

Antropologie biblică în NT

Se poate argumenta destul de coerent că subiectul antropologiei biblice aparține cu drept deplin ariei tematice a teologiei sistematice. În același timp însă antropologia s-a dezvoltat ca o știință socială aparte, autonomă, ceea ce ar limita discuțiile din acest domeniu la perspectivele și metodele științelor sociale. De fapt, există o legătură între teologie și acest domeniu de cercetare socială-culturală, conform căreia are sens să se vorbească despre o antropologie biblică, nu neapărat în sensul sistematic, și evidențierea acestei legături este scopul paginilor următoare.

NT are o viziune antropologică concordantă cu gândirea secolului 1. Întruparea lui Fiului lui Dumnezeu însă a modificat în mod esențial datele acestei

Trebuie remarcat, în sensul acesta, că sfârșitul secolului 20 și începutul secolului 21 au adus în prim plan, în contextul dezvoltării științelor sociale, studiul societăților dezvoltate al căror fundament este format de moștenirea culturală iudeo-creștină. Aceste studii au reprezentat, apoi, contextul apariției antropologiei biblice.

În general, ca știință, antropologia se definește ca un studiu al vieții omului, cu aspectele sale individuale și comunitare¹. Ea observă,

¹ Antropologia este o disciplină holistică din categoria științelor sociale, care include multe specializări distincte (etnografie, etnologie, antropologie socială, arheologie). Istoric, a apărut ca activitate a unor asociații de intelectuali interesați de studierea comportamentului uman (societăți antropologice, cf. Société des Observateurs de l'Homme, Paris, 1799). De asemenea, până la un punct, studiul ei s-a dezvoltat prin focalizarea și descrierea societăților primitive stabile, în contrast cu societățile dinamice, civilizate din vest (cf. J.G. Carrier, „Introduction”, în J.G. Carrier (ed.), *Occidentalism*, Oxford: Clarendon, 1995; A. Barnard and J. Spencer, *Encyclopedia of*

descrie și interpretează viața socială și culturală a oamenilor, încercând să integreze datele existente despre om și societate (date biologice, psihologice, etnice, culturale etc.) într-o teorie unitară.

În acest context s-ar putea afirma că antropologia biblică se ocupă cu perspectivele biblice asupra vieții o umane, asupra societății (antropologie iudaică – vechi testamentară; antropologie creștină – vechi testamentară și, bineînțeles, antropologie creștină nou testamentară)².

Caracterul complex al discursului antropologic științific modern conduce la o abordare complexă și a antropologiei biblice, care include diverse paliere de observație asupra societăților umane (culturale, psihologice, educaționale, economice, religioase)³. Se poate vorbi, astfel, de un orizont antropologic teologic multidimensional, cu mai multe direcții de cercetare, de o antropologie care depășește cadrul tradițional al studiului antitezei dintre societățile primitive (păgâne) și societățile civilizate (de tradiție creștină) și folosește metodele științifice, îmbinându-le cu studiul revelației biblice, al credinței iudeo-creștine⁴.

Social and Cultural Anthropology, London, UK and New York, NY: Routledge, 1996; I.M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective: The relevance of Social Anthropology*, Cambridge: Press Syndicate of University of Cambridge, 1994 (1976)); P. Bont și M. Iazard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, ed. a 2a, Iași: Polirom, 2007; M. Coman, *Introducere în antropologie culturală*, Iași: Polirom, 2008.

² Elemente de antropologie vechi testamentară sunt discutate în Dyrness, *Teme*, 85-104 (creație, feminitate-masculinitate, suflet, duh, trup – carne, inimă etc.).

³ D. Richardson, *Veșnicia din inimile lor. Dovezi uluitoare ale credinței într-Unul Dumnezeu Adevărat în sute de culturi ale lumii*, trad. D. Pop și K. Bojan, Operation Mobilisation: 1996; P.G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, MI: Baker House, 1985.

⁴ U. Schnelle, *The human condition: anthropology in the teachings of Jesus, Paul, and John*, trad. O.C. Dean, Jr., Minneapolis, MN: Fortress, 1996; M. Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed*, Guides For The Perplexed Series, New York, NY: Marc Allen, 1972; London: T&T Clark, c2010. Pentru o prezentare generală a ideilor de bază caracteristice antropologiei biblice, cf. și F. Băltăceanu, „Antropologie Biblică”, *Studii Tomiste*, anul 1 (2001), 60-69; I. Chirilă, „Elemente de

În acest context se poate vorbi și de o antropologie biblică în sensul teologiei biblice, deoarece există metode de a reconstitui și a sublinia concepția unui autor biblic despre oameni, societate, despre destinul omului, plecând de la scrierile sale⁵. Într-un asemenea demers nu este vorba doar despre concepția socială sau filosofică a autorului biblic, ca atare, ci și despre ferestrele de informații deschise de acesta, în mod conștient sau în mod involuntar, dar inspirat, înspre viața socială și tradițiile timpului său, ale poporului Israel (în Vechiul Testament), sau ale Bisericii (în Noul Testament), ca nou popor al lui Dumnezeu, precum și privitoare la tradițiile altor popoare sau civilizații, atât în Vechiul cât și în Noul Testament (civilizațiile asiriene, egiptene, babiloniene, iudaismul elenist, lumea greco-romană, în general), trăsături reconstituite sau coordonate prin metode de analiză științifică și teologică a Scripturii, prin exegeza textului și analiza contextului istoric în care a fost scris⁶.

În studiul general despre om și despre lumea sa, așa cum le găsim reprezentate pe paginile Noului Testament, care urmează, există și un factor major care modifică înțelegerea omului și a destinului său, anume subiectul divinității și umanității mântuitorului Isus Hristos.

antropologie biblică: persoană / subiect, sine și suflet”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Orthodox Theology* no.1, 2009, 49-64.

⁵ C. J. Elliott (ed.), *Social-Science Criticism of the New Testament and Its Social World*, Semeia 35. Decatur, GA: Scholars, 1986; P. Esler, *The First Christians in Their Social Worlds*, London: Routledge, 1994; idem (ed.) *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the NT in Its Context*, London: Routledge, 1995; J. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NY: Prentice-Hall, 1975; B. Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, MN: Fortress, 1990; R. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, New York, NY: Crossroads, 1989; H.C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective*, Philadelphia, PA: Westminster, 1977; J. Sambaugh și D. Balch, *The Social World of the First Christians*, London: SPCK, 1994 (vezi și J. Sambaugh și D. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox, 1986).

⁶ D.E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010 (rezumat în continuare ca BCNT), vezi mai ales, J.H. Neyrey, „Social-Scientific Criticism”, BCNT, 177-191, și V.K. Robbins, „Socio-Rhetorical Interpretation”, BCNT, 192-219.

Datorită lui, înțelegem diferit perspectivele specific creștine legate de mântuirea omului, de iertarea și restaurarea sa ca individ și comunitate. De aceea, o antropologie biblică a Noului Testament nu privește doar societatea umană, ci și modificările asupra percepției ei, în urma interacțiunii cu Isus și semnificația lui umană, întrupată.

Problematica unei teologii biblice cu semnificație antropologică sau conținut antropologic nu reprezintă doar o inițiativă modernă, contemporană. Ea a fost, adesea, chiar dacă nu explicit și nu la nivelul științific prezent, și ținta observațiilor teologice ale Părinților Bisericii⁷.

În ansamblu, se poate pune în evidență atât o perspectivă antropologică a Vechiului Testament⁸, cât și una specifică a Noului Testament.⁹ De asemenea, se poate afirma că în Biblie apar date care

⁷ M.D. Ciulei, *Antropologie patristică*, București: Ed. Sirona, 1999; Din perspectiva Bisericii Ortodoxe, și teologia icoanei este legată de înțelegerea creștină a omului, de antropologie (ex., L. Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. T. Baconski, București: Anastasia, 1999 (Apologeticum: 2006); J.P. Burns (ed.), *Theological Anthropology (Sources of Early Christian Thought)*, Sources of Early Christian Thought 143, Philadelphia, PA: Augsburg Fortress, 1981.

⁸ Cf. Th.W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MN: Fortress, 1996; J.W. Rogerson, *Anthropology and the OT*, Atlanta, GA: John Knox, 1979.

⁹ D. Tidball, *Introduction to the Sociology of the New Testament*, London: Paternoster, 1983; idem, *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984; B. Malina, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1986; idem, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001 (1993; vezi, de asemenea, H.I. Kingsbury, „New Testament Anthropology and the Claim of an Ethnographer's Voice”, *Dialectical Anthropology* 22.1 (1997), 79-93; L.J. Lawrence, *Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Waynesboro, GA: Paternoster, 2005. Deși de mai mică amploare, există un număr de publicații apărute și în limba română, mai ales în spațiul spiritualității ortodoxe: N. Panayotis, *Omul-animă îndumnezeit*, Sibiu: Deisis, 2002; P. Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Iași: Timpul, 2007; E. Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea: Institutul Biblic Emanuel, 1999; Im. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, filosofie 5, Oradea: Antaios, 2001; Vasile Sorescu, *Antropologia Sfântului*

conduc la două feluri de construcții antropologice: un demers deductiv, narativ, și un alt demers, explicativ, discursiv, în care se fac afirmații directe despre ființa umană și despre destinul ei. Cu alte cuvinte, se poate construi o imagine a concepției antropologice a autorilor biblici nou-testamentari care se bazează pe observarea și interpretarea datelor sociale din textele istorice ale NT (evangheliile, Faptele Apostolilor), și prin observarea și comentarea argumentelor din textele epistolare și poetic-profetice ale NT (epistolele pauline, epistolele generale, Apocalipsa lui Ioan – cea din urmă, parte a corpusului ioanin, are un regim aparte, datorat genului specific).

ANTROPOLOGIA AUTORILOR SINOPTICI

În toate evangheliile Noului Testament (modelul sinoptic și cel ioanin), descrierea condiției umane pleacă de la societatea elenistă de la începutul secolului întâi și de la modelul și mesajul vieții lui Isus Hristos¹⁰.

Din punctul de vedere al acestei societăți, antropologia sinopticilor descrie o lume multi-partinică, subjugată politic prin prezența romanilor și aflată în plină luptă de supraviețuire și de reafirmare (o continuare a idealurilor mesianice hașmoneene). În cadrul acestei societăți sunt prezente simboluri religioase tradiționale majore cum sunt Templul, Ierusalimul ca centru al națiunii, și mesajul biblic, adică cel cuprins în Tora, Nebiim și Ketuvim (Legea lui Moise, cărțile istorice și profeții, adică Vechiul Testament), la care se adaugă și învățăturile rabinice (materialul constitutiv al Talmudului aflat pe atunci în stadiu incipient)¹¹.

Ioan Gură de Aur, Universitaria Teologie, Pitești: Paralela 45, 2008; André Scrima, *Antropologia Apofatică*, București: Humanitas, 2005 etc.

¹⁰ B. Malina și R. Rohrbaugh, *Social - Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

¹¹ Oficiul rabinic, la fel ca singagoga, își are începutul, ca idee generală, în Babilon, în timpul exilului, și s-a perpetuat în diaspora și în Palestina, apoi, chiar și după

Confruntările între paradigmele politice, religioase și sociale ale fariseilor, saducheilor, zeloților și irodienilor, pe de o parte, și cele reformatoare sau contestatate ale lui Isus și ale ucenicilor săi, pe de cealaltă parte, reprezintă un element fundamental al vieții sociale din Ierusalimul aceluia timp.

În același timp se observă și nevoile generale ale societății, în mijlocul cărora prezența lui Isus aduce o speranță nouă: existența bolnavilor incurabili, confruntarea cu moartea tinerilor (copii, tineri, în diverse tipuri de familii, complete sau cu un singur părinte, sărace sau cu rol major în comunitate) sau a unor slujitori îndrăgiți de stăpânii lor, probleme între liderii din sinagogă și membrii sinagogii, probleme legate de câștigarea existenței prin diverse profesii și de plătitarea taxelor (pescar, vameș, regi, preoți, militari, femei conducătoare de business, învățători și profesori, rabini, tineri bogați și tineri săraci, problema presiunii de grup, coduri de onoare și recunoaștere socială etc.), confruntări între cetățeni și conducători, între diferite grupări, contestări și neînțelegeri în mijlocul familiilor, elemente de viață socială generală (nunți, mese, discuții despre statutul bogăților și al săracilor, al prostituatelor, al vameșilor etc.).

