

# Originile hristologiei Noului Testament

I.H. MARSHALL

TRAD. MONICA CIORNEI

TRADUCERE UZ INTERN

LUCRARE DE DIPLOMA, FTB UNIV. BUCURESTI, 2005

## CUPRINS

Notă asupra referințelor

Nota traducătorului

Prefață la prima ediție

Prefață la ediția revizuită

1. Introducere și studiu general

2. Biserica primară

3. A avut Isus o hristologie?

4. Cine este Acest Fiu al omului?

5. Ești Tu Hristosul?

6. Isus este Domn

7. „Dacă ești Tu Fiul lui Dumnezeu”

8. Un studiu neterminat

Postfață

Note

Glosar

Concluzii

## NOTĂ ASUPRA REFERINTELOR

Toate citatele biblice din această lucrare sunt preluate din traducerea Cornilescu.

La sfârșitul lucrării se află un glosar unde sunt explicați termeni de specialitate. Termenii care se găsesc în glosar au un asterix la prima lor apariție.

## PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE

Această carte se ocupă de învățătura Noului Testament despre persoana lui Isus, o temă vastă în întindere, necuprinsă în bibliografia ei și descurajantă prin problemele sale. Scopul este, în mod simplu, acela de a creiona diversele abordări ale temei, în special în timpul ultimilor douăzeci de ani, de a privi minuțios la câteva dintre problemele principale și de a oferi unele comentarii critice la acestea; este posibil ca în proces să înceapă să iasă la lumină traseul vag al unui itinerariu care merită studiat, astfel încât această carte să nu fie un simplu ghid la dezbaterile asupra hristologiei, ci să și poată oferi o abordare viabilă a temei.

Întrucât tema este enorm de vastă, discuția se limitează, în mod necesar, la un aspect al ei. Studiul recent s-a ocupat îndelung de titlurile folosite să exprime importanța persoanei lui Isus și în mod special, de procesul folosirii acelor titluri, din timpul vieții lui Isus până la scrierea cărților Noului Testament. De acest domeniu se va ocupa studentul care citește manualele și tratatele actuale, mai degrabă decât de “părerea lui Pavel cu privire la Isus” sau “părerea lui Ioan cu privire la Isus”, oricât de cruciale ar fi aceste ultime subiecte. A fost necesar ca, în strădania de a lua în considerare orientarea studiilor contemporane, astfel încât cartea de față să fie într-adevăr un ghid către dezbaterile la modă, studiul de față să-și concentreze atenția pe această perioadă timpurie a gândirii creștine și să neglijeze contribuțiile marilor teologi ai Noului Testament.

Apoi, nu trebuie scăpată ocazia unei precizări cu privire la metoda de discuție folosită. Abordarea aleasă

aici este aceea a studiului istoric și critic, care analizează dovezile oferite de Noul Testament și încearcă să le evalueze în propria lor lumină. Studentul la teologie, care crede că tot adevărul este adevărul lui Dumnezeu, nu se teme de o evaluare deschisă și onestă a dovezilor. Atunci când alți studenți adoptă o înțelegere diferită cu privire la dovezi, este de datoria noastră ca, în locul unor declarații pur dogmatice, să arătăm cum și de ce înțelegerea lor este greșită. Uneori, înțelegerea lor istorică poate fi eronată - înțelesul unui text îi poate eluda; alteori, putem simți că presupunerile lor sunt greșite - ca atunci când, de exemplu, este exclusă categoric posibilitatea supranaturalului. În ambele cazuri, nu se poate obține nimic prin simplu protest; trebuie să arătăm că înțelegerea noastră este mai bine fondată. Și, bineînțeles, trebuie să fim întotdeauna gata să învățăm de la cei de care ne deosebim; neînțelegerile nu sunt, în mod obligatoriu, toate de aceeași parte. Recunoașterea acestui fapt va explica de ce multe afirmații din această carte sunt calificate drept "probabile", chiar și când acestea pot părea a fi indiscutabile. Dar ceea ce poate părea a fi indiscutabil cu privire la credința creștină, poate să nu fie în stare să ofere dovezi istorice puternice și adesea, cu privire la investigațiile istorice trebuie să ne mulțumim cu un "probabil".

De obicei, este socotit nepotrivit pentru un autor să atragă atenție necuvenită asupra propriilor sale scrieri. În cazul de față, sugestia că ar trebui să încep această carte s-a ridicat pe baza precedentelor mele activități în încercarea de a cerceta diferitele aspecte ale hristologiei. A trebuit, de aceea, în mod inevitabil, ca în scrierea pe marginea aceluiași subiect, să mă folosesc de precedentele mele eforturi în aceasta direcție și să repet o parte din ceea ce a apărut deja în *The Evangelical Quarterly*, *Interpretation*, *New Testament Studies* și în *Tyndale Bulletin*.

Sunt recunoscător mai multor prieteni pentru comentarii și sugestii și, în mod special, Decanului Colegiului Wycliffe din Oxford, Dr. R.T. France.

## PREFAȚĂ LA EDIȚIA REVIZUITĂ

Din anul 1976, când această carte a fost publicată, dezbaterile cu privire la hristologie a continuat fără încetare. Când, în anul 1985, a apărut traducerea în limba germană a cărții, am profitat de ocazie ca să adaug un scurt post-scriptum, în care sunt luate în considerare studii recente ale problemei. Acest post-scriptum (cu unele mici revizuri) este acum adăugat ediției revizuite în limba engleză.

## 1. INTRODUCERE ȘI PRIVIRE DE ANSAMBLU

Majoritatea subiectelor de studiu biblic și teologic sunt strâns legate între ele iar cineva, care este destul de imprudent să se angajeze într-un studiu despre persoana lui Isus Hristos, se va găsi foarte repede în fața încercării de a acoperi întregul domeniu de gândire creștină, răspândit de-a lungul a multor secole și acoperind o mare varietate de teme. Ar fi curată ignoranță să nu spunem nimic despre întinderea limitată a expunerii de față, de aceea suntem obligați să definim destul de îndeaproape limitele studiului și chiar între aceste limite ale discuția noastră trebuie să fie suficient de schițată.

Ceea ce se încearcă, pe de-o parte, în această carte este o privire de ansamblu asupra a ceea ce are de spus Noul Testament despre persoana lui Hristos și asupra modului în care a fost înțeleasă învățătura Sa de către teologi. Mare parte din dezbaterile despre hristologie este preocupată de felul în care ar trebui să fie folosită informația furnizată de Noul Testament în teologia sistematică sau dogmatică: admitând faptul că Noul Testament spune cutare lucru despre persoana lui Isus Hristos, cum vor fi aceste dovezi folosite la construcția unei înțelegeri moderne despre El? Este de la sine înțeles că încercarea de a răspunde la această întrebare se află în chiar centrul discuției teologice și că potopul de cărți pe acest subiect este atât mare cât și fără de sfârșit. Cineva ar putea putea foarte bine spune: „Îi veți cunoaște după hristologiile lor!” Trebuie, totuși, cu părere de rău, să lăsăm de-o parte acest aspect al subiectului.

Suntem preocupați să dezvoltăm ceea ce afirmă Noul Testament despre Isus iar nu ce fac teologii moderni cu materialul furnizat de teologul Noului Testament. Există, Există, în mod sigur, numeroase exemple de scriitori contemporani care sunt capabili să-și arate vasta lor pricepere în ambele domenii, astfel încât cărțile lor reprezintă contribuții atât la studiul Noului Testament

cât și la teologia sistematică. Trebuie doar să ne gândim la cartea lui W. Pannenberg, „Jesus: God and Man”(1968) sau la cea a lui J.A.T. Robinson, „The Human Face of God”(1973), ambele din generația de astăzi, iar dintr-o perioadă mai timpurie, la H.R. Mackintosh, cu cartea „The Doctrine of the Person”(1912) și realizăm că există studii semnificative care contribuie, din belșug, la ambele domenii de studiu. În plus, ținând seama de tendința contemporană în studiul interpretării biblice, care insistă pe faptul că încercările de a determina ce a însemnat un text biblic în primul secol și ce ne spune el astăzi, nu pot fi strict separate, ne este imposibil să detașăm un aspect al subiectului de altul; fără îndoială ca va fi evident în discuție cât de determinante pot fi presupunerile teologice pentru exegeza Noului Testament. Nu trebuie să excludem, totuși, că, în această carte, interesul nostru principal se află în exegeză, în descoperirea naturii dovezilor Noului Testament, care constituie materialul brut pentru prezentator și pentru teolog. Cum îl folosesc prezentatorul și teologul, se speră că va fi preocuparea altui autor în aceste serii.

Pe de altă parte, sarcina noastră trebuie să se diferențieze de cea a studiului istoric al vieții lui Isus. Pe noi ne interesează ce a gândit biserica primară despre importanța lui Isus și despre persoana Sa. El nu a fost pentru ei doar o persoană care a trăit și a lucrat pe pământ, ci și o personalitate a cărei influență era încă prezentă în lume, într-un fel ce transcendea influența, să zicem a lui Socrate, despre care se poate afirma că dăinuie după el. Prin urmare, o discuție pe seama lucrării pământești a lui Isus și a semnificației sale ar omite o parte importantă a gândirii Noului Testament pe acest subiect; efectul poate fi văzut ținând seama de cât de mult s-ar pierde dacă un studiu al hristologiei lui Pavel s-ar limita, simplu, la ceea ce spune Pavel despre învățătura și lucrarea pământească a lui Isus și s-ar opri brusc după învierea, înălțarea și parousia\* Sa. A nu se omite că problema vieții pământești a lui Isus și

importanța ei nu pot fi ignorate. În hristologie, a fost întotdeauna o problemă vitală să se descopere până unde poate greutatea construcției hristologice să susțină impactul creat de viața pământească a lui Isus și propria înțelegere a persoanei Sale, greutate așezată pe ele de către biserica primară. De aceea, în studiul de față nu putem ignora chestiunile privitoare la ceea ce Isus a spus și a făcut și până unde poate arăta studiul istoric relația dintre caracterul real al lucrării Sale și explicația ei teologică, dată de biserica primară. Vom fi interesați, de exemplu, dacă Isus a acceptat titlul de “Mesia” ca descriere potrivită a rolurilor Sale. Vrem să știm dacă Însuși Isus folosește titluri cum ar fi cel de “Fiu al Omului”. Dar discutarea în vreun detaliu a problemei istorice despre cum putem stabili, din punct de vedere științific, felul în care a fost Isus cu adevărat - și problema istoriografică și filosofică a ceea ce într-adevăr înseamnă “cu adevărat”- ar trece dincolo de limitele acestui studiu. Aceste puncte pot primi aici doar o tratare incompletă iar o discuție mai completă trebuie, din nou, căutată în altă parte.<sup>1</sup>

Scopul acestor două premise este să definescă limitele temei noastre, atât cu privire la teologia sistematică cât și cu privire la studiul istoric al lucrării lui Isus. Domeniul care rămâne este suficient de mare și tot ce se poate încerca aici este să se ofere mai degrabă studentului o hartă aeriană a terenului la scară mică, care poate da un simț al perspectivei, pe măsură ce acesta merge cu greu pe pământ. Punctul nostru de vedere este inevitabil determinat de orientările actuale ale studiului: din moment ce o cercetare a învățăturii într-un anumit domeniu trebuie să reflecte interesele studenților contemporani, ea nu poate oferi, în mod obligatoriu, o imagine corectă a domeniului însuși. În același timp, se va face simțită tendința personală a cronicarului, pe măsură ce se va concentra asupra acelor aspecte ale subiectului pe care el le consideră a fi cele mai importante. Întreaga perspectivă poate fi, de aceea,

greșită, însă există măcar câteva particularități ale peisajului care trebuie să apară pe orice tip de fotografie aeriană și se poate, astfel, spera că studiul nostru va fi găsit de vreun ajutor.

Propunem să se înceapă cu o vedere generală a subiectului, privind destul de rapid la un număr de lucrări cheie care au apărut de-a lungul secolului trecut.<sup>2</sup> Vom face, astfel, cunoștință cu principalele teme și probleme ale hristologiei Noului Testament. Șapte autori - un număr care nu indică, în mod obligatoriu, ideea de perfecțiune - au fost selecționați să caracterizeze etape distincte în studiul modern al subiectului. Scrierile lor pe acest subiect nu sunt, în mod necesar, originale sau creative însă ele ne vor arăta unde sunt de găsit principalele indicatoare cu privire la dezvoltarea interpretării Noului Testament.

*H.P. Liddon*

Începem cercetarea noastră cu cartea scrisă de H.P.Liddon, *The Divinity of Our Lord and Saviour, Jesus Christ*. Publicată prima oară în anul 1897, cartea conține cele opt prelegeri Bampton, ținute în anul 1866 la fundația ridicată de John Bampton, în cadrul Universității din Oxford. Scopul fundației era "să confirme și să statornicească credința creștină și să combată pe toți ereticii și schismaticii" iar printre punctele specifice ale credinței creștine care trebuiau confirmate și statornicite se număra "divinitatea Domnului și Salvatorului nostru Isus Hristos". Cartea se întinde pe 584 de pagini și se observă, cu ușurare, că nu a fost citită în întregime audienței răbdătoare. Lucrarea lui Liddon dă naștere la o părere complet ortodoxă despre persoana lui Isus Hristos în Noul Testament; autenticitatea umanității Sale este acceptată cu o scurtă provizie de dovezi și tot accentul cade pe stabilirea divinității Sale. În principal, aceasta este îndeplinită printr-o apreciere detaliată a efectelor de succes ale

lucrării lui Isus și a conștiinței de Sine, îndeosebi după cum iese la lumină din Evanghelia după Ioan. Urmează, de aici, o discuție despre implicațiile prologului la Ioan și apoi o exprimare a învățăturilor ce vor fi aflate în Epistole. În cele două capitole de încheiere se discută doctrina care va fi construită pe baza Noului Testament și consecințele ei.

Liddon a fost, fără îndoială, un teolog erudit iar lucrarea sa nu este de disprețuit. Mai sunt, într-adevăr, încă aceia care ar accepta-o ca pe o exprimare îndeajuns de rezonabilă a dovezilor Noului Testament din vremea de azi. Expunerea tipic ortodoxă a temei noastre urmărește conturul trasat de Liddon și, astfel, cartea lui, ca un exemplu remarcabil de ortodoxie\* conservatoare, este potrivită să apară cea dintâi în cercetarea noastră. În mod cert, cartea nu a fost scrisă în neștiință de provocarea venită din alte părți, ce începea să fie simțită de ortodoxie. Liddon era perfect conștient de poziția afirmată de Lessing: "Dacă Hristos nu este cu adevărat Dumnezeu, atunci religia mahomedană ar fi, fără îndoială, o îmbunătățire adusă creștinismului iar Mahomed însuși ar fi o persoană incomparabil mai măreață și mai vrednică decât Hristos".<sup>3</sup>

Liddon a fost familiarizat și cu expunerea la scară largă, în lucrările lui D.F. Strauss și E. Renan, a unei păreri diferite cu privire la dovadă și încearcă să se lupte cu aceasta, deși trebuie spus că încercările sale nu înseamnă foarte mult. El se mulțumește să-și sprijine cazul pe infailibilitatea Scripturii. El recunoaște, într-adevăr, importanța justificării felului în care folosește dovezile luate din Evanghelia după Ioan și consacră câteva pagini apărării paternității ei, dar nu se străduie cu adevărat în ceea ce privește dificultatea creată de

\* Aici și în celelalte cazuri, termenul „ortodoxie” nu se referă la doctrina Bisericii Ortodoxe Răsăritene, ci la învățătura teologică corectă din punct de vedere biblic (nota tr.).

deosebirea dintre Ioan și celelalte trei Evanghelii în relatările lor despre învățătura lui Isus. În mare parte, el se mulțumește să consemneze învățătura lui Isus și pe cea a scriitorilor Noului Testament fără mult simț istoric. Liddon nu este preocupat de modul în care scriitorii Noului Testament au ajuns la convingerile lor și nu manifestă nici un fel de interes față de perioada cuprinsă între moartea lui Isus și scrierea celor mai timpurii cărți ale Noului Testament, lucru care apare, în mare măsură, în reconstrucțiile istorice moderne ale perioadei pre-literare timpurii din biserica primară. Astfel, pentru studentul modern, cartea lui Liddon este nesatisfăcătoare, deoarece nu a încercat să întâmpine provocarea sceptică pe terenul acesteia, prin dovedirea faptului că ortodoxul este la fel de îndreptățit să apeleze la istorie ca și scepticul. Adevărata cale spre înainte urma să fie arătată de Lightfoot (1828-1889), un contemporan de-al lui Liddon, care publicase deja, cu un an mai devreme, în 1865, primul volum (un comentariu la Galateni) dintr-o serie de volume în care metoda istorică de studiu era aplicată justificării creștinismului apostolic.

*W. Bousset*

Dacă sfârșitul primei ere este marcat de Liddon, venirea epocii noului este marcată de lucrarea lui W. Bousset (1865-1920) și, în special, de publicarea cărții „Kyrios Christos” (1921; o ediție revizuită apărută postmortem). Cu excepția cercurilor conservatoare, Liddon rămâne, în mare parte, necunoscut. Lucrarea lui Bousset însă, continuă să existe; în anul 1964, a apărut în a cincea ediție (cu o prefață scrisă de R. Bultmann, care contribuia la editarea din anul 1921) și, prin J.E. Steely, a avut parte de onoarea unei traduceri în limba engleză, nu mai devreme de anul 1970.<sup>4</sup>

Bousset a fost un raționalist, moștenind tradiția în învățătura critică ce încearcă să explice ascensiunea creștinismului fără vreo referire la supranatural. Acest

lucru a însemnat că, din punct de vedere istoric, el nu a văzut în canonizarea Noului Testament nici o importanță specială și, prin urmare, și-a continuat deliberat studiile despre hristologia timpurie, din chiar primul secol până în timpul lui Irineu. Atitudinea sa față de învierea lui Isus este caracteristică. La un moment dat, el este preocupat de originea ideii de „a treia zi”, așa cum este adevărată în 1 Corinteni 15:4. El scrie: „Din moment ce, pentru o apreciere critică a tradiției învierii la Pavel, este exclusă orice explicație a aceluia interval de trei zile, în legătură cu un anumit eveniment deja cunoscut de apostoli care s-a putut întâmpla în duminica Paștelui, ne confruntăm cu problema găsirii unei alte origini pentru această afirmație.”<sup>5</sup>

Ce fel de origine ar trebui căutată în acest aspect, ca și în alte aspecte ale învățăturii Noului Testament? Ajungem, iată, la latura principală a metodei lui Bousset de studiu. El a aparținut școlii de gândire a „istoriei religiilor” (die religionsgeschichtliche Schule), care a acordat atenție specială mediului cultural al creștinismului timpuriu și a dovedit că cele mai multe dintre ideile sale puteau fi explicate în funcție de derivarea din idei curente în mediul său. Aceasta este, în termeni generali, o ipoteză care funcționează rezonabil. Multe dintre conceptele din Noul Testament, de exemplu, au fost preluate din Vechiul Testament, de aceea, când cercetăm vreun pasaj din Noul Testament, este necesar să căutăm pasaje în Vechiul Testament care ar fi influențat autorul să gândească și să scrie în felul în care a făcut-o. Ar fi o prostie, în același timp, să neglijăm impactul iudaismului asupra bisericii primare.<sup>6</sup> Dar contribuția specială a școlii istoria religiilor a constituit-o examinarea mediului păgân al creștinismului timpuriu, pe care o consideră ca fiind sursă a ideilor creștine religioase. Ca să ne întoarcem la exemplul nostru precedent, spunem că Bousset a fost gata să afle originea motivului creștin „ziua a treia” în împrumutul de la un mit păgân al zeului mort și înviat sau de la credința

populară conform căreia sufletul rămâne în trup trei zile, înainte să-l părăsească.

Bousset a aplicat această metodă la studiul hristologiei. O parte esențială din argumentul său a fost că între Isus și Pavel nu s-a aflat doar biserica iudaică primitivă din Palestina, ci și comunitățile eleniste neiudaice creștine din Antiohia, Tars și Damasc. Astfel, când Pavel a primit credința creștină, nu a primit-o direct de la primii ucenici ai lui Isus, ci prin intermediari creștini neidei, care erau deschiși la influențe păgâne și ale căror credință fusese deja modelată de acestea. În acest fel, Bousset a fost în stare să explice cum a putut un iudeu ca Pavel să asimileze ideile eleniste care, după Bousset, urmau să se găsească în scrierile sale.

Pe baza acestor premise, Bousset a încercat să traseze o schiță istorică a dezvoltării hristologiei. Deși tema principală a cărții este dezvoltarea cultului lui Isus ca Domn (kyrios, în greacă), ea se preocupă, în întregime, de hristologie, de titlurile aplicate lui Isus și de înțelegerea generală a persoanei Sale, din sursele primare. Bousset începe cu credința comunității creștine primitive exprimată prin titlul „Fiul Omului”, care arată, mai presus de orice, parousia iminentă a lui Isus. Isus este văzut din punctul de vedere apocaliptic; categoriile apocaliptice iudaice erau obișnuite să-L descrie și în timpul procesului au fost transformate. Trebuie observat că Însuși Isus nu a fost responsabil de această părere și că cele mai multe folosiri ale titlului vin de la biserica primară. În consecință, imaginea din Evanghelii a misiunii lui Isus reprezintă remodelarea a ceea ce biserica primară știa despre El, în lumina acestei noi credințe. Un studiu al celor mai timpurii documente, Marcu și Q (colecția ipotetică a enunțurilor lui Isus folosite de Matei și Luca), arată cum aceștia Îl zugrăveau pe Isus în termeni mesianici. Bousset se inspiră aici din metodele și concluziile analizei formei literare, de exemplu, pentru explicarea povestirilor miraculoase, ca

fiind completări fictive la povestire, introduse pentru a-L glorifica pe Isus.

Apoi, Bousset trece la lucrarea comunității creștine iudaice și arată cum a început să fie folosit aici pentru prima oară titlul de „Domn” ca să exprime importanța lui Isus ca Domn prezent al Bisericii, asemenea unei zeități cultice dintr-o religie păgână. Astfel, efectul întrebuintării titlului a fost să transfere importanța lui Isus din viitor (ca Fiul al Omului care va veni), în prezent (ca Domn al Bisericii).

Când trecem la Pavel găsim că pentru el Hristos este, mai presus de orice, o putere spirituală împreună cu care se poate bucura de o relație mistică; El devine Domnul care guvernează întreaga viață personală a credinciosului. Și acest lucru poate fi explicat prin influențe venite de la religii păgâne, însă dezvoltarea acestei teme este foarte detaliată ca să poată fi capabilă aici de rezumat. În încheiere, atenția îi este consacrată lui Ioan, în a cărui Evanghelie viața pământească a lui Isus este acum descrisă în lumina credințelor eleniste cu privire la persoana Sa și, pe măsură ce sunt adăugate noi elemente din surse alexandrine, misticismul este și mai mult transmis.

Să continuăm discuțiile lui Bousset despre gnosticism și creștinismul secolului al II-lea ar însemna să trecem dincolo de sfera noastră cu toate că, pentru o înțelegere completă a învățaturii Sale, această parte a cărții sale nu poate fi omisă. Dar scopul nostru nu este atât de mult acela de a cita concluzii amănunțite, cât a examina abordarea de tip general și consecințele acesteia și acest lucru este deja destul de evident. La Bousset avem o abordare strict istorică a hristologiei, care încearcă să găsească dezvoltări logice în gândire și să le justifice pe baza influențelor cunoscute, fără a apela la supranatural. Influența lui Bousset asupra hristologiei a fost de durată. Din nefericire, aceasta înseamnă că și greșelile sale au fost de durată. Tendința lui antisupranaturală arată că părerea lui despre istorie este unilaterală și eronată.



Apelul său la paralele religioase în afara iudaismului transformă cu ușurință aceste paralele în influențe și s-a arătat că mare parte din reconstrucția detaliată a miturilor, despre care s-ar fi crezut că au influențat biserica primară, se sprijină pe studierea greșită a surselor.<sup>7</sup> În încheiere, trebuie declarată un eșec încercarea lui de a-l distanța pe Pavel de Isus prin intermediul unei biserici neiudaice ipotetice.<sup>8</sup>

*A.E.J. Rawlinson*

La 60 de ani de la seriile lui Liddon, un alt set de prelegeri este consacrat, la fundația Bampton, aceluiași subiect despre „The New Testament Doctrine of the Christ” (publicat în anul 1929). Autorul, A.E.J. Rawlinson (1884-1960), care ajunge mai târziu episcop de Derby, s-a aflat în tradiția în general conservatoare a învățaturii britanice și a privit ca pe propria-i sarcină „înțeleștarea, în mod constructiv, în lupta cu lucrarea lui Bousset”. În timpul prelegerilor, el continuă să critice cu tărie abordarea școlii „istoria religiilor”. Dacă acea abordare este corectă, atunci biserica trebuie să aleagă între Isus, ca un simplu învățător și hristologia dezvoltată a lui Pavel; nu le poate avea pe amândouă. Rawlinson refuză, însă, să accepte dihotomia\* și protestează împotriva încercărilor de a isca o dispută între Isus și creștinism. El răspunde la abordarea lui Bousset arătând spre influențele fundamentale evreiești și vechi testamentale, care pot fi găsite pe tot cuprinsul Noului Testament și afirmând că există, astfel, o continuitate de bază între Isus și gândirea bisericii primare.

Ca teolog, Rawlinson nu se poate compara cu Bousset; totuși, el ia parte la o luptă neîntreruptă cu acesta și se deplasează cu atenție înainte, către Pavel, în direcția trasată de Bousset, via biserica creștină iudaică și misiunea creștină neiudaică (a se nota semnificația cuvântului misiune). Rawlinson accentuează originea

iudaică a lui Pavel și a gândirii sale. El vede, așa cum se cuvine, că Evanghelia a trebuit, printr-o exprimare inteligibilă, să se facă disponibilă pentru neiuidei și că, în acest proces, a existat riscul ca aceasta să-și piardă caracterul. El pretinde însă că acest lucru nu s-a întâmplat de fapt și că, într-un sens general, credința religioasă iudaică în Dumnezeu este vizibilă pretutindeni în proces. Isus a fost, chiar de la început, obiectul credinței. De asemenea, există o insistență asupra monoteismului care duce, în cele din urmă, la forma crezului niceean. Pretutindeni se găsește și afirmația că Isus este de o importanță absolută și ultimă ca Salvator al lumii. În multe momente, argumentele detaliate ale lui Bousset sunt atacate și dovedite a fi necorespunzătoare; probabil că cea mai importantă secțiune a cărții este apendicele, unde Rawlinson susține, pe bună dreptate, că „Expresia Marana tha reprezintă, de fapt, călcâiul lui Ahile în teoria lui Bousset” și arată la ce măsuri disperate trebuie să recurgă Bousset ca să evite implicația clară a acestei expresii, anume aceea că titlul de „Domn” nu-și are originea în biserica neiudaică.<sup>9</sup>

Lucrarea lui Rawlinson este importantă nu doar pentru că reprezintă una dintre puținele încercări de a face o relatare completă despre hristologia Noului Testament, ci și pentru că arată că o înțelegere ortodoxă a persoanei lui Hristos poate fi obținută prin intermediul metodei istorico-critice, pe care autorul o expune în mod explicit. Însă, în ceea ce privește detaliul, lucrarea sa nu poate concura cu Bousset și, astfel, lasă deschise numeroase probleme pentru discuții ulterioare. Cu toate acestea, cercetările ulterioare au arătat că raționamentul lui Rawlinson este temeinic.

*V. Taylor*

Există un punct de dispută cu privire la ce carte dintre următoarele două ar trebui să fie pusă anterior celeilalte, din moment de fiecare a fost scrisă independent de

cealaltă și fiecare conține material rostit oral ca prelegeri, în jurul anului 1955. Poate că este avantajos, însă, să ținem seama mai întâi de contribuția lui Vincent Taylor (1887-1968). Noroc că în Oxford prelegerile din seria Speaker's Lectures nu sunt ținute (precum cele din Bampton) doar de o persoană care „are cel puțin titlul de licențiat în filologie la una dintre Universitățile din Oxford sau Cambridge”. Taylor a fost un pastor metodist, în mare măsură autodidact și care și-a luat, în timpul liber, o serie de grade în teologie; a ajuns să studieze hristologia după o serie de studii amănunțite asupra originii Evangheliei, o trilogie despre ispășire și ceea ce este, încă, cel mai bun comentariu în engleză pe Evanghelia după Marcu. Astfel echipat, a scris prelegerile pe care și-a bazat trilogia *The Names of Jesus* (1953), *The Life and Ministry of Jesus* (1954) și, în cele din urmă, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (1958).

Suntem interesați, în special, de această ultimă lucrare, însă merită observat că cele trei cărți cuprind între ele câteva căi distincte prin care poate fi abordată hristologia. În cartea *The Names of Jesus*, Taylor a adoptat metoda considerării succesive a titlurilor hristologice variate din Noul Testament și pe cea a evaluării importanței lor. În cartea *The Life and Ministry of Jesus*, el încearcă o reconstrucție istorică a vieții pământești a lui Isus și așază, astfel, temelia pentru edificiul hristologic ridicat de biserica primară, pe propria propria învățătură a lui Isus. Apoi, în cartea *The Person of Christ*, Taylor combină două abordări ale subiectului. În prima parte a cărții el lucrează exegetic, examinând, pe rând, fiecare dintre scriitorii principali ai Noului Testament și arată că nu ar trebui să credem că introducerea în metoda de studiu contemporan se datorează exclusiv erudiților germani, precum G. Bornkamm, H. Konzelmann și W. Marxsen. Apoi, în cea de-a doua parte a cărții sale, Taylor încearcă o discuție cronologică despre material (tot ceea ce a fost urmărit de

cei trei predecesori ai săi) pentru a vedea modul în care s-a dezvoltat și a crescut înțelegerea creștină cu privire la Isus. Prin această combinație de metode, Taylor urmărea să evite slăbiciunea fiecăreia, tendința de a privi la material fără referire la dezvoltarea cronologică și tendința de a grupa dovezile după reconstrucția personală a interpretului. În lumina acestei discuții, Taylor dezbate, în cele din urmă, doctrina teologică ce poate fi construită pe fundamentul Noului Testament și recomandă o formă a teoriei „kenosis”\* în care, în timpul vieții pământești a lui Isus, atributele Sale divine de omnisciență, omnipotență și omniprezență au fost mai degrabă ascunse decât evidente și active.

Lucrarea lui Taylor este importantă datorită concluziilor sale pozitive. El rămâne, cu fermitate, loial părerii că Isus a fost conștient de statutul Său de Fiul divin. Apoi, el arată punctele tari și limitările hristologiei bisericii primare, care l-a acceptat pe Isus ca Domn, dar a eșuat în a-și lega suficient ideile despre persoana Lui de doctrina lucrării Sale și de doctrina despre Dumnezeu. Marilor scriitori ai Noului Testament le-a fost încredințată rezolvarea implicațiilor domniei lui Isus în aceste două direcții pentru a ajunge, astfel, la o înțelegere mai satisfăcătoare a persoanei Sale.

Lucrarea lui Taylor reprezintă exprimarea matură a părerilor unui mare teolog care s-a luptat cu întreaga dezbateră hristologică. În lumina studiului ulterior, putem spune că slăbiciunea lucrării sale o constituie eșecul în tratarea adecvată a perioadei cuprinsă între înviere și cele mai timpurii documente existente; după părerea lui Bousset, aceasta era perioada în timpul căreia au fost văzute efectele radicale ale elenizării iar Taylor nu o examinează cu îndeajuns de multă grijă. În general, în discuție există și o oarecare lipsă de precizie și de atenție la detaliu; ne sunt oferite bune rezumate ale învățăturii documentelor Noului Testament, dar nu există suficient de multe dovezi detaliate pe care trebuie să se întemeieze acest fel de rezumate. Poate că acest

lucru este cauzat de originea cărții, care se află într-o serie de cursuri semi-populare; în orice caz, este păcat că Taylor nu a putut investiga materialul la fel de profund ca în studiul său despre ispășire, *Jesus and His Sacrifice* sau în comentariul său la Marcu.

#### *O. Cullmann*

Odată cu prelegerile lui Cullmann, apărute în anul 1975 sub numele *Die Christologie des Neuen Testaments* (*The Christology of the New Testament*, în traducerea în limba engleză din anul 1959), ajungem la lucrarea majoră a unui distins teolog francez. Astăzi, lumea teologilor Noului Testament este dominată, în mare măsură, de influența lui R. Bultmann și a discipolilor săi; aceasta este caracterizată de o critică istorică radicală a surselor, unde critica formei a lui Bultmann însuși a fost urmată de critica tradițional-istorică și de redactarea-critică a succesorilor săi și de o înțelegere a Noului Testament ca vehiculul unui mesaj (*kerugma*\*) ce trebuie înțeles în termeni existențiali. Alternativa principală la această vedere globală a Noului Testament a fost oferită de O. Cullmann, care dezvoltă, ca soluție a interpretării sale, conceptul „istoria salvării” (*Heilgeschichte*). Cullmann acceptă în totalitate metodele istorico-critice ale oponentilor săi deși, în mâinile sale, ele dau rezultate mult mai pozitive; ar fi un exercițiu profitabil să se descopere de ce așa stau lucrurile. Dar deosebirea principală este că el insistă asupra faptului că Biblia constituie dovadă a evenimentelor istorice, adică acțiunile salvatoare ale lui Dumnezeu întâmplare într-o succesiune precisă, pentru a pregăti venirea lui Isus ca punctul central în timp. Salvarea este obținută prin ceea ce Dumnezeu face în istorie și nu doar prin acceptarea unui mesaj independent de istorie, care îl eliberează pe om pentru o „existență reală” sau, după cum se exprimă M. Heidegger mai filosofic, pentru „existență autentică”. Aceste lucruri au fost formulate în cartea „*Christ and*

*Time*”(1951) iar în cartea „*Salvation in History*”(1967), le-a fost dată o bază și o dezvoltare exegetică.

Dar aici noi ne preocupăm de hristologie.<sup>10</sup> Cartea lui Cullmann începe cu cele zece titluri fundamentale pe care le găsește în Noul Testament și le grupează așa cum acestea se referă, în primul rând, la lucrarea pământească a lui Isus (Profet, Robul Domnului, Mare Preot), la lucrarea Lui viitoare (Mesia, Fiul Omului), la lucrarea Lui prezentă (Domn, Salvator) sau la pre-existența Sa (Cuvânt, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu). Această succesiune nu este intenționată a fi una cronologică a dezvoltării ei, în cadrul fiecărei secțiuni, materialul este cercetat cronologic – fondul său, posibila sa folosire de către Isus și folosirea de către biserica primară. Pe baza acestui studiu, Cullmann încearcă să ofere o cercetare a dezvoltării gândirii hristologice, cu toate că evită să ofere o sinteză doctrinală a învățaturii Noului Testament. În mare parte din tratarea sa, Cullmann ajunge la concluzii similare cu cele ale lui Taylor dar cartea sa are avantajul de a fi un studiu mult mai detaliat al dovezilor. Stăruința lui specială este că hristologia Noului Testament a fost mai degrabă funcțională decât ontologică; titlurile exprimă mai degrabă importanța lui Isus ca Salvator decât natura Sa. Întrebarea hristologică a apărut ca rezultat al lucrării lui Isus: ce fel de persoană trebuie să fi fost Isus ca să facă ceea ce a făcut de fapt ?

De mare preț este studiul detaliat al diferitelor titluri iar concluziile la care se ajunge sunt, în mare măsură, temeinice. Cullmann insistă asupra faptului că temeliile hristologiei le-a așezat chiar Isus, prin lucrarea Sa și prin convingerile Sale, deși acestea din urmă au fost exprimate cu deliberată reținere. Ucenicii Săi au început să acorde atenție deosebită dezvoltării hristologiei doar după moartea și învierea Sa. Fondul titlurilor își are, în general, originea în Vechiul Testament, cu toate că, în unul sau două locuri, Cullmann este înclinat să găsească influențele în altă parte; el crede că este posibil ca

speculațiile cu privire la un „om ceresc” oriental să fi influențat învățătura Noului Testament despre Fiul Omului și suspectează că, în prologul la Ioan, este reflectat un mit păgân despre Logos\*. Totodată, el este înclinat către presupuneri istorice îndoielnice, ca atunci când găsește în Faptele Apostolilor, capitolul 6, un grup de eleniști care poate fi legat, în urmă, de secta Qumran\* și de cercurile care au dat naștere la 1 Enoh și, înainte, de ebioniți; acest lucru este prea puțin probabil. Tăria cărții stă în faptul că autorul este pregătit să se lupte cu Bousset și cu urmașii săi în profunzime, astfel încât lucrarea lui reprezintă, cu adevărat, prima provocare majoră la felul lor de a se ocupa de dovezi. În prezentarea lui Isus din Noul Testament, el găsește o unitate de bază și această unitate este exprimată în funcție de „istoria salvării”: hristologia apare ca rezultat al meditării la istoria salvării și nu este o reprezentare mitologică a importanței unei persoane, simplul fapt a cărui existență și moarte constituie tema celei mai timpurii predicări creștine.

*F. Hann*

Nu este surprinzător că numele lui Cullmann apare la fel de des ca oricare altul în indexul următoarei lucrări majore, *The Titles of Jesus in Christology* (1969; traducerea în limba engleză a cărții *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum*, 1963), scrisă pe subiectul nostru. Această carte masivă, de peste 400 de pagini, este lucrarea lui Ferdinand Hahn, un discipol de-al lui G. Bornkamm și trebuie privită ca fiind cea mai importantă dintre lucrările recente despre hristologie.<sup>11</sup> Cartea arată trăsătura caracteristică germană și anume, grija pentru amănunt, iar oricine dezaprobă concluziile sale trebuie să discute dovezile la fel de detaliat; pe de altă parte, nu va fi de ajuns să se facă referire la Cullmann.

În abordarea hristologiei, Hahn urmează explicit metoda lui Cullmann, cu ajutorul unui studiu al titlurilor

lui Isus și pune, pe rând, problema titlurilor de Fiul omului, Domn, Hristos, Fiul lui David și Fiul lui Dumnezeu; într-o serie de anexe, el privește și la Robul Domnului, la Marele Preot și la Profet, ca la posibile categorii hristologice. Interesul său special se află în istoria timpurie a acestor titluri, înainte de fixarea tradiției în scriere. De aceea, el nu este interesat în special de tendințele redacționale ale evangheliștilor, când au consemnat tradiția, în scris, în Evangheliile. Hahn nici nu este preocupat să expună sistematic hristologia, să zicem, a lui Pavel sau pe cea a autorului cărții Evrei. Contribuția sa se află într-o analiză completă a perioadei timpurii.

Aici se vede cel mai bine la lucru metodologia sa distinctă. Am observat cum a susținut Bousset că între Pavel și Isus nu a fost doar biserica iudaică palestiniană ci au fost și comunitățile ne-iudaice. Hahn îmbunătățește această deosebire prin pretenția sa că trebuie să ținem seama de trei etape existente între Isus și Pavel. Influența elenistă a afectat biserica, până la un punct, prin canalele iudaice și, de aceea, ar trebui să facem deosebire între biserica iudaică palestiniană, biserica iudaică elenistă și biserica elenistă neiudaică. Prima, era vorbitoare de limbă aramaică și era centrată la Ierusalim. Cea de-a doua, era vorbitoare de limbă greacă și folosea ca Biblie Septuaginta; era mai deschisă la idei eleniste și stătea aproape de iudaismul din Diaspora. Cea de-a treia, era neiudaică, vorbitoare de limbă greacă și influențată mai mult de concepții păgâne. Hahn este atent în a observa că nu se poate trage nici un fel de linie geografică strictă care să corespundă acestei scheme conceptuale; criteriul după care deosebim o regiune de alta îl reprezintă gradul de influență iudaică sau neiudaică. Totuși, el crede că are un cadru în această schemă, în comparație cu care poate fi studiată dezvoltarea hristologiei, astfel încât schimbările unui titlu dat, în înțeles și în folos, pot fi trasate în timp ce se deplasează prin etapele variate din biserica primară.

Astfel, el încearcă să repete, într-un mod mai delicat, lucrul lui Bousset.

Pe baza acestei metodologii, Hahn își rezolvă teza lui distinctivă, potrivit căreia titlurile diferite aplicate lui Isus au fost, în general, folosite la început să descrie rolul Său ca Cel ce vine (adică cu referire la parousia) și abia mai târziu cu privire la înălțarea și învierea Sa; pentru a menține această teză, Hahn trebuie să argumenteze că înălțarea lui Isus nu a fost închipuită în hristologia timpurie: după învierea Sa, Hristos era privit ca fiind inactiv, până când ar reveni. Din acest motiv, un titlu ca acela de Domn a fost la început folosit ca să indice rolul lui Isus de viitor Judecător. Biserica iudaică elenistă a fost aceea care a aplicat prima titlurile de Domn și Hristos lui Isus Cel înviat și a început, astfel, să-I atribuie un rol prezent de Domn înălțat, așezat la dreapta lui Dumnezeu. În încheiere, biserica elenistă neiudaică a fost aceea care a început să vadă în titlul de „Domn” o exprimare a divinității lui Isus și să descopere această apartenență în existența Sa pământească. Consacrarea acestei teze pretinde că un text ca acela din Faptele Apostolilor 2:34-36 se trage din biserica iudaică elenistă iar nu din biserica palestiniană în zilele sale timpurii (după cum susține cartea Faptele Apostolilor). Cantități considerabile din materialul Evangheliei trebuie să fie, de asemenea, privite ca și cum ar fi fost modificate sau chiar create, în trepte variate, prin transferarea de la lucrarea istorică și de la învățătura lui Isus.

Teza pe care am exemplificat-o prin titlul de „Domn” se aplică și celorlalte titluri. Astfel, titlul „Fiul Omului”, care în învățătura lui Isus se referă la așteptarea unui slujbaș escatologic, altul decât El Însuși, a fost transformat repede într-un titlu al lui Isus, ca viitor Judecător; apoi, într-o etapă ulterioară, a fost folosit cu referire la diferitele aspecte ale lui Isus în timpul lucrării Sale pământești și cu referire la suferințele Sale. Însuși Isus a respins conceptul iudaic al mesianității și probabil

chiar cuvântul, însă, după moartea Sa, sub acuzația de a fi pretendent la tron (adică un „mesia”), titlul a ajuns să-I fie aplicat Lui de către urmașii Săi, din nou, cu referire la activitatea Sa viitoare de Fiu al omului care ar împărăți la parousia. Din moment ce parousia nu a avut loc atât de repede pe cât fusese așteptată, biserica a fost obligată să-și modifice ideile, iar titlul a ajuns să fie asociat cu slăvirea prezentă a lui Isus, cu domnia Sa și în cele din urmă, folosit să descrie rolul Său pământesc. Hahn face distincție între titlul de Fiu al lui Dumnezeu și cel de Fiu. El susține că primul dintre cele două a fost aplicat lui Isus mai întâi cu referire la apariția Sa escatologică și aplicat, apoi, lui Isus ca Domn slăvit; ulterior, creștinii iudeo-eleniști l-au întrebuițat cu referire la Isus cel pământesc. Inițial, el a fost înțeles funcțional dar, mai târziu, a început să fie privit ca o descriere a persoanei lui Isus, în legătură cu ideile despre pre-existență și cu concepția-Duh despre Isus. „Fiul”, cealaltă formă a titlului, a apărut ca rezultat al felului în care Isus a vorbit despre Dumnezeu ca Tatăl Său; în cele din urmă, cele două titluri, inițial separate, au fost asimilate reciproc.

*R.H. Fuller*

Dintre toate cărțile pe care le-am luat în considerare, cartea „The Foundations of New Testament Christology”(1965), este cel mai potrivit manual pentru student; este scrisă limpede, bine structurată și nu foarte încărcată de detalii. Autorul, un teolog britanic care predă în Statele Unite ale Americii, își consacră cartea memoriei lui A.E.J. Rawlinson și își exprimă, de asemenea, îndatorirea față de lucrarea lui Hahn pe care a fost în stare s-o consulte înainte de publicare. Aceste observații indică curentul în care se înscrie cartea, în spiritul poziției anglicane numită „poziția intermediară”\*

\* „Era media” (nota tr.)

și receptivitatea de a învăța de la țările de pe continent. Deși autorul își urmează propriul curs independent și aduce, în multe momente, o nouă lumină, concluziile sale sunt foarte apropiate de cele ale lui Hahn.

