

# **Polis grecesc și Imperium Dei în Noul Testament**

**Un studiu în Teologia politică a  
Noului Testament**

***O. Baban***

## Conținut

### POLIS GRECESC ȘI IMPERIUM DEI ÎN NOUL TESTAMENT I

UN STUDIU ÎN TEOLOGIA POLITICĂ A NOULUI TESTAMENT .....	1
CAPITOLUL 1. TEOLOGIA POLITICĂ A NT: INTRODUCERE .....	4
1.1 Definiții și istoric .....	4
1.2 O teorie a teologiei politice a NT: surse și limbaje .....	8
1.3 Coerența narativă: intersecția psihologică dintre teologie și politică .....	16
1.4 Conținutul politic al teologiei NT .....	21
1.5 Problema formei și a fondului în teologia politică .....	25
CAPITOLUL 2. REPERE TEOLOGICE – POLITICE ÎN ORIENTUL ANTIC .....	27
2.1 Importanța Legământului .....	27
2.2 Simbolurile legământului .....	32
2.3 Exercitarea puterii politice : regimul politic .....	35
CAPITOL 3. MESIA ȘI MODELELE MESIANICE .....	40
3.1 Profeții mesianice ale Vechiului Testament .....	40
3.2 Mesia la Qumran, în targumim și în pseudepigrave .....	43
3.3 Paradigmele mesianice intertestamentare .....	45
3.4 Paralele mesianice greco-romane .....	53
3.5 Semnificația mesianismului pentru teologia politică .....	56
CAPITOLUL 4. CONTEXTUL POLITIC IUDAIC ÎN TIMPUL NT .....	60
4.1 Politica lui Irod .....	60
4.2 Viața politică în Palestina: partidele politice. ....	67
CAPITOLUL 5. TEOLOGIA NT ȘI POLITICILE SOCIALE .....	78
5.1 Problematika socială: familia, educația, relațiile bărbați-femei, sclavia, conducerea societății .....	78
5.2 Problematika relațiilor cetățean – stat .....	85
CAPITOLUL 6. TEOLOGIA NT ȘI POLITICILE CULTURALE (I) .....	87
6.1 Perspective teologice și educaționale .....	87
6.2 Perspective literare și ideologice .....	88
CAPITOLUL 7. NOUL TESTAMENT ȘI POLITICILE CULTURALE (II). 91	
7.1 NT, religia (teologia) și cultura .....	91
7.2 Reflexe culturale sinoptice .....	92
7.3 Reflexe culturale pauline: .....	92
7.4 Reflexe culturale din epistolele catolice .....	93
CAPITOLUL 8. ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU ȘI NT .....	93
8.1 Împărăția lui Dumnezeu și evangheliile NT .....	93
8.2 Împărăția lui Dumnezeu și epistolele NT .....	95
CAPITOLUL 9. NOUL TESTAMENT ȘI POLITICA RELIGIOASĂ .....	96
9.1 Universalitatea creștinismului .....	96

9.2 <i>Politici religioase și etnice</i> .....	99
CAPITOLUL 10. NOUL TESTAMENT ȘI POLITICILE SOCIALE .....	102
10.1 <i>Relații la nivel microsocial</i> .....	102
10.2 <i>Relații sociale la nivel macrosocial</i> .....	103
CAPITOLUL 11. NT ȘI POLITICILE FAMILIALE.....	107
CAPITOLUL 12. TEOLOGIA NT ȘI ANTROPOLOGIA.....	108
12.1 <i>Antropologie hristică</i> .....	108
12.2 <i>Organizarea politică și apocalipticul</i> .....	109
CAPITOLUL 13. TEOLOGIA POLITICĂ A NT ȘI ESCHATOLOGIA.....	111
BIBLIOGRAFIE GENERALĂ.....	114

## Capitolul 1. Teologia politică a NT: introducere

Teologia politică poate părea un subiect exotic, ambiguu: asocierea dintre cei doi termeni pare neobișnuită și ridică anumite semne de întrebare: este vorba despre o politică a teologilor, a Bisericii, sau este vorba despre o teologie a politicului, în sine? Formula „teologie politică” creează, apoi, și impresia contrariantă că ar putea exista să existe o teologie politică, dar și o altă teologie, nepolitică<sup>1</sup>. Pe de altă parte, nu este greu de recunoscut că orice teologie are și o dimensiune politică, de vreme ce atât teologia cât și politica iau în considerare natura socială a omului, existența comunității, prezentul și viitorul ei la nivel local, național, dar și corporat, general, al întregii umanități.

Acest capitol introductiv va încerca să definească teologia politică, să îi precizeze sursele, să îi evidențieze în principiu legăturile majore cu lumea mesajului biblic.

### 1.1 Definiții și istoric

Preocuparea pentru definirea relației dintre politică și teologie este destul de veche și nimeni nu poate face abstracție, printre altele, de Augustin de Hippona (354-430) și de lucrarea lui, *De Civitate Dei* (Cetatea lui Dumnezeu). Potrivit lui Augustin în această perioadă a istoriei, în acest veac (*saeculum*) dintre învierea lui Hristos și a doua sa venire, creștinii și păgânii trăiesc într-o lume comună, formând două societăți distincte,

---

<sup>1</sup> M.A. Hewitt, „Critical Theory”, în P. Scott and W.T. Cavanaugh (eds), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, 2003. De fapt, unii autori neagă total posibilitatea unei teologii politice (cf. Erik Peterson).

alternative, care au valori și principii diferite, dar urmăresc același țel: pacea, înțelegerea, prosperitatea.<sup>2</sup> Cele două societăți – sau cele două cetăți, cetatea celor credincioși – sau cetatea lui Dumnezeu (*civitas dei*), și cetatea oamenilor necredincioși – sau cetatea lumii (*civitas terrena*), numite și Ierusalimul ceresc și, respectiv, Babilon, au idealuri comune, dar felul lor de viață diferă, la fel ca și modul prin care vor să-și atingă idealurile: comunitatea celor credincioși caută comuniunea cu Dumnezeu ca sens suprem al existenței – și, în ce-o privește, poate accede la pace, bună-înțelegere între membrii ei, prin simplă bună-învoire, prin auto-convingere, în timp ce comunitatea celor care îl părăsesc pe Dumnezeu, sau nu-l recunosc pe Hristos, caută satisfacția proprie și încearcă să-și asigure pacea și ordinea, dar nu atât prin convingere, cât prin uzul forței, al violenței.

În contrast cu triumfalismul constantinian potrivit căruia Biserica este chemată să unifice, să pacifice și să domine lumea, aducând pe pământ Împărăția lui Dumnezeu, Augustin crede că cele două cetăți, Ierusalimul ceresc (care începe chiar de pe pământ) și Babilonul, trebuie să coexiste, ca în parabola grâului și a neghinei, până când Hristos însuși va schimba istoria și va instaura Împărăția lui Dumnezeu.<sup>3</sup> Gândirea politică a lui Augustin urmează în această privință, eschatologia

<sup>2</sup> Secularizarea, deci, ca încercare de coexistență a celor credincioși împreună cu cei necredincioși, până la venirea lui Hristos, și fără dominația Bisericii asupra celorlalți, este un concept creștin.

<sup>3</sup> În timpul domniei împăratului bizantin Iustinian (482-565), Bisericele Ortodoxiei răsăritene au dezvoltat o concepție particulară despre relația stat – Biserică, o colaborare cunoscută sub numele de „simfonie”. Deși se afirmă că această concepție nu este caracteristic ortodoxă, deoarece la acel moment reprezenta o opțiune mai largă, vestică și estică deopotrivă, în timp, aceasta a devenit o poziție caracteristică Bisericii ortodoxe răsăritene. Iustinian, un legislator remarcabil a publicat mai multe colecții de legi, Corpus Juris Civilis, în 529 (în trei părți: Digesta, Institutiones, și Codex) și legile Novellae. Una din expresiile faimoase din Corpus se referă exact la relația stat – Biserică: „ecclesia vivit lege romana”.

paulină.<sup>4</sup> Până atunci, această coexistență nu este nici pe total sacră, nici total profană; nici plină de domnia divină, nici supusă în mod disperat domniei răului. Teologia politică s-ar preocupa, așadar, de conținutul politic al conceptelor teologice și de fundamentele asigurării acestei conviețuiri în contextul veacului prezent (*saeculum*), până la revenirea lui Hristos.

Abordarea augustiniană a politicii are evidente trăsături aristoteliene, în ce privește orientarea naturală a ființei umane spre politică, *zoon politikon*, dar și deosebiri: politica la Augustin nu este doar o înclinație naturală și pozitivă a omului, ci ea aparține unei omeniri decăzute, corupte prin păcat, care se depărtează tot mai mult de Dumnezeu. Realizările politicii sunt, astfel, limitate prin definiție<sup>5</sup>.

În prelungirea acestei abordări, o definiție contemporană a politicii, din perspective informate creștin, ar putea privi politica drept o știință a conlocuirii, o activitate văzută ca un „proces continuu prin care se menține comunitatea și se recunoaște și conciliază conflictul, inclusiv prin utilizarea forței, în

---

<sup>4</sup> Luke Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, 3-4, 82-83.

<sup>5</sup> Pentru Aristotel, politica (*politike episteme*) este o știință practică, o disciplină normativă, mai mult decât o cunoaștere teoretică, și se ocupă cu acțiunea de asigurare a conducerii cetății spre binele comunității, în contextul aplicării legilor existente (legi și constituție). Statul începe să existe pentru a facilita viața socială și continuă să existe pentru a asigura forma optimă a vieții sociale în cetate (*Politica* I.2.1252b29-30; III.6.1278b17-24, 9.1280b39; VII.2.1325a7-10). El se bazează pe un teritoriu, pe cetățeni (comunitate, *koinonia*) – cauza materială; pe existența unui corpus legislativ (legi; constituție) – cauza formală; pe existența unor conducători – cauza eficientă; pe optimizarea conducerii – cauza finală (*Politica* IV.1.1289a17-18). Despre discuția referitoare la concepția augustiniană și gândirea lui Aristotel, cf. Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics*, 83.

scopul dobândirii și folosirii în comun a bunurilor seculare”.<sup>6</sup>

Unul din inițiatorii studiului asupra teologiei politice, de fapt, cel ce a lansat termenul, ca atare, a fost politologul Carl Schmitt (1888–1985) care a rămas un apărător declarat al nevoii de a studia legătura dintre Biserică și politică.<sup>7</sup> Înțelesul actual al conceptului însă, după ce acesta a trecut printr-o perioadă de negare (E. Peterson)<sup>8</sup>, este determinat de unii autori influenți ulteriori, cum sunt J.B. Metz și J. Moltmann.<sup>9</sup> Pentru aceștia, teologia politică reprezintă nu atât o citire teologică a politicului, după cum nici o perspectivă politică asupra teologiei, cât mai ales un demers de „corecție critică” la adresa tendinței de separare a

<sup>6</sup> Cf. Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics*, 19.

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. C. Schmitt și C. Schwab, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (1922); vezi, ediția în lb. română, Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. și note Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Universal Dalsi Publ. House, București, 1996; idem, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, Michael Hoelzl and Graham Ward (trad), Malden, MA: Polity Press, 2008.

<sup>8</sup> Erik Peterson, *Was ist Theologie?*, Bonn: Friedrich Cohen, 1925. El scrie că teologia aparține saeculum-ului, perioadei dintre întrupare și a doua venire a lui Hristos, și că poate fi făcută doar de creștini (teos-logos), ca prelungire, prin meditație, a cugetării despre revelația despre Dumnezeu dată prin Hristos (conform lui Peterson, păgânii au doar mituri și metafizică, iar iudeii pot avea doar exegeză). Din acest motiv teologia are ceva sacru în ea, fiind legată de Logos, de Theos, nu de lumea curentă. Conform lui Peterson, teologia politică e imposibilă, e o contradicție în termeni, chiar o blasfemie (cf. dezbaterea dintre Peterson și Schmitt, *Political Theology II*, 34-59).

<sup>9</sup> J.B. Metz, *Theology of the World*, trad William Glen-Doepel. New York: Herder & Herder, 1969; idem „Political Theology”, în *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, volume V. London: Burns Gates, 1970; idem, *Faith in History and Society*, New York, NY: Seabury, 1980; J. Moltmann, *Theology of Hope*, trad. James W Leitch, New York, NY: Harper & Row, 1967; idem, *Religion, Revolution and the Future*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969; idem, *God for a Secular Society*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999; J.B. Metz, and J. Moltmann, *Faith and the Future*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995.

creдинței de societate, deoarece prima are tendința de a se cantona în sfera vieții private, individuale sau comunitare, în timp ce a doua își reclamă, cu exclusivitate, domeniul public.<sup>10</sup>

## 1.2 O teorie a teologiei politice a NT: surse și limbaje

Pentru o teologie politică a Noului sau a Vechiului Testament, sursa majoră ar trebui să fie, desigur, corpurile literare respective (Noul Testament și Vechiul Testament). La modul general însă posibilitatea conturării unei teologii politice biblice ar putea fi asigurată de următoarele trei niveluri de informare sau date: de deciziile luate de ființa divină însăși, de inspirația asigurată de mecanismele observabile ale societății omenești, de psihologia individuală a oamenilor, ca entități separate.

Prima sursă a teologiei politice biblice nu poate fi descrisă foarte bine din punct de vedere științific. Ea merită luată în considerare însă, cel puțin din punct de vedere teologic. Aici, bineînțeles, ar trebuie consultat un tratat de teologie trinitară, capitolul despre ființa și prerogativele lui Dumnezeu.<sup>11</sup> Ființa divină, în calitatea sa supremă de creator și suveran, este aceea care inspiră orice principii pozitive, orice valoare. Dumnezeu, în teologia biblică, stă la originea demersului rațional și la originea valorilor etice înalte, ale sfințeniei și dreptății, ale integrității de caracter. De asemeni, înainte de

<sup>10</sup> Metz, „Political Theology”, 35; Moltmann, *Theology of Hope*, 21.

<sup>11</sup> H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică*, rev. V.D. Doerksen, SMR: 1986 (*Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979). M. J. Erickson, *Teologie Crestină*, vols. 1-3, E. Jorj (trad.), Oradea: Cartea Crestină, 1998; W. Grudem, *Teologie sistematică. Introducere în doctrinele biblice*, trad. Dinu Moga, Paul Negruț (ed.), Oradea: Făclia, 2004 (W. Grudem, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Leicester, UK: InterVarsity Press, 1994).



întreprinderile oricărei alte ființe sociale create, conform teologiei creștine, Dumnezeu însuși este o ființă socială, în trinitatea Ființei sale. Ierarhiile, conducerile, viața în comunitate a ființelor create reflectă, într-un fel, rânduiala și armonia existente veșnic, în interiorul Sfintei Treimi.

În al doilea rând, o sursă majoră a gândirii teologice politice se află în societatea omenească însăși, în evaluarea organizării sociale și politice ale comunităților umane (comunități, etnii, popoare, imperii), în instinctele pe care le manifestă și în istoria pe care o scriu acestea. Teologia politică funcționează la nivelul valorificării tradițiilor, percepțiilor, experiențelor pe care le-au avut și le au comunitățile omenești.

În al treilea rând, sursă importantă a teologiei politice este chiar individul uman, ca atare, cu reflecțiile și deciziile sale, în singularitatea și capacitatea sa proprie de analiză și creație. Într-un anume fel, această a treia sursă nu ar reprezenta, totuși, decât o reflecție a celei dintâi surse a teologiei politice, a ființei divine însăși, deoarece omul este, conform teologiei biblice, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (de aceea, are însușiri care le reflectă pe cele divine: creativitate, moralitate, inițiativă, ordine, voință, sentimente, capacitate de a se raporta social, de a construi comunitate spirituală, etc.).

Pe lângă acestea, una din motivațiile care au contribuit la demararea studiului teologiei politice a Scripturii a fost dorința de a sistematiza filosofia iudeo-creștină a istoriei (divinitatea este interesată, în Biblie, de reguli pentru conducători și comunități, pentru indivizi și popoare; Iahveh este descris ca împărat, Mesia – este liderul eficient profețit, care poate fi preot sau rege sau profet, sau toate împreună). În Biblie Dumnezeu, care se delimitează adesea de organizarea și viața politică a unei țări, în particular Israelul în momentele sale de apostazie – dar aici intră și neamurile păgâne cu rătăcirile lor, continuă să rămână, totuși, un Dumnezeu

al poporului său, sau Dumnezeuul omenirii sale, în ansamblul ei: El se dezice adesea de conducători și de abuzurile lor, de lipsa lor de credință sau fidelitate, dar El însuși rămâne dedicat poporului pe care l-a ales, credincioșilor săi – în mod individual, chiar omenirii, ca atare, prin planurile sale și prin cuvintele sale, prin legămintele sale. Dumnezeuul biblic rămâne, așadar, un Dumnezeu care continuă să intervină activ în vederea mântuirii rasei umane, în vederea reconstruirii (transfigurării) finale a universului, un Dumnezeu care în timp ce există în eternitate, intervine în istorie pentru restaurarea universului său.

În ce privește formatul și limbajul adoptat de studiile de teologie politică, în contextul lor istoric, se poate observa că mulți autori au adoptat un limbaj juridic, fiind ei înșiși de formație juridică. Astfel, aceștia au fost atrași în mod natural să discute relația dintre sistemele juridice și cele teologice ori politice, să folosească „ordini” (structuri, concepte, tipuri de clasificări, evaluări) ori principii filosofice asemănătoare.<sup>12</sup> Ideea acestei relații a fost sugerată mai întâi de G. W. Leibniz, care considera că științele juridice și teologia (de unde, în timp, politica și teologia) sunt apropiate ca organizare și valori, și disimilare, respectiv, față de științe, anume față de științele exacte, cum ar fi matematica, sau de cele practice, cum este medicina.<sup>13</sup>

De asemeni, se poate observă faptul că un număr de gânditori remarcabili în domeniul teologiei politice vin

<sup>12</sup> Legătura dintre viața politică și istoria științelor juridice este expusă pe larg în H.J. Berman, *Law and revolution. The Western Legal tradition*, Cambridge, MA: London 1983.

<sup>13</sup> G. Leibniz, *Nova Methodus*, par. 4, 5, citat de C. Schmitt. Titlul întreg al aceste prime lucrări de matematică a lui Leibniz, apărute în *Acta Eruditorum*, este ‘Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irracionales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus’ (O nouă metodă pentru maxime și minime, și pentru tangente, care nu este împiedicată de numere fracționale sau iraționale, precum și o manieră remarcabilă de a le calcula).

din comunitatea romano-catolică: Joseph de Maistre; Jean-Jacques Rousseau; Carl Schmitt; Johann Baptist Metz; A. Agamben; Johann Baptist Assmann (această observație nu implică faptul că nu există autori de aceeași valoare, de o altă formație sau confesiune religioasă: de exemplu, protestanți: Gottfried W. Leibniz, Max Weber, Jürgen Moltmann; sau evrei: Hans Kelsen, etc.)<sup>14</sup>.

Privitor la relația între Biserică și teologia politică, sau dintre teologie și politică, nu se poate lăsa deoparte citatul celebru al lui C. Schmitt, care afirma îndrăzneț o legătură strânsă între cele două:

Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte secularizate nu doar din cauza dezvoltării lor istorice – în cursul căreia au fost transferate din teologie la teoria statului, prin care, de exemplu, locul lui Dumnezeu cel atotputernic este luat de legislatorul cel atotputernic – dar și din cauza structurii lor sistematice, a cărei recunoaștere este necesară din perspectiva înțelegerii sociologice a acestor aspecte.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Câteva lucrări majore subliniază dilemele de tip politic și teologic născute pe teritoriul care în mod tradițional s-a aflat sub autoritatea papală, cf. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006, D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1996; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

<sup>15</sup> C. Schmitt, „Political Theology”, în C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. C. Schmitt și C. Schwab, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (1922), 36-52, 36. Erik Peterson (1890-1960) a fost cel ce a obiectat, în mod major, față de această concepție asupra teologiei politice. El considera, de fapt, că este imposibil să se vorbească despre o teologie politică de felul acesta, deoarece Dumnezeu este transcendent și categoriile existenței sale nu se pot reflecta bine în societatea omenească (Erik Peterson, „Göttliche Monarchie”, *Theologischen Quartalsschrift*, Heft LV (1931), 537-64; idem, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium*

În acest sens clasic (denumit de unii „sens vechi” al teologiei politice), teologia politică s-ar ocupa, așadar, de paralelismul dintre viața politică (de stat) și cugetarea teologică, adică de paralelismul dintre politică și viața Bisericii (problematika include subiecte clasice, cum ar fi relația dintre *auctoritas* și *potestas*, între *regnum* și *gubernaculum*, dintr-o perspectivă în care, în mod distinct, referința religioasă joacă un rol major, fără ca prin aceasta să fie excluse și alte puncte de vedere, cum ar fi, de exemplu, cel economic).<sup>16</sup> Pentru alți autori, din perspectivă istorică, teologia politică a ajuns să se ocupe mai ales cu justificarea teologică a unui sistem politic.<sup>17</sup>

Așa cum s-a amintit însă, în a doua jumătate a secolului 20, are loc o schimbare de paradigmă. Gânditori ca J.B. Metz (discipol al lui Karl Rahner și adept al „teologiei eliberării sociale”) și Jürgen Moltmann au început să folosească în această perioadă termenul de „nouă teologie politică” într-un mod nou, înțelegând o teologie a vieții politice prezente, o teologie aplicată, o teologie a libertăților și demnității umane, o teologie post-idealită și post-iluministă, preocupată de concret și detaliu, nu doar de macrostructuri sociale și principii, o teologie politică ce nu transcende istoria, ci care se circumscrie acesteia.<sup>18</sup>

---

*Romanum*, Leipzig: Jakob Hegner, 1935; idem, *Theologische Traktate*, Munich: Kösel Verlag, 1950, 147.

<sup>16</sup> C. Schmitt; Hans Eger, *Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christlichen Kirche*, în „Deutsche Theologie. Monatschrift für die deutsche evangelische Kirche”, nr. 2, Stuttgart, 1935, pp. 272-281; G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 (Ia ed. 2007); idem, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>17</sup> Cf. Erik Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, Kempten-München, 1933, pp. 289-299.

<sup>18</sup> J. B. Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, edited and translated, with an introduction by J.

În mod alternativ, pentru o altă categorie de autori, creștinismul nu poate admite, ca atare, o „teologie politică”, deoarece interesul în viața cetății nu poate crea capitole noi în teologie, precum nici interesul teologic nu poate transfera adevărurile religioase în guvernare; de aceea, potrivit lor ar fi mai indicat să se vorbească despre o „metapolitică” teologică, decât de o „teologie politică”.<sup>19</sup>

Înainte de intra în analiza propriu-zisă a teologiei politice a Noului Testament, adică a principiilor teologice pe care creștinii din primul secol se văd chemați să le aplice în gândirea și acțiunea lor socială și politică, ar merita discutat în ce măsură valorile politice și teologice ale unui teolog – sau politician, pot fi condiționate sau generate, într-o anumită măsură, de apartenența acestei persoane la teologia și structurile Bisericii căreia îi aparține sau pe care o simpatizează. De exemplu, este cumva, pentru un creștin Romano-catolic, mai ușor să conceapă ideea unei conduceri centralizate, poate chiar

---

Matthew Ashley, New York: Paulist Press, 1998, 23—25; apropiat de observațiile lui Metz, Jürgen Moltmann a explorat și el noile sensuri ale teologiei politice notând că “Political theology, in our opinion, no longer implies only theology and politics, church and state. Rather, responsible theology must become aware of an inherent political dimension in itself and in church life. On the other hand, political theology does not reduce everything to politics (C. Schmitt) nor does it submit theology and the church to the terms and requirements of state policy.” Moltmann, “The Cross and Civil Religion”, în *Religion and Political Society* (New York: Harper & Row, 1972), 18–19. The original article, “Political Theology,” appears in *Theology Today* 28 no. 1 (April 1971) 6–23; cf. Arne Rasmussen, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995); Kuno Füssel, *Teologia politica*, în *Die Heissen Eisen von A bis Z*, Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, it.transl. *Dizionario Teologico*, Cittadela Editrice, Rome, 1974, pp. 736-743.

<sup>19</sup> Andreas Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften, dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Karl Schmitt und Erik Peterson*, Würzburg, 1938. Conform lui Marxen termenul „metapolitică” ar fi mai potrivit decât termenul „teologie politică”.

dictatura, ca urmare a faptului că acceptă o conducere centralizată în cadrul Bisericii? Este mai ușor, pentru o persoană din cadrul aceleiași tradiții, să gândească o politică religioasă – bisericească favorabilă claselor exploatate, de tipul experimentului catolic în continentul sud-american prin care s-a încurajat mișcarea de eliberare socială?<sup>20</sup>

Ar putea fi, în continuare, mai ușor pentru un politician de tradiție protestantă să înțeleagă sau să sprijine democrația și federalismul, autonomia, subsidiaritatea<sup>21</sup>? În acest context ar fi interesant de

---

<sup>20</sup> Teologia eliberării sociale este un termen folosit de Gustavo Gutierrez, un preot catolic din Peru, în 1973, prin care înțelegea că Biserica trebuie să se concentreze asupra eliberării oamenilor din sărăcie și de sub exploatare. Teologia eliberării a fost parțial inspirată de Conciliul Vatican 2 și de enciclica papală din 1967, *Populorum progressio*, având multe semne că este o preocupare „de sus în jos” în interiorul Bisericii Romano-catolice (în același timp, ele aduceau o interesantă instabilitate politică în apropierea Americii de Nord). Vizavi de teologia politică și valorile ei (structuri, principii, etc.), se poate observa că aceste țări ale Americii Latine în care s-a dezvoltat teologia eliberării sociale sunt preponderent catolice (Peru, Brazilia, Uruguay, Argentina, Bolivia, etc.). Printre conducătorii cunoscuți ai acestei mișcări teologice s-au numărat Gutierrez, Leonardo Boff (Brazilia), și Juan L. Segundo (Uruguay). Amploarea mișcării și pierderea controlului asupra ei au făcut ca Vaticanul să îl cenzureze pe Boff în 1985 și să accepte doar o formă moderată a mișcării. De fapt, odată cu această teologie mai apăruse și un alt fenomen secundar: neoprotestantismul care încurajează descentralizarea Bisericii începuse să ia avânt considerabil în America Latină (îndeosebi Bisericele baptiste și pentecostale). Vezi Crowley Michael, „Spiritual Winds over a Cultural Sea: Grass-roots Patterns in Latin America”, *Religion*, vol. 28/3 1998, 257-270. Vezi și David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, CA: University of California Press, 1990; J. Sépulveda, „El Crecimiento del movimiento Pentecostal en America Latina”, in Carmelo Alvarez (ed.), *Pentecostalismo y Liberacion: Una Experiencia Latino-americano*, San Jose: Costa Rica, 1992, 77.