În contextul acesta general, evangheliile sinoptice comunică o serie de mesaje care construiesc un tablou interesant al societății din acel timp și al perspectivei noi aduse de Isus:

- **Viața omenească are valoare deosebită**, fiind mai de preț pentru Dumnezeu decât existența plantelor și a animalelor: Matei 6:26-30; 10:29-31.
- **Sufletul omenesc are valoare veșnică**, afirmație care direcționează fundamental etica Noului Testament. Etica înaltă (adică sfințenia) este o condiție majoră pentru intrarea în viața veșnică (cf. Matei 5:27-32; privirea și gândirea lipsite de curăție, ochiul care te face să cazi în păcat, mâna care te face să cazi în păcat, pot fi semne ale

întoarcerea din exil. Fariseii, din care făcea parte și Pavel, cel puțin înainte de a deveni creștin, erau conectați cu acest tip de conducere religioasă neasociată cu preoția de la Templu, și mulți își găseau aici identitatea și învățătura.

unei vieți neînnoite de Dumnezeu). Și alte texte afirmă această perspectivă, cum ar fi Matei 16:26, Marcu 8:33-37, 9:43-47, viața veșnică este absolut prețioasă (cf. Luca 9:25).

- **Întreaga ființă omenească are o valoare deosebită: sufletul, duhul și trupul uman.** Noul Testament afirmă o relație specială între om și trupul său: spiritul său are prioritate și determină acțiunile trupului, sau semnificația lor (dar și trupul este valoros, fiind și el după chipul Domnului – al lui Isus, cel puțin, și aparținând chiar Domnului, de unde și faptul că acei credincioși vor învia în trupuri noi, după cum și Isus a înviat într-un trup glorios, de factură spiritual-materială). Cf. Marcu 7:14, 15: omul nu poate fi murdărit decât de ceea ce vine din înăuntrul lui. Existența lui spirituală decide curăția sau necurăția lui. Ascetismul în sine nu are valoare spirituală deosebită, dar poate fi o opțiune acceptabilă, cf. Matei 11:18-19: Domnul Isus nu încurajează o viață de ascetism ca măsură a calității trăirii religioase, dar nici nu respinge o astfel de viață. Nu o transformă într-o regulă, ci îi recunoaște valoarea (este foarte posibil ca el însuși să fi fost subiectul discuției, în mod implicit). Există un contrast între năzuințele spirituale și năzuințele trupești: Matei 21:41 și Marcu 14:38: duhul poate fi plin de râvnă dar carnea este neputincioasă. Trupul este slab, dar așteptările față de duhul omului sunt mai înalte (Isus și ucenicii în grădina Getsimane). Învierea lui Isus, semn al reabilitării omului, este o înviere în trup, nu doar în duh, cf. Luca 24:39: Domnul Isus dovedește că a înviat, lăsându-Se atins; un duh nu are oase și carne. Concepția despre om în evangheliile sinoptice este informată, în general, de concepția dihotomistă ebraică (trup și duh), cu influențe din perioada intertestamentară și din civilizația elenistă.
- **Omul este o ființă socială, comunitară, și relațiile interumane sunt foarte importante ca expresii ale unei vieți mântuite.** Isus e gata să lege relații deosebite cu vameșii și cu păcătoșii pentru a-i aduce în Împărăția lui Dumnezeu, și în același timp, el vede calități reale în acești oameni, disprețuiți de farisei și de cărturari: Matei 11:19, 21:31.
- **Omul are responsabilitate socială în comunitatea sa** (cf. Matei 5-7): ca să trăiască în blândețe, fără insulte,

în curăție și dedicare în viața de familie (în sexualitate), apărând adevărul, iubindu-și vrăjmașul. Tot aici se cuprind și datoriile cetățenești cum ar fi plățirea taxelor, ajutarea părinților, iertarea greșelilor și a datoriiilor, recunoașterea autorității de guvernare, dar și păstrarea sentimentului religios și a datoriei către Dumnezeu („dați Cezarului ce este al Cezarului, și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”). Parabolele și învățăturile lui Isus folosesc multe imagini din viața zilnică: împărați care pleacă la război; constructori de turnuri și de cetăți; grădinari, agricultori, fermieri; angajatori de zilieri; copii care se joacă în piață; relații între fii și tați; nunți și istorisiri despre nunți; cumpărări de terenuri, descoperiri de comori; pierderi de bani, animale din turmă, și regăsiri; imagini din bucătărie (aluat, pâine, prăjituri); recolte, semănări. Isus folosește imaginea hoțului-surpriză în mai multe situații, de exemplu, când discută despre autoritatea sa față de Diavol (Mc. 3:20-27, cf. Mt. 12:22-32; Lc. 11:14-23; imaginea hoțului care atacă și își surprinde gazda este folosită și de alții autori ai Noului Testament, în mod specific cu aplicație la revenirea lui Isus, cf. 2 Petru 3:10; 1 Tes. 5:2, 4; Apoc. 3:3; 16:15). Relatarea evenimentelor din Săptămâna mare este plină de referințe la viața socială și responsabilitățile cetățenești: taxa către Cezar, dărnicia văduvei sărace, întrebări despre înviere și Fiul lui Dumnezeu, despre venirea Fiului omului etc.

- **Omul este creat pentru o relație specială cu Dumnezeu.** Viziunea lui Isus despre om pune accent pe relația Tată - Fiu. Dumnezeu așteaptă ascultare din partea omului: Matei 19:16, Luca 17:10. În existența lui, omul depinde de Dumnezeu (de ex.: rugăciunea „Tatăl nostru” - pâinea de zi cu zi, Matei 6:11). Există anumite relații dintre noi și Dumnezeu care arată harul lui: prietenie (Ioan 15:15); mai mult, filiație (relația de ascultare este modificată într-o relație de prietenie și filiație).
- **Relațiile sociale noi includ nu numai reabilitarea diversele categorii sociale, dar și rezolvări specifice ale relațiilor femeie - bărbat, adult - copil, tânăr – vârstnic, ale relațiilor în familie.** Deși Isus trăiește într-o societate de tip patriarhal, construită pe valorile Vechiului Testament (valori înțelese adeseori, nu la nivelul

valorii lor intrinseci, ci prin prisma unor considerații tradiționale, subiective, dezvoltate ulterior), el arată cu autoritate divină că femeile nu sunt mai prejos de bărbați, înaintea lui Dumnezeu (nici copiii față de adulți), nici neamurile față de evrei. Astfel:

- Hristos se întrupează prin femeie, prin fecioara Maria, conform profeției din Geneza.
- Îngerii se arată și vorbesc cu bărbații, cum sunt Zaharia și Iosif, dar și cu femeile, cum este cazul Mariei.
- Domnul Isus vindecă copii, băieți și fete, atât la cererea taților, cât și la cererea mamelor lor: fiul văduvei din Nain, fiica siro-fenicienei, fiica lui Iair etc.
- Hristos o vindecă pe soacra lui Petru.
- În slujirea lui, Mântuitorul este ajutat de femei, precum și de bărbați: Marta, Maria, Maria Magdalena, Ioana etc.; cf. Iosif din Arimateea, Lazăr etc. Ele sunt prezente și la înmormântare lui Isus, împreună cu Nicodim și cu ceilalți.
- Femeile sunt primele cărora Isus li se arată după înviere, pentru că ele au venit primele să continue pregătirile de înmormântare (îmbălsămare).
- Când Domnul Isus este dus la cruce, femeile sunt cele care deplâng tratamentul dur la care a fost supus și condamnarea la moarte, și lor li se adresează Isus cu un mesaj special.
- Isus, ca și Vechiul Testament, învață că mamele trebuie respectate la fel ca și tații.
- Isus prezintă date inedite despre relativitatea sexualității umane: la înviere oamenii vor fi ca îngerii și nu va mai exista procreere (Isus, totuși, nu spune că nu va mai exista căsătorie sau familie, restrânsă sau largă). Repartizarea pe sexe și funcționalitatea ei așa cum o cunoaștem azi nu va dura veșnic, ci reprezintă un mod de socializare care va fi înceta sau va fi înlocuit cu forme noi de manifestare și socializare (aceste forme noi, posibile, de manifestare a sexualității nu înseamnă neapărat că vor nega sexualitatea, ci, mai degrabă, expresiile ei prezente, funcțiile ei personale și sociale din prezent).
- În orice formă a existenței sale pământești, omul are parte de atenție maximă din partea lui Isus, din partea lui Dumnezeu – ca Sfântă Treime, indiferent de vârstă, fie că este bărbat, femeie, copil, tânăr, bătrân. Isus

vorbește și cu cei tineri (Ioan, tânărul bogat, fata lui Iair) și cu cei în vârstă (Nicodim, soacra lui Petru etc.), și cu evreii și cu Neamurile, și cu femeile și cu bărbații.

- Isus arată o grijă deosebită față de familie, iar autorii sinoptici aduc în discuție adesea relația sa cu propria familie, precum și relația sa cu cei credincioși văzuți ca familie mai mare a lui Dumnezeu (Mc. 3:31-35, Lc. 8:19-21. Mt.12:46-50; citarea familiei era un motiv pentru a-l reduce pe Isus la nivelul unui evreu obișnuit, și de necredință în chemarea sa mesianică, cf. Mc. 6:1-6, în Nazaret: „un profet nu este disprețuit decât în patria sa, între rudele sale și în casa sa”, cf. Mt. 13:54-58). Și Marcu și Matei redau învățăturile lui Isus despre divorț (Mc. 10:1-11; cf. Mt. 5:31-32, 19:1-12). Într-o extensie interesantă asupra subiectului, în urma răspunsurilor date tânărului bogat, Isus le explică ucenicilor săi că toți aceia care au părăsit avuții și familii pentru evanghelie și pentru Isus, vor fi răsplătiți și acum, cu mai mulți frați și surori, părinți, și pământuri, în mijlocul prigonirilor, și în lumea viitoare, cu viață veșnică (Mc. 10:17-31; Mt. 19:27-30).

- **Evanghelia mântuirii are un caracter internațional, universal** (Mt. 28:18-20).

În afara acestui trunchi comun de teme relevante antropologic, în evangheliile sinoptice, se pot pune în evidență, bineînțeles, și anumite elemente specifice fiecărei evanghelii.

Antropologia evangheliei după Matei

Conform lui Matei, evanghelia lui Isus a avut multe critici la adresa conducătorilor iudei (preoți, farisei, saducheii, scribi - învățați), multe privitoare la felul în care aceștia aplicau Legea lui Moise și, respectiv, explicau și așteptau venirea lui Mesia.

La nivelul moralității generale, Matei reține foarte clar direcțiile pure și revoluționare ale eticii noi mesianice a lui Isus, aflate în contrast cu standardele libere ori cu cele legaliste ale eticii saducheilor și fariseilor; de asemenea, pornind de la etica Împărăției lui Dumnezeu și a comuniunii frățești, Matei este foarte receptiv și la învățatura

despre creșterea și organizarea poporului lui Dumnezeu într-o adunare sau Biserică unită, care include evrei și neamuri, oameni din întreaga lume¹².

Între subiectele bine subliniate de Matei se află și conflictele sociale, confruntarea cu nevoile vieții, cu ispitele și cu suferințele, cu violența socială (nedreptăți, pedepse, nevoia de iertare), alături de standardele unei vieți sfinte, care să poată fi răsplătită în final, în Ziua judecății (cap. 5-7, 18).

În ce privește caracterul universal al credinței în Mesia, Matei accentuază prezența evreilor în Împărăție, dar și acceptarea Nemurilor, după cum se poate observa și din paralelismul teologic dintre începutul și sfârșitul evangheliei sale: dacă Matei 1:1-17 indică un caracter israelit, etnic, al lui Isus Mesia, Matei 28 indică o semnificație universală a lui Hristos cel înviat, deoarece credincioșii sunt trimiși să facă ucenici până la capătul lumii, botezându-i în numele Sfintei Treimi (Mt. 28:18-20)¹³.

În ce privește Matei 1, acest capitol prezintă detaliat originea avraamică și davidică a lui Isus, prin lista genealogică (Matei 1:1-17, interesul față de genealogia mesianică este împărtășit și de Luca 3:23-38, dar cu accente universale mai puternice)¹⁴. Identitatea mesianică

¹² L.J. Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew. A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies*, WUNT 2.265, Tübingen: Mohr - Siebeck, 2003; J.A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, MN: Fortress, 1990; P. Foster, *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel*, WUNT 2:177, Tübingen: Mohr - Siebeck, 2004; J.R.C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, NovTSup 102, Leiden: Brill, 2002 etc.

¹³ Paralelismul evanghelic nu este doar unul prin contrast, ci și prin repetare. Astfel, prezența magilor indică importanța internațională a lui Mesia, într-un mod asemănător cu trimiterea ucenicilor până la marginile lumii. Ca detaliu, în istorisirea despre magi, marginile lumii vin la locuința lui Isus, înainte ca ucenicii să ducă evanghelia până la marginile lumii.

