cf. *1In* 2,23; 4,2-3.15; 5,6; *2In* 7). Dacă toate minciunile falșilor învățători s-ar concretiza într-una singură, aceasta ar fi: „Iisus din Nazaret nu este Dumnezeu, nu este Mesia, nu este Mântuitorul”. Astfel, autorul face apel la crezul mărturisit de creștini odată cu intrarea lor în Biserică și vrea să clarifice faptul că este absolut necesar ca aceștia să rămână „în Fiul și în Tatăl” pentru a moșteni viața veșnică. A doua parte a versetului pregătește v. 23 și poate fi înțeleasă în două feluri: „acesta este Antihristul, cel care Îl tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul” (variantă pentru care am optat și noi în traducere) sau

„acesta este Antihristul, care tăgăduiește pe Tatăl și Fiul” (variantă care nu o exclude pe prima, dar îi dă lui *kai* o valoare explicativă și cauzală suplimentară).

Sf. Teofilact ne confirmă această primă interpretare: „«Deci, fiindcă s-a înmulțit minciuna, pentru aceasta zic, zice, că și antihriști mulți s-au făcut. Că dacă Hristos este Adevărul, pe Care și voi cunoscându-L, pe adevăr aveți întru sinevă, apoi negreșit cel mincinos, potrivit fiind adevărului, adică lui Hristos, antihrist este. Și cine este cel mincinos? Cel ce tăgăduiește că Iisus nu este Hristosul. Aceasta o bârfea preapângăritul Simeon, zicând că altul este Iisus, și altul Hristos. Iisus, adică cel născut din Sf. Maria, și Hristos, Cel ce la Iordan S-a pogorât din cer. Deci cel ce se întărește cu minciuna aceasta, zice, este antihrist. Dar și cel ce tăgăduiește atât pe Tatăl, cât și pe Fiul, și acesta, zice, este mincinos și antihrist.» Iarăși ziceau și alți eretici, dintru care blestematul Valentin s-a născut, cum că altul este Tatăl, Care e nenumit cu totul, afară de Cel ce se numește Tatăl lui Hristos. Dar aceștia și pe Fiul tăgăduiesc, om simplu numindu-L pe Dânsul, și cum că nu din fire este Dumnezeu, nu din Dumnezeu este Dumnezeu”⁶⁵.

2, 23 Prin intermediul acestei formulări simple, autorul reușește să exprime o adevărată profesiune de credință, punând-o în contrast cu erezia, conform celor două propoziții paralele și antitetice ale versetului. Aceasta are un caracter universal, o valoare generală, ceea ce reiese în special din secvența $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{o}\iota\ \textit{pas\ ho}$ = „cel care” (urmată de participiul prezent al verbului), frecventă în epistolarul ioaneic, dar specifică deja stilului juridic veterotestamentar și literaturii apocaliptice. Legătura cu Hristos izvorăște din legătura omului cu Dumnezeu, pentru că nu există Dumnezeu în afara lui Hristos, nici în cer, nici pe pământ, nici în cele dedesubt.

Nu există Dumnezeu în afara Dumnezeirii Treimice. Expresia „a avea pe Dumnezeu” reapare în *2In* 9 și, deși nu este străină limbajului gnostic, este folosită aici pentru a arăta că această „posesie” depășește totuși registrul intelectual al cunoașterii (dar nu îl exclude) și presupune întâlnirea personală cu Tatăl prin Fiul Său. Acest model al comuniunii treimice inițiale se răsfrânge și asupra creștinilor în Biserică, cea care consolidează părțasia oamenilor cu Dumnezeu și a unora către alții. Zice Sf. Teofilact: „Pentru aceea și adaugă: «Tot cel ce tăgăduiește pe Fiul, nici pe Tatăl nu-L are», precum Iudeii care, lepădându-se, adică de Fiul, se fățarnicesc că știu pe Tatăl. Dar să știe aceștia, că nici pe Tatăl nu L-au cunoscut; că de L-ar fi cunoscut, ar fi cunoscut și pe Fiul, că al Fiului Celui Unul-născut este Tată. Aceleași și cei se trăgeau din Simeon bârfeau. „Deci aceia, adică așa. Iar voi, ceea ce ați auzit dintru început, adică pe Hristos teologhisindu-se [de ucenici, sau pe Sine, n.tr.], păziți-o întru sine”⁶⁶.

2, 24 Acest verset insistă, ne spune Sf. Teofilact, în termeni pozitivi, asupra necesității „rămânerii” în Tatăl și în Fiul (cf. μένειν/ *menein*): „Că aceasta, zice, prin acest «să rămână întru voi», că dacă întru voi va rămâne aceasta, care dintru început ați auzit-o, și voi întru Fiul și întru Tatăl veți rămâne, adică părtași ai Lui veți fi (Ioan 17,21)”⁶⁷. Se reiterează ideea fidelității față de învățătura apostolică, „ceea ce ați auzit (încă) de la început” (cf. 2,7.24; 3,11; *2In* 5), aducându-ne aminte de cuvintele Apostolului Pavel: „Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos” (*Rm* 10,17). Așadar, Sf. Evanghelie este de la început Evangelia Treimii, iar „treimizarea” este lucrarea (făptuirea) binefăcătoare a tuturor creștinilor, prin care ating țelul de căpătâi al existenței noastre în lume: viața veșnică.

2, 25 Pronumele demonstrativ $\alpha\upsilon\tau\eta/ aute$ = „aceasta” se referă, cel mai probabil, la o consecință, la ceea ce urmează a se întâmpla (cf. *1In* 1,5; 3,11; 5,11.14).

Rămânerea în Fiul, în Tatăl și în Duhul Sfânt se constituie într-o realitate vie, personală, care depășește registrul polemic sau dogmatic *per se*, fiindcă presupune dobândirea vieții veșnice. Greutatea acestei afirmații este confirmată și de folosirea termenului $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha/ epangelia$ = „făgăduință” (i.e. promisiune solemnă), un hapax legomenon în întreaga literatură iohanică. Deși înrudit cu alți doi termeni folosiți în Epistolă (e.g. $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ - 1,5; 3,11 și $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ - 1,2.3), la fel de importanți și sugestivi, substantivul unic din versetul nostru, al cărui sens este întărit de expresia redundantă obținută prin repetarea verbului corespondent (*litt.* „făgăduința pe care a făgăduit-o”), insistă asupra unei idei teologice fundamentale: în și prin Hristos, ne aflăm între un „deja” și un „nu încă” eshatologic, o așa numită „prezență a viitorului”, ceea ce înseamnă că Împărăția lui Dumnezeu, deși poate fi experimentată încă de aici de pe pământ, totuși își așteaptă consumarea finală la sfârșitul veacurilor. „Că aceasta este făgăduința, ceea ce zice: «Precum Eu întru Tine Părinte, și Tu întru Mine, și ei întru Noi una să fie» (Ioan 17,3). Și iarăși, ca să aibă «viața cea veșnică», «și aceasta este viața cea veșnică, ca să Te cunoască pe Tine cel singurul adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis» (Ioan 15,21)⁶⁸.

2, 26 Versetul confirmă caracterul polemic al întregii secțiuni despre „Antihrist și antihriști”, deschizând concluzia. $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha/ tauta$ = „pe acestea” se raportează, cel mai probabil, la tot ceea ce s-a spus până acum în această parte de capitol, respectiv în vv. 18-25. De asemenea, prepoziția $\pi\epsilon\rho\iota/ peri$ = „despre” introduce aici un subiect

concret: „cei care vă amăgesc” (*litt.* cei care vă duc în rătăcire). Folosirea verbul *πλανώντων/ planonton* la participiu prezent ne poate duce la concluzia că acești antihriști numeroși, chiar dacă au fost alungați din Biserică (cf. vv. 18-19), pot reprezenta în continuare o amenințare reală pentru comunitate: „După ce a săvârșit cuvântul cel mai înainte zis, adaugă și pe cel despre cei ce îi amăgesc pe dânșii, adică pentru eresurile ce-i covârșeau”⁶⁹. Fiindcă nu există niciun indiciu în Epistolă că pseudoprofeții au și reușit să-i amăgească pe credincioși, trebuie subliniat aspectul conativ al verbului, care pune accent pe efort, nu pe rezultat.

2, 27 Împreună cu versetul anterior, v. 27 întregeste concluzia pericopei analizate mai sus, printr-un text destul de elaborat care concentrează principalele motive: *ungerea* primită de la Duhul Sfânt (cf. v. 20) ne permite să rămânem fideli învățaturii inițiale (cf. v. 24), care nu are nimic de-a face cu minciuna (cf. vv. 21-22), pentru că reprezintă *adevăru*l pur, neîndoielnic. Secvența τὸ αὐτοῦ χρῖσμα, pe care am tradus-o prin „ungerea Lui”, poate fi înțeleasă și ca „aceeași ungere” (cf. 2,20), întrucât pronumele personal *autou*, în cazul genitiv singular, poate fi considerat și ca un pronume neutru care stă în poziție atributivă față de substantivul *chrisma*, cu sensul de „același/ aceeași”.

Doar trăind în adevăr omul poate evita toate nălucirile care îl asaltează, pentru că adevărul se apără prin sine însuși. Dacă trăim prin și în Adevăr, vom fi liberi (cf. *In* 8,32), adică eliberați de tot păcatul, de tot răul și de tot diavolul. Secvența ἐν ὑμῖν/ *en hymin* = „în voi” are cu siguranță o valoare comunitară și se referă la nevoile religioase ale fiecărui membru al Bisericii încadrate perfect în atmosfera eclezială. Sf. Teofilact sesizează, de asemenea, caracterul conclusiv al

acestui verset: „Apoi iarăși, aduce pe urmă ceea ce și mai înainte de aceasta am zis, pe neîngreunarea lor pricinuindu-o: «Și voi ungere aveți...». Iar ce este aceasta, s-a zis acum, căci numește [prin ungere] pe Duhul cel Sfânt. «Deci pe Duhul cel Sfânt, pe care L-ați luat, fiindcă adevărit Îl aveți la voi, nu aveți trebuință ca cineva să vă învețe pe voi, căci dacă Același Duh vă învață pe voi pentru toate, după cum v-a și învățat, astfel veți rămâne întru Dânsul. Că adevărată este și nemincinoasă aceea care v-a învățat pe voi» [...] Rânduiala cuvântului este așa: «Ungerea care ați luat-o de la Dânsul, fiindcă petrece întru voi, nu aveți trebuință ca cineva să vă învețe pe voi, ci precum v-a învățat pe voi, se cade vouă să rămâneți întru dânsa»⁷⁰.

2, 28 Adverbul *vŭv/ nyn* = „acum” apare de cinci ori în Epistolele ioaneice (cf. 2,18.28; 3,2; 4,3; 2In 5), fiind precedat de fiecare dată de conjuncția copulativă *kai* (mai puțin în 1In 3,2) și pune accentul pe importanța momentului prezent ca timp al fidelității față de Dumnezeu: „rămâneți în El”. Veșnicia este în noi și noi în ea. Momentul apariției antihriștilor (cf. 2,18) vine cu o transformare radicală, care este influențată în mod direct de această provocare diabolică. În fața ei, „copilașii” (același *teknia* ca în 2,1) autorului sfânt sunt datori să rămână treji. Această trezvie duhovnicească începe „acum” și dăinuie până la Parusia Domnului, „atunci când Se va arăta”. Substantivul *παρρησία/ parrhesia* = „îndrăznire” are în 1In, așa cum s-a demonstrat deja, o valoare eshatologică incontestabilă, sinonimă cu fermitatea (cf. 3,21; 4, 7; 5, 4). Acest sentiment de siguranță al omului în fața Dreptului Judecător ne va face „să nu stăm rușinați înainte-I la venirea Domnului”. Verbul *αἰσχύνομαι/ aischnomai* = „a se rușina”, aici la conjunctiv aorist pasiv, conține în sine un sentiment de

confuzie, o idee singulară în literatura ioaneică, dar care nu este cu totul străină lumii biblice (cf. 2Co 10,8; Flp 1,20; 1Ptr 4,16).

2, 29 Ce este drept se află în Cel Drept, iar dreptatea vine din Cel Drept. Cel care rămâne în El rămâne în dreptate (*litt.* face dreptatea, adică o practică), iar în cel în care Cel Drept rămâne, rămâne cu toată dreptatea Lui (cf. 1In 3,7). Verbul εἰδῆτε/ *eidete*, la conjunctiv, precedat de condiționala *ean* = „dacă”, exprimă o eventualitate reală și confirmă folosirea pe scară largă a lui „a ști” în 1In. Destinatarii Epistolei sunt chemați să cunoască dreptatea lui Dumnezeu, iar tot cel care practică dreptatea este născut din El. Această dreptate înseamnă, în primul rând, fidelitate față de Dumnezeu și împlinirea voii Sale, concretizate în special în „marea poruncă a iubirii”. Reapare tema generației divine și a nașterii de sus, venind „din El” (ἐξ αὐτοῦ/ *ex autou*), de la Dumnezeu (cf. 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

II.7. Cel care săvârșește dreptatea este născut din Dumnezeu (3,1-10) ⁷¹

Prima parte a celui de-al treilea capitol al Epistolei se constituie într-o serie de rezumate și memento-uri, strâns legate de ceea ce a fost deja expus, în același stil literar inconfundabil, specific literaturii ioaneice. Astfel, Sf. Ioan contemplă ideea filiației divine și reia, fără nicio rețineră, idei și puncte de vedere din primele două capitole, dându-le totodată noi dimensiuni teologice, cum ne arată și Sf. Teofilact: „După ce a zis despre năpădirea antihriștilor, și despre toată învățătura lor cea răzvrătită, și după ce destul i-a întărit ca

nestrămutați să se afle și stea întru acelea care s-au învățat, aduce pe urmă de aici și pe plata cea gătită lor pentru aceasta, ca și cum întărindu-i pe dânșii prin strălucirea premiilor, și zice «rămâneți întru Dânsul». Pentru ce? «Ca să aveți îndrăzneală întru Dânsul când se va arăta». Că ce lucru este mai luminat sau mai iubit decât îndrăzneala? Când vom arăta ostenele noastre cele din viață lui Dumnezeu, cu îndrăzneală acest lucru să-l facem nimic rușinându-ne întru venirea Lui. Și fiindcă poate să se nedumerească cineva: care lucruri bune isprăvind, s-ar fi putut face bine plăcuți Lui? Li învață și acesta, și zice: «Că dacă L-ați cunoscut pe El că este drept, apoi negreșit și aceasta o cunoașteți, că cel ce face dreptate, de la Dânsul s-a născut. Că cel drept pe cei drepti îi naște, și cât este acest lucru spre lauda și îndrăzneala noastră, nimeni nu știe, încă nici pe dragostea și bunătatea cea către voi a Celui ce îi dăruiește [pe drepti], câtă este și ce fel este. Că știți că v-a dat vouă ca fii ai Lui să vă faceți și să vă socotiți»⁷².

3, 1 Într-adevăr trebuie să înțelegem acest verset în legătură cu tot ceea ce a fost spus până acum. Autorul reamintește faptul că noi (ἡμεῖς/ *hymeis*) am fost numiți deja „copiii lui Dumnezeu”. Imperativul aorist ἴδετε/ *idete* = „vedeți” are mai degrabă o valoare doctrinară, decât una rațional-logică sau emoțională: aduceți-vă aminte de ceea ce vi s-a predat despre iubirea lui Dumnezeu și de ceea ce „suntem” (ἐσμὲν/ *esmen*) cu adevărat. De altfel, această valoare a verbului „a vedea” este destul de frecventă în literatura ioaneică (e.g. *1In* 1,1-3; *In* 1,34). Iubirea Dumnezeului-om este unică, în afara oricărei măsurii omenești, o realitate dumnezeiască, desăvârșită și totuși întrupată. Ea se dă spre a fi văzută, o putem contempla, asculta, pipăi.

Adjectivul pronominal *ποταπήν/ potapēn* este un hapax legomenon în *1In* și exprimă în special genul sau originea: „ce fel de iubire”. Această dragoste a lui Dumnezeu este complet diferită de ceea ce susțin ereticii gnostici: El ne-a dăruit-o deja și aceasta consistă în faptul că am fost numiți (cf. *κληθῶμεν/ klethomen*) copii ai lui Dumnezeu (cf. 3,2,10; 5,2). Și acest verb la conjunctiv aorist pasiv este un hapax în *1In*. De asemenea, pentru prima dată în Epistolă, este introdus termenul „copii” (*tekna*), care se distinge de „copilași” (*teknia*), pe care Sf. Ioan îl folosește în cazul adresării (cf. 2,1,28; 3,7). În contrast cu mult mai familiarul „fiu” (*hyios*), care nu este folosit niciodată în cazul credincioșilor, *τέκνα* subliniază, cel mai probabil, atât dependența cât și afinitate față de un părinte duhovnicesc. Aceste două însușiri sunt reluate în cea de-a doua parte a secțiunii, pentru a atinge punctul culminant în cele două expresii antitetice: „copiii lui Dumnezeu” vs. „copiii diavolului” (cf. 2,10).

De la lepădarea de sine la nașterea de sus (în Taina Sf. Botez, cf. *In* 3,5) și la îndumnezeire este un parcurs personal, o experiență a lui Dumnezeu, o viețuire în și prin Dumnezeu. De aceea „lumea... nu L-a cunoscut pe El”, pentru că Dumnezeu nu Se face cunoscut decât dacă noi înșine trăim iubirea Lui ca a noastră, ca viața a vieții noastre. Așadar, afirmarea realității prezente a iubirii lui Dumnezeu care îi face pe adevărații creștini „copii ai lui Dumnezeu” are trei consecințe firești: creștinii, deși sunt din lume, nu îi aparțin, pentru că lumea nu L-a primit pe Iisus Hristos (cf. *In* 15,18-19; 17,14-16); creștinii duc o viață de sfințenie, după modelul lui Hristos (cf. *In* 17,17-19); creștinii nădărduesc încrezători într-o mântuire încă și mai mare în viitorul eshatologic (cf. *In* 17,24).

Fer. Augustin conchide: „Așadar, și noi avem înfățișarea lui Dumnezeu, dar nu cea pe care o are Fiul cel deopotrivă cu

Tatăl; totuși, și noi, după măsura noastră, dacă nu am fi ca El, nu s-ar putea spune despre noi că suntem asemănători cu El. El ne curăță, după cum și El este curat, dar El este curat pentru veșnicie, pe când noi suntem curați prin credință. suntem drepți, după cum și El este drept, dar El este drept chiar prin faptul că dăinuie neschimbat, pe când noi suntem drepți prin credința în Cel pe care nu-l vedem, ca să-l putem vedea cândva”⁷³.

3, 2 Acest verset readuce în prim-plan dimensiunea eshatologică a scrierii, în contextul polemicii cu ereticii gnostici. Ignoranța acestora cu privire la adevărații creștini este dublă: nu îi recunosc pe aceștia din urmă drept „copii ai lui Dumnezeu”, în starea lor de „acum” (*vŭv/ nyn*) și nici nu știu ce vor fi în Ziua de apoi. „Acum suntem copii ai lui Dumnezeu”, desigur, dar nu suntem încă „asemenea Lui”, așa cum își imaginează ereticii cu privire la ei înșiși (*i.e.* pendularea specific creștină între „deja” și „nu încă” eshatologic). Adjectivul ὁμοίου *homoioi* = „asemenea” nu apare decât aici în *1In*, dar în Evanghelia a IV-a exprimă atât ideea de identitate (cf. *In* 8,55), cât și pe cea de asemănare (cf. *In* 9,9). Această comuniune definitivă este descrisă ca o „vedere” a lui Dumnezeu, de altfel o temă comună în literatura apocaliptică, iudaică și creștină, din primul secol (cf. *Mt* 5,8; *Col* 3,3-4; *Ap* 1,7; *1In* 2,28). Sf. Apostol Pavel vorbește despre așteptarea unei viitoare arătări a lui Dumnezeu sau a slavei divine (cf. *1Co* 13,12; *2Co* 3,18). Terminologia vederii menține, pe de altă parte, o distincție esențială între Dumnezeu Tatăl sau Iisus Hristos și cei credincioși, în timpul „pelerinajul” lor pământesc, echivalentă întrucâtva cu afirmația Sf. Atanasie cel Mare, care spunea foarte sugestiv că „Dumnezeu S-a făcut om ca să-l facă pe om dumnezeu (după har)” sau „Dumnezeu S-a întrupat

pentru ca noi să ne îndumnezeim”. Fără îndoială este introdusă aici și o ironie fină cu privire la „divinizarea” la care tindea, cu diferite nuanțe, întreaga mistică elenistică (în religia elenistică este obișnuită tema că „cei asemenea se cunosc”).

Verbul φανερόω/ *phaneroo* nu are subiect în această propoziție, de aceea subiectul neexprimat poate fi „ceea ce vom fi” (ca în opțiunea noastră traductologică) sau „El”, cu referire directă la Iisus Hristos. Chiar dacă nu excludem în totalitate această a doua variantă, faptul că în prima parte a versetului (propoziția anterioară) subiectul aceluiași verb este „ceea ce vom fi”, pare să sugereze că, și aici, verbul are același subiect. Așadar, traducerea propusă este posibilă atât din punct de vedere gramatical, cât și contextual. La rândul său, Sf. Maxim Mărturisitorul ne lămurește: „Sfântul Evanghelist Ioan spune că nu cunoaște chipul îndumnezeirii viitoare a celor ce au devenit aici fiii ai lui Dumnezeu prin virtuțile din credință, deoarece nu s-a arătat încă ipostasul văzut de sine stătător al bunurilor viitoare. «Căci aici umblăm prin credință, nu prin vedere» (II Corinteni V,7). Iar Sfântul Pavel spune că a primit prin descoperire un semn dumnezeiesc spre care trebuie să alerge dacă vrea să dobândească bunurile viitoare, nu că ar cunoaște însuși chipul îndumnezeirii în temeiul acelui semn dumnezeiesc. De aceea zice limpede, tâlcuindu-se pe Sine: «Spre semn alerg, spre cununa chemării de sus» (Filipeni III,14). Aceasta o face vrând să cunoască prin pătimire modul împlinirii în fapt a semnelui dumnezeiesc, făcut lui cunoscut aici prin descoperire, adică a puterii îndumnezeitoare a celor învrednicit. Deci Apostolii mărturisesc la fel, vădind același cuget în învățăturile care par opuse, ca unii ce sunt mișcați de unul și același Duh. Cel dintâi își mărturisește neștiința cu privire la chipul îndumnezeirii viitoare după har; al doilea vestește în chip măreț știrea despre semnul ce i-a fost descoperit. Că

aceasta este socotința Sfântului Apostol ne-o mărturisește el însuși prin toate dumnezeieștile sale cuvinte, spunând o dată că toată știința și proorocia va înceta (I Corinteni XIII,9), altă dată că vede cele viitoare ca prin oglindă și ghicitorie, dar va veni vremea când se va bucura de darul mare și mai presus de înțelegere al vederii celor nădăjduite față către față; altă dată iarăși mărturisește că din parte cunoaște și din parte proorocește și în sfârșit altădată strigă cu tărie că va trebui să cunoască precum însuși este cunoscut, întrucât nu cunoaște încă cele ce va avea să le cunoască. Scurt vorbind, cuvântul Apostolului că atunci «când va veni ceea ce-i desăvârșit va înceta ceea ce este frântură», socotesc că are același înțeles cu ceea ce spune Teologul: «nu s-a arătat încă ce vom fi»⁷⁴.

3, 3 Ceea ce distinge filiația ioaneică de „nașterea divină” a ereticilor nu este numai faptul că aceasta nutrește o speranță, ci mai degrabă că nădejdea, ancorată puternic în Dumnezeu, îl determină pe cel credincios să se rupă de păcat și să pună început bun în viața sa. Este vorba despre o „naștere de sus”, cu reverberații eshatologice și morale, pentru „cel care își pune nădejdea aceasta în El”. Iar nădejdea (ἐλπίδα/ *elpida* – hapax în *1In*) este cea a Parusiei Domnului (cf. 2,28). Consecința firească a ancorării în Domnul este „curățirea”, care aduce cu sine și o responsabilizare personală. Iisus Hristos este „plinătatea Dumnezeirii în trup” (*Col 2,9*), ca noi să putem ajunge plinătate a Dumnezeirii prin duh și prin har. Chiar dacă remarcă diferențele de ton și de terminologie, exegeții pun în legătură acest verset cu pasajul din *In 17,17-19*: „Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul. Precum M-ai trimis pe Mine în lume, și Eu i-am trimis pe ei în lume. Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (cf. *1Ptr 1,15-16*).

Îndemnul autorului la a ne curăța este evident și din formele de prezent ale verbelor ce vor urma. Verbul ἀγνίζει/*agnizei* (aici și în *1In* 11,55 – sens ritual) echivalează cu a nu mai păcătui (cf. *1In* 3,6). Omul nu este făcut pentru păcat, nici pentru întinăciune, ci pentru Dumnezeu și pentru curăția Lui. „Curăția” lui Iisus este legată, în mod direct, de dreptatea Sa, așa cum nu se mai întâlnește în altă parte din Noul Testament: „Pe Cel curat, cei curați, pe Cel drept, cei drepecți. Că lângă Cel asemenea vor odrăslii și se vor lipi cei asemenea [...] Și se cuvine a mai însemna că n-a zis mai sus «tot cel ce a făcut dreptate», ori «cel ce va face și cel ce face», căci faptele cele bune [virtuțile] lucrătoare simt, și când se fac, își au existența [εἶναι], iar după ce au încetat, ori vor să înceteze, nici pe a exista [εἶναι] nu au”⁷⁵.

3, 4 Ca și în cazul versetelor precedente (în special v. 3), pentru a înțelege mai bine formularea inedită a autorului trebuie să avem în vedere o aluzie a acestuia la învățătura ereticilor, care presupunea o distincție amăgitoare între păcat (considerat ne semnificativ de către pseudoprofeți, întrucât ar fi fost depășit prin însăși „experiența” lor spirituală) și fărădelege (doar ea „diabolică”). Cu alte cuvinte, Sf. Ioan ne încredințează de faptul că nu există nicidecum o categorie specială de *illuminati*, superioară datoriei de a respecta legea morală sau, mai prozaic spus, „nimeni nu este mai presus de Legea” divină (cf. *1In* 1,8; 2,4). Altfel spus, Legea vine de la Dumnezeu, iar fărădelegea de la diavol: Legea lui Dumnezeu este Evanghelia, iar fărădelegea este păcatul și „tatăl păcatului” este Satana. Acesta din urmă „nu știe decât o lege”: să stea în afara și împotriva legii dumnezeiești (*i.e.* la periferia existenței). Așa cum vom vedea și mai târziu, în perioada postapostolică, apanajul constant al ereticilor a fost de a minimiza păcatul, dar și de a-l practica în mod constant (ca mod de viață), fie pentru

că se considerau deja eliberați de el, fie pentru că îi ignorau gravitatea și consecințele nefaste.

Termenul ἀνομία/ *anomia*, cu *alpha privativus*, pe care l-am tradus prin „fărădelege” (i.e. nelegiuire; RADU-GAL.: „călcarea legii”), este un hapax legomenon în literatura ioaneică, deși apare adesea în Noul Testament (cf. *Mt* 7,23; 23,28; 24,12; *Rm* 4,7; 6,19; *1Co* 6,14; *Evr* 1,9 etc.). Opusă dreptății lui Dumnezeu și sinonimă cu păcatul, fărădelegea presupune încălcarea Legii divine, în special a poruncii iubirii aproapelui (cf. *1In* 3,10). Pe de altă parte, ca și *adikia* (cf. *1In* 1,9), *anomia* poate avea aici și un sens eshatologic (cf. *2Tes* 2,3-8), care vizează în mod direct lucrarea antihriștilor în lume, necredința și fărădelegea acestora ca manifestări ale stăpânirii Satanei (cf. *1In* 3,8.10; 5,19). Așadar, versetul nostru poate fi considerat deopotrivă un atac direct (dar subtil) la adresa doctrinei ereticilor și o exortatie (chiar o prevenire) a autorului la adresa creștinilor cu privire la lucrarea antihriștilor prezentați de curând. Păcatul este echivalent cu „violarea legii” asociată cu stăpânirea Satanei la sfârșitul veacurilor, iar cel care săvârșește fărădelegea demonstrează că este realmente un „copil al diavolului”, căci „cel care săvârșește păcatul este rob al păcatului” (*In* 8,34b; cf. *1In* 3). Păcatul întinează curăția omului și este sursa principală a necurăției sale. A fi curat înseamnă de fapt a fi curat de păcat, deci de întinăciune, și aceasta este sfințenia, zice Sf. Teofilact: „Însă se cuvine a ști că păcatul adică este o cădere din bine, iar nelegiuirea este o greșeală față de legea ce s-a dat. Și pe acest început îl au fiecare dintru acestea două: unul adică pe căderea din bunătate, iar aceea [nelegiuirea] pe greșeala cea pentru legea ce s-a așezat. Și se împreună acestea întru una și aceeași: că și cel ce păcătuiește, pe scopul cel după fire și întru fire pus nu l-au nimerit (că scop al firii omenești este ca după rațiune să

viețuiască, căci departe, întru iraționali tăte este sălășluită). Așijderea și cel ce nelegiuiește, greșește întru legea cea dată în fire, fiindcă se poartă fără înfrânare”⁷⁶.

3, 5 Versetul cuprinde o afirmație hristologică despre opera de Răscumpărare a lui Hristos (cf. ἐκεῖνος/ *ekeinos* – rol emfatic, ca și în 2,6; 3,3), Cel care „S-a arătat ca să ridice păcatele”, sau după cuvântul Evangheliei, „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (*In* 1,29b; cf. *In* 1,36; *Is* 53,4-12): „ «Că nu veți avea, zice, loc de a păcătui; că Hristos, pentru pierzarea păcatului venind, fiindcă neîmpărtașit era păcatului, nici nouă celor ce suntem întru Dânsul și ne-am întărit și ne-am adeverit întru credința cea întru Dânsul, nu ne-a lăsat loc să păcătuim»”⁷⁷.

Verbul αἶρω/ *airo*, aici la conjunctiv aorist, poate însemna fie „a ridica” (în sensul de „a șterge”), fie „a purta” (în sensul de „a asuma/ suporta”). În contextul parenetic al secțiunii noastre, primul sens pare a fi mai potrivit, de aceea l-am și adoptat în traducere. Hristos nu are nimic de-a face cu păcatul, căci „în El nu este (niciun) păcat” (cf. *2Co* 5,21; *Evr* 4,14; *1Ptr* 2,22). Aceeași expresie cu verbul „a fi” la forma negativă, οὐκ ἔστιν/ *ouk estin*, este folosită și în *1In* 1,5b: „și niciun întuneric nu este în El”.

3, 6 După ce i-a demascat pe ereticii care se vor a fi fără de păcat, sau mai bine spus care cred că se situează deasupra păcatului, Sf. Ioan spune acum că „cel care rămânând în El” (παῖς ὁ ἐν αὐτῷ μένων/ *pas ho en auto menon*), adică în Hristos, nu păcătuiește, fiindcă El îi dă puterile lui dumnezeiești spre a se păzi de păcat. Cel care rămâne în iubirea dumnezeiască, adică în Evanghelia lui Hristos, se sălășluiește și trăiește în Dumnezeu și datorită harului Său nu

mai păcătuiește, pentru că rămâne în El prin dreptatea și sfințenia Lui, care se împotrivesc păcatului și îl alungă, îl ucide: „Cel ce cu neînduplecare și neslăbire pe faptele bune le lucrează, niciodată de la lucrarea acestora nu încetează”⁷⁸.

Unii comentatori au înțeles verbul „a păcătui” la prezent (indicativ și participiu) ca fiind injonctiv: „nu (mai) trebuie să păcătuiască!”, considerând că aici se intensifică partea polemică a secțiunii. De asemenea, am putea înțelege aceste două verbe la timpul prezent ca exprimând efortul neîncetat al celui credincios (*i.e.* nevoița duhovnicească), ridicarea sa permanentă, în pofida deselor căderi, de altfel iminente, și cultivarea continuă a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Nimeni nu-L poate vedea sau cunoaște pe Dumnezeu dacă încalcă învățătura Lui și nu se întoarce din rătăcirea sa (cf. *2In* 9). În mod concret, cel care își iubește cu adevărat aproapele a încetat să mai păcătuiască și „este născut din Dumnezeu” (*1In* 3,9).

3, 7 Odată cu acest verset, ne îndreptăm spre punctul culminant al polemicii secțiunii studiate (*1In* 3,1-10), care nu poate fi înțeleasă cu adevărat decât în contextul acestei perspective antignostice. Substantivul „copilași” (*teknia*; cf. 2,1.12.38) ne reintroduce în atmosfera catehetică a Epistolei, amintindu-ne de ceea ce Sf. Ioan i-a învățat dintotdeauna pe creștinii pe care îi păstorește. Deși pronumele nehotărât *μηδεις/medeis* = „nimeni” este un hapax legomenon în *1In*, verbul cu care este asociat, *πλανάω/planao* = „a (dez)amăgi” (*litt.* a îndepărta) a mai apărut de două ori în scriere (cf. 1,8; 2,26). Destinatarii nu se confruntă cu niște idei abstracte care i-ar putea deturna de la adevărata credință, ci cu persoane concrete care încearcă să îi seducă (*i.e.* antihriștii). În aceste condiții, doar „cel care înfăptuiește (*litt.* face) dreptatea este drept”, adică cel care este credincios până la capăt poruncilor lui Dumnezeu,

înnoite în Persoana Mântuitorului Hristos (cf. 2,29). Măsura dreptății este, așadar, Dumnezeu-om. Doar prin dreptate putem cunoaște și recunoaște dreptatea, care face ca omul care împlinește Evanghelia lui Hristos să se nască din El și să Îi aparțină.

Finalul versetului reia formularea din 3,3, înlocuind *agnos* = „curat” cu *δικαίος/ dikaios* = „drept”. La nivelul Epistolei, cele două adjective par a fi sinonime parțiale. Adverbul *καθώς/ kathos* depășește registrul simplu al comparației și incumbă o nuanță etiologică, cu referire directă la Iisus și indirectă la cei care Îl urmează (cf. 2,6). De altfel, și verbul „a fi” la prezent (*ἐστιν/ estin*) recomandă o valoare cauzală (*i.e.* „așa Domn, așa ucenic!”). Așadar, înrudirea duhovnicească cu Hristos și nașterea duhovnicească din El și prin El sunt rodul împlinirii dreptății evanghelicești: „Fiindcă nu pe pipăirea și atingerea simplei vederi o zice, nici că după ușoara și lesnicioasa închipuire au lucrat ei spre cunoștință, ci cum că cu oarecare judecată și știință pe apropierea cea către Dânsul au făcut-o, după cum mai sus am zis”⁷⁹.

3, 8 Cele trei versete finale ale secțiunii repetă, într-o manieră mult mai radicală, ideea din v. 7. Este introdusă în scenă figura diavolului, care este menționat doar în vv. 8-10 din întreaga Epistolă. În Evanghelia a IV-a, diavolul „este mincinos și tatăl minciunii” (*In* 8,44c), deci opusul Adevărului (cf. *In* 14,6), iar aici este *par excellence* ispititorul sau instigatorul la păcat, dar și acuzatorul (sensurile de bază ale termenului *διάβολος*) omul fiind împreună-lucrător cu el (*i.e.* diavolul lucrează, omul colaborează). Păcatele sunt, în egală măsură, lucrurile diavolului, zice Sf. Teofilact, „fiindcă atunci când a păcătuit, diavolul s-a abătut, stricându-și calea, iar de la dânsul se face tot cel păcătuiește.

Iar întru cel ce păcătuiește, [diavolul] întâi face început prin vârarea și supunerea gândurilor celor rele, precum la Iuda. Dar va zice cineva: cum diavolul intră întru aceia care păcătuiesc, fiindcă ei mai-nainte de dânsul au păcătit, dând loc diavolului? Către care se cuvine a zice: același lucru este a face păcatul cu a păcătui atunci când i se dă loc diavolului, că cel ce păcătuiește îi dă lui loc, supunându-se poftei după ce [mai-nainte] l-a primit pe el, cu lucrarea săvârșind păcatul. Că aceasta însemnează acest «a-1 face pe el» (v. 8). Și bine a zis și pe acest «cel ce face», iar nu «cel ce l-a făcut». Că cel ce s-a pocăit, nu este de la diavolul, ci numai cel ce îl încă lucrează pe el. Că așa și al păcatului rob este cel ce îl face, iar nu cel ce l-a făcut, că «tot cel ce face păcatul rob este păcatului» (Ioan 8,34)⁸⁰.

Doar Mântuitorul Hristos este Cel care „dezleagă faptele diavolului” (RADU-GAL.: „ca să sfărâme”), încuibările lucrării demonice dinăuntrul omului, căci oamenii au fost cu toții chemați să meargă pe calea adevărului, a curăției și a dreptății, împotriva diavolului. „A dezlega” (λύω/ *lyō*) îi corespunde lui „a ridica” din *1In* 3,5a și se referă la roadele operei de Răscumpărare a lui Hristos.

Expresia „este de la diavol” este asemănătoare cu secvența „este din lume” din *1In* 2,16c. De asemenea, sintagma „(încă) de la început”, folosită și în alte locuri din Epistolă (cf. 1,1; 2,7.13.14.24; 3,11), devine cheia de interpretare a versetului: diavolul a păcătit dintotdeauna, este păcătosul prin definiție; încă de la începutul viețuirii creștine diavolul îi ispitește pe credincioși, încercând, prin viclenie, să-i abată de la calea cea dreaptă. Sf. Ioan lasă să se înțeleagă, indirect, că de fapt diavolul este „dumnezeul ereticilor”, identificați cu antihriștii din secțiunea anterioară (2,18-29). În creștinism nu există cale de mijloc, realitate pe care Sf. Ioan Teologul o

confirmă și cu altă ocazie, mult mai sugestiv: „Astfel, fiindcă ești căldicel, nici fierbinte, nici rece, am să te vărs din gura Mea” (Ap 3,16).

3, 9 Dacă în *1In* 3,6 ni se spunea că „cel care rămâne în El nu păcătuiește”, acum este reluată aceeași idee, dar cu alte cuvinte: „Cel care este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcatul” (*litt.* nu continuă să înfăptuiască păcatul). Cele două formulări sunt echivalente și prezintă aceeași nuanță polemică, prezentându-i pe adevărații credincioși care practică dreptatea și iubirea aproapelui, spre deosebire de eretici: „Am spus-o, adesea, zice *Origen*, că Sf. Scriptură nu adresează omului din afară, ci mai vărtos omului dinlăuntru. Acest om dinlăuntru are pe Dumnezeu de tată, dacă trăiește și lucrează după voia lui Dumnezeu, sau pe diavol dacă-l ascultă pe acesta și trăiește în păcat. E ceea ce Mântuitorul nostru arată în mod deosebit în Evanghelie când zice: «Voi aveți pe diavol de tată și țineți să faceți voia tatălui vostru, care de la început a fost ucigător de oameni și n-a rămas în adevăr». Asemenea, câtă vreme seminția lui Dumnezeu rămâne întru noi, îndeplinind cuvântul lui Dumnezeu, noi nu păcătuim: «Oricine este născut din Dumnezeu – zice Ioan – nu săvârșește păcat, pentru că seminția lui Dumnezeu rămâne într-însul, tot așa și atunci, când diavolul ne convinge să păcătuim, noi primim sămânța lui. Și dacă împlinim cele pentru care ne-a convins, înseamnă că el ne-a născut, căci prin păcat noi am devenit fiii lui»”⁸¹.

Cuvântul „sămânță” (*σπέρμα/ sperma*) este un hapax legomenon în *1In* și este folosit doar de trei ori în Sf. Evanghelie după Ioan, în sensul descendenței davidice sau avraamice (cf. *In* 7,42; 8,33.37). Aici îl putem înțelege fie ca pe un simbol al harului Sfântului Duh (prin mijlocirea Sf. Taine), fie cu referire la natura

divină a Logosului, Cuvântul lui Dumnezeu (prin virtuțile evanghelice; cf. *1In* 2,14.24.27; *2In* 2), știut fiind faptul că, în Epistolă, cele două noțiuni sunt adesea văzute ca două aspecte ale aceleiași realități interioare (e.g. *1 In* 2,24-27).

Sf. Maxim Mărturisitorul ne spune că, față de iubire care are o funcție integratoare și atotcuprinzătoare în relație cu omul (ca ființă diferențiată), credința este, în primul rând, un dar al Duhului, o putere și o chemare, care atrage după sine adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, privită ca Împărăție lăuntrică a lui Dumnezeu: „Dacă după Sfântul Ioan «Cel ce se naște din Dumnezeu nu face păcat, că sămânța Lui rămâne în El și nu poate păcătui», iar cel născut din apă și din duh s-a născut din Dumnezeu, cum noi cei născuți din Dumnezeu prin Botez putem păcătui? Chipul nașterii noastre din Dumnezeu este îndoit; unul dă celor născuți întreg harul înfierii, ca să-l aibă prezent ca potență; celălalt le dă să aibă întreg harul în lucrare, ca să preschimbe și să modeleze aplecarea voii celui născut din Dumnezeu, încât să tindă liber spre Cel ce l-a născut. Chipul dintâi are prin credință numai harul prezent ca potență; celălalt sădește pe lângă credință și asemănarea atotdumnezeiască cu Cel cunoscut, asemănare ce lucrează însoțită de cunoaștere în cel ce cunoaște. Cei în care se află primul chip al nașterii, neavând încă aplecarea voii deplin desfăcută de pornirile trupești, și de aceea nefiind străbătută în întregime de Duhul, ca să se împărtășească în mod actual de tainele cunoscute în chip dumnezeiesc, nu e exclus să încline spre păcat dacă vreau. Căci nu naște Duhul o aplecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire. Iar cel ce a cunoscut-o pe aceasta prin experiență nu poate să mai cadă de la ceea ce a cunoscut o dată cu adevărat și propriu prin trăire, spre altceva. Precum nici ochiul care a văzut o dată soarele nu poate să se mai înșele cu luna sau cu alte dintre

stelele după cer. Altfel este însă cu cei care s-au împărtășit de al doilea chip al nașterii. Duhul Sfânt cucerind întreaga aplecare a voinței acestora, le-a mutat-o cu totul de pe pământ la cer, iar prin cunoașterea adevărată și trăită le-a transformat mintea, străbătând-o cu razele fericite ale lui Dumnezeu și Tatăl, încât să fie socotită ca un alt Dumnezeu, ce pătimește prin har stări ce i-au devenit o deprindere, ceea ce Dumnezeu nu pătimește, ci este după ființă. Dar prin aceasta aplecarea voinței s-a făcut slobodă de păcat, câștigând prin deprindere aptitudinea virtuții și a cunoștinței și nemaiputând să tăgăduiască ceea ce au cunoscut prin experiență cu lucrul. Prin urmare, deși avem Duhul înfierii, care este sămânța ce-i face pe cei născuți după asemănare cu Cel ce seamănă, totuși nu-l predăm Lui plăcerea voii noastre curățită de înclinarea și afecțiunea față de orice alt lucru; aceasta e pricina pentru care și după ce ne-am născut din apă și din Duh păcătuim cu voia. Dar dacă ne pregătim voința să primească prin cunoștință și lucrarea apei și a Duhului, atunci apa cea tainică săvârșește prin fapte curățirea conștiinței, iar Duhul cel de viață făcător produce în noi desăvârșirea neschimbabilității în bine prin cunoștința din experiență. Rămâne așadar în seama fiecăruia din noi, care putem încă să păcătuim, să vrem să ne predăm deplin cu înclinarea voii noastre Duhului”⁸².