În esență, Fuller operează cu aceeași schemă de dezvoltare hristologică prin trei domenii de gândire prezente în biserica primară iar discuția sa este de asemenea orientată spre discutarea titlurilor folosite cu privire la Isus. Hahn a tratat, pe rând, fiecare titlu și a discutat, în fiecare capitol, fondul conceptului și apoi folosirea lui în etapele diferite ale gândirii hristologice, pe când Fuller inversează procedura. El începe cu o discuție despre fond, dezbătând, pe rând, ce avea de oferit iudaismul palestinian, iudaismul elenist și lumea elenistă neiudaică, în ce privește materialul conceptual, pentru a fi întrebuințat de biserica primară. Apoi, el trece, din punct de vedere istoric, la etapele diferite de gândire din biserica primară și discută folosirea fiecărui titlu în fiecare etapă. Aceasta înseamnă că studentul care dorește să descopere istoria, să zicem, a cuvântului „Domn”, trebuie să se îndrepte către secțiunile relevante din vreo șase capitole și poate să fie în pericol de a-și pierde firul; în același timp, metoda lui Fuller prezintă, într-un mod mai clar decât cea a lui Hahn, dezvoltarea istorică a gândirii. Ce se pierde prin metoda mai laborioasă a lui Hahn, se câștigă prin metoda mai explicită a lui Fuller.

Într-un capitol dedicat în întregime înțelegerii de Sine a lui Isus, Fuller încearcă să privească, din punct de vedere istoric, la cuvintele și la faptele Lui și la posibila folosire de către El a unora dintre titluri. El conchide afirmând că Isus Își înțelegea misiunea ca fiind una de profeție escatologică și că, la sfârșitul lumii, se aștepta să fie confirmat de către Fiul omului. Dar lucrul semnificativ cu privire la Isus nu a fost acela că și-a definit sarcina de profet escatologic (nici nu a făcut, de fapt, acest lucru), ci că în El a fost prezentă acțiunea

salvatoare a lui Dumnezeu; acest ultim fapt a fost interpretat în hristologia bisericii primare.

Fuller consideră că cele trei faze ale gândirii din biserica primară au fost caracterizate, pe rând, de o hristologie cu două centre (viața pământească a lui Isus și parousia Sa); de o hristologie în două etape (lucrarea pământească și domnia cerească) și de o hristologie în trei etape (pre-existența, viața întrupată, domnia cerească). Pe acest fundament, scriitorii Noului Testament au ridicat superstructurile lor teologice mai detaliate dar, în esență, fundamentele au fost așezate în perioada pre-scrierii și astfel Fuller, asemenea lui Hahn, nu își extinde tratarea ca să-l cuprindă pe Pavel și pe ceilalți scriitori ai Noului Testament. Totuși, el discută, pe scurt, problema clădirii pe fundamente și chestiunea tranziției de la limbajul funcțional esențial al hristologiei timpurii înspre o înțelegere ontologică a persoanei lui Isus.

#### *Starea dezbaterilor în prezent\**

Nu putem fi decât conștienți de insuficiența totală a unui studiu de felul acesta, care nu poate să facă dreptate nici diverșilor autori, tratați într-un mod atât de sumar, nici numărului vast de colaboratori care au discutat, adesea în amănunt, aspecte specifice hristologiei și a căror muncă a fost, în mod tacit, trecută cu vederea. În paginile următoare va apărea ceva mai mult din detaliu. Dar probabil că s-a spus suficient pentru a indica ce fel de problema există și pentru a arăta domeniile unde rămân semne de întrebare și unde mai este de lucru.

Concentrarea pe titlurile lui Isus din lucrările recente indică modelul care trebuie urmat în această carte, dacă dorim să oferim un manual de studiu contemporan. Încercarea de a veni cu propria noastră reconstrucție a

\* Cartea a fost publicată, pentru prima dată, în anul 1976 (nota tr.).

dezvoltării istorice a hristologiei, întemeiată pe înțelegerea noastră a întrebunțării titlurilor variate, poate constitui, în cel mai bun caz, o concluzie la o cercetare de felul acesta. De fapt, una dintre concluziile la care vom ajunge este aceea că istoria timpurie a dezvoltării bisericii și a gândirii sale teologice este atât de complexă, încât orice încercare de a privi în mod sintetic la hristologia timpurie ar fi speculativă și prematură.

Un al doilea punct care reiese din cercetarea noastră este că, în momentul de față, interesul este concentrat pe așa numita perioadă timpurie pre-paulină<sup>12</sup>, în timpul căreia se poate presupune că s-au dezvoltat principalele moduri de gândire hristologică. De aceea, aceeași perioadă ar trebui să constituie inevitabil aici, centrul preocupării noastre, cu toate că trebuie subliniat că singurul mod de a înțelege această perioadă este printr-un studiu atent al documentelor scrise din Noul Testament, astfel încât tradițiile folosite de scriitori să poată fi separate de folosirea care a ajuns să le fie dată.

În al treilea rând, gândirea hristologică recentă a fost dirijată către presupunerea unei dezvoltări în trei etape în această perioadă timpurie. Rezistența suprastructurii depinde foarte mult de tăria temeliei; concluziile pot apărea ca rezultat al alegerii metodologiei, deși se poate discuta că exactitatea metodologiei este dovedită, cel puțin până la un punct, de rodnicia ei în reducerea materialului la o ordine istorică satisfăcătoare. Rezultă că trebuie probată cu atenție chiar metodologia și că verdictul nostru cu privire la ea va avea implicații enorme chiar pentru studiul hristologiei.

În al patrulea rând, mare parte din discuția despre scriitori, de la Bousset încolo, a considerat, sau conchis, că materialul hristologic din Evanghelii reflectă mai degrabă gândirea bisericii primare decât pe cea a lui Isus Însuși. Lui i-a fost negată, într-un fel sau altul, folosirea aproape a fiecărui titlu hristologic și a fost îngăduit, cel mult, să se creadă că este posibil ca El să fi folosit

expresia Fiul omului cu referire la o persoană care va veni, alta decât Sine Însuși. Cu toate că Bultmann este gata să încuviințeze că apelul lui Isus la decizie implică o hristologie<sup>13</sup>, el nu va îngădui faptul că Însuși Isus a extras această implicație sau, mai degrabă, că din dovezile din Evanghelii putem descoperi, cum a gândit Isus despre Sine. Următoarea întrebare trebuie să fie foarte ciudată pentru cititor: cum a putut să adopte Isus poziția de proclamator al Împărăției lui Dumnezeu și să nu precizeze, totuși, care este legătura Sa cu Împărăția? De aceea, se găsește aici o concluzie care necesită reexaminare atentă. De validitatea ei depinde foarte mult, pentru că, dacă nu este adevărat că Isus s-a abținut abținut de la exprimarea unei hristologii, atunci, cel puțin o parte din hristologia timpurie pornește de la afirmațiile Sale și nu doar de la geniul creativ al bisericii primare; pentru evaluarea noastră a ceea ce a făcut de fapt biserica primară, implicațiile sunt foarte semnificative.

Apare, în încheiere, întrebarea cu privire la validitatea hristologiei bisericii. Au existat concepții hristologice diferite, în comunități diferite, în vremuri diferite? A fost înlocuit imperfectul de trecutul simplu sau a fost dezvoltarea târzie o pervertire a formulărilor mai timpurii și mai simple? Care este situația formulărilor hristologice, mai ales în situația în care limbajul folosit de eroi și zeități păgâne Îi este aplicat lui Isus? Atingem aici problema de continuitate și de mitologie.

Vom încerca să clarificăm, în cele ce urmează, problema metodologiei, privind mai întâi la natura bisericii primare și mai apoi la lucrarea lui Isus. Partea principală a discuției noastre va avea ca temelie titlurile hristologice esențiale și vom încerca, în concluzie, pe scurt totuși, să scoatem la lumină importanța discuției.

## 2. BISERICA PRIMARĂ

În cartea *The Church and Jesus* (1968), F. Gerald Downing atrage atenția asupra câtorva dificultăți care îngrădesc încercarea de a afla cum a fost Isus cu adevărat. Mulți oameni cred că dacă putem înlătura, pur și simplu, din documente elementele care reflectă gândirea și practica bisericii primare, vom rămâne cu dovada care ne îndreaptă atenția către Isus cel necunoscut și istoric. Una dintre problemele principale ale lui Downing este aceea că „biserica primară istorică” ne este aproape la fel de necunoscută precum „Isus cel istoric”; ceea ce știm despre acestea două se refractează prin documentele unei perioade mai târzii. Aici se află, pe scurt, „un caz prima facie despre cercetarea cu privire la biserica istorică primară (bisericele istorice primare)”.

Cu toate că putem suspecta că Downing este, nu în mod obligatoriu, sceptic cu privire la ceea ce putem cunoaște atât despre Isus, cât și despre biserica primară, nu ne îndoim că are perfectă dreptate cu privire la problema metodei. El este îndreptățit să atragă atenția, așa cum alții au făcut înaintea lui, asupra metodei circulare implicată în studiile de analiză a formei literare; acestea pretind că narațiunile Evangheliei au fost întocmite ca să se potrivească cu *Sitz im Leben*\* din biserica primară și că natura lui *Sitz im Leben* poate fi dedusă din același material al Evangheliilor. Pentru a face progrese trebuie să evadăm din acest cerc și să încercăm să găsim un alt criteriu prin care să poată fi descrisă natura *Sitz im Leben* a bisericii. Trebuie să știm ceva despre biserică, cea care a transmis și a modelat tradiția, ca să putem stabili cum a făcut astfel.

\* Contextul vieții sociale și religioase; „așezarea în viață” (nota tr.).



Este evident că aceste afirmații, care se aplică la întreaga problemă a originilor creștine, sunt importante îndeosebi în studiul hristologiei. O mare parte din materialul nostru este cuprins în Evangheliile. A existat acesta de pe vremea lui Isus sau este produsul bisericii primare sau, mai precis, care sunt contribuțiile relative ale lui Isus și ale bisericii primare în formarea tradiției? În următorul capitol, ne vom uita la această problemă, privitoare la locul lui Isus în modelarea hristologiei. Suntem interesați, pentru moment, de chestiunea naturii bisericii primare și problema este dacă există vreă metodă de a ști cum ar fi putut să modeleze biserica tradiția, altă metodă decât prin a face deduceri din însăși caracterul tradiției - un proces care suferă chiar de acea circularitate pe care a expus-o Downing.

În cercetarea noastră introductivă, am devenit conștienți, în repetate rânduri, de o încercare de a aduce lumină asupra problemei bisericii primare, prin recurgerea la teoria etapelor diferite ale dezvoltării bisericii, culminând cu analiza în trei părți a bisericii primare, a lui Hahn și Fuller. Dar poate fi împărțită biserica primară în trei părți cu la fel de multă ușurință precum Galia lui Cezar sau o predică obișnuită? Downing însuși este critic cu privire la procedeu. Scriind despre felul în care W. Kramer folosește această ipoteză, el spune: „Pentru a arăta cu convingere cum au creat comunitățile susținute de el teologii distincte, pe care Pavel a fost atunci atât dornic cât și capabil să le capteze, în lucrarea sa el trebuie să facă mult mai mult decât a făcut până acum. Și mai trebuie să arate felul în care ipoteza lui face o mai bună dreptate materialului decât una care îngăduie mai multă flexibilitate și alternanță între grupuri probabil diferite. Acceptarea diversității are sens; nu este loc, încă, pentru dogmatizarea cu privire la formele pe care le-a luat diversitatea de idei.

*Un rezultat garantat al criticii?*

Am văzut deja cum a folosit Bousset ideea de divizare în lăuntru bisericii. Cu toate acestea, W. Heitmüller a fost cel care, în 1910, a dat o exprimare clasică ipotezei, prin afirmația că Pavel nu și-a luat creștinismul direct de la biserica din Ierusalim, ci de la evreii creștini din diaspora, probabil din Antiohia. Perspectiva lor a fost elenistă iar teologia lor a arătat trăsături care lipseau din teologia Ierusalimului, cum ar fi doctrina unei ispășiri prin moartea lui Isus, care făcea viața Lui pământească nesemnificativă din punct de vedere teologic și introducerea titlului de „Domn” pentru a-L descrie pe Isus. Întrucât lucrarea lui Bousset a rămas netradusă, cea mai influentă prezentare în engleză a acestei ipoteze se află în cartea scrisă de R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (I, 1952; II, 1955), unde expunerea teologiei lui Pavel este precedată de două secțiuni despre „Kerygma bisericii primare” și despre „Kerygma bisericii primare eleniste, separat de Pavel”; în timpul acestei a doua etape, influențele gnostice erau foarte puternice în biserica primară.

A fost lăsat în seama lui Hahn să ridice unele aluzii venite de la Bultmann și M. Dibelius și să propună ipoteza că biserica elenistă a fost, într-adevăr, compusă din două elemente - iudeii eleniști și neiudeii eleniști. Amândouă aceste grupuri au folosit greaca, în timp ce biserica cea mai timpurie a folosit ca mod fundamental de exprimare aramaica și amândouă au fost deschise la influențele din lumea elenistă (adică lumea care a moștenit filosofia și religia grecească și multe alte influențe din țările din Orientul Mijlociu, ce fuseseră parte din imperiul lui Alexandru cel Mare; astfel, caracteristicile predominante ale acestei lumi erau pluralitatea de religii și de perspective filosofice și sincretism între diferite tipuri de religii). La începutul acestui secol, teologii au atras atenția mai ales asupra

religiilor „mister” sau ezoterice, care erau înfloritoare în această lume; astăzi, interesul teologului s-a mutat înspre existența religiilor gnostice, un domeniu de investigare al cărui deschizător de drum a fost Bousset.

Hahn subliniază, alături de alții care acceptă acest cadru general, că nu trebuie să ne gândim la trei localizări diferite care să corespundă celor trei tipuri de biserică, deși putem spune că, în mare vorbind, cele trei părți ale schemei corespund cu Palestina, diaspora iudaică și lumea păgână și că, din punct de vedere istoric, biserica primară s-a mutat din Palestina, via sinagogile din diaspora, către lumea păgână. Elementul important este, mai degrabă, stabilirea volumului de influență iudaică și elenistă asupra oricărui text dat și, în funcție de această analiză, el poate fi atribuit unei etape sau alteia, dintre cele trei de dezvoltare. Se poate observa cum unele texte sau idei au apărut într-o anumită etapă; despre alte idei sau texte se poate vedea că au trecut prin mai mult de o etapă și că au fost, prin urmare, modificate. De exemplu, materialul conținut în sursa prelegerii folosită de Matei și Luca („Q”) se spune că a trecut atât prin etapa palestiniană de transmitere cât și prin cea elenistă.

Pretențiile făcute pentru eficacitatea acestei metode în analizarea materialului sunt atât de ridicate încât se poate să fim ispitiți a conchide că acesta este un mijloc de învățatură esențial și sigur. Dar principalii teologi au exprimat destule îndoieli încât să ne facă să ne oprim și să ne întrebăm dacă metoda este, în definitiv, atât de sigură. Astfel, W.G. Kummel subliniază că, de fapt, cu resursele la dispoziția noastră, este imposibil să deosebim între teologia iudeilor eleniști și cea a bisericilor neiudaice; el nici nu consideră că este simplu să se deosebească între gândirea bisericii primare și cea a bisericii eleniste. În mod asemănător, Cullmann afirmă: „Trebuie, atunci, să înlăturăm complet planul rigid, biserica iudaică inițială/creștinism elenist. Este imposibil să deosebim, într-un mod clar, așa cum se face

de obicei, între o teologie a bisericii eleniste și aceea a bisericii inițiale”. Dar cel mai aprig atac a fost acela dirijat de T.W. Manson împotriva folosirii de către Bultmann a dihotomiei iudeo/elenistă a lui, pe care l-a acuzat de „construirea de castele eleniste în Spania” și de fabricarea „unei imagini fictive a credințelor și practicilor aparținând comunității eleniste ipotetice”.

#### *Iudaismul palestinian și elenist*

Defectul fundamental în folosirea acestui instrument critic este acela că trasează granițe exacte acolo unde nici una nu a existat; dar dacă nu pot fi trasate limite precise, rezultă că întreaga încercare de a așeza dezvoltarea hristologiei într-un fel de cadru evolutiv, este de la început discutabilă. Analiza încercată este exagerat de precisă și nu face dreptate diversității complete de perspective din diferitele biserici primare.

Poate că argumentul cel mai important împotriva existenței pretinselor deosebiri din biserica primară este faptul că asemenea deosebiri nu se pot face înăuntrul iudaismului. Se poate vedea, desigur, în termeni generali, o deosebire între iudaismul palestinian și iudaismul din diaspora, primul mai tradițional în perspectivă iar cel de-al doilea, mai deschis la influențele culturale din mediul său păgân. Dar nu se poate face nici o deosebire rigidă între cele două, care să ne permită să spunem, „Această idee trebuie că a apărut în Palestina”, sau „Acest concept nu se poate să se fi dezvoltat în Palestina”. W.D. Davies afirmase deja acest lucru dar, de obicei, lumea cercetătorilor nu înțelege mesajul până nu a fost declarat în limba germană și acum, în cele din urmă, îi datorăm lui M. Hengel un studiu exhaustiv, s-ar putea chiar îndrăzni a spune extenuant, despre *Judaism and Hellenism* (1974), în care demonstrează cum, până în anul 150 î.H., Palestina însăși fusese expusă la influențele eleniste; studiul se întrerupe la acel an, însă indiciile ne arată că procesul a mai continuat, chiar de-a

lungul perioadei din Noul Testament. Hengel spune că, în acest moment, întreg iudaismul trebuie caracterizat drept iudaism elenist și se grăbește să tragă învățătura potrivită pentru studiul hristologiei evreiești.

Ca și criteriu pentru stabilirea originii geografice a literaturii sau a conceptelor în cauză, nu mai este permisibil să se folosească simpla prezență sau absență a ideilor eleniste. În același fel, nu putem atribui concepte diferite la culturi diferite fără să impunem linii rigide de demarcație acolo unde ele nici nu există. Putem, cel mult, să vorbim de origini vechi testamentale sau păgâne ale ideilor și să acordăm atenție existenței diverselor sfere de influență care se poate să fi avut asupra unor scriitori un efect mai mare sau mai mic.

Cercetările în acest domeniu pun sub semnul întrebării chiar și deosebirea propusă, dintre cultura grupurilor semitice și cea a grupurilor vorbitoare de limba greacă. Este din ce în ce mai clar că în Palestina a existat o cunoștință însemnată de limba greacă, astfel încât nu putem afirma că biserica primară trebuie să fi vorbit limba aramaică (și ebraica) dar nu a folosit limba greacă.

#### *Creștinismul iudaic palestinian și elenist*

Dacă este nereușită încercarea de a stabili o barieră strictă între iudaismul palestinian și cel elenist, pare puțin probabil că putem încerca o deosebire rigidă similară între creștinismul iudaic palestinian și cel elenist. Pentru o astfel de deosebire un temei poate fi găsit în Faptele Apostolilor 6:1 (cf. 9:29), unde există un contrast între două tipuri de iudei din biserica primară din Ierusalim, „iudei” și „eleniști”. Pare probabil că, prin folosirea acestei terminologii, se exprimă un fel de deosebire lingvistică și culturală iar părerea cea mai plauzibilă este aceea că cei doi termeni se referă la grupuri care esențialmente au folosit, îndeosebi în închinare, limba aramaică (sau ebraică) și limba greacă și care au fost mai mult legați de iudaismul tradițional

sau de felul elenist mai larg de cultură și de viață. Indiciile sunt că primul grup era de origine palestiniană, în timp ce al doilea provenea din diaspora. Până la acest punct, este legitim să se observe existența a două grupuri în biserica primară, care reflectă o împărțire similară în iudaism.

Premisele care trebuie să fie atașate acestei afirmații sunt, însă, importante. De la bun început, nu există îndoiala că deosebirile culturale și de limbaj nu au fost absolute, cu urmarea că cele două grupuri nu au fost despărțite, în mod obligatoriu, unul de celălalt prin caracteristici clare. În plus, terminologia este întrebuintată vag. Se pare că Pavel a folosit termenul „evreu” ca să cuprindă oameni pe care e posibil ca Luca să-i fi inclus între eleniști (2 Corinteni 11:22; Filipeni 3:5). Folosirea lui Pavel nu pare să fie bazată pe vreo particularitate de limbaj, ci mai degrabă pe originea iudaică și pe acceptarea obiceiurilor iudaice. Se ridică întrebarea: cum l-ar fi clasificat Luca pe Pavel? El a fost găsit în compania eleniștilor (Faptele Apostolilor 9:29) și fusese născut în diaspora, dar educația sa din Ierusalim a fost una strict fariseică (Faptele Apostolilor 22:3). Pavel, asemenea lui Barnaba, pare să fi fost acasă deopotrivă în două lumi. În al treilea rând, ar trebui să se observe că eleniștii se considerau acasă în Ierusalim și au aparținut bisericii de acolo de la o dată foarte timpurie. A ne întoarce la o etapă în care nu au existat creștini vorbitori de limba greacă reprezintă o întreprindere lipsită de speranță, dacă există câtuși de puțin adevăr în Faptele Apostolilor.

În al patrulea rând, trebuie să întrebăm dacă există vreo dovadă că în biserica primară se aflau două grupuri cu perspective teologice diferite. Nu ar trebui să fim surprinși dacă au existat deosebiri în teologie; în perioada cea mai timpurie din istoria creștină, când doctrina s-a dezvoltat pentru întâia dată, trebuie, inevitabil, să fi fost variații în viteza și în modul în care ideile noi erau răspândite și acceptate în mod general.

Hotărât lucru că înțelegerile diferite cu privire la importanța legii iudaice și la locul neiuzeilor în biserică au fost de actualitate iar gruparea de oameni din jurul lui Ștefan, pe care Luca o numește „elenistă”, a fost mai radicală decât „iudeii”. O problemă diferită este să ne întrebăm dacă astfel de deosebiri au fost vădite și în hristologie. În orice caz, ipoteza despre două etape diferite în dezvoltarea hristologiei, cu o etapă palestiniană premergătoare uneia iudaice eleniste, este exclusă prin dovada care arată că aceste două feluri de creștinism au existat, în strânsă juxtaponere, de la început.

#### *Creștinismul iudaic și cel neiuzeic*

Ne întorcem de la deosebirile existente între creștinii iudei ca să ne întrebăm dacă putem găsi deosebiri doctrinale semnificative între creștinii iudei și cei neiuzei. În ceea ce privește perioada timpurie aflată în discuție, răspunsul este un „nu” categoric. În perioada dinaintea misiunii pauline, existența vreunei biserici în întregime neiuzeică este foarte incertă și noi știm că bisericile lui Pavel erau alcătuite atât din iudei cât și din neiuzei. M. Hengel are dreptate când îl critică pe Bousset de preschimbarea, în mod efectiv, a bisericii eterogene din Antiohia într-o comunitate neiuzeică.

Evanghelizarea bisericii printre neiuzei a fost continuată, de fapt, de echipe care erau, în mare măsură, iudaice dar care cuprindeau și neiuzei. De aceea, este imposibil ca în perioada nou-testamentală timpurie să se vorbească despre o biserică neiuzeică și este de preferat să se vorbească, împreună cu A.E.J. Rawlinson și R.H. Fuller, despre o „misiune elenistă neiuzeică”. Extinderea misiunii bisericii către neiuzei va fi lărgit, fără îndoială, perspectiva ei teologică. Predicarea la oameni care nu erau monoteiști necesită o argumentare ce nu se cerea în încercarea de a converti iudei și prozeliți iudei, care credeau într-un Dumnezeu unic. Termeni, precum Fiul

Omului, care erau inteligibili pentru iudei, nu erau cei mai indicați când se vorbea cu neiuzeii care nu citiseră cartea lui Daniel. Orice misionar demn de acest nume folosește termeni și concepte cunoscute ascultătorilor, care pot da expresie mesajului creștin iar o dezvoltare evidentă în acest sens a reprezentat-o folosirea termenului „Domn” (familiar din cultele păgâne privitoare la conducător și la mister), care a fost aplicat la „un singur Domn: Isus Hristos”(1 Corinteni 8:6).

Totuși, este important să se sublinieze că acest evanghelism a fost dus mai departe de către iudei și că a urmărit exemplul dat de misiunea de convertire iudaică atât din Palestina cât și din diaspora. Încă ne mișcăm în interiorul orbitei iudaice creștine și tot ceea ce am stabilit este că, pe măsură ce s-a mutat către neiuzei, biserica creștină iudaică a început să își lărgescă orizonturile teologice. Încă nu am furnizat un mijloc pentru realizarea unei deosebiri exacte între teologia iudaică și cea neiuzeică. „Biserica neiuzeică elenistă” a lui Hahn trebuie să fie îndepărtată din atenție, pe când „misiunea neiuzeică elenistă” a lui Fuller poate fi încă importantă. Pentru că este posibil să întrebăm dacă nu există cumva o deosebire între acest fel de creștinism timpuriu și altele.

#### *Problema cronologiei*

Un temei pentru deosebirea dintre diferite tipuri de hristologie poate fi găsit, în cele din urmă, ținând seama de istorie și geografie. Din punct de vedere istoric, biserica primară nu a mers imediat la neiuzei, însă admiterea faptului că Evanghelia trebuia să fie predicată „în toată lumea” s-a produs lent. În plus, responsabilă de misiunea neiuzeică nu a fost biserica din Ierusalim, ci biserica din Antiohia. Nu putem, de aceea, să deosebim două etape în istoria bisericii primare, biserica primitivă din Ierusalim (cu o perspectivă, în mare măsură, tradițional-iudaică) și biserica mai mult elenistă din Antiohia, care a apărut mai târziu și care a fost

responsabilă de misiunea neiudaică? Ținând cont de o dezvoltare în două etape, nu avem aici un temei pentru analizarea hristologiei?

În acest moment, problema hristologiei devine importantă. Ținând seama de timpul existent pentru proces, în general, este incertă noțiunea unei dezvoltări a conceptelor hristologice, prin intermediul a trei etape distincte. O perioadă de nu mai mult de 40 de ani desparte moartea lui Isus de alcătuirea Evangheliei după Marcu. Și mai important este faptul că o hristologie complet dezvoltată va fi găsită în cele mai timpurii epistole ale lui Pavel. 1 Tesaloniceni poate fi datată, destul de sigur, în jurul anului 50 d.H., iar Galateni se prea poate să fie scrisă mai devreme. Acest lucru reduce perioada de dezvoltare existentă la aproximativ 20 de ani și poate chiar mai puțin, din moment ce este puțin probabil că Pavel și-a produs hristologia pe loc, în momentul scrierii epistolelor. Fără îndoială că părerile se pot schimba destul de puternic, chiar într-o perioadă atât de scurtă – cazul ascensiunii și căderii gândirii naziste din Germania a fost menționat ca o posibilă paralelă – însă timpul scurt existent pare să excludă evoluția gradată a doctrinei, prin etape succesive. Pare a fi imposibilă în special ideea unei biserici eleniste cu totul străină de misiunea lui Isus cel pământesc.

Dacă ținem seama acum de relația Ierusalimului cu Antiohia, perioada în timpul căreia biserica palestiniană a putut să își dezvolte independent ideile, înainte „să le dea mai departe” în Antiohia, este chiar mai scurtă. Misiunea neiudaică din Antiohia datează de la, cel mult, 15 ani după crucificare și această perioadă ar trebui, probabil, micșorată considerabil. În Ierusalim, existența a unei teologii speciale, dezvoltată independent de o teologie specială în Antiohia, devine chiar mai puțin probabilă, îndeosebi întrucât între biserici au existat o mulțime de legături și, după cum am văzut, în Ierusalim se găseau „eleniști” chiar de la începutul bisericii.

În timpul acestei perioade timpurii, a existat o creștere foarte rapidă în gândirea hristologică – după spusele lui Hengel, în această perioadă scurtă a avut loc o dezvoltare mai fundamentală decât în următorii 700 de ani și același teolog atrage atenția către influența extrem de importantă a învățaturii, crucificării și învierii lui Isus asupra discipolilor Săi. Perioada în timpul căreia biserica și-a început misiunea neiudaică, pe care Hengel este gata să o dateze la nu mai mult de 5 ani de la crucificare, a fost de o importanță fundamentală pentru dezvoltarea hristologiei și toate încercările majore își au rădăcinile în această perioadă.

Rezultă că schema cu trei etape de dezvoltare s-a dovedit a fi un mijloc inexact de întocmire a gândirii hristologice. Nu doar că limitele dintre cele trei domenii de gândire sunt prea fluide, ci a fost pusă sub semnul întrebării chiar existența la această dată timpurie a unei a treia etape. Caracterul circular al dovezii devine evident atunci când apărătorii schemei pretind că locul pe hartă al unui concept este stabilit după volumul de influență elenistă (comparat cu influența palestiniană) pe care îl arată. O astfel de cercetare dezvăluie numai dacă ideea în discuție conține elemente iudaice sau păgâne; nu face nimic pentru a o așeza într-o schemă de dezvoltare.

Dacă acest instrument este inutilizabil, este drept că ar trebui să ni se ceară să modelăm unul mai bun. Nu se știe dacă acest lucru este posibil. Se poate să fim ispitiți ca în locul pretensei dezvoltări să propunem că, în Noul Testament, hristologia a apărut, pe deplin dezvoltată, din biserica primară din Ierusalim și că, în etape mai recente, a existat o dezvoltare fundamentală minimă. O astfel de părere ar fi la fel de greșită ca aceea căreia tocmai ne-am opus. Mai degrabă, este probabil că situația situația de la început a fost extrem de complexă și că, în exprimarea hristologică printre comunitățile creștine timpurii a existat o diversitate însemnată, în măsura în care s-a încercat, în diferite moduri, să se scoată la

lumină însemnătatea lui Isus. Într-o altă legătură, a fost subliniat faptul că cercetătorilor nu le face plăcere să spună „Nu știm”; acesta este, în mod special, un domeniu unde lipsa totală de dovezi trebuie să ne oblige să recunoaștem că nu putem urmări, în amănunt, în ce fel s-a dezvoltat gândirea creștină timpurie.

Scopul acestor evaluări este să pună un semn important de întrebare împotriva unei mari părți din argumentația oferită de Bousset, Hahn, Fuller și alții, care au încercat să vâre cu forța dovezile Noului Testament într-o haină strâmtă, ce nu era menită să li se potrivească. Calea este deschisă, astfel, pentru o nouă apreciere a hristologiei cu scopul de a vedea dacă o abordare diferită poate duce la rezultate mai veridice.

Înainte, însă, de a putea privi la lucrarea bisericii primare, trebuie să eliberăm mai mult terenul, văzând dacă este posibil să se vorbească despre vreo influență din partea învățaturii lui Însuși Isus asupra gândirii bisericii primare.

### 3. A AVUT ISUS O HRISTOLOGIE?

Cu toate că studiul contemporan al hristologiei și-a concentrat atenția asupra titlurilor diferite folosite cu privire la Isus în Noul Testament, mulți teologi sunt șovăitori în a admite că Însuși Isus a folosit vreunul dintre aceste titluri ca să descrie propria Sa persoană sau propriile Sale funcții. O astfel de poziție poate apărea dintr-o atitudine raționalistă cu privire la Isus, atitudine care refuză să admită faptul că El Însuși s-ar fi putut identifica cu oricare dintre figurile „mesianice” ale gândirii iudaice. De exemplu, John Knox (teologul american al Noului Testament, iar nu reformatorul scoțian) spune în mod direct: „Eu unul, nu pot, pur și simplu, să-mi imaginez o ființă umană rațională, din

oricare perioadă istorică sau din orice cultură, care să întrețină gândurile cu privire la sine pe care Evangeliile, în forma lor, i le atribuie adesea”.<sup>1</sup>

Se discută adesea, la un nivel mai obiectiv, că orice afirmații din Evanghelii, care reflectă teologia bisericii primare, sunt bănuite a fi mai degrabă creația bisericii primare decât enunțurile reale ale lui Isus, pe care biserica primară le-a luat și le-a însușit. De aceea, în orice încercare de a afla ceea ce indubitabil se poate să fi gândit Isus despre Sine Însuși, acestea trebuie înlăturate. R.H. Fuller afirmă: „Critica tradițional-istorică elimină din enunțurile adevărate ale lui Isus pe acelea care, pe de-o parte, există în paralel în tradiția iudaică (apocaliptică și rabinică) și pe acelea care reflectă credința, practica și situațiile bisericii de după Paște, așa cum le știm din afara Evangheliilor”.<sup>2</sup> Acest principiu nu se aplică întotdeauna la fel de strict precum se subînțelege din această formulare dar, chiar și așa, ceea ce se sugerează este că nu putem avea vreo convingere că Isus a folosit titluri hristologice cu referire la Sine.

Ne putem bine întreba dacă este justificat să se obiecteze, din punct de vedere metodologic, față de folosirea de către Isus a vreunui titlu și mai târziu în acest capitol vom avea un bun motiv pentru a afirma că acesta este un principiu fals. Între timp, s-ar putea să găsim că este avantajos să aruncăm o privire la o altfel de abordare. Această abordare este cea propusă de Hahn, atunci când recunoaște în cartea sa că „un alt material al tradiției, care nu are legătură cu denumirea de maiestate, poate fi important din punct de vedere hristologic”.<sup>3</sup> Acest drum nu este unul ușor de urmat. Cu ajutorul unui titlu se poate stabili unde ne aflăm; trebuie studiată o persoană identificabilă. Este mult mai greu ca, prin aluziile mai indirecte ale hristologiei, să existe certitudinea că s-a înțeles ceva precis, care se poate urmări printr-o varietate de contexte. Există, de asemenea, posibilitatea ca abordarea cuiva să fie afectată de o părere subiectivă cât și dificultatea obiectivă de a

decide care sunt asocierile hristologice al unui motiv special; motivul stăpânirii, de exemplu, ar putea fi legat, deopotrivă, în mod plauzibil, de Mesia, Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu sau Robul Domnului.

#### *Omul real Isus*

P.W. Schmiedel a fost un inițiator al tipului de abordare luată aici în considerare. El a încercat să descopere, la un moment dat, într-un articol renumit din *Encyclopaedia Biblica*, material care fusese păstrat în tradiția Evangheliei, cu toate că sensul lui era împotriva tradiției însăși. Astfel, el a separat un număr de texte despre care a crezut că pot constitui temelia pentru viața lui Isus clădită pe o bază științifică solidă. Scriind în era liberalismului, el a pus mâna pe texte care se opuneau credinței bisericii primare în divinitatea lui Isus și care accentuau, în contrast, trăsăturile Sale de om real. Acești nouă „stâlpi de bază pentru o viață a lui Isus cu adevărat științifică” erau Marcu 10:17f.; Matei 12:31f.; Marcu 3:21; 13:32; 15:34; 8:12; 6:5f.; 8:15; Matei 11:5.<sup>4</sup> Concluzia de bază rămâne temeinică, însă ar fi interesant să se descopere care dintre aceste texte ar supraviețui rigorilor criticii tradițional-istorice ulterioare. Într-adevăr, Evangheliile atestă umanitatea reală a lui Isus, dar o fac într-un mod indirect și întâmplător. Pentru ele, poziția lui Isus ca om nu a fost o temă de interes, ci a fost crezută fără probe. Accentuarea umanității reale a lui Isus a ajuns necesară doar atunci când, la o dată mai târzie, docetismul a devenit un pericol iar în Noul Testament sunt relativ puține indicii ale unei astfel de polemici.<sup>5</sup>

Nu este nevoie să zăbovim asupra dovezii indirecte în favoarea umanității lui Isus. Mai importantă este problema poziției pe care Isus se poate să o fi pretins pentru Sine. Putem separa dovezile pentru aceasta de pretențiile revendicate de biserică cu privire la El, în lumina învierii Sale?

#### *Modul în care a folosit Isus cuvintele amen și abba*

În primul volum al cărții lui Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, H. Schlier a scris un articol despre cuvântul amen și a concluzionat astfel: „Cuvântul Amen așezat înaintea propriilor enunțuri ale lui Isus are, mai degrabă, scopul de a arăta că ele sunt sigure și adevărate și că sunt așa în măsura în care și fiindcă Însuși Isus le recunoaște în Amen-ul Său ca fiind propriile Sale enunțuri și, astfel, le face valide. Aceste enunțuri au conținut individul variat, însă toate au de-a face cu istoria Împărăției lui Dumnezeu, strâns legată de persoana Sa. Astfel, întreaga hristologie în nuce o avem în cuvântul Amen care precede expresia lui Isus „Eu vă spun.”<sup>6</sup> Ceea ce susține aici Schlier, într-un limbaj poate puțin exagerat, este că stilul enunțurilor lui Isus arată că El revendică asupra unei autorități drepturi care nu necesită vreo justificare externă. Mai mult decât atât, învățătura Sa este preocupată de Împărăția lui Dumnezeu și, astfel, Isus susține că vorbește în mod autoritar despre Dumnezeu și activitatea Sa, o activitate care este legată mai departe de propria-I activitate.

Studiul concis a lui Schlier a fost întărit de cercetările lui J. Jeremias, care a susținut că, în această privință, întrebuintarea lingvistică a lui Isus este singulară, că s-ar putea ca enunțurile în care apare cuvântul amen să fie, din alte motive, autentice și că, în consecință, apariția lui amen trebuie să fie privită ca un indiciu al prezenței ipsisima vox a lui Isus. În plus, Jeremias afirmă că, în acest caz, avem ceva ce nu este nou doar din punct de vedere lingvistic; aici există o conștiință a maiestății, exprimată printr-o pretenție la atotputernicie divină.<sup>7</sup>

Nu cu mult timp în urmă, doi teologi de pe continent, V. Hasler și K. Berger au încercat, în mod independent, să combată acest argument. Ei încearcă să arate că enunțurile introduse prin cuvântul amen nu sunt

enunțuri autentice ale lui Isus, ci trebuie să fie atribuite profeților recentți din biserica primară, care vorbeau în numele lui Isus. În Vechiul Testament, termenul amen a fost folosit ca să exprime răspunsul la ceea ce spunea altcineva; noua particularitate a enunțurilor din Noul Testament este că acest termen introduce enunțuri și le definește drept autoritare. La această nouă întrebuintare, Hasler și Berger încearcă să găsească paralele în iudaism (astfel încât ea să nu mai fie diferită) și să explice cum ar fi putut să apară această întrebuintare în biserica primară.<sup>8</sup> În aceste argumente există câteva puncte slabe, iar despre cazul prezentat de Jeremias se poate afirma categoric că rămâne neatins. Într-adevăr, în acest cuvânt avem o exprimare a autorității unice lui Isus.<sup>9</sup>

În câteva locuri, Jeremias a atras atenția și asupra folosirii de către Isus a cuvântului abba („tată”) (Marcu 14:36). El susține faptul că folosirea acestui termen aramaic, obișnuit în relații intime de familie ca un mod de adresare lui Dumnezeu, este în întregime neatestată în rugăciunile iudaice, că, în apropierea de Dumnezeu, termenul indică un grad neegalat de intimitate și că reprezintă o manieră autentică de comportare folosită de Isus pentru a-Și exprima propria relație profundă cu Dumnezeu ca Tată al Său, o relație în care și-a admis ucenicii, care au folosit termenul în rugăciunile lor (Romani 8:15; Galateni 4:6). De această întrebuintare specială este legată o cercetare amănunțită a folosirii cuvântului „Tată” de către Isus, cu referire la Dumnezeu și aceasta confirmă concluziile lui Jeremias.<sup>10</sup>

Teologii au fost mai prompti în a admite validitatea acestui argument. H. Konzelmann l-a pus la îndoială, însă obiecțiile sale nu au reușit să înfrunte cercetarea atentă.<sup>11</sup> De aceea, cu prudența cuvenită, putem să acceptăm că în cuvintele amen și abba, avem indicii indirecte despre conștiința lui Isus a poziției Sale unice.

### *Isus și legea lui Moise*

Cei mai mulți autori moderni sunt gata să admită că Isus a arătat un simț de autoritate personală, deși sunt contestate caracterul și importanța acesteia. Dovezile au fost prezentate, pe scurt, de către E. Kasemann: „Întreaga exegeză este de acord că nu poate fi pusă la îndoială autenticitatea antitezei primei, celei de-a doua și a celei de-a treia predici de pe munte. De fapt, aceste cuvinte sunt printre cele mai uimitoare care se pot găsi oriunde în Evangheliile. Ele elaborează, în forma lor, modul de exprimare al Torei, așa cum se poate să fi făcut un rabin, care interpretează sensul Scripturii. Totuși, factorul determinant este acela că expresia ego de lego (Dar Eu vă spun) reprezintă o pretenție la o autoritate care rivalizează cu cea a lui Moise și pe care o provoacă. Dar cineva care pretinde o autoritate care îl rivalizează și îl provoacă pe Moise, s-a situat pe sine ipso facto deasupra lui Moise; el a încetat să mai fie un rabin, deoarece autoritatea unui rabin îi revine doar derivată de la Moise...Nu există paralele iudaice la aceasta și, desigur, nici nu pot exista. Fiindcă iudeul care face ceea ce este aici făcut se îndepărtează de comunitatea iudaică – sau aduce, altfel, Tora mesianică și este, prin urmare, Mesia.<sup>12</sup> Kasemann continuă să argumenteze că, prin convingerea Sa, Isus dovedește că nu poate fi integrat în fondul pietății iudaice din timpul Său. Și aceasta nu este singura dovadă. Referindu-se la poziția lui Isus față de porunca sabatului și față de legea curățirii, el conchide: „Isus se deosebește de rabini prin această siguranță imediată a cunoașterii și proclamării vocii lui Dumnezeu, care se combină în El cu perspectiva directă și naturală a învățătorului înțelepciunii.”<sup>13</sup>

Atât G. Bornkamm cât și E. Fuchs găesc, în același timp, că învățăturii și acțiunilor lui Isus le este atașată o importanță neobișnuită. În mod deosebit Fuchs a observat că, pentru Isus, a avea părtășie la masă cu păcătoșii era un semn al iertării față de ei, astfel că El



acționa, în mod implicit, în locul lui Dumnezeu.<sup>14</sup> Ridicând câteva dintre sugestiile lui Fuchs, J.J. Vincent a afirmat că parabolele constituie o revelație de Sine a lui Isus ca Fiu, Mântuitor, Rob și Domn.<sup>15</sup>

Chestiunea care trebuie observată aici este că tocmai aplicarea la Evanghelii a metodelor radicale de studiu duce la această caracteristică inevitabilă a misiunii lui Isus. Într-un fel sau altul, Isus izbutește, în continuare, să treacă de cele mai rigide bariere critice. Totuși, trebuie să ne întrebăm în continuare dacă acest tablou radical al lui Isus se bazează pe o citire corectă a surselor și, de asemenea, dacă dovada nu ne duce puțin mai departe.

Putem începe prin a observa că impresia de autoritate dată de Isus a fost foarte reală. El apare în Evanghelii ca Unul care are autoritate (exousia), pe care o delegă ucenicilor Săi. Acest concept se găsește în toate șiroaiele principale ale tradiției Evangheliei și nu există nici un motiv să punem la îndoială că ideea este primitivă.<sup>16</sup> Cuvântul „autoritate” se referă, de obicei, la puterea delegată unei persoane de către un superior, cu scopul de a face diferite lucruri care sunt, în mod normal, în propriul drept și propria putere a superiorului.<sup>17</sup> Isus a vorbit și a acționat în felul în care a făcut-o datorită unei convingeri implicite că Dumnezeu i-a dat dreptul de a face astfel.

Dar o așa autoritate nu trebuie să fie, în ea însăși, mai mare decât cea a oricărui profet care crede că vorbește în Numele lui Dumnezeu și acționează la porunca Sa. A fost Isus conștient de mai mult de atât? Argumentul lui Kasemann este că Isus s-a considerat capabil să desființeze legea lui Moise și a susținut, astfel, o autoritate implicit mai mare decât cea a lui Moise. Există, însă, anumite obiecții la acest fel de a pune problema.

Pune, de fapt, Isus la îndoială autoritatea lui Moise și își impune punctul Său de vedere mai presus de cel al Vechiului Testament? Ar fi neobișnuit dacă Mesia ar lua

poziție împotriva lui Moise. Este corectă părerea, conform căreia Isus ataca, în esență, interpretarea dată legii de către cărturari iar nu legea în sine. Dimpotrivă, El înțețea cerințele legii, făcându-le să depindă de atitudinea lăuntrică a inimii. Astfel, cererile lui Moise sunt întărite, în mod simplu, de antiteza extrasă de Isus din Matei 5:21, 27, 33-37 și 43-48.<sup>18</sup> Enunțul cu privire la divorț din Matei 5:31f., luat împreună cu paralelele din Marcu 10:1-12 și Luca 16:18, așază o veche lege a Vechiului Testament în contextul ei potrivit, fiind interpretată în funcție de Genesa 1 și nu în funcție de propria autoritate a lui Isus. Mai rămâne textul din Matei 5:38-42, unde Isus interzice răzbunarea însă, din moment ce scopul legii nu era să poruncească răzbunarea ci, mai degrabă, să stabilească limitele permise, acest caz nu este unul de anulare a unei legi vechi-testamentale.<sup>19</sup>

Aprecieri asemănătoare se aplică și altundeva. C.E.B. Cranfield a susținut, cu convingere, că exemplul cu smulgerea spicelor de grâu în ziua sabbatului nu reprezintă un apel de împotrivire la legea Vechiului Testament, ci, ca în cazul lui David, el este un apel la înțelegerea a ceea ce era permis în Vechiul Testament.<sup>20</sup> Vindecările din ziua sabbatului nu au fost nici ele o contrazicere a legii Vechiului Testament. Poate că cel mai dificil caz este atitudinea critică a lui Isus, din Marcu 7:1-23, față de legile curățirii înainte de masă, însă și aici ceea ce se analizează, mai întâi, este dezvoltarea, prin farisei, a regulilor Vechiului Testament, iar Isus este preocupat ca atenția la aceste lucruri să nu stea în calea respectării principiilor morale fundamentale învățate în Vechiul Testament.<sup>21</sup> Astfel, Isus a sfidat legislația cărturarilor și a folosit autoritatea Sa ca să reafirme voia fundamentală a lui Dumnezeu.

