

## **The Biblical Pericope Vaiera: Basis for a Judeo-Christian Encounter for a Dialogue About Salvation**

### **Le péricope biblique Vaiera: fondation de la réunion judéo-chrétienne pour un dialogue sur le salut**

### **Pericopa biblică Vaiera: fundament al întâlnirii iudeo-creștine pentru un dialog despre mântuire**

**Teodor Ioan COLDA**

Institutul Teologic Baptist București  
Str. Berzei, Nr. 29, Sector 1, București  
E-mail: teocolda@yahoo.com

#### **Abstract**

*In this paper the author aims to show that the biblical pericope Vaiera (Genesis 22:1-19) can be understood and used as basis for a Judeo-Christian encounter for a dialog about salvation. The study is exegetical and theological, but also literary-thematic. The Judaic view and the Christian view regarding the narrative will be brought forth, because both communities of believers identify themselves in the paradigmatic imagery of Abraham's suffering and Isaac's symbolic sacrifice. Vaiera brings in the reader's attention the holocaust, but also the resurrection.*

#### **Résumé**

*Dans cette article l'auteur propose de montrer que le péricope biblique Vaiera (Genèse 22:1-19) peut être compris et utilisé comme fondation de la réunion judéo-chrétienne pour un dialogue sur le salut. L'étude est exegetique et théologique, mais il est littéraire-thématique aussi. On va presenter la perspective judaïque et la perspective chrétienne de la narration, parce que le deux communautés de la fois se trouvent dans l'imagery paradigmatique de la souffrance d'Abraham et du sacrifice d' Isaac. Vaiera apporte dans l'attention du lecteur l'holocauste et aussi la résurrection.*

#### **Rezumat**

*În acest articol autorul își propune să arate că pericopa biblică Vaiera (Genesa 22:1-19) poate fi înțeleasă și utilizată ca fundament al întâlnirii iudeo-creștine pentru un dialog despre mântuire. Studiul este unul exegetic și teologic, dar și literar-tematic. Vor fi prezentate perspectiva iudaică și perspectiva creștină asupra narațiunii, deoarece ambele comunități de credință se regăsesc în imaginea paradigmatică a suferinței lui Avraham și a sacrificării simbolice a lui Ișhak. Vaiera aduce în atenția cititorului holocaustul, dar și învierea.*

**Key-words:** *test, sacrifice, promise, salvation, literary motif.*

**Mots-clés:** *test, sacrifice, promettre, salut, motif littéraire.*

**Cuvinte cheie:** *test, sacrificiu, promisiune, mântuire, motiv literar.*

*Vaiera* [1] sau narațiunea jertfirii lui Ițhak [2] (Genesa 22:1-19) este o narațiune ebraică de cea mai bună calitate. [3] „În mod evident este una din cele mai dramatice și cele mai semnificative episoade din punct de vedere teologic, ale Genesei.” [4] În ce privește nota dramatică a acestei narațiuni, se poate spune că „puține din narațiunile din Genesa egalează această istorisire în ce privește tensiunea dramatică.” [5] Dar dincolo de tensiunea dramatică a narațiunii Esther Starobinski-Safran observă că „Doar la sfârșitul narațiunii îți dai seama că este vorba despre etapa supremă: există un efect de suspans.” [6] După lecturarea pericopei cititorul constată că acest efect de suspans este deosebit de puternic și nu poate trece neobservat. Imaginea care generează suspansul este jertfirea lui Ițhak. Deși pentru cititorul evreu / iudeu suspansul are o anumită valoare, în timp ce pentru cititorul creștin se conturează o alta, deznodământul îi mulțumește pe toți pentru că vorbește despre salvare / mântuire. Acest studiu are scopul de a redescoperi semnificația pericopei *Vaiera* pentru tradiția iudaică și pentru cea creștină într-o încercare de a stabili un dialog iudeo-creștin despre mântuire.

Interpretarea narațiunii gravitează în jurul punctului ei culminant: sacrificarea lui Ițhak. În ce privește aspectul sacrificiului uman, Von Rad atrage atenția că narațiunea nu trebuie înțeleasă ca reprezentarea unui adevăr religios neistoric. Uneori narațiunea a fost considerată ilustrarea unui umanitarism retrezit împotriva jertfelor umane de copii. Astfel narațiunea a fost prezentată ca un monument în istoria umană a religiei. [7] Gibson atrage atenția că există totuși câțiva cercetători care dezbate ideea că *Vaiera* reprezintă o povestire antică, care surprinde o schimbare de paradigmă: trecerea de la sacrificiile umane la cele animale în istoria timpurie a lui Israel. [8] Din faptul că Avraham nu este surprins de cerința Divinității de a-l sacrifica pe Ițhak se poate deduce că Avraham era familiar cu astfel de practici. [9] Totuși trebuie subliniat faptul că în Genesa 22 nu este vorba de standardizarea unui model religios. Accentul este altul. Divinitatea [10], în testarea credinței robilor Săi, merge până la folosirea metodei verificării ascultării lor prin sacrificiu – în mod particular aici este vorba de Avraham. În același timp, Avraham este gata să meargă în ascultarea și credința sa față de Divinitate până la împlinirea jertfei cerute. De aceea se poate spune că „punctul central al istoriei nu este sacrificiul, ci credința lui Avraam.” [11] În acest fel, se constată că accentul nu cade pe sacrificiul în sine sau pe ritual, ci pe relația omului cu Divinitatea. Mai apoi, nicăieri în Genesa nu se vorbește despre o astfel de practică. Sacrificiile umane nu sunt nici măcar sugerate, ba mai mult, crima de orice fel este condamnată de Divinitate (cf. Genesa 9:5-6). [12]

Informațiile prezentate mai sus au fost introduse aici pentru a putea atrage atenția că golirea narațiunii de semnificația ei teologică va conduce cu siguranță la o hermeneutică defectuoasă, care ar putea tinde spre subiectivism religios sau scolastic. Evitarea acestui *malpraxis* exegetic și hermeneutic este posibilă apelând la un studiu literar-tematic al narațiunii prezentate în Genesa 22.

## 1. Perspective de interpretare

Așa cum este de așteptat, din cauza celor două tradiții religioase, iudaică și creștină, există două direcții majore de interpretare. Acestea sunt în general paralele, dar adesea se apropie sau sunt chiar tangențiale. Diferența majoră ale celor două perspective stă chiar în punctul focal al mesajului narațiunii. Tradiția iudaică pune accentul pe relația protagoniștilor narațiunii cu elementele majore ale iudaismului: Tora, originea Avrahamică a poporului Israel, Sabatul, holocaustul (*grosso modo*). De cealaltă parte, tradiția creștină pune accentul pe relația protagoniștilor cu Mântuitorul Iisus Hristos, ca împlinitor escatologic al Scripturilor Vechiului Testament. Astfel, înțelegerea creștină este în mare parte bazată pe tipologie. În continuare vor fi redată cele două perspective de interpretare, prezentând optica iudaică asupra narațiunii, iar mai apoi optica creștină.

### 1.1. Optica iudaică asupra narațiunii

Înțelegerea iudaică asupra narațiunii din Genesa 22 va fi prezentată sumar prin prisma a trei aspecte aliniate cronologic pe firul narațiunii. În acest sens, un ajutor considerabil îl reprezintă interpretările rabinilor, dar și studiul unor cercetători contemporani, precum Esther Starobinski-Safran.

### 1.1.1. Aspectul încercării sau al testului

Faptul că Avraham va fi supus unui test este anunțat chiar la începutul narațiunii (22:1). Testul nu este un aspect neobișnuit în istoria lui Avraham. Rabinul Rambam enumerează zece ispite (teste) pe care le-a suferit primul patriarh. Numărul zece sugerează faptul că ispita a fost totală. Mai mult de atât nu se putea. [13] Astfel, ispitirea aceasta decimală îl conduce pe Avraham spre maturitate deplină și, în același timp, îl apropie de Divinitate. Conform lui Rambam, ispitele sunt: „A plecat din țara sa (*Geneza* 12,1); foametea din țară (*Geneza* 12,10); răpirea Sarei la Faraon în casă (*Geneza* 12,15); lupta sa cu cei patru regi (*Geneza* 14,15); căsătoria cu Hagar (*Geneza* 16,2); circumcizia la bătrânețe (*Geneza* 17,10); răpirea Sarei la Avimeleh (*Geneza* 20,2); alungarea lui Hagar din casa lui Abraham (*Geneza* 21,10); alungarea fiului său Ișmael (*Geneza* 21,11); sacrificarea lui Ițhak (*Geneza* 22).” [14]

„Există diferite liste ale acestor zece tribulații. Dar în legătură cu numărul însuși s-a stabilit de îndată un consens. Căci el reprezintă sfințenia [15], după cum și muntele Moriah este un loc sfânt. Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta.” [16] Esther Starobinski-Safran este de părere că „A zecea și ultima încercare le validează pe toate cele anterioare: dacă Abraham nu ar fi fost în stare să-i facă față, tot beneficiul celorlalte ar fi fost anulat.” [17] În acest sens, *încercarea* [18] are rolul unei deveniri, a unui progres spiritual în contemplarea Divinității. Testul este pragul necesar ce trebuie trecut în vederea cunoașterii Divinității, în vederea dobândirii sfințeniei, dar și în vederea cunoașterii de sine. Sinele se regăsește în ascultarea totală de Divinitate, care este împinsă până la sacrificiu. Cunoașterea veritabilă a Divinității și a sinelui este generată de încercare și modul în care omul este capabil să depășească încercarea. Muntele Moriah, locul testului, este un loc sfânt prin faptul că este un loc al prezenței și întâlnirii cu Divinitatea. Acolo Avraham se întâlnește într-adevăr cu Divinitatea și își desăvârșește cunoașterea față de Ea. În vederea acestei întâlniri Avraham trebuia să fie declarat sfânt. Ultimul test validează sfințenia lui Avraham și posibilitatea întâlnirii cu Divinitatea în vederea cunoașterii atributului Ei mântuitor. T. Longman III înțelege că la o privire lapidară a textului cerința de a-l sacrifica pe Ițhak este absurdă, deoarece el este fiul promisiunii. [19] Totuși, la final, Divinitatea îl salvează pe fiul promisiunii, respectându-și astfel promisiunea.

