

# UNGHEREA ÎN CONTEXTUL IACOB 5

Caesar ARONET

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dimitrie Stăniloae”,  
Universitatea „A.I. Cuza” Iași

## Abstract

*Healing and care for the sick has always been a main concern of the Church. Even during His ministry on earth, Jesus Christ not only did He Himself heal many of the sick, but He sent forth His disciples to continue His work. The Catholic Epistle of James contains one of the earliest references of the Church's care for her members in this regard. The anointing of those who lost their bodily and/or spiritual health is one of the oldest sacraments of the Church. Unfortunately, in modern times, anointing has come to be thought of as either as purely symbolic act (as it is seen in the West) concerning only spiritual health and healing, either as an almost mechanical smearing that will restore health regardless of one's spiritual availability to accept the Sacraments of the Church as a whole. In this article I will try to explore the different meanings of the unction in Jacob 5 and propose a new approach that western biblical scholarship at large lacks: anointing as a physical act, neither purely symbolic, nor mechanical, but as a medium through which the Divine Grace is transmitted along with all the Sacraments of the Church, which seeks to restore man both physically and spiritually.*

**Keywords:** Healing, Anointing, Jacob, Judeo-Christian Dialogue.

## Introducere

Suferința și vindecarea, tristețea și bucuria sunt teme importante și frecvent abordate în Sfânta Scriptură. În viziunea creștină, omul credincios este, în condiția sa normală, fericit și sănătos, atât în sens fizic, cât și spiritual. Încă de la începutul activității Sale pe pământ, Hristos a desfășurat o imensă activitate învățătoarească sau profetică, de expunere și explicare a voinței lui Dumnezeu, pentru ca omul, înțelegând-o, să ajungă la desăvârșire sau îndumnezeire. Chiar ucenicii Îl numesc pe Hristos Rabi sau Învățătorul: „Rabi, care se tâlcuiește Învățătorule, unde locuiești?” (In 1, 38), „Rabi, Tu ești Fiul

lui Dumnezeu, Tu ești Regele lui Israel.” (In 1, 49), „Și iarăși a început Iisus să învețe” (Mc. 4, 1), exemplele fiind numeroase. Chiar Mântuitorul recunoaște calitatea Sa de învățător: „Voi Mă numiți pe Mine: Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, că sunt” (In 13, 13).

Însă celălalt aspect al activității desfășurată de Mântuitorul Hristos este cel „miraculos”, dacă poate fi numit așa, între care vindecările ocupă un loc central. „Aproximativ o treime din Evanghelie este consacrată vindecărilor înfăptuite de Iisus în cursul scurtei perioade a vieții Sale publice. Este imposibil să faci abstracție de aceste miracole sau să le dai o explicație naturală, fără a răvăși întreaga Evanghelie, făcând-o de neînțeles”<sup>1</sup>. Evangheliile sinoptice menționează de mai multe ori vindecările pe care Hristos le-a săvârșit de-a lungul misiunii Sale. Până și Sfântul Ioan, deși foarte reținut în cuvânt în privința minunilor săvârșite de Iisus, subliniază incontestabila Sa putere de vindecare.

Așadar, mergând pe linia învățatură-faptă, fericire-vindecare, Biserica a preluat sau a continuat această operă. Preocuparea pentru sănătatea fizică a omului nu avea cum să lipsească din Biserică, ea fiind astăzi, în practică, cel mai puternic vizibilă în Taina Sfântului Maslu.

În studiul de față îmi propun să relievez anumite aspecte referitoare la unul dintre argumentele cel mai des invocate pentru a susține validitatea și istoricitatea acestei Taine: Iacov 5, 13-16: „Este vreunul dintre voi în suferință? Să se roage! Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi! Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului! Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate se vor ierta lui”. Mă voi referi, în special, la ideea de ungere, harismatică sau terapeutică, așa cum este ea văzută în cadrul acestei epistole, continuatoare a practicii veterotestamentare. În prima parte mă voi referi, în principal, la unele aspecte legate de context și autenticitate, iar în a doua parte mă voi axa pe textul propriu-zis și modul în care acesta are sau nu legătură cu Taina Maslului, precum și modul în care vindecarea psihosomatică este prezentată. Precizez că lucrarea de

---

<sup>1</sup> Joachim Boufflet, *O istorie a miracolelor*, traducere de Gabriela Șiclovian, Editura Cartier, Chișinău, 2009, p. 26.

față nu are intenția de a oferi o istorie a acestei Taine, nici să ofere vreo prezentare a suferinței și vindecării în Creștinism, ci doar de a analiza din perspectivă critică unul dintre versetele scripturistice atât de des invocate ca argument. Totodată, nu trebuie pierdut din vedere și impactul acestui pasaj scripturistic în contextul actual. Taina Maslului nu este fundamentată pe aceste cuvinte, ci e doar amintită, fiind o practică a Bisericii încă de la apariția primelor comunități creștine legate încă atât de puternic de Iudaism. O analiză mai atentă a acestor versete poate aduce un plus de bogăție spirituală Bisericii de azi, în care ungera și vindecarea din Taina Maslului sunt tot mai des văzute ca lucrând într-un mod aproape automat, cu de la sine putere, și nu strâns legate de Biserică și Liturghie.

### **Epistola lui Iacob – considerații generale**

Cartea care deschide, în Noul Testament de azi, seria epistolelor catolice sau sobornicești este Epistola lui Iacob. Aceste epistole, spre deosebire de cele pauline, par a fi adresate Bisericii, în general, și nu unui anumit grup sau anumitor persoane<sup>2</sup>. Înainte de a ne apropia de analiza textului menționat, este necesară o explicație a contextului apariției și dezvoltării acestei epistole.

Prima problemă care se ridică este cea a autorului. „Identitatea autorului unei cărți și identitatea primilor destinatari sunt considerente extrem de importante pentru orice exeget interesat de o serie de aspecte istorice”<sup>3</sup>. Primul verset al epistolei creează mai multe întrebări decât oferă răspunsuri: „Iacov, robul lui Dumnezeu și al Domnului Iisus Hristos, celor douăsprezece seminții, care sunt în împărțire, salutare”. Cele două probleme principale sunt: 1. Cine e acest Iacob? 2. Este el autorul real al acestei epistole? Deși este o problemă de mare importanță și încă dezbătută (Barth Erhman, spre exemplu, nu consideră epistola autentică<sup>4</sup>, în opoziție cu

---

<sup>2</sup>D.A. Carson & Douglas Moo, *An introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 619.

<sup>3</sup>Daniel G. Reid (coord.), *Dicționarul Noului Testament*, traducere de Lucian Ciupe și Timotei Manta, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 636.

