

3. CINE ESTE ACEST FIU AL OMULUI?

În spațiul mic pe care îl avem la dispoziție, trebuie să fim selectivi cu materialul cristologic 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 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 huios 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 „un 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 Evanghelii. Dacă într-un enunț de genul „Fiul omului este Domn chiar și al Sabatului” (Marcu 2:28), expresia a fost folosită doar ca o circumscrisoare 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 profeția 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 întreabă: „Cine este acest Fiul 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 Ezra13;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 „sfînții 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, „sfînții 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 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 Noului Testament. Există un asentiment general conform căruia scrierea apocaliptică Ezra 4, care 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 profeții 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, împuternicită 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 vreo 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 Evanghelii

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. Viehauer, 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 spere 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 Evangheliile 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 recentii, 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 l-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 circumscriere 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 imaginea lor despre Fiul omului ca fiind „un om care duce pe pământ o viață modestă, respins, înjosit, predat

oponenților 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 circumscriere 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 cristologice și atrage după sine două implicații. În primul rând, este foarte puțin probabil că el a fost folosit în biserica primară ca un termen cristologic 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. Viehauer 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 cristologice, 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 măntui 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 așeza 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 dovadă că Isus nu a făcut referire la Sine Însuși. 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 Evanghelii 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 Evanghelii.

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 anumită 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 cristologic. Prin urmare, se pune întrebarea dacă referințele reale din Evangheliile 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 copleșitor 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 învățături 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.¹

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 înăscut.² 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;³ 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”).⁴ 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 sulurile 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.⁵ 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”.⁶

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.⁷ 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 Evangheliile, un lucru este clar cu privire la titlul de Mesia: se întâlnește destul de rar. În Evangheliile 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 răsplată 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.⁸

Binențeles 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 încapă 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,⁹ situația în care Isus a ținut, cu adevărat, o revoluție politică și presupunerea titlului de împărat, țin de domeniul fanteziei.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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.”¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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 fățiș 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.¹⁶

În această formă, teoria este palpabil neconvingătoare; ea îndreaptă atenția către fenomene complicate din Evanghelii, dar nu reușește 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”.¹⁷ 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).¹⁸

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.¹⁹

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-deseminat, 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.²¹ Se prea poate ca alegerea de către Isus a expresiei „Fiul omului” ca pe o autodenumire 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.²² 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”.²³ 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 folosise?²⁴

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.”²⁵ 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.²⁶ 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 cristologice, a avut loc, într-adevăr.²⁷ 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.²⁸ 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 I-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 cristologiile.²⁹ 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.³⁰

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.³¹ 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.³² 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.³³

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 postulată de Hahn, de la folosirea legată de

„viitor” la cea legată de „patimi”, a avut loc în cadrul etapei iudaice palestinienne a creștinismului. Acum, potrivit lui R.H. Fuller, folosirea legată de „patimi” se dezvoltase în doi sau trei ani de la răstignire.³⁴ Această perioadă de timp este pentru noi mult prea scurtă ca să putem trasa în cadrul ei o dezvoltare cristologică 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).³⁵ 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 cristologice, 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.³⁶ 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.³⁷ 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.³⁹ 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?¹

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.² 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.³ 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 Dumnezeul 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, umbrită, 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 menit să ajungă zeu, era, într-un oarecare sens, deja divin.⁴

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,⁵ 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. Temenul 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”).⁶ Descoperirile recente din textele Qumran au arătat că forma absolută este folosită cu referire la Dumnezeu.⁷ 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.⁸ Această folosire ar fi, într-adevăr, facilitată de comparația cu folosirea ebraică a lui *adon*.

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.⁹ 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).¹⁰ 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,¹¹ 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 învățătură și prin săvârșirea de lucrări mărețe.