3, 10 Acest verset are rol de concluzie, dar și de liant pentru secțiunea următoare, deschizând tema iubirii fraterne, ideea centrală a pericopei din *1In* 3,11-17. Se confirmă astfel ceea ce anticipam mai sus și anume că a face dreptatea lui Dumnezeu înseamnă, în definitiv, a-l iubi pe fratele tău. „În aceasta se arată” (*i.e.* acesta este criteriul cel mai clar pentru) apartenența fiecărui creștin: „copiii lui Dumnezeu” vs. „copiii diavolului”. Doar prin dreptate și prin dragoste creștinească se

deosebesc în lumea aceasta fiii lui Dumnezeu de cei ai diavolului, aceștia din urmă fiind caracterizați de nedreptate, ură, păcat și fărădelege. Într-una dintre *Catehezele* sale, Sf. Chiril al Ierusalimului zice: „Diavolul este pricinitorul păcatului și tatăl relelor. Aceasta a spus-o Domnul, nu eu. «Dintru început diavolul păcătuiește». Înainte de al n-a păcătuit nimeni. Diavolul a păcătuit; dar n-a primit în mod necesar facultatea de a păcătui de la firea sa – pentru că în acest caz pricina păcatului se ridică până la Creator – ci, cu toate, că a fost bun, totuși, prin propria sa voință a ajuns diavol, căpătându-și numele din faptele sale”⁸³.

Omul nu poate face parte din neamul lui Dumnezeu, nu poate intra în Împărăția cerurilor, decât dacă dreptatea lui este „mai mare decât cea a cărturarilor și fariseilor” (*Mt* 5,20), adică numai dacă este dumnezeiesc-omenească și își are originea în Dumnezeu-Om Iisus Hristos: „Așadar, după ce te-ai lepădat de Satana și după ce ai rupt cu totul orice legătură cu el și vechile învoieli cu iadul, ți se deschide raiul lui Dumnezeu, pe care l-a sădit Dumnezeu spre răsărit, din care a fost izgonit strămoșul nostru din pricina călcării poruncii. Acest lucru ai închipuit tu când te-ai întors cu fața de la apus la răsărit, care este ținutul luminii”⁸⁴.

II.8. Despre iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui (3,11-17)⁸⁵

Parte a doua a v. 10 anunța secțiunea care se deschide odată cu v. 11 și în care se afirmă faptul că „dreptatea” este, în definitiv, sinonimă cu iubirea aproapelui. Despre această dragoste creștină este vorba acum, până la v. 17, care va fi

urmat de tema dedicată „inimii” ca centru al personalității celui credincios (cf. *1In* 3,18-24). Ce înseamnă mai exact această iubire fraternă nu este foarte clar, dar avem unele indicii pe care exegeții moderni le-au sintetizat în două direcții principale: „a iubi” înseamnă a fi sensibil la nevoile celuilalt; „a iubi” înseamnă a rămâne în comuniune de credință cu celălalt în cadrul aceleiași Biserici. În consecință, putem intui și ceea ce nu presupune iubirea aproapelui (*i.e.* aspectul negativ): indiferență, ignoranță, ură, violență și, nu în ultimul rând, disidență.

3, 11 Conjunția ὅτι/ *hoti*, pe care am tradus-o prin „că”, redă un sens consecutiv, făcând legătura dintre ceea ce este spus anterior și introducând totodată o propoziție principală. Autorul se adresează cititorilor la persoana a doua plural, ca celor care întrupează iubirea. Dragostea creștină (*agape*) nu ar trebui inclusă în rândul valorilor universale prezente în fiecare tip și formă de cultură umană, ci ea corespunde, conform interpretării iohaneice, unei iubiri care alege și se manifestă ca un act al voinței lui Iisus Hristos pentru ucenicii Săi, o dragoste altruistă, sacrificială și necondiționată. Prin însăși firea ei, iubirea este a Cuvântului și de la Dumnezeu, dar și omul, fiind „după chipul lui Dumnezeu” a moștenit-o, fiindu-i ceva înăscut și firesc. Dacă își iubește aproapele, omul simte că și el și fratele lui sunt „de la Dumnezeu”, astfel încât iubirea se manifestă ca putere dumnezeiască între cei care se iubesc.

Termenul ἀγγελία/ *angelia*, al doilea anunț al „Evangheliei”, pe care l-am tradus tot prin „veste” (cf. *1In* 1,5; RADU-GAL.: „solia”), are același sens menționat anterior de „mesaj-prescripție”, așa cum o confirmă și recomandarea din 3,23, unde cuvântul cheie este înlocuit de ἐντολή/ *entole*: „Și aceasta este *porunca* Lui: ca să credem în numele Fiului Său,

Iisus Hristos, și să ne iubim unii pe alții, precum ne-a dat nouă *poruncă*" (cf. *In* 15,12). Așadar, „mesajul” iohanic revine la porunca iubirii din 2,7-11. Unele manuscrisele au *ἐπαγγελία/ epangelia* = „promisiune”, „convocare/ chemare” în locul lui *ἀγγελία*, ceea ce ar putea schimba sensul întregii pericope. Despre „cele auzite” de la Domnul am vorbit deja în 1,1.3.5; 2,7.18.24 etc. și, de asemenea, despre secvența „(încă) de la început” (cf. 1,1; 2,7.13.14.24; *2In* 5). Simplu spus, noul mesaj transmis este „să ne iubim unii pe alții” (*ἀγαπῶμεν ἀλλήλους/ agapomen allelous*), urmând întocmai modelul lui Hristos.

3, 12 Expresia greacă *οὐ καθὼς/ ou kathos* = „nu precum” nu mai apare în altă parte din literatura iohanică, doar în *In* 6,58, unde este, de asemenea, asociată cu o referință la Scriptură: „Aceasta este pâinea care s-a pogorât din cer, *nu precum* au mâncat părinții voștri mana și au murit. Cel ce mănâncă această pâine va trăi în veac”.

Cel care îl urăște pe aproapele său pierde conștiința originii sale dumnezeiești. Un astfel de om se desconsideră pe sine însuși și se poartă cu cei din jur ca și cum ar fi niște ființe neînsemnate și fără valoare. Păcatul, nedreptatea și ura vin „de la cel viclean” (*ἐκ τοῦ πονηροῦ/ ek tou ponerou*), deci a nu iubi este diabolic: „Cel care face săvârșește păcatul este de la diavolul” (*1In* 3,8a). Așadar, „faptele cele viclene” din versetul nostru corespund „faptelor diavolului” din 3,8b (cf. *In* 3,19; 7,7). Uciderea lui Abel de către Cain este adesea reluată, cu unele variații, în tradiția ebraică, punându-se accentul în special pe răutatea acestuia din urmă. Uneori, fariseii îl asociau pe Cain cu saduchei și necredința lor în viața veșnică. Prin gestul său fratricid (cf. *adelphoktonos* – Filon din Alexandria, *Despre heruvimi* 15), Cain a devenit instrumentul Satanei și la fel devine tot cel care nu își iubește fratele: „Dacă

tu faci bine, nu vei fi oare bine primit? Dar dacă nu faci bine, păcatul bate la ușă, pe tine te pofteste, dar tu caută sa-i fii stăpân!" (Fc 4,7).

De aceea secvența *χάριν τίνος/ charin tinos* = „pentru ce” nu exprimă scopul (ca în *Ga 3,19; Tit 1,11*), ci cauza: „care este motivul?": „Pentru că faptele lui erau viclene, iar cele ale fratelui său erau drepte” (cf. „cel nedrept” – *Sol 10,3*). Este singura referință a Epistolei la Vechiul Testament care adaugă narațiunii din *Fc 4* rolul proeminent al „celui viclean” (*poneros*), ceea ce este caracteristic gândirii iudaice tardive și ulterior gnosticismului. Tradițiile iudaice conservate de scriitori gnostici îl prezintă pe Cain ca model al asasinilor. În mod complementar, autorul Epistolei către Evrei vorbește despre „credință” ca motor principal al acțiunii umane: „Prin credință l-a adus Abel lui Dumnezeu o jertfă mai bună decât Cain, prin ea a primit el mărturie ca este drept, Însuși Dumnezeu mărturisind despre darurile lui, și prin ea el încă vorbește, deși a murit” (*Evr 11,4*). De asemenea, *Iuda 11* îi desemnează pe cei răi (*i.e.* pseudoprofeții) ca pe cei care „au umblat în calea lui Cain”, acesta din urmă devenind prototipul celor nelegiuți, a celor care se răzvrătesc împotriva lui Dumnezeu și aleg slăbiciunea în detrimentul bunătații.

Fer. Augustin rezumă excelent toate cele spuse mai sus: „În Cain nu a fost dragoste, iar dacă nu ar fi fost dragoste nici în Abel, Dumnezeu nu ar fi primit jertfa lui. [...] Nu, Dumnezeu nu s-a uitat la mâini, ci la inimă, și a privit la jertfa celui pe care l-a văzut că jertfește cu dragoste. În schimb, și-a întors privirile de la jertfa celui pe care l-a văzut că jertfește cu invidie. Așadar faptele bune ale lui Abel, după spusele lui Ioan, nu sunt altceva decât dragostea; iar faptele rele ale lui Cain nu sunt altceva decât ura față de fratele său. [...] De-aici s-a văzut că era fiul diavolului, iar celălalt era dreptul lui

Dumnezeu. După aceasta se cunosc oamenii, frații mei. Nimeni să nu se uite la cuvinte, ci la fapte și la inimă. Dacă omul nu face un bine pentru frații săi, el arată ce are în suflet. Oamenii sunt puși la încercare prin ispite”⁸⁶.

3, 13 Evanghelia după Ioan evoca imaginea acelor „copii/ fii ai Satanei” care voiau moartea lui Iisus (cf. *In* 8,39-44), dar și pe cea a lui Iuda Iscarioteanul, determinat de același Satana să-L predea (cf. *paradidomi*) pe Mântuitorul în mâinile iudeilor (cf. 13,2.27). Așadar, Evanghelia ioaneică îi acuză pe iudei de uciderea creștinilor ca închinare adusă lui Dumnezeu (cf. 16,2), în concluzia unei secțiuni care începe cu aproximativ aceleași cuvinte pe care la întâlnim și în Epistola noastră: „Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unii pe alții. Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât” (15,17-18). Acum este vorba însă despre ereticii ieșiți din rândul creștinilor (cf. *1In* 2,19) care întrupează această ură viscerală împotriva lor, ceea ce nu ar trebui, totuși, să-i surprindă: „(Și) nu vă mirați, fraților, dacă vă urăște pe voi lumea!”. Conjuncția *καὶ/ kai* lipsește din cele mai importante manuscrise (cf. v. 19a), dar acest lucru corespunde pe deplin stilului Epistolei. Verbul *θαυμάζω/ thaumazo* (*litt.* „a se minuna”) descrie o mirare intensă și dureroasă, am putea spune chiar o stupefacție îngrijorătoare (cf. *In* 3,7; 5,28). O astfel de punere în gardă din partea autorului sfânt mai întâlnim și în alte locuri din corpusul Epistolelor sobornicești, chiar dacă este exprimată în alți termeni: „lubiților, *nu vă mirați* de focul aprins între voi spre ispitire, ca și cum vi s-ar întâmpla ceva străin” (*1Ptr* 4,12). De data aceasta, Sf. Ioan preferă, în adresare, termenul „frați” (*ἀδελφοί/ adelphoi*), care desemnează de obicei legătura foarte strânsă dintre membrii

aceleiași familii spirituale (i.e. Biserica), ca fii și fiice ai Tatălui ceresc (cf. *1Co* 1,10; *2*, 1; *Evr* 3,1; *Iac* 1,2; *2Ptr* 1,10).

Sminteala diferendelor doctrinare și fratricide a apărut, din nefericire, încă de la începuturile creștinismului. În consecință, conjuncția condițională $\epsilon\iota/ ei = „dacă”$ exprimă o posibilitate reală și actuală care vine să tulbure Biserica lui Hristos. Particularitatea momentului la care se referă Sf. Ioan constă în faptul că, așa cum spuneam, opoziția față de cei credincioși nu mai vine din partea iudeilor sau a lumii în general, ci din partea pseudoprofeților. Dar ereticii sunt din lume și fug după cele lumești (cf. *1In* 4,5) și pot fi biruiți numai prin credința cea adevărată în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu (cf. 5,4-5). Există, deci, o legătură strânsă între lume, antihriști și învățăturile pe care falșii profeți le răspândesc. Răul urăște binele și vrea să-l desființeze, iar cel viclean îl urăște pe cel drept, căci aceasta este însăși firea răului și logica sa. Lumea aservită diavolului și-a împrăștiat răul ca *modus vivendi* și a proclamat logica răului ca *modus cognoscendi* și aceasta este motivul pentru care urăște tot ceea ce este bun, drept și dumnezeiesc.

3, 14 În vreme ce caracteristica esențială a lumii ereticilor este ura, cea a adevăraților creștini este dragostea de aproapele. Pentru că îi iubim pe frații noștri ne-am făcut ucenici ai Mântuitorului Hristos și „ne-am mutat de la moarte la viață”. Această realitate existențială și totodată tainică poate fi interpretată în două sensuri: doar atunci când iubim, „trăim” cu adevărat (sens restrictiv-exortativ); spre deosebire de antihriștii care sunt morți spiritual, noi nu am părăsit comunitatea de credință, deci am rămas vii (cf. 2,19; sens pozitiv-polemic). Chiar dacă ambele interpretări au valoarea lor intrinsecă, având în vedere contextul polemic al scrierii, precum și valoarea pe care am acordat-o în mod constant verbului

οἰδαμεν/ *oidamen* = „știm”, înclinăm spre cel de-al doilea sens (cf. 2,20.21; 3,2; 5,13.15). Formularea de la începutul secțiunii (*agapomen allelous*; cf. 3,11) își găsește acum ecoul în *agapomen adelphous*, amintindu-ne de formula liturgică deja consacrată: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim”.

Cât despre „mutare” sau „trecere”, perfectul μεταβεβήκαμεν/ *metabebekamen* (*litt.* a schimba locuința) vorbește despre situația actuală a creștinilor care trebuie reînnoită în mod permanent, nefiind nicidecum lipsită de o perspectivă a vieții veșnice (cf. *In* 5,24; 7,3; 13,1; *1In* 1,2; 2,25). La polul opus, „cel care nu iubește rămâne în moarte”, fiind deci condamnat tot pe veci. Prin fire, iubirea divino-umană este veșnică, vine întregă din veșnicie și în ea se găsește puterea care ne face nemuritori și veșnici. Iubirea ne ridică din moartea sufletească și din plăcerea păcatului și ne face să trăim în Dumnezeu și pe El în noi (cf. *Ga* 2,20). Prin iubire, creștinii ajung „morți păcatului și vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru” (*Rm* 6,11).

3, 15 Acest verset pare să facă aluzie la afirmația Mântuitorului Hristos din Predica de pe munte: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: *Să nu ucizi*; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă.” (*Mt* 5,21). În Epistolă este, în mod evident, vorba despre oucidere sufletească, „ucigașorul de oameni” (ἀνθρωποκτόνος/ *anthropoktonos*) suferind practic o autocondamnare: cel ce urăște este deja ucigaș de sine însuși; el va fi judecat și osândit de Dumnezeu pentru că nu L-a primit pe El (homicidul este întotdeauna și un deicid), deci „nu are viață” (οὐκ ἔχει ζῶην/ *ouk echei zoen*) și „nu rămâne” (μένουσαν/ *menousan*) în dragostea Sa (*i.e.* este un deșrădăcinat). După cum iubirea recapitulează întreaga virtute, ura concretizează întreaga patimă. Precum iubirea duce la nemurire, așa și ura ucide, aduce moartea. Un astfel de

om nu a beneficiat niciodată de viață veșnică, întrucât „rămâne în moarte”. În consecință, neavând viață veșnică în el, cel ce urăște o neagă și celorlalți oameni (și implicit și lui Dumnezeu), reducându-i astfel pe toți la ceva vremelnic și astfel îi ucide pe toți. Gestul ucigaș trimite atât la lucrarea diavolului din *In* 8,44, cât și la păcatul lui Cain din *1In* 3,12. Ereticii sunt precum Cain, fiul diavolului, ucigași spirituali ai faptelor drepte ale creștinilor și oameni plini de mânie și gelozie la adresa acestora din urmă, lucru pe care îl mai sesizăm și cu alte ocazii (cf. 2,9; 3,13; 4,20).

3, 16 Ca o continuare a versetului precedent, acum Sf. Ioan descrie iubirea cea adevărată, veșnică și dumnezeiască, adică dragostea pe care Iisus Hristos ne-a arătat-o în toată desăvârșirea ei: „că Acela Și-a pus sufletul Lui pentru noi” (cf. 2,6; 3,3; cf. *Is* 53,10; *Mc* 10,45). După *In* 15,12-14, moartea lui Hristos este modelul suprem de prietenie, iar creștinii, inspirați de aceasta, ar trebui să fie dispuși să arate aceeași iubire unii pentru alții: „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi. Voi sunteți *prietenii Mei*, dacă faceți ceea ce vă poruncesc” (cf. *In* 10,11.15). Ura nu este, așadar, numai o greșeală morală, ci și o ne(re)cunoaștere a lui Hristos. Cuvintele ἐν τούτῳ... ὅτι/ *en touto... hoti* = „în aceasta... că” sunt, deci, exclusive și polemice, arătând încă o dată opoziția dintre cele două categorii despre care autorul vorbește: ereticii gnostici și creștinii adevărați. Cunoașterea iubirii hristice are, ca în întreaga Epistolă de altfel, un caracter istoric-obiectiv (cf. *In* 10,11; 13,1; 15,13) și este puternic înrădăcinată în Jertfa lui Hristos: din iubire față de oameni, Domnul S-a dat de bunăvoie morții pe Cruce, ca să ne dăruiască Învierea și viața

veșnică, „cu moartea pe moarte călcând”. Verbul ἐγνώκαμεν/*egnokamen* este la perfect și are un sens rezultativ: „am cunoscut și cunoaștem încă”.

De aceea „și noi suntem datori să ne punem sufletele pentru frați”, adică trebuie să încercăm să ne jertfim pentru a face să strălucească în celălalt sentimentul dumnezeiescului, al nemuririi și al veșniciei: „După ce s-a izbăvit de Cain și de lucrurile lui cele rele, iarăși aleargă înapoi către dragoste și zice: «Dragostea [a fost cea care] a plecat pe Domnul pentru noi să-și pună sufletul Său. Și din pilda aceasta datori suntem și noi pentru frați să ne punem sufletele». Și de vreme ce rar este lucrul acesta și la puțini, ca cum rușinându-i pe dâșii, de la cele mai smerite începe îndemnarea cea pentru iubirea de frați să o facă, așa oarecum iconomisind cuvântul. Dar ce zic, ca sufletul nostru pentru fratele să-l punem, când vedem că nici pe trebuința celor de nevoie a fraților nu o împlinesc? Și nu zic aici [doar] de cei ce sunt lipsiți de bogăție, ci și de cei ce pe toată lumea avere de bogăție o au. Așadar, pentru aceasta să se rușineze, că dacă spre acestea mici și-au închis milostivirile și nevrednici pe sineși de dragostea lui Dumnezeu s-au arătat, întru [dragoste] cea mai mare, care este ca pentru fratele său să moară, ce ar fi arătat?”⁸⁷.

3, 17 Discuția despre bunurile necesare existenței (cf. τὸν βίον τοῦ κόσμου/ *ton bion tou kosmou* = „viața lumii”; ANANIA: „bogăția lumii”) ne poate indica faptul că ereticii nu constituiau doar o „elită” spirituală, ci aparțineau unor clase înstărite, fiind foarte atașați realității „mundane” (cf. 4,5) și totodată insensibili la nevoile creștinilor. În acest sens, versetul se înscrie foarte bine în contextul general al Epistolei Sf. Iacob, care reiterează de altfel un motiv obișnuit al exortației etice creștine primare: „Dacă un frate sau o soră sunt goi și

lipsiți de hrana cea de toate zilele. Și cineva dintre voi le-ar zice: Mergeți în pace! Încălziți-vă și vă săturați, dar nu le dați cele trebuincioase trupului, care ar fi folosul?" (Iac 2,15-16). De altfel, numeroase texte ale Noului Testament ne sugerează faptul că venirea în creștinismul primar al persoanelor din categoriile sociale superioare nu a fost întotdeauna lipsită de probleme. Autorii sfinți atrag atenția în mod constant asupra pericolului duhovnicesc pe care îl reprezintă atenția excesivă acordată bunurilor materiale: „Cea căzută între spini sunt cei ce aud cuvântul, dar umblând cu grijile și cu bogăția și cu plăcerile vieții, se înăbușă și nu rodesc” (Lc 8,14; cf. Mt 13,22; Mc 4,19).

Termenul *σπλάγχνα* / *splanchna*, pe care l-am tradus prin „inimă” (*litt.* măruntaiele) desemnează, în unele cazuri, centrul compasiunii și al iubirii active față de aproapele (cf. Lc 1,78; Flp 2,1; Col 3,12). Este, fără îndoială, un îndemn la solidaritatea creștină care se exprimă și prin comuniunea de bunuri materiale, fără ca aceasta să însemne neapărat „de pomană”. Când iubirea creștină rămâne în inimă se deschide tuturor fraților pentru a le sluji, prin fapte bune, prin rugăciuni, prin posturi, prin dreptate, prin bunățate, prin adevăr, prin milostivire, prin răbdare, prin smerenie, prin pace, adică prin toată jertfa de sine.

Adverbul *πῶς* / *pos* = „cum” și ceea ce urmează după acesta („poate rămâne în el iubirea lui Dumnezeu?”), un genitiv subiectiv care se referă la dragostea lui Dumnezeu pentru noi, poate fi interpretat în două feluri: cum ar putea rămâne dragostea în el? (*i.e.* egoismul ne închide iubirii); cum să credem că dragostea, a cărei sursă este Dumnezeu, rămâne în el? Contextul polemic împotriva bogaților egoiști și maeștri ai vorbelor goale (cf. 1In 3,18) ne face să înclinăm spre a doua variantă. Pe de altă parte, „iubirea lui Dumnezeu” (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ / *he agape tou Theou*) poate fi, în același timp, iubirea

pentru Dumnezeu (genitiv obiectiv), iubirea lui Dumnezeu pentru noi (genitiv subiectiv) sau iubirea de aproapele pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o și ne-a poruncit-o în Evanghelie (genitiv calificativ). Toate cele trei accepțiuni pot fi susținute de către textul Epistolei (cf. 2,5.15; 3,16; 4,9.12; 5,3) și ar trebui înțelese complementar.

II.9. O inimă liniștită duce la dobândirea încrederii în Dumnezeu (3,18-24)⁸⁸

Textul acestei secțiuni prezintă numeroase ezitări minore ale scribilor, prezente în principalele manuscrise, cel mai probabil datorate încercării acestora de a-i limpezi cât mai mult sensul (în special în vv. 19-20). Tematic, cele două mari secțiuni ale celui de-al treilea capitol al Epistolei sunt legate: iubirea fraternă care se manifestă în mod activ față de aproapele (cf. vv. 1-17) devine acum sursa liniștirii inimii și a încrederii totale în Dumnezeu, a rugăciunii curate și a împlinirii poruncilor lui Hristos (cf. 1,18-24). Așa cum secțiunea precedentă se termina scoțând în evidență încrederea pe care creștinii trebuie să o aibă în Dumnezeu, tot astfel și această parte se sfârșește într-o notă pozitivă, de asigurare.

3, 18 Substantivul τεχνία/ *teknia* = „copilași” este, așa cum am spus-o și cu alte ocazii, un diminutiv propriu limbajului epistolar ioaneic (cf. 2,1.12.28 etc.), alături de celălalt mod de adresare: „iubiților” (cf. v. 21). Sf. Ioan se adresează din nou creștinilor ca unora care au nevoie de călăuzire. Această dragoste paternă pe care o manifestă autorul față de cititorii Epistolei sale constituie începutul

iubirii fraterne, conform poruncii Mântuitorului Hristos (cf. v. 23). Ca și în cazul versetului anterior, cele spuse acum despre „dragostea cu vorba” (*litt.* cu limba) ne aduc aminte de teologia Epistolei Sf. Iacob: „Dar faceți-vă împlinitori ai cuvântului, nu numai ascultători ai lui, amăgindu-vă pe voi înșivă” (*Iac* 1,22; cf. 2,15 ș.u.). De altfel, păstrarea unității prin denunțarea vorbăriei și recomandarea ascultării concrete (cf. *ἐν ἔργῳ/ en ergo* = „în faptă”) este o temă recurentă atât a iudaismului (cf. *Testamentul lui Gad* 6,1), cât și a creștinismului primar (cf. *Mt* 7,21-27; *2Co* 8,8-15; *Flp* 2,1-12). Nu este suficient să ai doar intenții bune, căci și „drumul spre iad e pavat cu intenții bune”, ci trebuie să le pui în aplicare cu inimă bună și curată. Iubirea agapică la care sunt chemați creștinii nu se manifestă doar în acțiune și integritate, ci îi caracterizează pe toți cei care aparțin sferei vieții și nu a morții.

Conjuncția *kai* = „și”, din acest verset, are valoare explicativă: „în faptă” *adică* „în adevăr” (*i.e.* „cu adevărat/ în mod sincer”; aceeași formulă și în *2In* 1 și *3In* 1). Iubirea lui Dumnezeu trăiește în om și lucrează în interiorul lui și împrejurul lui prin toate celelalte virtuți dumnezeiești și puteri sfinte. Prin ele iubirea se arată, se manifestă și se concretizează. Căci acestea reprezintă lucrarea sa, mărturia sa și autenticitatea sa. Iar criteriul primordial al autenticității iubirii aproapelui este cel al concreteții și al eficacității gestului împlinit pentru un frate creștin. Iubirea nu este adevărată decât atunci când împlinește pentru frați toate faptele evanghelice, care sunt semnele ei, pecețile ei și, în definitiv, viața ei. Cu alte cuvinte, adevărul lui Dumnezeu este însuși sufletul iubirii dumnezeiești.

3, 19 Secvența *ἐν τούτῳ/ en touto* = „în aceasta” (cf. 3, 10.16) se explică prin conjuncția *hoti* = „că”: „vom cunoaște *că* suntem din adevăr”, pentru *că* ne iubim unii pe alții „în

faptă și în adevăr" (v. 18): „«Și întru aceasta». Întru care? Întru aceea că nu cu cuvântul pe fratele iubim, ci cu fapta și cu adevărul"⁸⁹. Verbul *γνωσόμεθα/gnosometha*, la indicativ viitor mediu, exprimă ideea de viitor apropiat: „urmează să cunoaștem” și poate conține și o nuanță ironică la adresa ereticilor gnostici: „Și ce «cunoaștem»? «Că din adevăr suntem». Cum? Că cel ce una adică mărturisește, dar alta face, neîmpreună-glăsuită și neasemănată cuvântului având pe faptă, mincinos este și nu adevărat"⁹⁰. Aceeși nuanță de imediat se aplică și următorului verb al versetului, *πείσομεν/peisomen* = „ne vom liniști” (RADU-GAL.: „vom da odihnă”). Verbul *πείθω/peitho* = „a convinge/ liniști” este un hapax legomenon în literatura iohanică și, pe de altă parte, niciunde în Noul Testament nu este asociat cu „inima” (*καρδία/ kardia*). Așadar, Dumnezeu este izvorul iertării, iar adevărul dumnezeiesc împacă inima omului, o inimă care iubește și se jertfește pentru frați, legându-se astfel de nemurire și de viața veșnică.

3, 20 Verbul „a osândi” (*καταγινώσκω/ kataginosko; litt. „a condamna”*) apare doar de trei ori în tot Noul Testament (cf. *1In* 3,21; *Ga* 2,11), de fiecare dată într-un context de controversă. Această originalitate terminologică ne face să credem, o dată în plus, că autorul trimite intenționat la limbajul adversarilor dreptei credințe, arătând în contrapunct faptul că „Dumnezeu este mai mare decât inima noastră”, pentru că este îndelungrăbdător și multmilostiv (cf. *In* 21,17) și cunoaște toată neputința și nimicnicia omenească (*γινώσκει πάντα/ ginoskei panta*). De remarcat jocul de cuvinte între cele două verbe antitetice: *ginosko* vs. *kata-ginosko*. Iudaismul sublinia adesea faptul că Dumnezeu cunoaște inimile oamenilor (cf. *Ir* 29,23), iar unele texte chiar Îl numeau „Știutorul inimilor”.

Același *hoti* din acest verset vine în siajul interpretării întregii Epistole, al cărei scop constant este de a-și întări destinatarii creștini împotriva ambițiilor și angoaselor gnostice. Ne gândim aici și la pericopa din *In* 14,1-4, al cărei laitmotiv este, de asemenea, tulburarea inimii, dar și liniștirea ei prin credința în Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu. O „inimă curată și smerită” nu este nicidecum osândită de Dumnezeu, nici de dragostea Lui, ci noi înșine suntem cei care ne autocondamnăm, prin mândrie și egoism. Așadar, fricile omenești pot fi vindecate de Adevărul dumnezeiesc, manifestat în mod concret prin practicarea iubirii aproapelui. Cu alte cuvinte, fiindcă este mai mare, Dumnezeu va da inimii noastre mai slabe puterea și curajul de a spori în fapta iubirii: jertfirea de sine. Pe toate acestea Dumnezeu le dă prin rugăciune, atunci când iubirea devine rugăciune și rugăciunea aleargă la ajutorul Lui. Pentru că iubirea creștină sporește mai ales prin rugăciune (cf. *In* 16,26-27).

3, 21 Autorul îi interpelează pe destinatarii săi prin intermediul termenului *agapetos*, la plural: „iubiților” (cf. 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11; BIBL. 1648: „dragilor”). De asemenea, conjuncția condițională $\epsilon\acute{\alpha}\nu/$ *ean*, urmată de verbul „a osândi” la conjunctiv, are, ca și în celelalte aproximativ douăzeci de ocurențe din Epistolă, o valoare pozitivă. În literatura sapiențială a Vechiului Testament se spune: „Fericit este cel pe care nu-l învinovățește sufletul lui și care n-a căzut de la nădejdea sa”. Eventualitatea ca să fim condamnați de conștiința noastră nu ar trebui să distrugă încrederea creștină. Această eventualitate pozitivă a unei *non*($\mu\eta$)-condamnări nu se fundamentează pe considerații psihologizante, nici măcar pe unele favoritisme, în sens gnostic, ci pe adevărul revelat de Dumnezeu Tatăl în Iisus Hristos. Unele manuscrise au omis

adverbul de negație μή/ *me*, ceea ce ar face din acest verset o simplă reluare a celui anterior. Or, aici este vorba despre o consecință, ca o continuare logică a ideii din v. 20. Astfel, se confirmă cele spuse în vv. 19-20: „îndrăznirea” (παρρησία/ *parresia*) pe care o avem către Domnul ține de legătura organică dintre adevăr, iubire și rugăciune: adevărul dumnezeiesc se exprimă prin rugăciune, iar iubirea curată se naște din rugăciune: „Fiecare dintre noi așadar să-și pună la încercare lucrarea, ca să vadă dacă ea purcede din vâna dragostei, dacă ramurile faptelor bune se nasc din rădăcina iubirii”⁹¹.

3, 22 „Cele plăcute” lui Dumnezeu sunt cele care țin de îndeplinirea poruncilor Sale. Proba că suntem primiți de Dumnezeu este disponibilitatea de a săvârși cele bineplăcute Lui. Conjunția και/ *kai* de la începutul acestui verset are valoare consecutivă: „noi Îi păzim poruncile (ἐντολάς/ *entolas*) Lui” și, prin urmare, „pe cele plăcute (τὰ ἀρεστά/ *ta aresta*) le facem înaintea Lui” (NT 1648: „carele-l plac Lui”). Această expresie nu se regăsește decât aici și în Sf. Evanghelie după Ioan, în tot Noul Testament: „Și Cel ce M-a trimis este cu Mine; nu M-a lăsat singur, fiindcă Eu fac pururea cele plăcute Lui” (*In* 8,29).

3, 23 Acest verset constituie un fel de extensie didactică și concluzivă a întregii secțiuni și totodată poate constitui versiunea ioaneică a poruncii duble din *Mc* 12,28-31: „Și apropiindu-se unul din cărturari, care îi auzise vorbind între ei și, văzând că bine le-a răspuns, L-a întrebat: Care poruncă este întâia dintre toate? Iisus i-a răspuns că întâia este: «Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn». Și: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și

din toată puterea ta». Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă». Aceasta deoarece în tradiția iohanică „a crede” în Fiul pe Care Dumnezeu L-a trimis echivalează cu a-L iubi pe Dumnezeu.

„Porunca” (ἡ ἐντολή/ *he entole*) lui Dumnezeu este pusă, pentru prima dată în Epistola noastră (cf. 4,16; 15,1-13), în strânsă legătură cu credința și ambele sunt conjugate cu dragostea creștină, ca o prescurtare a Evangheliei mântuirii: „ca să credem în numele (τῷ ὀνόματι/ *to onomatî*) Fiului Său, Iisus Hristos, și să ne iubim unii pe alții”. Prin credință sporește iubirea și prin iubire credința. Mărturie stă, în acest sens, experiența evanghelică: Hristos se sălășluiește în om prin credință, iar prin iubire omul se înrădăcinează în Hristos, așa cum ne confirmă și Sf. Apostol Pavel: „Și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire (Ef 3,17)”. Această îndoită virtute duce la nașterea celorlalte virtuți evanghelice în sufletul omului.

3, 24 După concluzia pedagogică și, în același timp, polemică, din v. 23, versetul final al celui de-al treilea capitol ne vorbește despre „taina” comuniunii cu Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Toată viața creștinului este o nevoință continuă de a ajunge „hristificat” și îndumnezeit, adică de a ajunge treimic. „A rămâne/ locui” (μένω/ *meno*) în Dumnezeu este echivalent cu a rămâne Dumnezeu în noi, nu ca o prezență statică, ci ca o relație personală (germ. *Verbundenheit*), mișcată de puterea harului (*litt.* rămâne în El și El în el), al cărei criteriu esențial este acela de „a ține” (τηρεῖν/ *terein*) poruncile primite. Domnul stă ascuns în poruncile Lui și îi ajută pe toți cei care se străduiesc să le împlinească. Aceasta înseamnă că niciodată creștinul nu

este singur, căci este sălașul Dumnezeirii cele Întreit Strălucitoare și Sfinte: „Iată concluzia la care a ajuns Ioan când vorbea despre această poruncă. [...] Căci, dacă se va vedea că ai dragoste, atunci ai Duhul Sfânt care te ajută să înțelegi: iar de acest lucru e mare nevoie”⁹².

II.10 Duhul lui Dumnezeu și duhurile lumii (4,1-6)⁹³

Tema acestei secțiuni este pnevmatologică și a fost anticipată de *1In* 2,24b, urmând metoda cuvintelor încrucișate, dar într-o nouă variantă. Ansamblul celor șase versete aparținând acestei pericope cuprinde, de fapt, două afirmații despre „duh” (*pneuma*), cu un vădit caracter polemic: experiența spirituală ce caracterizează lumea gnostică (*i.e.* „duhurile” propovăduite de falșii profeți) vs. (re)cunoașterea adevăratului Duh al lui Dumnezeu, care Îl mărturisește pe Iisus Hristos Întrupat (*i.e.* Logosul înomenit). Alături de 2,18-27, această secțiune este cea mai importantă parte polemică a Epistolei, în privința ereticilor pe care îi combate autorul. *Pseudoprophetai* din 1,4 se identifică, fără îndoială, cu personajele numite *antichristoi* din 2,18. În ambele pericope învățătura pnevmatologică este strâns legată de cea hristologică, iar stilul combativ este același, mergând în sensul respingerii doctrinelor periculoase, printr-o exortatie ce urmărește păstrarea intactă a credinței adevărate. Prin toate manifestările Lui, lucrările Lui, minunile Lui, deci manifestările harului Său, Sfântul Duh mărturisește că Iisus este Omul-Dumnezeu.

4, 1 Cei „iubiți” (ἀγαπητοί/ *agapetoi*; cf. 2,7; 3,2.21; 4,7.11) sunt, cum am stabilit, destinatarii Epistolei, care acum se simt amenințați de apariția și activitatea „spirituală” a tot mai numeroșilor pseudoprofeți. De remarcat succesiunea singular (*pan pneuma*) – plural (*pneumata*), care marchează multiplele și totodată copleșitoare fenomene eretice care se vor a fi eminentemente „pnevmatice”. Verbul μή πιστεύετε/ *me pisteuete* = „nu credeți” apare doar aici în epistolarul ioaneic în legătură directă cu „duhurile”. Îndemnul autorului este unul punctual, de a nu cădea în capcana, destul de seducătoare, a învățaturii falșilor învățători, care se manifestă, cel mai probabil, ca un fel de profeție sau mărturisire publică, cum ne arată și Sf. Teofilact: „Și care este cunoașterea acestora? Aceasta, și anume: tot duhul, ori vrednicie a prorociei, ori a apostoliei [de ar avea], care mărturisește pe Domnul Iisus că a venit în trup, de la Dumnezeu este; iar care aceasta nu mărturisește, nu este de la Dumnezeu, ci vrednicia acestuia de la antihrist este, de care ați auzit. Când? Cu puțin mai-nainte, când zicea că mulți antihriști simt în lume, adică mergători-înainte ai lui antihrist”⁹⁴.

La rândul său, verbul δοκιμάζετε/ *dokimazete*, pe care l-am tradus prin locuțiunea „puneți la încercare” (RADU-GAL.: „ispitiți”), este un hapax legomenon în literatura ioaneică. În Noul Testament, termenul este specific paulin (cf. *Rm* 12,1; *2Co* 13,5; *Flp* 1,10; *Ef* 5,10), dar, cu toate acestea, nu rezonază niciodată cu „duhul”. Esența duhului nu poate fi cunoscută, fiind acoperită cu un văl de taină, de nepătruns, dar se descoperă în parte prin manifestările sale. Pornind de la realitatea duhului și a manifestărilor lui, omul poate gândi și existența altor duhuri. Însă „orice duh” care nu este în Duhul lui Dumnezeu și, mai mult decât atât, care are însușiri potrivnice lui Dumnezeu este

mincinos. Prin urmare, deosebirea duhurilor (*diakriseis pneumaton*) este deopotrivă darul Sfântului Duh și lucrarea omului, prin înfăptuirea lucrării evanghelice (cf. *1Co* 12,10; *Evr* 5,14). Capacitatea deosebirii binelui de rău, a duhurilor bune de cele rele, se capătă în timp prin nevoința duhovnicească, printr-o „gimnastică” spirituală, deci prin faptele ascezei creștine.

4, 2 În acest verset ni se spune, în mod clar, în ce constă „punerea la încercare” a duhurilor sau, altfel spus, capacitatea de a discerne (cf. ἐν τούτῳ/ *en touto* = „în aceasta” – accent polemic). Verbul γινώσκετε/ *ginoskete* poate fi la indicativ sau la imperativ, dar este de preferat indicativul (*i.e.* „voi cunoașteți”), întrucât în toată secțiunea se vorbește despre posibilitatea concretă a destinatarilor de a demasca acțiunile falșilor profeți. Astfel, verbul trimite la o „re-cunoaștere” a adevărului de credință, înțeleasă ca o clarificare a lui *dokimazete* din v. 1 (*i.e.* discernere-verificare). A deosebi duhurile este echivalent cu a recunoaște Duhul lui Dumnezeu în mărturisirea hristologică, ce are în centru realitatea Întrupării, căci, spune Sf. Ignatie Teoforul: „Un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi primitor și apoi nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru”⁹⁵.

Cu toate acestea, Sf. Ioan nu simte nevoia de a explica în detaliu în ce constă „dogma ipostatică” sau „unirea ipostatică”, ci se rezumă doar la o enunța că: „orice duh care Îl mărturisește pe Iisus Hristos venit în trup este de la Dumnezeu” (cf. *1In* 1,14). Putem spune că autorul a modificat tradiționala mărturisire „Iisus este Hristos”, pentru a-i ataca pe dizidenți. De altfel, *1In* folosește verbul ὁμολογέω/ *homologeō* atât pentru mărturisirea păcatelor (cf. 1,9), cât și

pentru mărturisirea hristologică (cf. 2,23; 4,2-3; 2In 7), ambele fiind dominate de un caracter public și comunitar.