Dar, în ciuda acestui posibil mod de a interpreta învățătura lui Isus, este de asemenea probabil că El a opus propria-I învățătură celei a Vechiului Testament. R.J. Banks a susținut, cu destulă putere, că în Matei 5:17-20 Isus a afirmat faptul că validitatea literală a legii

a ținut până când „s-au întâmplat toate lucrurile”, adică până în momentul în care Isus a împlinit legea prin învățătura și faptele Sale; învățătura lui Isus transformă legea și face să continue validitatea ei. Astfel, legislația mozaică a fost provizorie, ținând până la venirea lui Isus; de aici înainte, este exprimată voia lui Dumnezeu, prin cuvintele Sale autoritare.<sup>22</sup>

Toate acestea vor să spună că formularea tăioasă a lui Kasemann, conform căreia autoritatea lui Isus a fost în contrast cu cea a lui Moise, nu se potrivește. Ea se bazează pe o interpretare incorectă a dovezilor. Putem, totuși, să reformulăm principiul într-un mod mai satisfăcător. În primul rând, în timpul lui Isus, legea lui Moise și interpretarea dată ei de către cărturari au ajuns unite una cu cealaltă atât de indisolubil încât atacul lui Isus la legea cărturarilor a fost privit ca un atac la autoritatea lui Moise, în spatele căreia s-a pretins că se situează.<sup>23</sup> Astfel, Isus ataca, cel puțin în aparență, legea lui Moise iar pentru iudei se punea problema autorității Sale.

În al doilea rând, Isus a susținut, de fapt, că El cunoaște voia lui Dumnezeu care se află în spatele legii și a vorbit într-un mod autoritar pentru a face cunoscut scopul ei real.<sup>24</sup> Făcând astfel, El nu a pretins că avea inspirație profetică; nu a rostit nici o expresie de genul „așa vorbește Domnul” ci a vorbit, mai degrabă, de pe baza autorității Sale. El a susținut că avea dreptul de a da legii o interpretare autoritară și a făcut acest lucru într-un mod care l-a depășit pe cel al profeților. El a vorbit, astfel, ca și cum era Dumnezeu.

#### *Autoritatea lui Isus*

Această atribuire implicită de autoritate din partea lui Isus se poate vedea și în alte domenii. El a iertat păcate atât prin cuvântul rostit (Marcu 2:5; Luca 7:48), cât și prin atitudinea Sa de a sta la masă cu păcătoșii. Acesta este un fapt real cu privire la comportarea lui Isus, care

se situează dincolo de șicana criticilor. Implicația este, așa cum Fuchs și alții au constatat, că Isus a acționat în locul lui Dumnezeu.<sup>25</sup> Chestiunea necesită, negreșit, un mijloc de apărare. În timpul lui Isus, dacă un om obișnuit ar fi mâncat cu păcătoșii, explicația firească și normală nu ar fi fost aceea că el acționa în locul lui Dumnezeu, ci că era, pur și simplu, chiar el un păcătos; exact așa s-a spus despre Isus: „Iată un om mândăcios și băutor de vin, un prieten al vameșilor și al păcătoșilor!” (Matei 11:9; Luca 7:34). Concluzia hristologică poate fi trasă doar atunci când fapta este văzută în contextul altor convingeri ale lui Isus. Dovezile sunt îmbinate iar obligatoriu este rezultatul cumulativ.

În mod similar, Isus a vorbit autoritar cu privire la includerea și excluderea oamenilor din Împărăția lui Dumnezeu. Din nou, este indiscutabil că El a făcut acest lucru. El a stabilit condițiile după care oamenii ar fi acceptați și a afirmat ce i-ar împiedica să intre.<sup>26</sup> Dar faptul important în legătură cu acestea este că Isus a dat importanță rolului pe care chiar El l-a jucat. Semnele prezenței sau apropierii Împărăției s-au văzut prin semnele pe care El însuși le-a săvârșit (Matei 12:28; Luca 11:20). A afirmat clar că ucenicia era condiția de intrare în Împărăție. Condiția de bază pentru a intra în Împărăție și pentru a primi beneficiile ei era răspunsul dat lui Isus (Matei 7:21; Luca 12:32; 22:29f.; 23:42). În acest context, mai pot fi notate enunțurile care afirmă că modul în care oamenii îi răspund lui Isus va determina modul în care Fiul Omului îi va trata la judecata finală; aceste afirmații pot fi dovedite, în ciuda criticilor formulate de unii teologi cu vederi radicale.<sup>27</sup> O importanță deosebită în această legătură o are enunțul din Matei 10:28, care nu se ocupă cu folosirea de titluri hristologice dar care vrea să spună clar că, în ziua judecății, o persoană este acceptată de Dumnezeu în funcție de loialitatea arătată lui Isus în fața persecuției.<sup>28</sup>

Este interesant, apoi, faptul observat de C.F.D. Moule, anume că Isus nu a așteptat urmași.<sup>29</sup> Chiar dacă Fiul omului ar fi privit ca o persoană deosebită de Isus, după propria Sa așteptare, aceasta nu ar schimba situația, din moment ce, în acest context, Fiul omului este asociat cu judecata finală și nu deține pe pământ roluri prealabile.<sup>30</sup> Nu există, fără îndoială, nici un indiciu că Isus a așteptat vreun succesor pământean. Într-adevăr, după premisele radicale, nu ar fi timp pentru o astfel de persoană care să acționeze înainte de venirea grabnică a parousiei. În legătură cu acestea ar trebui să se noteze și faptul că Isus a numit doisprezece ucenici, care sunt legați, într-un frază, de numărul celor douăsprezece seminții (Matei 19:28; Luca 22:29f.).<sup>31</sup> Este important faptul că Isus nu s-a inclus pe Sine în numărul lor; ei au rămas ucenicii Săi iar El a ocupat o poziție deasupra lor, chiar dacă a interpretat acea poziție ca pe o slujbă umilă (Luca 22:24-27; Marcu 10:42-45).

Acest lucru este important deoarece arată poziția de unicitate a lui Isus și nu doar un sentiment de autoritate. El se află singur; nu are egali. S-ar putea obiecta că imaginea la care ne-am aștepta din partea tradiției creștine este tocmai aceasta, însă cazul de mai sus l-am construit, de fapt, doar pe material care trece criteriul radical pentru autenticitate și nu am folosit cantitatea imensă de dovezi coroboratoare ce pot fi adunate din domenii ale tradiției despre care se poate spune că sunt suspectate în urma aplicării testelor radicale.<sup>32</sup>

#### *Rolurile profetic și mesianic ale lui Isus*

Care este, atunci, natura acestei poziții unice ocupate de Isus în mod conștient? Vom cerceta două opinii diferite care au fost oferite în această privință.

În cercetarea sa despre înțelegerea de Sine a istoricului Isus, R.H. Fuller atrage atenția asupra felului de dovezi menționat și oferă următoarea concluzie preliminară: „O cercetare a cuvintelor lui Isus – proclamarea domniei lui

Dumnezeu și chemarea la a lua o hotărâre, enunțarea cererilor lui Dumnezeu și învățătura despre apropierea lui Dumnezeu – și a conduitei Sale – chemarea de a-L urma adresată oamenilor și vindecările Sale, mesele luate cu păcătoșii – este pe punctul de a ne forța concluzia că, dincolo de cuvintele și lucrarea Sa, se găsește o implicată hristologie. În Isus, după cum chiar El a înțeles, se găsește o confruntare directă cu „prezența lui lui Dumnezeu și chiar cu Sine Însuși, oferind judecată și mântuire”. Apoi, Fuller cercetează amănunțit titlurile hristologice diferite cu scopul de a exprima natura acestei conștiințe de Sine, dar nu îi sunt de mare folos. La sfârșit, însă, el examinează dovezile potrivit cărora Isus s-a considerat pe Sine profet și află că „În niciuna dintre formele curente ale așteptării iudaice Isus nu se identifică pe Sine *expressis verbis* cu profetul escatologic”. Însă El Își interpretează misiunea în legătură cu profetia escatologică. Din nou, „ca profet escatologic, El nu doar a proclamat venirea mântuirii și a judecății, ci le-a inițiat, de fapt, prin cuvintele și faptele Sale. Figura neexprimată implicită a profetului escatologic este cea care oferă o unitate întregii activități istorice a lui Isus, proclamarea Sa, învățarea Sa cu *exousia*\* (‘autoritate’), vindecările și exorcismele Sale, atitudinea Sa de a sta la masă cu proscrisii și, în cele din urmă, moartea Sa pentru îndeplinirea misiunii Sale profetice. Dacă îndepărtezi propria înțelegere implicită a rolului Său în legătură cu profetul escatologic, întreaga misiune se împarte într-o serie de fragmente fără legătură între ele sau chiar fără sens”.

În mod notoriu, termenul „escatologic” înseamnă un pungaș, însă, în contextul său actual, se referă la un profet care anunță venirea sfârșitului și care ocupă un rol unic ca cel ce ajută la îndeplinirea acțiunii finale a lui Dumnezeu de judecare și mântuire. Pare a fi justificată afirmația lui Fuller că Isus S-a înțeles pe Sine și lucrarea Sa în aceste condiții.

O. Betz oferă o părere întrucâtva diferită a rolului lui Isus. El a atras atenția asupra modului în care, în lucrarea lui Isus, un număr de trăsături sunt „mesianice”, în sensul strict al cuvântului. Cu alte cuvinte, ele sunt trăsături care s-ar aștepta să nu se găsească la nimeni altcineva în afară de Mesia. Nu toate aceste chestiuni sunt în întregime convingătoare însă, în mod cumulativ, ele oferă un caz solid. Mai întâi, Betz argumentează că, pornind de la profeția lui Natan din 2 Samuel, despre care știm, din dovezile Qumran, că a fost interpretată în mod mesianic cel puțin de către unii iudei, mărturisirea lui Isus la judecata Sa și afirmația de a reconstrui Templul, au reprezentat o susținere a mesianității. În al doilea rând, predicarea pocăinței și proclamarea autoritară a Împărăției sunt considerate a fi lucrarea lui Mesia. În al treilea rând, minunile vindecării, îndeosebi exorcismele, reprezintă lucrarea lui Mesia în calitatea Sa de Mântuitor. În al patrulea rând, originea davidică atestată a lui Isus și intrarea Sa în Ierusalim se potrivesc cu faptul că Mesia putea fi întronat doar în Ierusalim. Și, în al cincilea rând, Betz susține că suferințele lui Isus își pot găsi loc în acest tablou, din moment ce venirea Împărăției trebuie să fie precedată de suferința celui drept.

Există aici destule dovezi ca să se arate că cel puțin unele aspecte ale misiunii lui Isus nu pot fi prezentate altfel decât mesianice. Mai mult decât atât, Betz afirmă că ni se pune în față întrebarea despre cum a ajuns biserica primară să-L socotescă pe Isus drept Mesia, dacă El nu făcuse nimic sau nu a formulat convingeri care să implice faptul că ocupa rolul lui Mesia. Dacă este respinsă soluția lui Betz, înseamnă că la această întrebare nu există răspuns mulțumitor.

Dar aceasta înseamnă că am stabilit acum două abordări diferite și solide la problema identității lui Isus. Pentru Fuller, El este profetul escatologic, pentru Betz este Mesia. Pot fi împăcate aceste două abordări?

Se poate găsi un răspuns la această întrebare prin cercetarea mai atentă a categoriei profetului escatologic. Acest lucru îl face Fuller în cartea sa și observă că așteptarea iudaică îmbrăca două forme. Există, pe de-o parte, speranța venirii lui Ilie sau a unei persoane ca Ilie, a cărei sarcină era, mai presus de toate, să anunțe venirea sfârșitului și să pregătească oameni pentru aceasta. În general, această persoană nu era privită ca fiind mesianică, adică nu era reprezentantul final al lui Dumnezeu pentru întemeierea domniei Sale. Pe de altă parte, exista așteptarea unui profet asemenea lui Moise, întemeiată pe Deuteronom 18:15. și adevărată în sursele Qumran (1QS 9:11; 4Qtest 1-8). Se aștepta ca acest profet să îndeplinească funcții mesianice prin săvârșirea de semne miraculoase și prin restabilirea condițiilor de paradis din perioada pustiului. Figura aceasta era a unui actor independent care, după perspectivele Qumran, nu se identifică cu Mesia cel davidic. Dar drumul a fost deschis pentru ca profetul asemenea lui Moise să fie considerat egalul lui Mesia și aceasta s-a întâmplat, de fapt, în învățătura rabinică.

Mai importantă este părerea notată de Fuller, potrivit căreia, în Deutero Isaia profetul a intenționat să-L identifice pe Robul Domnului cu profetul escatologic. Este extrem de probabil că pasajul din Isaia 61:1, care i se aplică lui Isus în Luca 4:18, a fost privit ca o referire la Rob și a fost, de asemenea, înțeles în mod mesianic. Din toate acestea reiese că profetul escatologic asemănător lui Moise, Robul Domnului și Mesia au fost strâns legați unul de celălalt iar dovezile sugerează că se poate ca Isus să fi considerat că rolul Său reprezintă o contopire a acestor trei roluri. Potrivit cu textele din Matei 11:2-6 și Luca 7:18-23, Ioan Botezătorul a întrebat dacă Isus este Acela care trebuie să vină, o frază care trebuie să se referă la Mesia și a primit un răspuns exprimat în acțiunile profetului escatologic. Așa se face plauzibil că, pentru Isus, profetul escatologic asemenea lui Moise a fost echivalentul lui Mesia și putem, prin stabilirea

acestei egalări, să efectuăm o sinteză între părerile lui Betz și cele ale lui Fuller. Fuller nu explică suficient lista dovezilor care consideră că Isus a fost doar un profet; el nu reușește să facă dreptate folosirii cuvântului „Abba” (despre care recunoaște că este autentic) și, mai mult, nici motivelor categoric mesianice observate de Betz.

*De la hristologia netitulară la cea titulară\**

Ne-am străduit până acum în expunerea noastră să evităm referirea la vreo posibilă folosire de către Isus a titlurilor, cu toate că am privit, pe scurt, la formulări ca „profetul” și „Cel ce vine”, care au fost folosite cu privire la Isus. Am argumentat faptul că Isus a fost conștient de îndeplinirea unui rol unic, fără nevoia de a dovedi că a folosit vreunul dintre titluri ca să arate că are dreptate. Acum, însă, trebuie reconsiderată această problemă. Să revenim la eseul scris de E. Kasemann, pe care l-am citat mai devreme. După ce a dovedit părerea că Isus s-a considerat pe Sine a fi mai mult decât un profet, ba mai degrabă Acela „care împreună cu Evanghelia aduce și Împărăția”, Kasemann pune întrebarea: „Înseamnă aceasta că El a crezut despre Sine că este Mesia?” Si răspunde: „În ceea ce mă privește, sunt convins că nu pot exista motive acceptabile pentru a răspunde afirmativ la această întrebare. Socotesc că toate pasajele în care se întâlnește vreun fel de profeție mesianică reprezintă kerugma modelată de comunitate.” Tot el continuă: „Dar dacă lucrurile chiar s-au prezentat astfel și Isus nu a cerut niciodată, în mod expres, vreun drept la mesianitate, aceasta ar fi extrem de caracteristic pentru El. El s-ar fi deosebit în egală măsură de așteptarea iudaică recentă și de proclamarea propriei Sale comunități”.

\* Hristologia bazată pe titlurile lui Isus. (nota tr.)

Această afirmație este una extraordinară, nemulțumitoare și incredibilă în același timp. În primul rând, ea este ilogică. Se pune întrebarea: a crezut Isus că este Mesia? Răspunsul este negativ, pe motiv că profețiile mesianice nu sunt adevărate. Dar asta înseamnă să se confunde ceea ce se considera Isus a fi cu ce titluri a folosit în proclamarea Sa publică pentru a Se descrie. Acestea sunt două lucruri diferite. Pentru că întreaga greutate a argumentului lui Kasemann, pe care am încercat mai sus s-o suplimentăm și s-o reformulăm, stă în faptul că Isus a crezut despre Sine că îndeplinește funcțiile lui Mesia. Dar este imposibil să se vadă cum funcțiile unice și persoana lui Mesia se poate să fi fost separate în gândirea Sa. Abordarea indirectă a hristologiei demonstrează că Isus a vorbit și a acționat precum Mesia. Această dovadă nu poate fi modificată nici de prezența nici de absența titlurilor mesianice. Isus s-ar fi putut bine considera Mesia și, cu toate acestea, să nu fi folosit titlul în mod public. Dacă celelalte argumente arată că El s-a considerat, într-adevăr, Mesia, atunci prezența sau lipsa titlurilor nu are legătură. De aceea, la acest moment, Kasemann este nelogic sau, cel puțin, s-a exprimat foarte vag.

În al doilea rând, afirmația lui Kasemann se bazează pe un argument circular. El spune că, dacă Isus nu a susținut niciodată vreun drept la mesianitate, acest lucru ar fi „extrem de caracteristic” pentru El. Dar de unde știe Kasemann ce ar fi „extrem de caracteristic pentru Isus”? El continuă, după câte se pare ca lămurire a afirmației sale, și spune: „Isus s-ar fi deosebit, în egală măsură, de așteptarea iudaică recentă și de proclamarea propriei Sale comunități.” Aceasta este o afirmație cunoscută și am citat deja o formulare asemănătoare a lui R.H. Fuller (vezi p. 43). Ea a apărut mai devreme în eseul lui Kasemann „The Problem of the Historical Jesus”, de unde este luată citarea noastră și exprimă așa-numitul principiu tradițional-istoric, după care învățăturii adevărate a lui Isus îi putem, cu siguranță, atribui doar

ceea ce nu se poate să fi fost derivat din iudaism sau nu poate fi pus pe seama creștinismului primitiv. Se întâmplă, astfel, că acest principiu a fost aplicat ca să se afle ceea ce a învățat Isus în realitate și s-a constatat apoi că aceasta Îl deosebește de iudaism și de biserica primară. Este amintită scamatoria în care un iepure este scos dintr-o pălărie goală; după câte cunosc, o astfel de pălărie nu este niciodată cu adevărat goală, ci a avut iepurele ascuns în ea mai devreme. La fel și aici, concluzia lui Kasemann a fost de la început ascunsă în argument, ca una dintre premise.

În al treilea rând, punctul de vedere a lui Kasemann nu poate fi crezut. Pentru că, dacă Isus, pe baza dovezilor indirecte citate deja, a știut despre Sine că ocupa rolul de profet escatologic și pe cel de Mesia și dacă nu există vreun temei real pentru a presupune că a fost „extrem de caracteristic” din partea Lui să tacă cu privire la acest lucru, atunci devine extrem de improbabil că faptul nu a ajuns să fie exprimat în vreun fel în învățătura Sa – dacă nu poporului, în general, măcar celor mai apropiați discipoli ai Săi. Fără îndoială că biserica primară a crezut că Isus a vorbit despre Sine, așa cum se vede prin afirmațiile directe care apar pe buzele Sale. Dar dacă a fost caracteristic din partea Lui să nu spună nimic despre identitatea Sa, cum a ajuns biserica primară la concluzia că El a făcut astfel de afirmații? În definitiv, biserica primară a ținut seama de tăcerea Sa în alte chestiuni, cum ar fi amănuntele despre venirea Duhului și importanța ispășitoare a morții Sale; atunci, de ce n-au reușit să facă la fel și în această chestiune? Este amintit comentariul lui F. de Zulueta, despre probabilitatea că Pilat ar fi raportat la împărat omorârea lui Isus: „Probabilitatea că el a raportat nu este diminuată de faptul că în literatura creștină a secolului următor se afirmă despre sine că a făcut astfel.”

Am ajuns la concluzia că prin intermediul hristologiei indirecte se consideră foarte probabilă existența unei hristologii directe în învățătura lui Isus. Titlurile

mesianice care apar în Evangheliile trebuie să fie reevaluate în lumina faptului că Isus a știut despre Sine că este Mesia. De aceea, în restul discuției noastre, putem avea în vedere posibilitatea ca originile hristologiei bisericii să se afle în folosirea propriei hristologii a lui Isus.

#### *Principiul tradițional-istoric*

Înainte de a merge mai departe, trebuie, totuși, să formulăm în mod clar rezultatele generale ale discuției din acest capitol. Am arătat, până acum, că o parte a principiului tradițional-istoric se dezmente singură.

Să ne întoarcem, din nou, la Kasemann și la recunoașterea faptului că s-a arătat de către creștinii timpurii că ei au înțeles natura distinctivă a misiunii lui Isus prin răspunsul lor față de El, exprimat printr-o acceptare a Sa ca Mesia și Fiul al lui Dumnezeu. Dacă acest răspuns este corect și dacă este foarte probabil că Isus și-a exprimat, în mod clar, înțelegerea de Sine, atunci principiul tradițional-istoric, conform căruia ceea ce s-ar putea atribui bisericii primare nu Îi poate fi atribuit lui Isus, nu mai poate fi susținut, din moment ce scopul cercetării noastre a fost să arate că între proclamarea lui Isus și răspunsul bisericii la aceasta a existat o continuitate și o înțelegere reală.

Această formă de combatere se va aplica celor ce susțin principiul tradițional-istoric în forma lui cea mai radicală, anume cea care poate fi apărată cel mai puțin – adică ceea ce este caracteristic pentru biserică nu Îi poate fi recunoscut lui Isus. Dacă, totuși, este adoptată poziția mai puțin radicală – ceea ce este caracteristic pentru biserică nu Îi poate fi recunoscut, cel puțin la început, lui Isus – argumentul poate fi, apoi, reformulat: prin aplicarea strictă a principiului tradițional-istoric, am trecut de la etapa „începutului” la momentul în care este necesar să se meargă dincolo de acest principiu și să se ia

în considerare învățătura atribuită lui Isus, care este în concordanță cu cea a bisericii primare.

Astfel, am fost în stare să arătăm, în ambele cazuri, că, atunci când se aplică la Evanghelii, principiul tradițional-istoric se dezmente singur. Cu conștiința istorică curată, putem să ne întoarcem la un studiu al Evangheliilor bazat pe principiul că lui Isus Îi va fi respins doar ceea ce se poate dovedi că este incompatibil cu cadrul general al învățăturii Sale. Este un mare câștig că această metodă de abordare s-a putut justifica. Ea ne eliberează de cea mai nerezonabilă piedică, așezată pe cercetarea istorică și ne oferă, în același timp, un criteriu prin care putem evalua cercetarea altor teologi și putem vedea unde concluziile lor se bazează mai degrabă pe un principiu metodologic greșit decât pe o citire incorectă a dovezilor.

#### 4. CINE ESTE ACEST FIU AL OMULUI?

În spațiul mic pe care îl avem la dispoziție, trebuie să fim selectivi cu materialul hristologic din Noul Testament care trebuie inclus în această privire de ansamblu. De

aceea, a trebuit să mai lăsăm de-o parte aprecieri detaliate despre tema referitoare la Isus ca profet și trebuie să trecem cu vederea și alte două teme. Una dintre acestea, care a fost studiată contemporan destul de de mulțumitor, este înțelegerea lui Isus în funcție de Înțelepciunea divină; cealaltă, care are nevoie de mult studiu suplimentar, este ideea despre Isus ca un „om divin”, un fel de „supraom” cu puteri magice. În schimb, trebuie să ne îndreptăm atenția către expresia „Fiul omului”, a cărei importanță poate fi evaluată după regularitatea apariției sale în Evanghelii (peste 50 de ori, excluzând formele ei paralele).

Literatura vastă produsă de această expresie dovedește, mai mult, importanța și dificultatea ei. Domeniul a fost cercetat, în 1959, de către A.J.B. Higgins și a urmat, apoi, un potop de cărți și eseuri adiționale care, în 1966, au justificat un alt studiu general. În anul următor, șase lucrări majore pe acest subiect au văzut lumina tiparului dar, chiar dacă nu există vreun indiciu că ar fi fost găsite soluții satisfăcătoare la diferitele aspecte ale problemei, de atunci șuvoiul de publicații a scăzut considerabil.

#### *Fondul aramaic*

Expresia *ho huiois tou anthropou*, care, ad literam, înseamnă „fiul al omului”, este în greacă un fel de ciudățenie și putem fi siguri că originea ei se datorează unei expresii semitice. Scriitorii Noului Testament au socotit-o, vădit, ca un titlu al lui Isus, însă controversa, întinsă pe o perioadă mai mare de 70 de ani, s-a dezlănțuit cu privire la posibilitatea ca expresia semitică originală să fi fost folosită ca un titlu. Evreul din Vechiul Testament folosește expresia *ben-adam* cu referire la o anumită persoană (Ezechiel, de exemplu, în Ezechiel 2:1) sau la omenire în general (de exemplu, Psalmul 8:4). E posibil ca un set similar de expresii în aramaică, *bar enash* și *bar enasha*, să fie folosit ca să însemne „omul”, „un om”, „cineva” sau „omenirea în general”. Expresia

„fiu al” înseamnă, în acest tip de formulă, doar „membru individual al grupului”, astfel că „fiul al omului” înseamnă de fapt doar „om” și ar trebui să înțelegem că, în Daniel 7:13, persoana văzută era „unul asemănător omului” sau „o ființă omenească”.

Până aici faptele sunt de necontestat. Controversa se referă la următoarele două chestiuni: a. Poate un vorbitor să folosească expresia cu referire la sine însuși? b. Poate fi folosită expresia ca un fel de titlu care să însemne „Omul” (cu „O” mare)?

a. Cu toate că teologii mai timpurii au contestat acest punct, s-a arătat acum, în concluzie, că expresia a putut fi folosită, în anumite contexte, de către un vorbitor cu referire la sine însuși. Potrivit cu G. Vermes, „în cele mai multe cazuri, fraza conține o aluzie la umilire, pericol sau moarte, însă există și exemple când referirea la sine, făcută la persoana a treia, este dictată de umilință și modestie”. Semnificația exactă a acestei afirmații este, însă, expusă la o oarecare îndoială. După câte se pare, chiar Vermes crede că expresia înseamnă „Eu și nimeni altul”; ea poate fi folosită pentru a face afirmații care sunt adevărate numai cu privire la vorbitor. Alți teologi au susținut că expresia se referă la afirmații care sunt adevărate cu privire la umanitate, în general și, de aici, cu privire la vorbitor, în special; expresia înseamnă „Eu qua om”. Această incertitudine influențează, în mod clar, modul în care înțelegem enunțurile din Evangheliile. Dacă într-un enunț de genul „Fiul omului este Domn chiar și al Sabatului” (Marcu 2:28), expresia a fost folosită doar ca o circumscriere a pronumelui „Eu”, înseamnă aceasta că numai Isus este domn al sabatului sau El este domn al sabatului fiindcă face parte din neamul omenesc? Pentru cineva neobișnuit cu aramaica este imprudent să rostească o judecată, însă, cu privire la textele din literatura aramaică menționate de Vermes, impresia este că ele susțin, mai degrabă, a doua interpretare decât pe cea dintâi. Dacă acest lucru este adevărat și dacă această apreciere este singura relevantă, înseamnă că ar fi puțin

probabilă folosirea expresiei aramaice de către Isus pentru a face afirmații adevărate, în mod exclusiv, cu privire la Sine Însuși.

b. Dar situația este complicată de întrebarea dacă e posibil ca Isus să fi folosit expresia sub forma unui titlu. Vermes a repetat faptul că, în literatura aramaică, nu există nici un exemplu în care expresia să fie folosită ca un titlu. Imediat ne putem întreba: cum rămâne cu Daniel 7:13, deoarece aici avem expresia folosită în secțiunea aramaică a cărții Daniel? Dar, în acest caz, expresia este folosită ca o descriere a unei figuri umane, iar nu ca un titlu. Totuși Vermes nu are dreptate, fiindcă C. Colpe a observat corect că, pe fondul din Daniel 7:13, expresia „fiul omului” ar putea fi folosită cu referire la figura bărbătească prezentată acolo. Într-un context apocaliptic, oamenii ar înțelege că „Omul” era persoana descrisă în Daniel 7. Astfel, este posibil ca Isus, ținând seama de profetia din Daniel 7:13, să fi folosit termenul ca să se refere la persoana așteptată; cu toate că se poate, în același timp, ca folosirea generală a termenului într-un sens particular sau general să-i fi dat posibilitatea de a-l folosi, în mod netehnic, cu privire la Sine Însuși, ca o ființă omenească reprezentativă. Dacă Isus ar vorbi despre „Om” în moduri care par neobișnuite pentru auditoriul educat în tradiția apocaliptică, de exemplu, în legătură cu umilirea și suferința, nu ar fi surprinzător dacă auditoriul este indus în eroare și întrebă: „Cine este acest Fiu al Omului”(Ioan 12:34).

#### *Izvoarele expresiei*

Dar în ce fel ar fi înțeles expresia auditoriul lui Isus? Despre „tradiția apocaliptică” am vorbit vag, însă chiar a existat o astfel de tradiție?

În literatura iudaică, persoana Fiului omului apare doar de trei ori într-un context apocaliptic (Daniel 7; 4 Ezra 13;1 Enoh 37-71). Înainte de a le avea în vedere, ar trebui să notăm, pe scurt, că în Vechiul Testament



expresia este întâlnită, din când în când, într-un context neapocaliptic. Dumnezeu o folosește în Ezechiel, când se adresează profetului și indică slăbiciunea lui omenească. Ea este folosită și în Psalmi 8:4 și 8:17, unde s-a discutat că se poate să se fi referit la rege, în calitate de om reprezentativ, căruia Dumnezeu i-a dat stăpânire (asemenea primului om, Adam). Poate că aceste versete fac aluzie la ceva din fondul termenului, chiar dacă nu au exercitat nici o influență directă asupra dezvoltării conceptului.

În Daniel 7, Fiul omului este o figură dintr-o viziune a profetului, care primește, apoi, o interpretare de la o ființă cerească. Figura bărbătească îi reprezintă pe „sfinții Celui Prea Înalt”, care vor primi putere regească după moartea celor patru împărați, înfățișați în vedenie de patru monștrii grozavi. În foma actuală a cărții, „sfinții Celui Prea Înalt” trebuie să fie oamenii evlavioși ai lui Israel, chiar dacă s-a argumentat că expresia s-a referit, inițial, la ființe îngerești.

Trebuie, acum, să facem, cu grijă, deosebire între viziune și interpretarea ei. Interpretarea ne spune ce ar fi fi însemnat pentru cititorii de mai târziu imaginile din vedenie. Dar e posibil ca imaginile să fi avut un istoric și ar fi putut fi expuse la mai multe interpretări. Pentru a înțelege interpretarea oferită în Daniel 7:17f., trebuie să luăm în considerare istoria. După părerea lui M.D. Hooker, „Fiul omului” reprezintă un simbol pentru poporul lui Dumnezeu; așadar, expresia se referă la o entitate colectivă, întocmai cum putem spune că Marea Britanie reprezintă poporul englez. Dar, deși aceasta pare a fi interpretarea a ceea ce vrea să spună vedenia, se obiectează faptul că vedenia inițială pare că se referă la o singură persoană și că istoricul probabil al persoanei indică spre aceasta ca fiind reprezentarea unui individ. Prin observarea faptului că un grup de oameni poate fi reprezentat prin conducătorul lui, putem pune de acord în interpretare istoricul cu semnificația colectivă a expresiei „Fiul omului”. În anumite împrejurări, cum ar fi

o „întâlnire la vârf”, Primul ministru reprezintă și, într-o anumită măsură, „întruchipează” poporul Marii Britanii, astfel încât ceea ce el decide ca și conducător constituie, de fapt, decizia poporului. Dacă „Fiul omului” este conducătorul „sfinților Celui Prea Înalt”, se poate spune, pe bună dreptate, că El îi reprezintă sau chiar că El „este” ei, o identificare cu atât mai ușor de făcut în lumea semită străveche, unde „cel” sau „cei mulți” erau mai ușor asociați decât în gândirea occidentală modernă. Această interpretare mesianică „individuală” se potrivește cel mai bine cu natura descrierii din Daniel 7.

Această interpretare este confirmată de folosirea ulterioară a termenului în scrierile iudaice, ceea ce arată că, în ciuda posibilei sugestii a unei interpretări noi „colective” a textului din Daniel 7, sensul inițial al termenului a rămas dominant.

Este problematic de stabilit până unde se poate să fi influențat ideile cuprinse în aceste scrieri gândirea Nouului Testament. Există un asentiment general conform căruia scrierea apocaliptică Ezra 4, care folosește folosește imaginile din Daniel 7, a fost alcătuită aproximativ la sfârșitul primului secol d.H.; e clar că acest document nu se poate să-L fi influențat pe Isus, în mod direct, dar e posibil ca acest lucru să-l fi făcut tradiția încorporată a Fiului omului. Celălalt document iudaic care se referă la Fiul omului, de data aceasta destul de întins, este 1 Enoh, un conglomerat de viziuni apocaliptice și profetii din diverse timpuri. Printre fragmentele din 1 Enoh, descoperite la Qumran, nu s-au găsit părți din secțiunea detașabilă 1 Enoh 37-71 (cunoscute ca Asemănările lui Enoh), care conține referirile în cauză; argumentul bazat pe tăcere (căruia ar putea binențeles să-i fie demonstrată în orice moment netemeinicia, prin noi descoperiri) este, în acest caz special, unul puternic și, pe această bază ca și pe altele, J.T. Milik a argumentat că ediția originală a cărții 1 Enoh nu conținea Asemănările. Acest lucru face ca Asemănările să fie post-creștine dar, chiar dacă lucrurile

se prezintă astfel, firește că acestea ar declara în continuare existența unei tradiții a Fiului omului, care e posibil să fi apărut în vremea Noului Testament sau mai devreme. Asemănările ne arată un concept dezvoltat cu privire la Fiul omului, unde el a ajuns o persoană glorioasă, împluternicită să domnească și să judece, luând asupra sa unele dintre trăsăturile lui Moise și ale Robului lui Iahve din Vechiul Testament.

După felul cum el este prezentat în aceste texte, ce lumină se poate aduce asupra naturii Fiului omului? S-au făcut două încercări majore de a explica persoana Fiului omului în legătură cu mitologia străveche. C. Colpe găsește un fond în mitul canaanit al zeului tânăr Baal, care plutește pe nori până la zeul suprem El, tatăl anilor. F.H. Borsch scoate la iveală un mit larg răspândit despre Primul Om, împăratul pământului, mit care a lăsat urme în culturi diferite și care constituie motivul speculațiilor iudaice despre „Omul”. Conceptul comun pentru aceste ambe reconstrucții este cel al Omului ca persoană cerească sau divină cu trăsături de rege. Amândouă reconstrucțiile rămân, totuși, speculative și este necesar, în acest domeniu, să se facă cercetări suplimentare.

M.D. Hooker adoptă o abordare întrucâtva diferită și găsește fondul de bază al conceptului chiar în Vechiul Testament. Fiul omului trebuie înțeles de către Israel în mod colectiv, ca fiind moștenitorul lui Adam. Menit să domnească, Fiul omului experimentează pierderea stăpânirii și suferința, însă va fi, în cele din urmă, confirmat de către Dumnezeu. Sunt dificultăți cu privire la această interpretare colectivă a capitolului 7 din Daniel, dar interesant este că și acest teolog observă legătura cu Adam și stăpânirea lui asupra pământului.

Dacă etapele timpurii dinaintea dezvoltării acestei expresii sunt necunoscute, la fel sunt și cele ulterioare. A existat în tradiția apocaliptică o figură a „Fiului omului” care să poată fi recunoscută? Atât Colpe cât și Borsch consideră că speculațiile cu privire la „Fiul omului” au

continuat până în vremea Noului Testament, astfel că Isus și biserica primară au putut să se folosească de un ansamblu recunoscut de idei. Dar aceasta este, mai degrabă, o chestiune de deducție decât una de dovezi iar lacunele din dovezi au fost exploatate de N. Perrin, care argumentează că tot ceea ce avem este o serie de folosiri exegetice independente ale textului din Daniel 7, ce aparțin autorilor cărților 4 Ezra și 1 Enoh și bisericii primare. Chiar textul din Daniel 7 asigură, în fiecare caz, baza pentru gândirea ulterioară despre figura Omului. Este posibil ca deosebirile dintre acești teologi să fie mai mult aparente decât reale, reprezentând mai degrabă variații în accentuare iar nu în conținut, însă modul de gândire al lui Perrin este dus la limită de către R. Leivestad într-un articol intitulat, în mod provocator, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, unde argumentează că, în literatura iudaică, expresia „Fiul omului” nu a fost folosită drept titlu și că, prin urmare, Isus putea să-l folosească, pur și simplu, ca pe o autodenunțare, fără vreă conotație apocaliptică. Această concluzie este, de fapt, identică cu cea la care a ajuns G. Vermes, după ce a lucrat mai mult din punct de vedere lingvistic. Acești teologi au arătat că existența unui titlu „Fiul omului” (sau „Omul”), folosit de toată lumea din cercurile apocaliptice iudaice, este foarte îndoielnică. Rămâne, totuși, textul din Daniel 7 și exemple de dezvoltări ulterioare ale gândirii conținute în el, care sugerează că înfățișarea „ca un Om” din Daniel 7 a reprezentat o fascinație pentru gânditorii iudei și că se prea poate ca aluziile referitoare la „Om” să determine auditoriul să se gândească la Daniel 7.

#### *Referințele din Evangheliile*

A ajuns o obișnuință ca referințele din Evangheliile Sinoptice, care conțin expresia „Fiul omului”, să se împartă, după referința lor cronologică, în trei grupe; le putem nota după cum urmează:

Grupa A: referiri la activitatea prezentă a Fiului omului în timpul misiunii Sale pământești (exemple: Marcu 2:10,28; Luca 7:34; 9:58; 19:10).

Grupa B: referiri la suferința, moartea și învierea Fiului omului (exemple: Marcu 8:31; 10:45; 14:21,41).

Grupa C: referiri la viitoarea venire, proslăvirea și activitatea de judecător a Fiului omului (exemple: Marcu 8:38; 13:26; 14:62; Luca 12:8f., 40; 17:22-30; 18:8; Matei 10:23; 19:28).

Această încercare de împărțire nu este în întregime mulțumitoare, din moment ce putem să ne întrebăm dacă nu cumva unele referiri aparțin mai multor categorii (Marcu 8:38, de exemplu), însă ea reprezintă un mijloc convenabil de clasificare a părerilor acelor teologi care se folosesc într-adevăr de ea. Apoi, putem nota abordările diferite ale acestor teologi, observând ce fel de referințe au considerat ei a fi adevărata învățătură a lui Isus.

a. Extrema radicală, reprezentată de P. Vielhauer, N. Perrin și alții, consideră că expresia „Fiul omului” este folosită, în fiecare caz, ca o denumire a lui Isus și că această denumire este în întregime lucrarea bisericii primare, cu toate că e posibil ca unele referințe să fie bazate pe învățătura lui Isus, care, inițial, nu conținea titlul. Textul de bază pentru Perrin este Marcu 13:26, care exprimă speranța bisericii primare în viitoarea venire a lui Isus; pentru că a interpretat învierea Sa ca pe o ridicare la Dumnezeu (Daniel 7:13; Psalm 110), biserica a început să sperie la venirea Fiului omului (Zaharia 12:10 și paginile următoare). Plecând de la acest punct s-a dezvoltat aplicarea ulterioară a titlului la alte aspecte ale activității lui Isus.

b. Extrema conservatoare pune toate referințele din Evanghelii pe seama lui Isus. Totuși, cei mai mulți teologi care iau atitudine la sfârșitul spectrului critic, se exprimă într-un mod mai precaut și susțin, pur și simplu, că unele referințe din toate cele trei grupe, A, B, și C, reprezintă cuvintele autentice ale lui Isus cu privire la Sine Însuși. Dintre autorii recentți, M.D. Hooker este cea

care apără această poziție. În cartea ei, ea are în vedere, în ordine, referințele din Marcu și nu-i este greu să arate că e posibil ca unele referințe care aparțin de grupele A, B, și C, să fi fost, pe rând, rostite de Isus. El acționează pe pământ cu autoritatea lui Dumnezeu, așa cum Adam a fost menit să acționeze; autoritatea Sa este tăgăduită de oameni, însă va fi confirmat de către Dumnezeu. Această abordare duce la o minimalizare a importanței referințelor mai expresive din punct de vedere apocaliptic și nu este limpede cum s-ar ocupa domnișoara Hooker de culegerile mai mari de referințe de acest fel (Grupa C) din celelalte Evanghelii. Este important, totuși, că ea acceptă realitatea influenței textului din Daniel 7 asupra lui Isus; ba chiar și explică suferința Fiului omului din cartea Daniel.

Această poziție este susținută și de către F.H. Borsch. Am văzut deja cum el poate să atașeze la persoana Fiului omului un ansamblu vast de motive tradiționale și, în lumina acestui lucru, nu îi este greu să arate cum diversele fațete ale învățăturii lui Isus formează un fel de unitate în jurul persoanei Fiului omului. Neplăcerea o constituie faptul că fondul postulat este atât de larg încât Isus ar fi putut să spună aproape orice despre Fiul omului; suntem de părere că abordarea lui Borsch nu este suficient de exactă.

c. După toate probabilitățile, cea mai importantă abordare în studiul recent este cea inspirată de R. Bultmann și de discipolul său G. Bornkamm. Bornkamm a atras atenția îndeosebi asupra textului din Luca 12:8f., o referință unde Isus afirmă că atitudinea oamenilor față de El va determina modul în care Fiul omului îi va trata la judecata finală. Bornkamm a insistat asupra faptului că, aici, Isus l-a privit pe Fiul omului ca pe o persoană deosebită de Sine și că doar referințele de acest fel au avut vreun drept la autenticitate. În mod destul de firesc, biserica primară a continuat să-L echivaleze pe Isus cu Fiul omului și de aici s-au dezvoltat celelalte referințe în care Isus este determinat să vorbească de parcă El Însuși

era Fiul omului. Cu alte cuvinte, referințele din Grupa C, care se referă la venirea viitoare a unui Fiul al omului, altul decât Isus, sunt adevărate. Referințele din Grupele A și B, care-L identifică pe Isus cu Fiul omului, sunt opera bisericii primare.

Ideea germinală a lui Bornkamm a fost dezvoltată, pe larg, de H.E. Tödt, care a pus accent deosebit pe modul în care expresia „Fiul omului” a fost folosită să indice autoritatea lui Isus. Inițial, Isus a accentuat autoritatea propriei Lui învățături, insistând că aceasta va fi validată de către Fiul ceresc al omului; mai târziu, biserica primară I-a atribuit însăși autoritatea Fiului omului.

Alți autori au adoptat aceeași abordare. F. Hahn și R.H. Fuller urmează, în esență, aceeași linie de gândire. La fel face și A.J.B. Higgins, în cartea sa de mare importanță pe acest subiect, chiar dacă sugerează că Isus a crezut că va îndeplini în viitor funcțiile „Fiului omului” și a netezit calea pentru identificarea Sa explicită cu Fiul omului, făcută de biserica primară.

În aceeași companie îl găsim și pe C. Colpe. Contribuția lui specială în acest punct este faptul că el a dus mai departe încercarea de a scrie o istorie a dezvoltării conceptului în biserica primară. El permite un număr de opt folosiri ale titlului cu privire la Isus, toate în Grupa C (Matei 24:27; Luca 17:30; 21:36; 18:8; 22:69; Matei 10:23; 24:30) și încearcă să arate (într-un mod foarte nedeslușit) felul în care Isus se poate să fi făcut o legătură dinamică între propriile Sale funcții și cele ale Fiului omului ce va veni. Apoi, el continuă să arate cum biserica primară a născocit o identificare statică între Isus și Fiul omului și a trecut titlul în alte referințe ale lui Isus, inclusiv în unele care au folosit, inițial, expresia aramaică drept circumscrisere pentru pronumele personal „Eu” și în cele care au fost formulate, la origine, ca enunțuri de genul „Eu” (de exemplu Marcu 10:45).

d. O a patra abordare duce la un rezultat aproape contrar celui dobândit în a treia abordare. E. Schweizer a

argumentat că referințele din Grupa A sunt cele care, în ele însele, au pretențiile cele mai mari la autenticitate, cu cu imaginea lor despre Fiul omului ca fiind „un om care duce pe pământ o viață modestă, respins, înjosit, predat oponentilor Săi dar, în cele din urmă, glorificat de Dumnezeu și Cel ce va fi la judecată finală martorul principal.

