

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI  
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ

## LUCRARE DE LICENȚĂ

Coordonator științific:  
Lect. Univ. Dr. OCTAVIAN BABAN

Absolvent:  
CRISTINA BUCUR

BUCUREȘTI  
2009

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI  
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ  
SPECIALIZAREA TEOLOGIE-ENGLEZĂ

Traducerea cărții:

**LITERARY FORMS IN THE NEW TESTAMENT**  
**- FORME LITERARE ÎN NOUL TESTAMENT -**

de  
JAMES L. BAILEY și  
LYLE D. VANDER BROEK

Coordonator științific:  
Lect. Univ. Dr. OCTAVIAN BABAN

Absolvent:  
CRISTINA BUCUR

BUCUREȘTI  
2009

## DECLARAȚIE

Subsemnata, Bucur Cristina, candidat la licență, la Facultatea de Teologie Baptistă, specializarea teologie-engleză, declar pe propria răspundere că lucrarea de față este rezultatul muncii mele, pe baza traducerii proprii. Declar că nu am folosit în mod tacit sau ilegal munca altora și că nici o parte din lucrare nu încalcă drepturile de proprietate intelectuală ale altcuiva, persoană fizică sau juridică. Declar că lucrarea nu a mai fost prezentată vreunei instituții de învățământ superior în vederea obținerii unui grad sau titlu științific ori didactic.

Semnătura.....

Această lucrare a fost supusă aprobării Consiliului Profesorat al Facultății de Teologie Baptistă din București și a fost acceptată spre susținere la recomandarea profesorului coordonator Lect. Univ. Dr. **Octavian Baban**

DECAN,  
CONF. UNIV. DR. OTNIEL BUNACIU

DATA.....

Tradusă cu permisiunea Westminster John Knox Press

# **Forme Literare în Noul Testament**

JAMES L. BAILEY  
și  
LYLE D. VANDER BROEK

Dedicată  
lui  
Judy  
și lui  
Rachel

## CUPRINS

<b>PREFAȚĂ</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUCERE</b> .....	<b>11</b>
<b>TRADIȚIA PAULINĂ</b> .....	<b>17</b>
SCRISOAREA PAULINĂ .....	17
FORME DE ARGUMENTARE .....	22
<i>LIMBAJE ȘI FORME APOCALIPTICE</i> .....	37
<i>PRONUNȚĂRI ALE LEGII SFINTE</i> .....	39
<i>PARENIZĂ / TOPOI</i> .....	42
<i>LISTE DE VIRTUȚI ȘI VICII</i> .....	44
<i>CODUL DOMESTIC</i> .....	46
<i>FRAGMENTE LITURGICE: BINECUVÂNTĂRI ȘI DOXOLOGII</i> .....	50
<i>POEZII ȘI IMNURI</i> .....	52
Poezia .....	52
Imnurile .....	54
<i>CREZURI</i> .....	57
<b>EVANGHELIILE ȘI FAPTELE APOSTOLILOR</b> .....	<b>60</b>
<i>EVANGHELIA</i> .....	60
<i>AFORISMUL</i> .....	64
<i>PARABOLA</i> .....	70
<i>NARAȚIUNEA DECLARATIVĂ</i> .....	76
<i>LIMBAJE ȘI FORME APOCALIPTICE</i> .....	82
<i>FORME DE ARGUMENTARE</i> .....	87
<i>NARAȚIUNI DESPRE MINUNI - MIRACOLE</i> .....	91
<i>NARAȚIUNEA CHEMĂRII - TRIMITERII</i> .....	96
<i>NARAȚIUNI DESPRE ISUS</i> .....	98
Narațiuni <i>Lucrarea Publică</i> .....	98
Narațiuni <i>despre Copilărie</i> .....	99
Narațiuni <i>despre Patimi</i> .....	101
Narațiuni <i>despre Înviere</i> .....	102
<i>MIDRAȘUL</i> .....	104
<i>IMNUL</i> .....	107
<i>DISCURSURILE (FAPTELE APOSTOLILOR)</i> .....	111
<i>DISCURSUL IOANIN</i> .....	115
<i>CHIASMUL</i> .....	118
<i>GENEALOGIA</i> .....	122
<b>ALTE SCRIERI NOU TESTAMENTALE</b> .....	<b>126</b>
<i>PREDICA: EPISTOLA CĂTRE EVREI</i> .....	126
<i>TOPOSURI ȘI POVEȚE: IACOV</i> .....	128
<i>SCRISORI GENERALE: IACOV; 1, 2 PETRU; IUDA</i> .....	131
<i>APOCALIPSA: CARTEA REVELAȚIILOR</i> .....	133





## PREFAȚĂ

Cu toate că, volumul de față a fost, în cea mai mare parte, scris pe parcursul ultimilor noastre vacanțe de studiu, totuși, am ajuns la concluzia că acesta este și produsul rezultat în urma anilor de predare a Exegezei la cursurile de seminar. Cercetarea și scrierea acestei cărți a dus la creșterea și adâncirea cunoștințelor noastre despre formele literare ale Noului Testament, și sperăm ca publicarea rezultatelor eforturilor noastre să facă analiza formelor literare o parte mult mai productivă a procesului exegetic, fie că acesta este făcut în timpul cursurilor de seminar fie la parohie.

Intenția noastră a fost să evităm limbajul discriminatoriu, cu toate că acest lucru nu este întotdeauna posibil când vine vorba de texte citate. Pe parcursul acestei cărți am folosit Noua Versiune Standard a Bibliei Revizuite (NVSr). Unde a fost necesar, am oferit propria noastră traducere a textului. Uneori, traducerea noastră diferă de NVSR a Bibliei doar într-un termen sau o propoziție cu scopul de a ilustra cât mai clar semnificația din limba greacă (n.tr. în traducerea în limba română este folosită Biblia în versiunea lui Dumitru Cornilescu, s-au păstrat însă sublinierile autorilor).

Această lucrare a fost, în mare parte, un efort comun, și fiecare dintre noi ne declarăm responsabili pentru întreaga lucrare. Totuși, profesorul Vander Broek a deținut principala responsabilitate de a face cercetări și de a redacta materialul publicat în secțiunile: „Tradiția paulină” și „Alte scrieri Nou-Testamentale”, iar profesorul Bailey a fost principalul responsabil pentru secțiunea „Evangheliile și Faptele Apostolilor”.

Vrem să ne exprimăm aprecierea față de Universitatea Seminarului Teologic Dubuque și a Seminarului Teologic Wartburg pentru bunăvoința de a ne da vacanțe de studiu în cursul anului universitar 1990/91, astfel, făcând posibilă scrierea acestui volum. Suntem mulțumitori comunității Luterane pentru că a avut generozitatea să-i acorde profesorului Bailey permisiunea de a-și petrece anul studiind la Seminarul Teologic din Columbia, Școala Teologică de la Candler la Universitatea Emory, și Centrul Teologic Interdenominațional din regiunea Atlantei.

Mulțumirile noastre se adresează, totodată, și numeroaselor persoane care au participat în mod direct în acest proiect: lui Richard Drummond, Vernon Robbins, Stanley Saunders, și lui Howard Wallace, cel care a citit manuscrisul și a oferit numeroase sugestii pentru a-i îmbunătăți conținutul și stilul; bibliotecarilor de la diversele instituții, în mod deosebit lui Patrick Graham, bibliotecarul referent de la Biblioteca Teologică Pitts, Universitatea Emory, cel care a oferit resurse bibliografice ajutătoare și a făcut munca noastră de cercetare mai ușoară; lui Judith Bailey, Douglas Bailey, Rhonda Hanisch, Mary Rowland, Rachel Vander Broek, și lui Nancy Wiesner, cea care a făcut corectura manuscriptului și a sugerat schimbări menite să mărească claritatea și lizibilitatea acestuia; lui Jeffrey Ruetten, cel care a pregătit indexul scripural; tipografului nostru Mary Trannel, a cărei răbdare de a tipări și a retipări a depășit cu mult chemarea datoriei; lui John Gibbs, cel care ne-a oferit multe încurajări în primele stagii ale proiectului; lui Jeff Hamilton și Cynthia Thompson editorii Tipografiei John Knox/Westminster, pentru îndrumarea și asistența atentă în toate privințele.

Suntem, în mod deosebit, mulțumitori colegilor și prietenilor de la Seminarul Teologic Wartburg și de la Universitatea Seminarului Teologic Dubuque, pentru prietenia și suportul lor; și familiilor noastre, a căror răbdare și dragoste ne-a oferit suport moral în tot ceea ce am făcut.

James L. Bailey  
Lyle D. Vander Broek

## INTRODUCERE

Impulsul scrierii acestei cărți vine, în primul rând, în urma predărilor noastre la cursurile de seminar. Ca învățători ai Bibliei, noi căutăm să ajutăm studenții nou-veniți să exerseze proceduri interpretative care le vor permite să mănuiască în mod responsabil textele Noului Testament. Unul dintre pașii exegetici care este frecvent problematic pentru studenții noștri are de-a face cu forma literară. Am descoperit că, interpreții neexperimentați, de multe ori, dau dovadă de puțină sau chiar de nici o cunoștință atunci când vine vorba de modul în care un text își comunică mesajul, și asta pentru că aceștia nu înțeleg natura și funcția formei literare a pasajului. Trăim într-o societate în care nu există prea multă cunoștință despre activitățile formelor literare, cu toate că, în cultura contemporană, nu există termeni ca discurs sau scriere „informă”. În momentul în care cineva ne salută prin cuvintele „Ce mai faci?” noi, deseori, răspundem într-un mod concordant cu forma („Bine”), deși, astfel de răspunsuri, s-ar putea să nu reflecte adevărata situație a stării noastre. Forma modelează puternic discursul nostru, totuși a devenit așa de banală încât, în mod normal, nu suntem conștienți de rolul său în comunicare. Sau, atunci când citim un ziar, noi, în mod inconștient, discernem diferența dintre un editorial, un reportaj sau un anunț mortuar și îl interpretăm corespunzător, deși puțini oameni sunt conștienți de formele literare ale acestor lucrări și de modul în care se relaționează acestea la ceea ce este comunicat.

Cum marea majoritate dintre oameni dețin puține cunoștințe cu privire la formele orale și literare folosite în comunicare în contextul actual, nu este de mirare să vedem că proaspeții seminariști știu prea puțin sau chiar mai nimic despre formele literare specifice folosite în primul secol, și pe care le întâlnim acum în Noul Testament. Desigur, această lipsă de cunoștință a formelor literare din vechime reprezintă o problemă serioasă pentru interpretul Noului Testament. Deși s-ar putea să intuim caracteristicile abstracte ale formelor literare contemporane și să le interpretăm cum se cuvine, este totuși dificil să interpretăm acele forme care nu sunt folosite în societatea noastră. În plus, chiar și după ce studenții devin conștienți de anumite forme literare Nou Testamentale, ei încă mai pot avea dificultăți în a înțelege cum poate cunoașterea unei anumite forme literare să fie un ajutor în procesul de interpretare. Ca și profesori interesați în cultivarea unei sensibilități pentru formele literare ale Noului Testament, în ceea ce-i privește pe seminariști, am observat o lipsă a unor resurse adecvate pentru studenții începători. Deși cele mai comune forme, cum ar fi evanghelia, parabola și scrisoarea, sunt tratate în literatura introductivă, multe din formele pe care studenții le studiază în comentarii și monografiile sunt definite doar în articole specializate și deseori greu de găsit. De foarte multe ori, aceste moduri erudite de tratare au puține lucruri de spus despre semnificația formei literare pentru sarcina exegetică la care i-a parte studentul seminarist sau pastorul.

Acest volum încearcă să vorbească despre aceste probleme. Fiecare articol definește o formă literară Nou Testamentală comună, oferă numeroase exemple, sugerează moduri prin care cunoașterea formei literare poate fi un ajutor în interpretare, și pune la dispoziție o bibliografie pentru forma specifică discutată. Pe parcursul acestui volum există o fermă accentuare exegetică. Noi încercăm să expunem (și, într-o oarecare măsură, să răspundem) întrebările cu care un exeget este pus față în față atunci când acesta sau aceasta încearcă să interpreteze o anumită formă literară în pregătirea pentru proclamare sau predare. Natura comprehensivă a cărții (sunt discutate peste treizeci de forme literare) și centralitatea ei exegetică ne încurajează să sperăm că aceasta va avea o valoare neîntreruptă, va fi un instrument de referință pentru cei care sunt implicați în lucrări de interpretare a Bibliei.

Ce anume este o formă literară, și cum îl poate ajuta pe interpret cunoașterea formelor literare din Noul Testament? Definiția pe care noi o dăm formei literare are două componente. Prima este că forma literară se referă în primul rând la structura sau organizarea unității sau pasajului literar; deși, elemente ca stil, conținut, și funcție, pot fi de asemenea luate în considerare atunci când definim o anumită formă literară. Forma pe care noi o denumim „chiasm” servește drept un bun exemplu. Sesizați structura pe care o găsim în Rom.10:19 (aici Pavel citează din Deut.32:21):

- A. Vă voi întărâta la pizmă
- B. prin ceea ce nu este neam;
- B' printr-un neam fără pricepere
- A'. Vă voi ațâța mânia

Ambele segmente A și A', și B și B' sunt paralele în ceea ce privesc efectele sonore, înțelesul, și ordinea cuvintelor. Afirmațiile de pe prima latură a versetului (A,B) sunt puse în paralel cu afirmațiile de pe cea de-a doua latură (B',A'), chiar dacă ele ne sunt date în ordine inversă. Acest paralelism inversat reprezintă în mod cert o structură identificabilă.

A doua componentă spune că o formă literară cere o structură uzuală, una care este întâlnită și în alte scrieri literare din perioada respectivă. Este important la acest punct să arătăm diferența dintre forma „convențională” și forma „organică” (vezi Holman, 192, pentru o mai amplă definiție a termenilor). Forma organică se referă la o structură sau o organizare unică a unui pasaj literar, care este inventată sau aranjată de către autor pentru a comunica mesajul dorit în modul cel mai clar. În cadrul formei organice, structurile sunt la fel de variate ca și ideile exprimate în cadrul ei, și tot atât de diverse pe cât sunt de diverse capriciile autorului. Aproape fiecare fragment literar are o anumită structură, sau o anumită formă organică, pe care cititorul îl poate desluși. Pe de altă parte, forma convențională se referă la structuri standard, larg recunoscute și repetabile. Există anumite structuri care sunt folosite în mod usual într-o societate, iar autorul le preia, fie în mod conștient sau inconștient, deoarece structura lor este înțeleasă într-o mare măsură și este adecvată unui anumit conținut. O formă literară, așa cum noi o definim, este un o formă convențională. Din nou, chiasmul poate fi luat drept un exemplu folositor. Structura pe care noi o identificăm în Rom. 10:19 nu este una izolată. Paralelismul inversat este des întâlnit în literatura evreiască și cea elenistică din primul secol. Însăși faptul că această structură a fost numită (chiasm) denotă întrebuințarea ei universală. Importanța studiului nostru are legătură, în mare parte, cu natura convențională a formelor literare; identificarea unei forme literare într-un anumit caz îi va permite interpretului să identifice și să înțeleagă acea formă atunci când o va întâlni și în alt loc în Noul Testament.

Trebuie spus că au avut loc discuții importante cu privire la definirea formei literare în raport cu ceea ce este numit „gen literar”. Această distincție constituie o problemă importantă pentru exegeți, întrucât, numeroase unități literare mai lungi din Noul Testament - evanghelia, scrisoarea, scrierile apocaliptice, și probabil midrașul - sunt deseori etichetate drept genuri literare. Genurile literare sunt de obicei diferențiate de formele literare pe baza mărimii și complexității lor. Având în vedere că formele literare pot fi scurte și simple ca structură, evangheliile, scrisorile și scrierile apocaliptice din Noul Testament sunt lucrări mai mari ce pot conține ele însele un număr de forme literare mai scurte. În plus, genurile literare sunt deseori definite în funcție de conținut, rol, tehnică, dar și de structură. Desigur, diferența dintre forma literară și gen este una care trebuie reținută. Noi tratăm evanghelia, scrisoarea, și scrierea apocaliptică, ca pe niște articole mai lungi care-și recunosc complexitatea. Însă, în opinia noastră, nu trebuie să existe o diferență categorică între forme literare și genuri, ca și când acestea ar fi categorii complet distincte. Genurile amintite mai sus, într-adevăr, etalează „o configurație coerentă și repetată a caracteristicilor lor literare”(Aune,13), dar același lucru îl fac și formele literare mai scurte. Iar unele dintre aceste forme literare scurte din Noul Testament sunt și ele extrem de complexe și cer a fi definite în funcție de conținut, rol și structură așa cum se întâmplă și cu așa numitele genuri. Probabil cel mai bine ar fi ca forma literară să fie văzută drept o umbrelă sub care poate fi găsită o întreagă succesiune de forme de la complex la simplu (incluzând în categoria complexă și genurile literare).

Un lucru important pentru interpreții Noului Testament este să înțeleagă formele literare întâlnite în cadrul ecesteia deoarece, aproape întotdeauna, există o legătură între forma literară și semnificația literară transmisă. Luați în considerare exemplul modern: un sonet, cu cele paisprezece versuri metrice și progresia pe două părți, comunică o anumită idee, și este receptat de către auditoriul său într-un mod care este cu totul diferit de impactul creat de narațiunea extinsă a unui roman. Deși relația exactă dintre forma literară și semnificație este unică pentru fiecare formă în parte, este posibil să punctăm anumite moduri universale în care formele literare

influențează înțelesul. Spre exemplu, de multe ori structura unei forme literare dictează într-o mare măsură atât ceea ce este comunicat cât și cum trebuie să decurgă interpretarea. Paralelismul inversat al chiasmului, de pildă, impune restricții semnificative atât scriitorului/vorbitorului cât și interpretului. Autorul unui chiasm, pur și simplu nu poate să procedeze la întâmplare; fiecare latură din prima jumătate a chiasmului trebuie să aibă o paralelă în cea de-a doua jumătate. Persoanele „armonizate” cu această tip de structură aud o succesiune de afirmații ce sunt, într-o oarecare măsură, amplificate, sau mai bine definite, de către laturile lor paralele. Interpretul trebuie să ia în considerare aceste laturi paralele și să încerce să înțeleagă conexiunea lor. În cazul în care chiasmul deține o componentă în interiorul său (A B C B' A'), interpretul învață, totodată, să recunoască acest element central drept locul de referință. Aproape că nu există nici o îndoială asupra faptului că, în chiasm, ceea ce este declarat, și modul în care este auzit, este conturat în mod semnificativ de către structură însăși. Structura și semnificația sunt inseparabil conectate.

Alteori, forma literară se relaționează semnificației pe baza așteptărilor audienței și pe baza funcției caracteristice formei. Natura convențională a formelor literare poate sugera faptul că aceste structuri sunt folosite în moduri caracteristice specifice de care interpretul trebuie să fie conștient. Diatriba, de exemplu, era folosită în mod normal de către profesori pentru a-i instrui pe studenți asupra unor anumite erori sau probleme. Deși structura diatribei este bine definită și importantă în ceea ce privește semnificația literară, structura însăși nu subliniază necesarmente această funcție. Această informație trebuie să fi fost spicuită dintr-un studiu despre uzanța pe care o avea forma literară în literatura greco-romană. Un alt exemplu ajutător este codul domestic, o formă care a îndeplinit deseori o funcție apologetică. Structura codului - o înșiruire a datoriiilor soțiilor, copiilor, și a sclavilor și a stăpânitorilor puși peste ei - nu arată legături concrete cu tacticile de apărare. Pentru a înțelege codul domestic, interpretul trebuie să fie atent la implicațiile caracteristice pe care le-a avut această formă și, prin acestea, să vadă cum l-ar fi înțeles o audiență a primului secol. Forma literară și semnificația sunt înrudite pe baza uzului convențional.

Cu siguranță, relația dintre forma literară și semnificație este influențată și de modul în care autorul utilizează forma respectivă. Felul în care scriitorul folosește forma literară poate să reflecte structura și funcția acesteia, sau poate indica o adaptare inedită a formei. De exemplu, modul în care Pavel folosește forma de scrisoare, se potrivește în multe privințe cu modul în care aceasta era folosită în societatea elenistică. Totuși, sunt momente în care Pavel se simte liber să devieze de la structura normală a scrisorii; aceste alternanțe ale formei standard pot fi, într-adevăr, foarte frapante, ca în Galateni, spre exemplu, unde omite secțiunea de mulțumiri a scrisorii. Evangheliile reprezintă un alt exemplu de adaptare creativă a formelor literare existente. În loc să urmărească tiparul unei singure categorii literare, evangheliștii, după câte se pare, adoptau pentru scopurile lor atât elemente din istoria biblică cât și din biografia greco-romană. Astfel evanghelia este „un gen literar mixt” care nu doar repetă forme literare vechi ci oferă și o nouă modalitate de a le folosi în prezentarea istoriei lui Isus.

Există multe alte numeroare moduri în care forma literară și semnificația se află în relație, însă cele pe care le-am amintit deja mai sus oferă câteva indicații asupra importanței studiului formelor literare. Acumularea de informații cu privire la o formă literară nu este un exercițiu academic lipsit de valoare practică. Formele literare individuale examinate în acest volum ilustrează în mod repetat necesitatea acestui tip de conștientizare formală. Interpreții moderni nu trebuie să închidă ochii în fața unor forme literare pe care scriitorii antici și audiența de atunci le considerau atât de importante.

Deși acest volum studiază formele literare din Noul Testament, trebuie accentuat faptul că studiul nostru nu este doar un simplu exercițiu în critica formei, cel puțin nu după cum a fost definit de obicei acest termen în studiile biblice. Preocuparea noastră nu este limitată la acele forme literare care au apărut în tradiția orală, și nici nu suntem neapărat interesați în a explica utilizarea formelor în contextul lor social original (în lb. germană, *Sitz in Leben*), o preocupare importantă a criticii formei de odinioară. În cartea de față sunt tratate deopotrivă, atât forme care au fost transmise pe cale verbală (ex., aforismul, narațiunea minunilor, crezul), dar și acelea inițiate ca și compoziții literare (ex., genuri precum scrisoarea, evanghelia, apocalipsa). În plus, trebuie observat faptul că am inclus atât paragrafe despre forme de argumentare cât și paragrafe

ce descriu modul în care dezbateră retorică, cunoscută și practică în societatea elenistică, a influențat anumite forme (ex., scrisoarea, discursul, narațiunea declarativă).

Această înțelegere, mai curând deplină, a formei literare reflectă tendințele curente în ceea ce privește învățătura biblică, în special impactul pe care critica literară și cea retorică au avut-o asupra studiilor despre formă (vezi Robbins). Critica literară a Noului Testament, sau „critica estetică” cum a mai fost numită uneori, a fost clădită, într-o mare măsură, pe baza contribuțiilor criticilor de formă. Folosind numeroase metode, critica literară se străduiește să înțeleagă unitatea biblică – fie că e vorba de o parabolă, fie de o întregă evanghelie – ca pe o creație literară în forma ei prezentă, **la fel cum cineva înțelege o operă de artă de sine stătătoare**. Ca parte a acestui proces de interpretare, critica literară se concentrează pe aspecte de stil și structuri generale ce sunt importante pentru investigația criticii formei făcute textelor. Criticii literari nu sunt însă preocupați doar cu identificarea caracteristicilor generale ale formelor literare. Ei încearcă totodată să determine modul în care un anumit text literar lucrează împreună cu audiența sa și, în cazul Noului Testament, cum funcționează acesta ca un text religios. Acesta este și motivul pentru care critica literară ia în calcul și dinamicile limbii, imaginii și metaforei, și hermeneutica interpretării. Deși în acest volum nu am căutat să luăm în considerare numeroasele și diversele contribuții ale criticii literare, este evident că articolele ce tratează anumite forme literare beneficiază de pe urma analizei literare; de exemplu, chiasmul, poezia și imnul, aforismul, parabola, narațiunea minunilor.

În ultimile decenii, critica tradițională a formei a fost și ea modificată de către critica retorică. Vernon Robbins identifică trei tipuri de critică retorică ce au afectat activitățile științifice din zilele noastre. Unii cercetători biblici (ex., Amos Wilder și Robert Tannehill) au folosit ceea ce poate fi numită „critica retorică a formei”, cu o accentuare a studiului estetic a unor forme ca parabola, zicătoarea, narațiunea declarativă. Aceștia caută să demonstreze în ce mod, caracteristicile literare ale unității textuale, își exercită efectele lor retorice asupra audienței. Alții (ex., Hans Dieter Betz) folosesc acum cunoștințele despre formele și tiparele retoricii elenistice pentru a analiza formele literare din Noul Testament, și asta pe baza faptului că aceste tipare retorice aveau influență asupra cercurilor evreiești și creștine din perioada primului secol d.Hr. Un al treilea tip de critică retorică este reprezentat de lucrarea cercetătorului german Klaus Beger, care folosește retorica elenistică dar care este totodată preocupat și de analiza socială. Așa cum cineva s-ar aștepta de la o lucrare introductivă ca a noastră, vom face din când în când referiri la aceste abordări. Scopul nostru principal este de a ilustra felul în care strategiile și structurile retoricii antice au influențat Noul Testament, chiar până în măsura în care formele retorice universale greco-romane pot fi întâlnite în cuprinsul acestuia.

Definiția pe care cineva ar da-o formei literare ar depinde în mare parte de criteriul structural folosit pentru identificarea acelei forme. Noi considerăm forma literară ca fiind un termen cuprinzător ce include forme convenționale ce sunt determinate de diferite criterii. Într-un document ca și Noul Testament, care are diverse origini și care este studiat cu ajutorul a variate metode moderne, interpretul trebuie să fie conștient de multitudinea de criterii formale. O bună parte din Noul Testament a circulat pe cale orală înainte ca ea să fie adunată și transpusă în formă scrisă. Pe ea și-au pus amprenta diverse tradiții iudaice și elenistice. Așa cum am remarcat, retorica reprezenta un instrument important în lumea antică, și în ea pot fi detectate elemente ale artei vorbirii. Studii științifice recente ne-au reamintit încă o dată că documentele Noului Testament au fost menite pentru a fi citite cu voce tare și auzite de o întregă comunitate de oameni. O astfel de prezentare orală a textului cu siguranță face ca dezbateră retorică să capete o mare importanță. În același timp, totuși, Noul Testament este și o colecție de documente scrise care și-au atribuit forma finală comentariului și editării literare conștiente. Uneori, structurile pasajelor din Noul Testament au fost percepute prin auz de către ascultători, pe când, alteori, au fost percepute vizual de cei ce le citeau. În lumina diferitelor criterii folosite în clasificare, am văzut cum un singur pasaj poate fi descris etalând variate forme literare. Prima epistolă către Corinteni capitolul 13 reprezintă un prim exemplu de acest fel. Acesta a fost etichetat de către diverși interpreți ca fiind poezie, chiasm, sau un discurs elogios (o formă retorică). Tot astfel și Luca 5:1-11 a fost clasificat de către diferiți cercetători biblici drept o narațiune a minunilor, o narațiune a delegării, și o narațiune despre Isus.

Vasta definiție pe care noi o dăm formei literare justifică varietatea mare de articole din acest volum. Selecția formelor despre care am ales să vorbim, se bazează în principal pe ceea ce noi credem a fi un ajutor pentru interpretării Noului Testament. Dorim să acordăm o mai mare atenție formelor care sunt de obicei tratate în introducerile și comentariile folosite de studenții noștri. Unii ar putea fi de părere că este mai înțelept să ne preocupăm numai de formele orale, sau, poate, de formele literare evreiești, ori numai de cele retorice. Însă, ca persoane ce predăm exegeză, știm cât de necesar este un manual cuprinzător. Este un lucru destul de valoros să poți găsi într-o singură carte definiții ale unor forme la care se face referire în numeroase lucrări și metodologii. Definițiile noastre, deși scurte, vor fi un ajutor pentru interpretării biblice în a identifica acele forme pe care aceștia nu au reușit să le identifice până atunci. Avem speranța că interpretării nu doar vor studia articolele cu privire la o formă specifică ci vor consulta materialele bibliografice pentru o documentare mai detaliată asupra formei respective și a criteriului după care a fost descrisă structura acesteia.

Mai presus de orice, vrem să-i încurajăm pe cititorii noștri să lupte cu relația aceasta dintre formă literară și interpretare. Cum anume poate cunoașterea unei forme literare să facă cunoscut procesul exegetic; care este relația dintre forma literară și semnificație? Aflarea răspunsurilor nu este o treabă simplă. Uneori, relația nu poate fi atât de ușor de observat. Este posibil ca autorul/vorbitorul să folosească o formă convențională în comunicare într-un mod care „normal”, nu are legătură cu forma respectivă. Desigur, contextul socio-istoric și cel literar ale pasajului sunt și ele extrem de importante în orice act de interpretare. Atunci când noi oferim sugestii de interpretare cu privire la orice formă literară individuală, nu trebuie să se creadă că noi oferim o formulă general valabilă pentru descoperirea semnificației. Dimpotrivă, remarcile noastre legate de interpretare se vor a fi ilustrative și sugestive, create pentru a-i încuraja pe cititorii noștri să înceapă o reflecție asupra modului în care semnificația unui text decurge din efectul produs de conținutul și forma acestuia asupra audienței. Să te angrenezi într-un astfel de proces de interpretare este cel mai provocator și captivant lucru, dar uneori este și extrem de dificil. Însă dificultatea sarcinii arată cât de importantă trebuie să fie aceasta. Din acest motiv, a oferi studenților Noului Testament o fundație pentru înțelegerea mișcării de la formă la interpretare, este un lucru semnificativ.

O scurtă privire îndreptată peste lista de conținuturi a cărții va atrage atenția cititorilor cu privire la ordinea aleasă pentru plasarea articolelor. Am început cu forme și tipare găsite în tradiția paulină, incluzându-le și pe cele din scrisorile deuteropauline de mai târziu. Apoi am trecut la o analiză a formelor literare întâlnite în Evangheliile și Faptele Apostolilor, încheind cu acelea care au apărut în alte documente care au fost considerate deseori niște documente ulterioare ale Noului Testament, acestea sunt: Evrei, Iacov, 1 și 2 Petru, Iuda, și Apocalipsa. Indexul scriptural va fi un ajutor pentru aceia care simt că un anumit pasaj urmărește o oarecare formă sau un anumit tipar dar nu reușesc să identifice acea formă. Speranța noastră este ca acest manual să asigure un ajutor însemnat acelor interpreți care doresc să trateze cu seriozitate formele literare ale textelor Noului Testament.

### Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press. Această carte discută în detaliu genurile mai importante (evanghelia, scrisoarea, și scrierea apocaliptică).
- Berger, Klaus. 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament.” În *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1031-1432, II.25,2 Berlin & New York: Walter de Gruyter. Pentru cei care cunosc limba germană această secțiune este o resursă indispensabilă.
- Holman, Hugh C. 1980. *A Handbook to Literature*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing. Aceast manual este o resursă utilă pentru definirea termenilor precum formă sau gen, în special așa cum aceștia sunt folosiți cu referire la materiale nonbiblice.

Robbins, Vernon K. 1997. „Form Criticism: New Testament.” În Anchor Bible Dictionary, editat de D. N. Freedman, Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Acest articol, ce descrie dezvoltarea criticii formei și modificările recente ale acesteia de către critica literară și retorică, se ivește ca o introducere în acest nou dicționar biblic.



## TRADIȚIA PAULINĂ

### SCRISOAREA PAULINĂ

#### Definiția Formei

Întreg materialul pe care noi îl deținem de la Pavel se află sub formă de scrisoare. În afară de corespondența cunoscută a fi scrisă de către Pavel (Rom.; 1,2 Cor.; Gal.; Fil.; 1 Tes.; Filimon), forma de scrisoare este utilizată în acele materiale în care este dezbătută calitatea de autor a lui Pavel (Col.; Efes.; 2 Tes.) sau chiar în cele în care aceasta este greu de acceptat (Scrierile Pastorale: 1, 2 Tim.; Tit). Scriitorii de mai târziu ai Noului Testament au redactat și ei scrisori, sau cel puțin au împrumutat anumite elemente specifice scrisorii (Evrei; Iacov; 1,2 Petru; 1,2,3 Ioan; Iuda; Apoc.), făcând din aceasta forma literară cea mai comună din cuprinsul Noului Testament. Luând în considerare scopul scrierii unei scrisori și tipul audienței căreia îi este adresată, oamenii de știință au identificat în perioada elenistică diferite tipuri de scrisori: scrisori personale, scrisori de afaceri și oficiale, scrisori publice (scrisori deschise ce cuprindeau probleme publice), scrisori pseudonimice sau fictive (scrisori scrise în numele altei persoane sau folosind o situație imaginară), și scrisori eseistice (esee sau tratate academice ce folosesc structura scrisorii; vezi Doty 4-8). Cu toate că Pavel redactează o scrisoare personală (Filimon) și o scrisoare care, în anumite privințe, este similară eseului (Rom.), mare parte a scrisorilor sale sunt cuprinse undeva între privat și academic. El se adresează unor situații specifice și unor oameni cu care el este în relație, totuși este deopotrivă adevărat că el scrie sub titlul de apostol (ca un reprezentant cu autoritate al bisericii) atunci când se adresează comunităților de credincioși. Pavel are așteptarea ca scrisorile lui să fie citite cu glas tare în prezența adunării bisericii ca și trup, astfel încât să poată instrui viața bisericii (vezi 1 Tes. 5:27; Col. 4:16). În ceea ce privește forma, scrisorile din era elenistică cereau o structură formată din trei părți: o introducere, un cuprins, și o închidere. Pavel folosește întotdeauna această structură, cu toate că, își permite libertatea să modifice părțile individuale pentru a se potrivi nevoilor sale.

#### Introducerea

Secțiunea de introducere din scrisorile lui Pavel cuprinde trei subdiviziuni: **o declarație cu privire la expeditor și destinatar, un salut, și o mulțumire**. Urmând forma elenistică, scrisorile lui Pavel încep printr-o declarație cu privire la expeditor și destinatar: „Pavel, către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint.” De fapt, cuvintele de început ale lui Pavel din 1 Corinteni implică mult mai mult, și ne oferă o înțelegere asupra modificării formei:

Pavel, chemat să fie apostol al lui Isus Hristos, prin voia lui Dumnezeu, și fratele Sosten, către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint, către cei ce cheamă în vreun loc Numele lui Isus Hristos, Domnul lor și al nostru.

Pavel, nu numai că își menționează numele dar menționează și chemarea și autoritatea sa de apostol, cu siguranță este o introducere potrivită pentru o scrisoare a cărei scop este să învețe și să mustră o comunitate creștină. Notați de altfel referința lui Pavel la fratele Sosten, un coexpeditor (secretarul lui ?) care, fiind o cunoștiință comună a corintenilor, îi conferă scrisorii lui Pavel o autoritate mai mare. Chiar și în ce privesc destinatarii, putem observa că aceștia nu sunt doar listați ci sunt și descriși, probabil în modul cum Pavel și-ar dori să-i vadă! Această împodobire, a ceea ce, în mod normal, se prezintă sub o formă foarte succintă în cadrul scrisorilor de tip elenistic, poate reprezenta un indiciu exegetic important. Deseori Pavel își dezvoltă în așa mod formulările despre expeditor/destinatar încât ele prefigurează conținutul scrisorii sale și oferă explicații cu privire la situația pe care Pavel o prezintă (vezi Gal. 1:1-2; 2 Cor. 1:1; Rom. 1:1-7a).

După aceste formulări, scrisoarea caracteristică perioadei elenistice continuă prin a spune pur și simplu „Salutări! ”. Din nou, Pavel modifică prototipul. În loc de salut (*chairein*, în lb. greacă), Pavel adresează o urare: „Har și pace vouă.” Folosirea cuvântului „har”(charis) cu siguranță reflectă teologia lui Pavel și s-ar putea chiar să fi fost folosit datorită asemănării lingvistice cu termenul original (*chairein*). Folosirea de către Pavel a cuvântului „pace” poate indica dependența sa față de tiparul evreiesc al scrisorii care, deseori, conținea o rugăciune pentru pace în locul unui salut. Deși urarea din scrisorile lui Pavel este o cerere simplă a revărsării harului și păcii lui Dumnezeu peste destinatari, și ea poate fii înfrumusețată (vezi Gal. 1:1-5).

Preludiile scrisorilor lui Pavel se sfârșesc cu declarații de mulțumire. În loc să adreseze mulțumiri zeilor pentru salvarea dintr-un anume pericol a expeditorului sau a celor cărora le este adresată scrisoarea, așa cum este cazul în scrisorile tipic elenistice, declarațiile lui Pavel de mulțumire conțin mulțumiri pentru credincioșia mărturiei creștine a congregațiilor cărora el le scrie. Probabil, datorită faptului că această parte a mulțumirilor este ultima subdiviziune înainte de cuprinsul scrisorii, Pavel o folosește pentru a semnaliza temele principale pe care el le va trata mai târziu în scrisoare (vezi 1 Cor. 1:7, de exemplu, aici Pavel menționează două teme majore ale scrisorii, darurile spirituale și escatologia). Câteodată, Pavel poate prelungii o declarație de mulțumire pentru a o accentua (vezi 1 Tes.) sau o poate omite pe deplin (Gal.).

## Cuprinsul

Scopul cuprinsului scrisorii este acela de a comunica mesajul central al acesteia. Totuși analiza teoretică a cuprinsului scrisorilor lui Pavel a fost o sarcină destul de dificilă, deoarece scrisorile lui par deseori a fi conturate mai mult de conținut sau de preocupările lui Pavel decât de o structură tipică. Au fost identificate multe forme literare și multe forme retorice în cuprinsul scrisorilor lui Pavel (vezi secțiunile *Chiasmul*, *Poezie și Imnuri Religioase*, *Diatriba*, *Pareneza/Topos-ul*, *Liste de Virtuți și Vicii*, ș.a.m.d.), însă multe din acestea nu sunt inerente scrisorii elenistice.

Câteva caracteristici formale apar, într-adevăr, în mod frecvent și trebuie luate în considerare. Anumite formule de introducere sau de tranziție, existente și în cadrul scrisorilor elenistice, sunt deseori folosite pentru a introduce temele importante din cuprinsul scrisorii. Fraze precum „Vreau să știți că...”(Fil. 1:12; 1 Tes. 2:1; Gal. 1:11), „ Vă rog...” sau „ Vă îndemn...” (1 Cor. 1:10; 4:16; Filimon 9; 1 Tes. 4:1-2, 10b), și „ Nu vreau să fiți în necunoștință...” (1 Tes. 4:13; 2 Cor. 1:8) pot fi indicii semnificative cu privire la structura și gândirea din cadrul acestei secțiuni a scrisorii.

Așa cum și este de așteptat atunci când vine vorba de corespondența dintre două grupuri, scrisorile lui Pavel conțin numeroase teme sau subiecte des întâlnite în scrisorile elenistice: starea de sănătate a expeditorului sau a destinatarului (2 Cor. 1:8-11; Fil. 2:25-30; Efes. 6:21-22), probleme de afaceri (2 Cor. 8,9; Fil. 4:14-18), și discuții despre vizite care urmează a fi făcute (Rom. 15:14-33; 1 Cor. 4:14-21; 16:1-11; Gal. 4:20; Fil. 2:19-30; 1 Tes. 2:17-3:13). Această temă din urmă concluzionează de obicei cuprinsul scrisorii și este demnă de luat în seamă deoarece, ea, atestă importanța prezenței personale și apostolice a lui Pavel pentru comunitățile către care el se adresează (Funk, pg.263 în cont.). Un alt subiect standard găsit în scrierile lui Pavel, și anume **formularea autobiografică**, este considerat și el unul important deoarece Pavel pare să urmărească structura retorică tipică autobiografiei greco-romane. George Lyons consideră structura convențională din Gal. 1:1, 2; 1:10-12, drept *proimion*, sau introducerea privitoare la Evanghelia divină a lui Pavel; 1:13-17, o expunere a *ethos*-ului, sau a caracterului, atât cel de persecutor și cel de propovăduitor; 1:18-2:10, *praxeis*, sau descrierea purtării lui Pavel; 2:11-20, *synkrisis*, sau comparația dintre Pavel și „oponenții” săi; 2:21, *epilogue*, sau concluzia lui Pavel cu privire la faptul că el nu anulează harul lui Dumnezeu (compară această structură cu 1 Tes.1:2-2:13; Fil. 1:12-26; 2 Cor. 1:12-2:17; 7:5-16; Lyons, 135). Din cauză că această structură este folosită în diferite tipuri de conversații pentru a afirma natura vorbitorului, Lyons pune la îndoială presupunerea menținută în mod obișnuit cum că formulările autobiografice a lui Pavel ar avea o funcție apologetică. Este mai rezonabil, conform lui Lyons, să ne gândim că Pavel folosește astfel de structuri autobiografice pentru a se defini pe sine drept o persoană pe care Dumnezeu a

folosit-o și, prin urmare, drept un discipol a cărui viață poate servi drept un exemplu constructiv (223-227). Formulările autobiografice apar de regulă la începutul cuprinsului scrisorii.

Cuprinsurile scrisorilor lui Pavel mai conțin și paraenisis (o povățuire morală), și multe din aceste cuprinsuri sfârșesc printr-o secțiune parenetică (Gal. 5:1-6:10; Rom.12:1-15:13; 1 Tes. 4:1 în cont.) Poziționarea acestor declarații hortative spre sfârșitul scrisorii, este un mod rațional al lui Pavel de a pune în practică adevărurile teologice pe care le-a subliniat, și un mod de a accentua, într-o altă manieră, autoritatea și responsabilitatea sa asupra bisericilor pe care el le-a întemeiat. Pavel folosește și adoptă cu ușurință formele parenetice standard (vezi *Pareneza/Topos-ul, Liste de Virtuți și Vicii*).

Un teren productiv în analiza cuprinsului scrisorilor lui Pavel a apărut în urma comparării acestuia cu tipurile specifice de scrisori antice. Epistolografii elenistici au enumerat diferite tipuri de scrisori cu funcții și forme retorice. O parte din aceste tipuri se dovedesc a fi utile în explicarea formei scrisorilor lui Pavel. George Kennedy, de exemplu, numește Epistola către Romani o **scrisoare cu epidictică**, un tip de discurs în care autorul laudă sau recomandă ceva sau pe cineva (vezi *Forme de Argumentare* pentru aflarea unei definiții mai complete sau a altor termeni retorici). Conform lui Kennedy, atât scopul (Pavel dorește să recomande Evanghelia sa unei biserici căruia nu el i-a pus temeliiile) cât și structura cărții Romani (1:8-15, prefața sau introducerea; 1:16-17, propoziția principală sau afirmarea temei; 1:18-11:36, dovada sau suportul pentru propoziția principală; 12:1-15:13, preocupări practice; 1:14-33, epilog sau concluzie) sunt compatibile cu discursul epidictic(152-156). Mare parte din 2 Corinteni înclină spre discursul juridic, ceea ce este tipic pentru **subcategoria justificării**; Pavel se apără împotriva oponentilor săi folosind o structură standard (Kennedy, 86-96). Oamenii de știință încă mai dezbat problema dacă Epistola către Galateni trebuie să fie interpretată drept o scrisoare juridică (apologie sau apărare; vezi Betz, introducere) sau ca una deliberativă, o formă de limbaj în care Pavel încearcă să-i convingă pe ascultătorii săi în același mod în care ar fi făcut-o într-o adunare (Lzons,170-176; compară cu J. Smit, „The letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech”, *New Testament Studies* 35, 1-26). Câteva modele de scrisori antice, care nu se încadrează așa ușor în categoriile retorice tipice, au fost de asemenea folosite în clasificarea scrisorilor lui Pavel (vezi Stowers, 49-166). Prima Epistolă către Tesaloniceni, spre exemplu, are forma și funcția unei scrisori parenetice (Stowers, 94 în cont.). Filimon poate fi comparat cu scrisorile elenistice de recomandare (Aune, 211).

Desigur, o conștientizare a retoricii greco-romane este valoroasă prin faptul că ajută interpretul să identifice formele sau unitățile retorice din cadrul cuprinsurilor scrisorilor (vezi *Forme de Argumentare*). Pe scurt, argumentele individuale ale lui Pavel urmăresc deseori și un format retoric standard. Convingerea lui Pavel se dovedește a fi mai puțin întâmplătoare decât au crezut oamenii de știință de odinioară. Metodologia interpretativă numită critică retorică reprezintă noua frontieră pentru analizarea cuprinsurilor scrisorilor lui Pavel.

### **Încheierea**

Pavel face uz de o libertate remarcabilă în ceea ce privește încheierea. Scrisoarea elenistică tipică din vremea lui Pavel conținea un salut final, o urare finală de sănătate, și un rămas bun. Pe de altă parte, cel mai însemnat element în încheierile lui Pavel, este **binecuvântarea cu har** („Harul să fie cu voi...”), care, de cele mai multe ori, apare chiar la sfârșit (vezi, totuși, 1 Cor.). Aceasta este însoțită, de obicei, de o urare de pace ( Fil. 4:9; Gal. 6:16; 2 Cor.13:11) iar, în două situații, de o doxologie (Rom. 16:27; Fil. 4:20). Elementele comune suplimentare includ saluturi autobiografice (ca mulți dintre scriitorii elenistici, este posibil ca și Pavel să fi folosit un secretar; vezi 1 Cor. 16:21; Gal. 6:11), sărutarea sfântă (1 Tes. 5:26; Rom. 16:16; 1 Cor. 16:20; 2 Cor. 13:12), și salutări finale sau salutări din partea altor persoane decât Pavel (Rom. 16:13 în cont., 21 în cont.; Filimon 23, 24; 1 Cor 16:19). Chiar și comentariile editoriale cu privire la tema scrisorii își găsesc locul în secțiunea închiderii (vezi Gal. 6:12 în cont.; 1 Cor. 16:22).

## Evaluări esențiale

Printre nenumăratele implicații pe care le are studierea scrisorii pentru exegeză, cele ce urmează sunt de o deosebită importanță. Înțelegerea introducerii scrisorii ( și la un nivel mai mic, a încheierii) poate fi deosebit de folositoare deoarece, modul în care Pavel modifică sau scoate în evidență anumite părți ale introducerii, poate oferi un semnal cu privire la subiectele pe care el le va studia mai târziu în scrisoarea sa. De exemplu, în formulările despre expeditor/destinatar din Galateni, Pavel adaugă o propoziție despre autoritatea sa în Isus Hristos care este legată în mod direct de problema pe care el o dezbate în acea comunitate („Pavel, apostol nu de la oameni, nici printr-un om, ci prin Isus Hristos, și prin Dumnezeu Tatăl, care L-a înviat din morți...” ; compară cu 2 Cor. 1:1; rom. 1:1-7a). Tot în această scrisoare, Pavel într-adevăr omite secțiunea de mulțumiri, un indiciu cheie a stării și intențiilor lui (comp. felul cum secțiunea de mulțumiri din 1 Cor. 1:4-9, în special vr.7, 8, scot în evidență teme pe care el le va discuta mai târziu ). Nici una din aceste întrebări și modificări nu sunt inocente din punct de vedere teologic. Exegetul trebuie să se armonizeze cu schimbările creative ale lui Pavel cu privire la o formă care îi era foarte familiară lui și ascultătorilor săi.

Șirul de idei al lui Pavel poate fi ambiguu, iar savanții se află de multe ori în dezacord în ceea ce privește stabilirea principalelor secțiuni ale scrisorii. O privire mai pătrunzătoare asupra componentelor literare și retorice ale cuprinsului scrisorii poate fi utilă în sensul că ea ne poate oferi indicii asupra structurii gândirii lui Pavel. Aceste componente nu le includ doar pe cele discutate în această secțiune, ci includ și formele pe care le vom dezbate mai târziu. Posibilele exemple sunt infinit de numeroase. Studentul care are cunoștință despre formulele de tranziție ale lui Pavel va observa imediat tranziția semnalată în Rom. 12:1 ( „Vă îndemn dar,...”), chiar înainte, probabil, ca el să-și dea seama de trecerea la modul imperativ sau la pareneză. Desigur, pareneza însăși este o trăsătură structurală semnificativă din cadrul cuprinsurilor scrisorilor lui Pavel (pe lângă Rom., vezi 1 Tes. 4:1 în cont.; Gal. 5:1 în cont.). Exegetul care este atent la întrebarea de către Pavel a „planurilor de vizită”, va realiza că deseori această formă va indica concluzia cuprinsului scrisorii. Identificarea unei forme literare în scrierile lui Pavel este întotdeauna semnificativă din punct de vedere structural deoarece, în final, ajută la definirea unei unități de gândire. Critica retorică s-a dovedit a fi foarte importantă în ceea ce privește structura generală deoarece aceasta indică nu numai forme retorice individuale ci și structuri și strategii extinse de convingere. Așa cum a fost arătat, fiecare parte a scrisorii se poate încadra într-una din aceste tipuri de discurs; modul în care cineva schițează o scrisoare poate avea legătură directă cu structura retorică identificată (vezi mai sus Kennedy și schița cărții Romani).

O conștientizare a problemelor structurale găsite în scrisori, de asemenea, poate indica interpretului ceea ce pare a fi o asamblare ulterioară a părților individuale ale scrisorilor lui Pavel. Mulți savanți consideră cărțile 2 Corinteni și Filipeni drept niște compilații. Chiar și după o lectură rapidă a cărții 2 Corinteni ne dăm seama că pasajul din 2 Cor. 6:14-7:1 este o interpolare, iar cap. 8 și 9 sunt afirmații independente asupra aceleiași teme. Cap. de la 1 la 7 (fără 6:14-7:1, care este distinct din punct de vedere al formei) sunt considerate a fi juridice din punct de vedere al tipului de retorică, pe când cap. 8 și 9 sunt considerate ca fiind deliberative. Capitolele 10-13 sunt și ele juridice, însă par a fi independente de unitățile retorice din cap. 1-7. Notați cusătura neprelucrată din Filipeni 3:2 și exortațiile apăsătoare ce apar *după* ceea ce pare a fi o binecuvântare de încheiere în 4:7. Este greu, poate chiar imposibil, să interpretezi în mod corect aceste scrisori fără a cunoaște modul în care aceste părți distincte au fost îmbinate împreună. O înțelegere a caracteristicilor formale a scrisorilor lui Pavel asigură suportul necesar pentru această analiză.

Se spune frecvent că scrisorile lui Pavel reprezintă o jumătate dintr-un dialog. Pavel răspunde la nevoile și cererile unor comunități specifice de creștini. Scrisorile lui sunt „situaționale”; sunt scrisori reale, scrise unor biserici reale. Cu siguranță, faptul că Pavel folosește forma de scrisoare, susține acest punct de vedere. El transformă **formulările despre expeditor/destinatar** și secțiunea de mulțumiri într-un mod care dovedește faptul că el cunoștea comunitatea și situația căruia i se



adrează. Pavel, include în secțiunile de introducere și de încheiere, elemente asociate închinării (salutul, declarația de mulțumire sub formă de rugăciune, binecuvântarea cu har, urarea de pace, sărutarea sfântă), afirmându-și rolul său de lider spiritual. Enunțurile autobiografice și cele privitoare la vizite, indică spre relația lui intimă și plină de autoritate față de ascultătorii săi. Pareneza lui Pavel este de cele mai multe ori adresată unor situații specifice. Mai mult decât orice, cunoașterea faptului că Pavel întrebuițează forma scrisorii, transmite exegetului mesajul că acesta trebuie să încerce să audă ambele jumătăți ale dialogului reprezentate de scrisoare. Scrisoarea cere, probabil mai mult decât o fac celelalte forme literare mai extinse din Noul Testament (cum ar fi evanghelia, scrierile apocaliptice), ca exegetul să caute să înțeleagă situația și comunitatea la care ea se referă. Cum era comunitatea? Care îi erau problemele? Ce întrebări a adresat ea lui Pavel în propria ei scrisoare (vezi 1 Cor. 7:1)? Ce probleme teologice și pastorale încearcă Pavel să adreseze? Aceste întrebări sunt unele dificile, cu siguranță. Deși, tocmai această înțelegere a naturii situaționale din corespondența lui Pavel, stă la baza lucrării exegetice.

Totuși, este important să realizăm că nu toate scrisorile din cuprinsul Noului Testament recurg ușor la această interpretare situațională. În scrisorile pastorale, de pildă, aspectele stilului, conținutului, și ale vocabularului indică faptul că aceste scrisori, în mod cert, nu au fost scrise de către Pavel lui Timotei sau lui Tit. Aceste scrisori sunt considerate pseudonime, atât în ce privește autorul cât și în ce privește destinatarul (Meade). În acest caz, interpretul nu trebuie să ia de drept scrisoarea, și ceea ce indică aceasta despre o situație anume. Și, nici nu se poate ca cineva să presupună că, celelalte scrisori găsite în cuprinsul Noului Testament, sunt în esență asemănătoare cu cele ale lui Pavel. Unele din ele nu sunt adresate unui cadru congregațional particular, ci unui public mai larg (de ex. 1 Petru; Iacov; vezi *Scrisori generale*), în timp ce altele împrumută câteva caracteristici formale ale scrisorii dar în realitate sunt forme literare cu totul diferite (vezi *Apocalipsa; Predica*). Indiferent cât de exemplară este forma de scrisoare în cadrul Noului Testament, aceasta nu indică întotdeauna o relație personală și apostolică între expeditorul și destinatarul propus. Implicațiile formei de scrisoare trebuie studiate separat pentru fiecare scriitor al Noului Testament.

### Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press. Vezi capitolele 5 și 6, care sunt foarte ajutătoare în comparația dintre scrisorile creștine timpurii, și stilurile retorice și tipurile de scrisori din lumea antică.
- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press. Vezi introducerea specială a lui Betz cu privire la structura retorică a cărții Galateni.
- Doty, William G. 1973. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press. Această carte veche este probabil încă cea mai bună introducere cu privire la acest subiect.
- Funk, Robert W. 1967. „The Apostolic Parousia: Form and Significance.” În cartea *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, editată de W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr, 249-268. Cambridge: Cambridge University Press. Acest studiu al afirmațiilor lui Pavel cu privire la „planul de vizită”, este folositor în ceea ce el spune despre prezența apostolică a lui Pavel.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Această carte este una din cele mai bune introduceri în critica retorică.
- Lyons, George. 1985. *Pauline Autobiography: Towards a New Understanding*. Serii de expunere SBL Nr. 73. Atlanta: Scholars Press. Lyons numește autobiografia drept o formă retorică și arată că, folosirea acesteia de către Pavel, nu are o funcție apologetică.

Meade, David G. 1986. *Pseudonymity and Canon*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Meade discută motivele utilizării răspândite a pseudonimității în scrierile Noului Testament.

Stowers, Stanley K. 1986. *Letter Writing in the Greco-Roman World*. Philadelphia: Westminster Press. Stowers arată diferitele tipuri de scrisori greco-romane și sugerează paralele nou-testamentale.

White, John L. 1988. „Ancient Greek Letters.” În cartea *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Surse SBL pentru studiu biblic Nr. 21, editate de către David E. Aune, 85-105. Atlanta: Scholars Press. Această introducere ajutătoare arată influența scrisorilor grecești asupra scrisorilor Noului Testament.

## FORME DE ARGUMENTARE

### Definiția Formei

Cititorii moderni s-ar putea să fie surprinși să descopere faptul că argumentările sau diferitele tipuri de persuasiune pot avea forme standard. Această uimire se datorează în parte lipsei noastre de contact cu o disciplină pe nume retorică, o zonă de studiu ce caută să înțeleagă modul în care limbajul poate deveni convingător. În timpul ultimilor două decenii cercetătorii biblici au început să redescopere modul în care teoria și practica retoricii clasice, prin urmare retorica greco-romană, a influențat materialul pe care îl găsim acum în Noul Testament. Disciplina biblică ce urmărește analiza retorică este numită în mod obișnuit critică retorică.

Retorica reprezenta o parte importantă a ariei curriculare din școlile grecești și cele romane. Aceasta avea de a face cu o varietate largă de topici privitor la o persuasiune eficace, incluzând aspecte ca *invenție* (cum anume sunt subiectele și dovezile alese), *aranjament* (ordonarea adecvată a materialului într-un argument), *stil*, *reminiscență* și *distribuire*. Teoriile persuasiunii au fost dezvoltate sub titlurile *ethos* (modul în care vorbitorul își dovedește credibilitatea), *pathos* (cunoașterea audienței și modul prin care pot fi ei motivați), și *logos* (conținutul și logica discursului). Desigur, retorica se ocupa cu mult mai mult decât cu simple probleme de stil (o concepție greșită modernă); ea reprezenta un câmp vast ce acoperea totul, de la detaliile distribuției orale până la filozofia comunicării.

În construcția unei argumentări specifice, retorica clasică era mai mult preocupată de strategiile de persuasiune decât de necesitatea folosirii unor structuri rigid definite. Pot exista numeroase posibilități formale, dar acestea depind de subiectul care este urmărit și de tipurile de suport sau de dovezi disponibile. Totuși, este justificabil să se punteze anumite aspecte structurale comune ce sunt caracteristice pentru majoritatea formelor tipice de argumentare.

Aceste aspecte structurale sunt legate, într-o oarecare măsură, de tipul de discurs retoric în care acestea sunt găsite. De obicei erau identificate trei tipuri de discursuri: cel *judiciar*, cel *deliberativ*, și cel *epidictic*. Fiecare tip de discurs era definit în diverse moduri, însă împrejurarea în care a fost ținut acest discurs și subclasele lui pozitive și negative reprezintă un ajutor important în definire. Astfel, împrejurarea în cazul unui discurs juridic ar consta într-un decor al unei săli de judecată (sau un decor similar, în care o acțiune trecută urmează a fi supusă judecății); subclasele contrastante ale acestui discurs vor fi cuvântările de acuzație și de apărare. Împrejurarea în cazul unui discurs deliberativ ar fi adunarea (sau un cadru în care se ia în considerare caracterul adecvat al unei acțiuni viitoare); subclasele sale contrastante sunt convingerea și avertismentul. Discursul epidictic are ca și împrejurare un cadru în care, fie că este vorba de o persoană sau de un lucru, îi este oferită cinste sau blamă, așadar, subclasele acestui tip de discurs sunt considerate a fi lauda (discursul epidictic pozitiv este numit encomium) și blamarea (Kennedy, 19).

De regulă, argumentările judiciare și cele deliberative cer forme fundamentale similare. Acestea încep deseori prin ceea ce este numit a fi un *prolog* sau un *exordiu*, o introducere care mărturisește despre auditoriu și despre situația cu care se confruntau. Urmează *narațiunea* sau/și

*propoziția principală*; narațiunea oferă materialul contextual potrivit, iar propoziția principală afirmă într-un mod succint principalul punct al argumentului. Următoarea formă este *dovada*; aceasta reprezintă cuprinsul argumentării în care este oferit suport pentru propoziția principală. Un *epilog* încheie subansamblul; acesta sumarizează, iar uneori încurajează audiența să convină cu poziția vorbitorului în ceea ce privește argumentarea. O derivație comună în cadrul discursului judiciar este apariția unei secții de *respingere* (aceasta îi urmează dovezii) unde vorbitorul anticipează și neagă puncte de vedere împotrivoare. Persuasiunea deliberativă este mai puțin dispusă la a avea o secție narativă (Mack, 41 și urm.; Kennedy 23 și urm.).

Discursurile epidictice cer, de obicei, o formă mai simplă. Cuprinsul discursului (după nota introductivă, și înainte de epilog) constă de cele mai multe ori într-o serie de afirmații elogioase, pline de culoare, care aduc laude persoanei sau subiectului despre care se discută (subclasa „laudei” este mai comună decât cea a „blamării”).

Tot atât de important pe cât sunt aceste forme de bază, este și faptul că trebuie să conștientizăm că era un lucru de așteptat ca vorbitorii să manifeste creativitate în cadrul acestor secțiuni variate pentru a le face folositoare. Subdiviziunile retorice (dintre care o parte au propria lor formă distinctă) și schemele stilistice disponibile atunci, erau aproape interminabile. Vorbitorii puteau strânge suport dezbătând „opusul” (arătând absurditatea punctului de vedere opus), „**pornind de la aspectul cel mai neînsemnat**” (arătând modul în care, dacă ceva este adevărat cu privire la o problemă ne semnificativă, este cu siguranță adevărat și în ceea ce privesc lucrurile mult mai semnificative discutate), și folosind exemple istorice, scrieri veridice, analogii și fabule (Mack, 40). Acestea puteau folosi hiperbola, aliterația, repetiția, întrebările retorice, apelurile afective, ș.a.m.d. (Kennedy, 26 și urm.). O argumentare reușită folosea forma convențională, însă, totodată, întrebuița dovezile și aspectele stilului într-un mod creativ pentru a se adresa situației respective.

Tot ce a fost scris mai sus pare mai degrabă o introducere plictisitoare, totuși, ea este folositoare în înțelegerea argumentărilor lui Pavel. Critica retorică a făcut descoperiri semnificative în ceea ce privește utilizarea de către Pavel a persuasiunii și modul cum reflectă aceasta retorica clasică. În timp ce critica retorică se ocupa de analiza diferitelor părți ale Noului Testament, studiile scrierilor lui Pavel au devenit deosebit de productive. Scrisorile lui Pavel oglindesc deseori materialul unui discurs, și asta, nu numai datorită faptului că erau menite să convingă o audiență cu privire la o situație anume, ci și din cauză că acestea erau, de obicei, citite cu voce tare în fața bisericii. Deși sunt documente scrise, scrisorile lui Pavel au deseori calitate auriculară importantă.

Se pot găsi ușor exemple ale celor trei tipuri de persuasiune, dacă privim în scrierile lui Pavel. Burton Mack oferă o schiță utilă a pasajului din 1 Cor. 15:1-58 prezentându-l, în esență, ca pe o argumentare deliberativă (56 în cont.).

*Prologul*: Vs. 1-2. Pavel se adresează personal audienței și le amintește credincioșilor de fundamentul credinței lor.

*Narațiunea și propoziția principală*: Vs. 3-20. Istorisirea propriu-zisă (3-11) oferă cadrul despre felul în care a primit Biserica învierea lui Hristos. Propoziția principală expune problema care este ridicată (unii spuneau ca nu există o înviere a morților, v.12), arată absurditatea respingerii învierii dată de Hristos (v.13-19), și, desigur, afirmă teza întregii argumentări (atâta timp cât Hristos a fost înviat, vor fi înviați și credincioșii, v.20).

*Dovada*: Vs. 21-50. Sunt folosite o varietate largă de dovezi, cu o eficacitate variabilă. Versetele 21-28 reprezintă o paradigmă ce pune în contrast pe Isus și pe Adam, vrând să înfățișeze în mod special ordinea escatologică îndeplinită prin Isus (vs.23-28). Versetele 29-33 conțin trei exemple de dovezi: botezarea pentru cei morți (v.29), pericolul zilnic de a muri (vs. 30, 31), și îndurarea persecuțiilor (vs. 32, 33). Versetele de la 35 la 44 explică natura trupului înviat, prin analogii referitoare la semințe (vs.36-38) și la diferitele categorii de trupuri (vs. 39-44). Dovada este concluzionată printr-un citat autoritativ din V.T. arătând implicațiile sale (vs. 45-50).

*Epilogul*: Vs. 51-58. Pavel își motivează audiența să accepte până la urmă teoria lui folosind o scenă escatologică despre înviere (vs. 51,52) care ajunge la un crescendo în apropiere de referințele din Vechiul Testament cu privire la moarte (vs. 53, 56), și folosind o declarație de mulțumire (v.57) și un îndemn (v.58).

În cazul prezentat mai sus, forma argumentării trimite semnale combinate în ceea ce privește tipul acesteia. Prezența a ceea ce par a fi niște respingeri (vs.12 și urm., 13 și urm.) ar putea indica faptul că acesta este un discurs judiciar. Poate cel mai bine ar fi să denumim acest discurs un discurs deliberativ, totuși, să facem acest lucru nu doar din pricina formei ci și din pricina intenției autorului și a situației către care se adresează. Comunitatea corintenilor este convinsă să accepte în totalitate ceea ce știu cu privire la învierea lor proprie din viitor (vezi vs.1, 2). Identificarea formei de bază a argumentării reprezintă, în mod clar, un ajutor în definirea unității de gândire a lui Pavel dar și în înțelegerea intențiilor sale în fiecare secțiune a formei.

Putem observa cum Pavel dezvoltă în mod creativ secțiunile fundamentale ale argumentării prin scheme și forme retorice. Versetele 12-19 alcătuiesc un șir de fraze suprapuse în care, cuvintele finale ale unei declarații, se regăsesc în partea de început a următoarei declarații bazându-se pe logica „dacă-atunci” pentru a arăta absurditatea negării învierii lui Hristos. Versetele 23-28 au o formă asemănătoare, deși tema organizatorică este escatologia. Ambele forme ar fi avut un impact auricular semnificativ prin repetiția de sunete și idei, și datorită concluziilor lor puternice (vs. 18, 28). Crescendo-ul retoric dezvoltat de către Pavel în 51-57 face ca epilogul să fie într-adevăr semnificativ, trecând, așa cum se poate observa, de la un ton de mister escatologic (v.51), printr-o împlinire scripturală anticipată (vs.54, 55), spre un enunț de mulțumire (v. 57) și povățuire (v.58). Desfășurarea ascendentă a ideilor pe care Pavel o afișează în aceste versete semnaleză în mod clar sfârșitul argumentării (compară cu Rom. 8:31-39; 11:25-36).

Așa cum este de așteptat în ce privesc scrierile unei persoane ce era deseori forțată să se apere pe sine sau să apere învățăturile sale, acestea abundă în discurs judiciar (din subclasa apărării și justificării). Înțelegerea lui George Kennedy asupra structurii pasajului din 2 Cor.1-7 este plină de informații (87 în cont.).

*Prologul:* 1:3-7. Pavel își restabilește relația sa cu credincioșii.

*Naratiunea:* 1:8-2:13. Pavel nu doar relatează evenimentele recente din viața lui ci, totodată, arată și punctul de dispută (scrisoare pe care a scris-o, 1:13; 2:3 și urm.) și începe să își construiască apărarea (vezi 1:15 în cont.; 2:1 și urm. 2:4, etc.).

*Propoziția principală:* 2:14-17. Pavel folosește o metaforă (el este mireasma lui Hristos, vs. 14, 15) și amintește succint trei elemente („oameni ai sincerității”; „împuterniciți de Dumnezeu”, „înaintea lui Dumnezeu vorbim în Numele lui Hristos”, v. 17) pe temelia cărora el își va baza apărarea.

*Dovada:* 3:1-6:13. După o întrerupere în care Pavel îi înfățișează pe corinteni drept mărturia caracterului său (3:1-3), el începe să-și construiască apărarea pe cele trei elemente date în propoziția principală.

3:4-4:1. „Împuterniciți de Dumnezeu.”

4:2-6. „Oameni ai sincerității.”

4:7-12. „Împuterniciți de Dumnezeu.”

4:13-5:10. „Oameni ai sincerității.”

5:11-6:13. „Înaintea lui Dumnezeu vorbim în Numele lui Hristos.”

*Epilogul:* 7:2-16. (pasajul 6:14-7:1 este în mod cert o interpolare non-paulină). Pavel își încheie cuvântarea prin a reitera discursul său de apărare (7:2 în cont.) și experiențele sale recente (7:5 în cont.), și prin a face un apel emoțional către corinteni (7:8-16).

Și de această dată, forma caracteristică este evidentă. Referințele la punctul de conflict și la apărarea lui Pavel dovedesc clar că acest tip de discurs este unul judiciar. Observați mai ales creativitatea lui Pavel în ordonarea elementelor cheie ale apărării sale din secțiunea dovezii, și apelul său extrem de frapant din epilog. Părerea lui Kennedy cu privire la 2 Cor.1-7 ca fiind o unitate completă, sprijină retoric înțelegerea conform căreia 2 Cor. este o compilație de scrisori (de obicei cap. 8, cap. 9, și cap. de la 10 la 13 sunt privite drept părți autonome).