4, 3 Sf. Ioan nu opune mărturisirii hristologice ortodoxe o altă „mărturisire” eretică (μη ὁμολογεῖ/ *homologeî* - lecțiune dominantă, preferată de Nestle-Aland), ci preferă un atac direct la adresa adversarilor dreptei credințe, spunând că aceștia Îl „rup” efectiv pe Hristos în două (cf. λυεῖ/ *lyei* – lecțiune variantă preferată de Vulgata și de numeroși comentatorii vechi). Pentru a rezuma, unele manuscrise conțin „pe Iisus Hristos”, altele „că Domnul Iisus a venit în trup”, iar altele „că Iisus Hristos a venit în trup”. Oricare ar fi lecțiunea acceptată, pseudoprofeții nu sunt neapărat acuzați că Îl (re)neagă pe Hristos cu totul, ci mai degrabă că distorsionează dogma ipostatică și tocmai această atitudine subtilă este lucrarea lui Antihrist. Spre deosebire de 1In 2,18, termenul este folosit aici la singular (*antichristos*), fiind pus în opoziție directă cu Dumnezeu (cf. ἐκ τοῦ θεοῦ/ *ek tou Theou*). Toată filosofia diavolului constă în a nu-L recunoaște pe Dumnezeu prezent în lume, a nu recunoaște Întruparea Lui în lume. În consecință, potrivnicul susține și învață că Dumnezeu nu e nici în lume, nici în om și cu atât mai mult nu e nici în Dumnezeul-Om. „Ultimele zile” vor fi martorele creșterii numărului de falși profeți care vor fi amăgit poporul lui Dumnezeu (cf. 1QH 4,7.12-13; Testamentul lui Iuda 21,9; Mt 7,21-23.24; 11,24; 1Tim 4,1).

Evenimentele sunt cât se poate de reale și se precipită, lucru evidențiat prin jocul de cuvinte de la sfârșitul versetului dintre „deja” (νῦν/ *nyn*) și precedentul „acum” (ἤδη/ *ede*). Cu toate acestea, nu putem ignora faptul că, într-o anumită măsură, autorul rămâne fidel perspectivei eshatologice a Noului Testament, unde putem surprinde o așa numită „prezență a viitorului”. Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu este între

„deja” și „nu încă”, adică deși poate fi experimentată încă de aici de pe pământ, totuși își așteaptă consumarea finală la sfârșitul veacurilor, în eshaton. Vorbim, așadar, despre o tensiune permanentă și inevitabilă între două lumi care se succed, conform planului sau iconomiei unui Dumnezeu-Stăpân al lumii și al istoriei, căci, în definitiv, cunoașterea realităților ultime, atât pe axa temporală, cât și pe cea spațială, nu este posibilă prin intermediul revelației divine supranaturale.

4, 4 Substantivul τεχνία/ *teknia* = „copilași” este, așa cum am spus-o deja, un diminutiv propriu limbajului epistolar ioaneic (cf. 2,1.12.28; 3,7.18; 5,21), adresat creștinilor care au nevoie de călăuzire și întărire duhovnicească. Tradițiile parenetice ale comunității învățau că creștinul, în care locuiește cuvântul lui Dumnezeu, l-a învins pe cel viclean (2,13-14). Lumea aceasta este un câmp deschis de luptă, în care cei ce sunt „din Dumnezeu” (ἐκ τοῦ Θεοῦ/ *ek tou Theou*) se bat pentru Hristos până la sânge înfruntându-l și „biruindu-l” pe Antihristul-diavol.

Iisus a învins lumea (cf. *In* 16,33) și este, așadar, Biruitorul păcatului, al morții și al diavolului (cf. *In* 16,8-11), iar biruința creștinilor este întotdeauna în Hristos Dumnezeu: „Căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduh” (*Ef* 6,12). Remarcăm faptul că verbul νενικήκατε/ *nenikekate* = „ați biruit” este la perfect, ceea ce înseamnă că această victorie s-a săvârșit în trecut dar rămâne actuală. În această luptă, armele noastre sunt virtuțile evanghelice: răbdarea, iubirea de vrăjmași, rugăciunea, postul, adevărul, dreptatea, smerenia, pacea etc. (*Ef* 6,13-18).

4, 5 Există o legătură specială între „erezie” și „lume”. Chiar dacă pseudoprofeții provin din rândul comunității creștine, ei nu mai au nimic de-a face cu adevărul revelat și, dimpotrivă, sunt caracterizați de minciună și impostură (cf. *1In* 2,21). Această dialectică este, de altfel, unul dintre motivele fundamentale ale Epistolei, fiind anticipată de Evanghelia a IV-a (cf. *In* 15,18-27). Ereticii sunt „din lume” (ἐκ τοῦ κόσμου/ *ek tou kosmou*) și, în consecință, „vorbesc ca din lume” (λαλοῦσιν/ *lalousin*; i.e. propovăduiesc/ învață; cf. *2In* 1-2; *3In* 14), iar lumea îi recunoaște pe ei și le *acceptă* învățătura (cf. ἀκούει/ *akouei* = „ascultă”, cu sens tare, ca în următorul verset și 2,24; 3,11 etc.). Cel mai probabil, acești gnostici aveau un mare succes mai ales în mediile înstărite și cultivate, a priori înclinate spre tot ceea ce este mundan.

4, 6 Acest verset încheie secțiunea despre „duhul adevărului”, dar și despre „duhul rătăcirii”, dându-ne un nou reper în identificare amândurora: „cel care Îl cunoaște sau nu pe Dumnezeu”. Așadar, noi creștinii, prin duhul nostru cel după chipul lui Dumnezeu obținut prin Taina Sf. Botez, „suntem din Dumnezeu”. Prin orice faptuire evanghelică, ne naștem neîncetat din Dumnezeu, devenim ai lui Dumnezeu, „căci în El trăim și ne mișcăm și suntem” (*FA* 17,28).

Pe de altă parte, tot duhul care nu Îl ascultă pe Dumnezeu nu Îl recunoaște pe El. Nefiind din Adevăr, devine un duh al minciunii și al rătăcirii. Astfel, cele două mari minciuni care străjuiesc erezia sunt că Hristos nu este Dumnezeu și, în consecință, că Însuși Dumnezeu nu există. Din acestea s-au născut toate celelalte minciuni, din toate vremurile, iar τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης/ *to pneuma tes planes* s-a țesut pe ele. Așa ne învață și Monahii Calist și Ignatie Xanthopol: „Căci când vede mintea că se mândrește cu

experiența simțirii ei, atrage sufletul, cum am zis, cu unele mângâieri părute bune, pentru ca învăluindu-l în moleșeala aceea și într-o dulceață mustoasă, să-i rămână necunoscută amestecarea vicleană. Din aceasta vom cunoaște «Duhul adevărului» și «duhul înșelăciunii» (1Ioan 4,6). Desigur, e cu neputință să guste cineva cu simțirea bunătatea dumnezeiască, sau să cunoască în chip simțit ispita și amărăciunea dracilor, dacă nu e încredințat că harul s-a sălășluit în adâncul minții, iar duhurile cele viclene se țin în jurul mădularelor inimii. Dar acest lucru dracii nu voiesc niciodată să fie crezut de oameni, ca nu cumva, mintea știind-o aceasta în chip sigur să folosească împotriva lor arma pomenirii lui Dumnezeu”⁹⁶.

II.11. Iubirea absolută a lui Dumnezeu (4,7-13)⁹⁷

Secțiunea cuprinsă între vv. 7-13 reia a doua parte a dublei porunci și introduce din nou tema iubirii creștine (*agape*), evidențind prioritatea acesteia sau mai degrabă superioritatea iubirii absolute a lui Dumnezeu față de cea umană. O concentrare intensă a limbajului iubirii Îl pune în relief pe Dumnezeu ca izvor al iubirii pe care creștinii trebuie să o arate. Ca și în cazul pericopei precedente (cf. vv. 1-6), fragmentul în cauză se termină cu o mențiune despre „Duhul” (*pneuma*) deja primit.

4, 7 Despre apelativul „iubiților” am vorbit și cu alte ocazii (cf. 2,7; 3,2.21 etc.) însă aici este dublat de pronumele de reciprocitate „unii pe alții” (ἀλλήλους/ *allelous*), folosit în sensul iubirii fraterne, comunitare (cf. 1,7; 3,11.23; NT 1648: „să ne îndrăgim unul cu alalt”). „Iubirea de la (ἐκ/ *ek*) Dumnezeu este”, după cum tot ceea ce este din lume nu este

de la Tatăl (2,16), antihriștii nu sunt *dintre* noi (2,19) și nicio minciună nu este *din* adevăr (2,21), iar cel care face dreptatea este *din* Hristos și *din* Dumnezeu (2,29). În concluzie, noi, creștinii, suntem din Dumnezeu prin iubirea adevărată.

Construcția $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} / pas\ ho$ = „oricine” care se referă la „generația” (cf. vb. $\gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota / gegennetai$) lui Dumnezeu (cf. 2,29; 3,9) conține în sine o nuanță exclusiv-polemică și, de asemenea, pozitiv-extensivă, îndreptate împotriva elitismului gnostic. Pe de altă parte, există o relație strânsă între această „naștere de sus” și cunoașterea lui Dumnezeu, de aceea putem înțelege cel de-al doilea $\kappa\alpha\iota / kai$ al versetului ca pe un explicativ de identitate: „s-a născut din Dumnezeu”, prin urmare „Îl cunoaște pe Dumnezeu”. Și în această redundanță identificăm un ecou polemic, cu referire la cunoașterea gnostică. De remarcat, totuși, faptul că nu putem pune semnul egal între iubirea agapică și nașterea din/ cunoașterea lui Dumnezeu. Acestea sunt supuse criteriului indispensabil al iubirii divine și trec prin filtrul manifestării ei concrete. Este vorba, ne învață Sf. Teofilact, despre iubirea aproapelui: „Deci, dacă așa ne-a iubit pe noi Dumnezeu, măcar deși întru nimic noi prin fire cu Dânsul împărtășindu-ne, cu atât mai vârtos suntem datori și noi pe cei de un neam cu noi să-i iubim, și cunoscând pe bunătatea cea din dragoste, și altora să slujim cu aceasta”⁹⁸.

4, 8 Există o legătură strânsă între acest verset și cel anterior. A iubi nu este neapărat important în sine, ci pentru că „Dumnezeu este iubire” și de aceea iubirea este puterea făptuitoare, făcătoare de dumnezeire (prin participare la ea), adică putere îndumnezeitoare. Iubirea agapică inundă ființa omenească de puterile dumnezeiești și o face să renască într-o nouă ființă, un suflet nou, o inimă nouă, o minte nouă, o viață nouă. Dacă omul nu se naște prin iubire din

Dumnezeu, „nu L-a cunoscut (οὐκ ἔγνω/ *ouk egno*) pe Dumnezeu”. Verbul la aorist (punctual) negativ, care i-a jenat uneori pe copiiști, ar trebui preferat ca *lectio difficilior*, pentru că lasă să se înțeleagă (cf. 3,1) că „cel care nu iubește” nu a avut niciodată acces, așa cum pretinde, la cunoașterea lui Dumnezeu (nu-i decât un neștiutor de Dumnezeu, un fără-de-Dumnezeu). Iar dacă nu Îl cunoaște pe Dumnezeu, nici nu-L poate recunoaște pe Acesta. Pentru că *Dumnezeu este agape*, iubirea ne leagă, ne apropie duhovnicește și ne unește cu toate făpturile lui Dumnezeu și, mai întâi de toate, cu oamenii. Cel care își iubește fratele, Îl are pe Dumnezeu și Îl cunoaște pe El. Căci din iubire vine nașterea și cunoștința dumnezeiască a omului.

În toate scrierile Noului Testament există o legătură strânsă între ἀγάπη și ideea de Dumnezeu. Astfel, în Evangheliile sinoptice, *agape* și comuniunea cu Dumnezeu țin nemijlocit una de alta și trimit una la alta, prima oferindu-i celei de-a doua o amprentă specifică ce depășește legalismul specific iudaismului. Pe de altă parte, nu putem vorbi despre „iubire” în sens creștin fără a face trimitere la „părtășia Duhului Sfânt”, la comuniunea cu Dumnezeu, același lucru fiind valabil și pentru iubirea de aproapele (chiar și pentru iubirea de dușmani, ne învață Mântuitorul; cf. *Mt* 5,44-45). Apoi, la Sf. Pavel legătura dintre Dumnezeu și *agape* devine și mai strânsă. Manifestarea iubirii lui Dumnezeu față de noi, care le întrece pe toate celelalte, este Crucea Domnului: „dar Dumnezeu Își arată *iubirea* față de noi prin aceea ca Hristos a murit pentru noi pe când noi eram încă păcătoși” (*Rm* 5,8). În „împăcarea omului cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său” (*Rm* 5,9) găsim cea mai înaltă revelație a lui *agape*. Pe de altă parte, iubirea creștinului față de aproapele nu rămâne doar cea proprie lui, ci devine o revărsare a iubirii lui Dumnezeu în el. Viziunea paulină prezintă punctul culminant obiectiv pentru

motivul „iubirii” în creștinismul final. La aceasta se adaugă și cuvintele nu mai puțin pline de semnificație din Evanghelia a IV-a: „Ca într-atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Sau Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In 3,16). IPS Dr. Irineu Popa ne arată cum, în descrierea evanghelică a iubirii, Sf. Ioan se folosește de „trei mari realități harice în care trăsăturile iubirii îndumnezeitoare pot fi intuite și trăite. Întâi, vorbește despre iubire și lege, arătând în ce fel Mântuitorul Iisus Hristos desăvârșește așteptarea iudaică și deschide orizontul unei iubiri răstignite și înviate. Apoi, vorbește despre iubire pe care o leagă de apropierea de Domnul Hristos ca o ucenicie duhovnicească. Acest fapt arată că experiența în iubire are o anumită exclusivitate, fiind singura comunitate în care nergia dumnezeiască se revarsă deplin și este însăși viața omului trăită în iubire desăvârșită cu Preasfânta Treime. În sfârșit Sfântul Ioan Teologul vorbește despre iubire și credință pentru a indica calea ce trebuie parcursă de către fiecare creștin pentru a ajunge la comuniunea desăvârșită în iubire cu Dumnezeu. Credința stă la începutul acestui drum, dar îl și caracterizează. În credință, omul deslușește chemarea la iubirea dumnezeiască și la efectele acestei comuniuni cu Dumnezeu”⁹⁹.

Tot Sf. Ioan Teologul, în prima sa Epistolă sobornicească, face și ultimul pas, „pune tușa finală”, proclamând deschis identitatea dintre Dumnezeu și *agape*. În 1In 4,8.16 întâlnim de două ori formula $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ / *ho Theos agape estin*, prin care se atinge și punctul culminant formal: motivul *agape* și-a dobândit expresia cea mai înaltă. Nu întâmplător autorul Epistolei este supranumit „Apostolul iubirii ipostatic”, căci identificarea ioaneică dintre Dumnezeu și *agape* constituie „cheia de boltă” a edificiului creștinismului primar. Toate

celelalte referințe caracteristice pentru motivul *agape*, care se regăsesc în Noul Testament, se concentrează în superba mărturisire ioaneică: „Dumnezeu este iubire” (NT 1648, BIBL. 1688: „Dumnezău dragoste iaste”). Porunca cea mare a iubirii capătă acum o poziție centrală, iar ideea creștină de „iubire-*agape*” își dobândește înfățișarea definitivă. Pe lângă „imnul iubirii” din *1Co* 13, cuvintele Sf. Ioan au contribuit într-adevăr, formal vorbind, la așezarea lui *agape* în centrul creștinismului.

Despre același lucru teologhisesc și Sf. Părinți ai Bisericii: „Dar începutul, mijlocul și sfârșitul, iar, de voiești să spui, și dăruitoarele și călăuzitoarele tuturor bunătăților (virtuților) sunt credința, nădejdea și dragostea, această întreită frânghie țesută de Dumnezeu; și mai mult decât toate dragostea, pentru că *Dumnezeu este iubire* (1Ioan 4,8). De aceea, nu e drept să nu împlinim lipsa lucrării de față și prin aceasta. Mai bine zis, după Sf. Isaac Sirul, «desăvârșirea multor roade ale Duhului o primește cineva atunci când se învrednicește de iubirea desăvârșită». De fapt, scrie Sf. Ioan Scărarul: «După toate cele spuse înainte, rămân acestea trei: legătura care strânge și ține toate: credința, nădejdea, dragostea. *Iar mai mare decât toate este dragostea* (1Corinteni 13,13). Căci *Dumnezeu este iubire* (1Ioan 4,8). De aceea, eu văd pe prima ca rază, pe a doua ca lumină, iar pe a treia ca cerc. Dar toate sunt o unică lumină și strălucire. Căci cea dintâi toate le poate face și zidi; a doua îmbrățișează mila lui Dumnezeu și nu ne face de rușine. Iar cea de a treia niciodată nu cade, nici nu încetează de a vedea (de a contempla), nici nu lasă pe cel hrănit de ea să se liniștească de nebunia ei». Și iarăși: «Cuvântul despre iubire este cunoscut îngerilor; și lor, pe temeiul lucrării iluminării, *Dumnezeu le este iubire* (1Ioan 4,8). Dar cel ce voiește să definească acest cuvânt, e ca un orb care numără nisipul mării. Iubirea, după calitate, este asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e

cu puțință muritorilor; după lucrare, este o beție a sufletului; iar după însușire, este izvorul credinței, adâncul fără fund (abisul) al îndelungei răbdări, marea smereniei. Iubirea este, în chip principal, lepădarea a toată gândirea potrivnică, dacă *iubirea nu socotește răul* (1Corinteni 13,5). Iubirea, nepătimirea și înfierea se deosebesc numai după numiri. Precum lumina și focul și flacăra sunt adunate într-o singură lucrare, așa gândește și despre acestea». Iar Sf. Diadoh spune: «Socotește, frate, că fiecărei vederi duhovnicești îi premerge credința, nădejdea și dragostea, dar mai mult dragostea. Căci cele dintâi învață să se disprețuiască toate bunurile văzute. Dar iubirea unește sufletul însuși cu virtuțile lui Dumnezeu, adulmecând printr-o simțire a minții pe nevăzutul Dumnezeu». Și iarăși: «Alta este dragostea naturală a sufletului și alta care se adaugă ei de la Duhul Sfânt. Cea dintâi se mișcă din voința noastră, pe măsură, când voim. De aceea, e și răpită ușor de duhurile rele, când nu o ținem cu tărie cu voința noastră. Cea de a doua, aprinde atât de mult sufletul spre dragostea lui Dumnezeu, încât toate părțile sufletului nostru se lipesc de negrăita bunătate a dorului de Dumnezeu, într-o nesfârșită simplitate a simțirii. Minteajunsă atunci ca una care a zămislit din lumina duhovnicească a harului, s-a făcut izvor de iubire și de bucurie». Sf. Isaac spune la rândul său: «Iubirea ce se ivește din niscai lucruri e ca o candelă mică, hrănită de untdelemn și astfel e și lumina ei; sau ca un pârâu care se hrănește din ploaie și a cărui curgere se oprește când conținutul care-l susține lipsește. Dar iubire care are drept pricină pe Dumnezeu, este ca un izvor a cărui curgere niciodată nu se întreprue. Căci Dumnezeu singur este izvorul ei și conținutul ei neseccat»¹⁰⁰.

4, 9 Așa cum am anticipat, vv. 9-10 fundamentează afirmația din v. 8b: „pentru că Dumnezeu este iubire” și, de asemenea, susțin exortația din v. 11. Secvența ἐν τούτῳ/ *en touto* = „în aceasta”, de la începutul versetului, se explică în a doua parte a acestuia, fiind introdusă prin conjuncția ὅτι/ *hoti* = „că”.

Verbul ἐφανερώθη/ *ephanerothe* = „s-a arătat” (*litt.* s-a manifestat) este folosit, de obicei, în Epistola noastră (cf. 1,2; 3,5.8) cu referire directă la activitatea publică a Mântuitorului Hristos ca „Trimisul lui Dumnezeu” (cf. vv. 10.14), Care „a venit în lume ca să-i mântuiască pe cei păcătoși” (1Tim 1,15). De aceea, expresia „printre noi” (cf. *In* 1,14) se raportează direct la verbul manifestării divine, dar are o legătură evidentă și cu iubirea lui Dumnezeu *pentru/ față de noi*, manifestată în beneficiul nostru (cf. *In* 9,3b). Cele două sensuri sunt complementare și nu se exclud reciproc.

Desemnarea „Unul-Născut” (*Monogenes*) este proprie vocabularului ioaneic (cf. *In* 1,14.18; 3,16.18). Aceasta nu are doar o valoare cantitativă (*i.e.* Unicul), ci și calitativă sau, mai bine spus, reprezentativă: Fiul lui Dumnezeu „Cel preaiubit” (cf. *Mt* 3,17; 12,18 etc.).

Conjuncția *hina*, urmată de verbul ζήσωμεν/ *zesomen* = „să fim vii” (NT 1648: „să viem”; BIBL. 1688: „să trăim”) la conjunctiv aorist, marchează intenția divină: iubirea lui Dumnezeu este un „proiect” pentru întreaga umanitate. Verbul în sine este un hapax legomenon în tot epistolarul ioaneic și se poate referi atât la viața lui Iisus Hristos pe pământ și, desigur, la lucrarea Sa răscumpărătoare, cât și la comuniunea fraternă a credincioșilor Bisericii, prin Evanghelia Lui, în perspectiva veșniciei (cf. *1In* 1,2; 2,25; 3,14 etc.). Viața lui Dumnezeu a devenit viața noastră, s-a făcut viață a oamenilor prin Întruparea Cuvântului. Ea constă în a viețui

prin Adevăr, Iubire, Dreptate, Sfințenie și prin toate celelalte însușiri dumnezeiești. Toate acestea sunt puterile dumnezeiești de viață făcătoare pe care Logosul înomenit le-a adus în lume și le-a făcut conținutul vieții noastre omenești.

4, 10 Ca o completare a versetului anterior, v. 10 ne spune (cu aceeași nuanță polemică) în ce constă esența iubirii creștine: spre deosebire de atitudinea ereticilor, cu elanul ei specific, aceasta este răspunsul la iubirea lui Dumnezeu pentru noi, în Iisus Hristos. În aceasta stă singura iubire nemincinoasă de om.

Cea de-a doua parte a versetului repetă, aproape cuvânt cu cuvânt cele spuse în *1In* 2,2 și se concentrează în jurul jertfei de ispășire (*hilasmos*) a Fiului lui Dumnezeu pentru păcatele noastre. Doar Dumnezeu iubirii de oameni a putut săvârși, în chip de desăvârșit, mântuirea oamenilor din păcat. Aceasta este iubirea cea adevărată și nesfârșită, care nu are nimic părtinitor, singura milostivire nemincinoasă către oameni: „Și nu simplu L-a trimis, ci ca pentru păcatele noastre prin sângele Său să facă curățire”¹⁰¹.

4, 11 Acest verset reia ideea despre Dumnezeu-*agape* pentru a ajunge la concluzia deja anticipată referitoare la iubirea aproapelui: „și noi suntem datori să ne iubim unii pe alții”. Autorul se adresează din nou cu familiarul „iubiților” (cf. 2,7; 3,2.21 etc.), care are legătură cu părintescul „copilașilor” (cf. 2,1.12.28) și se referă la adevărații creștini care rămân fideli credinței autentice: „Am zis și mai înainte de acest cuvânt, că obicei are Fericitul acesta, pe aceleași pentru aceleași să le repete”¹⁰².

Conjuncția $\epsilon\iota$ / *ei*, deși am tradus-o prin „dacă”, nu are o nuanță dubitativă, nici una ipotetică și poate fi înțeleasă mai degrabă ca „întrucât/ de vreme ce”: este o realitate faptul că

Dumnezeu ne-a iubit mai întâi pe noi (cf. 4,19). De asemenea, adverbul demonstrativ οὗτως/ *houtos* = „astfel” indică felul, nu cantitatea, în care Dumnezeu și-a manifestat adevărata natură a iubirii Sale pentru oameni, „încât (ὥστε/ *hoste*) pe Fiul Sau Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*In* 3,16b). Cele două texte ioaneice vorbesc, în complementaritate, despre o consecință dublă a lui *agape*: posibilitatea de „a crede” și „a avea viață veșnică” și, totodată, datoria de a ne iubi unii pe alții (cf. *1In* 2,6; 3,16; *3In* 8). Spre deosebire de prima consecință, cea de-a doua nu este una firească, ci una la care creștinii trebuie îndemnați și ca o reacție la atitudinea ereticilor.

Astfel, iubirea lui Dumnezeu pentru noi nu este doar *typos* al iubirii fratere, ci și sursă a ei și poruncă divină. Hristos este chipul desăvârșit al iubirii, iar aceasta este iubirea cea nouă și porunca cea nouă a iubirii. Dar iubirea lui Hristos nu este numai desăvârșită, ci și mântuitoare, astfel încât ajunge să fie întâia datorie a creștinului. Mântuirea este, în acest sens, extensia iubirii lui Hristos în toți cei care cred în El și, prin ea, ne mântuim pe noi înșine prin ceilalți. Sf. Teodor al Edesei ne îndeamnă: „Ferește-te de a vătăma pe aproapele cu o limbă vicleană, ca să nu fi vătămat de ucigașul [...] Ferește-te de a osândi greșeala fratelui tău, ca să nu cazi din bunătate și dragoste. Căci cel nu are bunătate și dragoste pentru fratele, nu a cunoscut pe Dumnezeu. Fiindcă «Dumnezeu iubire este», cum strigă Ioan, fiul tunetului, și ucenicul iubit al lui Hristos. Dacă Hristos, zice, Mântuitorul tuturor și-a pus sufletul Său pentru noi, datori suntem și noi să ne punem sufletele pentru frații noștri”¹⁰³.

4, 12 Începutul versetului ne reamintește faptul că ne aflăm în plină polemică. Spuneam puțin mai sus că ne trebuie oarece strădanie pentru a dobândi iubirea de Dumnezeu și de aproapele și același lucru este valabil și în privința vederii lui Dumnezeu (τεθέαται/ *tetheatai* este verbul contemplării, ca în 1,1b). Viziunii extatice specifice învățaturii gnostice se opune echilibrul credinței creștine care își concentrează atenția asupra Persoanei Mântuitorului Hristos (cf. *In* 1,46; 14,8) și, în mod specific în Epistola noastră, asupra iubirii fraterne. De asemenea, verbul μένει/ *menei* = „rămâne” (*i.e.* locuiește/ Se sălășluiește), care are un sens puternic și cuprinde în sine ideea de înrădăcinare, este arareori pus în legătură cu Dumnezeu în epistolarul ioanic. Prezența lui Dumnezeu în noi este întotdeauna condiționată de credința noastră, așa cum se afirmă și în Evanghelie: „Rămâneți în Mine și Eu în voi” (*In* 15,4).

Sfârșitul versetului ne pune în față întrebarea referitoare la adevăratul înțeles al conjuncției *kai*, pe care cele mai importante comentarii moderne o evaluează în mod diferit. În principiu, soluția este legată în mod direct de valoarea pe care o acordăm pronumelui posesiv αὐτοῦ/ *autou*, care vorbește despre „iubirea Lui”. Astfel, s-a emis cel puțin trei ipoteze foarte cunoscute: „consecutivă”, „aditivă” și „explicativă”. Toate cele trei nuanțe pot fi valabile și ar trebui acceptate în mod complementar. În contextul polemic pe care l-am sesizat în mod constant pe întreg parcursul textului, am putea spune că cea mai sugestivă explicație ar fi cel mai mult legată de cea de-a doua interpretare și s-ar putea traduce în felul următor: doar dacă ne iubim unii pe alții, atunci Dumnezeu rămâne în noi și, mai mult decât atât, iubirea Lui este desăvârșită în noi. Cât despre posesivul *autou*, acesta poate fi, la rândul-i, înțeles ca un genitiv subiectiv (*i.e.* când ne iubim unii pe alții, iubirea lui Dumnezeu își atinge *telosul*) sau ca un genitiv obiectiv cu

valoare calitativă (i.e. iubirea în desăvârșirea sa dumnezeiască, așa cum s-a făcut cunoscută în Iisus Hristos).

În fine, secvența ἐν ἡμῖν/ *en hemin* = „în noi” desemnează comunitatea credincioșilor: să ne iubim unii pe alții, astfel încât iubirea lui Dumnezeu să fie desăvârșită în noi toți (aspect comunitar) și în fiecare în parte (aspect personal). Astfel se întâmplă cu toți cei care alcătuiesc Biserica: prin iubirea reciprocă se întrupează și viețuiesc unul în celălalt, unul în toți și toți în unul (cf. *Ef* 3,18; *FA* 4,32).

4, 13 Unele comentarii moderne leagă acest verset de începutul următoarei secțiuni a Epistolei. Cu toate acestea, având în vedere referința la Sfântul Duh din *1In* 3,24 și 4,6, ne vom raporta și la aceasta ca la o concluzie pnevmatologică a pericopei studiate. Semnul că Dumnezeu rămâne în noi, cei credincioși (nu în eretici), și că noi rămânem în El este tocmai faptul că „din Duhul Său ne-a dat nouă”. Verbul δέδωκεν/ *dedoken* este la perfect, deci darul Duhului trebuie înțeles ca fiind primit în trecut dar rămânând mereu actual. Promisiunea făcută de Mântuitorul Hristos cu privire la Mângâietorul (Paracletul), în Evanghelia a IV-a (cf. *In* 14-17), s-a împlinit. Acesta a rămas cu toate puterile Sale sfinte în Biserică și continuă să fie în ea, iar noi, rămânând în Biserică, ne sfințim și primim putere de sus. Duhul Sfânt este Cel care ne dă cunoștința de Dumnezeu și vederea duhovnicească, prin care vedem că Tatăl L-a trimis pe Fiul Său ca să mântuiască lumea: „Deci avem atât din însăși vederea de față, zice, cât și din tâlcuirea Celui Unul-născut ce este în sânul Tatălui, după cum în Evangheliile s-a zis, și din lucrarea cea prin dragoste a unora către alții (Ioan 1,18), că Dumnezeu este întru noi, că din Duhul Său ne-a dat și că ne facem părtași Lui”¹⁰⁴.

II.12. Iubirea adevărată alungă teama (4,14-21)¹⁰⁵

Secțiunea cuprinsă între vv. 14-21 reia teme abordate anterior, punctând elemente previzibile, dar având și o anumită logică internă care ar putea fi rezumată prin termenul „mărturisire”. Această confesiune îi aparține autorului, dar și comunității pe care o păstorește, și este foarte bine reprezentată de secvența *καὶ ἡμεῖς/ kai hemeis* = „dar/ și noi” (cf. vv. 14-16). La rândul lor, vv. 17-18 arată consecințele firești ale acestei iubiri mărturisite: curaj duhovnicesc și biruință asupra neliniștii interioare. Ultima parte a pericopei reprezintă o concluzie polemică, reafirmând o dată în plus cele două caracteristici esențiale ale iubirii-*agape*: originea divină și manifestarea concretă către aproapele. Altfel spus, se mărturisește credința neștrămutată în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și Judecător Drept, pornind de la Dumnezeu-*agape* și culminând cu iubirea fraternă, dar trecând inevitabil prin izbânda asupra temerii de orice fel. De remarcat contrastul frapant dintre „deplina încredințare” (*πληροφορία/ plerophoria*) și „teamă” (*φόβος/ phobos*), dar și punerea lor în legătură directă cu termenul cheie *agape*.

4, 14 Conjunția *kai*, pe care am tradus-o prin adversativul „dar”, deschide versetul și îl leagă totodată de cel anterior. Pronumele personal *ἡμεῖς/ hemeis* trimite la prologul Epistolei (cf. 1,1-4), fiind dublat de verbul contemplării (*τεθεάμεθα/ tetheametha* = „am privit”), folosit de data aceasta la perfect. Fer. Augustin tâlcuiește: „«Nimeni nu

L-a văzut vreodată pe Dumnezeu»; El este ceva care nu poate fi văzut. Nu trebuie căutat cu ochiul, ci cu inima. Dar după cum, dacă am vrea să vedem soarele, trebuie să ne curățăm ochiului trupului, cu ajutorul căruia putem vedea lumina, la fel, dacă vrem să-l vedem pe Dumnezeu, trebuie să ne curățăm ochiul cu care Dumnezeu poate fi văzut”¹⁰⁶.

4, 15 Iisus Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și acest lucru nu trebuie numai crezut, ci și mărturisit public (cf. 1,9; 2,23; 4,2 etc.). Aceasta este chintesența mesajului creștin și, în același timp, piatra de poticnire pentru eretici. Formula comuniunii reciproce, din partea a doua a versetului, nu este nici descriptivă, nici cauzativă, ci mai degrabă pur și simplu declarativă: a-L mărturisi pe Fiul, aceasta este comuniunea noastră cu Tatăl, după modelul comuniunii Fiului cu Tatăl (cf. 2,23): „(atunci) Dumnezeu rămâne în el și el (rămâne) în Dumnezeu”.

Sf. Teofilact zice: „Acest cuvânt trebuie alăturat celui zis cu puțin mai înainte, adică acestuia: «Că tot duhul care nu mărturisește pe Domnul Iisus că a venit în trup...». Că de vreme ce din destul a arătat că sunt și fiii ai lui Dumnezeu și Dumnezeu întru dâșii petrece, arătând prin dragostea unora către alții că s-a dat lor Duhul cel Sfânt, întoarce cuvântul iarăși în sus la acelea și zice: «Oricare va mărturisi că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu întru Dânsul petrece»; precum s-a zis mai sus că «tot duhul care mărturisește pe Iisus Hristos că a venit în trup, de la Dumnezeu este». A arătat încă și altceva cuvântul, că cei ce mărturisesc acestea și au pe Duhul petrecând întru dâșii, adică pe Dumnezeu, și ei întru Dumnezeu petrec. Și cum e aceasta? Prin dragostea unora către alții. Iar pomenind dragostea, adaugă și pe toate cele

despre dragoste, pe care le-a zis, multă încredințare dând cuvântului celui pentru dragoste”¹⁰⁷.

4, 16 După sugestia cu nuanță polemică din versetul anterior, v. 16 reînnoiește ideea definirii lui Dumnezeu ca fiind *agape* (cf. v. 8). Aceasta este prelungirea mărturisirii din v. 15, pentru a scoate în evidență miezul pericopei studiate: trebuie să credem și să acționăm după iubirea lui Dumnezeu. Cele două verbe, „am cunoscut” și „am crezut”, sunt la timpul perfect și se referă la cunoașterea și credința dobândite în trecut dar lucrătoare în prezent (ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν/ *egnokamen kai pepisteukamen*). Conjunctia *kai* care leagă cele două verbe nu marchează neapărat succesiunea, ci se referă mai degrabă la fundament (cf. TOB: *nous connaissons pour y avoir cru...*). Noi am cunoscut iubirea lui Dumnezeu prin Mântuitorul; atunci am cunoscut iubirea dumnezeiască și am crezut în El. Dumnezeu se sălășluiește prin iubire în om și îl mântuiește tot din iubire. La rândul său, prin iubire omul se sălășluiește în Dumnezeu și se mântuiește: „și cel care rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el”.

Așadar, păzirea poruncilor dumnezeiești este dovada iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui, cum ne învață și Cuviosul Petru Damaschinul (*Cuvântul 15*): „Cel ce vrea să spună ceva despre dragoste, îndrăznește să grăiască despre Dumnezeu însuși. Căci zice Ioan Teologul: «Dumnezeu este iubire, și cel rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu». O minune! Această, cea mai de căpetenie dintre virtuți, este proprie firii. Pentru aceea o pomenește legea printre cele dintâi, poruncind: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău» și celelalte. Deci eu auzind cuvintele «din tot», m-am umplut de uimire și n-am mai avut lipsă de celelalte cuvinte. Căci «din tot

sufletul» înseamnă că din rațiune, mânie și poftă. Pentru că din acestea trei se alcătuieste sufletul. Minte cugetă pururea la cele dumnezeiești; pofta îl pofteste numai pe El neîncetat și nu pe altcineva, odată ce legea a spus că «din tot»; iar mânia se pune în mișcare în chip firesc împotriva celor ce împiedică această poftă și numai împotriva lor. Bine a zis deci că Dumnezeu este dragoste. Dacă deci vede Dumnezeu cele trei puteri ale sufletului, avându-și dorul numai spre El, cum a poruncit, neapărat că și El, bun fiind, nu numai că iubește pe om, ci se și sălășluiește în el și petrece în el, precum a zis, prin venirea Duhului. Iar trupul se va supune chiar fără voie rațiunii ca nerațional și nu va mai pofti împotriva Duhului, cum zice Apostolul. Ci precum soarele și luna se călăuzesc după porunca Domnului pentru a lumina lumea, măcar că sunt neînsuflețite, așa și trupul va lucra după voi a sufletului faptele luminii. Și precum soarele călătorind de fiecare dată de la răsărit până la apus dă o zi, iar lipsind el se face noapte, așa și fiecare virtute pe care o săvârșește omul luminează sufletul, iar ascunzându-se ea se face patimă și întuneric, până ce agonisește omul iarăși virtutea și prin aceasta vine lumina. De asemenea, precum soarele începând de la marginea răsăritului și mutându-și pe încetul lumina până la cealaltă margine se împlinește vremea, așa și omul crescând pe încetul de la începutul virtuților, se face nepătimitor. Și precum discul lunii crește și scade în cursul unei luni, așa și omul crește și se micșorează cu fiecare virtute, până ce ajunge la deprinderea virtuții cu pricina; și aci suferă necazuri după Dumnezeu, aci se veselește mulțumind lui Dumnezeu, fiind nevrednic de dobândirea virtuților; aci iarăși se luminează și aci se întunecă, până ce se împlinește drumul. Unele îi vin cu bun rost din pricina înălțării, altele din pricina deznădejdiei. Precum soarele își face în veacul de acum schimbările și luna creșterile și

micșorările, iar în veacul viitor cei drepecți se vor bucura pururea de lumină, iar cei păcătoși ca mine vor avea parte de întuneric, așa și acum, înainte de dragostea desăvârșită și de contemplația îndumnezeită, sufletul își are schimbările amestecate, iar minte întunecimile împreunate cu virtuțile și cunoștințele, până ce se va învrednici omul de lucrarea veacului viitor prin dragostea desăvârșită, pentru care se face toată osteneala. Căci pentru dragoste ascultă de poruncă cel aflător în ascultare; pentru ea se face sărac și rob bogatul și cel slobod, ca să lase, celor ce vor să le aibă, pe ale lui și pe el însuși; și cel ce postește, de asemenea, ca să mănânce alții cele ce le-ar fi mâncat el însuși. Și, simplu grăind, toată lucrarea se face sau pentru dragostea de Dumnezeu, sau pentru dragostea de aproapele. Și anume cele spuse înainte și cele asemenea lor se fac pentru dragostea aproapelui. Iar privegherea, psalmodierea și cele asemenea lor, pentru dragostea de Dumnezeu. Căci Lui I se cuvine slava, cinstea și stăpânirea în vecii vecilor. Amin!"¹⁰⁸.

4, 17 După ce în vv. 14-17 s-a făcut referire la izvorul vieții și al iubirii creștine, în vv. 17-18 sunt precizate cele două consecințe ale lui *agape*: îndrăznire (*παρρησία/parrhesia*) înaintea lui Dumnezeu (temă recurentă) și biruința asupra fricii. Pe lângă ideea iubirii aproapelui, o întâlnim și pe cea a „desăvârșirii” specifice iubirii lui Dumnezeu (cf. 2,5; 4,12). Epistola subliniază aici aspectul pozitiv: creștinii nu trebuie să se teamă de Judecată, ci trebuie să aibă nădejde și „îndrăznire în Ziua Judecării”. În Vechiul Testament (e.g. Am 5,18-20) și în iudaism, „Ziua judecării” era ceva de temut pentru cei neascultători. Totuși, creștinii care stăruiesc în iubire trebuie să aibă speranța vie că vor fi iertați de Dreptul Judecător în ziua aceea, pentru că, într-un anumit sens, s-au

transformat în „agenții” iubirii Sale altruiste, curățindu-se, după cum ne arată Sf. Grigorie Palama: „Iubirea de Dumnezeu e susținută de lipsa de patimi și de bogăția virtuților. Căci ura față de cele rele de la care vine lipsa patimilor, aduce în schimb dorul și bogăția bunătăților. Iar cel ce iubește și dobândește virtuțile (bunătățile) cum nu va iubi mai ales pe Stăpânul care e prin Sine bun și singurul dătător și păzitor a tot binele, în care este El într-un chip deosebit”¹⁰⁹.

De altfel, secvența ἐν τούτῳ/ *en touto* = „în aceasta” se referă la faptul că noi, cei care rămânem în iubirea Lui, avem posibilitate de a crește neîncetat și de a ne desăvârși fără a cunoaște limite: „Lumină este Dumnezeu și Sfinții Lui lumină sunt în lume, după Evanghelie și frica de muncă întru dănșii nu este, că întru dragostea lui Dumnezeu prisosesc”¹¹⁰.

A doua parte a versetului, „pentru că, așa cum este Acela, să fim și noi în lumea aceasta”, ne descoperă marea taină eclezială: Iisus Hristos continuă să viețuiască în lume prin Biserică (trupul Său pnevmatizat extins în umanitate) și, rămânând în ea, continuă să rămână cu noi în această lume. Este contemporan cu fiecare dintre cei care alcătuiesc Biserica, până la sfârșitul veacurilor. Căci pentru noi S-a sălășluit în Biserică și Se dă pe Sine Însuși neîncetat, mai ales în Sf. Euharistie, dar și în celelalte Sfinte Taine. Fer. Augustin ne vorbește despre dulceața darului divin în iubirea lui Hristos: „Cu cât găsesc mai multă plăcere în a vorbi despre iubire, cu atât mai puțin doresc ca această Epistolă să se încheie. Nici o altă scriere nu este mai înflăcărată în laudele înălțate iubirii. Nu vi se predică nimic mai dulce, nimic mai aducător de sănătate nu vi se poate da ca băutură, dar numai dacă voi întăriți darul lui Dumnezeu în voi printr-o viață dreaptă. Nu fiți nerecunoscători față de harul Aceluia care, deși avea un

singur Fiu, nu a vrut ca El să rămână singur, ci a vrut să aibă frați: a adoptat fiii care să aibă împreună cu el viața veșnică”¹¹¹.