Referințele din Grupele B și C nu au existat în timpul lui Isus în forma lor actuală dar, după câte se pare, Schweizer este gata să recunoască posibilitatea ca unele elemente din aceste referințe să fie adevărate. R. Leivestad ocupă, aparent, o poziție foarte asemănătoare. Pentru el, „Fiul omului” „nu este decât o auto-denumire”, fără nuanțe apocaliptice și este gata să accepte autenticitatea referințelor dezbrăcate de orientarea apocaliptică ce se găsea în biserica primară. Aceasta înseamnă că el este gata să accepte referințe din fiecare dintre cele trei Grupe. În cele din urmă, nu este surprinzător că G. Vermes subscrie la această părere; pentru el, referințele autentice sunt, în primul rând, cele în care expresia Fiul omului reprezintă o circumscrisere a pronumelui „Eu” și, în al doilea rând, cele în care nu există nici o urmă de influență din Daniel 7:13.

#### *Principii critice*

Despărțim acum patru tipuri principale de teorii afirmate în învățătura curentă și trebuie să încercăm să vedem dacă putem formula unele principii care să fie folosite pentru a face distincție între ele.

a. Un principiu de bază este acela că expresia „Fiul omului” se găsește, aproape fără excepție, pe buzele lui Isus. Excepțiile apar din aluziile la ceea ce a spus Isus (Ioan 12:34; Faptele Apostolilor 7:56) sau din cele la Vechiul Testament (Evrei 2:6; Apocalipsa 14:14). Aceasta face ca titlul „Fiul omului” să fie diferit de toate celelalte titluri hristologice și atrage după sine două implicații. În primul rând, este foarte puțin probabil că el a fost folosit

în biserica primară ca un termen hristologic confesional. În afara Evangeliilor, nu există dovezi care să susțină părerea că, în biserica primară mai timpurie, expresia „Fiul omului” a fost una cheie în cadrul unei dezvoltări teologice intensive. În al doilea rând, este, într-un mod copleșitor, probabil că Însuși Isus a folosit expresia; alminteri, devine inexplicabil faptul că ea se întâlnește pe buzele Sale, fiindcă, apoi, ni se cere să credem că singura persoană despre care se spune că a folosit expresia este singura persoană care nu ar fi putut să o folosească.

Scopul acestor aprecieri este să înlăture soluția radicală la problema „Fiului omului”. Este corect să se întrebe de ce, în fața unui argument atât de puternic, au venit cu grămada apărătorii acestei soluții? P. Vielhauer susține că acest lucru se întâmplă deoarece, în izvoarele iudaice sau în învățătura lui Isus, conceptele Împărăției lui Dumnezeu și ale Fiului omului, nu sunt în întregime legate între ele; dacă Isus a vorbit despre Împărăție, nu se poate să fi vorbit și despre Fiul omului, iar Vielhauer sugerează că El a propovăduit, de fapt, Împărăția. Dar, pentru a se vedea că dilema este una falsă, nu trebuie decât să se privească la legătura Fiului omului cu ideea de autoritate din Daniel 7:13 și în 1 Enoh 69:26-28; nu suntem siliți să renunțăm la vreunul dintre cele două elemente din învățătura lui Isus.

b. Am observat mai devreme că nu există dovezi că Isus aștepta venirea unei figuri mesianice, alta decât Sine Însuși. Având în vedere discuția noastră de mai devreme, nu ar fi surprinzător dacă Isus și-a însușit vreo expresie „mesianică”, cu referire la Sine. Dovada, conform căreia El a vorbit despre un altul, se bazează doar pe așa-numita deosebire aflată în Luca 12:8 (Marcu 8:38), Marcu 14:62 și Matei 19:28. Nici unul dintre aceste texte nu susține o interpretare de felul acesta și este limpede că biserica primară nu a gândit că ele se refereau la altcineva și nici nu le-a considerat suficient de ambigue ca să necesite reformulare. Din nou, este de neconceput

că Isus ar pune așa mult accent pe importanța unei persoane relativ necunoscută în scrierile apocaliptice iudaice, pe când, în alte dăți, el face ca destinul omenesc să depindă de răspunsul oamenilor față de Sine. Dificultatea extremă a apărătorilor acestei păreri este explicarea felului în care Isus a văzut relația dintre Sine și această figură vagă și aceștia sunt obligați să respingă autenticitatea volumului vast de referințe privitoare la Fiul omului. Dar dacă, așa cum am argumentat acum câteva momente, este puțin probabil că biserica primară a făcut o schemă vastă a gândirii hristologice, folosind de novo expresia „Fiul omului”, este aproape la fel de neconvingător să se argumenteze că ea a realizat o reinterpretare, la scară mare, a enunțurilor rostite de Isus, pe baza unei expresii folosite de El de doar câteva ori. Astfel, este neplauzibilă părerea conform căreia sunt autentice doar referințele din Grupa C, care se referă la o persoană diferită de Isus.

c. Putem face deosebire între ceea ce afirmă textele despre Fiul omului și folosirea lor a expresiei reale. De exemplu, Colpe și Higgins sunt adesea gata să admită că există posibilitatea ca Isus să fi rostit o referință despre „Fiul omului” fără să folosească anume această expresie: „Eu sunt în mijlocul vostru ca Cel ce slujește” (Luca 22:27) ar putea fi adevăratul enunț din spatele celui ce spune: „Căci Fiul omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească” (Marcu 10:45), iar Luca 19:10 se poate să fi afirmat inițial ceva de genul: „Am venit să caut și să mântui ce era pierdut”. J. Jeremias a dezvoltat această abordare și a sugerat că, în fiecare caz unde întâlnim două forme ale aceleiași referințe, una cu Fiul omului și cealaltă fără, ultima reprezintă forma cea mai nederivată.

În această formă, argumentul lui Jeremias nu este convingător. Nu se pot postula, în mod arbitrar, reguli generale de acest fel, iar câteva dintre pretențiile sale perechi nu reprezintă paralele reale. Cu toate acestea, abordarea lui duce la un punct important. Odată ce a fost

înlăturată din texte expresia ofensatoare, este adesea adevărat că nu mai există alte motive serioase pentru atacarea autenticității lor. Dacă așa stau lucrurile, putem pune așeză un corp puternic de dovezi care cuprind expresia, în contrast cu puținele texte citate de Tödt și alții, ca dovadă că Isus a folosit expresia cu referire la altcineva; dacă singura dovadă reală împotriva autenticității acestui grup mai mare de texte este, pur și simplu, aceea că ei au folosit expresia „Fiul omului” cu referire la Isus, atunci se prea poate să punem la îndoială interpretarea textului din Luca 12:8 și a altor texte, drept drept dovadă că Isus nu a făcut referire la Sine Înșuși. Astfel, este foarte mult accentuată probabilitatea că, prin această expresie, Isus se referă la Sine.

d. Atunci când cercetăm referințele din Evangheliile în lumina folosirii iudaice a expresiei „Fiul omului”, se ridică mai mari probleme și incertitudini. Se găsesc aici aproximativ patru moduri diferite de abordare. În primul rând, există părerea conform căreia folosirea expresiei de către Isus trebuie privită, în întregime, pe fondul unei folosiri netitulare, ca o circumscriere a pronumelui personal „Eu”, sau ca o autodenunțare (R. Leivestad; G. Vermes). Slăbiciunile acestei păreri sunt două la număr. Printre filologi există disputa dacă expresia „Fiul omului” ar putea fi folosită pentru a face declarații care erau adevărate, în mod exclusiv, în legătură cu vorbitorul. Este posibil ca una sau două dintre referințele rostite de Isus să se fi referit, inițial, mai degrabă la om în general, decât în mod exclusiv la Sine (Luca 7:34; 9:58; 12:10; Marcu 2:28), însă această lămurire nu explică celelalte referințe. În lipsa dovezilor clare că expresia „Fiul omului” ar putea fi folosită drept circumscriere limpede pentru expresia „Eu și nimeni altcineva”, am face bine să fim precauți în a explica folosirea ei în acest mod. Cealaltă slăbiciune a acestei păreri este că postulează faptul că textul din Daniel 7:13 a exercitat asupra lui Isus puțină influență sau deloc și că folosirile apocaliptice ale Fiului omului sunt, în general, neautentice.

În al doilea rând, există părerea conform căreia folosirea neapocaliptică a expresiei în Vechiul Testament (mai ales în Ezechiel) a constituit influența principală asupra lui Isus (E. Schweizer). Acceptarea acestei păreri este, din nou, strâns legată de dizertația că semnele folosirii capitolului 7 din Daniel se vor găsi, mai degrabă, la biserica primară, decât la Isus. Influența lui Ezechiel asupra lui Isus merită mai multă cercetare, dar, este iarăși inutil să fim obligați să alegem între Ezechiel și Daniel.

Există, în al treilea rând, teoria unei tradiții apocaliptice, în parte vizibilă în 4 Ezra și în 1 Enoh, în parte o chestiune de deducție, care l-a influențat pe Isus și biserica primară. Adepții acestei păreri tind să privească referințele din Grupa C ca fiind cele ce formează nucleul de bază din colecție și să argumenteze că, în referințele autentice, Isus se referă la un altul decât Sine. (O excepție notabilă de la această regulă este J. Jeremias, care crede că Isus a folosit expresia cu referire la Sine în starea viitoare de glorie). Am văzut deja dificultățile implicate în presupunerea existenței tradiției, însă este cert că folosirea expresiei „Fiul omului” în Evangheliile nu este cu totul diferită de folosirea din 4 Ezra și 1 Enoh. Pare probabil că în aceste lucrări avem un oarecare indiciu despre felul în care exegeza iudaică s-a ocupat de Vechiul Testament și că aceasta a aruncat lumină asupra folosirii din Evangheliile.

În al patrulea rând, rămâne influența textului din Daniel 7. Știm că acest capitol a fost folosit de către biserica primară și influența lui se vede clar în referințele atribuite lui Isus (Marcu 13:26; 14:62). Întrebarea este dacă acesta constituie un fond mulțumitor pentru toate referințele. Răspunsul la această întrebare este, în mod categoric, „nu”. Nu sunt cu totul convingătoare încercările de a face ca umilirea și suferința prezentă a Fiului omului ca o persoană pământească, să provină din Daniel 7. Tradiția

apocaliptică de interpretare ne îndepărtează chiar mai mult de acest concept despre Fiul omului.

Rezultă de aici că, pentru a explica folosirea din Evanghelii, o singură sursă de influență nu este satisfăcătoare și că trebuie postulată o combinație de influențe; la alcătuirea referințelor pot contribui și alte influențe, în afara celor menționate.

e. Ne stă în față o situație complicată, în care expresia „Fiul omului” este folosită într-o varietate de moduri și nu poate fi explicată ținând seama doar de o sursă de influență. Apar acum două tipuri principale de posibilități. Prima posibilitate este că a existat o anume referință originală, care constituia baza pentru o dezvoltare progresivă în gândirea bisericii primare. Am văzut deja ipoteze despre felul în care expresia se poate să fi fost folosită inițial cu privire la persoana escatologică viitoare; persoana a fost identificată cu Isus și apoi titlul a fost folosit din ce în ce mai mult în legătură cu Isus, ca să exprime celelalte roluri pământești ale Sale. Cu toate că detaliile procesului nu sunt pe deplin clare, există posibilitatea de a redacta o „istorie a tradiției” în legătură cu folosirea progresivă a expresiei „Fiul omului” de către biserica primară. Cealaltă posibilitate este aceea că o persoană (adică Isus) a fost responsabilă pentru o sinteză creatoare, în care expresia a fost folosită într-o varietate de moduri, având însă un principiu lăuntric de unitate. Acestea sunt cele două posibilități principale, însă există și posibilitatea de a combina cele două ipoteze – contribuția germinală a fost cea a lui Isus, dar biserica primară a dus mai departe dezvoltarea ideilor Sale.

Împotriva primei posibilități stă argumentul că, până în acest moment, nu am văzut multe dovezi care să susțină faptul că biserica primară a folosit expresia „Fiul omului” ca pe un titlu hristologic. Prin urmare, se pune întrebarea dacă referințele reale din Evanghelii cer această ipoteză. În cazul în care se găsește în referințe un oarecare principiu unitar de bază, se consideră, mai

degrabă, că acesta a apărut în mintea unei persoane și nu că este rezultatul unei dezvoltări progresive. Există un element de bază comun?

Un astfel de element comun nu va fi, în mod obligatoriu, o simplă idee. Complexitatea situației sugerează că ar trebui să existe un principiu complex de unitate – dar nu atât de complex încât să facă mai probabilă ipoteza unei dezvoltări progresive în biserica primară.

Propunem următoarele aprecieri ca fiind relevante. În primul rând, este răspândită pretutindeni în referințe noțiunea generală a autorității lui Isus. Fiul omului este o persoană cu autoritate pe pământ și va apărea într-o zi înzestrat cu autoritate cerească, atunci când ia parte la judecata finală; cu toate acestea, autoritatea Sa este desconsiderată de către oameni și doar prin acțiunea lui Dumnezeu autoritatea Sa va fi, în cele din urmă, confirmată. Această temă a autorității constituie elementul de bază în culegerea generală de referințe. Ea se potrivește cu propria cunoștință despre autoritate a lui Isus, care a fost cercetată în capitolul precedent.

În al doilea rând, în toate referințele se pot vedea semne ale influenței învățaturii Vechiului Testament, îndeosebi din Daniel 7, unde sunt exprimate noțiunile fundamentale de autoritate, judecată și stăpânire. De o importanță deosebită este felul în care lucrarea Fiului omului este exprimată în legătură cu cel drept care suferă (E. Schweizer), o temă care l-a influențat pe Daniel și care este exprimată pe deplin în persoana Robului Domnului din Isaia 40-55. Fără îndoială că înțelegerea persoanei lui Isus în legătură cu conceptele Vechiului Testament este specifică bisericii primare, dar cazul în care chiar și Isus a gândit astfel este coplesitor de puternic și, de aceea, nu se poate argumenta că prezența aluziilor vechi-testamentale în referințele despre Fiului omului arată că originea lor se află în biserica primară.

În al treilea rând, este puțin probabil că Isus a folosit expresia în două moduri foarte diferite, ca pe o autodenunțare neutră și ca pe un titlu „mesianic”. Dacă a folosit-o ca pe o autodenunțare, atunci temeiul pentru aceasta nu se află atât de mult într-un posibil idiom aramaic, cât într-o identificare a Sa cu „Omul” sau cu „un Fiu al omului” din Daniel 7. Dar felul în care a vorbit Isus despre „Om” trebuie să fi dus la o lipsă considerabilă de înțelegere din partea auditoriului Său, din moment ce folosea expresia cu referire la situația Sa prezentă într-un mod neapocaliptic. Cei care nu posedă cheia – referirea implicită la Daniel 7:13 – ar fi induși în eroare de această folosire. Dacă lucrurile se prezintă astfel, înseamnă că Isus nu a atras, în mod intenționat, atenția asupra rolului Său, ci a folosit o expresie întrucâtva misterioasă. Însă termenul a avut legături cu Adam, ca prim om și probabil că a sugerat o persoană care venea de la Dumnezeu și care era, în mod ideal, potrivit pentru a fi reprezentantul lui Dumnezeu; e posibil să fi avut legătură cu înțelepciunea divină, care era privită, din ce în ce mai mult, ca un ipostas independent alături de Dumnezeu. Aceste legături au făcut din termen unul admirabil pentru a exprima autoritatea de care era Isus conștient.

Este nevoie de o cercetare amănunțită a diferitelor referințe pentru a se vedea până unde ajută acest termen la unirea lor. Dar există aici cel puțin o ipoteză în vigoare, care poate explica mare parte din enunțuri. După cât de departe ne poate duce cercetarea istorică, avem motive întemeiate pentru a presupune că un nucleu de referințe de diferite tipuri există din timpul lui Isus. Rămâne, încă, întrebarea: până unde a folosit biserica primară, în mod creator, expresia „Fiul omului”? Această posibilitate poate fi studiată în trei direcții. Înainte de toate, există dovada că Pavel și alți teologi din biserica primară au fost familiarizați cu ideea despre Isus ca fiind „Omul”- echivalentul grecesc corect pentru „Fiul omului”- și aceasta vrea să spună că, până la un punct, biserica

primară a fost familiarizată cu motivul, deși dezvoltarea lui este diferită semnificativ de felul în care îl folosește Isus și ne duce în domeniul tipologiei Adam/Hristos. În al doilea rând, este tradiția referințelor despre Isus din Evanghelia lui Ioan, unde Isus este prezentat, mult mai precis, ca o persoană care s-a coborât din cer și care se va ridica la cer. Există indicii că această tradiție a suferit o oarecare modificare, întocmai ca în cazul celeilalte învățăături a lui Isus consemnată în această Evanghelie. În al treilea rând, există dovada Evangheliilor Sinoptice, care arată că biserica primară a păstrat referințele despre Fiul omului. La fel de târziu precum timpul alcătuirii Evangheliilor, a existat o redactare a referințelor despre „Fiul omului” și nu se poate exclude posibilitatea unei activități mai timpurii de acest fel; nu este, însă, foarte verosimilă părerea că a existat o reinterpretare creatoare a persoanei lui Isus în legătură cu Fiul omului.

Reiese clar din examinarea noastră că nu există rezolvări ușoare la problema „Fiului omului” și nici consens între opiniile teologilor. Dar se poate susține că părerea, conform căreia Isus a vorbit despre Sine cu ajutorul acestei expresii, oferă cea mai puțină dificultate, și că, aici, avem parte de o privire prețioasă în înțelegerea de Sine.



## 5. EȘTI TU HRISTOSUL?

Am început cercetarea titlurilor lui Isus de la dovada destul de solidă că El a vorbit despre Sine ca fiind Fiul omului, o expresie pe care El a folosit-o aproape în mod exclusiv și care, până la un punct important, nu a fost parte din vocabularul bisericii. Celelalte titluri, pe care continuăm să le cercetăm acum, sunt cele care apar rar, dacă nu deloc, pe buzele lui Isus dar care au constituit fondul obișnuit al limbajului bisericii primare, iar noi suntem confrunțați cu problema fundamentală a felului în care au ajuns să-I fie aplicate aceste titluri lui Isus și ce bază istorică a existat pentru a I le aplica. Probabil că asupra acestor titluri nu există o diferență de opinii ca în cazul titlului „Fiul omului” dar, cu toate acestea, opinia teologilor este încă în schimbare cu privire la ele. În cazul titlului „Mesia”, avem la îndemână o privire de ansamblu la zi în volumul final al cărții lui Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* și acesta expune bine mai ales materialul fondului de bază.<sup>1</sup>

### *Folosirea iudaică a titlului*

Prin termenul „Hristos” suntem așezați ferm pe teren iudaic. Cuvântul grecesc *Christos*, derivat din verbul *chrío*, „a unge”, este un adjectiv care de obicei înseamnă „uns”, adică frecat sau uns cu untdelemn. În greaca biblică el se folosește ca o traducere a substantivului *mashiach*, „cel uns”; cuvântul *Messias* este o transliterație grecească, ce a fost înlocuit, în mare măsură, de cuvântul grecesc propriu.<sup>2</sup> Chiar dacă în Noul Testament cuvântul „Hristos” s-a transformat într-un nume pentru Isus (exemple Romani 5:6,8 1Corinteni 1:12,17; Evrei 3:6; 9:11), cuvântul reprezintă, de fapt, o descriere sau un titlu al unei persoane care deține o funcție specială.

În Vechiul Testament, trei tipuri de oameni erau numiți în funcție printr-un ritual ce implica ungere: regi, preoți și profeți. În special la rege se făcea referire ca la „unsul lui Iahve” și există mai multe relatări cu privire la ungerea de conducători. Limbajul sugerează că, în realitate, Iahve este Cel care îl numește și îl unge pe rege și făcând astfel îi transferă autoritate și glorie. În același fel, Marele Preot și ceilalți preoți erau numiți în funcție prin ungere. Dar dovezile cu privire la ungerea profeților sunt insuficiente (1 Împărați 19:16; Psalmi 105:15; Sirach 48: 8) și nu este clar dacă aceasta a fost o copie fidelă a felului în care profetul susține, în Isaia 61:1, că ar fi fost uns de Iahve și ar fi primit Duhul Său.

În Vechiul Testament, termenul „uns” nu este folosit cu referire la un viitor rege, care descindea din David. Nu este clar sensul textului din Daniel 9:25;<sup>3</sup> Zaharia, la capitolul 4:14, vorbește despre doi unși, ce par a fi marele preot Iosua și conducătorul Zorobabel. Dar dacă nu este folosit termenul real, există o speranță clară că, într-o zi, Dumnezeu va ridica un rege, descendentul lui David și asemenea lui în caracter, care să domnească peste Israel în pace și dreptate.

Această speranță a continuat până în vremea Noului Testament, însă trebuie subliniat că termenul real „Mesia” sau „cel uns” apare relativ rar (totuși nu la fel de rar ca „Fiul omului”).<sup>4</sup> Speranța într-un viitor rege se găsește în Psalmii lui Solomon, 17:36; 18:6,8; și această persoană capătă o nuanță apocaliptică în Ezra 7:27; 12:31 și în alte scrieri apocaliptice. Un interes deosebit îl constituie așteptarea a două persoane unse, prezentă în sururile Qumran, stând una lângă alta, precum în Zaharia 4:14, prima, un mare preot descendent de-al lui Levi și cealaltă un rege descendent de-al lui Iuda (1QS 9:11; 4Qtest; dar CD 12:23 se referă la Mesia lui Aaron și a lui Israel). Marele preot are prioritate înaintea regelui. Interesant este că unul dintre texte, Isaia 61:1, este luat și aplicat unui profet care are de îndeplinit o funcție la sfârșitul vremurilor.<sup>5</sup> În sfârșit, mai multe rugăciuni

iudaice, care pot să cuprindă elemente din vremurile Noului Testament, exprimă speranța în venirea unui uns, descendent de-al lui David, iar când Simon bar Koseba i-a condus pe iudei în al doilea lor război de independență împotriva Romei (132-135AD), un rabin l-a întâmpinat cu expresia „regele, Mesia”.<sup>6</sup>

Această scurtă privire generală asupra dovezilor a fost limitată la folosirea reală a expresiei „unsul”. Dar ar fi greșit să se creadă că speranța mesianică se va găsi doar acolo unde este folosit cuvântul real. Așteptarea iudaică a fost mult mai complexă și a luat diferite forme; au existat o mulțime de posibilități pentru idei inventive despre ceea ce va face Dumnezeu în viitor. Recent, K. Berger a argumentat că nu ar trebui să credem că speranța mesianică iudaică a fost exprimată în termeni politico-naționaliști; el susține că speranța „fiului lui David” a fost modelată după figura istorică a lui Solomon, un om înțelept înzestrat cu cunoaștere divină și capabil să învingă puterile demonice așezate în opoziție față de adevăr.<sup>7</sup> Dar aceasta nu poate să fi fost decât o trăsătură a gândirii iudaice printre multe altele; e posibil ca ea să fie totuși cea care a influențat dezvoltarea ideii creștine despre Mesia. În mod evident, acesta constituie un domeniu de cercetare.

#### *A folosit Isus acest titlu?*

În Evanghelii, un lucru este clar cu privire la titlul de Mesia: se întâlnește destul de rar. În Evangeliile Sinoptice nu sunt mai mult de șase cazuri posibile unde Isus folosește titlul înainte de moartea Sa, iar două dintre ele reprezintă limpede clasificări editoriale făcute de Matei la referințele similare din Marcu (Matei 16:20; cf. Marcu 8:29; Matei 24:5; cf. 24:23; Marcu 13:6). La un moment dat, Isus avertizează împotriva oamenilor care susțin, în mod greșit, că Hristosul a apărut (Marcu 13:21) și pune o dată întrebarea despre cum poate fi Hristosul fiul lui David (Marcu 12:35). În fața auditoriului Său, în

niciunul dintre cazuri Isus nu se identifică clar ca fiind Mesia. Acest fapt ne lasă doar referințele unde Isus promite răsplătă oricui va da ucenicilor un pahar cu apă, „pentru că sunteți ucenici ai lui Hristos” (Marcu 9:41) și le spune ucenicilor că „Unul singur este Dascălul vostru: Hristosul” (Matei 23:10). Având la îndemână dovezi atât de slabe, nu este surprinzător că a fost contestată folosirea de către Isus a titlului cu referire la Sine iar pentru teologii care adoptă acest mod de gândire, nu este dificil să se considere că cele câteva referințe, care vor să spună altceva, reprezintă transformări sau creații ale bisericii primare.<sup>8</sup>

Bineînțeles că aceasta nu este întreaga poveste. Există două domenii în care alți oameni vorbesc despre Isus ca fiind Hristosul, iar Evangheliile arată că printre mulțimi a fost un interes pentru acest termen. Primul domeniu este relatarea despre judecata și răstignirea lui Isus. Nu prea încapem îndoială că Isus a fost omorât ca unul care a fost considerat drept pretendent la mesianitate sau la titlul de împărat. Acest rezultat iese la iveală în urma interogatoriului lui Isus înaintea lui Pilat și El a suferit răstignirea sub titlul de „Împărat al iudeilor”. Este crucială întrebarea dacă Isus a acceptat învinuirea. Chiar dacă un număr de autori au sugerat că este posibil ca Isus să fi împărtășit ideile zeloților și s-a afirmat că El însuși a fost zelot,<sup>9</sup> situația în care Isus a țintit, cu adevărat, o revoluție politică și presupunerea titlului de împărat, țin de domeniul fanteziei.<sup>10</sup> Totuși, se cere să întrebăm de ce s-a forțat asupra Sa anume această învinuire și dacă a existat în comportarea Sa un temei pentru a-L acuza că a susținut a fi Mesia. De ce apare în cadru termenul „Mesia”, mai ales când nu avem nici o referință că el a fost folosit, în primul secol, de către conducători revoluționari?

Aceasta ne duce la problema dificilă a judecării iudaice a lui Isus, în care se relatează că marele preot l-a întrebat pe Isus, „Ești Tu Hristosul?”, iar Isus a răspuns „Da, sunt” (Marcu 14:61). Există, în esență, două

interpretări ale acestui dialog. În primul rând, avem părerea conform căreia relatarea judecării este închipuită, într-o măsură mai mică sau mai mare, astfel că din ea nu se pot trage dovezi sigure.<sup>11</sup> În al doilea rând, există părerea că, dacă dialogul se bazează pe istorie, răspunsul lui Isus trebuie înțeles ca o negare a mesianității; această părere se bazează pe teoria că forma inițială de răspuns este cea din Matei 26:64 și Luca 22:67-70 („Așa cum o spuneți (da, sunt)”) și ea este echivalentă cu o negare.<sup>12</sup> În al treilea rând, există părerea că răspunsul lui Isus (ca în cea de-a doua interpretare) este ambiguu și poate fi socotit ca afirmativ calificat, „Da, dar aceasta nu este exprimarea mea, ci a voastră.”<sup>13</sup> Această ultimă modalitate este bine susținută din punct de vedere lingvistic.

Cealaltă narațiune de același gen este relatarea discuției de la Cezarea lui Filip, unde Isus le-a cerut ucenicilor să-și spună părerea cu privire la identitatea Sa, iar Petru a răspuns „Tu ești Hristosul” (Marcu 8:29). După aceea, Isus le-a zis să nu spună nimănui acest lucru. După cum stau lucrurile, se subînțelege din relatare că Isus a acceptat, tacit, prezentarea și, până în acel moment, natura povestirii din Evanghelie pare a fi menită să furnizeze dovezile pe care ar putea să se bazeze, în mod corect, o astfel de evaluare a lui Isus. Însă istoricitatea relatării a fost pusă sub semnul întrebării. Argumentul cel mai simplu este că mărturisirea lui Petru reprezintă o exprimare a credinței bisericii primare în Isus, din timpul vieții Sale pământești. O abordare mai complexă este să se argumenteze că Marcu 8:30 și 31-32a reprezintă adăugări mai recente la relatare, primul fiind o parte din teologia marcană (motivul „secretului mesianic”) iar cel de-al doilea o referință separată și recentă despre „Fiul omului”; scăderea acestor două elemente și a propozițiilor de legătură înseamnă că muștrarea făcută de Isus lui Petru, „Înapoia Mea, Satano!”, a fost, inițial, o respingere a mărturisirii lui Petru, ca fiind ceva de inspirație demonică. Potrivit cu

această părere, Isus a respins categoric mesianitatea.<sup>14</sup> Este improbabilă modificarea acestei întâmplări, ca să nu spunem mai mult. Dar chiar așa cum se prezintă relatarea, Isus interpretează mesianitatea în legătură cu suferința Fiului omului și respinge cu tărie orice altă înțelegere cu privire la ea; este imposibil să ne împotrivim impresiei că ceea ce a vrut Petru să spună prin mesianitate nu a fost identic cu rolul pe care Isus s-a simțit chemat să-l joace.

Acestea sunt dovezile din Evanghelii care susțin folosirea de către Isus a titlurilor reale. Ce cred teologii despre acestea? Primul răspuns și aparent cel mai simplu, este teoria că Isus nu a susținut că este Mesia deoarece nu și-a desfășurat activitatea în funcție de această idee. El nu a folosit titlul și nici nu a acceptat când alții i l-au aplicat.<sup>15</sup> Conform acestei păreri, biserica primară a fost cea care i-a aplicat titlul după înviere – în capitolul următor se va discuta cum s-a întâmplat acest lucru. Impulsul de a-L aplica lui Isus venea de la faptul răstignirii Sale ca un pretendent mesianic.

În legătură cu această părere, W. Wrede și-a dezvoltat renumita ipoteză despre „secretul mesianic”. Această teorie a suferit multe transformări, dar a reprezentat, în esență, o încercare de tratare a faptului că, în Marcu, mesianitatea lui Isus este, în mare măsură, ținută secret de oameni. Wrede a postulat că Isus a fost privit ca Mesia doar după înviere și, la început, caracterul lucrării Sale pământești nu a fost considerat mesianic. Prin urmare, în materialul cel mai timpuriu al Evangheliei nu au existat dovezi care să susțină mesianitatea Sa. Într-o etapă mai recentă, biserica a afirmat că, în timpul vieții Sale pământești, Isus a știut că era Mesia și a explicat că lipsa dovezilor în favoarea acestei afirmații s-a datorat faptului că Isus nu și-a dezvăluit față de mesianitatea, ci, cu excepția ucenicilor, a ținut-o voit secret. Ca urmare, se spune că descrierea făcută de Marcu lucrării este plină de improbabilități istorice.<sup>16</sup>

În această formă, teoria este palpabil neconvingătoare; ea îndreaptă atenția către fenomene complicate din Evangheliile, dar nu reușeste să ofere o explicație convingătoare în legătură cu acestea. Dar cea mai importantă obiecție la această teorie este că nu există dovezi că relatarea despre Isus a existat vreodată într-o formă nemesianică. Cele mai timpurii forme convingătoare ale tradițiilor despre Isus sunt, într-un sens larg, „mesianice”.<sup>17</sup> Și, în ceea ce privește formularea teoriei de către Wrede, acest lucru este crucial. Fiindcă, deși aceasta este o teorie a unui secret „mesianic”, termenul real „Mesia” de-abia figurează în formularea secretului (în afară de Marcu 8:29).<sup>18</sup>

În consecință, printre teologii mai recentți a existat tendința de a inversa teoria: tradiția inițială despre Isus a fost foarte mult „mesianică”, în sensul că L-a descris pe Isus ca pe un făcător de minuni puternic și ca pe o persoană glorioasă, dar biserica primară (mai ales prin persoana lui Marcu) a încercat să corecteze această imagine în lumina predicării apostolice a crucii, accentuând faptul că Isus este Mesia doar în măsura în care a suferit, a fost respins și a murit pe cruce. Isus nu poate fi cunoscut ca Mesia înainte să devină clar faptul că este un Mesia răstignit și poate fi cunoscut astfel doar de cei care sunt gata să sufere lepădarea de sine și să meargă pe calea umilă a uceniciei.<sup>19</sup>

Fără îndoială că acest gen de formulare a teoriei face deplină dreptate dovezii pe care caută să o explice. În contextul prezent, punctul important este recunoașterea faptului că tradiția cea mai timpurie a Evangheliei are, în mare, un caracter „mesianic”. Isus a săvârșit fapte mesianice, cum ar fi intrarea în Ierusalim sau curățarea Templului. Trebuie să ne amintim rezultatele discuției noastre de mai devreme, care sugerau că această tradiție a reflectat conștiința lui Isus cu privire la rolul Său. Cu alte cuvinte, dovezile sunt împotriva părerii că Isus nu a susținut că este Mesia, deoarece nu a fost conștient de asumarea vreunui fel de rol mesianic.

Dar faptul că Isus a fost conștient de un astfel de rol nu duce, în mod necesar, la concluzia că El a acceptat titlul de „Mesia”. Trebuie, așadar, să privim acum la alte evaluări ale dovezilor referitoare la folosirea titlurilor. O a doua posibilitate este că Isus nu a acceptat titlul fiindcă se socotea doar un „Mesia-desemnat, numit”. R.N. Longenecker a atribuit această părere lui Bultmann și discipolilor lui, dar, din câte îmi dau seama, aceasta reprezintă o denaturare a părerilor lor; ea a fost, totuși, susținută de unii teologi mai timpurii.

O a treia părere este că Isus a respins idealul iudaic contemporan de mesianitate dar a susținut un ideal al Său personal. Această opinie este foarte afirmată printre teologii cu convingeri conservatoare. De exemplu, O. Cullmann pledează în favoarea ei și argumentează că idealul iudaic a fost puternic naționalist și, de aceea, respins de Isus. A fost necesar ca, împreună cu idealul fals, să fie respins și titlul fals. Acest lucru ar oferi o bază istorică pentru „secretul mesianic”: Isus nu ar permite să fie cunoscut după un titlu fals. J.D.G. Dunn a susținut cu tărie cazul înțelegerii „secretului mesianic” în acest mod.<sup>21</sup> Se prea poate ca alegerea de către Isus a expresiei „Fiul omului” ca pe o autodenunțare să fie legată de evitarea folosirii cuvântului „Mesia”: primul termen nu era atât de deschis la denaturare ca cel de-al doilea.

Un al patrulea gen de teorie este cel propus de D. Flusser, J.C. O'Neill și R.N. Longenecker, care vor să spună că nu a existat o credință conform căreia nimeni nu poate pretinde a fi Mesia până nu va duce la bun sfârșit lucrarea lui Mesia.<sup>22</sup> Urmele acestui fel de acțiune pot fi găsite la Învățătorul Dreptății din Qumran și la Simon bar Koseba, amândoi fiind conștienți de o chemare divină, pe care însă nu au validat-o prin folosirea de titluri. Isus nu putea avea pretenții la titlu până nu va dovedi că va face lucrarea lui Mesia. El a fost declarat, în mod public, a fi Mesia „nu doar după patimile și învierea Sa, ci datorită patimilor și învierii Sale”.<sup>23</sup> Probabil că această explicație a atitudinii lui Isus nu

este, în sine, una mulțumitoare, dar întărește părerea anterioară.

Combinând, în acest mod, a treia și a patra părere, obținem o imagine care face dreptate faptului că activitatea lui Isus a ridicat speculații mesianice, chiar dacă El Însuși a fost ferm rezervat în confirmarea unor astfel de speculații. În acest caz, factorul hotărâtor nu este folosirea reală a titlului, ci dovada că, în sens precis, Isus și-a înțeles lucrarea în termeni „mesianici”. Dovezile care susțin acest punct de vedere au fost citate mai devreme dar, dacă argumentul nostru este temeinic, atunci Isus a reinterpretat categoria mesianității și, de aceea, poate părea fără legătură citarea de dovezi privitoare la activități pe care iudaismul contemporan le vedea drept mesianice. Într-adevăr, aceasta poate indica o obiecție clară la cazul nostru: dacă Isus nu a folosit titlul de „Mesia” și dacă părerile despre „mesianitate” nu erau cele ale iudaismului, ce dovezi există că El a interpretat „mesianitatea”? Nu este posibil ca toată această categorie să nu aibă legătură cu felul Său de gândire? Nu se poate, deopotrivă, ca situația să fie aceea că, în lumina lucrării reale a lui Isus, biserica primară a fost cea care a redefinit mesianitatea și s-a folosit, astfel, de o nouă conotație pe care El nu o folosisese?<sup>24</sup>

Trei răspunsuri pot fi formulate la această obiecție. Primul este acela că au circulat idei despre Mesia și ar fi foarte surprinzător dacă Isus n-ar fi trebuit să Își formuleze o părere față de această chestiune. Așa cum subliniază O. Cullmann, : „Titlul exprimă o continuitate între lucrarea pe care El trebuia să o îndeplinească și Vechiul Testament.”<sup>25</sup> De aceea, este puțin probabil că Isus ar fi respins idea – cu atât mai mult dacă a lucrat cu termenul „Fiul omului”, care avea asocieri mesianice.<sup>26</sup> În al doilea rând, este foarte puțin probabil că termenul „Hristos” a ajuns să aibă un loc atât de important în gândirea bisericii primare dacă nu a existat pentru el o oarecare pregătire în lucrarea lui Isus; este foarte improbabilă teoria conform căreia biserica primară l-a

aplicat termenul lui Isus doar pentru că acesta Îi fusese aplicat greșit la proces și pentru că includea posibilități teologice utile – mai ales dacă putem folosi un argumentum ad hominem, din moment ce măcar unii dintre susținătorii acestei păreri par foarte nesiguri de faptul că învierea, despre care se crede că a declanșat procesul gândirii hristologice, a avut loc, într-adevăr.<sup>27</sup> În al treilea rând, cu toate că mulți iudei au înțeles mesianismul într-un mod politic, sunt dovezi că au existat păreri mai spirituale despre el și acestea au fost recunoscute de unii oameni în lucrarea lui Isus.<sup>28</sup> Aceste puncte esențiale fac probabil faptul că Evangheliile au dreptate în a sugera că problema mesianității a apărut în timpul lucrării lui Isus și că El Însuși a căutat să îndeplinească rolul mesianic într-un mod nou.

#### *Isus Mesia în biserica primară*

Atât F. Hahn cât și R.H. Fuller susțin că, în cele mai timpurii zile ale bisericii, titlul de „Mesia” nu l-a fost aplicat lui Isus. Pentru primii creștini palestinieni, El a fost mai degrabă „Fiul omului” așteptat să vină pe nori, decât Domnul viu înălțat la cer. Titlul de Mesia a fost folosit și cu privire la această viitoare așteptare a venirii lui Isus, din moment ce în gândirea apocaliptică iudaică exista deja o oarecare tendință de a contopi persoana Fiului omului cu cea a lui Mesia. Ca dovezi ale acestei credințe, sunt citate diverse pasaje: Marcu 13:21 (care avertizează împotriva venirii falșilor Mesia); Marcu 14:61 (unde sunt identificați Mesia și Fiul omului); Matei 25:31-46 (unde „Împăratul ia parte la judecata finală”); Apocalipsa 11:15; 20:4,6 (unde este proclamată domnia viitoare a lui Mesia); și, mai ales, Faptele Apostolilor 3:20. J.A.T. Robinson a admis faptul că, în acest ultim pasaj, se poate să avem cea mai primitivă dintre toate hristologiile.<sup>29</sup> El a argumentat că textul se referă la numirea lui Isus ca Hristosul la parousia și că o astfel de înțelegere trebuie că este mai primitivă decât afirmațiile

care identifică pe Isus cel pământesc sau pe Isus cel Înălțat cu Mesia.<sup>30</sup>

Apoi, Hahn argumentează că a fost firesc ca, atunci când biserica primară a început să creadă că Isus era Cel înălțat, să se folosească titlul de Mesia și în această legătură, iar ca dovadă citează textele din Marcu 12:35-37 (privit ca și creație a bisericii primare) și Faptele Apostolilor 2:34-36; în ambele texte titlurile de „Domn” și „Hristos” sunt ale lui Isus cel înviat și înălțat.<sup>31</sup> După câte se pare, abia într-o a treia etapă (dar încă în sfera creștinismului iudaic palestinian) titlul de Mesia a fost legat de suferința lui Isus; aceasta era consecința faptului că El a fost crucificat sub numele de „Împăratul iudeilor” și dovezile acestei folosiri a titlului se găsesc, în forma lor cea mai timpurie, în 1 Corinteni 15:3-5, un text privit în general ca având o formulare palestiniană.<sup>32</sup> Astfel, titlul care fusese folosit inițial în legătură cu viitoarea venire a lui Isus, era legat acum de moartea Sa, iar, apoi, în biserica iudaică elenistă, titlul a început să fie asociat cu tradiția despre Isus ca făcător de minuni.

Până ajungem la misiunea neiudaică elenistă, titlul de „Hristos” începuse să își piardă însemnătatea și să fie mai mult un nume pentru Isus.<sup>33</sup>

Punctul cheie în reconstrucția lui Hahn îl reprezintă teza sa, conform căreia folosirea cea mai timpurie a titlului de Hristos a fost cu referire la activitatea viitoare a lui Isus. Această ipoteză este însă una foarte îndoielnică și dovezile stau, cu tărie, împotriva ei. Mai întâi, nu trebuie să uităm că dezvoltarea postulatată de Hahn, de la folosirea legată de „viitor” la cea legată de „patimi”, a avut loc în cadrul etapei iudaice palestinene a creștinismului. Acum, potrivit lui R.H. Fuller, folosirea legată de „patimi” se dezvoltase în doi sau trei ani de la răstignire.<sup>34</sup> Această perioadă de timp este pentru noi mult prea scurtă ca să putem trasa în cadrul ei o dezvoltare hristologică și nici nu avem un cadru istoric în care dovezile să poată fi trunchiate cu o oarecare

siguranță. Putem crede că Hahn încearcă să fie imposibil de exact.

În al doilea rând, cazul lui Hahn se sprijină, până la un punct, pe teza că biserica primară și-a concentrat atenția inițială pe activitatea viitoare a lui Isus și nu pe glorificarea sau moartea Sa. Dovezile care susțin această teză se găsesc în tratarea de către Hahn a referințelor despre Fiul omului (de care am avut deja motive să ne îndoim) și, mai ales, în modul în care înțelege el folosirea titlului de „Domn”; vom analiza această chestiune în cele ce urmează.

În al treilea rând, textele citate de Hahn nu dovedesc că are dreptate. Exegeza oferită la textul din Faptele Apostolilor 3:20 este incorectă și textul ar trebui interpretat astfel încât să însemne că Cel care a fost deja venit a fi Hristosul se va întoarce la parousia; accentul nu cade pe numirea lui Isus pentru a fi Hristosul, ci pe numirea Sa pentru a fi Hristosul iudeilor, cei la care a fost mai întâi trimis (Faptele Apostolilor 3:26).<sup>35</sup> Prin urmare, Isus nu este Mesia-desemnat, ci Mesia, o afirmație care se potrivește perfect cu Faptele Apostolilor 2:36. Cât despre celelalte texte citate, nu se poate dovedi că vreunul a apărut în cea mai timpurie biserică palestiniană, înaintea altor afirmații hristologice, cu toate că ele arată, bineînțeles, că Mesia era așteptat să acționeze în viitor. Dar dacă nu se poate dovedi că textele au fost create anume în această etapă, ele nu pot furniza dovezi pentru teoria specială a lui Hahn.

În al patrulea rând, putem fi îndeajuns de siguri că, în biserica palestiniană, titlul de „Hristos” a fost asociat cu moartea și învierea lui Isus. În 1 Corinteni 15:3-5, Pavel citează o tradiție timpurie, sau o combinație de tradiții, în care termenul de „Hristos” este subiectul afirmațiilor de tip crez, referitoare la moartea și învierea Sa. Fondul semitic al tradiției se află în afara oricărei îndoieli.<sup>36</sup> Nu este pe deplin clar dacă termenul „Hristos” a reprezentat forma inițială a subiectului; este discutabil faptul că, la origine, aceste afirmații s-ar face despre Isus și că

afirmațiile cele mai timpurii ar fi de forma „Isus a murit și a înviat din morți și astfel este Mesia” și că tradiția actuală presupune deja identificarea lui Isus cu Hristosul. Acesta este un punct solid, însă nu este foarte cert că el susține părerea, apărută de W. Kramer, că titlul de „Hristos” a fost introdus mai întâi în astfel de afirmații de creștinătatea iudaică vorbitoare de limbă greacă.<sup>37</sup> În orice caz, în Ierusalim au existat de la început creștini vorbitori de limba greacă. De aceea, problema nu se află în afara oricărei îndoieli, însă este drept să presupunem că, de la o dată timpurie, titlul de Hristos a fost asociat cu moartea și învierea lui Isus.