Interpretul trebuie să realizeze faptul că, cele trei tipuri de convingeri descrise mai înainte, nu sunt găsite numai în unitățile mai scurte din cadrul scrisorilor ci sunt cuprinse în întregul conținut al acestora (vezi rubrica Exemple suplimentare, în cele ce urmează). În plus, ar trebui notat că există o multitudine de alte subclase retorice, forme ce dețin propriile lor structuri standard și sunt



implicate deseori în cele trei modele de bază. Exemple din scrierile lui Pavel ar include autobiografia (vezi *Scrisoarea paulină*; Lyons), diatriba, topos-ul, și chiasm-ul (vezi secțiunile corespunzătoare).

### Evaluări esențiale

Savanții preocupați cu retorica au accentuat în mod corect valoarea indentificării elementelor retorice. Cunoașterea formelor de argumentare îi dă exegetului încă o posibilitate de a constata unde anume începe și sfârșește Pavel o unitate de gândire. Ba mai mult, cunoașterea acestor forme oferă interpretului un mijloc concret prin care acesta poate analiza șirul de idei al lui Pavel. Identificarea principalelor secțiuni ale unei argumentări ar trebui să ajute interpretul în înțelegerea intențiilor lui Pavel din cadrul fiecărei secțiuni în parte. Dacă cineva poate în mod pozitiv să identifice, de exemplu, o narațiune sau un epilog, informația deținută despre acea formă îi conferă exegetului un avantaj mult mai mare față de cineva care nu face altceva decât să identifice cuprinsul unei scrisori.

Pătrunderea în șirul de idei al lui Pavel este ușurată în cazul în care cineva folosește instrumentele criticii retorice pentru a descoperii exact ce tipuri de forme și procedee întrebuițează Pavel în fiecare dintre aceste secțiuni pentru a-și convinge audiența. De ce, spre exemplu, este folosită o anumită secțiune a dovezii? Ce fel de argumentări specifice sau procedee stilistice folosește el? Pasajul din 1 Corinteni 15:1-58, care a fost analizat mai sus, este un exemplu grăitor. Puterea și logica argumentării lui Pavel este intensificată în mod semnificativ în cazul în care ascultătorul își poate da seama de caracterul fragil al tezei lui (v.20), de stilul lui de suprapunere a argumentărilor (vs.12-19, 23-28), de caracterul viu al analogiilor sale (vs. 36-44), și de apelul emotiv al crescendoului său final (vs. 51-58). O cunoaștere detaliată a procedeelelor și a formelor retorice ajută interpretul să valorifice mai complet activitatea retorică a lui Pavel și poate chiar să anticipeze cum ar putea persuasiunea să înainteze.

Ar trebui păstrat totdeauna în minte faptul că, în retorica greco-romană, o argumentare eficace este aceea care folosește în mod chibzuit evidențele existente și multitudinea de instrumente retorice pentru a convinge o audiență; nu este neapărat nevoie ca aceasta să urmărească o formă consacrată. Sunt posibile însemnate schimbări ale formei, iar interpretul trebuie să fie pregătit pentru astfel de posibilități. Chiar și lungimea argumentării poate varia deosebit de mult. În scrierile pauline, argumentările pot fi relativ scurte (așa cum am văzut mai sus) sau pot chiar cuprinde o carte întreagă. În același mod în care identificarea formelor de argumentare poate fi folosită, tot așa și adevăratul exeget al Noului Testament este încurajat să cerceteze lumea retoricii antice pentru a cunoaște ce este aceea o argumentare eficace și cum este aceasta construită. O conștientizare a formelor de argumentare ar trebui să conducă interpretul spre disciplina numită critică retorică (vezi Bibliografie selectată).

Ar trebui de asemenea specificat faptul că, aceste forme retorice amintesc interpretului că are de a face cu un tip de comunicare ce poate fi cel mai bine înțeles atunci când situația căreia i se adresează autorul este înțeleasă. Atât prologul cât și epilogul, reflectă un context social, o relație cu grupurile către care acestea se adresează. Secțiunea narativă a unei argumentări deseori relatează evenimente semnificative atât pentru vorbitor cât și pentru auditoriu. Pentru ca dovada să fie eficace, ea trebuie să convingă audiența. Critica retorică accentuează într-un mod corect nevoia de înțelegere a contextului social al oricărei argumentări oferite. Ca și în cazul scrisorii, dar și al altor forme, interpretarea poate avea loc numai în momentul în care sunt luați în considerare atât vorbitorul cât și audiența (vezi Stowers).

### Exemple suplimentare

Discursuri deliberative: 1 Cor. 1; 2 Cor. 8, 9; Galateni (conform lui Kennedy, 144-152; Smit); 1 Tesaloniceni. Discursuri judiciare: 1 Cor. 9; 2 Cor. 10-13; Galateni (conform lui Betz, introducere). Discursuri epidictice: Romani; 1 Cor. 13.

## Bibliografie selectată

- Betz, Hans Dieter. 1979. *Galatians: A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press. Vezi, îndeosebi, introducerea unde Betz proiectează Galateni ca pe o apologie sau ca pe un discurs judiciar.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Această carte este o excelentă introducere scrisă de un student al retoricii clasice.
- Lyons, George. 1985. *Pauline Autobiography: Toward a New Testament Understanding*. Seriile de expunere SBL Nr.73. Atlanta: Scholars Press. Lyons definește autobiografia ca pe o formă retorică și îi arată utilitatea în Galateni și 1 Tesaloniceni.
- Mark, Burton L. 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press. Această introducere deosebit de folositoare pentru critica retorică conține multe exemple utile din Noul Testament.
- Smit, Joop. 1989. „The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech.” *New Testament Studies* 35, 1-26. Smit e de părere, spre deosebire de Betz, că Galateni este un discurs deliberativ.
- Stowers, Stanley K. 1984. „Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity.” *Novum Testamentum* 26, 59-82. Stowers oferă înțelegeri folositoare despre contextul social al activității retorice a lui Pavel.
- Wuellner, Wilhelm. 1979. „Greek Rhetoric and Pauline Argumentation.” În cartea *Early Christian Literature and the Classical Tradition*, editată de William R. Schoedel și Robert L. Wilken, 177-188. Paris: Éditions Beauchisne. Acest capitol este un eseu rodnic timpuriu ce tratează retorica în scrierile lui Pavel.

## DIATRIBA

### Definiția Formei

Diatriba (din grecescul *diatribē*, deseori fiind definit drept „dialog” sau „adresare lungă”) este o formă literară în care vorbitorul se confruntă și dialoghează cu un adversar imaginar cu scopul de a-și instrui audiența. Atât forma, cât și implicațiile acesteia în interpretarea Noului Testament, au fost larg recunoscute încă de la cercetarea științifică săvârșită de Rudolf Bultmann (1910), însă un studiu recent făcut de Stanley Stowers a reușit să adâncească înțelegerea noastră cu privire la structura și funcția diatribei.

Deși multe din scrisorile lui Pavel conțin mostre ale elementelor identificate în diatribă (cum sunt, întrebările retorice și concluziile greșite; vezi 1 Cor. 15:29-41; Gal. 3:1-9, 19-22), doar în Epistola către Romani găsim ceea ce se apropie de o formă literară completă. Stowers identifică în Romani 1-11, două subclase ale diatribei. Pe prima el o denumește „conversația cu un interlocutor imaginar” (79-118). Dintre toate exemplele acestei subclase pe care le găsim în Romani (vezi 2:17-24; 9:19-21; 11:17-24; 14:4, 10), pasajul din 2:1-5 este unul reprezentativ. Acest pasaj expune multe din caracteristicile diatribei greco-romane:

1. Un context mai larg în care există o acuzație împotriva oamenilor trufași sau pretențioși. Romani 1:18-32 și 2:6 în cont., oferă această conjunctură pentru pasajul din 2:1-5, aici îi are în vedere pe cei trufași în ceea ce-L privește pe Dumnezeu.

2. O întorsătură bruscă și o punere sub acuzare a „interlocutorului”. În 2:1 există o trecere la persoana a II-a („tu nu te poți dezvinovăți”) și este folosit cuvântul *anthrōpe* (termenul grecesc pentru „ființă umană” introduce problema adresării directe; vezi utilizarea lui *anthrōpe* și în v. 3).
3. Întrebări incriminatorii adresate interlocutorului. Acestea se găsesc în 2:3, 4. Alte trăsături tipice includ un verb de cugetare folosit în arătarea perspectivelor greșite ale interlocutorului (v.3) și o întrebare ce subliniază această lipsă de discernământ(v.4).
4. O listă de vicii. În Romani lista se găsește înainte de adresarea către interlocutor (1:29-32).

Trebuie constatat faptul că, în Rom.2:1-5, există anumite elemente ce sunt necaracteristice diatribei greco-romane: utilizarea cuvântului *pas* („tot”) pentru a generaliza adresarea în v.1 (astfel adresând-o tuturor); utilizarea modului participiu al verbului pentru a descrie interlocutorul (v.1, 3); utilizarea persoanei a I-a plural („noi știm”, v.2 arătând relația lui Pavel cu audiența sa; Stowers, 93 și urm.). Pavel își pune propria amprentă pe această formă literară, reflectând situația și teologia sa. Totuși, forma expusă în Rom. 2:1-5 este foarte similară celor găsite în literatura elenistică.

Stowers denumește cea de-a doua subclasă a diatribei „obiecții și concluzii false” (119-154). Și aici, dintre numeroasele exemple găsite în Romani (vezi 3:1-9; 3:31-4:2a; 6:15,16; 7:7, 13-14; 9:14-15,19-20; 11:1-3,11,19-20), pasajul din 6:1-3 este considerat tipic:

1. Forma literară se folosește, de obicei, în contexte ce necesită, ori o reacție critică vizavi de ce s-a spus, ori o trecere la un nou nivel de gândire. În pasajul din Romani 6:1-3 întâlnim o reacție la ceea ce s-a afirmat în 5:20, dar și o trecere la un alt nivel al argumentării (6:4 în cont.).
2. O exclamație. O astfel de exclamație se găsește în cap.6:1 „ce vom zice dar?” (compară cu 3:5; 6:15; 7:7; 9:14).
3. O întrebare retorică ce oferă o concluzie falsă. Concluzia falsă din 6:1b se află la pers. a I-a plural („Să păcătuiam mereu ca să se înmulțească harul?”), tipic pentru Pavel, însă neobișnuit pentru diatriba greco-romană.
4. O respingere. În cap.6:2a, respingerea are forma *mē genoito* („nicidecum!”), la fel de comună la Pavel (vezi însă 3:9) ca și în literatura clasică.
5. Motive pentru respingere. În 6:2-3, acestea sunt date sub forma unor întrebări retorice, așa cum e și cazul. În diatriba elenistică aceste motive pot lua diferite forme precum: exemple, istorisiri, analogii, zicale și întrebări. Lui Pavel îi place în mod special să citeze Scriptura pentru a se face înțeles (vezi 3:4,9; 4:3 în cont.). În 3:1-9 și 3:31-4:2, Pavel utilizează dialogul pentru a dezvolta subclasa (Stowers, 155-174).

## Evaluări esențiale

Cu toate că a personalizat-o într-o oarecare măsură, Pavel folosește în mod evident diatriba în primele unsprezece capitole din Romani. Se pune întrebarea, în ce fel conștientizarea utilizării diatribei de către Pavel poate facilita interpretarea. Cercetările lui Stowers au avut un rol important în clarificarea folosirii diatribei în relație cu contextul său literar. Contextul mai larg al primei subclase, „conversația cu un interlocutor imaginar”, deseori prezintă tema punerii sub acuzare a persoanei trufașe. Asta înseamnă, de pildă, că, Rom.2:1-5, ar trebui, probabil, să fie strâns legat de acuzația găsită în 1:18-32, acuzație adusă celui trufaș față de Dumnezeu, mai ales din pricina înșiruirii de vicii găsite în versetele 29-32, ce este asociată de obicei acestei forme. O astfel de abordare este destul de valoroasă, deoarece savanții au considerat de multe ori că 2:1 și urm. face parte dintr-o nouă secțiune în care Pavel începe să se adreseze evreilor (și nu neamurilor, așa cum o face în 1: 18-32). Stowers sfârșește prin a spune că adresarea către interlocutor în pasajul din 2:1-5 este o modalitate dramatică de a vorbi aceleiași audiențe, și despre aceleași probleme pe care Pavel le avusese în minte încă din cap.1:18 (aceasta s-ar putea referi, ori la neamuri ori la toți oamenii), și nu un mijloc de a trece la un alt tip de audiență (112-117). Interlocutorul este numit evreu doar după 2:17 și urm.

Subclasa „concluzii false” se află, de asemenea, în legătură strânsă cu contextul ei. De exemplu, concluzia falsă oferită în 6:1 (împreună cu respingerea și motivele pentru respingere

care urmează, 6:2 și urm.), este o reacție la o afirmație formulată în 5:20 și urm.-anume că, acolo unde păcatul se înmulțește, se înmulțește și harul. Această subclasă a diatribei este perfect potrivită să clarifice o posibilă interpretare greșită a unui aspect important și să-l trateze într-un mod ferm. Ca exemple adiționale, observați cum pasajul din 3:1 se raportează la cel din 2:28-29, pasajul din 3:31 la cel din 3:30, pasajul din 6:15 la cel din 6:4, pasajul din 7:7 la cel 6:5-6 (Stowers, 149 și urm.). Este important să realizăm faptul că, respingerea concluziilor false din diatribele lui Pavel pot la fel de bine să conducă spre noi desfășurări în argumentarea lui, așa cum se întâmplă și în 6:4 și urm..

Diferitele componente ale diatribei se combină în așa fel încât oferă un efect dramatic categoric. O trecere bruscă spre un interlocutor imaginar, acuzații, întrebări retorice, exclamații, declarații puternice de respingere – toate acestea sunt puternice instrumente literare și retorice! Ce motiv are Pavel să folosească diatriba, și ce ne spune acest lucru despre relația lui cu biserica romană? Unul din cele mai folositoare aspecte ale studiului lui Stowers au fost cercetările lui științifice cu privire la scopul și întrebuințarea diatribei greco-romane. Bultmann a concluzionat, bazându-se pe un număr limitat de surse, că diatriba a fost inițial un instrument al polemicii folosit de filozofii cinici/sarcastici atunci când „predicau” oamenilor de rând. Cu toate acestea, cercetări mai extinse cu privire la întrebuințarea diatribei indică faptul că aceasta a fost folosită de obicei în școlile filozofice ca un mijloc de a-i instrui pe studenți. Profesorii au folosit acest procedeu al interlocutorului imaginar nu pentru a distruge niște adversari ci pentru a-i lumina pe studenți cu privire la greșelile și capcanele tipice.

Cu siguranță, această înțelegere a diatribei are legătură cu întrebuințarea acestui procedeu de către Pavel în Romani. Pavel nu este angajat într-o polemică împotriva unor anumite grupe din Roma (astfel, cartea este cu totul diferită de 2 Cor. și Gal.), ci mai degrabă el folosește diatriba pentru același motiv pentru care ar face-o un profesor – de a atrage atenția asupra posibilelor inconsecvențe din gândirea studenților săi. Diatriba este perfect potrivită unei situații în care profesorul cunoaște ceva despre audiența sa și simte că cel mai bine ar putea să o instruiască dialogând cu un destinatar imaginar în calitate de reprezentant al erorii tipice. Pavel nu fusese niciodată la Roma, totuși urările din cap.16 și toposul din 13:1-7 și 14:1-23 (vezi *Pareneza/Toposul*) pot indica faptul că a avut ceva informații despre situația bisericii. Diatriba este folosită de Pavel pentru a instrui biserica în mod indirect și, de asemenea, pentru a le oferi o mostră a modului său de predicare în vederea pregătirii lor pentru apropiata sa vizită (Rom.15:22 în cont.; vezi Stowers, 175-184).

Chiar dacă întrebuințarea diatribei de către Pavel nu pare a lămuri problema despre cât de bine informat este cu privire la situația Bisericii din Roma (vezi dezbateră cu privire la acest subiect așa cum e ea conturată de Donfried), totuși, utilizarea ei, ajută cu siguranță interpretul pentru a înțelege intențiile apostolului în calitatea sa de predicator al Evangheliei. Prezența acestei forme literare în cadrul Epistolei către Romani accentuează unicitatea acestei scrisori și încurajează interpretul să continue să gândească forma în relație cu contextul scrisorii din Roma.

### Bibliografie selectată

- Bultmann, Rudolf. 1910. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynischstoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Acesta este un termen cheie, în special din cauză că reprezintă concluziile lui Bultmann cu privire la diatriba ce a influențat timp de atâția ani activitățile științifice asupra cărții Romani.
- Donfried, Karl P. 1977. „False Presuppositions in the Study of Romans.” din cartea *Roman Debate*, editată de Karl P. Donfried, 120-148. Minneapolis: Augsburg Publishing House. Acest eseu „pre-Stowers” discută ceea ce cunoștea Pavel despre Biserica Romană în raport cu întrebuințarea diatribei.
- Malherbe, Abraham J. 1980. „Mē Genoitō in the Diatribe and Paul.” *Harvard Theological Review* 73, 231-240. Printr-un studiu despre utilizarea sintagmei *mē genoitō* de către Pavel, autorul confirmă cadrul de clasă pentru diatribă.

Stowers, Stanley K. 1981. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Seriiile de expunere SBL Nr. 57. Chico, Calif.: Scholars Press. Acest studiu extrem de pătrunzător, care definește cu mare grijă diatriba clasică și scopul acesteia, arată modul în care folosește Pavel diatriba în Epistola sa către Romani.

## MIDRAȘUL

### Definiția Formei

Midraș este un termen ebraic ce are înțelesul de „investigare” sau „interpretare”. Deși cercetările științifice au atribuit acestui cuvânt numeroase definiții tehnice în ceea ce privește interpretarea Scripturii, este mai corect să definim midrașul drept o formă literară. Gary Porton, vorbind despre midrașimul rabinic, oferă următoarea definiție folositoare(62):

Aș vrea să definesc termenul *midraș* drept un tip de literatură, oral sau scris, ce se află în directă legătură cu un text canonic stabil, considerat de către cel ce îl folosește, și de către audiența sa, ca fiind autoritativ și reprezentând cuvântul revelat al lui Dumnezeu în care acest text canonic este citat în mod clar ori se face referire la el.

Definiția lui Porton indică faptul că midrașul își asumă o postură hermeneutică – autoritatea și relevanța citatelor biblice – care va fi promulgată mai departe în numeroase demersuri exegetice. Astfel, midrașul ar putea fi văzut ca o metodă de interpretare, însă acest lucru nu trebuie să ne distragă atenția de la faptul că midrașul este o formă literară distinctă ce prezintă o structură identificabilă și diferite subclase generale. În literatura paulină nu găsim cărți care să fie consacrate în întregime interpretării citatelor biblice (așa cum e cazul scrierilor rabinice), însă pasajele care fac acest lucru (unele chiar pe o lungime foarte mare) sunt în concordanță cu definiția lui Porton. Structura de bază a midrașului evreiesc, (1) citarea sau aluzia la citatul biblic autoritativ și (2) comentariul pe baza acestuia, și subclasele caracteristice întrebuițate, sunt întâlnite și în interpretările lui Pavel.

La fel ca rabinii, este posibil ca și Pavel să fi folosit citate în lanț (Rom. 3:10-11; 11:8-10; 15:9-12) sau să fi citat Scriptura în ordinea: lege, profeți, și scrieri (Rom. 11:8-10; 15:9-12). Uneori aceste pasaje sunt unite pe baza cuvintelor sau frazelor cheie, o tactică des întâlnită (vezi Rom.9:25 și urm.; 15:9-12; 1 Cor. 15:54-55). În literatura paulină putem găsi formule comune de introducere („așa cum este scris”, Rom. 1:17; „Scriptura spune”, Rom. 4:3; „așa cum Dumnezeu a spus”, 2 Cor.6:16; „așa cum zice Moise”, Rom.10:19) și interpretări bazate pe detalii gramaticale (vezi modul cum tratează Pavel cuvântul „sămânță” în Gal.3:16). Unele din cele mai comune „reguli” de interpretare înregistrate de rabini, cum ar fi „de la ceva neînsemnat la ceva semnificativ” (dacă un principiu este valabil într-un exemplu nesemnificativ, atunci va fi cu mult mai adevărat într-un caz important; vezi 1Cor.9:9; Rom.5:15-21), și analogia (unde un pasaj este comparat cu un altul sau este folosit pentru a întări semnificația acestuia din urmă; vezi modul cum Gen. 15:6 și Ps.32:1 și urm. este întrebuițat în Rom.4:1-8; compară cu folosirea pasajului din Deut.27:26 și 21:23 în cel din Gal.3:10,13), sunt des întâlnite în scrierile lui Pavel.

Deși multe dintre lucrurile afirmate mai sus **pot fi considerate structuri autentice importante**, am dori să definim patru subclase ale midrașului în scrierile lui Pavel care sunt valoroase în înțelegerea folosirii Scripturilor iudaice de către acesta. Aceste patru subclase sunt (1) **comentariul propriu-zis**, (2) **interpretarea de tip peshet**, (3) **interpretarea tipologică**, și (4) **interpretarea alegorică**.

## Comentariul propriu-zis

Deseori Pavel dezvoltă o temă raportându-se la diferite pasaje biblice și făcând comentarii asupra lor. Din punct de vedere structural, acest comentariu succesiv este, pur și simplu, compus din alternarea comentariului și citatului biblic. Galateni 3 este un bun exemplu. Galateni 3:6 face referire la pasajul din Gen.15:6; Gal. 3:7 interpretează pasajul referitor la cei ce au credință. Galateni 3:8 vorbește despre justificarea prin credință a Neamurilor, un concept ce este susținut prin folosirea Gen. 12:3 (v.8) și este comentat în versetul 9. Următorul paragraf prezintă un nou subiect de discuție (vs.10-14) însă este prezentă aceeași alternanță a comentariului și citatului biblic. În v.10, versetul din Deut. 27:26 este citat pentru a scoate în evidență conceptul despre blestemul Legii. Versetul 11 pune în contrast acest blestem printr-un comentariu și printr-un citat (Hab.2:4) despre neprihănirea dată prin credință. Versetul 12 citează Lev.18:5 pentru a sublinia diferența dintre credință și „faptele” Legii. Versetul 13 completează argumentarea citând din Deut. 21:23 pentru a arăta că Isus Hristos a luat blestemul asupra Lui și astfel salvează umanitatea de la acest blestem. Observați cum această structură se continuă și în vs. 15-18, cu toate că tratează o temă puțin diferită. Vezi Rom.9-11 pentru alte exemple referitoare la această structură. Comentariul succesiv este foarte comun în cadrul midrașului rabinic, deși, la Pavel, comentariile sunt mult mai succinte, el fiind mai mult preocupat cu interpretarea citatelor biblice în scopul sprijinirii problemei pe care o adresează decât cu explicarea unei grupări largi de citate biblice.

## Interpretarea de tip peshet

Interpretarea de tip peshet se referă la acel tip de exegeză care se folosea în comunitatea din Qumran. Acest termen provine din cuvântul evreiesc *pishro*, care înseamnă „interpretare”. În sururile de la Qumran ce aduc comentarii asupra Sripturii, se poate observa adesea o structură în trei părți: (1) citarea din Scriptură, (2) folosirea expresiei „interpretarea sa” (*pishro*) pentru a introduce interpretarea, și (3) interpretarea însăși (vezi în special Comentariul Qumran la Habacuc 12:2 în cont.). Chiar mai important decât această folosire a expresiei *pishro* este felul în care interpretarea este afectată de partizanii comunității și de orientarea escatologică. Esenienii de la Qumran erau separați de organizarea religioasă din Ierusalim. Ei considerau că liderul lor, Învățătorul Dreptății, reprezenta autoritatea religioasă legală din Israel. Trauma pe care aceștia o trăiau era legată de un semn al apropierii sfârșitului; Dumnezeu avea curând să vestească noua eră și să dea comunității lor autoritatea cuvenită. Scriptura era văzută drept un mister profetic ce putea fi corect înțeles doar raportând-ul crizei lor escatologice. Esenieni de la Qumran credeau că ei, și nimeni altcineva, dețineau cheia înțelegerii Scripturii. Ceea ce fusese scris în trecut, interpretând cum se cuvine, era văzut ca împlinindu-se în timpul lor. Așa cum este și de așteptat, această poziție hermeneutică permitea scriitorilor de la Qumran să manifeste deplină libertate în interpretarea scrierilor biblice. Deseori interpretarea se începea de citatele propriu-zise: era aleasă versiunea sau lectura literară cea mai avantajoasă pentru interpretare; literele din cuvinte erau rearanjate; erau folosite sinonime în schimbul termenilor originali, ș.a.m.d.. Interpretarea era mai mult bazată pe ceea ce era perceput ca revelație divină pentru situația dată decât pe ceea ce noi am numi metode exegetice raționale (vezi Porton, 75-77; Juel, 49-56).

Grija lui Pavel pentru comunitatea de credincioși și înțelegerea lui vizavi de situația escatologică în Isus Hristos (vezi 2 Cor.6:2), produce uneori o interpretare foarte asemănătoare celei de tip peshet din Qumran. Bazându-se pe noua revelație pe care o are în Isus Hristos (vezi 2 Cor.3:12-18), Pavel se pare că selectează liber dintre textele disponibile (de ex., Septuaginta, Textul Masoretic, și traduceri din Targum; vezi exemplele oferite de Ellis, 144-147, 150-152) și modifică cuvinte acolo unde pare a fi potrivit. E. Earle Ellis citează 1 Cor.15:54-55 ca pe un exemplu ortografic individual. Forma versetului din Isa.54:8 citat în 1 Cor. 15:54 are o structură hibridă, bazată atât pe Septuaginta cât și pe Textul Masoretic, cu excepția sintagmei „de biruință” de la sfârșit. Aceste cuvinte nu se găsesc în nici una din cele două versiuni, ele sunt o adăugire a lui Pavel. Osea 13:14, citat în 1 Cor.15:55, suferă aceeași modificare; spre deosebire de cum este găsit în LXX sau TM, Pavel scrie: „Unde îți este *biruința*, moarte?”. Atât Isa.25:8 cât și

Hos.13:14 sunt modificate de către Pavel așa încât acestea să poată fi folosite ca o referință la biruința împotriva morții care se capătă prin Isus Hristos (vezi v.57). Ca și scriitorii din Qumran, Pavel poate să interpreteze un pasaj chiar în momentul în care îl citează (Ellis, 144-145).

Romani 10:6-13 este un alt exemplu grăitor. Observați cum, în vs. 6-8, Pavel conține fiecare referință scripturală prin cuvintele „adică”. La fel ca termenul *pishro* din scrierile Qumran, sintagma „adică” introduce comentariul lui Pavel. Comentariile pe care le dă sunt chiar mai interesante. Pavel interpretează Deut.30:11-14 într-un mod oarecum nepotrivit cu contextul original. În contextul de atunci, Moise rostește aceste cuvinte pentru a face cunoscut oamenilor că ei sunt capabili să țină legea. Pe de altă parte, Pavel aplică aceste cuvinte la învățăturile lui Isus Hristos și le folosește pentru a contrazice afirmațiile lui Moise despre neprihănirea căpătată prin lege pe care le găsim în v. 5 (vezi Lev. 18:5). Pavel folosește cuvintele lui Moise împotriva lui Moise! Modificări ca acestea putem găsi și în text. În loc să întrebe „Cine va trece dincolo de mare?”, așa cum LXX și TM consemnează, Pavel întreabă „Cine se va coborî în Adânc?” aplicând aceste cuvinte lui Isus și coborârii Sale după moarte în locuința morților (v.7). Romani 10:11 urmează forma Septuagintei în ce privește Isa.28:16, cu excepția faptului că este adăugat și cuvântul *pas* (cu negație, însemnând „nimeni”), susținând astfel declarațiile pe care Pavel le face în vs.12-13 despre universalitatea Evangheliei. Există puține îndoieli cu privire la faptul că Pavel ar fi influențat în interpretările sale de intensitatea poziției sale escatologice (în cazul lui Pavel, noua creație care este căpătată prin Isus). Prin folosirea sintagmei „adică” cu care își începe comentariul, prin selectarea și modificarea textelor biblice, și prin interpretarea liberă pe care el o dă textului, Pavel expune o formă exegetică mult asemănătoare cu ceea ce întâlnim în scrierile Qumran.

#### Interpretarea tipologică

Tipologia este o formă de interpretare în care este afișată o corespondență între un eveniment mai vechi și unul recent, sau între o persoană cunoscută mai de mult și una cunoscută recent. În scrierile lui Pavel și în contextul teologiei Noului Testament, interpretarea tipologică se referă la modul în care elementele Scripturilor iudaice sunt expuse pentru a corespunde cu elementele din credința creștină, și astfel să explice mai departe planul salvator a lui Dumnezeu. Relația tipologică dintre Adam și Hristos este unul din cele mai bune exemple din scrierile lui Pavel. În Rom. 5:12-21, de pildă, Adam și Hristos sunt comparați și puși în contrast. Ambii aduc o nouă realitate omenirii; însă, în timp ce Adam aduce păcatul și condamnarea, Isus Hristos aduce justificarea și viața nouă (vs. 16, 18; vezi de asemenea 1 Cor.15:20-28). Observați cum această structură diferă de comentariul succesiv (vezi mai sus). În interpretarea sa tipologică, Pavel nu obișnuiește să citeze Scriptura ci mai degrabă face o referire generală la un eveniment sau un personaj biblic. Așa cum este de așteptat, și interpretarea explicită a unui pasaj biblic este în mod obișnuit absentă. Scopul primordial al lui Pavel în ce privesc aluziile la elementul scriptural este acela de a arăta o corespondență între acesta din urmă și un aspect al credinței creștine, de a arăta cum anumite principii enunțate în scrierile evreiești elucidează salvarea dată de Dumnezeu prin Isus Hristos. Interpretarea Scripturilor iudaice este realizată, fără îndoială, însă ea este determinată de legătura ei cu conceptele Noului Testament. Perechea de cuvinte care descrie, poate cel mai bine, structura tipologiei este mai degrabă tip/antetip decât scrieri biblice/interpretare. Pentru alte exemple referitoare la interpretarea tipologică din scrierile lui Pavel, consultați 2 Cor.3 (cele două legăminte), 1 Cor.10:1-5 (stânca duhovnicească și Hristos) și poate și Gal. 4:21-31 (cele două legăminte; vezi Ellis, 126-135 pentru o discuție ireproșabilă despre tipologie în scrierile lui Pavel).

#### Interpretarea alegorică

Interpretarea alegorică nu este atât de comună în scrierile lui Pavel cât este în midrașul rabinic și în Filo. O interpretare biblică poate fi desemnată drept alegorică în momentul în care interpretarea merge dincolo de semnificația literară, scoțând în evidență adevăruri adânci sau semnificații simbolice. Galateni 4:21-31 este probabil cel mai reprezentativ exemplu din scrierile lui Pavel, cu

toate că pasajul acesta prezintă și aspecte tipologice (vezi Ellis, 53). În vs. 21-23 Pavel abordează cu prudență istorisirea lui Agar și a Sarei (vezi Gen. 16:15; 21:2) după care afirmă că interpretarea lui trebuie privită drept o alegorie (v.24). Interpretarea pe care o oferă Pavel cu siguranță trece dincolo de ceea ce este literar și evident: Agar împreună cu fiul ei sunt văzuți ca o reprezentare a Muntelui Sinai și a robiei prin lege; Sara și fiul acesteia, Isaac, sunt o reprezentare a noului Ierusalim și a eliberării de sub lege (vs.24-31). Structura de bază este și de data aceasta evidențiată. Referința la pasajele biblice este urmată de interpretare, cu toate că, în cazul alegoriei, interpretarea nu se bazează atât de mult pe textul propriu-zis cât pe înțelegerea autorului cu privire la semnificația simbolică a acestuia. Vezi 1 Cor. 9:9 pentru un alt exemplu a unei posibile interpretări alegorice (Longenecker, 126).

### Evaluați esențiale

În ce mod, cunoașterea celor patru subclase ale midrașului din scrierile lui Pavel pot fi un ajutor pentru a ne face să înțelegem gândirea și scopul său cu privire la folosirea scrierilor evreiești? Deși, poate pare destul de evident, trebuie să specificăm faptul că aceste structuri ne reamintesc de importanța și autoritatea pe care Pavel o acorda Scripturii. Probabil, comentariul succesiv este exemplul cel mai grăitor. Pavel construiește argumente cheie prin citarea și interpretarea Scripturii. Galateni 3 este o discuție complicată despre credință și lege (unii ar putea fi de părere că acesta reprezintă miezul teologiei acestei scrisori) unde Pavel se simte obligat să citeze și să interpreteze V.T. în orice moment. Romani 9-11 este o discuție delicată și emoționantă despre voia lui Dumnezeu cu privire la evrei, această discuție fiind clădită într-un mod corespunzător și aproape în întregime pe interpretarea făcută de Pavel pasajelor selectate din V.T.. Structurile pesher, tipologică și alegorică susțin și ele, în felul lor propriu, importanța Scripturilor iudaice pentru Pavel; în ciuda libertății de interpretare pe care el o are în Isus Hristos, pentru Pavel Scripturile iudaice continuă să rămână principalul său standard. Mai presus de orice altceva, aceste structuri, comunică interpreților că trebuie să ia în serios analiza Scripturii așa cum este întâlnită ea în scrierile lui Pavel.

Tot atât de important este și faptul că aceste structuri amintesc interpretului că, modul cum Pavel folosește Scripturile iudaice s-ar putea să nu coincidă cu modul nostru. O cunoaștere a structurilor pesher, tipologică și alegorică permite interpretului să înțeleagă ce încearcă Pavel să facă dar și să aprecieze că, felul cum folosește el Scripturile iudaice, este justificat în cadrul contextului său hermeneutic. Este greu să înțelegem cum anume interpretează Pavel Deut. în pasajul din Rom. 10:5-9, fără o cunoaștere a metodei de interpretare de tip pesher; dar, probabil, ce ar fi cu adevărat mai greu este să împărtășim și noi această interpretare. Până nu vom înțelege scopul alegoriei în structura midraș din perioada primului secol, interpretarea pe care o dă Pavel în Gal. 4.21-31 va părea o invenție bazată pe desconsiderarea contextului literar. Mulți din interpreții contemporani abordează textul biblic cu o metodă exegetică ce expune o structură fundamentală: (1) mai întâi este dobândită versiunea cea mai autentică a textului, iar apoi (2) aceasta este interpretată din perspectiva contextului său social, istoric și literar. Însă Pavel s-ar părea că se abate de la ambele puncte! El ar putea căuta textul care s-ar potrivi cel mai bine interpretării sale (ca în interpretarea de tip pesher) și care l-ar interpreta într-un mod cristologic mult depărtat de întrebuintarea sa originală. Interpretul nu trebuie să creadă că metoda exegetică a lui Pavel este similară cu cele folosite de noi astăzi.

Este totdeauna important ca interpretul Noului Testament să stabilească care dintre versiunile Scripturilor iudaice este citată de Pavel (sau care variantă textuală) și, bineînțeles, să sesizeze contextul original al pasajului. Acest efort este scos în evidență într-un mod interesant de felul în care Pavel folosește metoda de tip pesher, care, deseori, i-a forma (1) unui text *transformat* sau (2) unei interpretări. Ellis observă faptul că, douăzeci de citate biblice din scrierile lui Pavel, par a fi modificate sau selectate din alte versiuni existente, și asta, din motive de interpretare (144 și urm.). Interpretul trebuie să se întrebe de ce textul a fost modificat sau structurat în acel fel și cum se raportează versiunea lui Pavel a textului la contextul original al acestuia. Așa cum a fost observat, aluzia lui Pavel la Isa.25:8 din 1 Cor.15:54 nu urmează nici una din versiuni în mod



exact, ci el, în mod sugestiv, modifică textul adăugând la final fraza „de biruință”. Totuși, versetul folosit aici de Pavel este bine pus la curent în ce privește contextul din Isaia, unde profetul vorbește despre biruința escatologică a lui Dumnezeu. Primul pas pe care îl face Pavel în interpretare poate fi numit drept o modificare cristologică a textului, oferind versetului o interpretare care, după părerea lui Pavel, este chiar compatibilă cu intențiile lui Isaia.

Această conștientizare a împrejurărilor originale ale pasajelor biblice este vitală în ce privește înțelegerile interpretărilor pe care le oferă Pavel. Demersurile interpretative ale lui Pavel sunt mai asemănătoare cu cele găsite în scrierile de la Qumran decât cu cele folosite în iudaismul uzual. Interpretarea nu reprezintă doar un simplu exercițiu de exegeză ci ea are o puternică focalizare escatologică și existențială. Revelația lui Dumnezeu în Isus Hristos și cadrul escatologic în care se regăsește apostolul, devin cheile hermeneutice cu privire la folosirea de către Pavel a Vechiului Testament. Este esențial pentru interpret să întrebe în ce mod au dat naștere pasajele biblice la interpretarea pe care o dă Pavel. În Rom.10:6-8, de exemplu, cum putem ști în ce mod, și în ce măsură, contextul original al acestui pasaj influențează scopul folosirii de către Pavel a pasajului din Deut.30:11-14? Ce anume conține acest pasaj pentru ca acesta să ofere informații interpretării cristologice a lui Pavel? Este libertatea de interpretare a lui Pavel condusă, într-o oarecare măsură, de o înțelegere literară sau istorică a textului?

În încheiere, precizez faptul că trebuie făcută o referire la unicitatea structurii tipologice. Chiar dacă interpretarea tipologică interpretează Scripturile iudaice, ea face acest lucru în contextul unei dialectici între tip și antetip. Tipul V.T. indică și interpretează antetipul creștin, întocmai cum antetipul explică tipul V.T.. De pildă, în tipologia Adam/Hristos din scrierile lui Pavel, Adam ne ajută să-L înțelegem pe Hristos, dar și Hristos, la rândul Lui, ne oferă o imagine mai completă a semnificației lui Adam (Rom.4). Același lucru poate fi afirmat și despre tipologia celor „două legăminte” din 2 Cor.3. Interpretul trebuie să știe faptul că interpretarea nu este atât de mult declarată cât prezentată prin compararea și contrastarea tipului și antetipului.

#### Bibliografie selectată

Ellis, E. Earle. 1957. *Paul's use of the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Această lucrare veche continuă să fie cea mai bună introducere despre metodele de interpretare ale lui Pavel

Juel, Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press. Vezi îndeosebi capitolul doi al lui Juel pentru o introducere ajutătoare despre interpretarea iudaică din primul secol.

Lindars, Barnabas, 1961. *New Testament Apologetic*. London: SCM Press. Această utilă lucrare vorbește despre cum a folosit Biserica primară Scripturile iudaice în formularea teologiei sale.

Longenecker, Richard N. 1975. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Această lucrare acoperă o largă varietate de topici, incluzând modul cum a folosit Isus Scripturile iudaice, interpretări creștine și pauline timpurii, interpretări în Evangheliile, ș.a.m.d..

Porton, Gary G. 1981. „Defending Midrash.” Din cartea *The Study of Ancient Judaism*. Vol.1. Editată de Jacob Neusner, 55-92. New York: KTAV. Aceasta prezintă o definiție succintă și cursivă a midrașului.

## Definiția Formei

Un chiasm (din grecescul *chiazō*, ce înseamnă a face o încrucișare ca litera grecească X) este acea formă literară ce are drept caracteristică universală un paralelism inversat. Se expun două sau mai multe cuvinte, fraze, sau idei, după care acestea sunt repetate în ordine inversă. În Rom.10:19, acolo unde citează Deut.32:21, Pavel folosește un chiasm simplu:

- A. Vă voi întărâta la pizmă
- B. prin ceea ce nu este neam;
- B'. printr-un neam fără pricepere
- A'. vă voi ațâța mânia

O variație comună și importantă a acestei forme simple are loc atunci când chiasmul are un număr impar de părți. În acest caz, un element separat stă la mijlocul chiasmului separând elementele paralele. Un exemplu din V.T. poate fi cel din Amos 5:4b-6a:

- A. Căutați-Mă, și veți trăi!
- B. Nu căutați Betelul,
- C. nu vă duceți la Ghilgal
- D. și nu treceți la Beer-Șeba.
- C'. Căci Ghilgalul va fi dus în robie,
- B'. și Betelul va fi nimic.
- A'. Căutați pe Domnul, și veți trăi!

Observați cum șirul D se află la mijloc și nu este repetat; el marchează transferul spre elementele paralele care urmează (cuvintele subliniate scot și mai mult în evidență elementele paralele). Exemplele din V.T. folosite mai sus sunt exemple adecvate deoarece chiasmurile sunt destul de comune în literatura iudaică, cu toate că ele pot fi găsite și în diferite scrieri din perioada elenistică (Welch; vezi și subcap. *Chiasmul* din secțiunea Evangheliile și Faptele Ap.a acestui volum).

Chiasmele găsite în tradiția paulină sunt diferite din punct de vedere stilistic. Pavel poate modifica forma chiastică simplă folosind chiasme pentru a forma părțile individuale ale unor chiasme mai mari (ca în 1 Cor.11:8-12) sau de a produce o structură mai largă ce este construită pe de-o parte din chiasme iar pe de altă parte din distihuri (1 Cor.6:12-14; Lund, 145). Lungimea poate varia și ea destul de mult. Chiasmele se clasează începând de la cele mai simple expresii alcătuite din patru părți ([A] „și nu bărbatul a fost făcut [B] pentru femeie, [B'] ci femeia [A'] pentru bărbat) până la cele lungi de câteva capitole. Nils Lund, de exemplu, vede 1Cor. 12-14 ca un întreg chiasm (164 în cont.):

- A. Introducere: Darurile spirituale și cei care le dețin: Duhul Sfânt, 11:34b-12:3.
- B. Diversitatea și unitatea darurilor spirituale: principiul, 12:4-30
- C. Darurile și harurile, 12:31-14:1a.
- B'. Diversitatea și unitatea darurilor spirituale: aplicația, 14:1b-36
- A'. Concluzie: Liderii duhovnicești și darurile spirituale: Domnul, 14:37-40.

## Evaluări esențiale

Familiarizarea cu procedeele chiasmice este esențială în exegeza lui Pavel și în larga tradiție paulină. Chiar dacă cineva ar putea asocia, în multe feluri, forma chiastică cu interpretarea, luând mai ales în considerare varietatea largă de chiasmuri, cele ce urmează reprezintă înțelegeri exegetice fundamentale cu privire la utilizarea chiasmelor.

Este important de reținut că procedeele chiasmice ajută exegetul să contureze anumite unități ale gândirii. Pavel scrie într-un mod liber și uneori fără vre-o structură clară. Prin identificarea unui chiasm interpretul poate afla unde începe și unde se termină o învățătură sau o argumentare. Ea poate arăta cercetătorului biblic exact care unitate trebuie să fie subiectul pentru exegeză. Chiasmul din 1Cor.12-14( mai sus) reprezintă un bun exemplu: în timp ce cap.13 este deseori folosit în Biserică drept o unitate independentă, structura chiastică a pasajului mai larg arată absurditatea acestei abordări. Cap.13 și afirmațiile sale despre dragoste trebuie să fie înțelese în cadrul contextului mai larg a naturii și folosirii darurilor spirituale în comunitatea de credincioși.

Deoarece chiasmele sunt compuse din paralelisme inversate, este absolut vital din punct de vedere exegetic să găsim și să comparăm elementele sale paralele. Dacă autorul are în vedere o relație între cele două părți ale chiasmului, interpretul are sarcina să definească această relație și să arate cum poate ea să ajute la stabilirea semnificației pasajului. Poate fi folosit ca exemplu chiasmul găsit în 1Cor.13:8-13 (vezi Lund, 176):

- A. Dragostea nu se va sfârși niciodată.
- B. dar cât despre proorocii, ele se vor sfârși;  
cât despre limbi, ele vor înceta;  
cât despre cunoaștință, ea va avea sfârșit.
- C. Căci cunoaștem doar în parte,  
și profetăm doar în parte;  
dar când va veni ce este desăvârșit,  
acest „în parte” se va sfârși.
- D. Când eram copil,  
vorbeam ca un copil,  
gândeam ca un copil,  
judecam ca un copil;  
când m-am făcut om mare, am sfârșit cu tot ce era copilăresc.
- C'. Acum, vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos;  
dar atunci, vom vedea față în față.  
Acum, cunosc doar în parte;  
atunci, voi cunoaște deplin, așa cum am fost și eu cunoscut pe deplin.
- B'. Și acum rămân aceste trei: credința, nădejdea și dragostea;
- A'. și cea mai mare dintre acestea este dragostea.

C și C' sunt în mod vizibil elemente paralele și, ca urmare, trebuie comparate. Așa cum se întâmplă de cele mai multe ori, ideile transmise prin aceste versete paralele sunt foarte asemănătoare unele cu altele, totuși ele nu sunt sinonime. Ca și C, C' contrastează cunoașterea incompletă deținută, cu deplina cunoașterea viitoare, însă mai introduce totodată și imaginea oglinzii și a Dumnezeuului care înțelege deplin scriitorul. Interpretate împreună, elementele paralele oferă o descriere mult mai bogată decât ar fi făcut-o fiecare element individual în parte. B și B' sunt și ele asociate una cu alta, dar îndeplinesc un alt rol, acela de termeni de opoziție. Fraza „aceste trei” (B') are rolul de a scoate în evidență cele trei daruri în relație cu celelalte trei amintite în B, însă, în timp ce aceste trei daruri vor rămâne, celelalte vor pieri. Paralelismul chiasmilor pune de fapt în contrast darurile preferate în Corint (B) cu ceea ce Pavel știe că reprezintă darurile cele mai de preț (B'). Fie că elementele paralele au rolul de a compara, fie acela de a contrasta (fie au alte relații), cunoașterea formei chiastice permite exegetului să înțeleagă mult mai bine semnificația pe care autorul intenționează să o transmită (vezi *Poezii și Imnuri religioase* pentru o discuție suplimentară despre paralelism).

Este posibil chiar ca prezența chiasmului să ne poată ajuta să constatăm în cuprinsul scrisorilor probleme de gramatică și de structură. Lund oferă ca exemplu Rom.11:33-35 care este destul de interesant (222 și urm.). Trebuie ca v. 33 să fie tradus „O, adâncul bogăției înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu!”(ca în traducerea KJV, NASB) sau „O, adâncul bogăției, și înțelepciunii și științei lui Dumnezeu!”(NRSV)? Ambele variante sunt posibile pe fundamentul limbii grecești, însă ele produc efecte destul de diferite. În prima traducere, ne sunt oferite două

caracteristici distincte ale lui Dumnezeu, în timp ce a doua traducere ne oferă trei. Această dilemă poate fi rezolvată dacă versetelor le sunt permise să funcționeze ca parte a unui chiasm:

- A. O; adâncul bogăției
- B. și înțelepciunii
- C. și științei lui Dumnezeu!
- D. Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui,
- D'. și cât de neînțelese sunt căile Lui!
- C'. „Căci, cine a cunoscut gândul Domnului?
- B'. Sau cine a fost sfetnicul Lui?”
- A'. „Sau cine l-a dat vreun dar,....”

Lund e de părere că v. 33 conține trei afirmații distincte despre Dumnezeu, deoarece, ele posedă elemente paralele atunci când sunt puse în structura de chiasm (C', B', A'). Aceste elemente paralele se interpretează una pe cealaltă într-o manieră deosebită: Poate cineva să cunoască gândul lui Dumnezeu (C'); cu alte cuvinte, poate cineva să priceapă cunoștința lui Dumnezeu (C)? Poate cineva să fie sfetnicul lui Dumnezeu (B') luând în considerare înțelepciunea Lui (B)? Și, cine poate să dărui ceva lui Dumnezeu (A') luând în considerare bogăția Lui? În acest caz, o conștientizare a faptului că Pavel folosește procedeul chiasm, oferă exegetului un important instrument pentru traducere (vezi și Man, 152-153)

În cele din urmă, o cunoaștere a chiasmelor din tradiția paulină poate ajuta interpretul să vadă punctul central al pasajului, intenționat de autor. Este cât se poate de evident faptul că, aceste chiasmuri, au un punct central, indiferent dacă acest punct este constituit dintr-unul sau două elemente (vezi distihul de mai sus, Rom.11:33-35). De cele mai multe ori, acest punct central funcționează doar într-un mod din două; poate reprezenta punctul focal de interpretare al pasajului, sau poate marca o trecere importantă în mersul sau în gândirea chiasmului. Chiasmul de mari dimensiuni aflat în 1Cor.12-14 ilustrează foarte bine ideea de punct focal de interpretare (vezi mai sus). Capitolul 13 și înțelegerea pe care o oferă acesta despre darul dragostei, reprezintă cheia spre înțelegerea secțiunii mai largi. Afirmațiile lui Pavel despre Biserică, văzută ca și trup a lui Hristos (cap.12), conduc, în mod inevitabil, spre cap.13, iar afirmațiile sale despre darurile duhovnicești din cap.14, implică acest capitol.

Romani 11:33-35 (de mai sus) ilustrează, de fapt, și punctul focal și trecerea. Primele trei elemente (A, B, C) vorbesc despre caracteristici specifice ale lui Dumnezeu (adâncul bogăției, înțelepciunii, cunoștinței). Punctul central (D/D') trece dincolo de aceste caracteristici individuale și formulează tema întregului chiasm, impenetrabilitatea sau incomprehensibilitatea lui Dumnezeu. D și D' marchează, de asemenea, o trecere importantă în chiasm, astfel, elementele care urmează (C', B', A') nu doar le repetă pe A, B și C, ci vorbesc despre caracteristicile lui Dumnezeu în relație cu abilitatea umană de a le înțelege sau de a le împărtăși. Romani 11:33-35 este un bun exemplu a nevoii de a identifica și a trata serios punctul central a unui chiasm.

Probabil, o avertizare cu privire la aceste caracteristici este bine venită. În timp ce punctele de interpretare oferite mai sus pot fi foarte utile, există, totuși, posibilitatea să găsim chiasme care nu recurg la o astfel de abordare analitică. Chiasmele au o puternică chemare retorică și pot fi folosite inițial pentru efectul acustic sau pentru scopuri de memorare (Welch). Sunetele paralele ar putea fi mult mai importante decât ideile paralele din cadrul unui chiasm oarecare. Chiasmul se află în strânsă legătură cu poezia evreiască și trebuie tratată ca atare. Interpretării trebuie de asemenea să fie conștienți că pot găsi chiasme „pretutindeni”, asta înseamnă, că pot întâlni un chiasm acolo unde nu a fost intenționat să fie. Totuși, deoarece chiasmul este o formă literară des folosită în tradiția paulină, exegetul trebuie să fie în stare să o identifice și să se lupte cu implicațiile sale pentru interpretare.

#### Exemple adiționale

Vezi Rom.2:6-11; Efes.5:8-11; Fil.2:5-11; Col.1:14-22a. Consultă și Lund pentru o listă mai extinsă.

## Bibliografie selectată

- Lund, Nils Wilhelm. 1942. *Chiasmus in the New Testament: A Study in Form Geschichte*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Această lucrare, deși veche, încă reprezintă cel mai folositor volum în limba engleză care tratează chiasmul.
- Man, Ronald E. 1984. „The Value of Chiasm for New Testament Interpretation.” *Bibliotheca Sacra* 141, 146-157. Articolul lui Man este deosebit de util deoarece acesta încearcă să raporteze în mod explicit forma chiastică la discuțiile exegetice.
- Martin, Ralph P. 1983. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Martin oferă aici o interpretare valoroasă a pasajului din Fil.2:5:11.
- Welch, John W. 1981. *Chiasmus in Antiquity*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag. Această carte, pe lângă faptul că reprezintă o resursă excelentă pentru studiul chiasmului din perioada elenistică, are și un capitol ce tratează chiasmele din N.T.

## LIMBAJE ȘI FORME APOCALIPTICE

### Definiția Formelor

Escatologia apocaliptică evreiască este o orientare religioasă ce crede că ordinea prezentă a lumii este rea și că Dumnezeu va trimite curând un mesia care să distrugă această epocă plină de păcat și va instaura o împărăție nouă și veșnică. Până atunci, cei credincioși trebuie să persevereze în trauma și suferința timpurilor din urmă. Atunci când mesia va veni, cei păcătoși vor fi judecați iar cei credincioși vor fi răscumpărați. Din această orientare religioasă poate rezulta un număr variat de forme și genuri literare, dintre care cel mai important este „revelația”, genul literar specific cărții Apocalipsa. Mai pe scurt, revelația este o narațiune ce descrie o prezicere despre o ordine neobișnuită viitoare, mediată de o ființă supranaturală către un recipient uman, și dată cu scopul de a sfătui sau de a consola o comunitate asuprită (vezi Collins 1979, 9; Hanson, 27; *Apocalypse*). Cu toate că scrierile din literatura paulină nu sunt apocaliptice, ele reflectă totuși o gândire și o exprimare apocaliptică. Această secțiune arată modul cum întrebuințează Pavel imagistica și limbajul apocaliptic, și se concentrează, în special, pe două forme din scrierile lui Pavel care au o funcție apocaliptică: „profeții despre vremurile din urmă” și „pronunțări ale legii sfinte”.

Limbajul și imagistica apocaliptică ale lui Pavel sunt fundamentate pe escatologia apocaliptică evreiască, cu toate că, ele au fost modificate în lumina a ceea ce el vede drept evenimentul escatologic hotărâtor, revenirea lui Isus Hristos. O mare parte din limbajul apocaliptic folosit de Pavel este legat de finalul iminent al noii ere prin întoarcerea lui Hristos, și de implicațiile acestui eveniment în viața creștină. În 1Tes.1:10, Pavel vorbește despre modul în care membrii bisericii au renunțat la vechile obiceiuri pentru a sluji lui Dumnezeu și despre modul în care să „așteptăm din ceruri pe Fiul Său, pe care L-a înviat din morți – pe Isus, care ne izbăvește de mânia viitoare.” Romani 13:11 vorbește despre apropierea sfârșitului: „Și cu atât mai mult, cu cât știți în ce împrejurări ne aflăm: este ceasul să vă treziți în sfârșit din somn; căci acum mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am crezut.” Consultă, de asemenea, 1Cor.7:29-31: „Iată ce vreau să spun, fraților: de acum vremea s-a scurtat. Spun lucrul aceasta, pentru ca ceice au neveste, să fie ca și cum n-ar avea.....căci chipul lumii acesteia trece.”

În Rom.8:18-23, Pavel folosește subiecte și imagini apocaliptice reprezentative – suferințele prezente, dureri ca de naștere, și transformări cosmice – atunci când vorbește despre speranța sa pentru noua eră:

Eu socotesc că suferințele din vremea de acum nu sunt vrednice să fie puse alături cu slava viitoare, care are să fie descoperită față de noi. De asemenea, și firea așteaptă cu o dorință înfocată descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci firea a fost supusă deșertăciunii - nu de voie, ci din pricina celui ce a supus-o - cu nădejdea însă, că și ea va fi izbăvită din robia stricăciunii, ca să aibă parte de slobozenia slavei copiilor lui Dumnezeu. Dar știm că până în ziua de azi, toată firea suspină și suferă durerile nașterii.....(compară cu Ef.1:10; Col.1:20).

Câteodată Pavel folosește aluzii apocaliptice foarte scurte: *maranatha* („Domnul nostru vine! 1 Cor.16:22); „creație nouă” (2 Cor.5:17); „noi vom fi salvați prin El de mânia lui Dumnezeu”(Rom. 5:9). Într-un pasaj mai puțin obișnuit (2 Cor.12:2-7a), Pavel folosește un limbaj care amintește de viziunea și scenele călătoriei de pe cealaltă lume din scrierile apocaliptice. Vorbind despre sine la persoana a treia, Pavel spune:

Cunosc un om în Hristos, care, acum patrusprezece ani, a fost răpit până în al treilea cer - dacă a fost în trup nu știu; dacă a fost fără trup, nu știu: Dumnezeu știe. Și știu că omul acesta - dacă a fost în trup sau fără trup, nu știu: Dumnezeu știe - a fost răpit în rai, și a auzit cuvinte, care nu se pot spune, și pe care nu-i este îngăduit unui om să le rostească..... Chiar dacă aș vrea să mă laud, n-aș fi nebun..... dar mă feresc.... din pricina strălucirii acestor descoperiri.

Se pot da multe alte exemple. Cunoașterea și interpretarea adecvată a acestui tip de limbaj este vitală în exegeza lui Pavel și în larga tradiție paulină.

#### Profeții despre vremurile din urmă

David Aune marchează unele pasaje din scrierile lui Pavel ce pot fi numite profeții; ele indică originea divină sau natura profetică a declarației, și oferă esența revelației (1983, 248-261). Un bun exemplu este 2 Cor.12:9, situat imediat după „vorbirea vizionară” relatată mai sus:

Și El ( Domnul ) mi-a zis,  
„Harul Meu îți este de ajuns,  
căci puterea Mea în slăbiciune este făcută desăvârșită.”

Pavel declară cât se poate de clar că, aceste cuvinte, sunt de la Dumnezeu. Revelația în sine are o structură formată din două părți ( răspunsul Domnului și expunerea sa rațională teologică ), ce este asemănătoare, în ce privește forma, cu pronunțările oraculare grecești și evreiești (Aune 1983, 249, 250). Pentru alte exemple suplimentare, vezi Rom. 11:25-26; 1 Cor.14:37-38; Gal. 5:21b; 1 Tes.3:4; 4:2-6. Două dintre exemplele oferite de Aune, 1 Cor.15:51-52 și 1 Tes. 4:15-18, sunt destul de interesante deoarece revelațiile se aseamănă, în ce privesc conținutul și a forma, cu prezicerile despre timpurile din urmă găsite de obicei în scrierile apocaliptice.

Atât 1 Cor.15:51-52 cât și 1 Tes. 4:15-18 încep prin a indica originea divină a profeției, în 1 Tes. este indicată printr-o referire la „cuvântul Domnului” (v.15) iar în 1 Cor. prin folosirea cuvântului „mister”, un termen tehnic ce indică o informație tăinuită prin putere divină și apoi revelată (Aune 1983, 251; vezi Rom.11:25). Afirmațiile cu privire la vremurile din urmă din literatura apocaliptică au de obicei patru componente: (1) preziceri despre suferințele și traumele înainte de sfârșit; (2) o descriere a venirii lui Mesia, folosindu-se deseori imagini standard (îngeri, nori, trompete etc.); (3) afirmații despre mântuire și/sau despre judecarea omenirii; (4) povățuiri sau pareneze. Marcu 13 (și alte pasaje paralele) este cel mai bun exemplu din N.T.: Isus discută trauma ce va preceda încheierea erei noi (13:3-22), descrie venirea lui Mesia (13:24-27; se pot observa imaginile tipice), vorbește succint despre implicațiile asupra oamenilor (Fiul Omului va aduna pe aleșii Lui), și dă îndemnuri (vezi 13:35-37 și vs.5, 9, 14, etc.; secțiunea *Limbaje și Forme Apocaliptice* din Evangheliile și Faptele din acest volum; pentru mai multe exemple ale

proclamațiilor cu privire la vremurile din urmă, vezi scrierile Apocalipsa, 1 Enoh, 4 Ezra, și, de asemenea, *Arogările lui Moise* 10 și *Jubileuri* 23). Desigur, cele două profetii din scrierile lui Pavel sunt mult mai scurte și mai puțin încâlcite decât afirmațiile făcute de Isus în Marcu, însă, în ce privesc componentele structurale, ele sunt foarte asemănătoare. În ambele cazuri găsim (1) detalii și imagini despre sosirea lui Mesia (1 Tes.4:16, pogorârea Domnului din ceruri, glasul arhanghelului, trâmbița), (2) referirea la salvarea celor credincioși, ceea ce include învierea din morți și transformarea celor vii (1 Tes. 4:16,17; 1 Cor.15:52), și (3) îndemnuri sau pareneze (1 Cor.15:58; 1 Tes.4:18-5:11). Secțiunea de pareneză din 1 Tes.5:1-11 (vezi Pareneză/Topos) este foarte asemănătoare în formă și conținut cu Marcu 13:28-37 (compară cu 2 Tes.2:1-15). Ceea ce e important de știut este faptul că nici 1 Cor.15 nici 1 Tes.4 nu includ referințe cu privire la evenimente ce preced sfârșitul. De fapt, Pavel omite să evidențieze astfel de informații în 1 Tes.5:1-3; după ce folosește imagini tipice cu scopul de a accentua caracterul brusc și neașteptat al întoarcerii lui Hristos, el se îndreaptă în mod rapid spre pareneză (vs.4-11).

A doua epistolă către Tesaloniceni 1:5-2:15 a fost deseori comparată cu pasajele de mai sus, însă este destul de diferită în ce privesc forma și conținutul. Nu există nici o referință la revelația divină, și nici nu găsim vreo afirmație clar definită despre sfârșit ce ar putea fi interpretată ca o pronunțare oraculară. Ceea ce vedem în acest pasaj este o discuție despre sfârșit referitoare la suferința comunității (1:5). Potrivit cu acest context, există un puternic accent pus pe judecata celor răi văzută ca o recompensă dreaptă (1:6-9). În timp ce 1 Tes.5:1-11 arată caracterul brusc și neașteptat al venirii noii ere, 2 Tes.2:1-15 vorbește despre un proces elaborat ce va avea loc înainte de venirea sfârșitului. Așa cum era de așteptat, tocmai aceste diferențe cu privire la temele apocaliptice au făcut pe mulți să se îndoiască de calitatea de autor a lui Pavel asupra cărții 2 Tesaloniceni.

## PRONUȚĂRI ALE LEGII SFINTE

La începutul anilor '50, Ernst Käsemann a scris un articol în care definește structura și funcția unei anumite forme alcătuite din două părți, găsit în N.T. Prima epistolă către Corinteni 3:17 este un exemplu bun:

Dacă nimicește cineva Templul lui Dumnezeu,  
pe acela îl va nimici Dumnezeu.

Potrivit lui Käsemann, astfel de pronunțări au de obicei caracteristici bine definite: o logică condițională ce reflectă o înțelegere a unei justiții retributive (dacă cineva săvârșește un anumit lucru, Dumnezeu îl va pedepsi sau îl va răsplăti potrivit cu fapta pe care a făcut-o), o structură chiasmică, folosirea aceluiași verb în ambele părți ale pronunțării, și o parte secundă ce evidențiază acțiunea de condamnare a lui Dumnezeu din ziua cea din urmă, folosindu-se, de cele mai multe ori, verbul la pasiv (66-68). Käsemann continuă prin a spune că aceste pronunțări și-au avut originea în profetia creștină și că, de obicei, acestea au funcționat ca și avertismente în timpul Cinei Domnului (69, 70).

Activități științifice recente l-au contestat pe Käsemann în multe aspecte. Forma aceasta nu expune în mod constant toate caracteristicile pe care Käsemann le amintește. Aune definește pronunțarea într-un mod mai precis și mai simplu, considerând-o ca fiind o formulare compusă din două părți, „prima parte tratând activitatea omului în prezent iar a doua parte tratând răspunsul escatologic al lui Dumnezeu” (1983, 240). Nici contextul formei nu trebuie să fie limitat doar la o activitatea profetică creștină. Ea este întrebuințată în multe feluri și probabil își are originea în tradiția înțelepciunii (vezi Aune 1983, 238).

Totuși, definiția originală a lui Käsemann rămâne folositoare întrucât scoate în evidență faptul că a doua parte a pronunției face de obicei referire la activitatea escatologică a lui Dumnezeu de judecător (comp. Marcu 8:38; Luca 12:8-9). În scrierile lui Pavel, aceasta devine o parte importantă a cadrului său apocaliptic. În cele mai multe din cazuri, Pavel folosește această formă pentru a accentua credința și purtarea corectă în lumina judecății iminente a lui Dumnezeu. Observați forma fundamentală și implicațiile apocaliptice ale acesteia în exemplele următoare:

„Dacă nu iubește cineva pe Domnul nostru Isus Hristos, să fie anatema! „Maranata” (Domnul nostru vine!)” (1 Cor.16:22); „Și dacă cineva nu înțelege, să nu înțeleagă!” (1 Cor. 14:38); „Dacă vă propovăduiește cineva o Evanghelie, deosebită de aceea pe care ați primit-o, să fie anatema!” (Gal. 1:9); „Cine samănă puțin, puțin va secera; iar cine samănă mult, mult va secera.” (2 Cor. 9:6); „Toți ceice au păcătuit fără lege, vor pieri fără lege; și toți ceice au păcătuit având lege, vor fi judecați după lege.” (Rom. 2:12). Desigur, cineva ar mai putea clasifica această declarație drept o formă parenetică, însă la Pavel este vorba de o formă ce este legată în mod inseparabil de o motivație escatologică.

### Evaluări esențiale

Există multe modalități importante prin care cunoașterea modului de folosire a limbajului apocaliptic de către Pavel reprezintă un ajutor în interpretare. Simpla identificare a anumitor limbaje sau imagini ca fiind apocaliptice poate fi un pas semnificativ în procesul exegetic. Cunoscând, de pildă, că o referință la izbăvirea de mânia viitoare (Rom.5:9) poartă conotații apocaliptice, poate fi de folos atunci când încercăm să înțelegem cum anume Pavel întrebuițează o frază. Descoperirea faptului că numeroasele imagini ale vremurilor din urmă pe care le găsim la Pavel (ex., dureri ca de naștere, sunetul trâmbiței, învierea) sunt imagini comune în literatura apocaliptică iudaică îi permite interpretului să-l vadă pe Pavel așa cum trebuie văzut, ca parte a unei largi tradiții apocaliptice. Cineva poate să întrebe ce fel de context oferă limbajul folosit de Pavel, și cum se compară acel context cu cel ce poate fi oferit în scrierile apocaliptice evreiești? Cum folosește Pavel limbajul apocaliptic pentru a dezvolta o temă sau o discuție? Are limbajul apocaliptic o legătură internă cu subiectul pus în discuție (ca în relația dintre suferință și timpurile din urmă din Rom.8:18-25), sau este pur și simplu folosit ca un gând întârziat sau ca un „text de dovedire” (vezi 1 Cor.6:9urm.; Gal.5:21; Gager, 325-337)? Influența atotpătrunzătoare a escatologiei apocaliptice asupra modului de gândire al lui Pavel face din cunoașterea limbajului apocaliptic o preocupare interpretativă centrală. Un exeget prudent este acela care îl tratează pe Pavel cu o bună înțelegere a largei categorii de literatură apocaliptică evreiască și creștină (ex., Apoc.; 4 Ezra; 1 Enoh; Daniel 7-12; *Testamentul lui Moise*; Marcu 13, etc.).

Cu siguranță limbajul și gândirea apocaliptică a lui Pavel nu sunt totdeauna în concordanță cu escatologia apocaliptică evreiască. Limbajul folosit în scrierile apocaliptice pentru a accentua tensiunea dintre prezent și viitor și pentru a arăta trauma crescândă a vremurilor din urmă, este deseori subestimată în scrierile lui Pavel. J. Christiaan Beker afirmă (1980, 145):

Reducerea terminologiei apocaliptice și absența speculației apocaliptice denotă faptul că evenimentul-Hristos a modificat în mod puternic structura dualistă a gândirii apocaliptice normale. Deși moartea este „ultimul dușman” (1 Cor. 15:26), Pavel scoate puternic în evidență atât caracterul vădit al prezentului cu privire la gloria viitoare a lui Dumnezeu cât și incursiunea prezentului în viitor.

Interpretul este chemat nu numai să identifice limbajul și gândirea apocaliptică a lui Pavel ci și să lupte cu unicitatea referitoare la ceea ce Pavel susține că este evenimentul escatologic decisiv, venirea lui Isus Hristos.