### 1.1.2. Aspectul fatidic al respectării poruncilor divine

Încercarea suferită atât de Avraham, cât și de Ițhak este una ce tinde către *holocaust* [20], către martiraj – „Ultima etapă a călătoriei, încununarea ei este urcarea pe altarul holocaustului...” [21] Holocaustul, în sensul lui etimologic, nu este un eveniment istoric fortuit și nefericit. Holocaustul este un sacrificiu, fiind uneori o alegere, din dorința de a respecta legile lui Divinitate, așa cum a fost cazul lui Avraham.

Când Ițhak s-a făcut mare, Divinitatea i-a cerut lui Abraham să I-l jertfească. Înțelepții au lăudat supunerea primului dintre patriarhi care s-a arătat gata să împlinească porunca divină. Faptul că Abraham a acceptat moartea fiului său, pentru că Divinitatea i-o ceruse, a constituit un adevărat exemplu pentru evrei, care au preferat, de-a lungul timpului, să piară ca martiri decât să încalce legea evreiască... Rabinii au arătat de asemenea că vestea jertfirii iminente a lui Ițhak a cauzat moartea Sarei. [22]

Această concepție este una fatalistă și reliefează tragismul narațiunii din *Vaiera*. Avraham suferă în calitate de tată, acceptând moartea fiului său. Ițhak suferă ca fiind cel sacrificat, iar Sara, la auzul veștii sacrificării lui Ițhak, moare. Aici aspectul suferinței poate fi împins până la holocaust, nu doar în cazul lui Ițhak, ci și în cazul lui Avraham sau al Sarei. Fiecare experimentează un sacrificiu. Într-un sens fiecare suferă holocaustul. Mai mult, evreii, ca națiune, se regăsesc în suferințele lui Ițhak. Totodată ei se regăsesc în suferințele lui Avraham. Suferința lor este similară suferinței lui Avraham și survine pe fondul împlinirii poruncilor divine și al respectării Torei ca document sacru. [23] Din perspectivă rabinică, acest ultim aspect este surprins în viitorul imediat al lui Ițhak. Pentru Ițhak, această experiență este o inițiere în relația cu Divinitate – el aude glasul

îngerului Domnului (cf. Genesa 22:12, 15-18). Inițierea nu poate să nu fie însoțită de cunoașterea Torei. Conform înțelegerii învățaților evrei, „Abraham s-a întors la copii, dar unde este Ițhak? Rabi Berahia spune în numele rabinilor: El a fost trimis pe lângă Sem să studieze Tora.” [24] Probabil că această concepție derivă de la semnificația numelui *Moriā*. Calvin prezintă o scurtă etimologie a cuvântului în comentariul său asupra Genesei. Contestă părerea lui Ieronim, care susținea că Moriah înseamnă *țara viziunii*, ca și când numele ar fi derivat de la *ra'a*. [25] Calvin, reformatorul francez, susține că Moriah derivă, mai degrabă, din *iārā* care înseamnă *a învăța* sau *a preda*, ori derivă de la *iārē'*, care înseamnă *frică*. Având în vedere ultimul sens, el este de părere că sacrificiile și-au preluat denumirea de la cuvântul care desemnează *frica*, pentru că sacrificiile reprezintă o dovadă de reverență față de Divinitate. [26]

În ce privește mântuirea, conform literaturii biblice sapiențiale, ispășirea este asigurată prin *nenorocire* – termenul desemnează suferința. Acest mod de a înțelege mântuirea este ilustrat prin următoarea afirmație: „Cel care simte că are simptome de ciumă trebuie să le considere ca fiind un altar pentru ispășire. (*Ber.*, 5b)” [27] În sensul acesta mântuirea este antropologizată și interiorizată, bazată pe ceea ce este capabil să sufere omul și nu pe ceea ce poate face Divinitatea din inițiativă haarică, deoarece „iertarea se obține prin suferință. Lăudate să fie suferințele: exact la fel cum sacrificiile asigură aprobarea (Divinității), suferințele produc aceleași efecte.” [28] Suferința lui Ițhak, împreună cu aspectul sacrificial, reprezintă calea de a obține o „aprobare de tip superior [din partea Divinității].” [29] Se poate spune că această „aprobare de tip superior”, închipuie mântuirea.

### 1.1.3. Aspectul providenței divine

Dincolo de importanța respectării poruncilor divine, narațiunea prezintă și providența Divinității. Providența divină, care i-a asigurat lui Ițhak o renaștere, asigură în Ițhak un viitor pentru Avraham ca părinte al unui neam mare. Ițhak este important în planul Divinității, dar orientarea narațiunii este mai degrabă spre viitor, către împlinirea promisiunii făcute lui Avraham, aceea de a fi părintele unui popor în mare număr. Esther Starobinski-Safran:

După relatarea ‚legării’, textul biblic nu mai vorbește despre Ițhak. De parcă ‚sacrificiul’ neconsumat a pus capăt unei etape din istoria personajului sau chiar ca și cum ritul inițiativ efectuat a pretins o schimbare a existenței, a născut o nouă vocație. Ițhak nu este mort, dimpotrivă, el îi va asigura lui Abraham o descendență (cf. *Gen 22, 17*), el este orientat către viitor. [30]

Vorbind despre providența divină, aceasta este evidentă și în pregătirea jertfei adusă în final de Avraham în locul lui Ițhak. La acest moment se poate vorbi în sens simbolic despre mântuire. Providența Divinității și implicarea Sa în sfera profană, prin intermediul îngerului care exprimă voia Sa, înseamnă mântuire. Intervenția îngerului nu este doar o redirecționare a morții de la Ițhak la o altă jertfă. Faptul că Ițhak rămâne în viață este dovada că Divinitatea i-a considerat drepti, atât pe el, cât și pe Avraham. Un om nedrept este pedepsit cu moartea. Ițhak, un om nedrept, rămâne totuși în viață. Divinitatea l-a considerat drept. Această dreptate dobândită deopotrivă de Ițhak și de Avraham le asigură o descendență. Cititorul original înțelege că rămânerea lui Ițhak în viață este un har. Existența descendenților lui Ițhak, a poporului Israel, este un har.

În cazul înțelegerii rabinice providența Divinității în pregătirea jertfei ce avea să-l înlocuiască pe Ițhak este asociată cu un alt element definitoriu al iudaismului: Șabatul. Ajunul zilei de Șabat devine momentul soluțiilor providențiale ale Divinității pentru poporul Israel. Providența poate fi înțeleasă prin imagistica unui act creator. Divinitatea crează soluții, sau mai degrabă elemente, cu caracter de soluție printr-un model *ex nihilo* (din nimic), asemănător evenimentului creației inițiale, dar nu neapărat. Acest aspect indică spre puterea Divinității și voința Sa, care se manifestă în viața poporului Său.