4, 18 Prima parte a versetului poate fi înțeleasă ca o sentință generală. Această iubire desăvârșită care alungă teama/frica (*φόβος/ phobos*, hapax legomenon în *1In*) se înrădăcinează în Dumnezeu și se concretizează în grija față de aproapele. Din nou sesizăm o nuanță polemică a textului, care sugerează, pe de o parte, faptul că ereticii contestă autenticitatea iubirii creștinilor, iar, pe de altă parte, că aceștia, în pofida tuturor ambițiilor lor religioase, nu au reușit să-și depășească „angoasa” existențială, am putea spune chiar metafizică. Fer. Diadoch al Foticeei spune că „Cel ce se iubește pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu. Dar cel ce nu se iubește pe sine, din pricina bogăției covârșitoare a iubirii lui Dumnezeu, Îl iubește pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată slava sa, ci pe a lui Dumnezeu [...] Cel ce iubește pe Dumnezeu într-o simțire a inimii, acela este cunoscut de El. Căci în măsura în care primește ceva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură ajunge în dragostea lui Dumnezeu [...] Când începe ceva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele într-o simțire a duhului [...] Nimenea nu poate să iubească pe Dumnezeu din toată inima, dacă nu se va teme de El mai întâi într-o simțire a inimii. Căci numai curățindu-se și înmuindu-se sufletul prin înrăurirea temerii, vine la dragoste lucrătoare. Dar nu va veni la ceva temerea de Dumnezeu în chipul arătat dacă nu va părăsi toate grijile lumești. Căci numai când ajunge mintea la liniște multă și a negrijă, o strămtorează frica de Dumnezeu, curățind-o într-o simțire multă de toată grosimea pământească, ca astfel să o aducă la marea dragoste a bunătății lui Dumnezeu. Astfel frica este o stare proprie dreptilor cari încă se curățesc, fiind

împreună pe jumătate cu dragoste. Iar dragostea desăvârșită este proprie dreptilor curățiți deplin, în cari nu mai este frică. «Căci dragostea desăvârșită, zice, scoate afară frica». Dar de amândouă au parte numai dreptii, cari lucrează virtuțile cu ajutorul Duhului Sfânt. De aceea zice Scriptura într-un loc: «Temeți-vă de Domnul toți sfinții Lui», iar în alt loc: «Iubiți pe Domnul toți cuvioșii Lui». Prin acestea învățăm limpede că frica de Dumnezeu este proprie dreptilor care se curățesc încă, fiind împreună, cum s-a zis, pe jumătate cu dragoste; iar dragostea desăvârșită e proprie dreptilor curățiți, în cari nu mai este gândul vreunei temeri, ci o ardere neîncetată și o alipire a sufletului de Dumnezeu prin lucrarea Duhului Sfânt”¹¹².

În același sens, vorbind despre cei „temători” care „se îndeletnicesc cu înțelepciunea lucrătoare”, Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Acestora pe de o parte nu le lipsește nimic odată ce luptă pentru adevăr împotriva puterii dușmane. Totuși, pe de altă parte, sunt lipsiți de vederile tainice din care se împărtășește mintea celor desăvârșiți. Iar cei ce s-au învrednicit în chip tainic de cunoașterea contemplativă a lui Dumnezeu și și-au făcut mintea curată de orice închipuire materială și toată și-au făcut-o chip al frumuseții dumnezeiești, prin imitare aceleia, să socotim că sunt cei iubitori”¹¹³.

La rândul său, Ava Dorotei (*Despre frica de Dumnezeu*) ne explică: „Spune Sfântul Ioan în epistolele sobornicești: (1In. 4,18). Oare ce voiește să ne spună Sf.? Despre ce dragoste și despre ce frică vorbește? Proorocul zice în psalmi: «Temeți-vă de Domnul, toți sfinții Lui» (Ps. 33,10). Și aflăm și alte multe cuvinte de acestea în Sfintele Scripturi. Dacă deci și sfinții, care iubesc așa de mult de Domnul, se tem de el, cum zice: «Dragostea scoate afară frica?». Sfântul voiește să ne arate că sunt două frici. Una începătoare și una desăvârșită; și că una este a începătorilor, cum ar spune cineva, a cinstitorului de

Dumnezeu; iar alta, a celor sfinți și desăvârșiți, a celor ce au ajuns la măsura iubirii. De pildă: cineva face voia lui Dumnezeu din frica de chinuri. Acesta, cum am spus, e încă începător. El nu face încă binele pentru el însuși, ci de frica bătailor. Altul face voia lui Dumnezeu, iubindu-L pe Dumnezeu însuși, dorind în chip deosebit să-l placă lui Dumnezeu. Acesta știe ce este binele însuși, acesta a cunoscut ce înseamnă a fi cu Dumnezeu. Acesta este cel ce are iubirea adevărată pe care Sfântul o numește desăvârșită. Și această iubire îl duce pe el la frica desăvârșită. Unul ca acesta nu se mai teme și păzește voia lui Dumnezeu, nu pentru bătaie, nu pentru a nu fi pedepsit, ci, cum am spus, pentru că a gustat din dulceața de a fi împreună cu Dumnezeu. Îi este frică să nu cadă din ea, îi este frică să nu fie lipsit de ea. Aceasta este frica desăvârșită, care se naște din iubirea aceasta. Aceasta scoate afară frica începătoare. De aceea zice, că «dragostea desăvârșită scoate afară frica». Dar e cu neputință a se ajunge la frica desăvârșită, altfel decât prin cea începătoare”¹¹⁴.

4, 19 Avem în acest verset o primă concluzie a secțiunii finale a celui de-al patrulea capitol al Epistolei: noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi (πρωτος/ *protos*; RADU-GAL.: „cel dintâi”) pe noi. Verbul are din nou un indicativ polemic, împotriva falșilor învățători, și se referă la faptul că, spre deosebire de gnostici, noi nu Îl iubim pe Dumnezeu din proprie inițiativă, ci ca răspuns la iubirea Lui (*i.e.* „Our love is not self-originated”). În unele manuscrise, predicatul „iubim” nu are complement direct, deci lecțiunea aceasta se referă în genere la „a iubi”. Există, de asemenea, și unele manuscrise care, în loc de „pe Dumnezeu”, conțin „pe El” sau „unii pe alții”.

Dumnezeu este mai mare decât inima noastră și le știe pe toate și îi va dăruia inimii noastre slabe puterea și curajul de a spori în lucrarea iubirii, care presupune jertfirea de sine, după modelul lui Hristos. Aceasta este singura iubire adevărată, iar toate celelalte iubiri nu sunt adevărate decât în măsura în care își au obârșia în această iubire, în măsura în care sunt precum aceasta: „Iubirea adevărată nu poate exista ca lucrare sau realizare omenească. Poate însă exista ca rod al părtășiei de iubire dumnezeiască. Iar părtășia aceasta este cu putință în Biserică, unde credincioșii se aduc pe ei înșiși lui Hristos”¹¹⁵.

4, 20 Așa cum am mai spus, iubirea de Hristos se deschide în mod concret în iubirea de aproapele. Manifestarea acesteia din urmă depășește cadrul abstract al „iubirii spiritualizate” a gnosticilor, coborând în realitatea văzută. În creștinismul autentic, iubirea de om este dovada supremă a iubirii de Dumnezeu. Dacă este simțit în Dumnezeu, văzut ca venind de la Dumnezeu, omul este pentru om un frate nemuritor. Sensul timpului perfect al verbului *ὄραω*/ *oraō* = „a vedea” este continuu: „l-a văzut și continuă să-l vadă”. Este foarte interesant faptul că unele manuscrise conțin ultima propoziție a versetului sub formă interogativă: „Cum poate iubi pe Dumnezeu, pe Care nu Îl vede?”.

Doar omul care este în Hristos Dumnezeu simte astfel și vede astfel oamenii în iubirea lui de Dumnezeu. Căci zice Fer. Augustin: „Dacă Dumnezeu este iubire, atunci oricine iubește iubirea îl iubește pe Dumnezeu. Iubește-l deci pe fratele tău și fii liniștit. [...] De ce un om nu-l vede pe Dumnezeu? Tocmai pentru că nu are iubire. De aceea nu-l vede pe Dumnezeu, pentru că nu are iubire; de aceea nu are iubire, pentru că nu-l

iubește pe frate; prin urmare, de aceea nu-l vede pe Dumnezeu, penru că nu are iubire”¹¹⁶.

4, 21 Termenul „poruncă” se referă aici la exigența iubirii aproapelui (cf. 3,23). Este evident faptul că legătura dintre iubirea lui Dumnezeu și iubirea aproapelui ne trimite la „marea poruncă” din tradiția sinoptică, în care Mântuitorul pune alături textele din *Dt* 6,5 și *Lv* 19,18. De altfel, în Vechiul Testament, comportamentul față de cei care nu puteau să se revanșeze era echivalat de Dumnezeu cu purtarea față de El (*Pv* 19,17; cf. *Dt* 15,9). Concluzia acestei pericope este, așadar, foarte clară: cel care nu îl iubește pe fratele său nu va ști să Îl iubească nici pe Dumnezeu (cf. *1In* 3,15.23; 4,12). Observăm cum, în mod subtil, în *1In*, dubla poruncă a iubirii se transformă, de fapt, într-una singură, pentru că nu se poate presupune că Îl iubești pe Dumnezeu, dacă nu îți iubești aproapele.

II.13. Cel care crede în Iisus Hristos biruiește lumea (5,1-5)¹¹⁷

Prima secțiune a capitolului final al Epistolei este dominată de ideea „nașterii de sus”, din Dumnezeu, și poate fi rezumată în felul următor: cel care este născut din Dumnezeu, prin credința în Iisus Hristos, Îl iubește pe Dumnezeu și pe frații săi (*i.e.* copiii Lui) și astfel biruiește lumea. În acest fel, se face legătura directă dintre mărturisirea hristologică („Iisus este Fiul lui Dumnezeu”; cf. vv. 1.5) și porunca cea mare a iubirii. Tema centrală rămâne însă aceeași: iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Cu toate acestea, Sf. Ioan schimbă puțin perspectiva: de data aceasta iubirea lui Dumnezeu nu se mai recunoaște în iubirea fraternală

(cf. 2,3-6.29; 3,10.18-19; 4,7-8 etc.), ci, dimpotrivă, „cunoaștem că îi iubim pe copiii lui Dumnezeu, dacă Îl iubim pe Dumnezeu și Îi împlinim poruncile Sale” (5,2). Subtilitatea nu este cu siguranță fortuită, ci vizează respingerea unei iubiri de tip gnostic care presupune complezență și afinitate religioasă, nu supunerea propriu-zisă și ascultarea față de Tatăl ceresc și de Fiul Său pe care L-a trimis. Cu alte cuvinte, acum iubirea aproapelui nu mai „rezultă” (TOB: *découle*) în mod firesc din iubirea lui Dumnezeu, ci se verifică în aceasta. Pericopa este, așadar, dominată de două teme pe care le-am mai întâlnit în Epistola noastră: nașterea „din” (*ek*) Dumnezeu (cf. 2,29-3,2; 3,9-10; 4,7; 5,18) și „copilașii” (*teknia*) lui Dumnezeu (cf. 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4 etc.).

5, 1 Primul verset al celui de-al cincilea capitol constituie un bun rezumat al exigențelor esențiale ale Epistolei, fiind, din acest punct de vedere asemănător cu *1In* 3,23: „Și aceasta este porunca Lui: ca să credem în numele Fiului Său, Iisus Hristos și să ne iubim unii pe alții, precum ne-a dat nouă poruncă”. Exprimarea este, în acest caz, puțin diferită și se apropie, ca o maximă convențională ce repetă asocierea dintre iubirea lui Dumnezeu și iubirea credincioșilor creștini și de *1In* 4,20-21: „Dacă cineva zice: «Îl iubesc pe Dumnezeu!», dar pe fratele său îl urăște, este mincinos. Pentru că cel care nu îl iubeste fratele lui pe care îl vede nu îl poate iubi pe Dumnezeu pe Care nu îl vede. Și această poruncă de la El o avem: ca cel care Îl iubește pe Dumnezeu să îl iubească și pe fratele său”.

Adjectivul *πάσις* / *pas* urmat de participiul prezent articulat *ὁ πιστεύων* / *ho pisteuon* are o valoare extensiv-polemică, vizându-i cu siguranță nu numai pe creștinii aparținând comunității ioaneice, ci și pe eretici (cf. 2,23.29; 3,3.4). De asemenea, Sf. Ioan nu mai vorbește acum despre a

crede *în* (ἐν/en cu dativ) Iisus Hristos, ci mai degrabă „că (ὅτι/hotî) Iisus este Hristosul” (cf. 5,5). Această construcție nu este însă inedită, pentru că o întâlnim și în *In* 8,24; 11,27.42 etc. Pe de altă parte, formularea „Iisus este Hristosul” ne amintește de *1In* 4,15a: „Iisus este Fiul lui Dumnezeu” (cf. 5,15b), împotriva ereticilor care, știm deja (cf. 2,22), negau această realitate. Credința în Hristos și iubirea de Hristos, ca Dumnezeu și Mântuitor sunt două puteri sau virtuți într-una. Ereticii, nerecunoscându-L pe Hristos ca Dumnezeu, nu-L pot nici iubi, nici cunoaște. Obiectul credinței noastre este, așadar, mesianitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos, iar această credință (singura adevărată, de altfel) reprezintă prima condiție pentru dobândirea calității de fiu al lui Dumnezeu.

Fer. Augustin ne încredințează de aceasta, când spune: „Vedeți, așadar, că, atunci când Ioan spune «cel care crede», este vorba de o credință personală, nu despre cea comună multora. Prin urmare, frații mei, nici un eretic să nu vină să vă spună «Și noi credem». Tocmai de aceea am înfățișat exemplul demonilor, ca să nu vă bucurați de cuvintele credincioșilor, ci ca să cercetați faptele celor care trăiesc credința”¹¹⁸.

Conjuncția καὶ/ *kai* de la sfârșitul versetului are o valoare consecutivă: cel care a primit viața de la Dumnezeu Îl iubește (ἀγαπᾷ/ *agapa*) și pe Cel care S-a născut (τὸν γεγεννημένον/ *ton gegennemenon*) din Acesta, adică pe Iisus Hristos, Domnul (cf. 5,18). Multe din manuscrise îl omit pe *kai* (de aceea am păstrat în traducere paranteza dreaptă), iar altele prezintă un neutru în locul participiului masculin acuzativ *ton gegennemenon*. Cele două lecțiuni-variantă pot fi considerate, la prima vedere, încercări ale scribilor de a ameliora textul, dar la o analiză atentă se constată că de fapt îl slăbesc.

5, 2 În acest verset este din nou evidențiată iubirea aproapelui. Criteriul iubirii fraterne autentice este iubirea lui Dumnezeu și împlinirea poruncilor Sale. Sensul acestei afirmații pare destul de logic, chiar dacă unii exegeți au pus la îndoială relevanța lui: dacă fratele meu creștin are același Tată ca și mine, nu aș ști cum să îl iubesc fără a-L iubi mai întâi pe cel care i-a dat viață. Mai mult decât atât, iubindu-L pe Hristos, noi iubim tot ceea ce este dumnezeiesc în om, tot ceea ce are omul nemuritor, tot ceea ce este el după chipul lui Hristos. Iubirea nedisimulată față de oameni este o consecință firească a iubirii de Hristos, iar iubirea de Dumnezeu crește prin împlinirea poruncilor (τὰς ἐντολάς/ *tas entolas*). Unele manuscrise au înlocuit verbul ποιῶμεν/ *poiomen*, pe care l-am tradus prin „împlinim” (*litt. facem*) cu τηρῶμεν/ *teromen* = „ținem”, dar nu este foarte relevant, întrucât în literatura iohanică cei doi termeni au același sens.

Acest adevăr este introdus prin intermediul unei secvențe devenite deja o formulare constantă în scriere pentru exprimarea unui criteriu fundamental: „în aceasta cunoaștem că...” (ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι/ *en touto ginuskomen hoti*; cf. 2,3.5; 3,19.24 etc.). Cunoașterea despre care vorbește aici Sf. Ioan cuprinde în sine atât o conștiință curată, cât și o nuanță polemică vizavi de provocarea gnostică. Conjuncția ὅταν/ *hotan* are valoare condițională și de aceea am tradus-o prin „dacă”. Fer. Augustin: „Acum suspinăm, din pricină că este greu de păzit porunca lui Dumnezeu. Dar ascultă ce urmează. Omule, de ce te chinui când iubești? Pentru că iubești lăcomia. Ceea ce iubești se iubește cu chin; *Dumnezeu se iubește fără chin* [subl.ns.]”¹¹⁹.

5, 3 Continuarea celei de-a doua părți a v. 2 se regăsește în acest verset. Împlinirea poruncilor nu poate fi separată de iubirea lui Dumnezeu, prin urmare ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/ *he agape tou Theou* (genitiv obiectiv) constă (ἐστίν/ *estin*) în aceea că păstrăm poruncile. Această idee este una dominantă în Epistolă, dar aici este spusă cu mai multă emfază. Sf. Teofilact: „Acest stih așa este: «Aceasta este dragostea: ca poruncile Lui să le păzim, că tot cel născut de la Dumnezeu, biruiește lumea». Iar acest «grele nu sunt», aruncat în mijloc este (*n.tr.* e o afirmație incidentă, suplimentară)”¹²⁰.

Spuneam mai sus faptul că iubirea de Hristos și credința în Hristos sunt două puteri sau virtuți într-una. Același lucru putem spune și despre iubire și supunere față de poruncile lui Dumnezeu, care „nu sunt grele” (βαρεῖαι/ *bareiai* este un hapax legomenon în toată literatura ioanică). A-L iubi pe Dumnezeu înseamnă a trăi prin poruncile dumnezeiești. Ideea că poruncile divine nu sunt „chinuitoare” sau insuportabile pentru cei în a căror inimă au fost scrise nu este străină Vechiului Testament (cf. *Dt* 30,11-14), nici iudaismului (e.g. Filon din Alexandria) și nici tradiției sinoptice (cf. *Mt* 11,30; 23,4.23; *Lc* 11,46), cu precizarea că, de fiecare dată, motivele acestei „lejerități” sunt diferite. Cu toate acestea, unii învățători evrei considerau unele părți ale Legii „mai grele” sau „cu mai multă greutate” decât altele, înțelegând de aici că unele se dovedeau mai acute pentru viața zilnică, în vreme ce altele ar fi fost totuși prea dificil de respectat. În cazul nostru, ele vor deveni subiectul următoarelor două versete. Concluzia este că, pentru omul care Îl iubește pe Hristos, *poruncile Lui nu sunt grele*, căci Domnul îi dă întotdeauna acestuia din belșug puterile dumnezeiești pentru a el împlini lesnicios.

5, 4 În antichitate, imaginea „victoriei” era folosită, în general, în sfera militară, sportivă, polemică și juridică, dar presupunea întotdeauna existența unui conflict sau a unui test. În Noul Testament, tema „biruinței” (νίκη/ *nike*), prezentă tangențial la Sf. Pavel și la Sf. Luca, este foarte interesant dezvoltată în literatura ioaneică. În mod sistematic, Sf. Ioan insistă asupra biruinței lui Hristos (cf. *In* 16,33), asupra biruinței martirilor pentru Hristos (cf. *Ap* 12,11 ș.u.) și, în Epistolele sale, asupra *biruinței credinței celei adevărate în Hristos* la întâlnirea cu ereziile acestei lumi. Izbânda asupra lumii a fost obținută atunci când creștinii s-au convertit, s-au botezat și au primit „ungerea” Duhului ca izvor al acestei biruințe și participare activă la biruința lui Iisus Hristos. Aceasta deoarece lumea se împotrivesc supunerii pe care cel credincios o arată față de Dumnezeu și îl disprețuiește pe creștin (cf. 2,15-17; 3,1.13; 4,4-5 etc.). Biruința lui Hristos din Evanghelie asupra lumii, Cel ce a zdrobit pe diavol și a nimicuit păcatul, devine acum biruința creștinului asupra ereziei, prin „credința noastră” cea adevărată. Sf. Teofilact zice: „Apoi le pune înainte și pe biruință, și pe lucrul cel pentru care este biruința, zicând cum că credința a amândurora este: adică cea întru Dumnezeu, care și de la Dumnezeu născută fiind, a biruit pe toată necredința și a golit-o; și nici iudeu, nici elini, nici eretic nu poate împotriva ei”¹²¹.

În privința secvenței ή πίστις ήμῶν/ *he pistis hemon*, unele manuscrise conțin lecțiunea „voastră” (ύμῶν/ *hymon*), la persoana a doua plural. Este clar că aceasta din urmă este, din nou, una facilitantă și nu corespunde contextului scrierii (cf. 1,4). Prin urmare, vom accepta pronumele posesiv preferat și de edițiile critice moderne (*i.e.* „noastră”).

5, 5 Fără credința în Iisus Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu, această lume ar fi rămas pentru totdeauna sub semnul diavolului, al păcatului și al morții. În consecință, adevărata biruință „care a cucerit lumea”, este însăși credința în dumnezeirea Fiului. Formularea credinței are, fără îndoială, și aici un accent polemic și ne amintește de afirmația din *1In* 2,22a: „Cine este mincinosul dacă nu cel care tăgăduiește că Iisus este Hristosul?” (cf. 4,15). Așadar, spusele autorului au și un scop exortativ, chemându-i pe destinatari să învingă erezia prin mărturisirea lui Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat. Sf. Ignatie Teoforul (*Către Tralieni* X.1) ne avertizează: „Dacă, după cum spun păgânii, adică necredincioșii, Hristos a pățimit în aparență – ei trăind în aparență – pentru ce port eu lanțuri, pentru ce doresc să mă lupt cu fiarele? Deci, degeaba mor. Spune eu oare minciuni despre Domnul?”¹²².

II.14. Și aceasta este mărturia (5,6-12) ¹²³

Pericopa cuprinsă între vv. 6-12 este strâns legată de prima secțiune a capitolului final al Epistolei și se constituie într-o mărturisire hristologică (Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Întrupat) destul de dezvoltată, ce poate fi rezumată în următoarele trei puncte esențiale: mărturisirea despre „Cel care a venit”; despre mărturisirea care a fost adusă odată cu această venire; consecința primirii acestei mărturisiri: „viața veșnică”. Deopotrivă, afirmația că credința este izvorul vieții este amplificată în două direcții: credința trebuie să includă venirea Fiului „prin apă și sânge” (v. 5); credința în Fiul se sprijină pe mărturia lui Dumnezeu Însuși (v. 9). Dumnezeirea și mesianitatea lui Iisus Hristos s-au adeverit mai ales prin Botez („prin apă”), pe Cruce („prin sânge”) și la Cincizecime

(„prin Duhul Sfânt”), ca și în toată viața pământească a Fiului lui Dumnezeu, care se prelungește tainic în activitatea teandrică a Bisericii și în credința mărturisită de creștini până la sfârșitul veacurilor. Cei care cred în Hristos au în ei înșiși mărturia adevărului dumnezeiesc, îl experiază permanent și se bucură de certitudinea cunoașterii lui Dumnezeu, care este Viață, Lumină, Adevăr și Iubire nesfârșite.

5, 6 Pronumele demonstrativ οὗτος/ *houtos* înlocuiește aici emfaticul *ekeinos* = „acela” (folosit de regulă pentru a-L desemna pe Hristos; cf. 2,6; 3,5 etc.) și, înaintea unui participiu (*i.e.* ὁ ἐλθὼν/ *ho elthon* = „cel care a venit”), „atrage atenția asupra a ceea ce urmează să fie spus”¹²⁴. Accentul este pus pe felul în care s-a produs această venire a Mântuitorului: „prin apă și prin sânge”. Prepoziția *dia* = „prin” (ori în sens instrumental: „cu”), urmată de cele două substantive în cazul genitiv, susține și confirmă realitatea Întrupării prin participarea Dumnezeului-om la Botez (cf. *In* 3,5.8; 4,10.11; 19,34; FA 8,36-39 etc.) și Răstignirea pe Cruce. Hristos a sfințit apa (ὕδωρ/ *hydor*), cel mai răspândit element al acestei lumi și elementul de căpătâi al trupului omenesc, arătând-o nescricăcioasă, prin Duhul Sfânt, în numele Lui. De asemenea, a sfințit sângele (αἷμα/ *haima*, cf. *1In* 1,7 – o altă denumire, sau mai bine spus o explicație a lui *en sarki* = „în trup-carne”; cf. *1In* 4,2; *2In* 7), elementul de căpătâi al vieții, făcându-l sânge al lui Dumnezeu, Preacuratul Sânge al Domnului Hristos, care ni se dă în Sf. Taină a Euharistiei (cf. *In* 6,53-58). Astfel, ne-a arătat că și trupul este pentru Domnul, pentru nemurire și viață veșnică, îndumnezeindu-l.

Contextul polemic al scrierii ne determină să credem faptul că autorul vizează învățătura greșită a ereticilor care acceptau Botezul lui Iisus, interpretându-l desigur în manieră

proprie (cu accent pe caracterul „spiritual” al acestuia), dar respingeau moarte Sa pe Cruce, chiar și Sfintele Pătimiri. Mai mulți cercetători au sugerat faptul că eretici precum Cerint sau gnosticii de mai târziu ar fi spus că Hristos-Duhul s-ar fi pogorât asupra lui Iisus la Botezul Său, dar L-a părăsit înaintea morții Sale sau că, asemenea docheților, deși Iisus a fost cu adevărat botezat, nu avea cum să moară, întrucât era nemuritor. Este foarte posibil, de asemenea, ca aceștia din urmă să fi interpretat „apa și sângele” din *In* 19,34 drept imagine a unui semizeu: în mitologia greacă, zeitățile olimpiene aveau *ichor* (o substanță apoasă), în loc de sânge. Astfel, este posibil ca ei să fi subliniat divinitatea Lui în defavoarea umanității Sale. Totuși, nu este exclus ca referința avută în vedere să depășească oricare dintre părerile expuse mai sus. Sf. Ignatie Teoforul (*Către Smirneni II.1*) ne confirmă acest lucru când spune: „El a pățimit toate acestea ca să ne mântuim. A pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pătimi în aparență, ei existând în aparență, și, precum gândesc, așa li se va și întâmpla, că sunt fantome și draci”¹²⁵.

Partea a doua a versetului se referă la mărturia Duhului despre Hristos, Dumnezeu-om și Mântuitor, „pentru că Duhul este adevărul” (cf. *In* 14-17). Prin Acesta mărturia este dusă mai departe în viața Bisericii, pentru că Sfântul Duh este sufletul Bisericii, cum arată și Sf. Teofilact: „Iar prin Duhul, când ca un Dumnezeu a înviat din morți. Că al lui Dumnezeu singur este acest lucru, adică a Se învia pe Sineși. Iar prin glasul Duhului cum că însemnează Dumnezeu pe Duhul, cea zisă destul este să arate. Deci trei fiind mărturiile, a Botezului, a Crucii și a învierii, Care pe înfierea adusă de Iisus o mărturisesc, neîmpotrivă grăită este înfierea adusă de Domnul, prin care înfiere, și nouă, ca Cel ce pângă este a toată

frământătura omenească, ne-a dăruit ca să fim fiii ai lui Dumnezeu”¹²⁶.

Vulgata, urmată de un manuscris grecesc copiat în sec. al XVI-lea (61) are în loc de secvența „pentru că Duhul...” formula „*pentru că Hristos este adevărul*”. Unii exegeți cred ca acest lucru se explică printr-o confuzie între cele două *nomina sacra* prezente în manuscrise: XPΣ (*i.e.* Christos) și SPS (*i.e.* Spiritus). Mai mult decât atât, unii martori latini îl adaugă pe *Iesus* fie înainte, fie după *Christus*, în vreme ce alții pur și simplu îl înlocuiesc pe *Christus* cu *Iesus*.

5, 7-8 Următoarele două versete (vv. 7-8) confirmă cele spuse anterior: toate cele trei (Duhul, apa și sângele) mărturisesc despre umanitatea reală a lui Hristos. În acest fel, exigența veterotestamentară a celor „doi sau trei martori” este îndeplinită (cf. *Dt* 17,6; 19,15; *Mt* 18,16; *In* 8,17 etc.), știut fiind faptul că documentele comerciale antice includeau uneori semnăturile câtorva martori prezenți la procedurile de vânzare. Formularea destul de neobișnuită de la sfârșitul versetului, „cei trei sunt una”, este cu siguranță una tradițională și se referă la faptul că Duhul Sfânt nu este niciodată singur, iar mărturia Sa se face, de fapt, „prin apă și prin sânge” (*i.e.* Botezul și Euharistia), fără ca aceste două elemente în sine să-și piardă valoarea sau capacitatea de a mărturisi, la rândul lor. Toate acestea corespund perfect învățăturii Epistolei noastre și anume că faptele vieții lui Iisus, concentrare în Botezul, moartea și Răstignirea Sa, mărturisesc în Duhul despre realitatea istorică a Domnului, fără a știrbi ceva din dumnezeirea Sa. Așadar, toate acestea trei au devenit cu desăvârșire una în Dumnezeu-om. Dar Hristos ne mântuiește întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta, iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat, extins

în umanitate care este Biserica, puterea mântuitoare și îndumnezeitoare a noastră, în special în Sf. Euharistie.

Reflectând la momentul final al Răstignirii Mântuitorului pe Cruce din Evanghelia ioaneică, când Iisus Și-a dat Duhul, iar din coasta lui străpunsă de suliță au țâșnit îndată „sânge și apă”, Părinte André Scrima face legătura cu acest pasaj epistolar, propunând o lectură „pneumatologică” foarte interesantă: „Iisus, realmente mort conform definiției imperceptibile a morții, «trăiește», e animat de o altă viață, pe care Ioan vrea acum să o propună înțelegerii noastre. Iisus a învins deja moartea. Moartea nu își va duce până la capăt lucrarea asupra trupului lui. Pentru că Iisus nu încetează să fie impregnat – «plasmă» - de Duh. (Nu întâmplător, în prima sa epistolă, Ioan revine asupra acestei condiții, spunând: «trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh... Și trei care mărturisesc pe pământ: Duhul și apa și sângele... » [I Ioan 5, 6-8]. Christos e suveran pe cruce și prin cruce: moartea, limita pusă domeniului creaturii, a fost învinsă prin moarte. Acesta e actul absolut al suveranității lui Dumnezeu: să dea tuturor viață, să treacă totul la viață, să cuprindă totul în viață, în viața sa. «Moartea», cu tot ceea ce ea conține ca insondabilă «negativitate», e anulată. Să menționăm că în Biserica Ortodoxă, conform unei decizii din secolul al IX-lea, Christos pe cruce nu trebuie niciodată reprezentat cu ochii închiși, ci numai deschiși: e semnul iconografic al victoriei sale asupra morții, în moarte chiar, precum și al faptului că trupul lui e plin de Duh, ceea ce îl sustrage stricăciunii morții”¹²⁷.

Trebuie remarcat faptul că, în Textus Receptus, după participiul μαρτυροῦντες/ *martyroundes*, apare un adaos trinitar destul de extins (absent din cele mai importante manuscrise grecești vechi), cunoscut în literatura de specialitate sub numele de *Comma Ioanneum*: „(7) Pentru că Trei sunt Cei care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul

Duh; și Aceștia Trei una sunt; (8) Și trei sunt cei care mărturisesc pe pământ: Duhul și apa și sângele, și cei trei sunt una". Se pare că aceste cuvinte reprezintă o interpolare tardivă care s-a strecurat mai întâi în textul Vulgatei (provenind, cel mai probabil, din mediul teologic spaniol sau poate chiar african), de unde a trecut ulterior în numai patru manuscrise grecești și anume: *ms. 61* (sec. al XVI-lea, aflat inițial la Oxford, ulterior la Dublin, cunoscut drept *Codex Montforticanus* sau *Britannicus*); *ms. 88* (sec. al XII-lea, aflat la Biblioteca Națională din Napoli, cunoscut drept *Codex Regius*), care conține *comma* ca o notă marginală, scrisă de o mână modernă, probabila unui bibliotecar; *ms. 629* (sec. al XIV-lea sau al XV-lea, revizuit după Vulgata, aflat la Vatican, cunoscut drept *Codex Ottobonianus*); *ms. 635* (sec. al XI-lea, care conține textul de asemenea scris pe margine de o mână din sec. al XVII-lea, aflat la Biblioteca din Berlin, cunoscut drept *Codex Ravianus* sau *Berolinensis*).

Pasajul este absent din manuscrisele tuturor versiunilor vechi (siriace, copte, armenе, etiopiene, arabe, slave), cu excepția unor manuscrise latine. De altfel, dintre vechile manuscrise latine (în număr de peste 50), doar două prezintă interpolarea: *Monacensis g.* (sec. al VI-lea, de care se pare că s-a servit Fulgentiu de Ruspe) și *Speculum m.* (sec. al VIII-lea sau al IX-lea,, atribuit în mod fals Fer. Augustin). Se mai găsește în Biblia lui Teodulf (sec. al VIII-lea), *Carensis* (sec. al IX-lea), *Toletanus* (sec. al X-lea) și *Demidovianus* (sec. al XII-lea), cu unele variante. Începând cu sec. al XII-lea, apare în majoritatea manuscriselor. În ceea ce privește comentatorii Sf. Scripturi, niciun Părinte răsăritean nu a citat sau interpretat acest verset înainte de sec. al XII-lea. Dacă l-ar fi cunoscut, cu siguranță l-ar fi folosit în controversele trinitare împotriva sabelienilor sau arienilor. Abia în 1215, la Sinodul de la Lateran, a fost rostit în latină și greacă pentru condamnarea lui Ioachim de Flora. Nici

Părinții latini nu îl comentează. Exegeți de seamă ca Ilarie de Pictavium (+367), Lucifer de Cagliari (+371), Sf. Ambrozie al Mediolanului (+397), Leon cel Mare (+461) sau Sf. Grigorie cel Mare (+604) n-au avut nicio cunoștință despre acest adaos, deși le-ar fi putut aduce mari servicii în apărarea dogmei Sfintei Treimi. În anul 484, Eugeniu de Cartagina, în mărturisirea pe care o depune în fața regelui arian Huneric, alături de alți 450 de episcopi africani, folosește *comma*. Începând cu acest moment, citatul începe să fie folosit de Virgilius de Tapsus (Africa de Nord) și de Fulgentius de Ruspe.

Se crede că cea mai veche mărturie în care adaosul apare ca făcând parte din textul Epistolei este un tratat latin din sec. al IV-lea intitulat *Liber apologeticus* (cap. 4), compus în jurul anului 380, care este atribuit fie ereticului spaniol Priscillian (aprox. +385), fie urmașului său, Episcopul Instantius: „Tria sunt quae testimonium dicunt in terra: aqua, caro et sanguis; et haec tria in unum sunt. Et tria sunt quae testimonium dicunt in coelo: Pater, Verbum et Spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Jesu”. Este ușor de observat că ultimele cuvinte ascund toată erezia prisciliană (care profesa un fel de gnosticism amestecat cu maniheism). Rămâne până astăzi o enigmă cum a putut să treacă neobservat acest fals literar și să se impună în textul biblic. Mai mult sau mai puțin retușată în sens ortodox, *Comma Iohanneum* a trecut ulterior în literatura bisericească. Și cum era de așteptat, a fost răspândită de compatrioții ai lui Priscillian, în fruntea cărora se afla Peregrinus, nume sub care se ascundea Bachiarus, care se crede că i-a dat și forma „ortodoxă” (e.g. înlocuirea neutrelui *tria* cu pluralul masculin *tres*).

Concluzia este că această lecțiune amplificată nu este atestată până la sfârșitul sec. al IV-lea și începe să apară în manuscrisele Vulgatei din sec. al VIII-lea și în unele copii

caroligiene ale Vulgatei, chiar dacă majoritatea manuscriselor anterioare anilor 1200 nu o redau. Prezența sa în Vulgata a dus la includerea ei, în traducere greacă, în unele manuscrise grecești tardive. Așa apare în a treia ediție a Noului Testament Grecesc al lui Erasmus de Rotterdam (1522), de unde își deschide drumul pentru a intra în textul recept (1633). Critica textuală modernă este în unanimitate de acord cu faptul că această lecțiune latină nu reprezintă o variantă originală a textului grec al Epistolei *1In*, ci urmează o tradiție teologică, atestată începând cu sec. al III-lea. Părinți de limbă latină ai Bisericii (e.g. Sf. Ciprian al Cartaginei, *De ecclesiae catholicae unitate* 6; Fer. Augustin, *Contra Maximinum* 2) vor apela ulterior la acest text, alături de *In* 10,30, pentru a susține scripturistic dogma Sfintei Treimi, adică învățătura despre egalitatea și consubstanțialitatea celor trei Persoane dumnezeiești și despre unitatea ființei dumnezeiești.

5, 9-10 Versetul 9 este cu siguranță un ecou al învățăturii evanghelice „despre mărturisire” (cf. *In* 5,31-47), aducând totodată și cel puțin două nuanțe noi: mărturia divină rămâne în Biserică, prin sfinții săi; ea nu se mai opune necredinței iudeilor, ci mai degrabă minciunilor falșilor profeți. Astfel, secvența „mărturia oamenilor” se referă aici, cel mai probabil, la învățătura ereticilor care neagă Întruparea și Crucea lui Hristos, față de care „mărturia lui Dumnezeu” este net superioară, cea mai convingătoare și fidel transmisă în comunitatea de credință (cf. *In* 5,34.41). Aceasta rezultă și din folosirea în context polemic a adjectivului *μεῖζων* / *meizon* = „mai mare” în Epistolă (i.e. mai importantă, cu o mai mare greutate; cf. *1In* 3,2; 4,4), care semnifică faptul că *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* / *martyria tou Theou* aduce cu sine „biruința” asupra ereticilor de tot felul (cf. 5,4-5). Conținutul

acestei mărturisiri ale Tatălui ceresc se referă în mod direct la Fiul Său Întrupat (cf. *In* 1,14; 5,37), este actuală (ἐστὶν/ *estin*) și rămâne peste veci la fel de actuală (μεμαρτύρηκεν/ *memartyreken*). Niciun alt adevăr, nicio altă realitate a lumii omenești nu are atâtea mărturii ca aceste adevăruri sau realități dumnezeiesc-omenești. Omul care nu primește această mărturie dumnezeiască despre Iisus demonstrează prin această atitudine că Îl consideră pe Dumnezeu mincinos, iar pentru un suflet omenesc aceasta este cea mai mare cădere pe care o poate suferi. Într-adevăr, nu există nicio scuză pentru cei care nu cred în Iisus Hristos: „Dacă nu aș fi venit și nu le-aș fi vorbit, păcat nu ar avea; dar acum n-au cuvânt de dezvinovățire pentru păcatul lor. Cel care Mă urăște pe Mine, urăște și pe Tatăl Meu. Dacă nu aș fi făcut între ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcut păcat nu ar avea; dar acum M-au și văzut și M-au urât și pe Mine și pe Tatăl Meu” (*In* 15,22-24).

Versetul 10 ne expune, așadar, concluzia logică a frazei: cel care crede în Fiul, în acord cu această mărturie, o are în el, în contrast cu cel care L-a făcut mincinos pe Dumnezeu, pentru că nu a crezut. Omul care trăiește prin credința în Hristos Iisus dobândește înăuntrul său o mărturie neclintită pe care nimeni nu i-o poate lua. În sufletul său, această realitate devine întreaga realitate care îl cuprinde, singura realitate la care se raportează: Hristos este „Domnul meu și Dumnezeul meu” (cf. *In* 20,28), Mântuitorul meu, raiul și viața mea, adevărul și iubirea mea, bucuria mea, biruința și veșnicia mea, într-un cuvânt „tot ceea ce *am*”. Întâlnim de mai multe ori verbul „a avea” (ἔχω/ *echo*) în scrierea noastră (e.g. „a avea ungerea” – 2,20; „a avea pe Tatăl” – 2,23; „a avea pe Fiul” – 5,12; cf. *2In* 9). Această „posesie” este deopotrivă confirmarea și semnul credinței noastre. La polul opus, secvența οὐ

πεπίστευκεν/ *ou pepisteuken* = „nu a crezut” nu se referă, cel mai probabil, la cei necredincioși în general, ci mai degrabă la ereticii care pretind că sunt credincioși, dar de fapt cred doar în niște „idoli” (cf. *1In* 5,21).

5, 11-12 Am ajuns și la concluzia celei de-a doua secțiuni a capitolului final, care este tipică pentru întreaga învățătură ioaneică: adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu (în cuvintele Epistolei, „a-L avea pe Hristos”) înseamnă combaterea ereziei și câștigarea vieții veșnice „și această viață este în Fiul Său” (v. 11b), înăuntrul ființei Lui dumnezeiești-omenești, în Biserică. Această formulare ne aduce aminte, pe lângă nuanța sa polemică, de *In* 3,36: „Cel care crede în Fiul are viață veșnică, iar cel ce nu ascultă de Fiul nu va vedea viața, ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el”.

Versetul 12a ne arată în ce fel viața este „în Fiul” (ἐν τῷ υἱῷ/ *en to hyio*): pur și simplu, „cel care Îl are pe Fiul are viața” (asupra valorii verbului „a avea”, vezi *1In* 1,3.6; 2,1.20.23; 3,15; 4,16 etc.), iar „cel care nu Îl are pe Fiul lui Dumnezeu nu are viața”. Întreaga „filozofie” a vieții se cuprinde în aceste cuvinte, și toate „mărturiile” se comprimă într-o singură „mărturie”. Atâta timp cât omul nu crede în Hristos, omul rămâne neîncetat în moarte, printre cadavre, dar prin credința în El vine la viață, simte bucuria dumnezeiască a vieții. Exegeții au văzut în paralelismul antitetice din v. 12 fie o reminiscență a unui document mai vechi de care s-a folosit autorul (*Vorlage*), fie un stadiu anterior oral al învățaturii sale. În orice caz, este adesea subliniată relația dintre această secțiune a Epistolei și prologul acesteia (cf. 1,1-4), considerând că aici se găsește un fel de incluziune care dă întregii scrieri o anumită profunzime și o coerență polemică și teologică.

