

O evaluare a puterii de ilustrare a motivului biblic al “căii” în Luca-Fapte¹

În prezentarea evangheliei creștinii au simțit adesea nevoia de a comunica Vestea bună într-un mod cât mai intuitiv. De obicei, soluțiile pentru o astfel de comunicare au de a face cu o bună cunoaștere a culturii populare (literatură, obiceiuri, simbolurile specifice). Posibilitățile pe care le oferă contextualizarea culturală a evangheliei, în general, ar putea fi ilustrate, conform prezentului articol, de dinamica teologică a conceptelor de “cale” și “călătorie”, așa cum le găsim în Biblie, mai ales în NT.

Teologii contemporani au remarcat adesea, din diverse perspective, relevanța acestui concept pentru omul modern. De exemplu, pentru Moltmann viața creștină implică o perspectivă etică dinamică, a pelerinului:

Bărbații și femeile care trăiesc în exilul istoriei și care caută viața, au nevoie de o hristologie a pelerinajului (*christologia viatorum*). Au nevoie de o hristologie a căii vieții (*christologia vitae*) care privește dincolo de ea însăși și care atrage oamenii spre viitorul lor cu Hristos, așa încât ei rămân pe calea lui Hristos și, în același timp, să înainteze pe această Cale.²

Pentru Moltmann simbolul Căii este important prin continuitatea pe care o comunică și, mai ales, prin implicațiile sale etice.³ Semnificația “căii creștinului” ca o angajare etică în problemele omului modern reflectă, în cazul lui Moltmann, drama creștinului din Germania nazistă, a celui arestat și închis în lagăr, a celui nevoit să se redefiniească în anii de după înfrângere (sau victorie...), când trebuia să descopere o teologie a speranței și supraviețuirii, a mărturiei. Am putea, probabil, să păstrăm multe din concluziile lui Moltmann ca valide și pentru estul Europei. Metafora căii are însă, în același timp, o semnificație aparte pentru spiritualitatea răsăriteană ortodoxă:

Potrivit unui teolog ortodox, evanghelicii scot în evidență mântuirea ca Ușă, în timp ce ortodocșii o descriu ca o Cale. Aceste două metafore reprezintă codificarea a două vederi contrastante despre mântuire:

¹ Comunicare ținută la Sesiunea de Comunicări științifice a Institutului Teologic Baptist, București, Aprilie, 1999.

²J. Moltmann, *The Way of Christ, Christology in Messianic Dimensions*, London: SCM, 1990, pp. xiii-xiv.

³Moltmann, *The Way of Christ*, p. xiv.

mântuirea ca proces (“sunt pe cale de a fi salvat”) și mântuirea ca eveniment (“am fost salvat ieri”).⁴

Din perspectivă culturală, cele două definiții ale experienței mântuirii sunt mai degrabă complementare decât opuse, ori exclusive: momentul de inițiere a mântuirii și procesul creșterii și confirmării coexistă și se manifestă în interdependență. În paragrafele următoare am dori să vedem cum ar putea teologia biblică, prin studiul analitic al paradigmatelor culturale, să ne dea o mai bună înțelegere a acestui concept și să ne inspire la o contextualizare contemporană a evangheliei. În acest scop vom evidenția felul în care VT, apoi NT, în contextul gândirii iudaice și mai apoi, eleniste, ne dezvăluie dinamica teologică și literară a motivului Căii.

Din perspectiva diacronică a devenirii istorice vom sublinia că metafora căii a fost supusă în continuu unui proces nuanțat de idealizare care a parcurs diferite etape din timpul VT până în timpul NT. În al doilea rând, din perspectiva sincronică a contextualizării culturale la un moment dat a acestei metafore, vom sublinia că NT ne provoacă la o comunicare dinamică și pozitivă a evangheliei, în mod particular prin stilul literar al lui Luca.

I. Forme istorice de idealizare a “căii”, în cultura iudaică și greco-romană

Analiza evoluției în timp a metaforei căii (perspectivă diacronică) pune în evidență un proces de idealizare gradată,⁵ de la un sit geografic, la o călătorie de eliberare a lui Israel, sub călăuzirea lui Dumnezeu, apoi la ideea de lege, și în final la un concept nou testamental, mesianic și eclesiastic.⁶ Ideea “exodului”, care influențează înțelesul “căii” în NT, poate fi tratată fie în cheie juridică, Deuteronomică (Isus este noul profet ca Moise, dătător de lege; biserica este noul Israel) ori în cheie mesianică, conform profețiilor care vorbesc despre un “nou exod” ori de “o cale nouă” (Isus este Mesia care aduce o realitate salvatoare nouă, deschisă tuturor; vezi, Ps. 13:3, Isa. 40:3, 58:9; Ezech. 36-37).⁷ Aceste aspecte ale

⁴Turning Over a New Leaf: Protestant Missions and the Orthodox Churches of the Middle East, The Final Report of a Multi-Mission Study Group on Orthodoxy, Interserve: London, 1992², pp. 81-82.

⁵E. Repo, *Der “Weg” als Selbstbezeichnung des Urchristentums: eine traditions-geschichtliche und semasiologische Untersuchung*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1964. Într-un articol binecunoscut S. V. McCasland a precedat analiza lui Repo în multe privințe, fără însă a atinge adâncimea discuției acestuia (“The Way”, *JBL* 77 (1958), 220-230).

⁶Repo, *Weg*, p. 7; S. Lyonnet, “La Voie dans les Actes des Apôtres”, *RSR* 69 (1981), 149-164, esp. pp. 154, 164; F. Bovon, *Luke the Theologian: Thirty-three Years of Research (1950-1983)*, Allison Park: Pickwick, 1987, p. 322; Repo, *Weg*, p. 147; esp. pp. 139-166; A. Denaux, “Old Testament Models for the Lukan Travel Narrative: A Critical Survey”, în C.M. Tuckett (ed), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven: Leuven UP, 1997, 271-305, p. 291).

⁷“Calea Domnului” (**drk ihvh**) apare menționată și în alte texte, Gen. 18:19; Jud. 2:22; 2 Reg. 21:22; Jer. 5:4-5; Ezech. 18:25; 33:17, etc. Pentru o discuție mai largă vezi, M. L. Strauss, *The*

idealizării apar cu claritate în evangheliile NT (Mt. 3:3, Mc. 1:2-3, Lc. 3:5-6, In. 1:23; Mt. 7:13-14, Mc. 8-10, Lc. 9-19, 24, In. 14:4-6).⁸

În principal, dezvoltarea conotațiilor “căii” s-a făcut pe două direcții principale, cea a conotațiilor interioare, subiective (de tip juridic, etic, comportamental, ideologic) și cele externe, obiective (de tip geografic - calea ca itinerar, drum, ori aventură). Putem, însă, să ne întrebăm dacă nu cumva există în NT și dovezi ale unei noi direcții în care s-a dezvoltat metafora căii, respectiv dovezi ale unei contopiri a conotațiilor interioare și externe. Ca să sugerăm un răspuns argumentat la această întrebare vom trece în revistă pe scurt principalele semnificații ale căii în cultura iudaică și elenistă și vom încerca apoi o evaluare de sinteză a semnificațiilor acestei metafore în scrierile lui Luca.

A. Calea văzută ca Lege și ca opțiune etică, în iudaismul timpuriu.

În timpul NT termenii hodos (cale, doctrină) și haireisis (partidă, posibil erezie) aveau un conținut destul de bine precizat de perspectivele sociale și juridice ale OT.⁹ În Fapte 22:4 haireisis e folosit ca “termen pentru un anumit comportament dar și ca termen pentru cei ce adoptă acel comportament”,¹⁰ iar cuvântul ebraic **drk** (cale) este folosit în mod similar la Qumran.¹¹

Astfel, membrii comunității evreiești de la Qumran sunt caracterizați ca “cei desăvârșiți ai Căii”, 1QS 8:18; 9:5, 9;¹² sau “cei aleși ai Căii”.¹³ Conducătorul

Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology, Sheffield: SAP, 1995, pp. 284-297; R. E. Watts, “Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus”, TynB 41 (1990), 31-59; E. Mayer, Die Reiseerzählung des Lukas (Lk. 9:51-19:10): Entscheidung in der Wüste, Frankfurt: Lang, 1996.

⁸Cf. W.C. Robinson, Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann, Hamburg: Bergstedt, 1964, p. 22: “Lukas hat die Geographie Palästinas als die eines “heiligen Landes” idealisiert”; H. Conzelmann, The Theology of Saint Luke, London: Faber, 1960, pp. 70-71; P.W.L. Walker, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, Oxford: Clarendon, 1990, etc. Eusebius argumentează că în contrast cu Moise, Hristos promite o patrie cerească nu una pământescă și, de asemenea, un Ierusalim ceresc (Eusebius, The Proof of the Gospel, 3.2.91d.8-13; 2.3.61b.3; 2.3.66d.14-17; 2.3.69a.4-5; 4.12.166c.6-d.1).

⁹Cf. Conzelmann, Luke, p. 227, n. 1; W. Michaelis, “hodos, hodegos, hodegeo”, TDNT, vol. 5, 42-114, p. 43; Repo, Weg, p. 26.

¹⁰C.K. Barrett, The Acts of the Apostles, Edinburgh: T&T Clark, 1994; vol. 1, p. 448. “haireisis” în J. P. Louw and E. A. Nida, Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, NY: UBS, 1988, 1989, p. 129.

¹¹Se consideră, în general, că preistoria conceptului “căii” în NT este reflectată de tradiția eseniană și iudaică (Conzelmann, Luke, p. 227, n. 1; Repo, “Weg”, pp. 26, 32, 55-60ff, etc.; McCasland, “Way”, pp. 239-230, esp. p. 230). “Calea” era înțeleasă ca o respectare strictă a legii mozaice în 1 QS 9.17, 18; 10.21; 11.3, etc., și ca una din paradigmele esențiale ale comunității eseniene (H. Schonfield, The Essene Odyssey. The Mystery of the True Teacher and The Essene Impact on the Shaping of Human Destiny, Shaftesbury: Element, 1993, p. 81).

¹²J. H. Charlesworth (ed), The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Rule of the Community and Related Documents, Tübingen: Mohr, 1994, vol. 1, pp. 37-41.

comunității, un personaj mesianic, îi călăuzește “prin cunoștință... așa încât ei să poată merge desăvârșit, fiecare împreună cu tovarășii săi, potrivit cu li s-a revelat. Acum este timpul să pregătim calea prin pustie” (1 QS 9:18-20).¹⁴

Comunitatea mesianică de la Qumran considera că umblarea desăvârșită pe calea legii pregătește venirea lui Mesia, așa cum spune Isaia 40:3:

Ei se vor separa de adunarea oamenilor înșelăciunii și se vor retrage în pustie ca să pregătească acolo calea Domnului, așa cum este scris: “pregătiți calea Domnului, neteziți un drum pentru Dumnezeu nostru”. Aici e vorba de studiul Torei care ni s-a poruncit prin Moise, după revelația ce ni s-a dat în diverse timpuri, potrivit cu ceea ce profeții ne-au spus prin Duhul Sfânt.¹⁵

Chiar dacă Luca și ceilalți evangheliști ai NT folosesc Isa. 40:3 ca referință majoră, totuși, ei nu aderă integral la această interpretare a “căii” ca metaforă juridică.¹⁶ Luca, de exemplu, face loc unor conotații polemice ale căii, folosind-o predominant la singular (cf. Fapte 9:2; 19:9, 23; 24:14, 22). Distanța aceasta are precursorii săi în VT și în scrierile de la Qumran.