Zece lucruri s-au plăsmuit în ajunul zilei de Șabat, în amurg. Acestea sunt: Despicarea pământului (pregătit pentru Core-Karah), gura puțului din pustiu, gura măgarului (lui Valaam-Bilam), curcubeul, mana, toiagul (lui Moșe), șamirul, scrierea,

inscripțiile (de pe tablele legilor) și tablele (cele 10 porunci). Unii susțin că și puterile vătămătoare (duhurile cele rele), mormântul lui Moșe, berbecul lui Abraham, părintele nostru. Alții mai adaugă și cel dintâi clește cu care s-a făurit alt clește. [31]

Această concepție, care susține că berbecul jertfit de Avraham a fost plăsmuit în ajunul zilei de Șabat, are corespondent imagistic în Scripturile creștine ale Noului Testament. Jertfa pregătită de Divinitate care avea să-l înlocuiască pe Ițhak este o prefigurare a jertfei lui Iisus pe același munte. Evanghelistul Ioan spune: „De frică să nu rămână trupurile pe cruce în timpul Șabatului, căci era ziua pregătirii, și ziua aceea de Șabat era o zi mare, Iudeii au rugat pe Pilat să zdrobească fluierile picioarelor celor răstigniți, și să fie luați de pe cruce. (Ioan 19:31)” [32] Ca o trecere la optica creștină asupra narațiunii, se amintește aici observația făcută de G. Wenham că modul în care midrașul *Genesa Rabbah* comentează imaginea lui Ițhak purtând lemnele pentru altar este printr-o comparație cu un condamnat care își poartă crucea. [33]

## 1.2. Optica creștină asupra narațiunii: „înălță-l acolo ca jertfă”

Din punct de vedere creștin, narațiunea din Genesa 22 este o narațiune care lansează anumite presemnalări cu privire la intenția Divinității de a trimite un Mântuitor neamului omenesc. Pasajul are parte adesea de o abordare *tipologică* [34], Ițhak fiind considerat un tip reprezentativ al Domnului Iisus Hristos. [35] Gibson sugerează că această abordare tipologică este legitimă pentru interpretul creștin. Referindu-se la răspunsul lui Avraham, „Fiule, Dumnezeu Însuși va purta grijă de mielul pentru arderea de tot”, el spune: „Cred că aici este de găsit cel mai profund înțeles al povestirii și este un înțeles creștin. De asemenea cred că prin faptul că îl găsim, nu citim ceea ce nu este acolo.” [36]

Comentatorii creștini au în vedere câteva aspecte care înlesnesc înțelegerea tipologiei și acceptarea lui Ițhak drept tip reprezentativ al Mântuitorului în ce privește jertfa lui și supunerea față de tatăl său Avraham. [37] Matthew Henry este de părere că prin evenimentul oferirii lui Ițhak ca jertfă, Divinitatea face promisiunea de a-Și jertfi Fiul pentru omenire. [38] În Genesa 22:2 Domnul îi spune lui Avraham să I-l ofere pe Ițhak ca jertfă. În limba ebraică, sensul ar putea ascunde un înțeles escatologic și totodată soteriologic. Termenul folosit este ‘*ālā*, în contextul narațiunii fiind folosit la forma *vaha ‘ālēhu*, care înseamnă ‘a fi dus sus’, ‘a oferi sus’, literal, ‘fă-l să urce’. [39] Verbul ‘*ālā* poate să prezinte doar urcarea pe muntele Moriah sau probabil ceva mai mult de atât. Înțelesul ar putea fi ‘oferă-l acolo jertfă’ sau ‘înălță-l acolo (ca) jertfă’, *vaha ‘ālēhu șām lə‘ōlā*. A se observa și completarea de la finalul versetului doi ‘pe muntele pe care ți-l voi spune’. Această completare ar fi inutilă dacă *vaha ‘ālēhu șām lə‘ōlā* s-ar referi tot la o urcare pe munte în țara Moriah. Într-un sens, termenul sugerează o înălțare, o urcare pentru a oferi ceva Divinității. Această uzanță capătă drept corespondent jertfirea Domnului Iisus Hristos. El a urcat dealul Golgotei, iar mai apoi a fost înălțat pe o cruce, oferindu-Se pe Sine ca jertfă de ispășire pentru păcatele omenirii. „Și după ce voi fi *înălțat* de pe pământ, voi atrage la Mine pe toți oamenii. Vorbind astfel, arăta cu ce moarte avea să moară. (Ioan 12:32-33)” În continuare va fi prezentată perspectiva creștină asupra narațiunii, prin prisma unor aspecte tipologice.

### 1.2.1. Aspectul substituției: o „translație” tipologică

Pot fi observate câteva indicii care îl determină pe interpret să-l plaseze pe Ițhak în postura de tip al lui Iisus, dar cel mai pregnant este următorul. Naratorul spune că după trei zile Avraham a văzut locul unde trebuia să aducă pe Ițhak ca jertfă (cf. Genesa 22:4). Timp de *trei zile* [40] l-a văzut pe fiul său ca fiind mort, dar după acest timp el spune: „Divinitate Însuși va purta grijă de mielul pentru arderea-de-tot.” Autorul *Epitolei către evrei* afirmă: „Căci [Avraham] se gândea că Divinitate poate să învieze chiar și din morți: și, drept vorbind, ca înviat din morți l-a primit înapoi” (Evrei 11:17 vezi și 18,19). Dincolo de credința lui Avraham, exprimată prin *Iahve ir’e*, aici se întrezărește moartea Domnului Iisus Hristos, iar după trei zile învierea Sa.

Dacă interpretarea pornește în sens tipologic se constată existența unui – să-i spunem – mecanism de translație tipologică. Tipologia creată de Ițhak în calitate de fiu unic care trebuie

jertfit, pare a nu fi completă. Unde este aspectul indispensabil al substituției? Înțelegerea creștină este aceea că întreaga omenire a fost substituită de Hristos în moartea Sa ca jertfă de ispășire pentru păcat (cf. 2 Corinteni 5:21; Isaia 53:4-5). Acest aspect nu pare să se regăsească în imaginea sacrificială a lui Ițhak. Totuși, tipologia este întregită de jertfa animală adusă de Avraham în locul fiului său. Ițhak este privit ca tip al lui Iisus, în ce privește suferința și moartea, până la versetul unsprezece. În intervalul versetelor unsprezece și doisprezece are loc translația tipologică, adică tipologia se mută de la Ițhak la jertfa reală. Acest aspect poate fi verificat și din punct de vedere textual. Acum, în versetul treisprezece, expresia *vaha 'ālēhu šām lā olā*, folosită inițial în dreptul lui Ițhak, se aplică în dreptul jertfei animale. Acest aspect este întărit și de termenul *tachath*, care înseamnă ‚în locul’. La acest moment Ițhak este reprezentantul simbolic al lui Israel (și al omenirii păcătoase), care are nevoie de mântuire. Avraham nu mai privește spre fiul său, ci spre substituent, *berbecele* [41] pe care Domnul l-a hotărât pentru a-l înlocui pe Ițhak pe altar. În acest fel tipologia este completă. Așa cum remarcă și Hamilton, Ițhak este salvat prin judecata care cade asupra berbecului ca substituent. [42]

Mai mult, la acest moment se pare că Avraham privește în viitor ca și când ar avea o viziune. În *The Complete Biblical Library* este propusă ideea că Domnul Iisus face trimitere la acest moment din viața lui Avraham când spune: „Tatăl vostru Avraham a săltat de bucurie că are să vadă ziua Mea; a văzut-o și s'a bucurat. (Ioan 8:56)” [43] Avraham pune locului unde s-a consumat drama numele: „Domnul va purta de grijă” (cf. Genesa 22:14). [44] Von Rad propune ideea că numele dat de Avraham nu are legătură doar cu evenimentul original. Expresia *Iahve ir'e* are la bază verbul *ra'a*, adică ‚a vedea’. Dar la ce se referă acest ‚a vedea’? Poate că ‚Dumnezeu vede’, ‚Dumnezeu este văzut’, ‚El apare’, ‚El vede’. [45] Într-adevăr Dumnezeu a apărut, dar Avraham nu l-a văzut, ci doar l-a auzit glasul. Totuși, când și cum va fi văzut? Se poate spune că numele muntelui conține în sine o perspectivă viitoristă. El va fi văzut în viitor ca fiind Cel ce poartă de grijă. Această semnificație escatologică s-a păstrat până la consemnarea în scris a narațiunii *Vaiera*: „Deaceia se zice și azi: La muntele unde Domnul va purta de grijă. (Genesa 22:14b)” Formularea *Iahve ir'e* sugerează așteptarea unei împliniri. Numele nu a fost păstrat identic, ci *Bahar Iahve ieir'e*, adică *La muntele unde Domnul va purta de grijă*. Matthew Henry identifică în acest nume o posibilă aluzie la întruparea Fiului Divin – „manifestarea în carne” [46] – în vederea sacrificării. Divinitatea vede în viitor, în același loc, sacrificiul adus de Fiul Său ca jertfă de substituție pentru omenirea păcătoasă. Substituția lui Ițhak cu jertfa animală este o imagine care așteaptă împlinirea poruncii inițiale date lui Avraham: „Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care-l iubești... du-te în țara Moriah și adu-l ardere de tot acolo, pe un munte pe care ți-l voi spune (Genesa 22:2)”

### 1.2.2. Aspectul iubirii: descoperirea apriorică a dragostei divine care se jertfește

Esther Starobinski-Safran remarcă: „Ultima etapă a călătoriei, încununarea ei este urcarea pe altarul holocaustului, pe care midrașul o comentează astfel: ‚Când ți-am spus: Ia-l, te rog, pe fiul tău, nu-ți ceream să-l nimicești, ci să-l faci să urce în semn de iubire. Făcându-l să *urce*, ai îndeplinit cuvintele mele, acum pune-l să coboare.’” [47] Avraham a fost pus să aleagă între a-și exprima iubirea față de fiul său sau iubirea față de Divinitate. Actul jertfirii lui Ițhak este o dovadă a dragostei lui Avraham pentru Divinitate. El a fost gata să sacrifice neamul pe care îl promisese Divinitatea prin binecuvântare, și care era reprezentat prin Ițhak, în semn de iubire față de Divinitate. Dincolo de dragostea lui Avraham față de Divinitate, ilustrată de *urcarea* lui Ițhak pe ‚altarul holocaustului’, iese în evidență dragostea Divinității față de Avraham. *Coborârea* lui Ițhak de pe altar este dovada dragostei Divinității față de Avraham și față de poporul prezent în Ițhak. Coborârea lui Ițhak de pe altarul suferințelor și al morții, de care nu avusese parte, „*in extremis*, ea (coborârea) închipuie mântuirea.” [48] Coborârea de pe altar este o revenire la viață, deoarece viața trebuia să-i fie luată. Imaginea este cea a unei învieri. Această stampă a mântuirii așteaptă o colorare prin înfăptuirea reală a mântuirii în acel viitor caracterizat de *Iahve ir'e*. Israelul reprezentat de Ițhak este un popor care are nevoie de mântuire. Aceasta se poate dobândi prin

identificarea unui eveniment ulterior jertfirii lui Ițhak. Este nevoie de ilustrarea unui act al dragostei divine care să întruchieze atât *urcarea*, cât și *coborârea* de pe altar în semn de iubire față de Divinitate și în semn de iubire față de Israel.