<sup>21</sup> Conform papei Ioan Paul II, temelia învățăturii sociale catolice se sprijină pe pietrele de temelie ale demnității umane, solidarității și subsidiarității (*Apostolic Exhortation, Ecclesia in America*, 1999, 55).

discutat ce polarizări există în cadrul modelelor de teologie politică spre care se pot îndrepta cercetătorii din spațiul est-european, precum și modele de organizare socială și politică pe care le poate inspira Ortodoxia răsăriteană.

În ce privește literatura de limbă română, scrierile de teologie politică par orientate mai mult asupra aspectelor istorice ale relației politice dintre stat și Bisericele ortodoxe răsăritene (istoria imperiului Bizantin),<sup>22</sup> iar în ultimile două secole asupra relației dintre stat și Biserica Ortodoxă Română, asupra relației Biserică – regim comunist, în secolul 20, și asupra aspectelor prezente ale cooperării stat – Biserică<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București: Ed. Bizantină, 2003; idem, *Biserica și Statul în primele patru secole*, Ed. Sofia, București: 2003; Costion Nicolescu, *Teologul în cetate, Părintele Stăniloae în aria politicii*, București: Christiana, 2003; Ovidiu Panaite, „The political theology during the Constantine dynasty. Criteria concerning the church-state relationship for a pluralist society”, teza doctorat, Universitatea „Lucian Blaga” – Sibiu, Facultatea de teologie ortodoxă, 2009. Vezi un rezumat în limba engleză, <http://doctorate.ulbsibiu.ro/obj/documents/rez-eng-panaite.pdf>.

<sup>23</sup> Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat-studiu istorico-juridic*, in „Ortodoxia”, an IV, 1952, nr. 3-4, iulie - decembrie, pp. 353-461; Ioan Vasile Leb, *Biserică și implicare*, Limes Publ. House, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Limes Publ. House, Cluj, 2001; Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus în *Provincia 2000*. Antologie, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, pp. 158-166; *Teologie și politică de la Sfinții Părinți la Europa Unită*, vol. coord. de Miruna Tătaru Căzăban, Anastasia, București, 2004; *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, volume coordinated by Radu Carp, Anastasia Publ. House, București, 2005; *Gândirea socială a Bisericii*, volume realized and presented by Ioan I. Ică jr. and Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, București, 2001; Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999; *Biserică – Stat - Societate - documentația conferinței Academiei Evanghelice Transilvania (AET) în colaborare cu AIDRom*, seria Academia, vol. 1, Sibiu, 2003. Lavinia Stan și Lucian Turcescu, *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, New York, NY: Oxford University Press, 2007;

În acest context, s-a atras atenția că relația între teologie și politică s-a simțit în România mai ales sub forma identificării Bisericii cu națiunea (un fenomen întâlnit și la sârbi și bulgari, de altfel, și parțial, la ruși).<sup>24</sup> Biserica rămâne a fost legată de stat prin Constituțiile din 1923, 1938, 1991, unde i se consfințește caracterul de „Biserică națională” (Constituțiile din 1866, 1923 și 1938 o proclamau „religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), sau, respectiv, „biserică dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19), ori chiar „Biserică românească”:

Pare că statutul juridic discriminatoriu de biserică națională este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă este *o lege, nu o credință* [subl.meă, OB]. Dacă această recunoaștere i se va refuza, Biserica Ortodoxă Română se va simți părăsită de stat<sup>25</sup>...

Lucrarea de față va încerca să se îndepărteze de subiectele abordate, curent, în literatura politică - teologică de limba română, focalizându-se pe o altă zonă de interes, anume pe teologia politică asociată Noului Testament și primului secol dH.

### 1.3 Coerența narativă: intersecția psihologică dintre teologie și politică

Teologia și politica nu au în comun doar elemente de interes și de limbaj, ci și elemente comune de psihologie a relațiilor și acțiunii umane. Astfel, legăturile între teologie și politică se regăsesc, în continuare, și la un

<sup>24</sup> Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus în *Provincia 2000. Antologie*, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, 158-166.

<sup>25</sup> Barbu: „Subsidiaritate”, 3-4.



nivel mai puțin așteptat, anume la nivelul conceptelor de *narațiune* și de *coerență narativă*, două concepte întâlnite de obicei în studiile literare și de psihologie.

În general, în literatură, narațiunea este definită ca expunere, ca relatare a unor fapte; ca povestire, ca formă de expunere specifică genului epic. Sensul cu care este folosită aici, în teologia politică, este însă sensul de ideologie coerentă, de viziune de viață, de construct conceptual, realist sau idealist, de ansamblu de idei și simboluri care se interconectează și care pot comunica unui destinatar o concepție globală, propunându-i acestuia un univers de valori coerente cu care el se poate identifica și de unde, în final, își extrage motivațiile, hotărârile și acțiunile (un sens întâlnit mai degrabă în studiile de psihologie). Acest al doilea sens s-a impus în a doua jumătate a secolului 20 când, prelucrând anumite abordări din teoria literaturii (cf. J. Derrida), psihologii au afirmat din ce mai mult nevoia unei abordări „narrative” a recuperării psihice a unei persoane, adică a capacității sale de a se integra într-o concepție de viață, potrivit căreia își înțelege și organizează episoadele, acțiunile, relatările, înțelegerea despre cauzalitate și despre devenire<sup>26</sup>.

Pe fondul relativizării și pragmatizării comunicării politice, în general, în lumea partidelor și a programelor politice s-a sesizat, începând din anii 1990, importanța „narațiunii”, a conceptului de ansamblu, de „mit”, pe care liderii îl comunică cetățenilor și prin care cetățenii percep portretul liderilor. Astfel, lideri cum sunt R. Reagan, M. Thatcher, au început să își conceptualizeze și să își „mitizeze” stilul de conducere, tipul de politică, lansând

<sup>26</sup> T.R. Sarbin, „The Narrative as a Root Metaphor for Psychology”, in T.R. Sarbin (ed.) *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, New York: Praeger, 1986; Cf. și Sarbin, „The Narrative Quality of Action”, comunicare ținută la Western Psychological Association Convention, Reno, Nevada, April 29, 1989.

termeni și curente economice și politice sub denumiri sugestive de tip „reaganics” și „thatcherism”.

Efectele durabile ale unei astfel de conceptualizări politice și ale creării unor simboluri de tip „logo” publicitar, de „marcă” pentru anumite persoane sau pentru anumite pachete de măsuri politic, în demersul de comunicare a mesajului politic, nu au trecut neobservate în rândurile opoziției. Astfel, T. Blair și consilierii săi au încercat imitarea și contrarea acestor conceptualizări pentru a aduce partidul laburist la conducere, în 1997, și în felul acesta, s-a ajuns la folosirea ideii de „New Labour” (noul partid laburist, noua viziune laburistă), care înainte de orice explicitare, oferea un cadru progresist, un nou context, o atitudine dinamică de decodificare a demersului politic.<sup>27</sup> În mod similar, actualul președinte al SUA, B.H. Obama, și-a bazat și el campania electorală pe ideea schimbării societății, idee ilustrată prin sloganul „Change!”, precum și pe afirmarea posibilității depline a unei astfel de schimbări, a oportunității ei, în care scop s-a folosit un alt slogan, extrem de pozitiv și dinamic: „Yes we can!”. Seria simbolurilor imagistice nu s-a oprit aici: deoarece s-a dorit maximizarea efectului publicistic în cadrul tinerilor consumatori de internet și rețele de socializare de tip HI5 sau Facebook, or Twitter, s-a recurs la folosirea de numeroase spoturi publicitare, foto-montaje, comercializare de căni, tricouri, și alte tipuri de souveniruri, de *memorabilia*. Tehnica aceasta nu a trecut neobservată nici pe malurile Dâmboviței și, astfel, politicienii au invadat masiv lumea blogurilor și a rețelelor de socializare pe internet, ca factor activ și alternativ de comunicare a mesajului politic. Bătălia aceasta a fost la fel de importantă ca și cea dusă în

---

<sup>27</sup> P. Osborne, *The Rise of Political Lying*, London: Free Press, 2005.

cadru principalelor mijloace mass-media, cum sunt ziarele, radioul și programele tv.

În toate aceste situații, nu s-a urmărit doar prezentarea unei persoane, a unui candidat, ci prezentarea și promovarea unui *psuche* (a unei stări mintale, sufletești), a unei concepții, a unui mit, a unei imagini. Acest fel de „poveste” este narațiunea despre care s-a discutat mai sus, o narațiune înțelească ca ideologie, ca etos, în calitate de cheie hermeneutică și de cadru hermeneutic pentru un discurs dat. În această accepțiune, narațiunea este un cadru psihologic, o istorisire idealizată, aproape mitică, ce este furnizată populației, astfel încât aceasta să se identifice cu ea și de unde, în final, să își derive idealul, planul de acțiune. Narațiune este aici înțeleasă ca simbolistică, ori imagistică, ori coerență psihologică ideală, a discursului de valori.

Din acest punct de vedere, se poate observa că teologia biblică este, și ea, narativă prin excelență. Astfel, Israelul modern își susține dreptul istoric de a poseda teritoriul său palestinian, prin apelul la narațiunea biblică a chemării lui Avraam de către Dumnezeu, ca să vină și să locuiască în Canaan. Această narațiune funcționează ca un simbol ideologic, ca o istorie de drept divin cu care evreii contemporani, sau formatorii de opinie, se pot identifica, sau cu care pot activa comportamentul patriotic, sau cu care pot exacerba manifestările de tip naționalist.

Într-un alt exemplu de imagologie narativă, eliberarea de sub jugul filistenilor, prin conducerea lui Samson, a creat un simbol național extrem de puternic. Simbolul lui Samson, un fel de Heracles evreu – sau de Odysseu (Ulise) evreu, a devenit sursa unei ideologii extrem de influente în lupta împotriva oricărei ocupații, așa cum, pe de altă parte, a devenit și parabolă etică. Paradigmele eliberării includ, bineînțeles, istoriile unor personaje ca Moise, Ghedeon, precum și pe cele ale regalității victorioase, ale expansiunii împărăției – văzută ca

împărăție a lui Iahveh, între care se numără viețile și portretele unor regi vestiți ai antichității evreiești, cum sunt David, Solomon, Iosia, etc.

Cultura modernă de tip european lucrează și ea, în mod evident, cu multe astfel de paradigme biblice. De exemplu, o paradigmă ilustrată la nivel popular românesc de zicala „buturuga mică răstoarnă carul mare” este ilustrată cu mult mai mult succes, la nivel cult, de paradigma confruntării inegale dintre David și Goliat, în urma cărei iese învingător cel cotate mai slab, cel desconsiderat; într-un alt exemplu biblic, Iuda a furnizat paradigma clasică a trădării printr-un prieten; narațiunea despre Moise și plecarea din Egipt, a furnizat paradigma conducerii de succes, în ciuda dificultăților, și cu aprobare divină.

Credința creștină, de asemeni, nu este construită sec, în jurul unor precepte lansate de vreun strălucit teoretician sau profet. Ea este legată de dramatismul unor vieți complete, impresionante, încercate cu necazuri și suferință și răsplătite, în final, cu recunoaștere divină; dintre ele, bineînțeles, se remarcă în mod fundamental viața inegalabilă, de la naștere la pătimirea pe cruce, de la suferință până la victoria învierii și înălțării la ceruri, a Mântuitorului Isus Hristos.

Ca paradigmă, viața lui Isus prezintă câteva elemente esențiale pentru cultura europeană: legătura profetică cu trecutul, prin consemnarea profețiilor mesianice și satisfacția împlinirii lor la nașterea lui Isus; confirmarea chemării și naturii lui Isus prin precocitatea sa (copilul Isus la 12 ani în Templu) – dar și prin predicare și minuni, prin recunoașterea de către Ioan Botezătorul, prin confirmarea divină; reforma etică și spirituală prin învățăturile și minunile sale, precum și opoziția căreia a trebuit să-i facă față; drumul sau spre cruce, însoțit de cei 12 apostoli – dar și părăsit de ei în momentele cele mai grele; pătimirea plină de demnitate și de forță spirituală; învierea și înălțarea în glorie. Așa cum nu o dată au afirmat teologii, forța clasică a creștinismului

este o relație cu un mântuitor viu și în prezent, glorificat, dar, la nivel discursiv, nimeni nu poate nega importanța acestei „narațiuni” ideale a vieții sale, în coerența căreia se întretese coerența fiecărei vieți particulare, a fiecărui credincios, și chiar mai mult, o interpretare globală a existenței în întregul Univers.

Seria paradigmelor relevante din Vechiul Testament și din Noul Testament realizează o tranziție majoră între arhetip și eschatip, conturând așteptările eschatologice ale omenirii.<sup>28</sup>

Teologia biblică are o conexiune directă, așadar, cu gândirea politică, prin importanța paradigmelor, a narațiunii integratoare, a constructului ideologic și teologic care își invită cititorul să opteze pentru el, să se identifice cu el. Teoria politicii nu poate face abstracție de teologie și de narațiunile ei biblice, pentru că aici se regăsesc simbolurile fundamentale ale propriului discurs european, de tradiție creștină.

#### 1.4 Conținutul politic al teologiei NT

Teologia politică a Noului Testament ar putea folosi, astfel, etosul biblic ca să medieze și să recreeze rețeaua relațiilor dintre cetatea lui Dumnezeu și cetatea lumii, atât pentru scopul conviețuirii în *saeculum*, cât și pentru motivul unei mărturii cât mai vii despre esența împărăției lui Dumnezeu. Ea ar încerca, în același timp, nu doar să găsească răspunsuri pentru nevoile și interesele individuale, private, cât să le ia în calcul pe acestea alături de cele generale ale comunității. J.B. Metz notează, astfel, că „promisiunile centrale ale domniei lui Dumnezeu privitoare la libertate, pace, dreptate, împăcare, nu pot fi reduse în mod radical la

<sup>28</sup> Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Polirom: Iași, 2009.

nivelul unor interese private. Ele nu pot fi în întregime interiorizate și spiritualizate ca dorințe personale după pace și libertate”.<sup>29</sup> Cu alte cuvinte, teologia politică încearcă să readucă în atenție perspectiva divină asupra relației dintre interesul privat și cel colectiv, încercând o sinteză între *oikos* (casa) și *polis* (cetatea), ceea ce este văzut ca una din slujirile și chemările remarcabile ale *ekklesiei*, ale Bisericii.<sup>30</sup> Complexul hibrid *oikos-polis* reprezintă o reasezare a intereselor și principiilor, în concordanță cu voința divină și perspectivele eschatologice divine. În acest cadru se redefinesc responsabilitățile bărbaților și femeilor, ale părinților și copiilor, ale patronilor și angajaților, ale conducătorilor și ale celor conduși, concepția despre viitor (eschatologia), etc., toate reprezentând teme importante ale Noului Testament.

Printre subiectele majore ce vor fi luate în considerare în cadrul acestui studiu de teologie politică a Noului Testament se numără, astfel, tema poporului lui Dumnezeu (antropologie biblică, teologia despre Israel ca popor al Dumnezeu; teologia despre Biserică - *ekklesia*, văzută ca nou popor al lui Dumnezeu); importanța cetății și a capitalei (Ierusalim, *polis* și *metropolis*, teologia cetății și a capitalei); geografia ideologică și împărăția divină (*basileia tou theou*, *imperium*; viziunea despre imperiu și gândirea apocaliptică; monarhie, judecători, păstori); relațiile sociale-economice în societate și în familie (relații săraci – bogați; angajați - patroni, soț-soție, părinți-copii; coduri de laudă și onoare; relații ierarhice; ; relația între stat și cetățenii creștini); relația dintre eschatologie și ideologie (speranța în înviere și comportamentul social; curajul mesianic și implicarea politică); relația dintre evanghelie și mărturia socială

<sup>29</sup> Metz, „Political Theology”, 36.

<sup>30</sup> Bernd Wannewetsch, „The Political Worship of the Church. A Critical and Empowering Practice”, *Modern Theology* 12 (1996) 269-299.

(creștinul și societatea păgână; tema confruntărilor și tema mărturiei).

În esență, întrebarea la care dorește să răspundă această analiză a teologiei politice a Noului Testament este în ce măsură principiile teologice ale Noului Testament conțin concepte politice de care poate ține seama Biserica astăzi, sau creștinii implicați în politică, pentru a înțelege rolul comunităților creștine în stat, în lumea pluralistă prezentă, pentru a fi activi și eficienți în acest rol. În cuvintele lui Bretherton, pentru a avea o Biserică activă și eficientă sunt importante relațiile dintre creștinism, identitate și localizare spațio-temporală, precum și relațiile dintre Biserică, societate civilă, piață, și stat.<sup>31</sup> Sau, este important cum va putea să acționeze Biserica, pe baza acestor principii, așa încât să medieze și să negocieze o viață comună cu celelalte componente ne-creștine ale societății, în raport cu statul și cu piața, intervenind prin implicare ecclesială specifică.<sup>32</sup> Biserica nu are nevoie să se identifice cu un sistem politic specific (cum, de exemplu, argumentau Jacques Maritain, Reinhold Niebuhr și alții, la mijocul secolului 20, că există o compatibilitate evidentă între democrația liberală și creștinism, precum și o incompatibilitate clară între creștinism și totalitarism ori între creștinism și liberalismul secular).<sup>33</sup> Biserica ar trebui să aibe propria ei viziune despre rezolvarea problemelor sociale și politice (S. Hauerwas).

De fapt, aceasta este și imaginea Bisericii în Noul Testament. Biserica primară se vede parte a unui imperiu uriaș, păgân – ca și Israelul, altădată, în diversele sale exiluri în cetățile și împărățiile păgâne ale lumii etape ale șirurilor sale de exiluri (în Egipt, în Babilon, în Ninive, sub persani, sub sirieni și sub romani)

<sup>31</sup> Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 1.

<sup>32</sup> Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 17.

<sup>33</sup> Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 16-17.

S-ar putea, din acest punct de vedere, să se observe că în ciuda vehiculării intense, în ultimile decenii, a ideii că societatea se îndreaptă ireversibil spre secularizare, să se constate că în prezent se trăiește la fel de intens religios, ca oricând altcândva în istorie, și că societatea prezintă un tablou pluralist, aproape de cel al lumii din primul secol dH.<sup>34</sup> Compatibilitatea dintre concepția Noului Testament și lumea contemporană s-ar putea, așadar, să fie mult mai mare decât s-ar întrezări la prima vedere.

Conținutul teologic al NT (cu învățătura sa despre Trinitate, creație, hristologie, ispășire, spirit, Biserică, escatologie) are implicații politice importante (învățătura despre Trinitate sugerează modele de conducere, de divizare și raportare a puterii, valori etice, paradigme de organizare; informațiile despre creație conferă valoare și identitate omului, lumii înconjurătoare; învățăturile despre hristologie vorbesc despre implicarea divinității în lumea creată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, Isus Hristos, reprojecțază destinul umanității și al lumii create, redimensionează noțiunea de slujire, de jertfă; cele despre ispășire – mântuire prin jertfa salvatoare a Mântuitorului, aduc concepte majore despre cauza răului, despre starea prezentă a umanității și perspectivele de viitor; înțelegerea lumii spirituale vizavi de lumea materială descrie un spațiu mai larg pentru definirea vieții, în general, și a valorilor umane, în special; învățătura despre Biserică – despre omenirea salvată organizată în Împărăția lui Dumnezeu și în Biserică (împreună cu Israel) redefinește paradigmele corporatiste ale umanității, viața socială, teologia națiunilor; în fine, cele despre escatologie – viziunea despre viitor și drumul spre acest viitor, remodelează

---

<sup>34</sup> P.L. Berger (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999; R. Star, „Secularization, RIP”, *Sociology of Religion*, 1999, 60.3, 249-273 (Secularizarea? – odihnească-se în pace... RIP, Rest In Peace).



valorile și atitudinile etice și politice ale prezentului, în funcție de felul de viitor așteptat).

### 1.5 Problema formei și a fondului în teologia politică

Studiul teologiei politice a Noului Testament este interesant și din alt punct de vedere. El atrage atenția că teoriile politice dezvoltate în lumea vestică, valorile democratice, doctrinele politice în asamblul lor, pot fi adoptate și folosite în unele state ca un fel de „formă fără fond”, anume acolo unde nu există un fundament tradițional creștin al filosofiei politice. Întrucât teologicul impregnează mai bine socialul decât politicul, se poate spune că teologicul este cel care formează prima bază ideologică pentru gândirea politică.

Se realizează astfel ideea că, pentru a promova politici comune la nivel global, este necesar să se asigure un fond de dialog teologic și filosofic preliminar. Studiul teologiei politice a NT furnizează, astfel, și o bază pentru cunoașterea, prin paralelism, a altor fundamente politice, a altor teologii politice, bazate pe alte fundamente teologice, necreștine.

Deși până aici a fost amintit numai creștinismul, trebuie spus că, în principiu, se poate face o teologie politică și din perspectiva iudaismului, a islamului, a budismului, a hinduismului, etc., din perspectiva fiecărei religii care și-a împletit dezvoltarea și viața de închinare cu cea de organizare a societății. Cel puțin la nivelul iudaismului și al islamului există numeroase studii punctuale de teologie politică. Se poate pune, în același timp, și întrebarea în ce măsură teologiile politice de tip islamic sau hindus pot favoriza, și ele, anumite linii politice, anumite perspective statale, etice, etnice, sociale,

etc., și în ce măsură existența a unor diverse teologii politice poate fi o bază pentru o teorie politică globală.<sup>35</sup>

În ce privește lucrarea de față, ea se orientează în mod clar pe analiza teologiei biblice a Noului Testament, o perspectivă de tradiție creștină declarată.

Ca metodă, se va analiza mai întâi contextul politic și social al lumii Noului Testament (iudaic, greco-roman; creștin timpuriu), cu parcurgerea textelor semnificative din NT și a unor pagini de literatură secundară. Apoi, analiza va continua îmbinând perspectivele sincronice (comparații între culturile antice majore și mesajul creștin) și a celor diacronice (perceperea nuanțelor teologice dezvoltate în timp, în cadrul gândirii creștine timpurii). Perioada generală avută în vedere acoperă anii 150 îH – 150 dH.

---

<sup>35</sup> De exemplu, conform P.O. Espejo, în ciuda observării unui anume paralelism între științele juridice și politice și cele teologice, din punct de vedere istoric și structural (ceea ce s-ar putea numi structuralism politic; theological structuralism), acest paralelism nu este esențial, ci mai degrabă unul funcțional. În al doilea rând, paralelismul dintre cele două s-ar datora presupuzițiilor comune, adică folosirii, în aria de civilizație de tip european, iudeo-creștin, a unui concept de „ordine” similar celui folosit în teologie (theological ordering). Cu alte cuvinte, dacă s-ar adopta alte convenții despre ordinea socială, ideologică, economică, s-ar ajunge la alte teorii politice, care nu mai sunt la fel de teologice ca cele actuale, prezente. Astfel de afirmații nu probează însă decât că teologia politică merită studiată din punct de vedere al fundamentelor gândirii teologice europene, ca parte din moștenirea acestei civilizații și poate fi mai puțin clară, sau diferită, pentru teoriile politice născute în contextul altui tip de gândire. Cf. P. O. Espejo, „Does Political Theology Entail Decisionism? On the Relation of the concept of Sovereignty to different conceptions of God in Christianity”, Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Hyatt Regency Chicago and the Sheraton Chicago Hotel and Towers, Chicago, IL; 30 August, 2007; <http://www.allacademic.com>, 24.01.2010.

## **Capitolul 2. Repere teologice – politice în Orientul antic**

Teologiile politice ale Vechiului și Noului Testament au în comun câteva concepte majore care, bineînțeles, își au originea în istoria biblică antică, și, pe un plan mai larg, prezintă anumite corespondențe cu civilizațiile orientale învecinate. Printre ele poate fi subliniată formația covenantală a gândirii politice și teologice din această zonă (conceptul de legământ stă la baza relațiilor economice și politice orientale și, de asemenea, și la baza teologiei care descrie relația dintre om – Dumnezeu), și alături de legământ s-a dezvoltat o serie întreagă de simboluri asociate (pentru Israel: țara – teritoriul, circumcizia, Tora – adică Legea, sau Scriptura; pentru creștini: botezul, euharistia, Scriptura integrală, ca Nou Testament și Vechi Testament), urmate de problematica socială și națională, precum și de viziunea asupra istoriei, apropiate și îndepărtate, care se bazează, de asemenea, pe noțiuni de revelație și drept divin.