În general, “calea” intră ca termen de compoziție în numeroase construcții cum ar fi “căile luminii”,¹⁷ “căile adevăratei dreptăți”,¹⁸ “căile adevărului”,¹⁹ “căile nelegiuirii”,²⁰ “căile trădătorilor”,²¹ “căile desfrânării”,²² “calea poporului”.²³ În 4 Q434, 436 (în Imnurile săracilor), Domnul Dumnezeu le călăuzește “piciorul lor pe Cale” (Frg. 2, 1.4) și ei umblă “în Calea inimii Sale” (Frg. 2, 1.10).²⁴

¹³1 QS 9:18, cf. și fragmentele 4 QS Frg.8, Col.1; Frg.3, Col.2; Scrolls, vol. 1, pp. 41, 65, 79.

¹⁴Charlesworth, Scrolls, vol. 1, p. 41; 1 QS 8:13 se referă la “Calea Domnului” și la “Calea Lui”, **drk jhwh**, see Scrolls, vol. 1, p. 37, n. 210.

¹⁵1 QS 8:13-16, Scrolls, vol. 1, p. 37.

¹⁶Barrett subliniază că nici cei mai conservatori dintre creștinii evrei nu și-ar fi restrâns vederile doar la acest înțeles (C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles, A Critical and Exegetical Commentary*, Edinburgh: T&T Clark, 1994, vol. 1, p. 448).

¹⁷1 QS 3:3, 20, Scrolls, vol. 1, pp. 13, 15.

¹⁸1 QS 4:2, Scrolls, vol. 1, p. 17.

¹⁹1 QS 4:17, Scrolls, vol. 1, p. 19.

²⁰1 QS 5:11, Scrolls, vol. 1, p. 23.

²¹CD MS A 8:4-5. Vezi J. H. Charlesworth (ed), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations* (Damascus Document, War Scroll, and Related Documents), Tübingen: Mohr, 1995, vol. 2, p. 27.

²²CD MS A 8:5, (Scrolls, vol. 2, p. 29), ori CD 19:17, unde aceeași expresie este tradusă drept “căi ale prostituției” (Scrolls, vol. 2, p. 33).

²³CD 8:16; Scrolls, vol. 2, p. 29.

²⁴R. Eisenman and M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury: Element, 1992, pp. 238-240; vezi, de asemenea, și 1 QH - Imnurile Mulțumirii, și 4 Q434 - Barki, nafshi, Fr.1, in G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Sheffield: JSOT, 1995, pp. 189-236, 280-281.

Avem de a face aici cu o tendință de polarizare a înțelesurilor “căii”, între căile nelegiuirii ori căile oamenilor, la plural, și calea desăvârșirii, a lui Dumnezeu, la singular.²⁵ O astfel de distincție este clar prezentă de exemplu, în 1 QS, Carte Legii Comunității. Prima parte a cărții 1 QS 1.1ă7.25, ar putea fi numită și “căile luminii și ale întunericului”, căci folosește preponderent construcțiile la plural. Se pare că aceste distincții polemice sunt ecouri ale unui tip răspândit de predică, prezent și în tradiția creștină, mai târziu, de exemplu în Didahii și în Epistola lui Barnaba, 18:1-21:9.²⁶ A doua parte a cărții 1 QS folosește ca laimotiv “calea desăvârșită”, la singular,²⁷ și probabil că această utilizare ne poate lămuri întrucâtva fondul referințelor la singular ale lui Luca (Fapte 9:2; 16:17; 18:25-26; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).

Măsurile disciplinare adoptate de comunitatea de la Qumran au drept scop recuperarea rebelilor și întoarcerea lor la “calea desăvârșită” (1 QS 11:11). Astfel, conducătorul comunității declară că:

Eu, [Conducătorul] nu voi nutri mânie față de cei ce se întorc din călcarea lor de lege, ci voi avea îngăduință față de cei care au deviat de la Cale. Nu voi avea compasiune însă față de cei încăpățânați până ce calea lor nu va deveni desăvârșită.²⁸

Desăvârșirea “căii” vine numai de la Dumnezeu, așa că liderul recunoaște neajunsurile propriei sale căi, chiar dacă a anunțat-o mai devreme ca “perfectă”:

²⁵Repo, Weg, p. 170.

²⁶Vezi antinomia dintre calea luminii și a întunericului, în 1 QS 3:20-25, 3:25-4:5. Imagini similare sunt folosite, în sec. 2 AD, în Epistola lui Barnaba, 18:1a-21:9b, care are o secțiune despre căile luminii și ale întunericului, cf. P. Prigent, *Épître de Barnabé. Introduction, traduction et notes (text grecesc editat și introdus de R.A. Kraft)*, Paris: Cerf, 1971. Cf. Jn. 14:5-6, și Mt. 7:14-15, care, amândouă indică o suprapunere conceptuală a lui he hodos (calea) și he zoe (viața). P. Bonnard (*L'Évangile selon St. Matthieu*, Geneve: Labor et Fides, 1982², p. 102), ne atrage atenția că în Matei “calea” nu este o cale spirituală ori dualistă, ca la Qumran, nici predominant etică, așa ca în Didahii, nici predominant hristologică, așa ca în scrierile lui Ioan: “ideea esențială este că [pentru Matei] această cale care deschide accesul la viață, nu este calea lumii; contrastul fundamental care domină întreaga pericopă este cel dintre cuvintele polloi [cei mulți] și oligoi [cei puțini]” (p. 103).

²⁷McCasland, “Way”, pp. 225-226; în 1 QS avem 33 de referințe cu privire la Cale; prima parte conține 12 mențiuni, toate la plural, iar restul de 21, începând din 1 QS 8.1, sunt toate la singular (p. 225; cf. Repo, Weg, p. 170). Această distincție reflectă o polarizare stilistică, într-adevăr, dar argumentul potrivit căruia ea reflectă și o absolută distincție semantică, teologică între celor două forme necesită o discuție mai nuanțată.

²⁸1 QS 10:20-21, Scrolls, vol. 1, p. 47.

Căci calea mea este a lui Adam [a omului]. Omul nu poate fi neprihănit; judecata este numai a lui Dumnezeu și doar de la El vine desăvârșirea Căii.²⁹

În contextul acestei distincții tradiționale, polisemantice, când Luca scrie despre creștini și creștinism și îi prezintă drept “cei de pe Cale” și, respectiv, “Calea”, el face o opțiune esențială pentru mesajul NT, caracteristică bisericii primare, anume că această Cale a creștinilor este proclamată ca adevărată și superlativă ascultare de Dumnezeu, iar biserica este adevărata, singura comunitate mesianică.³⁰

B. Determinările filosofice, etice, și religioase ale Căii în cultura elenistă.

Studii relativ recente au atras din nou atenția că, deși tradiția VT și a iudaismului timpuriu constituie fundalul major al conotațiilor “căii” în NT,³¹ influența culturii eleniste ar trebui luată și ea în considerație.³²

Pentru lumea greco-romană Calea putea să aibă înțelesuri variate, atât etice cât și inițiatice, ori filozofice, unele asemănătoare cu cele din tradițiile iudaice, și multe reflectând aceleași intuiții general umane fundamentale. De exemplu, la sărbătorile fecundității și fertilității din Eleusis ideea de “cale” era folosită ca referință la procesiunile de inițiere în misterele religioase.³³ Simbolurile inițierii

²⁹1 QS 11:10-11, *Scrolls*, vol. 1, p. 49.

³⁰Luca este conștient că, și la singular și cu înțeles mesianic, “calea”, hodos, de asemenea poate indica fie calea cea bună, sau prin substituire eretică, o cale falsă, a rătăcirii (Fapte 24:14, kata ten hodon hen legousin hairesin). Sublinierile consistente ale lui Luca demonstrează, astfel, poziția creștină polemică, proclamatoare, a acestei selectivități.

³¹Există, însă, de asemenea, o importantă componentă iudaică-elenistă a conceptului de “cale”, diferit de uzajul vechi testamental și de cel de la Qumran, vezi Hengel, în articolul său despre Repo în TLZ 92 (1967), 361-364, p. 364.

³²Există studii speciale dedicate metaforei căii, în filosofia greacă și în poezie, cf. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon, 1947; idem, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1961; O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellung im frühgriechischen Denken*, Berlin: Weidmann, 1937 (Conzelmann, ca un exemplu de vederi alternative, este sceptic cu privire la influența greacă asupra metaforei căii în Fapte 9:1, 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22; cf. Acts, p. 71; citat, de asemenea, în Bovon, *Luke the Theologian*, p. 468, n. 19).

³³M. R. Brown, “Eleusinian Mysteries”, în P.K. Meagher, Th. O’Brien, C.M. Aherne (eds), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington DC: Corpus Publication, vol. A-E, 1979, p. 1179; F. Graf, “Eleusinian Mysteries”, în M. Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, London: Macmillan, 1987, vol. 5, 83-85; Eliade, *A History of Religious Ideas*, London: Collins, 1979, vol. 1, p. 294; also J. Lemprière, *Classical Dictionary*, London: Brackens, 1994, pp. 447-448. Vizitatorii procesiunilor din Eleusis erau informați despre unele din aceste detalii, ca într-un fel de inițiere, și puteau să folosească și anumite ghiduri istorice-geografice (cf. *The Sacred Way of Polemo of Ilium* (ca. 300 BC) (L. Casson, *Travel in the Ancient World*, Baltimore, MA: John Hopkins UP, 1994, p. 294).

din Eleusis (participarea pe calea sfântă, întâlnirea smochinului sfânt pe cale, celebrarea fertilității prin închinare preotească și prin ofrande, etc.), au condus chiar, în gândirea unor teologi, la anumite conexiuni apologetice cu creștinismul. Într-una din polemicile sale, de exemplu, Clement din Alexandria scria că Hristos este adevăratul preot (hierofant, prin comparație cu preoții din Eleusis) și model (arhetypos), iar învățătura Sa este singura și adevărata inițiere.³⁴

Semnificațiile eleniste ale “căii” includ, cum e de așteptat, o paletă bogată, de la prozaic la idealizări complexe. De exemplu, Homer, ca unul ce scrie literatură într-un timp de început al limbii grecești literare, folosește adesea “calea”, *hodos*, cu înțelesul fizic de “stradă”, “uliță”,³⁵ “itinerar”, “călătorie” or “marș militar”.³⁶ Ideea de călătorie implică însă, chiar și pentru el, anumite valori etice cum ar fi “unitate de simțire”,³⁷ or o relație specială cu lumea cerească.³⁸ Mai târziu, poeți ca Pindar vor scrie despre răsplata ascultării de zei, despre gloria pe care o capeți când umbli pe drumul cel bun, căci atunci “când ai bunăvoința zeilor multe sunt căile spre prosperitate”,³⁹ și “grabnic este succesul, iuți sunt căile zeilor, când [aceștia] purced cu hotărâre”.⁴⁰

W. Jaeger, cunoscutul istoric al filozofiei grecești, a sugerat chiar că se poate vorbi în gândirea elenistă de un sistem religios coerent bazat pe metafora căii.⁴¹ Folosind o conceptualizare similară celei iudaice, literatura elenistă conține astfel expresii referitoare la cele “două căi”, ale întinericului și luminii, ale minciunii și adevărului, ale binecuvântării și pierzării,⁴² la o “cale a cercetării”,⁴³ o “cale dreaptă spre adevăr” și “o cale a zeului”, “a daimonului”, etc.⁴⁴ Ca argument important, se poate observa că Plato folosește des imaginea călătoriei spre lumină, prin filozofie.⁴⁵ La fel, Homer scrie și el despre o “cale spre eternitate”, sau despre “drumul celor nemuritori”,⁴⁶ ca și Pindar.⁴⁷ Pindar

³⁴Clement din Alexandria, *Protreptic*, 3.1.12.120.11-12, 14-15.