II.15. Epilogul (5,13-21)¹²⁸

Secțiunea finală a Epistolei, pe care am numit-o în mod sugestiv „epilog”, este introdusă de v. 13, care face legătura cu pericopa anterioară (vv. 6-12) și arată totodată scopul pe care autorul l-a urmărit scriindu-le cititorilor săi. Aceste ultime versete ale scrierii sunt dominate amintirea a ceea ce (noi) *știm* (οἶδαμεν/*oidamen*): că El ne ascultă rugăciunile curate și le îndeplinește (v. 15); că cel care s-a născut din El este curat (v. 18); că suntem din El și nu din lume (v. 19); „că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă pricepere ca să Îl cunoaștem pe (Dumnezeul) cel adevărat” (v. 20a). Avem aici, de fapt, o recapitulare sintetică a celor trei idei esențiale expuse în restul scrierii: păcatul este incompatibil cu calitatea de fiu al lui Dumnezeu; iubirea lui Dumnezeu este incompatibilă cu iubirea lumii; slujirea lui Dumnezeu este incompatibilă cu orice fel de împlinire a voii diavolului, cu orice fel de idolatrie, cu orice acțiune izvorâtă din nesocotirea învățaturii creștine. Nu putem ignora, de asemenea, nici faptul că totul se leagă printr-o fină țesătură polemică. Lupta este împotriva tuturor „idolilor” (desemnare tradițională a oricărei erezii), iar adevărata cunoaștere este în Iisus Hristos, cunoaștere care permite rugăciunea (dar nu orice fel de rugăciune!) și ne permite, de asemenea, să fim „în Cel adevărat”.

Sf. Teofilact recapitulează, în cuvinte duhovnicești, tema acestei încheieri: „Pe acestea, ca într-un Epilog, în scurt le cuprinde și zice: «Am scris vouă ca unor moștenitori ai vieții veșnice; celor ce nu după nădejdea vieții veșnice viețuiesc pe acestea nu le-aș fi scris, căci nu e cu cale ca pe cele sfinte a le da câinilor, nici pe mărgăritarele vrednice de laudă a le arunca

înaintea porcilor» (Matei 7,6). Și repetă, după cum am zis, aducându-le lor aminte pe cele zise: întâi că li se cade să creadă fără de îndoire, întru numele Fiului lui Dumnezeu, adică întru cinstirea de Dumnezeu cea predanisită nouă de la Acela (că aceasta însemnează numele Fiului lui Dumnezeu, după cum am zis). Apoi cum că semn al neîndoitei acestei credințe altul nici unul nu este, decât îndrăzneala, pe care prin credința cea fără prihană o aflăm către Dânsul, după cum și mai sus am zis, și cum că semn iarăși al unei îndrăzneli ca acestea a pus acesta, că adică să audă și să nu treacă cu vederea pe toate cele de la noi cerute. Dar de vreme ce nu toți dobândesc pe toate cele cerute, nici nu sunt auziți pentru cele ce cer, adaugă acest «după voia Lui». Fiindcă cel ce afară de voia Dascălului cere, nici auzit nu va fi, asemenea Fericitului Iacov. Fiindcă și acesta, «cereți, zice, și nu luați, căci rău cereți» (Iacov 4,3). Și întorcând altminterea pe un semn ca acesta, spre mai luminată cunoaștere, zice: «Și dacă știm că ne aude pe noi, la toate acelea care cerem, știm că avem cererile care am cerut de la Dânsul» (v. 15), într-acest fel oarecum zicând: «Dacă după voia Lui cerem, ne aude pe noi. Și dacă ne aude pe noi la ceea ce cerem, știm că după voia Lui facem cererile noastre și avem întru înșine cererile care am cerut. Iar acestea sunt, împărăția și dreptatea Lui, pe care și El ne-a poruncit nouă în Evanghelie să le cerem» (Matei 6,33)¹²⁹.

5, 13 Pronumele demonstrativ ταῦτα/ *tauta* = „(pe) acestea” se raportează la întreaga Epistolă. Sf. Ioan ne spune care au fost intențiile sale (cf. ἵνα/ *hina* = „ca să”) în scrierea textului și nu este prima dată când o face (cf. 1,4; 2,1). Secvența „ca să știți” se referă la credința cea adevărată, neîndoielnică, împotriva celor care încearcă cu tot dinadinsul să demonstreze contrariul (cf. 2,20; 3,14). Pentru a

descoperi acest *modus vivendi* trebuie să avem întotdeauna ochii ațintiți la Hristos (cf. *Evr* 12,2), nu asupra noastră. Rugăciunea creștinului este, așadar, fructul acestei încrederi, care vine din credința în Fiul lui Dumnezeu, în care avem „viață veșnică” (cf. *1In* 1,2; 2,25; 3,14 etc.). Prima și cea mai însemnată cunoștință și ținta primordială a oricărui creștin este să știe că a crede în Hristos înseamnă să aibă viață veșnică: „cred, deci am viață veșnică!” (cf. *2Co* 4,17-18; *1Tim* 6,12). Expresia „a crede în numele Fiului” se găsește și în 3, 23 și, de asemenea, în Evanghelia ioaneică (cf. 1,12; 2,23; 3,18), iar aici insistă din nou asupra realității Întrupării (cf. *1In* 4,2; *2In* 7), împotriva ereticilor care se voiau ei înșiși „credincioși”.

Lecțiunea preferată de ediția critică NA²⁸ și de noi este participiul masculin dativ plural τοῖς πιστεύουσιν/ *tois pisteuousin*, pentru că există numeroase variante textuale legate de sfârșitul versetului (e.g. *hoi pisteuontes*; cf. κ², A 33^{vid}, 623 etc.), unele chiar înlocuind termenul cu o propoziție de scop (i.e. *kai hina pisteuete* – cf. P, Ψ 323, 1739, 1881 etc.), cel mai probabil sub influența afirmației din *In* 20,31: „Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui”.

5, 14-15 Sf. Ioan subliniază încă o dată legătura dintre credința adevărată, îndrăznire (cf. 2,28; 3,21; 4,17) și rugăciune. De remarcat faptul că aici termenul *parrhesia* descrie o nuanță nouă în contextul scrierii, vorbind despre „încrederea” (*litt.* îndrăznire) în împlinirea rugăciunii, nu neapărat de cea manifestată la Judecata finală (cf. 2,28; 4,17) sau în fața propriei inimi care ne osândește (cf. 3,21). Precizând faptul că este vorba despre o rugăciune de cerere „după voia Lui” (i.e. după Evanghelia lui Hristos), v. 14 se aseamănă cel mai mult cu textul din *1In* 3,21-22: „lubiților,

dacă inima noastră nu ne osândește, avem îndrăznire către Dumnezeu. Și orice am cere de la El primim, pentru că Îi păzim poruncile Lui și pe cele plăcute le facem înaintea Lui". Însă autorul nu se limitează aici la o simplă descriere a ethosului creștin, ci prezintă, împotriva ereticilor, credința cea adevărată ca fiind deja lucrătoare în Biserică. Cu alte cuvinte, numai credința în Fiul lui Dumnezeu Întrupat poate „hrăni” rugăciunea încrezătoare, care se opune căutărilor „spiritualizante” ale gnosticilor, adesea marcate de o „teamă” nejustificată (cf. 4,17-19).

Termenul cheie „știm” (οἶδαμεν/ *oidamen*) din v. 15 indică faptul că este vorba despre o cunoaștere a credinței. Primul *ean* = „dacă” are valoare afirmativă, în vreme ce al doilea este ipotetic real (*i.e.* dacă ar fi să cerem ceva, El ne ascultă; cf. *In* 9,31; 11,41-42). Certitudinea împlinirii rugăciunii, după voia lui Dumnezeu, este o temă ioaneică frecventă în predica lui Iisus (cf. *In* 14,13; 15,7; 16,24). Ea nu este străină nici rugăciunii gnosticilor, dar, spre deosebire de aceasta are un anumit gen de concretețe, de consistență, legată în mod direct de Persoana istorică a lui Iisus Hristos, depășind cadrul mult prea general, cu note de ezitare, de ambiguitate sau chiar de îndoială, al acesteia din urmă: „Să ceară însă cu credință, fără să aibă nici o îndoială, pentru că cine se îndoiește este asemenea valului mării, mișcat de vânt și aruncat înapoi și încolo. Să nu gândească omul acela că va lua ceva de la Dumnezeu” (*Iac* 1,6-7). Așadar, aceasta este condiția evanghelică: împlinește voia lui Dumnezeu ca și El să o poată împlini pe a ta; îndrăznește și fii încredințați că Dumnezeu va împlini orice Îi cerem în rugăciune curată.

5, 16-17 Întocmai ca și iubirea, rugăciunea are în *1In* o dimensiune prin excelență comunitară, fiind îndreptată înspre frații creștini, dar mai ales „dacă cineva îl vede pe fratele său păcătuiind (*litt.* păcătuiește cu păcat)” (v. 16a). În contextul scrierii Epistolei, existau anumiți creștini care păcătuiau „de moarte” (πρὸς θάνατον/ *pros thanaton*; cf. *In* 11,4), identificați cu ereticii, pentru care rugăciunea devine inutilă. Sf. Ioan nu ne interzice să ne rugăm pentru cei care săvârșesc așa-numitele păcate împotriva Duhului Sfânt (cf. *Mt* 12,24-32; *Mc* 3,20-20; *Lc* 11,15-23; 12,10), dar nici nu ne recomandă o asemenea rugăciune. Ereticii sau pseudoprofeții s-au autoexclus din comunitate (cf. *1In* 2,19; *2Ptr* 2) și „locuiesc în moarte” (*1In* 3,14b), s-au împietrit singuri în starea de nepocăință prin răsturnarea valorilor și inversarea adevărului că în Persoana lui Hristos Întrupat se descoperă și lucrează Însuși Dumnezeu, cel care nimicește stăpânirea satanei, eliberează pe oameni și instaurează propria Împărăție. În inversarea și falsificarea adevărului pe care îl descoperă Mântuitorul Hristos văd și Sf. Părinți hula împotriva Duhului ca „păcat de moarte”. Acesta constă în negarea dumnezeirii lui Iisus Hristos și, prin urmare, o ofensă la adresa întregii Treimi. Cel care a inversat realitatea într-un grad atât de mare, încât vede lucrarea lui Dumnezeu cel revelat în Hristos ca activitate a satanei, singur se lipsește pe sine de nădejdea pocăinței și, prin urmare, de iertare, opunând harului divin propria împotrivire. De altfel, falsificări satanice ale adevărului creștin cunoaște și epoca noastră și au cunoscut și celelalte epoci. Pentru astfel de oameni, ne spune Sf. Ioan, rugăciunile noastre sunt nefolositoare. Moartea despre care vorbesc aceste două versete nu este moartea naturală, ci „a doua moarte” (cea spirituală) din *Ap* 20,6.14. Ei i se pune „viața veșnică” despre care Epistola ne vorbește în mod

constant. Ca și în *1In* 3,4 (păcat vs. fărădelege), în v. 17 se face o anumită distincție între păcatele mai mult sau mai puțin grave, sau, mai precis spus, între păcat și păcatul de moarte al ereziei. Cu această excepție din urmă, avem nădejdea că Domnul ne poate ierta „toată nedreptatea” săvârșită ca păcat (cf. 1,9), pentru care „avem un Mijlocitor la Tatăl, pe Iisus Hristos cel Drept” (2,1b).

Cu toate acestea, creștinii au asumat rugăciunea pentru celălalt ca o vocație permanentă și nu au încetat niciodată să se roage pentru convertirea și întoarcerea celor nelegiuiți. În definitiv, numai Dumnezeu știe care păcătoși sunt incapabili de îndreptare și care nu. La apostolatul rugăciunii trebuie să adăugăm și efortul direct pentru întoarcerea păcătoșilor, cum ne încredințează și ultimul verset al Epistolei Sf. Iacob: „Să știe că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate” (*Iac* 5,10). De asemenea, vorbind despre docheți și despre persecutorii creștinilor, Sf. Ignatie Teoforul (*Către Smirneni IV.1*) ne spune: „Vă dau, iubitorilor, aceste sfaturi, cu toate că știu că și voi gândiți la fel ca mine. Dar vreau să vă feresc de fiarele cele cu chip de om, pe care nu numai că nu trebuie să-i primiți, dar, dacă e cu putință, nici să vă întâlniți cu ei, ci numai să vă rugați pentru ei, poate că se vor pocăi, lucru greu însă. Că stăpânire peste aceasta are Iisus Hristos, viața cea adevărată”¹³⁰.

5, 18 Ultimii trei „știm” (cf. 2,20-21) introduc, începând cu v. 18 și continuând cu următoarele două versete (vv. 19-20), trei afirmații solemne care întregesc concluzia Epistolei. Verbul οἴδαμεν/ *oidamen*, la persoana I plural, îi desemnează pe autor și pe destinatarii săi și cuprinde în sine o anumită nuanță exortativă, foarte bine marcată în v.

21 (versetul final al scrierii): noi care vă scriem, noi *știm*... voi care citiți, voi ar trebui să *știți* foarte bine (căci le-ați învățat; cf. 2,26-28) și să nu vă lăsați amăgiți de insinuanții antihriști.

Versetul 18 reia, așadar, ideea din *1In* 3,9: „Cel care este născut din Dumnezeu nu săvârșește păcatul, pentru că sămânța Lui rămâne în el; și nu poate păcătui, pentru că este născut din Dumnezeu” (cf. 2,29; 4,7; 5,1). Scopul este de a preciza exact cum stau lucrurile: Cel Născut îl păzește (τηρεῖ/ *tereî*) pe cel credincios, în vreme ce vicleanul diavol (*ho poneros* – „prințul” acestei lumi și al ereticilor) nu are putere asupra lui. Participiul perfect pasiv ὁ γεγεννημένος/ *ho gegennemenos* în desemnează pe „cel care s-a născut” din Dumnezeu, adică pe cel credincios, în vreme ce participiul aorist pasiv ὁ γεννηθείς/ *ho gennetheis* se referă la Hristos, Cel Născut din Dumnezeu (cu majuscule!). În tradiția manuscrisă, acest sens a fost uneori schimbat, dar acesta este sensul care trebuie păstrat. În siajul aceleiași idei, verbul „a păzi” Îl are pe Iisus Hristos ca subiect și pe cel credincios ca obiect. De altfel, în întreaga Epistolă se referă la „păzirea” poruncilor lui Dumnezeu de către creștini. Verbul ἅπτεται/ *haptetai* = „se atinge” are sensul propriu de a pune mâna pe ceva sau cineva pentru a-l lua în posesie. Diavolul îl „atinge” pe om, intră în el și îl robește prin păcat. Prin fiecare păcat, diavolul strecoară înăuntrul omului câte puțin din duhul lui și îl fură pentru el. Dacă nașterea din Dumnezeu este darul Său, păzirea de păcat, prin Sf. Taine și prin practicarea virtuților evanghelice, rămâne lucrarea omului de care cel viclean nu se poate apropia: „Însă ca să nu i se pară cuiva că cu totul unul ca acesta nu se poate [cândva] schimba cu firea - că ar fi de aici neprins și nesupus păcatului - adaugă «să păzească pe sineși», căci dacă nu se păzi pe sineși și nu se va feri dinspre cel rău, negreșit va păcătui. Deci nu după fire întru nepătimire zice că vine [înfierea], ci din marea dăruire a lui Dumnezeu, Care pentru

aceea că ne-a făcut pe noi fii din înfiere; ne-a învrednicit de harul acesta, că păzind și ferind noi darul cel de la Dânsul dăruit nouă, și pe nepăcățuire să o avem”¹³¹.

5, 19 Cel de-al doilea „știm” depinde de ceea ce a fost spus anterior și de ceea ce urmează: (noi) suntem (ἐσμεν/ *esmen*), nu prin noi înșine, ci prin harul lui Dumnezeu, pentru că El ne-a dat viața și am crezut „în numele Fiului” Său (cf. 5,13); *suntem*, de asemenea, pentru că El „ne-a dat nouă pricepere ca să Îl cunoaștem” (5,20a). „A fi” și „a avea” primesc, în teologia ioaneică, acest dar al lui Dumnezeu ca o condiție sine qua non (cf. 2,9; 3,9). Creștinii știu de unde vin, unde se află și încotro se îndreaptă, doar ei știu cu adevărat drumul ființei omenești, de la începutul până la sfârșitul său. Tot ce este în ei și tot ce au ei este de la Dumnezeu și prin Dumnezeu, pentru că, așa cum am mai spus-o, „în El trăim și ne mișcăm și suntem” (FA 17,28).

Afirmația categorică din partea a doua a versetului, „lumea toată zace sub puterea celui rău”, corespunde într-un tot cu ceea ce s-a spus până acum (cf. 2,15-17; 3,1.13; 4,4 ș.u.). În general, lumea mustește de păcate, fiind alcătuită din oameni care de bună voie s-au supus păcatului și patimilor (cf. 2,17): „Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum” (Rm 8,22). Prin patimile sale, omul caută dobândirea plăcerii simțuale, care este pentru el un substitut al plăcerii spirituale (bucurie curată și fericire adevărată), pierdută prin despărțirea sa de Dumnezeu. Zice Sf. Grigorie Palama: „Cel viclean, care pururea caută să ne abată cu vicleșug de la cele înalte, farmecă sufletele noastre și le înlățuiește cu legături greu de rupt, dragi oamenilor plini de slavă deșartă; ne pune înainte întinderea felurită, adâncul și mulțimea tuturor acestor cunoștințe, după cum pe alții îi

ispitește cu bogății sau slavă înșelătoare și cu plăcerile trupești, ca noi să ne ocupăm întreaga viață cu căutarea acestora, nemaivând puterea de a împlini cu hotărâre bună creșterea curățitoare a sufletului [și care duce la cunoașterea acestora]"¹³².

Dar mai știm, tot de la Sf. Apostol Pavel, și faptul că „făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu” (Rm 8,21), căci fiii lui Dumnezeu sunt creștinii care s-au îndepărtat de răutate și de păcat și, din toate puterile, lucrează pentru eliberarea lumii de sub robia celui rău, care o stăpânește și o supune (cf. 1In 4,4). Adjectivul ὅλος/ *holos* = „toată”, care se referă la *kosmos* ca întreg, figurează deja în 2,2 pentru a afirma universalitatea operei de Răscumpărare a lui Hristos: „Căci El însuși este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre, dar nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale întregii lumi”. Aceste două „totalități” sunt corespondente: nu este nimic în lume care să nu fie sub stăpânirea celui viclean, dar nici ceva care să nu se descopere și să nu se reînnoiască prin jertfa de ispășire a Fiului lui Dumnezeu.

5, 20 Acest penultim verset repetă, o dată în plus, conținutul esențial al Epistolei, dar cu alte cuvinte (întreaga „Evangelie” a Sf. Apostol). Avem de-a face cu ultimul „știm” al scrierii, care reprezintă, într-o anumită măsură, punctul său culminant: ceea ce am învățat despre rugăciune (cf. 3,15) și despre nașterea de sus (cf. 3,18) ține de ceea ce cunoaștem despre Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Urmând strategia narativă a Sf. Ioan, ceea ce este esențial se spune la final, tocmai pentru a susține tot ceea ce s-a afirmat până în acel moment.

Verbul ἤκω/ *heko* = „a veni” este folosit în Evanghelia ioaneică atât în sens propriu (cf. *In* 2,4; 4,47; 6,37), cât și cu referire directă la „venirea Domnului”, ca în *In* 8,42: „Le-a zis Iisus: Dacă Dumnezeu are fi Tatăl vostru, M-ați iubi pe Mine, căci de la Dumnezeu am ieșit și *am venit*. Pentru că n-am venit de la Mine însumi, ci El M-a trimis”. Și în Epistolă, termenul se referă la venirea unică, irepetabilă a lui Iisus Hristos printre oameni („Fiul lui Dumnezeu a venit”), căci „Viața S-a arătat” (*1In* 1,2; cf. 3,5.8) și „și ne-a dat (δέδωκεν/ *dedoken*) nouă pricepere ca să Îl cunoaștem pe (Dumnezeul) cel adevărat” (cf. 5,11).

Substantivul διάνοια/ *dianoia*, pe care l-am tradus prin „pricepere”, este un hapax legomenon în *1In*, dar apare în Vechiul Testament (LXX) și în Sf. Evanghelii, în special în legătură cu porunca cea mare a iubirii, ca sinteză a Torei (cf. *Dt* 6,5), atunci când se spune să-L iubești pe Dumnezeu „cu tot cugetul tău” (cf. *Mt* 22,37; *Mc* 12,30). Această inteligență-pricepere ne-a fost dată în prealabil, ca profeție, pentru a-L (re)cunoaște pe Fiul (sensul explicativ al conjuncției ἵνα/ *hina*), dar și pentru „ca să Îl cunoaștem pe (Dumnezeul) cel adevărat... și viața veșnică” (cf. *1In* 1,3). Deși trăim într-o lume care zace întregă sub puterea celui rău, noi suntem (ἐσμεν/ *esmen*) în Iisus Hristos, deci suntem în adevăr (cf. *In* 14,6). Cel care nu realizează asta și nu o mărturisește Îl ignoră pe Dumnezeu, pentru că nu Îl cunoaște pe adevăratul Dumnezeu. Sf. Teofilact: „Fiindcă într-alt fel, zice, întru cel rău lumea stând (și numește aici prin «lume» pe cei ce prin lucrurile cele de-a dreapta nu s-a rânduit pe sineși întru înfierea lui Dumnezeu), nimic nu ne-ar fi oprit pe noi ca împreună cu cei ce pier să ne numărăm, fiindcă mintea omului cu sârguință se pleacă spre cele ce din tinerețile lui, precum la potop a hotărât Dumnezeu (Facerea 8,21). Dar fiindcă Fiul lui Dumnezeu, zice, a venit și ne-a dat nouă cuget ca să-L cunoaștem pe El

Dumnezeu adevărat, și cum că este întru Iisus Hristos, adevăratul Fiul Lui, am cunoscut prin marea dăruire aceasta, că Acesta este adevăratul Dumnezeu și viața cea veșnică. Și cunoscându-L, petrecem nesupărați de la cel rău și de smintelile lui”¹³³.

5, 21 Finalul Epistolei corespunde perfect cu nuanța polemică pe care am încercat să o descrierăm pe întreg parcursul acestui comentariu. În încheiere, Sf. Ioan nu mai teologhisește, cum o face de obicei în cel mai profund mod cu putință, ci este foarte aplicat: îndeamnă, întărește, atenționează: „Copilașilor, păziți-vă pe voi înșivă de idoli!”. „Copilașii” sunt fiii duhovnicești ai autorului, din rândul cărora fac parte, cu siguranță, și catehumenii, iar această notă de afecțiune este completată, în mod firesc, de autoritatea incontestabilă a părintelui duhovnicesc (cf. 2,1.12.28 etc.). Verbul *φυλάσσω*/ *phylasso* = „a se păzi”, un hapax legomenon în *1In*, se întâlnește de obicei cu un înțeles pozitiv în Evanghelia a IV-a (*i.e.* a păzi pe cineva sau ceva; cf. *In* 12,25.47; 17,12). Pe de altă parte, construcția cu prepoziția *ἀπό*/ *apo* desemnează o respingere conștientă și categorică a unui pericol iminent sau a unui adversar, ca în *2Tes* 3,3: „Dar credincios este Domnul, Care vă va întări și vă va păzi de cel viclean.”

Cât despre termenul „idoli” (*εἰδωλα*/ *eidola*), acesta este cu siguranță, cum anticipam și mai sus, folosit ca o desemnare tradițională a ereziilor, pe care Epistola noastră le denunță în mod constant, *da capo al fine* (în special în 2,18-27; 4,1-6; 5,1-12), chiar dacă în Noul Testament substantivul se referă în genere la cultele păgâne (cf. *FA* 15,20; *1Co* 12,2; *1Tes* 1,9; *Ap* 9,20). Totuși, aceasta din urmă ne poate indica faptul că Sf. Ioan asimilează pseudoînvățătura, pe care o combate, unei invazii

sau infestări nefaste a credinței creștine autentice cu elemente de influență păgână, pe care le cataloghează drept „amăgitoare” (vezi *πλανάω/ planaō*; cf. *1In* 1,8; 2,26; 3,7). Și Sf. Teofilact conchide în finalul comentariului său: „Au căutat oarecare să afle pentru ce, dacă către cei desăvârșit credincioși scria acestea, le poruncește acum să se păzească pe sineși dinspre idoli? Deci zicem că de vreme ce către toată Biserica scria acestea, care nu toată din tot norodul cel ales și lămurit se plinea, fiind întru dânsa și oarecare care se află mai neputincioși, către unii ca aceștia dă porunci, văzând de mai-nainte pe lesne alunecarea lor”¹³⁴.

Aminul final (*ἀμήν/ amen*) lipsește din cele mai multe manuscrise vechi (e.g. *κ, A, B, Ψ*, mai multe minuscule), dar este atestat de altele (cf. *P, Textus Receptus, vg^{cl}*). Faptul că termenul este prezent în textul bizantin, dar și că el se întâlnește, în mod tradițional (și oarecum firesc) și la sfârșitul altor formule doxologice neotestamentare (cf. *Rm* 1,25; 9,5; 16,27; *Ga* 1,5; *Ef* 3,21; *1Ptr* 4,11; 5,11 etc.) ne face să concluzionăm că nu reprezintă un adaos, ci aparține textului original (ediția critică *NA²⁷* îl pune totuși între paranteze drepte și așa l-am păstrat și noi). Un alt argument ar putea fi faptul că, în cazul lecturii publice a Epistolei, termenul final ar fi putut fi rostit de către comunitatea adunată la rugăciune. Cât despre cuvântul în sine, „amin” care înseamnă „într-adevăr”, acesta derivă de la verbul ebraic *ʾaman*, care la forma hifil este folosit pentru a exprima actul de încredere (cf. *FA* 15,6). Așadar, etimonul ebraic trimite la ideea de „soliditate/ nestrămutare/ neclintire”. A întări o rugăciune cu acest cuvânt de aprobare și de exclamare exprimă, așadar, angajarea cu propria credință și cu propriul mod de a viețui la împlinirea a ceea ce ai afirmat anterior. Această aclamare se întâlnește deseori în încheierea rugăciunilor și doxologiilor, cu sensul de

„așa să fie!”, atât în Vechiul Testament (cf. *1Par* 16,36; *Ezr* 9,47; *Ne* 8,6; *Ps* 40,14; *Tob* 8,8, *3Mac* 7,23; *4Mac* 18,34), cât și în Noul Testament (cf. *Ef* 3,21; *Flp* 4,20; *1Tim* 1,17; *2Tim* 4,18; *Evr* 13,21; *Ap* 1,6-7 etc.). Doar Mântuitorul Hristos, în Sf. Evanghelii, plasează termenul „amin” înaintea unui enunț, conferindu-i acestuia statutul privilegiat al unei rugăminți deja împlinite, prin autoritatea Fiului lui Dumnezeu. Nu e vorba despre o simplă făgăduință, ci de o realitate efectivă: „Amin/ Adevărat zic vouă” (ἀμὴν λέγω ὑμῖν/ *amen lego hymin*; cf. *Mt* 5,26; 6,2.15-16; 8,10; 18,3; *Mc* 3,28; 8,12; 9,41; *Lc* 4,24; 12,37 etc.). Ca o marcă specifică, în Evanghelia după Ioan „aminul” se repetă de fiecare dată de două ori: „Amin, amin/ Adevărat, adevărat zic vouă” (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν/ *amen amen lego hymin*; cf. *In* 1,51; 3,3.5.11; 6,32.47; 10,1; 16,23 etc.), cel mai probabil un semn al întăririi făgăduinței divine.

Reflectând la importanța cuvântului „Amin” ca epilog la tema iubirii, IPS Dr. Irineu Popa ne arată că „Dumnezeu are un mod de a lucra diferit de al nostru. El ne iubește și ne mângâie pentru că nu-Și retrage «da»-ul Său [...] Acest «da» al Său se vede cel mai bine în evenimentul Crucii și al Învierii, unde Mântuitorul ne oferă măsura nemărginită a iubirii Sale față de neamul omenesc[...] Așadar, Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, ne așteaptă în iubirea Sa nemărginită, ne caută mereu, vrea să ne țină în comuniunea de iubire cu Sine pentru a ne dăruia fiecareia dintre noi plinătatea vieții duhovnicești. Mai mult, pe «da»-ul iubirii Domnului nostru Iisus Hristos se întemeiază «Amin»-ul Bisericii care răsună în fiecare Sfântă Liturghie. Ca atare, «Amin» este răspunsul credinței și iubirii care încheie jertfa de taină și slujba cuvântătoare a Bisericii. Acest «amin» exprimă «da»-ul nostru spus chemării lui Dumnezeu”¹³⁵.

III. TRADUCEREA CELEI DE-A DOUA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

2In 1-13

- 1 Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν,
- 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.
- 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς, καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.
- 4 Ἐχάρην λίαν ὅτι εὗρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς.
- 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν ἀλλὰ ἦν εἶχομεν ἀπ'
- v.1 *Bătrânul, alesei Doamne și copiilor ei, pe care eu îi iubesc în adevăr, și (dar) nu numai eu, ci (și) toți cei care au cunoscut adevărul.*
- v.2 *Pentru adevărul care rămâne în noi și va fi cu noi în veac.*
- v.3 *Să fie cu noi har, milă, pace de la Dumnezeu Tatăl și de la Iisus Hristos, Fiul Tatălui, în adevăr și în iubire.*
- v.4 *M-am bucurat foarte mult că i-am aflat pe unii dintre copiii tăi umblând în adevăr, după cum am primit poruncă de la Tatăl.*
- v. 5 *Și acum, te rog pe tine, Doamnă, nu ca și cum ți-aș scrie o poruncă nouă, ci pe*

ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν
ἀλλήλους.

6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα
περιπατῶμεν κατὰ τὰς
ἐντολὰς αὐτοῦ· αὕτη ἡ
ἐντολή ἐστίν, καθὼς
ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν
αὐτῇ περιπατῆτε.

7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξηλθον
εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ
ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν
Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί·
οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ
ἀντίχριστος.

8 βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ
ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε
ἀλλὰ μισθὸν πλήρη
ἀπολάβητε.

9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ
μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ
Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ
μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ
τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

10 εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς
καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ
φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν
εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ
μὴ λέγετε·

11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν
κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ
τοῖς πονηροῖς.

aceea pe care o avem (încă) de la
început, să ne iubim unii pe
alții.

v.6 Și aceasta este iubirea, să
umblăm după poruncile Lui;
aceasta este porunca, după cum
ați auzit (încă) de la început, să
umblați în ea.

v.7 Pentru că mulți amăgitori
au ieșit în lume, care nu
mărturisesc pe Iisus Hristos
care a venit în trup; unul ca
acesta este amăgitorul și
antihristul.

v.8 Luați aminte la voi înșivă,
ca să nu pierdeți cele pentru
care ați lucrat, ci să primiți
(răș)plată deplină.

v.9 Oricine se îndepărtează și
nu rămâne în învățătura lui
Hristos nu Îl are pe Dumnezeu;
cel care rămâne în învățatură,
acela Îi are și pe Tatăl și pe Fiul.

v.10 Dacă vine cineva la voi și
nu aduce învățătura aceasta, să
nu-l primiți pe el în casă și să
nu-l salutați de bun venit!

v.11 Căci cel care îi zice „Bun
venit!” se face părtaș la faptele
lui cele viclene.

12 Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν
οὐκ ἐβουλήθη διὰ χάρτου
καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω
γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ
στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι,
ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν
πεπληρωμένη ᾖ.

13 Ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς
ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

v.12 *Multe având a vă scrie
vouă, (însă) nu am vrut să o
fac pe papirus (și) cu cerneală,
ci nădăjduiesc să ajung la voi și
să vă vorbesc gură către gură,
pentru ca bucuria noastră să fie
deplină.*

v.13 *Te îmbrățișează copiii
surorii tale celei alese.*

IV. COMENTARIUL CELEI DE-A DOUA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

Această scurtă Epistolă poate fi împărțită cu ușurință în patru secțiuni: introducerea – adresarea și salutul (vv. 1-3); a umbla în adevăr după porunca iubirii (vv. 4-6); avertisment împotriva ereticilor (vv. 7-11); concluzia și salutările finale (vv. 12-13). Conform interpretării tradiționale, „biletul” către „aleasa Doamnă și copii ei” este impregnat de bucurie și încredere și nu cuprinde decât unele scurte aluzii polemice la adresa „amăgitorilor antihriști” (v. 9).

Pe de altă parte, exegeza modernă a scos în evidență faptul că întreaga scriere este marcată de o puternică polemică, iar cei doi termeni cheie ai săi (*i.e.* „adevăr”; cf. 1.2.3.4 și „iubire”; cf. 5.6) ar trebui analizați în acest sens. Astfel, *adevărul este învățătura cea dreaptă* (cf. vv. 9-10) care se opune „profesiunii” mincinoase a ereticilor (cf. v. 7), în vreme ce *iubirea este porunca fundamentală lăsată de Iisus Hristos ucenicilor Săi*, care se opune „îndepărtării” antihriștilor de ea (cf. v. 9). Ca și în *1In*, aceștia din urmă nu mai fac parte din comunitate, dar vin mereu către ea pentru a-i propune „faptele cele viclene” (v. 11), mărturisind că Iisus Hristos nu a venit în trup (v. 7b), atitudine care, în definitiv, presupune o negare a iubirii aproapelui, ceea ce contravine cu totul „învățăturii lui Hristos” (v. 9).

IV.1. Introducerea: adresarea și salutul (1-3)¹³⁶

v. 1 *2In* se încadrează în genul epistolar al perioadei elenistice, având un puternic caracter personal și furnizând unele informații despre autorul și destinatarii ei (cf. *3In*). Formatul scrisorii era comun în antichitate (e.g. scrisorile cinicilor), având cel mai adesea un rol instructiv și exortativ, de obicei de natură filosofică, și începea conform schemei clasice: „De la A pentru B, salutări!”. Chiar și lungimea scrisorii a fost, cel mai probabil, limitată la dimensiunea unei foi de papirus. Spre deosebire de alte epistole ale Noului Testament, care sunt mult mai extinse, aceasta era lungimea standard a majorității scrisorilor antice.

În *superscriptio*, autorul se autodesemnează drept „bătrânul” (BIBL. 1688: „cel mai bătrân”; cf. *3In* 1a), lucru oarecum neobișnuit pentru cititorul modern. În legătură cu anonimatul pe care îl păstrează autorul s-a argumentat faptul că, în acea perioadă, creștinismul nu era favorizat de autoritățile romane (lat. *religio illicita*), iar, dacă scrisoarea ar fi căzut în mâini ostile, urarea sa nespecifică ar fi făcut-o să pară un mesaj inofensiv către un eventual prieten (nici în privința destinatarilor nu avem prea multe detalii). De altfel, *2In* și *3In* sunt singurele exemple din literatura epistolară creștină veche care menționează expeditorul unei scrisori personale prin intermediul unui supranume sau al unei desemnări. Deși această introducere a autorului este unică în Noul Testament, totuși este bine cunoscut faptul că sinagogile iudaice și unele comunități creștine de la sfârșitul sec. I d.Hr. erau conduse de așa-numiții *presbyteroi* (cf. *FA* 11,30; 14,23; 20,17.28; 21,18; *1Tim* 5,17; *Tit* 1,5; *Iac* 5,14; *1Ptr* 5,1 etc.), pe care tradiția ortodoxă îi

asimilează cu preoții sau chiar cu episcopii, în virtutea succesiunii apostolice directe și neîntrerupte. Cele două semnificații nu se exclud reciproc. Termenul grec *πρεσβύτερος*/*presbyteros* (comparativul adjectivului *πρεσβυς*/*presbys*) poate fi înțeles ca referindu-se la o persoană în vârstă, dar și ca un termen semitehnic al autorității, care întărește poziția de conducător al Bisericii (cf. ebr. *mebaqqer*, în scrierile de la Qumran). Se pare că acest lucru era uneori mai important decât menționarea propriu-zisă a numelui. Fără îndoială, destinatarii Epistolei erau familiarizați cu Sf. Ioan, iar titulatura folosită denotă respectul și autoritatea sa față de comunitate. Așadar, un „bătrân” era un om a cărui viață sfântă devenea un exemplu demn de imitat pentru întreaga comunitate. Faptul că Apostolul Ioan era la acel moment înaintat în vârstă și că avea o poziție și o autoritate cu totul aparte în comunitate, ca ultimul ucenic al Mântuitorului în viață, se potrivește perfect cu acest titlu. Probabil că nu mai era nevoie să invoce autoritatea sa apostolică, întipărită în conștiința comună, și preferă să se autodesemneze într-o manieră mult mai afectuoasă și paternă.

Sf. Teofilact ne confirmă acest lucru: „Aici [în schimb] prezbiter se scrie pe sineși, și nu apostol, nici rob al lui Iisus Hristos, ca ceilalți apostoli. Apostol adică nu se scrie pe sineși poate pentru aceea că nu el întâi a vestit cuvântul Evangheliei în Asia, ci Pavel, și nu cu trecerea aceluia [cea dintâi], ci acolo [doar] petrecând și de față fiind. Dar nici rob al lui Iisus Hristos, că se bizuia pe aceea că, fiindcă foarte se iubea de Hristos, afară de frica robiei se află; ci prezbiter numai pe sineși s-a învrednicit a se numi: ori pentru că bătrân fiind acum a scris acestea, ori pentru că și episcop pe sineși s-a numit prin numele de prezbiter, nume care întru acea vreme era obișnuit să se poarte și pentru Episcop”¹³⁷.

Se știe că în literatura celui de-al doilea secol creștin, adjectivul „(mai) bătrân” se referă la unele persoane ale generației anterioare, în special la Sf. Apostoli, ca mediatori ai tradiției și ai învățaturii celei adevărate, așa cum ne arată Sf. Irineu de Lyon (*Adv. Haer. II.22.5; V.5.1; XXX.1; XXXIII.3*). Vorbind despre învățătura pe care a primit-o de la înaintașii săi Episcopul Papias de Ierapolis, istoricul Eusebiu de Cezareea (*Ist. Bis. III.34.2-4*) mărturisește faptul că: „Dintre bărbații vechi ai Bisericii, Papias ascultase pe evanghelistul Ioan și însoțise pe Policarp. Atâta ne spune Irineu. În schimb, chiar în introducerea la scrierea sa, Papias nu mărturisește că ar fi auzit el însuși pe sfinții apostoli, ci precizează doar că învățătura de credință a primit-o de la oameni care au trăit în apropierea apostolilor. Iată cum se exprimă el: «Ca să te întăresc în adevăr, pentru tine nu m-aș sfii să adaug explicărilor mele tot ceea ce am prins altădată de la *presbiteri sau bătrâni* [*subl.ns.*] și pe care le-am păstrat bine în amintire [...] Dacă venea undeva vreunul care trăise cândva în apropierea acestor *presbiteri* [*subl.ns.*], atunci îndată mă informam ce credință avuseseră aceia și întrebam ce anume au învățat? Ce Petru? Ce Filip? Ce Toma sau Iacov și ce anume Aristion sau *Ioan presbiterul* [*subl.ns.*] sau alți ucenici ai Domnului?»¹³⁸. Din nefericire, în confruntarea sa cu hiliasmul, istoricul bisericesc, preluând o tradiție a Episcopului Dionisie al Alexandriei, va face, în mod artificial distincția între Apostolul Ioan și Prezbiterul Ioan. Aceasta este nejustificată și se bazează pe o simplă legendă care vorbește despre existența a două morminte celor două personaje din Efes. Greșeala lui Eusebiu va fi preluată și de Fer. Ieronim (*De Viris Illustribus I.3.1*), care totuși ezită și recunoaște că ar putea fi vorba despre „două amintiri” (*duos memories*) ale aceluiași Evanghelist Ioan.

Secvența ἐκλεκτῆς κυρίας καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς/ *eklekte kyria kai tois teknois autes* reprezintă un *adscriptio* unic în literatura Noului Testament și desemnează cu siguranță Biserica locală căreia i se adresează Epistola și, în special, pe membrii acesteia. Conjuncția *kai* este mai degrabă explicativă decât completivă: „alesei Doamne *adică* fiilor/ copiilor ei (duhovnicești)”. Fer. Ieronim (*Epistula 123.11-12 ad Ageruchiam*) este de părere că expresia denotă Biserica universală, fiind o titulatură plină de candoare și respect, o expresie naturală de politețe creștină. Termenul ἐκλεκτός/ *eklektos* (aici și în v. 13) are 23 de ocurențe în Noul Testament și îi desemnează pe creștinii adevărați, ca „aleși” al lui Dumnezeu (e.g. *Rm 8,33; Col 3,12; 2Tim 2,10; 1Ptr 1,1; 2,9*). Știm, de asemenea, că ideea elecției divine este adesea aplicată grupului ucenicilor Mântuitorului Hristos în Sf. Evanghelie după Ioan (cf. *In 6,70; 13,18; 15,16.19*). Sf. Ighantie Teoforul, ucenic al autorului nostru, folosește același adjectiv, tot la singular, în *praescriptum*-ul Epistolei sale către Tralieni: „Ighantie, numit și Teoforul, Bisericii celei iubite de Dumnezeu, Tatăl lui Iisus Hristos, Bisericii sfinte, care este în Trales din Asia, *celei alese* [*subl.ns.*] și vrednice de Dumnezeu, celei ce este în pace, în trup și duh, prin patima lui Iisus Hristos, nădejdea noastră în înviere, care ne duce la El; Biserică pe care o și îmbrățișez în chip apostolic în plinătatea ei și-i doresc multă bucurie”¹³⁹.

Substantivul κυρία/ *kyria* = „Doamnă” este forma de feminin singular a lui *Kyrios* și poate fi văzut, cum spuneam și mai sus, ca o aluzie la Biserica, „mireasa lui Hristos” (cf. *Ef 5,25-33; 2Co 11,2; In 3,29; Ap 19,7-9; 1Ptr 5,13*). În același timp, termenul vorbește despre demnitatea acestei comunități locale, în opoziție cu alte comunități eretice sau dizidente a căror „alegere” este contestată de către Sf. Ioan. Și în Vechiul

Testament, Israel este numit adesea „soție”, „mireasă”, „mamă” sau „fiică” (cf. *Is* 54,1-6; 62,4; *Iez* 16; *Bar* 4,10-16), ceea ce indică faptul că au existat unele precedente în comunitățile creștine de a se adresa cu ajutorul unor termeni similari. O altă scriere apostolică, numită „Păstorul lui Herma” (*Vedenia* 1.1-2.4), abundă de figuri feminine reprezentative, printre care se află și o femeie/ doamnă, mai întâi tânără, apoi devenită bătrână, care este de fapt Biserica¹⁴⁰. De altfel, imaginea „Bisericii-mame” devine un leitmotiv în literatura creștină de la sfârșitul sec. al II-lea și începutul celui de-al III-lea. Spre deosebire de *1In*, unde Sf. Ioan folosește diminutivul „copilași” la adresa cititorilor săi, în *2In* (ca și în *3In*) pluralul *tekna* = „copii” este un termen generic, referindu-se la cei care alcătuiesc membrele trupului eclezial. Nu putem ignora, de asemenea, faptul că imaginea maternității asociată Bisericii-mame care își strânge „ca o cloșcă puii sub aripile sale” (cf. *Mt* 23,37; *Lc* 13,34) poate fi înțeleasă ca referindu-se, în chip tainic la Maica Domnului (după modelul imaginii „femeii încununată” din *Ap* 12).