### **2.1 Importanța Legământului**

În organizarea societății, a comunității este esențială din perspectivă biblică ideea de legământ sau de alianță – ori testament, care în esență este o idee politică. Legământul reprezenta, cel mai adesea, o înțelegere între un suzeran și un vasal (deși nu este exclusă în nici un fel înțelegerea dintre egali), cu stipularea responsabilităților fiecărei părți și cu întărirea acestor îndatoriri prin jurăminte de maximă tărie (unele implicau pedepse aspre sau

intervenții divine, pierderi grele sau chiar moartea, în caz de nerespectare).<sup>36</sup>

Structura unui legământ în Orientul Apropiat este bine ilustrată în documentele hittite din mileniul doi îH, iar în Biblie, în legământul dintre divinitate și poporul Israel, mijlocit de Moise pe muntele Sinai din deșertul Arabiei (cf. Deuteronom 11); de asemeni, este destul de bine ilustrat și în cazul altor legăminte biblice cum ar fi legământul lui Dumnezeu cu Noe, cu Avraam, Isaac, Iacov, cu David, etc. Conform cercetărilor, legământul politic antic, în esență, avea următoarele părți:<sup>37</sup>

1. **Preambul** – precizarea participanților
2. **Prolog** – prezentarea subiectului, a relației majore aflate în discuție
3. **Condiții** – legi, reguli, coduri de comportament
4. **Anexe și clauze secundare** – locul și modul în care va fi păstrat actul legământului; referințe generale
5. **Martori** – notați pentru a da autoritate actului; adesea aici erau incluse diverse zeități.<sup>38</sup>
6. **Sancțiuni** – binecuvântări și blesteme (invocarea divinului și a magiei, pentru a impune actul semnat prin atractivitatea răsplătirii sau de teama pedepsei)

<sup>36</sup> Studiile lui M.G. Kline (1922-2007) au fost hotărâtoare în această privință, cf. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972, 2nd ed., rev. 1975, 1989; idem, *Kingdom Prologue. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, South Hamilton, MA: Wipf and Stock; vol.1; 1981; vol.2: 1983; vol.3, 1986; J. Bright, *A History of Israel* (London: SCM, 1991), 148-162; J. Gilbert și R. Girard, „Legământ”, în X. Leon-Dufour et al (eds), *Vocabular de teologie biblica* (București: Ed. Arh. R-C, 2001), 356-362; Vezi și „covenant”, în L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 176-178.

<sup>37</sup> Bright, *History*, 150-151.

<sup>38</sup> Listele de zeități – martor lipsesc din toate legămintele din Biblie. Totuși, sunt invocate ca martori cerul și pământul (Deut. 4:26, 30:19); Dumnezeu este luat ca martor la legământul dintre Ionatan și David (1 Samuel 20.12), sau de Pavel, înaintea corintenilor (2 Cor. 1:23).

## 7. Semnare solemnă și jurămintе

## 8. Contra-măsurі politice (acțiuni militare, pedepse)

Aceste elemente se regăesc parțial în diverse texte biblice, mai ales în cartea Deuteronom, după cum urmează:

Preambul (cf Deut. 1:1-4)

Prolog istoric (cf. Deut. 1:5-3:29)

Condiții (cf. Deut. 4-26)

Anexe și clauze (cf. Deut. 27)

Sanțiuni: blesteme și binecuvântări (cf. Deut. 28; 31-34).

Este interesant că în descrierea legăturii între divinitate și om Biblia se folosește de un limbaj comun cu cel al vieții politice, cum este limbajul legământului. În acest context se poate pune întrebarea dacă autoritatea divinității este înțeleasă în termeni politici de către om, la nivelul la care se află acesta, și de aceea Dumnezeu îi vorbește pe înțelesul său, sau dacă nu cumva folosirea acestei paradigme face parte dintr-un plan mai cuprinzător, dintr-o teologie mai profundă, a căror sursă se află în deciziile divine (A fost acest limbaj inspirat de divinitate tocmai în vederea modelării sociale a existenței omului, sau avându-se în vedere că acesta va fi un limbaj inteligibil, din cauză că așa se va dezvolta societatea omenească? A fost avută cumva în vedere relația dintre organizarea socială a societății omenești și organizarea relațiilor dintre om și divinitate? Este în acest caz noțiunea de legământ, o noțiune care reflectă de fapt chiar ființa divină, modul de desfășurare a existenței divine în Sf. Treime, iar lumea umană se folosește de

noțiune din cauză că, în mod fundamental, ea a fost făcută după chipul și asemănarea lui Dumnezeu?).<sup>39</sup>

Teologia biblică a legământului, ca atare, este o teologie cuprinzătoare, ea incluzând diverse tipuri de legăminte între oameni sau între divinitate și o serie largă de instituții sau persoane. În general, se poate vorbi despre două tipuri de legăminte, de tip obligatoriu (ca legământul Legii, pe muntele Sinai, mediat de Moise între Dumnezeu și Israel), și legământ bazat pe făgăduințe (cum ar fi, de exemplu, legământul între Dumnezeu și Avraam, sau între Dumnezeu și David).<sup>40</sup>

Teologia covenantală împarte marile legăminte ale divinității cu omenirea, din Biblie în trei mari categorii teologice (care nu apar explicit în Biblie, ci sunt clasificate ca atare de teologi):

- a. Legământul Mântuirii (Pactum Salutis)
- b. Legământul Faptelor (Foedus Operum)
- c. Legământul Harului - Grației (Foedus Gratiae)

Conform acestei teologii, Dumnezeu a stabilit două serii de legăminte în vederea mântuirii neamului omenesc, un legământ în sânul Sfintei Treimi, din eternitate, privitor la întrupare și Cruce, și un altă serie

---

<sup>39</sup> Teologia covenantală este o teologie complexă, dezvoltată de mulți teologi protestanți, mai cu seamă din cadrul Bisericii Reformate, Prezbiteriene, Metodiste, și o parte din Bisericile Baptiste, cf. Cornelius Van Til „Covenant Theology”, în L. A. Loetscher (ed.), *The New Schaff-Herzog Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI: Baker, 1955; Mark V. Karlberg, *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Wipf & Stock Publishers, 2000, etc.

<sup>40</sup> M. Weinfeld, „The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 90.2, (1970), 184-203. Pentru Weinfeld, legământul cu David, aparține clasei legămintelor bazate pe făgăduințe, sub-clasa legămintelor de donație regală (donație de titlu, proprietate, etc.).

de legăminte, cu oamenii, cele două tipuri de legăminte fiind în legătură unul cu celălalt.

Legământul mântuirii ar cuprinde primul legământ, cel etern, din interiorul Sfintei Treimi (Filipeni 2:5-11; Apocalipsa 5:9-10; Ps. 110).

Legământul faptelor – sau legământul creației, ar cuprinde legământul din Eden, între Dumnezeu și Adam, ca reprezentant al omenirii (Gen. 2-3; Romani 5:12-21), și a fost încălcat de Adam și Eva.

Legământul harului începe seria de legăminte care vorbesc despre răscumpărarea și restaurarea omenirii, prin intervenție divină, și are drept prim legământ care aduce promisiunea mântuirii către Adam și Eva, și către întreaga omenire (Geneza 3:15; cf. Osea 6:7; Ieremia 31:35-36; 33:20-26). Lor le este promisă venirea Seminței care va zdrobi capul șarpelui, adică a lui Mesia (Hristos).

Legămintele care îi urmează, în aceeași categorie sunt: Legământul noahic (Geneza 9; semn – curcubeul); legământul avraamic (Geneza 15); legământul Mozaic (Legea de pe Sinai, Exod 19-24); legământul palestinian (referitor la țară, o prelungire a legământului sinaitic, Deuteronom 30:1-10); legământul davidic (2 Samuel 7; despre dinastia lui David și venirea lui Mesia din această dinastie); legământul cel nou, universal (promis în Ieremia 31:33-34; Isaia 49:8; și la care face aluzie Isus, în Cina cea de Taină). Acest ultim legământ este și baza intitulării corpusului apostolic de scrieri despre Isus și Biserică, Noul Testament, adică Noul Legământ al lui Dumnezeu cu oamenii, prin sângele (jertfa) lui Hristos (evr. *berit*; gr. *diatheke*; lat.: *testamentum*; cf. Epistola către Evrei 8-10).<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Teologia covenantală este contrapusă, adesea, teologiei dispensaționaliste, atunci când se discută felul în care Biserica devine, după Israel și în locul poporului Israel, noul popor al lui Dumnezeu, în care de fapt, prin generalizare, respectiv, particularizare, se cuprinde însuși Israel. Dar tratarea acestei probleme iese din cadrul strict al teologiei politice a Noului Testament.

Așa cum s-a văzut, legămintelor din Vechiul Testament este foarte mare: legăminte între divinitate și poporul Israel (legământul de pe Sinai); între divinitate și rege (legămintele cu David, cu Solomon etc.); între divinitate și preoți sau profeți (legământul cu profetul Ieremia); între divinitate și diverse persoane individuale (legămintele între Dumnezeu și strămoșii evreilor, patriarhii Avraam, Isaac, Iacov; precum și cel încheiat cu Cain); între divinitate și omenire, în general (legămintele cu Adam, Noe; legământul prin Hristos).

Importanța legământului biblic pentru gândirea religioasă, dar și cea politică, pentru sublinierea nevoiei de legi (*nomos*) pentru societatea omenească, și a centralității comportamentului responsabil, atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv, de comunitate, nu poate fi subestimată de nici un cercetător atent al teologiei, științelor sociale sau ale celor politice.<sup>42</sup>

## 2.2 Simbolurile legământului

Odată cu instituirea legămintelor au apărut și simbolurile lor, care au deschis un capitol important în imagistica teologică și politică a Vechiului Testament și a Noului Testament. Astfel, între aceste imagini se pot număra conceptul și simbolul țării, ca atare (de exemplu, țara promisă, Canaanul), ilustrat prin diverse imagini asociate: strugurii și vița de vie, smochinul, măslinul, laptele și mierea (ca simboluri ale fertilității țării, ale bogăției ei), Iordanul și grădina pământurilor de lângă el;

<sup>42</sup> Cf. seria de 4 volume a lui D. J. Elazar, *The Covenant Tradition in Politics*. Volum 1: *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions* (1995); Volum 2: *Covenant and Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation* (1996). Volum 3: *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* (1998); Volum 4: *Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy* (1999), publicate în Piscataway, NJ: Transaction Publishers, Rutgers University.



Calea sau drumul prin pustie, care conduce în țara promisă. În imaginile următoare se pot vedea o parte din aceste simboluri:



Monede iudaice, cu strugure și palmier, sec. 1-2



Monede iudaice cu simbolul crinului, sec. 1-2



Piatră funerară antică, cu simbolul stelei lui David, sec. 1-2

Importante sunt, apoi, semnele legământului mozaic sau sinaitic, care premerg semnele legământului creștin: semnul circumciziei; jertfa (semnul sângelui vărsat și ispășitor); ținerea sărbătorilor – a sabatului (sau a sabatelor), păstrarea și studierea Torei (tablele Legii erau păstrate în *chivot*, în cortul întâlnirii, iar mai târziu în Templu, alături de toiagul lui Aaron și câteva mostre de mannah, hrana evreilor dată de Dumnezeu în

peleraġnajuġ prin puštie, vreme de 40 de ani). La aġeše šimbuġuri še adauġă, mai târziu ši šimbuġul Tempġului, al Sionului (muntele pe care še află Ierusalimul), al fortăreġei Sionului), al Ierusalimului propriu-zis.



Simbuġul arġei legămăntului (chivotul)



Monede cu šimbuġul tempġului din Ierusalim, šec. 1-2



Faġada tempġului, aša cum še deduce din monede

Țara šimbuġiza špaġiuġ acordat pentru vieġuire unui popor, în particular lui Israel, ceea ce reprezintă o reluare la šară mai joašă a ideii edenice de pămănt dat oamenilor în lucru ši în administrare. Conceptul „țării” conține în el nu doar hotare politice ši autoritate divină,

ori o recapitulare a temei Edenului, dar și o anunțare a viitorului, adică a timpului când tot pământul va fi plin de cunoașterea de Dumnezeu și sub domnia păcii și a armoniei (adică aici arhetipul devine eschatip, adică trecutul impune un simbol pentru viitor, cf. amintirea idilică a Edenului, promisiunile către patriarhi, vestirea venirii lui Mesia, a epocii „de aur” a omenirii, cf. Isaia). Arhetipul țării admite și imagini ale restaurării finale (eschatipuri): Edenul restaurat (sau paradisul, de asemeni sub forma unei grădini; în Apocalipsa însă lumea nouă este mai mult decât o restaurare a Edenului, ea implică o transfigurare a cosmosului, apariția unui cer nou și a unui pământ nou); țara și pustia restaurată; cetatea restaurată (Ierusalimul restaurat, Templul restaurat; Ierusalimul ceresc – în Evrei, Apocalipsa; se poate observa, de asemeni, prin contrast, că în Apocalipsa, Ierusalimul ceresc nu are Templu, deoarece prezența divină directă este suficientă pentru funcționarea unei relații vii între om și divinitate).

### 2.3 Exercițarea puterii politice : regimul politic

Lista de simboluri sau imagini caracteristice legământului poate continua și cu alte imagini asociate. De primă importanță este imaginea lui Mesia, Unsul (în NT: Hristos), ca reprezentant și conducător confirmat de Dumnezeu. Profetiile mesianice au o pondere mare în scrierile evreiești, identitatea lui Mesia fiind discutată pe diverse planuri: el are funcție profetică, preoțească și regală; este o persoană centrală în istoria omenirii, dar poate avea diverse chipuri istorice prefiguratoare: poporul Israel, judecătorii, profetii și preoții săi, regii lui Israel și Iuda, chiar și unii regi păgâni (de exemplu, regele persan Cyrus, Isaia 44:28).

Conducerea țării printr-un regim de inspirație divină a avut loc și în perioada judecătorilor (1450-1050 îH; cf. cartea Judecători; ultimul judecător este Samuel),

subînțelegându-se că peste judecători domnește însuși Dumnezeu. Perioada aceasta este însă urmată de perioada monarhiei, primii regi fiind Saul, David, Solomon, Roboam, după care urmează divizarea în două a statului israelit, în Israel, la nord, și Iuda, în sud, fiecare cu linia sa regală. În mod interesant, sistemul politic al monarhiei, deși a fost inspirat din viața politică a popoarelor păgâne (pe care evreii doreau să îi imite), ajunge însă să revitalizeze în gândirea religioasă imaginea lui Dumnezeu ca monarh suprem și să o genereze pe cea a lui Mesia, înțeles ca rege eliberator, mult așteptat și profet.

În NT, dincolo de orice prefigurări, Mesia central, unic, este mântuitorul Isus Hristos care, într-adevăr, adună mai multe oficii (de preot, profet și rege) și este Fiul Divin.

Relația între divinitate și poporul ales se exprimă apoi și printr-o relație aparte între Dumnezeu și capitală, care amintește de ideea legăturii între divinitate și teritoriu, sau între divinitate și comunitatea care i se închină, la popoarele păgâne (cf. zeul Marduk și capitala Babilon, la babilonieni; Zeus și Roma, la romani; zeul Dagon și capitala Asdod, la filistenii, cf. 1 Sam. 5.2-5, Jud. 16.23-24; Iahveh și Ierusalim, sau Iahveh – Baal și Samaria (aici, într-o formă de religie mozaică sincretistă, Iahveh era reprezentat printr-un taur, care era simbolul lui Baal, și care amintea și de boul Apis din Egipt; fascinația lui Israel cu închinarea la acest simbol al puterii și fertilității s-a manifestat și în pustia Sinai, când preotul Aaron, fratele lui Moise, le-a făcut un taur aurit și l-a prezentat ca fiind Dumnezeul puternic care i-a scos din Egipt), sau zeul Rimon și capitala Damasc, la sirieni, cf. 2 Regi 5.18, etc.).



Zeul egiptean Apis, împrumutat, ca simbol, și de evrei

Într-o formă mai dezvoltată, teologia puterii politice cuprinde câteva repere de bază, cum ar fi (a) definierea centrului puterii, (b) definierea doctrinei puterii, (c) definierea viziunii de expansiune în timp și spațiu a puterii, și (d) precizarea simbolurilor care ilustrează și reprezintă puterea (o ideologie adusă la exprimare practică).

Astfel, din punct de vedere teologic **centrul puterii** în societate, în univers, în istorie, este divinitatea. Ea delegea oamenilor puterea cetății (a polisului), prin mandat general sau prin mandat individual (de exemplu, regilor: Saul, David, Solomon; Cyrus, Darius, Ahașveros, ca exemple biblice de regi persani care duc la îndeplinire un mandat divin, în mod conștient sau nu; Nebucadnețar, Belșatar, ca exemple de regi babilonieni care primesc și ei, sau li se refuză, respectiv, puterea din partea zeului suprem etc.).

În al doilea rând, **doctrina puterii** derivă din poziția deținătorilor puterii ca păstrători ai revelației, de păzitori ai Legii. Regii sau preoții, în consonanță sau în competiție, sunt educați spre a deveni lideri care meditează la Legea Domnului, care o promovează în popor, și care împart dreptatea (cf. David, Solomon, Iosia etc.). Astfel, Biblia conține manuale de educație politică

și teologică pentru preoți și regi, sau profeți, și pentru popor în general: Pentateuhul, 1-2 Cronici, 1-2 Împărați, și în mod deosebit, pentru regi, Eclesiastul, Psalmii, și cartea Proverbelor, cărțile Neemia, Ezra, Daniel.

**Metodele de expansiune a puterii** includ politica militară și religioasă, filosofia istoriei din trecut până în viitorul îndepărtat, precum și apelul la intervenția divină (cf. 2 Împ. 18:19-37, în special v. 22, cuvântarea generalului asirian Rabșache la atacul Ierusalimului; cf. și textul paralel din Isaia 36:1-20, cu precădere v. 7 și 10; aici generalul sirian afirmă în auzul poporului: „Domnul mi-a zis: Suie-te împotriva țării acesteia, și nimicește-o!”; iar mai devreme, tot el interpretase tendențios politica de reformă religioasă a lui Ezechia, invocând faptul că Dumnezeu i-ar fi părăsit pe evrei tocmai pentru că Ezechia renunțase la altarele și jertfele de pe dealuri – care, de altfel, erau niște altare păgâne).

În mod particular, Israel nu are mandat imperial din partea divinității. El își păzește țara, în cadrul legământului, și îl așteaptă pe Mesia, care e adevărat, va trebui să fie nu doar Mesia al lui Israel, ci al întregii omeniri (cum apare din viziunile universaliste ale lui Isaia, Ieremia, Ezechia). În paradigmele politice evreiești Ierusalimul devine centru de închinare mondială, în mod metaforic sau nu – dar nu neapărat un centru de administrare a unui imperiu mondial. Cu toate acestea, viziunea nou-testamentară a Apocalipsei ne arată că, în final, există o singură capital mondială, Ierusalimul ceresc, „cortul” unde Dumnezeu va locui împreună cu omenirea răscumpărată.

**Reprezentarea puterii** este, așa cum s-a mai spus, un drept delegat și separat (divizat; în sens politic); către preoții leviți – autoritatea reprezentării în închinare, către regi – autoritatea politică și administrativă; către profeți – autoritatea revelației și a proclamării, a muștrării și a opoziției (dar instituția profeților ajunge aservită puterii, mai ales în Israelul de nord, în Samaria, servind ca oracol pentru justificarea politicilor regale).

Între simbolurile care ajung să reprezinte puterea se pot enumera toiagul, coroana, tronul, cortul închinării (iar mai târziu templul), mitra, drumul nivelat prin pustie în aşteptarea Domnului (prin ridicarea văilor și coborârea munților), leul lui Iuda, vița sau smochinul lui Israel, ramura sau vlăstarul lui Isai, fiul lui David, steaua lui David etc. Simbolistica puterii este foarte importantă, deoarece ea comunică în mod condensat forța puterii și intențiile ei.

### Capitol 3. Mesia și modelele mesianice

Ideea unui conducător uman aprobat și confirmat de divinitate, a unui Mesia (Unsul) care are rol esențial în restaurarea destinului omenirii și a relației acesteia cu divinitatea, deopotrivă cu înfrângerea definitivă a influenței răului în lume, este o idee centrală a teologiei biblice. De la Vechiul Testament la Noul Testament, ideea mesianică a dobândit noi conotații și și-a dezvoltat semnificația, așa încât se poate vorbi despre o concepție nou testamentară specifică. Conotațiile politice ale acestui ideal religios sunt extrem de evidente.

#### 3.1 Profeții mesianice ale Vechiului Testament

Profețiile mesianice încep din Geneza (promisiunea făcută lui Adam, Gen. 3.15; lui Avraam, Gen. 22.18; în aceste texte substantivul „sămânța”, la singular, are și conotații mesianice) și merg până la cărțile profetice de la sfârșitul canonului Vechiului Testament.<sup>43</sup> Aici se includ atât perspective universaliste despre mesia, cât și perspective naționale (de fapt, în Noul Testament se pare că paradigma mesianică ajunsese să fie limitată drastic la o perspectivă naționalistă evreiască, reduționistă, iar paradigma lui Isus se contrapune acestei înțelegeri a timpului său).

---

<sup>43</sup> E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London: SPCK, 1992, 279-301; M.J. Selman, „Messianic Mysteries”, in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 281-302. Wright, *NT and the People of God*, 215-243; 280-238; Theissen, *Historical Jesus*, 125-148; Shanks, *Christianity and Rabbinic Judaism*, 1-40; Sanders, *Judaism*, 315-491.



Câteva din modelele mesianice cele mai cunoscute ale Vechiului Testament includ personaje ca Adam însuși (reprezentativitatea sa este de tip mesianic: Mesia trebuie să fie la fel de influent pentru întreaga omenire pe cât a fost și Adam); Enoch (ca răsplată pentru viața lui dreaptă Dumnezeu îl scutește de moarte și îl ridică la ceruri); Metusala („omul sulitei”; sau „când moare, va veni”; om cu nume simbolic care anunța venirea potopului, dar și perioada de grație dinaintea acestuia; Metusala a trăit 969 de ani); Noe (nepot al lui Metusala; numele său înseamnă „pașnic”, „mângâiere”, sau „călător”; el este simbolul potopului, dar și al izbăvirii de la potop); Moise (și Iosua, simbolul conducătorilor care eliberează poporul din robie și îl conduc în țara promisă); David (conducătorul care are mare dedicare față de ascultarea dreptății și sfințeniei lui Dumnezeu; de fapt, Mesia chiar va ajunge să fie numit „fiul lui David”, adică „regele ca David, din neamul lui David”; el este, paradigma prin excelență a regalității biruitoare); Solomon (fiul lui David, modelul monarhului înțelept, ocrotit de Dumnezeu), Melhisedec (o persoană enigmatică, al cărui nume înseamnă „regele dreptății”, care îl întâmpină pe Avraam, și căruia Avraam i se închină, plântindu-i dări; este amintit în Noul Testament în Epistola către evrei și este considerat o prefigurare a lui Isus), etc. Lista de personalități cu potențial mesianic din VT continuă apreciabil, de la fiii lui Iacov, prin perioada judecătorilor și cea a regalității și, prin fiecare personaj, se conturează tot mai bine suma așteptărilor mesianice evreiești. Printre personajele cu vocație mesianică, cu rol important în restaurarea poporului Israel, apare însă și o figură aparte, cea a regelui persan Cyrus II (Isaia 45; 559 îH -529 îH), ceea ce adaugă ceva în plus la portretul robot al lui Mesia, ceva ce nu poate fi întâlnit în istoria propriu-zisă a lui Israel: dimensiunea imperială, conducerea mesianică exercitată la nivelul lui Israel, dar și la nivelul neamurilor păgâne.

Acestei galerii a personajelor mesianice i se asociază seria simbolurilor mesianice consacrate. Astfel, persoana și opera lui Mesia sunt simbolizate prin imaginile „seminței” singulare a femeii, prin imaginea Leului din tribul lui Iuda, prin Steaua lui Israel (profeția lui Balaam, asociată mai târziu cu regele David și, apoi, în NT, cu steaua Betleemului, arătată la nașterea lui Hristos), cu toiagul regal din tribul lui Iuda, cu vlăstarul din rădăcina lui Isai (tatăl lui David), cu vlăstarul care iese dintr-un trunchi uscat sau dintr-un pământ uscat, cu vița de vie care dă roadele așteptate, etc.

În legătură cu aceste caracteristici și simboluri se conturează în Vechiul Testament câteva tipologii mesianice majore. Printre ele, pot fi amintite „profetul ca Moise” (Moise însuși anunță venirea unui conducător asemenea lui), Regele (regele ca David sau regele davidic, sau, în termeni biblici „fiul lui David”), Preotul (Aaron; Țadoc); Robul Domnului – care ascultă de Yahveh și este gata să sufere pentru popor, să fie ucis (cf. Isaia 42-53, Zaharia)<sup>44</sup>.

În general, se pot remarca acum trăsăturile distincte ale portretului mesianic din Vechiul Testament: un conducător al lui Israel; un conducător cu vocație universală; un conducător spiritual, dar și politic; un

---

<sup>44</sup> G.P. Hugenberger, „The Servant of the Lord in The Servant Songs of Isaiah: A Second Moses Figure”, in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 105-139. J. Duguid, „Messianic Themes in Zechariah 9-14”, in P.E. Satterthwaite, R.S.Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 265-280; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: JPS (1994) 317-327, 341-350 (cf. Mesia care suferă; care este ucis). D. Schibler, „Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1-12 and 28-33”, în P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 87-104; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: JPS, 1994, 317-327, 341-350.

conducător prin care se realizează o reprezentare pozitivă a omenirii înaintea divinității, un conducător care aduce restaurare și reabilitare pentru oamenii săi.

### 3.2 Mesia la Qumran, în targumim și în pseudepigrafe

În perioada intertestamentară s-au adăugat noi tipologii la galeria de paradigme mesianice a Vechiului Testament, prin dezvoltarea gândirii teologice de tip apocaliptic și intermediar (s-a dezvoltat mult angelologia, teologia despre îngeri și oameni cu chemare mesianică, înțelegi ca o treaptă sau ca un pod, o legătură între Dumnezeu cel de neatins și lumea oamenilor). Literatura păstrată de comunitatea de la Qumran păstrează multe relatări în această privință, și la fel fac și traducerile comentate ale Vechiului Testament în aramaică, numite targumim; alături de ele, cu informații bogate 9-14. În aceste domenii amintite mai sus, stau și cărțile pseudepigrafe (scrise în ebraică, aramaică sau în limba greacă, aceste cărți sunt puse, în mod fictiv, pe seama unor autori faimoși, cum ar fi Enoh, Moise, Ezra, etc.).<sup>45</sup>

Astfel, literatura de specialitate indică faptul că în anumite cercuri iudaice se concepea existența unui Mesia numit „fiul lui Iosif”<sup>46</sup>; a unui Mesia al pământului și al cerului (denumire care subliniază caracterul divin al lui Mesia, cf. Isaia 11.1-2, 9.6, documentul de la Qumran, 4Q521). Într-un mod mai puțin așteptat venirea lui Mesia a început să fie concepută în această perioadă și sub forma venirii unei echipe mesianice. Astfel, diversele

<sup>45</sup> G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, revised and extended 4th ed., New York, NY: Penguin, 1995, 354-361. R. Eisenman și M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered, The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, New York, NY: Penguin, 1993, 17-50.