<sup>4</sup>De altfel, în ceea ce privește autenticitatea, Bart Ehrman pune multe dintre scrierile Noului Testament sub semnul întrebării. Pentru o privire mai amplă, dar mai puțin academică, a se vedea Bart Ehrman, *Forged*, Harper Collins Press, 2011.

viziunea mai tradiționalistă a lui Wallace), studiul de față nu are în vedere stabilirea autenticității epistolei<sup>5</sup>.

Epistola, după cum am precizat, se deschide cu salutul lui Iacov: „Ἰάκωβος Θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δούλος”<sup>6</sup>. Există

---

<sup>5</sup> Epistola lui Iacov a fost obiectul unor dispute intense chiar din primele secole. Ropes, care a furnizat unul dintre cele mai bine fundamentate studii din punct de vedere științific asupra acestei scrieri, notează că influențe ale Epistolei lui Iacov se pot găsi chiar în primele scrieri creștine netestamentare, cum ar fi *Didachia*, *Păstorul lui Herma* sau *Epistola lui Barnaba* sau scrierile unor Părinți apostolici, în special Clement. Vezi: James H. Ropes, *A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James*, Charles Scribner's Sons, New York, 1916. Problemele legate de autenticitatea ei sunt amintite, așa cum se va vedea, chiar din timpul lui Eusebiu al Caesareei. Epistola lipsește din Canonul Muratori. Deși a fost în cele din urmă acceptată în canon, lipsa comentariilor (cu mici excepții) pe marginea ei arată că de-a lungul timpului mulți autori au avut rețineri în a o folosi ca Scriptură pe care să-și argumenteze ideile teologice. Odată cu Reforma, Epistola a revenit în centrul atenției, datorită și comentariilor foarte acide ale lui Luther, care, pentru a combate anumite idei, cum ar fi importanța faptelor din Iac. 2, 17, a negat autenticitatea și autoritatea ei cu totul. Această opinie nu a fost îmbrățișată de toți protestanții, însă. Calvin aproape se opune lui Luther. Cf. Douglas J. Moo, *The Letter of James: an introduction and commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002, pp. 14-15. M. Dibelius pune și el la îndoială autenticitatea epistolei, numind-o pseudoepigrafă, pornind de la analiza structurii și a limbajului folosit. Cf. M. Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James*, revised by Heinrich Greeven, translated by Michael A. Williams. Philadelphia, Fortress Press, 1976, pp. 34-38. P.H. Davids, unul dintre autorii care a adus o contribuție importantă în studiul acestei scrieri, susține tocmai contrariul și oferă o perspectivă net diferită în ceea ce privește autenticitatea și autoritatea. Cf. P.H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans Publishing, 1982, p. 16. Părerea împărtășită de Ehrman a fost enunțată mai înainte de J. Moffat, care afirmă că epistola a fost scrisă de un Iacov necunoscut și atribuită mai târziu unui Iacov mai cunoscut din Ierusalim. Cf. J. Moffat, *The General Epistles: James, Peter and Judas*, Hodder & Stoughton, 1928, p. 2.

<sup>6</sup> În unele versiuni târzii, după Θεοῦ apare și πατρός. În ediția 27 Nestle-Aland sunt menționate minusculele 429 (sec. XIII/XIV), 614 (sec. XIII) și 630 (sec. XII/XIII). Tischendorf în *Editio Octavia Maior* (vol. 2, p. 249) face referire doar la primul, pe care îl numerotează 69. Metzger nu vorbește deloc despre acest aspect în comentariul său, trecând direct la versetul 3 al primului capitol (p. 608). Totuși existența acestei variante textuale este destul de importantă, mai ales în cazul manuscrisului 429, întrucât este unul dintre martorii importanți ai textului vestic, în special în ceea ce privește cartea Fapte. Că este adăugat acel *patros* poate denota o influență evreiască sau un mod de înțelegere a epistolei ca fiind scrisă într-un context preponderent ebraic, întrucât îl face pe Iacov, episcopul Bisericii din Ierusalim, rob al Domnului, titlatură folosită de liderii religioși din Vechiul Testament,

mai mulți „candidați” în ceea ce privește stabilirea identității acestui Iacov. Daniel Wallace numără patru persoane cu numele de Iacov menționate în Noul Testament<sup>7</sup>, iar Douglas Moo numără, de asemenea, cel puțin patru persoane cu acest nume<sup>8</sup>, același număr regăsindu-se și în *Introducerea* lui Carson și Moo<sup>9</sup>. În *Dicționarul* lui Reid, numărul este chiar mai mare: „Chiar dacă am cădea de acord că inscripția din carte îl identifică pe adevăratul autor, avem de ales între mai mulți conducători creștini cu numele Iacov, dintre care șase sunt menționați în Noul Testament. Unii au adăugat la această listă până și un *Iacov necunoscut* (Moffat), doar prin simpla presupunere”<sup>10</sup>. Iacov, fiul lui Zevedeu și fratele lui Ioan, este unul dintre cei mai cunoscuți apostoli (Mc. 1, 19; Mt. 10, 2; Lc. 8, 9 etc.), fiind alături de Hristos, Petru și Ioan în majoritatea relatărilor evanghelice în care ceilalți apostoli nu erau prezenți. Este normal ca o figură atât de cunoscută și de emblematică să fie identificată de unii a fi autorul epistolei. Totuși, una dintre cele mai mari probleme o constituie faptul că acesta a murit ca martir în timpul persecuției lui Irod Agripa, în 44 d.Hs. (Fp. 12, 2). Cu toate acestea, James Ropes notează că „în câteva cazuri, foarte puține, autorul este considerat a fi Iacov, fiul lui Zevedeu. Astfel, în codicile latin Codex Corbeiensis se găsește o subscriere a Epistolei: *Explicit epistola Jacobii, filii Zebedei*; și o serie de scriitori spanioli, în frunte cu Isidor de Sevilla (†636), mergând până în sec. al XVII-lea, datorită patriotismului, au ajuns să susțină că autorul epistolei este apostolul și patronul lor, Iacov de Compostella (Iacov al lui Zevedeu). Această tendință poate fi observată în liturgia mozarabică; și pe o anumită filieră (mai degrabă populară, decât scolastică) a ajuns până la Dante”<sup>11</sup>.

dar și de profeți cu referire la Hristos, ilustrând continuarea lucrării lui Hristos în Biserică. Totuși aceasta este doar o variantă, care nu are nici o fundamentare pe mărturiile codicilor vechi și de mult mai mare autoritate, ci doar poate, cel mult, să sugereze că și în sec. al XIII-lea unii scribi vedeau nevoia de a delimita teologia neotestamentară emergentă în primele veacuri creștine de cea vechitestamentară.

<sup>7</sup> Daniel Wallace, *James – Introduction, Outline and Argument*, <http://bible.org/seriespage/james-introduction-outline-and-argument> (20 octombrie 2012).