³⁵Homer, *Iliada*, 7.340: “o cale pentru care”.

³⁶Homer, *Odiseea*, 2.256, 273, 285, 404.

³⁷Telemah and Nestor, in Homer, *Odiseea*, 15.198.

³⁸Homer, *Odiseea*, 4.480: “zeii îți vor da călătoria pe care o dorești”; 7.30: “Eu însumi te voi conduce pe cale [Atena Pallas]”; 8.150, etc.

³⁹Pindar, *Olympian Odes*, 8.13, in H. Maehler (ed), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, (vols. 1-2), Leipzig: Teubner, 1987-1989; W. J. Slater (ed), *Lexicon to Pindar*, Berlin: Gruyter, 1969.

⁴⁰Pindar, *Pythian Odes*, 9.68.

⁴¹Jaeger, *Theology*, pp. 91-108, 134-135.

⁴²Plato scrie despre cele două căi ale sufletelor bune și, respectiv, rele, după moarte, despre judecata de la răscrucea drumurilor, de unde pleacă drumul spre insulele celor binecuvântați și drumul spre Tartar (*Gorgias*, 524a.3-4; cf. *Republica*, 614c; Pindar, *Olympian Odes*, 2.60-80).

⁴³Parmenide, *Fragmenta*, 6.10, 7.2.

⁴⁴Parmenide, *Frg.* 8.17-18; *Vezi*, *Frg.* 1.8.

⁴⁵Plato, *Rep.* 514-518b.

⁴⁶Homer, *Odyssey*, 13.112: “oamenii nu pot intra, căci este calea nemuritorilor”; Pindar, *Dithyramb*, 4.18.

chiar folosește expresia de “cale a înțelepciunii” în contextul dobândirii darului nemuririi, unind astfel cele trei concepte într-o metaforă complexă.⁴⁸ Influența acestor formulări se va resimți, mai târziu, în textele gnostice, în sec. 1-2 AD, care se descriu călătoria sufletului din pre-existența celestă spre Pământ și existența terestră, la naștere,⁴⁹ și în sens invers, la moarte.⁵⁰

Sistemul filozofic al Căii, în gândirea elenistă, include, apoi, un interesant accent pe moderație, văzută ca o “cale medie”, a mijolcului, a echilibrului, a deciziei responsabile. Într-adevăr, pentru mulți autori clasici idealul etic este cel al “căii de mijloc”, *he mese hodos*. Unul din personajele lui Xenofon, de exemplu, Aristip, apreciază că liderul unui popor nu trebuie să trăiască ca un tiran pretențios, și nici ca un sclav datat risipei, fără auto-control, ci mai degrabă să aibă o viață moderată, urmând o “cale de mijloc”.⁵¹ Această “cale de mijloc” este de asemeni recomandată și de Aristotel, care o laudă ca pe un ideal etic, în viață, și ca ideal estetic, în artă.⁵² Astfel de evaluări amintesc parcă de sfaturile Ecclesiastului, posibil influențate de gândirea greacă, și care exprimă, în același timp un loc comun al înțelepciunii din toate veacurile “Nu fi prea drept, și nici nu te arăta prea înțelept, de ce să te distrugi singur? Nu fi prea versat, și nici prea nesocotit, de ce să mori înainte de vreme?” (Ecles. 7:16-17). Nevoia de așezare echilibrată a deciziilor între înțelepciunea sofisticată, superioară, și nebunia abuzului și evaluării simpliste a vieții, ideea de alegere a unui fel de viață înțelept apare, într-o variantă mai categorică, mai fermă, și în tema alegerii între calea vieții și a morții, pe care o găsim și în NT, de exemplu, în parabolele mântuitorului Isus despre cele două căi, cele două porți sau cele două uși (cf. Mt. 17:13-16, Lc. 13:24-25).

Motivul acesta al alegerii între două căi diferite, una a vieții și alta a morții, apare des reprezentat în literatura elenistă. De exemplu, în Epistole Cinice, Diogene scrie despre dificultățile drumului spre înțelepciune care adesea îi descurajează pe cei ce doresc să se călăuzească după idealuri înalte, nobile.⁵³

⁴⁷Pindar, Pythian Ode, 3.103.

⁴⁸Pindar, Paean Ode, 7.15; 9.4.

⁴⁹Imnul Naasenian, în Hippolit, Ref. 5.16 (citată de R. Bultmann, “Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums”, ZNW 24 (1925), 100-146, p. 134).

⁵⁰Imnul Naasenian, în Hippolit, Ref. 5.10, conține o așa-zisă proclamație a lui Isus: *sfragidas echon katabesomai aionas holous diodeuso, musteria d'anoixo, morfias de theon epideixo, ta kekrumena tes hagnosis hodou, gnosis kalesas, paradoxos* (în Bultmann, “Mandäischen und manichäischen Quellen”, p. 134).

⁵¹Xenofon, Memorabilia, 2.1.1.

⁵²Aristotle, *Etica nicomaheană*, 2.6.8-10, 2.6.13-16; 2.7.7, 2.7.12. Pentru Aristotel “virtutea, deci, este o stare de mijloc, în sensul că poate asigura mijlocul [echilibrul]”, *mesotes tis ara estin he arete stochastike he ousa tou meson* (2.6.13-14). Moderația este ideală pentru toate experiențele omenești, o marcă a virtuții, *to d' hote dei kai ef' hois kai pros hous kai hou heneka kai hos dei, meson te kai arison, hoper esti tes aretes* (2.6.12).

⁵³“Diogene către Hipparchia”, în A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles*, Missoula, MT: Scholars, 1977, p. 107. Crates îi scrie lui Metrocle, Cinicul, că “acea cale care conduce la fericire este lungă”

Una din aceste scrisori îl pomenește pe Socrate vorbind despre cele două căi spre fericire: una scurtă, abruptă, dificilă - dar făuritoare de caracter; celaltă, ușoară, netedă și lungă, fără vreo influență formativă, amândouă reflectând cele două căi principale de acces pe Acropole, în Atena.⁵⁴ Un subiect similar este discutat în scrisoarea lui Diogene către Monim, unde, ca și în evangheliile calea spre fericire este abruptă și grea (mian hodon prosante kai tracheian) solicitând hotărâre și dedicare.⁵⁵

Un tip de istorisire elenistă înrudită, care apare frecvent în diverse formulări și ediții, este cea a emancipării “tânărului la răscruce de drumuri”, care, așa cum spune Plato “a ajuns la răscruce [en triodo] și nu este sigur ce cale să apuce [kateidos hodon]”, și, călătorind singur ori în compania cuiva, are nevoie să întrebe pe oameni - sau pe zei - care este calea cea adevărată și bună.⁵⁶ Una din cele mai cunoscute și vestite expresii ale acestui motiv este întâlnirea lui Hercule cu două zeițe la răscruce de drumuri.⁵⁷ Legenda ne prezintă un Hercule tânăr, în prag de maturitate, care trebuie să aleagă între două feluri de viață unul prezentat de zeița Arete (virtutea), celălalt de zeița Kakia (viciul).⁵⁸ Prima îl îmbie să meargă pe cărarea virtuții, di' aretes hodon, cealaltă – să o ia pe cărarea viciului, dia kakias. Întreaga întâlnire are loc într-un loc liniștit unde Hercule ieșise să mediteze ce drum ar putea să apuce, care este drumul vieții, poteran ton hodon trapetai,... poian hodon epi ton bion trape.⁵⁹ În aceste condiții, zeița Virtute îl asigură de la bun început că-i va spune cu fidelitate care este drumul adevăratului, drumul cel după voia zeilor (all' hoi theoi diethesan ta onta diegesomai met' aletheias).⁶⁰

Cercetările literare și arheologice arată că modelul Heracleian al conducătorului înțelept era un model etic major, de mare influență în lumea elenistă.⁶¹ Pentru

(“Crates către Metrocle, Cincul”, Cynic Epistles, p. 71). “Diogene către Hiceta” și “Diogene către Monim”, în Malherbe, Cynic Epistles, pp. 131-133, 155-159.

⁵⁴“Diogene către Monim”, 10-15, p. 157.

⁵⁵“Diogene către Monim”, 15-25, p. 157.

⁵⁶Plato, Legile, 799c.3-d.3; vezi comentariul lui J.S.J. Navone, Towards a Theology of Story, Slough: St. Paul, 1977, p. 98.

⁵⁷Michaelis, “hodos”, p. 43. Fabula, atribuită lui Prodic, Sofistul, este repovestită de Xenofon, Memorabilia, 2.1.21-34; Dio Chrysostomus, Discursuri, 4.73-75; Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae, 2.16.44-45.

⁵⁸Xenofon, Memorabilia, 2.1.21.7-8.

⁵⁹Xenofon, Memorabilia, 2.1.21.8-9, cf. 2.1.23.4-5.

⁶⁰Xenofon, Memorabilia, 2.1.27.4-5; 2.1.27.9-28.2. și Luca este interesat de introduceri care să asigure asupra temeiniciei celor spuse. În dedicația către Teofil întâlnim termenul diegesis (istorisire) și Luca ne asigură că a s-a apucat “toate cu grijă și în ordine să le scriu” pasin akribos kathexes soi grapsai (Lc. 1:1, 4); similar, zeița Virtute promite o informare fidelă (diegesomai met' aletheias) evitând introduceri înșelătoare, ouk exapateso de se prooimiois hedones (op.cit., 2.1.27.8).