<sup>46</sup> D.C. Mitchel, „Firstborn Shor and Rent: A Sacrificial Josephite Messiah in 1 Enoch 90.37-38 and Deuteronomy 33.17”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Vol 15.3 (2006): 211-228.

scrieri ale epocii lasă să se înțeleagă ideea venirii a doi Mesia (unul regal – ca David, și unul preoțesc – ca Țadoc, după echipa de conducere David – Țadoc; sau unul profetic – ca Moise, și unul preoțesc – ca Aaron, după cei doi frați Moise și Aaron; sau un Mesia regal al lui Israel și un Mesia regal al lui Iuda (câte un rege mesianic pentru ambele regate israelite, ca un semn de frăție și de egalitate teologică); ori, într-un mod similar, de asemeni, un Mesia, fiul lui David, și un Mesia, fiul lui Efraim<sup>47</sup>. Începuse, în mod similar, să își facă loc chiar și paradigma unei echipe de trei Mesia: un Mesia regal, unul preoțesc, și unul profetic.

Toată această discuție demonstrează pe deoparte popularitatea așteptărilor mesianice în perioada intertestamentară. Pe de altă parte, se poate observa apariția de raționamente politice, alături de cele tradiționale, teologice, în gândirea modelului mesianic cel mai probabil, sau cel mai eficace. Adevărul este că Vechiul Testament vorbește totuși de un fel de echipă mesianică, dar nu în sensul a două sau trei persoane mesianice de greutate egală, ci sub forma unui înaintemergător (precursor, înaintaș) – „profetul Ilie” sau cineva care vine în stilul lui Ilie Țișbitul (expresia biblică este „în duhul lui Ilie”), și Mesia propriu-zis, eliberatorul. Noul Testament confirmă această formulă, cel ce vine în „duhul lui Ilie” sau „Ilie” fiind Ioan Botezătorul (Isus îl identifică în felul acesta, cf. Matei 11.14; 17.10-12; Marcu 9.11-13). Urmele acestei înțelegeri pluraliste despre venirea lui Mesia se regăsesc, foarte probabil, și în prezentarea lui Ioan Botezătorul, în Ioan 1.25, când acesta este întrebat: „Atunci de ce botezi, dacă nu ești Hristosul, nici Ilie, nici profetul?” De asemeni, există posibilitatea ca însuși Ioan Botezătorul să fi încercat la un moment dat ipoteza unei echipe mesianice multiple, deoarece tocmai el, care îl prezentase pe Isus ca Mesia, în

<sup>47</sup> Targum la Cântarea Cântărilor 4.5, 7.4; D.C. Mitchel, „Messiah bar Efraim in the Targums”, *Aramaic Studies*. 4.2 (2006): 221-241.

ziua botezului acestuia, îi trimite câțiva ucenici de ai săi să îl întrebe dacă, într-adevăr, El este Mesia cel așteptat, sau dacă mai trebuia așteptat și un altul (Matei 11.3; Luca 17.19-20).

### 3.3 Paradigmele mesianice intertestamentare

Portretul lui Mesia este conturat nu numai de profețiile Vechiului Testament și de așteptările politice și religioase ale iudeilor, ci chiar istoria însăși, anume conducătorii evrei din perioada interstamentară au contribuit la îmbogățirea tipologiei mesianice, în mod particular, revolta maccabeeană și rezultatul ei, dinastia hasmoneană; apoi, în măsură mai scăzut, dinastia irodiană; iar în al treilea rând modelul lui Ben Kosiba.

#### 3.3.1 PARADIGMA MESIANICĂ MACCABEANĂ

Ca reacție față de eforturile lui Antiochus Seleucus IV (Epifanes; 175-164 îH), de modernizare în sens elenist, păgân, a statului evreiesc, pe care a încercat să îl oblige să accepte închinarea la idoli, la zeii păgâni, împreună cu jertfele păgâne, iudeii au început o revoltă de proporții în 167 îH, condusă de preotul Mattatias. Acesta l-a ucis pe un evreu care acceptase să aducă jertfă zeilor păgâni, și apoi a chemat mulțimile să-l urmeze de partea Legii lui Dumnezeu (1 Macabei 2:27). Strigătul „Înapoi la lege și la mărturie!” din Isaia 8:20 a ajuns strigătul de luptă al revoltei macabeene (în timpul războaielor macabeene, evreei au păzit cu strictețe sabbatele).

Conduși de Mattatias și de cei cinci fii ai săi – Iuda, numit și Maccabi („Ciocanul”), Eleazar, Iohanan, Ionatan și Șimon, iudeii au organizat o rezistență în munți și, deși erau mai puțin numeroși decât grecii, și mai slab înarmați, ei au înfrânt armatele lui Antiochus, ieșind cu totul victorioși, după un război lung de 25 de ani.

Victoria finală a fost obținută în 142 îH, în timpul regelui Seleucid Demetrius, care a făcut un tratat de

pace cu Șimon, ultimul din cei cinci fii ai lui Mattatias, cel a ajuns, în aceste condiții, mare preot și conducător militar al iudeilor (Macabei 13:41-42), iar apoi suveran evreu peste Palestina. Devenind rege, Șimon a întemeiat dinastia Hasmoneilor, care a rămas ca o curiozitate istorică, pentru că era o dinastie levitică, de preoți, nu una davidică, sau dintr-o casă regală ori aristocratică iudaică (această contopire a oficiilor a fost foarte mult criticată de teologi, de preoți). Dinastia a durat 103 ani și următorul conducător a fost Iohanen Hircanus, un rege evreu care, în mod surprinzător, a fost favorabil procesului de elenizare a țării și a încercat să extindă granițele țării (el a cucerit Idumeea, fostul Edom, și i-a convertit pe locuitori la iudaism; de asemeni, el s-a asociat la conducere cu saducheii, adepți ai unei integrări eleniste cu păstrarea specificului iudaic, și i-a respins pe farisei, partida naționalistă care continua spiritul lui Mattatia și Iuda Macabeul).

Dincolo de această prezentare generală, se poate reține contribuția dinastiei hasmoneene la conturarea unui nou portret mesianic: în urma ei, Mesia a început să fie gândit și ca un conducător care, prin contrast cu formulele de echipă mesianică, putea să contopească într-un singură persoană două, dacă nu trei oficii diferite: conducerea regală și autoritatea preotească, precum și înțelepciunea și puterea profetică. De asemeni, paradigma maccabeană a reîntărit și concepția tradițională că nimic durabil nu poate fi făcut, dacă nu se face pe temelia ascultării necondiționate de Lege, cu toate cerințele ei morale, cu jertfele ei, cu sabatele ei (cu sărbătorile ei), cu întregul sistem de închinare de la Templu. Într-un fel, Isus a corespuns acestui model de contopire a oficiilor într-o singură persoană, dar în ce privește Legea, împlinirea ei a îmbrăcat o formă unică, în persoana Mântuitorului, anume jertfa răscumpărătoare, unică, de pe Cruce.

Comparația între paradigma maccabeană a lui Mesia, și paradigma lui Isus merită o analiză mai atentă.

Paradigme	Sloganul	Formula mesianică	Tipul acțiunii militare
Maccabeii	„Înapoi la Lege și la mărturie”	Rege-preot	O etapă: Obținerea libertății prin lupta împotriva forțelor de ocupație.
Isus	„Eu am venit să împlinesc Legea...” „Sabatul a fost facut pentru om, nu omul pentru sabat”	Rege - preot - profet.	Două etape: a. Etapa victoriei spirituale (prima venire; jertfa) b. Etapa victoriei militare (a doua venire, conducerea omenirii).

Programul politic al lui Isus este conceput în două etape, după cum se vede din predicarea sa, precum și din ansamblul NT. În ce privește acțiunea militară, Isus nu aduce insurecția – ci problema unei victorii spirituale, a unei eliberări de sub puterea păcatului și a răului, pentru care se aduce pe sine însuși jertfă (într-un fel; în alt fel, el nu se împotrivesc opresiunii, adoptând o politică non-violentă, și de fapt, ceilalți îl aduc ca jertfă; în această non-violență a sa, Isus se dovedește ascultător de Dumnezeu Tatăl, cu care luase mai dinainte hotărârea acceptării unui asemenea comportament; nu cade pradă dorinței de răzbunare, care l-ar fi adus și pe el sub puterea păcatului, ci se încredințează dreptății divine, care se va face dovedită, în cele din urmă, prin înviere și prin ridicarea la glorie, în Înălțare; în același timp, moartea lui Isus nu este o moarte de martir, ci pătımirea lui intră în ecuația mult mai complexă a unei jertfe ispășitoare, cu care, de fapt, Isus însuși va veni înaintea Tatălui, ca dovadă a ascultării sale).

Isus nu accede în prima etapă a lucrării sale mesianice la paradigma militară, la insurecție – deși El nu se dezice nici de puterea politică, în sine, ci așa cum arată dialogul

său cu Pilat, Isus recunoaște că este Împărat, că are autoritate și ar putea să o folosească, dar Împărăția sa nu este din această lume.

Isus mai fusese ispitit cel puțin o dată în ceea ce privește preluarea precoce a conducerii mondiale, într-o manieră neconformă cu voia divină, atunci când, în pustie, după cum spune Noul Testament, Diavolul îi făcuse propunerea să îi confere stăpânirea asupra întregii lumi, dacă mai întâi Isus i se va închina acestuia (Luca 4; Matei 4). Așa cum atunci Isus a respins falsul model mesianic politic al demonilor, acum respinge falsa, greșita reacție politică pe care ar fi putut-o avea în momentul arestării, batjocoririi sale și a crucificării sale. Isus, ca om, face în acele momente ceea ce nici un alt om nu ar fi putut face, El domină spiritual întreaga situație și rămâne în dependență totală față de Dumnezeu. Atitudinea lui recapitulează și inversează atitudinea greșită a lui Adam care, în momentul ispitirii cu ideea că trebuie să aibă acces la cunoaștere, dar fără Dumnezeu, întrucât Dumnezeu ar fi adversar al cunoașterii binelui și răului, acceptă această sugestie malefică și încalcă porunca din Eden. Prin contrast, Isus rămâne încrezător în Dumnezeu și nu vrea acces la puterea mondială, dacă acesta nu vine de la Dumnezeu, ci din partea Satanei sau din partea instinctelor răzbunătoare și ucigașe ale omenirii.

Această stăpânire nu i se refuză, de fapt, lui Isus, ci o va primi ca încununare a ascultării sale, într-o manieră care depășește granițele terestre și include stăpânirea întregului Univers (cf. Filipeni 2:5-11). Ceea ce afirmă NT, din punct de vedere al paradigmei mesianice, este că suprema și durabila manifestare a autorității politice nu vine din decizie omenească, pur și simplu, ci printr-o racordare la planul divin, printr-o armonie între om și Dumnezeu. Isus, în mod exemplar, este manifestarea supremă a acestei armonii.



### 3.3.2 PARADIGMA MESIANICĂ IRODIANĂ

Saga iudaică a familiei lui Irod începe odată al doilea rege hasmoneu, cu Iohanen Hircanus (a domnit între 136-106 îH), care a cucerit Idumeea (fostul Edom) și i-a convertit pe locuitori la iudaism. Una din familiile conducătoare idumeene care au trecut la iudaism a ajuns, în timp, la conducerea Iudeii, anume familia lui Irod cel Mare.

Intrarea pe scena politică o face Antipater, tatăl lui Irod cel mare, care a fost consilierul lui Hircanus II, un rege slab, unul din ultimii regi hasmoneeni. Din cauza lui Antipater, un politician talentat, foarte abil, Hircanus II a avut o relație privilegiată cu Roma. Ca mulțumire pentru sprijinul primit în campania din Egipt, împotriva lui Mitridate, Iulius Caesar le-a dat evreilor dreptul de *religio licita* (religie acceptată în imperiul roman) și *status clientis* (cea mai largă independență), dreptul de a stăpâni Ierusalimul și de a-l întări cu ziduri, dreptul de a folosi cetatea Ioppa ca port maritim, etc. Hircanus II a primit dreptul de a conduce Ierusalimul, ca mare preot și etnarh, el și copiii săi, iar Antipater a primit cetățenia romană și a fost numit procurator al Iudeii.<sup>48</sup>

Curând după moarta mamei lui Hircanus II, Alexandra, între Hircanus II și fratele său Aristobulos II a început un război distrugător. Fariseii au luat partea lui Hircanus II, iar saducheii au luat partea lui Aristobulos II (care era sprijinit și de Pompeius). Hircanus II iese învingător în această confruntare și dobândește tronul, precum și sprijinul lui Pompeius – care trece de partea lui în urma unor greșeli politice ale lui Aristobulos II. Prețul tronului se dovedește însă a fi destul de mare: Pompeius a preluat controlul asupra regatului iudeu în 63 îH, cucerind Ierusalimul și muntele templului (unde, până să se înțeleagă ce se întâmplă, a și intrat în Sfânta Sfintelor și adus jertfe păgâne; templul a

<sup>48</sup> Josephus, *Antiquities of the Jews*, 15.10.1-8.

fost curățit a doua zi, iar Hircanus II a fost numit mare preot).<sup>49</sup> Lucrurile s-au complicat însă, deoarece în războiul civil izbucnit între Pompeius și Iulius Caesar, Pompeius a fost înfrânt. Caesar va coopera cu Hircanus II, dar va discuta mai ales cu abilul Antipater, înălțat acum în poziția de *epitropos* (regent). Fiul lui Antipater este Irod cel mare, care moștenit de la tatăl său calitățile unui politician abil și îndrăzneț, dar a devenit și un conducător gelos, crud. Lucrurile se complică în 44 îH, după uciderea lui Caesar. Brutus și Cassius fug în Asia Mică și Antipater se vede nevoit să strângă fonduri pentru campania acestora. Din nefericire, în timpul acestor acțiuni, Antipater este omorât de către iudei, care nu îl îndrăgeau prea tare (43 îH). Irod reușește să își răzbune tatăl, mai târziu, cu ajutorul romanilor, și să schimbe tabăra, de la Brutus și Cassius, la Octavian și Marc Antonius, pe care i-a convins că tatăl său a fost silit să-i sprijine pe cei dinainte. Este răsplătit cu titlul de tetrarch (conducător local) – onoare de care, bineînțeles, iudeii nu erau deloc bucuroși.

În timpul războiului dintre romani și parți, iudeii s-au aliat cu parții. Hircanus II este luat prizonier în 40 îH și dus în Babilon, iar în locul său devine rege al iudeilor Antigonus (40-37). Simțind oportunitatea, Irod merge la Roma unde convinge senatul și pe Octavian să îl numească rege. Marc Antonius a ascultat de aceste decizii și l-a înscăunat pe Irod rege, ajutându-l să asedieze și să cucerească Ierusalimul cu două legiuni romane, VI Ferrata și probabil și III Gallica (în total 11 batalioane de infanterie, 6000 de călăreți și trupe auxiliare siriene). Irod trece, astfel, de la titlul de tetrarch la cel de rege (basileus) și va domni la Ierusalim între 37-4 îH.

Ca politician Irod s-a dovedit foarte abil, ca și tatăl său, dar ca rege a fost un conducător crud. Ca să își

---

<sup>49</sup> 1QpHab 6.1-6.

păzească tronul el l-a condamnat la moarte pe Hircanus II, în 31 îH, când acesta nu mai era mare preot (parții i-au tăiat urechile ca să îl descalifice pentru preoție); la fel, și-a ucis mulți din proprii săi fii, inclusiv pe soția la care a ținut cel mai mult, pe Mariamne I, fiica de o rară frumusețe a lui Alexandros, din dinastia hasmoneană<sup>50</sup>. În ce privește așteptările mesianice, Irod cel mare a încercat să-și creeze imaginea unui rege puternic și fidel iudaismului. Așa cum s-a văzut, s-a căsătorit cu Mariamne I, din dinastia hasmoneană, dar și cu Mariamne II, fiica marelui preot Boethus; și-a asigurat sprijinul romanilor, a construit mult (fortărețe, castele), și a zidit și un templu magnific la Ierusalim, pe care și ucenicii lui Isus l-au admirat fără rezerve. Într-un fel, evreii aveau de ce să fie mândri de poporul lor, în timpul lui Irod cel mare. Mândria aceasta era diminuată, totuși, de faptul că Irod nu era chiar evreu, ci idumean. Fiii lui Irod nu au fost în stare să mențină unitatea statului – și nici romanii nu le-au permis lucrul acesta pentru nu voiau un stat independent și puternic în zona Orientului apropiat. Astfel, țara s-a împărțit în trei tetrarhii<sup>51</sup>: Irod Filip a devenit tetrarch al Itureei (partea de nord-est a Palestinei, 4 îH – 37 dH); Irod Antipa a devenit tetrarch al Galileii și Pereii (4 îH - 39 dH; el l-a ucis pe Ioan Botezătorul și în timpul său a fost crucificat Isus); Irod Arhelauș a devenit etnarh al Iudeii, Samariei și Idumeii, care a ajuns provincie imperial guvernată de procuratori

<sup>50</sup> Regele Irod cel mare, 37-4 BC; a fost căsătorit cu două Mariamne – Mariamne I, fiica lui Alexandros, nepoata marelui preot Hircanus II, și alta, Mariamne II, fiica lui marelui preot Simon Boethus; a avut și alte soții: Doris, Malthace și Cleopatra etc., în total 10 soții. Irod a ținut foarte mult la Mariamne I (căsătoria a avut loc în 37 îH), iar după ce a ucis-o (28-29 îH), a căzut într-o depresie profundă, din care nu și-a mai revenit până la moarte.

<sup>51</sup> Tetrarhie înseamnă a partea parte dintr-un teritoriu. În timp, înțelesul s-a modificat, așa încât tetrarh însemna un conducător al unei părți dintr-un regat, care nu avea însemnătatea politică a unui rege. Aceasta este și situația celor trei fii ai lui Irod cel Mare care se numesc tetrarhi.

romani. Irod Agripa I, nepot al lui Irod cel mare, a domnit peste același teritoriu al Iudeii, Samariei și Idumeii, între 37-44 dH (el este cel care l-a ucis pe Iacov, fratele lui Ioan, și l-a arestat pe Petru). Irod Agripa II, tot nepot al lui Irod, este tetrarh al Trahonitiei în perioada 50 – 100 dH (și îi plăcea mult să fie numit „rege”); el este cel care s-a întâlnit cu procuratorul Festus și la Caesarea, la procesul lui Pavel. În toată această vreme regatul era condus, practic, de procuratorul roman din Ierusalim (1. procuratorul Felix, 52-60; cf, Tacitus, *Annale*, 12.54; *Historia* 5.4; 2. procuratorul Festus, 60-62, cf. Fapte 24-26; 3. procuratorul Albinus, 62-64; 4. procuratorul Florus, 66; în timpul lui Florus începe revolta iudeilor, încheiată cu ocuparea Ierusalimului în 70 dH). Aspirațiile mesianice ale evreilor, după ce ei l-au respins pe Isus ca Mesia, vor fi înfrânte definitiv în 132-135 dH, când mișcarea mesianică a lui Bar Kochba, care s-a proclamat rege davidic și a fost sprijinit de rabi Akiba, s-a încheiat cu o masivă înfrângere de către romani.

Paradigma mesianică irodiană a încercat să construiască pe linia mândriei naționale și a restaurării Israelului vechi, pe linia simbolurilor legământului avraamic și davidic (rege, țară) și solomonic (rege, țară, Templu), pe linia alianțelor politice și religioase (cu hasmoneii; cu Roma; cu marele preot). El nu a reușit însă să păstreze relația cu linia regală davidică propriu-zisă (trăsătură importantă în ce privește portretul tradițional al lui Mesia), nici cu împlinirea profețiilor mesianice (de fapt, așa cum arată evanghelia după Matei, el încearcă să îl elimine pe Mesia cel descris de profeți că se va naște în Betleem).

### 3.3.3 PARADIGMA MESIANICA A LUI BEN KOSIBA

Într-un final, ultima încercare mesianică, este cea a lui Simeon ben Kosiba, auto-denumit Bar Kochba, adică „Fiul Stelei” (132-135). El se declară urmașul lui David,

se folosește de simbolurile mesianice consacrate ale lui Israel (templul, steaua lui David; harfa; vița de vie, cu frunză și strugure; smochinul; palmierul cu șapte ramuri), scoate monezi ca să-și ateste stăpânirea, și declară anul 132 dH drept „primul an al mântuirii lui Israel”. Într-un fel de echipă mesianică, el beneficiază de sprijinul profetic al lui rabbi Akiba, unul din contributorii cei mai vestiți la proiectul și înțelepciunea Talmudului (conducător în cadrul școlii rabinice de la Yavneh – Jamnia). Hadrian, împăratul Romei înfrânge revolta prin generalii săi Julius Severus, Hadrianus Quintus și Lollius Urbicus, care au adus patru legiuni în Palestina în vederea obținerii, în condiții foarte grele, a victoriei finale (pe 9 August 136, Templul din Ierusalim a fost distrus).

Construită cu îndrăzneală, această acțiune mesianică a lui Bar Kochba pare să fi încercat a fi tot ceea ce nu s-a reușit în revolta evreilor din 70, și tot ceea ce Isus nu încercase să facă: acțiune militară. Seria aceasta de încercări ale evreilor dovedește fascinația de neoprit pe care o exercita speranța mesianică. În același timp, pune în vedere că soluția lui Isus, mesianismul în două etape, cu dată deschisă, s-a dovedit cea mai practică, și singura care mai oferă un model posibil de restaurare a lui Israel, anume, cândva în viitor.

### 3.4 Paralele mesianice greco-romane

Modelul mesianic al omului providențial, salvator, nu este însă restrâns la tradiția iudaică, el putând fi întâlnit în forme corespondente și în cultura păgână, mai ales sub forma regelui sau eroului de origine divină, destinat unor fapte mărețe, unor victorii fără egal.

Astfel, poate fi amintită aici istoria lui Perseus, regele născut din Zeus și Danae, fiica regelui Acrisius din Argos. Perseus este cel ce va tăia capul Meduzei, a cărei înfățișare și privire putea transforma în piatră, potrivit

legendei, orice ființă vie. Tot el întemeiază, conform legendelor, dinastia regilor perseizi și pune temelile cetății Mycenae<sup>52</sup>.

Heracles (în traducere „Glorie Herei”; lat. Hercules) este un alt erou reprezentativ din această categorie. Născut din Zeus și Alcmene, Heracles este amenințat curând, chiar din leagăn, de doi șerpi – trimiși de Hera cea geloasă, dar îi ucide pe amândoi cu mâinile goale. Este cunoscut apoi pentru cele 12 de munci eroice pe care a trebuit să le îndeplinească la curtea regelui Eurystheus, ca ispășire pentru crimele făcute când Hera îi luase mințile, și, foarte interesant, este cunoscut și pentru izbăvirea din Hades<sup>53</sup> a lui Theseus și mai târziu, a Alcestei, soția regelui Admetus (tot Heracles îl ia din locul său, din Hades, pe Cerber, câinele păzitor al Hadesului, și îl duce apoi la loc, arătând, astfel, că are putere asupra morții și asupra paznicilor ei). Aceste trăsături vor face ca Heracles să fie reținut chiar și de simbolistica creștină, ca erou grec care poate izbăvi oamenii de sub puterea morții și, prin aceasta oferea o paralelă antică, mitică, la ceea, de fapt, Isus realizează atunci când moare pe cruce și când învie.<sup>54</sup>

În cele din urmă, ca să scape de durerile provocate de haina îmbibată în sângele lui Nessus, care îi ardea tot trupul, Heracles se suie pe un rug pregătit chiar de el, ca să moară, dar Zeus își trimite vulturul sfânt să îl ia între

<sup>52</sup> Perseus se crede că vine de la gr. *perthein*, a distruge, a nimici; ar putea veni, în același timp, și de la semiticul **prs** (a tăia; a separa). Nenumărate sculpturi și picturi, antice sau moderne, îl înfățișează cu sabia în mână și capul Meduzei în cealaltă mână, un fel de temă paralelă a tânărului victorios, ilustrată în imagologia iudaică și creștină prin imaginea lui David cu capul lui Goliat, sau a lui Samson cu falca de măgar în mână, alături de trupurile celor învinși.

<sup>53</sup> Hades era și locul și zeul morții. Parțial acopere înțelesul cuvântului șeol, locuința morților, din ebraică. În grecește, *Haidēs* vine de la *a-ides*, „de nevăzut”, „locul celor nevăzute”. Și în gândirea ebraică șeolul era locul de adunare al umbrelor, **repaim**.

<sup>54</sup> B. Berg, „Alcestis and Hercules in the Catacomb of via Latina” *Vigiliae Christianae*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 1994), 219-234 (Brill publishing).

zei, unde primește un statut divin, ca răsplată pentru cele îndurate pe pământ, ca și pentru vitejia sa (în ceruri, el primește drept soție pe Hebe, zeița tinereții veșnice).

Mulți regi greci, macedoneni și romani și-au pretins descendența din urmașii lui Heracles și, pe ansamblu, el a rămas modelul eroului masculin care este în stare să învingă forțele nefaste ale naturii și poate face lumea un loc mai sigur pentru oameni, pentru viață; tot așa, în ciuda defectelor sale, el era venerat pentru că putea învinge chiar moartea, precum și pentru faptul că el însuși a fost, în final, primit printre zei.



Heracles îl ține pe Cerber deoparte și o aduce pe Alceste din Hades, iar soțul acesteia, Admetus, o așteaptă așezat.  
Cubiculum N, catacomba din Via Latina, 300-500 dH.