În Faptele Apostolilor 2:36 ni se oferă, într-adevăr, tipul de argument care a fost atunci folosit. Dumnezeu L-a înviat pe Isus din morți: „Să știe bine dar, toată casa lui Israel, că Dumnezeu a făcut Domn și Hristos pe acest Isus, pe care L-ați răstignit voi.” Dacă ne întrebăm de ce primii creștini, în lumina învierii Sale, I-au aplicat lui Isus anume acest titlu, explicația cea mai înțeleaptă s-ar părea că se află în îmbinarea între convingerile Sale, de a fi un fel de figură „mesianică”, care fuseseră, acum, confirmate de către Dumnezeu și faptul că titlul de „Mesia” a fost repede propus spre folosire de către inscripția „Împăratul iudeilor”, pusă pe cruce. În același timp, probabil că nu ar trebui să fim prea grabnici în a respinge dovezile că Isus înviat i-a învățat pe ucenici faptul că Mesia trebuie să sufere (Luca 24:26f., 46). Folosirea titlului de „Împărat” era primejdioasă, din punct de vedere politic și inducea în eroare (Faptele Apostolilor 17:7); termenul „Mesia” avea alte asocieri; probabil că, adesea, nu era folosit, iar în forma lui grecească, Hristos, și-a pierdut repede conținutul specific și a ajuns doar un nume pentru Isus.

În felul acesta, probabil că titlul de Mesia sau Hristos I-a fost aplicat lui Isus ca urmare a învierii Sale. În biserica primară, el a fost asociat, așa cum arată clar o serie de formulări puse de-o parte de W. Kramer, mai ales cu afirmații privitoare la moartea și învierea Sa.<sup>39</sup>

Sub influența lucrării reale a lui Isus, conținutul mesianității a fost înțeles, din ce în ce mai mult, în noi feluri. Elementele de stăpânire au fost subordonate celor de eliberare și mântuire. Vechiul Testament a fost studiat pentru indicii ale caracterului și profesiei lui Mesia și lui i-au fost aplicate motivele legate de alte titluri. Există aici un întreg domeniu pentru studiu și expunere dataliată, însă această sarcină se află în afara sferei noastre actuale.

## 6. ISUS ESTE DOMN

Trăsătura distinctivă a unui creștin din biserica primară o reprezenta faptul că acesta a fost gata să își mărturisească credința prin cuvintele „Isus (Hristos) este Domn” (Romani 10:9; 1 Corinteni 12:3; Filipeni 2:11). Așa cum Pavel observă, în primul secol oamenii au venerat mulți „dumnezei” și mulți „domni”, însă pentru creștini „nu este decât un singur Dumnezeu: Tatăl, . . . și un singur Domn: Isus Hristos” (1 Corinteni 8:6). Despre Isus ca Domn s-a vorbit dintr-o perioadă timpurie, așa cum este dovedit de supraviețuirea, în biserica vorbitoare de limba greacă, a formulării aramaice „Maranatha” (1 Corinteni 16:22). Dar care a fost semnificația acestui titlu, ce a însemnat când I-a fost aplicat lui Isus și cum s-a dezvoltat folosirea lui?<sup>1</sup>

### *Înțelesul cuvântului „Domn”*

Cuvântul „domn” (kyrios, în greacă) a fost unul dintre cei mai obișnuiți termeni din vremurile Noului Testament și indica o persoană înzestrată cu putere și autoritate. Esențialmente, era folosit să arate stăpânul de pământ și de sclavi, unul care are dreptul să facă ce vrea cu proprietatea sa.<sup>2</sup> Printr-o extensiune firească a limbii,

cuvântul a fost folosit de către orice persoană care ocupa o poziție de superioritate iar forma vocativă a fost folosită, în special, ca o formă de adresare a sclavilor față de stăpânii lor și, în general, ca o formă de adresare curtenitoare și respectuoasă.

O importanță deosebită a avut-o folosirea termenului de „Domn” pentru a indica zeitățile păgâne și folosirea similară a cuvântului „sclav” pentru a-l indica pe închinător. Dar această folosire a apărut mai cu seamă în Egipt, Siria și Asia Mică și reprezintă traducerea grecească a unui titlu autohton.<sup>3</sup> În aceleași regiuni ale lumii, conducătorii au fost, de asemenea, adresați cu acest titlu. În primul secol, titlul a fost folosit pentru împăratul roman, însă există o dispută dacă acest titlu indica doar puterea supremă a împăratului sau îi conferea acestuia și o oarecare poziție divină. Lui Domițian îi plăcea, fără îndoială, să fie numit „Dominus et deus noster” (Domnul și Dumnezeuul nostru), iar în partea de est a Imperiului Roman a existat o puternică tendință de a-l privi pe împărat ca pe un zeu. Probabil că limita dintre umanitate și divinitate a fost, în general, umbrată, astfel că despre împărat s-a putut lesne considera că este mai mult decât un om. Dacă în momentul morții, împăratul devenea zeu – când era pe moarte, Vespasian a afirmat, cu o nuanță de umor sarcastic, „Cred că devin un zeu” – nu era dificil să se considere că un om merită să ajungă zeu, era, într-un oarecare sens, deja divin.<sup>4</sup>

#### *Folosirea iudaică*

În Vechiul Testament ebraic, Dumnezeu este numit adeseori „Yahweh”. Este bine cunoscut faptul că iudeii au ajuns să considere acest nume atât de sfânt, încât aveau sentimentul că este greșit să îl rostească. Prin urmare, când ei ajungeau, în Scripturile lor, la cuvântul acesta, nu îl rosteau, ci îl înlocuiau cu termenul Adonai, care înseamnă „Domnul (meu)”. Când s-au adăugat vocale la

textul ebraic alcătuit, la origine, doar din consoane, numele sfânt „YHWH” a fost scris cu vocalele de la „Adonai”, ca un semn pentru cititor să pronunțe, în schimb, cel de-al doilea nume. În Septuaginta, traducerea grecească a Vechiului Testament, găsim acum că numele lui Dumnezeu este redat regulat prin cuvântul „Domn” (kyrios). Problema o constituie raportul dintre folosirea iudaică și cea grecească: care dintre cele două a produs-o pe cealaltă? Răspusul „clar” este că folosirea grecească este influențată de obiceiurile iudaice (evreiești), însă s-a argumentat că influența a venit din sens invers. Problema a fost complicată de incertitudinea referitoare la practica inițială a traducătorilor greci ai Vechiului Testament. Cele mai timpurii fragmente de traduceri grecești arată că nu a fost folosit termenul kyrios, ci o redare a literelor din „YHWH”. P. Vielhauer a subliniat aceste complicații,<sup>5</sup> însă ar trebui notat că, în manuscrisele din Septuaginta, folosirea lui kyrios se constată din secolul al doilea AD, că scriitorii Noului Testament folosesc termenul kyrios atunci când citează din Vechiul Testament și că, în afara precedentului iudaic, nu a fost oferită o explicație convingătoare a acestei folosiri. De aceea, este foarte probabil că, în vremurile Noului Testament, termenul kyrios a fost folosit de către iudeii vorbitori de limba greacă cu referire la Dumnezeu; el a fost folosit ca o traducere pentru adon, „domn” și ca echivalent al lui „Yahweh”.

O altă problemă dificilă o constituie folosirea în aramaică a unor termeni asemănători. Termenul aramaic pentru „domn” este mare. Acest cuvânt a fost folosit ca o formă de adresare (în forma mari, „domnul meu”) și, ca atare, ar putea fi folosit și de Dumnezeu și de om. Problema a fost să se afle dacă termenul putea fi întru totul folosit ca un titlu („Domnul”) cu referire la Dumnezeu. Cărți mai vechi au susținut că acest lucru nu a fost posibil; cuvântul a fost folosit întotdeauna cu un fel de calificativ (de exemplu, „Domnul cerului și al pământului”).<sup>6</sup> Descoperirile recente din textele Qumran



au arătat că forma absolută este folosită cu referire la Dumnezeu.<sup>7</sup> Prin urmare, sunt greșite afirmațiile care vor să spună că iudeii vorbitori de limba aramaică nu ar fi folosit cuvântul aramaic mare cu referire la Dumnezeu.<sup>8</sup> Această folosire ar fi, într-adevăr, facilitată de comparația cu folosirea ebraică a lui adonai.

### *Isus ca Domn*

Putem începe cercetarea modului în care termenul „domn” a fost folosit în Noul Testament observând că el este folosit, în mai multe locuri, ca un titlu pentru Dumnezeu. Nici nu ne-am aștepta la altceva, din moment ce, în Septuaginta, titlul a fost deja folosit în acest fel. Lucrul izbitor este că această folosire a titlului este relativ rară; W. Foerster are dreptate când afirmă că folosirea acestui termen apare din atestarea de bază din Biblie, adică este folosit în citate din Vechiul Testament și în pasaje influențate foarte mult de gândirea și stilul Vechiului Testament.<sup>9</sup> Acest fapt indică în ce măsură a ajuns termenul „Domnul” să nu fie acceptat ca un titlu pentru Isus.

Dar cum a început acest proces? Când ne îndreptăm atenția către Evangheliile, constatăm că sunt, într-adevăr, foarte puține referințele unde e posibil ca Isus să se refere la Sine ca fiind „Domnul”. În Marcu 11:3, ucenicii sunt învățați să spună oamenilor care au în grijă măgărușul: „Domnul are trebuință de el”, dar se poate ca acesta să fie doar un mod de a face referire la autoritatea lui Isus ca învățător (cf. Marcu 14:14).<sup>10</sup> Pentru dezvoltări ulterioare, este mai important textul din Marcu 12: 35-37, în care Isus citează Psalmul 110:1 ca să arate că Mesia trebuie să fie Domnul lui David (și a fortiori Domnul tuturor celorlalți); dar nu se face aici o recunoaștere de sine deschisă, cu toate că oricine care a început să se întrebe dacă Isus era Mesia ar putea face aplicația potrivită. Însă acestea sunt toate textele,<sup>11</sup> iar Marcu și Matei urmează exemplul lui Isus și, în

relatările lor, ei nu fac referiri la El ca fiind „Domnul”. Luca, însă, face acest lucru și demonstrează că Cel care a fost cunoscut ca Domn de la învierea Sa mai departe, a fost, de fapt, Domn și în timpul lucrării Sale pământești, dovedindu-Și autoritatea prin învățatură și prin săvârșirea de lucrări mărețe.

Alături de această folosire „nativă” a termenului „Domn”, trebuie să stabilim folosirea formei vocative (kyrie) ca un mod de adresare lui Isus. Aceasta se găsește doar o dată în Marcu (7:28), dar este foarte obișnuită în celelalte Evangheliile și apare alături de termenii la vocativ „rabbi” și „învățător”. Kyrie poate să însemne forma aramaică pentru rabbi și mari, însă probabil că cel de-al doilea se află în spatele lui.

P. Vielhauer încearcă să arate că, în Evangheliile, folosirea termenului kyrie nu reflectă ceea ce s-a întâmplat de fapt în timpul vieții lui Isus (exceptând probabil textele din Marcu 7:28 și Luca 7:6, în ambele dați, pe buzele unor neidei); a fost introdus în relatări de către evangheliști sau de transmițătorii tradiției Evangheliei.<sup>12</sup> Însă Luca privea termenul kyrie ca pe un eivalent pentru rabbi și, în general, adresarea nu pare că a avut o conotație de divinitate. Pare improbabil că putem respinge toate folosirile din Evangheliile așa de lesne precum propune Vielhauer.

F. Hahn oferă argumente că forma de adresare lui Isus a fost termenul mari, o formă care sugera autoritate, dar nu divinitate. El află că acesta avea înțeles asemănător cu rabbi, dar că evangheliștii (în special Matei) au tendința să vadă în el mai mult decât atât.<sup>13</sup> G. Vermes oferă o imagine diferită, argumentând că termenul kyrie este folosit, în Marcu și Matei, îndeosebi în relatări despre minuni, însă ca un mod de a face referire la un învățător din Luca. El susține că această folosire se potrivește cu cea palestiniană și că este foarte probabil că imaginea din Evangheliile este, în esență, istorică.<sup>14</sup> Dovezile lui Vermes sunt forțate sporadic,<sup>15</sup> dar esența cazului său este temeinică. Pare cert faptul că titlul de

„Domn” a fost unul potrivit pentru un învățător (cf. Ioan 13:13f.; Luca 6:46). Important este mai ales acest ultim pasaj, fiindcă dovedește că Isus era recunoscut ca un învățător care a dat porunci ce trebuiau executate și nu doar învățături sau sfaturi.<sup>16</sup>

*Isus ca Domn care vine*

Dacă este să căutăm în biserica primară cea mai timpurie folosire a titlului de „Domn” pentru Isus, este indicat să începem cu folosirea, atestată clar, a formei aramaice mare, care se află în expresia maranatha, menționată de Pavel în 1 Corinteni 16:22. În funcție de modul în care este reconstruită limba aramaică originală, expresia poate însemna „vino, Domnul nostru” sau „Domnul nostru a venit” (sau, la perfectum futuri, echivalentul real al perfectului profetic, „Domnul nostru va veni”).<sup>17</sup> Teologii nu mai pun la îndoială faptul că această expresie a existat pe vremea bisericii palestinene vorbitoare de limba aramaică; teoria lui W. Bousset și R. Bultmann, cum că ea s-a dezvoltat într-o biserică bilingvă (Damasc sau Antiohia), nu mai poate pretinde că are bază solidă.<sup>18</sup> Atunci, ce a însemnat în biserica palestiniană această expresie? Dovezile luate din echivalenței, probabil grecești, ai expresiei arată că ea ar fi putut fi înțeleasă în oricare dintre cele două moduri menționate mai sus, ori ca un imperativ („Vino, Doamne Isuse!”, Apocalipsa 22:20), ori ca un indicativ („Domnul este aproape”, Filipeni 4:5). M. Black a adus dovezi pentru următoarea părere, subliniind că fragmentele din Enoh descoperite recent la Qumran (4Q Enoh) ne oferă forma aramaică a pasajului citat în Iuda 14f. (1 Enoh 1:9, „Iată că a venit Domnul. . .”); deși cuvintele în cauză lipsesc din textul incomplet, Black argumentează că forma citatului din Iuda reflectă o expresie aramaică inițială [ Ha' ] Mara(n)'atha', care ar fi echivalentă cu expresia lui Pavel.<sup>19</sup> Chiar dacă sunt slabe, dovezile ar putea întări părerea că, ceea ce la început a fost o

promisiune, s-a putut transforma într-o rugăciune (cf. Apocalipsa 22:20a și b).

S-a argumentat că Domnul așteptat a fost, mai degrabă, Dumnezeu decât Isus,<sup>20</sup> și e posibil ca și această părere să fie susținută de folosirea, în Iuda 14, a textului din 1 Enoh 1:9, din moment ce pasajul din Enoh s-ar fi referit inițial la Dumnezeu. Este însă dificil, dacă nu chiar imposibil, să se reprezinte o situație în care primii creștini ar fi așteptat venirea lui Dumnezeu, mai ales dacă speranțele lor pentru viitor se bizuiau pe venirea Fiului omului și pare mult mai probabil că expresia *maranatha* s-a referit, de la început, la Isus. Acest lucru este cu atât mai probabil cu cât expresia se pare că a fost asociată cu Cina Domnului (Didache 10:6).

Dar a fost aceasta folosirea cea mai timpurie a titlului „Domn” pentru Isus? Așa cum am văzut, F. Hahn este principalul susținător al acestei păreri. El arată spre diverse texte sinoptice, care indică folosirea lui *kyrios* în raport cu judecata finală (Matei 7:21, 22; 25:11,37,44) și trage concluzia că biserica primară a folosit titlul „ca să exprime rangul și autoritatea gloriificate ale Celui ce va reveni”.<sup>21</sup> Inițial, Psalmul 110:1 a fost înțeles că se referă la atribuirea de către Isus a demnității la parousia; doar în măsura în care parousia a fost întârziată, biserica iudaică elenistă a început să susțină că Isus a fost glorificat ca Domn la înviere.

Slăbiciunea acestei păreri este identică cu cea din reconstrucția lui Hahn, cu privire la cea mai timpurie folosire a titlului „Hristos”: nu există dovezi că aceste texte au fost primul rod al gândirii hristologice a bisericii. bisericii. Însă, mai importantă este întrebarea dacă e posibil ca biserica primară să-i fi aplicat lui Isus mai întâi titlul de „Domn”, pentru că acesta exprima calitatea Sa de Judecător care vine. După cum se știe, acest lucru nu este imposibil. Dacă Isus a fost privit ca Fiu al omului și dacă biserica primară nu a folosit acest titlu cu referire la El, atunci probabil că biserica primară, sub influența

textului din Daniel 7:13 și, poate, a celui din 1 Enoh 1:9, a atribuit titlul de „Domn” Fiului omului care va veni.<sup>22</sup> Dar acest lucru nu ne oferă răspuns la întrebarea: de ce L-a privit biserica primară pe *Isus* ca Fiu al omului și Domn care vine? – o întrebare cu atât mai presantă pentru cei care contestă că *Isus* s-a considerat pe Sine Fiu al omului ce vine. Probabil că răspunsul la această întrebare este acela că recunoașterea a fost confirmată (sau creată) ca rezultat al învierii. Probabil că dovezile, conform cărora biserica primară L-a privit pe *Isus* ca Judecător ce vine fiindcă Dumnezeu L-a înviat din morți (Fapte 17:31; 1 Tesaloniceni 1:10), reflectă un șir primitiv de idei.

Punctul esențial al acestui fel de raționament este că arată faptul că învierea lui *Isus* a fost înțeleasă ca înălțarea la starea de Domn (Faptele Apostolilor 2:36). Dacă *Isus* nu a fost glorificat de Dumnezeu, biserica primară nu a avut motive să creadă că se va întoarce ca Domn. Având ca punct de plecare învierea, e posibil ca ucenicii să fi argumentat că *Isus* trebuie să fie Fiul omului ce vine și îndreptățit, de aceea, să fie numit Domn în legătură cu acestea, sau că *Isus* trebuie să fie Domnul glorificat și, prin urmare, Domn și Fiu al omului care vine. Dovezile sugerează că al doilea mod de gândire a fost, de fapt, cel eficace.

Hahn argumentează că, inițial, Psalmul 110:1, izvorul motivului glorificării, s-a referit la parousia lui *Isus* (Marcu 14:61). La început, învierea lui *Isus* a fost socotită, simplu, o retragere sau ridicare la o stare de inactivitate (Marcu 2:18-20; Faptele Apostolilor 1:9-11; 3:20).<sup>23</sup> Argumentul său a fost criticat cu tărie de Vielhauer, care observă că, în Vechiul Testament, au fost ridicați la cer oamenii vii iar nu cei morți. Cele trei texte citate în sprijinul acestei interpretări a învierii lui *Isus*, au fost interpretate greșit. În Marcu 14:61, se face referirea la un Fiu al omului care și-a luat *deja* locul. Părerea, conform căreia transferarea glorificării de la

parousia la înviere a reprezentat o etapă secundară, prilejuită de întârzierea parousiei și de nevoia unei reformulări teologice, se sfârșește prost, pe baza faptului că așteptarea intensă a parousiei și credința în glorificarea prezentă a lui *Isus* au existat, alături, în gândirea lui Pavel și, după toate probabilitățile, mai devreme de aceasta. Și nici idea glorificării nu s-a dezvoltat doar pe baza Psalmului 110; ea se găsește în diverse contexte și având diverse fonduri (Filipeni 2:6-11; Romani 1:3f.), iar dovezile sugerează că este o idee foarte timpurie. Viața bisericii primare este separată, în mod neînțeles, de credința ei în glorificarea lui *Isus*. Vielhauer concluzionează – și această afirmație este cu atât mai importantă cu cât vine de la un critic foarte radical: „Părerea mai veche, conform căreia conștiința glorificării lui *Isus* a apărut ca urmare a arătarilor de Paști, rămâne în picioare, având o bază mai solidă.”<sup>24</sup>

Și cazul lui Hahn a fost cercetat într-o monografie scrisă de W. Thusing. El ridică întrebarea dacă biserica primară a socotit mântuirea ca fiind, în esență, viitoare sau prezentă și continuă, arătând că biserica primară a fost conștientă, în multe feluri, de realitatea prezentă a mântuirii – și, prin urmare, conștientă de activitatea prezentă a lui *Isus*. De aceea, *Isus* este Cel viu. Cu toate că este adevărat că referirile la învierea Sa sunt mai explicite decât cele la glorificarea prezentă, se mențin cele două aspecte ale lucrării Sale, iar încercarea de a descoperi o etapă mai timpurie, în care activitatea lui *Isus* a fost limitată la viitor, constituie un eșec. Flacăra speranței în a doua venire a lui *Isus* a fost aprinsă de arătările Sale de după înviere și de activitatea cerească continuă.<sup>25</sup>

Hahn a răspuns criticilor săi, însă trebuie să recunoască validitatea unora dintre argumentele lui Vielhauer,<sup>26</sup> și nu prea există îndoială cu privire la necesitatea unor modificări la cazul său inițial.

Cea mai timpurie mărturisire creștină?

În articolul său despre „Maranatha”, S. Schultz a urmărit o aluzie de-a lui W. Bousset și W. Kramer, conform căreia, în Noul Testament, ar trebui să vedem trei origini diferite pentru titlul de „Domn”. Pe de-o parte, titlul este legat de parousia și își are rădăcina în folosirea aramaică a cuvântului *mare*, despre care am discutat deja. Pe de altă parte, există folosirea titlului *kyrios* în mărturisiri de credință și autorii au notat argumentul că, în biserica neiudaică elenistă, acesta s-a dezvoltat foarte independent.<sup>27</sup> O. Cullmann a legat dezvoltarea expresiei de situația de persecuție în care creștinii L-au proclamat pe Isus ca Domn, în opoziție cu pretențiile făcute de împărat și înțelege folosirea din 1 Corinteni 12:3 pe acest fond; în mod firesc, el nu consideră că această situație reprezintă originea mărturisirii.<sup>28</sup> Dar, în timp ce, la o dată mai târzie, persecuția a jucat un rol important, este foarte nesigur dacă ea e relevantă la această etapă timpurie.<sup>29</sup> Mai plauzibil este faptul că folosirea creștină a fost influențată de cultele eleniste, în care zeitățile au fost cunoscute sub titlul de „domn” – iar paralelismul dintre folosirea păgână și cea creștină este observat, într-adevăr, în mod explicit de către Pavel (1 Corinteni 8:5). Astfel, după părerea lui Bousset, Domnia lui Isus a ajuns să fie cunoscută de ucenicii Săi printr-o experiență de închinare asemănătoare celei din cultele eleniste: „Risipiți în timpul zilei, în lucrul vieții cotidiene, în singurătate, într-o lume străină lăsată în voia disprețului și a ocerei, ei se strângeau seara, probabil cât de des puteau, pentru masa comună sfântă. Acolo, ei experimentau miracolul părtășiei, văpăia entuziasmului unei credințe și a unei speranțe comune; acolo duhul scânteia intens și ei erau înconjurați de o lume de miracole; prooroci și vorbitori în limbi, văzători și persoane extatice încep să vorbească; psalmi, imnuri și cântece religioase răsună prin cameră, puterile bunătății frățești ies la iveală într-un mod neașteptat; o viață nouă nemaîntâlnită vibrează prin mulțimea de creștini. Și

peste toată această mare legănată de inspirație, domnește Isus, Capul comunității Sale, cu puterea Sa care se face simțită îndată, printr-o prezență uluitoare de clară și de convingătoare.”<sup>30</sup> Așa se face că în închinarea elenistă Isus este cunoscut ca Domn. Kramer argumentează că în expresia „Isus Hristos este Domn”, folosirea lui „Hristos” ca un nume și nu ca un titlu, arată că originea expresiei se află în biserica vorbitoare de limba greacă; rezultă că imnul din Filipeni 2:6-11 a apărut într-un cadru elenist. Titlul este asociat în imn cu Isaia 45:23 LXX și iese astfel la iveală că, în biserica elenistă, textele LXX, care inițial s-au referit la Yahweh, I-au fost aplicate lui Isus.<sup>31</sup>

Pe măsură ce luăm în considerare această ipoteză, apar mai multe întrebări. În primul rând, devine incertă existența a două surse independente pentru titlul *kyrios*, imediat ce înțelegem că biserica primară l-a privit pe Isus ca Domn, nu doar cu privire la parousia ci și cu privire la glorificarea Sa prezentă. Devine posibil ca folosirea confesională a lui *kyrios* să-și aibă rădăcinile în folosirea aramaică. În al doilea rând, este nesigur dacă folosirea confesională a lui *kyrios* a apărut în afara Palestinei, în biserica vorbitoare de limba greacă. Fiindcă Kramer recunoaște că folosirea inițială a expresiei confesionale a avut legătură cu botezul, chiar dacă ea a ajuns mai răspândită; astfel, trebuie respinsă părerea lui Bousset că expresia a apărut în închinarea creștină. În plus, expresia este adevărată în 1 Corinteni 12:3 (exemplul cel mai timpuriu de folosire), sub forma „Isus este Domn” (fără „Hristos”). F.F. Bruce afirmă corect că un creștin vorbitor de limba aramaică ar fi putut deopotrivă spune *Yesua' hu' mare*.<sup>32</sup> În al treilea rând, originea neiudaică a imnului din Filipeni 2:6-11 trebuie respinsă categoric; nu se știe precis dacă imnul reflectă o formă aramaică inițială, însă ideile sale sunt, în mod sigur, mai degrabă iudaice decât neiudaice.<sup>33</sup>

Toate aceste aprecieri fac improbabilă părerea că folosirea confesională a termenului „Domn” ține de o etapă mai târzie din hristologie și mai probabilă apariția lui la o dată mai timpurie. Dar care au fost factorii care au cauzat această folosire și ce conținut avea cuvântul?

Nu există îndoială că în folosirea autorilor Noului Testament, începând cu Pavel, titlul de „Domn” este privit ca titlul folosit cu privire la Dumnezeu în Vechiul Testament și aplicat acum lui Isus. Uneori, texte din Vechiul Testament care se refereau la Yahweh se aplică lui Isus fără termenul *kyrios* (1 Petru 3:14f.), alături titlul real I se aplică lui Isus (Textele din Romani 10:13; Evrei 1:10; Iuda 14; Apocalipsa 17:14; 19:16; Filipeni 2:9-11 nu folosesc titlul, dar fără îndoială că termenul *kyrios* este „Numele mai presus de orice nume”). Mai mult decât atât, Isus este privit în legătură cu acestea ca Cel ce împărtășește funcțiile și natura divină a lui Dumnezeu, așa cum este dovedit de aplicarea titlului de „Fiu al omului” și chiar de Însuși „Dumnezeu” (în ultimele scrieri). Dar astfel s-au prezentat lucrurile la o etapă mai timpurie?

Acum trebuie observată contribuția lui K. Berger. El atrage atenția asupra felului în care titlurile lui Însuși Dumnezeu pot fi aplicate trimișilor Săi. Dovada care să susțină acest procedeu se găsește în 3 Enoh, unde lui Enoh i se oferă domnie și primește cele șaptezeci de nume ale lui Dumnezeu, întrucât el este cel care dezvăluie secretele lui Dumnezeu. În mod similar, în sursa samaritană Memar Marqah, Moise este înveșmântat cu numele lui Dumnezeu, pe temeiul din Exod 23:20, iar în izvoarele iudaice îngerii sunt numiți „domni”. De pe această bază Berger asociază folosirea de titluri divine cu revelația trimișilor lui Dumnezeu. Astfel, Isus este aclamat ca „Domn” atunci când se dezvăluie ca Cel ce este trimisul lui Dumnezeu și Cel căruia I-a fost dată puterea cuvântului și a judecății lui Dumnezeu.<sup>34</sup> Astfel, Berger poate să atribuie folosirea titlului de

„Domn” creștinismului iudaic (adică, creștinismul iudaic elenist), însă cu prețul negării faptului că termenul „Domn” a avut inițial o conotație divină; aplicarea titlului la Isus nu a însemnat o ruptură de iudaism.

Va fi vădit faptul că această teorie atrăgătoare are mai multe slăbiciuni, îndeosebi întrebarea dacă se poate ca o folosire atestată mai ales în 3 Enoh și Memar Marqah să fi avut efect semnificativ asupra primilor creștini. De asemenea, nu se știe dacă e posibil ca diversele folosiri ale termenului „Domn”, cu referire la Isus, să fi curs dintr-un singur izvor; în mod special folosirea din Evangheliile este mai cuprinzătoare decât recunoaște Berger. Totuși, e posibil ca Berger să fi indicat o influență care a contribuit la aplicarea titlului de „Domn” lui Isus într-un cadru iudaic.

Este dificil să afirmăm în ce măsură primii creștini L-au privit pe Isus ca fiind „divin”. În Noul Testament, cuvântul „divin” nu este folosit în acest context și să fi întrebat pe unul dintre primii creștini „Crezi că Isus este divin?”, ar fi însemnat să folosești o noțiune care nu făcea parte din gândirea lui. Să spui că Isus a fost Domn însemna să-I atribui autoritate supremă sub Dumnezeu și să depășești orice se poate realiza, doar la un nivel literar, cu o persoană din trecut (asemenea lui Moise sau Enoh). Nu putea trece multă vreme până la obținerea unor implicații ontologice ale unei astfel de afirmații, un proces accelerat de credința că Isus a fost Fiul lui Dumnezeu. Este semnificativ faptul că până la textul din 1 Corinteni 8:6, Isus este privit deja ca luând parte la lucrarea creației, iar preexistența Sa este reliefată clar în Filipeni 2:6-11. Acesta este un alt mod de gândire care a contribuit la înțelegerea divinității Sale.<sup>35</sup>

Ca să sintetizăm, spunem că atribuirea titlului de „Domn” lui Isus a fost, probabil, rezultatul mai multor influențe. Înțelegerea Sa ca Învățător și Domn în timpul lucrării Sale a fost întărită de înviere, care a fost percepută ca o confirmare făcută de Dumnezeu; Isus a fost recunoscut ce Cel viu, a cărui putere a fost prezentă

în biserică și care se va întoarce într-o zi în calitate de Fiu al Omului glorificat. Atunci când lucrarea Sa a fost înțeleasă în lumina Vechiului Testament, învierea Sa a fost înțeleasă, în legătură cu Psalmul 110:1, ca o înălțare la dreapta lui Dumnezeu, iar în apelativul folosit aici titlului de Domn i-a fost dată o bază solidă. Titlul a fost înțeles, din ce în ce mai mult, în legătură cu Vechiul Testament și a fost privit ca o recunoaștere a unei poziții egale cu cea a lui Dumnezeu Tatăl.

## 7. „DACĂ EȘTI TU FIUL LUI DUMNEZEU”\*

Fără îndoială că Isus nu a acceptat provocarea lui Satan să facă din pietre pâine sau să se arunce de pe strașina templului, ca să demonstreze că era Fiul lui Dumnezeu și însuși Satan se poate să fi fost ispitit să se întrebe dacă El s-a considerat a fi astfel. Dar, indiferent de ceea ce se poate să fi gândit Satan, au existat negreșit teologi moderni, care s-au întrebat dacă Isus s-a considerat pe Sine Fiul lui Dumnezeu și dacă biserica primară a avut această părere despre El. Într-un scurt studiu util despre acest titlu, R. Schnackenburg a notat, cu grijă, părerile curente între teologi și propune să se observe patru abordări.<sup>1</sup> Există, în primul rând, abordarea conservatoare, care susține că Isus a folosit titlul într-un sens mesianic și s-a referit la Sine ca fiind unicul Fiu al lui Dumnezeu. În al doilea rând, există explicația istorico-religioasă a titlului în funcție de înțelegerea elenistă despre omul divin (*theios aner*)<sup>2</sup> cu influență din mitul gnostic.<sup>3</sup> În al treilea rând, teologii au folosit metodele critice în diferite moduri, ca să stabilească un fel de punct de plecare în învățătura lui Isus, pentru dezvoltarea de mai târziu din biserică. De exemplu, în spatele titlului, așa cum se găsește el în relatarea botezului, J. Jeremias a arătat o terminologie inițială a „robului”, care a fost reinterprețată în legătură cu calitatea de fiu.<sup>4</sup> Alții leagă folosirea titlului pentru Mesia cel davidic de propria conștiință a lui Isus a unei relații filiale cu Dumnezeu și, astfel, explică folosirea bisericii.<sup>5</sup> Sau părerea lui Isus că El a fost un fiu al lui Dumnezeu, în sensul în care toți oamenii (sau toți oamenii buni) sunt fii ai lui Dumnezeu, a fost transformată de către biserică într-o afirmare a

\* Matei 27:40 (nota tr.)

unicității.<sup>6</sup> În al patrulea rând, avem abordarea tradițional-istorică, care explică toate folosirile titlului în cadrul teologiei evolutive a bisericii primare; după această părere, ori nu știm ce a gândit Isus despre Sine, ori El va fi privit ca un om carismatic al lui Dumnezeu și ca un profet.<sup>7</sup>

Această notare grabnică arată mai multe soluții posibile (și imposibile) la problemă. Ies la iveală următoarele întrebări cheie: în primul rând, dacă ceea ce a crezut Isus despre Sine a fost în legătură cu calitatea de Fiu și, dacă așa stau lucrurile, care a fost sensul pe care El l-a atașat; sau dacă El a fost conștient de un alt rol și ca rezultat al acestui lucru, a fost firesc ca biserica primară să Îl considere Fiul lui Dumnezeu. În al doilea rând, au existat influențe externe care au dus la introducerea titlului în biserică sau la schimbări importante ale folosirii lui? În al treilea rând, putem formula un istoric al folosirii titlului în biserică? Nu vom fi în stare să ne planificăm discuția în funcție strict de aceste trei întrebări, însă ele pot ajuta la clarificarea problemelor care vor apărea.

#### *Influențe posibile asupra lui Isus și a bisericii primare*

Pentru a găsi influențele fundamentale asupra gândirii Noului Testament, este firesc să privim în Vechiul Testament, mai ales fiindcă se citează timpul și, din nou, textele Vechiului Testament, cu referire la calitatea de Fiu divin a lui Isus și a creștinilor. Vechiul Testament menționează trei feluri de oameni, ca fiind fii ai lui Dumnezeu. Termenul se aplică îngerilor și altor ființe cerești, dar acest lucru nu a influențat hristologia.<sup>8</sup> Este folosit, în al doilea rând, pentru Israel, ca un întreg, ca să exprime relația în care au fost aduși la Dumnezeu prin legământul Său cu ei. Această relație a fost afirmată, într-o măsură limitată, despre persoane care au fost conștiente de grija părintească a lui Dumnezeu pentru ei și care I-au slujit ascultători. Foarte important pentru

interesul nostru prezent este că termenul a fost aplicat regelui, despre care se consideră că (în numele poporului său) se află într-o relație specială cu Dumnezeu. Învățătura teologilor este de acord că această folosire nu reflectă idea egipteană a generației fizice a împăratului printr-un zeu, ci este, mai degrabă, aproape de părerea babiloniană, unde împăratului i-a fost oferită o poziție înaltă; relația era una de grijă și protecție divină și de slujire și ascultare umană. De o importanță specială este exprimarea relației în 2 Samuel 7:14; Psalmul 2:7 și Psalmul 89:27, cu referire la David și la urmașii lui.

În iudaism, a existat tendința de a lăsa prima folosire a termenului în interesele unui monoteism ferm definit, însă celelalte două folosiri au continuat să existe. Ideea despre Dumnezeu ca Tată al poporului Său a fost dezvoltată și personificată din ce în ce mai mult. Acest lucru este evident mai ales în cartea Înțelepciunii, orientată către elenism, care este tot mai mult recunoscută ca fiind importantă pentru gândirea Noului Testament. Aici, omul drept este văzut ca fiul lui Dumnezeu și își pune încrederea în Dumnezeu ca să îl ajute în mijlocul persecuției; încrederea îi este răsplătită cu nădejdea veșniciei (Cartea Înțelepciunii 2:10-20; 5:1-5).

Nu este foarte clar cazul privitor la folosirea termenului de către o persoană „mesianică”. Cărți mai vechi citează ca dovezi textele din 1 Enoh 105:2; 4 Ezra 7:28f.; 13:32,37,52 și 15:9, însă aceste referințe se bazează (în primul caz) pe un text recent și (în celelalte cazuri) pe traduceri greșite ale cuvântului „rob”.<sup>9</sup> Totuși, putem menționa aici unele dovezi din Qumran. În 4Q Florilegium se găsește un citat din textul 2 Samuel 7:14, cu referire la Mesia cel davidic. Astfel, calea a fost deschisă pentru o prezentare a lui Mesia ca Fiul omului. Într-un alt pasaj, incomplet din nefericire, se află o posibilă referire la zămislirea de către Dumnezeu a lui Mesia, precum în Psalmul 2:7 (1Q28a 2:11f.), dar acest lucru este departe de a fi sigur.<sup>10</sup> Într-un al treilea pasaj,

încă nepublicat oficial, există o referire la cineva care „va fi chemat (ca) Fiul lui Dumnezeu și ei Îl vor numi Fiul Celui Prea Înalt”; avem aici paralele aramaice la terminologia folosită cu privire la Isus în Luca 1:32,35.<sup>11</sup> Ar fi imprudent să dăm un verdict la acest text (4QpsDan A<sup>a</sup>), înainte ca experții să aducă lumină în această chestiune, însă avem măcar destule dovezi ca să susținem afirmația lui R.H. Fuller, că „Titlul de Fiu al lui Dumnezeu *de-abia a început să fie folosit* ca titlu mesianic în iudaismul pre-creștin”.<sup>12</sup>

În afara iudaismului, ideea de fiu divin s-a găsit și în izvoarele eleniste. Dar cel mai recent studiu pe subiect, al lui W. Von Martitz,<sup>13</sup> accentuează faptul că această idee nu a fost atât de răspândită, pe cât s-a presupus adesea și că termenul real este folosit destul de rar. În particular, termenul nu a fost un epitet obișnuit pentru așa-numitul „om divin” (*theios aner* – o expresie care nu e folosită, de fapt, în izvoare, ci reprezintă creația învățaturii moderne).<sup>14</sup> Această rectificare este una importantă cu privire la părerile teologilor mai timpurii, cum ar fi G.P. Wetter și L. Bieler, din a căror lucrări se poate dobândi impresia că „oameni divini”, care afirmă „Eu sunt Fiul lui Dumnezeu”, pot fi auziți la fiecare colț de stradă.<sup>15</sup>

Înainte să ne îndreptăm atenția către sensul termenilor din Noul Testament, mai trebuie clarificat o chestiune. F. Hahn consideră că, în realitate, avem aici de-a face cu două titluri: „Fiul” și „Fiul lui Dumnezeu” trebuie atent deosebiți unul de altul, din moment ce au origini diferite, chiar dacă în documentele mai recente ale Noului Testament au fost (nu în mod neașteptat) asimilați unul de altul. Când ne întrebăm cum putem face deosebire între aparițiile acestor două titluri, Hahn răspunde că primul titlu este folosit categoric fără expresia „al lui Dumnezeu” și cel de-al doilea nu este folosit niciodată în legătură cu termenul „Tată”.<sup>16</sup> Distincția lui Hahn a fost, în general, acceptată,<sup>17</sup> însă

validitatea ei este discutabilă. Mai întâi, deosebirea nu a fost observată de Ioan sau de Marcu, dintre care al doilea consideră că „Fiul” (Marcu 13:32) este echivalentul „Fiului omului”, expresie folosită altundeva în Evanghelia sa. În al doilea rând, atunci când se întâlnesc formele „Fiul său” sau „Fiul meu”, nu este întotdeauna clar dacă antecedentul este „Dumnezeu” sau „Tatăl”.<sup>18</sup> În al treilea rând, sunt cazuri în care expresia „Fiul lui Dumnezeu” este folosită în legătură cu „Tatăl”.<sup>19</sup> Aceste chestiuni fac foarte improbabilă existența, în folosirea din Noul Testament a termenului „Fiu”, a unei distincții fundamentale între două titluri diferite.

#### *Conștiința filială a lui Isus*

În capitolul de mai devreme ne-am referit la dovezile esențiale, conform cărora Isus a folosit termenul „Abba”, ca să exprime relația dintre El și Dumnezeu.<sup>20</sup> Dar a folosit Isus, în vreun fel anume, termenul corelativ „fiu” cu privire la Sine și l-au folosit și alți oameni în timpul vieții Sale? Experiența cu titlurile discutate mai devreme nu ne face să credem că Isus ar fi rostit o astfel de pretenție cu privire la Sine de pe acoperișul casei și dovezile întăresc această speranță. Textul hotărâtor este Matei 11:27 (Luca 10:22). Sunt două moduri fundamentale de a interpreta textul acesta. Pe de-o parte, sunt cei care îi urmează pe E. Norden și R. Bultmann în găsirea de idei eleniste exprimate în text: cunoașterea reciprocă dintre tată și fiu este caracteristică pentru misticismul elenist și nu are nimic de-a face cu Isus cel istoric.<sup>21</sup> De foarte puțin timp, susținătorii acestei abordări consideră că fondul textului se află în iudaismul elenist și anume, în teoriile cu privire la caracterul înțelepciunii. Referința aparține celei mai recente perioade de dezvoltare a materialului Q.<sup>22</sup> Pe de altă parte, există vocea solitară a lui J. Jeremias, care arată spre limbajul, indiscutabil palestinian, al referinței, cu circumscrierea sa care exprimă o relație reciprocă:



„doar un tată și un fiu se cunosc unul pe celălalt și de aceea, doar un fiu poate revela un tată”. În plus, el observă că avem aici o afirmație despre o relație generală, adevărată cu privire la orice relație tată-fiu; în aramaică, termenul „Tatăl” nu este folosit ca titlu pentru Dumnezeu și, în consecință, nici termenul corelativ „fiul” nu este folosit ca un titlu.<sup>23</sup> Nu este posibilă aici o discuție detaliată despre aceste două abordări, însă, după părerea noastră, dovezile sprijină cea de-a doua înțelegere.<sup>24</sup> Să observăm, totuși, ce implică el. Termenul „fiu” nu are aici rolul de titlu; este întâlnit într-o afirmație despre ceea ce este adevărat la modul general. Dar (un punct omis de Jeremias), din moment ce în metaforă „un tată” se referă, hotărât, la Dumnezeu, Isus Își aplică lui Însuși termenul de „fiu” și pretinde, astfel, implicit o relație unică cu Dumnezeu. Dacă termenul „fiul” nu reprezintă aici un *titlu* al lui Isus, el este cel puțin o descriere a relației Sale cu Dumnezeu.

E posibil ca și celelalte texte să se refere la Isus în acest mod. Avem, mai întâi, aluzia la fiul stăpânului viei din Marcu 12:6. Autenticitatea textului este, din nou, pusă sub semnul întrebării, pe motiv că *a.* termenul „fiu” nu a fost recunoscut ca un titlu mesianic curent și *b.* parabola se aseamănă cu o construcție alegorică a unei biserici pentru care Isus a fost deja cunoscut ca Fiu al lui Dumnezeu, omorât de iudei.<sup>25</sup> Primul punct dintre acestea două nu are legătură cu problema în discuție: este incert dacă Isus a folosit un titlu mesianic curent ca să se refere deschis la Sine (în cazul din Matei 11:7, este vorba despre învățături personale date ucenicilor Săi). Jeremias observă corect că trebuie să facem deosebire între însemnătatea pe care a avut-o Isus și ceea ce ascultătorii se poate să fi înțeles din cuvintele Sale.<sup>26</sup> Al doilea punct este mai puternic, însă J.D.M. Derret a arătat cât de simplu poate fi explicat termenul „fiu” în interiorul cadrului de parabolă,<sup>27</sup> și de aici,

probabilitatea ca termenul să reprezinte alegorizarea bisericii primare este mult diminuată.

Cazul celeilalte referințe nu este foarte clar. În Marcu 13:32, nimeni nu știe data zilei din urmă, „nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”. Argumentul standard adus în apărarea acestei referințe este că nimeni din biserica primară nu ar fi născocit un astfel de „enunț puternic”, în care Fiul omului este determinat să Își mărturisească neștiința.<sup>28</sup> Puterea acestui argument este slăbită de pretenția, conform căreia cuvintele „nici Fiul, ci numai Tatăl” aparțin unei etape în care era necesar să se sublinieze neștiința lui Isus, în contrast cu entuziaștii apocaliptici, convinși că *ei* cunoșteau data. În plus, folosirea absolută a termenilor „Fiul” și „Tatăl” se pronunță împotriva unei origini aramaice pentru această parte a versetului.<sup>29</sup> Este dificil, de aceea, să fim siguri că această referință a existat în timpul vieții lui Isus, în forma ei actuală.