<sup>8</sup> Douglas J. Moo, *op. cit.*, p. 19.

<sup>9</sup> D.A. Carson & Douglas Moo, *op. cit.*, p. 621.

<sup>10</sup> Daniel G. Reid (coord.), *op. cit.*, p. 637.

<sup>11</sup> James H. Ropes, *op. cit.*, p. 45.

De asemenea, Iacov, fratele lui Ioan, este menționat doar de două ori în afara Evangheliilor, ambele în Fapte, dintre care una doar menționează moartea sa. Scriitorii bisericești de mai târziu nu l-au văzut pe el ca autor al epistolei. Prin urmare, este improbabil ca Iacov, fiul lui Zevedeu, să fie autorul acesteia.

Al doilea Iacov este cel menționat în Mt. 10, 3, Mc. 3, 8, Lc. 6, 15 și Fp. 1, 13, anume Iacov, fiul lui Alfeu. Acest nume este totuși prea obscur, fiind amintit doar în listele ce conțin numele apostolilor. Totodată, „lipsesc datele extrabiblice despre lucrarea lui apostolică. În orice caz, autorul nu are nevoie de referințe apostolice: nota introductivă a cărții nu face referire la o funcție apostolică în vederea autorizării sale, ci mai degrabă la relația mult mai modestă pe care o are cu Dumnezeu și cu Domnul Iisus, ca rob al Acestora”<sup>12</sup>.

Un alt Iacov ce apare în scrierile Noului Testament este Iacov, tatăl lui Iuda. „Acest Iuda, diferit de Iuda Iscarioteanul (In 14, 22), este numărat între cei doisprezece în Lc. 6, 16 (și Fp. 1, 13) și este identificat, probabil, cu Tadeu în Mt. 10, 3 și Mc. 3, 18”<sup>13</sup>. În afară de aceasta nu se știe nimic despre acest Iacov, fiind prea puțin probabil ca o figură atât de obscură să fie autorul acestei epistole.

Cel de-al patrulea Iacov, cel care a ajuns să fie considerat de majoritatea cercetătorilor autorul epistolei, este Iacob, fratele sau ruda Domnului<sup>14</sup>. „Dintre aceștia patru, cel din urmă este cel mai probabil autorul acestei scrisori”<sup>15</sup>. Acesta este menționat doar de două ori în Evangheliile (Mt. 13, 55 și Mc. 6, 3), însă el va deveni o

<sup>12</sup> Daniel G. Reid (coord.), *op. cit.*, p. 637.

<sup>13</sup> Douglas J. Moo, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>14</sup> Această viziune a fost împărtășită de Biserică încă din Antichitate, două dintre cele mai vechi mărturii în acest sens venind de la scriitorii de mare autoritate: Origen și Eusebiu. Astfel, Eusebiu menționează, când vorbește despre Iacob, fratele (ἀδελφός) Domnului, că despre el se spune că a scris una dintre epistolele numite „catolice” (Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν Ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται), precizând însă că acest fapt nu este acceptat de toți, folosind *votheúetai* (lit. „bastard, copil ilegitim”), un cuvânt ce desemna de obicei scrierile contrafăcute (Eusebiu de Caesareea, *Historia Ecclesiastica*, II.23.24-25, în PG 20:205A). O altă referință la Iacob se găsește la același autor și în III.25.3 (aici Epistola lui Iacob este numărată între *antilegoumena*, alături de epistolele lui Petru și Ioan). Origen, în *Comentarii la Ioan* 19.6 (PG 14:569B), face și el referire la Epistola lui Iacob, în mod expres (Ἰάκωβον Ἐπιστολή).

<sup>15</sup> D.A. Carson & Douglas Moo, *op. cit.*, p. 622.

figură centrală în Biserica primelor decenii după Cincizecime. „Deși nu era unul dintre cei doisprezece, portretul biblic al lui Iacov îl evidențiază ca un conducător de seamă în creștinismul iudaic timpuriu. Iisus chiar l-a ales după Înviere (I Cor. 15, 7), în vederea unei misiuni importante. Nu ne surprinde, deci, că Faptele Apostolilor îl prezintă pe Iacov ca succesorul lui Petru la Ierusalim (Fp. 15, 13-21), cel a cărui conducere pastorală peste Biserica din Ierusalim a devenit tot mai strategică, mai întâi în conciliul de la Ierusalim (Fp. 15, 31-21), iar apoi, în decursul relațiilor sale cu Pavel (Fp. 21, 17-26)<sup>16</sup>.

Daniel Wallace rezumă argumentele interne ce pledează pentru atribuirea epistolei lui Iacov, ruda sau fratele Domnului, enunțând șase astfel de argumente:

1. autoidentificarea autorului trimite indirect la acest Iacov, singurul destul de autoritar și de cunoscut în Biserica primară.

2. moștenirea evreiască a autorului, care folosește fie direct, prin citări, fie indirect, prin trimeri și aluzii, Vechiul Testament. De asemenea, există unele forme ale limbajului care indică un fundament evreiesc.

3. asemănările dintre Epistola lui Iacov și Fapte 15.

4. asemănările cu predica lui Hristos.

5. acordul dintre relatările neotestamentare despre Iacov și conținutul epistolei, în special în ceea ce privește păstrarea unor obiceiuri evreiești.

6. condițiile comunității, acest argument fiind legat de faptul că Ierusalimul nu căzuse încă și asupra creștinilor săraci erau bogații, proprietari și deținători de avere, care asupreau pe cei cu o stare materială precară, situație care se va schimba dramatic în Ierusalim după căderea acestuia<sup>17</sup>.

Atribuirea epistolei lui Iacov, fratele Domnului, este de o importanță deosebită, întrucât constituie și o cheie pentru înțelegerea cât mai deplină a mesajului transmis. Și asta deoarece Iacov, deși un creștin autentic, de cea mai înaltă statură, era totuși încă puternic legat de iudaism, de Lege și de împlinirea preceptelor acesteia. „Pavel l-a menționat pe Iacov ca primul dintre cei trei stâlpi ai Bisericii

<sup>16</sup> Daniel G. Reid (coord.), *op. cit.*, p. 637.