Cele două cuvinte cheie ale Epistolei (*i.e.* „iubire/ a iubi” și „adevăr”) sunt menționate programatic încă din primul verset al acesteia (anticipează tema scrisorii), fiind două motive recurente în literatura ioaneică (cf. *1In* 3,18; *3In* 1). Termenul *agape* exprimă un concept creștin fundamental, dezvoltat și de alți autori biblici (cf. *1In* 4,7-13), iar *aletheia*, care apare de patru ori în primele trei versete, semnifică ceea ce este în mod ultim real, în contrast cu falsitatea, amăgirea sau înșelăciunea. Unii exegeți văd aici o referire la lucrarea Duhului Sfânt, Mângâietorul, Adevăratul conducător al comunității (cf. *In* 14,16; *1In* 4,6). Trebuie menționată în mod special construcția dativă ἐν ἀληθείᾳ/ *en aletheia* = „în adevăr”, ale cărei ecouri depășesc o traducere convențională (*i.e.* „cu sinceritate”, „în

mod sincer”) și trimit spre un veritabil motto ioaneic. Putem spune că iubirea trăiește prin adevăr și adevărul prin iubire sau, cu alte cuvinte, dacă iubirea are un limbaj articulat, acesta este adevărul creștin. Astfel, în cercul celor iubiți sunt incluși toți cei care au cunoscut adevărul și îl urmează, indiferent de locul și timpul în care se află.

Sf. Teofilact spune: „Și două isprăvi bune Alesei acesteia îi mărturisește: una, adică căci întru dragoste umblă și petrece, iar alta căci se abate de eretici. Iar Aleasa, ori din nume (că poate așa îi era ei numele), ori și din osârdia cea către fapta bună o numește, pe care zice că o și iubește întru adevăr, și nu numai pe dânsa, ci și pe toți cei de o așezarea cu dânsa, care pe adevăr l-au adeverit întru dânsii. [...] Și «întru adevăr» zice că îi iubește. Ca se poată să iubească numai la arătare, cu gura numai, precum el întru întâia Epistolă pentru oarecare credincioși neadevărați a arătat [...] Și iarăși acest «întru adevăr și întru dragoste» adaugă, făcând întemeiere cuvântului și cunoștință a dragostei de care o grăiește”¹⁴¹.

v. 2 Versetul al doilea confirmă nuanța polemică a afirmațiilor din v. 1: „pentru adevărul (διὰ τὴν ἀλήθειαν/ *dia ten aletheian* = grație adevărului) care rămâne în noi”. Sf. Ioan îi poate iubi „în adevăr” pe cei cărora se adresează. Cum observăm și în *1In* 2,6-27, verbul μένω/*meno* = „a rămâne/ locui” exprimă responsabilitatea și fidelitatea față de învățătura cea adevărată, care ne ferește, în tot timpul și în tot locul, de erezie. Ca și în alte cazuri, copiii au încercat înlocuirea lui „în noi” cu „în voi” (vezi discuția de la *1In* 1,1-4), însă lecțiunea preferată rămâne ἐν ἡμῖν/ *en hemin*, la persoana I plural.

A cunoaște adevărul înseamnă a primi mesajul creștin și a exprima acea îndatorire lucrătoare prin iubire (cf. *Ga* 5,6).

Astfel, adevărul și iubirea devin vasele sfinte ale receptării harului lui Dumnezeu. Poate părea că Sf. Ioan doar repetă aici faptul că el împărtășește adevărul cu toți creștinii, însă repetiția folosită în scopul întăririi unei idei este o caracteristică a stilului autorului, care folosește adesea reafirmarea unei formulări drept o oportunitate de a adânci și a dezvolta argumentul pe care îl aduce. Astfel, verbul ἐγνωκότες/ *egnokotes*, la participiu perfect, din primul verset, devine *per se* un comentariu la v. 2, reafirmând două aspecte esențiale: adevărul care „rămâne” în comunitatea de credință fidelă lui Dumnezeu Tatăl și lui Iisus Hristos, Fiul Său, ceea ce indică faptul că mesajul său a fost interiorizat de către creștini; adevărul care „va fi cu noi în veac”, pentru că Hristos este întruparea sa, „Calea, Adevărul și Viața” (*In* 14,6), fiind prezent în fiecare dintre noi (*In* 14,23).

v. 3 Formula tripartită „har, milă, pace” (RADU-GAL.: „dar, îndurare, pace”) este tipică pentru structura unei Epistole din primul secol creștin (*salutatio*), ascunzând o profundă semnificație teologică. Ea reprezintă, de fapt, o triplă binecuvântare apostolică: χάρις/ *charis* desemnează harul lui Dumnezeu, pe care l-am primit prin jertfa Fiului Său; ἔλεος/ *eleos* care apare numai aici în întreg corpusul ioaneic, vorbește despre iubirea și bunătatea lui Dumnezeu (cf. *1Tim* 1,2,4; *2Tim* 1,2; *Iuda* 2); εἰρήνη/ *eirene* este un concept ebraic care înfățișează integritatea și bunăstarea vieții în toate aspectele ei, inclusiv cel spiritual. Termenul exprimă ideea de siguranță, mântuire, odihnă și absența oricărei ostilități, adică armonia vieții, în relația cu sine, cu Dumnezeu și cu semenii (cf. *Rm* 5,1; *Flp* 4,9). Ordinea celor trei cuvinte nu este fortuită, pentru că harul are întotdeauna întâietate, iar mila și pacea, consecințe ale sale, îi urmează: „Iar lângă acestea iarăși adaugă

acest «fie cu voi harul și mila...» arătând bunătățile care din dragostea cea desăvârșită înfloresc. «De la Dumnezeu Tatăl, zice, și de la Domnul Iisus Hristos», adăugând acest «Fiul Tatălui», că singur Acesta este cu adevărat Tată al Fiului¹⁴². Ca întreg, construcția reiterează principalele idei teologice din *1In* (1,2-3,7; 2,23; 3,8).

Cu excepția Epistolelor Pastorale, în literatura paulină (cf. *Rm* 1,7; *1Co* 1,3; *2Co* 1,2; *Ga* 1,3; *Ef* 1,2; *Flp* 1,2; *Col* 1,2, *1Tes* 1,1; *Flm* 3) și în alte Epistole sobornicești (cf. *1Ptr* 1,2, chiar și în *Ap* 1,4), salutarea inițială este formată din cele două elemente fundamentale, „har” și „pace”. Termenii (formule de salut dar, în același timp, și de binecuvântare) reprezintă, de fapt, simbolul reconcilierii celor două lumi aparent antagonice, în lumina învățaturii lui Hristos și a vieții în Hristos, respectiv lumea păgână (de la grecescul *χαίρετε* / *chairete* = „bucură-te”) și lumea iudaică (de la ebraicul *שלום* / *shalom* = „pace”).

IV.2. A umbla în adevăr după porunca iubirii (4-6)¹⁴³

După prescriptul specific, urmează corpurile Epistolei care poate fi împărțit în două secțiuni complementare (vv. 4-6 și vv. 7-11), unde putem observa câteva contraste semnificative pentru unitatea structurii literare a scrierii: cei care umblă în adevăr (v. 4a) vs. cei care resping adevărul (v. 7); porunca primită de la început (vv. 5c,6b) vs. porunca ce a venit odată cu Iisus Hristos (v. 9); răsplata pentru lucrarea îndeplinită (v. 8) vs. acțiunea imorală (v. 11); cei care rămân în învățătura lui Hristos vs. cei care se îndepărtează de învățătura lui Hristos (v. 9). Sub

acest aspect, *2In* devine deopotrivă o exortare apostolică (aspectul parenetic) și un avertisment (aspectul polemic).

v. 4 Sf. Ioan începe într-o notă pozitivă, împărțind membrilor comunității (*i.e.* „unii dintre copiii tăi”) marea sa bucurie. Formularea ἐχάσθην λίαν/ *echaren lian* = „m-am bucurat foarte mult” este folosită adesea pentru a face trecea de la destinatari și salutările inițiale la corpul scrisorii, o *captatio beneloventiae* înainte de a aborda problematica principală. Asemenea Sf. Pavel, autorul asociază bucuria sa cu starea de spirit a celor cărora li se adresează (cf. *Rm* 1,8; *1Co* 1,4; *Flp* 1,3-4; *1Tes* 1,2). Verbul χαίρω/ *chairo* = „a se bucura” este aici la aorist pasiv (cf. *3In* 3; *Flp* 4,10) și vorbește despre mulțumirea pe care „bătrânul” Ioan a simțit-o probabil după o vizită făcută în comunitate, unde a constatat că stare de fapt a lucrurilor este bună, dar nu renunță la a transmite și câteva recomandări. Pe de altă parte, perfectul εὕρηκα/ *eureka* = „am găsit” ar putea vorbi și despre o întâlnire a Sf. Ioan cu unii membri ai Bisericii în afara acesteia. De aceea unii exegeți sunt de părere că sintagma ἐκ τῶν τέκνων σου/ *ek ton teknon sou* = „(pe unii) dintre copiii tăi” (RADU-GAL.: „pe unii din fiii tăi”), se referă *stricto sensu* la acei creștini cu o bună reputație pe care Apostolul îi întâlnește personal și care reprezentau numai o parte din Biserica vizată. Cât despre verbul „a umbla” (περιπατέω/ *peripateo*), el este binecunoscut în literatura ioaneică atât în sens propriu (*e.g.* *In* 1,36), cât și în sens figurat (cf. *In* 8,12; 11,9). Epistolele Sf. Ioan îl folosesc însă numai într-un sens figurat precis: a merge în adevăr (*i.e.* a trăi; cf. *3In* 3-4) după poruncile lui Dumnezeu (cf. *2In* 6). Aceasta înseamnă, de fapt, să fii creștin: să umbli în adevăr, să fii pe de-a-ntregul în adevăr și din adevăr. Doar cei care umblă în adevăr sunt ai lui

Hristos și minciuna nu are nicio putere asupra lor și de aceea Biserica este „stâlpul și temelie adevărului” (1Tim 3,15).

Sf. Teofilact rezumă: „A afla vreun om care fără de poticnire umblă pe drumul credinței lui Hristos, după porunca Lui, cu adevărat pricină de prea mare bucurie este. Și care este porunca? Aceea despre care zice Hristos în Evangheliile: «Cel ce mă iubește pe Mine, poruncile Mele va păzi» (Ioan 14,23). Iar «Tată» (v. 4) acum pe Hristos îl numește, fiindcă și Tată este al fiilor celor prin iconomie de la Tatăl dați Lui, după cum s-a zis: «Iată Eu și pruncii pe care Mi i-a dat Dumnezeu» (Isaia 8,18). Și caută de vezi și pe adevărarea [autenticitatea] Epistolei acesteia, că împreună se glăsuiește prin acestea cu cea zisă întru Epistola cea dintâi, adică cu aceea: «Și știm că cel ce iubește pe Dumnezeu, poruncile Lui păzește». Că același lucru este a umbla după poruncile Lui cu a le păzi pe ele. Că lucrătoare [practice] sunt faptele bune [virtuțile], și [se poate spune că] au ființă [numai atunci] când se lucrează. Drept aceea, cel ce a încetat de a călători după dânsule, nici nu le păzește. Iar acest «a umbla» pentru sporire s-a zis: că pe cât cineva după fapta bună lucrează, spre cele dinainte merge, mai multă deprindere întru sineși a binelui câștigându-și. Și după acest chip mi se pare că s-a zis și acest «la care doresc îngerii să privească» (1Petru 1,12). Pentru că atât de mare este mărimea bunătăților celor dăruite nouă de la Cel ce S-a făcut om, încât și îngerii doresc și poftesc ca măcar o mică înțelegere a acestora să dobândească; că aceasta se înțelege prin acest «să privească»”¹⁴⁴.

vv. 5-6 Ambiguitatea comportamentului destinatarilor și amenințările la adresa comunității necesită „acum” (v̄v/ nyn) o intervenție fermă și un îndemn categoric din partea păstorului (cf. *In* 4,23; 5,25 etc.). Verbul

ἔρωτω/ *eroto* = „(te) rog” nu are aici un sens interogativ (ca în *In* 16,5,23), ci înseamnă „îți cer” (cf. *In* 14,16; *1In* 5,16), chiar „îți poruncesc” cu autoritatea cuvenită.

Cea de-a doua parte a afirmației (cf. *1In* 2,7) răspunde unei insinuări a amăgitorilor eretici asupra „noutății” poruncii lui Dumnezeu (cf. *Lv* 19,18). Porunca (ἡ ἐντολή/ *he entole*) primită „(încă) de la început” (ἀπ’ ἀρχῆς/ *ap’ arches*), o frază recurentă dar centrală în *1In* (1,1; 2,13; 3,11 etc.), a fost întărită de Hristos prin îndemnul dat ucenicilor Săi de a se iubi unii pe alții (cf. *In* 13,34-35). Ascultarea față de poruncă și iubirea de aproapele merg mână în mână și formează o structură chiastică în vv. 5-6. Iubirea poate fi „poruncită” atât timp cât nu este doar o emoție, ci răspunsul smerit al credinciosului concretizat în acte altruiste (cf. *1In* 3,16-18). În mod similar, adevărul poate fi „poruncit” atunci când este privit ca un devotament pentru realitatea revelării lui Dumnezeu în Iisus Hristos (cf. *1In* 4,6; *In* 3,36) și nu ca un act intuitiv.

Sf. Teofilact spune: „Și socotește «întreg-înțelegător» nu pe acesta care încetează, ci pe cel ce de-a pururea și necurmat sporește înainte. Și de vreme ce pe rămânerea [întru păzirea poruncilor] nu este cu puțință cu totul să o cuprindă [cineva], iubit și dorit lucru este ca măcar cât de puțin să se împărtășească de aceasta. Și zicând «nu ca și cum poruncă nouă aș scrie ție», și acest cuvânt l-a zis în împreună-glăsuire cu cele din cea dintâi [Epistolă]. Și adaugă și lucrul poruncii: «Ca să ne iubim unii pe alții». Și pe dragoste o tâlcuiește, că aceasta, [numai] atunci când după dânsa umblăm are pe ființă, și cum că «porunca cea dintru început nu pentru altceva s-a dat, zice, fără numai ca întru dânsa să umblați»”¹⁴⁵.

IV.3. Avertisment împotriva ereticii (7-11)¹⁴⁶

A doua secțiune a corpului Epistolei constituie cea mai evidentă parte a acesteia, care ne vorbește despre situația istorică a comunității. Motivul lansării acestui avertisment îl constituie apariția a numeroși amăgitori care constată „că Iisus Hristos a venit în trup” și neagă adevărul formulat în învățătura inițială (cf. *In.* 7,17.19; 18,19). Așadar, această pericopă conține chintesența mesajului ioaneic care luptă împotriva unei forme protognostice de erezie.

vv. 7-8 Liantul dintre cele două părți complementare ale unității principale a scrierii este reprezentat de conjuncția causală *ὅτι*/ *hoti* = „pentru că” (BIBL. 1688: „căci”). Versetele 7-9 pot fi puse în legătură cu *1In* 2,18-29; 4,1-6, pentru că vorbesc despre același grup de pseudoprofeți sau de antihriști. Din cauza distanței care îl separă de comunitate și a pericolului iminent al infiltrării acestor impostori, autorul se vede nevoit să schimbe tonul adresării, în sensul unei urgentări, spre deosebire de prima parte a scrisorii. Cele două imperative cu nuanță eshatologică care marchează singura atitudine sănătoasă care ar putea fi adoptată sunt: „luați aminte la voi înșivă...!” (*βλέπετε εαυτούς*/ *blepete eautous*; v. 8) și „să nu-l primiți pe el...!” (*μη λαμβάνετε αὐτόν*/ *me lambanete auton*; v. 10).

Conținutul avertismentului este precizat prin construcția în *hina* și prin formula de corecție *μη ἀπολέσητε*/ *me apolesete* = „(ca să) nu pierdeți”, în cadrul căreia apare riscul pierderii

răsplății cuvenite. Importanța avertismentului Sf. Ioan este ambivalentă: negativă, astfel încât cititorii săi „să nu piardă cele pentru care au lucrat” și pozitivă, ca să poată primi „(răs)plată deplină” (v. 8). Unele manuscrise conțin verbul la persoana I plural: „am lucrat”, ceea ce s-ar referi la lucrarea apostolică și ar reprezenta o exprimare mult mai personală a Apostolului. Autorul se referă, în primul rând, la munca pastorală și misionară inițiată și îndeplinită în cadrul comunității, dar anticipează și rezultatul răsplății primite în întregime. Imaginea este preluată din domeniul ocupațiilor, având în vedere că *μισθόν*/ *misthon* este termenul folosit în tradiția iudaică pentru plata celui care muncește (cf. *Mt* 20,8). În Noul Testament, ideea de răsplată apare și în asociere cu așteptarea eshatologică (cf. *Mt* 5,12; *Mc* 9,41; *1Co* 3,8.14; *Ap* 11,18; 22,12). Ca răspuns al lucrării „în adevăr și în iubire”, Dumnezeu le dă copiilor Săi (răs)plata deplină a vieții veșnice (cf. *1In* 2,25).

Pericolul care amenință comunitatea care umblă în adevăr și în iubire este real și imediat. El circulă sub forma învățăturii eretice a „mulți” (*πολλοὶ*/ *polloi*; cf. *1In* 4,1; *Mt* 24,5) amăgitori (BIBL. 1688: „mulți înșălători”), care pot crea sciziuni grave în trupul Bisericii. Expresia εἰς τὸν κόσμον/ *eis ton kosmon* = „în lume” se referă, în acest context, la locul în care diavolul cel vicelan își desfășoară cu preponderență activitatea, în opoziție cu Dumnezeu (cf. *1In* 2,15-17). Sf. Ioan îi desemnează pe falșii învățători cu ajutorul a doi termeni duri și rușinoși: ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος/ *ho planos kai ho antichristos* (NT 1648: „amăgitoriu și antihrist”). În ambele cazuri, folosirea articolului hotărât sugerează o figură sau o idee particulară bine-cunoscută cititorilor Epistolelor. Cei doi termeni devin antonime pentru „Învățătorul cel adevărat” și „Domnul Hristos”. Erezia proclamată prin gura acestor profeți

mincinoși anticipează evenimentul eshatologic final, care va fi precedat de venirea așa-numitului Antihrist, întruchiparea supremă a ideii de rău, dezbinare și luptă împotriva lui Hristos. Deși își asumă chipul învățătorilor creștini, ei sunt, de fapt, adversarii lui Hristos.

Apologetul creștin Tertulian (*De praescriptione haereticorum* XIV.6-12) vorbește despre inutilitatea dialogului cu un eretic și despre consecințele nefaste ale primirii ereticilor în sânul unei comunități creștine: „Să presupunem că ereticii n-ar fi dușmani ai adevărului și că n-am fi preveniți să fugim de ei; la ce-ar folosi să stai la sfat cu niște oameni care mărturisesc ei înșiși că mereu caută? Ei n-au găsit nimic sigur, dacă mai caută încă; de aceea, oricât de departe ar părea că au ajuns în cercetările lor, câtă vreme încă mai caută vădesc nesiguranța lor. Și iată de ce tu însuși, care cauți tot ca ei, luând seama la cei ce ei înșiși caută, ca unul cu îndoieli, la alții roșii de îndoială, ca unul care sovăie, la alții ce se împleticesc, fără voia ta vei fi dat de răpă, ca un orb de alți orbi. Dar ei pretind că mai caută încă, numai pentru a amăgi pe alții, ca să ne strecoare pe nesimțite scrierile lor, după ce ne-au împărțășit și nouă îngrijorarea lor, când, în sfârșit, au pătruns la noi, îndată încep să apere cele ce spusese ră că mai trebuie cercetate. Și atunci datori suntem să-i combatem, în așa fel încât să înțeleagă că nu pe Hristos vom tăgădui noi, ci pe ei înșiși. Căci dacă mai caută încă, înseamnă că n-au găsit, iar dacă n-au găsit, n-au crezut, și, dacă încă n-au crezut, nu sunt creștini. Chiar când cred că și au găsit ceva, spun că trebuie să mai căutăm, pentru a-și apăra credința lor. Însă înainte de a o apăra și-au tăgăduit-o, întrucât dacă mai caută, dovedesc că încă nu cred”¹⁴⁷.

vv. 10-11 Aceste două versete sunt foarte importante din punct de vedere istoric, pentru că ele confirmă faptul că în comunitățile creștine de la vremea

respectivă circulau deja predicatori itineranți. Pe de altă parte, nu toți dintre aceștia predicau „cuvântul adevărului”, fiind considerați eretici, cel mai probabil după ce erau supuși un „examen de credință” din partea Bisericii.

Expresia εἰς οἰκίαν/ *eis oikian* = „în casă” se referă cu siguranță la „Biserica din casă” (*he kat'oikon ekklesia*; cf. *1Co* 16,19), locul de adunare al credincioșilor în primul secol creștin, nu neapărat o casă particulară oarecare. De asemenea, secvența ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει/ *tauten ten didachen ou pherei* (*litt.* nu poartă această învățătură) se referă în genere la dogma Întrupării (cf. *2In* 7.9). Forma negativă a verbului lasă să se înțeleagă faptul că pseudoprofeții fie „nu mărturisesc pe Iisus Hristos care a venit în trup” (v. 7) , fie că pur și simplu mărturisesc un „alt Hristos” (nuanță recomandată de ansamblul Epistolelor *1-3In*).

Verbul grecesc χαίρειν/ *chairein*, pe care l-am tradus prin „Bun venit!” (*litt.* Bucură-te), la infinitiv prezent activ, depășește sensul unei simple expresii verbale și capătă înțelesul unei formule de salut, echivalentă cu „Dumnezeu să binecuvinteze!” sau „Să-ți meargă bine!”, o expresie care confirmă deopotrivă ospitalitatea și sprijinul Bisericii (cf. *FA* 15,23; 23,26; *Iac* 1,1). În creștinismul primar, gazdele acționau ca garanți ai oaspeților lor pentru tot restul comunității și, pentru că salutul era de obicei și o recunoaștere a statutului de adevărat creștin, implica de la sine formula de binecuvântare rostită asupra acestora (cf. *Mt* 10,13; *Lc* 10,16). În *3In* 9-10 se va întâmpla invers: trimișii „bătrânului” nu sunt primiți cum se cuvine în Biserică de către Diotref. Ideea unei relații care depășește o simplă formalitate este susținută și de verbul κοινωνεῖ/ *koinonei* = „se face părtăș la” (BIBL. 1688: „se amestecă cu”; TOB: *communier*), un hapax legomenon în literatura ioaneică (cf. *koinonia echein* – *1In* 1,3-7). Când se

asociau pentru a-și urmări obiectivele misionare, despre toți cei care contribuiau se spunea că „participau” la roadele acțiunii misionare (cf. *Flp* 1,5-7). Cei care îi ajutau pe dizidenți colaborau cu acțiunile lor care erau, precum cele ale lui Cain, de la cel viclean (cf. *1In* 3,12).

A-i saluta pe eretici, a le da putere deplină în comunitate înseamna, așadar, a *participa* la activitatea lor periculoasă. Ne-o spune și Sf. Teofilact: „Întărește pe ceia către care este Epistola, că dacă cineva nu cu mărturisirea aceasta vine către voi, nu numai acoperământ de la voi să nu dobândească, ci nici de închinăciune [salutare] să nu se învrednicească, cu demănuțul pe aceasta zicându-le, fiindcă închinăciunea aceasta numai celor de un nărav cu noi și celor de o credință este îndatorată. Căci căruia îi vom ura să se bucure, fără numai celor de un nărav și de o credință? Drept aceea, dacă celor necredincioși s-ar fi adus de la noi o închinăciune ca aceasta, apoi negreșit ca unora de un nărav și ca unora de o credință cu noi se va fi adus, și ca pe niște părtași pe dânșii i-am făcut prin acest lucru, și în prăpastia lor pe noi aceștia ne-au tras”¹⁴⁸.

Ospitalitatea nu era împărtășită la nivel personal, ci mai degrabă la nivel comunitar, deci rămânea în sarcina comunității de a se ruga pentru cei care i-au primit oaspeții (cf. *3In* 5-8). În tot acest proces erau foarte importante scrisorile de recomandare, care accentuau atmosfera de familiaritate. Refuzul unei astfel de recomandări constituia o dezonoare pentru cel care o scrisese. Așadar, primirea fraților de aceeași credință era un aspect esențial în interiorul creștinismului primar, care nu se reducea doar la o necesitate socială, ci constituia o rețea de comunicare între primii creștini, ca premisă sine qua non a creșterii Bisericii. De aici încurajarea permanentă pentru primirea de străini în Epistolele pauline

(Rm 12,13; Evr 13,2), dar și avertismentele despre pericolul iminent al infiltrării pseudoprofeților.

Sf. Ignatie Teoforul (*Către Smirneni* 4.1) îi denunță, la rândul său, pe cei care neagă omenitatea lui Iisus Hristos și îndeamnă la prudență vizavi de aceste personaje dubioase care pot strica armonia unei comunități: „Vă dau, iubiților, aceste sfaturi, cu toate că știu că și voi gândiți la fel ca mine. Dar vreau să vă feresc de fiarele cele cu chip de om, pe care nu numai că nu trebuie să-i primiți, dar, dacă e cu putință, nici să vă întâlniți cu ei, ci numai să vă rugați pentru ei, poate că se vor pocăi, lucru greu însă. Că stăpânire peste acesta are Iisus Hristos, viața noastră cea adevărată”¹⁴⁹.

IV.4. Concluzia și salutările finale (12-13)¹⁵⁰

Spre deosebire de *1In* care se termină destul de brusc, fără o salutare propriu-zisă, *2In* conține o încheiere, precum și salutările finale specifice, asemănându-se, în acest sens, foarte mult cu *3In* 13-15. Stilul ultimelor două versete ale Epistolei se încadrează în genul concluziei epistolare (*inclusio*), păstrând nuanțele caracteristice vocabularului și sintaxei ioaneice. Principalele puncte ale mesajului Sf. Ioan, care nu mai suportau amânare, au fost enunțate, iar restul rămâne a fi comunicat cu ocazia unei viitoare întâlniri directe cu comunitatea. Dorința de a îndeplini acest lucru cât mai curând este evidentă și fermă.

vv. 12-13 Există poate unele lucruri delicate care nu pot fi transmise în scris, astfel încât autorul a optat pentru un alt mod de comunicare (cf. οὐκ ἐβουλήθην/ *ouk eboulethen* = „nu am vrut”;

același verb în *In* 18,39 și *3In* 10, marcând o intenție fermă). Secvența *διὰ χάρτου καὶ μέλανος/ dia hartou kai melanos* = „pe papirus și (cu) cerneală” este redată literal de majoritatea versiunilor românești (cf. NTB 1648: „pre hârtie și cu cerneală”; BIBL. 1688: „pren hârtie și cerneală; ANANIA: „pe hârtie și cu cerneală”). Avem de-a face aici cu un anacronism, deoarece hârtia va fi descoperită mult mai târziu. Cel mai folosit suport de scris din lumea antică era papirusul. Mai mult, termenul grecesc folosit pentru desemnarea papirusului (transpunerea cuvântului fenician *gubla*) este *biblos*, de la care derivă cuvântul „carte” și, prin forma de plural, „Biblie”. Pe foaia de papirus se scria în general numai pe o parte, cu un băț de trestie ascuțit, cel mai adesea cu cerneală neagră, rezultată din amestecul de funingine cu apă.

Verbul *ἐλπίζω/ elpizo* = „nădăjduiesc” desemnează intenția fermă, dar poate strecura deopotrivă și o urmă de îndoială, iar această nuanță poate fi luată în conderație, întrucât din *3In* 13 știm faptul că vizitele pastorale în comunitățile conduse de Sf. Ioan nu erau întotdeauna fără anumite provocări.

Expresia *στόμα πρὸς στόμα/ stoma pros stoma* = „gură către gură” (cf. *3In* 14), pe care am tradus-o literal, este un frumos idiom grecesc (cf. *Nm* 12,8; *3In* 14), indicând ideea unei conversații intime (NTB 1648: „rost cătră rost”; BIBL. 1688: „gură cu gură”). Majoritatea traducerilor moderne preferă expresia „față către față” (cf. *Ier* 32,4; 34,3; *1Co* 13,12), considerând cel mai probabil că, în limba română, nu este asimilată decât în mediul eclezial sau, mai practic, pentru că gura vorbește urechilor și nu unei alte guri. O viitoare vizită pe care Apostolul dorește să o facă în această Biserică locală poate să sugereze faptul că el nu fusese niciodată aici, însă nu ni se dă nici o informație despre locul în care se află cititorii sau despre cât de mult trebuie să

călătorească pentru a ajunge la ei. Nu putem ignora nici contrastul dintre bucuria anticipată a primirii Sf. Ioan în sânul comunității și respingerea categorică a amăgitorilor.

Vizita „bătrânului” va constitui un motiv de bucurie deplină pentru toți. Unele manuscrise conțin: „bucuria voastră” (vezi discuția de la *1In* 1,4). Construcția perifrastică $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \eta\grave{\iota}$ / *pepleromene e* = „să fie deplină” este un participiu pasiv perfect la modul conjunctiv și se referă la bucuria experimentată în mod complet și desăvârșit (cf. *1In* 1,4). Mențiunea plenitudinii bucuriei depășește simpla formulă literară și trimite la bucuria eshatologică. În tradiția rabinică, bucuria deplină se înregistrează la începuturile creației și în timpurile mesianice. Sf. Ioan dovedește o încredere neclintită în poporul său, grație devotamentului acestuia pentru adevărul în Hristos.

Formularea $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\eta\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ / *ta tekna tes adelphes sou* = „copiii surorii tale” nu mai apare niciunde în corpusul ioaneic, însă conturează o simetrie perfectă în structura narativă a Epistolei, referindu-se cu siguranță la membrii Bisericii, spre deosebire de eretici și schismatici. Identificarea unei Biserici locale prin intermediul apelativului „soră” este unică în literatura Noului Testament (la rândul său, tot o „aleasă”). Ca și în cazul binomului *Domn-Doamnă* și aici se are probabil în vedere asocierea *frate-soră*, știut fiind faptul că termenul *adelphos* este de o importanță capitală în literatura ioaneică. Astfel, scrisoarea se încheie cu o „îmbrățișare frățească” de la o Biserică-soră, care transmite salutări și îmbrățișări (cf. *aspazetai*) fraților lor de aceeași credință din Biserica menționată în v. 1 (cf. *1Ptr* 5,13).

V. TRADUCEREA CELEI DE-A TREIA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

3In 1-15

- 1 Ὁ πρεσβύτερος Γαῖω τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ. *v.1 Bătrânul, lui Gaius cel iubit, pe care eu îl iubesc în adevăr.*
- 2 Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐδοῦταί σου ἡ ψυχὴ. *v.2 Iubitule, mă rog ca în toate să sporești și să fii sănătos, precum îți este sufletul de îmbelșugat.*
- 3 ἔχαρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. *v.3 Căci m-am bucurat foarte mult de frații care au venit și au mărturisit despre adevărul tău, precum tu umbli în adevăr.*
- 4 μειζότεραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα. *v.4 Bucurie mai mare ca aceasta nu am: ca să aud că umblă copiii mei în adevăr.*
- 5 Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάση εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους, *v. 5 Iubitule, ceea ce faci tu pentru frați este vrednic de credință și pentru acei străini,*
- 6 οἱ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις *v. 6 Care au mărturisit despre iubirea ta înaintea Bisericii; atunci bine vei face și*

προπέμφας ἀξίως τοῦ θεοῦ·

7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος
ἐξῆλθον μηδὲν λαμβάνοντες
ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.

8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν
ὑπολαμβάνειν τοὺς
τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ
γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

9 Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ·
ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν
Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται
ἡμᾶς.

10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω,
ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ
ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς
φλυαρῶν ἡμᾶς· καὶ μὴ
ἀρκοῦμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε
αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς
ἀδελφούς καὶ τοὺς
βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ
τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.

11 Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ
κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ
ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ
ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ
ἑώρακεν τὸν θεόν.

12 Δημητρίῳ μεμαρτύρηται
ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς
τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ
μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ
μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστίν.

*trimițându-i (în călătoria lor) în
chip vrednic de Dumnezeu.*

*v. 7 Căci pentru numele Lui au
ieșit ei la drum, fără să
primească nimic de la neamuri.*

*v. 8 Noi suntem, așadar, datori
să-i sprijinim pe unii ca aceștia,
ca să ne facem împreună-
lucrători pentru adevăr.*

*v. 9 Eu am scris ceva Bisericii
însă Diotref, care ține să fie
primul între ei, nu ne primește.*

*v. 10 De aceea, dacă voi veni, o
să-i amintesc de faptele pe care le
face, defăimându-ne cu vorbe
viciene. Și nemulțumindu-se
(doar) cu acestea, nici pe frați
nu-i primește, nici pe cei ce vor
să-i primească nu-i lasă, și-i
alungă (afară) din Biserică.*

*v. 11 Iubitule, nu urma răul, ci
binele. Cel care face binele este
din Dumnezeu; cel care face răul
nu L-a văzut pe Dumnezeu.*

*v. 12 Lui Dimitrie i s-a dat
mărturie din partea tuturor și
din partea adevărului însuși. Și
noi îi dăm mărturie și știi că
mărturia noastră este adevărată.*

- 13 Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι,
ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος
καὶ καλάμου σοι γράφειν·
- 14 ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν,
καὶ στόμα πρὸς στόμα
λαλήσομεν.
- 15 εἰρήνη σοι. ἀσπάζονται σε
οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς
φίλους κατ' ὄνομα.
- v. 13 *Multe aveam să-ți scriu
însă nu vreau să ți le scriu cu
cerneală și condei.*
- v.14 *Însă nădăjduiesc să te văd
în curând și vom vorbi gură
către gură.*
- v.15 *Pace ție! Te îmbrățișează
prietenii. Îmbrățișați pe prieteni,
pe fiecare după numele său.*

VI. COMENTARIUL CELEI DE-A TREIA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

Redactată după modelul epistolar elenistic, în special cel al biletului privat, cea de-a treia și ultima Epistolă sobornicească a Sf. Ioan este cea mai scurtă scriere a Noului Testament. Foarte asemănătoare cu *2In*, dar cu un stil și o terminologie care se apropie și de *1In*, *3In* poate fi împărțită în patru secțiuni ușor de analizat: introducerea – adresarea și salutul (vv. 1-4); recomandări pentru frații care vizitează Biserica (vv. 5-8); avertisment cu privire la Diotref și lauda adusă lui Dimitrie (vv. 9-12); concluzia și salutările finale (vv. 13-15).

Comunitatea căreia i se adresează același „bătrân” (*i.e.* Sf. Ioan) este mult mai bine profilată, în special grație vv. 9-11 care descriu o situație conflictuală concretă (aceeași notă polemică sesizabilă în tot epistolarul ioaneic; cf. *1Co* 1,11-13). Or, noi știm deja că în spatele acestei neînțelegeri se ascund ereticii care se opun „adevărului” (menționat de nu mai puțin de șase ori în acest scurt „bilet către Gaius”). Pe de altă parte, grație tonului personal și părintesc, scrisoarea poate fi asemănată și cu *FIm*.

VI.1. Introducerea: adresarea și salutul (1-4)¹

v. 1 Biletul „bătrânului” (aceiași *presbyteros* ca în *2In*) se adresează „lui Gaius cel iubit”, a cărui identitate rămâne un subiect de speculație, în ciuda tuturor eforturilor exegeților de a-l identifica. Numele Γάϊος/ *Gaios* sau Caius, care înseamnă „bucurie/ fericire”, era foarte răspândit în lumea greco-romană și a fost purtat de câteva personalități (e.g. împărații romani Iulius Cezar și Caligula), dar și de mai mulți creștini. Unul dintre puținele personaje botezate de către Apostolul Pavel, originar din Corint, purta acest nume (cf. *1Co* 1,14; *Rm* 16,23), devenind, după tradiție, primul episcop al Tesalonicului. De asemenea, un alt „Gaius macedoneanul”, companion al Sf. Pavel (cf. *FA* 20,4), este menționat cu ocazia răscoalei argintarului Dimitrie din Efes (cf. *FA* 19,29). Tot în scrierea lucană se vorbește despre „Gaius din Derbe”, care a călătorit împreună cu Sf. Pavel prin Asia Mică (cf. *FA* 20,4). În *Constituțiile Apostolice VII.46.9*, un document din sec. al IV-lea (aprox. 370 d.Hr.), este menționat un episcop pe nume Gaius, așezat ca întâistătător al Bisericii din Pergam de către Sf. Ioan, dar veridicitate acestei tradiții este incertă.

Însă niciunul dintre aceste personaje nu poate fi identificat cu certitudine cu cel menționat în deschiderea Epistolei, probabil un fost păgân convertit la creștinism, un personaj important care a rămas fidel Apostolului Ioan, într-o comunitate creștină tulburată de rebeliunea lui Diotref, care îi pune la îndoială autoritatea. NT 1648 spune despre autorul scrierii, în glosa primului verset, că îl „Laudă pre Gaie că-i

priimitoriu la oaspeți". Același lucru îl confirmă și Sf. Teofilact: „Epistola aceasta este despre iubirea de străini. Și întâi adică laudă pe Gaie, care era mărturisit de la toți pentru iubirea de străini, și îl îndeamnă ca întru aceeași așezare să petreacă și să stăruie și să primească pe frați. Și iarăși pe al lui adică [ca pe un] prinos îl primește și îl laudă, iar pe Diotref îl prihănește, ca pe cel ce nici el nu dă milostenie săracilor, și încă și pe alții îi oprea să facă aceasta și multe [altele] bârfea. Și zice cum că unii ca aceștia sunt străini de adevăr și nici nu cunosc pe Dumnezeu. Iar pe Dimitrie îl laudă mărturisindu-i lui cele prea bune”².

Adjectivul verbal ἀγαπητός/ *agapetos* = „cel iubit” (BIBL. 1688: „iubite”) îi este atribuit lui Gaius cu insistență, pe parcursul întregii scrieri (cf. vv. 2.5.11 – la vocativ). El lipsește cu desăvârșire din *2In*, dar apare de șase ori în *1In*, întotdeauna la plural (vezi: *agapetoi*; cf. 2,7; 3,2.12; 4,1.7.11), unde îi desemnează în mod constant pe destinatarii Epistolei (vezi comentariul *ad locum*). Chiar dacă termenul are un sens comun în literatura biblică pentru desemnarea unui frate creștin, totuși, folosirea substantivului *teknon* în *3In* 4, ar putea indica faptul că Gaius fusese unul dintre catehumenii botezați de către Sf. Ioan (după modelul paulin; cf. *1Co* 4,14; *Flp* 2,22), căruia îi datora intrarea sa în creștinism (vezi și remarcile noastre despre diminutivul *teknion* în *1In* 2,1.12 etc.). Mai mult, convenționalul *agapetos*, completat de secvența personală (*i.e.* „pe care eu îl iubesc în adevăr”), depășește stilul unui prescript epistolar standard. Deși este vorba despre singura ocurență a verbului ἀγαπάω/ *agapao* = „a iubi” în *3In*, aceasta trebuie înțeleasă ca sugerând ideea de unitate în contextul întregii literaturi ioaneice.

Construcția dativă ἐν ἀληθείᾳ/ *en aletheia* (cf. *2In* 1.3-4), preponderentă la nivelul scrierii (cf. *3In* 3-4; vezi și: vv. 8.12),

traduce conformitatea existenței cu realitatea desemnată și poate fi echivalată cu „a trăi conform adevărului”. Astfel, avem impresia că „adevărul” se confundă cu „iubirea”, fiind interpretat ca un dat moștenit al acesteia: iubirea este în întregime întemeiată pe adevăr, este pătrunsă de adevăr și se ține toată în adevăr. Cuvintele „în adevăr” nu trebuie înțelese, așadar, în sens adverbial (*i.e.* „într-adevăr”, „în mod sincer”, „cu adevărat”), ci într-un sens doctrinar-polemic: Gaius este un adevărat creștin (cf. *2In* 1b). Este interesantă traducerea NT 1648, care, spre deosebire de toate celelalte ediții românești, folosește expresia „pre carele eu cu adevăru-l iubesc”, trimițând la ideea „filoxeniei lui Gaius”.

v. 2 În majoritatea scrisorilor greco-romane, salutul inițial este urmat de un *exordium*, în care autorul stabilește raportul cu cititorii săi. Acesta include adesea fie o scurtă rugăciune, fie urări de sănătate pentru destinatari, precum și aprecieri pozitive cu privire la caracterul și comportamentul lor. *3In* urmează întocmai acest model, introducând aici o urare cu rol de *captatio benevolentiae*. În astfel de formule, verbul *ὑγιαίνειν*/ *hygiainein* este comun și trebuie interpretat în sensul său prozaic de bunăstare fizică sau materială (cf. RADU-GAL.: „să mergi bine cu sănătatea”; ANANIA: „să ai tot atâta sănătate”). Urarea începe cu atotcuprinzătorul *περὶ πάντων*/ *peri panton* = „în toate”, folosit în scopul emfazei și se raportează la *εὐδοῦσθαί*/ *euodousthai* (NT 1648; BIBL. 1688: „să te sporești”). Folosirea verbului *εὐδόω*, pentru a doua oară, nu este neobișnuită în literatura contemporană, cu toate că „a spori/ prospera” nu este atestat în nicio altă scriere contemporană. Sensul său literal de „a avea o călătorie bună” sau „a călători cu spor” se potrivește însă predilecției autorului pentru imaginea călătoriei, a

învățătorului itinerant, al cărui suflet „sporește întru petrecerea cea după Evanghelie”³.