O cunoaștere a formei cunoscută sub numele de “profeție despre vremurile din urmă” poate fi de ajutor în sensul că permite interpretului să compare conținutul și structura profeției, descrierea venirii lui Mesia, cu alte scenarii apocaliptice, conturându-se astfel mai clar accentele din scrierile lui Pavel. De ce, de pildă, nu vorbește Pavel despre evenimentele traumatice care conduc la venirea noii ere, și de ce nu accentuează el în 1 Cor.15 și 1 Tes. 4 (comp. Marcu 13:3-23; *Testamentul lui Moise* 10:7; 2 Tes.1:7urm.) învierea și judecata celor răi? În ce măsură reflectă absența acestui material gândirea lui apocaliptică; în ce măsură reflectă acest lucru dorința lui Pavel de a se adresa direct problemei pastorale cu care se confruntau atunci ce apare atât în 1 Cor.15 cât și în 1 Tes.4, adică natura învierii credincioșilor? Desigur, atât judecata celor răi, cât și trauma zilelor din urmă (aspecte discutate în 2:1-15 vizavi de vremea sfârșitului), sunt incluse în



discursul din 2 Tesaloniceni. Aceste teme de discuție ar fi într-adevăr semnificative pentru contextul suferinței care este oferit în cap.1:5. Exegeții scrierilor lui Pavel trebuie să fie armonizați cu felul în care este utilizat această formă în indicarea gândirii teologice a lui Pavel și în marcarea situației pastorale adresate.

Cu toate că tendința hortativă nu este un lucru neobișnuit în literatura apocaliptică evreiască, totuși pareneza este în special importantă în expresiile apocaliptice creștine. Nicăieri nu este acest lucru mai bine evidențiat decât la Pavel, unde pareneza este strâns legată de formele discutate și, de asemenea, funcționează în relație cu limbajul general apocaliptic (1 Cor. 7:25-13; Rom. 13:11-14). Chiar dacă pronunțarea afirmă mult mai explicit relația iminentă dintre o faptă și o judecată, atât profețiile lui Pavel cu privire la vremurile din urmă, cât și pronunțările legii sfinte, indică spre folosirea de către Pavel a motivației escatologice. Interpretul trebuie să lupte cu această legătură dintre pareneză și escatologie apocaliptică creștină. În ce măsură pareneza lui Pavel poate fi considerată un produs al gândirii sale apocaliptice? Ar fi putut îndemnul etice ale lui Pavel să se schimbe într-un mod semnificativ dacă acestea erau oarecum excluse din înștiințarea revenirii iminente a lui Hristos? Cum ar fi fost modificată, de exemplu, semnificația versetului din 1 Cor.15:58, dacă acesta ar fi fost amplasat după un pasaj ce ar fi descris ceea ce Hristos a făcut deja pentru noi, și nu după unul ce descrie a doua Sa venire? Aceste aspecte continuă să reprezinte o dezbatere importantă în învățătura N.T., o dezbatere ce se află în legătură directă cu multe întrebări de bază în ceea ce privește natura teologiei pauline (Beker 1980, 135-181). Interpretul scrierilor lui Pavel nu este niciodată departe de problema influenței limbajului și formelor apocaliptice.

#### Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 237-240. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Aune oferă o cantitate bogată de materiale ce tratează formele profetice și oraculare. Vezi, în special, discuția sa cu privire la pronunțarea legii sfinte așa cum e tratată de Käsemann.
- . 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*, 226-253. Philadelphia: Westminster Press. Acest paragraf ajutător are de a face cu diferite tipuri de literatură apocaliptică, și pune un accent special pe cartea Apocalipsa.
- Beker, J. Christiaan. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, 135-181. Philadelphia: Fortress Press. Paragraful lui Beker ce tratează natura gândirii apocaliptice a lui Pavel reprezintă o bună introducere.
- . 1982. *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, 29-54. Philadelphia: Fortress Press. Această carte oferă o introducere cursivă; vezi, îndeosebi, capitolul „The Apocalyptic Character of Paul's Gospel.”
- Collins, Adela Yarbro. 1986. „Introduction: Early Christian Apocalypticism.” *Semeia* 36, 1-12.
- Collins, John J. 1979. „Introduction: Towards the Morphology of a Genre.” *Semeia* 14, 1-20. Cele două articole de mai sus oferă analizări utile ale genului apocaliptic. Dezbaterile mai largi (*Semeia* 14, 36) conțin și ele studii folositoare ale prezicerilor apocaliptice caracteristice.
- Gager, John G. 1970. „Functional Diversity in Paul's Use of End-time Language.” *Journal of Biblical Literature* 89, 325-337. Gager ilustrează diferitele moduri prin care Pavel poate folosi limbajul apocaliptic.
- Hanson, Paul D. 1976. „Apocalypse” and „Apocalypticism” *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 27-34. Nashville: Abigdon Press. Definițiile succinte ale lui Hanson ce prevăd termeni ca: apocalipsă, escatologie apocaliptică, și doctrină apocaliptică, și analizele sale clare, reprezintă un excelent material introductiv.

Käsemann, Ernst. 1969. *New Testament Questions of Today*. Tradusă de W. J. Montague, 66-107. Philadelphia: Fortress Press. Vezi, îndeosebi, „Sentence of the Holy Law in the New Testament” și „The Beginnings of Christian Theology.”

## PARENEZĂ / TOPOI

### Definiția Formei

Pareneza reprezintă exhortația etică, instruirea cu privire la cum trebuie și cum nu trebuie să trăiască cineva (din grecescul *parainesis*: „sfat”, „exhortație”). Este caracterizată de verbe la modul imperativ, mod ce exprimă un ordin. În tradiția paulină, și chiar pe tot cuprinsul N.T., pareneza tinde să fie legendară. Deseori aceasta reflectă practica creștină reprezentativă și, de obicei, își însușește discernământul etic de la larga cultură elenistică. Pareneza poate fi întâlnită fie pe întreg cuprinsul scrisorilor (vezi 1 Cor. 5, 7, 8, 10; 1 Tim. 2, 3, 5) fie în secțiunile de încheiere mai largi (Rom. 12-14; 1 Tes.4:1-5:22; Efes.4:1-6:20). Dintre multele forme posibile ce ar putea fi examinate sub titlul parenetic (ex., „proverbe,” Gal.5:9; 1 Cor.5:6; Rom.12:21; 1 Cor. 15:33; „povește” sau formulări imperative scurte, legate laolaltă într-un mod mai liber, Rom. 12:9-21; 1 Tes.5:12-22), discuția noastră se va concentra pe topos, unul dintre primele trei cele mai importante și aspre definite forme (celelate două- liste de virtuți și vicii, și codul domestic- vor fi tratate în secțiuni separate ale volumului de față).

### *Topoi (pluralul grecescului topos: „loc”, „temă”, „subiect”)*

Toposurile sunt pronunțări parenetice extinse făcute asupra anumitor teme sau expuneri. În ceea ce privesc scrierile lui Pavel, consultă Rom.13:1-7 pe tema: supunere față de stăpâniri; Rom. 14:1-23 pe tema: ce mâncăruri sunt îngăduite; 1 Tes.5:1-12 pe tema: trăirea creștină raportată la sfârșitul lumii; 1 Cor.8:1-13 pe tema: relația dintre frații de credință. Această abordare topică a parezei este comună în literatura elenistică, unde, probleme ca stăpânirea, responsabilitatea civică, și conduita sexuală, sunt de multe ori abordate (vezi Malherbe, 144-161, pentru mai multe exemple). Toposurile sunt foarte ușor de deosebit de povește, care sunt simple formulări parenetice individuale legate împreună neglijent (vezi Rom. 12:9 în cont., 1 Tes.5: 12-22). După cum și este de așteptat în cadrul unor argumentări sau tratate, toposurile manifestă, de cele mai multe ori, o structură retorică.

Probabil, cea mai utilă analiză a toposului este cea oferită de Terence Mullins (542 și urm.), ce caută să arate că, discuțiile etice oferite de Pavel, întrebunțează o structură asemănătoare celei găsite în argumentarea etică a retoricii elenistice: (1) *ordin* (formulare a acțiunii etice dorite), (2) *motiv* (explicația rațională pentru o astfel de acțiune), (3) *discuție* (a convinge prin arătarea consecințelor comportamentului). Uneori, sunt prezente încă alte două elemente – *situație analoagă* și *combateră*.

Nu este nici o îndoială că elementele de mai sus oferă o structură retorică folositoare în interpretarea discuțiilor topice ale lui Pavel. Romani 13:1-7 poate fi luat drept un bun exemplu (Mullins, 543):

*Ordin*: Oricine să fie supus stăpînilor celor mai înalte (v.1a).

*Motiv*: Căci nu este stăpînire care să nu vină dela Dumnezeu.... (v.1b).

*Combateră*: Deaceea, cine se împotrivesc....(v.2).

*Discuție*: Dregătorii nu sunt de temut pentru o faptă bună.... (vs.3-7).

Observați structura argumentării finale din Rom.14 (Mullins, 546):

*Ordin*: Nu faceți ca binele vostru să fie grăit de rău. (v.16).

*Motiv*: Căci Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură..... (v.17).

*Discuție:* Cine slujește lui Hristos în felul acesta..... (vs.18-23).

Observați, de asemenea, și structura din 1 Cor. 10:25-30 (Mullins, 546):

*Ordin:* Să mâncați din tot ce se vinde pe piață.... (v.25).

*Motiv:* Căci „al Domnului este pământul și tot ce cuprinde el.”(v.26).

*Discuție:* Dacă vă poștește un necredincios la o masă.... (vs.27-30).

## **Evaluări esențiale**

În cazul în care, nu doar structura, ci și conținutul toposurilor lui Pavel sunt asemănătoare celor întâlnite în literatura elenistică, atunci, o dezbatere interpretativă cheie, va fi reprezentată de relevanța exortățiilor sale etice pentru comunitățile la care se adresează. Oare Pavel de pildă, în Rom. 13:1-7, oferă oamenilor sfaturi care sunt scrise special pentru ei și situația în care sunt, sau acest pasaj este doar o argumentare standard pe care Pavel a întrebuițat-o de multe ori, una care reflectă o gândire creștină tipică sau chiar una elenistică? În acest caz, adresarea unei întrebări de acest gen este mult mai dificil de făcut decât este în mod normal, deoarece, Pavel, nici nu a fondat, nici nu a vizitat vreodată biserica din Roma, astfel, este greu de știut cât de mult cunoștea el această biserică. S-a discutat despre faptul că nu există nimic în Rom.13:1-7 care să excludă posibilitatea folosirii acestuia și în alte cercuri religioase și civice.

Exegetul poate aborda această chestiune problematică în diferite moduri. Trebuie să ne întrebăm cum anume capitoul 13:1-7 se raportează la contextul său literar și dacă afirmațiile din vs. 1-7 reflectă învățătura paulină și în altă parte. Este important, de asemenea, să ne întrebăm dacă în acest pasaj există elemente care aparțin în mod specific contextului roman. Unii, de exemplu, au afirmat că, cele două tipuri de taxe menționate în v. 7, sunt exact taxele care erau colectate de romani. Trebuie subliniat faptul că forma retorică propusă de Mullins, cu siguranță, nu exclude preocuparea față de o audiență sau o situație specifică. De exemplu, atât secțiunea „motivului”, cât și cea a „discuției”, punctează afirmații etice care nu sunt doar niște declarații oarecare ci sunt încercări de a răspunde unor întrebări sau unor obiecții. Însăși forma afișează o oarecare vigilență socială.

În final, toposul, ce a fost definit mai sus, oferă interpretului diferite mijloace de analizare a șirului de idei al lui Pavel. Unele secțiuni mai largi ale toposului pot fi împărțite în unități raționale mai mici (ex. Rom.14:13-15 spre deosebire de vs.16-23; Rom. 13:1-7 spre deosebire de vs.8-10 și vs. 11-14). Interpreții vor putea sesiza atunci când Pavel va devia de la această formă literară standard. Deținerea anumitor baze formale prin care se pot analiza toposurile, îi oferă interpretului un avantaj imens comparativ cu cineva care vede în topos doar o discuție întâmplătoare cu privire la anumite probleme etice. Cu siguranță, această definiție retorică a formei oferită de Mullins, este deschisă definițiilor suplimentare. Critica retorică va adânci tot mai mult înțelegerea noastră cu privire la astfel de forme atâta timp cât aceasta va trasa paralele între N.T. și retorica greco-romană (vezi *Forme de Argumentare* în Tradiția paulină și secțiunea Evangheliile și Faptele Apostolilor din volumul de față).

## **Exemple suplimentare**

Vezi 1 Cor.5,6,7; 10:14-33; 11:1-26; Gal.6:1-10; 1 Tes.4:1-12.

## Bibliografie selectată

- Brunt, John C, 1985. „More on the *Topos* as a New Testament Form.” *Journal of Biblical Literature* 104, 495-500. Brunt amplifică definiția termenului „topos” iar apoi definește înțelegerea lui Mullins cu privire la această formă.
- Malherbe, Abraham J. 1980. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press. Această carte este o resursă inestimabilă pentru paralelele elenistice dintre îndemnul etice din N.T. și toposuri.
- Mullins, Terence Y. 1980. „Topos as a New Testament Form.” *Journal of Biblical Literature* 99, 541-547. Mullins oferă analize ale structurii toposului dintr-o perspectivă retorică ce sunt extrem de folositoare.

## LISTE DE VIRTUȚI ȘI VICII

### Definiția Formei

Listele de virtuți și de vicii sunt foarte obișnuite în tradiția paulină (dar și în alte părți ale N.T.) și au o funcție parenetică fundamentală; acestea oferă exemple de comportamente etice acceptabile sau inacceptabile. Forma în sine este compusă de obicei dintr-o listare a unor elemente independente, dar nu numai. O listă tipică a viciilor o putem găsi în Rom. 1:29-31:

Astfel au ajuns plini de orice fel de nelegiuire, de curvie, de viclenie, de lăcomie, de răutate; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de înșelăciune, de porniri răutăcioase; sunt șoptitori, bârfitori, urători de Dumnezeu, obraznici, trufași, laudăroși, născocitori de rele, neascultători de părinți, fără pricepere, călcători de cuvânt, fără dragoste firească, neînduplecați, fără milă.

Coloseni 3:12 este un bun exemplu de listă a virtuților: „Îmbrăcați-vă cu o inimă plină de îndurare, cu bunătate, cu smerenie, cu blândețe, cu îndelungă răbdare.”

Uneori listele de virtuți și de vicii sunt strâns legate, ca în Gal. 5:19-23 (comp. cu Efes. 4:31-32; Tit 1:7-10):

Și faptele firii pământești sunt cunoscute, și sunt acestea: preacurvia, curvia, necurăția, desfrânarea, închinarea la idoli, vrăjitoria, vrăjbele, certurile, zavistiile, mâniile, neînțelegerile, dezbinările, certurile de partide, pizmele, uciderile, bețiile, îmbuibările, și alte lucruri asemănătoare cu acestea. Vă spun mai dinainte, cum am mai spus, că cei ce fac astfel de lucruri, nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu. Rода Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credințioșia, blândețea, înfrânarea poftelor.

Este adevărat că, în V.T. sunt doar câteva liste de vicii (vezi Ier.7:9; Prov.6:17-19; Osea 4:2), însă ele nu par a fi niște forme literare bine dezvoltate. Listele de virtuți sunt total absente. Majoritatea comentatorilor sunt de părere că această formă literară a N.T. (și, în multe cazuri, conținutul, calitățile și defectele specifice enumerate) a fost împrumutată din literatura și retorica elenistică, unde este foarte folosită (Berger, 149 și urm.). Iudaismul elenistic a adoptat rapid forma și a folosit-o pentru a condamna păcătoșenia Neamurilor, în special idolatria și imoralitatea lor (vezi Cartea Înțelepciunii lui Solomon 14:22-31; comp. cu Rom. 1:29-31). Burton Easton oferă un exemplu elocvent al naturii tradiționale a listei de virtuți atunci când citează Onosander (*Strategoii*, primul secol), și își asemuiește lista cu descrierea episcopului din 1 Tim. 3:2-7:

Spun că generalul trebuie să fie ales drept un om înțelept, stăpân pe sine, temperat, cumpătat, curajos, inteligent, neibitor de bani, nici prea tânăr nici prea bătrân, dacă se poate, să fie tată de copii, capabil să vorbească corect, cu un bun renume. (Easton, 10, 11)

Se pare că generalii și episcopii au nevoie de aceleași aptitudini morale! În realitate, atât Onosander cât și scriitorul epistolei 1 Timotei, dactilografiază înțelegeri elenistice stereotipe în ce privesc calitățile unei persoane responsabile, și ambii folosesc structura listei standard. Evident că, această natură tradițională a listelor, va reprezenta o chestiune importantă pentru interpret.

## **Evaluări esențiale**

Puterea listelor de virtuți și de vicii stă în repetare. Conținutul este scos în evidență prin ritmul care este întemeiat. Variațiile din structura standard de repetare, deseori, afectează modul în care este auzită lista și influențează semnificația ce se vrea a fi transmisă. Deși pot exista mici diferențe de semnificație între listele ce conțin conjuncții (1 Cor.5:9-10; 6:9-10) și cele ce nu conțin (Gal.5:19-21), este resimțit un remarcabil impact atunci când scriitorul „încetinește” și începe să dezvolte anumite probleme (2 Tim.3:2-5; 1 Tim. 3:2-7). Deseori, puterea repetiției este intensificată prin armonie sau eufonie (observați repetiția sunetelor inițiale în limba greacă din 2 Tim. 3:2-4 și Rom. 1:29-32; McEleney, 214).

Chiar dacă poate părea că fiecare punct dintr-o listă ar avea valori egale, uneori, aranjamentele cuvintelor sau a altor asocieri, oferă sublinieri interesante. Cele nouă virtuți din Gal. 5:22-23 cer a fi aranjate în trei grupe, fiecare cu câte trei elemente, bazate pe echilibrul și conținutul retoric (dragostea, bucuria, pacea; răbdarea, bunătatea, facerea de bine; credincioșia, blândețea, înfrânarea poftelor; Furnish, 87). Mulți cercetători cred că lista viciilor din 1 Tim.1:9, 10, este aranjată într-un mod drastic, potrivit celor două table ale decalogului (Easton,207). Victor Furnish caută să arate faptul că listele de virtuți din scrierile lui Pavel se învârt în jurul temelor ca dragoste, puritate și fidelitate (86). La Pavel, listele viciilor par să sublinieze anumite păcate cheie- curvia/preacurvia, idolatria, uciderile, și bețiile- la fel cum fac și echivalentele lor iudaice elenistice. Atunci când listele cu virtuți și de vicii sunt așezate împreună, este necesar să se facă comparații, deși, nu toate elementele listate au „termeni de comparație” (vezi Gal.5:19-23; Efes.4:31-32). Tocmai aceste nuanțe de ritm și aranjament sunt cele cărora interpreții trebuie să le acorde atenție atunci când analizează această formă.

Un alt lucru important este ca interpretul să se întrebe cum se raportează aceste liste la contextul social și literar al acestora. Oare scriitorul N.T. doar împrumută virtuți și vicii elenistice comune, elemente care nu au nici o legătură cu situația la care el se adresează, sau enumeră virtuți și vicii care sunt adecvate comunității pe care o are în minte? Fără îndoială, conținutul multora din listele găsite în N.T. este foarte asemănător celui din literatura elenistică. Probabil acest lucru indică o funcție apologetică (ca și în cazul codurilor domestice), sau poate arăta, pur și simplu, influența atotpătrunzătoare a mediului elenistic. Desigur, natura tradițională a listelor nu trebuie să excludă această legătură, deoarece creștinii pot împărtăși virtuți și vicii și cu alte grupuri religioase!

Multe din listele din N.T. chiar par să fi fost aranjate corespunzător situației de atunci. În Gal. 5:19-23, de exemplu, multe din viciile listate (vrăjbele, certurile, zavistiile, mâniile, egoismul, neînțelegerile, certurile de partide, pizmele) vorbesc direct despre problemele pe care biserica le experimentează (Easton, 5). Lista viciilor din 2 Cor.12:20-21 pare a fi croită pe măsura Corintului și a păcatelor lui. Impuritatea, imoralitatea sexuală, și trivialitatea (v.21) sunt legate de problemele imoralității (1 Cor. 5,6), iar viciile descrise în v.20 sunt legate direct de problema neînțelegerilor și dezbinărilor care umplu corespondența (Furnish, 84). Chiar și lista din 1 Tim.3:2-7, cu toate că începutul sună la fel ca o listă de virtuți tipic elenistică, ea sfârșește cu diverse formulări descriptive care leagă această listă direct de situație („Cum va îngriji de Biserica lui Dumnezeu?”, v.5; „ Să nu fie întors la Dumnezeu de curând,”, v.6). Pavel, și scriitorii de mai târziu din tradiția

paulină, s-au simțit liberi, să împrumute virtuți și vicii tipice, și să-și contureze listele bazându-se pe situația adresată și pe unicitatea credinței creștine.

Dilema contextului literar poate fi formulată și în alt mod: cum anume funcționează listele din interiorul pasajului respectiv? Sunt acestea exemple reprezentative de comportamente tipice, universale, așa cum e deseori cazul în ceea ce privesc listele de vicii, sau sunt ele punctele de plecare pentru pareneza creștină riguroasă? Reprezintă aceste liste baza amenințărilor și exortățiilor? Cum sunt folosite ele pentru a promova argumentarea? În ce mod, forma și conținutul acestor liste, servesc scopului autorului referitor la învățătura etică?

### Exemple Suplimentare

*Liste de defecte:* Rom.13:13; 2 Cor.6:14; Efes.5:3-4; Col.3:5-8; 1 Tim.6:4-5 (vezi și Marcu 7:21; 1 Petru 4:3; Apoc.9:20-21).

*Liste de virtuți:* Efes. 6:14-17; Fil.4:8; 1 Tim.3:2 (vezi și Matei 5:3-11; Evrei 7:26; Iacov 3:17).

### Bibliografie selectată

Berger, Klaus.1984. *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 148-150. Heidelberg: Quelle and Meyer. Din nefericire, această lucrare nu este tradusă, însă este o excelentă resursă pentru informații contextuale referitoare la aceasta și la alte forme din N.T.

Easton, Burton Scott. 1932. „New Testament Ethical Lists.” *Journal of Biblical Literature* 51, 1-12. Acesta este un excelent articol mai vechi, în special cu referințe la contextul elenistic al acestei forme.

Furnish, Victor Paul. 1968. *Theology and Ethics in Paul*, 84-89. Nashville: Abingdon. Această secțiune folositoare indică influența lui Pavel în structurarea listelor.

McEleney, Neil J. 1974. „The Vice Lists of the Pastoral Epistles.” *Catholic Biblical Quarterly* 36, 302-219. Cu toate că este important în multe aspecte, acest articol este folositor în indicarea aranjamentelor și accentuărilor din cadrul listelor din epistolele pastorale.

## CODUL DOMESTIC

### Definiția Formei

O altă formă literară aflată sub umbrela parenezei este codul domestic (*Haustafel*, în limba germană). Această formă vorbește, de obicei, despre cele trei perechi cheie din cadrul unei gospodării – stăpânul și sclavul, soțul și soția, tatăl și copilul – și descrie cum anume funcționează aceste relații într-un mod decent. Soțiile, copiii și sclavii sunt considerați membri inferiori și sunt dator să ofere supunere capului gospodăriei. Bărbații maturi, fie în calitatea de soți, fie de tați sau de stăpâni, erau considerați ca fiind cei care posedau dreptul natural de autoritate în ce privesc aceste relații, cu toate că nu li se permitea să abuzeze de această autoritate. Cercetări recente arată că această formă literară își are originea în credința elenistică ce presupunea că, o familie puternică și orânduită cum se cuvine, conduce spre o societate puternică (Balch 1981, 21-62).

Un exemplu foarte bun din N.T. cu privire la această formă îl găsim în Col. 3:18-4:1:

Nevestelor, fiți supuse bărbaților voștri, cum se cuvine în Domnul. Bărbaților, iubiți-vă nevestele, și nu țineți necaz pe ele.

Copii, ascultați de părinții voștri în toate lucrurile, căci lucrul acesta place Domnului. Părinților, nu întărâtați pe copiii voștri, ca să nu-și piardă nădejdea.

Robilor, ascultați în toate lucrurile pe stăpânii voștri pământești; nu numai când sunteți supt ochii lor, ca cei ce caută să placă oamenilor, ci cu curăție de inimă, ca unii care vă temeți de Domnul. Orice faceți, să faceți din toată inima, ca pentru Domnul, nu ca pentru oameni, ca unii cari știți că veți primi dela Domnul răsplata moștenirii. Voi slujiți Domnului Hristos. Căci cine umblă cu strâmbătate, își va primi plata după strâmbătatea, pe care a făcut-o; și nu se are în vedere fața omului. Stăpânilor, dați robilor voștri ce le datorăți, și ce li se cuvine, căci știți că și voi aveți un Stăpân în cer.

Trebuie remarcat faptul că această formă nu apare în acele scrisori ce sunt, în mod incontestabil, atribuite lui Pavel. De fapt ea apare în acele scrieri ce aparțin tradiției de mai târziu unde, calitatea de autor a lui Pavel, este dezbătută (Col. 3:18-4:1; Efes.5:21-6:9) sau chiar greu de crezut (1 Tim. 2:8-15; 5:1-2; 6:1-2; Tit 2:1-10; 3:1-7). În plus, o formă a codului domestic aduce la suprafață în 1 Petru 2:18-3:7 o scriere mai timpurie ce era adresată bisericilor din Asia Mică ce treceau prin suferință.

### Evaluări esențiale

Interpretarea codurilor domestice din N.T. necesită (1) o conștientizare a situației sociopolitice a formei și (2) o înțelegere a modului în care o formă tipică poate fi înfrumusețată ori „creștinizată”. Așa cum se întâmplă și în literatura altor minorități religioase din societatea romană, codurile domestice ale N.T. dețin adesea o funcție apologetică (Balch 1981, 63-116). Acestea îndeamnă spre acel mod de comportament care este acceptat de societatea romană și, prin urmare, care arată că, în ce privesc normele statului, creștinismul nu reprezintă un pericol. Utilizarea codului domestic în N.T. arată spre anumite comunități ce sunt conștiente de propriul mediu politic, și, de asemenea, în unele situații, indică pericolul persecuției. Acești factori explică parțial prezența acestei forme în cărțile N.T. de mai târziu. În comparație cu ascentismul și puternica doctrină apocaliptică, prezente în comunitățile timpurii, aceste grupuri creștine își accentuează continua lor mărturie în lume. În timp ce se stabilesc pentru o lungă ședere, ele sunt forțate să intre în legătură cu structurile politice din jurul lor, uneori ca și motiv de supraviețuire. Exegeții trebuie să fie dispusi să întrebe cum anume a modelat această funcție apologetică materialul, și cum trebuie să influențeze aceasta interpretarea sau aplicația oferită de exeget. Ce aspecte ale situației comunității i-a stimulat să folosească această formă elenistică? În ce măsură utilizarea acestei forme reprezintă o dorință de a deveni acceptați din punct de vedere social? În ce măsură utilizarea ei reprezintă doar o încercare de a evita conflictul cu societatea, în timp ce aceasta să rămână, totuși, devotată învățăturilor fundamentale ale creștinismului?

În unele cazuri se găsesc anumite înfrumusețări sau modificări ale formei ce sugerează faptul că aceste comunități creștine nu au fost gata să se supună **statusului quo ideologic**. În codul domestic întâlnit în Coloseni, de pildă, atât bărbaților care conduceau, cât și grupurilor inferioare, le sunt oferite expuneri raționale creștine cu privire la faptele lor. Soțiile trebuie să fie supuse, „cum se cuvine Domnului” (v.18). Copiilor li se cere să ofere ascultare deoarece este datoria lor înaintea Domnului (v.20). Acest cod afirmă că orice ar face un sclav, face în slujba Domnului, nu a oamenilor, știind că va primi de la Domnul răsplata cuvenită (vs.22-25). Capilor de familie li se poruncește să-și iubească soțiile, să evite să-i provoace pe copiii lor, și să-și trateze robii cu dreptate deoarece și ei trebuie să se supună unui stăpân care este în ceruri (3:19; 4:1). Deși acest cod poate suna groaznic de patriarhal pentru noi, în lumina contextului său din universul elenistic, unde conducătorul gospodăriei avea puterea absolută asupra supușilor săi, această creștinizare a formei reprezintă, în mod sigur, o direcție eliberatoare.

Efesenii 5:21-6:9 oferă un exemplu și mai clar. Întreg codul reflectă porunca radicală prin care toți oamenii trebuie să fie supuși *unii altora* din venerație pentru Hristos (v. 21). Lungul îndemn adresat soților de a-și iubi soțiile (vs.25-33) își găsește motivația în dorința de egalare a dragostei lui Hristos pentru biserică și preocupării lor instinctive pentru trupurile lor. Versetul 30 asociază

cuvântul „trup” (*sōma*) cu noțiunea de a fi membru în biserica lui Hristos. Responsabilitățile relației soț/soție, sumarizate în v.33, își au izvorul în modelul cristologic și eclesiologic. Geneza 2:24 este inclus ca o autoritate morală scripturală cu privire la relația aceasta, chiar dacă nu susține în mod direct subordonarea soției față de soț. Tații nu numai că nu trebuie să-și întărească copiii, ci trebuie să îi educe în disciplina și învățătura Domnului (v.4). Stăpânii trebuie să-și trateze robii într-un mod care să reflecte faptul că ei se bucură de un stăpân în ceruri care nu este părtinitor (v.9). Cu toate că trăsăturile de bază ale formei au rămas încă intacte (soțiilor, fiți supuse; copii, ascultați; robi, ascultați), scriitorul a accentuat în așa manieră reciprocitatea relațiilor din cadrul gospodăriei încât el chiar pune sub semnul întrebării modul în care conceptele elenistice văd supunerea (pentru o interpretare corectă a pasajului din 1 Petru 2:11-3:12 și a formulărilor sale liberale, consultă Balch, 1984).

Desigur, nu toate codurile domestice din N.T. creștinizează forma, provocând în acest fel **statusul quo**. Codurile din Epistolele Pastorale (1 Tim.2:8-15; 5:1-2; 6:2; Tit 2:1-10; 3:1-7) par să accepte fără cârtire concepția elenistică asupra lumii. Biserica este definită cu rigiditate pe baza diferențelor de sex și vârstă și asta pentru a proteja rânduiala stabilită (vezi Verner; Fiorenza, 288-294). Interpretul trebuie să evalueze supozițiile ierarhice ale acestor coduri în lumina unității și egalității enunțate de Pavel în Gal. 3:28 și de Isus în Evanghelii. Așa cum noi nu susținem reinstituirea sclaviei doar pentru că aceste coduri domestice își arogă relația stăpân/sclav, tot așa și noi trebuie să evaluăm în mod critic interpretarea codului relației soț/soție, și relației părinte/copil. Uneori poate fi necesar să dezaprobam unele părți din Scriptură dacă ne bazăm pe înțelegerea noastră asupra ansamblului.

Totodată, trebuie luat în considerare faptul că accentele din codurile domestice pot indica locul de unde se trage preocuparea fundamentală a autorului. Codul din Efeseni are de a face în întregime cu relația soț/soție (5:22-33), în timp ce acela din Coloseni se oprește supra relației dintre stăpân și sclav (3:22-4:1). Poziția femeii, ca soție ori văduvă, pare a fi o preocupare fundamentală în 1 Tim. (2:9 și urm.; 5:3 și urm.). De fapt, în 1 Timotei codul domestic este extins până în măsura în care include declarații despre poziția și purtarea în biserică (vezi 3:1-13; 5:1, 2, 9 și urm., 17 și urm.) și devine ceea ce se poate numi codul comunității. Codul din 1 Petru se adresează sclavilor și nu stăpânilor (2:18-22), și omite relația etalon tată/fiu. Acesta începe printr-un sfat general în a arăta supunere față de instituțiile de guvernământ, împărați, și cârmuitorii de stat (v.13, 14); probabil biserica era compusă din cei ce făceau parte din treapta de jos a scării socioeconomice și înfruntau persecuție din partea oficialităților. Toate aceste notificări exprimate mai sus sunt puncte de reper cu care interpreții trebuie să se lupte atunci când încearcă să înțeleagă utilitatea acestei forme elenistice.

### Bibliografie selectată

Balch, David L. 1981. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. SBL Monograph Series Vol.26. Mossoula, Mont.: Scholars Press.

———. 1984. „Early Christian Criticism of Patriarchal Authority: 1 Peter 2:11-3:12.” *Union Seminary Quarterly Review* 39, 161-173. Discuția lui Balch despre cadrul istoric și despre întrebuintarea codurilor domestice este foarte folositoare, ca de altfel și analiza sa pătrunzătoare asupra pasajului din 1 Petru 2:11-3:12.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1984. *In memory of Her*. New York: Crossroad, 251-284. Această carte este o interpretare folositoare și foarte necesară cu privire la codurile domestice, abordate dintr-o perspectivă feminină.

Lohse, Edward. 1971. *Colossians and Philemon*. Translated by Robert J. Karris and William R. Poehlmann. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.

Sampley, J. Paul. 1971. „And the Two Shall Become One Flesh”: A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33. Cambridge: Cambridge University Press.



Lucrările lui Lohse și a lui Sampley conțin studii utile cu referire la codurile domeniști din Coloseni și Efeseni.

Verner, David C. 1983. *The Household code of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. SBL Dissertation Series No.71. Chico, Calif.: Scholars Press. Verner oferă un studiu aprofundat cu privire la modul în care codul domestic din Epistolele Pastorale era folosit ca un mijloc de a susține ordinea stabilită din biserică.

## FRAGMENTE LITURGICE: BINECUVÂNTĂRI ȘI DOXOLOGII

### Definiția Formelor

Nu este o noutate faptul că limbajele și formele liturgice se găsesc împrăștiate pretutindeni în scrisorile din tradiția paulină. Cu siguranță, Paul însuși a adus închinarea în bisericile pe care le-a fondat și a fost influențat în corespondența sa de către aceste elemente tradiționale ale închinării. La fel de important este și faptul că scrisorile trebuiau să fie citite cu glas tare în biserică (1 Tes. 5:27; Col. 4:16), probabil, ca o parte a unei experiențe de închinare. În lumina acestui context, este foarte natural pentru autorul unei scrisori să includă elemente liturgice generale.

Astfel de elemente prezintă diversitate, și nu toate pot fi clasificate drept forme literare. *Aclamațiile*, de exemplu, sunt doar scurte expresii de laudă ce reflectă bucuria închinării sau a rugăciunii. În literatura paulină, exemplele de acest fel cuprind expresii ca „Amin” (1 Cor. 14:16, și majoritatea cazurilor când acestea apar în binecuvântări și doxologii, vezi mai jos); „*Maranata*” („Domnul nostru vine!” 1 Cor.16:22), și „*Abba*” („Tată”, Rom. 8:15; Gal. 4:6). Un alt element liturgic, *binecuvântarea cu har*, este așezat, de obicei, la sfârșitul scrisorii (Rom. 16:20; 2 Cor. 13:14; Gal. 6:18; Fil. 4:23; 1 Tes. 5:28; 2 Tes.3:18) și prezintă o structură standard: (1) pronunțarea harului, (2) sursa harului (în mod obișnuit Domnul Isus, însă în 2 Cor. 13:14 este menționată întreaga Trinitate), și (3) recipientul harului. Romani 16:20 este un exemplu tipic: „Harul Domnului nostru Isus Hristos să fie cu voi!”. În epistolele Pastorale, al doilea element lipsește de cele mai multe ori (1 Tim.6:21; 2 Tim. 4:22; Tit 3:15). Binecuvântările cu har sunt probabil versiunile creștinate ale salutului evreiesc al păcii („pacea fie cu voi”), însă întrebuintarea exactă a acestora în închinare este neclară. S-ar putea ca acestea să fi fost folosite în rugăciune sau ca saluturi liturgice (compară cu 1 Cor. 16:20 și cu salutul cu sărutări sfinte), ori s-ar putea să fi fost folosite pentru a sfârși închinarea, având în vedere așezarea lor la finalul scrisorilor. Compară aceste binecuvântări ale harului cu salutările de pace folosite de Pavel (Rom.1:7; 1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2; vezi *Scrisoarea paulină*). Salutările de pace par a fi versiuni creștinate ale salutului tipic de întâmpinare dintr-o scrisoare (atunci când se adresează recipientilor, în loc de *chairein*, „salutări”, Pavel folosește cuvântul *charis*, pace).

*Instrucțiuni cu privire la închinare*, deși nu sunt considerate a fi forme literare, ele oferă informații utile cu privire la natura închinării creștine din primele veacuri. În 1 Cor. 11, Pavel dă învățături cu privire la îmbrăcăminte (vs. 2-16) și la celebrarea Cinei Domnului (vs. 17-34). În 1 Cor. 14:26 în cont., el menționează noțiuni comune fundamentale ale închinării din Corint: imnuri, învățături, revelații, și vorbirea în limbi. Autorul epistolelor Pastorale discută în 1 Tim. 2:1-9 natura rugăciunii comune. A fost sugerat până și faptul că, parțial, scrisorile conțin *succesiuni ale închinării*. Întâia epistolă către Corinteni 16:20-24, împreună cu înșiruirea sa de saluturi cu sărutări sfinte (v.20), excluderea necredincioșilor (v.22), *maranata* (v.22), și binecuvântarea cu har (v.23), s-ar putea să fi precedat Cina Domnului (Cullmann, 24), în timp ce Efes. 4:11-16 și 1 Tim.3:1-10 s-ar putea să reflecte liturghii de hirotonisire. *Imnurile* și *crezurile*, alte două elemente importante ale închinării, sunt tratate în secțiuni separate în cadrul acestei cărți (vezi secțiunile *Poezii și Imnuri Religioase* și *Crezuri*). În această secțiune, ne vom concentra asupra a două forme restrânse însă semnificative – *binecuvântări* și *doxologii*.

### Binecuvântări și Doxologii

Rugăciunea reprezintă un subiect important în tradiția paulină. Pavel amintește deseori de rugăciunile sale în secțiunea mulțumirilor (Rom. 1:9; Fil. 1:4; 1 Tes. 1:2; vezi Col. 1:3; 2 Tes. 1:3 în scrisorile deuteropauline), iar recunoaștința în sine este o parte tipică a rugăciunii evreiești/creștine. Atât binecuvântările cât și doxologiile sunt tipuri de forme literare utilizate cu scopul de a aduce glorie lui Dumnezeu, și ca atare, pot fi considerate rugăciuni autentice, deși pot fi întâlnite în diferite contexte ale scrisorii. Binecuvântările erau formulări comune în V.T. (vezi Ps.41:13; 66:20; 1 Cron.16:36) și ele încheiau într-un mod caracteristic rugăciunea din sinagogă. Tiparul de bază din scrierile lui Pavel este asemănător celui din literatura evreiască: (1) referința

la Dumnezeu, (2) descrierea lui Dumnezeu ca fiind „cel ce este binecuvântat în veci” și (3) „Amin-ul” final (Rom.1:25; 9:5; 2 Cor. 11:31). Cu toate acestea, Pavel se simte liber să modifice acest tipar tradițional. Observați în 2 Cor. 1:3 în cont. descrierea lui Dumnezeu ca Tată al lui Isus Hristos, alături de alte atribute. În Efes.1:3 în cont., scriitorul înfrumusețează binecuvântarea, transformând-o într-un lung imn ce vorbește despre istoria salvării (compară cu 1 Tim. 6:15-16).

Din punct de vedere formal, doxologiile au caracteristici asemănătoare. Acestea (1) încep printr-o referință la Dumnezeu, în cazul dativ (folosind de multe ori pronume relative sau pronume personale pentru a se adresa lui Dumnezeu; vezi Rom. 11:36; Gal. 1:5; 1 Tim. 6:16), apoi (2) continuă printr-o atribuire a gloriei (*doxa*) lui Dumnezeu, și (3) sfârșesc printr-un „Amin”. Romani 11:36 este un exemplu tipic: „A Lui să fie slava în veci! Amin.” Ca și în cazul binecuvântărilor, există o anumită tendință de dezvoltare față de forma de bază. În Efes. 3:21 citim: „a Lui să fie slava în Biserică și în Hristos Isus, din neam în neam, în vecii vecilor! Amin.” (compară cu 1 Tim. 1:17). Cea mai înfrumusețată doxologie o găsim în Rom. 16:25-27. Deși s-ar putea să fi fost adăugată de un editor ulterior (Elliott, 124-130), cu siguranță aceasta reflectă credința și practicile comunității în închinare.

Iar Aceluia care poate să vă întărească, după Evanghelia mea și propovăduirea lui Isus Hristos, - potrivit cu descoperirea tainei, care a fost ținută ascunsă timp de veacuri, dar a fost arătată acum prin scrierile proorocilor, și, prin porunca Dumnezeului celui vecinic, a fost adusă la cunoștința tuturor Neamurilor, ca să asculte de credință, a lui Dumnezeu, care singur este înțelept, să fie slava, prin Isus Hristos, în vecii vecilor! Amin.

Chiar dacă în literatura iudaică doxologiile nu sunt la fel de comune ca binecuvântările, în V.T. sunt întâlnite atribuiri ale slavei lui Dumnezeu (vezi Ps.29:2,3; 66:2: 96:8), iar forma completă este folosită din când în când pentru a încheia rugăciunile (Rug. regelui Manase 15) sau textele (4 Macabei 18:24). Și în tradiția paulină binecuvântarea este deseori folosită pentru a încheia o secțiune a cugetării (Rom. 11:36; Fil. 4:20; 2 Tim. 4:18).

### Evaluări esențiale

Din cauză că binecuvântările și doxologiile au o structură standard obiectivă atât în literatura evreiască cât și în tradiția paulină, o anumită latură a interpretării se ocupă de modificările formelor. De pildă, înfrumusețările binecuvântării din 2 Cor.1:3 și a doxologiei din Efes.3:21, atestă puterea Cristologiei în viața bisericii primare. Așa cum ar fi de așteptat, este dificil pentru acești scriitori (oglundind atitudinile comunităților creștine cărora le slujeau) să atribuie binecuvântări și glorie lui Dumnezeu fără a menționa de asemenea și cea mai măreață revelație a lui Dumnezeu, Isus Hristos. Probabil că noi subestimăm îndrăzneala necesară pentru a modifica aceste forme tradiționale evreiești.

Interpretul trebuie, de asemenea, să fie atent la modul cum funcționează aceste scurte elemente liturgice în cadrul textului paulin. Este adevărat faptul că binecuvântările și doxologiile reprezintă un limbaj de rugăciune, însă, de obicei, la Pavel acestea nu au loc ca și parte a unei rugăciuni mai mari. Interpretul trebuie să fie armonizat cu șirul ideilor ce sunt dezvoltate și cu modul cum aceste elemente accentuează sau promovează acele idei. În Rom.1:25, de exemplu, Pavel pare să folosească binecuvântarea ca pe un mijloc de a accentua dreptatea lui Dumnezeu în contrast cu oamenii păcătoși pe care îi descrie (vs. 21-25). În Rom. 9:5, binecuvântarea are loc ca o izbucnire emoțională care scoate în evidență neputința lui Pavel în fața autorității divine privitor la situația fraților săi israeliți. Dacă este adevărat faptul că doxologiile (la fel ca echivalentele lor evreiești) au deseori un rol de încheiere în ceea ce privesc scrierile lui Pavel, acest lucru nu trebuie trecut cu vederea de către interpret. De exemplu, nu trebuie omis faptul că, crescendoul retoric ce duce la doxologia găsită în Rom.11:36, reprezintă încheierea unei secțiuni foarte importante (Rom. 9-11), și că următorul capitol, cap. 12, începe o discuție diferită.

Nu doar binecuvântările și doxologiile ar fi fost recunoscute de comunitățile ce luau parte la citirea scrisorilor, ci și „Aminurile” finale, folosite altundeva în închinare, ar fi constituit un element familiar. Interpretul ar trebui să se întrebe cum anume ar fi afectat întrebuițarea acestor elemente liturgice generale ascultarea scrisorilor. Oare Pavel a așezat aceste elemente în puncte precise în scrisorile sale știind că oamenii se vor alătura „Aminurilor”, și în acest mod susținând ceea ce el afirmă? În ce măsură a întrebuițat Pavel acest limbaj pentru a se unii cu bisericile cărora el se adresează, și cum ar trebui să afecteze această relație liturgică interpretarea noastră? Acestea nu sunt întrebări ușoare, însă nu trebuie evitate având în vedere funcția liturgică generală ale acestor forme.

### Bibliografie selectată

- Berger, Klaus, 1984. *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 236-238. Heidelberg: Quelle and Meyer. Pentru cititorul german aceasta reprezintă o resursă excelentă în ceea ce privesc doxologiile, și totodată una care găzduiește și alte forme.
- Champion, L.G. 1934. *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul*. Oxford: Kemp Hall Press. Această lucrare mai veche rămâne în continuare cea mai bună resursă ce tratează aceste forme din scrierile lui Pavel.
- Cullman, Oscar. 1953. *Early Christian Worship*. London: SCM Press. Această lucrare clasică merită citită. În această carte accentul primordial al lui Cullman este acordat Evangheliei după Ioan.
- Elliott, J.K. 1981. „The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the Romans.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72, 124-130. Potrivit lui Elliott, Rom. 16:25-27 nu este amprenta lui Pavel ci este o mostră interesantă a doxologiilor folosite în biserica primară.

## POEZII ȘI IMNURI

### Definiția Formelor

#### Poezia

Cu toate că poezia s-a mai dezvoltat pe parcursul anilor, este foarte posibil să oferim o definiție generală a acestei forme literare care se aplică atât noțiunilor din primul secol cât și celor moderne. Două elemente sunt centrale. În primul rând, poezia deseori recurge la ceea ce se numește limbaj figurativ. În loc de a formula într-un mod direct ideea pe care dorește să o transmită, poetul folosește descrieri plastice, imagini, simboluri, metafore, ș.a.m.d., pentru a încuraja cititorul în a se lupta în mod creativ cu subiectul tratat. În 1 Cor. 13:1, de exemplu, Pavel (sau probabil un scriitor pre-paulin) nu spune pur și simplu, „Fără dragoste, vorbirea în limbi este fără sens.” Mai degrabă el declară, „Chiar dacă aș vorbi în limbi omenești și îngerești, și n-aș avea dragoste, sînt o aramă sunătoare sau un chimval zîngănit.” Imaginea graiului angelic îl obligă pe cititor să-și imagineze frumusețea și calitățile pozitive ale acestei limbi, totuși ea intensifică în același timp ironia momentului în care cineva realizează că un astfel de vorbitor, fără dragoste, este doar o aramă sunătoare și un chimval zîngănit. Ultimile metafore îl îndeamnă pe cititor să compare vorbirea în limbi (lipsită de dragoste) cu sunetul fără importanță produs de niște instrumente din societatea păgână; nuanțele interpretării sunt infinite iar impactul este unul puternic. Limbajul figurativ îl atrage pe cititor prin stimularea imaginației.

În al doilea rând, poezia expune de obicei un oarecare tip de ritm prelungit. Desigur, ritmul poate fi exprimat în diferite moduri, prin tipare de repetiție în accentele (măsurile) silabei, prin repetarea sunetelor vocalice sau consonante, prin aranjarea propozițiilor sau ideilor, ș.a.m.d. Dacă

ritmul se produce într-un tipar mai extins, el poate deveni temelia pentru divizarea unui poem în versuri. Din nou, 1 Cor.13 servește ca un bun exemplu. Fiecare din primele trei versete ale capitolului prezintă aceeași structură: (1) o „propoziție condițională” ce descrie niște daruri foarte dorite, (2) fraza „și nu au dragoste”, și (3) o propoziție ce vorbește despre efectele darului lipsit de dragoste (cum ar fi: este o aramă sunătoare, un chimval zângănit, v.1; nu este nimic, v.2; nu folosește la nimic, v.3). Deși în mod general s-ar putea să ne gândim la ritmul poetic în termenii măsurii, cum ar fi pentametru iambic, ritmul aflat în vs.1-3 este ușor vizibil și eficace; acesta chiar ajută cititorul să diferențieze vs.1-3 de vs.4-7 și vs.8-13, ambele având propriile sale ritmuri.

Pasajul din 1 Cor.13:1-3 ilustrează cea mai familiară structură ritmică sau structură versică din tradiția paulină, o structură numită *parallelism*. Aceasta constă în repetarea versurilor care sunt pararele unele cu altele, din punct de vedere al propoziției și semnificației. Folosirea paralelismului în cuprinsul Noului Testament își are, cu siguranță, originea în poezia evreiască. Isaia 54:1, citat de Pavel în Gal.4:27, reprezintă un exemplu bun:

„Bucură-te, stearp-o, care nu mai naști!  
Izbucnește în strigăte de bucurie și veselie,  
tu care nu mai ai durerile nașterii!”

Cititorul simte impactul ritmic ale acestor versuri, nu neapărat prin repetiția sunetelor sau accentelor, ci prin semnificația și sintaxa paralelă (vezi folosirea de către Pavel a Ps.19:4, Deut.32:21, și Isa.65:1 în Rom.10:18-20 pentru mai multe exemple). Evident, sunt posibile multe tipuri de paralelism, însă trei dintre ele sunt menționate mai des: sinonimic, antitetic, și sintetic. Paralelismul sinonimic se referă la versuri ce transmit aproximativ aceeași semnificație, după cum vedem și în Rom.11:33:

O, adâncul bogăției, înțelepciunii și științei lui Dumnezeu!  
Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui, și cât de neînțelese sunt căile Lui!

Paralelismul antitetic folosește versuri ce se află în contrast unul cu celălalt, ca în Rom.6:23:

Fiindcă plata păcatului este moartea;  
dar darul fără plată al lui Dumnezeu este viața vecinică în Isus Hristos,  
Domnul nostru.

Paralelismul sintetic conține un al doilea vers ce completează sau dezvoltă înțelesul primului vers, ca în 1 Cor.13:12:

Acum, vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci, vom vedea față în față.  
Acum, cunosc în parte; dar atunci, voi cunoaște deplin, așa cum am fost și eu cunoscut pe deplin.

Paralelismul este cel care stă la baza expresiei poetice în Noul Testament.

Desigur, tradiția paulină ne este adusă sub formă de scrisori scrise în proză, nu de poezie. Deși aceste scrisori conțin ceea ce par a fi poeme depline (după cum vom vedea), de cele mai multe ori găsim frânturi de limbaj poetic strecurate prin proză (cum sunt Rom.11:33; 6:23, de mai sus). Un astfel de limbaj poetic se găsește de obicei în mijlocul unui crescendo retoric unde, atât ritmul cât și puterea figurativă a scrierii, îl distinge de proza înconjurătoare. Observați calitățile poetice din 2 Cor.4:8-10:

Suntem încolțiți în toate chipurile, dar nu la strâmtoare;  
În grea cumpănă, dar nu desnădăjduiți;  
Prigoniți, dar nu părăsiți;  
Trântiți jos, dar nu omorâți.

Purtăm întotdeauna cu noi, în trupul nostru, omorârea Domnului Isus,  
Pentruca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru.

S-ar putea spune că primele patru versuri funcționează în termenii paralelismului sinonimic, folosind semnificații și structuri de propoziție similare pentru a nuanța mesajul și pentru a-i intensifica impactul. Ultimile două rânduri folosesc paralelismul sintetic; aici, cel de-al doilea vers se extinde în mod clar asupra semnificației celui dintâi. Observați și imaginile puternice-imagini contrastante de disperare și de speranță în prima strofă, și imagini despre viață, moarte, și trup în cea de-a doua. Cu siguranță, este important ca cititorul să recunoască astfel de explozii poetice atunci când acestea apar, chiar dacă acestea reprezintă doar o mică parte dintr-un context mai mare al unui text în proză, și să le interpreteze în mod corespunzător (dintre multele exemple posibile, vezi 1 Cor. 12:4-6; Fil.3:8; Rom.8:37-39).

## Imnurile

O parte din poezia întâlnită în scrisorile pauline, firește, unitățile cele mai extinse și mai complete, au fost împrumutate de către Pavel (sau, în cazul scrisorilor deuteropauline, de către scriitorul de mai târziu) din liturgiile bisericii primare. Mulți cercetători sunt de părere că, aceste fragmente ritmice, pline de metafore, erau întrebuițate ca și imnuri pe durata închinării. Mai departe, Ralph Martin (19) face o clasificare a imnurilor potrivit funcției și conținutului lor: (a) sacramentale (Efes.5:14; Tit 3:4-7; probabil și Rom.6:1-11 și Efes.2:19-22); (b) contemplative (Efes.1:3-14; Rom.8:31-39; 1 Cor.13); (c) confesionale (1 Tim.6:11-16; 2 Tim.2:11-13); (d) cristologice (Col.1:15:20; 1 Tim.3:16; Fil.2:6-11). Imnurile din ultima categorie (cea cristologică) sunt, cu siguranță, întrebuițate pe post de crezuri dar și de confesiuni teologice, deopotrivă. Pentru alte exemple, vezi secțiunea *Crezuri*, în special al imnurilor care sunt, într-o oarecare măsură, mai puțin poetice (se bazează mai puțin pe limbajul figurativ) și care se concentrează mai clar pe conținutul fundamental al credinței. Din punctul de vedere al formei literare, imnurile de mai sus sunt considerate, în mare măsură, ca fiind poezie, însă există și alte caracteristici formale ce trebuiesc luate în seamă. În cele mai multe cazuri, imnurile sunt introduse prin formule de introducere ce le separă de scrierile în proză din jur, și, de asemenea, oferă indicații despre faptul că au fost împrumutate din tradiție („Adevărat este cuvântul acesta” 2 Tim.2:11; „De aceea zice” Efes.5:14). Lirismul imnului este deseori inaugurat printr-un pronume relativ („El, deși avea chipul lui Dumnezeu” Fil.2:6; „El este imaginea Dumnezeului nevăzut” Col.1:15, aceasta este traducerea autorului ce reflectă cultura Grecească). Conceptele teologice abundă, în special, în imnuri cristologice.

Probabil cel mai cunoscut imn este imnul cristologic din Fil.2:6-11. Cu toate că mulți consideră vs.6-11 ca fiind poezie, au avut loc numeroase dezbateri asupra modului cum acestea ar trebui să fie repartizate în versuri. Există doi factori ce stau la baza discuției – natura ritmului din cadrul fragmentului și problema completărilor pauline aduse imnului original. Ernst Lohmeyer, a împărțit imnul în șase versete a câte trei rânduri, fiecare rând având trei accente (vezi *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*). În acest fel el a considerat ritmul ca fiind bazat pe metrică, un lucru tipic pentru poezia greco-romană a primului secol. Anumite fragmente ale unui rând nu se potrivesc acestui tipar metric („și încă moarte de cruce” v.8), astfel că Lohmeyer le-a considerat ca fiind o adăugire a lui Pavel care nu se găsesc în poezia originală.

Martin propune o altă structură versică, complet diferită (38). Ca și alți specialiști, el consideră trei fraze („și încă moarte de cruce” v.8; „al celor din ceruri, de pe pământ și de sub pământ” v.10; „spre slava lui Dumnezeu Tatăl” v.11) ca fiind adăugirile lui Pavel. Toate trei sunt așezate la sfârșitul unui rând și au un stil tipic paulin. Eliminarea acestor fraze permite versificația pe baza paralelismului:

El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu,  
Totuș n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu,

Ci S-a dezbrăcat pe sine însuș  
și a luat un chip de rob,

Făcându-Se asemenea oamenilor.  
La înfățișare a fost găsit ca un om,

S-a smerit,  
Și S-a făcut ascultător până la moarte,

Deaceea și Dumnezeu L-a înălțat nespus de mult,  
Și I-a dat Numele, care este mai pe sus de orice nume;

Pentruca, în Numele lui Isus, să se plece orice genunchi  
Și orice limbă să mărturisească că Isus Hristos este Domnul.

Cu siguranță aceasta este una din cea mai sofisticată poezie din Noul Testament. Pare a fi o unitate completă, în felul în care se merge de la preamărire la umilință iar apoi înapoi la preamărire. Nuanțele semnificației comunicate în rândurile paralele sunt puternice, cum sunt, de altfel, și imaginile și metaforele implicate aici. Nu este greu să ne imaginăm acest poem ca fiind cântat sau psalmodiat de către biserica primară. S-ar putea la fel de bine ca Pavel să-l fi împrumutat, nu doar din pricina frumuseții și profunzimii sale, ci și pentru că era extrem de cunoscut și onorat.

#### Evaluări esențiale

Probabil, cel mai potrivit lucru pe care putem să îl spunem este că, poezia, prin ritmul și limbajul său figurativ, anunță cititorul că acesta intră într-o lume mult diferită de cea a prozei sau a dogmei. Scopul poeziei nu este de a da definiții fixe, ci de a stimula, de a face pe cititor să se frământa cu imaginile și dispozițiile generate de experiența poetică. Ritmul oferă o cadență ce intensifică puterea limbajului. Numeroasele metafore și simboluri implicate indică faptul că semnificația este nelimitată, dependentă într-o anumită măsură de creativitatea interpretului. Ca și construcție poetică, Fil.2:6-11 nu trebuie privit drept o **teologie propozițională**. A spune că Isus „avea chipul lui Dumnezeu” (v.6) înseamnă să sugerezi infinite interpretări; ca în cazul oricărei poezi autentice, aceasta comunică, de asemenea, și limitările limbajului uman.

Structura versică a poeziei asigură, de multe ori, și puncte de reper pentru interpretare. Modul în care Lohmeyer aranjează pasajul din Fil. 2:6-11 în versete de câte trei rânduri face, de fapt, ca, anumite rânduri considerate de Martin a fi paralele, să fie separate în versete distincte (adică, „făcându-se asemenea oamenilor”, „la înfățișare a fost găsit ca un om” vs.7b, 8a), ducând astfel spre posibilitatea unor interpretări total diferite. Atât Lohmeyer cât și Martin determină adăugirile lui Pavel, cel puțin în ce privește acest imn tradițional, bazați parțial pe înțelegerea lor cu privire la structura versică și pe ceea ce nu se potrivește acestei forme.

Deoarece paralelismul este o structură atât de însemnată în poezia Noului Testament, așa cum este de altfel și în poezia evreiască, trebuie să i se acorde o atenție deosebită. Termenii ca paralelism sinonimic și paralelism antitetic, cu toate că oferă un oarecare ajutor, sunt probabil și înșelători în sensul că relația dintre rândurile paralele este întotdeauna mult mai complexă decât simplu „identică” sau „contrarie”. James Kugel, într-un studiu al poeziei evreiești, vorbește despre aspectul „de după aceea” a celui de-al doilea rând din cuplet (13). Cel de-al doilea rând completează, de cele mai multe ori, semnificația celui dintâi, îmbogățind astfel interpretarea. A spune pur și simplu că rândurile „ S-a smerit” și „S-a făcut ascultător până la moarte” (Fil. 2:8) sunt sinonime, poate indica o falimentare în sesizarea nuanțelor semnificației prezentate de cel de-al doilea rând. Robert Alter scoate și el în evidență relația dinamică dintre rânduri: „ Manifestarea caracteristică a semnificației este una de înălțare sau intensificare, de concentrare, specificație, concretizare, chiar și de ceea ce poate fi numit dramatizare”(19). Interpreții nu trebuie să scape

din vedere bogăția și complexitatea paralelismului Noului Testament. De asemenea, trebuie remarcată semnificația formulilor introductive ce, în mod tipic, sunt parte a imnurilor nou-testamentale. Cel puțin, ele indică un cadru pre-paulin, probabil unul de închinare, așa cum s-a observat. Interpretul este chemat să reflecte asupra acestui cadru și asupra modului în care acesta este pus față în față cu cel aflat în tradiția paulină. Cadrul original ar putea răspândi puțină lumină asupra felului în care Pavel a folosit imnul, chiar dacă acesta arată doar faptul că Pavel îl folosește într-un mod **neliturgic**.

### Bibliografie selectată

- Albert, Robert. 1985. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books. Fiind o încântare să o citești, cartea lui Alter oferă o definiție rafinată a poeziei evreiești afișând multe exemple din Biblie.
- Berger, Klaus. 1984. „Kellenistische Gattungen im Neuen Testament.” Din *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1149-1169. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. În această secțiune Berger descrie natura imnurilor din întinsa cultură elenistică și punctează aspectele asemănătoare cu imnurile din N.T.
- Charlesworth, J. H. 1982. „A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament.” *Journal of Jewish Studies* 33, 254-285. Principiile metodologice pe care le oferă Charlesworth sunt de un real folos, însă consultați îndeosebi analiza sa succintă asupra lucrărilor teologice din N.T. pe acest subiect
- Kuge, James L. 1981. *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven: Yale University Press. Ca și Alter, Kugel pune la dispoziție o analiză folositoare a paralelismului, cu toate că ajunge la concluzii total diferite cu privire la natura poeziei evreiești.
- Martin, Ralph P. 1983. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Martin pune la dispoziție lucrarea finală asupra formei și conținutului pasajului din Fil. 2.5-11.
- Sanders, Jack T. 1971. *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*. Cambridge: Cambridge University Press. Această carte este o bună analiză a imnurilor cristologice din Noul Testament.



## CREZURI

### Definiția Formei

Crezurile, sau mărturisirile de credință, erau folosite în închinarea din biserica primară și, destul de probabil, acestea reflectau utilizarea lui *Schema* (o mărturisire ce afirma că „Dumnezeu este unic”, comp. Marcu 12:29) în închinarea din sinagogă. Desigur, aceste crezuri au funcționat și în alte cadre în biserică – în catechism (instruire), în polemică, și în predică. Crezurile găsite în tradiția paulină sunt, în mare parte, tradiționale; adică, ele au fost împrumutate de la comunitatea de închinare. Aceste mărturisiri afișează, într-o oarecare măsură, caracteristici formale variate. De exemplu, o parte din imnuri funcționează ca și declarații de credință (vezi *Poezii și Imnuri*). Aici, noi ne ocupăm în primul rând de acele mărturisiri care se concentrează în special pe conținutul esențial al credinței și care sunt, în genere, mai puțin poetice ca imnurile; cu alte cuvinte, ele se bazează mai puțin pe limbajul figurativ.

Vernon Neufeld sugerează faptul că, aceste mărturisiri de credință pe care le găsim în scrierile lui Pavel, pot fi deseori identificate prin următoarele caracteristici (42-68): (1) prezența termenului *homologeō* („a mărturisi”) sau a unui alt cuvânt introductiv ce indică un context al mărturisirii; (2) prezența termenului *hoti* („deci” sau „așadar”) sau a altor procedee gramaticale ce indică atât un articol citat cât și un discurs indirect; (3) folosirea pe cuprinsul crezului sau a mărturisirii propriu-zise, a propozițiilor relative, participiilor, sau paralelismelor, pentru a-i oferi un caracter ritmic sau „credal”; (4) prezența unei teme în cadrul mărturisirii ce, deseori, are o natură dublă sau antitetică. Oamenii de știință susțin că acest caracter dual ar putea reflecta natura îndoită a ceea ce ei cred a fi fost unul dintre crezurile primare, „Isus este Domn”. În acest crez sunt mărturisite, atât viața pământească a lui Isus, cât și autoritatea Sa divină („Domn”). Această dublă mărturisire ar fi putut duce la alte afirmații duale despre Isus: El este unul care a murit și a înviat (Rom. 8:34; 1 Cor. 15:3-5); El a fost crucificat prin slăbiciune dar trăiește în putere (2 Cor.13:4); în El, lucrurile care erau ascunse, acum sunt descoperite (Col. 1:26-27; 2 Tim.1:9-10).

Romani 10:9 este un bun exemplu de crez timpuriu ce expune majoritatea elementelor listate mai sus:

Dacă mărturisești deci cu gura ta pe Isus ca Domn, și dacă crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat din morți, vei fi mântuit.

Primul *hoti* (tradus aici prin „așadar”), probabil este cel mai eficient folosit într-o manieră **recitativă**, altfel spus, ca și o indicare a faptului că are să urmeze un material citat sau unul tradițional. Observați prezența formei de *homologeō* („mărturisești”) și, desigur, **crezul primitiv** „Isus este Domn”. Observați, de asemenea, paralelismul evident dintre prima și a doua propoziție (mărturisești/crezi; cu gura ta/în inima ta), ce oferă versurilor un caracter formal. Este destul de probabil ca Pavel să fi împrumutat un crez creștin străvechi sau un fragment dintr-un astfel de crez.

Dintre multele exemple posibile, Rom. 1:3-4 și 1 Cor.15:3-5 ilustrează într-un mod potrivit tema dublă, sau formată din două părți, a multora dintre mărturisiri.

...în ce privește pe Fiul Său, născut din sămânța lui David, în ce privește trupul,  
iar în ce privește duhul sfințeniei dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților; adică pe Isus Hristos, Domnul nostru. (Rom. 1:3-4)

V-am învățat înainte de toate, așa cum am primit și eu: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi; și că S-a arătat .... (1 Cor.15:3-5)

Deși pasajului din Rom.1:3 îi lipsește o formulă care să indice prezența unui material citat sau a unui tradițional, o astfel de formulă apare în versetul 3 din 1 Cor.15. Aici Pavel folosește verbe

ca „transmis” (*paradidōmi*) și „primit” (*paralambanō*), cuvinte tehnice folosite pentru a arăta faptul că urmează materialul tradițional. Aceleași verbe sunt găsite și în 1 Cor.11:23 pentru a introduce cuvintele lui Isus despre Cina Domnului. Atât Rom.1:3-4 cât și 1 Cor.15:3-5 au un caracter ritmic: pasajul din Romani repetă propoziții relative (în lb. greacă, „care a venit” și „care a fost declarat”), în timp ce 1 Corinteni întemeiază o cadență și anume prin repetarea termenului *hoti* („așadar”). Ambele pasaje manifestă, de asemenea, și un paralelism structural. Însă observați, în mod special, Cristologia dublă din cadrul crezurilor. Reflectând la accentele umane și divine găsite în crezul „Isus este Domn”, Rom.1:3-4 vorbește despre Isus ca fiind „venit din David în ce privește trupul” și „declarat Fiul lui Dumnezeu...prin învierea din morți”. Prima epistolă către Corinteni 15:3-5 relatează atât faptul că Isus a murit și a fost îngropat cât și faptul că a fost înviat din morți și văzut (comp. temele duale din 2 Cor.13:4; 1Tim.3:16; Col.1:26-27). Aceste fragmente împrumutate ne oferă un util discernământ cu privire la forma și conținutul mărturisirilor folosite în biserica primară.

Unitatea lui Dumnezeu este un alt punct de focalizare a mărturisirilor din tradiția paulină (ca în evreiescul *Schema*), și, uneori, identitatea lui Dumnezeu este pusă în paralel cu o declarație despre singura domnie a lui Isus Hristos. Observați frumosul paralelism din 1Cor.8:6:

Totuși, pentru noi nu este decât un singur Dumnezeu: Tatăl, dela care vin toate lucrurile și pentru care trăim și noi, și un singur Domn: Isus Hristos, prin care sunt toate lucrurile și prin El și noi.

O mărturisire similară este găsită în 1 Tim.2:5:

Căci este un singur Dumnezeu, și este un singur mijlocitor între Dumnezeu și oameni: Omul Isus Hristos, care S-a dat pe Sine însuși, ca preț de răscumpărare pentru toți.

În ambele pasaje de mai sus, cea mai tipică posibilă focalizare cristologică dublă este înlocuită de un alt dualism confesional, singurul Dumnezeu și singurul Domn (sau mediator).

### Evaluări esențiale

Paralelismul găsit în multe din crezuri, îl provoacă pe interpret să compare sau să se gândească la relația dintre părțile paralele. În Rom.10:9, de exemplu, suntem constrânși să ne gândim la modul cum sunt folosite verbele „a mărturisi” și „a crede”. De ce anume o persoană *mărturisește* că Isus este Domn și *crede* că Dumnezeu la înviat? Sunt aceste verbe interschimbabile? De ce sunt ele date în ordinea în care le întâlnim, luând în considerare faptul că, de obicei, o persoană mai întâi crede și apoi mărturisește? Cineva ar putea pune aceleași întrebări și în cazul participiilor paralele din Rom.1:3-4, „venit” și „declarat”, sau în oricare situație în care găsim rânduri paralele. În ce sens părțile paralele ajută să se interpreteze una pe cealaltă, să fie prin contrast sau prin amplificare (vezi *Poezii și Imnuri*)?