<sup>17</sup> Daniel Wallace, *James – Introduction, Outline and Argument*, <http://bible.org/seriespage/james-introduction-outline-and-argument> (20 octombrie 2012).

evreiești (Gal. 2, 9), care, păzind în continuare legea circumciziei și a purității rituale, submina Evanghelia misiunii lui printre neevrei în Antiohia (Gal. 2, 11-15)<sup>18</sup>. De altfel, faptul că autorul este creștin, dar încă observă și Legea, reiese chiar din formula de început: „robul lui Dumnezeu”. „Scriitorul își aplică sieși un titlu dat în Vechiul Testament căpeteniilor religioase ca Moise, Avraam, Iacob și profeților. El indică deci fundamentul autorității sale, în virtutea căreia se pregătește să-și îndemne cititorii. (...) Aplicarea lui Iisus a titlului de *Kyrios*, Domn, și îmbinarea strânsă a lui Dumnezeu și Hristos relevă faptul că autorul împărtășește credința creștină. Acest lucru e în special semnificativ, având în vedere puținătatea referirilor specifice la Hristos<sup>19</sup>. De asemenea, menționarea destinatarilor („celor douăsprezece seminții care sunt în împrăștiere”, Iac. 1, 1) are o valență de legare a Primului Testament cu cel Nou: „încă din vremea stăpânirii asiriene a celor zece triburi din nord, această expresie a sfârșit prin a reprezenta speranța eshatologică a restaurării lui Israel. Aici e aplicată Bisericii Creștine, ca o continuatoare a poporului lui Dumnezeu”<sup>20</sup>.

Așadar, autorul este unul dintre liderii Bisericii din Ierusalim, care, deși creștin în adevăratul sens al cuvântului, respecta încă Legea Vechiului Testament, fapt important pentru studierea modului în care înțelegea el *ungerea* și *vindecarea*, descrise în capitolul 5 al epistolei.

## Ungerea și vindecarea în Iacob 5

Înainte de a analiza textul propriu-zis, trebuie precizat că versetele 14-16, care conțin textul în cauză, prezintă unele diferențe manuscrise, însă nici una din acestea nu creează probleme insurmontabile. Astfel, versetele lipsesc din două manuscrise, cele mai vechi în care apare Epistola lui Iacob, P20 (*Oxyrhynchus* 1171)<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Daniel G. Reid (coord.), *op. cit.*, p. 637.

<sup>19</sup> Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmayer, Roland E. Murphy (coord.), *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, traducere de Pr. Dumitru Goșan, vol. X, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011, p. 81.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ropes îl numerează ca P21 (James H. Ropes, *op. cit.*, p. 76), probabil fiind vorba de o eroare, întrucât P21 conține fragmente din Evanghelia după Matei.



și P23 (*Oxyrhynchus* 1229). Totuși, aceste două manuscrise care sunt cele mai vechi în ceea ce privește Epistola lui Iacob nu conțin decât fragmente, nici unul conținând capitolul 5. Textul apare totuși deplin în marile codice, deși cu unele variații care vor fi analizate pe parcurs. Precum am precizat, critica textuală a dovedit că aceste diferențe nu alterează sensul sau ideea pe care autorul vrea să o transmită.

Epistola lui Iacob este o scriere practică, în esență, nu neapărat o scriere doctrinară, deși conține și idei teologice legate de credință. Ea vorbește mai ales despre importanța faptelor ca dovadă a credinței, de aceea multă vreme a fost desconsiderată de protestanți. Capitolul 5 al acestei epistole, cel final, prezintă diferențe față de încheierea obișnuită a unei epistole în acea perioadă. Capitolul 5 transmite ideea că „Dumnezeu va judeca pe bogății nedrepti (5, 1-6) și va răsplăti pe cei virtuoși (5, 7-11) la cea de-a doua venire a Domnului. Versetele din încheierea scrisorii (12-20) nu prezintă multe din elementele găsite de obicei în aceste secțiuni (de exemplu: planuri de călătorie, salutări, cereri de rugăciune pentru autor), sugerând că Epistola lui Iacob este o scriere mai formală. Iacob se concentrează mai degrabă pe expunere: interzicerea jurămintelor (5, 12), îndemnul la rugăciune, mai ales în vederea vindecării fizice (5, 13-18) și apelul făcut credincioșilor de a-și purta de grijă unii altora din punct de vedere spiritual (5, 19-20)<sup>22</sup>.

Versetele 14-16 ale capitolului 5 prezintă mijloacele vindecării. „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului” este unul dintre versetele cel mai des invocate ca argument pentru vindecarea fizică prin Taina Sfântului Maslu. Textul nu prezintă probleme mari din punct de vedere al criticii. Diferențele apar doar în ceea ce privește numărul primului *αὐτὸν*, în unele variante apărând pluralul *αὐτούς* (26/321), iar al doilea *αὐτὸν*, de după *ἀλείψαντες*, este omis de unele manuscrise (*Codex Vaticanus*, *Cod. Porphyrianus*, minusculul 1243 din Sinai ș.a.). Diferențele nu alterează ideea expusă, chiar dacă acel *αὐτούς*, la plural, putând sugera ideea de comunitate, e deja exprimată prin *ἐκκλησία* și prezbiterii ei.

<sup>22</sup> D.A. Carson & Douglas Moo, *op. cit.*, p. 621.

Textul grecesc preferă folosirea lui *ἀσθενεῖ*<sup>23</sup> pentru a face distincția între suferința umană și cea experiată de fiecare în parte, ca boală.

Unul dintre verbele-cheie în înțelegerea mesajului acestui verset îl constituie *ἀλείψαντες*, un participiu aorist plural masculin nominativ<sup>24</sup> de la *ἀλείφω*, care înseamnă „a unge”. Însă ce tip de ungere desemnează *ἀλείφω* în Iacob 5, 14 și ce legătură are cu vindecarea? Cele două verbe pe care limba greacă le utilizează pentru a desemna „ungerea” sunt *ἀλείφω* și *χρίω*. Trench redă distincția dintre acestea două, pornind de la diferențierea dintre ulei și mir sau unguent: „*Ἀλείφειν* este folosit fără diferențiere pentru toate tipurile de ungeri, fie cu ulei, fie cu unguent (preparat special pe bază de ulei); pe când *χρίειν*, legat evident de *χρίστος*, este rezervat exclusiv pentru ungerea Fiului de Tatăl, cu Duhul Sfânt, în vederea îndeplinirii misiunii Sale mărețe, fiind separat de orice alt uz profan sau comun. (...) Același lucru este valabil și în cazul Septuagintei: *χρίσις*, *χρίσμα* și *χρίειν* sunt cuvinte care în mod constant și repetat fac referire la toate ungerile religioase și simbolice; cred că *ἀλείφειν* apare foarte rar cu acest sens, nu mai mult de două ori (Ex. 40, 13 și Num. 3, 3)”<sup>25</sup>.