Romulus, regele fondator al Romei (771-717), alături de Remus, fratele său (771-753), are și el un destin de semi-zeu: născut, conform legendei, din Marte și Rhea-Silvia, el aduce Roma la statutul de cetate puternică și destinată gloriei, și este și el zeificat la moarte, cu numele Quirinus, în calitate de aceasta el veghind în continuare asupra destinului Romei. Chiar și Alexandru Macedon își asumase o istorie semi-divină, pretinzând că este născut din mama sa Olympia și Zeus (oracolul din Egipt, din Siwa, avea să confirme în 331 îH, că este fiul

lui Ammon, adică al lui Zeus; însă, oricum, Alexandru le recunoscuse preoților și aristocrației locale drepturile de a conduce Egiptul la fel ca și înainte de victoriile lui).

### 3.5 Semnificația mesianismului pentru teologia politică

În cuprinsul acestei secțiuni s-a dezvoltat argumentul că ideea de om providențial era destul de răspândită în cultura antică, atât la evrei, cât și în civilizația greco-romană. În mod deosebit, în cultura iudaică s-au dezvoltat anumite caracteristici politice ale acestei paradigme, care au contribuit în mod major la conturarea așteptărilor și motivațiilor mesianice din vremea evenimentelor Noului Testament.

În mod clar, Isus nu a corespuns tuturor așteptărilor din vremea lui. Pe unele le-a confirmat, pe altele nu. Modelul său mesianic a fost mai dezvoltat decât altele, cuprinzând două etape: prima venire și a doua venire a Fiului Omului (Fiul Omului este titlul mesianic folosit foarte mult de Isus în relatările evangheliilor, mai ales în evangheliile sinoptice, Matei, Marcu și Luca). De fapt, modelul lui Isus implică trei etape: prima venire, etapa intermediară, cea de a doua venire a lui Mesia.

Din această cauză, creștinismul trăiește o anumită tensiune a perioadei de tranziție, conceptualizată prin expresia „deja da, dar nu încă”. Acest mesianism este parțial realizat, este încă într-o tranziție, de unde și concepțiile politice creștine, la nivelul Noului Testament, oscilează între angajare și așteptare, între integrare în viața politică a statului și neimplicare, sau implicare într-un grad redus.

Conform Noului Testament, programul mesianic al lui Isus prezintă următoarele caracteristici principale: persoana mesianică însumează mai multe oficii (preot-profet-jertfă-rege), conduce istoria – dar în două etape, mai întâi spiritual, apoi promite o revenire în forță, atât spiritual cât și politic, militar; își asumă misiunea de



reprezentare și restaurare a omenirii, pe care o duce la împăcare cu Dumnezeu, apoi la împlinirea potențialului ei; are autoritate divină și, din punct de vedere uman, se supune autorității divine.<sup>55</sup>

Prin contrast, tot din Noul Testament se desprinde și un program mesianic anti-hristic, conform căruia Mesia cel fals, Antihristul, va avea o agendă în oglindă cu cea hristică (informații despre această agendă apar în evangheliile sinoptice, mai ales Marcu și Matei; în scrisorile lui Pavel către tesaloniceni, 1-2 Tesaloniceni; în epistola 1 Ioan și în Apocalipsa): el va căuta să conducă prin substituie și înlocuirea lui Hristos; el are o singură venire – anunțată de un număr mare de antihriști premergători, de mai mică anvergură; el își asumă reprezentarea și o încercare de aducere a omenirii la maximul potențialului ei, dar prin confruntarea divinității și negarea ei, nu prin raportare pozitivă la divinitate; el înșală, nu conduce cu dreptate; supune pe alții, dar autoritatea sa distruge; nu are autoritate și recunoaștere divină.

Spiritul antihristic în Noul Testament are și el vocație imperială (vezi semnificația Babilonului cel mare, din Apocalipsa; vezi istoria ispitirii lui Isus, Matei 3 și Luca 3, cu puterea împărățiilor pământului, venită de la Satan), are o agendă economică eficientă, exercită un control social total, sufocant (în cele din urmă, distructiv), este partizan declarat al progresului tehnologic (cf. chipul vorbitor al Fiarei, în Apocalipsa; echiparea militară; dovezile de eficiență economică și tehnologică în Babilonul cel mare); este elitist și ierarhic.

Practic modelele Noului Testament, sau din timpul acelei perioade a antichității, au continuat să informeze

<sup>55</sup> Aici se include ideea că, deși era Fiul lui Dumnezeu din eternitate, nenăscut, la întrupare Isus se așează pe plan uman alături de ceilalți oameni, ca frați ai săi, și nu acționează decât prin împuternicire și validare divină a misiunii sale mesianice. Lucrul acesta se vede clar la botez, în momentul transfigurării de pe munte, la cruce, în înviere și la înălțare.

sau să contribuie la profilul acțiunii politice contemporane.

Se poate observa, astfel, că dictatorii au tendința de se folosesc de arhetipul mesianic pentru a-și justifica demersul de putere și pentru a-și motiva potențialii supuși. De exemplu, A. Hitler a acționat paradigmatic ca fel de un mesia (a subliniat valorile tradiționale germane, e adevărat, de pe o poziție rasistă – echivalentul Legii; a adus un standard social mai înalt, după eșecul Republicii de la Weimar – echivalentul restaurării țării; a găsit o motivație de justificare a acțiunii armate, o viziune pentru asigurarea spațiului vital necesar națiunii germane, *Lebensraum* – echivalentul împărăției viitoare, *der Dritte Reich*, care trebuia să țină 1000 de ani: un alt termen mesianic, prezent în Apocalipsa).

Într-un alt exemplu apropiat, N. Ceaușescu, bazat pe un puternic cult al personalității, a încercat să își justifice conducerea prin ideea restaurării unor valori naționale cum sunt independența poporului, mândria de a fi român, venirea „epocii de aur”. În cazul lui N.C. se poate observa că în emisiunile omagiale televizat începea să fie folosit tot mai des o variantă de titlu mesianic, asemenea titlului *Fiul Omului*: N.C. era numit „El, Omul, Ceaușescu Nicolae”<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Alexandru Andrițoiu (1929 – 1996), poet și scriitor cunoscut în perioada regimului comunist, a publicat această odă în cinstea președintelui N.C. (Partidul, Ceaușescu, România):

„Și-n fruntea lui cea limpede [a partidului PCR, n.m.] veghează  
Un înțelept și ne-nfricat bărbat,  
Inimă tânără și minte trează,  
În care țara-ntreagă s-a-ntrupat.

E Omul - Ceaușescu Nicolae -  
Iubit ca steagul nostru tricolor,  
Ca steagul roșu, limpede văpaie,  
În zborul liber către viitor.”

În mod evident limbajul este supralicitant idealist, mesianic (se folosesc termeni cheie cum sunt: omul, libertate, viitor), și chiar

Până la un punct, din dorința de a recupera și reinterpreta anumite zone sau etape ale politicii românești, se poate spune și despre Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) că s-a bucurat în cadrul mișcării legionare de conturarea unui portret mesianic influent: acesta dorea (sau alții doreau) să fie receptat ca un reprezentat valid al poporului, ca un păstrător de tradiție, ca un creștin ortodox, conform paradigmei locale – naționale și naționaliste, în același timp; ca un politician radical; și nu în ultimul rând, ca un tânăr vlăstar al neamului care oferă speranță (în general, portretul mesianic include și tinerețea personajului central<sup>57</sup>). Astfel, S. Mehedinți avea o admirație deosebită pentru el și îl numea „un Mesia al timpurilor noastre și Dumnezeu drept al noii României de mâine...”.<sup>58</sup> Sub influența naționalismului tot mai prezent pe scena politică a Europei, N. Ionescu și C. Noica considerau și ei că evreii trebuie – sau merită – să sufere, deoarece ei nu contribuiau cu nimic la speranța mesianică a „României de mâine”, pe când alții, de exemplu, C.Z.C. aveau un mesaj mesianic major<sup>59</sup>.

---

cvasi-deificat, în măsura în care se face apel la noțiuni teologice de tipul întrupării (oricum reprezentativitatea pretinsă pentru președinte este, fără discuție, de expresie voit mesianică).

<sup>57</sup> Liderul providențial are o paradigmă a sa (cf. Isus avea 30 ani; Alexandru Macedon, Cezar, Octavian Augustus, chiar și Nero au fost lideri tineri cu realizări ieșite din comun; la fel N. Bonaparte, etc.

<sup>58</sup> S. Mehedinți, *Casa Verde*, ianuarie 1937, București. Pe lângă această paradigmă, se poate admite și existența liderului providențial în vârstă, de exemplu, de tip Moise – care avea 80 de ani când și-a început cariera mesianică, de eliberare a lui Israel din Egipt. E. Cioran este cunoscut și el pentru limbajul mesianic exaltat cu care îl descria pe C.Z.C. (1940), în vreme ce, nu cu mult înainte, beneficiar al unei Burse Humboldt, în Germania, se dovedise și plin de entuziasm pentru păgânismul viril și creator al național-socialismului german (1933-1935). Cf. limbajul mesianic și politic al lui E. Cioran în *Schimbarea la față a României*, București: Humanitas, 1990 (1936). E drept, autorul nu se mai recunoaște, în 1990, în acest text, dar el rămâne o mărturie istorică a unei stări de spirit foarte răspândită în anii 1930, în România.

<sup>59</sup> Andrei Oișteanu, Moshe Idel, Mirela Adăscăliței, *Inventing the Jew: antisemitic stereotypes in Romanina and other Cental East-*

## Capitolul 4. Contextul politic iudaic în timpul NT

Idealurile mesianice studiate anterior au operat într-un spațiu politic și social complex. Așezarea generală în istorie (*Sitz-im-leben*) are de a face cu stăpânirea autoritară și abilă a lui Irod, cu partidele politice și aspirațiile lor, în secolele întâi dinainte și de după Hristos.

### 4.1 Politica lui Irod

Aflat la confluența intereselor vestice (Egiptul) și estice (Asiria, Babilonul, Persia), Israelul a pendulat în istorie, în mod tradițional, între supunerea față de acești doi poli imperiali. După Alexandru cel Mare, cele două centre de putere capătă forma istorică a influenței dinastiilor ptolemeilor (regii greci ai Egiptului) și, respectiv, a seleucizilor (regii greci ai Siriei). Această perioadă coincide cu desfășurarea dinastiilor hasmoneilor și a celei irodienne, și a reprezentat o perioadă în care evreii au fost preocupați de afirmarea legământului și de recuperarea stăpânirii asupra țării. Observarea acestor teme majore trebuie făcută în contextul Noului Testament, vizavi de înțelegerea lor în societate, în general.

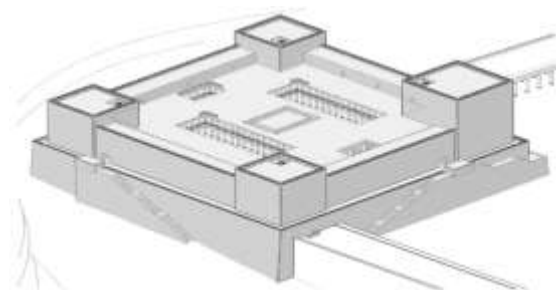
#### 4.1.1 POLITICA EXTERNA : RELATIILE CU ROMANII

Încercând să depășească handicapul său de a fi doar un edomit convertit și circumcis – dar, totuși, nu evreu (nu numai că era de neam edomit, din partea tatălui său, dar mama sa era de origine arabă), Irod cel mare a dorit să se prezinte ca un rege puternic, activ, care se prezenta pe

---

*European cultures*; Nebraska: University of Nebraska Press, 2009 (pentru Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, SICSA; The Hebrew University of Jerusalem), 289-290.

sine drept prieten al romanilor, al lui Cezar (*philokaisar*), dar care se îngrijea și de idealurile naționale ale iudeilor. Astfel, el a început un program ambițios de construcții de fortărețe, palate, mausolee, temple.<sup>60</sup> Construiește fortul *Antonia* din Ierusalim, în cinstea lui Marc Antonius, care îl ajutase să ajungă la tron. Fortul era chiar în apropierea Templului, și de aici romanii puteau extrem de ușor să supravegheze manifestările religioase de la Templu, posibilele derapaje sociale și răzvrătiri.<sup>61</sup> În felul acesta, Irod a separat puterea militară de simbolul religios al Templului.



Fortăreața Antonia, reconstrucția lui E. Netzer

Această separare era continuată, în fapt, și de palatul lui Irod din Ierusalim, care rivaliza cu construcția Templului (unii îl considerau chiar mai strălucit, mai impresionant decât Templul). Praetoriul unde a fost judecat Isus se afla în palatul lui Irod. Palatul era înconjurat cu ziduri puternice, de fortăreață, și era compus din două clădiri complexe separate între ele – și înconjurate de jur împrejur, de un parc regal cu copaci, canale, bazine și fântâni. Avea aproape 300 m lungime și 60 metri lățime.

<sup>60</sup> Ehud Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder*, Texts and Studies in Ancient Judaism 117, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006 (re-edited, Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008).

<sup>61</sup> E. Netzer, „A New Reconstruction of Paul’s Prison”, *Biblical Archaeological Review*, 35:01, Jan/Feb 2009; idem, „Searching for Herod’s Tomb”, *BAR* 9:03, May/Jun 1983, 31-51.

În partea de nord a palatului se găseau trei turnuri fortificate (turnul Phasael; turnul Hippicus; turnul Mariamne, care era cel mai impresionant). Irod își construise un palat magnific, Herodium, la 12 km de Ierusalim, întărit să funcționeze ca fort; un al palat de iarnă, avea la Ierihon; un altul la Cezareea.



Palatul lui Irod, la Ierusalim

Construcția de fortărețe a continuat cu cele de la Maherus și de la Masada (37-31 îH), ultima având o istorie deosebită. În 70 dH, după dărâmarea Ierusalimului și a Templului, un grup din rezistența iudee s-a refugiat la Masada și a început să ducă un război de gherilă împotriva romanilor. Aceștia au avut nevoie de un an întreg și de o legiune întreagă, ca să asedieze fortăreața apărată doar de câțiva oameni (73-74 dH; legiunea X, condusă de Flavius Silva, a construit o rampă imensă și doar așa, aducând pe rampă catapulte uriașe, au reușit să înfrângă fortăreața).

Probabil că una din realizările cele mai remarcabile, făcute în favoarea romanilor, a fost portul fortificat și impozant de la Cezareea, numit așa în cinstea lui Cezar (în grecește se numea *Sebastos*, echivalentul latinului *Augustus*). Cezareea a fost terminată în anul 9 îH și era construită să fie o cetate impunătoare, eficientă, încât să poată concura Alexandria în comerțul cu Arabia și Roma. Cezareea a fost construită integral în stil elenist (avea

apeducte, circ, temple păgâne) și, ca port, era la nivelul celor mai moderne tehnologii de atunci (diguri submarine; dane lungi, încăpătoare; ciment rezistent, hidrofil, etc.).

Relația lui Irod cu Roma a avut însă un drum sinuos, marcat de drumul schimbător al luptelor pentru conducerea Romei. În prima parte, Irod a încercat să fie cât mai recunoscător lui Antonius și, după ce i-a dedicat fortăreața Antonia, i-a făcut acestuia, precum și Cleopatrei, regina Egiptului și amanta lui Antonius, o mulțime de daruri regale. Alianța tot mai apropiată cu Antonius și Cleopatra era să îl coste, curând, și tronul și viața, atunci când a început războiul civil între Antonius și Octavian (31 îH). Tactica lui Irod s-a dovedit strălucită: mai întâi l-a ucis pe Hircanus, ca să nu mai fie cine să îi solicite sau să îi amenințe tronul, din interior; apoi, s-a întâlnit cu Octavian, în Rodos, unde, recunoscând alianța cu Marc Antoniu, a promis ca va sluji cu același devotament pe conducătorul legitim al Romei, pe Octavian. Octavian urmărea și el, într-adevăr, să și-i apropie pe toți foștii aliați ai lui Antonius și, de altminteri, a fost uimit de îndrăzneala și curajul lui Irod. L-a lăsat, așadar, să fie în continuare rege al Iudeii și i-a dat și stăpânirea unor noi regiuni: Gaza și Ierichon.

#### 4.1.2 POLITICA INTERNA A LUI IROD

În plan intern, Irod a încercat să-i impresioneze pe iudei prin pacea asigurată cu romanii, prin viața economică înfloritoare, precum și prin grija arătată față de iudeii religioși din Ierusalim. Astfel, pe lângă palatele sale proprii și fortărețele care arătau clar de partea cui este puterea, Irod cel mare a adăugat și reconstrucția Templului din Ierusalim în 19 îH (cel de al doilea Templu, sau mai bine zis, al treilea, după al lui Solomon și al lui Zorobabel; construcția Templului s-a întins mult

după moartea sa, fiind încheiată de abia în 63 dH).<sup>62</sup> Proiectul lui Irod a încercat să fie la înălțimea Templului lui Solomon, și chiar să îl depășească în mărime și glorie. Prin faptul că a redat evreilor un simbol religios la o scară fără paralel (era cel mai mare templu din zona Mediteranei, rivalizând, se pare, și chiar inspirându-se din ansamblul Acropolis din Atena), Irod a lăsat drum deschis și dorințelor extremiste ale evreilor. Astfel, a construit patru curți separate în două sectoare majore, printr-un zid gros de piatră (Soreq): curtea neamurilor era prima incintă, cea mare, iar în interiorul ei se delimita Templul propriu-zis cu curțile evreilor înconjurate cu un zid: curtea femeilor (unde puteau veni și bărbații, doar că femeilor nu li se permitea să meargă mai departe), curtea bărbaților și a leviților, și curtea preoților.



Templul irodian: doar curtea mare era accesibilă neamurilor

Această împărțire nu reflecta structura Templului lui Solomon, nici simbolistica tradițională, biblică. Prin crearea unei curți a neamurilor, ale cărei limite nu trebuiau depășite, Irod includea în arhitectura Templului

<sup>62</sup> S. Rocca, *Herod's Judaea: a Mediterranean state in the classical world*, TSAJ 122, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 291-306.



una din cele mai exclusiviste și mai naționaliste concepții imaginabile. După cum arată inscripția următoare, nici un prozelit dintre păgâni nu avea voie, chiar dacă credea în același Dumnezeu, să intre în zona rezervată evreilor:



Inscripție de avertizare a ne-evreilor

Inscripția are următorul mesaj:

ΜΗΘΕΝΑ . ΑΛΛΟΓΕΝΗ . ΕΙΣΠΟ-  
 ΡΕΥΕΣΘΑΙ . ΕΝΤΟΣ . ΤΟΥ . ΠΕ-  
 ΡΙ . ΤΟ . ΙΕΡΟΝ . ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ . ΚΑΙ  
 ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ . ΟΣ . Δ . ΑΝ . ΛΗ-  
 ΦΘΗ . ΕΑΥΤΩΙ . ΑΙΤΙΟΣ . ΕΣ-  
 ΤΑΙ . ΔΙΑ . ΤΟ . ΕΞΑΚΟΛΟΥ-  
 ΘΕΙΝ . ΘΑΝΑΤΟΝ

În traducere: „nici un străin (de alt neam) nu va intra înăuntrul zonei protejate a Templului. Și oricine va fi prins, va fi singur răspunzător (cauza) de pedeapsa care va urma, adică moartea.”<sup>63</sup>

Treptat, dintr-un anume dispreț religios și înclinare spre comerț, mulți evrei au transformat și acest spațiu

<sup>63</sup> Elias J. Bickerman, „The Warning Inscriptions of Herod's Temple”, *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., Vol. 37, No. 4. (Apr., 1947), pp. 387-405. Michael F. Bird, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, Library of Historical Jesus Studies, New York, NY: T&T Clark, 2007,

într-o zonă a schimburilor de bani și a comerțului cu animale de jertfă, ceea ce îi lăsa practic pe vizitatori dintre celelalte neamuri, fără nicio posibilitate de închinare veritabilă, la Templu. Aceasta este curtea Templului pe care o curăță Isus, și față de care își arată indignarea că în loc să țină Templul ca o „casa de închinare” pentru toate popoarele, iudeii făcuseră din ea „o tavernă și o peșteră de tâlhari”.

În afară de aceasta, Irod a lărgit teritoriul de sub stănânirea evreiască, ducând mai departe cuceririle hasmoneilor. Pe lângă teritoriile Gaza și Ierichon, primite de la romani, Irod a mai câștigat și altele, învingându-i pe arabii din Petra (31 îH; 9 îJ). Mai târziu, în 23 îH, Irod a adăugat regatului său și Iturea și înălțimile Golan, spre Siria, împreună cu alte domenii. Iudeea începea să fie tot mai aproape de granițele țării de pe timpul lui David și Solomon. Dacă nu altfel, atunci cel puțin în această privință Irod putea fi numit un „fiu al lui David”.



Regatul iudaic în timpul lui Irod cel Mare

Politica puterii interne la Irod cel Mare: exterminarea și controlul. Mesia, regele, ca o amenințare profetică pentru Irod cel Mare (politica puterii la Irod cel Mare).

Ideologie și arhitectură la curtea lui Irod:

Templul lui Irod și naționalismul  
(curtea neamurilor)

Portul Caesarea, închinat lui Augustus  
(numit: Sebastos)

Fortăreața Maherus

Dinastia irodiană și visul regalității (Irod Agrippa I).

2.2.2 Ideologie și imagologie în Palestina

Ideologie creștină și imperiul roman

Alianțe de interes și procuratorii romani  
(procesul lui Isus

și procesele lui Pavel)

Militarii romani și evanghelia

Creștinul și imperiul (statul)

Presiunile politice ale imperiului roman

Taxe – cu monedă romană

Suzeranitate și idolatrie: chipul lui Cezar

Abuzurile militarilor și conducătorilor

Autoritate juridică, pedeapsa cu moartea

Presiunile iudeilor asupra imperiului roman

Iudeii și șantajare procuratorilor

(Pilat și iudeii; Philo și delegațiile iudeilor la Roma)

## 4.2 Viața politică în Palestina: partidele politice.

În ce privește contextul intern, Partidele politice din Iudeea și problema Împărăției lui Dumnezeu.

După cum scrie Josephus Flavius în autobiografia sa,<sup>64</sup> în Iudeea primului secol funcționau trei partide iudaice majore: fariseii, saducheii și esenienii.<sup>65</sup> De fapt, pe lângă acestea trei, istoricii menționează și gruparea irodienilor și pe cea a zeloților. Cele cinci grupări sunt o bună ilustrație a diversității iudaice din secolul întâi (remarcate ca existență a mai multor „iudaisme”), și lor li se va adăuga apoi și creștinismul și urmașii lui Ioan Botezătorul, ebioniții, etc.<sup>66</sup>

#### 4.1.1 FARISEII

Cele mai multe informații despre farisei provin din scrierile lui Josephus, dar el nu lămurește originea lor. Etimologia numelui este incertă, dar se pare că numele vine de la *parash*, a separa, și unde fariseii erau numiți și *perushim*, cei separați (chiar separatiști, ori sectari), sau cei care fac distincție, ori cei care explică (prin extensie, cei care învață). Numiți și *hasidim*, cei loiali lui Dumnezeu sau cei plăcuți lui Dumnezeu, ei ar putea să derive din gruparea hasidim începută pe vremea lui Ezra, un fel de puritani evrei ai Legii. S-au definit ca grup distinct în timpul revoltei macabeene, în jurul anilor 165-160 îH.

Gruparea era formată din laici și din specialiști ai scripturii (cărturari) care insistau asupra nevoii de împlinire literală textelor sfinte. Printre ei se numărau figuri celebre cum sunt rabinii Hillel, Shammai, Iohan

<sup>64</sup> Josephus, *Viața lui Flavius Josephus*, 2.

<sup>65</sup> Similar și în Josephus, *Antichități iudaice*, 5.9.

<sup>66</sup> Pluralismul iudaic este argumentat de mulți autori, de exemplu, J.D. Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*. San Francisco, CA: Harper, 1998. Alții autori, însă, apără ideea unui iudaism unitary, cf. M. Hengel and R. Deines, „E. P. Sanders, “Common Judaism”, Jesus, and the Pharisees”, *Journal of Theological Studies* 46 (1995): 1-70. O prezentare bună a vieții sociale și politice din Palestina primului secol o dă A. Puig, *Isus. O biografie*, Editura Meronia: București, 2007.

ben Zakkai, Gamaliel, Șimon, etc., sau mistici și pietiști cum erau Honi ha-Meaggel și Hanina ben Dosa, ori învățați și intelectuali cum era Filon din Alexandria. Saul iș-Tarsis (apostolul Pavel) era și el un fariseu convins, și chiar și Isus trecea drept un rabin de școală farisaică.

De fapt, fariseii credeau atât în Legea scrisă (Tora exprimată în Pentateuh), cât și în Legea orală (tradiția) care, după cum spuneau ei, a fost transmisă ca un gardian (ori gard) pentru păzirea Torei. Fariseii acceptau scrierile târzii (profeții, scrierile poetice, celelalte scrieri istorice în afară de cele cinci cărți ale lui Moise). Ei încurajau păzirea minuțioasă a Legii, bazată pe interpretarea ei prin tradiții suplimentare, și încurajau închinarea și viața socială în sinagogă – aparte de templul din Ierusalim, prin studii biblice și rugăciune, atitudini care au încurajat pietismul popular și dezvoltarea înțelepciunii de tip rabinic (de aici, și scrierea Talmudului). Astfel, în timp ce erau conservatori și naționaliști, fariseii erau și moderniști, pentru că încurajau hermeneutica actualizată a Torei, aplicarea ei în condițiile vieții moderne.

În perioada următoare revoltei din 66 dH (66-135), iudaismul de tip farisaic a devenit principalul iudaism al lumii antice (în vreme mesianismul creștin, un alt fel de farisaism, a devenit Biserica creștină). Fariseii erau democrați în politică și spiritualizanți în hermeneutică, deși continuau să țină la simbolurile tradiționale ale iudaismului (templul, circumcizia și Legea). Ei reprezentau naționalismul de centru, în comparație cu zeloții fanatici, spiritualitatea actualizată și trăită practic, în comparație cu saducheii, și patriotismul ascultător de Lege și vizionar, în comparație cu irodienii.