⁶¹Dio Hrisostom, Discursuri, 4.31.1-5: el spune că oamenii din vechime erau “educați după modelul marelui Hercule”, pepaideumenous hos Heraklea ekeinon. Diogene Laertiu, Viețile, 6.70-71, îl prezintă pe Hercule, de asemenea, ca un model vrednic de urmat (vezi R. Höistad,

împăratul Iulian, de exemplu, Hercule era “cel mai important model [paradigma]” al stilului de viață cinic.⁶² Unii savanți susțin chiar că se pot găsi ecouri ale acestui model Heracleian în Marcu și în Matei.⁶³ Mai probabilă, totuși, apare ipoteza lui A.J. Toynbee. Pentru el, în contextul tradițiilor populare, evangheliile au ajuns să conțină ecouri ale modelelor eroilor eleniști, cum ar fi Aristonic, Eunus, Catilina, Agis, Cleomene, frații Gracchi, și Cato cel tânăr.⁶⁴ S-ar putea afirma, în acest context, că insistența lui Luca asupra “căii” ca locus major al testării credinței și direcției misionare realiza o conexiune înțeleaptă cu cultura elenistă primului secol AD, cu o importantă paradigmă didactică folosită în educația elitei eleniste. Această observație aduce din nou în discuție profilul de conducător al lui Teofil: este posibil ca el să fi fost dacă nu un aristocrat elenist,

Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man, Uppsala: Bloms, 1948, p. 56). Ca personaj divin, Hercule asistă pe cei în nevoi, alungă bolile prin puterea magiei, alungă răul, împiedică moartea (Orphica, Hymni 12, în *The Orphic Hymns*, trad. de A. N. Athanassakis, Missoula, MT: Scholars, 1977; pp. 21-23). Un portret atât de pozitiv indică, de fapt, o schimbare majoră în perceperea lui Hercule, schimbare care a avut loc sub influența filozofilor stoici și cinici. Mai devreme însă, Homer îl descria pe Hercule ca puternic dar nestăpănit, violent, de o forță primitivă, imposibil de strunit (392; 601; 24). Vezi și imnurile mai târzii atribuite lui Homer, cum sunt Lui Hercule, inimă de leu, în Hesiod, *Imnuri Homerice* 15.6-7 (probabil scrise de reprezentanți ai școlii Ionice de poezie epică), Vita Herodotea, 456; Certamen, 111 (cf. Höistad, Hero, pp. 22-23).

⁶²Iulian, *Discursuri*, 6.187c.6: “el a lăsat moștenire omenirii cel mai nobil exemplu al acestui fel de viață”, toutou tou biou paradigma. Hercule cel matur era prezentat ca un om dăruit în profetie, priceput în logică (Plutarh, *De E* apud Delphos, 387d), elocvent și stăpânind dialectica (Lucian, *Hercule*, 4.8-5.5). În final el a devenit nemuritor, ca răsplată pentru suferințele răbdate, după ce și-a dus la îndeplinire cele douăsprezece munci (Lucian, *Adunarea zeilor*, 6.2-6). Paradigma lui Hercule dădea speranța că prin efort și suferință omul poate să obțină nemurirea, statutul divin. Salvarea prin Isus cel crucificat și înviat, însă prezintă un tablou diferit. Isus nu este un model etic, ci un Mesia unic, în care ne regăsim ca oameni și care ne poate schimba viața ca domn suprem, divin (cf. concluziile lui A. George în *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris: Gabalda, 1978, p. 282). Pentru o discuție mai detaliată, vezi D. Aune, “Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity”, în D. L. Balch, E. Ferguson, W. A. Meeks (eds), *Greeks, Romans and Christians: Essays in Honour of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, MN: Fortress, 1990, 3-19.

⁶³T. Birt, *Aus dem Leben der Antike*, Leipzig: Teubner, 1922²; F. Pfister, “Herakles und Christus”, *Archiv für Religionswissenschaft* 34 (1937), 42-60. D. Aune descrie încercarea lui Pfister de a compara pe Isus cu Hercule, drept “bizară” (“Heracles and Christ”, p. 11). Totuși, există dovezi că o asemenea alăturare nu este de neimaginat, chiar dacă doar la modul general (cf. J. Fink, *Bildfrömmigkeit und Bekenntnis: das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom*, Köln: Böhlau, 1978, p. 95; B. Berg, “Alcestis and Hercules in the Catacomb of Via Latina”, *VigChr* 48 (1994), 213-234). Creștinii din primele secole foloseau această alăturare aparent: catacombele creștine din Via Latina, Roma, îl arată pe Hercule zugrăvit pe pereții mormintelor, ca unul ce ține deoparte pe Cerber, câinele de pază al Hadesului, în timp ce o eliberează pe Alceste de sub puterea morții (sec. 4 AD). și Samson este zugrăvit după modelul lui Hercule în acest complex de pe Via Latina (cf. M. Simon, “Remarques sur la Catacombe de la Via Latina”, *Le Christianisme antique et son contexte religieux* 108/9, Stuttgart: Hiersemann, 1988, 286-296). Pentru Augustin, Samson este cel ce a ajuns să fie cunoscut neamurilor ca “Hercule” (*De Civitate Dei*, 18.19).

⁶⁴A. J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford: OUP, 1939, vol. 6, pp. 376-539, 457, cf. pp. 469-475; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris: Belles Lettres, 1955, p. 63. Vezi, de asemenea, Aune, “Heracles and Christ”, pp. 12-14, 19; W. L. Knox, “The “Divine Hero” Christology in the New Testament”, *HTR* 41 (1948), 229-249, p. 233.

atunci, totuși, o persoană influentă, suficient de bogată ca să fie numit “prea alesule” sau “prea puternice Teofile”, suficient de educată ca să aprecieze referințele la nevoia cuiva de a alege calea cea bună prin călăuzire divină, sau să aprecieze relatarea dramatică a convertirilor “pe cale”.

Observațiile făcute până acum afirmă implicit că există o acoperire importantă între culturile iudaică și elenistă, foarte relevantă pentru contextul NT. Deși mult timp această interacție a fost ignorată, studiile lui M. Hengel au dus la o echilibrare a opiniilor. Pentru el “din mijlocul secolului 3 BC, tot iudaismul este de fapt, un <iudaism elenist>”.⁶⁵ Există, totuși, și modele culturale mai nuanțate. De exemplu, pentru V.K. Robbins creștinismul, în calitate de cultură alternativă, nu a luat naștere exclusiv în matricea unui iudaism elenist prin definiție, și nici nu s-a format în context iudaic palestinian exclusiv, ci printr-o interacție simultană, printr-o relație sincronă cu culturile greco-romană, iudaică palestiniană și iudaică elenistă.⁶⁶

Dar, ca să continuăm, s-ar putea întreba la ce alt nivel intercultural ar mai trebui studiată metafora căii, pentru a înțelege mai bine mesajul evanghelistic al lui Luca? Câteva direcții importante ar trebui amintite aici: paradigmele culturii populare exprimate prin nuvele și istorisiri de călătorii semnificative; arta compoziției literare; principiile și tehnica reprezentării istorice (modul de a consemna istoria, lecțiile ei, și personajele ei remarcabile); interacția dintre ideologie și literatură (legendele fondării imperiilor; moduri de călătorie și hărți ideologice), etc. În prezentul articol ne vom raporta numai la primul aspect, la călătorii semnificative ce includ întâlniri cu persoane divine, într-o relație de tip nuvelă, așa cum le găsim în tradiția VT și în contextul cultural greco-roman.

Mai întâi vom aminti câteva exemple importante din VT: trei persoane divine îl vizitează pe Avraam și-i destăinuie planuri lui Dumnezeu despre viitor (Gen. 18:1-15); doi îngeri îl vizitează pe Lot în Sodoma ca să-l îndemne la o călătorie salvatoare (Gen. 19:1-23) - și unii din cetate sunt orbiți; întâlnirea lui Iosua cu un înger înarmat (Ios. 5:13-6:6; cf. trimiterea lui Moise, Exod 3:1-4:18); întâlnirea lui Balaam pe “cale” cu îngerul care îl îndeamnă să dea un mesaj

⁶⁵Distincția aceasta este, pentru Hengel, una “în sensul cel mai strict, și o mai bună diferențiere [decât cea dintre iudaism palestinian și elenist, nota mea], ar fi cea între un iudaism [elenist] de limbă greacă, din vestul diasporei mediteraneene, și unul [tot elenist] de limbă ebraică, din Palestina și Babilonia” (M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London: SCM, 1991, p. 104, p. 312; vezi și A. J. Malherbe, *Paul and the popular philosophers*, Minneapolis, MN: Fortress, 1989; idem, *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress, 1983.

⁶⁶V.K. Robbins, “Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, in S.E. Porter and T.H. Olbricht (eds), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield: SAP, 1993, 443-463, pp. 447, 453; esp. pp. 451-459. Așa cum o definește Robbins, o contracultură este o cultură de grup, limitată, cu viață scurtă, pe când o cultură alternativă (counterculture) reprezintă o cultură dezvoltată, o alternativă culturală viabilă, care contestă la toate nivelele valorile culturii(lor) gazdă, inițiale (p. 455). Creștinismul, așadar, este o cultură alternativă, distinctă de părinții săi cultura fariseică și elenistă-romană, și care le înlocuiește (p. 159).

corect lui Balac (Num. 22:21-36).⁶⁷ Motivul călătoriei și al întâlnirii cu un călăuz divin apare și în textul despre alungarea slujnicei lui Avraam, Hagar (Gen. 16:6-15). Un exemplu complex este cel al înălțării lui Ilie la cer, în prezența lui Elisei (2 Regi 2:8-15).⁶⁸

Acest ultim exemplu include o răsturnare complexă de situații (peripeteia, cu recunoaștere a identității, anagnorisis), și include, de asemenea, o tranziție importantă, trecerea autorității din mâna lui Ilie în cea a lui Elisei.⁶⁹ Aceste exemple de întâlniri semificative plasate “pe cale”, din tezaurul VT, sunt caracterizate printr-un mai mare dramatism decât multe din relatările similare eleniste. Relatările de astfel de întâlniri dramatice din VT, sunt caracterizate printr-o mai mare problematizare a conflictului (cf. nevoia de “complicație”, desis, într-o compoziție, conform lui Aristotel, și importanța motivului suferinței, pathos).⁷⁰ Așa cum s-a observat, multe din călătoriile din VT încep cu “o problemă, o întrebare, ori o criză”, cu o “cădere” sau o dezechilibrare care cere o atenție critică. Călătoriile VT încep adesea într-un context dramatic, din nevoia de a găsi o soluție, o “cale” de a rezolva problema (astfel, avem un exod, o “ieșire”, o re-întoarcere din exil, etc.), care răspunde unei tânjiri, dorințe după eliberare, după intervenție divină.⁷¹ Istorisirea evreiască de tip nuvelă are deci caracteristici distincte față de relatările similare grecești, mai senine, liniare și fataliste.⁷² Sentimentul dramatic al primejdiei, participarea unui număr sporit de persoane la dramă (adesea este vorba despre familia extinsă), focalizarea pe

⁶⁷Acest fel de relatări sunt discutate în detaliu, de H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck, 1903; idem, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck, 1964; idem, *Schoepfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen: Vandenhoeck, 1895; F. Bovon, “Herman Gunkel, Historian and Exegete of Literary Forms,” in F. Bovon and G. Rouiller (eds), *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* Pittsburgh: Pickwick, 1978, 124-142; E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas*, Tübingen: Mohr, 1994; E. V. McKnight, *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia, PA: Fortress, 1978.