Importanța acestui paralelism structural este intensificată prin prezența a ceea ce poate fi numit paralelism cristologic sau teologic. Așa cum am văzut și mai sus, deseori sunt comparate și contrastate două aspecte ale lui Hristos, sau este prezentă o afirmație dublă despre Hristos și Dumnezeu. În multe cazuri, paralelismul teologic nu este doar o finețe poetică ci acesta reflectă interesele cristologice cele mai adânci ale bisericii primare. Interpretul care tratează cu seriozitate natura dualistică a mărturisirilor va fi confruntat cu întrebări esențiale cu privire la prezența umanului și a divinului în persoana lui Hristos, și cu privire la relația dintre Hristos și Dumnezeu.

Având în vedere că aceste mărturisiri au fost împrumutate din tradiție, din liturgiile bisericii primare, interpretul trebuie, de asemenea, să-și pună întrebarea despre cum au fost acestea folosite și înțelese de scriitorii biblici. Crezul din Rom.1:3-4 este unul interesant deoarece acesta nu pare a fi concordant și cu alte afirmații ale teologiei pauline. Proveniența davidică a lui Hristos și adopționismul (învățătura potrivit căreia Isus este declarat ca fiind fiu al lui Dumnezeu la un

anumit moment) nu sunt întâlnite în nici o altă parte în scrierile lui Pavel. De ce Pavel ar întrebuința această mărturisire? Modul în care apare, adică la începutul unei scrisori adresate unei biserici pe care nu el o fondase, poate sugera faptul că ar fi putut fi folosită pentru a demonstra caracterul său corect înaintea creștinilor din Roma (Neufeld, 51; Käsemann, 12, 13). Probabil comunitatea de acolo folosea o mărturisire similară.

O astfel de tensiune între un crez și Pavel o întâlnim și în Rom.10:9. Cu toate că ordinea în mărturisire este „mărturisești” și „crezi” (în concordanță cu referințele la gură și la inimă din Deut. 30:11-14, la care se face aluzie în v.8), Pavel preferă să trateze aceste concepte în ordinea opusă (vezi v.10). Este posibil, așa cum mulți au sugerat de altfel, ca acest crez găsit în Rom.10:9 să fi fost folosit la botez, unde declarația sau mărturisirea publică ar fi fost importantă, și unde ambele cuvinte „mărturisești” și „crezi” s-ar fi referit la conținutul mărturisirii învățată de către inițiat (anume că „Isus este Domn” și că „Dumnezeu L-a înviat din morți”; vezi Käsemann, 291). Totuși, Pavel nu vrea atât de mult să trateze conținutul crezului găsit în v.9 cât vrea să accentueze faptul că mărturisirea și credința duc la salvarea tuturor oamenilor (vs.11-13).

Cu siguranță, există multe moduri diferite prin care scriitorii N.T. pot să se ocupe de crezuri și să influențeze modul cum sunt înțelese. Fiecare context nou conduce în mod inevitabil spre noi interpretări. O cunoaștere a structurii și a conținutului crezurilor creștine primare nu numai că permite interpretului să recunoască aceste fragmente tradiționale în literatura paulină, ci, totodată, oferă exegetului o temelie pentru înțelegerea modului în care scriitorul folosește materialul.

### Exemple Suplimentare

Separat de imnurile credale lungi care nu sunt tratate în această secțiune (Fil.2:6-11; Col.1:15-20; 2 Tim.2:8-13; vezi Bibliografie selectată în secțiunea *Poezii și Imnuri*), oamenii de știință au detectat fragmente credale în Rom.4:24-25; 1 Cor.12:3; Gal.3:20; Efes.5:2; 1 Tim.3:16.

### Bibliografie selectată

- Käsemann, Ernst. 1980. *Commentary on Romans*. Editat și tradus de Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Întotdeauna considerat ca fiind resursa de bază pentru studiul cărții Romani, cartea lui Käsemann asigură o înțelegere fascinantă asupra crezurilor din Rom.1:3-4 și 10:9.
- Kelly, J. N. D. 1949. *Early Christian Creeds*. London: Longmans, Green & Co. Această lucrare mai veche încă merită să fie luată în considerare, mai ales primul capitol care tratează crezurile N.T.
- Martin, Ralph P. 1978. *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students*. Vol. 2, pp. 268-275. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Secțiunea din cartea lui Martin „Pre-Pauline Statements of Faith” este una dintre cele mai bune introduceri despre modul cum Pavel folosește mărturisirile.
- Neufeld, Vernon H. 1963. *The Earliest Christian Confessions*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Această lucrare este cel mai bun mod de tratare a structurii și conținutului crezurilor N.T.

## EVANGHELIILE ȘI FAPTELE APOSTOLILOR

### EVANGHELIA

#### Definiția Genului Literar

Termenul „evanghelie” este o traducere a cuvântului grecesc *evangelion*, care, în cazul lui Pavel, se referă la proclamarea orală centrată pe semnificația salvării prin crucificarea și învierea lui Isus. Însă, deoarece în Marcu (1:1) același termen este folosit pentru a numi întreaga narațiune despre lucrarea lui Isus, evanghelia a devenit titlul tuturor narațiunilor despre Isus Hristos. Prin urmare, a cunoaște acest gen literar înseamnă a discuta trăsăturile care definesc aceste lucrări literare complexe, incluzând structura, unitățile formale, tehnicile de stil, temele literare, și conținutul. Ca definiție preliminară a evangheliilor, o oferim pe următoarea: o evanghelie este o narațiune, formată din tradiții selecționate, care se concentrează pe activitățile și pe discursurile lui Isus ca un mijloc de revelare a caracterului Său și care dezvoltă o intrigă dramatică ce culminează în relatările despre patimile și învierea Sa. Această narațiune, cu multiple planuri de desfășurare despre viața Isus, se află în relație cu contextul mai larg al istoriei biblice, deoarece viața lui Isus nu numai că este pusă în lumină prin această istorie ci totodată ea o transformă și o transcende.

Ca parte a actualei dezbateri științifice cu privire la genul literar descris de evanghelii, predomină două puncte de vedere. Una dintre abordări, acceptată în mare măsură încă de la începutul acestui secol, argumentează faptul că evangheliile scrise constituie un gen literar unic ce rezultă din învățătura primară a bisericii. Prin crearea primei evanghelii scrise, autorul cărții Marcu a dus acest proces oral la un rezultat creativ. Cealaltă abordare explică evanghelia în termenii asemănărilor acesteia cu alte specii literare existente în cultura greco-romană, în special biografia. Această a doua abordare readuce la viață o concepție timpurie a evangheliilor ce le consideră pe acestea ca fiind biografice, însă face acest lucru cu o evaluare mai sofisticată a trăsăturilor și a funcțiilor biografiei antice: (1) biografia antică încorporează proverbe și anecdote atribuite unei persoane; aceste proverbe și anecdote sunt folosite pentru a scoate la iveală caracterul persoanei; (2) biograful se concentrează mai mult pe ceea ce este ideal și tipic decât pe ceea ce este individual; (3) caracterul persoanei este înfățișat ca fiind mai degrabă fix decât schimbător; și (4) biografia deseori are o funcție apologetică (vezi Berger, 1236-1243).

Unii cercetători biblici sugerează în prezent că evangheliile canonice îmbină particularități și trăsături ce aparțin atât biografiei istoriei biblice cât și celei greco-romane. Din această cauză, evangheliile reprezintă un „gen literar mixt”. Considerând evangheliile ca fiind niște genuri literare mixte duce la anularea inițiativei mai puțin productive în a le explica numai în termenii unui gen literar iudaic sau elenistic. Furnizându-se istoria lor religioasă dar și contextul lor cultural, este normal ca evangheliștii să apeleze atât la Scripturile iudaice pentru autoritate și călăuzire, cât și la literatura elenistică și la practicile retorice cunoscute audienței lor pentru construirea narațiunilor evangheliei. Într-adevăr, acest amestec al genurilor literare se acordează cu unul dintre scopurile evangheliilor; și anume, a-L prezenta pe Isus drept o persoană unică iar, comunitatea întemeiată în numele Lui, ca pe o „nouă” alternativă în societatea iudaică și elenistică. Stanley Saunders notează:

Adoptarea unui gen deja existent ar putea reprezenta o formă de parodie. Amestecarea unor genuri literare existente într-un „nou” tipar ar putea fi o cale de a atribui vechilor genuri noi înțelesuri, sau o astfel de acțiune ar putea, de asemenea, exprima o respingere a valorilor asociate cu genurile existente.(83)

Deși David Aune a ajuns la concluzia că „o analiză a trăsăturilor literare ce compun evangheliile le plasează pe acestea confortabil în interiorul parametrilor convențiilor biografice antice în ce privește structura și funcția”(1987, 46), el totuși recunoaște faptul că în primul secol d.Hr. hotarele literare dintre biografie și istorie erau destul de fluide: „Istoria și biografia au devenit mult mai apropiate, punând accente din ce în ce mai mari pe caracter, astfel ele s-au transformat în istoriografie. Biografia și istoria au ajuns din ce în ce mai greu de diferențiat.” (1987, 30). Odiioară, potrivit canoanelor literare, istoria se focaliza pe faptele (*praxeis*) semnificative ale marilor figuri ce făceau parte dintr-un cadru politic, social și militar mai larg, pe când, biografia, se concentra pe caracterul unui om și pe modul în care faptele (*praxeis*) sale revelau acest caracter (*ethos*)al său, acordând puțin sau chiar nici un interes tabloului istoric mai larg (Talbert 1977, 16-17; Cox, 12; Aune 1987, 29-31). Cu toate acestea, este important faptul că, în perioada Noului Testament, interesele arătate față de istorie și biografie se puteau îmbina.

Așadar pe scurt, trebuie spus că evangheliile ne oferă lucrări literare cu multiple planuri de desfășurare și bogat texturate ce manifestă un interes biografic în persoana lui Isus, însă acest lucru se întâmplă doar în cadrul contextului istoriei biblice. În particular, evangheliile sinoptice au dezvoltat un șablon narativ care adaptează într-un mod creativ formele și temele literare, respectiv retorice, folosite în tradițiile literare iudaice și elenistice. După cum se poate observa, toate evangheliile se focalizează pe identitatea și pe semnificația lui Isus, prezentându-L ca pe o persoană paradigmatică, ale cărei acțiuni și cuvinte Îi reprezintă caracterul, și care are o imensă semnificație pentru urmașii Săi. Din acest punct de vedere, ele concordă cu scopul general al multora dintre biografiile lumii antice. În plus, Charles Talbert (1977, 108) încheie prin a spune că evangheliile sunt proiectate pentru a risipi imagini false ale lui Isus, o funcție din nou similară funcției apologetice a biografiei elenistice. Este clar faptul că scriitorii evangheliilor Îl prezintă pe Isus în istorisirea vieții Lui ca pe persoana care întruchipează istoria și destinul poporului evreu, și a cărui moarte și înviere face posibilă existența unui nou popor al lui Dumnezeu reconstituit și universal.

### Evaluări esențiale

Cunoașterea genurilor literare și a retoricii antice este de un real folos pentru interpretării evangheliilor dacă aceștia rețin faptul că interesul față de un gen literar nu constă așa mult în clasificarea precisă a unui document literar ci mai degrabă în clarificarea și în mai buna înțelegere a trăsăturile structurale și literare ale acestuia. Ceea ce urmează este o încercare de a da câteva sugestii cu privire la fiecare dintre evangheliile în lumina discuțiilor cu privire la acest gen literar.

Evanghelia după Marcu, probabil prima dintre evangheliile, prezintă o narațiune ordonată cronologic a lucrării publice a lui Isus ce culminează în arestarea, judecarea, crucificarea, și învierea Lui. La prima vedere, narațiunea lui Marcu pare să aibă un caracter episodic din pricina folosirii unităților tradiționale, însă, în realitate, după o citire mai atentă, ea prezintă un subiect coerent ce expune o acțiune dramatică. De fapt, unii teologi sugerează chiar faptul că narațiunea lui Marcu deține ingredientele de bază ale tragediei grecești: introducerea sau expozițiunea, ascensiunea acțiunii sau intriga, punctul culminant sau criza, regresul acțiunii, catastrofa, și deznodământul (Aune 1987, 48-49; Robbins 1980, 389). Pe tot parcursul narațiunii, Isus acționează și vorbește cu autoritate divină. Cuvintele și acțiunile pe care le întreprinde revelează trăsăturile Sale de Fiu mesianic al lui Dumnezeu, totuși, ucenicii Lui, împreună cu alte persoane din istorisire, nu-L recunosc ca atare ci mai degrabă răspund cu frică și confuzie. Înțeles greșit și respins total, Isus este crucificat în final de către romani. Însă Marcu 16:1-8 proclamă învierea Sa și inaugurarea unui nou început.

Și tradițiile literare evreiești, și cele greco-romane, au contribuit, după câte se pare, la Evanghelia lui Marcu. Pe de-o parte, tema apocaliptică ce pătrunde întreaga narațiune sugerează dependență față de literatura apocaliptică profetică evreiască, care anticipează o transformare divin lucrată a prezentei istorii, într-o nouă eră. Pe de altă parte, folosirea de către Marcu a unor anecdote și maxime individuale în asociere cu o persoană bine cunoscută, reamintește de o

anumită literatură biografică din societatea elenistică (vezi Robbins 1980, 392-393). „Stilul literar popular” al lui Marcu corespunde acestui tip mai popular de biografie.

Spre deosebire de majoritatea biografiilor greco-romane timpurii, Marcu pune mare accent pe suferința și moartea lui Isus. Acest lucru, însă, nu se întâmplă fără a exista o analogie, deoarece în perioada primului secol d.Hr. se puteau observa unele interese biografice în moartea unui erou. Acest lucru a fost luat ca premisă de către conceptul grecesc antic potrivit căruia „viața unei persoane poate fi evaluată doar atunci când va fi sfârșită de moarte” (Aune 1988, 122-123). Aune listează paragrafele din Marcu 14:32-42, 53-65, 15:2-5, Ioan 18:29-38, și 19:8-15 ca fiind texte ce mărturisesc despre „calmul și curajul lui Isus în fața morții”, un motiv ce corespunde unei concepții elenistice despre eroi. Totuși, pentru a putea înțelege cum a fost construită narațiunea despre patimi, această observație trebuie să îmbine rolurile jucate de modelele suferindului virtuos, martirului evreu, învățătorului muribund, și a regelui umilit, din literatura biblică, evreiască, și greco-romană (Robbins 1984, 180-194; vezi *Narațiuni despre Isus*)

Matei pare să recurgă și el la tradițiile evreiești și la cele elenistice. De exemplu, unii oameni de știință argumentează faptul că structura din cinci părți a Evangheliei lui Matei, având însușirea de a alterna narațiunea și discursul, propune tiparul istoriografiei deuteronomiste. Cu toate acestea, mai este pretins faptul că Matei expune caracteristici aparținând biografiei greco-romane. Asemenea unei biografii, Matei începe prin prezentarea nașterii lui Isus și sfârșește prin prezentarea patimilor și a morții Sale. Ambele se concetreză pe identitatea și pe persoana lui Isus. Mai mult, Matei pune accent pe învățătura lui Isus, deoarece, alternanța narațiunii și a discursului încorporează o cantitate mult mai mare din această învățătură. Din această cauză, Evanghelia după Matei ar putea fi cel mai bine intitulată drept o biografie didactică. Matei accentuează integritatea cuvintelor și acțiunilor lui Isus mai mult decât o face Marcu, lucru prin care este scoasă la lumină, atât identitatea, cât și caracterul Său. Un exemplu al acestei accentuări îl găsim în juxtapunerea cuvintelor de autoritate ale lui Isus din cap.5-7 și a faptelor Sale de compasiune din cap.8-9. Accentul pus pe integritatea cuvântului și a faptei corespunde tot așa de bine și preocupărilor biografiei elenistice.

Într-un ton oarecum diferit, George Kennedy (101-107) descrie alternanța Evangheliei lui Matei și expansiunea cadrului Evangheliei lui Marcu în termeni retorici. În timp ce Marcu prezintă ceea ce Kennedy numește „o retorică creștină radicală”, ce implică cerințe absolute, cu aproape nici un fel de argumentare, Matei își are personajele angrenate într-o formă de argumentare logică. Potrivit lui Kennedy, Matei aranjează articolele într-un mod asemănător cu argumentarea (ex., Mat.1:1-17 ca și prefeța, 5-7 ca și declarația, etc.; vezi *Forme de Argumentare*). Folosirea repetată de către Marcu a citatelor scripturale este folositor acestui tipar de argumentare.

În ceea ce privește Luca-Fapte, opinia lui Kennedy ne oferă un punct de plecare: „Luca, în evanghelia sa, se apropie să devină un biograf clasic, așa cum în Fapte el se apropie să devină un istoric clasic” (108). Alți cercetători biblici care susțin că aceste două volume trebuie luate ca un întreg, au clasificat Luca-Fapte ca fiind ori o biografie (Robbins 1979) ori o istorie (1987), în timp ce Richard Pervo a dezvoltat o teză mult mai simplă ce susține că Faptele Ap. în sine expune caracteristici ale romanului istoric. Majoritatea oamenilor de știință ajung la concluzia că Faptele Apostolilor conține trăsături și ale istoriografiei ebraice dar și a celei elenistice (Beardslee, 42-52).

În orice caz, este clar faptul că anumite trăsături aduc aceste volume mai aproape de anumite forme literare mai complexe din societatea elenistică. În primul rând, Luca scrie într-o greacă mai cultivată, modificând stilul juxtapus a lui Marcu (adică, modelul de conectare a propozițiilor folosind conjuncția *kai* – „și/dar”). În al doilea rând, fiecare volum este început printr-o introducere formală (Luca 1:1-4; Fapte 1:1-5), lăsând să se înțeleagă o cunoaștere a convențiilor literare în scrierea istoriei (Aune 1987, 89-90, 120-121) și/sau a biografiei didactice (Robbins 1979, 95-108). În al treilea rând, evanghelistul încorporează, mai ales în Fapte, diferite forme constitutive ce apar frecvent în istoria și biografia antică: episoade dramatice, ospete, cugetări, scrisori, digresiuni, secțiuni de călătorii, și rezumate. În al patrulea rând, Luca expune alte tehnici implicate în literatura antică precum recapitularea și reluarea (folosite pentru a face legătura dintre cele două volume; vezi Aune 1987, 117), paralelismul (moartea lui Isus și moartea lui Ștefan,

predica lui Isus din Luca 4:16cont. și predica lui Pavel din Fapte 13:15cont., Isus la Ierusalim și Pavel al Roma), și împletirea (concentrându-se pe un personaj, apoi pe altul, și apoi din nou la personajul precedent: vezi Fapte 8:4-13 [Filip], 8:14-25 [Petru], și 8:26-40 [Filip]; 9:1-30 [Pavel], 9:32-11:18 [Petru] și 13:1-14:28 [Pavel]); vezi Pervo, 134).

Așa cum face și Marcu, Evanghelia lui Ioan se concentrează pe viața publică a lui Isus, însă acest autor folosește mitul „mântuitorului ascendent-descendent” pentru a zugrăvi pre existența lui Isus și relația Sa eternă cu Dumnezeu. Evanghelia după Ioan este, în multe privințe, mai literară decât celelalte evanghelii. Este mai puțin episodic, și își desfășoară firul narativ cu o interacțiune mai explicită între părțile narațiunii. Autorul iohanin modelează, cu o literară măiestrie, scenele narrative prin schimb de replici fascinante între Isus și interlocutorii Săi (Ioan 6), sau formează dialoguri și monologuri ce sunt distribuite în scene importante și centrale în cadrul întregii succesiuni de întâmplări dramatice (Ioan 9 și Ioan 14-17). Mai departe, folosirea înțeleaptă de către autor a ironiei dramatice (Ioan 18:33-38) și a simbolurilor ambigue intenționate (ex., apa și pâinea) reprezintă un stil literar extrem de dezvoltat. Kennedy (108-113) descrie Evanghelia lui Ioan ca având caracteristica de „elevație și sublimitate”, caracteristică ce a fost considerată în lumea antică ca însemnând un remarcabil mod de a scrie. Puterea conceptuală, caracterul emoțional profund, utilizarea figurilor de stil și a metaforelor, selectarea dicției, și aranjarea cuvintelor, toate acestea au caracterizat acest tip de scriere (Ioan 1:1-8 și Ioan 3:1-21). Desigur, cea de-a patra evanghelie afișează un mod de scriere destul de diferit de cel din Sinoptici. Cu toate acestea, în ambele cazuri apare un tipar narativ comun, un tipar ce își dispune punctul culminant în patima și învierea lui Isus.

Datorată în mare parte conținutului lor, Evangheliile și Faptele Apostolilor nu au corespondente în societatea evreiască și greco-romană. Acest lucru, însă, nu presupune că nu există nici un avantaj în studierea evangheliilor alături de literatura antică. Dacă, de exemplu, evangheliile ar expune trăsături împărtășite de biografiile elenistice, am aștepta să se pună un accent pe acțiuni și cuvinte care să reveleze caracterul lui Isus, ce ar deveni apoi un tipar pe care ucenicii Săi să-l copieze. Trebuie observat faptul că, acest mod de abordare a caracterului diferă de preocuparea pentru evoluția psihologică și facticitatea istorică, preocupare atât de centrală biografiei moderne. Deși se întâmplă ca atât biografia cât și istoria antică să fi fost preocupate cu „lucruri care au avut loc”, ele au fost însă și mai preocupate cu scoaterea în relief a importanței unei persoane, demonstrând în acest fel caracterul reprezentativ și calitățile eroice ale persoanei respective. Ele ar putea descrie semnificația unei acțiuni, ancorând-o în trecut pentru a garanta vechimea și caracterul său legitim.

Pentru a comunica această importanță mai largă a lui Isus și a creștinului, acțiunea avea nevoie de compoziții literare complexe și flexibile ca cele prezentate în Evangheliile și în Fapte. Un lucru cert este că fiecare evanghelist a dat dovadă de creativitate în prezentarea lui Isus ca sursă și paradigmă pentru biserică. Luca face acest lucru într-un mod cât se poate de explicit, redactând două volume, unul în care Îl înfățișează pe Isus și altul în care prezintă biserica primară. Se pare că fiecare evanghelist în parte a fost îndatorat față de istoria biblică dar, totodată, s-au inspirat și din convenții retorice și literare practicate în societatea greco-romană. Rezultatele lor literare oferă ansambluri coerente ce evită să reducă tradiția creștină despre Isus la o simplă colecție de ziceri sau de istorisiri cu privire la minuni, care ar putea să răstălmăcească sau să deformeze înțelesul lor.

### **Bibliografie selectată**

- Aune, David E. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*, 17-157. Philadelphia: Westminster Press. Aune prezintă un mod concis și pătrunzător de tratare a problemelor legate de genurile literare în ce privesc Evangheliile și Faptele Apostolilor.
- . 1988. „Greco-Roman Biography.” Din *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, editată de David E. Aune, 107-126. Atlanta: Scholars Press. Aune descrie tipurile și trăsăturile biografiei greco-romane, demonstrând faptul că biografia este un gen literar ce încorporează în ea diverse forme mai scurte.

- Beardslee, William A. 1970. *Literary Criticism of the New Testament*, 14-29, 42-52. Philadelphia: Fortress Press. Aceste scurte capitole discută „The Form of the Gospel”(structura evangheliei) și „History as a Form”(istoria ca formă); cel de-al doilea capitol include o secțiune despre Faptele Apostolilor văzută ca istorie.
- Berger, Klaus. 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament.” Din *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1231-1245. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. Acest articol include o listă cronologică a biografiilor grecești și latine, precum și o descriere a trăsăturilor ce sunt luate pentru a fi comparate cu evangheliile.
- Cox, Patricia. 1983. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, în special 3-65. Berkeley, Calif.: University of California Press. Cox furnizează o discuție despre biografiile antice ale filosofilor.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, 97-113. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Capitolul 5 oferă o analiză scurtă dar folositoare a retoricii evangheliilor.
- Pervo, Richard I. 1987. *Profit with Delight*. Philadelphia: Fortress Press. Autorul argumentează faptul că Faptele Apostolilor se aseamănă cu genul literar al unui roman elenistic.
- Robbins, Vernon K. 1979. „Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts.” *Perspectives in Religious Studies* 6, 94-108. Acest studiu al prefațelor scrierilor lui Luca este făcut în raport cu convenții similare întâlnite în literatura biografică antică.
- . 1980. „Mark as Genre”. *SBL Seminar Papers* 19, 371-399. Chico, Calif.: Scholars Press. Înainte de a sugera faptul că Evanghelia lui Marcu este cel mai bine descrisă drept un „memento escatologic”, autorul oferă o analiză a discuției despre genul reprezentat de evanghelii.
- . 1984. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press. Robbins interpretează Evanghelia lui Marcu ca pe o biografie escatologică de tip învățător-discipol.
- Saunders, Stanley P. 1990. „No One Dared Ask Him Anything More”: *Contextual Readings of the Controversy Stories in Matthew*. O teză de doctorat nepublicată. Princeton Theological Seminary. Saunders introduce o discuție folositoare despre genul literar reprezentat de Evanghelia după Matei.
- Shuler, Philip L. 1982. *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*. Philadelphia: Fortress Press. Teza lui Shuler este aceea că Matei reprezintă o „biografie encomiastică” (n.tr. encomiastic-cu caracter laudativ).
- Talbert, Charles H. 1977. *What Is a Gospel?* Philadelphia: Fortress Press. Talbert reintroduce argumentarea că evangheliile corespund genului literar din societatea elenistică.
- . 1988. “Once Again: Gospel Genre.” *Semeia* 43, 53-73. Acest articol oferă un rezumat al punctului lui Talbert de vedere.

## AFORISMUL

### Definiția Formei

Aforism este un termen folosit pentru a numi cea mai scurtă formă a cugetărilor lui Isus. Aforismele, parabolele, dialogurile, și istorisirile ce conțin cugetările lui Isus sunt categoriile majore de materiale cu conținut de cugetări din Evangheliile sinoptice (Crossan 1986, xv-xvi). În mod normal, atunci când descriu această formă mai scurt, specialiștii trasează o diferență între aforism și proverb. John Dominic Crossan (1983, 19-25), de exemplu, consideră următorul aspect ca fiind distincția de bază dintre cele două: proverbul reprezintă “o înțelepciune colectivă sau o autoritate strămoșească”, pe când aforismul reprezintă “un discernământ personal sau o autoritate individuală”. Ca reacție la studiul lui Crossan cu privire la aforism, Vernon Robbins (33 și urm.)



sugerează faptul că diferența dintre proverb și aforism trebuie să fie mai bine evidențiată. Potrivit lui Robbins, un proverb nu este niciodată atribuit unei surse, este întotdeauna general, folositor pentru viața de zi cu zi, și cu un conținut care este, fie concret fie abstract. De exemplu Proverbe 15:1: “Un răspuns blând potolește mânia, dar o vorbă aspră ațâță mânia”. Deși acest proverb ar fi putut începe ca și un aforism (o anumită persoană, căreia să-i fi fost atribuit inițial acest proverb, ar fi putut spune ceva de genul acesta), acum funcționează ca și înțelepciune populară care nu este atribuită niciunei surse, este generală, în sensul că nu este legată de o anumită ocazie, este concretă (nu abstractă), în sensul că are legătură cu efectele cuvintelor blânde și aspre din cadrul unei relații, și este, în mod evident, adecvată situațiilor de zi cu zi.

În contrast cu proverbul, aforismul este o rostire atribuită cuiva sau, mai bine spus, „o cugetare atribuită unei persoane anume și percepută în interiorul orizonturilor înțelepciunii și activității acelei persoane”(Robbins, 37). Deoarece aforismul este o cugetare foarte scurtă atribuită unei persoane specifice și, în acest fel, legată de o situație specifică în raport cu acea persoană, este potrivit să folosim acest termen pentru a descrie toate cugetările lui Isus. Acest lucru înseamnă, de exemplu, că, și o cugetare care la început a funcționat ca și proverb și ulterior a fost folosită de către Isus, devine, în cele din urmă, un aforism care, deși are un conținut ce rămâne constant, acum funcționează diferit pentru că este legat de viziunea și situația lui specifică. Cugetarea lui Isus din Marcu 6:4 este probabil un exemplu de aforism care la început a circulat ca și proverb:

Un proroc nu este disprețuit decât în patria Lui, între rudele Lui și în casa Lui.

Pe lângă caracteristicile de atribuire și specificitate, care sunt semne distinctive majore, Robbins scoate în evidență faptul că, atât aforismul cât și proverbul, pot fi concrete sau abstracte. Să luăm Marcu 10:43-44 drept exemplu de cugetare aforistică a lui Isus. Acest pasaj este și concret (sugerând o schimbare totală a modului cum oamenii se purtau în societate) și îndreptată în mod specific către cei ce erau ucenicii Săi (sfătuiindu-i cum trebuie să gândească și cum să se poarte) – și astfel care nu se aplică vieții în general:

Dar între voi să nu fie așa. Ci oricare va vrea să fie mare între voi, să fie slujitorul vostru;  
și oricare va vrea să fie cel dintâi între voi, să fie robul tuturor.

Există anumite trăsături suplimentare ale aforismelor lui Isus ce merită a fi luate în seamă. În primul rând, o cugetare aforistică poate apărea în una din cele trei forme gramaticale: afirmație, întrebare, sau poruncă. Afirmația este cea mai frecventă. De exemplu, în Matei 10:24-25 Isus îi avertizează pe ucenicii Săi despre persecuția care va veni folosind două afirmații declarative:

Ucenicul nu este mai pe sus de învățătorul său,  
nici robul mai pe sus de domnul său.  
Ajunge ucenicului să fie ca învățătorul lui,  
și robului să fie ca domnul lui.

Deși mai puțin numeroase, există suficiente cazuri unde Isus este văzut în postura în care pune întrebări. Folosirea modului interogativ îi captează, mai mult chiar decât o face afirmația, în mod direct pe ascultători să cugete la scopul a ceea ce a fost zis. De exemplu, întrebarea lui Isus din Marcu 8:36-47 îi provoacă pe ascultători să reflecte la adevărata semnificație a vieții:

Și ce folosește unui om să câștige toată lumea, dacă își pierde sufletul?  
Sau ce va da un om în schimb pentru sufletul său?

În final, câteva din cugetările lui Isus le găsim sub formă imperativă, sugerând o rugămintă stăruitoare, un îndemn, sau o poruncă. Luca 13:24 oferă un exemplu de îndemn urmat de o expunere rațională pentru care acest îndemn trebuie urmat:

Nevoiți-vă să intrați pe ușa cea strâmtă.  
Căci vă spun, că mulți vor căuta să intre, și nu vor putea.

Pornind de la aceasta, forma gramaticală a aforismului scoate în evidență modul în care textul îl expune pe Isus ca pe oratorul celor care ascultă. Afirmatia îi invită pe ascultători să accepte ca fiind adevărat ceea ce Isus susține, întrebarea caută să îi capteze în mod direct pe ascultători să mediteze la ceea ce spune El, iar forma imperativă îi provoacă să considere și să acționeze în conformitate cu forța retorică a cuvântului Său.

O altă trăsătură a multora din cugetările aforistice ale lui Isus este paralelismul lor, o caracteristică primordială a poeziei evreiești. Acest lucru înseamnă că două sau mai multe versuri își exprimă ideile în forme paralele una cu alta. De exemplu, dacă un aforism este format din două segmente simetrice (unități semantice ce pot funcționa pe cont propriu), cum pot aceste două segmente să interacționeze? Sunt ele paralele din punct de vedere formal, având-ul pe cel de-al doilea segment repetând în cuvinte oarecum diferite înțelesul celui dintâi? Dacă este așa, acest lucru este ceea ce a fost numit „paralelism sinonimic”. Matei 10:27 este un exemplu de paralelism sinonimic unde cuvintele lui Isus din cel de-al doilea vers repetă și, prin urmare, consolidează primul vers:

Ce vă spun Eu la întunec, voi să spuneți la lumină;  
și ce auziți șoptindu-se la ureche, proclamați pe acoperișul caselor.  
(traducerea autorului)

Această formă paralelă stabilește în mod oral o cadență pentru ascultători; aceștia pot simți mișcarea ritmică a versurilor. Cuvintele îi afectează atât mental cât și fizic. Cel de-al doilea vers întărește cuvânt cu cuvânt pe cel dintâi, oferindu-le ascultătorilor încă o altă oportunitate de a înțelege. Într-adevăr, al doilea vers promovează de fapt mesajul cugetării deoarece „a auzi șoptindu-se la ureche” este un mod mult mai discret decât „a spune” iar „a vesti de pe acoperișul casei” este un mod mult mai public decât „a spune la lumină”. În ambele cazuri, cea de-a doua parte a cugetării a dezvoltat imagini contrastante prin utilizarea hiperbolei. Ceea ce au auzit și au învățat ucenicii în mod confidențial de la Isus, chiar în caracterul tainic al șoptirii, trebuie să fie împărtășit în public, în mod deschis și cu îndrăzneală, ca parte a misiunii lor.

Paralelismul antitetice este o altă variație, o formă unde cel de-al doilea vers este opusul celui dintâi. Matei 7:17 oferă un exemplu clar a acestui tip de paralelism:

În același fel, orice pom bun dă roade bune,  
dar pomul rău dă roade rele. (traducerea autorului)

Un alt tip de paralelism în care există o tensiune între cele două versuri este chiasmul (vezi *Chiasmul*). În acest caz, al doilea vers răstoarnă ordinea cuvintelor cheie din primul vers (A B/B' A'). Marcu 8:35 oferă un exemplu de acest fel:

Căci oricine va vrea să-și scape viața, o va pierde;  
dar oricine își va pierde viața din pricina Mea  
și din pricina Evangheliei, o va câștiga.

Acest chiasm crează o tensiune semantică între “a salva viața” și “a pierde viața”, având scopul de a-i tulbura pe ascultători și în acest mod provocându-i să reexamineze noțiunile convenționale despre cum să “salvezi” viața cuiva. Îi invită mai degrabă să riște să-și “piardă viața”, lucru ce în mod paradoxal va duce la salvarea ei. În această exemplificare, așa cum Crossan subliniază, “lucrurile pozitive le înrămează pe cele negative” (1983, 90). Mai mult, o examinare mai amănunțită a pasajului din Marcu 8:35 scoate la iveală faptul că fraza “din pricina

Mea și din pricina Evangheliei”, frază ce rupe tiparul general, indică probabil mâna unui redactor. După câte se pare, autorul Evangheliei după Marcu, sau cineva înainte de el, a vrut să clarifice motivul crucial pentru care cineva să-și riște viața – de dragul lui Isus, sau de dragul a ceea ce biserica a rezumat prin termenul “evanghelie”.

Uneori paralelismul implică mai mult de două versuri. În Matei 7:7-8 întâlnim trei versuri paralele sinonimice. În acest exemplu, două verbe la viitor aflate în diateza pasivă, ce anunță împlinirea promisă de Dumnezeu, și un verb la viitor aflat în diateza activă, urmează celor trei imperative inițiale (cere, caută, bate) ce întăresc acțiunea. Apoi cea de-a doua triadă din v.8 repetă conținutul prin afirmații la modul indicativ ce reasigură pe cei ce ascultă:

Cereți, și vi se va da;  
căutați și veți găsi;  
bateți, și vi se va deschide.  
Căci ori și cine cere, capătă;  
cine caută, găsește;  
și celui ce bate, i se deschide.

În cuvintele lui Isus din Matei 8:20/Luca 9:58 sunt de asemenea implicate trei unități semantice:

Vulpile au vizuini,  
și păsările cerului au cuiburi;  
dar Fiul omului n-are unde-și odihni capul.

În această cugetare aforistică, primele două unități semantice înfățișează un paralelism sinonimic, însă cel de-al treilea segment reprezintă antiteza puternică a acestora. Interacțiunea acestor trei versuri au creat o forță retorică pentru ascultătorii secolului întâi. În Palestina, oamenii probabil nu au observat imediat vizuinele vulpilor sau cuiburile păsărilor. Dacă până și vulpile și păsările au „case”, așa cum susține și cugetarea, atunci cât de variabilă și de riscantă trebuie să fi fost viața lui Isus ca și predicator voiajor. Contextul implică același fel de risc pentru cei ce îl urmează pe Isus. Folosirea titlului „Fiul Omului” accentuează mai mult ironia acestui aforism, deoarece Isus este descris ca unul care are autoritate divină peste întreaga lume, și totuși El se află fără adăpost în această lume.

În final, cugetările lui Isus folosesc o largă serie de imagini cum ar fi analogiile cu natura (Matei 7:17; 8:20) sau experiențe omenești (Matei 7:7-10; Luca 6:29-30), uneori dezvoltând aceste imagini prin utilizarea paradoxului (Marc 8:35) și a hiperbolei (Matei 10:27). Deosebit de remarcabil este folosirea hiperbolei într-o serie de cugetări aforistice ce aparțin lui Isus. Exagerarea îi șochează pe ascultători aducându-i la o nouă înțelegere. De exemplu, cugetarea hiperbolică din Matei 5:29-30 constrânge audiența să înțeleagă seriozitatea absolută în ceea ce privește pofta trupească:

Dacă deci ochiul tău cel drept te face să cazi în păcat,  
scoate-l și leapădă-l dela tine;  
căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale,  
și să nu-ți fie aruncat tot trupul în gheenă.  
Dacă mâna ta cea dreaptă te face să cazi în păcat,  
taie-o și leapădă-o de la tine;  
căci este spre folosul tău să piară unul din mădularele tale,  
și să nu-ți fie aruncat tot trupul în gheenă.

Paralelismul acestor cugetări produce o oarecare cantitate de putere retorică, însă forța care conduce vine de la hiperbolă. Această exagerare specifică poate șoca auditoriul dacă nu s-ar presupune în mod prompt că Isus intenționează ca vorbele Lui să fie interpretate în mod figurativ. Într-adevăr, un ascultător poate să se gândească chiar la scoaterea unui ochi sau la tăierea mâinii. Înclinația de a avea o împlinire literală oferă o înțelegere mai clară a semnificației – a permite

gândurilor desfrânate să crească în inima noastră este un lucru mult mai grav decât a mutila corpul cuiva.

### Evaluări esențiale

O atenție minuțioasă asupra conținutului și formei cugetărilor aforistice ale lui Isus începe să scoată la iveală bogata varietate de aforisme din Evanghelii. În mod clar, interpreții își dezvoltă înțelegerea despre o anumită cugetare prin analizarea trăsăturilor ei formale: forma gramaticală, paralelismul, și orice fel de imagini metaforice sau procedee folosite. Însă aceasta reprezintă doar începutul a ceea ce poate face un interpret.

Dacă prin definiție aforismele sunt atribuite unei persoane – de obicei în Evanghelii sunt atribuite lui Isus – atunci ele trebuie interpretate ca parte a contextului acelei persoane. Aforismele nu sunt ca proverbele care nu au un autor anume și, prin urmare, care se pot aplica în nenumărate situații. Este un lucru extrem de important ca interpreți să observe modul efectiv în care funcționează un anumit aforism atribuit lui Isus. Robbins (38-41) ilustrează această nevoie de interpretare precisă atunci când compară proverbul „O cusătură la timp salvează alte nouă” cu combinația aforistică (cuplarea a două cugetări aforistice asemănătoare) atribuită lui Isus din Marcu 2:21-22. În contrast cu proverbul, care se concentrează pe o acțiune făcută la vreme ce are rezultate favorabile, cele două aforisme ale lui Isus se combină pentru a dezvolta un proces de argumentare. Retorica acestora îi provoacă pe ascultători să chibzuiască cu privire la acțiuni viitoare ce sunt opuse celor sugerate de cele două aforisme: „Nimeni nu coase un petec de postav nou la o haină veche” și „nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi”. Ascultătorii vor dori să evite fapta nepotrivită sugerată.

Mai mult decât atât, potrivit lui Robbins, aceste aforisme funcționează ca și silogisme (numite și entimeme) retorice ce împreună își asumă atât un raționament inductiv cât și unul deductiv. Pornind cu cele două exemple (a amesteca vechi cu nou cu referire la îmbrăcăminte sau burdufuri) sugerează un tipar inductiv, cu toate acestea este implicat și un silogism deductiv. Robbins (41) formulează în felul următor:

*Premisă Generală:* Nimeni nu strică sau distruge un lucru folositor pentru viață.

*Premisă concretă presupusă:* Dacă cineva pune un petec de postav la o haină nouă sau pune vin în burdufuri vechi, acesta uzează haina, sau distruge burdufurile și pierde vinul.

*Cocluzie:* De aceea, nimeni nu coase un petec de postav la o haină nouă sau nu pune vinul în burdufuri vechi.

Astfel, deși proverbul „o cusătură la timp salvează alte nouă” caută să „motiveze o persoană din a fi inactiv (a nu coase) la a fi activ (a coase), combinația ‘Petice și Burdufuri’ este menită să condamne sau să apere o anumite formă de acțiune (Robbins, 40). În Marcu 2:18-22, cugetările lui Isus presupun faptul că ceva nou s-a întâmplat și că „a nu posti” (în loc de a posti) este noua activitate care este adecvată și corectă în împrejurările acestea. Marcu 2:21-22 reprezintă deci „o combinație argumentativă care este stârnită de o situație de conflict și este proiectată pentru o argumentație într-un cadru de conflict” (Robbins, 40-41).

Interpretarea făcută de Robbins pasajului din Marcu 2:21-22 demonstrează cât de important este pentru interpreți să descopere cum anume funcționează aforismele, atunci când sunt puse laolaltă, ca parte a unui argument retoric (Crossan folosește termenul de „combinație” acolo unde se grupează două aforisme, și „grămezi” acolo unde se unesc mai mult de două). Prin urmare sarcina interpretului implică mult mai mult decât analizarea trăsăturilor formale ale fiecărui aforism în parte; trebuie de asemenea să investigheze cum contribuie aceste aforisme la larga argumentare implicată în discursul lui Isus.

În cele din urmă, mai este important pentru interpret, ca parte a analizei sale, să determine dacă un anumit aforism este general sau specific, concret sau abstract, legat sau nu de viața de zi cu zi. De exemplu, combinația aforistică din Marcu 2:21-22 este generală, concretă, și legată de traiul cotidian. Aceste două aforisme sunt generale în sensul că nu sunt adresate unei societăți sau

unui grup particular ci sunt adresate tuturor. Sunt concrete prin faptul că descriu acțiunea imprudentă de a peticii bucăți vechi de pânză cu unele noi și de a pune vin nou în burdufuri vechi, și sunt legate de viața cotidiană prin faptul că argumentul lor sugerează un mod de a acționa opus cu ceea ce este cu promptitudine recunoscut drept o strădanie nesăbuită din traiul de fiecare zi. Ca un alt exemplu, Robbins (41-42) citează Matei 23:13 drept un aforism care este specific (legat de cărturari și farisei), abstract (a reține pe alții de la „împărăție”), și nu este legat de viața zilnică (folositoare doar dacă cineva este un anumit tip de persoană). Recunoașterea acestor diferențe poate adânci înțelegerea interpretului în ce privește forma și rolul aforismelor lui Isus.

### Exemple Suplimentare

Aforismele pe care le găsim în Evangheliile și în Faptele Apostolilor și care sunt atribuite lui Isus și altor persoane, sunt numeroase. Pentru o listă mai completă consultați compilația despre aforisme a lui Crossan, *Sayings Parallels*.

### Bibliografie selectată

- Beardslee, William A. 1970. *Literary Criticism of the New Testament*, 30-41. Philadelphia: Fortress Press. Acest capitol se ocupă de proverbe și beatitudine.
- . 1979. „Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels.” *Interpretation* 24, 61-73. Autorul susține că formele proverbiale atribuite lui Isus funcționează mai mult ca paradoxuri și hiperbole.
- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Tradusă de John Marsh, 69-166. New York: Harper & Row. Această studiu timpuriu asupra cugetărilor lui Isus tratează aceste cugetări potrivit subgrupurilor: cugetări sau maxime într-un sens mai restrâns, zicale, enunțuri profetice sau apocaliptice, și legi și regulamente obștești.
- Crossan, John Dominic. 1963. In *Fragments: The Aphorisms of Jesus*. San Francisco: Harper & Row. Această carte semnificativă a determinat o avansare științifică în ce privește înțelegerea aforismelor din Noul Testament.
- . 1986. *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition*. Philadelphia: Fortress Press. Această culegere este utilă pentru a studia tradiția cugetărilor.
- Robbins, Vernon K. 1985. „Picking Up the Fragments.” *Foundations and Facets Forum* 1, 31-64. Autorul caută să îmbogățească analiza lui Crossan cu privire la aforisme prin introducerea analizei retorice.
- Tannehill, Robert C. 1975. *The Sword of His Mouth*. Philadelphia: Fortress Press. Tannehill se concentrează pe retorica cugetărilor lui Isus oferind studii aprofundate a diferte texte.

## PARABOLA

### Definiția Termenului

Parabolele lui Isus sunt foarte bine cunoscute atât în biserică cât și în cultura noastră. Cuvântul „parabolă” în sine derivă din termenul grecesc *parabolē* care apare destul de frecvent în Evanghelii; în Septuaginta acest termen este traducerea obișnuită a cuvântului *mashal*. Rădăcina evreiască *mshl* înseamnă, după câte se pare, „a fi asemenea” și, ca substantiv desemnează, în principal, o cugetare proverbială (1 Sam.10:12), însă ea mai poate fi folosită pentru a numi și alte forme de limbaj figurativ cum ar fi ghicitoarea (Judec.14:10-18), alegoria (Ezech. 17:2-24), sau chiar **cântecul de ocară** (Mica 2:4; vezi Scott, 8-19, și Jeremias, 20). Cu toate că aceste parabole ale lui Isus se află categoric în această tradiție a înțelepciunii, *mashalim*, ele reprezintă istorisiri scurte necaracteristice Scripturilor iudaice, cu posibila excepție a istorisirii lui Natan adresată lui David din 2 Sam. 12:1(și urm.). Analoagele lor cele mai apropiate apar după anul 70 d.H. în tradiția rabinică, unde istorisirile tip parabolă explorează semnificația Torei. Ori, așa cum un învățat evreu apreciază relația, „Compozițiile atribuite lui Isus sunt evidențele noastre cele mai timpurii databile din Antichitatea târzie pentru tradiția *mashal*, care își atinge maturitatea deplină în literatura Rabinică” (Stern, 43). Klaus Berger (1110-1124), însă, citează și el numeroase asemănări și diferențe între parabolele Noului Testament – în special acelea relatate în Luca – și materialele elenistice.

Termenul grecesc *parabolē*, care în mod literal înseamnă „a pune alături de”, indică o comparație sau juxtapunere. În cazul parabolelor lui Isus, acest termen indică un fenomen sau o situație zilnică ce este asemuită cu Împărăția lui Dumnezeu. Cercetătorii biblici au propus definiții mai minuțioase a termenului „parabolă”, iar următoarea este una frecvent citată de către C. H. Dodd:

Cel mai simplu spus, parabola este o metaforă sau o comparație luată din natură sau din viața de zi cu zi, care atrage privirile ascultătorului prin caracterul său viu sau bizar, și care lasă mintea într-o suficientă îndoială asupra aplicației sale precise provocând-o să cugete. (5)

Definiția lui Dodd atrage atenția asupra diferitelor caracteristici ale parabolelor lui Isus: caracterul lor metaforic, realismul lor plin de viață, și particularităților lor neașteptate sau deseori ambigue ce îl absoarbe pe ascultător și trezește o participare activă în istorisire. Într-un recent volum despre parabole, Bernard Brandon Scott oferă o definiție și mai concisă ce identifică într-un mod obiectiv parabola ca fiind un anumit model de *mashal*, unul care „folosește o ficțiune narativă scurtă ce face referire la un simbol transcendent” (8). Această definiție – ce pune un accent pe exprimarea concisă, pe ficțiunea narativă, și pe „Împărăția lui Dumnezeu” ca simbol ce arată spre realitatea transcendentă – asigură o aducere la zi a înțelegerii teologice a parabolei din vremea lui Dodd.

De la lucrarea monumentală a lui Adolf Jülicher, cercetătorii biblici au enumerat în mod caracteristic diverse subcategorii de parabole. Dintre acestea, figurile de stil stau probabil la gena limbajului parabolic. Spre exemplu, Isus folosește imaginea unui „oraș construit pe un deal ce nu poate sta ascuns” (Matei 5:14b) ca o urmare a promisiunii adresate ucenicilor, „Voi sunteți lumina lumii”. Această imagine sugerează o comparație între lumina unui oraș situat la înălțime și lumina produsă de îndeletnicirile bune ale ucenicilor. Așadar, în Matei 15:14, pentru a caracteriza pe Farisei, Isus vorbește despre o persoană oarbă ce călăuzește o altă persoană oarbă, acest lucru ducând la căderea amândorura în șanț. Astfel de figuri de stil, sau comparații, presupun o simplă asemănare și implică cel mult o propoziție.

Atunci când figura de stil este prelucrată devenind o scurtă narațiune ilustrată ce necesită mai mult de un verb, cercetătorii biblici îl numesc „similitudine”. Următoarele exemple vor ilustra acest lucru:

Cu ce voi asemăna Împărăția lui Dumnezeu?  
Se aseamnă cu aluatul, pe care l-a luat o femeie  
și l-a pus în trei măsuri de făină,  
până s-a dospit toată. (Luca 13:20-21)

Cu cine voi asemăna neamul acesta de oameni?  
Seamnă cu niște copilași, care stau în piețe,  
și strigă la tovarășii lor,  
„V-am cântat din fluier, și n-ați jucat;  
v-am cântat de jale, și nu v-ați tânguit.” (Matei 11:16-17)

Aceste similitudini înfățișează situații sau procese tipice și repetate ce sunt recunoscute în mod univesal, iar comparațiile își fac simțit efectul lor retoric atunci când Împărăția lui Dumnezeu, respectiv reacția oamenilor la aceasta, este cumpănită în lumina unei scene familiare – dospirea pâinii sau copii care cântă.

În contrast cu similitudinea – deși diferența nu trebuie subliniată în mod exagerat – stă așa numita **parabolă completă**. Aceasta este o relatare mai lungă ce construiește o comparație cu domnia lui Dumnezeu descriind o situație anume într-un extraordinar stil retoric. Astfel, Matei 20:1-15, de exemplu, compară Împărăția cerurilor cu luarea în slujbă și plățirea unor muncitori ce au lucrat într-o vie. Efectul parabolic al acestei istorisiri rezultă din modul surprinzător în care această scenă individuală este narată: numai lucrătorii din decursul primelor ore s-au tocmit pentru o anumită sumă de bani (v.2); timpul perfect folosit în întrebarea din v.6 sugerează faptul că ultimii lucrători angajați au așteptat în piață întreaga zi; pentru un efect retoric cele cinci grupe de angajați sunt plătite în ordinea inversă angajării lor (v.8); la încheierea parabolei numai lucrătorii ultimelor și primelor ore rămân și asta pentru că neînțelegerea se generează între aceștia (vs.9-10); ultimele întrebări ale gospodarului presupun răspunsuri afirmative și sunt adresate lucrătorilor din primele ore a căror problemă sunt ochii lor răi când văd generozitatea gospodarului (v.15). Deși parabolele lui Isus apelează foarte mult la subiecte tradiționale din cadrul Iudaismului, puterea lor rezultă din stilul imaginativ în care sunt relatate. Din acest motiv, o parabolă ar fi cel mai bine descrisă drept o narațiune fictivă.

Specialiștii au trecut deseori în listă și o altă subcategorie – pilda. Acest tip de istorisire expune caracteristicile parabolei cu o singură diferență majoră; ea nu se raportează prin analogie la o altă realitate. În schimb, ea oferă un exemplu de purtare corectă care să fie întrecută, sau unul de purtare greșită care să fie evitată. Potrivit acestei definiții, istorisirea Bunului Samaritean din Luca 10:29-37 ar fi o pildă. În ultima vreme, totuși, Scott (28-30) și-a pus întrebarea dacă pilda ar trebui să fie percepută drept o categorie separată, spusă de Isus însuși. Toate cele patru istorisiri încadrate de obicei în această categorie apar numai în Luca (10:29-37, 12:16-21, 16:19-31, și 18:9-14) și după câte se pare ele au fost remodelate de către evanghelist însuși pentru a fi percepute ca exemple.

Cercetări recente asupra parabolei au adus lumină asupra anumitor caracteristici ale parabolelor lui Isus deja menționate. În primul rând, parabolele sunt extrem de *concise*. În mod evident, cea mai lungă parabolă este cea a tatălui și a celor doi fii din Luca 15:11-32, care este relatată în mai puțin de patru sute de cuvinte în limba greacă sau aproximativ o pagină dublu-spațiată scrisă așa cum se tipărește în zilele noastre. Această remarcabilă economie de cuvinte reflectă o uzanță orală și este elocventă pentru toate învățăturile lui Isus. Parabolele nu fac risipă de cuvinte; fiecare detaliu are motivul său pentru care a fost plasat în narațiune. De exemplu, apar doar personajele necesare subiectului, iar multe lucruri despre ele și motivațiile lor sunt în mod tipic lăsate nedezvăluite. John Dominic Crossan, un cercetător ce privește exprimarea concisă ca pe un element vital al parabolelor lui Isus, sugerează până și faptul că „ar putea la fel de bine să fie chiar această exprimare concisă a narațiunii ceea ce ne împinge prima dată să căutăm altundeva semnificația deplină a acestei narațiuni” (1980, 4-5). Exprimarea concisă este o caracteristică a narațiunii ce comunică printr-o neclaritate intenționată și printr-o lipsă de interpretare.



În al doilea rând, parabolele sunt *narațiuni*. Mai simplu spus, ca și predici ale lui Isus, ele prezintă anumite întâmplări puse într-o anumită succesiune. Chiar și cea mai concisă similitudine trebuie să relateze acțiuni puse într-o succesiune temporală. De exemplu, în Matei 13:44, „Împărăția cerurilor” este asemuită cu o „comoară ascunsă într-o țarină”, iar apoi narațiunea lungă de un vers descrie în mod succesiv acțiunile unei persoane: o găsește, o ascunde, pleacă, vinde tot ce are, și cumpără acea țarină.

Ca o observație legată de aceasta, unii au remarcat „realismul” sau „caracterul cotidian” al parabolelor lui Isus. În cea mai mare parte, parabolele sunt narațiuni succinte ce juxtapun scene însuflețite, concrete, și obișnuite familiare ascultătorilor, având acel realism sugerat de fraza „Împărăția lui Dumnezeu”. Deși aceste istorisiri oferă puține conversații directe despre Dumnezeu, ele invită ascultătorii să deslușească acțiuni și scopuri divine în evenimentele obișnuite de zi cu zi. Sunt trezite străfulgerări ale Împărăției lui Dumnezeu prin relatări ce vorbesc despre un păstor ce merge să-și caute oaia pierdută, o femeie ce caută și găsește o monedă de mare preț, un om bogat ce-și construiește hambare mai multe și mai mari, muncitori cu ziua ce sunt angajați să lucreze într-o vie, ș.a.m.d. Amos Wilder comentează asupra semnificației acestui caracter cotidian:

Isus, fără să rostească acest lucru, prin însăși felul Său de a prezenta omul [*sic*], arată că pentru El destinul umanității este pus în joc în existența sa de creatură obișnuită, din punct de vedere domestic, economic și social. Acesta este modul în care l-a creat Dumnezeu. Lumea este reală. Timpul este real. Omul este un sclav, un „făptuitor” și o persoană care face alegeri. (82; vezi și Dodd, 10)

Narativitatea parabolelor a reprezentat un punct central pentru multe studii teologice din ultimele două sau trei decenii. Întrebuințând diferite abordări estetice și retorice, cercetătorii au căutat să analizeze atât subiectele cât și crearea de personaje a parabolelor. Deja în prima parte a secolului, Rudolf Bultmann (188-192) a atras atenția asupra unor aspecte ale stilului narativ pe care parabolele lui Isus le are în comun cu alte literaturi populare: sunt concise, există o dualitate a scenei (numai două personaje sau numai două grupuri interacționează în același timp), se concentrează pe câte o singură problemă pe rând dintr-o perspectivă unică, întrebunțează vorbirea directă, există o reluare ce deseori se află sub un tipar de trei, partea importantă a istorisirii se află la sfârșit, sunt cu final deschis deseori fără o concluzie clară, și se clădesc pe judecata presupusă de către ascultători.

Parabolele mai pot fi văzute și ca *metafore*. Parabolele lui Isus introduc ascultătorul într-un proces metaforic ce nu este numai stimulent ci și iconoclastic. În mod tipic, o parabolă începe prin a prezenta ascultătorului o lume cu ilustrații ce se înfățișează într-un mod cât se poate de familiar și reprezentativ. Cu toate acestea, această lume familiară este spulberată printr-o hiperbolă sau printr-o oarecare trăsătură neobișnuită. În acest fel, pilda trezește în ascultători o nouă imagine a realității, provocându-i să își imagineze lumea într-un mod diferit și prin urmare să trăiască diferit (de exemplu, în Matei 18:23-35, datoria incredibil de mare anulată în prima scenă îi face pe ascultători să vadă cererea din scena a doua de a plăti datoria ca pe o faptă irațională și lipsită de milă). Într-un anumit sens, parabola are caracteristica unei argumentări; îi invită pe ascultători să aleagă alternativa modului ei de a vedea realitatea (potrivit cu cea a lui Dumnezeu) și nu modul lor. Robert Funk subliniază această decizie determinată de parabolă atunci când scrie, „[Ascultătorul] trebuie să aleagă să se dezvolte odată cu istorisirea, să se lase iluminat de metaforă, sau să respingă chemarea și să continue convenția literară... [Parabolele] sunt **evenimente lingvistice** unde ascultătorul trebuie să aleagă între o lume sau alta”(162).

Trebuie observat un alt punct esențial. Paul Ricoeur a studiat limbajul metaforic (sau parabolic) în raport cu polisemia cuvintelor – cu alte cuvinte, cu numeroase semnificații ale cuvintelor ce se ivesc din caracterul lor ambiguu. Potrivit lui Ricoeur, anumite strategii lingvistice caută să reducă sau să elimine acest caracter ambiguu al cuvintelor. Limbajul metaforic, însă, săvârșește chiar contrariul, intensificându-l în mod voit. Astfel, ca și limbaje metaforice, parabolele lui Isus reprezintă narațiuni ce caută să încurajeze pe ascultători să își lărgească și să-și adâncească noțiunea lor cu privire la Împărăția lui Dumnezeu, un simbol ce indică spre realitatea



divină și care nu poate fi redus la un concept abstract. Parabolele lui Isus îi invită pe ascultători să-și dezvolte simțul realității, o invitație dusă deseori la bun sfârșit prin sfârșirea concepțiilor lor neadecvate sau chiar idolatre.

Există o tradiție creștină de mult existentă ce interpretează polisemia parabolilor în mod alegoric, adică, ce presupune că fiecare trăsătură a parabolei reprezintă o realitate în lumea exterioară a istorisirii. Problema acestei practici este că interpretarea alegorică demolează funcția polisemantică a parabolei. Ca să-l parafrzez pe Ricoeur, parabola, în calitate de metaforă, vorbește despre o realitate misterioasă ce este atât de bogată și atât de nouă încât această parabolă nu se poate reduce la un limbaj clar. Această realitate poate fi pricepută, deși numai în mod parțial, doar prin parabolă însăși (citată în Crossan 1973, 13). Pentru Isus, „Împărăția lui Dumnezeu” reprezintă semnul Său primordial pentru această nouă și misterioasă realitate transcendentă, iar limbajul parabolic devine pentru El singurul mod prin care poate să invite auditoriul să participe în această existență divină/umană.

Marcu 4:14-20 oferă o interpretare alegorică a parabolei semănătorului din Marcu 4:3-8, o interpretare introdusă probabil de o comunitate creștină în momentul în care semnificația parabolei lui Isus a devenit obscură. Cu siguranță, anumite personaje sau particularități ale istorisirilor lui Isus dețineau un sens bogat simbolic – adică, alegoric – pentru ascultătorii evrei din primul secol (ex., „regele” din Matei 18:23 și urm., sau Matei 22:1 și urm.; „tatăl” din Luca 15:1 și urm. implică ideea de „Dumnezeu”; „banchetul de nuntă” din Matei 22:1 și urm. face referire la sărbătoarea mesianică). Cu toate acestea, ca și întreg, istorisirile lui Isus nu sunt alegorii și asta pentru că, spre deosebire de alegorii, intenția lor nu este aceea de a descrie în termeni criptici o lume pe care auditoriul deja o cunoaște, ci aceea de a desena conturul unei lumi pe care acest auditoriu abia a început să și-o imagineze. Puțin câte puțin, Marcu 4:14-20, traduce elementele istorisirii într-o altă realitate, dincolo de istorisire în sine (ex., sămânța reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu; diferitele soluri, tipurile de ascultători; păsările, Satan; spinii, grijile lumii acesteia, ș.a.m.d.). Însă, acest mod de interpretare înlocuiește parabola cu un alt tip de istorisire, o istorisire ce nu are bogata, misterioasă particularitate a parabolilor propriu-zise. Ținta interpretării parabolilor poate fi, și ar trebui să fie, aceea de a explica natura unei parabole ca și istorisire polisemică.

### Evaluări esențiale

Parabola, în calitate de metaforă, are posibilități nelimitate pentru ulterioare dezvoltări. Implicațiile interpretărilor metaforice ale parabolilor lui Isus din Evangheliile sunt și ele numeroase. Mai întâi, interpreții fac o greșală dacă în predicile și învățăturile lor încearcă să explice semnificația unei parabole în termeni abstracti. Parabolele nu pot fi reduse la simple concepții sau învățături, fie ele moralistice fie religioase, care fac ca parabola să devină însăși neesențială. În cuvintele lui Ricoeur, este esențial în repetate rânduri să gândim „prin intermediul Metaforei și niciodată *dincolo* de ea” (242). Metafora parabolică trebuie reexperimentată în contexte noi pentru a simți în maniere proaspete potențialul ei de a „redescrie realitatea”. Acesta este și motivul pentru care, de fiecare dată când parabola „tatălui și a celor doi fii” este repovestită, aceasta crează noi semnificații pentru auditoriu.

În plus, este important să realizăm că parabolele lui Isus au deseori finale deschise și polivalente. În mod contrar concluziei cercetătorilor biblici mai timpurii, aceste istorisiri metaforice nu adoptă doar un singur punct de vedere ci inițiază multiple interpretări. Fie în mod intenționat sau nu, secțiunea finală a definiției lui Dodd pare să descrie această calitate de final deschis sau calitate polisemică a parabolilor: „. . . și care lasă mintea într-o suficientă îndoială asupra aplicației sale precise provocând-o să cugete.” O parabolă crează semnificație prin faptul că invită ascultătorul să participe în această creare. De exemplu, chiar și o simplă parabolă ca cea din Matei 13:44 poate iniția diverse semnificații: provocarea de a prețui Împărăția lui Dumnezeu așa cum acest om a prețuit comoara pe care a găsit-o, sau provocarea de a vinde tot de dragul Împărăției, sau invitația de a avea „bucuria” ce motivează pe cineva să vândă tot pentru a dobândi țarina. Toate aceste trei sublinieri sunt cuprinse în această parabolă, însă fiecare în parte poate fi

auzită și însușită în nuanțe diferite de către diverși ascultători. În ținerea unei predici din Matei 13:44, este hotărât să se proiecteze o strategie care să țină cont de ambiguitatea intenționată a istorisirii. Prin această parabolă, Isus nu încearcă să ne explice într-o manieră clară o problemă esențială. Mai degrabă, El descrie acțiunea urgentă a unui om în momentul în care găsește o comoară într-o țarină, lăsând interpretarea acestei fapte unor persoane ce au fost încurajate să i-a parte la ea. Fidelitatea față de stilul parabolic presupune ca predicatorul să nu atenueze caracterul provocativ al istorisirii; acesta este intenționat pentru a reține atenția ascultătorilor prin „a provoca mintea să cugete.”

Mai mult decât orice, interpreții trebuie să înțeleagă faptul că parabolele lui Isus nu sunt pur și simplu niște istorisiri agreabile și rafinate ce nu aduc nici un fel de ofensă. De fapt, ele funcționează ca și istorisiri iconoclastice ce tulbură lumea așa cum o cunoaștem noi. Și, dacă într-adevăr ascultăm parabola, s-ar putea să simțim o rezistență profundă înlăuntrul nostru ca răspuns la provocarea intensă a acesteia adresată domeniilor fortificate din viața noastră.

### Exemple Suplimentare

Scott organizează parabolele lui Isus potrivit realităților sociale din cultura fermierilor ce aparțineau Palestinei primului secol: (1) „Familie, Sat, Oraș, și Dincolo de acestea” – vezi Matei 21:28-31a; Luca 15:11-32; 12:16-20; 16:19-31; 14:16-24; 18:2-5; 10:30-35. (2) „Stăpâni și Servitori” – vezi Matei 24:45-51; 25:14-30; Marcu 12:1-12; Luca 16:1-8a; Matei 18:23-34; 20:1-15. (3) „Căminul și Ferma” – vezi Luca 15:8-10; Matei 13:33; Luca 13:6-9; Marcu 4:1-9; 4:26-29; 4:30-32; Matei 18:12-14.

### Bibliografie selectată

- Berger, Klaus. 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament.” În *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1110-1124. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. Berger plasează parabolele lui Isus înăuntrul mediului lor elenistic mai întins.
- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Tradusă de către John Marsh, 166-205. Oxford: Basil Blackwell. Această lucrare este o sursă standard pentru tradiția cugetărilor lui Isus.
- Crossan, John Dominic. 1973. *In Parables*. New York: Harper & Row. Acest studiu investighează limbajul parabolic al Isus-ului istoric.
- . 1980. *Cliffs of Fall*. New York: Seabury Press. Punctul central este pus pe paradoxul și polivalența din parabolele lui Isus.
- Dodd, C. H. 1961. *The Parable of the Kingdom*. Rev. ed. Publicată pentru prima dată în 1936. New York: Charles Scribner's Sons. Urmând celor două volume ale lui Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, (Tübingen: J. C.B. Mohr, 1910), volume ce au încheiat tirania alegorică asupra parabolilor lui Isus, Dodd a fost primul care a căutat să înfăptuiască o interpretare istorică.
- Funk, Robert W. 1966. *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 123-222. New York: Harper & Row. Lucrarea lui Funk a dezvoltat înțelegerea metaforică a parabolilor.
- Jeremias, Joachim. 1963. *The Parables of Jesus*. Rev. ed. Tradusă din cea de-a 6-a ediție germană (Prima ediție germană în 1947). New York: Charles Scribner's Sons. Una dintre cărțile extrem de citite pe tema parabolei, această lucrare cercetează semnificația parabolilor așa cum au fost relatate de Isus-ului istoric.
- Perrin, Norman. 1976. *Jesus and the Language of the Kingdom*, 89-205. Philadelphia: Fortress Press. Această carte conține o utilă examinare a studiului modern asupra parabolilor și aduce o argumentare pentru a vedea „Împărăția lui Dumnezeu” mai mult ca pe un simbol decât ca pe un concept.

- Ricoeur, Paul. 1978. „Creativity in Language” și „Listening to the Parables of Jesus.” În *The Philosophy of Paul Ricoeur*, editată de C. E. Reagan și D. Stewart, 120-133, 239-245. Boston: Beacon Press. Primul articol demonstrează cum diverse strategii ale limbii construiesc caracterul ambiguu al cuvintelor; cel de-al doilea discută modul în care parabolele vorbesc imaginației ascultătorului.
- Stott, Bernard Brandon. 1989. *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress Press. După o introducere aprofundată, Scott analizează fiecare parabolă potrivit funcției sale în contextul ei de față, efectul structurii ei cu privire la semnificație, și efectul parabolic în aluzia sa la simbolul Împărăției.
- Stern, David. 1989. „Jesus’ Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen.” În *Parable and Story in Judaism and Christianity*, editată de C. Thoma și M. Wyschogrod, 42-80. New York: Paulist Press. Acest articol oferă a comparație atentă a parabolilor lui Isus cu acelea ce apar în materialele rabinice.
- Via, Dan O. 1967. *The Parables*. Philadelphia: Fortress Press. Via oferă o înțelegere estetică și existențială a parabolilor.
- Wilder, Amos N. 1964. *The Language of the Gospel*, 79-96. New York: Harper & Row. Acest capitol a inaugurat discuția despre parabolă ca și metaforă literară.