Astfel, dovezile care susțin folosirea de către Isus a cuvântului „Fiu”, cu referire la Sine, sunt superficiale iar greutatea cade în seama textului din Matei 11:27. Totuși, el este legat de alte folosiri din Evangheliile. Astfel, la botezul lui Isus, vocea cerească Îl numește „Fiul meu” și aceeași denumire Îi este dată în relatarea schimbării la față (Marcu 1:11; 9:7). Părerea foarte afirmată, că termenul „fiu” a înlocuit în aceste texte termenul „rob”, ca urmare a unei reinterpretări a cuvântului grecesc *pais*, nu este, cel puțin după noi, susținută de dovezi.<sup>30</sup> Prin urmare, nu are fundament părerea că o rădăcină a înțelegerii de către biserică a lui Isus ca „Fiu” a reprezentat a dezvoltare a unei hristologii mai timpurii a „robului”. Au fost propuse alte două izvoare principale pentru folosirea titlului. Unul este Psalmul 2:7, unde biserica primară a interpretat termenul „fiu” ca pe o adresare făcută de Dumnezeu lui Mesia. De aici, s-a argumentat că folosirea cu privire la Isus a termenului „fiu” se bazează pe asemănarea mai timpurie a lui Isus

cu Mesia.<sup>31</sup> Acest lucru este posibil dar, în relatarea botezului, modul de gândire pare a fi mai degrabă că Isus este Mesia *fiindcă* este Fiul lui Dumnezeu, decât vice versa. Celălalt izvor posibil este tipologia Avraam/Isaac (Genesa 22:2,12,16),<sup>32</sup> și, dacă ar fi recunoscut, acesta ar confirma prezența ideii unei relații personale.

Isus este numit „Fiul lui Dumnezeu” și de către demonii pe care i-a scos afară din oameni (Marcu 3:11; 5:7) și de către Satan (Matei 4:3,6). Această particularitate este asociată adesea cu ideea de „om divin”, care are puteri supranaturale și care va fi privit ca Fiu al lui Dumnezeu. Trebuie observat, totuși, că în relatarea ispitirii, Isus refuză să facă lucrurile care sunt asociate de către Diavol cu titlul de „Fiu al lui Dumnezeu”: El nu se va comporta ca un Fiu al lui Dumnezeu făcător de minuni. Iar folosirea titlului de către demoni nu trebuie privită ca un semn al influenței eleniste; aceasta se putea întâmpla în Palestina, unde oamenii conștienți de stăpânire demonică ar socoti că un exorcist se află într-o relație deosebită cu Dumnezeu.

Am argumentat că, în Evangheliile, folosirea termenului „Fiu” reflectă conștiința filială a lui Isus, exprimată și prin folosirea de către Sine a termenului „Tată”, cu referire la Dumnezeu. G. Vermes și K. Berger au argumentat, independent, că o astfel de conștiință este exprimată în legătură cu concepte iudaice. Primul dintre aceștia doi atrage atenția asupra felului în care Dumnezeu se putea adresa sfinților și învățătorilor iudei cu apelativul „fiul meu” – și demonii puteau auzi această voce cerească. Din acest fond, Vermes deduce că este foarte posibil că Isus a fost numit Fiul lui Dumnezeu, având în vedere activitățile Sale în calitate de făcător de minuni și exorcist și conștiința unei legături personale cu Dumnezeu.<sup>33</sup> Aceste două contribuții aduc lumină asupra caracterului în esență iudaic al noțiunii de Fiu din Evangheliile. Se poate ridica întrebarea dacă nu cumva scopul lor este diminuarea unicității lui Isus; de fapt, există totuși o exclusivitate cu privire la convingerile

Sale, care arată că relația Sa cu Dumnezeu este privită ca fiind unică. Temeiul misiunii Sale se află în această conștiință a relației filiale cu Dumnezeu, exprimată în termenii unicității.

*„Fiul lui Dumnezeu” în biserica primară*

Potrivit cu Hahn și Fuller, titlul de „Fiu al lui Dumnezeu” a fost aplicat lui Isus întâia dată în biserica palestiniană timpurie, cu referire la lucrarea Sa viitoare ca Mesia și abia într-o etapă mai târzie (creștinismul iudaic elenist) I-a fost aplicat cu referire la starea Sa glorificată de după înviere.<sup>35</sup> Am văzut deja că această teză este slab întemeiată cu privire la celelalte titluri, care sunt considerate ca fiind folosite inițial în legătură cu parousia, iar cercetarea arată că același lucru este adevărat și în exemplul de față. Pentru această părere, dovezile de bază ale lui Hahn se găsesc în Luca 1:32; Marcu 14:61 și 1 Tesaloniceni 1:9, texte care dovedesc părerea palestiniană și în Romani 1:3.; Faptele Apostolilor 13:33; Evrei 1:5, 5:5; Coloseni 1:13 și 1 Corinteni 15:25-28, texte care dovedesc părerea elenistă. Aceste texte nu pot duce greutatea dovezilor. Nu există nimic care să arate că primele trei texte citate ne oferă folosirea *cea mai timpurie* a titlului în biserica palestiniană, iar primele două dintre ele sunt prea vagi în exprimare ca să arate, în mod categoric, că titlul „Fiul lui Dumnezeu” a fost unul legat, în mod expres, de parousia Sa. În cazul din 1 Tesaloniceni 1:9, trebuie notat că textul se referă, în mod expres, la învierea lui Isus, ca o garanție a viitoarei Sale veniri și că nimic nu sugerează că Isus devine „Fiul lui Dumnezeu” în legătură cu lucrarea Sa viitoare; există o îndoială dacă textul, care trebuie privit ca un pasaj pre-paulin, nu s-a referit inițial la Fiul omului, ca Cel așteptat să vină din cer.<sup>36</sup> Este important faptul că Fuller respinge aceste texte ca dovezi și, în schimb, își întemeiază cazul pe Romani 1:3. Acest text a fost recunoscut mult timp ca fiind o formulare pre-

paulină elaborată de Pavel, însă nu există înțelegere cu privire la modul exact de exprimare al formulării inițiale, deși trebuie să fi inclus măcar cuvintele „născut din sămânța lui David... dovedit că este Fiul lui Dumnezeu prin învierea morților”.<sup>37</sup> Fuller argumentează că aceasta înseamnă că Isus a fost rânduit să fie Fiul lui Dumnezeu la parousia și citează Faptele Apostolilor 10:42; 17:31 și 3:20, ca texte paralele la această idee. Dar această interpretare a textului din Romani este una foarte nenaturală și paralelele citate nu dovedesc că are dreptate; primele două texte se ocupă cu rânduirea lui Isus ca Judecător, însă judecata nu reprezintă, în mod anume, un atribut al Fiului lui Dumnezeu, iar cel de-al treilea text, nu vrea să spună, așa cum am văzut mai devreme, că Isus va deveni Hristos doar la parousia. Nici cazul lui Fuller nu este mai verosimil decât cel al lui Hahn.

Ne rămân, prin urmare, textele care arată că învierea a fost legată de calitatea de fiu divin. Prin faptul că L-a înviat din morți, Dumnezeu L-a considerat Fiul Său. În acest moment, contribuie ca dovezi pasajele citate de Hahn ca mărturie a gândirii bisericii eleniste. Dacă este potrivit să le numim „iudaic-eleniste”, aceasta constituie o altă problemă, din moment ce am argumentat că această schematizare rigidă nu face dreptate flexibilității bisericii primare. Trebuie admis faptul că nu știm exact unde și când a început să fie folosit titlul în biserica primară, deși putem fi convinși că aparține creștinătății iudaice. Referința cea mai timpurie cu privire la folosirea lui se găsește în Faptele Apostolilor 9:20, unde titlul este diferit de predicarea lui Pavel; aceasta poate sugera că nu a fost folosit în perioada cea mai timpurie a bisericii primare, însă unor astfel de speculații nu li poate da multă însemnătate.

Admițând faptul că titlul a fost folosit, în acest mod, cu referire la înviere, o a doua problemă este cea a semnificației lui. Mulți teologi argumentează că folosirea lui sugerează faptul că biserica primară a considerat că

Isus va deveni Fiul lui Dumnezeu de la înviere mai departe. Această părere este numită uneori „adoptionism”,<sup>38</sup> însă folosirea acestui termen, preluată de la controversele hristologice mai recente din biserica sub-apostolică, este anacronistică și greșită.<sup>39</sup> Ceea ce se vede este o nouă situație funcțională, în care lui Isus I se acordă poziția de Fiu al lui Dumnezeu cu toate drepturile și puterile ei. Potrivit cu această părere, se consideră că expresia „Fiul lui David” din Romani 1:3 a fost o exprimare a situației modeste în care s-a aflat Isus în timpul vieții Sale pământești; în acest fel, se poate considera că expresia atestă o hristologie „în două etape”, în care învierea produce o schimbare hotărâtoare cu privire la situația lui Isus. Abia la o dată ulterioară biserica primară a ajuns (după această părere) să considere titlul de „Fiu al lui Dumnezeu” ca pe unul ontologic, care exprimă „natura” lui Isus și să-l considere potrivit pentru El și în perioada dinainte de înviere.

Prin urmare, întrebarea noastră este dacă dovezile susțin părerea că biserica primară a atribuit calitatea de Fiu al lui Isus după înviere. Nu este posibil că biserica primară a considerat că învierea reprezintă, mai degrabă, o confirmare a unei stări deja existente, decât acordarea uneia noi? Sugerăm că această exegeză a textelor relevante este mai corectă. Cât despre Romani 1:3, este foarte puțin probabil că cineva care a fost privit, înainte de moarte, ca „Fiul lui David” (un titlu mesianic), ar fi trebuit să fie adoptat de Dumnezeu ca Fiu al Său într-o etapă ulterioară; învierea nu a făcut decât să declare cu putere starea Sa reală. Ea a confirmat și a dovedit o poziție existentă. În mod similar, folosirea textului din Psalmul 2:7 în Faptele Apostolilor 13:33, nu se referă la faptul că Dumnezeu L-a înălțat pe Isus și L-a făcut, astfel, Fiul Său. Mai probabil este să aflăm modul de gândire în Cartea Înțelepciunii 2:13-18. Aici, dușmanii omului drept recunosc că „El pretinde că Îl cunoaște pe Dumnezeu și își zice copilul Domnului . . . și se laudă că tatăl său este Dumnezeu”. Așa că se hotărâsc să probeze

afirmațiile lui: „Să vedem dacă cuvintele sale sunt adevărate și să cecetăm ce se va întâmpla la sfârșitul vieții sale; pentru că, dacă omul cel drept este fiul lui Dumnezeu, El îl va ajuta și îl va izbăvi din mâna potrivnicilor lui.” În același fel, Psalmul 2:7 îi poate fi aplicat, în mod corespunzător, lui Isus Cel înviat, fiindcă învierea a dovedit că El, un om drept și neprihănit (Faptele Apostolilor 13:28), a fost considerat Fiul lui Dumnezeu, prin faptul că a fost înviat din morți; „nașterea” din text se referă metaforic, în mod clar, la noua viață prin înviere și nu la vreun început în calitate de Fiu divin. Dacă ne întrebăm ce a determinat biserica primară să aplice Psalmul 2:7 la înviere, pare, într-adevăr, foarte improbabil că el a fost interpretat drept o aluzie la înviere și aplicat, apoi, lui Isus; este mult mai probabil că menționarea Unsului Domnului și pe cea a Fiului Său, a dus la folosirea cu privire la Isus și apoi la învierea Sa. În acest fel, folosirea psalmului presupune că biserica primară își formase deja o părere despre Isus ca fiind Mesia sau Fiul lui Dumnezeu.

Dacă argumentele noastre sunt solide, atunci ele dovedesc că învierea nu a fost privită ca fiind momentul în care Isus a devenit Fiul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, învierea a reprezentat o confirmare a poziției și stării Sale existente. Aceasta ne face să extindem mai mult, retrospectiv, cercetarea noastră la un alt domeniu teologic.

De aceea, a treia noastră problemă este aplicarea titlului la pre-existența lui Isus. Îi suntem aici recunoscători, în mod special, lui W Kramer, pentru separarea unui set de formulări timpurii, în care titlul de Fiu al lui Dumnezeu este asociat cu pre-existența lui Isus. El atrage atenția asupra textelor din Galateni 4:4; Ioan 3:17; 1 Ioan 4:9,10,14 și Romani 8:3, ca mărturii ale unei formulări că Dumnezeu Și-a trimis Fiul, o formulare care implică pre-existența Sa. De asemenea, Kramer crede că formulările despre Dumnezeu care Își „părăsește” Fiul (*paradidomi*), s-au referit inițial, în sens

larg, la venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu și nu s-au limitat la ideea morții Sale (Romani 8:32; Ioan 3:16; Galateni 2:20; Efeseni 5:2,25; Romani 4:25), însă acest lucru este bazat mai mult pe speculații.<sup>40</sup> În orice caz, este cert că ideea de pre-existență a fost deja folosită înainte de vremea lui Pavel, ca să facă cunoscută poziția înaltă a lui Isus.

Originile acestui tip de gândire necesită o cercetare mai amănunțită. R. Bultmann susține că noțiunea de fiu s-a dezvoltat în biserica elenistă, sub influența ideilor despre oameni divini, ce au pretins a fi fii de zei, venerați în religiile mister și a figurii salvatorului din mitul gnostic.<sup>41</sup> Această înțelegere a situației este pusă serios la îndoială. În ceea ce privește pre-existența, doar ultima influență este relevantă; primele două sunt legate mai mult de problema divinității lui Isus, în timpul vieții Sale. Însă trebuie să se insiste, oricât de obositor ar fi să se tot repete vechiul răspuns la afirmațiile obositoare despre problema în cauză, că nu există încă dovezi pentru datarea mitului gnostic al salvatorului care coboară din cer, înainte de ascensiunea credinței creștine în venirea în lume a lui Isus. Astfel de dovezi pot fi aduse la un moment dat; au existat aluzii că e posibil ca unele dintre documentele gnostice Nag-Hammadi (nici unul scris în primul secol) să conțină dovezi ale mărturiei necreștine despre existența mitului gnostic, însă aceste dovezi trebuie încă să fie produse.<sup>42</sup> Chiar dacă este adusă o astfel de mărturie, trebuie, totuși, să se arate că ea a influențat gândirea creștină. Dar acest lucru este improbabil, deoarece gândirea creștină în cauză este esențialmente iudaică în exprimare. Este mult mai probabil că cea mai apropiată paralelă la gândirea creștină trebuie căutată în speculațiile iudaice cu privire la persoana înțeleaptă, în calitate de agent al lui Dumnezeu, pre-existent în creație, care vine și locuiește printre oameni.<sup>43</sup>

Acest mod de gândire este, de obicei, asociat cu gândirea „iudaică elenistă”, din moment ce apare, inițial,

în documentele grecești, cum ar fi Cartea Înțelepciunii și scrierile lui Filo, deși existența clară a învățaturii despre pre-existența înțelepciunii din Sirach 24 (scrisă inițial în ebraică) îndeamnă la prudență. O exprimare importantă a acestei idei în Noul Testament se găsește în imnul din Filipeni 2:6-11, care este, așa cum am văzut, mai degrabă iudaic în gândire, decât neiudaic. Este greu să fim mai preciși în legătură cu ascensiunea acestui concept în biserica primară, însă cel puțin putem afirma că el a apărut în creștinismul iudaic și devenise o parte neclintită a formulărilor creștine timpurii, cu mult înainte de alcătuirea epistolelor lui Pavel.

Legătura dintre această idee și conceperea lui Isus prin Duhul Sfânt, merită o oarecare atenție. Relatării nașterii lui Isus leagă calitatea Sa de Fiu divin de conceperea prin Duhul Sfânt și arată că, în timpul vieții Sale, El trebuia privit ca Fiu al lui Dumnezeu. Calitatea de Fiu divin este clar o trăsătură caracteristică a naturii Sale și nu doar o exprimare a funcției sau a poziției. Despre dezvoltarea acestui concept se consideră, de obicei, că a apărut în hristologie într-o etapă destul de târzie și că, strict vorbind, a fost incompatibilă cu ideea de pre-existență. Totuși, atât Hahn cât și Fuller acceptă concluzia lui M. Dibelius, care spune că relatarea nașterii din fecioară își are fondul, mai degrabă, în gândirea iudaică elenistă, decât în cea păgână iar acest lucru este, fără îndoială, corect.<sup>44</sup> Firește că suntem departe de a spune că relatarea este istorică și cei mai mulți teologi ar argumenta că ea reprezintă o exprimare teologică a poziției supreme, ce îi va fi atribuită lui Isus; asemenea pre-existenței, ea este o exprimare a faptului că Isus reprezintă o expresie a scopului salvator al lui Dumnezeu. Se prea poate să vrem să apreciem istoricitatea în chip diferit, însă nu acesta este locul pentru o discuție a acestei chestiuni complicate.<sup>45</sup> Gândul pre-existenței nu este reliefat clar în relatării despre naștere, dar este greșită părerea că el este incompatibil cu acestea; cele două concepte, al pre-existenței și al concepării prin

Duhul Sfânt, sunt complementare și apar din două feluri diferite de limbaj, care sunt, pur și simplu, așezate alături în Noul Testament, fără a se știi că ele sunt incompatibile.

Prin folosirea expresiei „Fiul lui Dumnezeu”, întâlnim un titlu în care proeminentă este îndeosebi relația lui Isus cu Dumnezeu și în care este prezentă ideea de divinitate. A fost nevoie de timp pentru ca biserica primară să studieze temeinic toate implicațiile acestui titlu. Este foarte probabil că el a fost asociat, inițial, cu propria părere a lui Isus despre Sine; biserica primară nu a făcut decât să scoată la lumină implicațiile conștiinței Sale filiale, așa cum a fost adeverit prin înviere și descoperit prin profețiile Vechiului Testament și prin conceptul iudaic despre persoana înțeleaptă. Probabil că sutașul roman nu a realizat, pe deplin, ce semnificația avea afirmația lui, „Cu adevărat, omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!” (Marcu 15:39): biserica primară a ajuns la o recunoaștere treptată a tot ceea ce a însemnat titlul, astfel că, în cele din urmă, s-a văzut că nu a fost nepotrivit să Îl numescă pe Isus „Dumnezeu”.<sup>46</sup>

## 8. UN STUDIU NETERMINAT

Pericolul inerent al unei cărți de tip „privire de ansamblu” este acela că își lasă cititorii cu un set de simple generalizări, pe care aceștia e posibil să fie ispitiți să le accepte ca fiind ultimul cuvânt pe subiect, fără a studia ei înșiși materialul, ca să vadă remarcile cercetătorului în context și să judece dacă acestea sintetizează situația. Acesta este, până la un punct, un risc profesional necesar; în zilele noastre, volumul cunoștințelor într-un anumit domeniu este atât de mare, încât o singură persoană nu îl poate cuprinde în întregime. Cu toții trebuie să ne bazăm pe conspectele experților din fiecare mic domeniu. În același timp, nimeni, care dorește să aibă o cunoștință direct de la sursă despre un anumit domeniu, nu poate spera să o dobândească, dacă se mulțumește cu conspectele.

În acest moment, are sens să facem acest comentariu oarecum banal, pentru că suntem acut conștienți de limitările prezentei treceri în revistă. Ea a fost limitată la o anumită abordare, titlurile lui Isus și la o anumită perioadă istorică, epoca pre-paulină. În cadrul acestui domeniu mult a fost lăsat neatins. Sunt titluri (precum „Fiul lui David” și „Robul lui Yahweh”) care au fost ignorate aproape în totalitate. Cele care au fost discutate au fost tratate fugitiv. În afara acestui domeniu, lacunele sunt chiar mai mari. Nu am luat în considerare întreaga problemă a mărturisirilor timpurii, a imnurilor și a materialului stereotip similar din biserica primară.<sup>1</sup> Nu am dat atenție gândirii lui Pavel sau a altor scriitori ai Noului Testament. A trebuit să trecem peste problema, din ce în ce mai importantă, a hristologiei ipotetice ce a aparținut comunității ipotetice, care a dat naștere documentului ipotetic „Q”.<sup>2</sup> O altă mare omisiune este problema Evangheliei lui Ioan și valoarea învățaturii cuprinsă în ea (mai ales învățătura despre „Fiul omului”

și „Fiul lui Dumnezeu”), ca dovezi despre gândirea lui Isus și a comunității, unde învățătura a fost cunoscută și păstrată.<sup>3</sup> S-ar putea ca o trecere în revistă a unui alt autor despre întreaga problemă, să pară foarte diferită de cea prezentă.<sup>4</sup>

Acestea sunt limitările impuse de enormitatea subiectului. În plus, limitarea este cauzată de volumul mare de controverse din jurul subiectului. La început, am susținut o poziție care nu este împărtășită de mulți cercetători importanți ai acestui domeniu. Am susținut că dovezile indirecte au confirmat părerea că Isus a avut o hristologie și am criticat presupunerea că gândirea bisericii primare poate fi analizată în legătură cu elementele palestinieni, iudaice eleniste și cele neiudaice eleniste. Pretudindeni în studiul nostru de ansamblu, ne-am aflat în situația nu doar de a prezenta puncte de vedere, ci de a încerca, pe scurt oricum, să le analizăm și să le criticăm din punctul nostru de vedere specific. Nădăjduim că această carte va fi pentru cititor mai utilă decât o simplă consemnare a unor puncte de vedere. Dar aceasta înseamnă că cititorul trebuie să fie pregătit să studieze materialul pentru el însuși și să cântărească argumentele pe ambele părți.

În cele din urmă, dimensiunea tratării noastre a făcut imposibilă începerea unei exegeze detaliate și a unei cercetări amănunțite a textelor, pe care trebuie să se bazeze orice construcție teologică și istorică. Aprecierile generale despre ceea ce se poate sau nu să fi afirmat Isus, nu constituie un înlocuitor pentru examinarea referințelor reale ce I-au fost atribuite și această sarcină depășește, în mod clar, scopul unei priviri generale extinse. Dar nu există înlocuitor pentru o așa lucrare detaliată, dacă este să ajungem la o înțelegere a Noului Testament întemeiată solid.

Toate acestea fac imposibilă oferirea unui cadru final al dezvoltării hristologiei. Trebuie amintit că, la început, am rostit o profeție în acest scop; cititorul poate fi convins că, aici în special, el se află în fața unui veritabil *vaticinium*

*ante eventum* – care s-a întâmplat cu adevărat.<sup>5</sup> S-a dovedit că este imposibil să se ofere o reconstrucție a istoriei hristologiei timpurii, cu toate că s-a putut arăta imperfecțiunea unora oferite nouă. Un explorator nu este decât un explorator; el este pe drumul său prin junglă, dar nu a ieșit încă de partea cealaltă, la lumina clară a zilei; la începutul altor căi îmbietoare, el a știut să scrie „fundătură”, dar n-a fost în stare încă să își construiască propriul drum drept; dar el crede că poate vedea, în față, de departe ținta și prinde curaj să se grăbească înspre ea.

Și ce am descoperit, atunci? Mai întâi, am văzut că rădăcinile hristologiei se găsesc în aplicarea la Isus a categoriilor din Vechiul Testament și din iudaism. În perioada în cauză, influența ideilor păgâne este minimă. În plus, am putut să explicăm dezvoltarea pe larg, în funcție de evoluțiile ideilor existente în Palestina și în Siria, de unde a pornit biserica.

În al doilea rând, am aflat că în spatele dezvoltării se află persoana lui Isus și convingerile, directe și indirecte, formulate cu privire la Sine. Rădăcinile hristologiei se găsesc în perioada dinaintea Paștelui, într-un sens mai profund decât ceea ce a vrut să spună Bultmann prin cuvintele „Chemarea lui Isus la a lua o hotărâre implică o hristologie”.

În al treilea rând, dovezile susțin părerea că învierea lui Isus a fost cea care a dat gândirii hristologice un imbold hotărât. Recunoașterea fermă că Isus a fost Domn și Mesia și-a avut originea în înviere. Așteptarea parousiei Sale și-a căpătat credibilitatea în urma învierii și la fel s-a întâmplat cu interpretarea hristologică a lucrării Sale. Hristologia cea mai timpurie a accentuat modul în care El a îndeplinit promisiunile Vechiului Testament cu privire la un viitor izbăvitor. Ea a văzut în Isus agentul lui Dumnezeu, căruia I s-a dat putere să mântuiască și să judece și L-a mărturisit ca Domn cu autoritate deplină. Prin aceste afirmații, a mai rămas un mic pas până la aplicarea aceleiași autorități și naturi ca a lui Dumnezeu și până la înțelegerea că, indiferent de

felul lipsit de putere în care s-au văzut aceste trăsături la alți trimiși ai lui Dumnezeu, El le-a avut într-un mod unic, ca Fiu al lui Dumnezeu. Se prea poate ca hristologia funcțională să fi fost înaintea hristologiei ontologice, însă tendința autorilor moderni de a le separa una de cealaltă este, probabil, nejustificată.

În al patrulea rând, biserica primară nu a fost preocupată să înceapă, anume, cu divinitatea lui Isus; acest lucru a apărut ca un corolar inevitabil al poziției lui Isus. Dar nu putem găsi nici o sugestie că umanitatea lui Isus a avut o mai mare importanță; ceea ce a contat a fost faptul că El era agentul lui Dumnezeu, că „Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine”. Însemnătatea umanității Sale a fost aceea că Dumnezeu a fost cu adevărat întrupat într-o formă umană; Cuvântul s-a făcut trup și a făcut cunoscut harul și adevărul lui Dumnezeu. Acest fapt are consecințe însemnate pentru înțelegerea modernă a lui Isus, în care umanitatea Sa este privită ca trăsătura cea mai importantă; în ciuda încercării de a ne convinge că aceasta a fost, cu adevărat, ceea ce vroia să spună biserica primară, trebuie să ne întrebăm serios dacă această abordare face dreptate Noului Testament.<sup>6</sup> Dar, din nou, avem parte de o chestiune care nu poate fi stabilită fără o cercetare mai amănunțită.

## POSTFAȚĂ

La începutul ultimului capitol al acestei cărți, numit „Un studiu neterminat”, s-a subliniat că există un pericol în urma acceptării concluziilor unei cărți tip „privire de ansamblu”, ca și ultim cuvânt pe subiect. Potopul de cărți, care a continuat să apară de-a lungul anilor, de la publicarea inițială din anul 1976, confirmă adevărul conținut de această avertizare. Ceea ce trebuie să ne întrebăm acum este în ce măsură discuția ulterioară a confirmat sau a pus la îndoială concluziile provizorii oferite atunci și în ce măsură s-a răspuns întrebărilor nou-apărute.

Mai devreme în carte, s-a specificat că este important să întrebăm dacă ceea ce cunoaștem despre Isus cel istoric, poate susține greutatea hristologiei așezată de biserica primară pe temelia cunoașterii și a învățaturii Sale.<sup>1</sup> Aceasta a însemnat că nu am putut evita problema valorii istorice a materialului din Evanghelii și pe cea a imaginii despre Isus cuprinsă în ea. S-a argumentat, adesea, în particular, că multe dintre referințele atribuite lui Isus în Evanghelii ar trebui, în realitate, puse pe seama primilor profeți creștini, care vorbeau în numele Său și prin autoritatea Sa. M.E. Boring a scris un studiu detaliat despre natura profeției creștine și a analizat toate referințele, despre care el crede că, în forma lor prezentă, e posibil să nu își aibă originea în Isus, cu scopul de a stabili dacă ele arată semnele profeției creștine; el concluzionează, afirmând că un mare număr de referințe au fost, în acest fel, transformate sau create.<sup>2</sup> Această părere a constituit deja subiectul criticii atente venite din partea lui D. Hill, care a pledat pentru un orizont mult mai limitat, în vederea găsirii materialului profetic din Evanghelii.<sup>3</sup> Apoi, a apărut lucrarea amănunțită a lui D.E. Aune, despre profeția creștină timpurie. Aune nu a avut acces la ediția finală a lucrării

lui Boring dar, pe baza studiilor sale mai timpurii, a tras concluzia că dovezile istorice în favoarea teoriei originilor profetice ale referințelor din Evanghelii „se găsesc, în mare măsură, în imaginația creatoare a teologilor”.<sup>4</sup> În contrast cu astfel de teorii, ar trebui acordată mai multă importanță părerii că Isus a acționat ca un învățător și că ucenicii Săi au memorizat referințele, așa cum ar fi făcut ucenicii oricărui alt învățător.<sup>5</sup>

În discuția noastră de mai devreme, am omis studiul important al lui M. Hengel *The Charismatic Leader and his Followers*, în care el protestează împotriva scepticismului istoric, cu care unii teologi abordează Evangheliile, în legătură cu înțelegerea de Sine a lui Isus. Începând cu Matei 8:21, el a arătat că Isus nu poate fi înțeles doar după un model rabinic, ci, mai degrabă, ca o persoană carismatică, profetică și escatologică, cu o autoritate unică, în calitate de vestitor al Împărăției lui Dumnezeu, Unul a cărui autoritate nu poate fi prezentată altfel decât „mesianică”. El comentează: „Mie mi se pare foarte îndoielnic dacă putem continua, ca o chestiune de principiu, să rămânem fideli teoriei, atât de populare în prezent, a unui Isus lipsit total de titluri, căruia I s-a dat ‚autoritatea’ unică, a cărei punct culminant îl constituie faptul că El îndrăznește să acționeze în locul lui Dumnezeu”,<sup>6</sup>

A.E. Harvey a scris un studiu notabil despre istoricul Isus, în care susține că, prin studierea constrângerilor istorice sub care a lucrat Isus, putem înțelege mai bine alegerile accesibile Lui și putem aprecia corect afirmațiile din Evanghelii cu privire la Sine. Lucrând în acest fel, Harvey găsește elemente istorice solide în prezentarea morții lui Isus și a judecărilor din jurul ei, poziția Lui împotriva legii și înfăptuirea de minuni. Harvey nu este sigur că, pentru Isus, a existat opțiunea de a susține că este Mesia, însă Îl vede ca pe Unul din Isaia 61 și argumentează că „Isus a susținut (chiar dacă doar implicit) că este Fiul lui Dumnezeu.”<sup>7</sup>



În aceste două cărți se încearcă să se rezolve problema înțelegerii de Sine a lui Isus, fără a se face referire la titluri, dar sensul limpede al lucrării lui Hengel este că o astfel de poziție este, până la urmă, inconsecventă și necesită să se continue cercetările. Dintre expresiile din Evanghelii care ar putea descrie titlurile folosite de Isus, „Fiul omului” este încă cel care a trezit cele mai mari speranțe și cele mai puternice controverse. Mai multe contribuții la folosirea expresiei în Evanghelii sunt cuprinse într-un volum omagial în onoarea lui A. Vogtle.<sup>8</sup> Pe de-o parte, H. Schürmann și G. Schneider argumentează că aparițiile expresiei în Q și în materialul specific lui Luca se datorează bisericii primare și nu lui Isus. Pe de altă parte, în textele din Luca 12:8; Marcu 9:31 și 14:62, W.G. Kümmel și R. Pesch pledează pentru folosirea expresiei de către Isus. A.J.B. Higgins, care a colaborat la aceeași carte, a scris, în plus, o monografie în apărarea interpretării dată de Tödt și Hahn.<sup>9</sup> Dar, în lumea vorbitoare de limba engleză, interesul principal este, categoric, în dezvoltarea ulterioară a genului de teorie promovată de G. Vermes și pe care am discutat-o, mai devreme, în această carte.<sup>10</sup> Trebuie să observăm două contribuții principale.

Avem, mai întâi, studiul amănunțit al lui M. Casey, pe textul din Daniel 7 și influența acestuia.<sup>11</sup> Casey se ocupă, în primul rând, de sensul inițial al textului din Daniel 7; el argumentează că în capitol nu există nici o figură a „Fiului omului” și că ceea ce avem este doar folosirea unei figuri umane ca simbol pentru Israel. El descoperă (asemenea lui Vermes și N. Perrin) că în literatura iudaică ulterioară nu există un concept despre Fiul omului. Apoi, Casey privește în Evanghelii. El argumentează că referințele care reflectă influența din Daniel 7 nu reprezintă învățătura adevărată a lui Isus. Ce rămâne este un set de vreo doisprezece texte, care pot fi transpuse, în urmă, în aramaică și care includ formulări generale, ce folosesc idiomul *bar'enash(a)* pentru a face afirmații adevărate despre Isus. Discuția

lui Casey are meritul important de a fi analizat, într-adevăr, posibilitatea transpunerilor aramaice a textelor.

În al doilea rând, avem studiul lui B. Lindars, care se deosebește de predecesorii săi prin faptul că argumentează că idiomul aramaic *bar'enash(a)* nu se referă la oameni, în general, (deci nici la vorbitor, în particular) ci, mai degrabă, la o categorie de oameni cu care vorbitorul se identifică pe sine.<sup>12</sup> Apoi, el susține că în Evanghelii există un grup de referințe autentice, ce pot fi înțelese în acest fel. De exemplu, în Matei 8:20, Isus afirmă că vulpile au vizuini și păsările au cuiburi, dar El și oricine ia parte la condițiile chemării misionare, nu au un loc de odihnă. Aceasta este una dintre puținele referințe în care ipoteza pare verosimilă și face ca enunțul să aibă sens; dar credulitatea noastră este forțată la maximum, atunci când ni se spune, de exemplu, că Isus a afirmat, „Căci după cum Iona a fost un semn pentru niniviteni,... tot așa există un om care va fi un semn pentru neamul acesta”, sau, din nou, că, dacă cineva Îl mărturisește sau Îl tăgăduiește acum pe Isus, va avea la judecata finală un apărător sau un acuzator, sub forma răspunsului său față de El.

Lucrările acestor teologi propun ca, în locul obișnuitei clasificări în trei părți a referințelor despre Fiul omului<sup>13</sup>, acestea să fie împărțite, mai degrabă, în două grupe principale – cele care reflectă un idiom aramaic și cele care arată influență din Daniel 7. Putem explica în vreun fel coexistența acestor două tipuri de referințe? J.D.G. Dunn susține că Isus a fost Cel care a trecut de la folosirea idiomului aramaic la folosirea unei aluzii la textul din Daniel 7 și că, odată realizată această trecere, drumul a fost deschis pentru folosiri ulterioare ale aceluiași text.<sup>14</sup>

La studiul despre Fiul omului au existat și alte contribuții ce se cer a fi apreciate. S. Kim a prezentat teza interesantă că Isus a folosit expresia „Fiul omului” în acord cu folosirea ei din Daniel (bazată pe Ezechiel 1) cu referire la Sine în calitate de persoană divină, Fiul lui

Dumnezeu, capul fiilor lui Dumnezeu.<sup>15</sup> Această ipoteză a apărut independent de lucrările lui Casey și Lindars și în realitate nu ajunge la o înțelegere cu dezbaterile lor despre fondul aramaic.

Este clar că problema Fiului omului încă produce o mare varietate de răspunsuri. În contrast, în cursul ultimilor zece ani, ideea de mesianitate nu a dat naștere la multe discuții. Se prea poate să fie din cauză că, așa cum au argumentat diferiți autori cu referire la Daniel și la folosirea din Evangheliilor, ideea de Fiu al omului este, în esență, mesianică.<sup>16</sup>

Trecem peste termenul „Domn”<sup>17</sup> și ajungem la titlul Fiul lui Dumnezeu, celălalt titlu care a constituit un important centru al atenției. În anul 1977, s-a publicat o colecție de eseuri intitulată *The Myth of God Incarnate*, în care mai mulți autori britanici au argumentat că ideea de întrupare nu este centrală în învățătura despre Isus a Noului Testament, că ea reprezintă o întrebuintare a limbajului mitologic derivat din mediul religios al creștinismului timpuriu și că, pentru teologia contemporană, este o exprimare mitologică inutilă și greșită; ea trebuie înlocuită cu alte înțelegeri despre Isus.<sup>18</sup> Cartea a stârnit multe controverse.<sup>19</sup> Lucrul care a făcut-o cu atât mai controversată a fost faptul că era redactată de mai mulți teologi care dețineau funcții de preoți în diferite biserici (cinci din cei șapte erau anglicani), dar care susțineau cu greu principiile creștinătății. În realitate, foarte mult depinde de felul în care este definit termenul „mit”. Puțini ar tăgădui faptul că limbajul referitor la calitatea de fiu divin are caracter analog și dacă prin folosirea termenului „mit” într-un mod greșit și foarte ambiguu, nu se înțelege altceva, atunci probabil că nu se face nici o mare nedreptate. Dar colaboratorii au avut, clar, în vedere mai mult de atât și au fost preocupați să nege faptul că acest limbaj era util sau semnificativ. Creștinii care sunt de părere că îndrumarul – autoritatea, îndrăznim noi să spunem – Scripturii trebuie luat în serios, se poate să gândească

diferit și este, în orice caz, departe de a fi evident faptul că limbajul despre întrupare este fără sens, exceptându-i pe susținătorii părerii depășite a lui Bultmann, referitoare la un univers închis unde nu poate avea loc o întrupare reală. Astfel, problema se reduce la întrebarea dacă întruparea este învățată în Noul Testament.

Cea mai importantă discuție pe această temă este, categoric, aceea a lui J.D.G. Dunn.<sup>20</sup> Aceasta ia forma unei discuții amănunțite despre toate titlurile și categoriile hristologice importante despre care se poate crede că includ ideea de pre-existență și, de aici, pe cea de întrupare. Dunn argumentează că ceea ce înțelegem noi, de obicei, prin ideea de pre-existență nu se găsește în nici una din scrierile Noului Testament, anterioare culegerii ioanine. El susține că textele în care se găsește ideea în mod obișnuit, au fost interpretate greșit. În realitate ele se referă la sacrificiul uman de Sine al lui Isus (Filipeni 2:5-11) sau la modul în care puterea creatoare a lui Dumnezeu, manifestată altădată în Înțelepciune, este manifestată acum în Isus. Doar în Ioan găsim deschis conceptul întrupării unei ființe pre-existente, care a venit în lume și a luat un trup de carne. Pentru Dunn acest lucru este suficient ca să arate că ideea de întrupare nu derivă din mit și nu este mitologică în sine și el menține clar ideea ca parte integrală din hristologia sa. Dar, în ciuda încercărilor sale de a-și justifica poziția,<sup>21</sup> nu este foarte clar dacă a reușit să curețe literatura neioanină de ideile despre pre-existență și întrupare.<sup>22</sup>

Nu se poate trage o concluzie cu privire la această analiză fără să ne amintim de o carte publicată la începutul perioadei, în 1977, al cărei autor, C.F.D. Moule, a scris cu îndrăzneală: „În numele dovezilor, sunt preocupat să provoc o așa afirmație ca aceea că „problema esențială a unei hristologii a Noului Testament ... este că părerea despre Isus aflată în hristologia Noului Testament nu a fost adevărată din punct de vedere istoric cu privire la Isus Însuși” (italicele

îmi aparțin).<sup>23</sup> Moule argumentează că în multe scrieri recente putem găsi o părere revoluționară despre doctrina Noului Testament, în care apar, în timp binențeles, noi categorii și el, prin contrast, susține o părere a dezvoltării, potrivit căreia creșterea mai târzie doar înfățișează mai clar ceea ce a fost latent și implicit de la început. Acest lucru nu neagă faptul că autorii Noului Testament au fost teologi autentici cu puteri creatoare, după cum sugerează, uneori, criticile radicale ale punctelor de vedere conservatoare; mai degrabă se insistă că teologii Noului Testament au lucrat fiind conștienți că ei erau apărătorii și prezentatorii unei tradiții ce avea autoritate asupra lor. Moule discută folosirea termenilor hristologici din Evangheliile și argumentează că folosirea termenilor a fost dictată, în fiecare caz, de ceea ce Însuși Isus a fost. Apoi, examinează ce a însemnat Hristos pentru experiența bisericii primare și consacră atenția, aici, înțelegerii despre Isus în termeni corporativi, o experiență ce poate fi explicată doar prin folosirea de termeni potriviți pentru Însuși Dumnezeu. Aceasta este o abordare actuală și stimulatorie pe subiect.

Trebuie să întrerupem, aici, raportul nostru despre relatarea existentă. În această prefață, ne-am limitat atenția asupra subiectelor dezbătute mai devreme în carte. Se înțelege de la sine că ele tratează doar o parte a hristologiei.<sup>24</sup> Totuși, subiectele se ocupă de fundament și doar dacă această parte a lucrării este bine studiată, vom putea să mergem cu încredere mai departe. Din studiile recente, a ieșit la lumină că, în prim plan a ajuns să se afle problema fondului aramaic al titlului „Fiul omului” și cea a bazei pentru doctrina bisericii primare despre întruparea Cuvântului pre-existent. Dacă teologii rămân la fel de departe de un consens cu privire la aceste și la alte subiecte, precum au fost în 1976, se poate susține că există încă motive bune pentru teologi ca să se afirme părerea generală despre dezvoltarea hristologiei Noului

Testament, pe care atunci am prezentat-o ca pe o soluție provizorie.

## GLOSAR

**DIHOTOMIE.** Este un termen din limba greacă (*dicha*, în două și *temnein*, tăiat), care înseamnă o împărțire în două părți; în teologie este folosit cu privire la natura umană, susținând că omul este alcătuit din două părți esențiale: trup și suflet.

**PAROUSIA.** Termenul este folosit cu privire la a doua venire a lui Hristos. În teologie există doctrina care afirmă că Isus Hristos, care a părăsit pământul și s-a ridicat la Tatăl, va reveni, într-o zi, din nou pe pământ.

**KENOSIS.** Este un termen grecesc luat din Filipeni 2:7, unde se vorbește despre Hristos că „s-a dezbrăcat pe Sine Însuși” și a luat formă umană.

**KERYGMA.** Acesta este un cuvânt grecesc, care înseamnă „proclamare”. În lucrarea de față, el se referă la conținutul Evangheliei. Termenul mai poate face referire la mesajul unei predici sau la predica în sine.

**LOGOS.** Este termenul grecesc cel mai uzual în Noul Testament pentru „cuvânt”. El este folosit specific în prologul la Ioan (Ioan 1:1,14) și posibil și în alte scrieri ionine (1 Ioan 1:1; Apocalipsa 19:3), cu referire la a doua persoană a Trinității.

**QUMRAN.** Termenul se folosește ca denumire pentru Secta Esenienilor, o importantă grupare iudaică care s-a dezvoltat în Palestina, din a doua parte a secolului al doilea î.H., până în a doua parte a primului secol D.H. Aclasi termen mai poate fi folosit cu referire la Manuscrisele de la Marea Moartă, descoperite în anul 1947.

**EXOUSIA.** În Noul Testament termenul este folosit cu referire la Dumnezeu și înseamnă „autoritate”.

## NOTE FINALE

## Capitolul I

<sup>1</sup> Am studiat acest subiect în cartea *I Believe in the Historical Jesus* (1977)

<sup>2</sup> Pentru cercetări generale ale învățaturii Noului Testament din această perioadă, vezi A. Schweizer, *The Quest of the Historical Jesus* (1909); S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (1964); W.G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* (1973) și *Das Neue Testament im 20Jahrhundert: Ein Forschungs-Bericht* (1970).

<sup>3</sup> G.E. Lessing, *Sammtliche Schriften* (1838-40), IX, p. 291; citat de H.P. Liddon, *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1867), p.iv (traducerea mea).

<sup>4</sup> Pentru o evaluare a lucrării sale, vezi N. Perrin, “Reflections on the Publication in English of Bousset’s *Kyrios Christos*”, *Exp.T* 82, 1970-71, pp. 340-342.

<sup>5</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (Traducerea în lb. engleză, 1970), p.58

<sup>6</sup> Lui W. Bousset îi datorăm ceea ce este încă una dintre tratările standard despre religia iudaică: W. Bousset și H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*<sup>4</sup> (1966).

<sup>7</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (1961).

<sup>8</sup> Vezi, mai jos, capitolul 2.

<sup>9</sup> A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1929), pp. 231-237, citare de la p. 235.

<sup>10</sup> Pentru un rezumat al cărții lui Cullmann, vezi V. Taylor, *Professor Oscar Cullmann’s „Die Christologie des Neuen Testaments”*, *Exp.T* 70, 1958-59, pp.136-140.

<sup>11</sup> Vezi rezumatul meu, „Professor Ferdinand Hahn’s „Christologische Hoheitstitel””, *Exp.T* 78, 1966-67, pp. 212-215. O critică detaliată a cărții lui Hahn a fost oferită de P. Vielhauer, „Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?”, în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965; publicată inițial în *Evangelische Theologie* 25, 1965, pp. 24-72); cf comentariile similare din „Zur Frage der christologischen Hoheitstitel”, *Theologische Literaturzeitung* 90, 1965, cols 569-588.

<sup>12</sup> Pre-paulină’ înseamnă, binențeles, și pre-’ ceilalți scriitori ai Noului Testament. Acest adjectiv prea la îndemână este imprecis și în alte privințe, din moment ce se poate ca unele dezvoltări care au precedat epistolele mai târzii ale lui Pavel (cum ar fi, scrierea „imnurilor” din Filipeni și Coloseni) să fi fost încă în desfășurare în timpul perioadei mai timpurii a lucrării literare a lui Pavel.

<sup>13</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, p. 43.