⁶⁸Brodie, “Luke as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative,” in E. Richard (ed), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville, MN: Liturgical, 1990, 78-85; idem, “The Departure for Jerusalem (Luke 9:51-56) as rhetorical imitation of Elijah’s departure for the Jordan (2 Kgs. 1:1-2:6),” *Bib* 70 (1989), 96-109, esp. pp. 53-55 and P. A. van Stempvoort, “Interpretation of the Ascension in Luke and Acts,” *NTS* 5 (1958), 30-42.

⁶⁹Aceste elemente de compoziție sunt remarcabil tratate în Aristotel, *Poetica*, S. Halliwell (trans.), LCL (199), Cambridge, MA: Harvard UP, 1995.

⁷⁰Aristotel, *Poetica*, 1455b.25-30.

⁷¹Navone, *Theology of Story*, p. 55.

⁷²Vezi discuția paralelelor dintre ele în R.I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia: Fortress, 1987; S.P. și M.J. Schierling, “The Influence of the Ancient Romance on Acts of the Apostles,” *The Classical Bulletin* 54 (1978), 81-88; J.R. Morgan, “Introduction,” in J.R. Morgan and R. Stoneman (eds), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London: Routledge, 1994, 1-12; B.E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary Historical Account of Their Origins*, Los Angeles, CA: University of California, 1967; B.P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, Princeton, NJ: Princeton UP, 1991; idem, *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley, CA: University of California, 1989.

acțiunea reprezentativă, salvatoare a unui personaj, cel mult două, este caracteristică reprezentării literare evreiești a încercărilor vieții omenești.⁷³

Literatura iudaică elenistă, externă VT, nu numai că privește motivul călătoriei ca o oportunitate de noi experiențe și de înțelepciune, ca în cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah (Ben Sirah), ori în scrierile lui Filo,⁷⁴ dar, în plus, privește călătoria și ca pe o oportunitate pentru salvare personală, autentificare și confirmare de caracter, eliberare, de schimbare a sortii (destinului). Aceste aspecte pot fi deslușite bine în istorisirile apocrife referitoare la Tobit și Heliodor.

Legenda lui Tobit este amintită de cele mai multe ori ca o paralelă literară interesantă din colecția Septuagintei, dintre apocrifele VT, pentru relatarea convertirii lui Saul în Fapte 9, și în special pentru episodul recăpătării vederii lui Saul (cf. Tob. 11:7-18).⁷⁵ Din punctul nostru de vedere, însă, această legendă care justifică și răzbună buna purtare și sacrificiul unui evreu neprihănit din exil (Tob. 6:1-9; 7:1; 11:1-6), este, de asemenea, un bun exemplu de compoziție literar-teologică centrată pe motivul unei călătorii semnificative. Călăuzirea primită în timpul călătoriei lui Tobit din partea îngerului Rafael, ca trimis divin, compoziția de ansamblu a cărții dovedește că exista un gen literar evreiesc cu mari afinități cu nuvela elenistă. Tema izbăvirii date în timpul unei călătorii, a restaurării înfăptuite la încheierea ei este, așadar, o temă importantă pentru cititorul elenist al Septuagintei.

⁷³L. M. Wills, "The Jewish Novellas", in J. R. Morgan and R. Stoneman (eds), *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, London: Routledge, 1994, 223-238, p. 224; cf. Pervo, *Profit*, pp. 119-121. Aceste aspecte sunt elegant discutate în de E. Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, W. A. Trask (trans), Princeton: Princeton UP, 1953.

⁷⁴N. Calduch-Benages notează că Isus ben Sirah, scriitor evreu elenist subliniază "el valor fundamentalmente pedagógico de los viajes" ("Elementos de inculturación helenista en el libro de Ben Sira: los viajes", *EstB* 54/3 (1996), 289-298. Cf. Ben Sirah 8:16; 26:12; 31:9-17; 36:2; 42:3; 51:13; Prov. 26:17. O idee similară se găsește la Filo, pentru care novicele este sfătuit să călătorească pe uscat și pe mare ca să învețe noi lucruri (De Ebrietate, 158.6-7). Plato deschide o perspectivă interesantă asupra acestui subiect, când sfătuiește inspectorii culturali să fie înțelepți și să caute în țară, oricât ar trebui să călătorească pe uscat și pe apă, până vor găsi pe acei puțini oameni de calitate, talentați, inspirați divin (theoi tines, ou polloi...) în stare să conducă (Legile, 951b.5-c.4; călătoria însăși este un test al integrității morale și culturale a inspectorului).

⁷⁵Considerată o nuvela iudaică, cartea lui Tobit, inclusă în Septuaginta (LXX), este datată în jurul 200-180 BC, și este scrisă cu scop didactic și talent literar, fără să includă nuanțe elemente apocaliptice sau accente mesianice. Cf. I. Nowell, "Tobit", in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (eds), *The New Jerome Biblical Commentary (NJBC)*, London: Chapman, 1993, 568-571; J.D. Thomas, "The Greek Text of Tobit", *JBL* 91 (1972) 463-471; F. Zimmermann, *The Book of Tobit*, N.Y.: JAL, 1958; P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, Freiburg: Universitätsverlag, 1982.

În mod similar, și istorisirea aventurii lui Heliodor (2 Mac. 3:1-40)⁷⁶ a fost menționată mai ales ca paralelă din LXX, la relatarea convertirii lui Saul. Windisch ne dă o discuție detaliată a punctelor asemănătoare dintre linia compozițională a celor două texte, ca și a deosebirilor.⁷⁷

Pentru Windisch, ca și pentru articolul de față, legenda lui Heliodor nu poate decât să fi oferit un model literar pentru Luca, și nu o sursă de inspirație. Din punctul nostru de vedere, legenda orbirii lui Heliodor și a vindecării sale, în urma întâlnirii cu îngerii, este importantă ca un nou exemplu de compoziție iudaică elenistă în care o călătorie cunoaște intervenția divină și schimbarea destinului principalului protagonist (peripeteia; cf. 2 Mac. 3:25-26, [LXX]). Vocabularul epifanic al apariției și dispariției îngerilor (efanesan, și afaneis egenonto) furnizează una din cele mai importante paralele Septuagintale referitoare la dispariția, în Emaus, a dlui Isus, și a răpirii lui Filip, de către Duhul, de pe drumul spre Gaza.⁷⁸

Cu aceste exemple, trecem acum la o scurtă analiză a acelor relatări Lucane ce manifestă caracteristici comune și sunt exemple grăitoare ale interesului lui Luca față de motivul particular al convertirii pe cale, a călăuzirii divine în timpul unui moment de criză, într-o călătorie.

II. Luca și relatările sale de călătorii semnificative

Referirile la “cale” (hodos) în Luca sunt parte dintr-o serie mai largă de texte ce includ motivul călătoriei, texte cu cuprind narațiunile copilăriei lui Isus și a lui Ioan Botezătorul, Luca 3:5-6 (cf. legăturile tematice dintre această secțiune și Faptele apostolilor); Secțiunea centrală din Luca 9-19; întâlnirea pe drumul spre Emaus; călătoriile semnificative ale Etiopianului evanghelizat de Filip (Fapte 8) și a convertirii lui Saul (Fapte 9) și, bineînțeles celelalte călătorii ale lui Pavel (Fapte 13-28).

Deși este important să analizăm continuitatea motivului Căii în aceste texte, ne vom limita în acest articol la evidențierea unor relatări de călătorii specifice lui Luca, toate cuprinse în secțiunea centrală, Luca 9-19. Punctul de seamă al acestei demonstrații este, că, această secțiune este remarcabilă și prin altfel de note de călătorie decât prin seria de anunțări ale drumului lui Isus spre Ierusalim spre suferința crucii, mult-cunoscutele *Reisenotizen* (recurente anunțări ale călătoriei spre săptămâna Patimilor, cu poreuomai, anabaino,

⁷⁶Scrisă cca. 120 BC, mai devreme decât 1 Maccabei, cartea 2 Maccabei este, de asemenea parte a Septuagintei, și a fost compusă, cum se pare, de un anume Iason din Cyrena, un evreu educat în iudaismul ortodox ca și în retorica elenistă (N. J. McEleney, “1-2 Maccabees”, NJBC, 421-446, esp. p. 423).

⁷⁷H. Windisch, “Die Christusepiphanie vor Damaskus (Act 9, 22, und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen”, ZNW 31 (1932) 1-23, pp. 1-9, esp. pp. 3-5, 7; cf. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxford: Blackwell, 1971, p. 327.

⁷⁸Cf. *afantos egeneto*, “a devenit nevăzut”, în Lc. 24:31; și *pneuma kuriou herpasen ton Filippon*, “Duhul Domnului l-a răpit pe Filip”, Fapte 8:39.

eggizo, erhomai: Lc. 9:51, 52, 53, 56, 57; 10:1, 17, 38; 13:22, 31-33; 14:25; 17:11; 18:31, 35; 19:1, 11, 28, 41). În esență, dorim să arătăm că aici avem de a face cu un model literar aparte, specific lui Luca, cu un conținut teologic de mare impact în societatea elenistă.