## NARAȚIUNEA DECLARATIVĂ

### Definiția Formei

O altă formă literară frecvent întâlnită în Evanghелиi este narațiunea declarativă. Simplu definită, ea reprezintă o narațiune succintă despre Isus ce culminează într-o scurtă, frapantă relatare (posibil și o acțiune) ce dezvăluie, într-o oarecare măsură, ceva din caracterul Său și din ușurința prin care răspunde atunci când este provocat de ceilalți. Cele două, situația specifică descrisă și răspunsul care este sugerat de obicei de Isus, sunt lucruri indispensabile acestui tip de narațiune. Marcu 2:15-17 ne dă un exemplu:

În timp ce Isus se odihnea la masă în casa lui [a lui Levi],  
mulți vameși și păcătoși se odihneau și ei la masă  
cu El și cu ucenicii Lui;  
căci erau mulți cari L-au urmat.  
Cărturarii și Fariseii, când L-au văzut  
mâncând cu vameșii și cu păcătoșii,  
au început să zică ucenicilor Lui:  
„De ce mănâncă El și bea cu vameșii și cu păcătoșii?”  
Și când a auzit acest lucru, Isus le-a zis:  
„Nu cei sănătoși au trebuință de doctor,  
ci cei bolnavi.  
Eu am venit să chem la pocăință nu pe cei neprihăniți, ci pe cei păcătoși.”  
(traducerea autorului)

Astfel de narațiuni ce se încadrează în această definiție pot fi întâlnite în toate jurubițele tradiției Evangheliilor și Faptele Apostolilor. Multe dintre ele îl înfățișează pe Isus ca și personaj principal, însă există și unele ce își au atenția centrată pe Ioan Botezătorul (Luca 3:10-11, 12-13, 14). Majoritatea sunt relativ concise, variind în lungime de la două sau trei versuri până la aproximativ doisprezece. Cu toate că narațiunea unui oarecare număr de istorisiri este mai amănunțită (Marcu 2:23-28; 3:23-30; 10:2-9), Luca 11:27-28 este un exemplu de narațiune extrem de succintă care include doar o afirmație a lui Isus ca și răspuns direct la o altă afirmație.

Până recent, activitatea științifică, ce avea ca obiect de studiu narațiunile declarative, a avansat foarte puțin față de studiile mai dinainte ce au aparținut lui Dibelius și Bultmann. Martin Dibelius denumește acest tip de istorisire drept o „paradigmă” (*paradeigma*), un termen retoric standard ce indică un exemplu scurt folosit într-o convorbire pentru a susține o argumentare. El a pretins că persoanele din biserica primară care nu aveau experiență în literatură au produs aceste narațiuni pentru a le folosi în predici ce aveau ca scop propovăduirea Veștii Bune al lui Isus. Pe de altă parte, Rudolf Bultmann a numit aceste istorisiri „apoftegme” (*apophthegma*), definite drept „rostiri ale lui Isus ce sunt montate într-un context scurt” (Bultmann, 11); el tindea să pună accentul pe declarația culminantă în detrimentul altor trăsături ale istorisirii.

A denumi acest tip de narațiune o „narațiune declarativă”, așa cum au făcut până nu de mult cercetătorii biblici din prezent, înseamnă să folosești un termen care a fost pentru prima oară folosit de către Vincent Taylor (30) care, odată cu Bultmann, pune accent pe elementul constituent al declarației. Acceptând noțiunea de „narațiune declarativă” drept o categorie largă, cercetătorii biblici au tins să folosească fie formularea de „narațiune cu caracter de conflict”, fie cea de „narațiune cu caracter de controversă”, pentru a desemna o subcategorie ce îl înfățișează pe Isus ca fiind implicat într-o confruntare cu o persoană sau cu un grup de persoane distribuit într-un rol advers. De curând, Robert Tannehill (1981a, 1-13. și 1981b, 101-119) a propus o tipologie de subcategorii mult mai comprehensivă în tentativa de a aduce o mai mare claritate asupra terminologiei. Vernon Robbins (1988b, 5) sumarizează aceste șase subclase ale narațiunii declarative după cum urmează:

1. *Narațiuni cu caracter de îndreptare*, în care istorisirea se sfârșește prin expunerea personajului principal în timp ce acesta corectează unul sau mulți oameni (ex. Matei 1:35-38; 9:33-37).

2. *Narațiuni cu caracter de laudă*, în care istorisirea se sfârșește prin expunerea personajului principal în timp ce acesta aduce laude uneia sau mai multor persoane (ex. Matei 13:51-52; Luca 10:17-20).
3. *Narațiuni cu caracter de obiecție*, în care o obiecție determină o replică din partea personajului principal (ex. Marcu 2:15-17; Matei 3:13-15).
4. *Narațiuni cu caracter de căutare*, în care succesul sau eșecul unui personaj secundar în căutarea unui lucru important pentru bunăstarea umană este la fel de proeminent ca răspunsul personajului principal (ex. Marcu 10:17-22; 12:28-34).
5. *Narațiuni cu caracter de anchetă*, în care istorisirea se încheie cu răspunsul personajului principal la o întrebare (ex. Marcu 7:17-23; Luca 3:10-14).
6. *Narațiuni cu caracter de descriere*, în care istorisirea se încheie cu o descriere a situației făcută de către personajul principal (ex. Luca 14:15-24).

În plus, Tannehill punctează faptul că unele dintre ele reprezintă narațiuni hibride ce conțin cel puțin două dintre aceste tipuri.

Cu toate că această clasificare merge în mod clar dincolo de caracterul general al celor mai multe dintre categoriile de odinioară ale narațiunilor declarative, unii teologi au observat o rațională lipsă de consecvență în această tipologie extinsă. Tipurile 1 și 2 clasifică narațiunile din poziția favorabilă a răspunsului personajului principal, în timp ce tipurile 3, 4, și 5 clasifică narațiunile din poziția favorabilă a personajului secundar care intră în legătură cu personajul principal, Isus. Așadar, rămân întrebările: A descris Tannehill cu adevărat niște tipuri de narațiuni atent modelate în lumea antică, sau tipologia acestuia reprezintă o abstragere teoretică (Berger, 1107-1110)?

Ca și o dezvoltare suplimentară cu privire la învățătura actuală asupra narațiunilor declarative, unii cercetători au studiat trăsăturile și funcția formei *chreia*, o formă narativă succintă folosită în retorica greco-romană, pentru a aduce mai multă lumină asupra narațiunilor din Evanghelii. „Chreia”, provenit din termenul grecesc ce are înțelesul de „folositor”, este definit de către Ronald Hock drept „un enunț sau o acțiune ce este exprimată în mod concis, atribuită unui personaj, și privit ca fiind un lucru folositor pentru existență”(26). Această definiție evidențiază cele ce urmează: (1) acțiunea și discursul ca reprezentând climax-ul pentru chreia; (2) caracteristica atribuirii, astfel ca narațiunile să nu fie unele independente sau anonime; și (3) relevanța intenționată a narațiunii. Mai mult decât atât, Burton Mack și Vernon Robbins (1-67) au arătat că forma de bază a termenului *chreia* a fost adeseori modificat sau dezvoltat în multe feluri de către retoricii antici pentru a deveni parte a unui model de argumentare.

### Importanța Interpretării

Învățături recente au sugerat faptul că există două sarcini aflate în corelație ce sunt implicate în interpretarea narațiunii declarative din Evanghelii: (1) o analiză a interacțiunii din cadrul narațiunii succinte dintre situația individuală descrisă și răspunsul lui Isus cu privire la aceasta; și (2) o evaluare generală a strategiei retorice și a efectului întregii istorisiri, nu doar a declarației finale a lui Isus. Pentru a îndeplini această a doua sarcină este bine, dacă nu chiar esențial, să cunoaștem tiparele retorice ale termenului elenistic *chreia*.

Vom ilustra acest proces interpretativ prin trei exemple, începând cu o foarte scurtă narațiune declarativă din Luca 11:27-28. Așa cum am notat mai sus, acest pasaj prezintă o istorisire ce constă, aproape în majoritate, în interacțiunea a două enunțuri – binecuvântarea rostită de o femeie către mama lui Isus și replica Lui fascinantă:

Pe când spunea Isus aceste vorbe,  
o femeie din norod și-a ridicat glasul și a zis:  
„Ferice de pântecele care Te-a purtat,  
și de țâțele pe cari le-ai supt!”  
Și El a răspuns:  
„Ferice mai degrabă de ceice ascultă Cuvântul lui Dumnezeu,

și-l păzesc!”

Acestei istorisiri îi lipsește o elaborare minuțioasă a situației ce stimulează schimbul acesta de replici dintre femeie și Isus. De fapt, aceasta se bazează pe contextul din Luca ce, în exorcismele lui Isus, anunță venirea Împărăției lui Dumnezeu (11:14-26) și îi invită pe oameni să deslușească semnificația prezenței lui Isus (11:29-32). În cap. 11:27-28, o femeie din mulțime îl proslăvește pe Isus mărturisind fericirea mamei Sale. Răspunsul lui Isus contracarează suspiciunea că El ar putea fi sensibil la măgulirea adusă de femeie (Mark and Robbins, 188-189). Cu siguranță, efectul retoric al acestei istorisiri decurge din răspusul rapid, concis, și înțelept al lui Isus la onoarea adusă Lui în mod indirect de către femeie. Folosind aceeași modalitate, El răspunde reafirmând fericirea ei supremă, dar această reafirmare slujește drept o provocare și o corectare a binecuvântării aduse de ea. Ea rostește tradiționala credință potrivit căreia relația maternă cu un fiu faimos constituie o legătură specială și aduce multe foloase, însă răspunsul lui Isus redirecționează atenția spre o relație cu Dumnezeu și cu El, accesibilă tuturor – celor care aud Cuvântul lui Dumnezeu și îl păstrează.

Următorul, Marcu 12:13-17, ne oferă un exemplu de narațiune declarativă ce este mult mai elaborată decât cea din Luca 11:27-28 și se aseamănă cu o “chreia mixtă” având accentul pus atât pe acțiunea (vs.15b-16) cât și pe replica memorabilă a lui Isus (v.17).

Apoi au trimes la Isus pe unii din Farisei și din Irodiani, ca să-l prindă cu vorba.  
Aceștia au venit, și I-au zis: „Învățătorule, știm că spui adevărul, și nu-Ți pasă de nimeni; căci nu cauți la fața oamenilor, și înveți pe oameni calea lui Dumnezeu în adevăr. Se cade să plătim bir Cezarului sau nu?  
Să plătim sau să nu plătim?” (vs. 13-15a)

Isus le-a cunoscut fățărnicia, și le-a răspuns: „Pentruce Mă ispitiți? Aduceți-Mi un dinar ca să-l văd.” (v.15b)

I-au adus un ban. (v.16a)

Și Isus i-a întrebat: „Chipul acesta și slovele scrise pe el, ale cui sunt?” (v.16b)

„Ale Cezarului”, I-au răspuns ei. (v.16c)

Atunci Isus le-a zis: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu.”(v.17ab)

Și se mirau foarte mult de El. (v.17c)

Nu doar că situația din această istorisire este descrisă într-un mod mult mai complet, ci este și esențială pentru a înțelege declarația. Prezența monedei ne pregătește pentru cuvintele finale ale lui Isus.

De această dată, istorisirea începe prin a ne spune despre motivul pe care îl aveau Fariseii și Irodianii; aceștia intenționau să îl prindă în capcană pe Isus cu o întrebare imposibil de răspuns. Ei încep prin a-L complimenta ca fiind un învățător care nu este dominat de opinia celorlalți ci, mai degrabă, este nepărtinitor în ceea ce privește adevărul. Lingușirea adusă de ei fondează întrebarea cu privire la caracterul legal (sub Tora) al plății impozitelor către împăratul roman, o întrebare menită să îl forțeze pe Isus să ocupe o poziție politică compromițătoare. Răspunsul inițial al lui Isus scoate în evidență conștientizarea scopului lor înșelător. Apoi, cerința adresată potrivnicilor Săi de a-I aduce un dinar inițializează o dinamică ce răstoarnă situația. Supunerea lor voluntară îi face să pună mâna pe o monedă romană, un act ce era interzis evreilor virtuoși și un lucru pe care în mod evident Isus nu l-a făcut.

Ultimul schimb de replici din istorisire ne pregătește pentru declarația uluitoare a lui Isus. El îi întreabă pe oponentii Săi, „Chipul acesta și slovele scrise pe el, ale cui sunt?”. Pentru a-I răspunde, ei trebuie să rostească numele împăratului. Narațiunea se sfârșește cu declarația lui Isus,

„Dați Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu.” Acest enunț încâlcit a dat naștere la diferite interpretări, însă nu toți interpreții înțeleg funcția retorică a unui astfel de enunț într-o narațiune ca aceasta. În această dispută cu liderii religioși ai Ierusalimului, enunțul final al lui Isus este menit să câștige. Întrebarea lor dificilă, ce a izbutit să etaleze atitudinea politică subversivă a lui Isus, a determinat o declarație ingenioasă și intenționat neclară, ce L-a scos din capcană. Pe de-o parte, enunțul lui Isus pare să certifice o datorie față de împărat, însă, pe de altă parte, dacă accentul este pus pe a doua jumătate a rândurilor paralele, atunci datoria de a da lui Dumnezeu lucrurile care I se cuvin imprimă un caracter relativ tuturor celorlate lucruri. Aceasta ar pretinde devotamentul lor total față de Dumnezeu.

Interpreții încep să detecteze puterea retorică a narațiunii doar în momentul în care analizează interacțiunea dintre poziția capcanei și răspunsul potrivit al lui Isus, care nu doar îi permite să scape ci și să manifeste autoritate asupra oponentilor Săi. Isus întâmpină întrebarea lor vicleană cu o acțiune (solicitarea monedei) ce îi pune într-o poziție defensivă, și cu o declarație ce le dă peste cap presupunerile și zădărnicește intențiile lor dușmănoase. Simplu spus, Isus îi depășește, iar singura reacție potrivită din partea lor – și a noastră – este de a exprima uimire (v. 17c).

Un ultim exemplu este interpretarea oferită de Burton Mack a pasajului din Marcu 14:3-9, ungerea lui Isus. Mack analizează tiparul istorisirii în lumina componentelor majore a unei chreia dezvoltat din punct de vedere retoric (vezi *Forme de Argumentare*): cadrul, întrebarea, răspunsul (Mack și Robbins, 92-100).

*Narratio*—cadrul pentru chreia, doar ușor amplificat (v.3):

Pe când ședea Isus la masă, în Betania, în casa lui Simon leprosul, a venit o femeie, care avea un vas de alabastru cu mir de nard curat, foarte scump; și, după ce a spart vasul, a turnat mirul pe capul lui Isus.

*Quaestio*—provocarea sau întrebarea care este amplificată prin accentuarea reacției ostile a contestatarilor și precizarea obiecției aduse de aceștia (vs.4-5):

Unora dintre ei le-a fost necaz, și ziceau: „Ce rost are risipa aceasta de mir? Mirul acesta s-ar fi putut vinde cu mai mult de trei sute de dinari, și să se dea săracilor.” Și le era foarte necaz pe femeia aceea.

*Argumentatio*—un răspuns vast, ce îi implică pe contestatari (vs.6-9):

v.6a—un răspuns ce redirecționează întrebarea:

Dar Isus le-a zis: „Lăsați-o în pace; de ce-i faceți supărare?”

v.6b—o expunere rațională ce servește drept teză:

„Ea a făcut un lucru frumos față de Mine;”

v.7a,c—o afirmație contrară ce acționează ca și contrast:

v.7b—o analogie ce este sugerată:

„căci pe săraci îi aveți totdeauna cu voi, și le puteți face bine oricând voiți: dar pe Mine nu Mă aveți totdeauna.”

v.8—un model:

„Ea a făcut ce a putut; Mi-a uns trupul mai dinainte, pentru îngropare.”

v.9—o judecată:

„Adevărat vă spun că, oriunde va fi propovăduită Evanghelia aceasta, în toată lumea, se va istorisi și ce a făcut femeia aceasta, spre pomenirea ei.”

Această analiză caută să înțeleagă argumentul retoric prezent în narațiune. De exemplu, Mack atrage atenția asupra meșteșugului iscusit al obiecției din vs.4-5. Situația poate fi cât se poate de stânjenitoare pentru Isus, însă obiecția exprimată – aceea că întrebuițarea de către femeie a parfumului de mare preț este o risipă iar vinderea acestuia ar fi putut asigura bani pentru săraci – mută discuția la un alt nivel. Faptul că aceștia au menționat despre săraci, citând-ul pe Mack,

îi plasează cu hotărâre pe contestatari de partea evlaviei și a eticii convenționale. Și acest lucru începe să lămurească indignarea lor. Cu această aluzie ei au sugerat un alt curs al acțiunii ca fiind mai bun (o teză consultativă),

pregătind într-un mod scrupulos scena pentru răspunsul lui Isus ca o dezaprobare asupra unei dispute deliberative. (95)

Structura retorică a răspunsului lui Isus se dezvoltă într-un mod cât se poate de creativ ca și un argument decisiv. Primele Sale cuvinte din v.6a definesc opoziția Sa față de protestatari („Lăsați-o în pace”) și ele interpelează adevăratele intenții din spatele obiecției lor („de ce îi faceți supărare?”). Următoarele Lui cuvinte din v.6b sunt folosite ca și teză a faptului că Isus va apăra: fapta femeii este „bună” și nu constituie o „risipă” (*kalon* – un termen important din punct de vedere retoric în stilul de vorbire epidictic). Cuvintele lui Isus din v.7 prezintă atât un contrast între cei săraci ca fiind *meru* prezenți și Isus ca *nefiind meru* prezent, un aspect derivat dintr-un studiu midraș asupra textului din Deut. 15:11 („Totdeauna vor fi săraci în țară”), cât și o analogie cu privire la „a face lucruri bune”. Analogia este făcută între Isus și săraci, între contestatari și femeie, între milostenie și fapte bune. În cele din urmă, argumentul își atinge apogeul în cele două declarații din vs.8-9. Cu un oarecare sarcasm, Isus lasă să se înțeleagă faptul că protestatarii ar putea face bine (săracilor) ori de câte ori doresc, însă, în contrast cu neglijența lor de a face bine, stă fapta bună a femeii, aceea de ungere a lui Isus, un model ce indică spre moartea Lui (v.8). Argumentul lui Isus nu doar a justificat fapta femeii, ci a și făcut cunoscut însemnătatea ei cristologică. Apoi urmează v. 9 ca și o declarație finală, poruncitoare de *amēn*, ce leagă fapta bună a femeii de proclamarea continuă a Evangheliei.

Astfel, potrivit lui Mack, Marcu 14:3-9 nu reprezintă doar „o chreia simplă” ce conține o „declarație tăioasă” ci o chreia având un argument elaborat după cum este și răspunsul serios și convingător al lui Isus dat contestatarilor Săi. Provocarea lor a fost înfruntată. „Fapta femeii se dovedește a fi o faptă bună; iar Isus se dovedește a fi Cristosul ce-și prevede moartea” (100).

Evangheliile furnizează o serie bogată de narațiuni succinte ce pot fi pe bună dreptate clasificate drept narațiuni declarative. Este extrem de important să analizăm, nu doar cadrul specific ce stârnește răspunsul lui Isus, ci, totodată, și caracterul particular al acestui răspuns. Înțelegerile interpretative apar ca urmare a faptului că exegeții devin sensibili la logica retorică a acestor succinte și provocatoare istorisiri.

### Exemple Suplimentare

Narațiuni declarative în Marcu: 2:16-17; 2:18-22; 2:23-28; 3:31-35; 6:1-6; 7:1-13; 8:11-13; 9:33-37; 9:38-41; 10:2-12; 10:13-16; 10:17-22; 10:35-40; 11:27-33; 12:18-27; 12:28-34; 12:35-37a; 12:40-44. Narațiuni declarative în manuscriul Q: Mat.4:1-11/Luca 4:1-13; Mat.8:18-22/Luca 9:57-62; Mat.11:2-6/Luca 7:18-23. Narațiuni declarative în ediția specială a lui Matei și Luca: Mat.9:36-38; 12:10-12; 17:24-27; Luca 3:10-11, 12-13, 14; 10:17-20; 10:38-42; 13:31-35; 17:20-21; 19:1-10. Narațiuni declarative în Ioan: 1:24-27; 2:13-22; 3:25-36; 6:30-34; 7:1-9; 8:1-11; 11:8-10; 12:1-8. Narațiuni declarative în Fapte: 2:37-39 și 16:30-31.

### Bibliografie selectată

Berger, Klaus. 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. În *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1092-1110.II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. Berger oferă numeroase exemple într-o discuție despre structura formei chreia.

Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Tradusă de către John Marsh, 11-69. Oxford: Basil Blackwell.

Dibelius, Martin. 1971. *From Tradition to Gospel*, 37-69. a 2-a ed. Cambridge & London: James Clarke & Co.

Lucrările lui Bultmann și Dibelius reprezintă studii timpurii ale criticii formei.



- Hock, Ronald F., și Edward N. O'Neil. 1986. *The Chreia in Ancient Rhetoric*. Vol. 1. Atlanta: Scholars Press. În afară de faptul că este o introducere folositoare, acest volum include secțiuni din manuale retorice antice ce tratează chreia.
- Mack, Burton L., și Vernon K. Robbins. 1989. *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press. Acest volum ilustrează valoarea cunoașterii chreiei antice în interpretarea narațiunilor din Evanghelii.
- Robbins, Vernon K. 1988a. „The Chreia.” *Greco-Roman Literature and the New Testament*. SBL Sources for Biblical Study No. 21, editată de David E. Aune, 1-23. Atlanta: Scholars Press. Acest articol oferă un rezumat al unui studiu recent asupra chreiei, având implicații pentru interpretarea narațiunilor declarative din Noul Testament.
- . 1988b. „Pronouncement Stories from a Rhetorical Perspective.” *Foundations and Facets Forum* 4, 3-32. Acest articol schițează lucrarea Societății grupului Narațiunii Declarative a Literaturii Biblice și discută despre modul în care o cunoaștere a retoricii elenistice aduce contribuții în înțelegerea narațiunilor declarative.
- . 1989. *Ancient Quotes and Anecdotes*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press. Acest volum oferă o numeroasă colecție de materiale anecdotice din cultura elenistică.
- Tannehill, Robert C. 1981. „Introduction: The Pronouncement Story and Its Types.” *Semeia* 20, 1-13.
- . 1984. „Types and Function of Apophthems in the Synoptic Gospels.” În *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 1792-1829*. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Cele două articole *Semeia*, reprezintă studiul primar al lui Tannehill ce tratează narațiunile declarative; iar articolul *ANRW* furnizează redactarea mai completă a tipologiei sale.
- Taylor, Vincent. 1933 *The Formation of the Gospel Tradition*, 63-87. London: Macmillan and Co. În acest capitol Taylor discută despre narațiunile declarative.

## LIMBAJE ȘI FORME APOCALIPTICE

### Definiția Formelor

Potrivit celor mai multe definiții, nici Evangheliile și nici Faptele Apostolilor nu pot fi clasificate drept scrieri apocaliptice, un gen literar reprezentat de cartea Apocalipsa (vezi *Apocalipsa: Cartea revelațiilor*). Cu toate acestea, Evangheliile și Faptele Apostolilor folosesc limbajul apocaliptic ori de câte ori vorbesc despre judecată și înviere, sau conțin termeni ca „Împărăția lui Dumnezeu” și „Fiul Omului”. În lumea antică, vorbirea apocaliptică lua de cele mai multe ori naștere în momentul în care o anumită persoană din comunitatea religioasă avea parte de o „revelație” personală a ceea ce Dumnezeu avea să facă în viitorul apropiat și apoi să vorbească acelei comunități, chemând oamenii la o nouă viziune a ordinii prezente văzută în lumina acțiunii iminente viitoare a lui Dumnezeu. Astfel, limbajul apocaliptic exprimă o perspectivă religioasă ce vede viitorul apropiat ca pe un timp în care, salvarea divină și activitatea judecătorească, au să-i elibereze pe oamenii lui Dumnezeu din ordinea rea prezentă, înspre o nouă ordine. Această transformare, potrivit profetului apocaliptic, va fi cataclismică și cosmică (vezi *Limbaje și Forme Literare Apocaliptice* în secțiunea Tradiția paulină a acestui volum).

### Limbajul Apocaliptic

În mod clar, Evangheliile sinoptice Îl prezintă pe Isus ca făcând uz de limbajul apocaliptic; cu toate acestea, ele includ numai câteva pasaje care fac referire la „experiențele Sale cu caracter de revelație” care ar justifica acest mod de vorbire (vezi Marcu 1:9-11; 9:2-8; Luca 10:17-20; Matei 11:25-27/Luca 10:21-22). Limbajul apocaliptic al lui Isus iese la iveală prin rostirile și parabolele Sale. De exemplu, în Marcu 1:15, Isus anunță sosirea iminentă a „Împărăției lui Dumnezeu” care este cu siguranță un simbol apocaliptic: „S-a împlinit vremea, și Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie” (vezi și Matei 10:7; 12:28; Luca 11:20). Sau, în Marcu 14:62, Isus răspunde întrebării Marelui Preot despre identitatea Sa mesianică făcând referire la o scenă apocaliptică din Daniel: „Da, sunt; și veți vedea pe Fiul omului șezând la dreapta Puterii și venind pe norii cerului.” Fericirea supremă este un alt model de rostire apocaliptică a lui Isus, așa cum adeverește și folosirea verbelor la timpul viitor. Cele două beatitudini din Luca 6:21 sunt exemple clare: „Ferice de voi, care sunteți flămânzi acum, pentru că voi *veți fi săturați*. Ferice de voi care plângeți acum, pentru că *voi veți râde*.” Acei urmași ai lui Isus care sunt flămânzi și sunt în suferință în era prezentă, vor experimenta bucurie și vor fi satisfăcuți de lucrarea lui Dumnezeu din noua eră.

Ca și exemplificare suplimentară a caracterului atotpătrunzător al temelor apocaliptice din cadrul discursurilor lui Isus, toate parabolele care urmează depind de un fundal apocaliptic pentru a-și putea dezvolta mesajul: Luca 12:13-21; Luca 16:19-31; Matei 18:23-35; Matei 20:1-16; Matei 22:1-10/Luca 14:16-24; Matei 24:45-51/Luca 12:42-46; Matei 25:1-13; Matei 25:14-30/Luca 19:12-27; Matei 25:31-46. În materialul despre Ioan Botezătorul apar și imagini apocaliptice: „mânia viitoare” (Luca 3:7); „secura înfiptă la rădăcina pomilor” (Luca 3:9); Acela care vine cu „lopata în mână” (Luca 3:17); și pleava care „va arde într-un foc care nu se stinge” (Luca 3:17).

Ca formă, multe din rostirile lui Isus afișează „o structură dublă în care prima parte se află în relație cu prezentul iar a doua cu viitorul” (Aune 1983, 166). Potrivit lui David Aune, această „polaritate, prezent/viitor, reflectă concepția apocaliptică iudaică cu privire la două ere”. Următoarele exemple prezintă această structură:

Căci oricine va vrea să-și scape viața/o va pierde;  
dar oricine își va pierde viața din pricina Mea...../ o va câștiga. (Marcu 8:35)

..... oricine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copilăș/ cu nici un chip  
nu va intra în ea. (Marcu 10:15)

..... căci oricine se înalță/ va fi smerit;  
dar oricine se smerește/ va fi înălțat. (Luca 18:14b)

Polaritatea prezent/viitor din rostirile lui Isus funcționează și într-o manieră etică. Viziunea apocaliptică a lui Isus cu privire la viitor devine punctul de plecare în pareneză, adică, în a-i îndemna pe ascultătorii Săi să gândească și să se poarte în anumite feluri.

### Pronunțări ale Legii Sfinte

Câteva din rostirile lui Isus, ce prezintă această structură duală, afișează și alte caracteristici formale. Într-un important articol (66-81), Ernst Käsemann a analizat declarații din scrierile lui Pavel și din Evangheliile pe care le-a intitulat “**verdicte ale legii sfinte**”. Aune (1983, 166-167) rezumă caracteristicile formei “legii sfinte” după cum urmează:

1. Pronunțarea este structurată în formă de chiasm;
2. Este întâlnit același verb în ambele părți ale pronunțării;
3. Cea de-a doua parte a pronunțării se ocupă cu activitatea escatologică a lui Dumnezeu și folosește verbe la viitorul pasiv (pasivul constituie adesea o circumscrisoare pentru activitatea divină);
4. Trăsătura centrală a pronunțării este principiul justiției retributive (*jus talionis*);
5. Prima parte a pronunțării este introdusă de formula legală cazuistică: “dacă cineva” sau “oricine”, în timp ce a doua parte este introdusă în stilul legii divine apodictice.

1 Corinteni 3:17 și 14:38 constituie exemple ale acestei forme literare din scrierile lui Pavel; Marcu 8:38 și Luca 12:8-9 constituie exemple din Evangheliile:

Pentru că oricine este rușinat de Mine și de cuvintele Mele,  
în această neam preacurvar și păcătos,  
se va rușina și Fiul omului de acesta/aceasta,  
când va veni în slava Tatălui Său împreună cu sfinții îngeri. (Marcu 8:38,  
traducerea autorului)

Și vă spun:  
pe oricine Mă mărturisește înaintea oamenilor,  
îl va mărturisi și Fiul omului înaintea îngerilor lui Dumnezeu;  
dar cine se leapădă de Mine înaintea oamenilor,  
va fi lepădat și el înaintea îngerilor lui Dumnezeu. (Luca 12:8-9)

Făcând o analiză a pasajului din Marcu 8:38 punem să ilustrăm caracteristicile formale ale “legii sfinte” în următoarele moduri: (1) cuvintele “oricine” (A) și “de mine” (B), aflate în primul vers, și cuvintele “Fiul Omului” (B’) și “de acesta” (A’), din cel de-al doilea vers, formează modelul chiastic; (2) verbul “se va rușina” apare și în prima și în a doua parte a declarației; (3) verbul “mă voi rușina” din cea de-a doua parte este o formă viitoare pasivă în limba greacă; (4) principiul justiției retributive, în care pedeapsa este dată pe măsura ofensei, este manifestată în acel Isus (ca Fiul al Omului) care este rușinat de cel ce s-a rușinat de El; (5) acest “oricine” este o modalitate de a introduce forma cazuistică ce indică faptul că această declarație se aplică oricui se potrivește situației descrise.

### Corelative Escatologice

“Corelativul escatologic” reprezintă o altă formă înrudită, care a fost identificată și denumită de către Richard Edwards (1960, 9-20). După cum notează Edward: “O construcție corelativă este

aceea care aduce împreună două elemente în scopul de a arăta o relație de reciprocitate între acestea. Forma corelativă standard ar fi: „Așa cum este cazul cu A, tot așa este și cazul cu B” (11). Această formă apare de cinci ori în Luca și Matei (Luca 11:30/Matei 12:40; Luca 17:24/Matei 24:27; Luca 17:26/Matei 24:37; Luca 17:28,30/Matei 24:38-39; Matei 13:40-41), însă niciodată în Marcu sau Ioan. Rostirea lui Isus din Luca 11:30 expune modelul corelativului escatologic:

Căci după cum Iona a fost un semn pentru Niniviteni, tot așa și Fiul omului va fi un semn pentru neamul acesta.

Într-o construcție corelativă escatologică, prima propoziție începe prin termenul de comparație „exact cum” (*kathōs*) sau „întocmai cum” (*hōsper*) și conține un verb la timpul trecut sau prezent, în schimb, cea de-a doua propoziție începe, de obicei, prin termenul corelativ „așa”/”în felul acesta” (*houtōs*) și conține verbul la viitor, „va fi” (*estai*). Această formă, care este asemănătoare cu cea a **verdictului legii sfinte**, întotdeauna menționează sintagma „Fiul Omului” în cea de-a doua propoziție. Din cauză că această formă apare în mod frecvent în versiunea Septuaginta a Profeților, unii cercetători biblici preferă să-l numească un „corelativ profetic” (Schmidt, 517-522).

### Profeții despre vremurile de pe urmă

În final, trebuie observat faptul că pasajul din Marcu 13:3-37 constituie un exemplu de discurs extins unde Isus face preziceri cu privire la distrugerea Templului și cu privire la evenimentele ce vor avea loc în preajma sfârșitului (vezi și Matei 24:1-36 și Luca 21:5-33). Materialul acestui capitol care, probabil, a fost pus în ordine de către Marcu, prezintă scenariul apocaliptic al lui Isus: aici El prezice tumultuoasele evenimente ce conduc spre vremurile din urmă, incluzând apariția numeroșilor mesia falși (vs. 6, 21-22), conflicte între națiuni (vs. 7-8a), cutremure și foamete (v. 8b), și necazurile și suferințele celor credincioși (vs. 9-13). Mai mult, el descrie distrugerea ordinii cosmice (vs. 24-25) și apariția Fiului Omului pentru a aduna pe cei aleși de pe toată suprafața pământului (vs. 26-27).

Dar, în zilele acelea, după necazul acesta,  
soarele se va întuneca,  
luna nu-și va mai da lumina ei,  
stelele vor cădea din cer,  
și puterile cari sunt în ceruri vor fi clătinate.

Atunci se va vedea Fiul omului venind pe nori cu mare putere și cu slavă.  
Atunci va trimete pe îngerii Săi, și va aduna pe cei aleși din cele patru vânturi,  
dela marginea pământului până la marginea cerului. (vs. 26-27)

Această descriere imită limbajul apocaliptic din Ioel 2:30-31 și Daniel 7:13.

Este nevoie de o oarecare dezbateră pentru a vedea dacă Marcu 13 reprezintă într-adevăr un gen literar individual (vezi Aune 1983, 186). Totuși, în forma lui actuală din Marcu, acest capitol folosește, în mod clar, o funcție parenetică sau exhortativă. O citire atentă dezvăluie o serie de verbe imperative aflate la timpul prezent („băgați de seamă” în v.5; „luați seama” în v.9; „nu vă îngrijorați mai dinainte” în v.11; „păziți-vă” în v.23; „luați învățătură” în v.28; „luați seama, vegheați” în v.33, „vegheați” în v.35; și „vegheați” în v.37) ce sunt adresate în totalitate comunității marcan. De aici încolo, discursul prelungit al lui Isus pare a fi proiectat pentru a instrui auditoriul marcan cu privire la vremurile de sfârșit și, cu mult mai important, pentru a-i provoca pe aceștia la o veghere constantă în mijlocul unor vremuri de spaimă și nestatornicie. Această secțiune de discurs, mai ales având acest accent pus pe glorioasa venire a Fiului Omului, furnizează simboluri apocaliptice pentru a da un înțeles evenimentelor cumplite și amenințătoare ce vor fi înfruntate de comunitate. Pasajul din Marcu 13:9-13, în mod deosebit, sugerează faptul că, acei credincioși cărora li s-a adresat Marcu, experimentau aspre repercusiuni în urma

evenimentelor catastrofice din perioada în care Romanii au distrus Ierusalimul și Templul în anul 70 d.Hr.

### Evaluări esențiale

Cunoașterea limbajelor și formelor apocaliptice ajută interpretul să recunoască caracterul evocativ al acestora. Limbajul apocaliptic este un limbaj extins la limitele proprii, ce trezește imagini și amintiri din trecutul Israelului și, mai presus de toate, ca și răspuns la pierderea semnificației lor prezente, este un limbaj ce crează o imagine a realității ce transcende circumstanțele cotidiene și istorice ale audienței căreia este adresat. În termenii lui Amos Wilder (153-168), acesta reprezintă un limbaj care este “precultural” și “prepersonal”, cu alte cuvinte, un limbaj lipsit de trăsăturile umane și culturale obișnuite.

De asemenea, limbajul apocaliptic este bogat în simboluri, oferind uneori imagini neobișnuite și hiperbolice. Este neadecvat să identificăm cu ușurință simbolurile apocaliptice cu referințe istorice și transistorice particulare, deoarece aceasta reduce puterea expresivă a simbolurilor. Este mult mai potrivit să abordăm limbajul apocaliptic cât mai ambiguu și cât mai polivalent, ca un limbaj care poate fi interpretat la diferite nivele de semnificație, și asta pentru că el încearcă să vizualizeze realitatea dincolo de imaginația noastră. Spre exemplu, fraza apocaliptică de pe buzele lui Isus “Împărăția lui Dumnezeu” este cel mai corect tratată ca și un termen polivalent ce nu poate fi explicat din punct de vedere conceptual. În calitatea sa de simbol bogat și ambiguu, utilizarea acestuia poate continua să trezească înțelegeri noi cu privire la activitatea lui Dumnezeu față de lume.

Interpretul ar trebui să ia în considerare și natura contextelor primului secol cărora li se adresează limbajul apocaliptic. Limbajul devine unul hiperbolic atunci când este pus în fața unor situații de impas cultural și religios, și în fața unui real sau doar considerat haos, în care continuitățile și modelele pe care se baza o comunitate par să fie tulburate sau sunt distruse. După cum se poate observa, este crucial să înțelegem discursul apocaliptic al lui Isus din Marcu 13 în termenii contextului său marcan care a fost acoperit de neliniștea și frica generată de evenimentele ce au avut loc în preajma asediului Roman al Ierusalimului din anul 70 d.Hr

Cu cât exegeții înțeleg mai bine limbajul apocaliptic în contextul său original, cu atât mai probabil este ca aceștia să poată detecta întrebuintărea greșită a acestuia în predicarea și instruirea contemporană. După cum Paul Hanson notează: „Doctrina apocaliptică pură a apărut în cadrul unei situații de înstrăinare, acesta nu a fost niciodată un program teologic creat cu sfială în siguranță și odihnă” (33). Pentru a putea folosi într-un mod adecvat limbajul apocaliptic în vremurile noastre, avem nevoie de o conștientizare, atât a trăsăturilor acestui limbaj îndrăzneț și neconvențional, cât și a tipului de context din care a apărut acesta.

### Bibliografie selectată

Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Acest studiu conține descrieri ale construcțiilor profetice cu o focalizare apocaliptică.

———. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*, 226-252. Philadelphia: Westminster Press. Ultimul capitol furnizează o dezbateră utilă cu privire la literatura apocaliptică din sferele evreiești și greco-romane.

Edwards, Richard A. 1960. „The Eschatological Correlative as a *Gattung* in the New Testament.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 60, 9-20.

———. 1971. *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, 47-58. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson.

Ambele articole conțin dezbateră autorului cu privire la „corelativul escatologic”.

- Hanson, Paul D. 1976. „Apocalypticism.” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Suppl. vol. Nashville: Abingdon Press. Acest articol conține anumite definiții date unor termeni (apocalipsă, escatologie apocaliptică, și doctrină apocaliptică) precum și o schiță istorică-sociologică a formei apocaliptice.
- Käsemann, Ernst. 1969. „Sentences of Holy Law in the New Testament.” *New Testament Questions of Today*. Tradusă de către W. J. Montague, 66-81. London; SCM Press. Acest capitol este o traducere a influentului articol al autorului, publicat în anul 1954.
- Schmidt, Daryl. 1977. „The LXX Fattung ’Prophetic Correlative,’ ” *Journal of Biblical Literature* 96, 517-522. Schmidt încheie prin a spune că forma corelativă a unui enunț nu a fost o creație a bisericii primare, ci ea a fost adoptată dintr-o formă profetică timpurie.
- Wilder, Amos N. 1982. „Apocalyptic Rhetorics.” *Jesus’ Parables and the War of Myths*, 153-168. Philadelphia: Fortress Press. Acest capitol oferă o dezbateră aprofundată despre efectul retoric al limbajului apocaliptic.

## FORME DE ARGUMENTARE

### Definiția Formei

În ultimii ani, specialiștii ai Noului Testament au întreprins ceea ce se numește criticismul retoric, un studiu al textelor biblice în termenii modelelor retorice elenistice, în premiza că Noul Testament nu era ținut separat de cultura sa greco-romană. Chiar dacă majoritatea scriitorilor Noului Testament nu erau antrenați în mod oficial în retorică, o materie predată în școlile Imperiului Roman în perioada primului secol d.Hr, aceștia vorbeau limba greacă și este foarte probabil ca aceștia să fi fost influențați de retorica publică utilizată în tribunale și în spațiile civile.

Principalul obiectiv al retoricii din lumea antică îl constituia puterea de a convinge. Cu toate că retorica a funcționat mai întâi în viața civilă, cunoașterea ei este relevantă și limbajului religios deopotrivă, și asta pentru că adesea sunt oferite argumente pentru care oamenii trebuie să trăiască într-un anumit mod sau să creadă ceea ce este proclamat. Ori de câte ori se întâmplă acest lucru în Noul Testament, acolo începe, dacă nu doar în mod rudimentar, un proces al convingerii sau al argumentării.

Ca să rezumăm pe scurt interpretarea retoricii elenistice (vezi *Forme de Argumentare* din secțiunea tradiției pauline a acestui volum), practica retorică implica cinci aspecte: *invenția* (decizii cu privire la subiectul adresat, natura problemei, și tipul de argument), *aranjamentul* (decizii cu privire la ordonarea materialului), *stilul* (selectări ale vocabularului, gramaticii, și sintaxei), *memoria* (utilizarea procedurilor mnemotehnice și a procesului de memorare a unui discurs), și *transmiterea* (utilizarea vocii, gesturilor, și a altor tehnici).

Autorii care au scris lucrări despre retorică nu au omis să trateze și natura socială a discursului, și asta fiindcă au realizat că trăsătura de caracter a vorbitorului (numită *ethos*) și starea de spirit a audienței (numită *pathos*) afectau convingerea. Din această cauză, vorbitorii erau învățați să se prezinte pe ei însăși ca fiind influenți și demni de încredere și să dezvolte moduri de influențare a emoțiilor audienței cu ajutorul cărora să poată construi un discurs convingător (*logos*).

Pentru efectivă dezvoltare a argumentului vorbitorii trebuiau să decidă ce strategie ar îndeplini obiectivele lor. Retoricii au prezentat trei tipuri de discursuri: cel judicial, cel deliberativ, și cel epidictic. Discursul judicial era proiectat pentru a fi folosit într-o sală de judecată și căuta să convingă auditoriul de anumite chestiuni de adevăr și justiție cu privire la evenimente din trecut. Discursul judicial, într-un mod cu totul propriu, implică un *proemium* sau un *exordium* (introducere), o secțiune de *naratio* (expunerea faptelor), urmat de *propositio* (enunțarea problemei centrale), *probatio* (dezvoltarea dovezilor cu ajutorul secțiunii de *propositio*), *refutatio* (discutarea dovezilor pro și contra), și *peroratio* (concluzia). Anumite discursuri din Faptele Apostolilor urmăresc acest tipar judicial Fapte 22:1-21 și 24:10-21, de exemplu.

Discursul deliberativ își are originea în arena politică, el caută să convingă audiența să acționeze în viitor într-un anumit mod. Structura sa se aseamănă celei judiciare într-o formă oarecum modificată și asta pentru că îi lipsește secțiunea de *narratio*; acesta conține un *proemium*, *proposition*, *probatio*, și *peroratio*. George Kennedy (39 și urm.) susține că Predica de pe Munte (Mat. 5-7) și *Predica de pe Câmp* (Luca 6:20 și urm.), precum și majoritatea discursurilor lui Isus, constituie o retorică deliberativă.

Burton Mack (41-43) subliniază faptul că, în timpul celui de-al doilea secol î.Hr., modelul deliberativ a fost transformat într-o schiță ușor diminuată pentru o argumentare ce, în mod normal, era cunoscută drept o „elaborare” sau o „prelucrare”. Aceasta implica (1) *introducerea*, (2) *problema*, (3) *motivația* (argumentarea), (4) *opozitia* (combaterea; afirmarea contrariului), (5) *analogia* (comparația), (6) *exemplul*, (7) *citația* (autoritatea), și (8) *concluzia*.

Cel de-al treilea tip, discursul epidictic, a fost adresat prezentului cu scopul de a lăuda sau a condamna o anumită persoană sau un lucru. Între introducere și concluzie vorbitorul oferea de obicei o serie de teme cu privire la persoana, lucrul, sau ideea aflată în discuție. Kennedy (73 în cont.) clasifică „discursurile de rămas bun” din Ioan 13-17 drept discursuri epidictice. De asemenea, Vernon Robbins analizează controversa cu privire la Beelzebul din Marcu 3:22-30 și Luca 11:18-28 pe baza unui șir de topici epidictice menite să condamne scriitorii (în Marcu) și



oamenii din mulțime (în Luca) pentru că afirmau că Isus este stăpânit de Beelzebul și că scoate dracii cu ajutorul stăpânului dracilor (Mack și Robbins, 171-177, 185-191).

Argumentul retoric poate folosi diferite unități formale pentru a desfășura, atât un tipar rațional inductiv cât și unul deductiv. Raționamentul inductiv tinde să implice exemple din trecut (*paradeigma*) pentru a avansa spre o generalizare, în timp ce raționamentul deductiv se bazează pe silogismele retorice numite *entimeme*. O entimemă își arogă în mod caracteristic structura unei afirmații susținute de o motivație. De pildă, prima beatitudine prezintă următoarea formă: „Binecuvântați sunt cei săraci în duh, *căci* a lor este Împărăția cerurilor” (Matei 5:3). În spatele acestei beatitudini stă remarcabilul silogism: Cei ce moștenesc Împărăția lui Dumnezeu sunt binecuvântați (premise majoră); cel sărac moștenește Împărăția lui Dumnezeu (premise minoră); de aceea, săracii sunt binecuvântați (concluzia). Multe din spusesele lui Isus (vezi *Aforismul*) implică același gen de logică și pot fi numite „entimeme”.

Critica retorică asigură o corectare necesară pentru critica formei (vezi *Introducere*), deoarece preocuparea față de retorică nu se concentrează doar pe unitățile formale scurte, cum ar fi narațiunea declarativă (vezi *Narațiunea Declarativă*) cu acea dezvoltare a *chreiei*, ci și pe segmente scripturale mai lungi. Criticii retorici sunt preocupați în primul rând să traseze argumentul ce presupune că un anumit segment al manuscriselor urmărește să convingă audiența. De exemplu, discursurile din Faptele Apostolilor implică modele de argumentare ce sunt atât declarative cât și judiciale (vezi *Discursurile [Faptele]*).

Până în prezent, majoritatea eforturilor depuse de criticii retorici au fost îndreptate spre scrisorile pauline (vezi *Forme de Argumentare* din secțiunea Tradiția paulină a acestui volum); totuși, unii cercetători biblici atașează acum și o analiză retorică a unor segmente din Evangheliile și Fapte (vezi, de exemplu, Kennedy, Mack și Robinson, și Mack). Mai jos puteți găsi exemple ale unei astfel de analize.

Implicând modelul „elaborării” sau „prelucrării” (*introducerea, problema, motivația, opoziția, analogia, exemplul, citația, și concluzia*), Burton Mack (50-52) propune următoarea schiță a rostirilor lui Isus din Luca 12:22-31:

*Problema:* O persoană nu trebuie să se îngrijoreze cu privire la viață (hrană) sau la trup (îmbrăcăminte) (v.22)

*Motivația:* Viața este mai mult decât mâncare, iar trupul este mai mult decât îmbrăcăminte (v. 23)

*Analogia:* Corbii nu muncesc pentru a avea hrană: Dumnezeu se îngrijește de ei. Voi valorati mai mult decât păsările (v. 24).

*Exemplul:* Nimeni nu poate adăuga nici măcar un cot la mărimea vieții lui îngrijorându-se (vs. 25-26).

*Analogia:* Crinii nu muncesc, cu toate acestea au „îmbrăcăminte” (v.27).

*Paradigma:* Nici Solomon nu era așa aranjat (v.27).

*Analogia:* Uitați-vă la iarba care este arsă. Dacă astfel îmbracă Dumnezeu iarba, cu cât mai mult vă va îmbrăca pe voi? (v.28).

*Concluzia:* Nu trebuie să căutați mâncare (sau să vă îngrijiți pentru ea) (v. 29).

*Exemplul:* Toate națiunile fac așa (v. 30).

*Îndemnul:* Căutați, mai degrabă, Împărăția lui Dumnezeu, și toate celelate lucruri vă vor fi adăugate (v.31).

Fie că evanghelistul Luca, ori Isus-ul istoric dinaintea lui, a implicat sau nu în mod conștient un argument retoric cunoscut în lumea romană, Mack susține că este evidențiat un model practicat în retorica elenistică. Argumentul începe în v. 22 prin expunerea unei probleme sau unei teze și apoi imediat oferă în v. 23 motivația (semnalată prin prezența sintagmei „*căci*”). Un sprijin pentru susținerea afirmației este oferit de analogie (din lumea naturii), exemplu (din lumea socială a interdependenței umane), și paradigmă (un exemplu de personaj istoric). Analogiile (vs.24,28) sunt bazate pe raționamentul „de la mai mic spre mai mare” (ființele umane valorează *mai mult* decât corbii și crinii), în timp ce îndemnul final din v. 31 se transformă în „de la mai mare, la mai mic” (preocuparea pentru Împărăție are prioritate față de toate celelate lucruri în viață). Pasajul ca întreg dezvoltă următorul silogism retoric: Viața este cu mult mai mult decât hrană și îmbrăcăminte (premise majoră); Dumnezeu se va îngriji de nevoile umane (premise minoră); așadar, nu este nici un motiv pentru oameni să se îngrijoreze (concluzia). De asemenea, potrivit



lui Mack, imperativele din cadrul pasajului arată o accentuare a autorității lui Isus ca și Învățător (ethos) și ele subliniază nevoia audienței de a accepta învățăturile Sale (pathos).

O conștientizare a tiparului „elaborării” aduce o nouă lumină nu numai asupra retoricii deliberative, în care Isus oferă îndemnuri, ci și asupra retoricii judiciare, unde Isus se apără ori pe Sine ori îi apără pe ucenicii Săi. Vernon Robbins (Mack și Robbins, 132-133) schițează argumentul lui Isus din Matei 12:1-8 după cum urmează:

*Introducerea:*

În vremea aceea, Isus trecea prin lanurile de grâu, într-o zi de Sabat; ucenicilor Lui le era foame, și au început să smulgă spice de grâu și să le mănânce.

*Formularea Problemei:*

Dar Fariseii, când au văzut lucrul acesta, I-au zis: „Uite, ucenicii Tăi fac ce nu este îngăduit să facă în ziua Sabatului.”

*Argumentul oferit de Exemplul din Mărturia Scrisă:*

Isus le-a răspuns, „Oare n-ați citit ce a făcut David, când a flămânzit, el și ceice erau împreună cu el: cum a intrat în Casa lui Dumnezeu, și a mâncat pâinile pentru punerea înaintea Domnului, pe care nu-i era îngăduit să le mănânce nici lui, nici celor ce erau cu el, ci numai preoților?”

*Analogia:*

Sau n-ați citit în Lege că, în zilele de Sabat, preoții calcă Sabatul în Templu, și totuși sunt nevinovați?

*Comparația (de la mai mic spre mai mare):*

Eu vă spun că aici este Unul mai mare decât Templul.

*Citația ce Conține Opoziția:*

Și dacă ați fi știut ce înseamnă: ‘Milă voiesc, și nu jertfe’, n-ați fi osândit pe niște nevinovați.”

*Argumentarea ca și Concluzie:*

„Căci Fiul omului este Domn și al Sabatului.”

În acest exemplu, problema este o acuzație judicială. Ea expune un caz împotriva ucenicilor așa cum un proces începe prin anunțarea acuzației. Isus, apărându-și ucenicii, citează o relatare din Scripturi ce îl prezintă pe David ca pe o persoană a cărei faptă întemeiază precedentul legal pentru fapta ucenicilor. Prin această afirmație, Isus folosește două argumente în același timp: citația și exemplul. Isus continuă prin a formula o analogie cu preoții care nu sunt considerați vinovați de călcarea legii atunci când își îndeplinesc datoriile în ziua Sabatului. Aceasta este o analogie eficace, și asta pentru că se bazează mai curând pe Tora decât pe profeți, unde se poate găsi relatarea despre David. După această analogie, Isus începe să traseze o comparație între El și Templu, o acțiune înțeleaptă deoarece în Templu slujesc preoții. Urmează o citare care introduce opusul a ceea ce Fariseii afirmaseră: dacă Fariseii erau călăuziți de milă și nu de preocupările față de Templu, nu i-ar fi considerat pe ucenici ca fiind vinovați de încălcarea legii lui Dumnezeu. Concluzia aduce în discuție o analiză rațională ce funcționează ca și premisă minoră pentru afirmarea nevinovăției ucenicilor:

*Premisa majoră:* Cel ce este Domn al Sabatului este și Judecător peste legile Sabatului.

*Premisa minoră:* Fiul omului este Domn al Sabatului.

*Concluzia:* Deaceia, Fiul omului are autoritatea legală pentru a-i declara pe ucenici nevinovați.

Puternica întrebuintare de către Isus a argumentului din Matei 12:1-8, scoate în evidență autoritatea Sa în interpretarea legii lui Dumnezeu (ethos), și încearcă să evoce o decizie de nevinovăție din partea unei audiențe ce ia loc de juriu asupra acestui caz (pathos).

Analizele retorice au fost și ele alcătuite din fragmente scripturale mai lungi cum ar fi Predica de pe Munte (Matei 5-7). George Kennedy (39-72) propune pentru Predica de pe Munte această schemă generală:

5:3-16	Prologul
5:17-20	Problema
5:21-7:20	Motivația
7:21-27	Epilogul

Deși este de părere că întreaga predică este un discurs deliberativ, și asta pentru că Isus oferă aici călăuzire pentru modul în care audiența ar trebui să trăiască în viitorul apropiat, Kennedy afirmă că beatitudinile introductive au un caracter epidictic. Ca parte din prolog sau din introducere, acestea celebrează calități (sărac în duh, milostiv, cu inimă curată) importante pentru ascultători. Fericitările construiesc un pod între vorbitor și auditoriu, acesta fiind unul din scopurile precise ale prologului. Cele două metafore despre sare și lumină din cap.5:13-16 sugerează în continuare că, în calitate de persoane binecuvântate, ascultătorii au de îndeplinit o misiune, aceea de a face lucrări bune pentru a fi o mărturie înaintea lui Dumnezeu.

Matei 5:17-20 formulează destul de clar afirmația predicii însă nu explică și cele două principii ale sale: legea trebuie să fie ținută în toate detaliile sale, și neprihănirea ucenicilor lui Isus trebuie să o depășească pe cea a cărturarilor și a Fariseilor. Kennedy sugerează faptul că ethos-ul și pathos-ul sunt implicate aici mai mult decât este logosul; Isus formulează aceste două puncte într-o manieră fermă, având o subliniere a autorității Sale (ethos), iar în v.9, o pedeapsă sau o recompensă pentru ascultători (pathos) exprimată în mod tacit.

Discuția din cap.5:21 în cont. se ocupă mai întâi de lege (5:21-48) ilustrând ce anume este cerut printr-o „neprihănire mai mare”, iar apoi oferă o caracterizare suplimentară a „neprihănirii”.

### Evaluări esențiale

Interpreții moderni ai Bibliei trebuie să înțeleagă caracterul și funcția anumitor forme precum chiasmul, aforismul, narațiunea minunilor, și narațiunea declarativă, însă interpretarea acestora poate fi mult îmbogățită dacă ei au o cunoaștere activă a modelelor retorice practicate în mediul elenistic în care au fost scrise Evangheliile și Faptele Apostolilor. Cu toate că scriitorii evangheliilor nu au studiat retorica în mod oficial, se pare totuși că au avut o anumită cunoștință a retoricii antice ce a influențat modul cum aceștia au modelat tradiția despre Isus și tradiția bisericii primare.

Una dintre contribuțiile importante ale criticii retorice constă în atenția pe care aceasta o acordă argumentului retoric dezvoltat în secțiunile mai largi ale Scripturii. După cum am văzut, o analiză retorică poate fi făcută atât Predicii de pe Munte cât și unităților retorice mai mici cum ar fi Luca 12:22-31 sau Matei 12:1-8. Încă Robbins, introduce modelul argumentării, clar întâlnit pe tot cuprinsul Evangheliei după Marcu, la finalul interpretării sale retorice pe care a făcut-o asupra acestei evanghelii. Astfel de analize pot pune în alertă interpretul cu privire la tipul de rol pe care un anumit enunț – fie că acesta este o analiză retorică, un exemplu, ori un silogism – îl joacă în întreg argumentul. De asemenea, o analiză retorică se deosebește în mod obișnuit de punctul central al argumentului (teza sau problema), și de motivația și dovezile ce îl susțin. Astfel, de pildă, este foarte important să înțelegem că, în Matei 5:43-48, teza este reprezentată de v.44 (trebuie să vă iubiți vrăjmașii...), împreună cu motivația sa din v.45a (pentru ca să fiți copii ai Tatălui vostru din ceruri), în timp ce vs. 45b-47 oferă argumentul de sprijin.

În mod util, criticile retorice ne reamintesc și de faptul că autorii Noului Testament erau preocupați în mod esențial de structurarea scrierilor lor proiectându-le în așa fel încât să funcționeze ca și comunicări acustice. De exemplu, majoritatea membrilor comunităților creștine din primul secol d.Hr., ar fi ascultat mai degrabă o narațiune evanghelică citită cu voce tare într-un cadru public decât să și-o citească ei înșiși în tăcere. Din cauză că citirea evangheliei avea în vedere o interpretare orală, strategiile și tehnicile retorice și-ar fi avut impactul său asupra

audienței aproape în același mod în care un vorbitor cu experiență încerca să aibă o influență persuasivă asupra ascultătorilor. Critica retorică ne poate ajuta să discernem strategia retorică și efectul intenționat al unui text.

### Exemple Suplimentare

Alte texte ce au fost analizate de Mack din punct de vedere retoric includ pasaje ca: Marcu 8:34-9:1; Luca 3:1-18; Ioan 5:30-47; Fapte 2:1-42 (Mack); și Marcu 13:3-9; Luca 7:36-50; Marcu 4:1-34 (Mack și Robbins). Kennedy oferă analize retorice ale pasajelor din Luca 6:20-49 și Ioan 13-17, și sugerează faptul că Matei 23, Luca 10, și Luca 1:46-55 furnizează exemple suplimentare de discursuri epidictice. În plus, Robbins aplică analiza retorică textelor din Matei 8:18-22; Luca 9:57-60; Marcu 2:23-28; Marcu 3:22-30; Matei 12:22-37; și Luca 11:18-28 (Mack și Robbins).

### Bibliografie selectată

- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. După ce conturează o utilă introducere, Kennedy analizează fragmente din Noul Testament ce înfățișează tipuri de discursuri judiciare, deliberative, și epidictice.
- Mack, Burton L., și Vernon K. Robbins. 1989. *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma, Calif.: Polebridge Press. Această carte utilizează procedee retorice greco-romane pentru a dezvolta un argument folosit în interpretarea unor pasaje din Evangheliile sinoptice.
- Mack, Burton L. 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press. Acest volum reprezintă o concisă și valoroasă introducere pentru critica retorică.
- Robbins, Vernon K. 1984. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Philadelphia: Fortress Press. Această carte oferă o interpretare socio-retorică a întregii Evanghelii după Marcu.

## NARAȚIUNI DESPRE MINUNI - MIRACOLE

### Definiția Formei

Cea mai extinsă definiție a narațiunilor minunilor cuprinde orice narațiune ce conține o descriere a unui eveniment miraculos, însă o astfel de definiție nu sugerează nimic despre caracteristicile structurale ale narațiunilor în sine. Chiar și atunci când aceste tipuri de narațiuni sunt descrise ca fiind alcătuite din trei secțiuni (început, conținut, și concluzie; vezi Betz, 72) sau urmând succesiunea descrierii unei probleme, o rezolvare miraculoasă și demonstrația ei (Wire, 108), este dezvăluit foarte puțin din varietatea de moduri prin care aceste istorisiri din Evangheliile și Faptele Apostolilor își desfășoară acțiunea. Cu toate că Antoinette Clark Wire recunoaște această varietate, ea consideră narativitatea ca fiind ingredientul esențial atunci când scrie:

Narațiunea minunilor este, în primul rând, o relatare afirmativă, și nu o întrebare sau o poruncă; o istorisire a unor întâmplări specifice, și nu o descriere, o analiză sau o concluzie. Această narațiune vorbește despre un progres uimitor în lupta împotriva limitărilor apăsătoare ale vieții umane. (109)

Pe lângă aceste caracterizări, mai curând generale, ale narațiunilor miracolelor, atât Gerd Theissen (85-112) cât și Wire (88-108) sugerează faptul că există anumite subcategorii ce pot fi luate izolat.

**1. Un Exorcism.** Acest tip de istorisire evanghelică descrie întâlnirea lui Isus cu o persoană posedată demonic. Elementul central este lupta. Într-o astfel de istorisire, poate fi înfățișată acțiunea distrugătoare a demonului, totuși, în prezența lui Isus, nebunul adoptă o atitudine defensivă și împăciuitoare. Cu siguranță, Isus, în calitate de făptuitor al miracolelor, este într-o poziție de autoritate; El izgonește demonul printr-un singur cuvânt. După izgonire, martorii reacționează în mod normal manifestând uimire și frică. Astfel, tiparul literar este unul de confruntare, izgonire, și reacție. Marcu 1:23-28, 5:1-20, și 9:14-29 sunt istorisiri ce se concentrează pe această înfrângere a puterii demonice.

**2. O Istorisire Controversată ce Include și o Minune.** În acest tip de istorisire, Isus este văzut ca fiind în conflict cu liderii religioși asupra lucrurilor permise sau nu de legea iudaică. Atunci când este provocat de oponenții Săi, adesea Isus adresează o întrebare cheie. Urmărind tiparul narațiunii declarative (sau a *chreiei*), schimburile de replici scurte descrise între Învățător și adversari ating apogeul printr-o rostire finală, uneori însoțită de o acțiune, ce îi pune în dificultate pe oponenți. Iar dacă acțiunea aceasta implică și o vindecare sau un fel de minune, asta nu face decât să confirme argumentul lui Isus. Wire numește acest tip de istorisire un „expozeu” și oferă următoarea descriere a scopului pe care acesta îl avea: „În fiecare caz ‘etica’ istorisirii este negativă, purgativă, revoluționară în sens social, distrugând restricțiile stabilite în numele lui Dumnezeu pentru a păstra ordinea și autoritatea” (96). Exemple ale acestui tip sunt istorisirile despre vindecările din ziua de Sabat (Marcu 3:1-6; Luca 13:10-17; 14:1-6), istorisirile despre controversa cu privire la Beelzebul (Matei 12:22-30/Luca 11:14-23 și Matei 9:32-34), miracolul cu plata taxei pentru Templu (Matei 17:24-27), și vindecarea omului paralytic (Marcu 2:1-12).

**3. O Istorisire a Vindecării Făcute ca și Răspuns la o Rugămintă.** În cadrul acestui tip de istorisire, este înfățișată o persoană bolnavă, sau un intermediar al acesteia, care se apropie de Isus pentru ca, în mod direct sau indirect, să Îl implore să-i ofere ajutor. În unele cazuri, Isus răspunde rugăminții printr-un cuvânt de mustrare sau printr-o interpelare a credinței solicitantului. Deseori istorisirea pune accent pe situația fără speranță a bolnavului. Cuvântul și/sau atingerea autoritară a lui Isus produc vindecarea, însă istorisirea poate avea ca sfârșit celebrarea credinței acelei persoane. Următoarele istorisiri ar putea fi analizate într-un mod folositor având în vedere aceste teme: Matei 8:5-13; Marcu 1:40-45; 5:21-43; 7:31-37; Luca 7:1-10.

**4. O Istorisire despre Aprovizionare.** Ceea ce Theissen intitulează „minuni ce oferă” (103-106), Wire denumesc „istorisiri despre aprovizionare” (96-99). Acest tip de istorisire descrie răspunsul lui Isus la o situație de nevoie, iar exemplele includ hrămirile miraculoase din Marcu 6:30-44, Marcu 8:1-10, și Ioan 6:1-14. Spre deosebire de celelalte istorisiri, aici nu există nici o cerință pentru a face un miracol; Isus percepe nevoia și inițiază fapta. În majoritatea cazurilor, aprovizionarea cu mâncare făcută de Isus simbolizează mult mai mult decât o întreținere a trupului uman. Luca 5:1-11 și Ioan 2:1-11 ar putea fi și ele reprezentante ale acestui tip.

**5. O Istorisire despre Mântuire.** Sunt câteva istorisiri ce descriu situații de neputință în care urmași de-ai lui Isus se descoperă pe ei înșiși. O furtună de pe lac îi amenință (Marcu 4:35-41), sau au parte de întemnițare (Fapte 12:1 în cont.). O astfel de istorisire conține un fel de rugămintă stăruitoare sau o rugăciune făcută de discipoli, adesea având loc o manifestare dinivă care precede salvarea acestora.

**6. O Epifanie.** Unele istorisiri se concentrează pe o manifestare divină a lui Isus și ele descriu reacțiile puternice pe care aceste epifanii le trezesc în cei ce le asistă. Apariția lui Isus pe lac slujește drept exemplu al unei astfel de manifestări (Marcu 6:45-52/Matei 14:22-33). Un alt exemplu este reprezentat de pescuirea minunată din Luca 5:1-11, ce demonstrează autoritatea lui Isus peste ape și îl îndeamnă pe Petru să facă acea mărturisire prin care se subapreciază pe sine. În plus, nu este greșit să afirmăm că majoritatea, dacă nu toate, „semnele” din Ioan au un caracter epifanic, manifestând atât gloria cât și puterea acestei persoane trimise de Dumnezeu.

## Evaluări esențiale

Cu toate că este bine să studiem narațiunile minunilor în lumina descrierilor de mai sus, interpretul își va îmbunătăți mult înțelegerea cu privire la fiecare din aceste narațiuni dacă analizează caracteristicile individuale și mișcarea dramatică ale acestora din perspectiva unei narațiuni succinte. Acest lucru presupune obținerea unei evaluări ale interacțiunii dintre acțiunea și discursul din cadrul narațiunii. Acest model de anchetă literară poate include următoarele trei întrebări: (1) Ce personaje sunt cuprinse în narațiune și în ce mod interacționează acestea? Hans Dieter Betz amintește interpretului să ia notă de „istoria” personajelor din istorisire. Un personaj se poate afla într-un moment la marginea istorisirii, în alt moment în centrul ei, și apoi iar la margine. Sau se poate ca un personaj să debuteze în scena centrală iar apoi să dispară din acțiunea istorisirii. Betz vorbește de asemenea despre deplasarea de la „contactul mental la contactul direct” sau de la „contactul vizual, la cel verbal, apoi la cel direct” (72). (2) Unde este pus accentul dramatic al istorisirii, și ce importanță are acest fapt? și (3) Ce rol joacă în istorisire miracolul în sine?

Receptivitatea la astfel de întrebări poate conduce la o analiză ce aduce lămuriri cu privire la narațiune, însă orice interpretare cuprinzătoare trebuie să cerceteze și rolul narațiunii miracolelor în întreaga Evanghelie precum și modul cum aceasta a funcționat în crearea unei semnificații pentru primii creștini.