## Capitolul al II-lea

- <sup>1</sup> F.G. Downing, *The Church and Jesus* (1968), p. 23.
- <sup>2</sup> F.G. Downing, *op. cit.*, pp. 52-54. Cf. R.P.C. Hanson, „The Enterprise of Emancipating Christian Belief from History”, în *Vindications* (1966), de A.T. Hanson (editor).
- <sup>3</sup> F.G. Downing, *op. cit.*, p. 42. Se face trimiterea la cartea lui W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 33f.
- <sup>4</sup> W. Heitmüller, „Zum Problem Paulus und Jesus”, *ZNW* 13, 1912, pp. 320-337.
- <sup>5</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 18. Această idee este dezvoltată, pe larg, de către S. Schultz, în cartea *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten* (1972).
- <sup>6</sup> W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 105f., 11f.
- <sup>7</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p. 323.
- <sup>8</sup> T.W. Manson, analiză a lucrării lui Bultmann din *JTS* 50, 1949, pp. 202-206, citări de la p. 203.
- <sup>9</sup> Această părere a fost atribuită lui S.G.F. Brandon (vezi cartea lui, *Jesus and the Zealots* (1967) și comentariul lui G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 49), dar el a insistat că această reprezentare o evaluare greșită a poziției sale („Jesus and the Zealots’: O rectificare” *NTS* 17, 1970-71, p. 453).
- <sup>10</sup> M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist e* (1974).? (1971) și *Victory over Violence* (1974).
- <sup>11</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 159f.; E. Lohse, *TDNT* VII, pp. 867-870; cf. P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961). Pe de altă parte, vezi J. Blinzler, *The Trial of Jesus*
- <sup>12</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 118-121. Totuși, Cullmann recunoaște că răspunsul lui Isus este echivoc.
- <sup>13</sup> D.R. Catchpole, „The Answer of Jesus to Caiaphas (Matei xxvi. 64)”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 213-226.
- <sup>14</sup> F. Hahn, *op. Cit.*, pp. 223-228; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 109. Ipoteza este respinsă de W.G. Kümmel, în cartea *The Theology of the New Testament* (1974), pp.69f., pe motivul excelent că biserica primară nu a transmis o relatare, în care Isus a respins mărturisirea lui Petru, ca fiind drăcească.
- <sup>15</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 149.
- <sup>16</sup> W. Wrede, *The Messianic Secret* (1971) (traducerea târzie a cărții *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, ediție nouă).
- <sup>17</sup> M.D. Hooker, „On Using the Wrong Tool”, *Theology* 75, noiembrie 1972, pp. 570-581; cf. „Christology and Methodology”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 480-487. În aceste două articole, Dr. Hooker este preocupată de limitările metodelor de analiză a formei și tradiției și de concluziile prea încrezătoare trase de către unii dintre practicienii acestora; comentariile ei sunt foarte relevante pentru tema din capitolul următor.

## Capitolul al III-lea

- <sup>1</sup> J. Knox, *The Death of Christ* (1959), p. 58.

- <sup>2</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 18.
- <sup>3</sup> F.Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p. 11; compară critica adusă lui Hahn de opinia radicală a lui P. Vielhauer, în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), p. 143.
- <sup>4</sup> P.W. Schmiedel, „Gospels”, în *Encyclopaedia Biblica* (1899-1903), II, cols. 1761-1898, îndeosebi cols. 1881-1883.
- <sup>5</sup> Dovezile sunt atât de unilaterale încât E. Käsemann (*The Testament of Jesus*, 1968) poate argumenta că Evanghelia după Ioan, probabil anti-docetistă în scop, este ea însăși docetistă în perspectivă.
- <sup>6</sup> H. Schlier, *TDNT* I, pp. 335-338, citări de la p. 338.
- <sup>7</sup> J. Jeremias, „Characteristics of the *ipsissima vox Jesu*”, din cartea *The Prayers of Jesus* (1967), pp. 108-115. Trebuie clarificat faptul că Jeremias nu consideră toate enunțurile în care apare cuvân ca fiind enunțurile reale ale lui Isus, însă susține că există un nucleu mulțumitor de enunțuri reale ca să se justifice afirmațiile din text.
- <sup>8</sup> V. Hasler, *Amen* (1969); K Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (1970). De asemenea, vezi J.C.G. Greig, „Abba and Amen: Their Relevance to Christology”, *Studia Evangelica* V, 1968, pp. 3-13.
- <sup>9</sup> Cazul lui Hasler este categoric slab. *a.* El examinează toate enunțurile lui Isus introduse de expresia „Eu vă spun”, cea care însoțește întotdeauna cuvântul *amen* și trage concluzia ilogică că, din cauza că unele enunțuri din această grupă mai mare sunt puse pe seama altora, nu este obligatoriu ca toate enunțurile *amen* care se găsesc doar pe buzele lui Isus, să fi fost rostite de El. *b.* Tinde să presupună fără dovezi neautenticitatea conținutului enunțurilor introduse de cuvântul *amen*. *c.* Nu observă că scopul teologic exprimat în cuvântul *amen*, pe care el îl atribuie evangheliștilor, ar putea reflecta scopul teologic al lui Însuși Isus. *d.* Este nereușită încercarea lui de a arăta cum biserica primară a derivat noua folosire a cuvântului *amen* ca să introducă afirmații luate din folosirea din Vechiul Testament. Nu reușește să arate că, în afara lui Isus, altcineva a folosit cuvântul numai într-un mod afirmativ, pentru a accentua adevărul afirmației ce urma a fi rostită. Când cuvântul *amen* este folosit altundeva în Noul Testament, scopul este confirmarea a ceea ce a fost spus în prealabil. *e.* Hasler presupune că biserica primară nu a făcut deosebire între enunțurile lui Isus cel pământesc și cele ale profetilor care vorbeau în numele Său. El merge până într-acolo încât susține că biserica elenistă, așa cum o descrie Pavel, nu are nevoie de tradiția a ceea ce a afirmat Isus cel pământesc, deoarece profeții ei carismatici puteau furniza învățătura necesară. F. Neugebauer a dovedit că această presupunere este falsă, în cartea sa „Geistsprüche und Jesuslogien”, *ZNW* 53, 1962, pp. 218-228; D. Hill, „On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 262-274. K. Berger a întrebunțat argumente similare și a încercat în special să găsească în literatura iudaică paralele la folosirea introductivă a termenului *amen*. Împotriva încercărilor de a găsi paralele la folosirea de către Isus a termenului, vezi J. Jeremias, „Zum nicht-responsorischen Amen”, *ZNW* 64, 1973, pp. 122f.
- <sup>10</sup> J. Jeremias, „Abba”, în cartea *The Prayers of Jesus* (19679), pp. 11-65. Unicitatea imaginii lui Isus nu este influențată de exemplele iudaice

citate de către G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 210f. (despre această carte, vezi J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, pp. 61-68, îndeosebi pp. 65f.).

<sup>11</sup> H. Conzelmann, în cartea *An Outline of the Theology of the New Testament* (1969), pp. 103-105, argumentează: a. că nu este nevoie ca termenul *abba* să indice o relație apropiată; b. că Isus nu a păstrat pentru Sine folosirea termenului, ci a invitat și pe alți oameni să-l folosească; c. că distincția dintre Tatăl „meu” și Tatăl „tău”, care, în raport cu Dumnezeu, Îl deosebește pe Isus de ceilalți oameni, se datorează bisericii primare iar nu lui Isus, care s-a adresat auditoriului Său afirmând că Dumnezeu este Tatăl fiecăruia.

Al treilea argument își pierde puterea ca urmare a recunoașterii chiar de către Conzelmann că biserica primară păzea, de fapt, ceea ce Însuși Isus a vrut să spună, anume că Dumnezeu este cunoscut ca *abba* doar de cei care se angajează într-o relație de încredere cu El. În orice caz, putem, totuși, contesta negarea autenticității a unor texte anumite, pe care Conzelmann își construiește cazul. Cât despre cel de-al doilea punct, păstrarea de către biserică a cuvântului aramaic este clară doar dacă a fost prețuită ca un cuvânt rostit de Isus. Este pură bănuială să se considere că folosirea lui a apărut în biserica vorbitoare de limba aramaică, atunci când toate dovezile palpabile vorbesc în favoarea folosirii lui de către Isus. Biserica primară știa că putea să I se adreseze lui Dumnezeu în acest mod, pentru că Isus Și-a invitat ucenicii să se roage astfel. Deși folosirea cuvântului *abba* nu constituie unicul prerogativ al Fiului lui Dumnezeu, el este un privilegiu pe care Isus l-a dat doar ucenicilor Săi și acest fapt implică pretenția Sa de a avea autoritate unică. Cât despre punctul de vedere lingvistic, Conzelmann susține că folosirea de către rabini a formei „Tatăl meu” nu se deosebea, în esență, de folosirea lui Isus a termenului *abba* și că folosirea lui *pater* (vocativ) doar în 3 Macabei 6:3,8 indică că forma întrebuintată era cea absolută. Dar dacă acest raționament este corect, este inexplicabil de ce biserica primară păstra forma neuzuală *abba*; dacă nu era de făcut nici o deosebire între folosirea de către Isus și cea a iudaismului contemporan, de ce și-a amintit biserica primară îndeosebi cuvântul pe care El l-a folosit? Se poate admite că forma absolută *pater* era folosită în iudaismul din diaspora, însă Jeremias, care cunoștea bine acest lucru, a susținut că aceasta imita practica elenistă și că nu existau dovezi ale acestei folosiri în limba aramaică din Palestina. Nimic din argumentul lui Conzelmann nu poate răsturna abundența de dovezi lingvistice aduse de Jeremias în legătură cu folosirea aramaică.

<sup>12</sup> E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus”, în *Essays on New Testament Themes* (1964), pp. 15-47, citări de la p. 37.

<sup>13</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 42. Argumentul lui Käsemann nu a trecut fără a fi contestat. H. Conzelmann (*op. cit.* pp. 120-122) și H. Braun (*Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (1957), II, pp. 5f.,9) au negat că forma antitezei din Matei 5:21-48 a existat de pe vremea lui Isus, sau cel puțin au argumentat că acest lucru este discutabil. Totuși, ei recunosc că fondul unor afirmații antitetice a existat de pe vremea lui Isus. În plus, Braun argumentează că folosirea reală a expresiei „Dar Eu vă spun” introduce enunțuri care nu radicalizează

învățătura legii și că radicalizarea nu trece dincolo de ceea ce putea fi găsit în iudaismul contemporan (Matei 5:21f.,27f.,33ff.). Prima afirmație este incorectă; cea de-a doua este irelevantă, prin aceea că se pune în discuție autoritatea lui Isus de a face afirmații.

<sup>14</sup> E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), p. 36; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 57. Compară R.P. Martin, „The New Quest of the Historical Jesus”, în C.F.H. Henry (editor), *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (1966), pp. 25-45, îndeosebi pp. 31-34.

<sup>15</sup> J.J. Vincent, „The Parables of Jesus as Self-Revelation”, în *Studia Evangelica* I, 1959, pp. 79-99.

<sup>16</sup> Isus are autoritatea să scoată demoni (marcu 1:27; 3:15; 6:7; compară Luca 10:19); să vindece (Matei 8:8f.; Luca 7:7f.); să învețe (Marcu 1:22; 11:28-33) și să ierte păcatele (Marcu 2:10).

<sup>17</sup> Cuvântul este folosit în Luca 12:5, cu privire la autoritatea absolută a lui Dumnezeu.

<sup>18</sup> G. Barth, „Matthew's Understanding of the Law”, în cartea *Tradition and Interpretation in Matthew* (1963), editată de G. Bornkamm, G. Barth și H.J. Held, pp. 58-164, îndeosebi pp. 93-95; compară E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew* (1960), p. 114.

<sup>19</sup> D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1954), pp. 254-265.

<sup>20</sup> C.E.B. Cranfield, *St Mark* (1963), p. 115.

<sup>21</sup> Biserica primară a văzut în învățătura lui Isus dovezi că într-o biserică mixtă de iudei și neiuidei, nu mai era necesar să se respecte legile Vechiului Testament referitoare la mâncare; este inutil să se considere că Isus a mers atât de departe; compară W.L. Lane, *Commentary on the Gospel of Mark* (1974), p. 256.

<sup>22</sup> R.J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (1975), pp. 203-226 (publicată și sub forma unui articol în *JBL* 93, 1974, pp. 226-242).

<sup>23</sup> Compară W.G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1965), pp. 1-14, 15-35, pe ideea iudaică despre tradiție.

<sup>24</sup> Astfel, Isus nu formula o nouă lege civilă, așa cum s-a intenționat să fie legea lui Moise; El lucra la un nivel diferit, acela al vocii lui Dumnezeu pentru viețile personale și sociale ale poporului Său. Compară R.J. Banks, *op. cit.* De asemenea, vezi E. Lohse, *Die Einheit des Neuen Testaments* (1973), pp. 73-87. O părere foarte radicală cu privire la autenticitatea materialului se găsește în carte lui K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, I (1972).

<sup>25</sup> E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), pp. 20 și următoarele pagini.

<sup>26</sup> De exemplu, vezi Marcu 10:15 și comentariile lui E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (1971), pp. 206 și următoarele pagini.

<sup>27</sup> Autenticitatea textului din Luca 6:46 (cu textul paralel Matei 7:21) este recunoscută de R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1968), p. 128,151. Cu privire la textul din Luca 12:32, vezi J. Jeremias, *TDNT* VI, p. 501 și n. 20. Problemele asociate cu textul din Luca 22:29 sunt complexe, însă, pentru o apărare a unei forme reconstruite a textului, vezi C. Colpe *TDNT* VIII, pp. 447 și paginile următoare. Cazul

nostru se bazează, oricum, pe dovezi mai multe decât aceste texte; el este clădit pe învățătura lui Isus luată în ansamblu.

<sup>28</sup> I.H. Marshall, „Uncomfortable Words VI. ‚Fear him who can destroy both soul and body in hell’ (Matei 10, R.S.V)”, *Exp.T* 81, 1969-70, pp. 276-280.

<sup>29</sup> C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967), pp. 68 și următoarele pagini.

<sup>30</sup> Dar, în orice caz, „nu există nici o fărâcă de dovadă că Isus aștepta să vină cineva mai mare decât Sine și există puține dovezi în sens contrar” (C.E.B. Cranfield, *St. Mark* (1963), p. 274).

<sup>31</sup> P. Vielhauer prezintă cazul împotriva istoricității în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 68-71; pentru cealaltă parte, vezi E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (1971), pp. 127-129.

<sup>32</sup> Ar fi evident imposibil să se prezinte un set de dovezi care să fie acceptate de toți învățații; ceea ce se afirmă este că până și învățătura radicală acceptă, în general, autenticitatea a mare parte din materialul citat mai sus.

<sup>33</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 106.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 129 și paginile următoare.

<sup>35</sup> O. Betz, „Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu”, *Nov.T* 6, 1963, pp. 20-48; *What do we know about Jesus?* (1968). pp. 160-191; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (1974); compară G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (1974), pp. 156-165.

<sup>36</sup> Punctul cel mai puternic al lui Betz este felul în care folosește textul din 2 Samuel 7. Nu este atât de clar că motivul suferinței trebuie asociat în mod special cu Mesia.

<sup>37</sup> Betz discută sugestia lui N.A. Dahl că primii creștini au transformat acuzațiile false despre Isus de la judecata Sa într-o mărturisire de credință și o respinge în mod corect corect (*What do we know about Jesus?* p. 86).

<sup>38</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, pp. 46-48,50-53. Cf. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 352-406.

<sup>39</sup> J. Jeremias, *TDNT* II, pp. 931.

<sup>40</sup> G. Friedrich, *TDNT* VI, p. 847.

<sup>41</sup> Pentru mai multe detalii, vezi I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (1970), pp. 125-128. Pentru păreri opuse celei prezentate aici, vezi R. Schnackenburg, „Die Erwartung des ‚Propheten’ nach dem Neuen Testament und den Qumran – Texten”, *Studia Evangelica* I, 1959, pp. 622-639; W. Pannenberg, *Jesus: God and Man* (1970), p. 327.

<sup>42</sup> Trebuie atrasă atenția și asupra îndeplinirii conștiente de către Isus a profețiilor Vechiului Testament; vezi R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (1971).

<sup>43</sup> E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus”, în *Essays on New Testament Themes* (1964), p. 43.

<sup>44</sup> Argumentul lui Käsemann devine ilogic atunci când este reformulată întrebarea inițială: „Înseamnă aceasta că Isus a vorbit, în mod direct, despre Sine ca fiind Mesia?”

<sup>45</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 37.

<sup>46</sup> F. de Zulueta, „Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era”, *Journal of Roman Studies* 22, 1932, pp. 184-197, citat de la p. 195.

<sup>47</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 44.

<sup>48</sup> Cealaltă parte a principiului tradițional-istoric se ocupă de negarea faptului că ceea ce s-ar fi putut afirma de către un iudeu din acel timp, nu poate fi considerată învățătura reală a lui Isus – cel puțin inițial. Alți scriitori au expus destul de mult lipsa de apărare a acestui postulat și au arătat imposibilitatea de a pune spusele lui Isus pe un fond iudaic, care însă nu este iudaic în conținut.

<sup>49</sup> R.H. Fuller afirmă principiul sub această formă radicală, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 116.

<sup>50</sup> Poziția este, în mod sigur, mai complicată decât se subînțelege din text; afirmația vrea să prezinte o atitudine „autentică până în momentul dovedirii neautenticității”, opusă atitudinii „neautentică până în momentul dovedirii autenticității”. Este îndeajuns de clar că (pornind de la prioritatea marcană) o modificare a unei referințe marcană făcută de Matei sau Luca (de exemplu, formele diferite ale textului din Matei 9:1) nu poate reprezenta *ipsissima vox* a lui Isus, numai dacă nu cumva există motive să se creadă că evangheliștii de mai târziu au avut acces la o *altă* tradiție, mai sigură. Din nou, dacă au fost motive întemeiate să se presupună că o afirmație atribuită aparent lui Isus (de exemplu, Marcu 10:12) a fost o adăugare a bisericii primare, ca să se explice mai clar ce a vrut El să spună (în cazul de față, să furnizeze un comentariu la textul din Marcu 10:11), nu am putea să o excludem *a priori*. Prin menționarea acestor posibilități, vrem să clarificăm faptul că o atitudine conservatoare față de critica Noului Testament, nu poate exclude posibilitatea de a găsi în Evanghelii material atribuit lui Isus, dar care nu își are originea, în forma lui actuală, direct la El.

### Capitolul al IV-lea

<sup>1</sup> U. Wilckens și G. Foerster, *TDNT* VII, pp. 465-526; M.J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (1970); F. Christ, *Jesus Sophia* (1970); R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

<sup>2</sup> H.D. Betz, „Jesus as Divine Man” în F.T. Trotter (editor), *Jesus and the Historian* (1968), pp. 114-133; J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (1974); M. Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretologies. Divine Man, the Gospels and Jesus”, *JBL* 90, 1971, pp. 174-199; pentru o lucrare critică la această părere, vezi O. Betz, „The Concept of the so-called ‚Divine Men’ in Mark's Christology” în D.E. Aune (editor), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (1972), pp. 229-240; W.L. Lane, „Theios Aner Christology and the Gospel of Mark”, în R.N. Longenecker și M.C. Tenney (editori), *New Dimensions in New Testament Study* (1974).

<sup>3</sup> A.J.B. Higgins, „Son of Man- *Forschung* since ‚The Teaching of Jesus’”, în A.J.B. Higgins (editori), *New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson* (1959), pp. 119-135. În titlul eseului, se face referirea la cartea lui T.W. Manson cu acel nume.

<sup>4</sup> I.H. Marshall, „The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion”, *NTS* 12, 1965-66, pp. 327-351. Acest capitol se bazează, în mare măsură, pe acest articol și pe cel citat în nota de mai jos.

<sup>5</sup> N.Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967); M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); C.K. Barret, *Jesus and the Gospel Tradition* (1967); F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967); C. Colpe în *TDNT* VIII, pp. 400-407; J. Jeremias, „Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien”, *ZNW* 58, 1967, pp. 158-172 (rezumate în *New Testament Theology* (1971), 1, pp. 257-276). Vezi studiul meu, „The Son of Man in Contemporary Debate”, *EQ* 42, 1970, pp. 67-87.

<sup>6</sup> Lucrările mai recente îi includ pe: W. Marxsen, *The Beginning of Christology: A Study of its Problems* (1969); F.H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (1970); R. Maddox, „The Quest for Valid Methods in ‚Son of Man’ Research”, *TSTB* 61, toamna anului 1971, pp. 14-21; R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, pp. 243-267; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 160-191; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (1974); compară G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (1974), pp. 156-165.

<sup>7</sup> H. Lietzmann a negat acest lucru în *Der Menschensohn* (1856).

<sup>8</sup> G. Vermes, „The Use of *bar nash*/*bar nasha* in Jewish Aramaic”, apendice E în M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1967), pp. 310-328. G. Vermes face un rezumat acestui articol în cartea *Jesus the Jew* (1973).

<sup>9</sup> G. Vermes, *art. cit.*, p. 327.

<sup>10</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 164-168, 189.

<sup>11</sup> J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, p. 261 n. 1; A. Gelston, „A Sidelight on the ‚Son of Man’”, *SJT* 22, 1969, pp. 189-196. Vezi, în plus, analiza lui R. Le Déaut din *Biblica* 50, 1968, pp. 388-399, îndeosebi pp. 397-399, asupra cărții lui Black.

<sup>12</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 169-177. Pentru dovezile în egală măsură negative, din sursele Qumran, vezi J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 382-407, îndeosebi p. 396 și următoarele pagini.

<sup>13</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, p. 404.

<sup>14</sup> F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967), pp. 114-117; D. Hill, „ ‚Son of Man’ in Psalm 80 v. 17”, *Nov.T* 15, 1973, pp. 261-269. Dar această exegeză nu este acceptată de toată lumea; compară C. Colpe, *TDNT* VIII, p. 407.

<sup>15</sup> Când este citat Psalmul 8 în Evrei 2:6-8, referirea la Fiul omului nu are o importanță primordială.

<sup>16</sup> Vezi discuția și bibliografia în cartea lui M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), p. 13 n. 3.

<sup>17</sup> M.D. Hooker, *op. cit.*, pp. 11-30.

<sup>18</sup> Compară cu A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942). Pentru detalii despre părerea adoptată mai sus, vezi F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1960), p. 65; H.L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (1953), pp. 13-15.

<sup>19</sup> J.T. Milik, „Problèmes de la littérature hénoclique à la lumière des fragments araméens de Qumran”, *HTR* 64, 1971, pp. 333-378.

<sup>20</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, pp. 406-430. Articolul lui Colpe include o critică extinsă a altor derivări sugerate.

<sup>21</sup> F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967).

<sup>22</sup> M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), pp. 11-74.

<sup>23</sup> N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), pp. 164-173.

<sup>24</sup> R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, pp. 243-267; o variantă mai completă a argumentului se găsește în „Der apokalytische Menschensohn ein theologisches Phantom”, *Annual of Swedish Theological Institute* 6, 1968, pp. 49-105.

<sup>25</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1967), pp. 55-91. 92-140; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), pp. 173-199; *A Modern Pilgrimage* (1974), pp. 57-83; H. Conzelmann, *An Outline of The Theology of the New Testament* (1969), pp. 131-137.

<sup>26</sup> C. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 137-192; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), pp. 25-35; R. Maddox, „The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 45-74; F.F. Bruce, *This is That* (1968), pp. 26-30, 96-99; M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967).

<sup>27</sup> M.D. Hooker, *op. cit.*, pp. 27-30; compară cu C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967), pp. 82-99 (o ediție nouă a articolului său „From Defendant to Judge – and Deliverer”, publicat inițial în *SNTSB* III, 1952, pp. 40-53); C.K. Barrett, „The Background of Mark 10:45”, în *New Testament Essays* (1959), pp. 1-18, a lui A.J.B. Higgins (editor). Împotriva acestei păreri, vezi îndeosebi lucrarea *Jesus and the Old Testament* (1971), pp. 128-130, scrisă de R.T. France.

<sup>28</sup> R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1968), p. 152; *Theology of the New Testament* (1952), I, pp. 28-32; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), pp. 228-231.

<sup>29</sup> H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965).

<sup>30</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), ch. 1; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 119-125, 143-155.

<sup>31</sup> A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964).

<sup>32</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, pp. 430-461.

<sup>33</sup> E. Schweizer, „Der Menschensohn”, *ZNW* 50, 1959, pp. 185-209; „The Son of Man”, *JBL* 79, 1960, pp. 119-129 (citatul este de la p. 121 și următoarele pagini); „The Son of Man Again”, *NTS* 9, 1962-63, pp. 256-261 (primul și al treilea articol sunt retipărite în *Neotestamentica* (1963), pp. 56-84, 85-92, lucrare a lui E. Schweizer); *The Good News According to Mark* (1971), pp. 166-171. Compară cu W. Scott, „ ‚Son of Man – a title of Abasement’”, *Exp.T* 83, 1971-72, pp. 278-281.

<sup>34</sup> R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, p. 262.

<sup>35</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 186. Pentru o părere asemănătoare, vezi J.C. O’Neill, „The Silence of Jesus”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 153-167, îndeosebi pp. 158-162.

<sup>36</sup> S-ar părea că Ioan 9:35 este o excepție de la această regulă, însă aici e posibil ca folosirea titlului de „Fiul omului” să se datoreze cerințelor teologice date de situația respectivă.



<sup>37</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 55-91.

<sup>38</sup> Vielhauer are dreptate când afirmă că nici unul dintre enunțurile lui Isus nu îl asociază pe Fiul omului cu Împărăția lui Dumnezeu, însă greșește cu privire la concluzia pe care o trage; vezi J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, p. 267 și următoarele pagini.

<sup>39</sup> Vezi, mai sus, p.51.

<sup>40</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 262-264.

<sup>41</sup> Vezi articolul meu din *NTS* 12, 1965-66, îndeosebi p. 339 și următoarele pagini.

<sup>42</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, p. 275 și următoarele pagini.

<sup>44</sup> R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (1971), pp. 110-135.

<sup>46</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, p. 264 și următoarele pagini.

<sup>47</sup> Materialul iohanin constituie în sine un domeniu vast de studiu, pe care a trebuit să-l trecem aici sub tăcere. Lucrări recente includ: S.S. Smalley, „The Johannine Son of Man Sayings”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 278-301; B. Lindars, „The Son of Man in the Johannine Christology”, în *Christ and Spirit in the New Testament* (1973), pp. 43-60, a lui B. Lindars și S.S. Smalley (editori); R. Maddox, „The Function of the Son of Man in the Gospel of John”, în *Reconciliation and Hope* (1974), pp. 186-204, a lui R. Banks (editor).

<sup>48</sup> Exemplele clare includ textele din Matei 16:13 (compară cu Marcu 8:27) și Matei 5:11 (opus textului din Luca 6:22).

<sup>49</sup> Cele două domenii, în care se bănuiește că expresia „Fiul omului” este adăugată la tradiție, sunt *a.* profețiile despre patimi și înviere și *b.* profețiile despre viitoarea venire și despre gloria Fiului omului. Dacă teza noastră este totuși corectă, biserica primară nu va fi făcut mai mult decât să ofere o mai mare exactitate și culoare la ceea ce Însuși Isus afirmase deja.

<sup>50</sup> Dezbaterile cele mai recente îi includ pe C.F.D. Moule, „Neglected Features in the Problem of ‚the Son of Man’”, în *Neues Testament und Kirche* (1974), pp. 413-428, a lui J. Gnilka (editor); B. Lindars, „Re-enter the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 22, 1975-76, pp. 52-72; R. Pesch și R. Schnackenburg (editori), *Jesus und der Menschensohn* (1975).

### Capitolul al V-lea

<sup>1</sup> W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge și A.S. van der Woude, *TDNT* IX, pp. 493-580. Vezi de asemenea O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 111-136; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 136-239; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 23-31, 63f., 109-111, 158-162, 184-186, 191f., 230; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1956), pp. 19-64, 133-150; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 129-159.

<sup>2</sup> *Messias* este derivat din forma aramaică *meshicha*. În Noul Testament de găsește doar în Ioan 1:41; 4:25.

<sup>3</sup> Cu toate că versetul a fost interpretat, în mod tradițional, ca o profeție despre Meisa, el nu este recunoscut în Noul Testament.

<sup>4</sup> M. de Jonge, „The Word „Anointed” in the Time of Jesus”, *Nov.T* 8, 1966, pp. 132-148; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (1961), pp. 121-123 (nu în cea de-a doua ediție, 1970).

<sup>5</sup> 11Q Melchizedek. Compară. M. de Jonge și A.S. van der Woude, „11Q Melchizedek and the New Testament”, *NTS* 12, 1965-66, pp. 301-326.

<sup>6</sup> A.S. van der Woude, *TDNT* IX, pp. 521-523.

<sup>7</sup> K. Berger, „Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 1-44: „Zum Problem der Messianität Jesu”, *ZTK* 71, 1974, pp.1-30.

<sup>8</sup> Dovezile din Ioan nu modifică fundamental imaginea. Aparent, folosirea titlului îi este atribuită lui Isus doar în Ioan 17:3, dar probabil că acesta este un comentariu al evanghelistului (B.F. Westcott, *St John* (1822), p. 240). Isus este recunoscut ca Mesia în Ioan 1:41; 4:25 și următoarele versete, 29.

<sup>9</sup> Această părere a fost pusă pe seama lui S.G.F. Brandon (vezi cartea lui, *Jesus and the Zealots* (1967) și comentariul lui G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 49), dar el a insistat că aceasta este o evaluare incorectă a poziției sale („Jesus and the Zealots: A Corection”, *Nts* 17, 1970-71, p. 453).

<sup>10</sup> M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (1971) și *Victory over Violence* (1974).

<sup>11</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p. 159 și următoarele pagini; E. Lohse, *TDNT* VII, pp. 867-870; compară P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1959); D.R. Catchpole, „The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial”, în *The Trial of Jesus* (1970), pp. 46-65, E. Bammel (editor).

<sup>12</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 118-121. Oricum, Culmann de fapt recunoaște că răspunsul lui Isus este ambiguu.

<sup>13</sup> D.R. Catchpole, „The Answer of Jesus to Caiaphas (Matei xxvi. 64)”, *NTS* 17, 1970-71, ăă. 213-226.

<sup>14</sup> F. Hahn, *op. cit.*, pp. 223-228; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 109. W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 69 și următoarele versete, respinge această propunere pe motivul excelent că biserica primară nu ar fi transmis o relatare în care Isus respingea mărturisirea lui Petru, considerând-o a fi satanică.

<sup>15</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 149.

<sup>16</sup> W. Wrede, *The Messianic Secret* (1971) (traducerea târzie în engleză a cărții *Das Messiaageheimnis in den Evangelien*, 1901, retipărită în 1963). Pentru cercetări despre modificări ulterioare ale teoriei, vezi B.G. Powley, „The Purpose of the Messianic Secret: A Brief Survey”, *Exp.T* 80, 1968-69, pp. 308-310; D.E. Aune, „The Problem of the Messianic Secret”, *Nov.T* 11, 1969, pp. 1-31; J.D.G. Dunn, „The Messianic Secret in Mark”, *Tyn.b* 21, 1970, pp. 92-117.

<sup>17</sup> Vezi capitolul al III-lea.

<sup>18</sup> S-a sugerat că expresia „secretul Fiul lui Dumnezeu” ar fi un titlu mai potrivit.

<sup>19</sup> E. Schweizer, *The Good News According to Mark* (1971), pp. 54-56. Compară studiul despre teoriile recente în carte lui R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (1972), pp. 140-162.

<sup>20</sup> R.N. Longenecker, „The Messianic Secret in the Light of Recent Discoveries”, *EQ* 41, 1969, pp. 207-215, îndeosebi p. 209 și următoarele pagini. (Acest articol este inclus în *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), pp. 66-80) Vezi G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), pp. 315 și paginile următoare.

<sup>21</sup> O Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p.126 și paginile următoare; J.D.G. Dunn, *art. cit.*

<sup>22</sup> D. Flusser, „Two Notes on the Midrash on 2 Samuel vii”, *Israel Exploration Journal* 9, 1959, pp. 99-109, îndeosebi 107-109; R.N. Longenecker, *art. cit.*; J.C. O'Neill, „The Silence of Jesus”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 153-167..

<sup>23</sup> R.N. Longenecker, *art. cit.*, p. 215.

<sup>24</sup> Aceasta este, de fapt, poziția lui Hahn.

<sup>25</sup> O. Cullmann, *op. cit.*, p. 126.

<sup>26</sup> Pentru părerea că figura din Daniel 7:13 a fost socotită de la început ca „mesianică”, vezi mai sus, p. 66 și următoarele pagini. O dihotomie strictă între „Mesia” și „Fiul omului” este nejustificată.

<sup>27</sup> Aceste argumente pot fi, cu siguranță, folosite împotriva lui R. Bultmann.

<sup>28</sup> K. Berger, „Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 1-44. Poate că ar trebui acordată mai multă importanță părerii că mesia era privită ca o persoană înzestrată cu Duhul sfânt; compară C. Van Unnik, „Jesus the Christ”, *NTS* 8, 1961-62, pp. 101-116.

<sup>29</sup> J.A.T. Robinson, „The Most Primitive Christology of All?”, *JTS* n.s. 7, 1956, pp. 177-189, repărit în *Twelve New Testament Studies* (1962), pp. 139-153.

<sup>30</sup> R.H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology* (1965), p.158 și următoarele pagini) se întreabă dacă aceasta este cea mai timpurie hristologie dintre toate, însă afirmă că, cel puțin, este mai timpurie decât ideea din Faptele Apostolilor 2:36.

<sup>31</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 168-172.

<sup>32</sup> Studiul de bază este cel al lui J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1966), pp. 101-103. Cazul a fost pus la îndoială de către H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of The New Testament* (1969), p. 65 și următoarele pagini, însă recunoaște chiar că pasajul se bazează, până la urmă, pe tradiția Ierusalimului.

<sup>33</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, p. 230.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>35</sup> F.F. Bruce, „The Speeches in Acts – Thirty Years After”, în *Reconciliation and Hope* (1974), pp. 53-68, îndeosebi p. 67 și următoarele pagini, carte a lui R.J. Banks (editor).

<sup>36</sup> Vezi, mai sus, n. 32. De asemenea, B. Klappert, „Zur des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. Xv. 3-5”, *NTS* 13, 1966-67, pp. 168-172.

<sup>37</sup> W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 38-44.

<sup>38</sup> Vezi, mai sus, n. 4.

<sup>39</sup> W. Kramer (*op. cit.*, pp. 20-32) citează textele din Romani 5:6,8; 1Petru 3:18; Romani 6:3-9; 8:34; 14:9.

### Capitolul al VI-lea

<sup>1</sup> Pentru datele de bază, vezi G. Quell și W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1039-1095. (W. Foerster a scris și *Herr ist Jesus* (1924) ca o rectificare a lucrarea lui W. Bousset, *Kyrios Christos*.) Alte discuții sunt: O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 195-237; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), ch. 2; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 50, 67 și următoarele pagini, 87-93, 119,156-158, 184-186, 230 și următoarele pagini; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of god* (1966), pp. 65-107, 151-182; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 103-128; S. Schultz, „Maranatha und Kyrios Jesus”, *ZNW* 53, 1962, pp. 125-144; F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), pp. 23-36.

<sup>2</sup> W. Foerster, *TDNT* III, p. 1050 și următoarele pagini.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> W. Foerster (*TDNT* III, pp. 1054-1058) a încercat să arate că termenul *kyrios* nu sugera divinitatea împăratului; scriitorii de mai târziu (de exemplu, O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 197-199) au oferit motive pentru a pune la îndoială această teorie.

<sup>5</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 147-150. Dovezile septuagintale sunt oferite de W.G. Waddell, „The Tetragramaton in the LXX”, *JTS* 45, 1944, pp. 158-161, S. Schultz, *art. cit.*, pp. 128-134.

<sup>6</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), pp. 324-327; compară W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913), p. 127; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 201 și următoarele pagini.

<sup>7</sup> J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 386-391. Dovezile sunt extrase din 1QapGen și 11QtgJob. Touși, Fitzmyer subliniază că folosirea lui *mare* ca o traducere a lui „Yahweh” nu a fost atestată până în acest moment. Pentru un studiu mai larg al folosirii iudaice, vezi, în plus, G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 111-122.

<sup>8</sup> S. Schultz, *art. cit.*, p. 137.

<sup>9</sup> W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1086-1088.

<sup>10</sup> F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), p. 25 și următoarele pagini.

<sup>11</sup> F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), p. 23 și următoarele pagini.

<sup>12</sup> R.P. Martin, *Carmen Christi* (1967), pp. 297-299.

<sup>13</sup> K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 391-425, îndeosebi pp. 413-422.

<sup>14</sup> Pe această temă, vezi îndeosebi R.C. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

### Capitolul al VII-LEA

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, în *Lexicon für Theologie und Kirche* (1964), IX, cols. 851-854. Pentru acest capitol, vezi J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (1951); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 279-333; B.M.F. van Iersel, „Der Sohn” în *den Synoptischen Jesusworten* (1964); R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 31-33, 65, 68-72, 114 și următoarele pagini, 164-157, 187 și următoarele pagini, 192-197, 231 și următoarele pagini; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 108-128, 183-194; E. Schweizer *et al.*, *TDNT VIII*, pp. 334-397; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 192-222. O parte din material este prezentat, mai pe larg, în cele două articole ale mele anterioare: „The Divine Sonship of Jesus”, *Interpretation* 21, 1967, pp. 87-103; „The Development of Christology in the Early Church”, *Tyn.B* 18, 1967, pp. 77-93.

<sup>2</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), pp. 77-93.

<sup>3</sup> Compară R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, pp. 128-133; dar și Bultmann recunoaște că prima folosire a expresiei „Fiul omului” a fost un titlu împărătesc pentru Mesia (*op. cit.*, p. 50).

<sup>4</sup> J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, pp. 53-55; compară *TDNT V*, p. 701 și următoarele pagini.

<sup>5</sup> O. Cullmann, *op. cit.*; B.M.F. van Iersel, *op. cit.*

<sup>6</sup> O părere atribuită de O. Cullmann lui W. Grundmann (*op. cit.*, p. 275 și următoarele pagini), dar respinsă mai târziu de acest învățat. (Vezi W. Grundmann, „Sohn Gottes (ein Diskussionsbeitrag)”, *ZNW* 47, 1956, pp. 113-133, îndeosebi p. 130 n.38).

<sup>7</sup> R. Bultmann, *op. cit.*; F. Hahn, *op. cit.*, p. 313 și următoarele pagini, 372.

<sup>8</sup> Textul din Evrei 1:5-14 respinge ideea că îngerii se află la același nivel cu Fiul.

<sup>9</sup> Nu este clar dacă se găsește influență creștină în textul din T. Levi 18:6.

<sup>10</sup> E. Lohse, *TDNT VIII*, p. 361.

<sup>11</sup> J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 382-407, îndeosebi pp. 391-394.

<sup>12</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 32. Folosirea din Filo (care privea Logosul ca fiind cel mai mare fiu al lui Dumnezeu) nu poate fi discutată aici.

<sup>13</sup> W. von Martitz, *TDNT VIII*, pp. 335-340.

<sup>31</sup> E. Schweizer, *TDNT VIII*, p. 367 și următoarele pagini.

<sup>32</sup> E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965), p. 169 și următoarele pagini.

<sup>33</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 206-210.

<sup>34</sup> K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund Christologischer Hoheitstitel”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 391-426, îndeosebi pp. 422-424.

<sup>35</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 284-288; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 164-167.

<sup>36</sup> E. Schweizer, *TDNT VIII*, p. 370.

<sup>37</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, p. 165 și următoarele pagini; compară W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), p. 108 și următoarele pagini; de asemenea, J.D.G. Dunn, „Jesus – Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1:3-4”, *JTS* n.s. 24, 1973, pp. 40-68.

<sup>38</sup> W. Kramer, *op. cit.*, pp. 108-111.

<sup>39</sup> E. Schweizer, *TDNT VIII*, p. 366 și următoarele pagini.

<sup>40</sup> W. Kramer, *op. cit.*, pp. 111-123.

<sup>41</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, p. 130.

<sup>42</sup> Vezi aluziile în J.M. Robinson, „The Coptic Gnostic Library Today”, *NTS* 14, 1967-68, pp. 356-401, îndeosebi pp. 373-380.

<sup>43</sup> R. Bultmann notează această influență, *op. cit.*, p. 132. Vezi E. Schweizer, *Neotestamentica* (1963), pp. 105-109; *TDNT VIII*, pp. 374-376.

<sup>44</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 295-298; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 195 și următoarele pagini; compară M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* (1953), I, pp. 1-78.

<sup>45</sup> Foarte relevant este încă J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1958).

<sup>46</sup> A.W. Wainwright, „The Confession ‚Jesus is God’ in the New Testament”, *SJT* 10, 1957, pp. 274-299; și *The Trinity in the New Testament* (1962); compară O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 306-314. Alte discuții despre „Fiul lui Dumnezeu” îi includ pe P. Pokorny, *Der Gottessohn* (1971); M. Hengel, *The Son of God* (1976).

### Capitolul al VIII-lea

<sup>1</sup> Vezi O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* 81949); V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* 81967); J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (1971).

<sup>2</sup> S. Schultz, *Q – die Spruchquelle der Evangelisten* (1972); G.N. Stanton, „On the Christology of Q”, în *Christ and Spirit in the New Testament* (1973), pp. 27-42, de B. Lindars și S.S. Smalley.

<sup>3</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963). Întinderea studiului nostru a făcut imposibilă tratarea titlului „Cuvânt” (*Logos*), care apare atât de evident în prologul la Ioan.

<sup>4</sup> Pentru alte tratări ale subiectului, vezi L. Morris, *The Lord from Heaven* (1958); E.G. Jay, *Son of Man* (1965); W. Marxsen, *The Beginnings of Christology* (1969); J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (1972). O lucrare ceva mai cuprinzătoare este cea a lui E. Schweizer, *Jesus* (1971). De asemenea, vezi capitolele corespunzătoare în lucrarea lui H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (1969), pp. 72-86, 127-137; W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 58-85, 105-125.

<sup>5</sup> Cu alte cuvinte, capitolul întâi a fost scris înaintea restului cărții.

<sup>6</sup> Vezi J.A.T. Robinson, *The Human Face of God* (1972); D. Welbourn, *God-Dimensional Man* (1972).

### Postfață

<sup>1</sup> Vezi, mai sus, p. 13.

<sup>2</sup> M.E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus* (Society for New Testament Studies Monograph Series 46; Cambridge University Press, 1982); „Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: the State of the Question”, *NTS* 29, 1983, pp. 104-112.

<sup>3</sup> D. Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979).

<sup>4</sup> D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 245.

<sup>5</sup> R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:7; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981).

<sup>6</sup> M. Hengel, *The Charismatic Leader and his Followers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), p. 71. Se înțelege de la sine că accentul pus de Hengel pe faptul că Isus nu trebuie înțeles în primul rând printr-o analogie rabinică, nu anulează teza lui Riesner.

<sup>7</sup> A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (London: Duckworth, 1982), p. 171.

<sup>8</sup> R. Pesch și R. Schnackenburg (editori), *Jesus und der Menschensohn* (Freiburg: Herder, 1975).

<sup>9</sup> A.J.B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (Society for New Testament Studies Monograph Series 39; Cambridge University Press, 1980).

<sup>10</sup> Vezi, mai sus, p. 64 și următoarele pagini.

<sup>11</sup> M. Casey, *Son of Man* (London: SPCK, 1979).

<sup>12</sup> B. Lindars, *Jesus Son of Man* (London: SPCK, 1983).

<sup>13</sup> Vezi, mai sus, p. 69.

<sup>14</sup> J.D.G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980, 1989), pp. 86-88.

### Capitolul I

<sup>1</sup> Am studiat acest subiect în cartea *I Believe in the Historical Jesus* (1977)

<sup>2</sup> Pentru cercetări generale ale învățaturii Noului Testament din această perioadă, vezi A. Schweizer, *The Quest of the Historical Jesus* (1909); S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (1964); W.G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*(1973) și *Das Neue Testament im 20Jahrhundert: Ein Forschungs-Bericht* (1970).

<sup>3</sup> G.E. Lessing, *Sammtliche Schriften* (1838-40), IX, p. 291; citat de H.P. Liddon, *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1867), p.iv (traducerea mea).

<sup>4</sup> Pentru o evaluare a lucrării sale, vezi N. Perrin, „Reflections on the Publication in English of Bousset's *Kyrios Christos*”, *Exp.T* 82, 1970-71, pp. 340-342.

<sup>5</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (Traducerea în lb.engleză, 1970), p.58

<sup>6</sup> Lui W. Bousset îi datorăm ceea ce este încă una dintre tratările standard despre religia iudaică: W. Bousset și H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*<sup>4</sup> (1966).

<sup>7</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (1961).

<sup>8</sup> Vezi, mai jos, capitolul 2.

<sup>9</sup> A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (1929), pp. 231-237, citare de la p. 235.

<sup>10</sup> Pentru un rezumat al cărții lui Cullmann, vezi V. Taylor, Professor Oscar Cullmann's „Die Christologie des Neuen Testaments”, *Exp.T* 70, 1958-59, pp.136-140.