¹⁴ Ideea prezentării biografice a vieții lui Isus, ca format general pentru vestirea evangheliei, pare să își aibă originea în planul evangheliei după Matei, dacă acceptăm secvența istorică Marcu, Matei, Luca. Abordarea biografică pune accent pe întruparea Fiului lui Dumnezeu, pe contextualizarea în istorie a umanității sale, cea

regală, a lui Isus, precum și nașterea sa unică, din fecioara Maria, prin puterea Duhului Sfânt, sunt prezentate într-un limbaj patriarhal, contrastat în câteva locuri prin afirmarea locului și rolului unor femei în linia genealogică a lui Isus (există patru mențiuni de femei: Tamar, Rahab, Rut, Bath-șeba, un fel de abatere de la norma genealogiilor clasice care menționau doar numele taților; includerea lor, cu siguranță, nu a trecut neobservată de cititorii lui Matei și a avut ca rezultat un efect de reabilitare și emancipare a poziției femeilor în Biserică)¹⁵. Prin astfel de detalii, evanghelia lui Matei ne introduce într-o interesantă observare a relațiilor de familie și a relațiilor mame-tați în lumea iudaică de la început de secol 1.

Observația trece de la problematica mesianică la o incursiune istorică în relațiile din interiorul familiei sfinte în care a crescut Isus, prin care este subliniat caracterul sfânt al lui Iosif (cap. 1-2; Iosif este gata să divorțeze de Maria, pe ascuns, atunci când crede că au fost călcate jurămintele de castitate, deoarece nu dorea să o expună pe Maria oprobriului și unei eventuale lapidări; Iosif renunță la acest gând doar atunci când Dumnezeu însuși intervine, vorbindu-i într-un vis să nu plece). Iosif se dovedește un israelit care ascultă de poruncile lui Dumnezeu păstrând pe Maria ca soție și îngrijind de Isus; el este gata să plece în Egipt la momentul potrivit, precum și gata să se întoarcă atunci când este chemat de înger. Se confirmă, astfel, că în Israel trăiau diverse comunități cu diverse standarde, unii departe de Dumnezeu, alții în sfințenie și căutând voia lui Dumnezeu. Nașterea și educația lui Isus se desfășoară într-un context conservator, cu anumite caracteristici carismatice (viziuni, îngeri, profeții)¹⁶. În mod deosebit,

din urmă fiind importantă pentru identificarea lui Isus ca Mesia venit pe linia descendenței regale a lui David (cf. C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 16).

¹⁵ H.C. Waetjen, „The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew”, *JBL* 95.2 (1976) 205-231.

¹⁶ Tema familiei este o temă majoră în Matei; prezentarea familiei în care s-a născut Isus este doar începutul dezvoltării acestei teme, care este urmărită pe două paliere: o dată la nivelul familiei extinse a lui Isus, apoi la nivelul familiilor din Iudeea

tema profețiilor este susținută de citatele mesianice din VT (1:2, 2:5, 2:15, 2:17, 4:14, 8:17, 12:17, 13:35, 21:4, 26:56, 27:9, 27:35).

Tabloul nașterii și copilăriei lui Isus continuă în Matei cu evenimente fericite (vizita magilor), dar și cu evenimente tragice, care dovedesc decăderea societății (uciderea pruncilor, refugiarea lui Iosif și Maria în Egipt, cf. Mt. 2). Uciderea pruncilor, întâmplată la distanță de aproximativ 2 ani după nașterea lui Isus (ca și vizita magilor, de altfel), indică tensiunile și suferințele profunde din societate, decăderea acesteia în mândrie, violență, necredință. Tema omenirii rele, afundate în păcat, care îl respinge pe Isus, omul providențial, apare și în Geneza și în Exod (cf. Noe, Iosif, Moise) și re-apare, aici, în mod superlativ, în Matei.

Cu precădere, omul apare în Matei ca o ființă etică și religioasă, care trăiește sub incidența Legii, dar nu reușește să fie la înălțimea cerințelor ei și o înlocuiește cu numeroase norme manufacturate mai recent (cf. Mt. 5-7, predica de pe munte, despre etica împărăției lui Dumnezeu; 13: predica din barcă, despre parabolele împărăției, 18: predica despre iertare și poticnire, despre relațiile împărăției etc.)¹⁷. În acest context, Isus vine să aducă un cod etic suprem, o raportare corectă față de oameni și față de Dumnezeu, prin care explică și corectează precizările din Lege¹⁸. Matei afirmă, astfel, caracterul esențial etic, nomic (*nomos* - lege) al naturii umane¹⁹.

secolului întâi (copii vindecați, robi salvați, discuții cu copiii etc.); cf. și S.L. Love, „The Household: A Major Social Component for Gender Analysis in the Gospel of Matthew”, *BTB* 23.1 (1993), 21-31.

¹⁷ M.H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes. Matthew's Challenge for First World Christians*, Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

¹⁸ Practic, autoritatea de a discuta și completa Legea îl pune pe Isus pe același piedestal cu Moise.

¹⁹ Matei se dovedește, astfel, sensibil la un subiect pe care, mai târziu, și părinții Bisericii și teologii și filosofii l-au dezvoltat în teorii elaborate. Pentru Augustin acest principiu reprezintă imperativul etic intrinsec al omului (imperativul augustinian), iar pentru Kant, o construcție fascinantă egalată doar de măreția universului însuși; Hegel este chiar mai drastic și nu se entuziasmează în fața naturii, doar în fața rațiunii (F. Dallmayr, *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield

Tot în această perspectivă nomică ar trebui amintită și ispitirea lui Isus din pustie, ca afirmare a unui locus antropologic: Adam și Eva au fost ispitiți, Israel a fost ispitit în pustie, Isus, omul reprezentativ mesianic trebuie să treacă testul ispitirii pentru a-și putea urma și confirma chemarea (Mt. 4:1-11; și Lc. 4:1-13)²⁰. În mod caracteristic, Isus răspunde la isпитirile Diavolului prin citate din Lege (mai ales din cartea Deuteronom).

Antropologia mateeană acordă un loc deosebit problemelor comunității, cum ar fi nevoia de muștrare, pocăință, consiliere în privat, judecată înainte adunării, iertare, evitarea ocaziilor de jignire sau de cădere (cf. Mt. 13; 18). Comunitatea Bisericii are nevoie de veghere, de slujire reciprocă, de respect reciproc, de ordine și principii în acțiune (adevărata „proceduri” de muștrare în etape, principii generoase pentru iertarea celui greșit, pentru împăcarea cu adversarii etc.; cf. exemplul din Mt. 18:13-20: o muștrare pentru păcat trebui să se desfășoare, în doi, în trei, iar în final prin expunere publică și distanțare; important este că, în asemenea cazuri, Isus promite că participă și el la deciziile luate: „unde sunt doi sau trei adunați în numele meu, sunt și eu în mijlocul lor”, Mt. 18:20).

În acest context, interacțiunea dintre Isus și ucenicii săi în ce privește muștrările, include și precizările legate de „legări și dezlegări în ceruri și pe pământ” (Mt. 18:18-20; cf. și 16:17-19, referitor la Petru).

În urma parcurgerii acestor interdependențe (ce veți lega pe pământ va fi legat și în ceruri, ce veți dezlega pe pământ va fi dezlegat [iertat] și în cer), se pot formula mai multe întrebări legate de consecințe: subliniază Matei existența unei ierarhii în Biserică, ori superioritatea lui Petru, ca persoană, ori vorbește despre autoritatea în general a apostolilor, în decizii, ori despre autoritatea în general a

Publishers, 2002, xx; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MA: MIT, 1987, 69-70).

²⁰ D.C. Allison, Jr., „Behind the Temptations of Jesus. Q4.1-13 and Mark 1:12-13” în B. Chilton și C.A. Evans (eds), *Authenticating the Activities of Jesus*, Boston: Brill, 1999, 195-213.

Bisericii, a credincioșilor, în decizii majore, ori numai despre autoritatea preoțească? Oricare ar fi răspunsul, este evident faptul că Matei subliniază existența unui transfer important de autoritate cerească în Biserică, mediată de Isus, precum și coexistența acestor două autorități, cerești și pământești, în deciziile majore ale Bisericii, ceea ce deschide o dimensiune antropologică inedită și îndelung comentată²¹.

Raportarea oamenilor unii față de alții este luată în discuție în multe din parabolele lui Isus (cf. parabola robului datornic, care se poartă dur și neiertător cu datoriile altora, Mt. 18:21-35), precum și tema dedicării față de Dumnezeu. Aceasta din urmă apare des în Matei, fie în cheie etică, legată de responsabilitățile celor bogați, fie în cheie eschatologică, legată de revenirea lui Isus (cf. tânărul bogat, 19:16-22; parabola lucrătorilor în vie, 20:1-16; cearta dintre ucenici cu privire la poziția de onoare lângă Isus, 20:20-28; parabola celor doi fii, 21:28-32; parabola viticultorilor, 21:33-46; parabola invitațiilor la nuntă, 22:1-14)²².

Acuzațiile la adresa conducătorilor iudei se concentrează spre sfârșitul evangheliei, în mod deosebit în Matei 23, unde Isus dă glas la șapte acuzații acute către farisei și saducheii („vai de voi”, Mt. 23:13, 15,

²¹ J.D.M. Derrett, „Binding and Loosing (Mat. 16:19; 18:18; John 29:23”, *JBL* 102 (1983), 112-117; R.H. Hiers, „Binding and Loosing. The Matthean Authorizations”, *JBL* 104.2 (1985), 233-250; H.W. Bassser, „Derrett’s ‚Binding’ Reopened”, *JBL* 104.2 (1985), 297; M.H. Crosby, „Rethinking a Key Biblical Text and Catholic Church Governance”, *BTB* 38.1 (2008), 37-43; M.A. Powell, „Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew”, *CThM*, 30-6 (2003); idem, „Binding and Loosing: Asserting the Moral Authority of Scripture in light of a Matthean Paradigm”, *ExAud* 19 (2003), 81-96.

²² Multe din parabolele eschatologice ale lui Isus au un sfârșit violent, cu pedepse aspre pentru personajele negative (B.E. Reid, „Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence”, *CBQ* 66-2 (2004) 237-255); M. Blickenstaff, „*While the Bridegroom is With Them: Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew*, London and New York: T&T Clark International, 2005). Cf. D.J. Neville, „Toward a Teleology of Peace: Contesting Matthew's Violent Eschatology”, *JSNT* 30-2 (2007), 131-161.

16, 23, 25, 27, 28), pe care îi critică pentru ipocrizia arătată atunci când mărturisesc credința în Dumnezeu, dar evită ascultarea practică de cuvântul lui și îl resping pe Mesia²³.

Viața de comunitate este subliniată și prin obiceiul ascultării de pilde și învățături, care se desfășoară după tipicul rabinic: Isus se folosește de diverse situații ca să le dea învățături și pilde, iar ei îl ascultă ca pe un rabin – învățător, și chiar îl numesc *rabbi* (23:7-8; 19:16-24)²⁴.

Spre finalul cărții, fereastra socială a evangheliei se deschide din nou, odată cu complotul pentru crucificarea lui Isus. Uciderea profeților incozi este o practică la care Israel a apelat des (23:29-39; 26:3-5, 47-50 etc.), o deformare majoră a vieții lor comunitare religioase.

Aceleași capitole ale discursului final al lui Isus, 23-25, vin însă și cu o perspectivă antropologică importantă, referitoare la sfârșitul istoriei. Astfel, în Matei 22:23-33 apare celebrul caz ipotetic (cf. folosirea modului subjonctiv) al celor șapte frați căsătoriți cu aceeași soție, care se întâmplă să moară pe rând, obligați să se căsătorească cu văduva primului frate, în virtutea legii care se îngrijea de nașterea unui moștenitor, iar la urmă moare și aceasta, soția lor (cf. Marcu 12:18-27). Capcana profesorilor de științe juridice era aceea de a-l face pe Isus să vadă că ideea învierii este ridicolă, deoarece, după o asemenea experiență nefericită, la înviere, dacă este înviere, vor fi șapte soți și o nevastă, un caz incredibil de poliandrie drept în cerurile sfinte.

Răspunsul surprinzător al lui Isus la aceste obiecții este că, după înviere, modul de exprimare socială a dragostei se va schimba: oamenii

²³ Conform unor comentatori, Matei nu se delimitează de poporul iudeu, ci îi critică pe conducători ca să îi îndemne să îl accepte pe Isus, adevărata speranță a iudeilor, cf. A.J. Saldarini, „Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew”, *Bib.Int.* 3.3 (1995), 239-265; H. Kvalbein, „Has Matthew Abandoned the Jews?”, in J. Ådna and H. Kvalbein, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: Mohr - Siebeck, 2000, 45-62.

²⁴ De departe, Luca și Matei sunt cei care redau cele mai multe parabole spuse de Isus.

nu se vor mai căsători, ci vor fi ca îngerii (asta nu implică neapărat pierderea sexului, dar, așa cum spune Isus, ideea de relații sexuale nu mai este de actualitate). Ideea de asemănare cu îngerii este interesantă, legată de antropologie, în general. În învățătura sa Isus afirmă importanța căsătoriei (vezi și predica de pe munte, Mt. 5:27-32), iar aici, el afirmă și realitatea învierii, precum și modificarea relațiilor sociale între oameni, în acel moment. Aspectul acesta este unul dintre cele mai interesante referitor la teologia și antropologia lui Isus, o referință interesantă despre dimensiunile viitoare ale vieții umane.