Două dintre exemple – istorisirea controversei ce expune un miracol și istorisirea vindecării ca răspuns la o rugămintă – ilustrează o analiză ce are în vedere cele trei întrebări amintite mai sus, și ele se concentrează pe individualitatea unei narațiuni despre minuni date în istorisire. Mai jos este dată o schiță detaliată a desfășurării istorisirii despre vindecarea persoanei cu mâna uscată din Matei 3:1-6:

- 1-4 I. Scena introductivă
- 1-2 A. Introducerea personajelor
  - 1a 1. Referința la locul acțiunii și introducerea lui Isus
  - 1b 2. Introducerea persoanei bolnave (maladia sa)
  - 2 3. Introducerea oponentilor
    - a. Examinarea lui Isus de către aceștia
    - b. Intenția lor dușmănoasă
- 3-4 B. Dialogul inițiat de Isus
  - 3 1. Instrucțiunile Sale date omului bolnav
  - 4ab 2. Întrebarea Sa adresată oponentilor
  - 4c 3. Tăcerea oponentilor
- 5 II. Scena principală
  - 5a A. Reacția puternică a lui Isus față de oponenti
  - 5bc B. Pregătirea lui Isus pentru a face minunea
    - 1. Porunca lui Isus către omul bolnav
    - 2. Ascultarea manifestată de omul bolnav
  - 5d C. Manifestarea miracolului
- 6 III. Scena finală: descrierea reacției oponentilor față de miracolul înfăptuit

Această istorisire cuprinde trei personaje: Isus în calitate de învățător și tămăduitor, persoana bolnavă, și oponentii. Cu toate că este introdus imediat după ce Isus apare în Sinagogă, omul bolnav joacă doar un rol minor în această istorisire. Acest om este intenționat de Isus pentru a fi pus în scena centrală însă el dispare din cadru în scena finală. De exemplu, nu aflăm nimic de răspunsul lui la vindecarea făcută de Isus. În schimb, istorisirea acordă o atenție deosebită interacțiunii dintre Isus și adversarii Săi. Scena extinsă a introducerii nu este una întâmplătoare, ea exprimă obiectivul istorisirii. Imediat după ce Isus și bolnavul apar în scenă, aflăm și de prezența adversarilor. Nespecificându-li-se numele, ei stau ascunși undeva în umbră, pândind acest moment, însă istorisirea imediat notează intenția lor dușmănoasă. În plus, porunca lui Isus

adresată bolnavului, prevestește întrebarea cercetătoare pusă oponenților Săi. Dialogul intenționat nu mai are loc din cauza tăcerii lor amenințătoare; probabil tăcerea lor se datorează faptului că răspunsul la întrebarea lui Isus este foarte de evident și contrar intențiilor lor.

Scena principală ilustrează atât reacția puternică a lui Isus față de pizma adversarilor Săi, cât și acțiunea Lui îndrăzneată din scena centrală, de vindecare a mâinii omului. Scena finală, pentru ascultători, scoate la lumină intențiile murdare ale oponenților ce dezvăluie planul acestora de a-L nimici pe Isus. Prin acest mod de desfășurare, semnificația istorisirii capătă o focalizare mai clară: tămăduirea înfăptuită de Isus reprezintă binele și mântuirea despre care El a întrebat, în timp ce planul oponenților scoate la iveală nu doar eșecul lor de a se lăsa convinși de miracolul lui Isus ci și ironica încălcare a Sabatului prin uneltirea lor de a face ceva rău. În contextul marcan, istorisirea oferă o altă ilustrare a adevărului ce reiese din declarația centrală a lui Isus din cap.2:27-28: „Sabatul a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru Sabat; așa că Fiul omului este Domn chiar și al Sabatului.”

Analiza istorisirii despre vindecarea femeii cu scurgerea de sânge (Marcu 5:24-34) reprezintă un alt exemplu:

- |         |  |
|---------|--|
| 24-28   | I. Scena introductivă  |
| 24a     | A. Tranziția redacțională de la istorisirea precedentă         |
| 24b-25a | B. Introducerea personajelor                                   |
| 24b     | 1. Apariția mulțimii venite cu Isus                            |
| 25a     | 2. Apariția femeii bolnave                                     |
| 25b-26  | C. Descrierea condiției jalnice a femeii                       |
| 25b     | 1. Durata problemei  |
| 26a     | 2. Neputința doctorilor de a o ajuta                           |
| 26b     | 3. Epuizarea resurselor financiare                             |
| 26c     | 4. Înrautățirea stării sale                                    |
| 27-28   | D. Apropierea femeii de Isus                                   |
| 27a     | 1. Stabilirea contactului mintal: ea aude de Isus              |
| 27b     | 2. Stabilirea contactului fizic: ea atinge în secret haina lui |
| Isus    |  |
| 28      | 3. Justificarea dată de ea pentru atingerea hainei lui Isus    |
| 29a     | II. Scena centrală: Înfăptuirea miracolului                    |
| 29b-34  | III. Scena finală  |
| 29b     | A. Femeia devine conștientă de vindecarea sa                   |
| 30a     | B. Isus sesizează faptul că o putere a ieșit de la El          |
| 30b     | C. Întrebarea lui Isus adresată mulțimii                       |
| 31      | D. Răspunsul discipolilor                                      |
| 32      | E. Privirea cercetătoare a lui Isus în căutarea persoanei      |
| 33-34   | F. Întâlnirea dintre femeie și Isus                            |
|         | 1. Femeia este scoasă din anonim                               |
| 33a     | a. În frică și tremur  |
| 33b     | b. Îngenunchează înaintea lui Isus                             |
| 33c     | c. Mărturisește tot adevărul                                   |
|         | 2. Cuvântul final adresat de către Isus femeii                 |
| 34a     | a. Recunoaște credința femeii                                  |
| 34b     | b. O lasă se plece în pace                                     |
| 34c     | c. Îi reconfirmă vindecarea                                    |

Această istorisire despre vindecare conține patru personaje: Isus, cu puterea Sa carismatică de a tămădui; o femeie disperată ce caută vindecare; o mulțime ce are un rol important în desfășurarea istorisirii; și discipolii care, în scena finală, trec din culise în scena centrală pentru a da un scurt răspuns întrebării adresate de Isus mulțimii, apoi se retrag din scenă. Întrucât în secvența marcană această istorisire constituie o întrerupere a poveștii lui Iair (Marcu 5:21-24a, 35-43), unii ascultători afirmă că Iair însoțea și el mulțimea. Deși, în mod limpede, Iair nu are nici un rol evident în istorisirea inserată, episodul cu femeia influențează ceea ce i se întâmplă; întârzierea are drept rezultat vestea venită de la casa fruntașului despre moartea fiicei lui. Mai

mult decât atât, interrelaționarea acestor două istorisiri provoacă anumite comparații. Femeia a avut de suferit timp de doisprezece ani, în timp ce fiica fruntașului s-a bucurat doar de doisprezece ani de viață. Femeia își capătă sănătatea cu ajutorul credinței: credința lui Iair are nevoie de consolidare din momentul în care aude vestea morții fiicei sale. Femeia primește putere de vindecare prin atingerea hainei lui Isus; Isus atinge copila moartă și o trezește la viață.

Devin evidente și mai multe lucruri ca urmare a analizei desfășurării narative a istorisirii. Spre deosebire de multe narațiuni ale miracolelor, scena finală este mărită, potrivindu-se în lungime cu scena introductivă. Pe tot cuprinsul scenelor, femeia bolnavă și Isus sunt cei care domină acțiunea. Mare parte a scenei introductive descrie condiția, aparent fără speranță, a femeii. Această femeie a fost chinuită de o scurgere menstruală ce dura de doisprezece ani, lucru ce o făcea să fie considerată veșnic necurată potrivit legii evreiești (Lev. 15:25-30). Nu doar că doctorii nu au putut să-i ofere ajutor, ci, totodată, a avut de suferit de pe urma acestora întrucât aceștia i-au epuizat toate resursele financiare în aceste încercări de a o vindeca. Acum, aflată într-o stare din ce în ce mai rea, ea atinge în secret haina lui Isus, punând astfel la încercare speranța ei de a fi vindecată (sau, așa cum grecescul *sōzō* mai indică, „de a fi salvată”).

Vindecarea efectivă este prezentată în câteva cuvinte; o putere iese din Isus și intră în trupul femeii. Evenimentele desfășurate în extinsa scenă finală determină o întâlnire față în față a femeii cu Isus. Ea este scoasă din singurătate spre relaționare. Stăruința lui Isus în a dori să descopere persona care L-a atins conduce istorisirea în această direcție. El vrea să cunoască pe acela sau aceea care L-a atins, iar femeia se face cunoscută. Ea îngenunchează înaintea lui Isus, în frică și cutremur, și îi mărturisește tot adevărul. Apoi, în mod surprinzător, ea își primește lauda pentru credința ei. Astfel, istorisirea sfârșește, nu printr-un cuvânt de laudă coral sau printr-o gloriificare adusă lui Dumnezeu de către femeie, ci prin garanția unei relații pe viață dintre ea și Isus. Istorisirea trece de la situația disperată la deplinătate, de la singurătatea și anonimitatea unei femei la relaționare și la viață. Istorisirea se încheie celebrând credința femeii. Cu toate că minunea este considerată punctul culminant al istorisirii, numai după ce deznodământul are loc ascultătorii pot să sesizeze faptul că miracolul presupune mult mai mult decât o vindecare fizică; ea include implicarea într-o relație „izbăvitoare” cu Isus însuși.

Astfel, pe scurt, istorisirile denumite „narațiuni ale miracolelor” descriu, de fapt, o varietate de modele și o remarcabilă individualitate în ceea ce ele relatează. O analiză atentă a trăsăturilor literare și a desfășurării acțiunii fiecărei istorisiri în parte, poate fi productivă pentru exeget și predicator. În cele din urmă, însă, categorisirile au nevoie de mai mult, întrucât, numai o investigare amănunțită atrage atenția asupra varietății aproape nelimitate de obținuți disponibile pentru a relata o istorisire ce implică în ea un miracol. Astfel de examinări, asemenea construcției precedente, s-ar putea iniția cu oricare din narațiunile miracolelor din Evangheliile și Faptele Apostolilor. Acest model de analiză ar putea revela, de asemeni, și semnele iuanine. Este important de notat faptul că, textele paralele din Matei și Luca pentru istorisirile din Marcu, au nevoie de o atenție deosebită. Aceste rapoarte cu privire la un anumit miracol nu sunt doar niște repetiții mecanice ale unei alte istorisiri. În schimb, fiecare din ele își asigură propria diversitate și propriile nuanțe. Fiecare ar trebui studiată în termenii săi proprii și în propriul context literar.

### Bibliografie selectată

Berger, Klaus, 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament.” Din *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1212-1231. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. Această secțiune conține o analiză folositoare a narațiunilor miracolelor și a aretalogiilor, ilustrând diferitele moduri prin care relatările minunilor erau utilizate în lumea antică.

Betz, Hans Dieter. 1978. „The Early Christian Miracle Story: Some Observations on the Form Critical Problem.” *Semeia* 11, 69-81. Privind narațiunile miracolelor ca pe niște fenomene literare (umând-ul pe Theissen) îl determină pe Betz să ofere ajutor în înfăptuirea unei descrieri estetice a narațiunii miracolelor.

- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Tradusă de către John Marsh, 209-244. Oxford: Basil Blackwell. Această secțiune se focalizează pe dezvoltarea tradiției narațiunii miracolelor.
- Kee, Howard Clark. 1983. *Miracle in the Early Christian World*. New Haven & London: Yale University Press. Sugerând o abordare socio-istorică, Kee investighează semnificația minunilor ca parte a mediului greco-roman.
- Theissen, Gerd. 1983. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Tradusă de către F. McDonagh. Philadelphia: Fortress Press. Acest studiu important urmărește anumite abordări aflate în corelație pentru a înțelege narațiunile minunilor.
- Wire, Antoinette Clark. 1987. „The Structure of the Gospel Miracle Stories and Their Tellers.” *Semeia* 11, 83-113. Acest articol, ce investighează interacțiunea dintre personajele din narațiunea minunilor, clasifică aceste narațiuni în funcție de tip.

## NARAȚIUNEA CHEMĂRII - TRIMITERII

### Definiția Formei

Numeroase istorisiri din Evangheliile și Faptele Apostolilor se aseamănă cu narațiunile de delegare sau de chemare întâlnite frecvent în Scripturile iudaice. Benjamin Hubbard (104-107) înregistrează în Scripturile iudaice douăzeci și șapte de astfel de narațiuni (ex., Gen. 11:28-30, 12:1-4a; 17:1-14; Exod 3:1-4:16; Num. 22:22-35; Deut. 31:14-15; Iosua 1:1-11; 1 Sam. 3:1-4:1a; Isaia 6; Ier. 1:1-10; Ezra 1:1-5), din care extrage următoarele elemente caracteristice: **introducerea, confruntarea, reacția, delegarea, protestul, încurajarea, și încheierea**. Construind pe analiza lui Hubbard făcută pasajului din Matei 28:16-20 considerat a fi o „delegare”, Terence Mullins (603-614) folosește aceste componente tipice pentru a studia un număr de treizeci și șapte de istorisiri din Evangheliile și Faptele Apostolilor. Atât el cât și Hubbard (114-123), care înregistrează în Noul Testament doar douăzeci și cinci de narațiuni ale chemării, au constatat faptul că această formă apare cel mai adesea în scrierile lui Luca. Acest lucru nu este deloc surprinzător datorită interesului mare pe care Luca îl acordă paradigmei „profetului” (vezi Luca 4:16-30; 7:39; 13:31-33; 24:19; Fapte 3:22; 7:37).

Elementele (un cuvânt, o frază, sau o grupare de articole) de confruntare, chemare, și încurajare sunt indispensabile acestui tip de istorisire. Confruntarea, ca și componentă, descrie prezența unei persoane sau unui reprezentant divin ce emite o chemare autorizată unei anumite persoane din istorisire; chemarea este emisă pentru a-l face pe destinatar un agent al unei autorități mai înalte; încurajarea este menită, după câte se pare, să elimine orice fel de rezistență din partea celui căruia îi este transmis mandatul. În cel puțin nouă dintre istorisiri sunt prezente și o introducere, o reacție la confruntare, un protest cu privire la chemare, și o încheiere. Însă există și exemple în care lipsesc una sau mai multe dintre aceste componente, cel mai des lipsește elementul de reacție sau de protest.

### Evaluări esențiale

Examinând două dintre istorisiri vom putea ilustra importanța recunoașterii acestei forme în interpretarea textelor. Prima dintre ele, chemarea lui Pavel din Fapte 9:1-9, este o alegere evidentă. Schița care urmează descrie modul în care Luca a organizat elementele caracteristice din această relatare.



*Introducerea* (1-3a): Saul este în drum spre Damasc pentru a suprima „Calea credinței”.

*Confruntarea* (3b): Dintr-o dată apare din cer o lumină orbitoare.

*Reacția* (4a): Saul cade la pământ.

*Confruntarea* (4b): O voce i se adresează lui Saul printr-o întrebare.

*Reacția* (5a): Saul răspunde printr-o întrebare.

*Chemarea* (5b-6): Domnul îi răspunde printr-o directivă.

*Reacția* (7): Cei ce erau împreună cu Saul rămân înmărmuriți.

*Încheierea* (8-9): Saul, rămas fără vedere, este condus în oraș.

În acest exemplu, protestul, ca și element component, lipsește cu desăvârșire, și probabil, tot așa și elementul încurajării. Mullins (606), însă, caracterizează v. 6b ca fiind mai curând elementul încurajării („...și ți se va spune ce să faci”) decât cel al chemării. Ceea ce urmează în pasajul din Fapte 9:10-19 reprezintă rezultatul a ceea ce a fost relatat în cap.9:1-9 și, de asemenea, determină anumite schimbări asupra tiparului caracteristic. Deși pasajul din cap. 9:10-19 descrie o chemare paralelă, adresată lui Anania, acesta mai aduce și încurajare și confirmare chemării lui Pavel (9:17-18). Producerea unei schițe ce ține cont de elementele „narațiunii chemării” aduce claritate asupra modului de desfășurare a narațiunii.

Istorisirile despre Domnul cel înviat din morți (Matei 28:1-8; 28:16-20; Marcu 16:1-8; Luca 24:36-53) și anumite istorisiri despre copilăria Sa (vezi *Narațiuni despre Isus*) par, de asemenea, să înfățișeze această formă a chemării. Istorisirea despre vestea adresată Mariei din Luca 1:26-38, face parte din istorisirile cu privire la copilăria Domnului:

*Introducerea* (26-27): Îngerul Gavril este trimis la Maria.

*Confruntarea* (28): Îngerul Gavril se adresează Mariei.

*Reacția* (29): Maria este tulburată de urarea venită de la înger.

*Încurajarea* (30): Mariei i se spune să nu se teamă pentru că a căpătat îndurare înaintea Domnului

*Chemarea* (31-33): Maria este aleasă să zămislească și să poarte în pântec un fiu, „Isus”.

*Protestul* (34): Maria pune la îndoială aceste lucruri din pricina virginității ei.

*Încurajarea* (35-37): Îngerul îi vorbește despre puterea Duhului Sfânt și despre sarcina Elisabetei.

*Încheierea* (38): Maria acceptă rolul pe care îl primește iar îngerul se îndepărtează.

Ca și în cazul pasajului din Fapte 9:1-9, și Luca 1:26-38 își desfășoară tiparul într-un mod flexibil, incluzând două descrieri ale încurajării (30 și 35-37), pe prima o întâlnim după reacția inițială a Mariei iar pe cealaltă după protestul ei. Deoarece „forma” este cu totul descriptivă în ce privesc elementele componente necesare acestui tip de narațiune, nu trebuie să fie un lucru surprinzător pentru interpret faptul că ar putea exista variații în cadrul ordinii și prezentării acestor elemente importante. Recunoașterea formei narațiunii chemării îngăduie interpretului să înțeleagă scopul primordial al unor astfel de narațiuni: „a autoriza pe cineva să îndeplinească o sarcină divin instigată” (Hubbard, 123). Astfel, de pildă, întrebuițarea de către Luca a acestei forme pentru a descrie evenimentul din Fapte 9 îi transmite cititorului priceput modul în care evanghelistul privește acest eveniment— nu ca pe o „convertire” a lui Pavel, în termenii noștri, ci ca pe o chemare profetică și ca pe mandatul său. Interpretul biblic cunoaște acest lucru nu neapărat din conținutul exact al narațiunii, sau prin ceea ce Luca adresează în mod direct cititorului, ci prin forma în sine.

### Exemple Suplimentare

Hubbard (122) și Mullins (605-606) consimt în mare măsură faptul că exemplele ce urmează sunt clasificate drept exemple de „narațiuni ale chemării”: Matei 28:1-8; 28:16-20; Marcu 16:9-20; Luca 1:5-25; 1:26-38; 2:8-20; 24:36-53; Ioan 20:19-23; Fapte 9:1-9; 9:10-17; 10:1-8; 10:9-23; 22:6-11; 22:17-21; 23:11; 26:12-20; 27:21-26. În plus, Mullins vede această formă ca descriind numeroase alte istorisiri, dintre care unele sunt clasificate în mod tipic drept narațiuni ale miracolelor (Matei 14:22-33 și Luca 5:1-11). El mai include și versiunea lui Matei a schimbării la

față (Matei 17:1-8), istorisirea lui Marcu despre intrarea lui Isus în Ierusalim (Marcu 11:1-10), și o parabolă cum ar fi cea a lui Luca 15:11-31.

### Bibliografie selectată

Hubbard, Benjamin J. 1977. „Commissioning Stories in Luke-Acts: A Study o Their Antecedents, Form and Content.” *Semeia* 8, 103-126. Acest articol face cercetări asupra narațiunilor chemării din Luca-Faptele Apostolilor prin prisma narațiunilor din Scripturile iudaice și din Orientul Apropiat Antic.

Mullins, Terence Y. 1976. „New Testament Commision Forms, Especially in Luke-Acts.” *Journal of Biblical Literature* 95, 603-614. Clădind pe analiza lui Hubbard în ce privește Matei 28:16-20, Mullins analizează mult mai multe istorisiri nou-testamentale ca fiind exemple reprezentative ale formei de narațiune a chemării.

## NARAȚIUNI DESPRE ISUS

### Definiția Formei

Narațiunile ce nu se potrivesc categoriilor narațiunii declarative sau narațiunii minunilor, au fost clasificate în mod tipic de către cercetătorii englezi drept „narațiuni despre Isus”. Vincent Taylor (142) a propus această denumire nondescriptivă pentru acele narațiuni ce, în opinia lui, „nu au nici o formă structurală comună”. El a procedat astfel deoarece a dorit să evite folosirea termenului de „legendă” întrebuințat de către Martin Dibelius (104 și urm.) și Rudolf Bultmann (244 și urm.), un termen ce, pentru cei mai mulți oameni, prejudică valoarea istorică a acestor narațiuni. Cu toate că Bultmann este sceptic în ceea ce privește valoarea istorică a acestor narațiuni înfățișându-le drept niște narațiuni „religioase și sfătuitoare” și nu unele „istorice”, într-o notă de subsol el recunoaște, pe lângă altele, faptul că „evenimentele istorice ar putea sta la baza legendelor” (244-245). Într-un ton similar, Dibelius (104) folosește termenul de „legendă” pentru a indica o istorisire religioasă ce conține un amestec de interese biografice și etiologice (ce explică motivul sau originea) menit să furnizeze bazele în ceea ce privește semnificația unei persoane remarcabile ce este amintită și promovată de această istorisire. Până și Taylor (142-146), care urmărește să apere valoarea istorică a narațiunilor, recunoaște că aceste „istorisiri despre Isus” nu sunt deloc biografice în sensul modern ci sunt „istorisiri de sine stătătoare” ce reflectă nevoile și interesele bisericii primare.

### Evaluări esențiale

Deoarece „narațiunile despre Isus” servesc drept o categorie ce includ o largă varietate de istorisiri, pare corect să discutăm caracteristicile acestor narațiuni potrivit următoarelor subcategorii: **istorisiri despre lucrarea publică, istorisiri despre copilărie, istorisiri despre patimi, și istorisiri despre înviere**. Vor fi prezentate caracteristicile ce definesc fiecare grup de istorisiri în parte, plus câteva indicații pentru o interpretare corectă a acestora.

### Narațiuni Lucrarea Publică

Majoritatea narațiunilor ce prezintă episoade din lucrarea lui Isus se concentrează direct pe problema identității Sale. De exemplu, Marcu 6:1-6a descrie respingerea de către locuitorii orașului natal al lui Isus a calității Sale de profet proclamat divin. În Marcu 6:14-16, Irod Antipa primește vestea despre existența lui Isus și își pune întrebarea dacă Acesta este un Ioan

Botezătorul „reînviat”. Marcu 8:27-30 tratează într-un mod explicit întrebarea cu privire la identitatea lui Isus așa cum este ea adresată ucenicilor Săi. Mai mult, Marcu 11:1-10 descrie intrarea lui Isus în Ierusalim în calitate de Mesia davidic, iar Marcu 11:15-18 înfățișează activitatea profetică și provocatoare a lui Isus în Templul din Ierusalim. Interpreții biblici mai trebuie să observe faptul că, cel puțin trei dintre istorisirile despre Isus, înglobează elemente mitice. Acest lucru înseamnă că ele descriu realitatea transcendentă în termeni istorici. În special, Marcu 1:12-13 descrie ispitirea lui Isus drept o întâlnire a Sa cu „Satan” în pustie; versiunea mai amplă din Matei 4:1-11/Luca 4:1-13 acordă un caracter istoric și mai complet luptei duse de Isus cu cel rău. Istorisirea despre botezul lui Isus din Marcu 1:9-11 conține, totodată, și elemente mitice – deschiderea cerului și vocea care răsună din nori declarând calitatea lui Isus de Fiu prea iubit. În final, istorisirea schimbării la față din paragraful din Marcu 9:2-9 înfățișează o proclamare a identității lui Isus ca Fiu de Dumnezeu și o proclamare a naturii misiunii Sale. Această istorisire posedă un caracter mitic în descrierea pe care o face cu privire la apariția lui Ilie și a lui Moise, cu privire la strălucirea îmbrăcămintei lui Isus, cu privire la vocea cerească, și cu privire la nor.

Potrivit lui David Aune (270-274), atât istorisirea despre botezul lui Isus cât și cea a schimbării la față înglobează o formă scurtă denumită „profeție de recunoaștere”. În ambele cazuri, declarația este atribuită lui Dumnezeu și ea posedă două elemente structurale: „declarația principală de recunoaștere urmată de o scurtă expunere a acestei declarații”(272). În cazul pasajului din Marcu 1:11, profeția divină de recunoaștere, ce citează Ps. 2:7, apare prima, apoi este urmată de o aluzie la pasajul din Isa. 42:1 ce este privită ca și expunerea acestei profeții:

„Tu ești Fiul Meu prea iubit;  
în Tine îmi găsesc toată plăcerea Mea.”

În Marcu 9:7, prima componentă, profeția de recunoaștere din istorisirea despre schimbarea la față, expusă din nou prin cuvintele Ps.2:7, reprezintă mărturisirea divină a identității lui Isus; cel de-al doilea element constituie o poruncă în a asculta de El. Este remarcabil faptul că în această situație declarația apare la persoana a treia:

„Acesta este Fiul Meu prea iubit;  
de El să ascultați!”

Pe scurt, multe din istorisirile despre Isus ce descriu lucrarea Sa se concentrează pe identitatea și misiunea Lui, iar unele fac acest lucru înglobând în ele un limbaj mitic și o profeție de recunoaștere. Fără îndoială, primii creștini au modelat aceste narațiuni în mod retrospectiv în lumina mărturisirilor și experiențelor post-învierii. Este hotărâtor pentru un interpret să recunoască caracterul confesional și mitic al unor astfel de narațiuni.

### Narațiuni despre Copilărie

Matei 1-2 și Luca 1-2 sunt denumite în mod obișnuit drept „narațiuni despre naștere” sau „narațiuni despre copilărie”, cu toate că, una din istorisirile din Luca, îl prezintă pe Isus la vârsta de doisprezece ani (Luca 2:41-51). Anumite caracteristici ale istorisirilor despre copilărie vor călăuzi exegeții în interpretarea acestor istorisiri.

În primul rând, este important pentru interpretul biblic să înțeleagă faptul că istorisirile ce privesc copilăria lui Isus nu constituie deloc o istorie faptică în sensul modern. Totuși, acest lucru nu implică absența totală a materialului cu o valoare istorică (vezi Brown 1977, 26-38, 505-533). Majoritatea teologilor sunt de părere că aceste istorisiri – care nu apar în cea mai timpurie evanghelie, Marcu – au apărut târziu în tradiția pre-evangelică. Raymond Brown explică:

Cu cât cineva merge mai în urmă, cu atât acesta găsește o mai mică accentuare a nașterii și a familiei lui Isus . Nu există nici un fel de referințe cu

privire la naștere în predicile din Faptele Apostolilor, iar în ce privesc scrisorile pauline există o singură referință specifică cu privire la aceasta (Gal.4:4-5). În creștinismul timpuriu predicarea despre nașterea lui Isus nu era încă văzută în aceeași lumină salvifică așa cum erau văzute moartea și învierea. (28)

Ca o dovadă a acestui lucru, Brown, în alt loc, constată faptul că restul Evangheliilor nu arată nici un fel de cunoștință despre episoadele narrative ce privesc copilăria, și că nu există nici un fel de referințe către acestea. De exemplu, în Matei 2:3 este specificat faptul că Irod și toți ceilalți locuitori ai Ierusalimului aud de nașterea lui Isus ca Rege al Iudeilor, însă în timpul lucrării lui Isus oamenii nu fac deloc referire la descendența Sa extraordinară (vezi Matei 13:54-58). Sau, potrivit lui Luca 1:38 și urm., Ioan Botezătorul este o rudă de-a lui Isus, și totuși acesta abea mai târziu, în Luca 7:18-23, se interesează de identitatea mesianică a lui Isus. Aceste lipsuri de consecvență sunt multiple.

Un al doilea punct esențial ce merită observat este acela că narațiunile despre copilărie servesc, în primul rând, unor scopuri cristologice, clarificând de la început pentru audiență ceva despre identitatea lui Isus. Ele funcționează ca și o prefață a Evangheliei. Asemănător prologului iohanin, istorisirile ce privesc copilăria lui Isus prevăd teme teologice și cristologice majore ce apar în istorisirile ulterioare aflate în Evanghelii. Spre exemplu, amenințarea făcută de Irod împotriva vieții pruncului Isus prevestește crucificarea lui Isus. Sau referința la Neamuri din cântecul lui Simeon în Luca 2:29-32 anticipează acceptarea Neamurilor în biserică. Pornind de la aceasta, interpreții ar face bine să interpreteze și să predice despre o anumită narațiune ce privește copilăria lui Isus, având un ochi ațintit asupra modului în care narațiunea cristalizează o credință cristologică a bisericii primare, și asupra modului în care aceasta oferă o reflecție bogată cu privire la semnificația lucrării, crucificării, și învierii lui Isus.

În al treilea rând, câțiva cercetători biblici (ex. Brown și Horsley) punctează faptul că anumite particularități ale istorisirilor privitoare la copilăria lui Isus corespund cu acelea ale istorisirilor privitoare la copilărie din biografiile greco-romane, ce aparțineau persoanelor cu vază. Mai precis, Richard Horsley sugerează faptul că ascultătorii istorisirilor despre copilărie din Matei și Luca ar fi fost familiarizați cu „aspecte precum visurile, prevestirile, și miracolele copilăriei, din relatările contemporane ale persoanelor cu importanță, cum ar fi biografiile Cezarilor, întocmite de către Suetonius” (170).

Probabil, un lucru mult mai important decât aceste asemănări generale, îl reprezintă posibilitatea ca istorisirile despre copilăria lui Isus, mai cu seamă Matei 1-2, să aibă un caracter midrașic (vezi *Midrașul*). John Dominic Crossan (18-27) a demonstrat într-un mod cât se poate de convingător faptul că istorisirile mateene despre copilărie imită descrieri cu caracter midrașic ale istorisirilor despre Moise din Exod 1-2. Asemănările dintre aceste istorisiri și Matei 1-2 pot fi găsite din abundență: în istorisirile despre Moise este prezentat un semn care este dat sub forma unei preziceri și a unui vis, și în istorisirile despre Isus este dat un semn ce este reprezentat de o stea; Faraon și curtenii săi se tem, și Irod la fel; Faraon se consultă cu sfătuitorii săi în palat, și Irod se consultă cu preoții și cărturarii; Faraon decide să masacreze copiii evrei de parte bărbătească, la fel procedează și Irod; ș.a.m.d. Dacă istorisirile biblice – **servindu-se de o versiune midrașică** – dețin un rol important în alcătuirea narațiunilor despre copilărie din Matei, și chiar și a celor din Luca (ex., cântecul Mariei imită fragmente din cântecul Anei aflat în 1 Sam. 2:1-10), atunci interpretul trebuie să acorde o deosebită atenție acestor teme scripturale precum și modului în care ele sunt adaptate. De exemplu, în Matei 1-2, narațiunile îl înfățișează pe Isus ca fiind „noul” Moise însă cu o oarecare schimbare – „pentru a fi în siguranță Isus fuge nu *de* ci *către* ne-evrei (în Egipt)” (Crossan, 27).

Și în final, este important pentru interpret să recunoască faptul că istorisirile din Mat. 1-2 și cele din Luca 1-2 nu sunt identice. Ele prezintă două istorisiri complet diferite. În loc să le omogenizeze cu dibăcie, interpretul ar trebui să trateze cu distincție particularitățile fiecărei istorisiri. Din nefericire, spectacolele de Crăciun „tradiționale” au transmis pretutindeni conceptul binecunoscut potrivit căruia Matei și Luca înregistrează aceeași înșiruire a evenimentelor ce împrejmuesc nașterea lui Isus. Neizbutind să ia în serios caracterul și însușirile particulare ale

acestor istorisiri ale nașterii lui Isus, spectacolele de la școala duminicală împlânzesc fără să vrea puterea radicală și eliberatoare ale acestor istorisiri (vezi în deosebi Horsley).

### Narațiuni despre Patimi

În această secțiune, atenția va fi îndreptată către istorisirile despre patimi din Marcu deoarece Evanghelia lui Marcu este probabil cea mai timpurie. Studiul atent ale celorlalte istorisiri despre patimi (Matei 26-27; Luca 22-23; Ioan 18-19) vor dezvălui și ele strategiile și temele lor caracteristice proprii (vezi Matera). Majoritatea cercetătorilor biblici sunt de acord cu faptul că, descrierea arestării, judecării, condamnării, și crucificării lui Isus din Marcu 14-15, expune o remarcabilă coerență interioară ca și narațiune. Totuși, ei au explicații diferite în ce privește originea acestei narațiuni atent construite despre patimi. Li s-au dat oare capitolelor 14-15 din Marcu înfățișarea fundamentală în tradiția pre-Marcă, o poziție de mult menținută de majoritatea cercetătorilor biblici, sau autorul Evangheliei după Marcu a fost cel responsabil pentru crearea acestei drame narative bine proiectate?

George Nickelsburg (153 și urm.), singurul se pare care a ridicat problema genului narațiunii despre patimi din Marcu, sugerează faptul că modelul pentru Marcu 14-15 poate fi găsit în anumite scrieri evreiești (istorisirea cu Iosif din Gen.37 și urm., istorisirea lui Ahicar, cartea Esteri, Dan.3 și 6, Suzana, și, cel puțin în parte, Înțelep. lui Solom. 2, 4-5) ce desfășoară o temă comună – „salvarea și reabilitarea unei sau unor persoane inocente ce sunt persecutate” (156). Din cadrul acestor scrieri evreiești, Nickelsburg identifică un număr de componente narative care, atunci când sunt aplicate lui Marcu 14-15, dezvăluie următoarea structură (164-166): provocare (11:15-17); conspirație (11:18; 12:12,13; 14:1-2); provocare (14:3-9); conspirație (14:10-11); judecare și acuzare (14:53-64); alegere, încredere, supunere (acestea nu sunt explicite, însă vezi 14:60-62); reacție (14:63); condamnare (14:64); salvare, exaltare, și reabilitare (acestea nu sunt explicite însă vezi 15:1-15); reacție (15:5); sprijin (15:9-14); condamnare (15:15); investitură și aclamare (15:16-20); aclamare (15:26); grea încercare (15:29-32); rugăciune (15:34); grea încercare (15:36); moarte (15:37); reabilitare (15:38); aclamare (15:39).

Există câteva probleme în ce privește această analiză. De exemplu, anumite texte din Marcu sunt omise în această schemă, apar multe duplicate, iar reabilitarea vine, fără îndoială, odată cu Marcu 16:1-8. Totuși, pare rezonabil ca o narațiune ce descrie acuzarea, judecarea, și condamnarea unei persoane virtuoză, să includă anumite componente comune. Fie că această structură a narațiunii a oferit, sau nu, un sprijin în alcătuirea capitolelor 14-15 din Marcu, există unele caracteristici clare în relatarea istorisirii despre patimi ce ar putea fi de ajutor interpreților dacă le-ar lua în calcul.

În primul rând, istorisirile sunt strâns legate unele de altele. Asta înseamnă că interpretul trebuie să studieze fiecare istorisire ținând cont de rolul pe care îl are aceasta în cadrul întregii narațiuni despre patimi. De exemplu, în cap.15:29, cei care îl batjocoresc pe Isus pe cruce, fac referire la afirmația pe care El o face despre distrugerea Templului și reconstruirea lui în trei zile, o acuzație descinsă de la judecarea S-a și numită de către narator ca fiind falsă (14:57-59).

În al doilea rând, relatările din cadrul narațiunii despre patimi descriu teme și motive care au apărut în prealabil în Marcu 1-13. Werner Kelber (153-159) observă că acest aspect reprezintă un important punct de intersecție al lucrărilor unor oameni de știință ce tratează diferite relatări din narațiunile despre patimi din Marcu:

*În principiu, toate temele marcate majore (și o numeroasă parte din cele minore) converg în Marcu 14-16. Temele majore sunt: Cristologia Patimilor, Cristologia cinei, Cristologia nominală, Taina Mesianică, teologia Templului, escatologia Împărăției, eșecul uceniciei, opoziția Petrinică, Anti-Ierusalismul, teza Galileană, Evanghelia ca laitmotiv, cât și un sub curent cristologic și escatologic.  
(Keller, 156-157)*

În lumina acestor lucruri, înțelegerea unei relatări individuale din cadrul narațiunii despre patimi este în mod clar îmbogățită în momentul în care este văzută ca parte din întreaga țesătură de teme marcanse.

În al treilea rând, interpreții ar face bine să rețină faptul că, narațiunea patimilor lui Hristos, relatată de Marcu, este presărată cu citate și aluzii din Scripturile iudaice. Din nou, aceasta ar putea fi rezultatul unui tip de midraș. De exemplu, pentru descrierea crucificării lui Isus din cap.15:25-39, narațiunea folosește cel puțin șase citate și aluzii (Ps.22:7 în v.29; Ps. 69:8 în v. 32; Amos 8:9 în v. 33; Ps 22:1 în v. 34; Ps. 69:21 în v. 36; Exod 26:31 și urm. în v.38). Acest substrat scriptural al narațiunii patimilor i-a încredințat pe creștinii din vechime că tot ceea ce i s-a înfăptuit lui Isus, până și cele mai îngrozitoare și condamnabile lucruri, s-au produs conform vocii lui Dumnezeu. Marcu 14-15 prezintă adevărul afirmației credale potrivit căreia „Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi”(1 Cor. 15:3).

În ultimul rând, istorisirile despre patimi, spre deosebire de alte istorisiri ce-l au pe Isus ca protagonist, sunt pe deplin realiste și nu ne oferă o cantitate mare de materiale mitice (adică, descrierea în termeni istorici a realităților transcendente). Așa cum Burton Mack a notat: „Relatarea nu este nici pe departe lipsită de aluzia la semnificația trans-istorică a evenimentului la care se raportează, însă există mult prea puțină manifestare a transcendentului în această îmbinare de mit și istorie, mai puțin decât cineva s-ar fi putut aștepta”(249-250). Lăsând la o parte referințele scripturale, istorisirile oferă ascultătorilor doar rare străfulgerări ale voinței divine – în „întunericul” neobișnuit (15:33) și în uluitoarea sfâșiere a perdelei din Templu (15:38). În rest, istorisirile sunt înrădăcinate în realitatea deciziilor și interacțiunilor umane.

### Narațiuni despre Înviere

Spre deosebire de istorisirile despre patimi, istorisirile ce descriu învierea adoptă limbajul mitic cu mult mai multă înverșunare, și asta pentru că ele caută să descrie în forma narativă activitatea divină care a dat naștere mișcării creștine și care a fost mărturisită în 1 Cor. 15:4-5: „... că a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi; și că S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece.” Astfel, nu este deloc surprinzător să găsim relatări ce descriu un cutremur de pământ, un înger cu o înfățișare strălucitoare care dă la o parte piatra de la mormânt și vorbește spre groaza femeii, o neașteptată apariție a lui Isus cel înviat care vine să le de-a femeilor o instrucțiune, și o culminantă întâlnire dintre Isus cel înviat și cei unsprezece ucenici ai Săi pe un munte din Galilea (vezi Matei 28:1-20). Limbajul mitic este necesar pentru a oferi expresivitate extraordinarei afirmații apocaliptice: învierea lui Isus introduce o „nouă eră” în care misiunea creștină înseamnă să depui mărturie în prezența tuturor oamenilor.

În narațiunile despre înviere, pot fi distinse două tipuri de istorisiri: istorisiri despre mormântul gol (Marcu 16:1-8; Matei 28:1-7; Luca 24:1-11) și istorisiri despre apariție (Matei 28:8-10,16-20; Luca 24:13-35, 36-49; Ioan 20:1-2, 11-18, 19-29; 21:1-24. Vezi și Fapte 1:1-11). Cele trei istorisiri despre mormântul gol, deși nu sunt identice în toate amănunțele, se învârt în jurul apariției femeilor în locul înmormântării lui Isus și a descoperirii mormântului gol. Toate cele trei istorisiri descriu prezența unuia sau mai multor mesageri ce se adresează femeilor; doar istorisirea din Matei relatează o apariție a lui Isus în fața femeilor însăși (Matei 28:). Toate trei istorisirile, descriu experiența întâlnirii femeilor cu îngerul(îngerii) și a găsirii mormântului gol, drept un nemaipomenit eveniment pentru ele, însă Matei, îndeosebi, intensifică grozăvia acestui eveniment prin descrierea pe care o face cu privire la cutremurul de pământ, la apariția îngerului și darea pietrei la o parte, și la reacția plină de teamă a paznicului (Matei 28:2-4; vezi, de asemenea, Luca 24:4-5).

Pe de altă parte, majoritatea istorisirilor despre apariție pot fi clasificate drept narațiuni ale chemării (vezi *Narațiunea Chemării*). Ca și formă completă, o astfel de istorisire include următoarele:

1. Introducerea care zugrăvește cadrul evenimentelor;

2. Confruntarea în care un mesager divin confruntă un om sau niște oameni cărora urmează să li de dea o sarcină, și care, în schimb, stârnește un răspuns plin de teamă urmat de asigurarea „Nu vă temeți...”;
3. Este dat mandatul;
4. Obiecția trebuie să fie rostită de către destinatarul(ii) uman căruia îi este adresat mandatul, ceea ce duce la o altă asigurare și la un alt semn ca și dovadă;
5. Concluzia, moment în care mesagerul divin pleacă (vezi Neyrey, 25-29).

Matei 28:16-20, ce îl luăm ca și exemplu, expune acest tipar după cum urmează: introducerea (28:16), confruntarea (28:17a), reacția (28:17b), asigurarea (28:18a), mandatul (28:18b-20), și semnul (28:20b). În această relatare individuală, nu există nici obiecție și nici concluzie. Etalonul clar pentru interpreți în recunoașterea stilului istorisirii este înțelegerea că, apariția lui Isus, a reprezentat mandatul ucenicilor și confirmarea misiunii lor. Dintre toate istorisirile cu privire la apariția lui Isus cel înviat, doar pasajul din Luca 24:13-35 este cel care nu corespunde cu stilul narațiunii chemării. Potrivit lui Jerome Neyrey (38-44), Luca 24:13-35 este turnat într-o formă chiasmă (vezi *Chiasmul*) a cărei structură are în centrul său un accent pus pe inițiativa lui Isus de a-i învăța și de a-i hrăni pe ucenici. Învățarea și Cina, amândouă cruciale pentru viața comunității creștine, sunt puse în centrul atenției.

Istorisirile despre înviere, ca toate celelalte „istorisiri despre Isus”, sunt, înainte de toate, mijloace de proclamare ale lui Isus care – potrivit cu Scripturile – a fost crucificat, îngropat, a înviat din morți, și s-a arătat la mulți. Aceste istorisiri au fost înrădăcinate în experiența și mărturisirea primilor creștini și au fost menite să vorbească despre nevoile lor continue ca și comunitate.

### Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Acest volum conține o discuție despre formele profetice folosite în Noul Testament.
- Brown, Raymond E. 1977. *The Birth of the Messiah*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Această carte este o resursă indispensabilă cu privire la narațiunile despre copilărie.
- . 1986a. „Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Pt. I. (Mt.)” *Catholic Biblical Quarterly* 48, 468-483.
- . 1986b. „Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Pt. II. (Lk.)” *Catholic Biblical Quarterly* 48, 660-680.
- Aceste articole adnotează un mare număr de studii asupra narațiunilor despre copilărie sumarizând, totodată, concluziile majore ale acestei învățături.
- Bultmann, Rudolf. 1963. *The History of the Synoptic Tradition*. Tradusă de către John Marsh, 244-317. Oxford: Basil Blackwood. Această carte clasică, ce studiază critica formei, tratează „Legenda și Istorisirea Istorică”.
- Crossan, John Dominic. 1986. „From Moses to Jesus: Parallel Themes.” *Bible Review* 2, 18-27. Acest articol compară Matei 1-2 cu istorisirile midrașice din tradiția evreiască din Exod 1-2.
- Dibelius, Martin. 1971. *From Tradition to Gospel*, 104-132, 178-219. 2d. ed. Cambridge & London: James Clarke & Co. Ltd. Publicată pentru prima oară în 1919, această carte tratează „Legende” și „Istorisirile despre Patimi”.
- Fuller, Reginald H. 1971. *The Formation of the Resurrection Narratives*. New York: Macmillan Co. Această carte oferă un studiu inteligibil asupra narațiunilor despre înviere.
- Horsley, Richard A. 1989. *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*. New York: Crossroad. Horsley înțeprinde un studiu sociologic a narațiunilor despre copilărie.



- Kelber, Werner H., ed. 1976. *The Passion in Mark*. Philadelphia: Fortress Press. Sunt importante, îndeosebi, introducerea lui Donahue și rezumatul lui Kelber.
- Mack, Burton L. 1988. *A Myth of Innocence*, 247-312. Philadelphia: Fortress Press. Cartea lui Mack conține o importantă discuție despre caracterul și dezvoltarea narațiunii despre patimi din Marcu.
- Matera, Frank J. 1986. *Passion Narratives and Gospel Theologies*. New York: Paulist Press. Cartea furnizează interpretări ale Evangheliilor sinoptice în lumina narațiunilor lor despre patimi.
- Neyrey, Jerome H. 1988. *Th Resurrection Stories*. Wilmington, Del.: Michael Glazier. Această lucrare conține o discuție utilă despre structura și forma istorisirilor despre înviere.
- Nickelsburg, George W. E. 1980. „The Genre and Function of the Markan Passion Narrative.” *Harvard Theological Review* 73, 153-184. Nickelsburg investighează identitatea generică a narațiunilor despre patimi din Marcu.
- Taylor, Vincent. 1935. *The Formation of the Gospel Tradition*, 44-62 and 142-167. 2d ed. London: Macmillan and Co. Această lucrare în limba engleză, ce tratează critica formei, include capitole privind „Narațiunile despre Patimi” și „Istorsirile despre Isus”.

## MIDRAȘUL

### Definiția Formei

În preajma primului secol d.Hr., termenul „midraș”, provenit de la verbul *daraș*, a căpătat semnificația tehnică de „investigație” sau „interpretare” a unui text scriptural. Fundamental pentru orice interpretare de tip midraș este poziția canonică sau sacră a textului sau textelor scrise despre care se discută. Cel ce folosește interpretarea de tip midraș încearcă să demonstreze atât autoritatea cât și relevanța pasajelor scripturale pentru starea în care se află comunitatea.

Cu siguranță, Iudaismul postscriptural a dezvoltat o mulțime de forme literare ce pot fi clasificate în mod legitim ca fiind midrașuri (vezi Porton, 70 în cont.). Primele sunt traduceri, cum ar fi Septuaginta și Targumurile aramaice, care au făcut ca Scripturile să fie accesibile credincioșilor care nu mai vorbeau limba evreiască. O a doua formă de midraș sunt rescrierile Scripturilor, care, în mod caracteristic, au inclus redactări ale narațiunilor scripturale, plus alte interpretări contemporane (ex., *Apocrifa Genesei*, care a fost descoperită în Peștera I de la Qumran(1Q), ea include o reistorisire plină de viață a întâmplărilor din Gen. 12-14). Cea de-a treia formă este reprezentată de **interpretările de tip peșer**, folosite în manuscrisele de la Qumran, și care sunt recunoscute prin apariția evreiescului *peșer* (însemnând „a interpreta”) după o citare a unui pasaj scriptural. Această metodă a aplicat textul la evenimentele acestei comunități având o perspectivă escatologică. Și o a patra formă este midrașul rabinic, ce, de regulă, includeau anumite comentarii atribuite unor rabini aleși, cu privire la secțiuni biblice aranjate deseori pe subiecte, sau cu privire la teme determinate într-o oarecare măsură de secțiunile scripturale, cum ar fi *Genesa Rabbah* și *Levitic Rabbah*. La această listă putem adăuga o a cincea formă de midraș, ce urmărește o interpretare alegorică. Această formă amintește persoane și trăsături caracteristice din expunerea scripturală și le înfățișează într-o realitate superioară (ex. Philo a introdus o alegorie remarcabilă în interpretarea pe care o face Scripturilor).

Dintre formele de midraș dezvoltate în iudaismul postscriptural menționat mai sus, folosirea Scripturilor iudaice în scrierile din Nou Testamnt se aseamănă esențialmente cu interpretarea de tip peșer practică la Qumran, cu toate că există unele exemple de interpretări în scrierile lui Pavel care sunt alegorice (vezi *Midrașul* în secțiunea Tradiției pauline din acest volum). Ca și comunitatea de la Qumran, creștinii au citat și au interpretat în mod retrospectiv pasaje din Scripturile sacre, în lumina a ceea ce ei considerau a fi noua activitate revelatorie a lui Dumnezeu, și în ferma convingere că ei trăiau vremurile din urmă. Totuși, spre deosebire de comunitatea de la Qumran, creștinii credeau în liderul lor, Isus, ca fiind Mesia cel promis. Prin urmare, ei contau



pe Scripturi pentru confirmarea faptului că, activitățile, crucificarea, și învierea lui Isus, aveau înțeles din punct de vedere cristologic (vezi Luca 24:44).

Un interes special este acordat modurilor în care scriitorii Evangheliilor folosesc Scripturile iudaice și felul în care acestea corespund midrașului iudaic. Pare corect să etichetăm întrebuințarea frecventă de către evangheliști a Scripturilor iudaice drept exemple de midraș, însă cu mult mai dificil este să clasificăm aceste întrebuințări diverse. Ele descriu cel puțin două subcategorii de midraș: (1) **interpretarea profetică sau similară celei de tip peșer** și (2) **interpretarea tipologică**.

### Interpretarea Profetică sau similară celei de tip Peșer

În sensul cel mai strict al cuvântului, întrebuințarea pasajelor scripturale de către autorii Evangheliilor nu corespunde formei peșer utilizată în scrierile de la Qumran, deoarece acestea nu implică în mod caracteristic o citare a unui text scriptural urmat de o „interpretare” clară care să raporteze acest text comunității creștine. Probabil, Luca 4:16:21 se apropie cel mai mult de acest tipar, unde Isus citează din Isa.61:1-2 și 58:6, se așează jos (ca un semn de autoritate în predicare), și apoi declară, „Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură, pe care le-ați auzit.” Cu toate acestea, multe, dacă nu majoritatea dintre citatele scripturale întrebuințate de către evangheliști, sunt asemănătoare cu interpretarea de tip peșer în ceea ce privește caracterul lor retrospectiv, și asta pentru că Evangheliile folosesc citate pentru a justifica și a explica evenimentele petrecute în jurul lui Isus și a bisericii primare.

Jacob Neusner (31-40), de pildă, propune „midrașul profeției” ca termenul ce implică atât midrașul-peșer practicat la Qumran cât și midrașul folosit în Matei. În ambele cazuri, „Scriptura era folosită pentru a furniza o descriere a prezentului și a viitorului foarte apropiat” (1). Însă tiparul mateian este diferit: după ce este relatată o istorisire, sau după ce sunt pronunțate cuvinte care fac referire la Isus sau la o altă persoană, urmează citarea unui text din Scriptură pentru a dezvălui semnificația și scopul divin a ceea ce a fost relatat. De exemplu, Matei 4:12-13 relatează faptul că Isus, la aflarea veștii că Ioan fusese arestat, se retrage în Galilea și se stabilește în Capernaum în ținutul lui Zabulon și Neftali. Imediat după această scurtă relatare, Matei adaugă cuvintele „ca să se îplinească ce fusese vestit prin proorocul Isaia” (4:14) pentru a introduce citatul din Isa. 8:23-9:1 (4:15-16). Acest lucru leagă lucrarea lui Isus din Galilea de reședința Neamurilor. Matei 4:16-17 oferă un alt exemplu al acestui tipar:

*Narațiunea:* Seara, au adus la Isus pe mulți îndrăciți. El, prin cuvântul Lui, a scos din ei duhurile necurate, și a tămăduit pe toți bolnavii.

*Formula îndeplinirii:* ca să se îplinească ce fusese vestit prin proorocul Isaia,

*Citarea din Scriptură* (Isa. 53:4): „El a luat asupra Lui neputințele noastre și a purtat boalele noastre.”

Cu toate că nu utilizează același tipar formal ca și Matei, ceilalți scriitori ai Evangheliei folosesc Scripturile iudaice ca pe niște „profeții” care să certifice în mod divin activitățile lui Isus și chiar modul în care El a murit și a înviat. Acest lucru este văzut în special în cuvântările din Faptele Apostolilor, unde Luca folosește texte scripturale pentru a explica răstignirea și învierea lui Isus. De pildă, în cuvântarea lui Petru din Fapte 2:22 și urm., Luca îl descrie mai întâi pe Isus ca pe „un om adevărat de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere”, care însă a fost crucificat de aceia fără de lege și apoi înviat de către Dumnezeu. În acest rezumat, autorul cărții face referire la o expresie din Ps. 16:8-11, pe care acesta o citează aici în întregime. Mai mult decât atât, Luca susține, pe temeiul acestui psalm, că David a prevestit învierea lui Mesia atunci când El, ca și psalmistul, a declarat: „Căci nu vei lăsa sufletul meu în locuința morților, nu vei îngădui ca prea iubitul Tău să vadă putrezirea.” Luca îl prezintă pe Petru cum își încheie argumentația din Scriptură, în ce privește învierea lui Isus, citând din Ps.110:1 cu scopul de a arăta că „Dumnezeu a făcut Domn și Hristos pe acest Isus, pe care L-ați răstignit

voi”(Fapte 2:36). Pe scurt, tiparul midrașic în acest exemplu este (1) narațiunea, (2) citarea din Scriptură, (3) comentariul pe marginea Scripturii, și (4) citatul scriptural culminant cu declarația de încheiere. Pentru alte exemple, vedeți cuvântarea lui Pavel din Fapte 13:16-41.

### Interpretarea Tipologică

Interpretarea tipologică a unui pasaj scriptural are în ea o prefigurare a unor evenimente sau persoane de mai târziu; pentru biserică asta a semnatificat prefigurarea lui Isus ca și Hristos, și prefigurarea lucrării Sale. Sunt rare ocaziile în care evangheliștii trasează, în mod explicit, această legătură tipologică cu un text scriptural, totuși există câteva exemple. Matei 12:39-40 interpretează cele trei zile și trei nopți petrecute de Iona în stomacul monstrului marin ca o prefigurare a celor trei zile și trei nopți petrecute de Isus în inima pământului. Iar familiarul pasaj din Ioan 3:14 interpretează șarpele de aramă înălțat în pustie (Num. 21:9) drept o anticipare a crucificării lui Isus.

De cele mai multe ori, interpretarea tipologică este mult mai subtilă, dar totuși ea este discernută de creștinii evrei timpurii care erau familiari cu istorisirile scripturale. Istorisirile din Matei 1-2 ce descriu episoade despre nașterea lui Isus sunt, probabil, rezultatul exegezei midrașice creștine a pasajelor și temelor scripturale. De exemplu, Matei 2:13-15, cu citatul său culminant din Osea 11:1, nu caută oare să facă o legătură tipologică între Israelul istoric, ca fiu al lui Dumnezeu, și Isus ca „Israelul cel nou”? Ca să dăm un alt exemplu, Ioan 6 prezintă evidențe ale unui tipar midrașic în activitate ce interpretează istorisirea despre hrănirea celor cinci mii de oameni de către Isus, în lumina narațiunii din Exod despre Moise cu poporul Israel și mana din pustie. În Ioan, Isus este reprezentat atât de „noul Moise” cât și de „pâinea care vine din ceruri”.

### Evaluări esențiale

Este important pentru interpret să realizeze cât de des și de liber folosesc scriitorii Noului Testament Scripturile iudaice. Evangheliile și Faptele Apostolilor nu fac excepție în această privință, citatele și aluziile scripturale sunt evidente pretutindeni. Numai în Marcu 11-16, de pildă, un cercetător biblic a numărat 57 de citate scripturale și aproximativ 160 de aluzii la Scriptură. Acest apel frecvent la Scripturile iudaice demonstrează faptul că primii oameni creștini au căutat o garanție și o confirmare a credinței lor în Isus ca fiind Hristos în ceea ce pentru ei reprezentau Scrierile sacre. Dumnezeuul Torei, al Profetilor, și al Psalmilor era pentru ei același Dumnezeu pe care ei l-au experimentat în evenimentul Isus Hristos.

În plus, interpretul trebuie să caute să înțeleagă acest apel al primilor creștini la Scripturile iudaice și la tiparele lor interpretative ca parte a unei tradiții interpretative iudaice mai largi numită „midraș”. După cum am văzut, folosirea de către Noul Testament a Scripturilor iudaice are cele mai multe lucruri în comun cu întrebuințarea Scripturilor în scrierile de la Qumran. Ambele comunități au avut o orientare escatologică și au crezut faptul că Dumnezeu a acționat în mod hotărâtor pentru Israel în ceea ce privesc persoanele fondatoare ale acestora. Toate aceste aspecte au permis interpreților lor să studieze Scrierile sacre pentru a descoperi modul în care evenimentele în care erau implicate comunitățile acestora au împlinit profeția divină dată mai dinainte. În cazul primilor creștini, chiar această orientare retrospectivă și cristologică reprezintă lucrul care asigură cheia pentru ca interpreții contemporani să înțeleagă de ce, de exemplu, Luca îl poate înfățișa pe Petru interpretând Ps. 16 în felul în care o face în Fapte 2:22și urm. Cu toate că s-ar putea ca noi astăzi să nu înțelegem metodele midrașice într-un mod adecvat pentru a interpreta Scripturile iudaice, este de asemenea nepotrivit să judecăm prea aspru autorii Noului Testament. Din contră, ar trebui să înțelegem metodele lor interpretative și motivele pentru care le-au aplicat.

## Bibliografie selectată

- Fitzmyer, Joseph A. 1960-61. „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature in the New Testament.” *New Testament Studies* 7, 297-333. Fitzmyer descoperă anumite paralele între scrierile de la Qumran și cele din Noul Testament în sensul că ambele extrag ciate din Scripturile iudaice.
- Juel, Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press. Al doilea capitol despre „Interpretarea Biblică în Primul Secol d. Hr.” reprezintă o introducere folositoare pentru acest subiect.
- Kugel, James L., și Rowan A. Greer. 1986. *Early Biblical Interpretation*, esp. 126-154. Philadelphia: Westminster Press. Foarte util este capitolul despre „Transformările Creștine ale Scripturilor iudaice”.
- Lindars, Barnabas. 1961. *New Testament Apologetic*. London: SCM Press. Această carte larg utilizată oferă un studiu detaliat despre modul în care prima biserică a folosit Scripturile iudaice pentru a-și formula înțelegerile doctrinale.
- Neusner, Jacob. 1987. *What Is Midrash?* Philadelphia: Fortress Press. Acest material oferă o introducere utilă a midrașului, incluzând exemple a diferitelor tipuri de midraș.
- Porton, Gary G. 1981. „Defining Midrash”. În *The Study of Ancient Judaism*, Vol. 1. Editată de către Jacob Neusner, 55-92. New York: KTAV. Acest articol des citat oferă o claritate cu privire la definițiile midrașului.

## IMNUL

### Definiția Formei

Evangheliile conțin numeroase imnuri. Cele mai evidente exemple sunt imnurile din Luca 1-2: cântarea Mariei (1:46-55), profeția lui Zaharia (1:68-79), cântarea de laudă a îngerilor (2:13-14), și cântarea de laudă a lui Simeon (2:29-32). Biserica primară a recunoscut trăsătura imnică a acestor pasaje din Luca și le-au întrebuițat în liturghii, desemnându-le după primele litere ale lor în latină— Magnifica, Benedictus, Gloria in Excelsis, și Nunc Dimittis. Din acest motiv, majoritatea închinătorilor contemporani se împotrivesc prea puțin concluziei cercetătorilor biblici potrivit căreia aceste imnuri, cu posibila excepție a cântecului îngerilor, erau folosite printre evreii creștini înainte ca ele să fie introduse în Evanghelia după Luca (vezi Brown 1977, 346-355). Folosirea de către Luca a acestor imnuri poate fi asemănată cu includerea unor bine știute imnuri de către un pastor în predica sa.

Pe lângă aceste imnuri bine cunoscute din Evangheliile, mai trebuie menționate încă două pasaje. Primul este prologul iohanin (Ioan 1:1-18), care are trăsăturile unui imn poetic ce expune un paralelism de tip „scară” prin care un cuvânt marcant ce apare într-un vers apare apoi și în versul următor (vezi Brown 1966, 19). În al doilea rând, există numeroase texte care citează versete din Scripturile iudaice, însă în mod particular Marcu 11:9-10 și paralela sa, cu citarea din Ps.118, descrie în narațiune un cântec de laudă rostit în timp ce pelerinii intrau în Ierusalim:

Osana!  
Binecuvântat este cel ce vine în Numele Domnului!  
Binecuvântată este Împărăția care vine, Împărăția părintelui nostru David!  
Osana în cerurile prea înalte!

Chiar dacă anumiți teologi atrag atenția asupra unor similitudini între imnurile din Noul Testament și imnurile păgâne din cultura elenistică (vezi Berger, 1149-1169), cei mai mulți sunt de părere că imnurile din Luca sunt cel mai bine înțelese în lumina psalmilor de laudă din tradiția evreiască (Ps. 33, 47, 48, 113, 117, 135, 136). Imnurile din tradiția evreiască expun trăsăturile pe care le găsim și la poezie: limbaj figurativ cu imagini pline de viață și diverse tipare de ritm și repetiție. Cea mai răspândită trăsătură din poezia evreiască o reprezintă *paralelismul*, practica punerii în paralel a unui vers secund pentru a întări sau a schimba semnificația versului dintâi. De multe ori asta implică ceea ce noi numim *paralelism sinonimic* (un tipar în care un vers secund imită structura primului vers, repetându-i conținutul folosind alți termeni), *paralelism antitetice* (o repetiție structurală în care cel de-al doilea vers oferă o semnificație opusă celui dintâi), sau *paralelism sintetic* (un tipar în care versul secund completează sau extinde semnificația celui dintâi). Pentru a vedea exemple ale acestor tipare și pentru mai multe explicații, consultați capitolul *Poezie și Imnuri* din secțiunea Tradiția paulină a acestui volum.

Focalizându-ne pe imnurile aflate în Evanghelia lui Luca, putem determina mai multe aspecte cu privire la structura lor. Claus Westermann (34-35) scoate în evidență două tipuri de psalmi de laudă: *laudă declarativă*, care este mult mai spontană și mai veselă și îl preamărește pe Dumnezeu pentru o acțiune specifică și recentă de eliberare (ex., Cântecul lui Miriam din Exod. 15:21), și *lauda descriptivă*, care este mult mai exegetică și vorbește despre ființa și acțiunea lui Dumnezeu ca un întreg (ex. Ps. 33). Acest ultim tip de laudă este o amplificare a celui dintâi.

Din Noul Testament, Westermann (115) menționează pe Luca 1:68-75 ca și exemplu de „laudă declarativă adresată unor oameni” și, de asemenea, 1:46-55 și 2:29-32 ca exemplu de „laudă declarativă adresată unei persoane”. Deși aceste imnuri din Luca se potrivesc tiparului numai în sens general, fiecare din ele începe cu termenul caracteristic de laudă și motivul pentru care o face:

Sufletul meu mărește pe Domnul,  
și mi se bucură duhul în Dumnezeu, Mântuitorul meu,  
pentru că (*hoti*) a privit spre starea smerită a roabei Sale. (1:46-48a)

Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel,  
pentru că a cercetat  
și a răscumpărat pe poporul Său. (1:68)

Acum, slobozește în pace pe robul Tău, Stăpâne,  
după cuvântul Tău;  
*căci* au văzut ochii mei mântuirea Ta. (2:29-30)

O analizare mai atentă a oricăruia dintre aceste imnuri din scrierile lui Luca ajută interpretul biblic să capete o mai bună înțelegere. Robert Tannehill, în special, a analizat strategiile retorice active din Magnifica. De pildă, el atrage atenția asupra efectului pe care îl are pentru ascultători folosirea repetiției în cuprinsul unui imn.

Simplul procedeu de a spune lucrurile de două ori, implică o încetinire a următorului pas al gândirii, ceea ce face loc unor semnificații mai profunde, incluzând **semnificațiile pe care le-am perceput** și care sunt importante pentru **natura noastră omenească**.(266)

De exemplu, cu ajutorul paralelismului sinonimic din Luca 1:47, semnificația primului vers („Inima mea preamărește pe Domnul”) este întărită și chiar lărgită de către cel de-al doilea vers („și duhul meu se bucură în Domnul, *Mântuitorul meu*”). Împreună, aceste versuri puse în paralel, adaugă forță și valoare declarației introductive de laudă. Atunci când sunt auzite, aceste cuvinte stârnesc o dorință de a-l lauda pe Dumnezeu. Luca 1:71,72, și 79 din Benedictus prezintă alte exemple de paralelism sinonimic, iar fiecare al doilea vers nu numai că repetă dar și îmbogățește semnificația celui dintâi vers.

În analiza pe care o face imnului Magnifica, Tannehill (266-267) vorbește, totodată, și despre procesul de „cuplare”. Anumiți termeni din cuprinsul acestui imn poetic interacționează pentru ascultător cu alți termeni. „Micimea”, descrisă în v.48, inițial îi pare ascultătorului neclară însă, imediat după aceasta, v.49 îi indică faptul că Dumnezeu a făcut „lucruri mari” pentru această slujitoare smerită. În v.52 urmează o a doua referire la „micime”, de această dată însă, aceasta este pusă alături de „cei puternici”. În plus, termenul grecesc pentru „cei puternici” (*dynastas*) amintește de titlul cu care este numit Dumnezeu din v. 49 (*ho dynatos*), instalându-se astfel „o tensiune triumfiară de bază, avându-i pe cei smeriți, pe Dumnezeul atotputernic, și pe conducătorii răi ai lumii care formează cele trei colțuri ”(267). Lucrul surprinzător la acest triumf este faptul că Dumnezeu nu se aliniază cu cel puternic, după cum era de așteptat în lumea antică, ci cu cel lipsit de putere.

Mai mult decât atât, configurația vs. 52-53 oglindește tensiunea reală care este implicată în lupta dintre cel puternic și cel lipsit de putere. Aceste cuvinte formează o structură chiasmică (A B B' A') ce lucrează pentru a fonda o antiteză între cele două grupe, cei puternici fiind reprezentați de cei bogați iar cei umili de cei flămânzi (vezi *Chiasmul*).

Dumnezeu a răsturnat	pe <i>cei puternici</i> (A)	de pe scaunele lor de domnie,
și a înălțat	pe <i>cei smeriți</i> (B)	
Dumnezeu a săturat	pe <i>cei flămânzi</i> (B')	cu bunătați,
și a scos afară	pe <i>cei bogați</i> (A')	cu mâinile goale.

În final, merită să acordăm atenție faptului că, imnul Mariei, precum și celelalte imnuri găsite în scrierile lui Luca, imită limbajul tradițional folosit în Israel, acest lucru trezind în ascultători semnificații din trecut. De exemplu, cântarea Mariei aduce aminte de pasaje din cântecul Anei din 1 Sam.2:1-10 și de teme din Ps.113. Ambele texte leagă incomparabilitatea lui Dumnezeu de pledoaria divină pentru cei slabi, ceea ce poate să implice transformarea unei femei sterpe într-o mamă (Brown 1977, 361, sugerează faptul că virginitatea Mariei ar fi putut fi văzută în același fel în care era văzută imposibilitatea Elisabetei de a avea copii, ca un obstacol pe care Dumnezeu trebuia să-l doboare). Raymond Brown a trecut pe listă toate referințele scripturale din Magnifica (1977, 358-359), Benedictus (1977, 386-389), și Nune Dimittis (1977, 458).

### Evaluări esențiale

Sensibilitatea arătată față de calitatea și structura poetică a imnurilor poate ghida interpretul biblic să investigheze diferite caracteristici. Luând-ul pe Magnifica drept exemplu, putem vedea modul cum atenția acordată structurilor de repetiție, interacțiunea cuvintelor, și utilizarea limbajului tradițional pot contribui la o evaluare mai profundă a textului și a efectului pe care îl are asupra ascultătorilor. Acordând atenție și altor particularități, cum ar fi ordinea cuvintelor, subiectele și complementele propozițiilor, cât și timpul și diateza verbelor, ar putea furniza înțelegeri suplimentare. De pildă, este remarcabil faptul că, în Luca 1:48-55, un număr de zece verbe aoriste aflate la diateza activă îl înfățișează pe Dumnezeu ca pe Cel care a acționat.

Din cauză că imnurile folosesc structuri de repetiție cunoscute sub denumirea de paralelism, este deosebit de important să ne gândim la felul în care cuvintele, versurile, și chiar pasajele textului, se influențează reciproc. De exemplu, chiasmul din Luca 1:52-53 ne provoacă să realizăm faptul că „aceia puternici” sunt „cei bogați”, în timp ce „aceia smeriți” (prigoniți) sunt „cei flămânzi”. O schiță a compoziției globale a Magnificatului ar putea scoate la iveală o structură repetitivă mai largă. Magnificatul rostește de două ori o propoziție *hoti* care prezintă motivul pentru bucuria Mariei, însă ceea ce este menționat în v.48a este dezvoltat în vs. 49-53. Acțiunea săvârșită de Dumnezeu în favoarea Mariei, slujitoarea smerită, devine inextricabil legată de schimbarea pe care El o face cu privire la destinele celor slabi și a celor puternici. Cu siguranță, repetițiile din cadrul unui imn îi provoacă pe ascultători să înțeleagă mai mult decât semnificațiile exterioare și convenționale ale cuvintelor. Repetiția oferă de două sau chiar de trei ori șansa de a cugeta și de a face conexiuni.