Alături de această folosire „narativă” 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 Evanghelii 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 Evanghelii, 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.¹² Însă Luca privea termenul *kyrie* ca pe un echivalent pentru *rabbi* și, în general, adresarea nu pare că a avut o conotație de divinitate. Pare improbabil că putem respinge toate folosirile din Evanghelii 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.¹³ 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 Evanghelii este, în esență, istorică.¹⁴ Dovezile lui Vermes sunt forțate sporadic,¹⁵ 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.¹⁶

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”).¹⁷ Teologii nu mai pun la îndoială faptul că această expresie a existat pe vremea bisericii palestinieni 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.¹⁸ Atunci, ce a însemnat în biserica palestiniană această expresie? Dovezile luate din echivalenții, 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.¹⁹ 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,²⁰ 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”.²¹ 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 cristologice a 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.²² 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).²³ Argumentul său a fost criticat cu tărie de Viehauer, 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 arătărilor de Paști, rămâne în picioare, având o bază mai solidă.”²⁴

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.²⁵

Hahn a răspuns criticilor săi, însă trebuie să recunoască validitatea unora dintre argumentele lui Vielhauer,²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹ 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 ocării, 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.”³⁰ 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.³¹

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 adeverită 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*.³² 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.³³

Toate aceste aprecieri fac improbabilă părerea că folosirea confesională a termenului „Domn” ține de o etapă mai târzie din cristologie 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.), altele 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 judecării lui Dumnezeu.³⁴ 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 Evanghelii 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.³⁵

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 ca 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 strășina 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.¹ 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*)² cu influență din mitul gnostic.³ 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.⁴ 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.⁵ 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 unicității.⁶ 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.⁷

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

* Matei 27:40 (nota tr.)

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 cristologia.⁸ 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 l-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”.⁹ 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.¹⁰ 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 1:32,35.¹¹ Ar fi imprudent să dăm un verdict la acest text (4QpsDan A^a), 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”.¹²

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,¹³ 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 învățăturii moderne).¹⁴ 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.¹⁵

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”.¹⁶ Distincția lui Hahn a fost, în general, acceptată,¹⁷ 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”.¹⁸ În al treilea rând, sunt cazuri în care expresia „Fiul lui Dumnezeu” este folosită în legătură cu „Tatăl”.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ 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.²² 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.²³ Nu este posibilă aici o discuție detaliată despre aceste două abordări, însă, după părerea noastră, dovezile sprijină cea de-a doua înțelegere.²⁴ 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, implicat 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 Fiul al lui Dumnezeu, omorât de iudei.²⁵ 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.²⁶ 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*,²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹ 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 „Fiul”, 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 reinterprețări a cuvântului grecesc *pais*, nu este, cel puțin după noi, susținută de dovezi.³⁰ 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 cristologii 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.³¹ 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),³² 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 idea 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 Evanghelii, folosirea termenului „Fiu” reflectă conștiența 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 conștiență 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 conștiența unei legături personale cu Dumnezeu.³³ Aceste două contribuții aduc lumină asupra caracterului în esență iudaic al noțiunii de Fiu din Evanghelii. 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 conștiență 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.³⁵ 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.³⁶ 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”.³⁷ 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 „adopționism”,³⁸ însă folosirea acestui termen, preluată de la controversele cristologice mai recente din biserica sub-apostolică, este anacronistică și greșită.³⁹ 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 cristologie „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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³

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. Relatările 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 cristologie 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.⁴⁴ 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 a 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.⁴⁵ Gândul pre-existenței nu este reliefat clar în relatările despre naștere, dar este greșită părerea că el este incompatibil cu acestea; cele două concepte, al pre-existenței și al conceperii 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 adevărat 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”.⁴⁶

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.¹ 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 cristologiei ipotetice ce a aparținut comunității ipotetice, care a dat naștere documentului ipotetic „Q”.² 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.³ S-ar putea ca o trecere în revistă a unui alt autor despre întreaga problemă, să pară foarte diferită de cea prezentă.⁴

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 cristologie și am

criticat presupunerea că gândirea bisericii primare poate fi analizată în legătură cu elementele palestiniene, 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 cristologiei. 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 împlinit cu adevărat.⁵ S-a dovedit că este imposibil să se ofere o reconstrucție a istoriei cristologiei 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 cristologiei 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 cristologiei 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 cristologie”.