În final, răspunsul lui Isus cu privire la înviere, care pare să includă și existența unei stări de așteptare după moarte, este, de asemenea, surprinzător. El amintește că în Exod 3:15, Dumnezeu i se prezintă lui Moise, la patru sute de ani după Avraam, prin cuvintele „Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Isaac, și Iacov”. De aici, concluzia lui Isus este că Dumnezeu, prin definiție: „nu este un Dumnezeu al morților”, adică nu se poate prezenta pe sine cu nume de morți, viața și moartea nu pot fi alăturate în numele lui Dumnezeu, de aceea acești patriarhi vor învia (și, nota mea, sunt vii în prezent). Astfel de precizări se află la baza credinței creștine și îi înfățișează pe oameni, în același timp, interesați de destinul lor, de forma existenței lor, gata să intre în controverse, în dezbateri pe aceste teme.

Lipsa de pregătire și de interes pentru ziua sfârșitului istoriei îi va aduce pe oameni, spune Isus în Matei, ca să fie surprinși de Ziua judecății, așa cum contemporanii lui Noe au fost surprinși de ziua venirii potopului (Mt. 24:3-25).

Intensitatea și tensiunile ultimei săptămâni din lucrarea lui Isus apar cu claritate în narațiunile din Matei 25-27. Parabolele întoarcerii lui Mesia și parabolele împărăției sunt exemple importante ale felului în care Isus descrie societatea iudaică de atunci: slujitori neatenți față de tovarășii lor și față de porunca stăpânului (24:45-51); nuntă în care unele din fecioarele care așteptau mirele nu sunt pregătite cu untdelemnul necesar candelor (25:1-13); slujitori care nu investesc bine talanții primiți de la stăpân (25:14-30); judecata finală, unde răsplătirile și condamnările se vor da în funcție de o evaluare

surprinzătoare a faptelor de milă și ajutorare față de cei lipsiți, cu care Isus se identifică pe deplin numindu-i „neînsemnați frați ai mei” (25:31-46) etc.

Analiza socială a grupului celor doisprezece apostoli, precum și a poporului din Ierusalim este continuată în detaliu în Matei 26-27. Umanitatea lui Isus se dovedește sensibilă și vulnerabilă la gândul morții (grădina Getsimani). Ucenicii nu pot veghea alături de el, dar sunt gata să intervină armat (Petru taie cu sabia urechea slujitorului marelui preot). Probabil că acțiunea era intenționată să intimideze; cu siguranță ea arată și potențialul social exploziv al situației. Isus stăpânește însă situația, deși în tabăra adeversă, erau „săbii și ciomege”, iar răspunsul putea fi pe măsură.

Surprinși de întoarcerea situației și de aparenta înfrângere, ucenicii se ascund, iar negările lui Petru în curtea marelui preot sunt faimoase (26:57-75).

După descrierea sinuciderii lui Iuda, trădătorul, Matei oferă un tablou amplu al interogării lui Isus de către Pilat și al discuției dintre Pilat și mulțimea venită să îl acuze pe Isus. În mod interesant, el oferă un detaliu privat, de familie, consemnând faptul că soția lui Pilat i-a trimis un bilet ca să nu se implice în condamnarea lui Isus (Mt. 27:19). Practic, Matei se folosește de acest detaliu ca să atragă atenția asupra avertizării date de Dumnezeu lui Pilat, dar scena arată și un aspect inedit din viața și motivațiile familiei lui Pilat (Pilat este umanizat, într-un fel, de acest episod).

O altă scenă memorabilă, consemnată și de Matei și de Marcu, descrie un eveniment întâmplat pe drumul crucii, un abuz roman, faptul că Simon din Cirene a fost obligat de soldații să îl ajute pe Isus să poarte crucea (Mt. 27:32; Mc. 15:21). Alături de Matei 5:38-40, versete în care Isus amintește de aceste obiceiuri ale imperiului, această istorisire conturează un tablou foarte realist asupra vieții sociale evreiești sub ocupație romană.

Înmormântarea și învierea lui Isus sunt, din nou, prilej de observare a vieții sociale din Ierusalim. Câteva femei sunt prezente la cruce (Maria Magdalena, Maria mama lui Iacov și Iose, mama fiilor lui

Zebedeu), iar Iosif din Arimateea cere trupul de la Pilat. Femeile pomenite mai sus sunt prezente și la înmormântare, precum și în dimineața învierii. Garda templului organizează paza la mormânt de frica vreunei înșelăciuni a ucenicilor (27:57-66; discuția dintre preoți și Pilat este tipică pentru atitudinea de superioritatea a romanilor față de popoarele ocupate) etc.

Indicând din nou că, întrepătrunderea fenomenelor naturale cu cele supranaturale a avut loc în acele zile la o scară neîntâlnită, Matei are una din cele mai grafice descrieri ale învierii lui Isus: un înger al Domnului a coborât din cer, a produs un cutremur, a dat piatra la o parte și s-a așezat, strălucitor ca fulgerul și ca zăpada, pe piatră, vorbind, apoi cu femeile venite la mormânt (28:1-7). Descrierea indică, explicativ, și condițiile în care soldații nu au putut urmări ce se întâmplă, și s-au speriat.

În mod interesant, unic între evanghelii, Matei descrie și un episod mai puțin obișnuit, acela al învierii trupurilor unor „sfinți care muriseră”, în momentul în care Isus își dă duhul (27:51-54); textul spune că, indiferent de momentul învierii, aceștia au ieșit din morminte și s-au arătat multora *după învierea lui Isus*. Probabil, explicațiile ei au fost niște mărturii ale învierii. Este greu de spus dacă au fost în corpuri spirituale sau nu, dacă erau trupuri glorificate sau nu, dacă au mai murit sau nu. Așa cum se spune în text, ei au ieșit din morminte *după învierea lui Isus*. Episodul nu se poate integra ușor într-o viziune antropologică completă asupra învierii, dar este narat de Matei ca dovadă a ecoului și efectelor morții lui Isus. În același timp, arată că însuși Matei a încercat să prezinte nu doar faptele la care a fost martor, ci și evenimentele semnificative.

Minciuna plătită organizată de preoții iudei este descrisă în detaliu în Matei 28:11-15, cu o perseverență incredibilă din partea lui Matei: scopul este vădit apologetic, dar și insistent în conturarea unui portret negativ al liderilor iudei.

Marea trimitere confirmă, în final, caracterul universal al credinței în Isus (Mt. 28:18-20), închizând astfel, structura circulară (început iudaic, dar conotații generale, Mt.1; final universalist, Mt. 28).

Pe ansamblu, Matei se dovedește un observator atent al vieții sociale și religioase din Iudeea primului secol, cu tensiunile și problemele ei sociale, precum și un teolog creștin convins, care subliniază bine caracterul distinct și divin al mesianității lui Isus și importanța acestuia în mântuirea și reformarea poporului lui Dumnezeu.

Antropologia evangheliei după Marcu

Direcțiile principale ale antropologiei marcane respectă schema generală sinoptică observată în Matei, dar prezintă și date specifice, cum ar fi accentul aparte pe acțiunea socială, pe minuni și pe sublinierea impactului emoțional și teologic al vieții lui Isus asupra societății.

Se observă cu ușurință faptul că lui Marcu îi lipsește abordarea biografică din Matei și Luca (narațiunile nașterii și copilăriei), ceea ce înseamnă că el prezintă o evanghelie mai directă și, într-un sens, mai primitivă în prezentare, focalizată pe prezentarea lucrării de maturitate a lui Isus. Divinitatea și dovezile întrupării sunt abordate pe alt palier, nu pe cel al genealogiilor și al nașterii din fecioară, nici pe cel al dovezilor privitoare la învierea fizică și arătarea lui Isus după înviere, ci pe cel al reacției oamenilor simpli la minunile și faptele lui Isus²⁵.

Accentul pe acțiune și minuni atrage atenția asupra faptului că Isus acționează ca Rob al Domnului, *ebed Iahveh*, care împlinește lucrările lui Dumnezeu și împlinește, astfel, una dintre principalele chemări ale omenirii, aceea de a fi imagine și chip al lui Dumnezeu pe pământ (cf. Isaia 48)²⁶.

Înfăptuirea de minuni nu este doar o împlinire a portretului isaianic al Robului Domnului, ci are și un al doilea nivel de comunicare,

²⁵ B. Witherington, III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, 31.

²⁶ O. Culmann, *The Christology of the New Testament*, trad. Shirley C. Guthrie; Charles A. M. Hall; Philadelphia, PA: Westminster, 1963, 65.

deoarece corespunde și concepției romane despre regalitate. Potrivit așteptărilor romane, un domnitor acceptat de divinitate trebuia să fie și dotat cu puteri miraculoase de vindecare. Despre cezarii romani, considerați divini, se spunea că pot face minuni, printre care și vindecări, observate cel mai adesea la încoronare sau în procesiuni triumfale.²⁷ În felul acesta, mesianitatea lui Isus în Evanghelia după Marcu este prezentată atât din perspectivă iudaică, cât și din perspectivă greco-romană.

Predicarea lui Isus vine în continuarea predicării lui Ioan Botezătorul și include, de la început, chemarea generală a poporului la pocăință și credință în evanghelie, din cauză că împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de ei (cf. Mc. 1:14). Deși tema împărăției cerurilor, ca împărăție a lui Mesia, este una foarte bine conturată și în Matei, ea este prezentă în Marcu într-o formulare mai dezinvoltă, mai directă (împărăția lui Dumnezeu), chiar din primul capitol al evangheliei²⁸. Astfel, Isus este prezentat ca un împărat care vine în împărăția sa, afectând numeroase aspecte ale vieții sociale: Isus vindecă pe cei aflați în suferință (soacra lui Petru – interesant exemplu de relații în cadrul grupului apostolic, precum și al atenției lui Isus față de familie, 1:29-31; sunt vindecați oameni demonizați, 1:21-28, 5:1-20, 9:14-29; leproși, 1:32-45; oameni paralizați, 2:1-12, 3:1-6; femeia afectată de hemoragie, 5:25-34; au loc învieri și vindecări de tineri, 5:21-43, 7:24-30, 31-37; de orbi, 8:22-26, 10:46-53 etc.).

²⁷ M.P. Charlesworth, „Deus Noster Caesar”, CR 39 (1925) 113-15; D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg: Fribourg UP, 1974; A. Kee, „The Imperial Cult: the Unmasking of an Ideology”, *SJT* 6-2 (1985) 112-128. Numerius Atticus a primit un milion de sesterti ca să jure că l-a văzut pe Augustus înălțându-se la cer (Dio Cassius, *Istoria romanilor*, 54.46, sec. 2-3 d.H.). Se spunea, de asemenea, despre Vespasian, că a vindecat orbi, șchiopi, oameni cu mâna paralizată, ca dovadă că domnia sa era aprobată de zei (Suetonius, *Vespasian*, 8.7; Dio Cassius, *Istoria Romanilor*, 65.8; Tacitus, *Istoria*, 4.81, cf. Mc. 8:23; 10:35-40).

²⁸ Cf. R.T. France, *Divine Government. God's Kingship in the Gospel of Mark*, London: SPCK, 1990; cf. S. Guijarro, „Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?” *BTB* 33 (2003), 28-38.

La intrarea în Ierusalim, Marcu notează că mulțimile strigau un slogan specific „Osana! Binecuvântat este Cel ce vine în Numele Domnului! Binecuvântată este împărăția care vine, împărăția părintelui nostru David! Osana întru cei de sus!” (Mc. 11:9-10). Deși evanghelistul pare să evite denumiri ca „împărat” ori „Fiul lui David”, prezente în alte evanghelii, el amintește de „împărăția care vine”, iar Isus este Cel ce vine în Numele Domnului, ca să conducă pe tronul împărăției lui David.

Este interesant de urmărit concepția lui Marcu asupra vindecărilor și minunilor lui Isus, așa cum se poate deduce ea din comentariile editoriale sau din prezentarea narativă a acestor pasaje. Marcu subliniază adesea caracterul disperat al problemelor ivite, precum și limitele științei medicale: femeia cu hemoragie cheltuisese tot ce avea consultând doctorii și se simțea chiar mai rău (Mc. 5:26; în textul paralel, Luca are o evaluare mai discretă, cf. Lc. 8:43: „nu putuse fi vindecată de nimeni”); omul demonizat din Gherasa fusese încătușat și legat, dar nimeni nu reușise să îl potolească (5:4); pe omul paralizat prietenii îl coboară prin tavan, desfăcând acoperișul casei; în Marcu 7:24-30, femeia siro-feniciană dă o replică cu ecouri sociale și religioase majore: „și câinii de sub masă mânâncă, totuși, din fărâmiturile copiilor” (aici este implicată polemica iudei-păgâni, în cadrul căreia cei din urmă erau disprețuiți și evitați; Isus aduce în discuție subiectul, iar femeia feniciană cunoaște și recunoaște această polemică, dar aduce și un argument teologic evanghelistic admirabil, pe care Isus îl laudă). Astfel, în toate situațiile de suferință ale umanității, Isus este gata să intervină cu autoritate spirituală unică și cu putere divină de vindecare.