#### 4.1.2 SADUCHEII

Saducheii erau o partidă de preoți și învățați, de aristocrați și latifundiari bogați, și sunt și ei amintiți în lucrările lui Josephus și în Talmud, de cele mai multe ori

în opoziție cu fariseii.<sup>67</sup> Etimologia numelui este nesigură: poate deriva de la Țadoc, marele preot sub regele David (1 Regi 1), ai cărui urmași s-au aflat mult timp la conducerea templului din Ierusalim (cf. Eze. 44: 15–16), sau de la cuvântul ebraic *ṭadik*, persoană dreaptă, sfântă.

Ei credeau în supremația închinării la Templu (în contrast cu sinagoga), și nu acceptau alte scripturi în afara Legii lui Moise (Tora, Pentateuh). În același timp erau în favoarea unui naționalism moderat, și pentru integrarea în lumea elenistă, chiar pentru colaborarea cu romanii (deși aici erau depășiți de politica mult mai activă a irodienilor). Colaboraționismul lor și integraționismul elenist perseverent nu le-au adus, însă, prea multă simpatie în rândul poporului. Din numărul lor, totuși, au fost aleși mulți mari preoți în Ierusalim și au fost favorizați de unii din conducătorii hasmonei, care erau ei înșiși din neamul leviților. Pe eșichierul politic și religios erau adversari ai fariseilor și ai zeloților, precum și ai esenienilor, dar colaborau bine cu irodienii.

În ce privește învățătura ei nu credeau în înviere, nici în existența îngerilor și duhurilor, realitățile care erau importante pentru ei fiind țara (eretz Israel) promisă de Dumnezeu lui Avraam (în Mc.12 ei vin la Isus cu problema celebră, imaginară, despre o nevastă și șapte frați, care mor și au o situație confuză în ziua învierii; Isus le răspunde că se rătăcesc necunoscând nici scripturile, nici puterea lui Dumnezeu).

Odată cu dărâmarea templului, în 70 dH, influența saducheilor a scăzut drastic, rolul lor cultic fiind

---

<sup>67</sup> Josephus, *Războaiele iudeilor*, 2.8.164–66; *Antichități iudaice*, 13.5.173; 18.1.16–17. Cf. și m. Yad. 4.6–7; m. Erub. 6.2; m. Para 3.7; m. Nid. 4.2; b. Yoma 2a, 19b, 53a; b. Sukk. 48). În NT sunt adesea asociați cu fariseii și irodienii în ispitirea lui Isus, în Fapte Apostolilor sunt adversari ai creștinilor (Mc. 12.18; Mt. 16.1, 6; Fapte 4.1; 5.17).

desființat iar politica de colaborare cu lumea greco-romană fiind pusă sub semnul întrebării.

#### 4.1.3 IRODIENII

Irodienii reprezentau o partidă preoțească care sprijinea politica de apropiere de Roma, a lui Irod. Erau numiți de rabini și „Boethusieni” pentru că erau de partea familiei marelui preot Boethus, a cărui fiică, Mariamne, era una din soțiile lui Irod, ai cărei fii fuseseră numiți, succesiv, mari preoți. Ca și saducheii, ei erau adversari ai fariseilor și ai zeloților, precum și ai esenienilor. Isus atrage ucenicilor atenția să se ferească de „aluatul fariseilor și al lui Irod”, avându-i foarte probabil în minte pe irodieni (Mc. 8:15, cf. Mt. 26:6, 12; Luca îi amintește doar pe farisei Lc. 12 :1, cf. 20 :19). În ciuda diferențelor politice și religioase, irodienii s-au aliat cu fariseii împotriva lui Isus (Mc. 12 :13; Mt. 22:15-16).

#### 4.1.4 ESENIENII

Esenienii nu sunt amintiți în NT, dar se vorbește despre ei în operele lui Filon din Alexandria, Josephus Flavius, ale lui Pliniu cel bătrân și ale istoricului creștin Eusebius (sec 3-4). Filon îi numește *essoei* (probabil de la *hosios* – sfânt), iar la Josephus Flavius sunt denumiți și *essoei* și *esseni* (pentru alții, termenul vine de la ebr. *assaya*, care însemna vindecător, și este interesant și că Filon scrie despre o sectă a Terapeuților, care are trăsături asemănătoare cu cele ale mișcării eseniene).<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Pe lângă scrierile lui Filon, *Orice om bun e născut liber* și *Apologia pentru iudei* (Cf. C. Daniel, „Filon din Alexandria și esenienii”, in *Orientalia Mirabilia*, vol. 1, Bibliotheca Orientalis (București: Editura științifică și enciclopedică, 1976), 133–69), și lucrările lui Josephus, *Războaiele iudeilor*, și *Antichități iudaice*, găsim informații despre esenieni și la Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, 8.2 (sec. 3-4) și în *Istoria*, după cum și la Pliniu cel bătrân, *Istoria Naturală*, 5 :17.4, etc., Hippolytus, *Philosophumena* (sec. 3) și, de asemenea, în documentele de la Qumran (Marea Moartă), cu rezerva că, deși majoritatea savanților pare să accepte că ele aparțin

Ei reprezintă o comunitate separată de închinarea din Ierusalim și care s-a retras în deșert, în zona Mării Moarte, unde se pregăteau pentru venirea lui Messia și încurajau păzirea strictă a calendarului sfânt, a Legii, criticau sever preoții și conducerea din Ierusalim, și luptau împotriva elenizării Iudeii.

Este posibil ca data înființării lor să se plaseze undeva în jurul crizei din 152 îH, când Ionatan Macabeul și-a atribuit funcția de mare preot, pe care a luat-o de la preoții din linia lui Țadoc, ceea ce a stârnit un val de proteste (astfel, originea lor este legată de apariția grupării pro-Lege *hasidim*, din care aveau să se tragă și fariseii). Primul esenian numit clar ca atare este un anume Iuda, în jurul anului 110 îH. Comunitatea lor din deșert a ajuns să numere aproape 4000 de oameni și cuprindea și femei și bărbați, care trăiau conform unui set de reguli stricte (nu era o comunitate monastică, ci una eshatologică). Existau și comunități mai mici, prin deșerturile Palestinei, precum și grupuri de esenieni care trăiau în anumite localități mai izolate. În jurul anului 68 dH ei au fost fie uciși, fie obligați să fugă din comunitățile lor. Se pare că până în secolul al doilea au dispărut complet.

În ce privește învățătura există o asemănare destul de mare între preceptele lor și stilul evangheliei după Ioan (se pare că, în evangheliile NT, Ioan Botezătorul și

---

esenienilor, comunitatea de la Qumran nu este identificată cu esenienii în mod definitiv și dincolo de orice îndoială. Documentele de la Qumran, Marea Moartă, au fost descoperite în 1947 și reprezintă scrieri din perioada 300 îH – 70 dH, cum ar fi diverse copii ale cărților VT, cărți apocrife și scrieri ale comunității sectare locale: *Documentul Damascen*, *Sulul Războiului*, *Manualul de disciplină*, *Sulul Jubileelor*, etc. Cf. Athanase Negoită, *Noul Testament Și Manuscrisele de la Qumran. Studiu Critic* (București: Stephanus, 1993), Jonathan G. Campbell, *Deslușirea Sulurilor de la Marea Moartă*, Ion Peleanu (trad), (București: Editura Hasefer, 2005; eng. *Deciphering the Dead Sea Scrolls*, Blackwell Publishing, 2002).



Natanael sunt prezentați în termeni care fac trimiteri implicite la esenieni).<sup>69</sup>

Gruparea purta haine albe la liturghie, menținea o disciplină morală strictă, avea membri celibatari, dar și căsătoriți, păzea cu strictețe sabbatul. Esenienii credeau în nemurirea sufletului și practicau botezul, precum și numeroase ritualuri de curățire. Evitau luxul, lăcomia, condamnavă nedreptatea și interziceau înșelătoria, jurămintele, erau împotriva sclaviei.<sup>70</sup> Ei îl așteptau pe Mesia în forma a două persoane, un Mesia al lui Israel – adică davidic (regal) și un Mesia al lui Aaron, adică un mesia preoțesc, la care se adaugă și ideea unui Mesia profetic, Profetul ca Moise.<sup>71</sup> În scrierile de la Qumran apare și o figură misterioasă, un Învățător al Dreptății, ale cărui trăsături seamănă mult cu cele ale lui Isus, dar care, cel mai probabil, a fost un profet local, aflat în opoziție față de preoții, ceea ce ne arată cât de mult era așteptat Mesia în acele zile și cât de mult era luat în considerație conflictul cu preoții din Ierusalim.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> C. Daniel, „Două mențiuni revelatoare despre esenienii de la Marea Moartă”, în *Orientalia Mirabilia*, vol. 1, Bibliotheca Orientalis (București: Editura științifică și enciclopedică, 1976), 170–210.

<sup>70</sup> Filon și Josephus scriu că esenienii nu admiteau jurămintele, nici sclavia dar 1 QS admite jurămintele, iar Documentul Damascen admite sclavia și prescrie reguli pentru aceasta (DD 11.12, 12:10-12).

<sup>71</sup> Cei doi Mesia sunt numiți în 1QS 9.10-11: Mesia lui Israel și a lui Aaron (sau „al lui Levi”). Cf. Dt. 5:28-29, 18:18-19, Exod. 20, 21, Num. 24:15-17, Dt. 33:8-11, cf. și Gen. 49:10, 2 Sam. 7:11-12, Isa. 11:1-5. Vezi J.M. Allegro, *Journal of Biblical Literature* 75 (1956), 182-186.

<sup>72</sup> See D. Howlett, *The Essenes and Christianity* (1957); A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (tr. 1961, repr. 1967); M. A. Larson, *The Essene Heritage* (1967); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls* (1978); P. R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (1987).

#### 4.1.5 ZELOȚII

Zeloții erau o grupare patriotică radicală care se opunea stăpânirii romane folosind atacuri înarmate de tip gherilă. Înrușiți cu fariseii, percepuți chiar ca un fariseism extremist, ea era compusă din mai multe facțiuni, dintre care cea numită Sicarii era o mișcare teroristă responsabilă de cele mai multe atacuri sângeroase împotriva romanilor. Ca mișcare politică ea nu a câștigat multă trecere în societatea normală, generală a iudeilor din Palestina, rămânând o formă de militantism politic extrem.

Ea a fost activă aproximativ timp de 70-130 de ani, până la distrugerea Ierusalimului din timpul revoltei lui bar-Kochba (132-135). A început în timpul domniei lui Irod cel Mare, ca opoziție față de vasalitatea romană a Iudeii. În jurul anului 6 dH au organizat o rebeliune față de romani, condusă de Iuda Galileeanul și de Sicari. Mai târziu, în 73 dH au devenit faimoși prin rezistența opusă romanilor în fortăreața Masada, în sudul Iudeii (construită de Irod în 37 îH). Acolo au pierit 960 de oameni, când s-au sinucis ca să nu ajungă în mâinile romanilor.<sup>73</sup>

#### 2.2.2 Ideologie și imagologie în Palestina

Ideologie creștină și imperiul roman

    Alianțe de interes și procuratorii romani

(procesul lui Isus

    și procesele lui Pavel)

    Militarii romani și evanghelia

    Creștinul și imperiul (statul)

Imagologie: simboluri religioase și politice în Iudeea secolului 1

<sup>73</sup> Josephus, *Războaiele iudeilor*, 7.252-274.

Țara: dar divin, barometru spiritual, simbol al pământului luat în stăpânire și administrat

Sionul (Ierusalimul, fortăreața lui David; muntele Sionului)

Templul din Ierusalim: simbol ceresc, simbolul lui Mesia.

Torah

Circumcizia: fertilitatea și sexualitatea sub control etic divin și sub binecuvântare divină

Ge-hinnom, valea Gheenei: simbolul judecății, al distrugerii

Sanhedrinul: simbolul conducerii; forul conducător, parlamentul

Teme:

Mini eseu-seminar de 750 de cuvinte: Prezența care este atitudinea față de legământ și țară a principalelor formațiuni politice-religioase din Iudeea primului secol d.H.

Bibliografie:

O. Drîmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 1, pp.175-199 (cf. Organizare politică, Cartea alianței – VT).

Bright, *History*, 148-162

Rowland, *Origins*, 29-32, 68-87

X. Leon-Dufour, „Legământ”, *Vocabular de teologie biblică*, 356-362

O. Baban, *Introducere în NT*, partea 1a, pp.19-33 (obinonet.ro).

Philo, Delegatie către Caius.

Stelian Tofană, *Introducere în studiul NT*, vol. 1, 227-291 (iudaismul epocii NT)

C.J.H. Wright, *Living as the People of God. The Relevance of OT Ethics*, Leicester: IVP, 1983, 46-64

N.T.Wright, *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 1992, 216-243 (simboluri)

J. Gibling și R. Girard, „Legământ”, in X. Leon-Dufour et al (eds), *Vocabular de teologie biblică*, București: Ed Arh.RC, 2001, 356-362

L. Ryken, „covenant”, in L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 176-178

L. Ryken, „temple”, in L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 849-851

L. Ryken, „circumcision”, in L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 148-149

J.Bright, *A History of Israel*, London: SCM, 1991, 148-162 (despre legământ)

D.S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford: OUP, 1967, 17-59 (iudeii sub ptolemei și seleucizi); 60-81 (iudeii sub dinastia hasmoneilor); 82-102 (iudeii sub romani)

E.W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

D.R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1969

J. Behm, „Diatheke,” Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

G.J. McConville, „tyrB (*Berît*),” William A. van Gemeren, General Editor, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 1. Carlisle: Paternoster Press, 1996.

C.C. Newman, „Covenant, New Covenant,” R.P. Martin și P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament*, Leicester: IVP, 1997: 245-250.

## Capitolul 5. Teologia NT și politicile sociale

(săraci-bogați; patroni-sclavi; coduri de onoare – promovare ierarhică); problematica relației cetățean – stat.

Divizări sociale și ocupații în lumea NT; politica de promovări; sfinți și păcătoși, patrioți și trădători; libertți, diaspora și naționalismul; conceptul de casă și autoritate familială. Problema relațiilor cetățean-stat.

### 5.1 Problematika socială: familia, educația, relațiile bărbați-femei, sclavia, conducerea societății

Așa cum unii autori observă, conducerea polisului grecesc era o problemă eminentemente masculină.<sup>74</sup> Bărbații luau hotărâri pentru comunitate. În Atena și Sparta regula aceasta funcționa asigurând un acces egal la putere, în timp ce în alte orașe-stat apăreau diverse grupuri conducătoare, elite, grupuri de familii („fraternități”). Dominația politică a bărbaților are, în afară de aceste politici de grup – sau de corp, și reguli exclusiviste: străinii și femeile sunt excluși de la jocul politic și, bineînțeles, și sclavii. Dominația masculină era mult mai accentuată în Atena decât la Roma.

Căsătoria reprezenta norma acceptată pentru viața socială în societatea greco-romană, dar existau și anumite rezerve față de ea – mai ales în cercurile grecești (Diogenes Laertius, *Vita* 4.48; 6.1.3; 10.119; Aulus Gellius *Noc. Att.* 5.11.2). Cinicii considerau că ea îi distrăgea pe bărbați de la treburile serioase ale vieții (Diogenes Laertius *Vit.* 6.2.54; Epictetus *Disc.* 3.22.69–76; Diogenes *Epistulae* 47; cf. C. S. Keener<sup>75</sup>), iar alții se

<sup>74</sup> J. Boardman, *Oxford History of the Classical World*, p. 207.

<sup>75</sup> C.S. Keener, „Marriage”, în S.E. Porter & C.A. Evans, *Dictionary of New Testament background: A compendium of*

temeau de dezamăgire și eșec (Plutarch, *Cina celor șapte bărbați înțelepți*, 21, *Moralia* 164B). În Sparta relațiile dintre sexe erau foarte libere, deși se încuraja și căsătoria, pentru procreere (bărbații la 30 ani, fetele la 16 ani). Ca urmare și celibatul, îndeosebi cel religios, era prețuit și văzut ca o alternativă onorabilă față de căsătorie, atât pentru femei (vestale, etc.) cât și pentru bărbați. Alternativele față de căsătorie includeau însă și relațiile homosexuale. Prin comparație, Roma era mai conservatoare iar femeile se puteau distinge mai bine ca persoane cu influență în societate.

La nivelul funcționării familiei se pot distinge primele caracteristici sociale – și implicit, politice – ale societății antice față de care lumea creștină a NT va aduce perspective noi, contrastante. Este adevărat, multe din aceste contraste se bazează pe contrastele fundamentale dintre regulile societăților păgâne și cele ale societății evreiești guvernate de prevederile Legii sinaitice, ale legământului religios – administrativ cu divinitatea. Legat de familie, sau pornind de aici, pot fi urmărite și fenomenele educației, ale vieții economice, și chiar ale instituției sclaviei, ale relațiilor dintre săraci și bogați, plecând de la unitatea social economică pe care o reprezenta casa extinsă.

### 5.1.1 Familia și instituția sclaviei în societățile păgâne

Formula cea mai întâlnită în anchitate era familia monogamă, deși în anumite societăți, se întâlnea și poligamia (în Sparta era permisă și poliandria – o femeie putea avea doi soți, dacă se dovedea că este sănătoasă și naște copii sănătoși, cf. Xenofon, *Istoria*). Importanța familiei era deplin recunoscută. În Roma, de exemplu, era recunoscut că cineva nu putea accede la putere dacă

familia sa (clanul, *gens*) nu avusese reprezentanți deja, printre senatori sau consuli.

În ce privește copiii, aceștia nu erau la fel de prețuiți în toate țările. În Grecia și Roma se practica avortul și abandonul. În timpul secetei, Tibrul arăta un spectacol deplorabil de oseminte de copii sau foetuși înecați. Spartanii se debarasau de nou născuții slabi sau cu handicap aruncându-i în prăpastie (Plutarch, *Vieți Paralele*). Egiptenii și evreii erau categoric împotriva acestor practici și prețuiau în mod clar mult mai mult viața unui nou născut.

Copiii sclavilor puteau să aibă drepturi în Grecia – dar nu și în Roma. La romani, căsătoria unui sclav nu era recunoscută, nici dreptul său de pater familias, pentru că un sclav nu avea nici un drept.

Copiii primeau o educație formală, adesea din partea unor sclavi profesori. Materiile studiate erau literatura (poezia, elocința), sportul și muzica. Matematicile aplicate în domeniul ingineresc erau o specializare târzie, răspândită cu precădere la romani și la egipteni. Școala începea la 7 ani și continua trei-patru ani, în mod obișnuit, sau chiar până la vârsta de 17-18 ani. Se poate estima că în Atena antică jumătate din bărbați erau în stare să scrie și să citească (în anii 300 îH erau aprox. 20,000 - 30,000 bărbați în total, 10,000 de străini sau vizitatori – cam 1/3 – iar străinii nu aveau drept de proprietate și nici de căsătorie în Atena; și 100,000 – 300,000 de sclavi).

Relațiile între soți și soții erau dezechilibrate în sensul atriuirii unui statut inferior femeii față de bărbat. Aristotel, *Politica* 1.1.5-6 și Josephus, *Antichități* 4.219, asemănau statutul femeii în familie cu cel al unui sclav. Grecii (de ex., Aristotel) considerau că femeia este mai puțin dotată intelectual decât bărbatul. Sofocle, în piesa *Tereus*, 583f., scrie că „prostituțiile (hetairai) sunt pentru plăcere, amantele pentru revigorare fizică, iar soțiile pentru a procrea copii legitimi și pentru a avea grijă de casă cu credincioșie” (femeile ateniene nu



participau la petreceri, simpozioane, ci rămâneau acasă). În comparație cu Grecia, în Roma și în Egipt femeile primeau un respect mai mare și aveau roluri de conducere în societate.

Diferențele de venit între familii erau foarte mari. Venitul unei familii bogate putea fi și de 1000 de ori mai mare decât venitul unei familii sărace.<sup>76</sup>

Deși familia propriu-zisă era formată din copii și părinți, adesea prin familie sau „casă” se înțelegea și familia extinsă, văzută ca unitate economică (aici se includeau și slujitorii, sclavii și familiile acestora, recunoscute ca atare sau nu; și la evrei exista noțiunea de „casă” ca familie extinsă și unitate economică și socială, cf. casa lui Avraam).

O casă putea avea mai mulți sclavi, în funcție de nevoi, lucrări și afaceri. În general, numărul varia de la 1-14 sclavi. Familiile bogate aveau mai mulți. Tatăl lui Demostene avea două „fabrici”: una cu 30 de sclavi – pentru manufacturat săbii, și una cu 20 de sclavi, pentru făcut canapele (paturi). Lysias avea o fabrică cu 120 de sclavi.<sup>77</sup> Un anume Nicias din Atena avea 1000 de sclavi care lucrau pentru el la minerit. În general, fiecare cetățean din Atena avea cel puțin un sclav. Și militarii aveau sclavii lor care îi însoțeau în război. Sclavii erau vânduți la licitație. În Atena raportul oameni liberi – sclavi era de 1/3 – 1/10 (30,000 oameni liberi, 300,000 sclavi). Roma avea 25 – 40% sclavi. În imperiul roman sclavii erau cam o pătrime din toată populația. În Roma ca atare, unii din proprietari dețineau un număr mai mare de sclavi decât cei din Atena: prefectul Pedanius avea 400 de sclavi (Tac. *Ann.* 14.43); Augustus emisese legi privitoare la proprietarii care aveau mai mult de 500 sclavi (Gaius, *Inst.* 1.43); despre un anume Tarius Rufus se spunea că are aproximativ 4,116 sclavi.

<sup>76</sup> Keener, „family”, DNTB.

<sup>77</sup> Boardman, *Classical World*, 20.

În Atena și Sparta, sclavii erau tratați destul de rău. De exemplu, în mine munca era foarte grea și se lucra în lanțuri. Sclavii erau disprețuiți ca subumani și meritându-și soarta. Se considera că unii sunt destinați să fie sclavi, alții să fie stăpâni. Sursele de sclavi includeau prizonieri de război, condamnați, datornici care nu puteau plăti, sau chiar oameni care se vindeau pe sine contra unui preț, pentru a deveni sclavi. Aristotel în *Politica* este unul din apărătorii sclaviei și consideră că distanța dintre sclavi și stăpâni trebuia păstrată.

Situația legală a sclavilor era paradoxală. Pe deoparte, erau considerați animale de povară, lucruri sau unelte (res) și nu aveau drepturi. Pe de alta, se puteau răscumpăra. De asemenea, puteau fi parteneri de discuție sau sfat, până la un punct. De obicei, erau total la dispoziția stăpânului și puteau fi pedepsiți în orice fel, sau uciși, sau abuzați sexual. Pe de altă parte, sclavii puteau cere să fie protejați de stăpânii care doreau să îi abuzeze (sexual) și puteau apela la protecție într-un templu, ca să fie vânduți altui stăpân, dacă se simțeau amenințați. Abuzul putea include vânzarea repetată și fără motiv (sindromul „sclav demodat”), abuzul sexual, pedepsirea corporală exagerată (biciuire; ardere cu fierul roșu; gulere și brățări de fier, tip cătușe; mutilare; legi specifice, cum erau *Lex Fabia* și *Lex Aquilia*, arătau în ce condiții „deteriorarea” unui sclav sau uciderea lui erau pedepsite de către stat, sau în ce condiții proprietarul putea fi despăgubit). Pedepsirea sclavilor putea atinge forme extreme: arderea de viu (*crematio*), crucificarea (*crux*), aruncarea la animale sălbatice (*ad bestias*).

Sclavii romani s-au răsculat de mai multe ori: de două în Sicilia (130 și 100 îH), și în toată Italia, în timpul lui Spartacus (73-71 îH).

Sclavii puteau da mărturie la tribunal. În același timp, în Atena, o mărturie a unui sclav nu era valabilă decât dacă era smulsă sub tortură (*basanos*). Deși erau disprețuiți și folosiți la munci grele în Atena, sclavilor li se recunoștea dreptul de a întemeia o familie. Acest drept

le era refuzat însă în Roma, unde lipsa de drepturi era extinsă în toate domeniile posibile. Peste tot, sclavul era tratat ca un obiect (*res*), ca o unealtă de lucru în diverse domenii (Aristotel *Eth. Eud.* 7.9.2, 1241b; cf. *Pol.* 1.1.4, 1252a; 1.2.3–6, 10, 1253b–54a; lucrau în mine, construcții, drumuri, îmbrăcăminte, alimentație, ferme, agricultură). Domeniile de lucru erau variate: ei puteau funcționa și ca învățători și educatori (tutori), administratori, etc. Primeau în schimb plată în bani (chiar dacă nu aveau dreptul la proprietăți) – și cu ei se puteau răscumpăra, primeau adăpost, hrană, îmbrăcăminte, pentru ei și familia lor. Copii sclavilor erau socotiți tot sclavi. Comparativ, în Roma era mai ușor pentru un sclav își câștige libertatea prin răscumpărare, decât în Atena, iar slujbele erau mai variate, de la munca brută la munci importante care țineau de educație și administrație.

În general, în Roma sclavia era mai mult o stare socială, din care se putea ieși prin răscumpărare, pe când în Atena se făceau și judecăți de valoare, potrivit cărora sclavia era un destin care arăta că, într-un fel ai o valoare sub valoarea celorlalți oameni. Sclavi deveniți liberi nu primeau drept de cetățenie în Atena și erau excluși din viața politică și economică a cetății, pe când în Roma, prin răscumpărare avea loc o restaurare deplină a tuturor drepturilor cetățenești. În plus, după șase ani de sclavie – sau la vârsta de 30 de ani, un sclav urban putea fi eliberat (nu obligatoriu; și nu în agricultură sau în munci fizice grele, susținute). Un cetățean roman putea elibera câți sclavi dorea în timpul vieții sale, dar prin testament nu putea elibera decât un număr limitat de lege (astfel, se protejau moștenirea și moștenitorii).

Din cauza acestor deosebiri, termenul de „sclavie greco-romană” este un termen problematic, deoarece

situația legală a sclavilor în cele două sisteme avea caracteristici diferite.<sup>78</sup>

Starea sclavilor era uneori privită de stăpâni cu înțelegere și generozitate – dar nu cu revoltă sau dorință de emancipare socială. De exemplu, Seneca (Epistole, 47) recomandă o purtare omenească față de ei, dar nu este împotriva pedepsirii sclavilor, nici împotriva sclaviei ca atare. Pliniu îi invita la masă și îi slujea – dar nici el nu este împotriva sclaviei. Aristotel era de acord că trebuie încercat un dialog cu ei – dar nu foarte familiar, și că ar putea fi consultați în anumit domenii, însă fără depășirea granițelor.