În al treilea rând, dovezile susțin părerea că învierea lui Isus a fost cea care a dat gândirii cristologice 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 cristologică a lucrării Sale. Cristologia 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 cristologia funcțională să fi fost înaintea cristologiei 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.⁶ Dar, din nou, avem parte de o chestiune care nu poate fi stabilită fără o cercetare mai amănunțită.

NOTE

CAPITOLUL AL III-LEA

¹ J. Knox, *The Death of Christ* (1959), p. 58.

² R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (1965), p. 18.

³ 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.

⁴ P.W. Schmiedel, „Gospels”, în *Encyclopaedia Biblica* (1899-1903), II, cols. 1761-1898, îndeosebi cols. 1881-1883.

⁵ 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.

⁶ H. Schlier, *TDNT I*, pp. 335-338, citări de la p. 338.

⁷ 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 cuvântul ca fiind enunțurile reale ale lui Isus, însă susține că există un nucleu mulțumitor de enunțuri reale ca să se justifice afirmațiile din text.

⁸ 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.

⁹ Cezul 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, alteineva 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 întrebuințat 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.

¹⁰ J. Jeremias, „Abba”, în cartea *The Prayers of Jesus* (1967), 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.).

¹¹ 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 deal 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 întrebuințată 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.

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

¹³ 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.

¹⁴ 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.

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

¹⁶ 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).

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

¹⁸ 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.

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

²⁰ C.E.B. Cranfield, *St Mark* (1963), p. 115.

²¹ 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.

²² 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).

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

²⁴ 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 cartea lui K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, I (1972).

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

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

²⁷ 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.

²⁸ 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.

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

³⁰ 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).

³¹ 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.

³² 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.

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

³⁴ *Ibid.*, pp. 129 și paginile următoare.

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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).

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

³⁹ J. Jeremias, *TDNT* II, pp. 931.

⁴⁰ G. Friedrich, *TDNT* VI, p. 847.

⁴¹ 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.

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

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

⁴⁴ 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?”

⁴⁵ E. Käsemann, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ E. Käsemann, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁸ 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.

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

⁵⁰ 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

¹ 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).

² 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).

³ 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.

-
- ⁴ 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.
- ⁵ 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.
- ⁶ 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”, *TSFB* 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.
- ⁷ H. Lietzmann a negat acest lucru în *Der Menschensohn* (1856).
- ⁸ 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).
- ⁹ G. Vermes, *art. cit.*, p. 327.
- ¹⁰ G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 164-168, 189.
- ¹¹ 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.
- ¹² G. Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 169-177. Pentru dovezile în egală măsură negative, din sururile 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.
- ¹³ C. Colpe, *TDNT VIII*, p. 404.
- ¹⁴ 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.
- ¹⁵ Când este citat Psalmul 8 în Evrei 2:6-8, referirea la Fiul omului nu are o importanță primordială.
- ¹⁶ Vezi discuția și bibliografia în cartea lui M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), p. 13 n. 3.
- ¹⁷ M.D. Hooker, *op. cit.*, pp. 11-30.
- ¹⁸ 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.
- ¹⁹ J.T. Milik, „Problèmes de la littérature hénoclique à la lumière des fragments araméens de Qumran”, *HTR* 64, 1971, pp. 333-378.

-
- ²⁰ C. Colpe, *TDNT VIII*, pp. 406-430. Articolul lui Colpe include o critică extinsă a altor derivări sugerate.
- ²¹ F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History* (1967).
- ²² M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), pp. 11-74.
- ²³ N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), pp. 164-173.
- ²⁴ 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.
- ²⁵ 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.
- ²⁶ 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).
- ²⁷ 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.
- ²⁸ 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.
- ²⁹ H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (1965).
- ³⁰ 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.
- ³¹ A.J.B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (1964).
- ³² C. Colpe, *TDNT VIII*, pp. 430-461.
- ³³ 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.
- ³⁴ R. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man”, *NTS* 18, 1971-72, p. 262.
- ³⁵ 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.
- ³⁶ S-ar părea că Ioan 9:35 este o excepție de la această regulă, însă aici e posibil ca folosirea titlului de „Fiu al omului” să se datoreze cerințelor teologice date de situația respectivă.
- ³⁷ P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 55-91.