Pentru a încerca un răspuns la această întrebare este necesară o triplă abordare:

<sup>23</sup> Pentru conveniență redau textul în greacă cf. ediției 27 Nestle-Aland: *ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.*

<sup>24</sup> Participiul aorist poate avea atât sens de anterioritate, cât și de simultaneitate. Este foarte important de notat că mulți dintre savanți precizează că în acest context, această formă verbală are sens de simultaneitate, ungerea fiind deodată cu rugăciunea: „participiul aorist nu implică precedarea rugăciunii de ungere” (Ropes, *op. cit.*, p. 305); „participiul aorist *aleipsantes* denotă mai degrabă o acțiune simultană decât una anterioară” (Sofie Laws, *The Epistle of James*, A. and C. Black, London 1980, p. 226). Pentru mai multe detalii despre folosirea aoristului în scrierile NT vezi A. T. Robertson, *A short grammar of the Greek New Testament*, Hodder and Stoughton, New York 1908 și Daniel Wallace, *Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1996.

<sup>25</sup> Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, Kegan Paul Trench, Trubner and Co. Publishing, London 1901, p. 129.

- a. din punctul de vedere al unui scriitor creștin de origine evreiască, din primul secol, încă tributar în multe aspecte gândirii iudaice;
- b. din punctul de vedere al unui scriitor creștin, în cadrul mai amplu al Noului Testament, arătând modul în care e înțeles *ἀλείφειν* în celelalte scrieri neotestamentare;
- c. din punct de vedere patristic.

### a. *Ἀλείφω* și ungerea în iudaism

În gândirea iudaică, ungerea avea un rol important, dar destul de greu de precizat astăzi. Verbul folosit de Iacob în capitolul 5, *ἀλείφω*, apare de 20 de ori în LXX, de trei ori fiind foarte asemănător ca sens cu ungerea rituală sau de consacrare, exprimată mai ales prin verbul *χρίω*:

- Fac. 31, 13: „Eu sunt Dumnezeu, Cel ce ți S-a arătat în Betel, unde Mi-ai turnat untdelemn pe stâlp și unde Mi-ai făcut făgăduință. Scoală deci acum, ieși din pământul acesta și mergi în pământul tău de naștere și Eu voi fi cu tine”. LXX redă termenul cu *ἀλείφω*: *Ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς [...] οὗ ἠλεηψας μοι ἐκεῖ στήλην*, traducând termenul ebraic *משח*. Nici ediția Polirom 2004, nici ediția Sapienția 2012 a *Septuagintei* nu dau vreo lămurire în legătură cu acest *ἀλείφω*. „Înțelesul exact al cuvântului în Fac. 31, 13 nu este limpede”<sup>26</sup>. Totuși, se poate spune cu destulă certitudine că aici verbul *ἀλείφω* nu are nici sens terapeutic, nici cosmetic, fiind vorba de o piatră sau un altar. Cel mai probabil, sensul este unul religios, de consacrare.

- Ex. 40, 15: „Și să-i ungi, cum ai uns pe tatăl lor, ca să-Mi fie preoți; și această ungere îi va sfinți preoți pentru totdeauna în neamul lor!”. Aici verbul *ἀλείφω* apare de două ori, referindu-se la porunca de a-i unge pe fiii lui Aaron (*καὶ ἀλείφεις αὐτοὺς* – indicativ

<sup>26</sup> Douglas J. Moo, *op. cit.*, p. 180. Totuși acest pasaj nu a fost ignorat de literatura rabinică, mai ales deoarece este primul episod din Vechiul Testament în care se vorbește despre o ungere rituală. *Enciclopedia Iudaică* notează că Iacob a primit din cer uleiul cu care a consacrat piatra/stâlpul/altarul de la Betel. De asemenea, uleiul special preparat de Moise, folosit pentru ungerea regilor și a preoților, avea calități deosebite (faptul că nu a fost absorbit de celelalte ingrediente folosite în preparare, că a fost de ajuns pentru a unge toți preoții și regii lui Israel etc.), legate nu atât de prepararea lui, ci de destinația lui sacră (în vremurile mesianice va reapărea împreună cu chivotul). Cf. Isidore Singer, „Anointing”, în *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, Funk and Wagnalis Company, 1901, p. 612.

activ viitor), precum a fost uns și tatăl lor (*ὄν Τρόπον ἡλείψας τὸν πατέρα αὐτῶν* – indicativ activ aorist). *Ἀλείφω* traduce tot ebraicul *נשם*. Nici în edițiile românești nu apare vreo lămurire cu privire la această ungere, dar se poate deduce din context că sensul este, cu siguranță, unul ritual: „*aleifo* desemnează ungerea ceremonială a preoților, prin care ei erau consacrați în mod deosebit slujirii lui Dumnezeu”<sup>27</sup>. Verbul ebraic *נשם*, întrebuițat aici, apare și în alte texte de aceeași natură, cum ar fi: Ex. 29, 36 (sfințirea altarului prin ungere, verbul grecesc întrebuițat fiind *χρίω*), I Rg. 1, 34 (ungerea lui Solomon, fiind folosit același verb *χρίω*), Ex. 28, 41 (porunca ungerii lui Aaron și a fiilor lui, din nou fiind folosit verbul *χρίω*) etc. Trebuie notat că și verbul *נשם* poate avea înțeles de ungere beatificatoare, de grijă față de corp, cum este cazul în Amos 6, 6: „Beau din cupe vin și din pârga untdelemnului își fac miresme pentru uns și nu le pasă de prăbușirea casei lui Iosif!”. Deși nu are sens religios, de consacrare, LXX redă tot cu *χρίω* această ungere cu efect cosmetic, de înfrumusețare, termenul grecesc referitor la unguentul folosit fiind *μόρον*, „unguent parfumat”, „parfum”.

- Num. 3, 3: „Acestea sunt numele fiilor lui Aaron, preoți miruiți, care au fost sfințiți, ca să slujească cele ale preoției”. Aici verbul *ἀλείφω* este folosit, de asemenea, cu valoare de consacrare, de putere harică ce oferă preoților dreptul de a sluji la altar cele ale preoției (*ιερατεύειν*). Asemănarea cu *χρίω* merge până la identificare, totuși trebuie precizat faptul că este folosită forma de participiu perfect pasiv (*ἡλειμμένοι*), ungerea preoților neavând putere de la sine, ci fiind făcută de altcineva, mesagerul vocii divine.

Pe lângă aceste ocurențe, *ἀλείφω* apare și în II Sam. 12, 20, cu sensul de ungere nerituală, asemănător ca sens cu Amos 6, 6, II Sam. 14, 2, tot cu scop cosmetic (legat de doliu și interzicerea ungerii cu untdelemn parfumat<sup>28</sup>), II Rg. 4, 2<sup>29</sup>, II Cr. 28, 15, Rut 3, 3 (ungerea făcând parte din ritualul de înfrumusețare, alături de folosirea

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cristian Bădiliță (coord.), *Septuaginta*, vol. II, Editura Polirom, 2004, p. 400.