Conjuncția adverbială cauzală γάρ/ *gar* = „căci”, de la începutul v. 3, dă un anumit sens termenului ἡ ψυχὴ/ *he psyche*, care, în mod normal, este folosit în opera ioaneică pentru a desemna existența naturală a cuiva (e.g. *In* 10,11.15.17; 12,25; 13,37.38; 15,13; *1In* 3,16) și mai rar pentru a vorbi despre viața interioară, deosebită de cea a trupului (cf. *In* 10,24.27). „Sufletul” nu este, în acest caz, nici principiul spiritual, opus celui trupesc, nici persoana lui Gaius, nici comportamentul său religios sau moral, nici viața sa în general, ci relația sa pozitivă cu adevărul ioaneic, asupra căruia insistă în mod pregnant versetul următor. Spre deosebire de toate celelalte versiuni biblice românești, NT 1648 folosește termenul „inimă”, ca și cum ar vrea să redea cuvîntul grecesc *kardia*, care în Noul Testament are sensul general de centru al personalității creștine.

vv. 3-4 Secvența ἐρχομένων ἀδελφῶν/ *erchomenon adelphon* (BIBL. 1688: „venind frații”) vorbește, probabil, despre acei învățători itineranți care îi aduc autorului veștile bune referitoare la ospitalitatea lui Gaius. Aoristul ἐχάρην/ *echaren* se raportează la momentul concret în care „frații” au ajuns în comunitatea „bătrânului” și l-au asigurat în privința comportamentului lui Gaius. Misionarii făceau cu siguranță parte din cercul mai larg ioaneic, dar nu putem preciza cu exactitate dacă aparțineau aceleiași comunități din care făcea parte și Gaius. Afluxul de creștini din Bisericile primelor secole creștine era stimulat uneori de atitudini antagonice însă, în acest caz, motivul este în mod evident prietenia. Folosirea unei construcții genitivale absolute cu participiul prezent al verbelor care descriu vizita „fraților” (ἐρχομένων καὶ μαρτυρούντων) indică faptul că

sosirea mesagerilor și declarația lor a avut loc de mai multe ori. Mărturia lor era esențială pentru „adevărul” lui Gaius, adică pentru faptul că acesta era credincios Evangheliei lui Hristos, așa cum era el păstrat de membrii comunității ioaneice (cf. *1In* 1,1-10). Cazul genitiv al pronumelui personal σου/ *sou* este mai degrabă obiectiv („adevărul care te transformă”) decât subiectiv („adevărul care îți aparține”).

Formula *λίαν ἐρχομένων/ lian erchomenon*, folosită și în *2In* 4, corespunde în text expresiei „că umblă copiii mei în adevăr” din v. 4b, întărind ideea unei „mari bucurii” (BIBL. 1688: „Mai mare decât acestea n-am bucurie”). Sf. Ioan este foarte entuziast și expresiv în bucuria sa sinceră, provocată de ceea ce aude despre Gaius. Viața lui Gaius și slujirea adevărului creștin reprezintă cea mai mare satisfacție pentru autor. Adjectivul folosit reprezintă o dublă comparație (*μειζότερον/ meizoteran* = „mai mare”; cf. *Ef* 3,8), iar pronumele este la plural deoarece, în unele cazuri, pluralul poate lua locul singularului. Sf. Teoficalt ne confirmă faptul că: „Acest nume, *μειζότερον* (adică «mai mare») după acrivia limbii elinești, este pus în chip nechibzuit, ca cel ce dobândește o întindere peste întindere. (Ca și cum am zice așa: mai mare, mai mai mare)”⁴.

VI.2. Recomandări pentru frații care vizitează Biserica (5-8)⁵

Corpul Epistolei este foarte interesant din punct de vedere istoric și se divide în trei secțiuni complementare, fiecare gravitând în jurul principalelor caracteristici ale scrierii: autorul își continuă rugăciunea pentru Gaius, accentuând grija

sa deosebită și ospitalitatea în primirea misionarilor itineranți (vv. 5-8), apoi denunță comportamentul arogant și abuziv al lui Diotref (vv. 9-10) și concluzionează cu un cuvânt de laudă pentru Dimitrie (vv. 11-12).

vv. 5-6 Sf. Ioan schițează un portret pozitiv al lui Gaius, în continuarea expresiilor deja folosite în vv. 1-4.

Aprecierea autorului vizează în special credința lui Gaius (πιστόν ποιεῖς/ *piston pieis*; TOB: « tu agis selon ta foi ») și dragostea sa necondiționată față de ceilalți „frați” creștini (cf. *3In* 3,10; *1In* 2,9-11), inclusiv cei „străini”. Nu este ușor de evaluat sensul expresiei καὶ τοῦτο ξένους/ *kai touto xenous* = „și acei stăini” din această scriere: total necunoscuți sau provenind dintr-o altă regiune care depășea granițele comunității ioaneice? (cf. *Rm* 13,11; *1Co* 6,6; *Ef* 2,8; *Flp* 1,28). Ospitalitatea era considerată o virtute creștină (cf. *Rm* 12,13; *1Tim* 3,2; 5,10; *Tit* 1,8; *1Ptr* 4,9); iar în Biserica primară întâmpinarea cu bucurie a străinilor era foarte importantă. Creștinii care își arătau generozitatea față de misionarii itineranți o arătau de fapt față de Iisus Hristos (cf. *Mt* 10,10.40-42; 25,35.38; *In* 13,20; *1Co* 9,14; *Evr* 13,2). Laudele autorului conțin un îndemn pentru continuarea practicii acestei binefaceri.

Verbul ἐμαρτύρησάν/ *emartyresan* = „au mărturisit” are aici același sens și același subiect ca în v. 3: frații au adus mărturie mai întâi despre fidelitatea doctrinară a lui Gaius, apoi despre „iubirea” sa (TOB: «charité») „înaintea Bisericii”. Termenul ἐκκλησία/ *ekklesia* apare de trei ori în *3In* (cf. vv. 6.9.10) și, cu excepția *Ap*, nu se mai găsește în altă scriere ioaneică. Aici se referă la o comunitate locală de credincioși, cel mai probabil aparținând Bisericii din care făcea parte însuși autorul. Secvența καλῶς ποιήσεις/ *kalos poieseis* = „bine vei

face”, deși are verbul la viitor, trimite la elogiile „bătrânului” ca un fel de nou *captatio benevolentiae* integrată într-o formulă epistolară, care depășește simplul enunț și capătă valoare permanentă (cf. FA 10,33; 2Ptr 1,19). Cele mai vechi traduceri românești au verbul la prezent (*i.e.* bine faci).

vv. 7-8 Adjectivul substantivizat τῶν ἔθνικῶν/ *ton ethnikon* se referă de obicei la „neamuri” (cf. *ethne*), dar aici este folosit pentru necreștini, în contrast cu creștinii (RADU-GAL.: „păgâni”; BIBL. 1688: „limbi”). Conștient sau inconștient, necreștinii sunt susținători ai minciunii, căci omul care nu Îi slujește Adevărului-Hristos, slujește altui dumnezeu sau „ideal” (aceasta este idolatria!; cf. 1In 5,21). Creștinii se deosebesc de ceilalți oameni pentru că ei cunosc adevărul și trăiesc în adevăr.

Comportamentul lui Gaius trebuie să devină o paradigmă pentru toți creștinii din comunitate, conform îndemnului Mântuitorului Hristos. Secvența ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν/ *hemeis oun ophelomen* = „noi suntem, așadar, datori” se înscrie astfel în logica poruncii iubirii fraterne din 1In (cf. 2,6; 4,11). Rolul pronomelui personal *hemeis* este emfatic și insistă asupra acestei reguli care structurează comunitatea și care se traduce printr-o împreună-lucrare „în adevăr”. Atât în opera paulină (cf. Rm 16,3; Flp 2,25), cât și în cea ioaneică, συνεργοὶ/ *synergoi* (*i.e.* colaboratorii) sunt cei care acționează împreună pentru lucrarea lui Dumnezeu (NT 1648: „agiutoriu”; BIBL. 1688: „ajutoriu”). Cu alte cuvinte, cei care susțin opera misionară „participă” la roadele ei, un principiu pe care Sf. Ioan îl expune în 2In 11 pentru a interzice să se acorde ospitalitate dizidenților.

VI.3. Avertisment cu privire la Diotref și lauda adusă lui Dimitrie (9-12)⁶

Începând cu acest moment, lucrurile iau o întorsătură neașteptată. Dacă până la v. 8 totul a fost dominat de o atmosferă pozitivă cu note laudative, acum este pusă în prim-plan o situație conflictuală, care necesită o intervenție promptă, creată în jurul unui personaj controversat pe nume Diotref (cf. Διοτρέφης; BIBL. 1688: „Diotrefis”). Este, de altfel, singura mențiune a unei persoane cu acest nume mai puțin obișnuit (*litt.* copilul lui Zeus) în tot Noul Testament, deși el este atestat uneori în literatura greacă, ceea ce ne indică, cel mai probabil, faptul că respectivul provenea din mediul păgân.

vv. 9-10 Diotref este criticat pentru că „ține să fie primul” în această Biserică locală (αὐτῶν/ *auton* = „între ei” se referă la membrii comunității). Verbul compus φιλοπρωτεύων/ *philoproteuon* este un hapax legomenon în Noul Testament și se referă la o persoană care vrea cu tot dinadinsul să fie pe primul loc, căreia îi place să-și exercite autoritatea și puterea (NT 1648: „iubeaște dintru voi a fi mai mare”). În greaca clasică întâlnim uneori adjectivul *philoprotos* și substantivul *philoproteia*. Pe semne că puterea sa este reală de vreme ce se poate opune cu vehemență primirii cu ospitalitate a fraților. Același verb, ἐπιδέχομαι/ *epidechomai*, folosit doar în vv. 9-10 ale Epistolei în tot Noul Testament, se referă la faptul că „nici pe noi nu ne primește”, „nici pe frați nu-i primește”, vorbind despre o ipostază „oficială”, în sensul că Diotref este un fel de lider unui anumit grup (sau cel puțin

un simpatizant al ereticilor gnostici), asociat cel mai probabil cu derapajul doctrinar (cf. *2In*). Opoziția sa se manifestă în definitiv față de Iisus Hristos, singurul îndreptățit să exercite această autoritate supremă (cf. *Col* 1,18). Beda Venerabilul confirmă: „Se pare că Diotref era un conducător eretic al acelor vremuri. Era mândru și insolent, preferând să câștige controlul asupra Bisericii prin predica despre ceva nou și diferit, decât să urmeze smerit poruncile vechi pe care Ioan le dăduse deja” (PL 93:124).

Frații creștini care au povestit despre ospitalitatea lui Gaius au fost, așadar, alungați de Diotref, care a refuzat să primească scrisoarea redactată de „bătrân”: Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ/ *Egrapsa ti te ekklesia* = „Eu am scris ceva Bisericii!” (v. 9a). Aoristul verbului *grapho* nu este aici unul epistolar, ci denotă o acțiune complet încheiată în trecut. Deși conținutul ei ne scapă, probabil că această „scrisoare” cuprindea tot felul de reglementări și recomandări cu privire la frații itineranți și la datoria de a-i primi.

Sf. Teofilact vorbește despre „primire” ca o căutare duhovnicească: „«Să primim» în loc de «să-i apucăm, să-i luăm» precum este și acest «apucatu-m-au ca un leu gata la vânat» (Psalm 16,12). Ne învață pe noi acest cuvânt să nu așteptăm pe cei ce au trebuință, când către noi vor veni, ci noi înșine după dânșii să alergăm, și în urma lor să gonim, ca Avraam și ca Lot”⁷. Lipsa crasă de ospitalitate față de misionarii itineranți nu reprezintă numai o respingere a acestora, ci o nerecunoaștere a autorului însuși. Această manieră de gândire este specifică Evangheliei a IV-a (cf. *In* 5,23; 12,44-45; 13,20; 14,24), conform căreia refuzul de a-i primi pe cei trimiși de cineva este echivalent cu renegarea celui care i-a trimis.

Dar acțiunile lui Diotref nu se rezumă numai la ambiție și aroganță, ci merge și la acuzații neîntemeiate. Sintagma λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν/ *logois ponerōis plyaron* = „defăimând cu vorbe viclene” se referă la calomnierea bătrânului și a trimișilor săi, în mod nejustificat, însoțită probabil și de o formă de blestem: „Cu cuvinte viclene ocărându-ne, și neîndestulându-se cu acestea, nici pe frați nu-i primește, iar pe cei ce voiesc îi oprește și din biserică îi scoate. «Ocărându-ne», adică «de rău grăindu-ne, batjocorindu-ne»”⁸.

Există o exagerare vizibilă în comportamentul lui Diotref, cu tendințe autocratice și dictatoriale extremiste. Cele două verbe finale (κωλύει/ *kolyei* vs. ἐκβάλλει/ *ekballei*) trebuie înțelese ca un „prezent al tentativei” și subliniază miza conflictului stigmatizat de autor în portretul negativ al acuzatului. Primul verb („a împiedica/ nu lăsa”) marchează mai degrabă intenția propriu-zisă a acțiunii, iar cel de-al doilea („a alunga”), deși nu aparține terminologiei tradiționale a excomunicării, desemnează totuși o respingere în forță, categorică a personajului. Cu alte cuvinte, Diotref pare să adopte, în confruntarea cu misionarii, aceeași tactică pe care Sf. Ioan o propusese împotriva dizidenților (cf. *2In* 10-11). În afară de aceasta, se spune că i-a dat afară din comunitate pe cei care ofereau ospitalitate. În *In* 9,34-35, același verb *ekballein* este folosit pentru a descrie alungarea creștinilor din sinagogă. Putem presupune că Diotref și-a atins scopul instigând o parte din membrii Bisericii împotriva misionarilor itineranți.

vv. 11-12 Autorul revine la limbajul tradițional al exorțatiei ioaneice, astfel încât v. 11 pare mai degrabă o concluzie a relatării despre Diotref, decât o parte introductivă a recomandării referitoare la celălalt personaj al scrisorii, pe nume Dimitrie. Sf. Ioan vrea să spună: nu urmați

răul pe care îl face Diotref, respingându-i pe frații misionari; căci binele înseamnă să-i primiți pe aceștia cu brațele deschise! Cu alte cuvinte, a fi ospitalier echivalează cu „a face binele” (arătând iubire credincioșilor creștini) și, deci, un semn că respectivul este „din Dumnezeu” și „L-a cunoscut/ văzut” pe Dumnezeu (cf. *1In* 3,6.10; 4,2.6-20). Este subliniată, astfel, gravitatea celui în cauză, prin intermediul a două expresii specifice vocabularului ioaneic. „A fi din Dumnezeu” nu înseamnă neapărat a fi născut din El, ci mai degrabă a trăi și acționa conform revelației Sale în Iisus Hristos, a cărei chintesență este dragostea pentru ceilalți. „A nu vedea pe Dumnezeu” face referire la pretențiile ereticilor gnostici care se voiau vizionari, în contextul unei mișcări spiritualiste specifice curentului eretic.

Cele două participii, ὁ ἀγαθοποιῶν/ *ho agathopoion* = „cel care face binele” și ὁ κακοποιῶν/ *ho kakopoion* = „cel care face răul” ne amintesc, de asemenea, de două teme ioaneice fundamentale: „a fi” nu este niciodată separat de „a face”. Această acțiune este cât se poate de concretă și constă în cea mai bună primire a fraților, cu toate măsurile pe care le implică acest lucru. Gaius este, așadar, pus în fața unei alegeri concrete: a imita comportamentul lui Diotref sau pe al Sf. Ioan. Verbul μή μίμοῦ/ *me minou* = „nu urma” (BIBL. 1688: „nu te asămăna”) folosit în text la prezent imperativ negativ, poate implica ideea stopării unei acțiuni care este deja în desfășurare. Având în vedere însă descrierea anterioară a lui Gaius, din vv. 5-6, îl putem asimila ca implicând un avertisment în scopul continuării operei de primire a misionarilor creștini.

Un alt personaj pozitiv al Epistolei, cel mai probabil „curierul” acesteia și un membru foarte cunoscut al cercului de misionari, apare în prim-plan, în persoana unui anume

Dimitrie (NT 1648: „Dumitru”). Acesta s-a pus în slujba adevărului, în pofida disensiunilor din comunitatea ioaneică și este recomandat personal de autor. Adăugarea mărturiei autorului poartă greutatea întregii fraternități ioaneice în sprijinul cererii. Astfel de recomandări erau frecvente în scrisorile antice, însă aici ea este inclusă în contextul teologic și polemic al scrierii. Numele propriu Δημήτριος/ *Demetrios* este atestat frecvent în literatura veche. Este prenumele argintarului din cetatea Efes (cf. FA 19,24-38), care, conform *Constituțiilor Apostolice VII.46.9*, a fost ulterior hirotonit de către Sf. Ioan ca Episcop al Filadelfiei. Însă, ca și în cazul lui Gaius, datele din *3In* sunt insuficiente pentru a ne face o idee clară despre personajul menționat. Verbul μεμαρτύρηται/ *memartyretai*, la perfect pasiv, subliniază permanența, dar și soliditatea mărturiei (cf. *1In* 1,2). Legătura dintre mărturie și adevăr, indicată în două reprize se regăsește și în *Evanghelia după Ioan* (cf. *In* 813-16; 19,35; 21,24).

VI.4. Concluzia și salutările finale (13-15)⁹

Secțiunea finală a Epistolei ne aduce aminte de *2In* 12-13, fără a fi neapărat un „autoplăgiat”. Sf. Ioan se adresează totuși unor comunități diferite, în circumstanțe diferite, deși ambele sunt tulburate de o dezbatere teologică asemănătoare, de unde și repetițiile. Spre deosebire de *2In* unde autorul folosește persoana a II-a plural (personaj colectiv), în *3In* adresantul epilogului este unul personal, iar Sf. Ioan nu ține să mai amintească bucuria unei posibile viitoare revederi, probabil tulburat de gândul unei confruntări directe cu agitatorul Diotref. În schimb, este adăugată posibilitatea ca o astfel de vizită să aibă loc „foarte repede”. Probabil comunitatea

bătrânului este mai aproape de Gaius decât Biserica din *2In* și o astfel de vizită e iminentă. Alte diferențe țin de vocabularul folosit, de sintaxă și de timpurile verbale. În fine, putem nota diferența dintre „cerneală și condei” (*3In* 13) vs. „papyrus și cerneală” (*2In* 12). Așadar, fiecare dintre cele două scrisori se supun stilului epistolar convențional, într-o expresie specifică Sf. Ioan, de unde și micile diferențe.

vv. 13-14 Imperfectul εἶχον/ *eichon* = „aveam”, folosit, fără particula ἄν/ *an*, cu infinitivul aorist al acțiunii (*i.e.* γράψαι/ *grapsai* = „a scrie”) se constituie într-o construcție gramaticală cunoscută și înfățișează o acțiune viitoare imediată și reală. De asemenea, substantivul κάλαμος/ *kalamos* are doar aici sensul de „condei”, în tot Noul Testament (12 ocurențe ale termenului), chiar dacă mai apare, în special în Evangheliile sinoptice, cu sensul său de bază: „trestie” (cf. *Mt* 11,7; 12,20; 27,29-30; *Mc* 15,19.36; *Lc* 7,24). În *Ap* 21,15-16, rolul „trestiei de aur” este de a măsura cetatea și zidul care o împrejmuește. În traducere, am păstrat ordinea cuvintelor din textul grecesc (*i.e.* „cu cerneală și condei”), deși ordinea firească în limba română ar fi „cu condei și cerneală”.

v. 15 Concluzia și salutările finale, deși tipic epistolare, nu sunt lipsite de profunzime. Puțin mai redus decât cel din *2In* 13, acest *inclusio* pune accentul pe „pace” (εἰρήνη/ *eirene*), care trebuie transmisă în mod primordial prietenilor (οἱ φίλοι/ *hoi philoi*; cf. *In* 15,13-15; *1In* 4,11), probabil o aluzie la grupul adunat în jurul lui Gaius care rezistă „autoritarismului” lui Diotref, idee întărită și de sintagma κατ’ ὄνομα/ *kat’ onoma* = „pe fiecare după numele lui” (BIBL. 1688: „prietenilor anume”). Asemănătoare expresiei din *Tit* 3,15, salutarea finală are o nuanță vădit

fraternă și renunță la rezonanța patriarhală. Referitor la formula creștină de salut „Pace ție!”, Clementul Alexandrinul spune (*Pedagogul II.VII.58.3*): „Dacă vorbesc doi oameni, aceștia trebuie să-și măsoare tăria vocii lor cu măsură potrivită; a striga când vorbești, este cea mai mare nebulie; iar a vorbi fără să te audă cei din apropiere, este o nesimțire, că nu te aud; într-un caz este un semn de josnice simțăminte, în celălalt semn de aroganță. Să fie depărtată de noi și ambiția unei biruințe deșarte într-o discuție cu cineva, pentru că se sfârșește cu ceartă. Oare acest lucru vrea să-l spună salutarea: «Pace ție», pe care o adresăm celui cu care ne întâlnim? Scriptura spune: Nu răspunde cuvânt înainte de a auzi”¹⁰.

3/n nu înfruntă în mod direct problema învățaturii ereticilor. Faptul că a respins cererile Sf. Ioan în favoarea misionarilor creștini, de a-l fi vorbit de rău, precum și de a fi interzis altor creștini să-i primească pe „frați” pare să fi pus în discuție fidelitatea lui Diotref față de adevăr și „iubirea sa de frați”. Este la fel de evident și faptul că Gaius a îndreptat această situație de criză și le-a oferit misionarilor ospitalitatea creștină convenită.

În concluzie, Epistola îi încurajează pe toți creștinii de bună credință să continue această practică, perseverând astfel în iubirea lui Hristos și în adevăr. Sf. Teofilact conchide: „Adică [mărturie] de la cei ce au pe adevăr, și de la însuși Adevărul cuvântului celui lucrător. Că sunt oarecare, căroră li se mărturisește adică fapta bună, dar mincinoasă făcută, din pricina cuvântului cel nelucrător. Iar dacă cineva pe acest «de la toți», de la cei credincioși și de la cei necredincioși va înțelege - pentru că cuprinzătoare este această zicere «toți», nu rău va înțelege pe dânsul. «Că nepotcitori, zice Pavel, să fie toți credincioșii, și Iudeilor, și Elinilor, și Bisericii lui Dumnezeu, precum și eu prin toate tuturor plac» (1 Corinteni

10, 32-33)¹¹. Câteva manuscrise (L 614, 1852 *al*, vg^{mss}) adaugă și cuvântul final „Amin” (vezi, de asemenea, discuția de la finalul celei de-a doua Epistole ioaneice; cf. 2In 13).

NOTE

INTRODUCERE

- ¹ Lucian Zenoviu BOT, *Dinamica unității ecleziale – Comuniunea și comunitățile*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 305-306.
- ² Hans Urs VON BALTHASAR, *Slava lui Dumnezeu: o estetică teologică. Partea I – Vederea formei*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020, p. 268.
- ³ Vezi: Pr. Gh. BĂLANA, „Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, Epistola I”, în: *MO*, nr. 9-10/1973, pp. 757-761; IDEM, „Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, Epistola I (continuare)”, în: *MO*, nr. 11-12/1973, pp. 943-953; Diac. Dr. N. TANISLAV, „Actualitatea Epistolei I-a a Sf. Ioan”, în: *ST*, nr. 3-4/1953, pp. 225-246; Bob UTLEY, *The Beloved Disciple's Memoirs and Letter: The Gospel of John, I, II and III John*, Study Guide Commentary Series New Testament, vol. 4, Bible Lessons Internationsl, Marshal, Texas, 1999, pp. 245-250; Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timeia Pop, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020, pp. 838-851; Pr. conf. univ. dr. Dionisie STAMATIOIU, „La plinirea vremii...” (*Gal. IV, 4*). *Pagini de Noul Testament*, Ed. Universitaria, Craiova, 2002, pp. 471-490; Oscar CULLMANN, *Noul Testament*, coll. „ce știi?” 2, trad. Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 165-168.
- ⁴ Daniel L. AKIN, *The New American Commentary – 1, 2, 3 John*, Volume 38, General Editor E. Ray Clendenen, Broadman & Holman Publishers, 2001, p. 219.

COMENTARIUL PRIMEI EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

- ¹ Vezi: Urban C. von VAHLDE, *Commentary on the Three Johannine Letters*, în: *The Gospel and Letters of John*, vol. 3, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2010, pp. 28-35; Judith M. LIEU, *I, II & III John. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008, pp. 35-48; Pierre BONNARD, *Les épîtres johanniques*, coll. „Commentaire du Nouveau Testament”, Labor et Fides, Genève, 1983, pp. 17-24; Arhim. Justin POPOVICI, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, coll. „Comentarii la Noul Testament” 22, trad. Sabin Preda, Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 1998, pp. 8-13; Pr. Gh. BĂLANA, „«Cuvântul vieții» după întâia epistolă sobornicească a Sf. Apostol Ioan”, în: *MO*, nr. 5-6/1974, pp. 421-426; IDEM, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Prologul)”, în: *MO*, nr. 7-8/1974, pp. 601-609; Marinus de JONGE, „An Analysis of 1 John 1:1-4”, în: *BTB*, nr. 29/1978, pp. 322-330; Ignace de la POTERRIE, „La notion de «commencement» dans les écrits johanniques”, în: *Die Kirche des Anfangs: Für Heinz Schürmann*, Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst, Joachim Wanke (eds.), Herder, Freiburg, 1978, pp. 379-403; C. H. DODD, „The First Epistle of John and the Fourth Gospel”, în: *BJRL*, nr. 21/1937, pp.129-156; Raymond E. BROWN, „The Relationship to the Fourth Gospel Shared by the Author of 1 John and by His Opponents”, în: *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, E. Best, R. Mcl. Wilson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 57-68; Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, în: *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. IX, trad. P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2007, pp. 219-220; Wilbert Francis HOWARD, „The Common Authorship of the

Johannine Gospel and Epistles", în: *JTS*, nr. 48/1947, pp. 12-25; John Edward WEIR, „The Identity of the Logos in the First Epistle of John”, în *ExpTim*, nr. 86/1974-75, pp. 118-120; Pierre LE FORT, *Les Structures de L'Église Militante selon Saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épîtres johanniques*, coll. „Nouvelle série théologique” 25, Labor et Fides, Genève, 1970; M. MANZANERA, „Koinonia”, în: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. V, 11/2, Beauchesne, Paris, 1974, col. 1747-1748; Dr. Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Dumnezeu este viața. Viața este de la Dumnezeu (I Ioan 1, 1-4)”, în: *Tâlcuiri noi la texte vechi*, coll. „Axios”, Ed. Pronostic, București, 2019, pp. 111-116; Mihai CIUREA, „Prologul ioaneic – un imn hristologic tradițional și rolul său în cadrul structurii narative a Evangheliei a IV-a”, în: *MO*, nr. 9-12/2011, pp. 173-184; IDEM, „«Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut» (Ioan 20, 29)”, în: *MO*, nr. 9-12/2016, pp. 160-173; IDEM, „«Unitatea credinței și părtășia Sfântului Duh» după cartea Faptele Apostolilor”, în: *Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea Duhului și a dragostei*, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan (coord.), coll. „Misiune și Pastorație” 3, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 306-323; Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, trad. Drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005, pp. 36-37; Dr. Constantin PEDA, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002, pp. 105-107; IDEM, *Modelul comunității apostolice din Ierusalim*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2021, pp. 43-44, 148-149; Pr. conf. dr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, „«Lucrăm cu multă îndrăzneală, și nu ca Moise, care își punea un văl pe fața sa» (II Corinteni 3,12-13)”, în: „Astăzi, am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și acesta rămâne viu”. *Vorbirea și tăcerea în Revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Prof. dr. pr. Petre SEMEN*, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 85.

² Vezi: ORIGEN, „Despre principii”, în: *Scrieri alese. Partea a treia*, coll. PSB, vol. 8, studiu introductiv, trad., note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 55-57.

- ³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, în *Scrieri. Partea a patra*, coll. PSB, vol. 41, trad. Dumitru Stăniloae, București, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 19.
- ⁴ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele sobornicești*, trad. de monahii Gherontie și Grigorie (Dascălul), Ștefan Voronca (ed.), Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 123.
- ⁵ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *op. cit.*, pp. 838-839.
- ⁶ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 123.
- ⁷ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *op. cit.*, p. 19.
- ⁸ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 123-124.
- ⁹ Vezi: *Biblia, adevă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* (...), București, 1688 (în mențiunile ulterioare se va folosi prescurtarea: BIBL. 1688), pp. 916-920; *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți, craiul Ardealului. Tipăritu s au întru a mării sale tipografie, dentiiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la intruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1648, luna lui ghenuariu 20* (ediție modernă: Alba Iulia, 1988; în mențiunile ulterioare se va folosi prescurtarea: NT 1648), pp. 392-400; *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalelor ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938 (în mențiunile ulterioare se va folosi prescurtarea: RADU-GAL.), pp. 1351-1356.
- ¹⁰ „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 27.
- ¹¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 124.
- ¹² Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 36-55; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 49-60; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 25-33; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 221-222; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*,

pp. 13-20; Pr. Gh. BĂLANA, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Cap. I, 5-10: Pregătirea duhovnicească a creștinului)”, în: *MO*, nr. 1-2/1975, pp. 60-69; Marie-Madeleine DAVY, *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l’Islam*, coll. „Collection Tradition et culture”, Berg international, Paris, 1976; Paul TRUDINGER, „Concerning Sins, Mortal and Otherwise. A Note on 1 John 5, 16–17”, în: *Bib*, nr. 52/1971, pp. 541-542; Paul JOUON, „Le verbe ἀναγγέλλω dans Saint Jean”, în: *RSR*, nr. 28/1938, pp. 234-235; Henry C. SWADLING, „Sin and Sinless in 1 John”, în: *SJT*, nr. 35/1982, pp. 205-211; Steven VITRANO, „The Doctrine of Sin in 1 John”, în: *AUSS*, nr. 25/1987, pp. 123-131; Klaus WENGST, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Mohn, Gütersloh, 1976; M. CIUREA, „«Ho Theos phôs estin» (1In. 1:5) sau lumina ca simbol divin în Sfânta Scriptură”, în: *Lumina și semnificațiile ei în teologia și spiritualitatea ortodoxă*, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan (ed.), Ed. Universitaria – Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020, pp. 404-419.

¹³ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 124-126.

¹⁴ VEZI: SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, pp. 263-372.

¹⁵ MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad. Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 37.

¹⁶ ORIGEN, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁷ SIMEON NOUL TEOLOG, „25 de alte capete ale cunoștinței și ale cuvântării de Dumnezeu (gnostice și teologice)”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 6, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, p. 55.

- ¹⁸ CALIST CATAFYGIOTUL, „Cele ce s-au păstrat din capele prea înalte și de dreaptă judecată (silogistice) despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, pp. 462-463.
- ¹⁹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 125.
- ²⁰ „Epistola zisă a lui Barnaba”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 135.
- ²¹ SF. SFINȚIT MUCENIC IRINEU AL LYONULUI, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra erezilor*, vol. 2, trad., introd. și note Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007, pp. 18-19.
- ²² SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 125.
- ²³ IBIDEM, pp. 125-126.
- ²⁴ DYDIMUS ALEXANDRINUS, „Epistolam divi Ioannis Primam enarratio”, în: *Patrologia Graeca*, tomus unicus, vol. 39, J.-P. Migne (ed.), 1858, col. 1778-79.
- ²⁵ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 126-127.
- ²⁶ OECUMENIUS, TRICCAE IN THESSALIA EPISCOPUS, „Joannis Apostoli. Prior Epistola Catholica”, în: *Patrologia Graeca*, tomus posterior, vol. 119, J.-P. Migne (ed.), 1864, col. 629-30.
- ²⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 127.
- ²⁸ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 56-61; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 60-75; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 33-40; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioleană*, pp. 222-223; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 22-25; Pr. Gh. BĂLANA, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Cap. II, 1-11: Creștinii au pe Iisus apărător și ispășitor dacă păzesc poruncile Lui)”, în: *MO*, nr. 3-4/1975, pp. 202-209; W. Robert COOK, „Hamartiological Problems in First John”, în: *Bib. Sacr.*, nr. 123/1966, pp. 249-260; E. J. COOPER, „The Consciousness of Sin in I John”, în: *LTP*, nr. 28/1972, pp. 237-248; M. de JONGE, „The Use of the word ΧΡΙΣΤΟΣ in the Johannine Epistles”, în: *Studies in John. Festschrift for J. N. Sevenster*, coll. „Supplements to

Novum Testamentum" 24, E. J. Brill, Leiden, 1970, pp. 66-74; Kenneth GRAYSON, „The Meaning of Parakletos”, în: *JSNT*, nr. 13/1981, pp. 67-82; Ulrich B. MULLER, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, coll. „Stuttgarter Bibelstudien" 77; KBW-Verlag, Stuttgart, 1975; Olivier de DINECHIN, „Kathôs: La similitude dans l'évangile selon saint Jean”, în: *RSR*, nr. 58/1970, pp. 195-236; Stephen S. SMALLEY, „The Imitation of Christ in the New Testament”, în: *Themelios*, nr. 3/1965, pp. 13-22; George D. KILPATRICK, „Two Johannine Idioms in the Johannine Epistles”, în: *JTS*, nr. 12/1961, pp. 272-273; Gheorghe VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Ed. Paideia, București, 2001, pp. 236-237; Ionel UNGUREANU, *Persoană și ethos. Înțelegeri de etică teologică ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 48-55.

²⁹ Cf. „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, pp. 26-27.

³⁰ ORIGEN, *op. cit.*, pp. 152-153.

³¹ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon”, în: *Apologeți de limbă greacă*, coll. PSB, vol. 2, trad. și note de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 252.

³² Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 128.

³³ IBIDEM, p. 129.

³⁴ IBIDEM, p. 129.

³⁵ Sf. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Tralieni”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 172.

³⁶ Christos YANNARAS, *Libertatea morale*, trad. de Mihai Catuniari, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 10.

³⁷ Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină*, II, trad. de Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 9.

³⁸ Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 129.

³⁹ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 62-69; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 76-84; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 41-46; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura iouanică*, p. 224; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 26-31; Pr. Gh. BĂLANA, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Cap. II, 1-11...)”, pp. 209-212; Günter KLEIN, „Das

- wahre Licht scheint schon", în: *ZThK*, nr. 68/1971, pp. 261–326; Marie-Émile BOISMARD, „L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques", în: *RB*, nr. 68/1961, pp. 507-524; Pierre PRIGENT, „L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante", în: *VigChrist.*, nr. 31/1977, pp. 1-22; S. S. SMALLEY, „Diversity and Development in John", în: *NTS*, nr. 17/1970–71, pp. 276–292; G. STAHLIN, „Skandalon", în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 1971, pp. 339-358; M. CIUREA, *Epistola sobornicească a Sfântului Iuda: introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, pp. 66-68; IDEM, *A doua epistola sobornicească a Sfântului Petru: introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020.
- ⁴⁰ CYRIL OF ALEXANDRIA, „Catena", în: *Catena in Epistolas Catholicas*, J. A. Cramer (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1840, col. 112.
- ⁴¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 130.
- ⁴² IBIDEM, p. 131.
- ⁴³ AUGUSTIN, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, ediție bilingvă, trad. Roxana Matei, introducere de Marie-Anne Vannier, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 63.
- ⁴⁴ IBIDEM, p. 69.
- ⁴⁵ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 70-81; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 84-96; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 46-52; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 224-226; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 31-36; B. NOACK, „On 1 John II, 12-14", în: *NTS*, nr. 6/1959-60, pp. 235–241; Paul JOUON, „I Jean 2, 16: *he alazoneia tou biou*. La présomption des richesses", în: *RSR*, nr. 28/1938, pp. 479-481; Noël LAZURE, „La convoitise de la chaire en 1 Jean 2, 16", în: *RB*, nr. 76/1969, pp. 161-205; M.-E. BOISMARD, „La connaissance de Dieu dans L'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean", în: *RB*, nr. 56/1949, pp. 365–391; C. C. OKE, „The Plan of the First Epistle of John", în: *ExpTim*, nr. 51/1939-40, pp. 347–50; I. de la POTERRIE, „La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn,

- II, 12–14”, în: *Au Service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à M. A.-M. Charue*, Duculot, Gembloux, 1969, pp. 77–99; Ceslas SPICQ, „La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires”, în: *RB*, nr. 76/1969, pp. 508–527; Octavian FLORESCU, *Iisus, numele mai presus de orice nume. Despre revelarea și rostirea Numelui Mântuitorului în creștinismul primar*, Ed. Doxologia, Iași, 2018, pp. 111-129.
- ⁴⁶ Félix-Marie ABEL, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, Gabalda, Paris, ²1927, p. 256.
- ⁴⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 132-133.
- ⁴⁸ IBIDEM, p. 132.
- ⁴⁹ ΦΙΛΟΝΟΣ ΙΟΥΔΑΙΟΥ, „Περί της Μωσέως κοσμοποιΐας”, în: PHILONIS JUDAEI, *Opera omnia, graece et latine*, vol. I, ad editionem Thomae Mangey collatis aliquot mss., edenda curavit Augustus Fridericus Pfeiffer, In Libraria Reyderiana, Erlangae, 1820, pp. 72-75. Vezi și versiunea în limba română: FILON DIN ALEXANDRIA, *Despre crearea lumii potrivit lui Moise*, trad. din lb. greacă, studiu introductiv, note și comentarii de Walter Alexander Prager, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2016.
- ⁵⁰ CUV. ISAIA PUSTNICUL, „Cuvântul XXV. Către Ava Petru, ucenicul lui”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 12, trad., introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1991, p. 199.
- ⁵¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 133-134.
- ⁵² AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 87.
- ⁵³ IBIDEM, p. 97.
- ⁵⁴ „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, p. 25.
- ⁵⁵ MARCU ASCETUL, „Despre legea duhovnicească în 200 de capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad. de Prot. Satvr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, ²1947, pp. 239-240.
- ⁵⁶ MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți,*

lumina și desăvârși, vol. 2, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, 2005, p. 102.

- ⁵⁷ NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 6, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, pp. 230-231.
- ⁵⁸ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 83-103; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 97-122; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 53-66; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura iouaneică*, pp. 224-225; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 37-45; Pr. Asist. Vasile MIHOC, „Și toți știți (I Ioan 2, 20)”, în: *MA*, nr. 10-12/1981, pp. 764-768; R. E. BROWN, „Other Sheep Not of this Fold’: The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century”, în: *JBL*, nr. 97/1978, pp. 5-22; I. de la POTTERIE, „L’onction du chrétien par la foi”, în: *Bib*, nr. 40/1959, pp. 12-69; IDEM, „Anointing of the Christian Faith”, în: *The Christian Lives by the Spirit*, I. de la Potterie and Stanislaus Lyonnet (eds.), Alba House, New York, 1971, pp. 79-143; W. GRUNDMANN, „Antichristus, χρίσμα”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 1971, pp. 567-570; Oscar CULLMANN, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. by Floyd V. Filson, Westminster Press, London, 1951; Cristian BĂDILITĂ, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, ediția a II-a revizuită, trad. Teodora Ioniță, Ed. Nemira, București, 2015.
- ⁵⁹ Pentru o descriere detaliată a naturii și lucrării Antihristului, omul-diavol, ca semn eshatologic premergător al Parusiei Domnului, vezi: Dr. Irineu POPA, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atoțiiitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, pp. 1341-1397.
- ⁶⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, „Despre credința ortodoxă”, în: *Opere complete*, vol. II, bilingv, coll. „Părinții Bisericii”, trad. de Adrian Tănăsescu, Cornel Coman, Cristian Chivu, Ed. Gândul Aprins, București, 2017, pp. 492-493.

- ⁶¹ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 115.
- ⁶² SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 135-136.
- ⁶³ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, partea II, coll. „Izvoarele Ortodoxiei” 7, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 558.
- ⁶⁴ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 136-137.
- ⁶⁵ IBIDEM, p. 137.
- ⁶⁶ IBIDEM.
- ⁶⁷ IBIDEM.
- ⁶⁸ IBIDEM, pp. 137-138.
- ⁶⁹ IBIDEM, p. 138.
- ⁷⁰ IBIDEM.
- ⁷¹ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 101-117; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 123-141; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 67-72; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura iouaneică*, pp. 227-228; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 46-58; R. Alan CULPEPPER, „The Pivot of John’s Prologue”, în: *NTS*, nr. 27/1980-81, pp. 1-31; F. C. SYNGE, „I John 3, 2”, în: *JTS*, nr. 3/1952, p. 79; J. Al. CLAPPERTON, „Τὴν ἀμαρτίαν (1 John 3, 4)”, în: *ExpTim*, nr. 47/1935-36, pp. 92-93; I. de la POTTERIE, „«Le péché, c’est l’iniquité», 1 Jean 3,4”, în: *NRTh*, nr. 78/1956, pp. 785-797; IDEM, „L’impeccabilité du chrétien d’après 1 Jean 3,6-9”, în: *RBib*, nr. 3/1958, pp. 161-177; Ian Howard MARSHALL, „The Divine Sonship of Jesus”, în: *Int*, nr. 21/1967, pp. 87-103; H. C. SWADLING, *op. cit.*, pp. 205-211.
- ⁷² SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 139.
- ⁷³ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 151..
- ⁷⁴ MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, p. 38.
- ⁷⁵ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 140.
- ⁷⁶ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 141.
- ⁷⁷ IBIDEM.
- ⁷⁸ IBIDEM.
- ⁷⁹ IBIDEM, p. 142.
- ⁸⁰ IBIDEM, pp. 142-143.
- ⁸¹ ORIGEN, „Omiliile la cartea Ieșirii”, în: *Scrieri alese. Partea întâia. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, coll. PSB, vol. 6, trad. Pr. Prof.

T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 91.