³⁸ 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.

³⁹ Vezi, mai sus, p.51.

⁴⁰ J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 262-264.

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

⁴² J. Jeremias, *op. cit.*, p. 275 și următoarele pagini.

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

⁴⁶ J. Jeremias, *op. cit.*, p. 264 și următoarele pagini.

⁴⁷ 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).

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

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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

¹ 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.

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

³ Cu toate că versetul a fost interpretat, în mod tradițional, ca o profecție despre Meisa, el nu este recunoscut în Noul Testament.

⁴ 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).

-
- ⁵ 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.
- ⁶ A.S. van der Woude, *TDNT* IX, pp. 521-523.
- ⁷ 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.
- ⁸ 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.
- ⁹ 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 Corestion”, *Nts* 17, 1970-71, p. 453).
- ¹⁰ M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (1971) și *Victory over Violence* (1974).
- ¹¹ 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).
- ¹² O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 118-121. Oricum, Culmann de fapt recunoaște că răspunsul lui Isus este ambiguu.
- ¹³ D.R. Catchpole, „The Answer of Jesus to Caiaphas (Matei xxvi. 64)”, *NTS* 17, 1970-71, ăă. 213-226.
- ¹⁴ 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.
- ¹⁵ G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), p. 149.
- ¹⁶ 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 Messinic Secret”, *Nov.T* 11, 1969, pp. 1-31; J.D.G. Dunn, „The Messianic Secret in Mark”, *Tyn.b* 21, 1970, pp. 92-117.
- ¹⁷ Vezi capitolul al III-lea.
- ¹⁸ S-a sugerat că expresia „secretul Fiul lui Dumnezeu” ar fi un titlu mai potrivit.
- ¹⁹ 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.
- ²⁰ 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.
- ²¹ O Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p.126 și paginile următoare; J.D.G. Dunn, *art. cit.*

-
- ²² 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..
- ²³ R.N. Longenecker, *art. cit.*, p. 215.
- ²⁴ Aceasta este, de fapt, poziția lui Hahn.
- ²⁵ O. Cullmann, *op. cit.*, p. 126.
- ²⁶ 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.
- ²⁷ Aceste argumente pot fi, cu siguranță, folosite împotriva lui R. Bultmann.
- ²⁸ 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.
- ²⁹ 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.
- ³⁰ R.H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology* (1965), p.158 și următoarele pagini) se întreabă dacă aceasta este cea mai timpurie cristologie dintre toate, însă afirmă că, cel puțin, este mai timpurie decât ideea din Faptele Apostolilor 2:36.
- ³¹ F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 168-172.
- ³² 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.
- ³³ R.H. Fuller, *op. cit.*, p. 230.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 161.
- ³⁵ 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).
- ³⁶ 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.
- ³⁷ W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 38-44.
- ³⁸ Vezi, mai sus, n. 4.
- ³⁹ 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

¹ 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’ ”, in J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), pp. 23-36.

² W. Foerster, *TDNT* III, p. 1050 și următoarele pagini.

³ *Ibid.*

⁴ 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. Culmann, *op. cit.*, pp. 197-199) au oferit motive pentru a pune la îndoială această teorie.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ S. Schultz, *art. cit.*, p. 137.

⁹ W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1086-1088.

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

¹¹ Nu ar trebui, totuși, să omitem Ioan 13:13-16; 15:15,20, unde Isus se identifică pe Sine ca Învățător și Domn; acest lucru indică sensul apropiat al termenilor și arată că nu există nici o dificultate în a considera că Isus a folosit termenii cu privire la Sine. În Matei 24:42, „stăpânul” din pilde a devenit „Domnul tău”, însă aceasta pare a fi o parte de elucidare mateiană (contrastează Marcu 13:35; Luca 12:40).