Narațiunea marcană aduce diverse nuanțări specifice problemelor comune menționate de sinoptici. De exemplu, în discuția dintre Isus și iudei privitoare la sabbat și, în general, cu privire la relația dintre om și Lege, Isus afirmă în Marcu 2:27-28, un principiu major: „Sabbatul a fost făcut pentru om și nu omul pentru sabbat! Așa că Fiul omului este domn

și al sabatului”²⁹. Și celelalte evanghelii sinoptice au afirmația „Căci Fiul omului este domn al sabatului” (cf. Matei 12:7-8; Luca 6:5), dar numai în Marcu apare evaluarea „Sabatul a fost făcut pentru om și nu omul pentru sabat!” Citatul ilustrează atenția lui Marcu pentru semnificația vieții umane, vizavi de Lege, și este un fel de declarație de program asupra reabilitării și mântuirii aduse de Hristos.

La un nivel mai restrâns, Marcu, alături de Ioan, explorează lumea privată a discuțiilor dintre Isus și ceilalți apostoli și scoate în evidență un amănunt inedit, faptul că aceștia și Isus foloseau adesea porecle cum ar fi Boanergheș, „fiii tunetului”, pentru Ioan și Iacov (3:17), „Petru” (piatră) pentru Chifa („Geamănul”, pentru Toma, cf. Ioan 11:16; 20:24; 21:2; un obicei continuat și în Faptele Apostolilor, vezi Iosif numit Barnaba, adică „fiul încurajării”, în Fapte 4:36). Observația indică atât familiaritate, cât și o cunoaștere a personalității celui care era numit prin astfel de apelative³⁰.

În ce privește impactul lucrării și mesajului lui Isus, Marcu este extrem de atent la notarea reacțiilor de uimire, mirare, frică, mai ales din partea martorilor prezenți la minunile sau predicile lui Isus (aceste detalii indică o anumită aplecare spre psihologia comportamentului uman, o caracteristică apropiată de abordarea lui Luca, cf. Mc. 1:22, 27; 2:12; 5:20; 6:2; 6:51-52; 7:37-39; 10:24-26). Chiar și Isus se miră o dată, anume în Marcu 6:6, în fața necredinței celor din Nazaret („se mira de necredința lor”). În această serie, Marcu 7:37 ar putea fi privit ca un verset reprezentativ: „ei erau uimiți peste măsură de mult, și ziceau:

²⁹ Așa cum atrage atenția B.T. Viviano, prin această declarație Isus desființează pedeapsa cu moartea pentru nerespectarea Sabatului, amintită în Exod 31:14-15, 35:2; Num 15:32-36, cf. B.T. Viviano, „The Historical Jesus and the Biblical and Pharisaic Sabbath (Mark 2:23-28; 3:1-6 and Parallels): The Problem of Capital Punishment”, cap. 10 din idem, *Matthew and His World: The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology*, NTOA 61, Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 102-133.

³⁰ Witherington, *Mark*, 424. Unii autori văd în aceste porecle și o dovadă a istoricității relatării, cf. D.L. Gelpi, *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, vol. 1, Milwaukee, WI: Marquette University, 2001, 306.

Toate le face de minune; chiar și pe surzi îi face să audă, și pe muți să vorbească.”

Caracterul surprinzător al acțiunilor și învățăturii lui Isus, însoțit de reacția de uimire sau de teamă a ascultătorilor, este sesizabil și în relațiile cu ucenicii. Ei înțeleg că pe Isus îl așteaptă o suferință în Ierusalim, dar nu înțeleg toate implicațiile ei (Mc. 4:40-41); îl urmează, dar o fac cu teamă, tulburați (Mc. 10:31-32); teamă simt și preoții care vor să-l aresteze pe Isus, dar se tem de norod (11:18, 32; 12:12). Și Pilat se miră, anume că Isus nu îi răspunde la toate întrebările și învinuirile (Mc. 15:5) și, de asemenea, este uimit să afle că, pe cruce fiind, Isus a murit atât de repede. Femeile venit la mormânt pleacă după ce s-au întâlnit cu îngerii și, pline de frică, nu îndrăznesc să spună nimănui ce s-a întâmplat (16:8).

În evangheliile sinoptice, Isus afirmă adesea importanța familiei, cu ocazia numeroaselor vindecări (Mc. 5:19, îl trimite pe demonizatul vindecat înapoi la familia sa; Mc. 5:43, o redă pe fata înviată, înapoi familiei sale etc.) și, în general, în predici (cf. primirea copiilor, Mc. 10:13-16). În mod specific însă Isus, în Marcu, critică direct tradițiile iudaice referitoare la ajutorarea părinților, care la suprafață erau religioase, dar în esență neglijau Torah, descurajând îngrijirea părinților (cf. folosirea motivației, *korban*, adică dedicat deja lui Dumnezeu, Mc. 7:8-12; cf. de asemenea, 10:19, în discuția cu tânărul bogat).

Arestarea lui Isus și judecata înaintea marilor preoți și înaintea lui Pilat urmează aceeași schemă cu narațiunea lui Matei. În Marcu, totuși, Pilat știe că marii preoți l-au acuzat pe Isus și l-au predat în mâna sa „din invidie” (*dia phthonon*, Mc. 15:10). Apare, astfel, un detaliu important cu privire la dinamica relațiilor dintre Isus și marii preoți, mai puțin politic și mai mult etic.

Fiziologia învierii beneficiază, apoi, de o contribuție aparte, în Evanghelia după Marcu. Aici se subliniază că, după înviere, Isus putea să își schimbe înfățișarea („s-a arătat la doi dintre ei care mergeau la câmp și a mers și el pe drum cu ei, sub un alt chip, necunoscut”; gr. *en hetera morphe*, „în alt chip, străin”; „sub un alt chip, diferit”, Mc. 16:12).

Comentariul acesta este un pic mai precis decât comentariile similare din Luca 24 (24:16, „ochii lor erau împiedicați să-l cunoască”; și 24:31, „atunci li s-au deschis ochii și l-au recunoscut”). O astfel de precizare s-ar putea defini ca un element de antropologie a învierii.

În final, poate că perspectiva antropologiei marcane ar putea fi caracterizată destul de bine și prin observația generală că Marcu folosește în mod extins titlul „Fiul omului”, și mai puțin titlul „Fiul lui Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, Isus își dovedește divinitatea prin modul specific în care își asumă umanitatea.

Antropologia evanghelistului Luca în Luca-Fapte

Observațiile antropologice ale lui Luca au caracteristici aparte, în comparație cu ceilalți autori sinoptici. În primul rând, conform tradiției și în linie cu detaliile evangheliilor, Luca are o formație mai educată literar și conceptual, el fiind interesat să urmărească începutul creștinismului în primele două faze ale devenirii sale. Astfel, el dedică o carte fondatorului (Isus; Evanghelia după Luca) și una discipolilor (Faptele Apostolilor). Pe de o parte, acest lucru conferă corpusului lucan un spațiu mai larg pentru caracterizarea societății din timpul său și a felului în care aceasta a fost afectată de evanghelie, iar pe de altă parte, el urmează moda literară a timpului său, referitor la caracterizarea unei filosofii sau religii, a unei școli de gândire.

Prezența unei concepții antropologice unitare în cele două volume Luca-Fapte se poate observa din cele două introduceri (prologuri) din Luca 1 și Fapte 1: ambele sunt dedicate lui Teofil și vor să îi adeverească mărturia creștină printr-o expunere bine cercetată. Pentru Luca evanghelia se transmite prin Duhul Sfânt (o temă majoră), dar și prin efortul și prezentarea omenească, prin cercetare istorică și prin comunicarea literară.

Așa cum s-a amintit și în studiul evangheliei după Matei, antropologia lui Luca este centrată pe evenimentul întrupării Fiului divin în persoana mântuitorului și, alături de Matei, Luca prezintă destul de detaliat nașterea și copilăria lui Isus (Lc. 1-3). Detaliile lucane

sunt, totuși, diferite, și ele caracterizează propria sa concepție despre om și despre istoria mântuirii.

Astfel, Luca subliniază noua etapă a lucrării mântuirii, prezentând în paralel nașterea lui Ioan Botezătorul și a lui Isus, în așa fel încât să se poată face diferența între primul, ca profet, și al doilea, ca Fiul celui Prea înalt care va împărăți etern (Lc. 1:15-17, 32-33). Apoi, se concentrează pe prezentarea integrării lui Isus în Israel, prin recunoașterea sa de către păstori (la mesajul îngerilor), prin ritualul ducerii la Templu, al binecuvântării și al tăierii împrejur. În cele din urmă, cititorului i se prezintă maturitatea religioasă a lui Isus la vârsta de 12 ani, vârsta de bar-mitzva, și certitudinea că el a crescut normal, într-o relație normală cu familia sa (Lc. 2:39-52).

Integrarea lui Isus în umanitate se observă și în lista genealogiilor care merg înapoi în istorie până la Adam (Luca 3:23-38); Luca, aproape într-un registru ioanin, îl numește pe Adam – fiul lui Dumnezeu, ridicând întrebarea asupra calității de fiu a lui Isus: este el fiul lui Dumnezeu ca om, prin Adam (și de aici o concepție înaltă despre omenire, ca fii și fiice ale lui Dumnezeu) sau și într-un mod special, personal, direct, prin întrupare.

Din acest punct de vedere, antropologia Luca aduce în prim-plan și un alt aspect, faptul că împlinirea ființei omenești în relația sa cu Dumnezeu implică prezența Duhului Sfânt, plinătatea de Duh Sfânt (expresia „plin de Duhul” este caracteristică lui Luca).

În ansamblul său, corpusul lucan dă numeroase informații despre structura socială a lumii greco-romane și felul în care erau percepute valorile creștinismului.³¹ Luca scrie, astfel, despre comuniunea la masă

³¹ P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: the Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge: Cambridge University, 1987; idem (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London: Routledge, 1995; idem, *New Testament theology: communion and community*, Minneapolis, MN: Fortress, 2005; B. Malina, and J. Neyrey. „Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 97-122; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

a oamenilor de categorii diferite³², despre relațiile dintre săraci și bogați (famenul etiopian; Zacheu; parabola tatălui bogat cu doi fii)³³, despre psihologia mulțimilor (sunt memorabile paginile în care Luca descrie revolta populației din Efes, Fapte 19:29-41, sau cea a iudeilor din Ierusalim, la arestarea lui Pavel, Fapte 21:17-22:30), despre călătorii pe uscat și pe mare și societățile întâlnite³⁴, despre confruntări între persoane sau comunități (Pavel și Barnaba în Listra, Derbe și Pisidia; complot împotriva lui Pavel la Ierusalim; revoltă la Efes; revoltă la Ierusalim; conflict în Corint, între iudei și Sostenes, conducătorul sinagogii³⁵; Pavel și comunitatea întreprinzătorilor și ghicitorilor din Filipi³⁶), despre dialog și evanghelizare (Pavel și Sergius Paulus, Fapte 13:4-12; Pavel, Barnaba și cetățenii din Listra, Fapte 14:8-20; Pavel și filosofii din Atena, Fapte 17:16-34 etc.), despre reglementarea prin lege a confruntărilor de orice fel (Filipi, Corint, Ierusalim, Cezareea, Efes), despre conflictele cetățenești sau drepturile cetățeanului roman în imperiu, despre natura fizică a învierii lui Isus, despre organizarea timpurie a Bisericii (în slujiri echivalente celor diaconale și episcopale, pastorale), despre martiraj, despre mentalitatea regală sau de

³² J. Neyrey, „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship”, *The Social World of Luke-Acts*, 361-387; B. Malina și J. Neyrey, „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World”, *The Social World of Luke-Acts*, 25-65.

³³ L.T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39, Missoula, MT: Scholars, 1977.

³⁴ L. Alexander, „'In Journeying Often': Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, C.M. Tuckett (ed.), in *Luke's Literary Achievement. Collected Essays*, JSNT Supp.Ser. 116, Sheffield: SAP, 1995, 17-50.

³⁵ M.V. Hubbard, „Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes”, *New Test. Stud.* 51 (2005), 416-428; O. Baban, „Conflicts in Acts: Luke's Style and Missionary Paradigms”, *JESB*, 1.3 (2001), 19-38.