În general, predominau prejudecățile față de sclavi (sclavii au un caracter moral inferior oamenilor liberi, sunt răi, înșelători, trăiesc în promiscuitate, își merită soarta, etc.). Unii autori citează „poruncile” etice ale sclavilor: „iubiți-vă unii pe alții, iubiți hoția, iubiți ticăloșia, urâți-vă stăpânii, să nu spuneți niciodată adevărul.”<sup>79</sup> Unii credeau că naturile de slav sau de aristocrat (neam regal) se puteau chiar citi pe înfățișarea omului (Homer *Odys.* 4.63–64; 24.252–53).

Mobilitatea socială a sclavilor avea o dinamică mai accentuată în Roma sau Egipt decât în Atena. Unii sclavi puteau ajunge oameni înstăriți sau puteau chiar intra în rândurile aristocrației.

Activitățile sclavilor erau adeseori aceleași cu cele ale oamenilor liberi săraci. În unele cazuri, robii o duceau mai bine decât oamenii liberi săraci (Finley 1973, 107–8).

#### 4.1.2 Reglementări iudaice asupra vieții sociale (familia, sclavia, educația)

Israelul avea o reglementare interesantă, progresistă în legătură cu problematica socială. Între ideile de bază: dreptul individului la o viață acceptabilă.

<sup>78</sup> J.A. Harill, „slavery”, DNTB.

<sup>79</sup> Bouquet, *Life*, 227.

### Legislație militară

Existau scutiri speciale care indicau grija față de cetățean, Deuteronom 24.1-5, 20.1-8

### Legislație pături defavorizate: văduve, orfani, străini

Exod. 22.20-24,

Ieremia 7.1-14, dreptate și închinare

Maleahi 2-3, problemele zeciuielii – datorie și binecuvântare

### Legislație robi-stăpâni, Deut. 15.1-17, Exod 21.1-11

#### Relații sociale

Eliberare, la 7 ani, la 49, Levitic 25.1-18.

Consacrare robie: robul care rămâne la stăpân, de bună voie

Robul Domnului – slujirea ca rob, pentru

Dumnezeu, văzută ca o onoare. Isaia 40-53

#### Legislație căsătorie,

Exod 21.7-11 (soarta unei slave, responsabilități)

Deuteronom 21.10-21 (prizoniera și drepturile ei)

Deuteronom 22.13-30

Deuteronom 24.1-5 (divorțul și drepturile soției)

Numeri 30 (femeia și responsabilitatea juruinței: este important să se asigure funcționalitatea familiei; deosebirea acceptate nu țin de o ontologie diferită sau de capacități diferite, ci de funcționalitatea familiei sub conducerea tatălui sau cea a soțului: femeia văduvă este pe deplin responsabilă)

Clase defavorizate politic: „vameșii și păcătoșii”

Sclavagismul de casă și sclavagismul de stat

## 5.2 Problematika relațiilor cetățean – stat

Cetățeanul între libertăți și datorii. Greci și romani. Israel.

O teorie a dreptului și datoriilor statului în Israel.

Taxe, Deuteronom 14.22-30, Maleahi 3 (zeciuală).

Teologia leviților: un trib fără proprietăți, dar cu taxe...

Leviții, Numeri 18, Leviții erau tribul fără proprietăți, a cărui moștenire era divinitatea, și a care primea drept moștenire taxele (zeciuala) de la populație.

Vameșul – ca păcătos și ca trădător al națiunii.

Bibliografie:

Sanders, *Judaism*, 1-44; 190-314

Sanders, *Jesus and Judaism*, 174-211, 245-267

Cary și Scullard, *Istoria Romei*, 57-64

Plus bibliografia de la resurse.

## Capitolul 6. Teologia NT și politicile culturale (I)

Regimul străinilor în Iudeea; influențe externe: ideologie și imperiu; teologia, literatură și colecția reprezentativă a Septuagintei;

Problematica străinilor și cultura; locuri comune în cultură greco-romană și deosebiri; imagini mesianice greco-romane; Septuaginta și nuvela, literatura și politica; lumea simbolurilor politice și ideologia.

### 6.1 Perspective teologice și educaționale

Noul Testament se dezvoltă într-un spațiu elenist. Unul din exemplele clare este influența lui Philo. Philo este un gânditor evreu care trăiește chiar în timpul NT. Concepțiile sale sunt influențate mult de gândirea lui Platon. El gândește în termeni eleniști temele vechi testamentare, creația, legislația ideală, politica. Ele are un limbaj apropiat de cel al lui Ioan (logosul, stilul). El apără ideea influenței evreiești asupra culturii sau a echivalenței culturii evreiești cu marea cultură greacă, a lui Moise ca legislator și filosof, cu Platon. Ideea a fost preluată de părinții Bisericii în secolele 2-4. De fapt, cel ce a furnizat expresia cea mai celebră a paralelismului Moise-Platon, a fost un filosof grec păgând, Numenius din Apamea, care a trăit în a doua jumătate a secolului 2 AD (filosof neopitagorean și neoplatonist). El l-a numit pe Platon „un Moise vorbind grecește” („Moise care a grăit în attică”; citat de părinții Bisericii, Clement of Alexandria, *Stromata*, 1.342; Eusebius, *Praep. Evang.*, 11.10; Suda, *Numenius*; există însă și o obiecție privitoare la acest citat: el este păstrat de creștini, adică tocmai de cei care afirmă, în prelungirea eforturilor iudaice timpurii, că se poate vorbi de o echivalență filosofică și religioasă, până la un punct, între Platon și Moise.

Influența filosofilor greci asupra NT.  
Școli grecești de filosofie.

Platon și Aristotel.

Modele politice, idealul organizării cetății perfecte. Cf. Moise. Organizarea este o paradigmă profund înscrisă în gândirea umană.

Valorile lui Platon și Aristotel subliniază valoarea comunității, a societății ca ansamblu, căreia i se subordonează individul, familia, etc. Importantă este supraviețuirea comunității, nu împlinirea individului. Decăderea perioadei clasice aduce cu sine afirmarea individului. La baza societății umane, pe de altă parte, iudaismul pune valoarea individului, a familiei. Comunitatea realizată prin realizarea individului.

Isus și filosofii greci: portretul cinic și peripatetic – sau unul stoic. Paralele grecești și rabinice în pedagogia lui Isus. Și grecii vin să îl asculte (Ioan 12). Organizarea din spatele misiunii lui Isus: restabilirea importanței femeii (Luca 8). Isus și femeile: arătarea de la mormânt, Marta și Maria, etc.

## 6.2 Perspective literare și ideologice

Septuaginta ca reper literară și teologică, ideologică

Septuaginta este un fenomen cultural care aduce în lumea greacă ideile evreiești. Nu este o simplă traducere a VT, ci o completare a traducerii cu scrieri apocrife, de tip elenist (literatură sapiențială, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirach; literatură nuvelistică: Judita, Susana, cartea lui Tobit, 1-4 Macabei, etc.). De fapt, și scrierile târzii ale NT au valori nuvelistice: Estera, Rut, Daniel. Genul nuvelistic și cel filosofic se impun în gândirea iudaică.



Noul Testament va simți influența proiectului septuagintal: în mesaj mesianic (apostolii vor cita profeții despre Mesia, din Septuaginta), în preferințe literare (Luca imită stilul narativ septuagintal; genul nuvelistic este influent; de asemeni, și genul semi-biografic și proclamator care va duce la crearea genului evangheliilor), în conținut filosofic (texte sapiențiale), în perspective ideologice.

Reprezentarea literară a realității: istorie și literatură în Faptele Apostolilor. Elemente de nuvelă și literatură de aventură:

convertirea eunucului etiopian (Fapte 8)  
 convertirea lui Pavel pe drumul Damascului (Fapte 9)  
 viziunile lui Petru și convertirea lui Corneliu (Fapte 10)  
 convertirea temnicerului din Filipi (Fapte 16)  
 dejucarea complotului de ucidere a lui Pavel (Fapte 22)  
 naufragiul din Malta (Fapte 27-28)

Politici culturale și creștinism

Teologia străinilor și programul creștin. *Metoikos* (metec) străinul cel fără drepturi în Atena (Aristotel, Politica) și *paroikos*, străinul care nu este la curent cu întâmplările interne recente. Isus este descris ca un *paroikos*, străin (posibil prozelit), când se arată, după înviere, celor doi care călătoreau spre Emaus (Luca 24). Creștinii sunt numiți *paroikos* (străini și călători) în 1 Petru (1:1, 1:17; 2:11).

Viața creștină: apropiată de paradigma pelerinului (străin și călător), aflat într-o situație de contestare a cetăților pământești, a sistemelor politice existente, și afirmând caracterul lor temporar. Organizarea societății creștine are un statut intermediar. Integrarea sa în structurile politice existente este doar parțială și temporară. Adevărata integrare apare în momentul revenirii lui Mesia și a instaurării Împărăției mesianice.

Creștinii și confruntarea economică și culturală cu orașul elenist (Fapte 16): Pavel și vindecarea (exorcizarea) sclavei cu spirit de ghicire (elemente de nuvelă). Problemele interne ale creștinismului: îndrăzneala de a predica străinilor (famenul etiopian și Filip, Fapte 8; Petru și Corneliu, Fapte 10-12; și semi-străinilor: Filip și samaritenii). Din nou, elementul de aventură. Răspândirea creștinismului nu este o istorie plictisitoare, ci una de aventură, de confruntare culturală și religioasă.

Imperiul roman și ideologia NT: separare de iudei și apreciere asupra imperiului roman (aprecierea militarilor; aprecierea dreptății romane). *Apologia pro evangelia* și *Apologia pro imperium*.

#### Bibliografie

- Hengel, *Judaism and Hellenism*, 58-248  
 Platon, *Republica; Legile*.  
 Baban, O., „Conflictele Bisericii”.  
 Hansen, *Anthology*.

## Capitolul 7. Noul Testament și politicile culturale (II)

Luca-Fapte și ideologia evangheliei (călătorii, militari, aristocrați); Pavel și paradigmele culturale; artele și credința; știință și Scriptură. Matei-Marcu-Luca-Faptele Ap.; Romani, 1-2 Corinteni; Coloseni; Filipeni.

### 7.1 NT, religia (teologia) și cultura

Definiția culturii, R. Niebuhr, V. Robbins, J. Valade. Suma valorilor afirmate și cultivate conștient de o comunitate.

Alte definiții.

Clasificări: cultură dominantă, subcultură, cultură alternativă (cultură contrară, cultură de opoziție), contra-cultură, cultură liminală (periferică).

R. Niebuhr (Christ and Culture): Creștinismul deasupra culturii, împotriva culturii și în cultură (transformând cultura)

Creștinismul ca subcultură sau contra-cultură? Caracter interimar, dar agendă globală, integrală, cu calendar.

Creștinismul în calitate de contra-cultură (inițial) și cultură alternativă, de opoziție, în final.

Conflictul agendelor mutual opuse (creștinism și islam; comunism; postmodernism și ecumenism). Posibilitatea conflictului.

NT și societatea seculară: problema religiei și organizarea politică. Gen 5.

## 7.2 Reflexe culturale sinoptice

### REFLEXE CULTURALE MATEENE ȘI MARCANE

Matei și cultura: tradiția și legile divine; naționalism și mesianism; mesia și magii; dramatismul cultural al nașterii lui Mesia și paralele greco-romane (Matei și Luca)

Marcu și acțiunea; politica regilor:

### REFLEXE CULTURALE LUCANE:

Călătoriile și ideologia: o viziune globală

Problematika omului zeu – și divinitatea lui Mesia

Masa și acceptarea străinilor

## 7.3 Reflexe culturale pauline:

Israel și Neamurile: Legea sinaitică și dreptul roman

Femei și bărbați: Galateni, Efeseni, 1 Cor. 7,

Revelație și apocrifele basmelor băbești: 1-2 Tim, Tit, (Iuda).

Erezii și sincretisme: Coloseni, Efeseni, etc.

Percepții culturale grecești, romane și cretane: poeți și filosofi (F.Ap. 17 – Atena; Tit 1 – Creta.

Hristos și comorile înțelepciunii, sofia, fronema.

Cultura iubitorilor de bine: kalokagatos (Filipeni)

Paul și sportul

## 7.4 Reflexe culturale din epistolele catolice

Platonism și neoplatonism în Evrei. Evrei 11 și discursul Aspasiiei din Platon, Menexenos.

## Capitolul 8. Împărăția lui Dumnezeu și NT

Matei și statul evreu; Pavel și imperiul roman; Marcu și imperiul roman; taxe; autoritate politică; accesul creștin în sferele politicii; legislația și procesele; o teologie creștină a puterii politice; modele mesianice.

Conceptul are formulări variate: Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor (Matei), Împărăția lui Israel (concept mesianic naționalist iudaic), Împărăția părintelui nostru David și Împărăția care vine (patriotism iudaic la Marcu, dar și o posibilă corectitudine politică în mijlocul Romei).

### 8.1 Împărăția lui Dumnezeu și evangheliile NT

Evangheliile sinoptice cu accent pe ev. După Matei

Matei – împărăția cerurilor.

- Predicarea împărăției și a schimbării minții (metanoia)
- Ispitirea lui Isus și stăpânirea împărățiilor pământului
- Etica împărăției, cap. 5-7
- Parabolele împărăției - I, cap. 13

- Parabolele împărăției – II, cap. 25
- Condiții de intrare în împărăție
  - o Cine este smerit ca un copil (cap. 18)
  - o Cine se silește sau se străduiește ()
  - o Cine este sărac în Duhul
- Petru și cheile împărăției (cap. 16, 18)
- Taxele: Isus și împărăția la limită (Cezar)

#### Ioan:

- Împărăția lui Dumnezeu și Isus
  - o Natanael și Isus, împăratul (1.47)
  - o Isus și Nicodim și condițiile intrării în împărăție
    - Nașterea de sus
    - Nașterea din duhul
    - Nașterea din apă (botezul)
- Împărăția și discuția lui Isus cu Pilat
- Împărăția și condamnarea lui Isus (crucea, discuțiile dintre Pilat și conducătorii iudei)

#### Apocalipsa:

- Împărăția lui Dumnezeu și Babilonul (cf. cartea profetului Daniel).
- Babilonul ca paradigmă a împărăției antihristice  
(capitala de lângă râu, cu templu sau cu simbolul puterii în centru; imperiul unificator, bazat pe o cultură unică și pe performanțe tehnologice).
- Babilon și Ierusalim, în Apocalipsa
- Împărăția lui Dumnezeu și destinul regal al creștinilor: Apoc. 1.6; 5.10; 20.6; 21.24 (?); 22.5.
- Împărăția lui Dumnezeu și a lui Hristos, Apoc. 12.10; 15.3; 19.16; 20.6; 22.5.
- Cf. împărăția fiarei, 16.2; 16.4; 17.2; 17.9; 17.12-18 (prostituata cea mare).

## 8.2 Împărăția lui Dumnezeu și epistolele NT

Pavel:

- Împărăția lui Dumnezeu și Isus
- Împărăția lui Dumnezeu și imperiile
- Împărăția lui Dumnezeu și neamurile
- Neam ales, casa împăratului
- stăpânire, autoritate, raportare la stăpânire
- Oamenii vor judeca îngerii
- Se moștenește împărăția

Romani 5:17, creștinii domnesc împreună cu Hristos

Romani 5:21, domnia harului, prin Hristos

Romani 14:17, împărăția spirituală a lui Dumnezeu (dreptate, pace, bucurie în Duhul Sfânt).

1 Corinthians 4:20; 15.24-25, împărăția lui Dumnezeu și puterea Lui,

1 Corinthians 6:9-10, moștenitorii împărăției (etică)

1 Corinthians 15.50, împărăția și învierea

Galateni 5.21, condițiile moștenirii împărăției

Coloseni 1.13, strămutarea în împărăția lui Dumnezeu

Coloseni 4.11, împărăția lui Dumnezeu și evanghelia

Efeseni 5.5, moștenirea împărăției lui Dumnezeu

1 Tesaloniceni 2.12, purtare etică, demnă de împ.

2 Tesaloniceni 1.5, etică în persecuție

1 Timotei 1.17, 6.17, împărăție eternă

1 Timotei 2.2, rugăciuni pentru împărați și oficiali (!)

2 Timotei 2.11-13; 4.1, 4.18

Ceilalți autori:

Evrei,

Petru,

cf. 1 Petru 2.9-10, creștinii sunt un popor pentru fapte bune,

o preoție sfântă, un neam împărătesc

Iacov:

Definiția și limitele împărăției lui Dumnezeu

Terestre, umane, cosmice, trans-umane?

Cine face parte din împărăția lui Dumnezeu?

Biserica și împărăția lui Dumnezeu

## Capitolul 9. Noul Testament și politica religioasă

Există în NT evidențele unei politici religioase a creștinismului primar. Această politică nu este foarte detaliată, ci mai degrabă prezentă sub formă de principii, în unele texte teologice. Trebuie recunoscut că printre acestea apar câteva valori distincte, cum ar fi universalitatea creștinismului, soluțiile pluraliste, și bineînțeles perspectivele specifice, singulare (unicitatea sau radicalismul creștinismului, salvarea unică prin Hristos).

Biserica în Imperiul Roman apare să aibă două direcții de dezvoltare: supraviețuire – ca religie, și concurență – ca ideologie: paradigmele împărăției.

### 9.1 Universalitatea creștinismului

#### 9.1.1 UNIVERSALITATE ȘI IMPERIU

1. Mularea pe deschiderea universală a iudaismului mesianic

Ideea profetilor din VT era că și păgânii vor putea fi mântuiți și vor participa la Împărăția mesianică. Totuși, iudeii puneau accent pe faptul că păgânii trebuia să devină iudei.

2. Mularea pe deschiderea universală a imperiului roman



a. Mulare politică

Imperiul roman este vorbit de bine, în general, în NT. În mod special militarii romani sunt martori importanți ai învierii și garanți ai dreptății.

Pavel face apel la Cezar, ca la judecător suprem și drept, și interacționează cu cultura timpului.

b. Mulare culturală

Mularea culturală la viața imperiului înseamnă sublinierea caracterului inclusivist al culturii greco-romane. Pavel reține ideea de popor și inclinații etnice (Tit).

3. Extinderea firească a învățaturii lui Isus și a apostolilor

Învățătura lui Isus include creștinarea păgânilor, dar nu explicitează metoda sau tipul de viață religioasă. Isus indică, la curățirea Templului, că și neamurile trebuia să găsească acolo un loc de rugăciune. De asemeni, marea trimitere de după înviere (cf. Mt. 28.18-20), include evanghelizarea tuturor neamurilor, până la capătul pământului.

Experiența apostolilor, în Fapte și în Epistole, arată că ideea este înțeleasă în final ca o creștinare independentă, fără nevoia de a deveni iudei în tradiție și cultură.

Pavel și Petru, în mod deosebit, construiesc teologia creștinării specifice a neamurilor păgâne.

Texte NT reprezentative pentru universalismul creștin:

Galateni 3.28, „Nu mai este nici iudeu nici grec, nu mai este nici rob nici liber, nu mai este nici bărbat nici femeie, pentru că voi toți sunteți una în Hristos Iisus.”

Coloseni 3.11, „Astfel nu mai există nici grec nici iudeu, circumcis sau necircumcis, barbar, scit, rob sau liber, ci Hristos este totul în toate.”

1 Corinteni 12.13, „Pentru că noi toți am fost botezați într-un singur Duh, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie liberi; la fel, toți am băut dintr-un singur Duh.”

#### 9.1.2 UNIVERSALITATE ȘI UNICITATE

Simultan cu universalismul său caracteristic, creștinismul NT pune accent ferm pe unicitatea salvifică a lui Hristos. El este prezentat drept soluția unică a lui Dumnezeu (Întâiul-născut înseamnă și „cel unic”, în cazul lui Isus, singurul de acest fel, cu această misiune).

Relația cu alte religii nu este explicitată, dar în timp ce pot fi recunoscute elemente de adevăr și chiar de revelație și în alte religii, revelația semnificativă și completă este prin Isus (cf. Ioan 1). De asemeni, oracolele profetice din VT și promisiunile de acolo nu au egal (Romani 9-11). Păgânii pot fi „altoiți” în copacul mântuirii, dar nu pot desființa valoarea revelațiilor primite de evrei, de Israel. În același timp, apariția creștinismului duce la încheierea nevoiei de închinare prin jertfe la Templul din Ierusalim, adică trece iudaismul în domeniul trecutului. Astfel iudaismul capătă două valori interesante: pe deoparte, iudaismul este sursa creștinismului (primii creștini sunt iudeii care l-au acceptat pe Isus ca Mesia), pe de cealaltă parte, odată început

creștinismul, iudaismul care rămâne nu este decât o opțiune mesianică diferită a iudaismului inițial, care nu îl recunoaște pe Isus ca Mesia. Cu alte cuvinte, iudaismul contemporan nu este decât o expresie parțială a iudaismului din secolul 1, anume a iudaismului care se delimitează de Hristos. Iudaismul care l-a cunoscut și l-a recunoscut pe Hristos este chiar temelia Bisericii.

## 9.2 Politici religioase și etnice

Așa cum s-a observat, una din trăsăturile majore ale politicii religioase a creștinismului este universalismul. În privința aceasta, creștinismul manifestă o anumită vocație imperială, inclusivistă, terestră. Pe de altă parte, se recunoaște existența unei interacțiuni religioase cu alte religii sau cu ereziile nou apărute. În acest context apar și o seamă de observații cu privire la etnie și viața religioasă și socială.

Atitudinile principale ale politicii față de alte religii sunt:

Universalismul

Inclusivismul

Caracterul radical în problematica mântuirii

Respingerea idolatriei

Adaptarea culturală (minimalism religios, acceptare culturală, limitarea influențelor culturale)

Aspectele observabile ale politicii religioase creștine în NT cuprind raportarea la iudaism, la erezii și la religiile greco-romane.

### *Iudaism*

În ce privește raportarea la iudaism, se observă atât afirmarea filiației iudaice a creștinismului cât și

separarea de acesta, în măsura în care piatra de hotar este Isus ca Mesia.

Cărțile în care se face critica iudaismului sunt evangheliile (predicile lui Isus).

Evenimente la limită se observă în scrisorile pastorale (1-2 Timotei, Tit).

### *Erezii*

#### Gnosticismul

Gnostici (gnosis – inițierea în cunoașterea secretă care aduce mântuirea: caracterul negativ al materiei și cele două consecințe, ascetismul și imoralitatea): Coloseni, Ioan.

#### Legalismul iudaizant

Iudaizanți (Hristos și Legea): Galateni, Evrei, Efeseni.

#### Iudaismul (Fapte, Galateni, Evrei)

Cărțile în care se tratează relația evanghelie – iudaism sunt Galateni, Romani, Evrei, Apocalipsa.

### *Religiile greco-romane*

#### Fapte 17. Inclusivismul cultural

Intersecții: altare pentru zei necunoscuți

Acceptarea poezilor și filosofilor ca profeti...

Etichetarea timpului precreștin ca „vremuri de necunoaștere”)

Panteonul grecesc: Zeus și Hermes, Barnaba și Pavel

Tema persoanei divine în Luca-Faptele Apostolilor (Irod, Pavel și Barnaba, Pavel și barbarii în Malta. Prin contrast, singurul om divin este Hristos).

Problema revelației și a referinței culturale: Fapte 17 și Tit 1, poezii ca profeti

Concepția despre alte religii:

Caracter mixt: o formă de cunoaștere și de necunoaștere a lui Dumnezeu.

Reflexele religiilor păgâne în Corint

Religiile păgâne și ideea divizării pe școli –  
partide, fiecare cu liderii săi

Religiile păgâne și extazul (vorbirea în limbi  
extatice): 1 Corinteni 12-14; Învierea și  
gândirea grecească, vezi tema *carpe diem* (1  
Corinteni 15).

Elemente de politici etnice și ideologice:

Iudeii: revelație, binecuvântare și naționalism

Romanii: dreptate și politica puterii (*imperium -  
regnum, veritas, potestatare*; cf. discuția lui Isus  
cu Pilat, în ev. după Ioan și după Marcu)

Creștinismul și politica sa față de Roma: militarii,  
judecătorii, administratorii imperiali, procuratorii,  
casa Cezarului.

Cretanii: problemele sociale și religioase într-o  
națiune mediteraneeană (Tit; cf. 1 Timotei: Efes)

Valorile politicii religioase:

Coexistența, dialogul, pluralismul,  
specificitatea și unicitatea (radicalismul)

Creștinismul și politica religioasă:

Religiile greco-romane (cf. Fapte 17)

Politici religioase în 1-2 Ioan și în 2 Petru – Iuda, precum și în 1 Timotei – Tit.

Tema religiilor păgâne, în Efes și în Creta, cf. Coloseni (1-2 Timotei, Tit; Atena și Fapte 17; Tit 1 și cretanii).

## **Capitolul 10. Noul Testament și politicile sociale**

Aspecte de politică socială în NT: mișcarea socială, relațiile sociale, mecanismele juridice

### **10.1 Relații la nivel microsocial**

TEMA „BOGAȚI ȘI SĂRACI” (LUCA ȘI PAVEL)

Personaje bogate faimoase:

Teofil, Samariteanul, Fiul răzvrătit, Zacheu, Sergius Paulus, Famenul etiopian, Irod, Felix și Festus, Agrippa. Nicodim, Iosif din Arimateea (Ioan)

Onisim și Filimon

Cf., însă și 1 Corinteni 1.26, „Fraților, uitați-vă la chemarea voastră: nu mulți sunteți înțelepți după măsura oamenilor, nu mulți sunteți puternici, nu mulți sunteți de neam bun;”

TEMA REGULILOR PENTRU RELAȚIILE DINTRE SCLAVI-PATRONI (Efeseni-Coloseni; 1 Timotei – Tit).

teologie creștină și viața economică (sclavia): Filimon, 1 Corinteni 7; 1 Timotei – Tit; Efeseni - Coloseni;

De observat retorica abruptă a lui Iacov, fratele (vărul) lui Isus, împotriva bogaților, în epistola lui Iacov 5.1-6; cf. și Iacov 1.9-11.