¹² P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), pp. 150-157. Există, cu siguranță, mai multe exemple în care evangheliștii de mai târziu au înlocuit termenul *kyrie* cu alte forme de adresare sau l-au introdus, pur și simplu, în sursele lor. Dar, în Luca 6:46; Matei 7:21 și versetele următoare; 25:11, „dubla folosire a termenului *kyrie* este semitic. Cel puțin repetarea de două ori este semitică și de ce nu ar fi și cuvântul?” (W. Foerster, *TDNT* III, p. 1093).

¹³ F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 73-89.

¹⁴ G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973), pp. 122-127.

¹⁵ În Matei 1:40; 9:22; 10:51, Vermes adoptă dovezile literare inferioare ca să obțină exemple pentru teoria lui.

¹⁶ W. Foerster, *TDNT* III, pp. 1093. Autoritatea lui Isus asupra ucenicilor Săi este înfățișată în special de către K.H. Rengstorf, *TDNT* IV, pp. 444-455.

-
- ¹⁷ Tratarea fundamentală este cea a lui K.G. Kuhn, *TDNT* IV, pp. 466-472. Kuhn exclude posibilitatea unui trecut profetic, însă este apărat de M. Black, „The Maranatha Invocation and Jude 14.15 (1 Enoch 1:9)”, în *Christ and Spirit in the New Testament* (1973), pp. 189-196, a lui B Lindars și S.S. Smalley (editori).
- ¹⁸ Vezi descrierea din lucrări succesive făcută de O. Cullmann de deformărilor lui Bousset (*The Christology of the New Testament* (1959), p. 213). Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), p. 129; R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (1952), I, p. 52.
- ¹⁹ M. Black, *art. cit.* Trebuie subliniat că în fragment nu sunt păstrați termenii aramaici cruciali iar fragmentul în greacă conține expresia „El (sc. Dumnezeu) vine”. Black recunoaște că este puțin probabil că termenul *kyrios* (Iuda 14) constituie formulare originală.
- ²⁰ R. Bultmann, *op. cit.* P. Vielhauer (*Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), p. 159) susține că această interpretare nu poate fi exclusă.
- ²¹ F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 89-103, citat de la p. 102.
- ²² W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 99-103.
- ²³ F. Hahn, *op. cit.*, pp. 129-135.
- ²⁴ P. Vielhauer, *op. cit.*, pp. 167-175. Trebuie notat că dezaprobarea lui Vielhauer în legătură cu Hahn implică stabilirea unei date *mai târziu* pentru textele relevante, pe care Hahn le atribuie primei biserici. Dar obiecțiile sale nu se bazează, câtuși de puțin, pe această datare și punctele sale de vedere cu privire la interpretarea textelor sunt adesea bine adoptate.
- ²⁵ W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (1969).
- ²⁶ F. Hahn, „Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments”, *Verkündigung und Forschung* 2, 1970, pp. 3-41, îndeosebi pp. 35-38.
- ²⁷ S. Schultz, „Maranatha und Kyrios Jesus”, *ZNW* 53, 1962, p. 126 și următoarele pagini; compară W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), p. 151; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (1966), pp. 103-105. În mod asemănător, P. Vielhauer, *op. cit.*, p. 167.
- ²⁸ O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), pp. 218-220.
- ²⁹ W. Kramer, *op. cit.*, p. 65.
- ³⁰ W. Bousset, *op. cit.*, p. 135.
- ³¹ W. Kramer, *op. cit.*, p. 67.
- ³² F.F. Bruce, „Jesus is Lord”, în J.M. Richards, *Soli Deo Gloria* (1968), p. 23 și următoarele pagini.
- ³³ R.P. Martin, *Carmen Christi* (1967), pp. 297-299.
- ³⁴ K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel”, *NTS* 17, 1970-71, pp. 391-425, îndeosebi pp. 413-422.
- ³⁵ Pe această temă, vezi îndeosebi R.C. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (1973).