<sup>11</sup> Vezi rezumatul meu, „Professor Ferdinand Hahn's „Christologische Hoheitstitel”, *Exp.T* 78, 1966-67, pp. 212-215. O critică detaliată a cărții lui Hahn a fost oferită de P. Vielhauer, „Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?”, în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965; publicată inițial în *Evangelische Theologie* 25, 1965, pp. 24-72); cf comentariile similare din „Zur Frage der christologischen Hoheitstitel”, *Theologische Literaturzeitung* 90, 1965, cols 569-588.

<sup>12</sup> Pre-paulină' înseamnă, binențeles, și pre-' ceilalți scriitori ai Noului Testament. Acest adjectiv prea la îndemână este imprecis și în alte privințe, din moment ce se poate ca unele dezoltări care au precedat epistolele mai târzii ale lui Pavel (cum ar fi, scrierea „imnurilor” din Filipeni și Coloseni) să fi fost încă în desfășurare în timpul perioade mai timpurii a lucrării literare a lui Pavel.

<sup>13</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, p. 43.

- <sup>1</sup> F.G. Downing, *The Church and Jesus* (1968), p. 23.
- <sup>2</sup> F.G. Downing, *op. cit.*, pp. 52-54. Cf. R.P.C. Hanson, „The Enterprise of Emancipating Christian Belief from History”, în *Vindications* (1966), de A.T. Hanson (editor).
- <sup>3</sup> F.G. Downing, *op. cit.*, p. 42. Se face trimiterea la cartea lui W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 33f.
- <sup>4</sup> W. Heitmüller, „Zum Problem Paulus und Jesus”, *ZNW* 13, 1912, pp. 320-337.
- <sup>5</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 18. Această idee este dezvoltată, pe larg, de către S. Schultz, în cartea *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten* (1972).
- <sup>6</sup> W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 105f., 11f.
- <sup>7</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p. 323.
- <sup>8</sup> T.W. Manson, analiză a lucrării lui Bultmann din *JTS* 50, 1949, pp. 202-206, citări de la p. 203.
- <sup>9</sup> Această părere a fost atribuită lui S.G.F. Brandon (vezi cartea lui, *Jesus and the Zealots* (1967) și comentariul lui G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 49), dar el a insistat că această reprezintă o evaluare greșită a poziției sale („Jesus and the Zealots’: O rectificare” *NTS* 17, 1970-71, p. 453).
- <sup>10</sup> M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist e* (1974).? (1971) și *Victory over Violence* (1974).
- <sup>11</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 159f.; E. Lohse, *TDNT* VII, pp. 867-870; cf. P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961). Pe de altă parte, vezi J. Blinzler, *The Trial of Jesus*
- <sup>12</sup> O. Culmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 118-121. Totuși, Culmann recunoaște că răspunsul lui Isus este echivoc.
- <sup>13</sup> D.R. Catchpole, „The Answer of Jesus to Caiaphas (Matei xxvi. 64)”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 213-226.
- <sup>14</sup> F. Hahn, *op. Cit.*, pp. 223-228; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 109. Ipoteza este respinsă de W.G. Kümmel, în cartea *The Theology of the New Testament* (1974), pp.69f., pe motivul excelent că biserica primară nu a transmis o relatare, în care Isus a respins mărturisirea lui Petru, ca fiind drăcească.
- <sup>15</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 149.
- <sup>16</sup> W. Wrede, *The Messianic Secret* (1971) (traducerea târzie a cărții *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, ediție nouă).
- <sup>17</sup> M.D. Hooker, „On Using the Wrong Tool”, *Theology* 75, noiembrie 1972, pp. 570-581; cf. „Christology and Methodology”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 480-487. În aceste două articole, Dr. Hooker este preocupată de limitările metodelor de analiză a formei și tradiției și de concluziile prea încrezătoare trase de către unii dintre practicienii acestora; comentariile ei sunt foarte relevante pentru tema din capitolul următor.

### Capitolul al III-lea

- <sup>1</sup> J. Knox, *The Death of Christ* (1959), p. 58.
- <sup>2</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 18.

- <sup>3</sup> F.Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p. 11; compară critica adusă lui Hahn de opinia radicală a lui P. Vielhauer, în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), p. 143.
- <sup>4</sup> P.W. Schmiedel, „Gospels”, în *Encyclopaedia Biblica* (1899-1903), II, cols. 1761-1898, îndeosebi cols. 1881-1883.
- <sup>5</sup> Dovezile sunt atât de unilaterale încât E. Käsemann (*The Testament of Jesus*, 1968) poate argumenta că Evanghelia după Ioan, probabil anti-docetistă în scop, este ea însăși docetistă în perspectivă.
- <sup>6</sup> H. Schlier, *TDNT* I, pp. 335-338, citări de la p. 338.
- <sup>7</sup> J. Jeremias, „Characteristics of the *ipsissima vox Jesu*”, din cartea *The Prayers of Jesus* (1967), pp. 108-115. Trebuie clarificat faptul că Jeremias nu consideră toate enunțurile în care apare cuvân ca fiind enunțurile reale ale lui Isus, însă susține că există un nucleu mulțumitor de enunțuri reale ca să se justifice afirmațiile din text.
- <sup>8</sup> V. Hasler, *Amen* (1969); K Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (1970). De asemenea, vezi J.C.G. Greig, „Abba and Amen: Their Relevance to Christology”, *Studia Evangelica* V, 1968, pp. 3-13.
- <sup>9</sup> Cazul lui Hasler este categoric slab. a. El examinează toate enunțurile lui Isus introduse de expresia „Eu vă spun”, cea care însoțește întotdeauna cuvântul *amen* și trage concluzia ilogică că, din cauza că unele enunțuri din această grupă mai mare sunt puse pe seama altora, nu este obligatoriu ca toate enunțurile *amen* care se găsesc doar pe buzele lui Isus, să fi fost rostite de El. b. Tinde să presupună fără dovezi neautenticitatea conținutului enunțurilor introduse de cuvântul *amen*. c. Nu observă că scopul teologic exprimat în cuvântul *amen*, pe care el îl atribuie evangheliștilor, ar putea reflecta scopul teologic al lui Însuși Isus. d. Este nereușită încercarea lui de a arăta cum biserica primară a derivat noua folosire a cuvântului *amen* ca să introducă afirmații luate din folosirea din Vechiul Testament. Nu reușește să arate că, în afara lui Isus, altcineva a folosit cuvântul numai într-un mod afirmativ, pentru a accentua adevărul afirmației ce urma a fi rostită. Când cuvântul *amen* este folosit altundeva în Noul Testament, scopul este confirmarea a ceea ce a fost spus în prealabil. e. Hasler presupune că biserica primară nu a făcut deosebire între enunțurile lui Isus cel pământesc și cele ale profeților care vorbeau în numele Său. El merge până într-acolo încât susține că biserica elenistă, așa cum o descrie Pavel, nu are nevoie de tradiția a ceea ce a afirmat Isus cel pământesc, deoarece profeții ei carismatici puteau furniza învățătura necesară. f. Neugebauer a dovedit că această presupunere este falsă, în cartea sa „Geistsprüche und Jesuslogien”, *ZNW* 53, 1962, pp. 218-228; D. Hill, „On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 262-274. K. Berger a întrebuițat argumente similare și a încercat în special să găsească în literatura iudaică paralele la folosirea introductivă a termenului *amen*. Împotriva încercărilor de a găsi paralele la folosirea de către Isus a termenului, vezi J. Jeremias, „Zum nicht-responsorischen Amen”, *ZNW* 64, 1973, pp. 122f.
- <sup>10</sup> J. Jeremias, „Abba”, în cartea *The Prayers of Jesus* (19679), pp. 11-65. Unicitatea imaginii lui Isus nu este influențată de exemplele iudaice citate de către G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 210f. (despre această

carte, vezi J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, pp. 61-68, îndeosebi pp. 65f.).

<sup>11</sup> H. Conzelmann, în cartea *An Outline of the Theology of the New Testament* (1969), pp. 103-105, argumentează: *a.* că nu este nevoie ca termenul *abba* să indice o relație apropiată; *b.* că Isus nu a păstrat pentru Sine folosirea termenului, ci a invitat și pe alți oameni să-l folosească; *c.* că distincția dintre Tatăl „meu” și Tatăl „tău”, care, în raport cu Dumnezeu, Îl deosebește pe Isus de ceilalți oameni, se datorează bisericii primare iar nu lui Isus, care s-a adresat auditoriului Său afirmând că Dumnezeu este Tatăl fiecăruia.

Al treilea argument își pierde puterea ca urmare a recunoașterii chiar de către Conzelmann că biserica primară păzea, de fapt, ceea ce Înșuși Isus a vrut să spună, anume că Dumnezeu este cunoscut ca *abba* doar de cei care se angajează într-o relație de încredere cu El. În orice caz, putem, totuși, contesta negarea autenticității a unor texte anumite, pe care Conzelmann își construiește cazul. Cât despre cel de-al doilea punct, păstrarea de către biserică a cuvântului aramaic este clară doar dacă a fost prețuită ca un cuvânt rostit de Isus. Este pură bănuială să se considere că folosirea lui a apărut în biserică vorbitoare de limba aramaică, atunci când toate dovezile palpabile vorbesc în favoarea folosirii lui de către Isus. Biserica primară știa că putea să I se adreseze lui Dumnezeu în acest mod, pentru că Isus Și-a invitat ucenicii să se roage astfel. Deși folosirea cuvântului *abba* nu constituie unicul prerogativ al Fiului lui Dumnezeu, el este un privilegiu pe care Isus l-a dat doar ucenicilor Săi și acest fapt implică pretenția Sa de a avea autoritate unică. Cât despre punctul de vedere lingvistic, Conzelmann susține că folosirea de către rabini a formei „Tatăl meu” nu se deosebește, în esență, de folodirea lui Isus a termenului *abba* și că folosirea lui *pater* (vocativ) doar în 3 Macabei 6:3,8 indică că forma întrebuintată era cea absolută. Dar dacă acest raționament este corect, este inexplicabil de ce biserica primară păstra forma neuzuală *abba*; dacă nu era de făcut nici o deosebire între folosirea de către Isus și cea a iudaismului contemporan, de ce și-a amintit biserica primară îndeosebi cuvântul pe care El l-a folosit? Se poate admite că forma absolută *pater* era folosită în iudaismul din diaspora, însă Jeremias, care cunoștea bine acest lucru, a susținut că aceasta imita practica elenistă și că nu existau dovezi ale acestei folosiri în limba aramaică din Palestina. Nimic din argumentul lui Conzelmann nu poate răsturna abundența de dovezi lingvistice aduse de Jeremias în legătură cu folosirea aramaică.

<sup>12</sup> E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus”, în *Essays on New Testament Themes* (1964), pp. 15-47, citări de la p. 37.

<sup>13</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 42. Argumentul lui Käsemann nu a trecut fără a fi contestat. H. Conzelmann (*op. cit.* pp. 120-122) și H. Braun (*Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (1957), II, pp. 5f.,9) au negat că forma antitezei din Matei 5:21-48 a existat de pe vremea lui Isus, sau cel puțin au argumentat că acest lucru este discutabil. Totuși, ei recunosc că fondul unor afirmații antitetice a existat de pe vremea lui Isus. În plus, Braun argumentează că folosirea reală a expresiei „Dar Eu vă spun” introduce enunțuri care nu radicalizează

învățătura legii și că radicalizarea nu trece dincolo de ceea ce putea fi găsit în iudaismul contemporan (Matei 5:21f.,27f.,33ff.). Prima afirmație este incorectă; cea de-a doua este irelevantă, prin aceea că se pune în discuție autoritatea lui Isus de a face afirmații.

<sup>14</sup> E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), p. 36; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), p. 57. Compară R.P. Martin, „The New Quest of the Historical Jesus”, în C.F.H. Henry (editor), *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (1966), pp. 25-45, îndeosebi pp. 31-34.

<sup>15</sup> J.J. Vincent, „The Parables of Jesus as Self-Revelation”, în *Studia Evangelica* I, 1959, pp. 79-99.

<sup>16</sup> Isus are autoritatea să scoată demoni (marcu 1:27; 3:15; 6:7; compară Luca 10:19); să vindece (Matei 8:8f.; Luca 7:7f.); să învețe (Marcu 1:22; 11:28-33) și să ierte păcatele (Marcu 2:10).

<sup>17</sup> Cuvântul este folosit în Luca 12:5, cu privire la autoritatea absolută a lui Dumnezeu.

<sup>18</sup> G. Barth, „Matthew's Understanding of the Law”, în cartea *Tradition and Interpretation in Matthew* (1963), editată de G. Bornkamm, G. Barth și H.J. Held, pp. 58-164, îndeosebi pp. 93-95; compară E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew* (1960), p. 114.

<sup>19</sup> D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1954), pp. 254-265.

<sup>20</sup> C.E.B. Cranfield, *St Mark* (1963), p. 115.

<sup>21</sup> Biserica primară a văzut în învățătura lui Isus dovezi că într-o biserică mixtă de iudei și neiudei, nu mai era necesar să se respecte legile Vechiului Testament referitoare la mâncare; este inutil să se considere că Isus a mers atât de departe; compară W.L. Lane, *Commentary on the Gospel of Mark* (1974), p. 256.

<sup>22</sup> R.J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (1975), pp. 203-226 (publicată și sub forma unui articol în *JBL* 93, 1974, pp. 226-242).

<sup>23</sup> Compară W.G. Kümmel, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1965), pp. 1-14, 15-35, pe ideea iudaică despre tradiție.

<sup>24</sup> Astfel, Isus nu formula o nouă lege civilă, așa cum s-a intenționat să fie legea lui Moise; El lucra la un nivel diferit, acela al vocii lui Dumnezeu pentru viețile personale și sociale ale poporului Său. Compară R.J. Banks, *op. cit.* De asemenea, vezi E. Lohse, *Die Einheit des Neuen Testaments* (1973), pp. 73-87. O părere foarte radicală cu privire la autenticitatea materialului se găsește în carte lui K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, I (1972).

<sup>25</sup> E. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (1964), pp. 20 și următoarele pagini.

<sup>26</sup> De exemplu, vezi Marcu 10:15 și comentariile lui E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (1971), pp. 206 și următoarele pagini.

<sup>27</sup> Autenticitatea textului din Luca 6:46 (cu textul paralel Matei 7:21) este recunoscută de R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1968), pp. 128,151. Cu privire la textul din Luca 12:32, vezi J. Jeremias, *TDNT* VI, p. 501 și n. 20. Problemele asociate cu textul din Luca 22:29 sunt complexe, însă, pentru o apărare a unei forme reconstruite a textului, vezi C. Colpe *TDNT* VIII, pp. 447 și paginile următoare. Cazul

nostru se bazează, oricum, pe dovezi mai multe decât aceste texte; el este clădit pe învățătura lui Isus luată în ansamblu.

<sup>28</sup> I.H. Marshall, „Uncomfortable Words VI. ‚Fear him who can destroy both soul and body in hell’ (Matei 10, R.S.V)”, *Exp.T* 81, 1969-70, pp. 276-280.

<sup>29</sup> C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967), pp. 68 și următoarele pagini.

<sup>30</sup> Dar, în orice caz, „nu există nici o fărâmbă de dovadă că Isus aștepta să vină cineva mai mare decât Sine și există puține dovezi în sens contrar” (C.E.B. Cranfield, *St. Mark* (1963), p. 274).

<sup>31</sup> P. Vielhauer prezintă cazul împotriva istoricității în cartea *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 68-71; pentru cealaltă parte, vezi E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (1971), pp. 127-129.

<sup>32</sup> Ar fi evident imposibil să se prezinte un set de dovezi care să fie acceptate de toți învățații; ceea ce se afirmă este că până și învățătura radicală acceptă, în general, autenticitatea a mare parte din materialul citat mai sus.

<sup>33</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 106.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 129 și paginile următoare.

<sup>35</sup> O. Betz, „Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu”, *Nov.T* 6, 1963, pp. 20-48; *What do we know about Jesus?* (1968).

pp. 160-191; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (1974); compară G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (1974), pp. 156-165.

<sup>36</sup> Punctul cel mai puternic al lui Betz este felul în care folosește textul din 2 Samuel 7. Nu este atât de clar că motivul suferinței trebuie asociat în mod special cu Mesia.

<sup>37</sup> Betz discută sugestia lui N.A. Dahl că primii creștini au transformat acuzațiile false despre Isus de la judecata Sa într-o mărturisire de credință și o respinge în mod corect corect (*What do we know about Jesus?* p. 86).

<sup>38</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, pp. 46-48,50-53. Cf. F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 352-406.

<sup>39</sup> J. Jeremias, *TDNT* II, pp. 931.

<sup>40</sup> G. Friedrich, *TDNT* VI, p. 847.

<sup>41</sup> Pentru mai multe detalii, vezi I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (1970), pp. 125-128. Pentru păreri opuse celei prezentate aici, vezi R. Schnackenburg, „Die Erwartung des ‚Propheten’ nach dem Neuen Testament und den Qumran – Texten”, *Studia Evangelica* I, 1959, pp. 622-639; W. Pannenberg, *Jesus: God and Man* (1970), p. 327.

<sup>42</sup> Trebuie atrasă atenția și asupra îndeplinirii conștiente de către Isus a profețiilor Vechiului Testament; vezi R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (1971).

<sup>43</sup> E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus”, în *Essays on New Testament Themes* (1964), p. 43.

<sup>44</sup> Argumentul lui Käsemann devine ilogic atunci când este reformulată întrebarea inițială: „Înseamnă aceasta că Isus a vorbit, în mod direct, despre Sine ca fiind Mesia?”

<sup>45</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 37.

<sup>46</sup> F. de Zulueta, „Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era”, *Journal of Roman Studies* 22, 1932, pp. 184-197, citat de la p. 195.

<sup>47</sup> E. Käsemann, *op. cit.*, p. 44.

<sup>48</sup> Cealaltă parte a principiului tradițional-istoric se ocupă de negarea faptului că ceea ce s-ar fi putut afirma de către un iudeu din acel timp, nu poate fi considerată învățătura reală a lui Isus – cel puțin inițial. Alți scriitori au expus destul de mult lipsa de apărare a acestui postulat și au arătat imposibilitatea de a pune spusele lui Isus pe un fond iudaic, care însă nu este iudaic în conținut.

<sup>49</sup> R.H. Fuller afirmă principiul sub această formă radicală, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 116.

<sup>50</sup> Poziția este, în mod sigur, mai complicată decât se subînțelege din text; afirmația vrea să prezinte o atitudine „autentică până în momentul dovedirii neautenticității”, opusă atitudinii „neautentică până în momentul dovedirii autenticității”. Este îndeajuns de clar că (pornind de la prioritatea marcană) o modificare a unei referințe marcană făcută de Matei sau Luca (de exemplu, formele diferite ale textului din Matei 9:1) nu poate reprezenta *ipsissima vox* a lui Isus, numai dacă nu cumva există motive să se creadă că evangheliștii de mai târziu au avut acces la o *altă* tradiție, mai sigură. Din nou, dacă au fost motive întemeiate să se presupună că o afirmație atribuită aparent lui Isus (de exemplu, Marcu 10:12) a fost o adăugare a bisericii primare, ca să se explice mai clar ce a vrut El să spună (în cazul de față, să furnizeze un comentariu la textul din Marcu 10:11), nu am putea să o excludem *a priori*. Prin menționarea acestor posibilități, vrem să clarificăm faptul că o atitudine conservatoare față de critica Noului Testament, nu poate exclude posibilitatea de a găsi în Evanghelii material atribuit lui Isus, dar care nu își are originea, în forma lui actuală, direct la El.

### Capitolul al IV-lea

<sup>1</sup> U. Wilckens și G. Foerster, *TDNT* VII, pp. 465-526; M.J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (1970); F. Christ, *Jesus Sophia* (1970); R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

<sup>2</sup> H.D. Betz, „Jesus as Divine Man” în F.T. Trotter (editor), *Jesus and the Historian* (1968), pp. 114-133; J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (1974); M. Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretologies. Divine Man, the Gospels and Jesus”, *JBL* 90, 1971, pp. 174-199; pentru o lucrare critică la această părere, vezi O. Betz, „The Concept of the so-called ‚Divine Men’ in Mark's Christology” în D.E. Aune (editor), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (1972), pp. 229-240; W.L. Lane, „Theios Aner Christology and the Gospel of Mark”, în R.N. Longenecker și M.C. Tenney (editori), *New Dimensions in New Testament Study* (1974).

<sup>3</sup> A.J.B. Higgins, „Son of Man- *Forschung* since ‚The Teaching of Jesus’”, în A.J.B. Higgins (editori), *New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson* (1959), pp. 119-135. În titlul eseului, se face referirea la cartea lui T.W. Manson cu acel nume.

<sup>4</sup> I.H. Marshall, „The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion”, *NTS* 12, 1965-66, pp. 327-351. Acest capitol se bazează, în mare măsură, pe acest articol și pe cel citat în nota de mai jos.

<sup>5</sup> N.Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967); M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); C.K. Barret, *Jesus and the Gospel Tradition* (1967); F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967); C. Colpe în *TDNT* VIII, pp. 400-407; J. Jeremias, „Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien”, *ZNW* 58, 1967, pp. 158-172 (rezumate în *New Testament Theology* (1971), 1, pp. 257-276). Vezi studiul meu, „The Son of Man in Contemporary Debate”, *EQ* 42, 1970, pp. 67-87.

<sup>6</sup> Lucrările mai recente îi includ pe: W. Marxsen, *The Beginning of Christology: A Study of its Problems* (1969); F.H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (1970); R. Maddox, „The Quest for Valid Methods in ‚Son of Man’ Research”, *TSTB* 61, toamna anului 1971, pp. 14-21; R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, pp. 243-267; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 160-191; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (1974); compară G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (1974), pp. 156-165.

<sup>7</sup> H. Lietzmann a negat acest lucru în *Der Menschensohn* (1856).

<sup>8</sup> G. Vermes, „The Use of *bar nash*/*bar nasha* in Jewish Aramaic”, apendice E în M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1967), pp. 310-328. G. Vermes face un rezumat acestui articol în cartea *Jesus the Jew* (1973).

<sup>9</sup> G. Vermes, *art. cit.*, p. 327.

<sup>10</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 164-168, 189.

<sup>11</sup> J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, p. 261 n. 1; A. Gelston, „A Sidelight on the ‚Son of Man’”, *SJT* 22, 1969, pp. 189-196. Vezi, în plus, analiza lui R. Le Déaut din *Biblica* 50, 1968, pp. 388-399, îndeosebi pp. 397-399, asupra cărții lui Black.

<sup>12</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 169-177. Pentru dovezile în egală măsură negative, din sursele Qumran, vezi J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 382-407, îndeosebi p. 396 și următoarele pagini.

<sup>13</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, p. 404.

<sup>14</sup> F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967), pp. 114-117; D. Hill, „ ‚Son of Man’ in Psalm 80 v. 17”, *Nov.T* 15, 1973, pp. 261-269. Dar această exegeză nu este acceptată de toată lumea; compară C. Colpe, *TDNT* VIII, p. 407.

<sup>15</sup> Când este citat Psalmul 8 în Evrei 2:6-8, referirea la Fiul omului nu are o importanță primordială.

<sup>16</sup> Vezi discuția și bibliografia în cartea lui M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), p. 13 n. 3.

<sup>17</sup> M.D. Hooker, *op. cit.*, pp. 11-30.

<sup>18</sup> Compară cu A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942). Pentru detalii despre părerea adoptată mai sus, vezi F.F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (1960), p. 65; H.L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (1953), pp. 13-15.

<sup>19</sup> J.T. Milik, „Problèmes de la littérature hénoclique à la lumière des fragments araméens de Qumran”, *HTR* 64, 1971, pp. 333-378.

<sup>20</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, pp. 406-430. Articolul lui Colpe include o critică extinsă a altor derivări sugerate.

<sup>21</sup> F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967).

<sup>22</sup> M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), pp. 11-74.

<sup>23</sup> N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), pp. 164-173.

<sup>24</sup> R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, pp. 243-267; o variantă mai completă a argumentului se găsește în „Der apokalytische Menschensohn ein theologisches Phantom”, *Annual of Swedish Theological Institute* 6, 1968, pp. 49-105.

<sup>25</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1967), pp. 55-91, 92-140; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), pp. 173-199; *A Modern Pilgrimage* (1974), pp. 57-83; H. Conzelmann, *An Outline of The Theology of the New Testament* (1969), pp. 131-137.

<sup>26</sup> C. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 137-192; V. Taylor, *The Names of Jesus* (1953), pp. 25-35; R. Maddox, „The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 45-74; F.F. Bruce, *This is That* (1968), pp. 26-30, 96-99; M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967); F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967).

<sup>27</sup> M.D. Hooker, *op. cit.*, pp. 27-30; compară cu C.F.D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967), pp. 82-99 (o ediție nouă a articolului său „From Defendant to Judge – and Deliverer”, publicat inițial în *SNTSB* III, 1952, pp. 40-53); C.K. Barrett, „The Background of Mark 10:45”, în *New Testament Essays* (1959), pp. 1-18, a lui A.J.B. Higgins (editor). Împotriva acestei păreri, vezi îndeosebi lucrarea *Jesus and the Old Testament* (1971), pp. 128-130, scrisă de R.T. France.

<sup>28</sup> R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1968), p. 152; *Theology of the New Testament* (1952), I, pp. 28-32; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (1960), pp. 228-231.

<sup>29</sup> H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965).

<sup>30</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), ch. 1; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 119-125, 143-155.

<sup>31</sup> A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964).

<sup>32</sup> C. Colpe, *TDNT* VIII, pp. 430-461.

<sup>33</sup> E. Schweizer, „Der Menschensohn”, *ZNW* 50, 1959, pp. 185-209; „The Son of Man”, *JBL* 79, 1960, pp. 119-129 (citatul este de la p. 121 și următoarele pagini); „The Son of Man Again”, *NTS* 9, 1962-63, pp. 256-261 (primul și al treilea articol sunt retipărite în *Neotestamentica* (1963), pp. 56-84, 85-92, lucrare a lui E. Schweizer); *The Good News According to Mark* (1971), pp. 166-171. Compară cu W. Scott, „ ‚Son of Man – a title of Abasement’”, *Exp.T* 83, 1971-72, pp. 278-281.

<sup>34</sup> R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, p. 262.

<sup>35</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 186. Pentru o părere asemănătoare, vezi J.C. O’Neill, „The Silence of Jesus”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 153-167, îndeosebi pp. 158-162.



<sup>36</sup> S-ar părea că Ioan 9:35 este o excepție de la această regulă, însă aici e posibil ca folosirea titlului de „Fiul omului” să se datoreze cerințelor teologice date de situația respectivă.

<sup>37</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 55-91.

<sup>38</sup> Vielhauer are dreptate când afirmă că nici unul dintre enunțurile lui Isus nu îl asociază pe Fiul omului cu Împărăția lui Dumnezeu, însă greșește cu privire la concluzia pe care o trage; vezi J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, p. 267 și următoarele pagini.

<sup>39</sup> Vezi, mai sus, p.51.

<sup>40</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 262-264.

<sup>41</sup> Vezi articolul meu din *NTS* 12, 1965-66, îndeosebi p. 339 și următoarele pagini.

<sup>42</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, p. 275 și următoarele pagini.

<sup>44</sup> R.T. France, *Jesus and the Old Testament* (1971), pp. 110-135.

<sup>46</sup> J. Jeremias, *op. cit.*, p. 264 și următoarele pagini.

<sup>47</sup> Materialul iohanin constituie în sine un domeniu vast de studiu, pe care a trebuit să-l trecem aici sub tăcere. Lucrări recente includ: S.S. Smalley, „The Johannine Son of Man Sayings”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 278-301; B. Lindars, „The Son of Man in the Johannine Christology”, în *Christ and Spirit in the New Testament* (1973), pp. 43-60, a lui B. Lindars și S.S. Smalley (editori); R. Maddox, „The Function of the Son of Man in the Gospel of John”, în *Reconciliation and Hope* (1974), pp. 186-204, a lui R. Banks (editor).

<sup>48</sup> Exemplele clare includ textele din Matei 16:13 (compară cu Marcu 8:27) și Matei 5:11 (opus textului din Luca 6:22).

<sup>49</sup> Cele două domenii, în care se bănuiește că expresia „Fiul omului” este adăugată la tradiție, sunt *a.* profețiile despre patimi și înviere și *b.* profețiile despre viitoarea venire și despre gloria Fiului omului. Dacă teza noastră este totuși corectă, biserica primară nu va fi făcut mai mult decât să ofere o mai mare exactitate și culoare la ceea ce Însuși Isus afirmase deja.

<sup>50</sup> Dezbaterile cele mai recente îi includ pe C.F.D. Moule, „Neglected Features in the Problem of the Son of Man”, în *Neues Testament und Kirche* (1974), pp. 413-428, a lui J. Gnllka (editor); B. Lindars, „Re-enter the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 22, 1975-76, pp. 52-72; R. Pesch și R. Schnackenburg (editori), *Jesus und der Menschensohn* (1975).

## Capitolul al V-lea

<sup>1</sup> W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge și A.S. van der Woude, *TDNT* IX, pp. 493-580. Vezi de asemenea O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 111-136; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 136-239; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 23-31, 63f., 109-111, 158-162, 184-186, 191f., 230; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1956), pp. 19-64, 133-150; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 129-159.

<sup>2</sup> *Messias* este derivat din forma aramaică *meshicha*. În Noul Testament de găsește doar în Ioan 1:41; 4:25.

<sup>3</sup> Cu toate că versetul a fost interpretat, în mod tradițional, ca o profeție despre Meisa, el nu este recunoscut în Noul Testament.

<sup>4</sup> M. de Jonge, „The Word „Anointed” in the Time of Jesus”, *Nov.T* 8, 1966, pp. 132-148; J.C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (1961), pp. 121-123 (nu în cea de-a doua ediție, 1970).

<sup>5</sup> 11Q Melchizedek. Compară. M. de Jonge și A.S. van der Woude, „11Q Melchizedek and the New Testament”, *NTS* 12, 1965-66, pp. 301-326.

<sup>6</sup> A.S. van der Woude, *TDNT* IX, pp. 521-523.

<sup>7</sup> K. Berger, „Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 1-44: „Zum Problem der Messianität Jesu”, *ZTK* 71, 1974, pp.1-30.

<sup>8</sup> Dovezile din Ioan nu modifică fundamental imaginea. Aparent, folosirea titlului îi este atribuită lui Isus doar în Ioan 17:3, dar probabil că acesta este un comentariu al evanghelistului (B.F. Westcott, *St John* (1822), p. 240). Isus este recunoscut ca Mesia în Ioan 1:41; 4:25 și următoarele versete, 29.

<sup>9</sup> Această părere a fost pusă pe seama lui S.G.F. Brandon (vezi cartea lui, *Jesus and the Zealots* (1967) și comentariul lui G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 49), dar el a insistat că aceasta este o evaluare incorectă a poziției sale („Jesus and the Zealots: A Corection”, *Nts* 17, 1970-71, p. 453).

<sup>10</sup> M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (1971) și *Victory over Violence* (1974).

<sup>11</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p. 159 și următoarele pagini; E. Lohse, *TDNT* VII, pp. 867-870; compară P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1959); D.R. Catchpole, „The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial”, în *The Trial of Jesus* (1970), pp. 46-65, E. Bammel (editor).

<sup>12</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 118-121. Oricum, Cullmann de fapt recunoaște că răspunsul lui Isus este ambiguu.

<sup>13</sup> D.R. Catchpole, „The Answer of Jesus to Caiaphas (Matei xxvi. 64)”, *NTS* 17, 1970-71, ăă. 213-226.

<sup>14</sup> F. Hahn, *op. cit.*, pp. 223-228; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 109. W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 69 și următoarele versete, respinge această propunere pe motivul excelent că biserica primară nu ar fi transmis o relatare în care Isus respingea mărturisirea lui Petru, considerând-o a fi satanică.

<sup>15</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 149.

<sup>16</sup> W. Wrede, *The Messianic Secret* (1971) (traducerea târzie în engleză a cărții *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, retipărită în 1963). Pentru cercetări despre modificări ulterioare ale teoriei, vezi B.G. Powley, „The Purpose of the Messianic Secret: A Brief Survey”, *Exp.T* 80, 1968-69, pp. 308-310; D.E. Aune, „The Problem of the Messianic Secret”, *Nov.T* 11, 1969, pp. 1-31; J.D.G. Dunn, „The Messianic Secret in Mark”, *Tyn.b* 21, 1970, pp. 92-117.

<sup>17</sup> Vezi capitolul al III-lea.

<sup>18</sup> S-a sugerat că expresia „secretul Fiul lui Dumnezeu” ar fi un titlu mai potrivit.

<sup>19</sup> E. Schweizer, *The Good News According to Mark* (1971), pp. 54-56. Compară studiul despre teoriile recente în carte lui R.P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (1972), pp. 140-162.

<sup>20</sup> R.N. Longenecker, „The Messianic Secret in the Light of Recent Discoveries”, *EQ* 41, 1969, pp. 207-215, îndeosebi p. 209 și următoarele pagini. (Acest articol este inclus în *The Christology of Early Jewish Christianity* (1970), pp. 66-80) Vezi G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), pp. 315 și paginile următoare.

<sup>21</sup> O Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p.126 și paginile următoare; J.D.G. Dunn, *art. cit.*

<sup>22</sup> D. Flusser, „Two Notes on the Midrash on 2 Samuel vii”, *Israel Exploration Journal* 9, 1959, pp. 99-109, îndeosebi 107-109; R.N. Longenecker, *art. cit.*; J.C. O'Neill, „The Silence of Jesus”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 153-167..

<sup>23</sup> R.N. Longenecker, *art. cit.*, p. 215.

<sup>24</sup> Aceasta este, de fapt, poziția lui Hahn.

<sup>25</sup> O. Cullmann, *op. cit.*, p. 126.

<sup>26</sup> Pentru părerea că figura din Daniel 7:13 a fost socotită de la început ca „mesianică”, vezi mai sus, p. 66 și următoarele pagini. O dihotomie strictă între „Mesia” și „Fiul omului” este nejustificată.

<sup>27</sup> Aceste argumente pot fi, cu siguranță, folosite împotriva lui R. Bultmann.

<sup>28</sup> K. Berger, „Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 1-44. Poate că ar trebui acordată mai multă importanță părerii că mesia era privită ca o persoană înzestrată cu Duhul sfânt; compară C. Van Unnik, „Jesus the Christ”, *NTS* 8, 1961-62, pp. 101-116.

<sup>29</sup> J.A.T. Robinson, „The Most Primitive Christology of All?”, *JTS* n.s. 7, 1956, pp. 177-189, retipărit în *Twelve New Testament Studies* (1962), pp. 139-153.

<sup>30</sup> R.H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology* (1965), p.158 și următoarele pagini) se întreabă dacă aceasta este cea mai timpurie hristologie dintre toate, însă afirmă că, cel puțin, este mai timpurie decât ideea din Faptele Apostolilor 2:36.

<sup>31</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 168-172.

<sup>32</sup> Studiul de bază este cel al lui J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (1966), pp. 101-103. Cazul a fost pus la îndoială de către H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of The New Testament* (1969), p. 65 și următoarele pagini, însă recunoaște chiar că pasajul se bazează, până la urmă, pe tradiția Ierusalimului.

<sup>33</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, p. 230.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>35</sup> F.F. Bruce, „The Speeches in Acts – Thirty Years After”, în *Reconciliation and Hope* (1974), pp. 53-68, îndeosebi p. 67 și următoarele pagini, carte a lui R.J. Banks (editor).

<sup>36</sup> Vezi, mai sus, n. 32. De asemenea, B. Klappert, „Zur des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. Xv. 3-5”, *NTS* 13, 1966-67, pp. 168-172.

<sup>37</sup> W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 38-44.

<sup>38</sup> Vezi, mai sus, n. 4.

<sup>39</sup> W. Kramer (*op. cit.*, pp. 20-32) citează textele din Romani 5:6,8; 1Petru 3:18; Romani 6:3-9; 8:34; 14:9.

### Capitolul al VI-lea

<sup>1</sup> Pentru datele de bază, vezi G. Quell și W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1039-1095. (W. Foerster a scris și *Herr ist Jesus* (1924) ca o rectificare la lucrarea lui W. Bousset, *Kyrios Christos*.) Alte discuții sunt: O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 195-237; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), ch. 2; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 50, 67 și următoarele pagini, 87-93, 119,156-158, 184-186, 230 și următoarele pagini; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of god* (1966), pp. 65-107, 151-182; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 103-128; S. Schultz, „Maranatha und Kyrios Jesus”, *ZNW* 53, 1962, pp. 125-144; F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), pp. 23-36.

<sup>2</sup> W. Foerster, *TDNT* III, p. 1050 și următoarele pagini.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> W. Foerster (*TDNT* III, pp. 1054-1058) a încercat să arate că termenul *kyrios* nu sugera divinitatea împăratului; scriitorii de mai târziu (de exemplu, O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 197-199) au oferit motive pentru a pune la îndoială această teorie.

<sup>5</sup> P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 147-150. Dovezile septuagintale sunt oferite de W.G. Waddell, „The Tetragramaton in the LXX”, *JTS* 45, 1944, pp. 158-161, S. Schultz, *art. cit.*, pp. 128-134.

<sup>6</sup> G. Dalman, *The Words of Jesus* (1909), pp. 324-327; compară W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913), p. 127; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 201 și următoarele pagini.

<sup>7</sup> J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 386-391. Dovezile sunt extrase din 1QapGen și 11QtgJob. Touși, Fitzmyer subliniază că folosirea lui *mare* ca o traducere a lui „Yahweh” nu a fost atestată până în acest moment. Pentru un studiu mai larg al folosirii iudaice, vezi, în plus, G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 111-122.

<sup>8</sup> S. Schultz, *art. cit.*, p. 137.

<sup>9</sup> W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1086-1088.

<sup>10</sup> F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), p. 25 și următoarele pagini.

<sup>11</sup> F.F. Bruce, „Jesus is Lord’ ”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), p. 23 și următoarele pagini.

<sup>12</sup> R.P. Martin, *Carmen Christi* (1967), pp. 297-299.

<sup>34</sup> K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 391-425, îndeosebi pp. 413-422.

<sup>35</sup> Pe această temă, vezi îndeosebi R.C. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

### Capitolul al VII-LEA

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, în *Lexicon für Theologie und Kirche* (1964), IX, cols. 851-854. Pentru acest capitol, vezi J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (1951); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 279-333; B.M.F. van Iersel, „Der Sohn” in *den Synoptischen Jesusworten* (1964); R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 31-33, 65, 68-72, 114 și următoarele pagini; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 108-128, 183-194; E. Schweizer *et al.*, *TDNT* VIII, pp. 334-397; G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 192-222. O parte din material este prezentat, mai pe larg, în cele două articole ale mele anterioare: „The Divine Sonship of Jesus”, *Interpretation* 21, 1967, pp. 87-103; „The Development of Christology in the Early Church”, *Tyn.B* 18, 1967, pp. 77-93.

<sup>2</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), pp. 77-93.

<sup>3</sup> Compară R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, pp. 128-133; dar și Bultmann recunoaște că prima folosire a expresiei „Fiul omului” a fost un titlu împărătesc pentru Mesia (*op. cit.*, p. 50).

<sup>4</sup> J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, pp. 53-55; compară *TDNT* V, p. 701 și următoarele pagini.

<sup>5</sup> O. Cullmann, *op. cit.*; B.M.F. van Iersel, *op. cit.*

<sup>6</sup> O părere atribuită de O. Cullmann lui W. Grundmann (*op. cit.*, p. 275 și următoarele pagini), dar respinsă mai târziu de acest învățat. (Vezi W. Grundmann, „Sohn Gottes (ein Diskussionsbeitrag)”, *ZNW* 47, 1956, pp. 113-133, îndeosebi p. 130 n.38).

<sup>7</sup> R. Bultmann, *op. cit.*; F. Hahn, *op. cit.*, p. 313 și următoarele pagini, 372.

<sup>8</sup> Textul din Evrei 1:5-14 respinge ideea că îngerii se află la același nivel cu Fiul.

<sup>9</sup> Nu este clar dacă se găsește influență creștină în textul din T. Levi 18:6.

<sup>10</sup> E. Lohse, *TDNT* VIII, p. 361.

<sup>11</sup> J.A. Fitzmyer, „The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament”, *NTS* 20, 1973-74, pp. 382-407, îndeosebi pp. 391-394.

<sup>12</sup> R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 32. Folosirea din Filo (care privea Logosul ca fiind cel mai mare fiu al lui Dumnezeu) nu poate fi discutată aici.

<sup>13</sup> W. von Martitz, *TDNT* VIII, pp. 335-340.

<sup>31</sup> E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 367 și următoarele pagini.

<sup>32</sup> E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965), p. 169 și următoarele pagini.

<sup>33</sup> G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 206-210.

<sup>34</sup> K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund Christologischer Hoheitstitel”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 391-426, îndeosebi pp. 422-424.

<sup>35</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 284-288; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 164-167.

<sup>36</sup> E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 370.

<sup>37</sup> R.H. Fuller, *op. cit.*, p. 165 și următoarele pagini; compară W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), p. 108 și următoarele pagini; de asemenea, J.D.G. Dunn, „Jesus – Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1:3-4”, *JTS* n.s. 24, 1973, pp. 40-68.

<sup>38</sup> W. Kramer, *op. cit.*, pp. 108-111.

<sup>39</sup> E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 366 și următoarele pagini.

<sup>40</sup> W. Kramer, *op. cit.*, pp. 111-123.

<sup>41</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, p. 130.

<sup>42</sup> Vezi aluziile în J.M. Robinson, „The Coptic Gnostic Library Today”, *NTS* 14, 1967-68, pp. 356-401, îndeosebi pp. 373-380.

<sup>43</sup> R. Bultmann notează această influență, *op. cit.*, p. 132. Vezi E. Schweizer, *Neotestamentica* (1963), pp. 105-109; *TDNT* VIII, pp. 374-376.

<sup>44</sup> F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 295-298; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 195 și următoarele pagini; compară M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* (1953), I, pp. 1-78.

<sup>45</sup> Foarte relevant este încă J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1958).

<sup>46</sup> A.W. Wainwright, „The Confession ‚Jesus is God’ in the New Testament”, *SJT* 10, 1957, pp. 274-299; și *The Trinity in the New Testament* (1962); compară O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 306-314. Alte discuții despre „Fiul lui Dumnezeu” îi includ pe P. Pokorny, *Der Gottessohn* (1971); M. Hengel, *The Son of God* (1976).

### Capitolul al VIII-lea

<sup>1</sup> Vezi O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* 81949); V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* 81967); J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (1971).

<sup>2</sup> S. Schultz, *Q – die Spruchquelle der Evangelisten* (1972); G.N. Stanton, „On the Christology of Q”, în *Christ and Spirit in the New Testament* (1973), pp. 27-42, de B. Lindars și S.S. Smalley.

<sup>3</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963). Întinderea studiului nostru a făcut imposibilă tratarea titlului „Cuvânt” (*Logos*), care apare atât de evident în prologul la Ioan.

<sup>4</sup> Pentru alte tratări ale subiectului, vezi L. Morris, *The Lord from Heaven* (1958); E.G. Jay, *Son of Man* (1965); W. Marxsen, *The Beginnings of Christology* (1969); J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (1972). O lucrare ceva mai cuprinzătoare este cea a lui E. Schweizer, *Jesus* (1971). De asemenea, vezi capitolele corespunzătoare în lucrarea lui H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (1969), pp. 72-86, 127-137; W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (1974), pp. 58-85, 105-125.

<sup>5</sup> Cu alte cuvinte, capitolul întâi a fost scris înaintea restului cărții.

<sup>6</sup> Vezi J.A.T. Robinson, *The Human Face of God* (1972); D. Welbourn, *God-Dimensional Man* (1972).

### Postfață

<sup>1</sup> Vezi, mai sus, p. 13.

<sup>2</sup> M.E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus* (Society for New Testament Studies Monograph Series 46; Cambridge University Press, 1982); „Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: the State of the Question”, *NTS* 29, 1983, pp. 104-112.

<sup>3</sup> D. Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979).

<sup>4</sup> D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 245.

<sup>5</sup> R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:7; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981).

<sup>6</sup> M. Hengel, *The Charismatic Leader and his Followers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), p. 71. Se înțelege de la sine că accentul pus de Hengel pe faptul că Isus nu trebuie înțeles în primul rând printr-o analogie rabinică, nu anulează teza lui Riesner.

<sup>7</sup> A.E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History* (London: Duckworth, 1982), p. 171.

<sup>8</sup> R. Pesch și R. Schnackenburg (editori), *Jesus und der Menschensohn* (Freiburg: Herder, 1975).

<sup>9</sup> A.J.B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (Society for New Testament Studies Monograph Series 39; Cambridge University Press, 1980).

<sup>10</sup> Vezi, mai sus, p. 64 și următoarele pagini.

<sup>11</sup> M. Casey, *Son of Man* (London: SPCK, 1979).

<sup>12</sup> B. Lindars, *Jesus Son of Man* (London: SPCK, 1983).

<sup>13</sup> Vezi, mai sus, p. 69.

<sup>14</sup> J.D.G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980, 1989), pp. 86-88.