<sup>29</sup> Referitor la acest episod în care Dumnezeu, prin Elisei, înmulțește uleiul văduvei, LXX adaugă și *ἀλείψομαι*, arătând probabil faptul că nu era vorba de ulei de gătit, ci ulei de ungere sau unguent („cu care mă voi unge”), putând fi astfel înțeles mai bine și faptul că a reușit să cumpere libertatea celor doi fii ai ei, prin vânzarea acestui ulei.

celor mai frumoase haine), Est. 2, 12, în care ungera este cosmetică, fiind legată de mirul parfumat și de toaleta feminină, și Dan. 10, 3<sup>30</sup>. În versetele menționate, *ἀλείφω* este folosit pentru a traduce ebraicele  $\text{חַרְטוּם}$  și  $\text{מַשְׁחָה}$ . Verbul *ἀλείφω* apare de mai multe ori și în lezechieel 13, cu un înțeles ușor diferit. Aici are sensul de „a spoi”, de superficialitate: „verbul grecesc înseamnă literal «a unge». TM are «spoiesc cu var», dar termenul ebraic pentru «var» (*tapel*) desemnează mai degrabă o substanță lipsită de consistență, de trăinicie. Targumul parafrazează: «lut simplu, neamestecat cu paie»; la fel în Vulgata. Unii comentatori moderni au văzut în această expresie o metaforă a ipocriziei, dar și a zădărnicii. Oracolele pentru pace ale proorocilor mincinoși nu fac decât să ascundă («să spoiască») deficiențele fundamentale ale societății («zidul») și să încurajeze iluzia unei bunăstări viitoare<sup>31</sup>.

Așadar, verbul *ἀλείφω* în Vechiul Testament este întrebuințat cu o varietate de sensuri, fiind legat de cele mai multe ori de ungera cu scopul înfrumusețării, oarecum asemănător cosmeticelor de azi, însă în alte cazuri comportă un sens ritual, de consacrare, de sfințire, fiind identic (sau aproape identic) cu *χρίω*, care în „cele 78 de ocurențe desemnează consacrarea preoților, a obiectelor templului sau a regilor lui Israel<sup>32</sup>. Însă este foarte important de notat că nicăieri verbul *ἀλείφω* nu are sensul de ungeră terapeutică, vindecătoare, deși „folosirea uleiului în scop terapeutic este atestată în Vechiul Testament și în literatura rabinică, dar și între greci<sup>33</sup>. Spre exemplu, ritualul de purificare a leproșilor cuprindea și o rânduială a ungerii celui curățit: „În ritualul de purificare a leprei, preotul care conducea ceremonia ungea diversele părți ale trupului leproșului (Lev. 14, 10-18). Intenția în acest caz era de a-l purifica pe leproș de starea de impuritate provocată de boala sa<sup>34</sup>. Trebuie notat și faptul că în acea vreme medicina nu făcea distincția existentă

<sup>30</sup> În cazul acestui verset este interesant de notat că *ἀλείφω*, cu sensul de ungeră cu unguent parfumat, este legat de *ἔλαιον* și nu de *μύρον*.

<sup>31</sup> Cristian Bădiliță (coord.), *Septuaginta...*, vol. 6/II, p. 91.

<sup>32</sup> Douglas J. Moo, *op. cit.*, p. 180.

<sup>33</sup> Raymond E. Brown (coord.), *op. cit.*, p. 100.

<sup>34</sup> Geoffrey Wigoder (coord.), *Enciclopedia Iudaismului*, traducere de Radu Lupan și George Weiner, Hasefer, București, 2006, p. 705. LXX folosește însă în acest caz verbul *ἐπιτίθημι*, „a pune”, „a așeza”.

astăzi între tratamentul „medical” și cel de natură *supranaturală*, religioasă, magică sau superstițioasă: „O distincție între remediile bazate pe superstiție și remediile științifice trebuie să fi fost străină chiar și practicantilor medicinei grecești”<sup>35</sup>. În lumea antică, ungerea cu ulei și cu diferite unguente era practică, dar cu siguranță nu avea un caracter de „medicament universal”, așa cum reiese din tratamentele recomandate de Celsus și Galen<sup>36</sup>. Totodată, nici în Iudaism ungerea nu era un simplu tratament medicinal, fiind recomandate în acest scop o dietă sănătoasă, o igienă corespunzătoare și tratamente populare<sup>37</sup>. *Enciclopedia iudaică* notează că ungerea cu scop medical în tratarea unor afecțiuni ale pielii era însoțită de diferite incantații (rugăciuni)<sup>38</sup>. Așadar, o viziune terapeutică, într-un sens medical de azi, este incompatibilă cu mesajul textului din Iacob. Textul nu recomandă medicație și rugăciune, ci ungere cu un caracter sacramental. Este foarte probabil, cum notează Ropes, ca îndemnul de a-l unge pe cel bolnav să fie în antiteză cu remediile superstițioase, magice sau vrăjitoarești, practicate în lumea antică<sup>39</sup>. Totodată, „potrivit rabinilor, uleiul de ungere, preparat conform unor formule speciale prescrise de Biblie, a fost ascuns în momentul distrugerii Primului Templu și nu a fost folosit în perioada celui de al Doilea Templu. Ungerea a pierdut, prin urmare, orice funcție în ritualul evreiesc”<sup>40</sup>. Totuși, a spune că ungerea în cazul Iacob 5 are doar valoare simbolică, precum susține Douglas Moo, este insuficient, precum este insuficient a o prezenta doar ca pe un remediu popular; este un act care, deși nu patronează sau nu are întâietate în ceea ce privește vindecarea, acest rol revenind *rugăciunii credinței*, ea se face „în numele Domnului”, contribuind la vindecarea psihosomatică a omului<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Sophie Laws, *The Epistle of James*, Continuum International Publishing Group, 2009, p. 227.

<sup>36</sup> Gary S. Shogren, *Will God heal us? – A re-examination of James 5, 14-16a*, în „The Evangelical Quarterly”, 99-108, 1989, pp. 102-103.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Isidore Singer, *art. cit.*, p. 613.

<sup>39</sup> James H. Ropes, *op. cit.*, p. 306.

<sup>40</sup> Geoffrey Wigoder (coord.), *op. cit.*, p. 705.

<sup>41</sup> Sophie Laws, *op. cit.*, p. 227.

## b. *Ἀλείφω* și ungerea în Noul Testament

În Noul Testament, verbul *ἀλείφω* este folosit doar de câteva ori, după cum urmează:

Mt. 6, 17. Hristos condamnă postul fățarnic și îndeamnă la evitarea unei atitudini ostentative: „Dar tu, când postești, unge (*ἀλείψαι*) capul tău...”. Aici are sensul asemănător cu cel din II Sam. 12, 20 și Dan. 10, 3, fapt notat chiar de Sfântul Ioan Gură de Aur în comentariul la aceste versete: „Cei vechi aveau obiceiul să-și ungă capetele lor ori de câte ori erau veseli și bucuroși – și asta o poți vedea destul de bine la David și la Daniil”<sup>42</sup>.