În *Vaiera*, naratorul prezintă dragostea dintre tată și fiu, și totuși, tatăl este gata să-l jertfească pe fiul său. Din punct de vedere creștin, narațiunea ilustrează în mod paradoxal dragostea lui Divinitate Tatăl pentru Fiul, înainte ca acest eveniment să aibă loc. Se poate vorbi despre o descoperire *a priori*, deoarece narațiunea nu reprezintă o simplă profecie, ci este vorba de o ilustrare dinamică, efervescentă a paradoxului iubirii. Avraham a săvârșit un act profetic. Albert Barnes formulează acest adevăr astfel: „Divinitate nu așteaptă ca omul să facă pentru El ceea ce El nu este gata să facă pentru om.” [49] Disponibilitatea lui Avraham de a-l jertfi pe Ițhak nu este comparabilă cu disponibilitatea de a oferi o jertfă animală. Aceasta înseamnă că Divinitate este dispus să pregătească doar jertfe animale pentru a-i substitui pe oameni? Lui Avraham nu i-a displicut ideea unui substituent pentru că a înțeles că nu este vorba de a-l valorifica pe fiul său printr-o jertfă animală. Perspectiva escatologică pe care o primește Avraham cu privire la jertfirea lui Ițhak este exprimată prin *Iahve ir'e* și *Bahar Iahve ieirā'e*. Actul profetic al lui Avraham este o preilustrare mântuirii realizate de Domnul Iisus Hristos (cf. Ioan 3:16). Urcarea lui Iisus pe cruce reprezintă dragostea Sa față de Tatăl și ascultarea Sa față de El până la moarte. *Coborârea* de pe cruce reprezintă dragostea Divinității față de omenire și implicit față de Israel. Hristos a coborât de pe cruce, dar în moarte, în timp ce Ițhak coborâse în viață. Coborârea lui Hristos de pe cruce nu anunța o înviere, dar cuvintele Sale, Scriptura, care prevedea că nu putea fi rob de moarte, și natura Sa divină asigurau învierea Sa și în același timp mântuirea celor ce cred în El. Diferența dintre jertfirea lui Ițhak și jertfirea lui Hristos nu este nicidecum una ce ține de simbolică. Diferența este una calitativă. Ițhak a dobândit viața pentru poporul reprezentat în el în baza existenței unui substituent. Totuși acest popor a rămas un popor cu problema păcatului nerezolvată și care a rămas sub puterea morții. Coborârea lui Ițhak de pe altar doar întruchiează mântuirea. Hristos a dobândit mântuirea și viața veșnică pentru Biserică, poporul credincios substituit de El pe cruce în fața Divinității (cf. Romani 5:19). Această imagine este iubirea (cf. Apocalipsa 1:5b,6).

### 1.2.3. Aspectul binecuvântării: reiterarea promisiunii din Genesa 3:15

Aspectul binecuvântării este prezent pretutindeni în Genesa. Poate fi vorba de o imitație făcută de oameni a ceea ce face Divinitatea. Oamenii au imitat cel puțin două aspecte pe care le-au văzut la Creatorul lor: aspectul jertfei și aspectul binecuvântării. Când au ieșit din Eden, Adam și Eva au reținut că Divinitatea i-a binecuvântat (cf. Genesa 1:27-28) și că Divinitatea a adus un sacrificiu pentru ei, în scopul rezolvării temporare a problemei păcatului lor (cf. Genesa 3:21). [50] Aceste două aspecte sunt esențiale în viața patriarhilor. Ele sunt întâlnite cu precădere la Avraham.

Binecuvântarea primită de Avraham în Genesa 22:16-18 conține puternice valențe mesianice. Este reiterată promisiunea din Genesa 3:15. Contextul este prielnic pentru aceasta, considerând că Ițhak ilustra *a priori* jertfa Fiului Divin. Prima dată când Divinitatea vorbește despre ‚sămânță’ contextul este tot unul al săvârșirii unui sacrificiu. Este folosită din nou sinecdoca, utilizând termenul de ‚sămânță’ pentru a înlocui termenul de ‚neam’ sau ‚rasă’. Venirea unui izbăvitor, Mesia (cf. Genesa 3:15), din ‚sămânța’ femeii a fost anunțată pe fondul pedepsei divine din pricina păcatului. Pe de altă parte, venirea binecuvântării (cf. Genesa 22:17) din ‚sămânța’ lui Avraham este anunțată pe fondul ascultării, a împlinirii voii Divinității. Este de remarcat faptul că în fiecare caz termenul ‚sămânță’ apare la singular. Mai mult, în Genesa 3:15 se dezvăluie faptul că această ‚sămânță a femeii’ este de gen masculin prin explicația ‚el [hu'] își va zdrobi capul” [51]. În teologia biblică a Genesei tema aceasta este deosebit de importantă. [52] Divinitate a promis ‚o sămânță’ care va aduce izbăvirea, dar mereu această sămânță, care se referă metaforic la descendenți este amenințată. Mai întâi Cain se dovedește a nu fi ‚sămânța’, deși așteptările părinților erau îndreptate spre el. [53] Nici Abel nu a fost ‚sămânța’, fiind ucis de Cain. Mai apoi patriarhilor li se promite o ‚sămânță’ cu sensul de un popor al legământului (cf. Genesa 17:7, 9, 10, 19), dar mereu apar probleme în ce privește existența unui descendent. [54] Sarai este steapă (cf. Genesa

11:30) și-l naște pe Isac la bătrânețe. Rebeca întâmpină aceeași problemă (cf. Genesa 25:21), dar Divinitate îi dăruiește gemeni. Nici Rahel nu face excepție și ea fiind dezavantajată în acest sens în comparație cu sora ei Lea (cf. Genesa 29:31), până la nașterea lui Iosef. Patriarhul Iosef nu are probleme în ce privește descendenții, dar „sămânța” este amenințată deoarece soția lui nu era din același popor și nu lua parte la legământ. În situația aceasta fiii lui vor lua sau nu parte la legământul părinților săi? Probleme apar totuși când poporul ajunge rob egiptenilor. Promisiunea venirii „seminței” este refăcută patriarhilor: lui Avraham (cf. Genesa 22:17), lui Ițhak (cf. Genesa 26:4, 24), lui Iakov (cf. Genesa 28:14), lui Iosef (cf. Genesa 48:19 – promisiunea este făcută indirect, prin binecuvântarea rostită de Iakov). Este importantă observația făcută de W. C. Kaiser Jr. referitor la aspectul promisiunii divine. Kaiser ajunge la concluzia că promisiunea este centrul planului Divinității. [55]

Referitor la promisiunea venirii „seminței” (Mesia), Luther face o remarcă importantă. Divinitatea îi face lui David niște promisiuni profund mesianice, întărite prin jurământ, așa cum dezvăluie psalmistul în Psalmul 89:3-4 (și Psalmul 132:11). Nu există o consemnare a unor astfel de promisiuni în cărțile istorice ale Vechiului Testament, care prezintă viața împăratului David. Dacă promisiunea făcută lui Avraham are în vedere venirea lui Mesia, iar David este asigurat că Mesia va veni pe linia dinastiei lui, atunci promisiunea făcută lui Avraham în Genesa 22 i s-a transferat de la sine lui David. [56] Aceasta este și înțelegerea evanghelistului Marcu: „Binecuvântată este Împărăția care vine, Împărăția părintelui nostru David! (Marcu 11:10)” Reluarea termenului „sămânță” în Psalmul 89:4 și în cazul lui David, tot în contextul unei binecuvântări, sau cel puțin a unei promisiuni, este o dovadă clară că binecuvântarea rostită în Genesa 22 conține aspecte mesianice evidente. Apostolul Pavel face conexiune între promisiunea făcută de Divinitate lui Avraham și Hristos. În Mântuitorul își găsește împlinirea promisiunea făcută de Domnul lui Avraham (cf. Galateni 3:16). Binecuvântarea nu are o dimensiune stric istorică. Dimensiunea este una spirituală. Este vorba de mântuire în baza promisiunii. Întrebarea care se pune este: unde găsește Israel și întreaga omenire mântuirea? Mântuirea este în binecuvântarea dată de Divinitate. Mântuitorul spune: „mântuirea vine de la iudei” (Ioan 4:22), deoarece ei au primit binecuvântarea. Totuși este vorba de o singură sămânță și nu de mai multe. Astfel calitatea de mântuitor i se poate atribui unei singure persoane care deține binecuvântarea. Creștinii identifică această persoană cu Iisus Hristos. Ca iudeu, Iisus este binecuvântat în baza participării la legământ prin circumcizie (cf. Luca 2:21). Mai mult, El este binecuvântat prin natura Sa divină și prin trimiterea Sa cu autoritate divină: „Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului! (Matei 21:9; Marcu 11:9)”