A. Natura secțiunii centrale în Luca 9-19.

Se consideră în general că natura acestei secțiuni este dată de seria amintitelor note de călătorie, ceea ce ar transforma Luca 9-19 într-o mare călătorie a lui Isus spre cruce. Totuși, această secțiune este în mod caracteristic marcată de prezența discursurilor lui Isus (material didactic) și de mesajul crucii (mesajul suferinței din Ierusalim).⁷⁹ În plus, jumătate din aceste învățături și relatări sunt specific Lucane, indicând o includere vădit intenționată.⁸⁰ Geografia joacă un rol important în desfășurarea acțiunii din evanghelia lui Luca. S-a argumentat, de exemplu, că majoritatea învățăturilor lui Isus sunt date la momente în care are loc o schimbare de timp și de spațiu (Lc. 9:51, 56; 10:17, 38; 11:1, 14, 37, 53; 21:1, 13:10, 22; 14:1, 25; 51:1; 17:11; 18:31; 18:35; 19:1, 28, 29, 37, 41, 45).⁸¹

Importanța învățaturii lui Isus și a notelor despre călătoria sa spre jertfa de pe cruce a dus la mai multe propuneri cu privire la caracterul acestei secțiuni centrale, analizate, de exemplu, în detaliu, de W.G. Kümmel,⁸² D. Moessner,⁸³ F.J. Matera,⁸⁴ și mulți alții. Vom aminti aici cu deosebire clasificarea lui M. Miyoshi, deoarece acesta a împărțit studiile asupra acestei secțiuni, în două mari categorii: (a) cele ce tratează cu precădere notele de călătorie, *Reisenotizen*, și (b)

⁷⁹Prezența masivă a materialului didactic a condus pe unii comentatori la concluzia că această secțiune este eminentamente parenetică (J. Schneider, "Zur Analyse des lukanischen Reisenberichtes", în J. Schmidt and A. Vögtle (eds), *Synoptischen Studien*, Munich: Karl Zink, 1953, 207-229; cf. W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*, Peabody: Hendrickson, 1994, p. 128, n. 91). Green notează că "doar 9:51-56; 11:14-16; 13:10-13; 14:1-6; 17:11-19; și 18:35-43 conțin altfel de material decât "zicerile" lui Isus". Elementul didactic este folosit să solidifice relația între ucenici și învățător (J. B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: CUP, 1995, p. 104; vezi și W. Grundmann, potrivit căruia Isus călătorește ca un pelerin și dă învățături esențiale pentru salvare, în cursul acestei călătorii (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin: EV, 1961², p. 198; idem, "Fragen der Komposition des lukanischen Reiseberichts", *ZNW* 50 (1959), 252-271, p. 254).

⁸⁰D.L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, Grand Rapids: Zondervan, 1994, p. 23; B. Reicke, "Instruction and Discussion in the Travel Narrative", în K. Aland (ed), *Studia Evangelica*, vol. 1, Berlin: Akademie, 1959, 206-216; M. D. Goulder, "The Chiasmic Structure of the Lukan Journey", în F. L. Cross (ed), *Studia Evangelica*, vol. 2, Berlin: Akademie Verlag, 1964, 195-202.

⁸¹F. J. Matera, "Jesus" Journey to Jerusalem (Luke 9:51-19:46): A Conflict with Israel", *JSNT* 51 (1993), 57-77, pp. 60, 62; p. 76, n. 38.

⁸²W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, London: SCM, 1975, pp. 141-147.

⁸³D.P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis: Fortress, 1989, p. 24.

⁸⁴Matera, "Jesus" Journey to Jerusalem", pp. 58-59.

cele ce tratează cu precădere teologia materialului didactic asociat cu această călătorie a lui Isus spre Ierusalim, anume o *Theologie der Stoffe im Reisebericht*.

Analiza noastră s-ar include în a doua categorie de studii, concentrându-se asupra teologiei asociate cu materialul didactic specific lui Luca. Noi sugerăm în felul acesta o abordare complementară a motivului căii în Luca, notând existența unui număr de călătorii cu format literar comun, cu o teologie unitară, o preferința stilistică pe care am putea să o caracterizăm ca interesul literar-teologic al lui Luca pentru “călătoria istorisită în cuprinsul altei călătorii”.

B. Călătoriile semnificative din Luca 9-19, ca expresie a unei paradigme

Aceste relatări de călătorii semnificative din Luca 9-19 au fost foarte rar studiate în grup, ca istorisiri înrudite tematic și literar. Mai degrabă parabolele au beneficiat de un tratament unitar, și atunci, în asemenea analize au intrat și pildelile ce includ călătorii semnificative. Totuși, trebuie remarcat că exact elementul acesta semnificativ al călătoriei a fost cvasi-ignorat în asemenea studii, ele nefiind axate pe evaluarea motivului literar al Căii în Luca-Fapte, ci pe arta și teologia asociate pildelor. Fenomenul “călătoriei istorisite în cuprinsul altei călătorii” care este, însă, foarte important pentru teologia lui Luca a fost mai rar remarcat.⁸⁵ Ar fi folositor, în acest context, să remarcăm că Luca are un șir întreg de relatări înrudite ca prezentare și sublinieri teologice: opriri pe cale și lecții despre ucenicie, multiple trimiteri ale ucenicilor în misiune, întâlniri “pe cale” cu oameni vii și cu oameni “aproape morți”, parabola fiului risipitor care este o nuvelă elenist-iudaică a rătăcirii, a pocăinței și a restaurării, istorisirea convertirii lui Zacheu, care este istorisirea unei călătorii la capătul căreia se găsește o dublă găzduire și mântuire. Vom privi pe scurt la fiecare din aceste relatări.

Opriri pe cale și lecții despre ucenicie.

Prima referință la cale (hodos) din această secțiune este Luca 9:57-58. Cu text paralel în Matei Matthew 8:18-22, dar fără menționarea explicită a “căii” acolo, acest pasaj se bazează pe textul mai timpuriu al lui Marcu despre întâlnirea lui Isus cu tânărul bogat și întrebările sale despre viața veșnică (Mc. 10:17-27). Luca 9:57 folosește doi termeni de călătorie, hodos și porevo, în contextul uceniei, akoloutheso.⁸⁶ O relatare similară apare și în Luca 18:18-23, dar fără o menționare explicită a termenului hodos.

⁸⁵Navone subliniază cu claritate acest aspect: “Jesus travels from Galilee to Jerusalem to accomplish what his disciples will communicate in their journey from Jerusalem to the ends of the earth (Rome) in the Age of the Church (Luke-Acts)... Even his [Jesus’] parables recount travel stories (e.g. the Prodigal Son)” (J.S.J. Navone, *Towards a Theology of Story*, Slough: St. Paul, 1977, p. 54).

⁸⁶Pe lângă hodos, poreuomai și verbele cognate au fost considerate ca termeni tehnici, terminus technicus, ce leagă mai multe motive Lucane într-o țesătură de învățături despre

Acest tip de tradiție creștină timpurie îl caracterizează pe Isus ca pe un învățător (rabin) ce se oprește pe drum (este oprit și El însuși oprește pe alții) gata să dea învățături radicale și vitale asupra înțelegerii și ascultării Torei, asupra împărăției lui Dumnezeu și a vieții eterne, și mai mult asupra importanței uceniciei, “a urmării” Sale (cf. Lc. 9:59-62; Lc. 9:59-60). Este foarte posibil ca această caracteristică a lucrării lui Isus, care a schimbat viața multora din persoanele întâlnite “pe cale”, să fi constituit una din sursele majore ale lui Luca pentru acest fel de model literar. Altă posibilă sursă poate fi întâlnirea lui Saul cu Isus cel înviat pe drumul Damascului.

Multiple trimiteri ale ucenicilor.

Interesat de călătorii misionare, Luca este gata să consemneze două trimiteri ale ucenicilor, spre deosebire de Marcu și Matei care amintesc doar una: trimiterea în misiune a celor doisprezece apostoli (Lc. 9:1-6, 10; Mt. 10:5-10; Mc. 6:6-13), și, pe lângă ea, și trimiterea în misiune a celor șaptezeci de ucenici (Lc. 10:1-23). Prezența a două trimiteri similare arată pe de o parte tendința lui Luca de a folosi paradigme literare-teologice, și pe de alta, recurența motivului călătoriei semnificative în Luca-Fapte.

În ce privește semnificația, diverși comentatori au încercat să argumenteze că Luca este interesat de aspectele complementare ale misiunii creștine. În Luca 9:1-6 Isus trimite pe cei doisprezece într-o misiune simbolică față de cele douăsprezece seminții ale lui Israel (cf. Lc. 22:30), pe când cei șaptezeci (ori șaptezeci și doi, în unele variante de text; Lc. 10:1-12),⁸⁷ ar corespunde, atunci, numărului tradițional al națiunilor din “lista națiunilor” din Gen. 10. Luca arată un interes similar față de această listă și în Luca 24:46-47 și Fapte 1:8, când Isus explică natura misiunii de evanghelizare “a tuturor neamurilor”. Aceleași secvențe de numere apar și la Rusalii (Fapte 1:26; 2:14; - 12 apostoli, și 2:5; - 70 de națiuni).⁸⁸ Isus dă învățături similare la începutul celor două călătorii misionare și primește rapoartele ucenicilor la sfârșitul misiunii (învățătura evanghelică și prezența rapoartelor sau a rezumatelor sunt de asemenea elemente caracteristice prezente în paradigma călătoriei ce include o întâlnire care marchează o schimbare a destinului).

ucenicie și credincioșie (D. Gill, “Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages”, HTR 63 (1970) 199-221, p. 214).

⁸⁷Conform lui Metzger, “72” ar trebui să fie preferat lui “70” ca *lectio difficilior* (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek Testament*, London: UBS, 1971, p. 150).

⁸⁸J.M. Scott, “Luke’s Geographical Horizon”, în D. Gill, G. Conrad (eds), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Carlisle: Paternoster, 1994, 483-544, cf. pp. 524-543; idem, *Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul’s Mission to the Nations with Special reference to the Destination of Galatians*, Tübingen: Mohr, 1995, pp. 5-121.

Întâlniri “pe cale” cu oameni vii și oameni “aproape morți”.

Printre textele hodos specifice lui Luca, unul dintre cele mai cunoscute este parabola samariteanului milostiv (Lc. 10:30-37).⁸⁹ Pilda lui Isus așează acțiunea pe drumul care iese din Ierusalim și coboară spre Ierihon. Acțiunea parabolei se apropie în formă, nu și în esență, de una din istorisirile populare cunoscute ale epocii, legenda “mortului recunoscător”, citat adesea și ca paralelă literară la călătoria lui Tobit: un călător întâlnește un om ucis de tâlhari pe drum și, din respect, îl îngroapă cum se cuvine; duhul omului decedat apare icognito, sub forma unui străin care, ca răsplată, îl ajută pe călător prin greutățile inerente drumului să-și ducă cu succes la capăt călătoria sa. Adesea, în unele din variantele povestirii, acest ajutor include și o căsătorie, un “happy-end”, care îi unește pe călător cu femeia pe care o scapă de un spirit nefast, duhul recunoscător pentru îngropăciunea acordată.⁹⁰

În cazul parabolei samariteanului milostiv, însă, intriga este numai pe jumătate asemănătoare cu cea din istorisirile amintite. Dacă Isus a compus această parabolă (s-ar putea ca ea să plece totuși de la vreun eveniment real), atunci auditoriul este în mod voit pus în uimire. Nu numai că avem aici un samaritean care se îndură de un evreu (e posibil ca Isus să subînțeleagă aici că cel jefuit și bătut este evreu), dar, în continuare, nu evreul salvat își arată recunoștința - cum poate s-ar fi așteptat auditoriul să audă, ci tot samariteanul este cel care își ajută semenul, pe mai departe, până la sfârșit, plătind tot: și hanul, și hrana, până la recuperarea completă a celui năpăstuit “pe cale”.