³⁶ R.L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Atlanta, GA: Scholars, 1988; A. Denaux, „L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc.13.31-33”, in F. Neiryck (ed.), *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques*, Gembloux: J. Duculot, 1973, 245-285; D.B. Gowler, *Host, Guest, Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, New York, NY: Peter Lang, 1991; J. Neyrey, „The Symbolic Universe of Luke-Acts: They Turn the World Upside Down”, in *The Social World of Luke-Acts*, 271-304, (b).

conducere, precum și percepția despre regalitate la nivel popular (cf. prezentarea lui Irod Agripa I, în Fapte 12, și a lui Irod Agripa II, în Fapte 25; guvernatorii romani Felix, Festus; apelul la Cezar făcut de Pavel).

Luca consemnează parabole ale lui Isus privitoare la relațiile din familie (parabola fiului pierdut care se întoarce la tatăl său, Lc. 15:11-32), cu privire la relațiile interumane (liderul orb, 6:39-40; copiii care se joacă în piață, 7:31-35; parabola samariteanului îndurător, Lc. 10:25-37; parabola administratorului necinstit, 16:1-13; stăpânul și robul venit de la câmp, 17:7-10; judecătorul nedrept și văduva, 18:1-8; fariseul și vameșul, 18:9-14 etc.), cu privire la evenimente din viața cotidiană (parabolele cu tema „pierdut-regăsit”, Lc. 15:1-8; parabola bogatului necugetat în administrarea averii, 12:13-21; pilda vinului în burduf nou sau vechi, 5:33-38; casa zidită pe stâncă sau pe nisip, 6:46-49; împărăția lui Dumnezeu asemănată cu un grăunte de muștar din care crește un copac, cu aluatul care e pus la dospit de o gospodină, 13:18-21; modestia musafirului la masă, 14:7-14; constructorul și turnul, regele și bătălia, 14:28-25).

Domeniul vieții după moarte este explorat, de asemenea, prin istorisirea lui Isus despre săracul Lazăr și bogatul neîndurător (Lc. 16:19-31), care aduce în discuție locul de fericire în care Lazăr așteaptă după moarte, învierea (este dus de îngerii în sânul sau pieptul lui Avraam, gr. *kolpos*, v.22, dar *kolpoi*, v. 23, la plural, indicație că erau mai multe locuri rezervate pentru cei morți în credință), precum și locul de așteptare în suferință, pentru cel bogat (hades, sau „locuința morților”, un loc unde trupul suferă, dar mintea continuă să cugete, să afle, să sugereze).

Luca dă un loc aparte și aparițiilor angelice, care vin să contureze o lume a interacțiunilor supranaturale, de la nașterea lui Isus (anunțarea nașterii lui Isus și a lui Ioan Botezătorul), la botez și ispitirea lui Isus din pustie, la vindecarea oamenilor demonizați, până la învierea și

înălțarea lui, de la eliberarea lui Petru din închisoare, până la încurajarea lui Pavel în timpul naufragiului pe mare³⁷.

ANTROPOLOGIA IOANINĂ

Antropologia ioanină acoperă un spectru mai larg de genuri și argumente, de la Evanghelia după Ioan, la epistolele ioanine și, apoi, la Apocalipsa. Evaluările sociale și de destin uman³⁸, se împletesc cu cugetarea teologică profundă, conducând la un tablou cuprinzător al sufletului omenesc și al relației între om și Dumnezeu.

Antropologia evangheliei după Ioan

De la bun început, Evanghelia după Ioan este centrată cu multă îndrăzneală pe tema întrupării divine, care apare chiar din prologul evangheliei (Ioan 1:1-18)³⁹. În timp ce Logosul divin, creator, este identificat cu Isus, și apare astfel un nou titlu mesianic, Ioan deschide perspectiva formării noului popor al lui Dumnezeu cu oameni care cred în Isus, Hristosul (Ioan 1:12-13).

În particular, Ioan 1:12-13 aduce în prim-plan generarea calității de „copil al lui Dumnezeu” (*tekna theou genesthai*), care este rezolvată în sens mistic, nefiind nici urmarea unei decizii omenești, nici o generare

³⁷ C.H Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT 2.94, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1997.

³⁸ B. Malina, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, MN: Fortress, 1998; Francis J. Moloney, *Glory not Dishonor. Reading John 13-21*, Minneapolis, MN: Fortress, 1998.

³⁹ Cf. J. A. Trumbower, *Born from above: The anthropology of the Gospel of John* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen: Mohr - Siebeck, 1992; J. Painter, „Theology, Eschatology and the Prologue of John”, *SJT* 46 (1993), 27-42. Așa cum arată analizele teologice, prologul a fost adăugat la sfârșit, după scrierea evangheliei, așa încât să rezumeze și să facă introducerea la majoritatea ideilor mari ale evangheliei (cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London: Cambridge University, 1970 (1953), 292-296).

biologică omenească, fiind bazată pe o intervenție divină care urmează să fie explicată în restul evangheliei.

Explicațiile sunt oferite într-o serie de întâlniri semnificative dintre Isus și diverși oameni: Isus și Nicodim, Isus și femeia samariteancă, Isus și orbul vindecat, Isus și Marta și Maria etc.

Natura aparte a regenerării este prezentată în discuția cu Nicodim (Ioan 3:6), unde se înțelege că rămâne totuși enigmatică, fiind generată de Duhul Sfânt și, de aceea, în afara intuiției și controlului înțelegerii umane (Ioan 3:5-8; Duhul este asemănat cu vântul; iar nașterea de sus trebuie să fie „din apă și din duh”)⁴⁰.

În mod asemănător, în discuția dintre Isus și femeia samariteancă din Ioan 4, se arată că închinarea adevărată se poate aduce tot numai în „duh și adevăr”. Atât în Ioan 3, cât și în Ioan 4, este accentuată ideea unei vieți omenești înnoite, care începe de la zero, printr-o renaștere spirituală⁴¹. Această problematică a nașterii (originii) care determină destinul a fost identificată și discutată încă din primele secole ale creștinismului și a apărut des în disputele dintre teologii creștini și cei gnostici⁴².

⁴⁰ J.M. Bassler, „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *JBL* 108.4 (1989), 635-646.

⁴¹ R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trad. G.R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell, 1971 (ger.: *Das Evangelium Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964), 138-139, cf. p.138, nota 1.

⁴² E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, SBLMS 17, Nashville, TN: Abingdon, 1973. Cf. recenzia lui W.R. Schoedel, *JBL* 93-2 (1974), 315-316. Distincția dintre oamenii spirituali și cei firești, sufletești, *pneumatikoi* și *psychikoi*, a fost ținta unei dezbateri intense între Origene și gnosticul valentinian Heracleon (vezi Comentariul lui Origene pe Ioan; de fapt, părerile lui Heracleon sunt cunoscute din citatele date de Origene și din foartele puține alte fragmente vechi ale scrierilor acestuia). Cf. J. A Trumbower, „Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the idea of Fixed Natures”, *Vig.Chr.* 43.2 (1989), 138-154; J-M. Poffet, *La Méthode exégétique d'Heracleon et d'Origène: Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, O.P. Paradosis 28, Fribourg: Editions Universitaires, 1985.

Începând cu Nicodim și cu femeia samariteancă, Evanghelia după Ioan discută tot mai des viața veșnică (*zoe tou aioniou*) prin intermediul simbolului apei (*hydor*) (viața din plin, viață de sus, viață veșnică, apa vieții), care are atât conotații vechi testamentale, cât și înțelesuri noi, provocatoare, legate de predicarea lui Isus⁴³.

Dacă Matei, cu o perspectivă patriarhală evidentă, făcea loc ideii de participare la mântuire a femeii, amintind câteva persoane feminine în genealogia mesianică, Ioan are un alt mod de a arăta că prin Isus statutul femeii este reabilitat: prin descrierea întâlnirii dintre Isus și femeia samariteancă (Ioan 4), a discuției dintre Isus și Maria și Marta (Ioan 11), prin includerea iertării femeii adultere în Ioan 8:1-11.

Ioan 5:1-18 prezintă cu detalii apropiate de stilul literar și de perspectiva socială a lui Luca, cazul bolnavului paralizat care stătea la scâldătoarea Betezda, și care a fost vindecat de Isus (analiză socială: 5:7, cel bolnav nu avea pe nimeni care să îl ajute să coboare în scâldătoare; alții coborau înaintea lui și era mereu frustrat; în mod ciudat, iudeii ripostează față de faptul că vindecarea a avut loc într-o sâmbătă, și îi interzic să se miște, așa cum i-a zis Isus, 5:10-11; analiză teologică: Isus îi iartă păcatele, îl atenționează să aibă o viață sfântă, afirmă că Dumnezeu este tatăl său).

În varianta lui Ioan (Ioan 6:1-15), minunea înmulțirii pâinilor leagă împreună problema sărăciei, analiza socială a mulțimii de ascultători (ei veniseră să-l asculte pe Isus; aveau nevoie de hrană, aveau nevoie de lideri, se gândeau să îl pună pe Isus împărat etc.), și analiza teologică (Isus este Fiul lui Dumnezeu). Ioan 6 este, în ansamblu, un capitol extrem de provocator teologic. Isus aduce din nou discuția despre divinitatea sa și despre importanța cuvintelor și a Duhului, vizavi de importanța trupului și a materiei (substanță, pâine, hrană, corp fizic). În ce privește dialogul cu ucenicii, Isus dezvăluie unele aspecte din intențiile și natura comportamentului lui Iuda (pe care îl numește „diavol”, gr. *diabolos*). Evenimentele de aici, fiind legate de mărturisirea lui Petru („tu ești Sfântul lui Dumnezeu”), pot fi puse în

⁴³ Cf. Bultmann, *John*, 180-187.

legătură cu marea mărturisire a lui Petru din autorii sinoptici (Marcu 8:29; Luca 9:20; Matei 16:16). Și acolo, cu ocazia statutului său mesianic unic, divin, Isus a avut un cuvânt aspru împotriva unui om, de data aceea împotriva lui Petru („înapoia mea, Satano”, cf. Marcu 8:33; Matei 16:23; după ce inițial îl lăudase și afirmase că a primit o revelație cerească de la Dumnezeu). S-ar părea, astfel, că limbajul folosit în grupul celor doisprezece putea îmbrăca forme extrem de plastice, care fie lăudau și subliniau binecuvântările ucenicilor, fie îi avertizau cu tărie asupra influențelor spirituale nedorite, demonice.

Problema relațiilor tensionate între Isus și familia sa, în momentul dezvoltării lucrării sale mesianice, apare și în Ioan, ca și în evangheliile sinoptice, anume în dialogul din Ioan 7:1-9, unde rudele lui Isus nu cred în el și îi cer, oarecum ironic, să meargă de sărbători la Ierusalim, ca să fie cunoscut (cf. Luca 8:19-21; Luca 12:51-53; 14:25-27; Matei 10:34-37; 12:46-50; Marcu 3:31-35). Detaliul este nou, specific lui Ioan, și arată nu numai existența unor declarații contrare, în cadrul familiei în care a crescut Isus, dar și a unui program diferit în ce privește ținerea sărbătorilor familiale, tradiționale. În același timp, arată legătura continuă păstrată între el și familia sa, în ciuda dezacordurilor.

Sărbătorile evreiești (cf. Ioan 7, sărbătoarea corturilor; sărbătorile de paști etc.) erau ocazii când Isus mai pe față sau mai pe ascuns (cf. Ioan 7:10-11), intra în legătură cu oamenii și își prezenta mesianitatea prin paralelism cu semnificațiile generale ale acestor sărbători. Sărbătorile anuale, așadar, sunt prezentate în Ioan ca un *locus* specific pentru revelarea lui Isus, așa cum ziua sabatului este pentru autorii sinoptici un reper temporal și tradițional care indică spre puterea și identitatea lui.

Capitolul 8 oferă acces la una din cele mai interesante autodefiniri a lui Isus: „el le spunea: Voi sunteți de aici de jos, Eu sunt de sus; voi sunteți din lumea aceasta, Eu nu sunt din lumea aceasta. V-am spus că veți muri în păcatele voastre, pentru că dacă nu credeți că Eu sunt, veți muri în păcatele voastre” (8:23-24). În secțiunea 8:39-59, în paralel cu discutarea identității sale pure, neatinse de păcat, Isus răspunde la acuzațiile că ar fi posedat și îi acuză la rândul său pe oponenții săi că

nutresc gânduri mincinoase și planuri de crimă, ceea ce îi face să nu fie copiii lui Avraam, cum declarau în mod naționalist și religios conservator, ci copii al căror tată este Diavolul (discuția amintește de ușurința cu care aceste comparații sau epitete apar în discuțiile religioase ale vremii, în evangheliile Noului Testament, dar și în Apocalipsa, „sinagogă a Satanei”, Apoc. 2:9). Relația este pur metaforică, sau există un paralelism de comportare și finalitate, care ar trebui să îngrijoreze, vizavi, de exemplu, de istoria descrisă în Apocalipsa?