## 2. Teme și motive literar-teologice

Pentru a avea o perspectivă cât mai clară asupra narațiunii și pentru a observa care sunt accentele ei, vom privi în continuare la motivele literar-teologice evidențiate în narațiune. Acestea capătă un rol important în discuția dintre evrei și creștini în ce privește mântuirea, deoarece motivele literar-teologice nu se bazează pe o interpretare mai mult sau mai puțin subiectivă, în funcție de dogmatica unei grupări, ci pe textul biblic în sine.

### 2.1. Motivul călătoriei ca și test

În Genesa apare de mai multe ori motivul călătoriei ca și test, ca modalitate de formare a caracterului unui om ales de Divinitate sau ca element formator al vieții personajului în cauză. Acest motiv al călătoriei ca și test apare pentru prima dată în cazul lui Avraham și „domină istoria lui Avraham.” [57] Călătoriile în Egipt (22:10-20) și în Gherar (20:1-18) sau călătoria împreună cu Lot (13:1-13) sunt astfel de exemple. Motivul apare și în cazul lui Hagar (16:6-16; 21:8-21). T. L. Brodie vede o asemănare izbitoare între călătoria lui Hagar cu Ișmael și cea a lui Avraham cu Ițhak. [58] Exemple de astfel de călătorii pot fi întâlnite și în viețile celorlalți patriarhi (cf. Ițhak: 26:1-11; Iakov: 28:1-22; c. 31, 32 sau Iosef: 37:23-28). În Genesa 22 este prezent acest motiv al călătoriei ca și test. Încă din primul verset este specificat faptul că Divinitatea avea intenția de a-l supune pe Avraham unui test care necesita o călătorie la un loc specific, Țara Moriah, locul testului. Același



motiv literar îl remarcă și exegeta Esther Starobinski-Safran în narațiunea discutată: „Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie...” [59] Motivul ilustrează o modalitate interesantă a Divinității de a lucra la caracterul oamenilor aleși de El. Îndepărtarea de cotidian este necesară pentru a se produce transformarea așteptată de Divinitate sau cel puțin pentru a învăța lecția intenționată de Divinitate – în acest caz, ascultarea deplină de voia Domnului. Revenirea este însoțită de un nou început și este deosebit de optimistă.

În cazul lui Avraham este de remarcat că testul se conturează în jurul aspectului sacrificial (holocaustul). Această imagine, care evidențiază acceptarea suferinței din dorința de a respecta poruncile Divinității și de a rămâne fidel credinței, poate fi urmărită în istoria biblică până la momentul în care capătă dimensiunea martirajului. Israel și Biserica lui Hristos sunt două *eklesii* care suferă din cauza credinței (cf. Daniel 7:21; Apocalipsa 7:4-8; 12:17). Ele se regăsesc în narațiunea jertfirii lui Ițhak. Holocaustul lui Ițhak reprezintă începutul holocaustului lui Israel și conține realitatea escatologică a holocaustului Bisericii. În acest context Ițhak are nevoie de mântuire pentru a coborî de pe altarului holocaustului, iar împreună cu el, Israel și Biserica au și ele nevoie de mântuire.

## 2.2. Motivul ieșirii din timpul și spațiul real ca modalitate de întâlnire cu Divinitatea

În Genesa sunt consemnate câteva situații interesante în care anumiți oameni se întâlnesc cu Divinitate. Personajul în cauză pare să iasă din timpul și spațiul real, iar când s-a depărtat suficient de mult Divinitatea i se descoperă / revelează. Deșertul este elementul care crează această iluzie a ieșirii din timpul și din spațiul real, dar și motivul călătoriei. Singurătatea este și ea un factor care ajută la crearea acestei iluzii. Motivul ieșirii din timpul și spațiul real se suprapune cu motivul călătoriei ca și test. Fiecare experiență are ca final o întâlnire cu Divinitatea. În cele din urmă Divinitatea oferă rezolvarea problemei. Hagar are două astfel de experiențe (16:6-16; 21:8-21). Mai apoi, Iakov are și el două experiențe de acest fel (28:1-22; 32:24-32).

Avraham este primul personaj din Genesa de care se leagă acest motiv literar. Capitolul cincisprezece conține motivul acestei ieșiri din timpul și spațiul real. În Genesa 22, motivul acesta se suprapune cu motivul călătoriei ca și test. În mod similar cu capitolul cincisprezece, motivul este introdus în capitolul douăzeci și doi prin „După aceste lucruri...” (în 15, „După aceste întâmplări”). Avraham și Ițhak parcă ies încet, din ‚cotidian’. Indiciile oferite nu sunt capabile să contureze o imagine clară în mintea cititorului cu privire la modul în care se desfășoară evenimentele. Când se despart de servitori, tatăl și fiul sunt parcă răpiți, absorbiți într-o altă sferă existențială. Versetul nouăsprezece sugerează revenirea la realitate, în timpul și spațiul real. Esther Starobinski-Safran:

De acum înainte se operează o distincție în termeni de viziune. O linie de demarcație se instalează între stăpâni și slujitori, între călătorii încercați și călătorii neîncercați. Iată cuvintele midrașului: ‚Abraham îi spune lui Ițhak: Fiul meu, vezi tu ce văd eu? – Da. Adresându-se celor doi însoțitori, Abraham le spune: Vedeți ce văd eu? – Nu. – Asinul nu vede nimic, le spune Abraham, așa cum nici voi nu vedeți nimic; rămâneți aici cu asinul’ (Gen 22,5). [60]

În acest context al ieșirii din cotidian, Divinitatea rostește marile Sale binecuvântări și promisiuni (cf. 15:5, 18-21; 22:15-18). Domnul îi vorbește lui Avraham de două ori, i se descoperă de două ori, după care reînnoiește binecuvântarea făcută. Interesant este faptul că și Hagar are parte de binecuvântări și promisiuni din partea Domnului în interiorul acestor momente ale ieșirii din timpul și spațiul real: „Îngerul Domnului i-a zis: ‚Îți voi înmulți foarte mult sămânța și ea va fi atât de multă la număr că nu va putea fi numărată’. (16:10)” sau „Scoală-te, ia copilul și ține-l de mână; căci voi face din el un neam mare. (21:18)” Spre deosebire de Avraham, în capitolul 16, Hagar nu pune nume unui loc, ci Îl numește pe Domnul, potrivit cu experiența pe care o avusese (cf. Genesa

16:13). Acest motiv evidențiază transcendența Divinității, dar și imanența Sa, manifestată prin preocuparea Sa pentru oameni și modul în care Se implică în sfera profană.

Creștinii au identificat implicarea Divinității în istoria omenirii cu persoana Domnului Iisus Hristos. În concepția creștină, El este soluția providențială a lui Divinității. Această soluție nu se rezumă doar la o întruchipare a mântuirii. Iisus este mântuirea, pentru că El este drept, iar dreptatea Sa se transferă celor ce se încred în El. „Dar acum s’a arătat o dreptate pe care o dă Dumnezeu, fără lege – despre ea mărturisesc Legea și proorocii – și anume, dreptatea dată de Dumnezeu, care vine prin credința în Iisus Hristos, pentru toți și peste toți cei ce cred în El. Nu este nici o deosebire. (Romani 3:21-22)”

### 2.3. Motivul jertfei de substituție

Conceptul substituției în sacrificii pare să nu fie unul foarte comun în orientul apropiat. [61] Acest motiv își găsește originea în Genesa în capitolul al treilea. În versetul douăzeci și unu este sugerată ideea unei jertfe. Domnul Însuși aduce o jertfă pentru a rezolva problema păcatului primilor oameni. Pentru ca ei să rămână în viață era nevoie de un sacrificiu. Domnul stabilește regula aducerii jertfei pentru vină. Datorită păcatului, omul ar fi trebuit să moară. Creatorul oferă posibilitatea găsirii unui substituent care să nu aibă conștiința pervertită de păcat. Așa au apărut sacrificiile animale.