- ⁸² MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, p. 31.
- ⁸³ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. și note de Pr. prof. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003. p. 25.
- ⁸⁴ IBIDEM, p. 346.
- ⁸⁵ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 118-126; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 142-151; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 73-78; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 229-230; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 58-66; Victor Paul FURNISH, *The Love Command in the New Testament*, SCM Press, London, 1973; S. S. SMALLEY, „The Christ-Christian Relationship in Paul and John”, în: *Pauline Studies. Essays Presented to F.F. Bruce*, D. A. Hagner and M.J. Harris (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1980, pp. 95-105; M. D. SMITH, „Johannine Christianity: some reflections on its character and delineation”, în: *NTS*, nr. 21/1974-75, pp. 222-248; Fernando F. SEGOVIA, *Love Relationships in the Johannine Tradition*, coll. SBLDS 58, Scholars Press, Chico, CA, 1982.
- ⁸⁶ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 175.
- ⁸⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 145-146.
- ⁸⁸ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 127-139; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 152-161; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 79-82; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 230-231; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 67-70; Ceslas SPICQ, „La justification du charitable”, în: *AB*, nr. 11/1959, pp. 347-359; Albin SKRINJAR, „Maior est Deus corde nostro”, în: *Verbum Domini*, 1940, pp. 340-350; Nicolae Răzvan STAN, „The anthropological understanding of the “heart” in the Old Testament. An analysis from Christian mystical perspective”, în: *T*, nr. 4/2008, pp. 73-85.
- ⁸⁹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 146.
- ⁹⁰ IBIDEM.
- ⁹¹ AUGUSTIN, p. 189.
- ⁹² IBIDEM, p. 205.

- ⁹³ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 140-151; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 161-175; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 83-88; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 231-232; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 71-79; Serge HUTIN, *Les gnostiques*, Paris, 1963; Pierre BONNARD, „La chair dans le johannisme, et au-delà”, în: *Anamnesis: Recherches sur le Nouveau Testament*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, 1980, pp. 187-193; Jean L. DUHAIME, „L’instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumra (1QS III,13–IV,26)”, în: *RB*, nr. 84/1977, pp. 566-594; Otto A. PIPPER, „I John and the Didache of the Primitive Church”, în: *JBL*, nr. 66/1947, pp. 437–451.
- ⁹⁴ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 150.
- ⁹⁵ IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Efeseni”, în: *op. cit.*, pp. 159-160; „Eu Îl știu în trup și după înviere și cred că este” – IDEM, „Epistola către Smirneni”, în: *op. cit.*, p. 183. Vezi și: *Epistola lui Barnaba 5,6.10; 6,7.9.14; 12,10.*
- ⁹⁶ MONAHII CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Metoda sau cele 100 capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, pp. 168-169.
- ⁹⁷ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 152-161; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 175-186; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 89-95; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 232-233; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 80-86; André FEUILLET, „Dieu est amour”, în: *EV*, nr. 81/1971, pp. 537-548; IDEM, *Le mystère de l’amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris, 1972; Carl CHARLIER, „L’amour en Esprit (1 Jean 4, 7–13)”, în: *BVC*, nr. 10/1955, pp. 57-72; Dany DIDEBERG, „Esprit saint et charité. L’exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16”, în: *NRTh*, nr. 97/1975, pp. 97-109, 229-250; Pieter Willem van der HORST, „A Wordplay in 1 John 4, 12?”, în: *ZNW*, nr. 63/1972, pp. 280-282; R. J. H. SHUTT, „1 John 4, 12a”, în: *ExpTim*, nr. 64/1953, pp. 239-240; Magistr. Gheorghe PAPUC, „Virtutea dragostei în scrierile Sf. Apostol Ioan”, în: *ST*, nr. 5-6/1956, pp. 303-317; Ierom. Drd. Modest ZAMFIR, „Virtutea iubirii în Epistolele Sf. Ioan”, în: *GB*, nr. 1-2/1980,

pp. 68-71; Pr. Prof. Petre SEMEN, „Iubirea aproapei după Epistola I sobornicească a Sf. Ioan”, în: *MO*, nr. 1-3/1982, pp. 7-13; Pr. Drd. Gheorghe PUFU, „Iubirea aproapei după Epistolele Sf. Apostol Ioan”, în: *MO*, nr. 4/1987, pp. 38-44; Anders NYGREN, *Eros și agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, trad. Wilhelm Tauwinkl, Ed. Humanitas, București, 2018, pp. 98-106; C. SPICQ, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de Saint Jean*, Éditions du Feu Nouveau, Paris, 1978, pp. 104-130; Dr. Irineu POPA, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, Membru de onoare al Academiei Române, *Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Academiei Române, București, 2019; Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, pp. 23-25.

⁹⁸ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁹ Dr. Irineu POPA, Arhiepiscopul Craiovei, Mitropolitul Olteniei, Membru de onoare al Academiei Române, *Învață-mă să te iubesc, iubire! Încercare ortodoxă asupra teodiceei iubirii*, Ed. Academiei Române, București, 2021, pp. 124-125.

¹⁰⁰ MONAHII CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *op. cit.*, pp. 195-198.

¹⁰¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 153.

¹⁰² IBIDEM.

¹⁰³ SF. TEODOR AL EDESEI, „O sută capete foarte folositoare”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 4, trad. Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1948, p. 227.

¹⁰⁴ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 154.

¹⁰⁵ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 162-173; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 187-199; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 96-101; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 233-234; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 87-92; A. NYGREN, *op. cit.*, pp. 98-106; Frank STAGG, „Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles”, în: *RevExp*, nr. 67/1970, pp. 423-432; Kazimierz ROMANIUK, „Perfecta caritas foras mittit timorem (1 J 4, 17-18)”, în: *RBL*, nr. 16(2-3)/1963, pp. 80-87; Jerzy CHEMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de*

Saint Jean, Roma, 1971; Kenneth TOLLEFSON, „Certainty within the Fellowship: Dialectical Discourse in 1 John”, în: *BTB*, nr. 29/1999, pp. 79-89.

¹⁰⁶ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰⁸ SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 5, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1976, pp. 241-243.

¹⁰⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, „150 Capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, pp. 263-372.

¹¹⁰ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 155.

¹¹¹ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 273

¹¹² FER. DIADOCH AL FOTICEEI, „Cuvânt ascetic despre vieța morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească împărțit în 100 de capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad. de Prot. Satvr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, ²1947, pp. 338-341.

¹¹³ MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, p. 39.

¹¹⁴ AVA DOROTEI, „Felurite învățăături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid și a întemeia cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 9, trad., introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980, pp. 512-513.

¹¹⁵ G. MANTZARIDIS, *op. cit.*, p. 111.

¹¹⁶ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 301.

¹¹⁷ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 173-181; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 199-207; IDEM, „'Authority to become Children of God.' A Study of 1

John", în: *NT*, nr. 23/1981, pp. 210-228; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 101-105; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 234-235; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 93-97; Diac. Dr. N. TANISLAV, *op. cit.*, p. 241; Marie-Joseph LAGRANGE, „La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis", în: *RB*, nr. 1/1929, pp. 63-81; T. W. MANSON, „Entry into Membership of the Early Church", în: *JTS*, nr. 48/1947, pp. 25-33.

¹¹⁸ AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 309.

¹¹⁹ IBIDEM, p. 313.

¹²⁰ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 160.

¹²¹ IBIDEM.

¹²² SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Tralieni", în: *op. cit.*, p. 172.

¹²³ VEZI: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 182-199; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 208-219; P. BONNARD, *op. cit.*, pp. 106-111; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 235-236; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 97-103; Diac. Dr. N. TANISLAV, *op. cit.*, pp. 242-243; Antoine Augustine CALMET, „Le témoignage de l'eau, sang, esprit", în: *BVC*, nr. 53/1963, pp. 35-36; Pr. Gh. BĂLANA, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan, Cap. V, 7. Studiu istoric și comentariu", în: *MO*, nr. 1-2/1974, pp. 36-41; Ezra ABBOT, „I John V. 7 and Luther's German Bible", în: *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston, 1888, pp. 458-463; August NEBE, E. NIEDEN, Eduard RIGGENBACH, *Das Comma Johanneum: ein nachgelassenes Werk*, coll. „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" 31, C. Bertelsmann, 1927, pp. 1-96; Karl KUNSTLE, *Das Comma Iohanneum: Auf Seine Herkunft Untersucht*, Kessinger Publishing, LLC, 2010, pp. 1-72; Jean RIVIÈRE, „Sur 'l'authenticité' du verset des trois témoins", în: *RA*, nr. 46/1928, pp. 303-309; Joseph M. LEVINE, „Erasmus and the Problem of the Johannine Comma", în: *JHI*, nr. 4/1997, pp. 573-596.

¹²⁴ Félix-Marie ABEL, *op. cit.*, p. 34.

¹²⁵ SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Smirneni", în: *op. cit.*, p. 182.

¹²⁶ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 161-162.

- ¹²⁷ André SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, trad. Monica Broșteanu, Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 376-377.
- ¹²⁸ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 200-215; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 220-238; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 111-117; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 236-238; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 103-112; Diac. Dr. N. TANISLAV, *op. cit.*, pp. 243-246; A. SEGOND, „1^{ere} Épître de Jean, chap. 5:18-20”, în: *RHPR*, nr. 45/1965, pp. 349-351; D. M. SCHOLER, „Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17”, în: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Edited by G. F. Hawthorne, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 1975, pp. 230-46; P. TRUDINGER, *op. cit.*, pp. 541-542; C. BĂDILIȚĂ, *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introduceri, trad., comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Vremea, București, 2015, p. 172.
- ¹²⁹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 164-165.
- ¹³⁰ IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Smirneni”, în: *op. cit.*, p. 183.
- ¹³¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 166-167.
- ¹³² SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete. III: Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, ediție bilingvă, trad. Cornel Coman, Adrian Tanasescu, Cristian Chivu, Ed. Gândul Aprins, 2015, pp. 53-54 .
- ¹³³ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 167.
- ¹³⁴ IBIDEM.
- ¹³⁵ Dr. Irineu POPA, *Învață-mă să te iubesc, iubire!...*, p. 179.

COMENTARIUL CELEI DE-A
DOUA EPISTOLE SOBORNICEȘTI
A SF. IOAN

- ¹³⁶ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 217-226; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 239-248; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 119-122; IDEM, „La chair dans le Johannisme...”, pp. 187-193; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, p. 239; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 113-115; Vasile GHEORGHIU, „Tradiția despre Apostolul și presbiterul Ioan până la Eusebie din Cesareea”, în: C, nr. 1-4/1926, pp. 73-98; A. J. MALHERBE, *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 12, Scholars Press, Missoula, Mont., 1997; M. CIUREA, „Maica Domnului în scrierile Sfântului Ioan Teologul. De la întristarea smerită a sufletului la adâncul tainei Pătimirii și Învierii”, în: *Maica Domnului, Ocrotitoarea creștinilor. Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Mănăstirea Timișeni-Șag – 4 noiembrie 2019*, Conf. univ. dr. Remus Feraru (ed.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, pp. 220-222.
- ¹³⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 172.
- ¹³⁸ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, în: *Scrieri. Partea întâia*, coll. PSB, vol. 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 142.
- ¹³⁹ SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Tralieni”, în: *op. cit.*, p. 170.
- ¹⁴⁰ Vezi: „Herma, Păstorul”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, pp. 227-228.
- ¹⁴¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 172-173.
- ¹⁴² IBIDEM.
- ¹⁴³ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 226-229; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 248-252; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 122-123; R. E.

- BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 239-240; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 115-117.
- ¹⁴⁴ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, pp. 173-174.
- ¹⁴⁵ IBIDEM, p. 174.
- ¹⁴⁶ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 229-243; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 252-262; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 124-126; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 240-241; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 117-118; John B. FOLHILL, „Analysis of 2 and 3 John”, în: *RevExp*, nr. 4/1970, pp. 461-471.
- ¹⁴⁷ TERTULIAN, „Despre prescripția contra ereticilor”, în: *Apologeți de limbă latină*, coll. PSB, vol. 3, trad., introducere, note și indici Prof. Nicolae Chițescu, trad. revăzută de Prof. David Popescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, pp. 148-149.
- ¹⁴⁸ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 178.
- ¹⁴⁹ SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistola către Smirneni”, în: *op. cit.*, p. 183.
- ¹⁵⁰ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 244-245; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 263-264; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, p. 127; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, p. 241; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 118-119; Jean IRIGOIN, „Préface”, în: *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les débuts du Codex, Actes de la journée d'étude organisée à Paris le 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, Edité par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989, pp. 6-7.

COMENTARIUL CELEI DE-A TREIA EPISTOLE SOBORNICEȘTI A SF. IOAN

- ¹ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 247-256; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 265-270; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 129-131; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 242-243; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 120-123; Robert W. FUNK,

„The Form and Structure of 2 and 3 John”, în: *JBL*, nr. 86/1967, pp. 424-430.

² SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 182.

³ IBIDEM, p. 184.

⁴ IBIDEM.

⁵ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 257-262; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 270-274; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 132-134; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, p. 243; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁶ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 262-268; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 274-281; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 132-137; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, p. 243; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, pp. 123-125; M. M. MITCHELL, „Diotrephes does not receive us: The Lexicographical and Social Context of 3 John 9-10”, în: *JBL*, nr. 117/1998, pp. 229-320.

⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 184.

⁸ IBIDEM, p. 185.

⁹ Vezi: U. C. von VAHLDE, *op. cit.*, pp. 290-293; J. M. LIEU, *op. cit.*, pp. 282-284; P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, pp. 137-138; R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Literatura ioaneică*, pp. 244-245; Arhim. J. POPOVICI, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în: *Scrieri. Partea întâia*, coll. PSB, vol. 4, trad., introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 263-264.

¹¹ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *op. cit.*, p. 186.

BIBLIOGRAFIE

1. Ediții ale Sfintei Scripturi:

- § *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége (...), București, 1688.*
- § *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum întâiu s-au tipărit românește supt stăpînirea preainălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea (...). Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului (...), Blaj, 1795.*
- § *Biblia adecă dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997 (tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sf.Sinod, această ediție văzând acum, din nou lumina tiparului cu binecuvântarea PF Părinte Patriarh Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române).*
- § *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originalelor ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.*

- § *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Elliger Karl, Rudolph Wilhelm (Hg), Stuttgart, ⁴1990.
- § *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB, 2 vols., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, ¹1969, ²1975, ⁴1994.
- § *Biblia sacra iuxta vulgatam clementinam*, A. Colunga, L. Turrado (eds.), Madrid, ⁸1985.
- § *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sf.Sinod, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2001.
- § *Biblia sau Sfânta Scriptură*, apărută cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2008.
- § *Die Bibel*, Nach Der Übersetzung Martin Luthers, Evangelische Haupt- Bibelgesellschaft Zu Berlin und Altenburg, , Auflage, 1986.
- § *Die Bibel, Okumenischer Text*, Stuttgart, 1980.
- § *Iesu Christi Domini Nostri Novum Testamentum, sive Novum foedus*, Geneva, Vignon, ⁵1598.
- § *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1974.
- § *La Bible. Traduction Oecuménique de la Bible*, Alliance Biblique Universelle, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.
- § *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumânească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a măriei sale Gheorghe Racoți,*

craiu Ardealului. Tipăritu s au întru a mării sale tipografie, dentiu noou, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1648, luna lui ghenuariu 20 (ediție modernă: Alba Iulia, 1988).

- § *Noul Testament*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul BOR, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993.
- § *Noul Testament*, traducere de Pr. Grigorie – Gala Galaction, cu îndemnul IPS DD Miron, Patriarhul BOR, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1927.
- § *Nouveau Testament avec Psaumes et Proverbes*, Version du Semeur, Traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec, Avec notes techniques, cartes et lexique, Société Biblique Internationale, 2000.
- § *Nouveau Testament. Traduction Oecuménique de la Bible*, Edition Intégrale, Société Biblique Française, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.
- § *Novum Testamentum Gæce*, post Eberhard et Erwin Nestle communitèr ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁸2012.
- § *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs (ed.), Stuttgart, ²1979, ³1982.
- § *Synopsis quattor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, K. Aland (ed.), Stuttgart, ¹⁵1996.
- § *The Greek New Testament. With Dictionary*, B. Aland, K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren (eds.), United Bible Societies, ⁵2014.

- § *The Holy Bible*. New King James Version, 1980.
- § *The New Testament, A New Translation from a Revised Text of the Greek Original*, London, 2002.
- § *Η Καινή Διαθήκη: Έγκρίσει τής Μεγάλης του Χριστού Έκκλησίας*, Istanbul, 1904; repr. Athens, 2004 (disponibil la: <http://www.goarch.org/chapel/>).
- § *Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ*, Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα, 2000.

2. Izvoare patristice, istorice și filosofice:

- § „Epistola către Diognet”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § „Epistola zisă a lui Barnaba”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § „Herma, Păstorul”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament. Vol. XI: James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, Gerald Bray, Thomas C. Oden (eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000.
- § AUGUSTIN, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, ediție bilingvă, trad. Roxana Matei,

introducere de Marie-Anne Vannier, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2003.

- § AVA DOROTEI, „Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid și a întemeia cu ajutorul lui Dumnezeu mănăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, și după tăcerea desăvârșită a Avei Varsanufie”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 9, trad., introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980.
- § CALIST CATAFYGIOTUL, „Cele ce s-au păstrat din capele prea înalte și de dreaptă judecată (silogistice) despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în: *Scrieri. Partea întâia*, coll. PSB, vol. 4, trad., introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982.
- § CUV. ISAIA PUSTNICUL, „Cuvântul XXV. Către Ava Petru, ucenicul lui”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 12, trad., introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1991.
- § CYRIL OF ALEXANDRIA, „Catena”, în: *Catena in Epistolas Catholicas*, J. A. Cramer (ed.), col. 112, Clarendon Press, Oxford, 1840.
- § DYDIMUS ALEXANDRINUS, „Epistolam divi Ioannis Primam enarratio”, în: *Patrologia Graeca*, tomus unicus, vol. 39, J.-P. Migne (ed.), col. 1778-79, 1858.

- § EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, în: *Scrieri. Partea întâia*, coll. PSB, vol. 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987.
- § FER. DIADOCH AL FOTICEEI, „Cuvânt ascetic despre vieța morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească împărțit în 100 de capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad. de Prot. Satvr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 21947.
- § FILON DIN ALEXANDRIA, *Despre crearea lumii potrivit lui Moise*, trad. din lb. greacă, studiu introductiv, note și comentarii de Walter Alexander Prager, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2016.
- § MARCU ASCETUL, „Despre legea duhovnicească în 200 de capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad. de Prot. Satvr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 21947.
- § MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete despre dragoste”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 2, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, 2005.
- § IDEM, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad. Prot. Stavr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948.
- § MONAHII CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, „Metoda sau cele 100 capete”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și*

- desăvârși*, vol. 8, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 6, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977.
- § OECUMENIUS, TRICCAE IN THESSALIA EPISCOPUS, „Joannis Apostoli. Prior Epistola Catholica”, în: *Patrologia Graeca*, tomus posterior, vol. 119, J.-P. Migne (ed.), col. 629-30, 1864,
- § ORIGEN, „Omilii la cartea Ieșirii”, în: *Scrieri alese. Partea întâia. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, coll. PSB, vol. 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981.
- § IDEM, „Despre principii”, în: *Scrieri alese. Partea a treia*, coll. PSB, vol. 8, studiu introductiv, trad., note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982.
- § SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, în *Scrieri. Partea a patra*, coll. PSB, vol. 41, trad. Dumitru Stăniloae, București, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000.
- § SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. și note de Pr. prof. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003.
- § IDEM, *Cateheze*, partea II, coll. „Izvoarele Ortodoxiei” 7, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1945.
- § SF. GRIGORIE PALAMA, „150 Capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți*,

lumina și desăvârși, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977.

- § IDEM, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977.
- § IDEM, *Opere complete. III: Cuvânt în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, ediție bilingvă, trad. Cornel Coman, Adrian Tanasescu, Cristian Chivu, Ed. Gândul Aprins, 2015.
- § SF. IGNATIE TEOFORUL, „Epistole”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, coll. PSB, vol. 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979.
- § SF. IOAN DAMASCHIN, „Despre credința ortodoxă”, în: *Opere complete*, vol. II, bilingv, coll. „Părinții Bisericii”, trad. de Adrian Tănăsescu, Cornel Coman, Cristian Chivu, Ed. Gândul Aprins, București, 2017.
- § SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon”, în: *Apologeți de limbă greacă*, coll. PSB, vol. 2, trad. și note de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980.
- § SF. PETRU DAMASCHIN, „Învățăături duhovnicești”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 5, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1976.
- § SF. TEODOR AL EDESEI, „O sută capete foarte folositoare”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 4,

trad. Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhiepiscopiei, Sibiu, 1948.

- § SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele sobornicești*, trad. de monahii Gherontie și Grigorie (Dascălul), Ștefan Voronca (ed.), Ed. Doxologia, Iași, 2015.
- § SF. SFINȚIT MUCENIC IRINEU AL LYONULUI, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, vol. 2, trad., introd. și note Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, Teologie pentru azi, București, 2007.
- § SIMEON NOUL TEOLOG, „25 de alte capete ale cunoștinței și ale cuvântării de Dumnezeu (gnostice și teologice)”, în: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 6, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977.
- § TERTULIAN, „Despre prescripția contra ereticilor”, în: *Apologeți de limbă latină*, coll. PSB, vol. 3, trad., introducere, note și indici Prof. Nicolae Chițescu, trad. revăzută de Prof. David Popescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981.
- § ΦΙΛΟΝΟΣ ΙΟΥΔΑΙΟΥ, „Περί της Μωσέως κοσμοποιΐας”, în: PHILONIS JUDAEI, *Opera omnia, graece et latine*, vol. I, ad editionem Thomae Mangey collatis aliquot mss., edenda curavit Augustus Fridericus Pfeiffer, In Libraria Reyderiana, Erlangae, 1820.

3. Monografii, cărți, comentarii, articole, studii:

- ABBOT, Ezra, „I John V. 7 and Luther's German Bible”, în: *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston, 1888.

- ABEL, Félix-Marie, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, Gabalda, Paris, ²1927.
- AKIN, Daniel L., *The New American Commentary – 1, 2, 3 John*, Volume 38, General Editor E. Ray Clendenen, Broadman & Holman Publishers, 2001.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Slava lui Dumnezeu: o estetică teologică. I: Vederea formei*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2020.
- BĂDILIȚĂ, Cristian, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, ediția a II-a revizuită, trad. Teodora Ioniță, Ed. Nemira, București, 2015.
- IDEM, *Noul Testament. Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introduceri, trad., comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Vreamea, București, ²2015.
- BĂLANA, Pr. Gh., „Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, Epistola I”, în: *MO*, nr. 9-10/1973.
- IDEM, „Sf. Apostol și Evanghelist Ioan, Epistola I (continuare)”, în: *MO*, nr. 11-12/1973.
- IDEM, „«Cuvântul vieții» după întâia epistolă sobornicească a Sf. Apostol Ioan”, în: *MO*, nr. 5-6/1974.
- IDEM, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Prologul)”, în: *MO*, nr. 7-8/1974.
- IDEM, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Cap. I, 5-10: Pregătirea duhovnicească a creștinului)”, în: *MO*, nr. 1-2/1975.
- IDEM, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan. Comentariu (Cap. II, 1-11: Creștinii au pe Iisus apărător și ispășitor dacă păzesc poruncile Lui)”, în: *MO*, nr. 3-4/1975.
- IDEM, „Epistola întâia sobornicească a Sf. Apostol Ioan, Cap. V, 7. Studiu istoric și comentariu”, în: *MO*, nr. 1-2/1974.

- BOISMARD, Marie-Émile, „La connaissance de Dieu dans L'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de S. Jean”, în: *RB*, nr. 56/1949.
- IDEM, „L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques”, în: *RB*, nr. 68/1961.
- BONNARD, Pierre, „La chair dans le johannisme, et au-delà”, în: *Anamnesis: Recherches sur le Nouveau Testament*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève, 1980.
- IDEM, *Les épîtres johanniques*, coll. „Commentaire du Nouveau Testament”, Labor et Fides, Genève, 1983.
- BOT, Lucian Zenoviu, *Dinamica unității ecleziiale – Comuniunea și comunitățile*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017.
- BROWN, Raymond E., „'Other Sheep Not of this Fold': The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century”, în: *JBL*, nr. 97/1978.
- IDEM, „The Relationship to the Fourth Gospel Shared by the Author of 1 John and by His Opponents”, în: *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, E. Best, R. Mcl. Wilson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., *Literatura ioaneică*, în: *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. IX, trad. P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2007.
- CALMET, Antoine Augustine, „Le témoignage de l'eau, sang, esprit”, în: *BVC*, nr. 53/1963.
- CHARLIER, Carl, „L'amour en Esprit (1 Jean 4, 7–13)”, în: *BVC*, nr. 10/1955.

- CHEMIEL, Jerzy, *Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean*, Roma, 1971.
- CIUREA, Mihai, „«Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut» (Ioan 20, 29)”, în: *MO*, nr. 9-12/2016.
- IDEM, „Prologul ioaneic – un imn hristologic tradițional și rolul său în cadrul structurii narrative a Evangheliei a IV-a”, în: *MO*, nr. 9-12/2011.
- IDEM, „«Unitatea credinței și părtășia Sfântului Duh» după cartea Faptele Apostolilor”, în: *Trăirea și mărturisirea dreptei credințe în unitatea Duhului și a dragostei*, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan (coord.), coll. „Misiune și Pastorație” 3, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018.
- IDEM, *Epistola sobornicească a Sfântului Iuda: introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018.
- IDEM, *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Petru: introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020.
- IDEM, „«Ho Theos phôs estin» (1In. 1:5) sau lumina ca simbol divin în Sfânta Scriptură”, în: *Lumina și semnificațiile ei în teologia și spiritualitatea ortodoxă*, Pr. Conf. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan (ed.), Ed. Universitaria – Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020.
- IDEM, „Maica Domnului în scrierile Sfântului Ioan Teologul. De la întristarea smerită a sufletului la adâncul tainei Pătimirii și Învierii”, în: *Maica Domnului, Ocrotitoarea creștinilor. Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Mănăstirea Timișeni-Șag – 4 noiembrie 2019*, Conf. univ. dr. Remus Feraru (ed.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020.

- CLAPPERTON, J. Al., „Τὴν ἀμαρτίαν (1 John 3, 4)”, în: *ExpTim*, nr. 47/1935-36.
- COOK, W. Robert, „Hamartiological Problems in First John”, în: *Bib. Sacr.*, nr. 123/1966.
- COOPER, E. J., „The Consciousness of Sin in I John”, în: *LTP*, nr. 28/1972.
- CULLMANN, Oscar, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. by Floyd V. Filson, Westminster Press, London, 1951.
- IDEM, *Noul Testament*, coll. „ce știi?” 2, trad. Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993.
- CULPEPPER, R. Alan, „The Pivot of John’s Prologue”, în: *NTS*, nr. 27/1980-81.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l’Islam*, coll. „Collection Tradition et culture”, Berg international, Paris, 1976.
- DIDEBERG, Dany, „Esprit saint et charité. L’exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16”, în: *NRTh*, nr. 97/1975.
- DINECHIN, Olivier de, „Kathôs: La similitude dans l’évangile selon saint Jean”, în: *RSR*, nr. 58/1970.
- DODD, C. H., „The First Epistle of John and the Fourth Gospel”, în: *BJRL*, nr. 21/1937.
- DUHAIME, Jean L., „L’instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumra (1QS III,13-IV,26)”, în: *RB*, nr. 84/1977.
- FEUILLET, André, „Dieu est amour”, în: *EV*, nr. 81/1971.
- IDEM, *Le mystère de l’amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris, 1972.
- FLORESCU, Octavian, *Iisus, numele mai presus de orice nume. Despre revelarea și rostirea Numelui Mântuitorului în creștinismul primar*, Ed. Doxologia, Iași, 2018.

- FOLHILL, John B., „Analysis of 2 and 3 John”, în: *RevExp*, nr. 4/1970.
- FUNK, Robert W., „The Form and Structure of 2 and 3 John”, în: *JBL*, nr. 86/1967.
- FURNISH, Victor Paul, *The Love Command in the New Testament*, SCM Press, London, 1973.
- GHEORGHIU, Vasile, „Tradiția despre Apostolul și presbiterul Ioan până la Eusebie din Cesareea”, în: *C*, nr. 1-4/1926.
- GRAYSON, Kenneth, „The Meaning of Parakletos”, în: *JSNT*, nr. 13/1981.
- GRUNDMANN, W., „Antichristus, χρίσμα”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- HORST, Pieter Willem van der, „A Wordplay in 1 John 4, 12?”, în: *ZNW*, nr. 63/1972.
- HOWARD, Wilbert Francis, „The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles”, în: *JTS*, nr. 48/1947.
- HUTIN, Serge, *Les gnostiques*, Paris, 1963.
- IRIGOIN, Jean, „Préface”, în: *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les débuts du Codex, Actes de la journée d'étude organisée à Paris le 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, Edité par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989.
- JONGE, Marinus de, „An Analysis of 1 John 1:1-4”, în: *BTB*, nr. 29/1978.
- IDEM, „The Use of the word ΧΡΙΣΤΟΣ in the Johannine Epistles”, în: *Studies in John. Festschrift for J. N. Sevenster*, coll. „Supplements to Novum Testamentum” 24, E. J. Brill, Leiden, 1970.

- JOUON, Paul, „1 Jean 2, 16: *he alazoneia tou biou*. La présomption des richesses”, în: *RSR*, nr. 28/1938.
- IDEM, „Le verbe ἀναγγέλλω dans Saint Jean”, în: *RSR*, nr. 28/1938.
- KARAVIDOPOULOS, Ioannis, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, trad. Drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005.
- KEENER, Craig S., *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timeia Pop, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020.
- KILPATRICK, George D., „Two Johannine Idioms in the Johannine Epistles”, în: *JTS*, nr. 12/1961.
- KLEIN, Günter, „Das wahre Licht scheint schon”, în: *ZThK*, nr. 68/1971.
- KUNSTLE, Karl, *Das Comma Ioanneum: Auf Seine Herkunft Untersucht*, Kessinger Publishing, LLC, 2010.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, „La régénération et la filiation divine dans les mystères d’Eleusis”, în: *RB*, nr. 1/1929.
- LAZURE, Noël, „La convoitise de la chaire en 1 Jean 2, 16”, în: *RB*, nr. 76/1969.
- LE FORT, Pierre, *Les Structures de L’Église Militante selon Saint Jean. Étude d’ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épîtres johanniques*, coll. „Nouvelle série théologique” 25, Labor et Fides, Genève, 1970.
- LEVINE, Joseph M., „Erasmus and the Problem of the Johannine Comma”, în: *JHI*, nr. 4/1997.
- LIEU, Judith M., „‘Authority to become Children of God.’ A Study of 1 John”, în: *NT*, nr. 23/1981.
- IDEM, *I, II & III John. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008.

- MANZANERA, M., „Koinonia”, în: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. V, 11/2, col. 1747-1748, Beauchesne, Paris, 1974.
- MALHERBE, A. J., *The Cynic Epistles: A Study Edition*, Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 12, Scholars Press, Missoula, Mont., 1997.
- MANSON, T. W., „Entry into Membership of the Early Church”, în: *JTS*, nr. 48/1947.
- MANTZARIDIS, Georgios, *Morala creștină*, II, trad. de Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2006.
- MARSHALL, Ian Howard, „The Divine Sonship of Jesus”, în: *Int*, nr. 21/1967.
- MELNICIUC-PUICĂ, Pr. conf. dr. Ilie, „«Lucrăm cu multă îndrăzneală, și nu ca Moise, care își punea un văl pe fața sa» (II Corinteni 3, 12-13)”, în: „Astăzi, am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și acesta rămâne viu”. *Vorbirea și tăcerea în Revelație. Festschrift la cea de-a 65-a aniversare a Prof. dr. pr. Petre SEMEN*, Ed. Doxologia, Iași, 2014.
- MIHOC, Pr. Asist. Vasile, „Și toți știți (I Ioan 2, 20)”, în: *MA*, nr. 10-12/1981.
- MITCHELL, M. M., „Diotrephes does not receive us: The Lexicographical and Social Context of 3 John 9-10”, în: *JBL*, nr. 117/1998.
- MULLER, Ulrich B., *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, coll. „Stuttgarter Bibelstudien” 77; KBW-Verlag, Stuttgart, 1975.
- NEBE, August, NIEDEN, E., RIGGENBACH, Eduard, *Das Comma Johanneum: ein nachgelassenes Werk*, coll. „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie” 31, C. Bertelsmann, 1927.
- NOACK, B., „On 1 John II, 12-14”, în: *NTS*, nr. 6/1959-60.

- NYGREN, Anders, *Eros și agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, trad. Wilhelm Tauwinkl, Ed. Humanitas, București, 2018.
- OKE, C. C., „The Plan of the First Epistle of John”, în: *ExpTim*, nr. 51/1939-40.
- PAPUC, Magistr. Gheorghe, „Virtutea dragostei în scrierile Sf. Apostol Ioan”, în: *ST*, nr. 5-6/1956.
- PIPPER, Otto A., „I John and the Didache of the Primitive Church”, în: *JBL*, nr. 66/1947.
- PLĂMĂDEALĂ, Dr. Antonie, „Dumnezeu este viața. Viața este de la Dumnezeu (I Ioan 1, 1-4)”, în: *Tâlcuiri noi la texte vechi*, coll. „Axios”, Ed. Pronostic, București, 2019.
- POPA, Dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Membru de onoare al Academiei Române, *Cibernetica iubirii în mistica îndumnezeirii: viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Academiei Române, București, 2019.
- IDEM, *Învață-mă să te iubesc, Iubire! Încercare ortodoxă asupra teodiceei iubirii*, Ed. Academiei Române, București, 2021.
- IDEM, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atotșiiitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017.
- IDEM, *Ca toate să fie iarăși reunite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
- POPOVICI, Arhim. Justin, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, coll. „Comentarii la Noul Testament” 22, trad. Sabin Preda, Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 1998.
- POTERRIE, Ignace de la, „La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn, II, 12-14”, în: *Au Service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à M. A.-M. Charue*, Duculot, Gembloux, 1969.
- IDEM, „La notion de «commencement» dans les écrits johanniques”, în: *Die Kirche des Anfangs: Für Heinz*

Schürmann, Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst, Joachim Wanke (eds.), Herder, Freiburg, 1978.

- IDEM, „Anointing of the Christian Faith”, în: *The Christian Lives by the Spirit*, I. de la Potterie and Stanislaus Lyonnet (eds.), Alba House, New York, 1971.
- IDEM, „L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3,6-9”, în: *RBib*, nr. 3/1958.
- IDEM, „ «Le péché, c'est l'iniquité», 1 Jean 3,4”, în: *NRTh*, nr. 78/1956.
- IDEM, „L'onction du chrétien par la foi”, în: *Bib*, nr. 40/1959.
- PREDĂ, Dr. Constantin, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002.
- IDEM, *Modelul comunității apostolice din Ierusalim*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2021.
- PRIGENT, Pierre, „L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante”, în: *VigChrist.*, nr. 31/1977.
- PUFU, Pr. Drd. Gheorghe, „Iubirea aproapelui după Epistolele Sf. Apostol Ioan”, în: *MO*, nr. 4/1987.
- RIVIERE, Jean, „Sur 'l'authenticité' du verset des trois témoins”, în: *RA*, nr. 46/1928.
- ROMANIUK, Kazimierz, „Perfecta caritas foras mittit timorem (1 J 4, 17-18)”, în: *RBL*, nr. 16(2-3)/1963.
- SCHOLER, D. M., „Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17”, în: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Edited by G. F. Hawthorne, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 1975.

- SCRIMA, André, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, trad. Monica Broșteanu, Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008.
- SEGOND, A., „1^{ère} Épître de Jean, chap. 5:18-20”, în: *RHPR*, nr. 45/1965.
- SEGOVIA, Fernando F., *Love Relationships in the Johannine Tradition*, coll. SBLDS 58, Scholars Press, Chico, CA, 1982.
- SEMEN, Pr. Prof. Petre, „Iubirea aproapelui după Epistola I sobornicească a Sf. Ioan”, în: *MO*, nr. 1-3/1982.
- SHUTT, R. J. H., „1 John 4, 12a”, în: *ExpTim*, nr. 64/1953.
- SKRINJAR, Albin, „Maior est Deus corde nostro”, în: *Verbum Domini*, 1940.
- SMALLEY, S. S., „Diversity and Development in John”, în: *NTS*, nr. 17/1970–71.
- IDEM, „The Christ-Christian Relationship in Paul and John”, în: *Pauline Studies. Essays Presented to F.F. Bruce*, D. A. Hagner and M.J. Harris (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1980.
- SMALLEY, Stephen S., „The Imitation of Christ in the New Testament”, în: *Themelios*, nr. 3/1965.
- SMITH, M. D., „Johannine Christianity: some reflections on its character and delineation”, în: *NTS*, nr. 21/1974-75.
- SPICQ, Ceslas, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de Saint Jean*, Éditions du Feu Nouveau, Paris, 1978.
- IDEM, „La justification du charitable”, în: *AB*, nr. 11/1959.
- IDEM, „La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires”, în: *RB*, nr. 76/1969.
- STAGG, Frank, „Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles”, în: *RevExp*, nr. 67/1970.

- STAHLIN, G., „Skandalon”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- STAMATOIU, Pr. conf. univ. dr. Dionisie, „La plinirea vremii...” (*Gal. IV, 4*). *Pagini de Noul Testament*, Ed. Universitaria, Craiova, 2002.
- STAN, Nicolae Răzvan „The anthropological understanding of the “heart” in the Old Testament. An analysis from Christian mystical perspective”, în: *T*, nr. 4/2008.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993.
- SWADLING, Henry C., „Sin and Sinless in 1 John”, în: *SJT*, nr. 35/1982.
- SYNGE, F. C., „1 John 3, 2”, în: *JTS*, nr. 3/1952.
- TANISLAV, Diac. Dr. N., „Actualitatea Epistolei I-a a Sf. Ioan”, în: *ST*, nr. 3-4/1953.
- TOLLEFSON, Kenneth, „Certainty within the Fellowship: Dialectical Discourse in 1 John”, în: *BTB*, nr. 29/1999.
- TRUDINGER, Paul, „Concerning Sins, Mortal and Otherwise. A Note on 1 John 5, 16–17”, în: *Bib*, nr. 52/1971.
- UNGUREANU, Ionel, *Persoană și ethos. Înțelegeri de etică teologică ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2013.
- UTLEY, Bob, *The Beloved Disciple's Memoirs and Letter: The Gospel of John, I, II and III John*, Study Guide Commentary Series New Testament, vol. 4, Bible Lessons International, Marshal, Texas, 1999.
- VAHLDE, Urban C. von, *Commentary on the Three Johannine Letters*, în: *The Gospel and Letters of John*, vol. 3, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2010.

-
- VITRANO, Steven, „The Doctrine of Sin in 1 John”, în: *AUSS*, nr. 25/1987.
 - VLADIMIRESCU, Mihai et al., *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Pars XXIV. Novum Testamentum II: Actus Apostolorum, Pauli Epistolae, Catholicae Epistolae, Iudae, Apocalypsis Ioannis*, Eugen Munteanu (coord.), Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2014.
 - VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Ed. Paideia, București, 2001.
 - WEIR, John Edward, „The Identity of the Logos in the First Epistle of John”, în *ExpTim*, nr. 86/1974-75.
 - WENGST, Klaus, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Mohn, Gütersloh, 1976.
 - YANNARAS, Christos, *Libertatea morale*, trad. de Mihai Catuniari, Ed. Anastasia, București, 2002.
 - ZAMFIR, Ierom. Drd. Modest, „Virtutea iubirii în Epistolele Sf. Ioan”, în: *GB*, nr. 1-2/1980.

Content

REVIEWS ABBREVIATIONS.....	9
ABBREVIATIONS OF THE BOOKS OF THE HOLY SCRIPTURE	11
FOREWARD.....	13
INTRODUCTION	17
I. THE TRANSLATION OF THE FIRST CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	25
1Jn 1:1-10	25
1Jn 2:1-29	27
1Jn 3:1-24.....	31
1Jn 4:1-21	35
1Jn 5:1-21	39
II. THE COMMENTARY ON THE FIRST CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	43
II.1. The Testimony of the Word of Life and the Communion with Him (1:1-4)	43
II.2. God is Light; Let us Walk in the Light (1:5-10)	61
II.3. Jesus Christ is our Mediator to the Father; Knowledge and Listening (2:1-6).....	83

II.4. The New and yet Old Commandment of the Love thy Neighbour (2:7-11)	96
II.5. The Victory over the Cunning Enemy – The Ruler of the World and the Friendship with the Eternal God (2:12-17).....	106
II.6. Antichrist and Antichrists (2:18-29).....	122
II.7. Whoever Does Justice is Born of God (3:1-10)	138
II.8. On the Love of God and The Love thy Neighbour (3:11-17).....	153
II.9. A Calm Heart Leads to Gaining Trust in God (3:18-24)	163
II.10 The Spirit of God and the Spirits of the World (4:1-6)	169
II.11. The Absolute Love of God (4:7-13).....	175
II.12. The True Love drives away Fear (4:14-21).....	186
II.13. Whoever Believes in Jesus Christ Overcomes the World (5:1-5).....	196
II.14. And This is the Testimony (5:6-12).....	202
II.15. Epilogue (5:13-21)	212
III. THE TRANSLATION OF THE SECOND CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	225
2Jn 1:1-13	225

IV. THE COMMENTARY ON THE SECOND CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	229
IV.1. Introduction: Addressing and Greetings (1-3)	230
IV.2. To Walk in Truth According to the Commandment of Love (4-6)	237
IV.3. Warning Against Heretics (7-11)	241
IV.4. Conclusion and Final Greetings (12-13)	246
V. THE TRANSLATION OF THE THIRD CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	249
3Jn 1-15	249
VI. THE COMMENTARY ON THE THIRD CATHOLIC EPISTLE OF ST. JOHN	253
VI.1. Introduction: Addressing and Greetings (1-4)	254
VI.2. Recommendations for the Brothers Who Visit the Church (5-8)	258
VI.3. Warning about Diotrophes and the Praise of Demetrius (9-12)	261
VI.4. Conclusion and Final Greetings (13-15)	265
NOTES	269
BIBLIOGRAPHY	289