În ce privește conflictul literar, parabola samariteanului conține câteva puncte de răsturnare, de întoarcere dramatică a sensului desfășurării acțiunii. O primă răsturnare a situației, de natură negativă, este furnizată de atacul tâlharilor asupra primului călător. Acest act de violență are loc în timpul unei călătorii fatidice, și călătorul jefuit este părăsit aproape mort. Răsturnarea de situație (peripeteia) este dramatică: o călătorie obișnuită devine deturnată într-un jaf letal, dezastruos.

Drumul devine apoi situl unei noi serii de încercări. O a doua răsturnare de situație își face loc prin ajutorul dat de samaritean care călătorea și el “pe drumul acela” (vs. 31-32). Răsturnarea vine ca o soluție după ce tensiunea dramatică atinsese paroxismul în momentul în care două alte posibilități de ajutor, anterioare și aparent mai credibile (preotul și levitul), se dovedesc în întregime

⁸⁹W.O.E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background*, London: SPCK, 1936, pp. 166-168; B.B. Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, MN: Fortress, 1989, p. 194; R.W. Funk, “The Good Samaritan as Metaphor”, in J.D. Crossan (ed), *Semeia 2: The Good Samaritan*, Missoula, MT: Scholars, 1974, 74-81, etc.

⁹⁰Wills, “Jewish Novellas”, pp. 231-232. și alte povestiri au mai fost sugerate ca paralele literare pentru călătoria lui Tobit. De exemplu, “Monstrul din camera nupțială” (S. Thompson, *The Folktale*, N.Y.: Dryden, 1946; see I. Nowell, “Tobit”, in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Chapman, 1993, pp. 568-571).

inoperante, deplorabile. Identitatea samariteanului rămâne pe mai departe un factor de tensiune narativă, pe care doar mărimea ajutorului dat o atenuază.

Restaurarea finală, care rezolvă suferința și trece și peste prejudecățile sociale ale vremii, apare aici cu claritate ca una din sublinierile specifice lui Luca (specifice parabolelor lui Isus pe care Luca le culege și le consemnează). Isus face un rezumat final cu care își provoacă auditoriul la același fel de ajutor dezinteresat al aproapelui (Lc. 10:36-37).

Parabola fiului risipitor: o nuvelă elenist-iudaică a risipirii și a restaurării.

Cititorul întâlnește din nou în această parabolă a lui Isus (Lc. 15:11-32), elementele caracteristice ale unei nuvele eleniste cu acțiunea plasată într-o călătorie. Plecarea fiului risipitor are toate condimentele unei nuvele: rebeliune față de părinți, preluarea unei moșteniri, plecarea într-o țară depărtată, cheltuirea banilor în viață de petreceri și plăceri, sfârșitul deplorabil în dezonoare și sărăcie lucie, sub amenințarea foametei și morții.⁹¹

Parabola conține, de asemenea, o răsturnare de situație (peripeteia). Are loc un moment de revenire, de “cunoaștere” (anagnorisis) și restaurarea implică o refacere a călătoriei în sense invers (“mă voi scula și voi călători înapoi la tatăl meu”, etc., Lk. 15:18). Repetiția (rezumatul) își face iarăși loc, pentru că tânărul repetă ce dorește să spună tatălui său, la întoarcere.

Scena întoarcerii conține ea însăși imaginea unei întâlniri pe cale, un moment de recunoaștere, și o restaurare finală, sărbătorească.⁹² În mod caracteristic relatărilor spuse de Luca, deznodământul include o masă a părtașiei, o masă a

⁹¹S-a zis adesea că din nuvelele eleniste iudaice lipsesc elementele de călătorie și aventură sentimentală (Wills, “Jewish Novellas”, p. 235). Evreii crează istorisiri unde nu dragostea conjugală se află sub amenințarea divorțului ci unitatea familiei extinse este amenințată de forțele răului (op.cit., p. 235). Pentru S. and M. Schierling există, totuși, în Fapte o anumită fidelitate sentimentală față de Isus (Schierling, “The Influence of the Ancient Romance on Acts of the Apostles”, Classical Bulletin 54 (1978), 81-88, cf. p. 84. Noi sugerăm că este nevoie de o evaluare mai complexă, deoarece o istorisire ca parabola fiului risipitor este un bun contraexemplu la părerea enunțată mai sus, pentru că aici avem și aventură și sentiment, și familie extinsă, etc.

⁹²Când Chaereas și Callirhoe se întorc în Syracuza, tatăl Callirhoei, Hermocrate, se grăbește să ajungă pe corabie și își îmbrățișează fiica (Chariton, Callirhoe, 8.6.8). Când iese la iveală adevărata identitate a lui Daphnis, fratele său Astylos aleargă să-l întâmpine și, de asemenea, îl îmbrățișează (Longus, Dafnis and Cloe, 4.23.1; cf. 2.30.1; 4.36.3). Prezența repetată a acestui detaliu în scrierile lui Luca reflectă deci o sensibilitate față de “aceea conveție socială privitoare la felul în care rudele îi întâmpinau pe cei socotiți morți de multă vreme” (Lc 15:22-25; cf. Dafnis and Cloe, 2.30-37; 4.26; apoi Lc. 15:25-32, Dafnis and Cloe, 4.24.3-4; vezi discuția lui Hock, “Greek Novel”, p. 140).

restaurării.⁹³ Tatăl fericit alcătuiește și el un rezumat al întâmplării (un raport către fiul mai mare), prin care Isus (și Luca) subliniază esența istorisirii.⁹⁴

Zacheu: o istorisire despre o mântuire.

O altă ilustrație a interesului lui Luca pentru întâlniri semnificative în timpul unei călătorii este relatarea despre convertirea lui Zacheu (Lc. 19:1-10). Aceasta începe cu o subliniere repetată a desfășurării acțiunii în timpul unei călătorii (Lc. 19:1, 5, 7, 10). Tema călătoriei este legată cu motivul necesității misiunii (Lc. 19:5b; cf. Lc. 9:22; 17:25; 24:7, 26, și de asemenea, Lc. 2:49; 4:43; 13:16; 19:5; Fapte 3:21).⁹⁵

Continuând accentele compoziționale ale relatării precedente (vindecarea orbului la intrarea în Ierihon), Luca folosește și aici motivul vederii, cu conotații de restaurare. Astfel, Zacheu caută să-l vadă pe Isus, kai ezetei idein ton Iesoun (v. 3), hina ide auton (v. 4). Printr-o formulare reciprocă, Isus îl vede pe Zacheu, de asemenea, anablepsas ho Iesous (v. 5), și motivul devine complet când mulțimea îi vede pe Isus și pe Zacheu împăcându-se, și este nemulțumită (v. 7). La sfârșitul povestirii, Zacheu surprinde mulțimea prin decizia sa generoasă “iată [vedeți, gr. idou], jumătate din averea mea e pentru cei săraci” (v. 8). Sfârșitul este fericit, ca și în alte, multe istorisiri de călătorii din Luca-Fapte (chairon, v. 6, cf. evanghelizarea etiopianului, Fapte 8:39).

Compoziția este susținută și de un inclusio tematic bazat pe motivul căutării. Zacheu caută să-l vadă pe Isus (v. 3), dar, de fapt Fiul omului a venit să-l caute și să-l mântuiască (v. 10). Între aceste două căutări are loc și schimbarea dramatică din destinul lui Zacheu.

Trebuie să notăm încă o caracteristică a stilului lui Luca, faptul că Mesia îndepărtează aici barierele sociale care provoacă suferință și respingere. Salvarea este oferită tuturor, Luca 19:9.⁹⁶ Luca, în general, este preocupat de felul în care creștinismul depășește și îndepărtează barierele psihologice, etnice, religioase, fizice, morale, care împiedică oamenii de la a-l vedea, recunoaște și

⁹³Navone notează că motivele “căminului, lipsa căminului și restaurarea prin venire acasă sunt parte integrantă din istorisirile biblice” (Navone, *A Theology of Story*, p. 58). Vezi, istoria lui Isus, parabola fiului risipitor, istoria lui Zacheu, a Etiopianului, etc. (p. 60).

⁹⁴Luca exprimă adeseori morala povestirii prin gura unuia din personajele participante un procedeu cunoscut drept oratio recta (M.D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, Sheffield: SAP, 1989, vol. 1, p. 103; M.S. Goodacre, *Goulder and the Gospels. An Examination of a New Paradigm*, Sheffield: SAP, 1996, pp. 239-242).

⁹⁵R. C. Tannehill, “The Story of Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1-10”, în V. K. Robinson (ed), *Semeia 64: The Rhetoric of Pronouncement*, 1994, 201-211, vezi pp. 204-205.

⁹⁶Vezi D. L. Matson, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, Sheffield: SAP, 1996, p. 73. Pentru unii comentatori, această relatare este nu o convertire ci o restaurare a lui Zacheu ca fiu al lui Avraam (J. A. Fitzmyer, A. C. Mitchel, R. C. White, etc.).

primi pe Isus, și de a se bucura de beneficiul restaurării, al vindecării.⁹⁷ Zacheu trebuie să depășească handicapul staturii sale, al mulțimii adunate, al vieții de abuz de altădată și al renumelui asociat, al averii care crea o distanță socială. Ca și în întâlnirea de pe drumul spre Emaus, sau ca și în parabola fiului risipitor, și aici restaurarea este exprimată printr-o masă a părtășiei (Lc. 19:5-7). Isus își explică în final acțiunea printr-un scurt rezumat adresat mulțimii.

Așezarea acestei relatări la sfârșitul drumului spre Ierusalim îi dă o importanță aparte, strategică, reprezentativă pentru lucrarea lui Isus de până acum.⁹⁸ Totuși, după cum ne arată călătoria spre Emaus, motivul căii și al întâlnirilor semnificative care schimbă destinul va continua mai departe, în Luca-Fapte, dincolo de intrarea triumfală în Ierusalim.

III. Importanța acestor călătorii pentru motivul căii în în Luca-Fapte.

Teologia lui Luca despre Cale implică mai mult decât evaluarea călătoriei lui Isus spre Ierusalim și a notelor ce ne amintesc că El se îndrepta spre cruce. Este important, astfel, să deosebim în cadrul secțiunii centrale din Luca 9-19, un fenomen stilistic aparte, preferința pentru călătorii narate în cadrul altor călătorii (învățătură pe cale despre ucenicie și despre eternitate, trimiteri misionare repetate, parabole ca cea a bunului samaritean și a fiului risipitor, convertirea lui Zacheu).