Acest motiv re apare în Genesa 37:31-32. Frații lui Iosef aveau de gând ca să-l omoare, dar l-au vândut unor negustori străini. El trebuia să moară, iar Iakov trebuia să știe că fiul său favorit este mort, dar pentru ca ei să aducă tatălui lor dovada morții lui Iosef, au sacrificat un țap, în sângele căruia au muiat hainele fratelui lor. Pentru Iakov, Iosef era mort, dovada morții fiind dată de sângele țapului folosit ca substituent, deși Iosef era încă în viață în Egipt. Tot în Egipt, în contextul primului Paște, motivul poate fi observat din nou. Pentru ca întâii născuți ai evreilor să fie cruțați de cea de-a zecea plagă, trebuia sacrificat un miel.

În Genesa 22 este reamintit acest principiu. Avraham și Ițhak înțeleg că este nevoie de un substituent pentru ca un om să fie salvat atunci când stă în fața Divinității, în timp ce păcatele comise îi reclamă constant moartea. Legat de acest aspect a apărut o interpretare care propune ideea că Avraham ar fi trebuit să-l aducă pe Ițhak ca jertfă pentru sine. În acest sens Esther Starobinski-Șafran comentează:

Diferite notații care figurează în *Bereșit Rabba* vizează să facă o paralelă între Gen 12, 1 (literal): „Ieși pentru tine din pământul tău, din locul în care te-ai născut și din casa tatălui tău” și Gen 22,2: „Ia-l, te rog, pe fiul tău, singurul tău fiu, pe care-l iubești, Ițhak, și du-te pentru tine în pământul Moriah și du-l acolo ardere de tot pe un munte pe care ți-l voi arăta”. [...] Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie și ambele sunt semnalate prin formula *leh leha*, du-te pentru tine. [62]

Pentru a combate o astfel de interpretare, Clowney specifică: „Ițhak, fiul promisiunii, nu era suficient. Și Ițhak era un păcătos. Substituirea unui păcătos cu un altul nu putea fi acceptată de Divinitate.” [63] Avraham a văzut un berbec pe care Divinitatea i l-a pus la dispoziție în mod miraculos. Deși El ceruse o jertfă, tot El Se îngrijise ca Avraham să aducă jertfa corectă. Aceasta înseamnă că substituentul escatologic, la care fac aluzie *Iahve ir’e* și *Bahar Iahve ieirā’e*, trebuie să fie diferit calitativ de Ițhak și de Avraham. Este necesar ca substituentul să nu împărtășească natura umană păcătoasă, dar să o împărtășească pe cea fizică, pentru că doar în cazul unui trup poate fi vorba de sânge. În același timp este necesară o jertfă superioară trupului uman, o jertfă perfectă. Formularea *Iahve ir’e* sugerează în mod excepțional implicarea directă a Divinității. Cu alte cuvinte, mântuirea este adusă de o ființă cu o natură divină, dar și umană. Îngerul Domnului, prin prezența sa la altar, anunța implicarea divină în mântuirea omului. Totuși, la acel moment, implicarea nu a fost și una fizică. Expresia *Iahve ir’e* anunță și surprinde tocmai implicarea fizică a Divinității în mântuire. Această implicare este surprinsă de evanghelistul Ioan în prologul

evangheliei pe care o scrie: „Și Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi plin de har și de adevăr; și noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl. (Ioan 1:14)”

### 3. În loc de concluzii: Vaiera și posibilitatea întâlnirii iudeo-creștine într-un dialog despre mântuire

Pentru a verifica posibilitatea unei discuții de acest fel, trebuie verificată mai întâi valoarea narațiunii în cele două tradiții de interpretare. S-a arătat că pentru creștini, narațiunea din Genesa 22 are o importanță deosebită, în mod special datorită elementului tipologic. În ce privește importanța narațiunii pentru tradiția iudaică, Baruch Tercatin spune:

Sacrificarea lui Ițhak este cea mai impresionantă întâmplare redată în Biblie. Aceasta și-a fixat locul în tradiția evreiască și în rugăciunile noastre zilnice, când citim capitolul despre sacrificare. Prin acest lucru noi vedem până unde ajung frica și dorința de a împlini orice poruncă divină. [64]

Subiectul sacrificării lui Ițhak este pus ca una din cele mai importante probleme din credința iudaică... [65]

Având în vedere importanța vieții lui Ițhak în tradiția iudaică, Dr. Moses Rosen propune drept punct de plecare în apropierea dintre iudaism și islam istoria lui Ițhak și a lui Ismael, arătând că în ciuda leit-motivului fraților așezați pe poziții de antagonism în Genesa (spre exemplu Cain și Abel; fiii lui Noe, de-o parte Sem, iar de cealaltă Ham și Iafet; Iakov și Esav; Iosef și frații săi), Ițhak și Ișmael fac excepție:

...Ițhak și Ismael nu se invidiază, nu se urăsc și nicicând nu găsim vreo urmă de conflict între ei. Părintele lor e [...] „părintele unei sumedenii de seminții”, pe care le îmbrățișează cu același spirit cuprinzător [...]. Întreaga noastră literatură religioasă, istoria epocilor de întâlnire între urmașii lui Ițhak și Ismael, nu fac decât să confirme această idee a conviețuirii pașnice între frați, a colaborării care a adus întotdeauna rod bogat spiritului uman. [66]

Dacă viața lui Ițhak poate fi elementul de apropiere și tangență religioasă dintre iudaism și islam, atunci s-ar putea găsi în aceeași istorie a vieții lui Ițhak un element care să faciliteze întâlnirea iudeo-creștină într-o discuție despre mântuire. Dr. Moses Rosen subliniază că „Divinitatea nu aparține numai lui Ițhak sau numai lui Ișmael, ci... întregii lumi.” [67] În acest context, cel mai potrivit punct de plecare într-o discuție despre mântuire este narațiunea jertfirii lui Ițhak. Așa cum remarcă Esther Starobinski-Safran, în narațiunea jertfirii simbolice a lui Ițhak este vorba de mântuire. Promisiunea că va fi instrumentul Divinității în vederea binecuvântării tuturor națiunilor pământului este în sine o promisiune salvifică. Avraham s-a calificat prin ascultarea și credința sa ca instrument al binecuvântării. Acest aspect, dublat de promisiunea implicării Divinității în istorie prin *Bahar Iahve ieirā'e*, reprezintă o bază solidă pentru credința iudeo-creștină în Divinitate, care este Mântuitorul nostru.

Vanhooser atrage atenția că tot ceea ce a făcut Divinitatea în trecut, continuă să facă în prezent sau în viitor. Evenimentele majore, fie recente, fie viitoare, și care sunt vazute ca având caracter salvific, sunt adesea comparate cu evenimente majore ale mântuirii din Vechiul Testament. Aceste comparații au următoarele consecințe: 1) întăresc convingerea că evenimentele mai noi fac parte din planul Divinității și 2) îl determină pe credincios să se agațe mai puternic de semnificația teologică a evenimentului mai recent. [68]

Așadar, creștinii și evreii trebuie să găsească un eveniment mai recent, care să aibe semnificație teologică eficace din punct de vedere soteriologic, atât pentru o parte, cât și pentru cealaltă. Narațiunea jertfirii lui Ițhak este într-adevăr o narațiune a salvării, dar ea doar închipuie mântuirea, după cum amintea Esther Starobinski-Safran. În apocrifa *Jubilee* jertfirea lui Ițhak este asociată cu Sărbătoarea Paștelor. [69] Paștele original ar putea fi un eveniment salvific mai recent decât istoria jertfirii lui Ițhak, eveniment de o importanță teologică crucială pentru ambele tradiții.

În cazul acesta, întrebarea care se ridică în mod logic, este de ce nu s-a pornit discuția despre mântuire optând pentru evenimentul pascal ca bază comună pentru un dialog iudeo-creștină despre mântuire? Răspunsul este localizat în următorul, să-i spunem, inconvenient. Evenimentul pascal îi desparte pe creștini și pe evrei din punct de vedere etic. Iisus a fost martirizat cu ocazia Sărbătorii Paștelui în anul 33 d.Hr. În schimb, narațiunea jertfirii lui Ițhak îi unește pe creștini din punct de vedere etic, deoarece martirajul și suferința au fost experimentate de-a lungul timpului în ambele *eklesii*, dar și teologic, așa cum s-a arătat în acest studiu. [70] Totuși, evenimentul pascal are o mai mare importanță din punct de vedere teologic. Diferența constă în perspectiva adoptată de fiecare cultură religioasă. Pentru creștini, Paștele original, consemnat în Pentateuch, are valoare salvifică doar în dimensiunea lui escatologică. Acest aspect este evident în Noul Testament. Evanghelistul Ioan asociază în mod direct jertfa mielului pascal cu moartea Domnului Iisus Hristos: „Aceste lucruri s'au întâmplat, ca să se împlinescă Scriptura: Nici unul din oasele Lui nu va fi sfărâmat. (Ioan 19:36)” Pentru evrei, Paștele care are valoare salvifică este Paștele original. Dar Paștele trebuie să aibă și pentru evrei o dimensiune escatologică. Dimensiunea escatologică este prezentată încă de la instituirea primului Paște: „Și pomenirea acestei zile s'o păstrați, și s'o prăznuiți printr'o sărbătoare în cinstea Domnului; s'o prăznuiți ca o lege veșnică pentru urmașii voștri. (Exodul 12:14)” Provocarea care intervine pentru ambele culturi religioase este găsirea unui eveniment istoric escatologic salvific, care nu doar să illustreze conceptul de mântuire, ci să-l conțină în mod real și eficace. Creștinii și l-au găsit pe al lor în Hristos.