Capitolul 10 aduce cu sine celebra declarație a lui Isus care citează Ps. 82:6 ca să justifice acceptarea titlului de „fiu al lui Dumnezeu”: „Eu am zis, sunteți dumnezei [elohim]” (10:31-39) cf. J.H. Neyrey.⁴⁴

Vindecarea orbului din naștere (Ioan 9) și învierea lui Lazăr (Ioan 11), sunt ocazii extraordinare de a înțelege puterea mesianică și divină a lui Isus, dar și prilejuri de analiză subtilă a problemelor din sinagogile palestinieniene, din viața familiilor evreiești din secolul 1, precum și a modului în care Isus era perceput, atât în umanitatea sa, cât și în mesianitatea sa reprezentativă.

Ungerea cu mir din Ioan 12 este o ocazie deosebită pentru Ioan de a anticipa înmormântarea și proslăvirea lui Isus, dar și de a arăta

⁴⁴ Cf. J.H. Neyrey, „I Said: You Are Gods”: Psalm 82:6 and John 10”, *JBL* 108.4 (1989), 647-663. Termenul ebraic *elohim* este un plural și înseamnă și „dumnezeu”, „dumnezei”, și „cei puternici” (ori „prinți”, „conducători”). Citatul complet este „Eu am zis: Sunteți dumnezei, toți sunteți fii ai Celui Preaînalt. Însă veți muri ca niște oameni, veți cădea ca un domnitor oarecare” (Ps. 82:6-7). Justificarea lui Isus este perfectă, invocând o înțelegere idealistă, în extrem, a textului. Cea mai directă interpretare ar fi fost că prinții lui Israel nu s-au ridicat la înălțimea chemării (imaginii?) divine, ci au rămas niște oameni corupți, de aceea vor fi dărâmați din poziții, ca oricare conducători, din celelalte popoare înconjurătoare. Isus însă, reclamând o descendență regală, cu siguranță davidică, spune că el este un prinț adevărat, care merită titlul de „fiu al lui Dumnezeu”, nu ca strămoșii lui Israel. Rămâne subînțeles, desigur, conform stilului ambiguu al lui Isus (preluat de Ioan), în astfel de situații, că Isus se referă la mai mult decât poziția sa regală integră, ci la calitatea divină de Fiu din eternitate, Fiu special al Tatălui, parte din Sfânta Treime (cel puțin lui Ioan îi este clară această conotație).

necinstea lui Iuda și neînțelegerile generate între ucenici pe tema străngerii banilor și a admistrării lor. Pe de o parte, se aduce din nou în discuție familiaritatea lui Isus cu cei păcătoși, simultană însă cu sfințenia și curăția sa desăvârșită, precum și faptul că ideea și semnificația morții lui erau intuite înainte de intrarea în Ierusalim (nu este întâmplător că această intuiție îi aparține Mariei, sora lui Lazăr și a Martei, întrucât întreaga familie vădea o înțelegere teologică deosebit de profundă, cf. declarațiile Martei din capitolul 11). Pe de cealaltă parte, textul oferă una din acele rare, dar extrem de realiste și profunde ocazii în care cititorul poate pătrunde în lumea motivațiilor lui Iuda, așa cum le percepeau unii din cei doisprezece apostoli. Observația lui Ioan din 12:6 („Iuda era hoț, nu-i păsa de săraci, ci fiind responsabil cu banii, lua el ce se strângea”), este asemănătoare în năduful ei, cu ceea ce scrie Luca în Fapte 1:16-20, când îl citează pe Petru: „Iuda însă, cu plata nedreptății lui, și-a luat un ogor și a căzut cu fața în jos, crăpând prin mijloc, de i s-au împrăștiat toate măruntaiele”.

Ioan 13-17, o structură unitară, construită special pentru a aduna ultimele cuvinte ale lui Isus către ucenicii săi⁴⁵, prezintă ultima ședere la masă a lui Isus cu cei doisprezece, înainte de crucificare, și oferă prilejul unei învățături extinse despre lucrarea lui Isus, despre Duhul Sfânt, dar și despre om, despre etica vieții creștine (slujirea între ucenici, vânzarea lui Iuda, profețirea trădării lui Petru, teologia Duhului Sfânt și lucrarea lui interioară, rugăciunea preoțească de mijlocire a lui Isus). Pasajul oferă numeroase precizări despre destinul celor credincioși, pe pământ cât și în eternitate: „în casa Tatălui meu sunt multe lăcașuri”, 14:2-3; „v-am destinat să mergeți și să aduceți rod”, 15:16; „în lume aveți necazuri, dar îndrăzniți, eu am biruit lumea”, 16:33; despre întruparea lui Isus: „slăvește-mă Tu, Tată, la

⁴⁵ Structura funcționează unitar în cadrul evangheliei, oricum; părerile comentatorilor sunt împărțite cu privire la succesiunea evenimentelor și datarea exactă a mesei lui Isus cu ucenicii, cf. F.F. Segovia, *Love relationships in the Johannine tradition: agape / agapan in I John and the fourth gospel*, Chico, CA : Scholars, c1982, 82.

Tine, cu slava pe care o aveam la Tine mai înainte de a fi lumea”, 17:5; etc.

Capitolele crucificării, Ioan 18-19, deschid o analiză pătrunzătoare atât asupra gândirii forțelor romane de ocupație (vezi dialogul Isus – Pilat, 18:20-28, care ridică problema regalității lui Isus, și care se încheie cu o întrebare de tip ioanin: „ce este adevărul?”), cât și asupra conflictului între conducătorii iudei și Isus. Tabloul răstignirii dezvăluie detalii și mai profunde ale relațiilor dintre Isus și mama sa, dintre el și ucenicii lui (în special Ioan).

Capitolele finale, Ioan 20-21, sunt centrate pe istorisirea învierii lui Isus și pe problematica restaurării celor doisprezece apostoli în chemarea și slujirea lor apostolică (în mod specific, Petru), precum și pe reafirmarea scopului cărții, ca atare, acela de facilita credința în Isus și primirea vieții veșnice (20:30-31). Ca și în evangheliile sinoptice, și în Ioan, femeile sunt cele ce merg cele dintâi la mormânt, pentru că primejdia întinării lor rituale, prin atingerea unui trup mort, le afecta mai puțin în activitățile specifice, decât pe bărbații din grupul ucenicilor, care se temeau să nu își mai poată câștiga pâinea pentru o vreme, datorită procesului de purificare sau, pur și simplu, se temeau ei înșiși să nu fie arestați (de remarcat că, la înmormântare au fost prezente, de asemenea, acest grup de femei, plus doi bărbați care au contribuit la îmbălsămare, și care prin poziție și bogăție nu erau în prima linie a acuzării ca urmași fermi ai lui Isus: Iosif din Arimateea și Nicodim, Ioan 19:38-42). Apostolii vor veni să îl vadă pe Isus numai după ce au fost alertați peste măsură de vestea dispariției trupului mântuitorului, astfel încât acum acceptau orice risc, doar să își dea seama ce s-a întâmplat.

Teama ucenicilor s-a risipit treptat în urma întâlnirilor cu Isus, în camera de sus. Ucenicii erau închiși în camera de sus de frica iudeilor, atunci când Isus a apărut în mijlocul lor cu salutul „Pace vouă” (20:19). După ce, în această situație, Isus a suflat asupra lor Duhul Sfânt ca încurajare și împuternicire, ca autoritate în mărturie (dar nu ca act de înființare a Bisericii, ca la sărbătoarea Cincizecimii), a doua oară când îi va vizita cu salutul „Pace vouă” (și când și Toma era prezent), îi va

găsi din nou înăuntrul, cu uşile încuiate, dar nu se mai spune că stăteau așa de frica iudeilor (20:26) – nici nu va mai fi nevoie să mai sufle asupra lor Duhul Sfânt ca încurajare și autoritate în mărturie⁴⁶.

Antropologia scrisorilor ioinine

Scrisorile 1-2-3 Ioan se preocupă în mod special cu îndemnul la o viață sfântă în condițiile confruntării cu ispite la nivelul vieții personale – care ia în considerare posibilele căderi, eventuale disensiuni și apariția lipsei de iubire între membrii Bisericii; de asemenea, are de a face și cu învățăturile false din afara Bisericii, venite din partea unor oameni care neagă întruparea adevărată a lui Hristos înainte și după înviere, din partea celor numiți „antihriști”. Într-un fel, în 1-2-3 Ioan este vorba despre o antropologie a maturizării creștinului în condiții de adversitate, în timp ce așteaptă venirea mântuitorului Isus Hristos. Cele trei scrisori (sau o epistolă și două scrisori; ori o scrisoare și două bilete) nu au aceeași complexitate a argumentului, dar perspectivele lor antropologice sunt de aceeași natură.

După o introducere care pune problema continuității între mărturia creștină a apostolilor și cea a generațiilor următoare ale Bisericii (1:1-4; un *proemium* foarte asemănător prologului evangheliei după Ioan, Ioan 1:1-18, și cu anumite paralele în Evrei 1:1-4), 1 Ioan aduce în prim-plan, îndemnul la sinceritate și la viață curată, sfântă (1:5-2:6)⁴⁷. Abordarea pastorală a lui Ioan este să îndemne la

⁴⁶ Semnificația acestei „insuflări” de Duh Sfânt nu este, cu siguranță, cea care atestă împlinirea promisiunii Tatălui, după înălțarea Fiului, așa cum Isus cel înviat le-a poruncit ucenicilor să aștepte în Ierusalim (Luca 24 – Fapte 1). Nu este un eveniment echivalent Cincizecimii. Unii îl interpretează ca început al ordinării, sau hirotonisirii preoților (apelând la menționarea aici a autorității de ține sau a nu ține păcatele cuiva, 20:23). Atunci, ar însemna, conform textului, că Toma nu a mai primit această autoritate, decât, poate, mediat prin apostoli. Având în vedere că Isus reia teme care apar și în Matei 16:19, către Petru; și 18:15-22, se pare că, mai degrabă, Isus îi încurajează să nu își uite chemarea la mărturie și slujire. Ca acest proces de încurajare a luat un pic de timp, se poate vedea din felul în care începe Ioan 21.

⁴⁷ Paralela dintre 1 Ioan și evanghelia după Ioan este bine detaliată în J. Painter, *1, 2 and 3 John*, Sacra Pagina Series 18, Collegeville, MN: Liturgical, 2002, 61-77.

recunoașterea ispitirilor și imperfecțiunii, a tendinței de păcătuire, dar să recomande distanțarea de ele prin mărturisire și înnoire în relația personală cu Dumnezeu, prin mijlocirea lui Isus și caracterul drept al lui Dumnezeu. Concepția despre omul creștin este foarte tranșantă: oricine ai fi, trebuie să recunoști că nu ești fără greșeală, ori fără păcat, dar să nu trăiești în păcat, ci cu modestie să ceri curățire și înnoire de la Dumnezeu, atunci când observi un eșec sau o cădere în viața personală. O asemenea abordare elimină perfecționismul și mândria, aduce realism în evaluarea creștină și decizii etice clare. Teologia acestei secțiuni se apropie de cea paulină din Romani 7-8 sau din Galateni 5-6, unde se recunoaște, de asemenea, prezența ispitirii, dar se recomandă trăirea prin puterea Duhului Sfânt.

În continuare, ca reflectare a concepției dinamice, de maturizare treptată a credinciosului, 1 Ioan 2:12-17 folosește o interesantă împărțire a credincioșilor pe trei vârste spirituale (copil, tânăr, părinte: „vă scriu copiilor,... vă scriu tinerilor,... vă scriu părinților...”); o clasificare asemănătoare, pe trei categorii, pare să fie prezentă și în evanghelie, în Ioan 21, în întrebările și re-încredințările în pastorat ale lui Petru, de către Isus: „paște miei mei,... paște oițele mele,... paște oile mele...”; o temă asemănătoare s-ar putea identifica și în 1 Corinteni 13:13 – „când eram copil, gândeam ca un copil” etc.). Vârstele creștinului par să fie caracterizate, în ordine, de iertare și cunoașterea mântuirii, de putere în sfințenie și victorie față de cel rău, și de profunzime și cunoaștere a lui Dumnezeu Tatăl și Creatorul, care le ține pe toate.

Partea a doua a capitolului 2 este centrată pe atenționări împotriva antihriștilor apăruiți în lume, resursa principală pentru a face față invaziei de învățături false fiind „ungerea” primită de sus, o referire destul de clară la prezența Duhului Sfânt (2:20, 27).

1 Ioan 3.1-3 vine cu o afirmație surprinzătoare despre destinul omului: „...acum suntem copii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat încă. Știm că atunci când se va arăta vom fi asemenea lui, fiindcă îl vom vedea așa cum este.” Ioan afirmă, cu alte cuvinte, că statutul ființei umane rămâne de descoperit și confirmat în viitor, fiind legat în

mod direct și nemijlocit de ființa lui Hristos, de revenirea lui în glorie, de întâlnirea cu el. Siguranța pe care o are cel credincios este că va fi ca Isus, când va fi cu Isus, pentru că „îl vom vedea așa cum este” (există câteva corespondențe cu 1-2 Tesaloniceni). Pe de o parte, Ioan se lansează într-o explorare antropologică a destinului viitor al omenirii, pe de alta, el evită controversele privitoare la tranziția către acea stare, deoarece nu afirmă decât prezentul și viitorul, nu și ce se va întâmpla între acestea două, evenimentele concrete de la venirea Domnului⁴⁸.