CAPITOLUL AL VII-LEA

¹ 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, 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.

² W. Bousset, *Kyrios Christos* (1970), pp. 77-93.

³ 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).

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

⁵ O. Cullmann, *op. cit.*; B.M.F. van Iersel, *op. cit.*

⁶ 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).

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

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

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

¹⁰ E. Lohse, *TDNT VIII*, p. 361.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ W. von Martitz, *TDNT VIII*, pp. 335-340.

¹⁴ W. von Martitz (*op. cit.*, p. 338 n. 23) spune că *theios* a fost folosit ca un predicat și nu ca un atribut.

¹⁵ G.P. Wetter, *Der Sohn Gottes* (1916); L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP, *das Bild des „göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum* (1935-36).

¹⁶ F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (1969), p. 279 și următoarele pagini.

¹⁷ P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965), p. 194 și următoarele pagini; E. Schweizer, *TDNT VIII*, p. 370 n. 258. Schweizer face referire la discuția lui B.M.F. van Iersel „Der Sohn” in den *synoptischen Jesus-worten* (1964), pp. 173-184. Van Iersel arată că Isus nu a folosit titlul de „Fiul lui Dumnezeu” și nici nu l-a legat de propria Sa relație cu Dumnezeu, ca Fiu al Său, dar argumentează că

dezvoltarea bisericii cu privire la acest titlu se bazează pe afirmațiile lui Isus și el critică, în apendixul acestei cărți, afirmația lui Hahn referitoare la o deosebire absolută între aceste două folosiri.

¹⁸ Vezi Marcu 1:11; 9:7; 12:6; Galateni 1:16; Coloseni 1:13.

¹⁹ Vezi Galateni 4:6; Efeseni 4:6,13; 1 Ioan 4:14 și următoarele versete; Apocalipsa 2:18,27. Compară articolul meu din *Interpretation* 21, 1967, p. 87 și următoarele pagini.

²⁰ Vezi, mai sus, p. 46.

²¹ R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (1968), p. 159 și următoarele pagini.

²² S. Schultz, *Q – die Spruchquelle der Evangelisten* (1972), pp. 213-228.

²³ J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, pp. 56-61; cf. T.W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949), pp. 78-80.

²⁴ F. Hahn (*The Titles of Jesus in Christology* (1969), pp. 308-311) crede, de asemenea, că ideea își are baza în Vechiul Testament, dar, după câte se pare, pune referința pe seama bisericii iudaice.

²⁵ W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment* (1970), pp. 286-312.

²⁶ J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1963), p. 72 și următoarele pagini.

²⁸ B.M.F. van Iersel, „*Der Sohn*” in *den synoptischen Jesusworten* (1964, pp. 117-123.

²⁹ R. Pesch, *Naherwartungen* (1968), pp. 190-194. Compară J. Jeremias, *New Testament Theology* (1971), I, p. 131 n. 1.

³⁰ I.H. Marshall, „Son of God or Servant of Yahweh? – A Reconsideration of Mark I.11”, *NTS* 15, 1968-69, pp. 326-336. Vezi, toruși, O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (1959), p. 66; J. Jeremias, *TDNT* V, p. 701 și următoarele pagini.

³¹ E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 367 și următoarele pagini.

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

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

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

³⁵ 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.

³⁶ E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 370.

³⁷ 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.

³⁸ W. Kramer, *op. cit.*, pp.108-111.

³⁹ E. Schweizer, *TDNT* VIII, p. 366 și următoarele pagini.

⁴⁰ W. Kramer, *op. cit.*, pp. 111-123.

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

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

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

⁴⁴ 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.

CAPITOLUL AL VIII-LEA

¹ Vezi O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* (1949); V.H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963); R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (1967); J.T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (1971).

² 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.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ Cu alte cuvinte, capitolul întâi a fost scris înaintea restului cărții.

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