### Referințe

- [1]. Pericopa *Vaiera* (Genesa 18:1-22:24) este flancată de pericopele *Leh Leha* și *Haiei Sara*. Baruch Tercatin, *Din înțelepciunea Torei și Hasidismului*, Colecția Judaica, București: Hasefer, 2003, p. 41. În acest studiu va fi utilizată doar ultima parte a pericopei, adică Genesa 22:1-19.
- [2]. Din considerație pentru modul credincioșilor evrei de a utiliza numele personajelor biblice în limba română, peste tot în articol vom folosi variantele utilizate de aceștia (chiar și în citate).
- [3]. John C.L. Gibson, *The Daily Study Bible – Genesis*, vol. 2, Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1982, p. 112.
- [4]. D.A. Carson, R.T. France, J.A. Motyer, G.J. Wenham (consulting editors), *New Bible Commentary – 21st Century Edition*, Leicester, England: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1994, p. 76.
- [5]. John H. Sailhamer, *The Pentateuch as a Narrative – A Biblical Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Academic and Professional Books, 1992, p. 178. Vezi și Frank E. Gaebelin, *Expositive Bible Commentary; Genesis – Numbers*, vol. 2, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990, p. 169.
- [6]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei în exegeza rabinică a „legării” lui Ițhak” în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Șafran, *Incursiuni în iudaismul antic – Exegeze, filozofie, istorie*, București: Hasefer, 2005, p. 69.
- [7]. Gerhard Von Rad, *Genesis – A Commentary*, London: SCM Press LTD, 1961, p. 238.
- [8]. John C.L. Gibson, *Op. cit.*, p. 110.
- [9]. John H. Walton & Victor H. Matthews, *The IVP Bible Background Commentary; Genesis – Deuteronomy*, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1997, 49.
- [10]. Din considerație pentru modul credincioșilor evrei de a face referire la Dumnezeu, peste tot în articol în loc de cuvântul „Dumnezeu” se va folosi cuvântul „Divinitate” (chiar și în citate, cu excepția citatelor biblice).
- [11]. Vezi și Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Ronald E. Murphy (traducerea și prelucrarea pentru limba română: P. Dumitru Groșan), *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, București: Galaxia Gutenberg, 2005, p. 174: „punctul central al istoriei nu este sacrificiul, ci credința lui Avraam.”
- [12]. „O comunitate păgână ar putea să-și justifice sacrificiul uman pe baza faptului că viața celui sacrificat a servit pentru a întări zeii comunității în vremuri de criză severă.” George Herbert

- Livingstone, Leo G. Cox, Dennis F. Kinlow, Lauriston J. Du Bois, Jack Ford, *Beacon Bible Commentary*, vol. 1, Genesis, Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City, p. 90.
- [13]. Baruch Tercatin, *Pirkei Avot, Sfaturile Înțelepților poporului evreu*, București: Hasefer, 2004, p. 154.
- [14]. Ibidem.
- [15]. Vezi Talmud bab Berahot 21b; Meghila 23b.
- [16]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 63.
- [17]. Idem, pp. 68-69.
- [18]. Pentru Maimonide încercarea nu este sacrificiul lui Ithak, pentru că nu s-a ajuns până acolo, ci legea lui, 'akeda. Esther Starobinski-Şafran (traducere și postfață de Țicu Goldstein), *Tușișul și vocea*, București: Hasefer, 2003, 76.
- [19]. Tremper Longman III, *How to Read Genesis*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2005, 134.
- [20]. Semnificația termenului derivă din Septuaginta (LXX), de la grecescul *holokauston*, ca echivalent a lebraicului 'ola. Rădăcina verbală a acestui termen înseamnă a urca la Divinitate. Este vorba de un sacrificiu mistuit pe altar, al cărui fum se înalță la Divinitate. *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, 167.
- [21]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 68.
- [22]. *Dicționar enciclopedic de iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, București: Hasefer, 2001, pp. 371-372.
- [23]. Flavius Josephus întărește această idee a suferinței în contextul respectării poruncilor divine, asociind acest aspect cu respectul profund al evreilor pentru Tora: „De nenumărate ori până acum am văzut cu ochii noștri prizonieri care au îndurat torturi și moarte sub orice formă în amfiteatre, mai degrabă decât să rostească un singur cuvânt împotriva legii și a documentelor care o însoțesc.” Apud J.D. Douglas, *Dicționar biblic*, Oradea: Cartea Creștină, 1995, p. 1272.
- [24]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, 70. Referitor, la Lege, unii rabini au sugerat că Avraham ar fi avut de fapt ‚Legile lui Noe’, legi (în număr de 7) date urmașilor lui Noe, care nu au căzut în păcatul idolatriei. Alții susțin că Avraham a dedus legile din propria lui observare sau că i-ar fi parvenit din tradiția scrisă, care ar fi început cu Enoh – spre exemplu, în apocriifa *Jubilee* la 21:10, referindu-se la sacrificii, Avraham ar fi spus: „Pentru că am găsit scris în cărțile strămoșilor mei și în cuvintele lui Enoh și în cuvintele lui Noe.” John Sailhamer, *Op. cit.*, pp. 67-68.
- [25]. Calvin nu este mulțumit nici de părerea celor ce interpretează numele în sensul de „myrrh al lui Divinitate.”
- [26]. John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1989, p. 566.
- [27]. Apud A. Cohen, *Talmudul*, București: Hasefer, 1999, traducere de C. Litman, Colecția Judaica, 174.
- [28]. Citatul extins: „Omul să se bucure mai mult atunci când suferă, decât în zilele sale fericite, deoarece atunci când cineva și-a petrecut toată viața în fericire, nici unul dintre păcatele pe care se poate să le fi comis, n-a căpătat iertare; căci iertarea se obține prin suferință. Lăudate să fie suferințele: exact la fel cum sacrificiile asigură aprobarea (Divinității), suferințele produc aceleași efecte. Ele produc chiar o aprobare de tip superior, deoarece jertfele nu costă decât bani, în timp ce suferințele afectează însuși corpul individului.” A. Cohen, *Op. cit.*, p. 174.
- [29]. Ibidem.
- [30]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 70.
- [31]. Baruch Tercatin, *Pirkei Avot*, p. 160.
- [32]. Toate citatele biblice sunt preluate din versiunea lui Dumitru Cornilescu a traducerii Bibliei în limba română.
- [33]. Gordon Wenham, *World Biblical Commentary*, Genesis 16-50, vol. 2, Dallas, Texas: Word Books, 1994, p. 108.

- [34]. Vezi explicația *tipului și antitipului* în Alfred Kuen, *Cum să interpretăm Biblia?*, București: Stephanus, 2002, p. 175.
- [35]. Vezi corespondențele din scrierile Noului Testament la Genesa 22 în Gordon Wenham, *Op. Cit.*, pp. 117-118.
- [36]. John C.L. Gibson, *Op. cit.*, p. 115.
- [37]. O înțelegere tipologică poate fi găsită și în interpretarea lui Gordon Wenham, 117-118, Alfred Edersheim, *Bible History – Old Testament*, Grand rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1992, vol.1, 104, *The Complete Biblical Library*, pp. 185-191.
- [38]. Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on The Whole Bible – Genesis to Deuteronomy*, vol. 1, Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company, p. 141.
- [39]. Vezi Thorl Gilbrant (international editor), *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis*, Springfield, Missouri: World Library Press INC., 1994, p. 184.
- [40]. Wenham vede în acest amănunt o trimitere la cele trei zile de călătorie a poporului Israel din Egipt până la Muntele Sinai, locul întâlnirii cu Divinitatea: „Trei zile reprezintă o perioadă de pregătire pentru ceva important (cf. 31:22; 40:20; 42:18). Westermann specifică faptul că muntele lui Divinitate spre care doreau să călătorească israeliții, era la o depărtare de trei zile de călătorie (Exod 3:18; 5:3). Într-adevăr, expresia ‚a treia zi’ apare de două ori în pericopa despre Sinai (Exod 19:11, 16).” Gordon Wenham, *Op. cit.*, p. 106.
- [41]. „Întrebarea pe care au lansat-o unii este: de ce nu a fost pregătit un miel, ci un berbec, având în vedere că Mântuitorul este ‚Mielul lui Divinitate’ (cf. Ioan 1:29)? „Împlinirea concretă trebuie să aștepte adevăratul Miel, Mielul lui Dumnezeu.” Henry M. Morris, *The Genesis Record – A Scientific & Devotional Commentary on The Book of Beginnings*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992, p. 381.
- [42]. James M. Hamilton, *God's Glory in Salvation through Judgement*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2010, 88.
- [43]. *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis*, p. 189.
- [44]. Este obișnui ca altarul să primească un nume divin. Cel pe care Iakov l-a construit s-a numit „El, Divinitate lui Israel”. *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 166.
- [45]. Gerhard Von Rad, *Op. cit.*, p. 237.
- [46]. Matthew Henry, *Op. cit.*, p. 140.
- [47]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 68.
- [48]. Ibidem.
- [49]. Albert Barnes, *Barnes' notes on The Old and New Testaments*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979, p. 636.
- [50]. Aceasta este și părerea lui Sailhamer, deși ține să specifice că nu există totuși indicii clare în acest sens în narațiune. John H. Sailhamer, *Op. cit.*, p. 109.
- [51]. Vezi Jay P. Green, Sr., General Editor and Translator, *The Interliniar Bible; Hebrew-Greek-English*, U.S.A.: Hendrickson Publishers, 2007, 3.
- [52]. Vezi Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *How to Read the Bible Book by Book – A Guide Tour*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002, p. 26.
- [53]. „Adam s-a împreunat cu nevastă-sa, Eva; ea a rămas însărcinată și a născut pe Cain. Și a zis: „Am căpătat un om cu ajutorul Domnului! (Genesa 4:1)” Kinder specifică faptul că expresia ‚cu ajutorul’ este în mod literal doar ‚cu’, și chiar dacă această prepoziție în ebraică lasă loc altor interpretări, cea clasică, ‚de la’ sau ‚cu ajutorul’, este cea mai simplă și în același timp cea mai plauzibilă (cf. 1 Samuel 14:45). Derek Kidner, *Tyndale Old Testament Commentaries – Genesis*, Inter-Varsity Press Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A., 1967, p. 75. „Expresia ‚de la Domnul’, ar putea fi interpretată în apozitie cu ‚un om’, anume ‚un om, Domnul’ (așa cum vedea Luther), dar sensul nu ar permite o astfel de interpretare”, având în vedere că Divinitatea nu i-a dat Evei informații despre originea divină a urmașului pe care îl aștepta. C. F. Keil și F. Delitzch, *Commentary on The Old Testament in Ten Volumes, The Pentateuch*, cartea I, vol. I, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988, p. 109. Totuși „ea vede nașterea