Mc. 16:1. Acest verset relatează cum Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacob, și Salomeea au cumpărat aromate (*ἀρώματα*) și au venit la mormânt ca să ungă (*ἀλείψωσιν*) trupul lui Hristos. La evrei nu se practica mumificarea și nu erau folosite tehnicile de îmbalsămare ale popoarelor învecinate. Ungerea are aici un rol igienic, beatificator. Totodată, Hristos face legătura între ungerea de la moartea sa și ungerea Mariei din In 12, 3, unde nu are un caracter harismatic sau de consacrare.

Lc. 7, 38 și Lc. 7, 46. În acest episod al convorbirii lui Iisus cu un fariseu, timp în care o femeie păcătoasă Îi uda picioarele cu lacrimi și cu mir de mare preț, ștergându-le apoi cu părul capului, verbul *ἀλείφω* este folosit de trei ori, de fiecare dată cu sensul de ungere cu ulei sau unguent parfumat (*μύρον*).

In 11, 2 și In 12, 3 prezintă o situație asemănătoare celei de mai sus, fiind folosită aceeași terminologie pentru același tip de gest, singura diferență constând în caracterul sau nuanța simbolică a afirmației lui Hristos cu privire la gestul femeii.

Mc. 6, 13: „Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau”. În acest pasaj este folosit tot verbul *ἀλείφω*, cu scopul de a vindeca pe cei bolnavi. Trebuie notat că vindecarea (*θεραπέω*) celor bolnavi (*ἄρρωστος*) prin ungerea cu ulei nu implică o ungere medicinală nici în acest verset, în măsura în care *ἄρρωστος* nu desemnează doar pe cel bolnav sau slab fizic, ci și spiritual<sup>43</sup>. De asemenea, *θεραπέω* nu are doar un sens medical, ci mai ales religios-social, fiind mult mai potrivit contextului. Așadar,

<sup>42</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în col. PSB, vol. 23, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 262.

deși cu greu se poate vorbi de o identitate între acest verset din Marcu și exprimarea din Iac. 5, asemănarea există. Nici la Marcu, nici la Iacob ungera nu poate fi văzută ca o îngrijire strict medicală, un tratament și atât.

Acestea sunt textele în care verbul *ἀλείφω* apare în Noul Testament.

Așadar, se pot trage următoarele concluzii. *Ἀλείφω* este folosit în LXX cu o varietate de sensuri, de la cel estetic sau cosmetic, echivalentul antic al parfumului de azi, până la consacrare, în vederea slujirii lui Dumnezeu. De asemenea, și în Noul Testament se poate observa aceeași situație. Trebuie notată și distincția (existentă, indiferent dacă a fost sau nu intenționată) între *ἀλείφω* și verbul *ἐπιχέω*, folosit pentru a desemna ungera „medicală” (în sensul antic al cuvântului) în Lc. 10, 34<sup>44</sup>. Acestea dovedesc în primul rând că ungera de care vorbește Sfântul Iacob nu poate fi văzută ca o ungeră cu de la sine putere, ci este dependentă de rugăciunea Bisericii și de starea spirituală a omului. Un al doilea lucru care trebuie notat este că Iacob nu instituie el Taina Ungerii în aceste versete, ci (prin folosirea tuturor verbelor la aorist: *προσκαλεσάσθω, προσευξάσθωσαν, ἀλείψαντες*) el doar consemnează o stare de fapt existentă deja: vizitarea bolnavilor era practică și în Vechiul Testament și Hristos o reafirmă.

### c. *Ἀλείφω* din Iacob 5 în gândirea Sfinților Părinți

Epistola lui Iacob a fost mult disputată și, în general, a fost mai puțin folosită de Sfinții Părinți. Deși Mayor oferă o listă foarte generoasă de citate patristice pe care le consideră aluzii sau citări<sup>45</sup>, totuși acestea pot la fel de bine să fie simple coincidențe, fiind foarte dificil a spune cu certitudine dacă și în ce măsură a fost folosită Epistola Iacob în primele secole, fără o referință directă. Comentariile sau referirile la Iac. 5, 14 sunt, din păcate, și mai puține.

<sup>43</sup> Xenofon, în *Oikonomikos* 4, 2, folosește acest adjectiv cu privire la *ψυχή*: *καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστότεραι γίνονται*.

<sup>44</sup> Este interesant de notat faptul că în Evanghelia Sfântului Luca, consemnat de tradiție ca fiind medic de profesie, se află singura ocurență a verbului *ἐπιχέω* din Noul Testament. În LXX acesta apare de mai multe ori și, asemenea verbului *ἀλείφω*, are o varietate de sensuri.

<sup>45</sup> James Mayor, *The Epistle of St. James*, MacMillan and Co. Press, London, 1910, p. LXVII ș.u.



*Biblia Patristica* prezintă doar două referințe, una aparținând lui Origen și una Sfântului Grigorie al Nyssei, dar nu de o acuratețe absolută. Ropes mai prezintă o referință a Sfântului Ioan Gură de Aur la acest verset. Din nefericire, doar acestea trei sunt aluzii sau referințe certe (de fapt, două, întrucât în cazul Sfântului Grigorie nu se poate vorbi de certitudine):

1. Origen, în *Omilii la Levitic* II, 4, citează direct pe Sfântul Iacob: *Jacobus Apostolus dicit: Si quis autem infirmatur vocet presbyteros Ecclesiae et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine Domini. Et oratio fidei salvabit infirmum ei si in peccatis fuerit remittentur ei*<sup>46</sup>. Ceea ce este interesant de observat este că Origen vorbește în acest context despre iertarea păcatelor (chiar cu câteva rânduri mai sus citează v. 20 de la Iac. 5) și despre mărturisire, accentul căzând pe vindecarea spirituală. De altfel, Origen nu amintește nimic despre suferința fizică în acest context.

2. Sfântul Grigorie al Nyssei, în cuvântarea de înmormântare a împărătesei Placilla. Aici, Sfântul Grigorie, vorbind despre suferința provocată de moartea împărătesei, binecuvântarea și mângâierea aduse de Biserică în acest momente, Îl aseamănă pe Dumnezeu cu un doctor, Care amestecă vinul cu uleiul tămăduitor și îl toarnă peste rană, cu scopul de a o vindeca: *οὐκοῦν ἐπαντλητέον τὸν ἐλαιώδη λόγον τῆ διοιδούση πληγῆ. Οἶδεν γὰρ καὶ ἡ εὐαγγελικὴ ἰατρεία τῆ στόψει τοῦ οἴνου καταμυγνύειν τὸ ἔλαιον*<sup>47</sup>. Această referință este însă destul de imprecisă, putând fi o aluzie la Lc. 10, 34, întrucât autorul nu precizează nicăieri în contextul imediat numele textului citat, ci doar „din Scriptură” (*παρὰ τῆς Γραφῆς*), vinul putând fi o aluzie la Euharistie, dar și la vinul cu care Samarineanul a legat rănile celui căzut între tâlhari. Oricum, ungera propusă nu are un rol medical (evident, de altfel, fiind vorba de suferință spirituală, emoțională, și nu fizică), ci unul religios.