De asemeni, împotriva discriminării în funcție de avere:  
Iacov 2.1-13

#### CONFLICTE ȘI ORGANIZARE

Conflicte și rezolvarea lor

În Biserică și în afara Bisericii, în societate, și rezolvarea lor; cf: răscoale, comploturi (linșaj).

Principiile ierarhiei și organizării bisericești în NT.

Apar două oficii: oficiul predicării, al slujirii religioase, și oficiul carității (diaconia), cf. Fapte 6.

Principiul de bază în NT cu privire la ierarhia bisericească este că oficiile se recunosc și se acordă pe baza darurilor divine deja primite de persoanele în cauză și că aceste sunt complementare, funcționale (metafora Bisericii văzute ca un trup al cărui cap este Hristos)

Efeseni 4.11-13,

Romani 12.4-8

1 Corinteni 12.28 (cf. 12.12-28, metafora trupului)

1-2 Timotei, Tit

Termenii ierarhici din NT (pastor, diacon, episcop, prezbiter, preot, au primit în timp diverse și noi conținuturi, specifice, astfel încât, în prezent slujirile bisericești cu acest nume nu mai acoperă decât al modul general, principal, conținutul slujbelor de atunci. Exemplu: episcop = supraveghetor, supervisor al vieții spirituale.

## 10.2 Relații sociale la nivel macrosocial

#### TEMA PERSECUȚIEI

Luca-Fapte și persecuția;

Pavel și persecuția; Pavel și viața în imperiu:

Petru și mărturia creștinilor în societate (relația creștini – imperiu): 1 Petru 3.15; 1 Petru 2.11ff; Romani 13.

## TEMA MIȘCĂRILOR SOCIALE ȘI MESIANICE

(cf. Faptele Apostolilor)

Fapte 5.33-40, Gamaliel, Teuda și revoluția creștină

Fapte 16.19-22, Sila și Pavel, la Filipi

Fapte 19.23-32, Pavel la Efes

Ioan 11.46-56, Isus acuzat de revoltă, arestarea lui Isus,

Ioan 18, Matei 26.47-56; Marcu 14.43-52

Luca 22.1-7, trădarea lui Iuda

Luca 23.1-25, judecata lui Isus la Pilat, acuzația de revoltă

Matei 26.58-75, 27.11-32; Marcu 14.53-72, Pilat: Marcu 15.1-22

Marcu 12.12, cautau să-l prindă pe Isus.

Isus este un conducător carismatic, religios, dar și politic. El este perceput de marii preoți ca un „înșelător” care poate manipula masele - el și ucenicii săi.

Cu Pilat el discută subiecte politice și recunoaște că este împărat.

Cu marii preoți, la judecată, discută subiecte teologice și recunoaște că este Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului.

Cu Irod refuză să stea de vorbă.

Isus este perceput ca o amenințare pentru popor și Caiafa vrea să îl elimine „ca să supraviețuiască poporul”.

Isus și-a conceput mișcarea ca pe o mișcare revoluționară: oamenii din echipa de apostoli erau 12 la număr (număr revoluționar, corespunzător celor 12 seminții din Israel), aveau o formație diferită și nu foarte pașnică (Simon zelotul, Ioan și Iacov – fiii tunetului, Boanergheș, care au vrut să coboare foc din cer peste niște samariteni care i-au refuzat lui Isus intrarea în



satul lor; Petru – care era impulsiv, etc.). Grupul celor 12 apostoli avea formatul unui guvern „în umbră”, în așteptare. Cei 12 s-au și certat pentru stabilirea celui care are cea mai mare autoritate. Discuție pe Iuda, Matei, Petru, Iacov și Ioan.

În timpul lucrării pământești, Isus acceptat că este învățător și legiferator, ca Moise și mai mare decât Moise. În ce privește oficiile de judecător se pare că a evitat să se substituie sistemului juridic și nu și-a arogat poziția de judecător sau executor juridic (Luca 12.13-14, Ioan 8) – deși admite că în final el este judecătorul tuturor. Isus a emis judecăți morale și nu o dată și-a intimidat auditoriul (Luca 4; Ioan 8). În Ioan 8 a inițiat o dezbatere morală prin care a ieșit învingător, dizolvând adunarea gata de linșaj (omorârea cu pietre a femeii adultere).

Isus era un conducător radical, profund etic. Predica înnoirea relațiilor umane și de aici, schimbarea societății. Este teoreticianul mișcării de opoziție non-violentă (tratarea pașnică a abuzului; vindecarea robului marelui preot, a cărui ureche a tăiat-o Petru, etc.).

Isus este un conducător carismatic, nerăzbunător, tăcut și ascultător de Dumnezeu, dar asertiv. Vezi Ioan 18.22-23.

#### TEMA PROCESELOR ȘI A TRIBUNALULUI

(Luca și Ioan; Pavel);

Sinoptici-Ioan:

Judecata lui Isus;

Fapte Apostolilor,

Fapte 4.1-21, Ioan și Petru, Ierusalim (sinedriu)

Fapte 6.12-7.60, Ștefan, Ierusalim (sinedriu)

Fapte 12, 1-21, Iacov și Petru, Ierusalim (Irod)

Fapte 16.20-40, Pavel și Sila, Filipi (fără judecată)

Fapte 18.12-17, Sosten, Corint (tribunal roman)

Fapte 19.23-41, Pavel în Efes (tribunal roman)

Fapte 22.24-30, Arestarea lui Pavel, Ierusalim (sinedriu)

Fapte 23.1-10, Pavel, în Ierusalim (sinedriu)

Fapte 24.1-27 Pavel la Cezareea, înaintea lui Felix (tribunal roman)

Fapte 25.6-26.32, Pavel, la Cezareea, înaintea lui Festus și Agripa (tribunal roman)

### Epistolele pauline

1 Corinteni

1 Cor. 4, judecata de sine și de alții

1 Cor. 5.10-12; 6.1-10, judecata la tribunale păgâne; tribunalele interne)

1 Cor. 11, cina Domnului; portul femeilor.

integrarea populațiilor paria (samariteni; „păcătoșii”; sinopticii și Ioan);

Filipeni 1.12-26, judecata lui Pavel, în Roma

## Capitolul 11. NT și politicile familiale

Familia este un factor politic activ în supraviețuirea unei societăți. Aici se realizează supraviețuirea biologică și transmiterea de valori culturale, aici se conturează identitatea și principiile generației următoare. Familia asigură, deci materialul și principiile cu care se vor construi idealurile politice și politicile oricărei organizații.

Deși toate societățile urmăresc continuitatea, supraviețuirea, modelele de familie sunt variate. Cel mai simplu model, care asigură funcționalitatea de bază a reproducerii este familia monogamă, soț-soție-copil. Pot exista, însă, și alte formule: familia poligamă și familia extinsă (poligamia, poliandria), poligamia în serie (divorț repetat și recăsătorire), relații de grup acceptate social (cum se argumenta în Grecia că ar fi recomandate: Platon, Aristotel, Lycurg, considerau că bărbații și femeile pot trăi în grupuri separate, și se pot întâlni pentru reproducere sau intimități fără a angaja relații personale de lungă durată). Relațiile neacceptate social sunt privite ca abateri, ca imorale, și devin obiectul evaluărilor politice.

Din punctul acesta de vedere, creștinismul folosește câteva principii și modele de bază, conform moștenirii iudaice:

- a. Modelul și principiul creației. Modelul treimic. Masculinitate și Femeinitate.
- b. Modelul și principiul Hristic
- c. Modelul și principiul emancipării femeii  
Ontologic și funcțional.
- d. Modelul și principiul realismului  
Prevederi pentru o umanitate imperfectă.
- e. Modelul și principiul capului (autorității)  
Principiul responsabilității personale față de divinitate.

## Capitolul 12. Teologia NT și antropologia

În fundamentele politicii NT intră concepția despre om și despre destinul său. Câteva teme importante se află într-o relație specială: creație, antropologie, istorie, politică, escatologie.

### 12.1 Antropologie hristică

Întrucât politica se face cu oamenii, este important să se înțeleagă percepția NT cu privire la existența și destinul umanității.

Datele antropologiei s-au modificat odată cu întruparea lui Isus Hristos. Se poate vorbi despre afirmarea potențialului umanității în termeni noi. NT vorbește, astfel, despre o creație nouă în Hristos (1 Cor. 5.17) sau despre un viitor măreț, misterios, încă neștiut, pe care oamenii credincioși în Hristos în vor avea la venirea lui Hristos (1Ioan 3.1).

O altă dată esențială a concepției NT este schimbarea dispensației, a „iconomie”, a regimului legăturii între Duhul Sfânt și om. Ziua Rusaliilor (Cincizecime) este celebrarea acestei schimbări și „începutul” Bisericii. Oamenii au un alt mod de a lua decizii, alte motivații, nu doar preferințele personale, ci și perspectiva divină și chiar participarea divină. Cf. Fapte 15.28; Fapte 13.2.

Posibilitatea învierii și a eternității, schimbă datele problemei. Angoasa existențială își pierde din intensitate, presiunea prezentului îmbracă alte forme, capacitatea de planificare a vieții ia alte forme. Toate acestea duc la altă politică.

## 12.2 Organizarea politică și apocaliptic

Există în creștinism, ca și în alte religii majore, o viziune globală despre istorie, despre dreptate la nivel internațional, în legătură cu oamenii și în legătură cu divinitatea. Viziunea aceasta este legată de apocalptic.

a. Viziunea universală a creștinismului – și tipul de existență pe care îl recomandă (împărăția lui Dumnezeu) – are câteva puncte majore de referință:

- i. vestește o împărăție deschisă tuturor (este inclusivist, universal).
- ii. are o împărăție fără capitală terestră.
- iii. are o împărăție care nu se integrează altor imperii, care își revendică „marginile pământului” (toată planeta) și care rămâne mereu într-o anumită opoziție politică față de sistemele și regimurile politice.
- iv. Împărăția lui Dumnezeu este mai mult decât Biserica. În principiu, ea cuprinde tot universul și orice ființă. Biserica are însă un loc aparte în această împărăție, fiind „trupul” lui Hristos și „mireasa” lui Hristos.
- v. o împărăție care a început și care va constitui punctul culminant al istoriei. Ea va subordona totul și care nu va avea sfârșit, al cărei conducător este Hristos.
- vi. o împărăție unde sentimentul centralității și eficienței este schimbat (omul sfințește locul; dispare sentimentul de periferie; orice faci este „la centru”, are importanță majoră;

se schimbă percepția asupra importanței relative a vieții).

b. Creștinismul are o viziune apocaliptică despre istorie, care implică:

- i.     ideea că divinitatea are un plan de aplicare a justiției divine (de dreptate universală) și acest plan se află în curs de desfășurare (teodicee).
- ii.    o concepție globală despre istorie. Apocalipticul are de a face cu o viziune globală despre manifestarea dreptății divine și a planului divin, de la A la Z, de la alfa la omega. Ernst Kaesemann: „Apocalipticul este matricea creștinismului”.
- iii.    acest plan divin se înțelege din VT și NT că se desfășoară pe etape (Daniel 7, Apocalipsa 12-13, etc.).
- iv.    acest plan se întâmplă în timp, dar timpul este relativ datorită interfeței cu eternitatea (1000 de ani ca o zi, o zi ca o mie de ani; 2 Petru 3.8). Percepția timpului este schimbată. Planuri ca pentru 1000 de ani, detașare ca și cum viața s-ar putea încheia azi. Cf. Planurile lui Petru cel mare, pentru Rusia.

## Capitolul 13. Teologia politică a NT și eschatologia

În cadrul gândirii apocaliptice, o parte specială este dată de tabloul final al istoriei, adică de eschatologie. Termenul eschatologie vine de la cuvântul grecesc *eschatos* – ultim, final. Într-o bună tradiție a dezbaterilor postmoderne, s-ar putea discuta de viitorul politicii (eschatologia politicii), cât și de politica eschatologiei (o perspectivă teologică evidentă).

Valoarea politică a eschaton-ului, a ultimei etape din istoria omenirii derivă din faptul că ea polarizează atenția civilizațiilor și oferă un tablou rațional, global, convergent al diverselor linii politice.

### Eschatologia NT

NT are mai multe tipuri de abordări eschatologice. Pe deoparte există descrierile sfârșitului din evangheliile, făcute de Isus (Marcu 13-14; Matei 23-25). Isus pare să vorbească despre două planuri istorice: evenimente legate de pedepsirea necredinței evreilor, după moartea și învierea sa, și evenimente finale, legate de venirea a doua Fiului Omului, adică a sa. Gândirea paulină (Romani 8-11; 1-2 Tesaloniceni) pare să urmeze schema acestor prezentări ale lui Isus, cu unele precizări în plus. Și Ioan urmărește o desfășurare asemănătoare în epistola 1 Ioan. Există însă și câteva deosebiri clare între gândirea paulină și cea ioanină, în ce privește eschatologia. Pavel (și evangheliile sinoptice) se concentrează pe evenimentul revenirii lui Isus și pe apariția și reacția lui Antichrist față de acest eveniment, precum și pe transformările (schimbările) care apar atunci (înșelarea neamurilor, învierea credincioșilor, judecata finală, etc.). Apocalipsa lui Ioan se concentrează pe o judecată mai lungă, prin contrast, pe lucrarea de ansamblu a dreptății divine care răsplătește în final pe cei drepecți și pedepsește pe cei nedrepecți așa cum se cuvine.

Apocalipsa se pretează unei interpretări dispensaționaliste (vede istoria împărțită în etape majore) și până la pedepsirea finală a sistemului politic mondial (simbolizat prin Babilon), ia în considerare numeroase tipuri de judecată și pedeapsă care vin asupra omenirii (plăgi, dezastre ecologice, războaie, lipsuri, necazuri din partea oștilor demonice, etc.). În același timp, tot Apocalipsa este cea care privește dincolo de sfârșitul istoriei, la noul început al cerului nou și al pământului nou, la Ierusalimul ceresc, la împărăția eternă și dreaptă a lui Dumnezeu.

Concepte cheie ale viziunii NT despre acest timp:

Sucesiune de regimuri și sisteme politice

Tendențe de globalizare

Tendențe de unificare

Manifestări conflictuale (războaie, terorism)

Dezechilibru ecologic (calamități),

cf. Peter C. Phan, 'Pope John Paul II and the Ecological Crisis', *Irish Theological Quarterly* 60/1 (1994), 59-69; 'Eschatology and Ecology: The Environment in the End-Time', *Dialogue and Alliance* 9/2 (1995), 99-115.

Mesianism și anti-mesianism; hristic și anti-hristic

Un teolog romano-catolic extrem de productiv – dar și controversat în interiorul Bisericii RC, Hans Küng a subliniat în mod deosebit relevanța teologiei și eschatologiei pentru societatea modernă, cu diversele ei provocări, cf. *Eternal Life? Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem* (Edward Quinn, Garden City, NY: Doubleday, 1984).

Un al exponent german al teologiei politice, J.B. Metz a afirmat, ca și E. Kaesemann, că teologia creștină este în mod esențial eschatologică, adică apocaliptică. De aici, speranța creștină are de a face cu așteptarea eschatonului, împărăția lui Dumnezeu fiind nu o utopie a



progresului uman, ci darul lui Dumnezeu pentru o omenire care se întoarce spre el, solidară cu victimile nedreptăților sociale. Cf. Metz, *Theology of the World*, transl. W. Glen-Doeple (NY: Herder and Herder, 1969); *Faith in History and Society*, trans. David Smith (NY: Seabury, 1980); *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, transl. Peter Mann (New York: Crossroad, 1981).

Între teologii din mișcarea Liberation Theology pot fi amintiți Gustavo Gutierrez și Jon Sobrino. Cel dintâi vedea în eschatologie nu un refugiu, ci o cale de sesizare și mai profundă a imperativelor sociale și politice ale societății (Gutierrez, *A Theology of Liberation*, transl. Sister Caridad Ina și John Eagleson, Maryknoll, NY: Orbis, 1988), 122).

Eschatologia a captivat interesul teologilor și prin perspectivele științifice pe care le deschide, cf. Teilhard de Chardin, Yves Congar (fizică, biologie, antropologie). Cf. și lucrările teologilor J.C. Polkinghorne, J. Haught, C.A. Russell, A.R. Peacock, I.G. Barbour, P.C.W. Davis, S.I. Jaki. O dezvoltare recentă a eschatologiei privește la resursele dialogului cu alte credințe (iudaism islam, hinduism, budism, zoroastrism).

Pentru o privire de ansamblu, vezi articolele lui Peter C. Phan, 'Roman Catholic Theology', in Jerry L. Walls (ed), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: OUP, 215-232. Cf. și Andrew Louth, 'Eastern Orthodox Eschatology', in Walls, *OHE*, 233-247.

## Bibliografie generală

Baban, O., *Incursiune în Noul Testament* (București: Liga Bibliei, 2003)

\_\_\_\_\_, „Conflictele Bisericii în Faptele Apostolilor : între stil literar și modele misionare”, în O. Bunaciu, R. Gheorghiuță, E. Bartoș (eds), *Care imparte drept cuvântul adevărului. Volum omagial Ioan Bunaciu*, Reformatio, Oradea, 2005, 23-40

Baslez, M.-F. *Sfântul Pavel*, Anca Maria I. Christodorescu (trad) (București: Compania, 2001)

Baukham, R., *The Bible in Politics. How to Read the Bible Politically*, (London: SPCK, 1989)

\_\_\_\_\_, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: CUP, 1993)

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God* (London: Paternoster Press; Eerdmans, 1986)

Baukham, R., *The Bible in Politics. How to Read the Bible Politically*, (London: SPCK, 1989)

Bădiliță, C., *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Iași: Polirom, 2002.

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God* (London: Paternoster Press; Eerdmans, 1986)

Borg, M.J., *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*, in *Studies in the Bible and Early Christianity 5* (New York / Toronto: Edwin Mellen, 1984)

Braga C., *De la arhetip la anarhetip*, Iași: Polirom, 2006.

Bright, J., *A History of Israel* (London: SCM Press, 1980)

Bouquet, A.C., *Everyday Life in New Testament Times* (London: Carousel, 1974)

Cary, M., și Scullard, H., *Istoria Romei* (București: All, 2008)

Carson, D.A. și Morris, L., *Introducere în Noua Testament*, Dinu Moga (trad.), Oradea: Făclia, 2007 (*An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1992).

Cassidy R.J., și Scharper, P.J., (eds), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll: Orbis, 1983)

Casson, L., *Travel in the Ancient World* (Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1994)

Creția P., și Bădiliță, C. (eds) *Apocalipsa Lui Ioan în Tradiția Iudeo-Creștină*, C. Bădiliță and P. Creția (trad.), studiu introductiv de C. Bădiliță (București: Humanitas, 1998)

Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998)

Evans, C.A. și Porter, S.E., *Dictionary of NT Background. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000)

Esler, P.F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: CUP, 1987)

Freyne, S., "The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus," in

*Studying the Historical Jesus*, Bruce Chilton and Craig A. (eds) Evans (Leiden: Brill, 1994), 75–121.

Gill, D.W.J., “Acts and the Urban Élites,” în D.W.J. Gill și C. (eds) Gempf, *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting* (Carlisle: Paternoster, 1994), 105–18

\_\_\_\_\_, “Acts and Roman Policy in Judaea,” în R. Bauckham (ed), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 15–26

Godo, E. (ed), *Convertirea religioasă*, trad. E. Petuhov (București: Anastasia, 2002)

Goppelt, L., *A Commentary on 1 Peter* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1993)

Green, J.B. și McKnight, S.(eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Leicester: IVP, 1992)

Hansen, W., (ed), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998)

Hawthorne, G.F., Martin, R.P., și Reid, D.G. (eds), *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Leicester: IVP, 1993)

Hengel, M. *Judaism and Hellenism* (London: SCM, 1974)

Herschel, Sh., (ed.) *Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of Their Origins and Early Development* (London: SPCK, 1993)

Howard, C.K., și Young, F.W., *The Living World of the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1966)

Hurtado, L., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003).

Mason, S., “Chief Priests, Saducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts,” în R. Bauckham (ed), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 115–77,

Morgan, R., și Stoneman J. R. (eds), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context* (London: Routledge, 1994)

Nicolet, C., *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire* (Michigan: Ann Arbor, 1990)

Peter, S., și Cavanaugh, W.T. (eds), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Blackwell Publishing, 2003)

Petercă, V., *Mesianismul în Biblie* (Iași: Polirom, 2003)

Popescu, I. M., *Istoria și sociologia religiilor: Creștinismul*, București: România de Măine, 1996.

Ralph, P.M. și Davids, P.H., *Dictionary of the Later New Testament & Its Development. A Compendium of Biblical Scholarship* (Leicester: InterVarsity Press, 1997)

Rajak, T., “The Location of Cultures in Second Temple Palestine: The Evidence of Josephus,” in R. Bauckham (ed) *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 1–14

Robbins, V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*. (London: Routledge, 1996)

Romm, J.S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992)

Romanato, G. Lombardo, M.G., Culianu, I.P., *Religie și putere*, M.-M. Anghelescu și Ș. Anghelescu (trad), Iași: Polirom, 2005

Rowland, C., *Christian Origins. An Account of the Setting and Characer of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (London: SPCK, 1985)

Sanders, E.P., *Judaism. Practice and Belief. 63BCE – 66 CE* (London: SCM, 1992)

\_\_\_\_\_, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985)

Scott, P., și Cavanaugh, W.T. (eds), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Blackwell Publishing, 2003)

Tenney, M.C., *Studiu al Noului Testament* (Oradea: Cartea Creștină, 1986)

Theissen G., și Merz, A., *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. (London: SCM Press, 1998)

Tiede, D.L., “Acts 1:6–8 and the Theo-Political Claims of Christian Witness,” *Word and World* 1 (1981): 41–51

Velasco, J.M., *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. C. Bădiliță (Iași: Polirom, 1997)

Walaskay, P.W., “And So We Came To Rome”: *The Political Perspective of St. Luke* (Cambridge: CUP, 1983)

Wilson, B., *Religia din perspectivă sociologică*, trad. D.M. Străinu (București: Editura 3, 2000)

Wright, N.T., *The New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God: Part I. (London: SPCK, 1992)

\_\_\_\_\_, *Jesus and the Victory of God*, *he New Testament and the People of God*, Christian Origins and the Question of God: Part II, (London: SPCK, 1996)

Câteva din lucrările citate de studenții la masterat TP, anul I:

Bracher Dietrich Karl, 'National Socialism, Fascism and authoritarian regimes' in Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, volume I: Concepts for the comparison of dictatorships, translated by Jodi Bruhn pp. 295- 317 Routledge Taylor & Francis Group, London and New-York, 1996

Osiander Andreas, 'Religion and Politics in Western Civilisation: The Ancient World as Matrix and Mirror of the Modern, in Millennium', *Journal of International Studies* 2000; 29; pp. 761-790

Scorpan Constantin, *Istoria României. Enciclopedia comparată a istoriei politice a românilor*, Ed. Nemira, București, 1997

Stout Daniel A., ed. *Religion and Society, A Berkshire Reference Work*, Routledge New York, London 2006

Vondung Klaus, 'Religious faith' in National Socialism, in *Totalitarianism and Political Religions*, volume II: Concepts for the comparison of dictatorships, edited by Hans Maier and Michael Schaefer, translated by Jodi Bruhn, pp. 5 -18

Berdiaev, Nicolai, *Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cezarului*, trad. Nina Nicolaeva, Humanitas, Bucuresti, 1998;

Bossuet, Jacques-Bénigne, “Discours sur l’histoire universelle”, [http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/sc\\_soc/histoire/hist\\_med/hist\\_universel.pdf](http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/sc_soc/histoire/hist_med/hist_universel.pdf), 23.10.2008;

Eslin, Jean-Claude, *Dumnezeu și puterea*, traducere de Tatiana Petrache și Irina Floare, Anastasia, Bucuresti, 2001

Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii*, trad. Vasile Tonoiu, Editura Științifică, Bucuresti, 1995;

Mannent, Pierre, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, Humanitas, Bucuresti, 2003;

Plant, Raymond, *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press, 2001;

Sabău, Gelu, ‘Ieșirea din religie’, în *Idei în Dialog*, nr. 3(30)-martie 2007, [http://www.ideiindialog.ro/files/Martie\\_2007.pdf](http://www.ideiindialog.ro/files/Martie_2007.pdf), 04.01.2009;

Staniloae, Dumitru, *Ortodoxie și românism*, editia a II-a, Editura Albatros, Bucuresti, 1998

BACONSKI, Theodor, ‘Ortodoxismul politic. Pericol sau fantasmă?’ în Alina MUNGIU PIPPIDI, *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom, Iași, 1998

CARAGOUNIS, C.C., ‘Kingdom of God, Kingdom of Heaven’ în J.B. GREEN, S.McKNIGHT și I.H. MARSHALL, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Intervarsity Press, 1992



CLOWNEY, E.P., ‘The Politics of the Kingdom’ în Westminster Theological Journal, Spring, 1979

KIM, S., ‘Kingdom of God’ în Ralph. P. MARTIN, Peter H. DAVIDS, Dictionary of the later New Testament and its developments (electronic edition), Downers Grove, 1997, Intervarsity Press

MAIER, Hans, ‘Political religion – state religion – civil religion – political theology’ în Hans MAIER (ed), Totalitarianism and political religion, Vol. III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation, Routledge, New York, 2007

ROPKE, Wilhelm, ‘Liberalism and Christianity’ în Modern Age, Fall 1957

BESANCON, Alain, Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea “Șoah”-ului, Editura Humanitas, București, 2007

BESANCON, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, Editura Humanitas, București, 2007

PUIG, Armand, *Isus. O biografie*, Editura Meronia, București, 2007

PREDA, Cristian, *Mic dicționar de gândire politică liberală*, Editura Humanitas, București, 2004