copilului începutul împlinirii promisiunii și recunoaște în mod fericit ajutorul divin. (Genesa 4:25)” Eva privește în același mod nașterea lui Set. „Adam s-a împreunat iarăși cu nevastă-sa; ea a născut un fiu și i-a pus numele Set, căci a zis ea: „Dumnezeu mi-a dat o altă sămânță în locul lui Abel pe care l-a ucis Cain”. (Genesa 4:25)” Folosind cuvântul „sămânță”, Eva indică profeția din Genesa 3:15, confirmând încă o dată așteptările ei de a primi un salvator pentru ea și toți cei vii.

[54]. Aceeași opinie este exprimată de T. Desmond Alexander & David W. Baker, *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, Downers Grove, Illinois; Leicester, England: InterVarsity Press, 2003, p. 448.

[55]. Walter C. Kaiser Jr., *Toward Rediscovering The Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991, 88-93.

[56]. Albert Barnes, *Op. cit.*, p. 634.

[57]. Ryken, Leleand Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Illinois, USA; Leicester, England: InterVarsity Press, 1998, p. 3.

[58]. Thomas L. Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical & Theological Commentary*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2001, 272.

[59]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 63.

[60]. Idem, p. 66.

[61]. John H. Walton & Victor H. Matthews, *Op. cit.*, 49.

[62]. Esther Starobinski-Safran, „Reflecții la tema călătoriei...”, p. 63.

[63]. Edmund P. Clowney, *Dezvăluirea tainei*, Oradea: Făclia, 1998, p. 59.

[64]. Baruch Tercatin, *Din înțelepciunea...*, p. 45.

[65]. Idem, p. 46.

[66]. Șef Rabin Dr. Moses Rosen, *În lumina Torei*, București: I.P. 13 Decembrie 1918, 1971, p. 112.

[67]. Idem, p. 113.

[68]. Kevin J. Vanhoozer, general editor, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005, p. 384.

[69]. Apocrifa *Jubilee* a fost scrisă în jurul anului 100 î.Hr.. Gordon Wenham, *Op. cit.*, p. 116.

[70]. „În loc de *Akeida* – legătura de altar – simbol al nesfârșitului șirag de martiri ai trecutului, care au murit laolaltă, *Aguda* – unire (e aceeași familie de cuvinte și limba sfântă formulează aici o înaltă etică); în locul legăturii de altar, legătura între oameni care vor să trăiască laolaltă, să alcătuiască ceea ce este un ideal al rugilor noastre...” Dr. Moses Rozen, *Op. cit.*, p. 114.

## Bibliografie

\*\*\* *Dicționar enciclopedic de iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, București: Hasefer, 2001.

Alexander, T. Desmond & Baker, W. David, 2003, *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, Downers Grove, Illinois; Leicester, England: InterVarsity Press.

Barnes, Albert, 1979, *Barnes' notes on The Old and New Testaments*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Thomas L. Brodie, 2001, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical & Theological Commentary*, Oxford / New York: Oxford University Press.

Brown, E. Raymond; Fitzmeyer, A. Joseph; Murphy, E. Roland, 2005, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, București: Galaxia Gutenberg, traducerea și prelucrarea pentru limba română: P. Dumitru Groșan.

Calvin, John, 1989, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Carson, D.A., Frence, R.T., Motyer, J.A., Wenham, G.J., consulting editors, 1994, *New Bible Commentary – 21st Century Edition*, Leicester, England: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press.

Clowney, P. Edmund, 1998, *Dezvăluirea tainei*, Oradea: Făclia.

- Cohen, A, 1999, *Talmudul*, București: Hasefer, traducere C. Litman.
- Douglas, J. D., 1995, *Dicționar biblic*, Oradea: Cartea Creștină.
- Edersheim, Alfred, 1992, *Bible History – Old Testament*, Grand rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Fee, D. Gordon; Stuart, Douglas, 2002, *How to Read the Bible Book by Book – A Guide Tour*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Gaebelein, E. Frank, 1990, *Expositive Bible Commentary; Genesis – Numbers*, vol. 2, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Gibson, C.L. John, 1982, *The Daily Study Bible – Genesis*, vol. 2, Edinburgh: The Saint Andrew Press.
- Gilbrant, Thoral, international editor, 1994, *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis*, Springfield, Missouri: World Library Press INC.
- Green, P. Jay, Sr., General Editor and Translator, 2007, *The Interlinear Bible; Hebrew-Greek-English*, U.S.A.: Hendrickson Publishers.
- Hadas-Label, Mireille; Starobinski-Şafran, Esther, 2005, *Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie*, București: Hasefer.
- Hamilton, James M., 2010 *God's Glory in Salvation through Judgement*, Wheaton, Illinois: Crossway.
- Henry, Matthew, *Matthew Henry's Commentary on The Whole Bible – Genesis to Deuteronomy*, vol. 1, Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company.
- Kaiser, Walter C., Jr., 1991, *Toward Rediscovering The Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Keil, C.F. & Delitzsch, F., 1988, *Commentary on The Old Testament in Ten Volumes, The Pentateuch*, cartea I, vol. I, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kidner, Derek, 1967, *Tyndale Old Testament Commentaries – Genesis*, Inter-Varsity Press Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A..
- Kuen, Alfred, 2002, *Cum să interpretăm Biblia?*, București: Stephanus.
- Livingstone, Herber George; Cox, G. Leo; Kinlow, F. Dennis; Du Bois, J. Lauriston; Ford, Jack. *Beacon Bible Commentary*, vol. 1, Genesis. Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City.
- Tremper Longman III, 2005, *How to Read Genesis*, Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Morris, M. Henry, 1992, *The Genesis Record – A Scientific & Devotional Commentary on The Book of Beginnings*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Rosen, Moses, Dr., Şef Rabin, 1971, *În lumina Torei*, București: I.P. 13 Decembrie 1918.
- Ryken, Leleand; Wilhoit, C. James; Longman, Tremper, III; general editors, 1998, *Dictionary of Biblical Imagery*, Downers Grove, Illinois, USA; Leicester, England: InterVarsity Press.
- Sailhamer, H. John, 1992, *The Pentateuch as a Narrative – A Biblical Theological Commentary*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Academic and Professional Books.
- Starobinski-Şafran, Esther, 2003, *Tufişul și vocea*, București: Hasefer.
- Tercatin, Baruch, 2004, *Pirkei Avot, Sfaturile Înțelepților poporului evreu*, București: Hasefer.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Din înțelepciunea Torei și a Hasidismului*, București: Hasefer, Colecția Judaica.
- Vanhoozer, J. Kevin, general editor, 2005, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Von Rad, Gerhard, 1961, *Genesis – A Commentary*, London: SCM Press LTD.
- Walton, John H.; Matthews, Victor H., 1997, *The IVP Bible Background Commentary; Genesis – Deuteronomy*, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.
- Wenham, Gordon, 1994, *World Biblical Commentary, Genesis 16-50*, vol. 2, Dallas, Texas: Word Books.