3. Sfântul Ioan Gură de Aur în tratatul despre preoție face și el referință la Iacob. Acesta citează versetul din Iacob aproape așa cum apare în Scriptură. El vorbește în acest context despre diferența dintre părinții trupești și cei duhovnicești, preoții, care au „mântuit suflete bolnave și pe moarte (destinate morții) de multe

<sup>46</sup> Origen, *Homiliae in Leviticum*, II.4, PG 12:418A-419D.

<sup>47</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *Oratio funebris de Placilla*, PG 46:885D.

ori” (*οὔτοι δὲ καὶ κάμνουσαν καὶ ἀπόλλυσθαι μέλλουσαν τὴν ψυχὴν πολλάκις ἔσωσαν*)<sup>48</sup>. Este foarte interesant că Sfântul Ioan Gură de Aur leagă aici citatul din Iacob cu preoții și cu iertarea păcatelor, a căror consecință e și ușurarea sau îndepărtarea suferinței fizice, și nu cu unele daruri speciale pe le-au avut anumite persoane în primele decenii în Biserică.

Pe lângă acestea, mărturii despre slujba Tainei Ungerii (*Μυστήριον τοῦ ἔλαιου*) apar și în alte opere, cum ar fi *Tradiția apostolică, Diataxa egipteană, Constituțiile apostolice* și, mai cunoscut în acest sens, *Evhologhionul lui Serapion*<sup>49</sup>. Nici una dintre ele nu prezintă însă explicații, fundamentări sau referiri directe la Iacov 5.

## Concluzii

Biserica a purtat grijă de sănătatea sufletească și fizică a credincioșilor ei încă din primele momente ale sale, mergând pe drumul început în Legea Veche de Sinagogă. Iacob, unul dintre primii episcopi ai Bisericii din Ierusalim și autorul prin tradiție al epistolei care-i poartă numele, ilustrează tocmai această grijă perpetuă a Bisericii față de credincioși, grijă moștenită din practica Sinagogii. De aceea, orice tentativă de aprofundare a textului acestei epistole trebuie să aibă în vedere și contextul iudaic și moștenirea Vechiului Testament.

Mențiunile scripturistice veterotestamentare ale verbului *ἀλείφω* folosit în Iac. 5, 14 au un înțeles variat. Dar, deși de multe ori acesta este pus în legătură cu ungerea nerituală, chiar cosmetică sau de înfrumusețare, totuși se păstrează și sensul de consacrare. *Αλείφω* pune accentul pe actul fizic al ungerii, indiferent de natura ei, *χρίω* accentuează mai mult ideea de consacrare. De aceea, poate, Iacob preferă acest mod de expunere pentru a ilustra componenta sau latura practică, fizică a unei lucrări sacramentale practică în Biserică și cunoscută azi sub numele de Taina Sfântului Maslu. Totodată, dacă în acea perioadă ungerea cu ulei, care avea la bază scopul medical (datorat proprietăților curative ale uleiurilor folosite), s-a transformat într-o practică (aproape) magică, cuprinzând

<sup>48</sup> Ioan Gură de Aur, *De sacerdotio*, III.6, PG 48:646.

<sup>49</sup> Nenad S. Milošević, *Dumnezeiasca Liturgie – centrul cultului în Ortodoxie*, traducere de Pr. prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2012, p. 156.

incantații, invocații și folosirea diferitelor amulete și alte obiecte de această natură, Biserica a oferit omului o cale prin care latura spirituală avea întâietate, fără a o suprima pe cea vizibilă.

În Noul Testament lucrurile nu diferă foarte mult. *Αλείφω* este folosit de mai puține ori, în vindecare accentul căzând pe îndreptarea sufletească, vindecarea fizică urmând acesteia. Acesta este modelul vindecărilor săvârșite de Hristos: „Potrivit interpretării Sfântului Ioan Gură de Aur a pericopei vindecării paralticului (Mt. 9, 1-8), vindecarea sufletească este cel mai greu de realizat, cea fizică fiind consecința naturală a acesteia”<sup>50</sup>. Este important de notat că nimic din versetele analizate nu sugerează că vindecarea prin ungere și rugăciune, amintite în Iac. 5, 14-16, ar avea de-a face cu anumite daruri specifice creștinismului timpuriu, ce nu se mai manifestă azi. Ca și atunci, și acum, preoții Bisericii au aceeași datorie, de a purta de grijă de sănătatea spirituală și fizică a credincioșilor, uleiul sfințit fiind un mediu de transmitere a harului, dar dependent de deschiderea omului față de Dumnezeu.

Părinții, în puținele referiri la acest verset, pun accentul pe vindecarea spirituală, cea fizică urmând acesteia. Deși citează versetul amintit, în toate cazurile accentul cade pe vindecarea sufletească și pe legătura indisolubilă ce există între toate lucrările sacramentale ale Bisericii; de exemplu, despre Sfântul Ioan Gură de Aur, în opera amintită, s-ar putea crede că vorbește despre Taina Mărturisirii, asta dacă nu ar fi citat în mod explicit pe Iacob. Dar este cu atât mai important faptul că există posibilitatea acestei confuzii, deoarece ilustrează cu atât mai mult imposibilitatea de a trata Maslul doar ca pe o ungere cu efect de sine stătător, fiind exact contrariul practicii Bisericii.

Însă a vedea vindecarea despre care se vorbește în aceste versete doar ca o vindecare spirituală este, de asemenea, neconform cu mesajul transmis, autorul insistând pe caracterul de ungere fizică, de act fizic, și nu simbolic, care devine un mediu de transmitere și lucrare a harului.

Maslul nu poate fi văzut ca independent de celelalte Taine ale Bisericii: „Binecuvântarea untdelemnului se săvârșea printr-una și

---

<sup>50</sup>Pr. Dan Sandu, *A Spiritual Pharmacy*, în „Chrism”, vol. 42, nr. 2, 2005, p. 6.

aceeași singură rugăciune, care era articulată cu dumnezeiasca Liturghie”<sup>51</sup>. Vindecarea fizică și sufletească a omului în Biserică se face prin harul divin, transmis prin toate lucrările sacramentale ale Bisericii, și depinde de starea sufletească a omului, neavând un efect automat și „garantat”, precum în cazul tratamentului medical.

---

<sup>51</sup> Nenad S. Milosevici, *op. cit.*, pp. 156-157.