În Evanghelii, fiecare imn este plasat în cadrul narațiunii. Interpretul trebuie să se gândească la această interdependență dintre proza narativă și poezie. Lucrul la care se face doar aluzie într-o narațiune este deseori exprimat într-un mod clar în fragmentul poetic. În narațiunile lui Luca, de pildă, Magnificatul funcționează ca și răspuns la urarea Elisabetei, care o numește pe Maria „binecuvântată”. Cântecul Mariei, și nicidecum narațiunea însăși, este aceea care formulează concepția revoluționară cu privire la faptul că starea binecuvântată a acesteia decurge din acțiunea caracteristică, dar incredibilă, a lui Dumnezeu— schimbarea intenționată săvârșită de Dumnezeu a condiției celui puternic și a celui lipsit de putere. Putem spune că, în general, imnurile lui Luca proclamă subiecte ce sunt importante pentru restul Evangheliei lui. În același mod, imnul poetic din Ioan 1:1-18 are rolul de a anticipa subiecte care sunt decisive în această a patra Evanghelie (ex., dialectica luminii și întunericului, viața și moartea, și credința și necredința).

În final, imnurile utilizează limba poetică de închinare. Nu este un univers lingvistic de interpretare ci de exaltare; nu de judecată practică, ci de lamentație și laudă. Chiar și un interpret care este prea puțin conștient de potențialul închinării, va considera folosirea de către biserică a imnului, drept un act îndrăzneț de închinare ce zdruncină tiparele convenționale de percepere a lumii.

### Bibliografie selectată

- Berber, Klaus. 1984. „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament.” Din *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1149-1169. II.25,2. Berlin & New York: Walter de Gruyter. Berger descrie structura și modul cum a fost folosit imnul în lumea elenistică, făcând observații cu privire la asemănările dintre acestea și imnurile din Noul Testament.
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John* (i-xii). Vol.1, pp. 1-37. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Această secțiune a comentariului tratează prologul ioanin ca pe un imn.
- . 1977. *The Birth of the Messiah*, 339-479. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Aceste pagini furnizează o exegeză detaliată a imnurilor din scrierile lui Luca.
- Farris, Stephen. 1985. *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Journal for the Study of the New Testament*. Suppl. Series 9. Sheffield, Eng.: JSOT Press. Farris interpretează un studiu detaliat a originii, înțelesului, și semnificației imnurilor lui Luca.
- Horsley, Richard A. 1989. *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*, 107-123. New York: Crossroad. Horsley susține că o atenție profundă acordată contextului social scot la iveală faptul că imnurile din scrierile lui Luca sunt niște „cântări revoluționare de salvare”, nu doar niște „rugăciuni virtuozice.”
- Tannehill, Robert C. 1974. „The Magnificat as Poem.” *Journal of Biblical Literature* 93, 263-275. Acest articol pătrunzător scoate la lumină anumite caracteristici din Magnifica.
- Westermann, Claus. 1985. *Praise and Lament in the Psalms*, 15-35, 52-162. Tradusă pentru prima dată de K. R. Crim și R. N. Soulen în anul 1965 din ediția nemțească din 1961 Atlanta: John Knox Press. Această lucrare însemnată, ce descrie lauda și lamentația ca fiind cele două tipuri majore de rugăcină practicate în Israel, cuprinde o discuție despre lauda declarativă și cea descriptivă.



## DISCURSURILE (FAPTELE APOSTOLILOR)

### Definiția Formei

Discursurile joacă un rol remarcabil în cartea Faptele Apostolilor, aceeași observație au făcut-o și Henry Cadbury (1933, 402-427) și Martin Dibelius (138-185) pe la începutul acestui secol. Potrivit lui Cadbury (1933, 402-427), discursurile ocupă aproximativ o cincime din narațiunile cuprinse în Faptele Apostolilor, și conține douăzeci și patru de discursuri principale—opt atribuite lui Petru, două lui Iacov, unul lui Ștefan, nouă lui Pavel, și patru aparțin unor necreștini.

O astfel de atenție acordată „discursurilor”, cât și „acțiunii”, nu este un lucru neobișnuit în istoria antică a activității scriitoricești. Încă din secolul cinci î.Hr., o perioadă în care oratoria câștiga tot mai multă amploare în Atena, istoricul Thucydides intensificase folosirea discursurilor în scrierea istoriei. Deținând de cele mai multe ori puține sau chiar nici o sursă corectă a discursurilor autentice, Thucydides și istoricii care l-au urmat au învățat să modeleze discursurile ce erau „în caracter” cu vorbitorul și erau potrivite contextului narativ. Ca și creații retorice, aceste discursuri au avut rolul de a propaga importanța evenimentelor istorice luate în discuție. Istoricii antici au inserat discursuri nu numai pentru a aduce lumină asupra narațiunii sau pentru a o face mai interesantă pentru cititori, ci și pentru a atinge mai multe obiective specifice. Un discurs ar putea furniza observații asupra unui eveniment tocmai relatat în narațiune, ar putea oferi înțelegere cu privire la caracterul celui care vorbește, sau ar putea spori acțiunea narativă în sine (Dibelius, 139-140).

Cum cercetătorii biblici sunt de acord cu faptul că discursurile din Faptele Apostolilor reflectă în mod clar stilul și subiectele lui Luca, acest lucru a făcut să se acorde mai multă atenție funcțiilor pe care le îndeplinesc aceste discursuri în narațiune. Discursurile sunt indispensabile istorisirii; ele dau sunet proclamării Evangheliei lui Luca. Paul Schubert comentează, „Fără acestea, cartea Faptele Apostolilor ar fi un fragment alcătuit în cea mai mare parte dintr-un amestec de episoade și rezumate” (16).

Discursurile din Fapte variază considerabil în ce privește conținutul și forma. Cele din primele capitole sunt inițial evanghelistice în caracter, în timp ce, majoritatea celor din cap. 22-26, înfățișează „discursurile de apărare” ale lui Pavel.

Potrivit lui Eduard Schweizer (208-216), discursurile evanghelistice expun un tipar ușor de identificat: **adresarea directă, rugămintea de a da ascultare, menționarea unei neînțelegeri, citarea scripturală inițială, mărturisirea lui Isus Hristos, dovada scripturală, vestirea mântuirii, și directă invitație de a se căi și de a crede adresată audienței**. Totuși, acest tipar general este mai ușor de detectat în cele șase discursuri adresate audiențelor evreiești (Fapte 2:1 și urm.; 4:8 și urm.; 5:29 și urm.; 10:34 și urm.; 13:16 și urm.). Cele două discursuri ale lui Pavel adresate ascultătorilor neevrei (Fapte 14:14 și urm. și 17:22 și urm.) dezvăluie o diferență caracteristică: mărturia despre Isus Hristos este înlocuită cu o mărturie mult mai generală despre prezența lui Dumnezeu în creație (14:16-17 și 17:24-27 împreună cu dovada scripturală luată de la poezii grecești în 17:28).

În ultimii ani, teologii au evaluat discursurile din Noul Testament pentru a determina dacă unele din ele, sau chiar toate, se potrivesc structurilor retorice dezvoltate și întrebuințate în cultura greco-romană. Prin secolul întâi d.Hr., au fost perfect constituite trei tipuri de strategii retorice pentru discursuri: judiciar, deliberativ, și epidictic (pentru o explicație mai amănunțită cu privire la retorica elenistică, consultați secțiunea *Forme de Argumentare*).

Unul dintre discursurile evanghelistice notate de Schweizer, cuvântarea lui Pavel în Antiohia Pisidiei din Fapte 13:16-41, poate servi drept exemplu. Clifton Black (8-11) a dezvoltat analiza scurtă a lui George Kennedy (124-125) pentru a arăta modul în care acest discurs se conformează structurii retorice a **exordiumului, narațiunii, propoziției principale, dovezii, și epilogului**. Cuvintele inițiale ale lui Pavel din 13:16b alcătuiesc *exordiumul* („Bărbați Israelitiți și voi care vă temeți de Dumnezeu, ascultați!”), secțiunea introductivă pe care Schweitzer (210) o împarte în „**adresarea directă**” și „**rugămintea de a da ascultare**”. Imediat după aceea discursul lui Pavel prezintă o expunere a acțiunilor de salvare ale lui Dumnezeu din istoria Israelului, aceasta reprezentând *narațiunea* (13:17-25), cu alte cuvinte, contextul necesar pentru pregătirea audienței în a înțelege ceea ce are să urmeze. Black cataloghează apoi Fapte 13:26b drept *propoziția*

*principală* („...vouă v-a fost trimis Cuvântul acestei mântuirii”), punctul important al discursului care susține relevanța prezentă a acelei activități salvifice a lui Dumnezeu. Urmează apoi Fapte 13:27-37 cu *dovada* care certifică această afirmație, demonstrând faptul că „importanța venirii lui Isus, odinioară ignorată de locuitorii Ierusalimului și de conducătorii lor, a fost reclamată prin înviere și confirmată de Scriptură” (Blake, 9). Acesta este punctul în care Blake (9) începe să amplifice scurta ipoteză făcută de Kennedy afirmând că *dovada* din pasajul 13:27-37 folosește patru tipuri de „probabilități” a priori identificate de către retorii clasici: (1) **lucruri percepute cu ajutorul simțurilor** – Isus cel înviat văzut de martori de nădejde (13:30-31); (2) **chestiuni asupra cărora există o înțelegere comună** – puterea lui Dumnezeu în a îndeplini promisiuni (13:32-33, 37); (3) **chestiuni ce sunt atestate de lege** – împlinirea Scripturilor (13:27, 29, 33-35); (4) **chestiuni privind problema ce urma a fi încuviințată de toți participanții implicați** – nevinovăția lui Isus și osândirea Lui de către Pilat (13:28) precum și moartea și îngroparea lui Isus și a lui David (13:29, 36). În final, versetele din 13:38-41 cuprind *epilogul* ce include o încercare de a câștiga simpatia ascultătorilor precum și opoziția acestora față de prigonitorii Evangheliei (13:38, 41), o focalizare pe realitatea principală care implică iertarea păcatelor (13:38), un rezumat al discuției fundamentale (13:38b-39), și o evocare a emoțiilor ascultătorilor (13:40-41).

Astfel, studierea pasajului din Fapte 13:16-41, potrivit canoanelor retoricii clasice, adaugă precizie descrierii lui Schweizer prin scoaterea la lumină a unui model de argumentare. Cu toate acestea, păreri sunt diferite cu privire la tipurile de vorbire reprezentate de pasajul din 13:16-41. Black consideră acest pasaj a fi ori unul judiciar ori unul deliberativ, în timp ce Kennedy sugerează faptul că este unul epidictic. Majoritatea discursurilor evanghelistice ar trebui să corespundă categoriilor deliberative de retorică deoarece acestea îndeamnă ascultătorii spre decizii și acțiuni viitoare. Toate aceste lucruri sugerează faptul că aceste diferențe pot fi uneori greu de aplicat materialului Noului Testament.

După cum am mai notat, discursurile din cap. 22-26 sunt legate de judecata lui Pavel și corespund cel mai bine retoricii judiciare. Discursul judiciar deține două subcategorii: învinuirea și apărarea, iar discursurile lui Pavel din aceste ultime capitole sunt reprezentate de ultima subcategorie (Fapte 22:1-21; 23:1, 6; 24:10-21; 26:2-23), însă nu în totalitate, după cum susține David Aune (126). Pe baza unui model extins din literatura greco-romană, Fred Veltman (251-253) listează următoarele elemente ca fiind cele care apar în mod frecvent în „discursul de apărare”:

1. Cadrul narativ de deschidere: este descrisă scena judecății, sunt menționate acuzațiile, este descris inculpatul, discursul este identificat ca fiind unul de apărare, iar acuzatul vorbește din proprie inițiativă.
2. Introducerea discursului de apărare: întrebuițează termeni de adresare; iar discursul este considerat ca fiind unul de apărare.
3. Cuprinsul discursului de apărare: începe prin menționarea/respingerea acuzațiilor, tratează acuzațiile într-un mod clar, pune întrebări retorice, și pretinde nevinovăția.
4. Concluzia discursului de apărare: întrebuițează termeni de adresare, pretinde nevinovăția; discursul este uneori întrerupt.
5. Cadrul narativ de încheiere: este descrisă scena judecății și este pronunțat verdictul.

După ce compară trei dintre episoadele din Fapte (21:27-22:29; 24:1-23; 25:23-26:32), Veltman sfârșește prin a spune că elementele din cadrul narațiunii, cât și cele din introducerea și cuprinsul discursurilor pauline, corespund modelului de „discurs de apărare”. Pe de altă parte, concluziile nu pot fi comparate pentru că, de obicei, discursurile din Fapte sunt întrerupte înainte de a fi terminate.

Într-un studiu aparte, Jerome Neyrey (210-224) notează modul în care cuvintele de deschidere ale acestor discursuri (ce fac parte din exordium) lucrează pentru a câștiga audiența de partea lui Pavel, garantând pentru caracterul sau moralitatea sa (22:3 și 26:5—a fost crescut în Ierusalim și educat de Gamaliel; 26:5—a trăit ca Fariseu; 22:5 și 26:9-12—a acționat ca un evreu plin de zel fiind împuternicit de autoritățile evreiești din Ierusalim; 22:7-8 și 26:14-15—a experimentat o radicală schimbare de perspectivă ce l-a făcut să întâmpine ostilitate).



Neyrey mai sesizează în discursurile din Fapte și un alt element al retoricii tradiționale de apărare. În mod caracteristic, acuzatul încearcă să confirme înaintea judecătorilor care este de fapt conflictul. În ceea ce-l privește pe Pavel, conflictul implică mai degrabă învierea morților decât acuzațiile aduse împotriva sa (vezi 23:6; 24:20-21; 26:6-8). Neyrey sugerează că dovezile enumerate de Pavel în vederea susținerii acestei principale pricini corespund acelor tipuri de dovezi ce erau considerate, într-un discurs de apărare, ca fiind convingătoare: „mărturia” (22:15 și 26:16), „dovada incontestabilă și indispensabilă” din experiența pe care a avut-o în Damasc la vederea Domnului cel înviat din morți (22:6-10 și 26:12-18), „dovada întăritoare” din semne (22:6, 9, 11, 13; 26:13), și „mărturii care confirmă” (22:5, 12-15; 26:5, 12-13).

## Evaluări esențiale

Cunoașterea acestor convenții retorice și literare care, după câte se pare, a influențat autorul cărții Faptele Apostolilor, îi ajută pe exegeți să interpreteze discursurile într-un mod mult mai corect. Ea amintește interpreților moderni de importanța pe care istoricii antici o acordau discursului în narațiune. Pentru aceștia, discursul reprezenta completarea naturală la o acțiune (Dibelius, 139) și deținea un cuprinzător potențial în a arăta de ce oamenii acționează într-un fel sau altul. Discursul explica acțiunile săvârșite de vorbitor, interpreta un ansamblu de evenimente, sau prefigura evenimente ce aveau să vină. Indiferent de modul în care discursurile erau folosite de către autor în narațiune, ele erau aproape întotdeauna utilizate ca și un mijloc direct de adresare către ascultători cu scopul de a le motiva acțiunile sau pentru a le modela convingerile.

Atunci când luăm în considerare convingerile, este foarte important să înțelegem diferența dintre concepțiile antice și cele moderne cu privire la utilizarea discursului în scrierea istoriei. Deoarece deținem tehnica de a reproduce imprimări fidele, noi, cei din cultura modernă, prețuim extrem de mult acuratețea faptică atunci când întocmim o dare de seamă despre discursuri celebre. De multe ori oțim să recunoaștem că, în cultura antică, erau în activitate o cu totul altă serie de factori. În acea vreme, majoritatea oamenilor cunoșteau faptul că un istoric era liber să-și folosească imaginația, nu doar în crearea de discursuri pentru persoane istorice proeminente, ci și în întrebuintarea acestor discursuri pentru a țese împreună subiecte care să scoată la suprafață semnificațiile cele mai adânci ale evenimentelor istorice. Astfel, deși nu putem evalua veridicitatea faptică a discursurilor din Fapte, cunoașterea funcției și a formei discursului, așa cum îl întâlnim în antichitate, ne poate trage un semnal de alarmă cu privire la temele mai largi și repetate pe care discursurile din Faptele Apostolilor le comunică. Aceste discursuri transmit mesajul despre Isus ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu și prezintă evenimentele desfășurându-se potrivit scopului divin al lui Dumnezeu.

Recunoașterea de către cercetătorii biblici a faptului că autorul cărților Luca-Fapte a cunoscut și a folosit convenții literare practicate de biografii și istoricii antici greco-romani, permite interpreților să determine mai exact modul în care retoricii antici au făcut cunoscut și au modelat cel puțin câteva din discursurile întâlnite în Faptele Apostolilor. Avantajul clar al unui astfel de studiu este acela că interpreții ajung să înțeleagă mai bine argumentarea unui anumit discurs.

În cele din urmă, așa cum se întâmplă cu fiecare formă, interpretarea este îmbogățită în momentul în care cercetătorii studiază cu grijă, nu doar forma discursului, ci și interacțiunea sa cu contextul său narativ. Din acest motiv, este de asemenea important să analizăm cadrul narativ al fiecărui discurs. Aceste discursuri oratorice din Fapte devin răspunsuri articulate pentru conflictele și acțiunile din narațiune. Ele pun în mișcare un nou curs al evenimentelor, stârnind deseori, atât reacții negative, cât și reacții pozitive din partea grupurilor ce susțin acțiunea narativă. Însă mai presus de orice, în Fapte, discursurile fac să se înțeleagă clar faptul că acțiunea divină este cea care pune în mișcare intriga.

## Exemple Suplimentare

Pe lângă discursurile din Faptele Apostolilor care au fost amintite mai sus, vezi Fapte 1:16-22; 7:2-53; 11:5-17; 15:7-11; 15:13-21; 24:2-8; 25:14-21; 25:24-27; 28:17-20; 28:25-28. Pe lângă acestea, există unele secțiuni majore de enunțuri în Evangheliile sinoptice ce sunt prezentate ca fiind discursuri extinse ale lui Isus (Luca 6:20-49; Matei 5:2-7:27; 10:5-42; 23:1-39), totuși folosirea de către acestea a unui material tradițional de cugetări, are nevoie de un tip de analiză oarecum diferit de cel folosit pentru discursurile din Faptele Apostolilor.

### Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*, 91-93, 124-128. Philadelphia: Westminster Press. Aceste secțiuni descriu modul în care Luca folosește discursurile în Fapte.
- Black, C. Clifton, II. 1988. „The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills.” *Harvard Theological Review* 81, 1-18. Acest articol atent argumentat aplică retorica antică anumitor discursuri din Noul Testament.
- Cadbury, Henry J. 1933. „The Speeches in Acts.” Din *The Beginning of Christianity*. Pt. 1, 402-427. London: Macmillan & Co.
- . 1958. „Speeches, Letters and Canticles.” Din *The Making of Luke-Acts*, 184-193. London: SPCK. Studiile de bază ale lui Cadbury cu privire la Luca-Fapte demonstrează felul în care scopul și stilul literar al evanghelistului au influențat discursurile.
- Dibelius, Martin. 1956. „The Speeches in Acts and Ancient Historiography.” Din *Studies in the Acts of the Apostles*, editată de H. Greeven, 138-185. New York: Charles Scribner's Sons. Acest eseu a fost cel mai influent în ce privește ghidarea cercetătorilor biblici pentru a remarca afinitățile dintre discursurile istoriografiei antice și cartea Faptele Apostolilor.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, 114-140. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Kennedy oferă o analiză semnificativă a discursurilor din Fapte în lumina retoricii greco-romane.
- Neyrey, Jerome H. 1984. „The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22-26: Form and Function.” Din *Luke-Acts*, editată de C. H. Talbert, 210-224. New York: Crossroad. Acest articol studiază discursurile lui Pavel ca pe niște discursuri tradiționale de apărare.
- Schubert, Paul. 1968. „The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts.” *Journal of Biblical Literature* 87, 1-16. Schubert investighează modul în care discursurile slujesc temelor teologice din Fapte.
- Schweizer, Eduard. 1966. „Concerning the Speeches in Acts.” Din *Studies in Luke-Acts*, editată de către L. E. Keck și J. L. Martyn, 208-216. Nashville and New York: Abingdon Press. Acest articol analizează discursurile misionare din Fapte.
- Veltman, Fred. 1978. „The Defense Speeches of Paul in Acts.” Din *Perspectives on Luke-Acts*, editată de C. H. Talbert, 243-256. Edinburgh: T. & T. Clark. Veltman compară discursurile găsite în Fapte cu un model de „discurs de apărare”.

## DISCURSUL IOANIN

### Definiția Formei

Discursurile atribuite lui Isus în cea de-a patra Evanghelie expun un caracter și un ton mult diferit de cel al enunțurilor și al parabolilor concise rostite de către Isus în Evangheliile sinoptice. Cu toate că discursurile lui Isus din Evangheliile sinoptice includ uneori unele secțiuni mai lungi de discursuri, după cum vedem în Matei 23 și Marcu 13, acestea sunt alcătuite în esență din unități mai scurte de enunțuri care sunt îmbinate între ele. Spre deosebire de acestea, secțiunile de discursuri ioanine manifestă un caracter mult mai prelungit și unificat, prezentând dialogurile și monologurile extinse drept unități literare. Mai mult decât atât, din cauză că discursurile în Evanghelia după Ioan înfățișează un vorbitor care este în mod clar conștient de natura și misiunea sa divină, majoritatea teologilor sunt de părere că acest discurs, modelat ca și discurs revelator al lui Isus în calitatea Sa de Fiu dumnezeiesc, reflectă limbajul confesional și homiletic al comunității ioanine. Istoria acestei comunități implica probabil o luptă îndelungată și dureroasă asupra modului în care Isus trebuia să fie înțeles și mărturisit, nu doar printre grupurile ce făceau parte din cercul acestei comunități ci, dincolo de ea însăși, printre evreii care priveau mărturisirea lui Isus de către comunitate drept o blasfemie.

Întrucât Isusul ioanin vorbește în calitate de Destăinuitor divin, discursul Său presupune un conținut oarecum diferit de cel al Isusului din Evangheliile sinoptice. În Evangheliile sinoptice, de exemplu, Isus se angajează în dezbateri și schimburi de replici, zugerite într-un mod realist, cu persoane și grupuri, abordând probleme ale Torei și ale eticii. Pe de altă parte, discursul lui Isus din Ioan, după toate probabilitățile, se concentrează pe chestiuni de cristologie și credință: cine este Isusul cel trimis de Tatăl și ce înseamnă să crezi în El ca Fiu dumnezeiesc. Acesta este motivul pentru care discursul Isusului ioanin implică în mod caracteristic o semnificație și o ironie dublă, trăsături ce stârnesc ceartă sau confuzie din partea interpelatorilor lui Isus (Ioan 2:20; 3:3-4; 4:10-12; 4:32-33; 6:32-34; 7:33-36). Pentru Ioan, este un lucru cât se poate de ironic faptul că Logosul divin (*ho logos*) este înfățișat drept Cuvântul încarnat. Pe tot cuprinsul narațiunii ioanine vedem cum, Isus cel încarnat, angajează în discuție persoane și grupuri de indivizi (ex., Nicodim, femeia samariteancă, ucenicii, Fariseii, Iudeii), totuși ei par să înțeleagă, cel puțin la început, numai semnificația exterioară a cuvintelor Sale. În timp ce conversația înaintează, transformându-se uneori în monolog, este scoasă la lumină semnificația alternantă și mai profundă a cuvintelor lui Isus. Auditoriul și cititorii lui Ioan trebuie să pătrundă această semnificație revelată divin.

Prima istorisire care ilustrează acest tipar este dialogul dintre Isus și Nicodim din Ioan 3:1-21. Aceasta poate fi conturată în felul următor:

- vs. 1-2a: este introdus Nicodim și astfel este creată scena.
- v. 2b: afirmația lui Nicodim indică începerea unui dialog: „Rabi, știm că esti un Învățător venit de la Dumnezeu; căci nimeni nu poate face minunile pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu El
- v. 3: Isus oferă un răspuns oarecum confuz: „Adevărat, adevărat îți spun, nimeni nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu fără să fie născut de sus.”
- v. 4: Nicodim îi răspunde prin două întrebări: „Cum poate să se nască cineva după ce a îmbătrânit? Poate un om să intre din nou în pântecele mamei sale și să se nască?”
- vs. 5-8: Isus oferă apoi un răspuns mult mai elaborat, unde leagă conceptul de „a fi născut de sus” de Duhul Sfânt: „Adevărat, adevărat îți spun, nimeni nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu dacă nu este născut din apă și din Duh.....Tot așa este și cu oricine este născut din Duh.”
- v. 9: Nicodim formulează însă o altă întrebare: „Cum se poate face acest lucru?”
- vs. 10-21: răspunsul final al lui Isus se transformă într-un lung monolog ce devine în mod clar cristologic și pretinde credința în El ca unic Fiu al lui Dumnezeu: „Adevărat, adevărat îți spun, noi vorbim ce știm și mărturisim ceea ce am văzut....”

Acest prim exemplu de discurs ioanin prezintă o schiță care se poate discerne ușor. Ea implică o formă de întrebare și de răspuns asemănătoare cu anumite scrieri literare elenistice (ex., Corpus Hermeticum). În acest dialog dramatic, Nicodim i-a cuvântul de trei ori (vs. 2b, 4, 9), în ultimele

două ocazii el adresează întrebări evidente însă, în prima, el adresează o întrebare implicită. De fiecare dată răspunsul lui Isus începe prin solemnă frază „Adevărat, adevărat îți spun” (*Amēn, amēn, legō soi*); mai mult decât atât, răspunsurile Lui devin din ce în ce mai lungi (în limba greacă, mai întâi sunt numărate 16 cuvinte, apoi 70 de cuvinte, și în final sunt 221 de cuvinte). În mod clar, discursul lui Isus domină conversația pe care o are cu Nicodim și ajunge să se transforme în monolog; întrebările lui Nicodim au inițial rolul de a inspira următoarea secțiune a cuvântării extinse a lui Isus. Nicodim pune întrebări, iar Isus, Destănuitorul, oferă răspunsuri ce posedă caracterul revelației divine.

O altă descoperire ar părea fi relevantă având în vedere lucrurile care au fost demonstrate până acum. Potrivit lui J. P. Louw (10), o investigație amănunțită a sintaxei secțiunilor de discursuri din Ioan scoate la iveală faptul că frazele grecești tind, în mod tipic, să se lungească odată cu desfășurarea unui anumit discurs. Această observație se potrivește cu ceea ce a fost afirmat până aici; și anume că, în Ioan, discursul lui Isus merge, în mod vizibil, de la segmente scurte de discursuri până la unele din ce în ce mai extinse și elaborate. În plus, în timp ce sintaxa și cuvântarea se extind din ce în ce mai mult în discursul ioinin, cuvintele lui Isus devin tot mai revelatoare de sine și mai profunde din punct de vedere teologic.

Din moment ce Isusul prezent în Evanghelia după Ioan vorbește în calitatea Sa de Fiu al celui trimis de Dumnezeu, și în calitate de cel care cunoaște toate lucrurile, nu este un lucru surprinzător faptul că mesajul Său este unul simbolic și polivalent, acționând pe mai multe niveluri. Într-adevăr, există o varietate de moduri prin care discursul lui Isus, deși folosește un vocabular neimaginat de simplu, se joacă cu niveluri de semnificație. De pildă, cuvintele Sale fac frecvent apel la ambiguitate, semnificații duble, și la ironie. Din pricina unei întrebuintări subtile și flexibile a limbajului, interlocutorii lui Isus din discuție par în permanență confuzi, deseori interpretând greșit ceea ce Isus intenționează să spună. De multe ori, chiar această înțelegere eronată este aceea care face ca discursul ioinin să înainteze.

Dialogul lui Nicodim din Ioan 3 ajută la o ilustrare a acestor tehnici. În primul răspuns pe care îl dă lui Nicodim (3:3b—„nimeni nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu fără ca acesta să fie născut *de sus*”), Isus folosește termenul *anōthen*, un termen neclar care are două înțelesuri— fie „din nou” fie „de sus”. Întrebarea lui Nicodim din Ioan 3:4 presupune faptul că Isus vorbește mai degrabă de o a doua naștere fizică decât de o naștere spirituală „de sus”. Această confuzie îl determină pe Isus să ofere o nouă explicație în vs.5-8. Apoi o altă întrebare născută din lipsa de înțelegere, ce apare în v. 9, însuflă o întrebare ironică din partea lui Isus în v. 10 („Tu ești învățătorul lui Israel și nu pricepi aceste lucruri?”) și o nouă revelație în vs. 11 în cont. Ironia stă în faptul că, Nicodim, care a venit pe timp de noapte, este încă „în întuneric”, și el, care este un lider și un învățător al lui Israel, nu reușește să înțeleagă cuvintele lui Isus chiar și după mai multe declarații revelatoare (Duke, 45-46).

O variație a tiparului de mai sus începe printr-o istorisire a unei vindecări, ce conține în ea însăși un dialog, iar apoi ea se continuă printr-un dialog ce face mai apoi loc unui monolog rostit de către Isus. Deseori, acesta este urmat de un epilog ce furnizează o recapitulare a ideilor principale din secțiune. C. H. Dodd comentează asupra semnificației interpretative a acestei împletituri dintre istorisirea narată și discursul lui Isus:

„Incidentele istorisite primesc în discurs o interpretare a semnificațiilor lor evanghelice; sau, spus altfel, adevărurile enunțate în discursuri sunt rostite într-un mod dramatic în cadrul evenimentelor descrise. Acțiunea și cuvântul sunt unul și același lucru...” (384)

Ioan 4:46-5:47 oferă un exemplu al acestui tipar. Două istorisiri (4:46-54 și 5:1-9a) încep seria ioinină; acuzația privind caracterul ilegal al vindecării în ziua de Sabat stârnește o discuție între Isus și Iudei (5:10-13). După o secțiune de tranziție (5:14-18), Isus continuă cu un discurs neîntrerupt (5:19-47). Aici, din nou, cu toate că întregul discurs a pornit de la o istorisire despre vindecare, dialogul ioinin se transformă în monolog.

O variație a acestui tipar se desfășoară în cap.6. Aici istorisirile despre hrănirea miraculoasă (6:1-14) și despre apariția lui Isus mergând pe ape (6:16-21) generează o discuție între Isus și

oamenii care îl urmăreau (6:25 în cont.). Acest dialog se transformă apoi, în mod imperceptibil, dintr-un schimb de replici între Isus și Iudeii care obiectau împotriva a ceea ce El spunea într-o conversație cu ucenicii Lui. În acest dialog lung de un capitol, dimensiunea individualelor discursuri ale lui Isus tinde să se mărească iar apoi să se micșoreze.

În cele din urmă, este important de observat faptul că, discursul revelator al lui Isus din Evanghelia lui Ioan, conține „preziceri ale recomandării de sine”. Acest tip de declarație începe, de obicei, prin sintagma „Eu sunt” și ea este folosită de către vorbitor pentru a se identifica pe sine drept un reprezentant divin. David Aune (70-72) enumeră niște exemple de preziceri ale recomandării de sine din lumea păgână (ex., „Eu sunt noul Asklepios”), dar el mai observă că acestea apar și în Evangheliile. În mod evident, a patra Evanghelie este cea care dezvoltă cel mai complet această rostire revelatoare „Eu sunt”, adesea încorporând aceste declarații în discursurile cele mai lungi ale lui Isus (ex., în timpul discuției din cap.6 Isus face în v.35 următorul anunț „Eu sunt pâinea vieții”). În Ioan, sintagma „Eu sunt” pe care Isus o rostește, este uneori folosită fără să dețină nici un fel de predicat (6:20; 8:24; 8:58; 13:19; 18:5), însă ea mai apare și având un predicat nominal (8:12; 10:7, 9; 10:11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5). În fiecare dintre aceste exemplificări, sintagma revelatoare „Eu sunt” se adaptează naturii cuvântărilor lui Isus din cea de-a patra Evanghelie, în timp ce El își face în mod repetat recunoscută identitatea și misiunea Sa (vezi Brown, 533-538).

### Evaluări esențiale

Mai întâi de toate, este important ca interpreții să-și dea seama de faptul că Isusul iohanin vorbește într-o manieră cu totul diferită de cea folosită în Evangheliile sinoptice. Spre deosebire de cuvântările succinte și precise ale lui Isus din Evangheliile sinoptice, discursul iohanin prezintă cuvintele lui Isus ca pe niște cuvântări extinse și ca pe o vizibilă revelație a înțelegerilor confesionale greu câștigate de către comunitate cu privire la cine este Isus ca și Fiu dumnezeiesc. Înțelegând acest aspect, interpreții ar trebui să trateze discursul și narațiunea iohanină ca pe ceva ce deține în sine bogate semnificații teologice și cristologice ce rezultă din luptele reale din viața comunității iohanine. Evanghelia după Ioan prezintă mult mai multe niveluri profunde de adevăr decât, pur și simplu, un nivel istoric factic.

Ca un aspect legat de ceea ce am afirmat până acum, trebuie să spunem că este nevoie să fie accentuat faptul că, stilul oratoric al Isusului iohanin, este acela al unui destănuitor. În multe privințe, El este o persoană stranie care, atunci când vorbește, permanent sondează dincolo de sensurile exterioare ale cuvintelor ajungând la semnificațiile mai profunde ascunse în acestea. Din pricina acestui fapt, este important ca interpreții biblici să urmărească cu grijă evoluția discursului lui Isus din Ioan, analizând gesturile Sale retorice atât în dialoguri cât și în monologuri. Acest lucru implică atât examinarea calității și naturii cuvântărilor lui Isus, cât și observarea rolului pe care întrebările și afirmațiile partenerilor Săi de discuție îl joacă într-un anumit discurs.

În final, interpreții ar trebui să fie sensibili la nuanțele în care Isusul iohanin face uz de limbaj. În Ioan, cuvintele lui Isus nu au întotdeauna însemnătatea pe care pare la început c-o au. Cuvintele Lui confruntă și provoacă; pot surprinde și pot jigni; ele flirtează adesea cu înțelesuri duble; explorează și dezvoltă semnificații simbolice; și stârnesc ironie determinându-i pe cititorii Evangheliei să creadă că ei înțeleg ceea ce personajele din narațiune nu au reușit. Predicatorii din zilele noastre fac bine dacă permit limbajului iohanin să fie ironic și încălțit, acesta fiind modul său de a dezvălui mai adânc semnificația lui Isus ca cel care este „calea, adevărul, și viața” (Ioan 14:6).

### Exemple Suplimentare

Ioan 3:22-36; 4:7-42; 7:1în cont.; 8:12-59; 9:1-41; 10:1-21; 10:22-39; 12:20-36; 13:1-17:26 (cuvântările de rămas bun).

## Bibliografie selectată

- Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 70-72. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Aceste pagini furnizează explicații cu privire la „oracolul laudei de sine”.
- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John* (i-xii). Vol. 1. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Acest comentariu oferă schițe și explicații folositoare cu privire la discursuri.
- Dodd, C. H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 297-423. Cambridge: Cambridge University Press. Dodd analizează aici interacțiunea dintre episoadele narate și discursuri care apar în Ioan.
- Duke, Paul D. 1985. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox Press. Această carte este un intrigant studiu ce tratează multiplele utilizări ale ironiei și interpretărilor greșite întâlnite în Evanghelia după Ioan.
- Louw, J. P. 1986. „On Johannine Style.” *Neotestamentica* 20, 5-12. Louw analizează modul în care Ioan utilizează sinonimele, semnificațiile contrastante, și caracteristicile secțiunilor discursurilor.
- O'Day, Gail R. 1987. *The Word Disclosed*. St. Louis: CBP Press. Venind ca un ajutor pentru predicatori, O'Day face studii asupra a cinci texte din Evanghelia după Ioan (3:1-15; 4:4-42; 9:1-41; 11:1-53; 20:1-18) acordând o profundă sensibilitate modului în care aceste texte utilizează limbajul și dialogurile.

## CHIASMUL

### Definiția Formei

Chiasmul este o formă întâlnit frecvent pe paginile Bibliei. Cunoscut uneori și sub alte denumiri, cum ar fi „paralelismul introvertit” sau „structura concentrică”, termenul de „chiasm”—preluat de la desenul literei grecești *Chi* (X)—este în mod normal termenul folosit pentru a indica această structură retorică. Nils Lund, cel care a publicat prima lucrare cuprinzătoare despre chiasm, definește acest concept ca fiind „o figură de stil, sau un principiu, ce constă într-o ‘plasare în diagonală’ a cuvintelor dintr-o propoziție. Acest termen este întrebuințat în retorică pentru a marca o inversare a ordinii cuvintelor sau frazelor care sunt repetate sau la care se face mai târziu referire în propoziție” (31). O și mai simplă definiție descrie chiasmul ca fiind o „figură de stil care este alcătuită dintr-o serie de două sau mai multe elemente urmate de o expunere a unor elemente similare într-o ordine opusă” (Man, 146).

Forma chiastică poate apărea fie în poezie, fie în proză, și poate include un singur verset, un întreg pasaj, sau chiar o secțiune mai extinsă. Într-o propoziție scurtă, chiasmul conține, în mod normal, patru unități, sau elemente, unde prima este pusă în paralel cu cea de-a patra iar a doua cu cea de-a treia (A B B' A'). Unele cuvântări ale lui Isus prezintă această schemă chiastică. Un exemplu ar fi Marcu 2:27:

*Sabatul* (A) a fost făcut pentru *om* (B)  
și nu *omul* (B') pentru *Sabat* (A').

Chiasmele formate dintr-un singur verset pot fi cu ușurință recunoscute, însă cele mai complexe sunt mai puțin vizibile pentru majoritatea cititorilor sau ascultătorilor, și asta pentru că structura chiastică de multe ori depinde atât de asemănările de conținut cât și de cele de limbaj și formă. De exemplu, Marcu 2:27, citat mai sus, pentru a-și forma structura chiastică întrebuințează două cuvinte cheie (în greacă, *to sabbaton* și *ho anthrōpos*) și o ordine inversată. Matei 7:6, un alt

exemplu des enumerat, este un verset al cărei formă chiastică, pe lângă cuvintele cheie și structură, depinde într-un fel de și de conținut:

- A Să nu dați câinilor lucrurile sfinte;
- B și să nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor,
- B' ca nu cumva să le calce în picioare
- A' și să se întoarcă să vă sfășie [să vă rupă în bucăți].

Aici, paralelismul inversat clarifică faptul că, rândul B', descrie acțiunea distructivă a porcilor, în timp ce A' zugrăvește purtarea rea a câinilor. În acest caz, ceea ce oglindește cele două rânduri de la început, nu sunt doar cuvintele cheie, ci și conținutul celor două rânduri finale.

Cu toate că interpreții ar fi cu siguranță de acord că Matei 7:6 reprezintă un chiasm, totuși, s-ar putea să nu fie întotdeauna de acord atunci când vine vorba de pasaje mai extinse, și asta pentru că, deseori, ceea ce determină pe cineva să găsească sau nu o structură chiastică este modul în care acesta evaluează conținutul unui pasaj. De pildă, nu toți interpreții biblici ar fi de acord cu Ronald Man (149-150), care a descoperit următoarea schiță chiastică în Luca 1:6-25:

- A Neprihănirea lui Zaharia și a Elisabetei (v.6).
- B Sterilitatea Elisabetei (v.7).
- C Slujirea lui Zaharia la Templu (v.8).
- D Zaharia intră în Templu (v.9).
- E Mulțimea de afară (v.10).
- F Șederea (hestōs) îngerului la dreapta altarului (v.11).
- G Teama lui Zaharia (v.12).
- H Vestea nașterii (vs.13-17).
- G' Îndoiala lui Zaharia (v.18).
- F' Îngerul care stă (parestēcōs) la dreapta lui Dumnezeu (vs.19-20).
- E' Mulțimea de afară (v.21).
- D' Zaharia iese din Templu (v.22).
- C' Slujirea lui Zaharia la Templu (v.23).
- B' Elisabeta rămâne însărcinată (v.24).
- A' Bunăvoința lui Dumnezeu acordată Elisabetei (și Zahariei) (v.25).

Dacă pasajul din Luca 1:6-25 a fost în mod voit aranjat de către Luca (sau poate de către cineva dinaintea lui care a modelat narațiunea nașterii) pentru a reprezenta un chiasm, atunci structura simetrică a textului nu doar că oferă satisfacție din punct de vedere estetic ci, de asemenea, îndreaptă atenția spre Vestirea nașterii ca evenimentul central al istorisirii. Astfel, schița chiastică a unui pasaj întreg, pe lângă faptul că ilustrează trăsăturile critice ale *comparației* și ale *inversiunii*, se concentrează, totodată, pe *versetul sau versetele* centrale care sunt percepute a fi punctul important de cotitură al evenimentelor.

John Welch (238) furnizează un alt exemplu solid care atestă faptul că, recunoașterea punctului central al chiasmului, ajută la interpretarea unui text (în acest caz, Matei 13:24-30):

- A Un om își seamănă sămânță bună în țarina lui (v. 24).
- B Dușmanul vine și seamănă neghină (v.25).
- C Momentul crucial: Între roadele bune sunt descoperite și roade rele iar servitorii se îndoiesc de stăpân (vs. 26-27).
- B' Dușmanul este dat în vileag iar neghina este lăsată să crească (vs. 28-29).
- A' În cele din urmă sămânța cea bună este adunată în siguranță (v. 30).

Conform acestei schițe chiasmice, momentul crucial din această parabolă nu este redat de decizia stăpânului de a permite neghinei și grâului să crească împreună, ci mai degrabă de îndoiala slujitorilor față de stăpânul lor.

Interpreții au mai sesizat aranjamente chiasmice și în grupări de texte. Joanna Dewey a pledat pentru un astfel de aranjament în ceea ce privesc controversatele istorisiri din Marcu 2:1-3:6. Ea propune următoarea schiță concentrică și chiastică în care, A' este pus în paralel cu A, B' cu B, iar

C este considerat ca fiind momentul central. Majoritatea similarităților subliniate de Dewey sunt specificate alături de fiecare text în parte.

A 2:1-12 *Vindecarea Slăbănogului*

Cadrul: În interior (într-o casă).

Tiparul: Inițierea minunii-controversa-finalizarea minunii.

Este utilizată **contra-întrebarea** (2:9).

Adversarii nu își exprimă în mod vădit opoziția.

Reacția observatorului este pozitivă (2:1).

Cuvinte-titlu: *kai eisēthōn palin eis* (2:1).

*legei tō paralytikō* (2:5, 10).

*kardia* (2:6, 8).

B 2:13-17 *Chemarea lui Levi/Luarea Mesei Împreună cu cei Păcătoși*

Cadrul: În aer liber (lângă mare).

Isus intră în casa lui Levi.

Tiparul: Acțiunea-protestul-motivarea.

Nu are loc nici un miracol.

Scena este încheiată printr-o zicală (2:17).

Cuvinte-titlu: *esthiō* (2:16).

*chreian echō* (2:17).

Teologia: Cristologia este implicită.

C 2:18-22 *Problema legată de Post și de ceea ce este Nou și Vechi*

Cadrul: Nici unul

Tiparul: Se face o împărțire în două (nu în trei).

Nu are loc nici un miracol.

Adversarii nu sunt specificați.

Teologia: Este făcută o diferență între timpul de dinainte și de după moartea lui Isus.

B' 2:23-28 *Culegerea Spicelor de Grâu în Ziua de Sabat*

Cadrul: În aer liber (pe câmp).

Intrarea lui David în Casa Domnului.

Tiparul: Acțiunea-protestul-motivarea.

Nu are loc nici un miracol.

Scena se încheie printr-o zicală (2:27).

Se pune accent pe hrană.

Cuvinte-titlu: *esthiō* (2:26).

*chreian echō* (2:25).

Teologia: Cristologia este explicită.

A' 3:1-6 *Vindecarea Făcută în Ziua de Sabat*

Cadrul: În interior (în sinagogă).

Tiparul: Inițierea minunii-controversa-finalizarea minunii.

**Contra-întrebarea** (3:4).

Adversarii nu își exprimă în mod vădit opoziția.

Reacția observatorului este negativă (3:6).

Cuvinte-titlu: *eisēlthen palin eis* (3:1).

*legei tō anthrōpō* (3:3, 5).

*kardia* (3:5).

Dewey își întemeiază analiza schiței chiasmice făcând paralele între tipare și detalii de conținut, formă, și repetări de cuvinte. Recunoașterea acestei schițe concentrice din Marcu 2:1-3:6, susține Dewey, ajută interpretul să înțeleagă atât elementele individuale din istorisiri cât și temele mai largi care sunt dezvoltate în întreaga secțiune. Simetria istorisirilor, de pildă, scoate în lumină două teme: vindecare-hrană-hrană-vindecare (A B B'A'), unele din activitățile lui Isus care au devenit mari subiecte de dispută între El și adversarii Săi; și moartea vs. viața reflectate în A C A'. În Marcu 2:18-22, care este centrul structurii chiasmice, Isus vorbește despre propria Sa moarte și despre viața cea noua deja prezentă, arătând, în acest mod, punctul central în contrast cu pericolul morții plănuit de către adversari (în special în 3:6).



## Evaluări esențiale

După cum am văzut, schița chiasmică poate fi expusă într-un singur verset, într-un întreg pasaj, sau chiar într-o serie de istorisiri. Unii interpreți au sugerat chiar o structură chiasmică pentru o întreagă Evanghelie, Matei. Deși chiasmul unui singur verset este cel mai bine caracterizat drept un instrument retoric, chiasmul folosit în pasaje mai lungi poate fi considerat, pe bună dreptate, o formă literară, și asta din cauză că autorul este pus să dezvolte o schiță extinsă a elementelor paralele și inversate, acordându-i-se deseori o atenție voită segmentului central (ex., A B C B' A').

Identificarea schițelor chiasmice în versete individuale și mai ales în segmente mai mari, ajută la o mai bună interpretare a textelor. Este important, așa dar, ca interpretul biblic să acorde în primul rând o atenție deosebită redactării și structurii textelor, la fel și prelucrării textelor din secțiunile mai mari. Acest lucru se poate face cel mai bine scoțând în evidență textul prin unitățile semantice în limba greacă, ceea ce permite interpretului să descopere simetria și tiparul răsturnat al textului sau a textelor. Deseori, chiasmul nu este vizibil în traducerea engleză (ex., Ioan 17:1-5; vezi Man, 150 în cont.).

Cunoașterea formei chiasmice a versetelor sau a textelor oferă sprijin interpretării, după cum a și fost deja ilustrat. Interpretul descoperă deseori semnificații atunci când este atent la interacțiunea elementelor simetrice (ex., A și A') și la tehnica inversării activă în punctul axial al chiasmului. Adesea, deși nu totdeauna, versetul sau pasajul aflat în centrul schiței chiasmice capătă putere sau oferă o temă cheie pentru întregul segment.

Chiasmul ne oferă o priveliște a tiparelor de gândire ale anticilor. Relativ nepreocupați de un curs liniar și logic al ideilor, comunitățile biblice se delectau cu enunțuri și istorisiri ce erau ușor de memorat, și ei astfel apreciau repetiția, pe care noi s-ar putea s-o considerăm excesivă. Mult mai potrivit cu nevoile comunicării orale, după cum Welch (12) ne reamintește, chiasmele și schițele chiasmice ale istorisirilor serveau atât scopurilor pedagogice cât și celor liturgice. Un chiasm precum Marcu 2:27 sau Matei 7:6 putea fi memorat de către ascultători iar mai târziu aceștia puteau contempla asupra lui; o schemă chiasmică mai extinsă putea înzestra structura pentru reînsoțirea unei succesiuni noi de versete sau istorisiri. Într-un cadru de închinăciune, grupuri diferite din cor sau dintre credincioși, puteau recita părțile contrastante. Deci, pentru cei din vechime chiasmul nu era doar valoros din punct de vedere estetic ci și funcțional din punct de vedere practic. Într-un mediu tot mai „postliterar”, ar putea fi extrem de important pentru noi ca în biserică să devenim mult mai sensibili la dinamismul retoric al formei chiasmice și la implicațiile sale în activitatea noastră actuală, în ce privește închinarea și transmiterea Scripturii.

## Exemple Suplimentare

Angelico din Marco (1976, 37-85, și 1979, 3-7) oferă o listă de chiasme din Evanghelii și Faptele Apostolilor aproape completă. Ceea ce urmează reprezintă o selecție restrânsă făcută din fiecare carte în parte: Matei 3:14; 3:8-10; 5:43-47; 6:9-13; 10:28; 11:4-5; 17:25-26; 23:16-22. Marcu 1:19-20; 2:14-16; 8:27-10:52; 13:28-36. Luca 4:16-21a; 6:44; 8:40-56; 16:25; 23:2-25. Ioan 1:1-18; 5:19-30; 8:31-41; 13:1-35; 28:26-27.

## Bibliografie selectată

Dewey, Joanna. 1980. *Markan Public Debate*, 109-130. SBL Dissertation Series No. 48. Chico, Calif.: Scholars Press. Marcu 2:1-3:6 și alte unități marcate sunt interpretate ca niște schițe chiasmice.

Lund, Nils Wilhelm. 1942. *Chiasmus in the New Testament: A Study in Form Geschichte*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Aceasta reprezintă cea mai timpurie lucrare dedicată studiului chiasmului.

Di Marco, Angelico. 1976. „Der Chiasmus in der Bibel” (3. Teil). *Linguistica Biblica* 39, 37-85.

———. 1979. „Der Chiasmus in der Bibel” (4. Teil). *Linguistica Biblica* 44, 3-7.

Aceste articole oferă liste întinse cu chiasme din Noul Testament.

Man, Ronald E. 1984. „The Value of Chiasm for New Testament Interpretation.” *Bibliotheca Sacra* 141, 146-157. Acest articol, care tratează caracteristicile chiasmului, sugerează metode de cunoaștere a acestei forme literare ce duc la o mai bună interpretare.

Talbert, Charles H. 1970. „Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn. 1,19-5,47.” *Catholic Biblical Quarterly* 32, 341-366. Acest articol analizează schița chiasmică a lui Ioan 1:19-5:47, sugerând implicația pe care acest pasaj o are pentru semnificația teologică a întregii secțiuni.

Welch, John W. 1981. *Chiasmus in Antiquity*. Hildersheim: Gerstenberg Verlag. Atât Introducerea cât și capitolul „Chiasmus in the New Testament” sunt de-a dreptul oportune.

## GENEALOGIA

### Definiția Formei

În structura ei cea mai simplă, genealogia implică o listă sau o narațiune ce urmărește o linie de proveniență a unei persoane sau a unui grup începând de la unul sau mai mulți urmași ai săi. Fără excepție, genealogiile Bibliei sunt trasate după linia de succesiune paternă. Ele diferă în amploare, de la doar câteva generații (Gen. 19:36-38) ajunge până la generații numeroase (Luca 3:23-38), și, de asemenea, ele urmăresc fie un tipar *liniar*, ce consemnează proveniența de-a lungul a două sau mai multe generații, sau unul *segmentat* (ramificat), care listează două sau mai multe linii de descendență ale personajului cheie din cadrul genealogiei. De exemplu, Gen. 11:10-26 este o genealogie liniară (cu excepția ultimei generații care este segmentată) prezentată într-o formă narată, în timp ce Gen. 36:20-28 conține o genealogie segmentată sub formă de listă.

Genealogiile serveau unor scopuri importante pentru oamenii care au trăit în timpul Bibliei. Unele aveau rolul de a dovedi regalitatea, dar și de a trasa o diferență între Israel și vecinii acestuia, atașând totuși aceste două grupări unui strămoș comun (Gen. 19:36-38; Gen. 25:1-6; Gen. 25:12-16; Gen. 36). Geneza 10 așează poporul Israel în tabloul panoramic al tuturor națiunilor pământului. În plus, în perioada post-exilică, genealogiile erau foarte mult folosite pentru a dovedi puritatea și pentru a păstra identitatea etnică a poporului evreu din Ierusalim (Ezra 2:1-63; Neem. 7:6-65). Unii teologi, însă, susțin despre cartea Rut că aceasta, împreună cu genealogia întâlnită în ultimile sale versete, prevede un protest împotriva decretelor aspre emise de Ezra și Neemia, care cereau tuturor bărbaților evrei să divorțeze de soțiile străine. Genealogia din Rut (4:18-22) scoate în evidență ironia proclamării pline de mândrie făcută de către evreii post-exilici cu privire la calitatea lui David de strămoș și rege vestit al acestora, în timp ce străbunica lui însuși David era de proveniență străină. Cu toate acestea, în perioada elenistică, atunci când evreii încă mai erau împresurați de o cultură străină și erau amenințați de asimilare, preocuparea pentru puritatea genealogică devenise din ce în ce mai pronunțată, mai ales printre familiile de preoți. Cuvintele lui Josephus clarifică acest lucru:

Ei au luat măsuri pentru a se asigura că neamul preoților va fi păstrat nemestecat și pur. Un membru al rangului preoțesc, pentru a da naștere unui neam, trebuia să se căsătorească cu o femeie din neamul său, fără să țină cont de sănătatea ei sau de alte calități alese ale sale; totuși trebuia să investigheze originea sa, procurând genealogia din arhive și producând numeroase dovezi. (*Against Apion* I, 30-32)

În primul secol d.Hr., întreaga societate evreiască din Palestina pare că și-a arogat un caracter genealogic; toate persoanele și grupările erau evaluate după criteriul de puritate (vezi Jeremias, 271-274). Aceeași preocupare pentru puritatea genealogică este evidentă și printre rabini. Rabinii cugetau și ei asupra obârșiei exacte a Mântuitorului cel așteptat (Johnson, 85-138). Din pricina dificultății datării precise a materialului rabinic, nu se știe cât din această speculație mesianică se afla în circulație în primul secol. Totuși, anumite manuscrise de la Qumran, Psalmii lui Solomon, și însuși scrierile creștine, sugerează faptul că dezbaterea problemei originilor lui Mesia nu putea fi exclusă.

În Evangheliile apar două genealogii (Matei 1:1-17 și Luca 3:23-38). Fiecare încearcă în felul ei propriu să reclame obârșia lui Isus ca fiind Mesia. Singurele alte referințe la genealogiile din Noul Testament se află în 1 Tim. 1:4 și Tit 3:9, unde creștinii sunt îndemnați să se ferească de „genealogii”, ele fiind primejdioasă pentru credința lor. Probabil unii creștini erau atrași de speculațiile genealogice ale grupărilor cu caracter gnostic.

### Evaluări esențiale

Cunoașterea limbajului și structurii de genealogii se dovedește a fi utilă în determinarea scopului autorului biblic pentru introducerea unei anumite genealogii într-o narațiune. În cazul pasajelor din Matei 1:1-17 și Luca 3:23-38, înțelegerea este înaintată prin simpla comparare a schițelor celor două genealogii ale lui Isus.

În primul rând, este de un real folos să vedem modul cum Matei 1:1-17 și Luca 3:23-38 dezvoltă de fapt această formă literară. Ambele genealogii folosesc modelul de *listă* într-un tipar *liniar*; ambele cuprind un număr larg de generații, în Matei sunt incluse patruzeci și două de generații iar în Luca șaptezeci și șapte. Cu toate acestea, cele două genealogii se deplasează în direcții opuse: Matei începe cu Avraam și sfârșește cu Isus, în timp ce Luca începe cu Isus și trasează apoi linia descendenților Lui până la Adam, care este numit „fiul lui Dumnezeu”. Luca exprimă această ordine ascendentă, o configurație răspândită mai mult în perioada elenistică (Kurz, 169-170), introducând-ul pe Isus ca „fii al lui Iosif” iar apoi adăugând pur și simplu forma genitivă a articolului înaintea numelui fiecărui succesori în parte. Matei construiește o ordine descendentă folosind un timp trecut al verbului „a zămisli” sau „a da naștere”: „A a dat naștere lui B, B a dat naștere lui C, C a dat naștere lui D”, ș.a.m.d. Mai mult decât atât, cele două liste nu sunt identice în punctul în care se intersectează. Spre deosebire de Matei, Luca nu trasează linia de descendență davidică a lui Isus prin spița lui Solomon și prin spița regală; în schimb, el trasează obârșia lui Isus prin fiul lui David, Natan (vezi 2 Sam. 5:14 și 1 Cron.14:4). Aceste diferențe furnizează probabil anumite indicii în vederea înțelegerii scopurilor pe care Matei și Luca le-au avut cu privire la introducerea genealogiei. O concluzie clară este faptul că Matei este interesat să-l prezinte pe Isus drept Mesia „fiul lui David” și „fiul lui Avraam” (Matei 1:1), în timp ce Luca consideră important să-l asocieze pe Isus cu Adam, care este „fiul lui Dumnezeu”.

Este de asemeni util de observat ce prelucrări, dacă există vreuna, sunt făcute la lista genealogică elementară. Demne de atenție, de pildă, sunt expansiunile din Matei 1:3, 5, 6 („din Tamar”, „din Rahav”, „din Rut” și „din nevasta lui Urie”). Această menționare neprevăzută a celor patru femei întrerupe tiparul ce era reprezentat în întregime de bărbați, și cere o explicație. Prin aceste adăugiri, Matei comunica fără îndoială ceva important audienței sale. Dar ce? Au fost sugerate de către interpreți numeroase explicații. Probabil toate cele patru femei au făcut parte dintre Neamuri, iar prezența lor prefigurează grija lui Isus pentru lumea păgână; și/sau probabil toate cele patru femei au fost într-o oarecare măsură implicate în relații nepotrivite ceea ce le-a făcut să devină subiecte de dispută în tradiția iudaică de mai târziu (vezi Johnson, 152-179, și Brown 1977, 71-74). Deși s-ar putea să se fi intenționat mult mai mult de atât, cel puțin genealogia lui Matei declară faptul că Dumnezeu a cuprins evenimente surprinzătoare, dacă nu scandaloase, din istorie ce conduc la Mesia cel promis (Brown 1977, 74). Toate aceste lucruri pregătesc referința finală din Matei 1:16 ce are în vedere un alt eveniment neașteptat, acela al nașterii lui Isus Mesia din Maria-soția lui Iosif, și cea care a zămislit fiind virgină. Aceasta, într-adevăr, aduce o provocare tacită oricărei noțiuni patriarhale potrivit căreia doar bărbații sunt

hotărâtori în ce privește tradiția mesianică, mai ales dacă sunt incluse cele patru femei, deoarece fiecare din ele a înaintat planul lui Dumnezeu acționând într-un mod curajos. Așa cum se întâmplă și în Rut, genealogia din Matei protestează împotriva preocupărilor etnocentrice limitate.

Totuși, o altă metodă de a interpreta o genealogie biblică este aceea de a vedea felul în care aceasta se adaptează contextului său narativ „în raport cu limbajul, structura, și teologia” (Johnson, 253). Matei își începe Evanghelia prin expunerea genealogiei, un semn clar al rolului pe care îl avea aceasta în stabilirea identității lui Isus; versetul introductiv (1:1) îl anunță pe Isus Hristos drept fiul lui David și fiul lui Avraam. Mai mult decât oricare altă Evangheliie, Matei acordă o importanță deosebită titlului Fiul lui David (9:27; 12:23; 15:22; 20:30; 22:41-46), însă, semnificația accentuării lui Isus ca și Fiu al lui Avraam este mai puțin evidentă. Ceea ce clarifică Matei 1:17 este faptul că, nașterea lui Isus Hristos, are loc ca și un apogeu al unei istorii rânduite divin, unde Avraam reprezintă începutul, iar domnia davidică și deportarea babiloniană reprezintă niște perioade de timp demne de ținut minte.

În schimb, Luca își plasează genealogia imediat după botez, acolo unde are loc proclamarea cerească a lui Isus ca și Fiu preaiubit al lui Dumnezeu, și înainte de istorisirea ispitirii. Această încadrare în narațiunea Evangheliei lui Luca face aluzie la motivul evanghelistului în trasarea spiței de neamuri a lui Isus începând de la Adam, fiul lui Dumnezeu. Probabil, el a intenționat ca această genealogie să fie folosită în reconfirmarea sau poate chiar în redefinirea lui Isus ca și Fiu al lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, o plasare a genealogiei în acest punct al Evangheliei, ar putea duce la o asociere voită a lui Isus cu Moise, paralelă pe care evanghelistul o face în mod evident și în Fapte 7:18-37 (Kurz, 172-175).

În raport cu istorisirile generale ale lui Moise din Exod și cele ale lui Isus din Luca, genealogiile se întâlnesc aproape în aceleași poziții relative. Ele sunt precedate de relatări introductive cu privire la naștere, tinerețe, și delegare, și sunt urmate de narațiuni detaliate despre principalele misiuni ale lui Moise și ale lui Isus. (Kurz, 173)

Comparația de mai sus evidențiază faptul că cele două genealogii din Matei și Luca nu pot fi perfect armonizate. Mai curând, ele reprezintă două modalități de interpretare a istoriei mesianice. Ambele sunt folosite pentru a face afirmații despre identitatea lui Isus. Fiecare din ele introduce subiecte teologice importante pentru Evanghelia sa proprie. Aceste constatări corespund unei înțelegeri virtuale între teologii contemporani (Johnson, 253-256; Brown 1977, 64-65; și Fitzmyer, 497-498) potrivit căreia genealogiile biblice furnizează informații doar pentru o întrebuintare limitată în ceea ce privește construirea unui raport real al istoriei biologice a oricărei figuri biblice, fie ea și Isus. În schimb, acestea au fost menite să interpreteze istoria lui Israel și să fixeze semnificația persoanelor ei cheie, mai ales a lui Mesia.

### Bibliografie selectată

- Brown, Raymond E. 1976. „Genealogy (Christ).” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Suppl. vol. Nashville: Abigdon Press.
- . 1977. *The Birth of the Messiah*, 57-95. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Această carte tratează în mod amănunțit narațiunile despre naștere din Evanghelii.
- Fitzmyer, Joseph A. 1979. *The Gospel According to Luke I-IX*. Vol.1, 488-505. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. Acest comentariu furnizează un bun studiu exegetic al genealogiei lui Luca.
- Jeremias, Joachim. 1969. *Jerusalem in the Time of Jesus*, 269-376. Tradusă în engleză de F. H. Cave și C. H. Cave. 3rd ed. London: SCM Press. Partea a patra discută despre probleme cu privire la puritatea rasială din iudaismul primului secol.
- Johnson, Marshall D. 1988. *The Purpose of the Biblical Genealogies*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press. Fiind o lucrare de cercetare a scopurilor genealogiilor din Scripturile iudaice, din

Judaism, și din Evanghelii, această ediție include o aducere la zi a studiului despre genealogii din 1969 (data primei publicații).

Kurz, William S. 1984. „Luke 3:23-38 and Greco-Roman and Biblical Genealogies.” Din *Luke-Acts: New Perspectives from the SBL Seminar*, editată de C. H. Talbert, 169-187. New York: Crossroad. Acesta reprezintă un important studiu ce interpretează Luca 3:23-38 din perspectiva genealogiilor biblice și elenistice.

## ALTE SCRIERI NOU TESTAMENTALE

### PREDICA: EPISTOLA CĂTRE EVREI

#### Definiția Formei

Cu toate că, așa numita scrisoare către Evrei se încheie prin exortatie, salutări, și binecuvântări de har, lipsa unei introducerii caracteristice (**declarația cu privire la expeditor/destinatar**, o salutare sau o urare, și o mulțumire) indică faptul că aceasta nu reprezintă o scrisoare autentică. Era un lucru obișnuit printre scriitorii primului secol să atașeze elemente ale scrisorii unor modele variate de materiale (vezi *Scrisori Generale*). Un punct de reper mai semnificativ în ceea ce privește forma literară a cărții apare în ceea ce teologii deseori au denumit alternanța *expunerii* și *secțiunii de îndemnuri* din Evrei. Autorul dezvoltă un adevăr teologic, în general acest lucru este făcut pe baza Scripturilor, apoi oferă sfaturi ascultătorilor săi, repetând acest proces mereu și mereu. Din pricina acestei alternanțe a expunerii și a exortației sau parezei, și din cauza prezenței unor elemente retorice sofisticate, Evrei a fost deseori caracterizată drept o predică sau o omilie.

Un studiu făcut de către Lawrence Wills a ajutat la sporirea înțelegerii noastre cu privire la predică, o formă literară a primului secol (vezi și rezumatul lui Swetnam a lucrării lui Hartwig Thyen, *Der Stil der jüdischhellenistischen Homilie*). Will observă că, în multe dintre unitățile retorice găsite în literaturile creștină și iudaică din primul secol, mai cu seamă în cele care au fost intenționate să aibă caracterul unei predici, există o anumită accentuare a unor „exempla” scripturale și teologice, și a exortației. În multe dintre predicile din Fapte, de pildă, Will identifică ceea ce el vede ca fiind o structură formată din trei părți: (1) „exempla”, exemple sau dovezi scripturale și teologice; (2) o concluzie bazată pe această probă; (3) o exortație. Pasajul din Fapte 13:16b-41 (care, interesant de observat, este numit în 13:15 un „cuvânt de povățuire”) este un pasaj care ilustrează foarte bine această structură. Potrivit lui Wills, Fapte 13:16b-37 constituie exempla; 13:38-39, introdus de particula *oun* (deci), reprezintă concluzia; iar 13:40-41, cu acea trecere la modul imperativ, reprezintă îndemnurile (compară cu Fapte 2:14-40; 3:12-26; 20:17-35; Wills, 278 și urm.). Wills oferă mai multe exemple ale acestei forme literare, extrase din diverse surse creștine și iudaice (vezi 1 Cor. 10:1-14; 2 Cor. 6:14-7:1; 1 Petru 1, 2; 1 Clement 4:1-13:1a; 37:2-40; Epistola lui Ignatius, *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, *Răsboiul Iudaic* a lui Iosif, etc.; exemple din Evrei sunt oferite în cele ce urmează).

Deși Wills face o observație bună sesizând lipsa aproape totală a acestei forme în Vechiul Testament, probabil el supraestimează unicitatea lui referitor la retorica greco-romană (296-298). Este foarte posibil ca să vedem în Fapte 13:16b-41 elementele caracteristice ale unui discurs deliberativ sau al unui discurs judiciar (ex., exordiul, v.16b; narațiunea, vs.17-25; propoziția principală, v.26; dovada, vs.27-37; epilogul, vs.38-41; vezi Black, 8-12; vezi *Discursurile (Faptele Apostolilor)* în secțiunea Evangheliile și Faptele Apostolilor din acest volum). Forma literară reprezentată de predică, în modul în care Wills o definește, nu este incompatibilă cu tiparele retorice standard și, cu siguranță, poate fi studiată folosind critica retorică. Totuși, definiția dată de Wills acestei forme este folositoare întrucât ea ilustrează prin numeroase exemple accentul puternic pus pe dovada teologică și scripturală, și mai ales, pe exortația întâlnită la acest tip de retorică. Tipul de discurs pe care într-o dimineață de duminică l-am recunoaște îndată ca fiind o predică, poate fi găsit și în scrierile iudaice și cele creștine din primul secol. Atunci, ca și acum, elementele componente de bază erau expozițiunea și exortația.