În același timp, aceste relatări de călătorii semnificative manifestă o serie de trăsături caracteristice, care se regăsesc și dincolo de Luca 9-19, de exemplu în Luca 24 (călătoria spre Emaus), Fapte 8 (evangelizarea famenului etiopian), Fapte 9 (convertirea lui Saul). Printre aceste trăsături putem aminti răsturnările de situație (schimbările de destin, peripeteia), o întâlnire sau o cunoaștere esențială care favorizează schimbarea (anagnorisis), prezența învățăturii și prezența unui dialog evanghelistic (argumentul silogistic, ek sullogismou era important în realizarea cunoașterii esențiale), depășirea unei bariere sociale ori fizice (motivul suferinței, pathos), etc., restaurarea finală (confirmare, masă a părtășiei, botez), un sfârșit pozitiv, un raport final sau un rezumat pentru cititor (tehnica deznodământului, lysis). O asemenea structură narativă corespunde bine cerințelor eleniste privitoare la povestirea bine spusă, și în particular, corespunde normelor de compoziție ori de dramatizare a unei întâmplări pe care le tratează Aristotel în opera sa, Poetica. În același timp, felul în care Luca narează aceste întâmplări sau parabole reflectă aceleași standarde și rigori ca cele folosite de istorici eleniști cum sunt Duris din Samos, Teopomp din Chios, Efor, Filarc, etc., care scriau o istorie vie, personalizată, dramatizată. Felul uimitor în care Luca reflectă aceste standarde literare și istorice ale vremii sale, va fi tratat, însă, într-un articol viitor. Să observăm doar, deocamdată, că printr-o asemenea selecție de relatări și prin această prezentare nuanțată a

⁹⁷Swartley, Scripture Traditions, pp. 91-93.

⁹⁸Matson, Household, p. 70.

întâmplărilor, Luca furnizează și apără un înțeles pozitiv al Căii, contextualizat cultural și îndeplinind o funcție evanghelică remarcabilă. Evenimentele semnificative plasate “pe cale” nu conduc la dezamăgiri, în scrierile lui Luca, nici la dezastre ori pierderi de vieți omenești (vezi naufragiul din Malta, în Faptele Apostolilor, din care scapă toți), nici la încheieri bruște, nenorocite ale călătoriei, ci reprezintă tot atâtea oportunități de evanghelizare reușită și de un nou început, de șansă pentru o restaurare a părtășiei cu Dumnezeu.

Conform acestei paradigme, teologia Căii include pentru Luca nu doar călătoria unui personaj colectiv, așa cum se întâmplă în modelul Exodului, ori în modelul ucenicilor care îl urmează pe Isus în timpul slujirii Sale pământești, în timpul călătoriei Sale spre Ierusalim. Mai degrabă, avem de a face aici cu o afirmare a importanței întâlnirii personale cu Isus, a călătorie coordonate de Dumnezeu care îmi schimbă destinul și îți restaurează viața. Convertirea în timpul unei călătorii este o convertire care comunică domnia și autoritatea lui Isus cu multă claritate (cf. Luca 24 și Fapte 8-9, unde se vede semnificația lui Isus cel înviat pentru asemenea călători). Efectul uriaș al întâlnirii cu El ne comunică nevoia de aventură personală cu Dumnezeu, o temă care era gustată mult de auditoriul elenist al primului secol AD.

Asemenea istorisiri ne atrag atenția că putem comunica evanghelia într-un mod care are sens atât pentru cititorul educat, filosof, cât și pentru cel ce apreciază cu precădere aventura și acțiunea. Evanghelia clară poate fi prezentată în forme care să constituie și literatură de calitate și teologie provocatoare. Am descoperit, astfel, că biserica primară știa să se folosească de metafora Căii într-un mod variat, complex, pozitiv și dinamic, și odată cu această, iata, primim și o invitație ca să urmăm exemplul Noului Testament în lumea contemporană.

Bibliografie selectivă

Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, trad. și comentarii de D. M. Pippidi (ed. 3, rev. de S. Petecel). București: Editura IRI, 1998.

Auerbach, Erich. -Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală, I. Negoïtescu (trad.), Seria Collegium, Iasi: Polirom, 2000.

Beaudet, R. "La Typologie de L'Exode dans le Second-Isaie." *LTP* 19 (1963):12-21.

Bock, D. L. *Luke 1:1-9:50*. In *Baker Exegetical Commentary on the NT*. ECNT 3a. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Charlesworth, J. H. (ed). *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Rule of the Community and Related Documents*. The Dead Sea Scrolls (vol.1). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994.

Conzelmann, H. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press, 1963.

----- . *The Theology of Saint Luke*. London: Faber, 1960.

Cook, Albert. *History Writing. The Theory and Practice of History in Antiquity and in Modern Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Crossan, J. D. *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*. London: Harper and Row, 1973.

Chariton, *Chaireas și Callirhoe*, Florica Bechet (trad. din franceză), București: Univers, 1999.

Defradas, Jean, *Literatura Elină*, A. Piatkowski (note, antologie) și Ileana Vulpescu (trad.). Lyceum 41. București: Editura Tineretului, 1968.

Demetrios, *Tratatul despre stil*, comentariu C. Balmuș (trad.), Iași: Alex. Țerek, 1943.

Eisenman, Robert H., and Michael Wise. *The Dead Sea Scrolls Uncovered*. Shaftesbury: Element, 1992.

Feldman, L. H. "Jewish "Sympathisers" in Classical Literature and Inscriptions." *TAPA*, no. 81 (1950):200-08.

Finn, Thomas M. "The God-fearers Reconsidered." *CBQ*, no. 47 (1985):75-83.

Fischer, J. "Das Problem des neuen Exodus in Is 40-55." *TQ* 110 (1929):313-24.

Funk, R. W. "The Good Samaritan as Metaphor", in J.D. Crossan (ed). In *Semeia 2: The Good Samaritan*, 74-81. Missoula, MT: Scholars Press, 1974.

Gill, D. "Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages." *HTR*, no. 63 (1970):199-221.

Green, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: CUP, 1995.

Heliodor, *Teagene și Haricleea*, (Etiopicele), Maria Marinescu-Himu (pref.), Petru Creția și Marina Marinescu (note și trad.), București: Minerva, 1970.

Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936*. Oxford: Clarendon Press, 1947.

Jager, B. "Theorizing, Journeying, Dwelling." in C. Fisher, A. Giorgi, E. Murray (eds), *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, Vol. 2. Pittsburgh: Duquesne U.P., 1975.

Jeremias, J., *Parabolele Lui Isus*, Vasile Mihoc, Calinic Dumitriu, și Ștefan Matei (trad.), București: Anastasia, 2000 (germ. 1963).

Longos, *Dafnis și Cloe*, trad. Petru Creția (prefață, note), București: Univers, 1999 (1a ed., București: Minerva, 1970).

McCasland, S. V. "The Way." *JBL*, no. 77 (1958):220-30.

MacCormack, S. "Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography on Late Antiquity." R. Ousterhout (ed). In *The Blessings of Pilgrimage*, 7-40. Urbana: University of Illinois Press, 1990.

Malherbe, A. J. *The Cynic Epistles*. SBL 12. Missoula, MO: Scholars Press, 1977.

Markus, R. A. "How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places." *JEChS* 2, no. 3 (1994):257-71.

Matera, Frank J. "Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9.51-19.46): A Conflict with Israel." *JSNT* 51 (1993):57-77.

Matson, D. L. *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*. JSTNTSS 123. Sheffield: SAP, 1996.

Mayer, E. *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk. 9:51-19:10): Entscheidung in der Wüste*. Europäische Hochschulschriften 23/554. Frankfurt am Main: P. Lang, 1996.

Michaelis, W. "hodos, hodego, hodegeo" G. Kittel and G. Friedrich (eds). In *Theological Dictionary of the New Testament (vol. 5)*, 42-114. Grand Rapids, MI: Eerdmann, 1967.

Miyoshi, M. *Der Anfang des Reiseberichtes Lk 9:51-10:24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung.* AnBib (60). Rome: Biblical Institute Press, 1974.

Moessner, David P. *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative.* Minneapolis: Fortress, 1989.

Moltmann, J., *The Way of Christ, Christology in Messianic Dimensions,* London: SCM, 1990.

Navone, J. S. J. "Three Aspects of the Lucan Theology of History." *BTB*, no. 3 (1973):115-32.

-----, *Towards a Theology of Story.* Slough: St. Paul Publications, 1977.

Oesterley, W. O. E. *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background.* London: SPCK, 1936.

Perry, B. E. *The Ancient Romances: A Literary Historical Account of Their Origins.* In *Sather Lectures 1951.* Los Angeles: Univ. of California Press, 1967.

Pervo, R. I. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles.* Philadelphia: Fortress, 1987.

Reardon, B. *The Form of Greek Romance.* Princeton: Princeton UP, 1991.

Reardon, B. P. (ed,). *Collected Ancient Greek Novels.* Berkeley: University of California Press, 1989.

Repo, E. *Der "Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums, eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung.* Vol. vol 132. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom 132,2.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964.

Robbins, V. K. "Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text." S.E. Porter and T.H. Olbricht (eds). In *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference,* 443-63. JSNTSS 90. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Robinson, W. C. *Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann.* Hamburg-Bergstedt, 1964.

Rohde, E. *Der griechische Roman und seine Vorläufer.* W. Schmidt (rev. 3rd ed.). Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1914 (1876).

Schierling, S. P. and M. J. "The Influence of the Ancient Romance on Acts of the Apostles." *The Classical Bulletin*, no. 54 (1978):81-88.

Schneider, J. "Zur Analysen des lukanischen Reisenberichtes." J. Schmidt and A. Vögtle. In *Synoptischen Studien*, 207-29. Munich: Karl Zink, 1953.

Scott, B. B. *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Scott, J. M. "Luke's Geographical Horizon." David W. G. Gill, and Conrad (eds) Gempf. In *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, 483-544. *The Book of Acts in Its First Century Setting* (2). Carlisle: Paternoster, 1994.

-----, *Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (84). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995.

Sherwin-White, A. N. *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*. Oxford: OUP, 1966.

Smith, C. D. "Geography or Christianity? Maps of the Holy Land Before AD 1000." *JTS* 42 (1991):143-52.

Strauss, M. L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. JSNT Supp.Ser. (110). Sheffield: SAP, 1995.

StuhlmueLLer, C. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. AnBib (43). Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.

Swartley, Willard M. *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Vermes, G. *The Dead Sea Scrolls in English*. Sheffield: JSOT, 1995⁴.

Walker, P. W. L. *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. In *Oxford Early Christian Studies*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Walker, P. W. L. (ed). *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. Croydon: Deo Gloria Trust, 1992.

Watts, Rikki E. "Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus." *TynB* 41.1 (1990):31-59.

-----, *The Influence of the Isaianic New Exodus on the Gospel of Mark*. Unpublished PhD Dissertation. Cambridge, 1990.

Wilken, R. L. *The Land Called Holy*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.

Wills, L. M. "The Jewish Novellas." J.R. Morgan and R. Stoneman (eds). In *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, 223-38. London: Routledge, 1994.

Windisch, H. "Die Christusepiphanie vor Damaskus (Apg 9, 22, und 26) und ihre religiongeschichtlichen Parallelen." *ZNW*, no. 31 (1932):1-23.