Evrei (mai fiind numit de către autorul său în 13: 22 și un „cuvânt de povățuire”) furnizează unele dintre cele mai bune exemple ale acestei forme de predică. De fapt, mare parte a cărții este alcătuită din unități mai mici ce trec de la expozițiune la exortație, folosind exortația sau pareza de final a uneia dintre unități ca și o traducere a celei care urmează. După introducere (Evr.1:1-4), urmează vs. 5-13 care formează prima expozițiune, întemeiată aici pe V.T. Versetul 14 trage o concluzie bazată pe evidențe, iar 2:1-4 formează un „interludiu parenetic” (Attridge, 17) care este bazat pe versetele anterioare acestora, și mai formează, de asemeni, o tranziție către următoarea unitate. Evrei 2:5-3:1 repetă acest ciclu: vs. 5-13 reprezintă expozițiunea sau exempla; vs. 14-18

reprezintă concluzia; 3:1, cu trecerea la modul imperativ, reprezintă exortația dar și tranziția către următoarea predică de dimensiune scurtă. Este posibil să vedem 3:1-4:16 ca fiind o unitate de predică ceva mai lungă și mai încălțită (având versetele din 4:14-16 ca și exortație finală), cu toate că în cadrul acesteia apar unele „izbucniri imperative” (vezi 3:12, 13; 4:1, 11). Alte unități mai lungi pot fi găsite în 8:1-10:25 (8:1-10:18, expozițiunea; 10:19-21, concluzia; 10:22-25, îndemnul) și în 11:1-12:3 (11:4-38, expozițiunea; 11:39-12:1a, concluzia; 12:1b-3, exortația; Wills, 280-283).

Folosirea periodică sau repetată a formei de predică într-o lucrare mai cuprinzătoare nu este ceva neobișnuit, după cum ilustrează și 1 Clement și *Scrisoarea către Efeseni* a lui Ignățiu. Trebuie observat faptul că Epistola către Evrei nu se încadrează în întregime doar într-una din aceste forme. Evrei 7:1-28, de exemplu, pare a fi o expozițiune ce apare independent de exortație, afară de cazul în care cineva unește cap. 7 cu unitatea din 8:1-10:25. Totuși, prezența acestei forme în Evrei nu poate fi contestată. Ca și cum ar fi dorit să sublinieze importanța formei de predică, autorul își încheie lucrarea printr-o lungă secțiune parenetică (12:12-13:19), dând cititorului impresia că întreaga carte a trecut de la secțiunea de expozițiune la cea de exortație.

### Evaluări esențiale

Ca și cartea Apocalipsa, Evrei are și ea o structură complexă și enigmatică ce deseori ajunge centrul discuțiilor teologilor biblici. Unul dintre beneficiile identificării formei de predică este acela că facilitează conturarea cărții. De pildă, este greu ca cineva, în timp ce încearcă să descrie întregul șir de idei al autorului, să ignore existența celor trei predici de dimensiuni mai mari din 3:1-4:16, 8:1-10:25, și 11:1-12:3. (Observați că, atât predica din 3:1-4:16 cât și cea din 8:1-10:25, își încep concluzia prin fraza „fiindcă avem”, subliniind astfel structura paralelă într-un alt mod). Și, desigur, odată ce sunt identificate aceste unități de predică, materialul din jurul acestora, care este diferit din punct de vedere formal, devine și el identificabil, ca de pildă, discuția teologică din cap.7 și întinsa pareneză din 12:12-13:19. Un alt lucru remarcabil în ceea ce privește structura generală este felul în care autorul pune împreună formele individuale, folosind adesea exortația din finalul unei unități de predică pentru a face o tranziție către expoziția următoarei unități (vezi 2:1-4; 3:1; 4:14-16, etc.). Până și teologii, care s-ar putea să nu identifice forma de predică așa cum este ea definită mai sus, pot observa alternanța expoziției și exortației în timpul încercării lor de a face o schiță a cărții (vezi Attridge, 14-21, pentru o priveliște de ansamblu a analizelor structurale semnificative ale cărții Evrei).

Forma de predică găsită în Epistola către Evrei, cu certitudine reflectă structura acelor tipuri de predici rostite în biserica primară indicând astfel și legătura sa cu lumea retoricii. Acesta este un aspect important pentru interpreți. Îi încurajează să descopere relația dintre forma de predică și tipurile de retorică grecească, și totodată, să înțeleagă în ce măsură și în ce mod folosește autorul cărții Evrei elemente de retorică. A devenit destul de obișnuit pentru învățătura biblică să clasifice cartea Evrei drept o retorică epidictică (după cum exprimă Attridge, „celebrând importanța lui Hristos, și insuflând valori ce trebuie împărtășite de către discipolii Săi”, 14; vezi *Forme de Argumentare*) și să analizeze fiecare predică potrivit acestei clasificări. Pasajul din Evrei 11:1-12:3, de exemplu, este adeseori numit un „encomiu” (un tip de retorică epidictică). Enumerarea și discuția sa sofisticată în ce privesc eroii credinței (11:4-38) oferă un ideal punct de comparație cu encomiu-rile grecești (vezi analiza oferită de Mack, 73-77). A identifica aceste unități drept predici nu înseamnă că ele nu au fost influențate de standardele retorice ale acelor vremuri. Probabil, cel mai semnificativ lucru pentru un interpret cu puține cunoștințe în retorica grecească, este recunoașterea stilului sau meșteșugului retoric folosit de autorul cărții Evrei. Observați cum în Evr. 11:3-31, fraza „prin credință”, este repetată pentru a sublinia importanța ei. Observați schimbul retoric din vs. 32 și urm. Cu ajutorul întrebării retorice (v.32), enumerărilor, propozițiilor paralele, și a referinței generale (vs. 32b-38), autorul poate să încheie dând în același timp impresia existenței încă multor altor exemple. Notați de asemenea și schimbul din vs. 39 și 40, unde autorul câștigă atenția ascultătorilor săi scoțând în evidență faptul că aceștia sunt recipienții promisiunilor și că ei sunt cei ce desăvârșesc credința eroilor enumerați (vezi Cosby

pentru o descriere detaliată a elementelor retorice din cap.11). Puțini sunt cei care ar pune sub semnul întrebării eficacitatea homiletică a pasajului din Evrei 11:1-12:3. Critica retorică este una dintre cele mai promițătoare unelte ale unui interpret pentru explicarea formei de predică și a calităților sale retorice.

În final, forma de predică ridică importante întrebări pentru interpret cu privire la expozițiune și exortație, și la relația dintre acestea două. De ce are expozițiunea autoritate pentru ascultătorii Epistolei către Evrei; cu alte cuvinte, de ce se poate aștepta din partea lor să acorde atenție îndemnurilor pe care această epistolă le transmite? Cel mai evident răspuns, desigur, este acela că expozițiunea este bazată de obicei pe Scriptură. Ea este temelia pentru un discurs creștin autorizat. Mai mult decât atât, în Evrei (ca în majoritatea locurilor din N.T.) această interpretare scripturală are un punct central teologic. Hristos devine noul context pentru înțelegerea textelor antice. Natura și conținutul expozițiunii creștine autorizate, în situația aceasta fiind modul în care este utilizată Scriptura, este o preocupare fundamentală pentru interpret. Desigur, la fel de importantă este și natura îndemnurilor care sunt date. Ce sunt mai exact ascultătorii îndemnați să facă sau să fie? De ce este expozițiunea urmată în mod inevitabil de o exortație în loc să fie urmată de o simplă concluzie? Acestea sunt întrebări dificile dar totuși importante pentru interpret. Ele nu doar că aduc lumină asupra formei de predică întâlnit în Evrei ci ele provoacă în același timp pe exeget să se gândească și la natura predicilor creștine moderne.

### Bibliografie selectată

- Attridge, Harold W. 1989. *The Epistle to the Hebrews. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press. Acest comentariu asupra Epistolei către Evrei este probabil cel mai bun dintre cele care sunt disponibile în momentul de față; introducerea sa este o bună descriere a problemelor structurale din carte.
- Black, C. Clifton, II. 1988. „The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills.” *Harvard Theological Review* 81, 1-18. Black prezintă un fragment foarte util, care merge dincolo de lucrarea lui Wills, pentru a arăta dependența predicii iudaice/creștine de retorica greco-romană.
- Cosby, Michael R. 1988. *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11: In Light of Example Lists in Antiquity*. Macon, Ga.: Mercer University Press. Această carte este utilă pentru compararea cap. 11 cu alte liste de exemple antice, dar este și deosebit de pătrunzătoare în ce privește elementele retorice folosite pentru construirea pasajului.
- Mack, Burton L. 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press. Mack nu oferă doar o introducere în critica retorică, ci oferă și o analiză retorică a pasajelor din Evr. 11:1-12:3 și 12:5-7.
- Swetnam, James. 1969. „On the Literary Genre of 'Epistle' to the Hebrews.” *Novum Testamentum* 11, 261-269. Acest articol este valoros mai ales pentru faptul că Swetnam oferă un rezumat și o evaluare a lucrării lui Hartwig Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*.
- Wills, Lawrence. 1984. „The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity.” *Harvard Theological Review* 77, 277-299. Aceasta este o lucrare de bază pentru definirea formei de predică, arătând cum a apărut această formă în scrierile creștine, și luptă cu originile sale din retorica greacă.

## TOPOSURI ȘI POVEȚE: IACOV

### Definiția Formelor

Cititorul cărții lui Iacov poate să observe îndată numărul mare de verbe la imperativ (aproape jumătate) și paralelele formale făcute cu secțiunile parenetice ale scrisorilor lui Pavel (vezi 1 Tes.



4, 5; Rom. 12-14). Cu toate că există unele dispute cu privire la forma literară a cărții lui Iacov luată în întreg, este totuși limpede faptul că ceea ce conține această carte este în mare parte reprezentat de pareneză și de forme parenetice reprezentative (vezi *Pareneză/Topos*). „Topoi” și ceea ce poate fi numit „povețe” sunt două dintre formele pe care se focalizează studiul nostru aici.

Topoi (pluralul grecescului topos: „loc” sau „temă”, „subiect”)

Toposurile sunt formulări parenetice extinse ce tratează teme personale (și uneori tradiționale). Scriitorii elenistici abordează în toposurile lor probleme tipice, cum ar fi conduita sexuală sau responsabilitatea civică (veți Makherbe, 144-146). Toposurile lui Pavel se ocupă cu îndatoririle către stat (Rom. 13:1-7), mâncarea anumitor alimente (Rom. 14:1-23), viața creștină raportată la sfârșitul lumii (1 Tes. 5:1-12), ș.a.m.d. În Iacov, toposurile care au fost cel mai ușor identificate sunt cele trei situate în centrul cărții: 2:1-13, „părtinirea”; 2:14-16, „credința și faptele”; 3:1-12, „vorbirea creștină”. Acestea trei toposuri sunt deosebit de interesante, asta pentru că ele sunt niște ese argumentative scurte ce fac uz de o serie de caracteristici retorice, incluzând aspecte ale diatribei (întrebări retorice, 2:4, 6, 7 14-16, 20, etc.; proteste anticipate cărora li se oferă un răspuns, 2:14, 18 și urm.). Sugestia lui Terence Mullins (542 și urm.) potrivit căreia toposurile lui Pavel expun structura retorică generală a *poruncii*, *motivului*, și *discuției* (vezi *Pareneză/Topoi*) poate fi aplicată și în cazul cărții Iacov. În Iacov 2:1-13, de exemplu, pare să existe o structură retorică bine conturată: 2:1, **ordinul**; 2:2-4, **motivul**; 2:5-7, **discuția**; 2:8-11 **combaterea protestului anticipat** (și ea o caracteristică generală, potrivit lui Mullins); 2:12-13, **concluzia**.

Iacov mai conține și un alt gen de toposuri, puțin diferite. În 3:13-18, 4:1-6, 13-17, și 5:1-6, de pildă, există anumite afirmații de dimesiuni mai extinse făcute asupra unor probleme morale particulare, însă, în cazul de față, aceste afirmații par a fi mai degrabă constituite pe anumite enunțuri parenetice și nu bazate pe un argument sau pe o structură retorică. Observați numărul mare de enunțuri proverbiale, multe din ele fiind împrumutate din tradiția creștină sau din cea elenistică, și din Scriptură: 3:13b, 14, 16-17, 18; 4:2-3, 4b, 5b, 6b, 14b, 15, 17; 5:2, 3, 4, 5b. Martin Dibelius (1) numește aceste toposuri „grupuri de cugetări”.

### Povețe

Termenul de „povețe” este folosit pentru a denumi forma ce este compusă din enunțuri parenetice legate împreună într-un mod neglijent. Povețele se deosebesc de toposuri prin faptul că ele nu sunt organizate după o anumită temă și par să le lipsească structura retorică. Această abordare „largă” a parezei nu este ceva neobișnuit în literatura iudaică sau elenistică, ea poate fi găsită și în scrierile pauline (vezi Rom. 12:9-21; 1 Tes. 5:12-22; Gal. 6:1-10). În Iacov, povețele sunt întâlnite în 1:2-27 și 5:7-20. Observați cum au fost dezvoltate unele enunțuri parenetice individuale (1:9-11, 19-21, 22-25) și cum sunt altele conectate doar pe baza „cuvintelor-titlu”, un mecanism obișnuit în cadrul povețelor din perioada primului secol („lipsă” în 1:4 și 5; „ispită” în 1:12 și 13; „religie” în 1:26 și 27; „răbdare” în 5:7 și 8, etc.; consultă Dibelius, 7 în cont., pentru mai multe exemple de cuvinte-titlu din literatura primului secol).

### Evaluări esențiale

Cele trei toposuri aflate în centrul cărții Iacov par să urmeze structuri retorice tipice și, totodată, ele îndeamnă interpretul să analizeze înlănțuirea de idei a autorului. În aceste toposuri, intervenția autorului este evidentă prin modul atent în care își construiește tratatele sale parenetice. Însă celelalte toposuri și povețe din Iacov sunt caracterizate de o lipsă a unei structuri ajutătoare. Ca majoritatea dintre scrierile parenetice din primul secol, aceste toposuri și povețe constau, în primul rând, într-o enumerare a enunțurilor etice tradiționale, fiind sau nu organizate pe anumite teme. Interpretul care are cunoștință despre structurarea neglijentă a formele

parenetice din Iacov, cu siguranță se va întreba și despre modul cum relaționează ele cu schema sau succesiunea ideilor din întreaga carte. Aceasta este o întrebare cheie dar dificilă în același timp. Aceeași lipsă a structurii retorice fixe detectată la povețe pare să caracterizeze și modul în care toposurile și povețele sunt legate între ele. Chiar și cele trei toposuri centrale (2:1-13; 2:14-26; 3:1-12) nu au nici o legătură evidentă unele cu altele. Au fost oferite multe soluții cu privire la problema schemei lui Iacov, însă spațiul este limitat și nu ne permite să le discutăm aici (pentru analiză și bibliografie vezi Davids, 22-29, și Dibelius, 6, n. 22). Totuși, această dispută exegetică este una importantă. Trebuie oare ca formele literare individuale din Iacov să fie interpretate ca făcând parte dintr-o schemă mai largă, sau trebuie înțelese ca fiind independente de orice context literar?

Formele parenetice din Iacov ridică, de asemeni, problema cadrului istoric. După cum ne putem aștepta, pareneza creștină a primului secol este deseori tradițională. Ea reflectă învățături creștine generale și chiar învățături ale culturii elenistice mai largi (vezi *Pareneză/Topoi, Liste de Virtuți și Defecte, Codul Domestic*). Inevitabila întrebare care se pune este aceasta: Sunt formele parenetice din Iacov direcționate către problemele etice ale anumitor comunități, sau trebuie înțelese ca niște afirmații generale, larg aplicabile în biserica primară? Problema care se ridică aici este forma literară a întregii cărți. Observați că Iacov începe ca o scrisoare, printr-o **formulare despre expeditor/destinatar** și printr-o urare. Însă adresarea către destinatar este una generală (comp. 1 Petru 1:1), și nu există nici o secțiune de mulțumiri și nici de încheiere. A fost adesea sugerat faptul că Iacov este un tip de scrisoare enciclică, intenționată a fi transmisă printre mai multe biserici. Pe de altă parte, formatul de scrisoare poate fi doar un mecanism literar folosit pentru a introduce o discuție filozofică sau etică generală, obișnuită în perioada elenistică (Malherbe, 79 și urm.). În ultimă instanță, această chestiune trebuie hotărâtă pe baza răspunsului la problema ce caută să știe dacă pareneza implicată, conținutul „scrisorii”, este una generală sau specifică, dar chiar și în acest caz evidența necesită dezbateri. Dibelius (22 și urm.) susține că structurile parenetice, incluzând cele trei argumente centrale construite în mod cert de către autor, nu arată nici o legătură cu vreo situație specifică, în schimb Adamson (110 și urm.) vede astfel de legături pretutindeni, făcând comparații între Iacov cu 1 Corinteni și numind-o o scrisoare pastorală. Din nou, spațiul limitat împiedică o discuție amănunțită asupra acestei chestiuni. Exegețul trebuie să fie conștient asupra faptului că, structurile parenetice din Iacov și modul în care acestea sunt întrebuintate, indică spre chestiuni semnificative din zona cadrului istoric.

### Bibliografie selectată

- Adamson, James B. 1989. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Adams oferă un comentariu puternic cu o analiză succintă a aspectelor formale ale lui Iacov.
- Davids, Peter H. 1982. *The Epistle of James: The New International Greek Testament Commentary*, 22-29. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Vezi mai ales schema propusă de autor Epistolei lui Iacov.
- Dibelius, Martin. 1976. *James: A Commentary on the Epistle of James*, 1-61. Revizuită de către Heinrich Greeven; tradusă de către Michael A. Williams. *Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press. Această lucrare a rămas cel mai bun comentariu asupra Epistolei lui Iacov; dicuția lui Dibelius despre structurile parenetice din Iacov este foarte folositoare.
- Malherbe, Abraham J. 1986. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press. Această carte este o resursă neprețuită pentru a face paralele elenistice exhortațiilor etice din N.T.
- Mullins, Terence Y. 1980. „Topos as a New Testament Form.” *Journal of Biblical Literature* 99, 541-547. Mullins prezintă o analiză extrem de folositoare a structurii toposului dintr-o perspectivă retorică.

## SCRISORI GENERALE: IACOV; 1, 2 PETRU; IUDA

### Definiția Formei

Pavel folosește formatul scrisorii elenistice și scrie o corespondență „situațională”; o corespondență care răspunde unor situații specifice și exprimă o legătură personală cu bisericile la care se adresează. Câțiva scriitori nou testamentali de mai târziu redactează ceea ce deseori sunt cunoscute drept scrisori generale sau universale (catolice). Acestea par să fi fost scrise pentru o distribuție generală în cadrul bisericii primare. Interesant este faptul că, de obicei, există o diferență formală destul de semnificativă între scrisorile situaționale ale lui Pavel și aceste scrisori generale. Pavel folosește cele trei părți principale ale unei scrisori tipic elenistice (introducere, cuprins, încheiere) și cu ajutorul lor ilustrează relația personală pe care el o are cu aceia la care se adresează; adică, prin extinderea formulărilor despre expeditor, destinatar și a secțiunii de mulțumiri din introducere, prin observațiile autobiografice și planurile de călătorie din cadrul cuprinsului, și prin saluturile din încheiere (vezi *Scrisoarea paulină*). Pe de altă parte, scrisorile generale omit anumite părți care sunt specifice scrisorilor lui Pavel, iar acele părți pe care într-adevăr le conțin funcționează mai mult ca niște mecanisme literare decât ca indicatori ale unei corespondențe personale.

Cartea lui Iacov, da, conține o formulare despre expeditor/destinatar și o urare, însă destinatarii care sunt menționați (cele doisprezece triburi care sunt împrăștiate, Iacov 1:1; comp. 1 Petru 1:1) reprezintă doar o metaforă folosită pentru toți creștinii și, în mod cert, nu indică spre o anumită biserică. În rest, nu mai găsim nici o altă secțiune caracteristică scrisorii lui Pavel în cartea Iacov. După introducere, cartea este constituită în întregime din povețe parenetice și toposuri ce ar fi fost larg aplicabile în biserica primară (vezi *Toposuri și Povețe*). 1 Petru are și ea o declarație cu privire la expeditor/destinatar și un salut, dar, ca și în Iacov, recipienții menționați sunt cu totul generali—în cazul acesta bisericile din Asia Mică (1:1). Cartea nu conține secțiunea de saluturi (în cazul scrierilor lui Pavel, un loc al remarcilor personale adresate cititorilor săi); iar cuprinsul scrisorii, alcătuit dintr-o predică de botez (1:2-4:11) și o pareneză (4:12-5:11), nu oferă nici un indiciu că ar fi fost scrisă pentru o anumită comunitate. 1 Petru, într-adevăr, cuprinde o încheiere ce include și o secțiune de saluturi personale, însă caracterul pseudonimic al scrisorii și caracterul general al conținutului ei îl înștiințează pe cititor să nu ia drept bune aceste comentarii finale (vs. 12-14 pot fi de asemenea o adăugire de mai târziu; comp. v. 11 cu versetul final a cărții 2 Petru). Ca și Iacov, 2 Petru expune numai introducerea scrisorii. Îi lipsește secțiunea în care sunt specificați destinatarii exacti, secțiunea de mulțumiri, încheierea, și cuprinsul ce arată corespondența personală. Iuda pare a fi un mic tratat apocaliptic. Și aici lipsește secțiunea în care sunt specificați destinatarii exacti, mulțumirile, și o urare personală în închidere.

Alte cărți ale Noului Testament expun anumite similarități cu scrisorile generale. Evrei deține comentarii de încheiere ce amintește de scrisorile lui Pavel (cap. 13: vezi *Predica*). Apocalipsa are un început de scrisoare (1:4) și șapte scrisori scurte ce ar putea reflecta situații reale din cadrul bisericilor cărora se adresează (cap. 2, 3), cu toată acestea, această carte, nu are cuprinsul sau încheierea obișnuită (vezi *Apocalipsa*). Pastoralele reprezintă o categorie oarecum diferită. Ele urmăresc structura scrisorii personale, iar dacă au un caracter pseudonimic (așa cum mulți cercetători cred), această structură poate fi iluzorie în ceea ce privește cadrul și funcția lor (vezi *Scrisoarea paulină*).

Scrisorile generale folosesc secțiuni ale scrisorii pentru a introduce sau a încadra diferite tipuri de material (în Iacov, pareneza; în 1 Petru, o predică despre botez; în Iuda, un mic tratat apocaliptic) scrise pentru o largă distribuție. Cu toate că este posibil ca împrumutul acesta al structurii scrisorii să tempereze popularitatea scrisorilor lui Pavel, este mult mai probabil ca aceasta să reflecte obiceiul elenistic de a înrâma ese literare și tratate morale și filozofice folosind componente ale scrisorii (vezi Aune, 165-170; Malherbe, 79-85).

### Evaluări esențiale

Mai întâi de toate, părțile scrisorii care sunt scurtate sau omise în scrisorile generale comunică interpretului faptul că acestea nu sunt niște scrisori personale sau „reale”, scrisori ce răspund problemelor unor comunități creștine specifice. Autorii acestor documente adresează bisericii răspândite anumite probleme pe care le ei sesizează. Este un lucru normal faptul că scrisorile lui Pavel sunt numite după comunitățile către care sunt adresate, în timp ce scrisorile generale sunt numite după presupușii autori. Percepția autorului cu privire la situația ecleziastică contemporană trebuie să reprezinte o grijă exegetică importantă. În majoritatea cazurilor, în scrisorile generale, lipsește mărturia unor dialoguri între scriitor și destinatari.

Elementele scrisorii folosite în aceste scrisori generale au însemnatul rol de a distrage atenția de la ele însele și de a îndrepta atenția asupra conținutului esențial al documentului. Acestea introduc sau încadrează ceea ce este cel mai important. Adesea, partea centrală a scrisorilor generale își arogă un gen literar care este destul de diferit față de genurile întâlnite de obicei în cuprinsul scrisorilor personale. Interpretul trebuie să fie capabil să identifice aceste structuri. Într-adevăr, poate fi un lucru discutabil dacă o asemenea identificare este mai importantă decât identificarea părților scrisorii folosite ca să le încadreze. Interpretul trebuie să conștientizeze, de exemplu, faptul că Iacov este în primul rând alcătuit din structuri parenetice, că 1 Petru poate fi considerat o predică, iar că Iuda este un tratat apocaliptic, ș.a.m.d. Dacă marcăm oricare dintre aceste cărți ca fiind „scrisori generale” fără să identificăm structurile care sunt încadrate de părțile componente ale scrisorii aceasta va duce la o interpretare greșită.

De asemeni, interpreții nu trebuie să acorde o valoare mai mică scrisorilor generale doar pentru că nu sunt niște scrisori „reale”. Aceștia nu trebuie să creadă că relația lui Pavel cu comunitățile sale și întrebuintarea modelului epistolar ar trebui să reprezinte standardul prin care să fie evaluate scrisorile generale. Eseele și tratatele încadrate de elementele componente ale scrisorii erau foarte obișnuite printre cercurile literare din cultura elenistică. Scrisoarea generală găsită în N.T. este un gen care era pretutindeni înțeles și acceptat, un gen care indică bunăvoința bisericii de a vorbi prin metode care erau acceptate în acea perioadă.

### **Bibliografie selectată**

- Aune, David E. 1987. *The New Testament in Its Literary Environment*, 158-225. Philadelphia: Westminster Press. Aune prezintă o excelentă și cursivă introducere.
- Doty, William G. 1973. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press. Această carte mai veche rămâne probabil cea mai bună introducere în modelul epistolar.
- Malherbe, Abraham J. 1986. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, 79-85. Philadelphia: Westminster Press. Malherbe furnizează exemple de diverse tipuri de scrisori întâlnite în societatea elenistică.
- Stowers, Stanley K. 1986. *Letter Writing in the Greco-Roman World*. Philadelphia: Westminster Press. Această carte este o introducere științifică larg răspândită care face referințe folositoare cu privire la învățătura actuală.

## APOCALIPSA: CARTEA REVELAȚIILOR

### Definiția formei

În cursul ultimelor două decenii, a fost acordată o mare atenție încercării de a defini genul numit „apocalipsa”. Apocalipsa este cel mai corect percepută ca fiind un gen literar, și asta pentru că ea reprezintă o categorie literară extinsă ce trebuie definită făcând referire atât la formă cât și la conținut și funcție. Definiția prezentată de către Grupul Literaturii Apocaliptice Biblice (și revizuită pe baza Colocviului Internațional ce tratează Doctrina apocaliptică, vezi Collins 1979, 9; Collins 1986, 7) este folositoare:

Apocalipsa reprezintă un gen al literaturii ce tratează revelațiile ce deține un cadru narativ în care este mediată o revelație de către o ființă din altă lume pentru un destinatar uman, dezvăluind o realitate transcendentă care este atât temporală, în măsura în care prevede o izbăvire escatologică, cât și spațială, în măsura în care implică și o lume supranaturală, destinată să interpreteze circumstanțele pământești prezente în lumina universului supranatural și a viitorului, și să influențeze atât înțelegerea cât și comportamentul audienței prin intermediul autorității divine.

Cartea Apocalipsa se încadrează foarte bine acestei definiții. Mare parte a cărții constă în istorisirile autorului cu privire la viziunile pe care le-a primit de la mijlocitorul divin, care, fie este un înger (Apoc.1:1) fie este Isus Hristos (1:17-20). Aceste revelații vorbesc despre izbăvirea și judecata escatologică (20:11-15, passim) și istorisesc venirea unui cer nou și a unui pământ nou (cap.21). În ceea ce privesc funcțiile pe care le au viziunile din Apocalipsa, acestea au rolul de a încuraja o comunitate persecutată (vezi 1:9; 21:3-4) să stea fermă, ca niște credincioși în așteptarea unui nou ordin divin.

Descrierea acestui gen literar este valoroasă întrucât ajută la distingerea scrierilor apocaliptice de literatura profetică iudaică, o literatură din societatea greco-romană ce tratează revelațiile, și chiar de alte literaturi apocaliptice cărora le lipsesc una sau mai multe caracteristici esențiale. Definiția este de asemeni folositoare celor ce studiază acest gen literar pentru a-i face conștienți de diversitățile întâlnite în aceste scrieri apocaliptice. De exemplu, deși toate scrierile apocaliptice conțin o dezvăluire mediată de o ființă din alt univers, în unele cazuri destinatarul uman primește viziuni, în timp ce, în alte cazuri, el este dus în călătorie într-o altă lume (în Apocalipsa predomină viziunile, însă vezi călătoria cerească din 4:11 în cont.).

Pe de altă parte, tot atât de important și necesar ca definiția de mai sus cu privire la apocalipsă este și faptul că trebuie să conștientizăm caracterul limitat al acesteia pentru a înțelege cartea Apocalipsa. Definiția indică modalitățile importante prin care este arătat faptul că Apocalipsa se aseamănă celorlalte scrieri apocaliptice, însă definiția este atât de generală încât nu oferă prea mult ajutor în înțelegerea problemelor exegetice specifice din Apocalipsa, și are puține de spus când vine vorba de forma literară. Apocalipsa este extrem de variată în ceea ce privesc subdiviziunile pe care le conține, dintre care multe nu se găsesc printre componentele genului apocaliptic. Pe lângă structurile mai tipice cum ar fi oracolele profetice (1:7, 8; 14:13; 16:15; 21:5-8, etc.; vezi Aune 1983, 274-287), viziuni cu rol de împuternicire (1:12-20; 10:1-11:2), și relatări despre inaugurarea noii ere (cap. 20), Apocalipsa mai conține și structuri precum imnuri de diferite tipuri (4:8; 5:9-10; 11:17-18; 19:1-2, 6-8; etc.), liste de virtuți și defecte (9:20-21; 14:4-5; 21:8, 27), și chiar structura epistolară (vezi 1:4 și urm.; cap. 2, 3). Exegetul este chemat să recunoască unicitatea acestor structuri din Apocalipsa și să înțeleagă modul în care acestea se raportează genului apocaliptic. Prin prisma genului său literar general, cartea Apocalipsa este în mod corect etichetată drept o „narațiune” (după cum indică definiția), însă unicitatea structurii narațiunii Apocalipsei este cea care deține multe întrebări exegetice cheie. Modul în care autorul își conectează viziunile la un cadru sau la o istorisire mai extinsă are o importanță fundamentală pentru interpret.

În cazul Apocalipsei, este probabil mai puțin folositor să întrebăm cum anume cunoașterea genului facilitează interpretarea cărții decât să întrebăm cum anume aspectele unice ale formei literare din Apocalipsa aduc lumină atât asupra genului cât și a cărții. În următoarea secțiune, vom discuta trei astfel de probleme: (1) structura narativă din Apocalipsa, (2) prezența structurii epistolare, și (3) folosirea limbajului simbolic.

## Evaluări esențiale

### Structura Narativă

Un aspect remarcabil al cărții Apocalipsa în calitate de scriere apocaliptică îl reprezintă structura sa complexă și enigmatică. Mare parte a cărții constă în nararea unor viziuni individuale, împletite într-un mod sofisticat. Pe tot cuprinsul cărții autorul repetă fraze și simboluri pentru a oferi Apocalipsei un sentiment de unitate literară (ex., „alb”, „fum”, „Mielul”, „fiara”, „foc”, „am văzut”, „am auzit”, etc.). Un alt lucru evident este folosirea construcției numerice (cele șapte mesaje, peceti, trompete, potire; cei doi martori, cele două suluri cu mandate; cele douăsprezece seminții, porți, apostoli etc.). Aceste structuri numerice ajută și ele la armonizarea cărții; totodată însă, mai ales în cazul celor trei ansambluri de câte șapte urgii, acordă o interesantă atmosferă ciclică unei narațiuni care, în alte aspecte, este liniară și escatologică (vezi Fiorenza, 171). Interludiile, imnuri ce întrerup temporar cursul narațiunii și aduc un mesaj de alinare escatologică (vezi 11:15-19; 14:1-5; 19:1-9, etc.), sunt de multe ori folosite pentru a conecta viziunile despre nenorocire de speranța victoriei finale. Interpolările sunt niște inserții folosite de către Ioan pentru a conecta viziuni. În Apoc. 8:1-5, de exemplu, vs. 1-2 introduc cea de-a șaptea pecete, care, atunci când este desfăcută, sunt dezvăluiți cei șapte îngeri cu trompete (o viziune ce se continuă în vs. 6 și urm.). Însă pasajul din 8:3-5 a fost interpolat înainte de apariția viziunii trompetelor; vs. 3 și 4, ce fac referire la sfinți, îndrumă ascultătorul înapoi spre cea de-a cincea pecete (6:9-11); în timp ce v. 5, ce descrie imagini ale nimicirii, indică înspre primele patru trompete (vs. 7-12). Scopul pe care versetele din 8:1-5 îl au este acela de a conecta mai complet viziunile despre cele șapte peceti de acelea ale celor șapte trompete. Ca și alte exemple de interpolare, observați modul în care interludiul dinaintea apariției celei de-a șaptea trompete (10:1-11:14) unește această secțiune cu cap. 12-14 prin prezentarea imaginii fiarei (11:7), și modul în care pasajul din 15:2-4, ultima dintre cele șapte viziuni prezentate în 12:1-15:4, este relatat după ce sunt introduse cele șapte potire cu urgii (15:1), cuplând astfel pasajul din 12:1-15:4 cu cel din 15:1-16:21 (vezi Fiorenza, 170-173, și Collins 1976, 16-19, despre tehnicile de îmbinare folosite în cartea Apocalipsa).

Această îmbinare complexă a unităților narrative vorbesc despre motivul pentru care a fost atât de dificil să se stabilească schița generală sau planul cărții. Există atâtea schițe asupra Apocalipsei câte comentarii și monografii. Adela Yarbro Collins, de exemplu, își bazează schița pe ceea ce vede ca șase septete și două suluri de mandate (cap.1, care este scos în evidență în cap.5, și cap.10). Potrivit acesteia, Apocalipsa este alcătuită din două cicluri de viziuni, 1:9-11:19 și 12:1-22:5. Primul ciclu include trei septete (cele șapte mesaje, 1:9-3:22; cele șapte peceti, 4:1-8:5; cele șapte trompete, 8:2-11:19) ce sunt determinate de mandatele din 1:9 și urm. și cap. 5. Și cel de-al doilea ciclu conține trei septete (șapte **viziuni fără secvență numărată**, 12:1-15:4; cele șapte potire, 15:1-16:21; alte **șapte viziuni fără secvență numerată**, 19:11-21:8), de această dată determinate de **sulul cu mandat** din cap. 10. Deoarece cap. 10 se află în primul ciclu, el mai indică și un **mecanism de interpolare**. Aceste două cicluri de viziuni sunt importante în înțelegerea lui Collins cu privire la cartea Apocalipsa și asta pentru că ea le consideră paralele din punct de vedere structural și tematic, cel de-al doilea ciclu „recapitulând” și clarificând conținutul celui dintâi (Collins 1976, 17-44).

Schița oferită de către Elisabeth Schüssler Fiorenza este și ea pusă la curent cu septetele și **sulurile cu mandate**, însă ea se bazează mai mult pe ceea ce aceasta vede drept structura A B A' a tehnicii de interpolație a lui Ioan. Ea schițează cartea după cum urmează:



- B. 1:9-3:22
- C. 4:1-9:21 și 11:15-19
- D. 10:1-15:4
- C'. 15:1, 5-19:10
- B'. 19:11-22:9
- A'. 22:10-22:21

Așa cum se poate observa și în chiasm, Fiorenza observă o relație între părțile construite similar (A, A'; B, B', etc.) și vede secțiunea centrală (D) drept partea ce reflectă principala funcție a cărții, „interpretarea profetică a situației comunității” (Fiorenza, 175). În mod evident, Collins și Fiorenza zugrăvesc doar două dintre posibilitățile conturării cărții Apocalipsei.

Discuția ce tratează structura împletită a Apocalipsei și schița sa generală arată complexitatea acestei sarcini. În ciuda dificultăților avute cu privire la înțelegerea Apocalipsei dintr-un punct de vedere structural, structura rămâne una dintre problemele exegetice cheie. Este greu să ne gândim la o altă carte a N.T. pentru care o cunoaștere a problemelor structurale ar fi atât de importantă. Modul în care viziunile sunt cuplate în Apocalipsa și cunoașterea schiței lor generale influențează în mod fundamental modul în care funcționează cartea în calitatea sa de scriere apocaliptică. A afirma că Apocalipsa este o narațiune nu ne ajută foarte mult, doar în cazul în care cineva ar încerca să dezbată trăsătura unică a narațiunii. Cum se raportează o anumită viziune la o alta care o precede și o urmează pe aceasta? Cum funcționează ea în structura mai largă a cărții? De ce Ioan cupleză și pune în legătură anumite viziuni, și cum afectează această împletire cursul narativ? Dobândirea unei înțelegeri asupra problemelor structurale din Apocalipsa este principala sarcină pe care cineva trebuie s-o urmărească în inițierea unei interpretări. Această sarcină, ce constă în analizarea cursului narațiunii din Apocalipsa, s-ar putea să nu fie ușoară, însă fără efort nu putem începe să înțelegem această carte atât de enigmatică.

#### Scriere apocaliptică sau scrisoare?

Cu toate că scrierile apocaliptice pot fi introduse și de alte genuri de material (ex., legende în Dan.1-6), Apocalipsa este singura scriere apocaliptică cunoscută a fi împrejmuțată de un cadru epistolar (1:4-8; 22:6-21). **Introducerea (prescript)** (1:4-8) conține elemente întâlnite în scrisorile lui Pavel: o declarație despre expeditor și destinatar (v. 4a), o salutare de har și pace (vs. 4b-5), și o doxologie (vs. 5b-6; comp. Gal. 1:5), la care sunt adăugate două enunțuri profetice de sine stătătoare (vs. 7, 8). Încheierea include o serie de enunțuri independente cu privire la autoritatea și suficiența revelației (21:6-19), o rugămintă stăruitoare pentru venirea lui Cristos (v. 20; comp. v. 17; 1Cor. 16:22), și o tipică binecuvântare (v. 21). Structura de scrisoare este în continuare scoasă în evidență prin adresările făcute către cele șapte biserici din cap. 2 și 3. Cu toate că aceste adresări au o structură formalizată—(1) îndemnul și porunca de a scrie; (2) o descriere a cuvintelor pline de autoritate ale interlocutorului divin; (3) o secțiune caracterizată de cuvântul „știu” în care congregația este sfătuită sau criticată; (4) afirmația „cine are urechi, să asculte” — ele par să vorbească despre situații specifice despre care Ioan avea cunoștința și, de asemenea, pot indica faptul că, această carte, a fost transmisă din biserică în biserică sub formă de scrisoare circulară.

Cum se raportează aceste elemente ale scrisorii la genul apocaliptic al cărții Apocalipsa? Trebuie subliniat faptul că existența acestui cadru al scrisorii nu face din această carte o epistolă. Autorul le vorbește chiar de la început cititorilor săi despre faptul că ceea ce are să urmeze este o descoperire a lui Isus Hristos (1:1), și chiar le oferă detalii despre locul în care a primit aceste revelații (1:9). Cele șapte adresări sunt rezultate ale acestei descoperiri (vezi 1:11), și, desigur, cea mai mare parte a Apocalipsei (cap.4-21) este caracterizată de o succesiune de viziuni, spre deosebire de cuprinsul unei scrisori tipice. Viziunea, ca și temă literară, un element central în scrierile apocaliptice, rămâne preeminentă.

Unul dintre motivele semnificative pentru care Ioan folosește structura epistolară în scrierea Apocalipsei are de a face cu dorința sa de a da îndemnuri ascultătorilor săi. Mai mult decât

echivalentele lor iudaice, scrierile profetice creștine și materialele apocaliptice conțin deseori structuri parenetice. În discursurile apocaliptice din Marcu și 1 Tesaloniceni, de exemplu, autorii încorporează cu ușurință secțiuni parenetice (Marcu 13:5, 6, 21-23, 28 în cont.; 1 Tes. 5:4 în cont.). Ioan folosește recomandarea și încheierea, și mai ales cele șapte „scrisori” adresate bisericilor (cap. 2, 3), deoarece acestea reprezintă formatul natural pentru a face îndemnuri cu privire la situații specifice. Totuși aceste „scrisori” nu scad din valoarea genului apocaliptic. Cele șapte scrisori au fost date chiar în cadrul unei viziuni (1:11)! Întrebuințarea formatului epistolar în Apocalipsa reprezintă un mod creativ de a scoate în evidență secțiunile parenetice din cadrul scrierilor apocaliptice.

Un lucru la fel de important îl reprezintă și modul în care scrisoarea se raportează scrierilor profetice în termenii naturii revelației autorizate. La un anumit nivel, formatul epistolar oferă autoritate scrierilor apocaliptice, asta deoarece scrisorile lui Pavel ar fi fost recunoscute pretutindeni ca având autoritate. Mai mult decât atât, trebuie să înțelegem puterea pe care o deține revelația *scrisă* în tradiția iudaică. Uneori cuvântul scris al lui Dumnezeu, ca și în cazul tablelor date lui Moise sau pergamentele date lui Ezechiel (comp. Apoc. 10:9), are o putere specială (vezi Collins 1976, 7). Ioan subliniază faptul că în cadrul revelației sale i s-a spus să *scrie* revelația sa într-o carte și să o trimită bisericilor (1:11, vezi cuvântul „scrie” și în 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14). O parte a autorității cărții se găsește în porunca de a pune revelația în formă scrisă. În Apocalipsa, formatul epistolar scoate în evidență autoritatea deja inerentă în descrierile viziunilor ale scrierilor apocaliptice asigurând o cale naturală de a vorbi despre cuvântul scris al lui Dumnezeu.

Desigur, scrisoarea este doar una din multele subcategorii întâlnite în scrierile apocaliptice ale lui Ioan, însă ea reprezintă o chestiune exegetică semnificativă. Cum se raportează diferitele genuri literare (unele dintre care sunt neobișnuite pentru scrierile apocaliptice) folosite în Apocalipsa, la structura și interpretarea cărții? De ce, de pildă, găsim în mijlocul istorisirii viziunii din cap. 12 (vs. 10-12) un imn, și cum afectează acest lucru interpretarea capitolului? Care este motivul pentru care Ioan folosește prezicerile profetice în 1:7, 8 imediat după doxologie și înainte de descrierea pe care o face despre sine și despre revelația sa (1:9 în cont.)? De ce sunt întrebuințate în cap. 21 (21:8, 27) listele de virtuți, și cum afectează ele viziunea despre noul Ierusalim? Această conștientizare a existenței numeroaselor subcategorii de genuri literare pe care le găsim în largă narațiune a Apocalipsei trebuie să rămână mereu în mintea interpretului.

## Symbolismul

Apocalipsa este unică între scrierile apocaliptice, asta din pricina folosirii extinse a simbolismului și a imagisticii apocaliptice. O astfel de imagistică, izvorâtă din tradiția creștină, din teologia apocaliptică iudaică, și, mai ales, din Scripturile iudaice, contribuie foarte mult la farmecul și la caracterul ambiguu al cărții. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea să percepem Apocalipsa ca pe o poezie, din cauza folosirii limbajului simbolic în combinație cu ceea ce deseori pare a fi o structură ritmică sau o structură cu caracter repetitiv (vezi *Poezii și Imnuri*). Cel puțin, trebuie să recunoaștem impactul pe care îl au majoritatea imnurilor și imagistica acestora (vezi 5:9b-10; 7:15-17; 11:17-18; 15:3-4; 19:1b-2, etc.). Este crucial pentru cititorul modern să încerce să înțeleagă puterea expresivă pe care aceste simboluri le-ar fi avut în timp ce Apocalipsa era citită cu voce tare în comunitățile creștine din vechime.

Ioan folosește simbolurile în diferite moduri și la diferite nivele. Uneori el interpretează simbolurile într-un anumit mod (vezi cele șapte sfetnice și cele șapte stele, 1:12, 16, interpretate în 1:20; cei îmbrăcați în haine albe, 7:13, 14; dragonul, 12:7-9) pentru a se asigura că ascultătorii înțeleg semnificația intenționată. Adesea, simbolurile folosite, fac parte dintre cele întâlnite în mod obișnuit în literatura iudaică și creștină; acestea ar fi fost cu ușurință înțelese de către ascultător (Mielul, Babilon, noul Ierusalim etc.). Mai dificil de interpretat este imagistica pe care Ioan o folosește în a descrie scene cerești sau din viitor (vezi 4:1-11; 21:9-21). Sunt aceste viziuni destinate pentru a descrie într-un mod amănunțit înfățișarea reală a scenelor cerești, sau aceste divese imagini sunt intenționate pentru a simboliza o realitate ce trece dincolo de înțelegerea umană? Probabil nivelul maxim al deprinderii interpretative este lucrul necesar pentru a înțelege



viziunile ce tratează starea bisericii și viitorul ei dintr-un punct de vedere simbolic (mai ales 11:1-13; 12:1-17; 13:1-18). Simbolurile din aceste locuri sunt ambigue și lasă loc de interpretare (cei doi martori, 11:3 și urm.; femeia, 12:1 și urm.; șase sute șazeci și șase, 13:18, etc.), și, împreună cu istorisirile simbolice în care sunt întâlnite, stârnesc diverse răspunsuri creative.

Simbolismul din Apocalipsa este important prin ceea ce este el în sine, însă el mai este legat și de chestiuni structurale în sensul că el, adesea, reflectă structura mitică a cărții. Universul lui Ioan este o zonă de conflict între forțele răului și forțele binelui (oglundite, de pildă, în imaginea fiarei sau a dragonului, și a Mielului), între cei păcătoși și cei neprihăniți (vezi 21:6-8). Pe tot parcursul cărții simbolurile sunt folosite pentru a scoate în evidență acest dualism și, prin urmare, pentru a sugera modificări structurale. În viziunea despre cele șapte peceți, de pildă (6:1-8:1), Ioan pune în contrast imagini ale distrugerii și persecuției (cei patru călăreți, 6:2-8; altarul celor persecutați, 6:9-11; cutremurul de pământ, 6:12-17) cu imagini ale îngerilor și ale nădejzii (îngerii, 7:1; pecetea celor neprihăniți, 7:3; cei 144.000, 7:4; Mielul și hainele albe, 7:9). Simbolismul implicat aici, în contrast cu cel întâlnit în 6:1-17, este un important indicator al faptului că 7:1-17 reprezintă o modificare structurală.

În unele cazuri această temă a conflictului din Apocalipsa ajunge să rezulte într-o structură tipică a ceea ce este cunoscut sub denumirea de mitul bătăliei, un tipar mitologic din Orientul apropiat ce conține în mod obișnuit (1) o răscoală a forțelor răului, (2) o domnie temporară a neorânduirii, și (3) victoria finală a forțelor binelui. Observați cum multe din simbolurile din Apoc. 12:1-10 înfățișează această structură a mitului luptei. Dragonul cel roșu simbolizează forțele diavolului care se răscoală, haosul este simbolizat de coada dragonului care trage jos stelele cerului și de urmărirea femeii (vs. 4-6), iar victoria este indicată de vs. 7-12, în special imnul din vs. 10-12. Adela Yarbro Collins, ce a scos în evidență într-un mod aparte semnificația mitului bătăliei pentru Apocalipsa, merge până acolo încât încheie prin a spune că simbolurile din ultimile cinci secțiuni din Apocalipsa (excluzând secțiunea celor șapte mesaje) reflectă această structură a mitului luptei. Fiecare secțiune arată o deplasare de la persecutarea celui credincios la pedepsirea națiunilor în vederea salvării celui credincios (Collins 1976, 32-44). Cu siguranță, simbolurile care sunt implicate joacă un rol semnificativ în semnalarea acestei structuri a mitului luptei din Apocalipsa.

S-ar putea să ne fi așteptat să întâlnim limbajul simbolic într-o specie literară care încearcă să vorbească despre o „realitate transcendentă” (vezi definiția de mai sus a scrierii apocaliptice), însă lungimea acestui limbaj în Apocalipsa îl face să reprezinte o chestiune exegetică semnificativă. Interpretul trebuie să încerce nu numai să înțeleagă simbolurile, ci și să cuprindă puterea lor evocativă. La fel de important este și faptul că interpretul trebuie să recunoască structura mitologică pe care aceste simboluri le reflectă și să încerce să înțeleagă modul în care această structură a afectat compoziția cărții Apocalipsa.

Într-adevăr, Apocalipsa reprezintă pentru cel ce studiază forma literară una dintre granițele din N.T. Discuțiile de mai sus cu privire la structură, la subcategoria scrierii epistolare și la simbolism, indică spre trei zone cheie de investigație, însă, cu siguranță, există multe altele. Cartea Apocalipsa este captivantă deoarece, în ciuda multora dintre caracteristicile sale literare vădite, rămâne enigmatică și dificil de definit, un aspect comunicat cu încredere mai sus. A înțelege caracteristicile formale ale Apocalipsei nu este un lucru ușor, însă este o sarcină exegetică necesară și rodnică.

### Bibliografie selectată

Aune, David E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. Aune ilustrează cât se poate de clar întrebuintarea structurilor profetice în Apocalipsa.

———. 1986. „The Apocalypse of John and the Problem of Genre.” *Semeia* 36, 65-96. Acest articol reprezintă o analiză foarte utilă ale definițiilor actuale ale genului scrierii apocaliptice.

Beardslee, William A. 1970. *Literary Criticism of the New Testament*, 53-63. Philadelphia: Fortress Press. Această secțiune este una dintre cele mai strălucite și scurte introduceri ale acestui gen literar.

- Collins, Adela Yarbro. 1976. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula, Mont.: Scholars Press.
- . 1984. *Crises and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press.
- . 1986. „Introduction: Early Christian Apocalypticism.” *Semeia* 36, 1-12.
- Volumul din 1976 tratează mitul bătăliei din Apocalipsa, textul din 1984 oferă o excelentă introducere pentru Apocalipsa, iar articolul din 1986 oferă o scurtă privire de ansamblu asupra definiției apocalipsei. Toate sunt cât se poate de cursive.
- Collins, John J. 1979. „Introduction: Towards the Morphology of a Genre.” *Semeia* 14, 1-20. Acest articol ajută la definirea termenilor cheie și la stabilirea regulilor de bază pentru înțelegerea scrierii profetice.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1985. *The Book of Revelation: Justice and Judgement*, 159-180. Philadelphia: Fortress Press. Aceste serii de articole acoperă o varietate de probleme literare și istorice; vezi în special secțiunea „The Composition and Structure of Revelation.”
- Rowland, Christopher. 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad. Acest studiu cuprinzător se concentrează pe diverse materiale iudaice și creștine apocaliptice.

## INDEXUL REFERINȚELOR BIBLICE

### Vechiul Testament

#### Geneza

2:24, p.42  
10,  
11:10-26,  
11:28-30,  
12-14,  
12:1-4a,  
12:3,  
15:6,  
16:15,  
17:1-14,  
19:36-38,  
21:2,  
25:1-6,  
25:12-16,  
36,  
36:20-28,  
37 și urm.,

#### Exod

1-2,  
3:1-4:16,  
15:21,  
26:31 și urm.,

#### Levitic

15:25-30,  
18:5,

#### Numeri

21:9,  
22:22-35,

#### Deuteronom

15:11,  
21:23,  
27:26,  
30:11-14,  
31:14-15,  
32:21,

#### Iosua

1:1-11,

#### Judecători

14:10-18,

#### Rut

4:18-22,

#### 1Samuel

2:1-10,  
3:1-4:1a,  
10:12,

#### 2Samuel

5:14,  
12:1 și urm.,

#### 1Cronici

14:4,  
16:36,

#### Ezra

1:1-5,  
2:1-63,

#### Neemia

7:6-65,

#### Estera,

#### Psalmi

2:7,  
16,  
16:8-11,  
19:4,  
22:1,  
22:7,  
29:2-3,  
32:1 și urm.,  
33,  
41:13,  
47,  
48,  
66:2,  
66:20,  
69:8,  
69:21,  
96:8,  
110:1,  
113,  
117,  
118,  
135,  
136,

#### Proverbe

6:17-19,  
15:1,

#### Isaia

6,  
8:23-9:1,  
25:8,  
28:16,  
42:1,  
53:4,  
54:1,  
58:6,  
61:1-2,  
65:1,

#### Ieremia

1:1-10,  
7:9,

#### Ezechiel

17:2-24,

#### Daniel

3, 6,  
7-12,  
7:13,

#### Osea

4:2,  
11:1,  
13:14,

#### Ioel

2:30-31,

#### Amos

5:4b-6a,  
8:9,

#### Mica

2:4,

#### Habacuc

2:4,

#### Apocrife

Cartea înțelepciunii lui Solomon	11:2-6, 11:4-5, 11:16-17, 11:25-27, 12:1-8, 12:10-12, 12:22-30, 12:22-37, 12:23, 12:28, 12:39-40, 12:40, 13:24-30, 13:33, 13:40-41, 13:44, 13:51-52, 13:54-58, 14:22-33, 15:14, 15:22, 17:1-8, 17:24-27, 17:25-26, 18:12-14, 18:23-34, 18:23-35, 18:23 și urm., 20:1-15, 20:1-15, 20:1-16, 20:30, 21:28-31a, 22:1-10, 22:1 și urm., 22:41-46, 23, 23:1-39, 23:13, 23:16-22, 24:1-36, 24:27, 24:37, 24:38-39, 24:45-51, 25:1-13, 25:14-30, 25:31-46, 26-27, 28:1-7, 28:1-8, 28:1-20, 28:2-4, 28:8-10,	28:9-10, 28:16-20,  Marcu 1-13, 1:1, 1:9-11, 1:11, 1:12-13, 1:15, 1:19-20, 1:23-28, 1:35-38, 1:40-45, 2:1-12, 2:1-3:6, 2:14-16, 2:15-17, 2:18-22, 2:21-22, 2:23-28, 2:23-28, 2:27, 2:27-28, 3:1-6, 3:22-30, 3:23-30, 3:31-35, 4:1-9, 4:1-34, 4:3-8, 4:14-20, 4:26-29, 4:30-32, 4:35-41, 5:1-20, 5:21-24a, 35-43, 5:21-43, 5:24-34, 6:1-6, 6:4, 6:14-16, 6:30-44, 6:45-52, 7:1-13, 7:17-23, 7:21, 7:31-37, 8:1-10, 8:11-13, 8:27-30, 8:27-10:52, 8:34-9:1, 8:35,
Suzana,		
Noul Testament		
Matei		
1-2, 1:1-17, 2:3, 2:13-15, 3:8-10, 3:13-15, 3:14, 4:1-11, 4:12-13, 4:14, 4:15-16, 5-7, 5:3, 5:3-11, 5:3-7:27, 5:13-16, 5:14b, 5:17-20, 5:21-48, 5:21 și urm., 5:29-30, 5:43-47, 5:43-48, 6:1-18, 6:9-13, 6:19-7:20, 7:6, 7:7-8, 7:7-10, 7:17, 7:21-27, 8-9, 8:5-13, 8:16-17, 8:18-22, 8:20, 9:27, 9:32-34, 9:36-38, 10:5-42, 10:7, 10:24-25, 10:27, 10:28,		

8:36-37,  
8:38,  
9:2-8,  
9:2-9,  
9:7,  
9:14-29,  
9:33-37,  
9:38-41,  
10:2-9,  
10:2-12,  
10:13-16,  
10:15,  
10:17-22,  
10:35-40,  
10:43-44,  
11-16,  
11:1-10,  
11:9-10,  
11:15-17,  
11:15-18,  
11:18,  
11:27-33,  
12:1-12,  
12:12-13,  
12:13-17,  
12:18-27,  
12:28-34,  
12:29,  
12:35-37a,  
12:41-44,  
13,  
13:3-9,  
13:3-37,  
13:28-36,  
14-15,  
14:3-9,  
14:32-42,  
14:53-65,  
14:62,  
15:2-5,  
15:25-39,  
16:1-8,

#### Luca

1-2,  
1:1-4,  
1:5-25,  
1:6-25,  
1:26-38,  
1:39 și urm.,  
1:46-55,  
1:68-75,  
1:68-79,  
2:8-20,

2:13-14,  
2:29-32,  
2:41-51,  
3:1-18,  
3:7,  
3:9,  
3:10-14,  
3:17,  
3:23-38,  
4:1-13,  
4:16-21,  
4:16-30,  
4:16 și urm.,  
5:1-11,  
6:20-49,  
6:20 și urm.,  
6:21,  
6:29-30,  
6:44,  
7:1-10,  
7:16,  
7:18-23,  
7:36-50,  
7:39,  
8:40-56,  
9:57-60,  
9:57-62,  
9:58,  
10,  
10:17-20,  
10:21-22,  
10:29-37,  
10:30-35,  
10:38-42,  
11:14-23,  
11:14-26,  
11:18-28,  
11:20,  
11:27-28,  
11:29-32,  
11:30,  
12:8-9,  
12:13-21,  
12:16-20,  
12:16-21,  
12:22-31,  
12:42-46,  
13:10-17,  
13:20-21,  
13:24,  
13:31-33,  
13:31-35,  
14:1-6,  
14:15-24,

14:16-24,  
15:1 și urm.,  
15:11-31,  
15:11-32,  
16:1-8a,  
16:19-31,  
16:25,  
17:20-21,  
17:24,  
17:26,  
17:28-30,  
18:2-5,  
18:9-14,  
18:14b,  
19:1-10,  
19:12-27,  
21:5-33,  
22-23,  
23:2-25,  
24:1-11,  
24:4-5,  
24:13-35,  
24:19,  
24:36-49,  
24:36-53,  
24:44,

#### Ioan

1:1-18,  
1:19-5:47,  
1:24-27,  
2:1-11,  
2:13-22,  
2:20,  
3:1-15,  
3:1-21,  
3:3-4,  
3:14,  
3:22-36,  
3:25-36,  
4:4-42,  
4:7-42,  
4:10-12,  
4:32-33,  
4:46-5:47,  
5:19-30,  
5:30-47,  
6,  
6:1-14,  
6:16-21,  
6:20,  
6:25 și urm.,  
6:30-34,  
6:32-34,

6:35,  
7:1-9,  
7:1 și urm.,  
7:33-36,  
8:1-11,  
8:12,  
8:12-59,  
8:24,  
8:31-41,  
8:58,  
9,  
9:1-41,  
10:1-21,  
10:7,9,  
10:11,14,  
10:22-39,  
11:1-53,  
11:8-10,  
11:25,  
12:1-8,  
12:20-36,  
13-17,  
13:1-35,  
13:1-17:26,  
13:19,  
14-17,  
14:6,  
15-17,  
15:1,5,  
17:1-5,  
18-19,  
18:5,  
18:29-38,  
18:33-38,  
19:8-15,  
20:1-2,  
20:1-18,  
20:11-18,  
20:19-23,  
20:19-29,  
21:1-24,

#### Faptele Ap.

1:1-5,  
1:1-11,  
1:4-8,  
1:16-22,  
2:1-42,  
2:14-40,  
2:14 și urm.,  
2:22 și urm.,  
2:36,  
2:37-39,  
3-28,

3:12-26,  
3:12 și urm.,  
3:33,  
4:8 și urm.,  
5:29 și urm.,  
7:2-53,  
7:18-37,  
7:37,  
8:4-13,  
8:14-25,  
8:26-40,  
9:1-9,  
9:1-30,  
9:10-17,  
9:10-19,  
9:32-11:18,  
10:1-8,  
10:9-23,  
10:34 și urm.,  
11:5-17,  
11:19-15:40,  
12:1 și urm.,  
13:1-14:28,  
13:15 și urm.,  
13:16 și urm.,  
13:16-41,  
14:14 și urm.,  
14:16-17,  
15:7-11,  
15:13-21,  
16:16 și urm.,  
16:30-31,  
17:22 și urm.,  
17:24-27,  
17:28,  
20:17-35,  
20:18-35,  
21:27-22:29,  
22-26,  
22:1-21,  
22:3,  
22:5,  
22:6-10,  
22:6-11,  
22:6, 9, 11, 13,  
22:7-8,  
22:12-15,  
22:15,  
22:17-21,  
23:1,  
23:6,  
23:11,  
24:1-23,  
24:2-8,

24:10-21,  
24:20-21,  
25:14-21,  
25:23-26:32,  
25:24-27,  
26:2-23,  
26:5,  
26:5, 12-13,  
26:6-8,  
26:9-12,  
26:12-18,  
26:12-20,  
26:13,  
26:14-15,  
26:16,  
27:21-26,  
28:17-20,  
28:25-28,  
28:26-27,

#### Romani

1-11,  
1:1-7a,  
1:3-4,  
1:7,  
1:8-15,  
1:9,  
1:16-17,  
1:17,  
1:18-32,  
1:18-11:36,  
1:21-25,  
1:25,  
1:29-31,  
1:29-32,  
2:1-5,  
2:6-11,  
2:6 și urm.,  
2:12,  
2:17-24,  
3:1,  
3:1-9,  
3:10-11,  
3:31 și urm.,  
3:31-4:2,  
4,  
4:1-8,  
4:3,  
4:3 și urm.,  
4:9-15,  
4:24-25,  
5:9,  
5:12-21,  
5:15-21,

5:20,  
6:1-3,  
6:1-11,  
6:2-3,  
6:4 și urm.,  
6:5-6,  
6:15,  
6:16,  
6:23,  
7:7,  
7:13-14,  
8:15,  
8:18-23,  
8:18-25,  
8:31-39,  
8:34,  
8:37-39,  
9-11,  
9:5,  
9:14-15,  
9:19-20,  
9:19-21,  
9:25 și urm.,  
10:5-9,  
10:6-8,  
10:6-13,  
10:9,  
10:11,  
10:18-20,  
10:19,  
11:1-3,  
11:8-10,  
11:11,  
11:17-24,  
11:19-20,  
11:25-26,  
11:25-36,  
11:33,  
11:33-35,  
11:36,  
12-14,  
12:1,  
12:1-15:13,  
12:9-21,  
12:21,  
13:1-7,  
13:8-10,  
13:11,  
13:11-14,  
13:13,  
14:1-23,  
14:4,  
14:10,  
14:13-15,

14:16-23,  
15:9-12,  
15:14-33,  
15:22 și urm.,  
16,  
16:3 și urm.,  
16:16,  
16:20,  
16:21 și urm.,  
16:25-27,  
16:27,

#### 1Corinteni

1,  
1:1-2,  
1:3,  
1:4-9,  
1:7,  
1:10,  
3:17,  
4:14-21,  
4:16,  
5,  
5:6,  
5:9-10,  
6,  
6:9-10,  
6:12-14,  
7,  
7:1,  
7:25-31,  
7:29-31,  
8,  
8:1-13,  
8:6,  
9,  
9:9,  
10,  
10:1-5,  
10:1-14,  
10:14-33,  
10:25-30,  
11:1-26,  
11:2-16,  
11:8-12,  
11:9,  
11:17-34,  
11:23,  
12-14,  
12:3,  
12:4-6,  
13,  
13:1,  
13:1-3,

13:8-13,  
13:12,  
13:14,  
14:16,  
14:26 și urm.,  
14:37-38,  
14:38,  
15:1-58,  
15:3,  
15:3-5,  
15:4-5,  
15:20-28,  
15:26,  
15:29-41,  
15:33,  
15:51-52,  
15:52,  
15:54,  
15:54-55,  
15:55,  
15:58,  
16:1-11,  
16:19,  
16:20,  
16:20-24,  
16:21,  
16:22,

#### 2Corinteni

1-7,  
1:1,  
1:2,  
1:3 și urm.,  
1:8-11,  
1:12-2:17,  
1:18,  
3,  
3:12-18,  
4:8-10,  
5:17,  
6:2,  
6:14,  
6:14-7:1,  
6:16,  
7:5-16,  
8,  
9,  
9:6,  
10-13,  
11:31,  
12:2-7a,  
12:20-21,  
13:4,  
13:11,

13:12,  
13:14,  
  
Galateni  
1,2,  
1:1-2,  
1:1-5,  
1:5,  
1:9,  
1:11,  
1:13-17,  
1:18-20,  
2:11-21,  
2:21,  
3,  
3:1-9,  
3:6,  
3:7,  
3:8,  
3:9,  
3:10,  
3:10-14,  
3:13,  
3:15-18,  
3:16,  
3:19-22,  
3:20,  
3:28,  
4:4-5,  
4:6,  
4:20,  
4:21-31,  
4:27,  
5:1-6:10,  
5:1 și urm.,  
5:9,  
5:19-21,  
5:19-23,  
5:21,  
5:22-23,  
6:1-10,  
6:11,  
6:12 și urm.,  
6:16,  
6:18,

Efeseni  
1:3-14,  
1:3 și urm.,  
1:10,  
2:19-22,  
3:21,  
4:1-6:20,  
4:11-16,

4:31-32,  
5:2,  
5:3-4,  
5:8-11,  
5:14,  
5:21-6:9,  
5:22-33,  
6:14-17,  
6:21-22,

#### Filipeni

1:4,  
1:12,  
1:12-26,  
2:5-11,  
2:6-11,  
2:19-30,  
2:25-30,  
3:2,  
3:8,  
4:7,  
4:8,  
4:9,  
4:14-18,  
4:20,  
4:23,

#### Coloseni

1:3,  
1:14-22a,  
1:15-20,  
1:20,  
1:26-27,  
3:5-8,  
3:12,  
3:18-4:1,  
3:22-4:1,  
4:16,

#### 1Tesaloniceni

1:2,  
1:2-2:13,  
1:10,  
2:1,  
2:17-3:13,  
3:4,  
4,5,  
4:1-2,  
4:1-12,  
4:1 și urm.,  
4:1-5:22,  
4:2-6,  
4:8-5:11,  
4:10b,

4:13,  
4:15-18,  
4:16,  
4:17,  
5:1-11,  
5:1-12,  
5:4 și urm.,  
5:12-22,  
5:26,  
5:27,  
5:28,

#### 2Tesaloniceni

1:3,  
1:5,  
1:5-2:15,  
1:7 și urm.,  
2:1-15,  
3:18,

#### 1Timotei

1:4,  
1:9-10,  
1:17,  
2:1-9,  
2:5,  
2:8-15,  
2:9 și urm.,  
3,  
3:1-10,  
3:1-13,  
3:2,  
3:2-7,  
3:16,  
5,  
5:1-2,  
5:3 și urm.,  
5:9 și urm.,  
5:17 și urm.,  
6:1-2,  
6:4-5,  
6:11-16,  
6:15-16,  
6:21,

#### 2Timotei

1:9-10,  
2:8-13,  
2:11,  
2:11-13,  
3:2-5,  
4:18,  
4:22,



Tit		16:15,
1:7-10,	Apocalipsa	18:1-24,
2:1-10,	1:1,	19:1-2,
3:1-7,	1:1-8,	19:1-9,
3:4-7,	1:4,	19:6-8,
3:9,	1:4-8,	19:11-21:8,
3:15,	1:7-8,	19:11-22:9,
	1:9,	20,
Filimon	1:9-3:22,	20:11-15,
9,	1:9-11:19,	21,
23,	1:11,	21:3-4,
24,	1:12,	21:5-8,
	1:12-20,	21:6-8,
Evrei	1:17-20,	21:6-19,
1:1-4,	1:20,	21:8,
1:5-13,	2,3,	21:9-21,
1:14,	4:1-11,	21:27,
2:1-4,	4:1-8:5,	22:6-21,
2:5-3:1,	4:1-9:21,	
3:1,	4:8,	
3:1-4:16,	4:11 și urm.,	
4:14-16,	5:9-10,	
7:1-28,	6:1-8:1,	
7:26,	6:9-11,	
8:1-10:25,	7:1-17,	
11:1-12:3,	7:13-14,	
11:3-31,	7:15-17,	
11:4-38,	8:1-5,	
11:32 și urm.,	8:2-11:19,	
12:12-13:19,	8:7-12,	
13,	9:20-21,	
13:22,	10,	
	10:1-11:2,	
Iacov	10:1-11:14,	
1:1,	10:1-15:4,	
1:2-27,	10:9,	
2:1-27,	11:1-13,	
2:1-13,	11:7,	
2:14-26,	11:15-19,	
3:1-12,	11:17-18,	
3:13-18,	12-14,	
3:17,	12:1-17,	
4:1-6,	12:1-15:4,	
4:13-17,	12:1-22:5,	
5:1-6,	12:7-9,	
5:7-20,	12:10-12,	
	13:1-18,	
1Petru	14:1-5,	
1:1,	14:4-5,	
1:2-4:11,	14:13,	
2:18-22,	15:1-16:21,	
2:18-3:7,	15:1, 5-19:10,	
4:3,	15:2-4,	
4:12-5:11,	15:3-4,	