Capitolul 3 continuă această definiție a ființei umane în funcție de opțiunile ei, de originea ei. Omul care trăiește în continuu în păcat este de la Diavolul, dar cel ce trăiește în dreptate și dragoste arată că este născut din Dumnezeu. Se poate vedea și aici un ecou la polemica lui Isus despre calitatea de fii a ascultătorilor săi și despre apartenența lor la familia lui Dumnezeu (3:10; copii ai lui Dumnezeu sau copii ai Diavolului). Capitolul 3 se încheie prin reamintirea nevoiei de dragoste față de frați și de acțiune prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat (încheierea se aseamănă cu cea din cap. 2, unde se vorbea, de asemenea, despre „ungerea” care dă cunoaștere de Dumnezeu și de lume; Duhul Sfânt este Duhul confirmării caracterului de fiu și fiică a lui Dumnezeu, o idee apropiată de gândirea paulină din Romani 8:14-15, 2 Corinteni 6:17-18 și Galateni 4:4-7).

1 Ioan 4 se concentrează pe tema călăuzirii prin Duhul Sfânt și pe tema dragostei de Dumnezeu și între credincioși, în Biserică. Comunitatea credincioșilor beneficiază de un număr de teste, bazate pe mărturisirea credinței și călăuzirea Duhului Sfânt, prin care sunt identificate duhurile de rătăcire, învățătura falsă a împotrivorilor lui Hristos. Credincioșii adevărați și duhurile care sunt „de la Dumnezeu”, *ek tou theou*, recunosc întruparea lui Hristos, dar duhul înșelăciunii și duhul lui Antihrist nu le recunosc, și de aceea nu sunt *ek tou theou*.

⁴⁸ Literatura apocaliptică iudaică îndrăgea controversele și imaginația creatoare în acest domeniu. Cf. R.W. Yarbrough, *1-3 John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 177.

Între oamenii credincioși și lume apare o barieră de limbaj și mărturisire; cine nu are mărturisirea aceasta este din lume (*ek tou kosmou*), vorbește ca din lume, și lumea îi ascultă.

Secțiunea 1 Ioan 4:7-5:4 reia tema dragostei frățești, abordată prima dată în 1 Ioan 2:7-11 (o poruncă nouă, dar totuși o poruncă veche), și o prezintă ca pe o continuare a relației de iubire care există între Dumnezeu și creștin.⁴⁹ Tema iubirii frățești extinse către toți oamenii, apare și mai articulat în corpusul petrin (2 Petru 1:7, trecerea de la *philadelphia*, iubirea de frați, la *agape*, dragostea față de toți).

1 Ioan 4:13 dă o nouă asigurare cu privire la legătura dintre credincios și Dumnezeu: Duhul pe care ni l-a dat ne ajută să sesizăm că „rămânem în Dumnezeu și el în noi”.

1 Ioan 5:5 aduce în discuție tema credinței, ca bază a victoriei creștinului asupra lumii (credința noastră câștigă victoria asupra lumii). Viața de credință ca o luptă și biruința ca un rezultat al credinței sunt subiecte care apar și în Apocalipsa 1-3 (corpusul iohanin), dar și în Efeseni 6 (corpusul paulin) și par să fie parte integrantă din gândirea antropologică a Bisericii primare.

În general în 1 Ioan se observă descrierea aceasta a creștinului, ca om de frontieră și ca om în devenire. El se află la frontiera între bine și rău, între păcat și dreptate, între ură și dragoste, între adevăr și fals, între Hristos și antihrist. Epistola 1 Ioan îl descrie pe omul credincios ca pe o ființă aflată într-o anume tensiune existențială, în care resursele de biruință sunt mărturisirea, mijlocitorul Isus Hristos, ungera Duhului, credința, iubirea.

Imaginea antropologică a creștinului în devenire este sprijinită pe imaginea celor trei stagii (copil, tânăr, părinte) și pe declarația că vom fi ca Isus, când îl vom vedea, atunci când se va reîntoarce. Imaginea victoriei prin credință este și ea o imagine a devenirii. Orientarea creștinului în 1 Ioan este, astfel, una spre mărturie și spre viitor.

⁴⁹ Tema dragostei cuprinde, astfel, 1 Ioan într-o structură circulară, ca într-un sandwich.

Epistolele 1-2 Ioan se situează din acest punct de vedere, într-o poziție contrastantă față de 1 Ioan. Ele sunt mult mai localizate, se ocupă mai mult de problemele interne ale Bisericii și mai puțin de perspectivele generale ale creștinismului.

Epistola 2 Ioan realizează parcă o tranziție între 1 Ioan și 3 Ioan, incluzând teme generale (trăirea în adevăr, porunca iubirii fraților, ferirea de învățături false, de antihrist, rămânerea într-o relație de credință și ascultare față de Tatăl și Fiul), dar și perspective locale (trăirea perseverentă în ascultare de Domnul, ferirea de învățători falși). În mod special, față de învățătorii falși este recomandată o delimitare drastică: neprimirea acestora în casă, lipsa de urări de bun venit la sosire etc. În această scrisoare este surprins, astfel, momentul în care comunitatea creștină își dezvoltă un mecanism de apărare prin izolarea față de influențele distructive, negative. Modul general de adresare pare un pic codificat, sau doar poetic, deoarece autorul apare amintit ca „bătrânul” (*presbuteros*), iar destinatarul ca „aleasa doamnă și copiii ei” (*eklekte kuria kai tois teknois autes*, denumirea este reluată, cu variații, în final, când se transmit salutări de la „copiii surorii tale alese”, v.13). Legătura între cele două biserici este foarte strânsă, iar apostolul speră să îi vadă pe credincioși „față către față”. Imaginea de ansamblu a acestor biserici este una dominată de relații apropiate, de îndemnuri reciproce la credințioșie. Tabloul de comunitate care se maturizează în mijlocul adversității rămâne, astfel, percepția de bază despre aceste biserici.

Epistola 3 Ioan deschide o fereastră interesantă în viața unei biserici locale. Îi vedem la lucru din nou pe „bătrân” (*presbuteros*), autorul scrisorii, pe Gaius, un lider local foarte dedicat, un creștin de caracter, pe Diotref, un lider autocrat și izolaționist care răspândește zvonuri rele, neadevărate despre „bătrân” și cei din anturajul său, pe Dimitrie, un misionar deosebit, cu recomandări foarte bune. Radiografia membralității bisericii mai include și „frații” (*adelfoi*) și „străinii” (*xenoi*, foarte probabil frați din alte biserici sau regiuni; v.5), și o categorie interesantă, „prietenii” (*filoi*, v.15), adică colaboratori ai „bătrânului”, cunoscuți ai lui Gaius (prietenia este o temă grecească;

Biserica unește, astfel, abordări sociale eleniste cu cele iudaice). Biserica apare, astfel, ca o comunitate dinamică în care, în mod normal și realist, apar numeroase relații, unele apropiate, de prietenie și colaborare, altele mai problematice, de competiție, sau chiar de evitare. În perioada de așteptare a întoarcerii mântuitorului, Biserica este tot mai expusă tarelor sociale obișnuite (situația nu este foarte deosebită de situația Bisericii din Corint, vezi 1-2 Corinteni).

Antropologia Apocalipsei lui Ioan

Viziunea despre om a Apocalipsei are, fără îndoială, și note glorioase și note tragice și, conform genului, posedă o mare capacitate de cuprindere a istoriei omenești, de la un capăt la celălalt. Deși ca gen literar Apocalipsa rămâne în domeniul profeției și al viziunilor, ca ideologie, antropologia sa culturală și socială merită privită cu atenție.

De la bun început, omul este văzut ca fiind parte dintr-un univers locuit de nenumărate ființe, îngeri etc., înrudite cu oamenii sau nu, prin aceeași creație – sau din creații diferite, dar prin același Creator, un univers în care Dumnezeu este glorificat și în care se realizează permanent evaluarea ființării și ființelor, cu răsplătirile și pedepsele care decurg de aici, pentru toți locuitorii acestui univers. Printre ființele acestea în Apocalipsa se întâlnesc oameni, îngeri, 24 de bătrâni – care arată ca niște oameni; 4 ființe vii, cu o structură foarte ciudată pentru pământeni, păsări vorbitoare (vulturi care strigă „vai, vai, vai”), duhuri cu forme ciudate etc. Ca atare, forma umană nu este singura viabilă în univers, dar este una importantă de vreme ce și îngerii au forme asemănătoare și, mai ales, Fiul etern s-a întrupat în această formă.

Teatrul de acțiune principal pare să fie planeta Pământ, dar nu este singurul mediu sau context al acțiunii: există un Templu în cer, unde închinarea aduce cu sine evaluarea și pedepsirea pământenilor; există un război în cer – la care pământenii nu iau parte, dar de ale cărui rezultate beneficiază și ei, spre bine sau spre rău (cf. Apoc. 12); există un transfer, o întrepătrundere, chiar invazii, de ființe spirituale binecuvântate, de sus (îngeri din Templul ceresc; îngeri care vorbesc

cu Ioan și îl ajută să înțeleagă viziunile etc.; cf. cap. 4; cap. 7) și de jos, din închisoarea adâncului, din Abis (îngerii demonici; duhuri necurate; balauri etc.); există o reazăzare a întregului univers și a civilizației umane, în final, care își continuă viața într-o relație nemijlocită cu Dumnezeu, pe pământul transfigurat și în cetatea proiectată de Dumnezeu, în Ierusalimul ceresc. Totuși, pe ansamblu, Pământul rămâne în centrul atenției.

Personajele de bază ale cărții ocupă un registru select, și limitat: există un mediator uman, Ioan în Patmos; un comunicator autoritar: Isus cel înviat în glorie; diverși participanți și ghizi: îngeri, oameni, ființe cerești asemănătoare oamenilor, ființe cerești neasemănătoare oamenilor, demoni etc.; Dumnezeu cel nevăzut este reprezentat prin tronul său de slavă, și apare, de asemenea, un personaj misterios, glorios, cineva „ca un fiu al omului” care, foarte probabil, îl reprezintă tot pe Isus cel înviat și înălțat. Isus apare și în formă umană, după modelul cărții lui Daniel, „ca un fiu al omului”, dar și în formă simbolică de un miel junghiat, dar cu prerogative regale, atunci când se are în vedere jertfa mântuitoare și întruparea care și-a asumat suferința de pe cruce (Apoc. 4). Există însă și personaje negative, balaurul mare și roșu care îl reprezintă pe Diavolul (Apoc.12), fiara ca un balaur care se ivește din mare (Apoc.13), și care este un om (Antihristul) sau un sistem politic, fiara ca un miel, care se ivește din pământ (un om, profetul mincinos), îngeri căzuți cu diverse forme, Hadesul (și loc, și zeu al morții, cf. 6:8; 20:13-14).

Apocalipsa 1-3 îi prezintă pe creștini ca destinatari principali ai mesajului lui Isus cel înviat. El este cel care verifică viața fiecărei Biserici, îi recunoaște realizările, greutățile, o avertizează privitor la erori, și o încurajează ca să păstreze o bună mărturie până la sfârșitul vieții, ca să se poată bucura de răsplătirile veșnice (seria de răsplătiri dă o idee despre valoarea viitorului celor credincioși: vor avea acces să mănânce din pomul vieții; vor primi cununa vieții și asigurarea că nu vor suferi a doua moarte; vor primi mana ascunsă și o piatră cu un nume nou, neștiut de nimeni decât de posesor; vor primi Steaua dimineții și stăpânire autoritară peste neamuri, pe care le vor sfârâma

cu un toiag de fier, ca pe niște vase de lut; vor fi îmbrăcați în haine albe și numele lor nu va fi șters din Cartea vieții, ci va fi mărturisit înaintea îngerilor de către Isus; vor deveni stâlpi în Templul etern al lui Dumnezeu, inscripționați cu numele lui Dumnezeu, numele Ierusalimului ceresc și cu numele cel nou al lui Isus; vor sta alături de Isus, pe tronul său, după cum Isus stă alături de Tatăl, pe tronul Tatălui). În toată această secțiune, ideea de istorie controlată divin este extrem de clară. Viața comunităților creștine se desfășoară prin greutăți și persecuții permise de Dumnezeu, deși nu generate de el, însă controlate de el ca să nu îi distrugă pe cei credincioși, și țintește spre o răsplătire cerească, la care Isus și Duhul Sfânt îi încurajează permanent.

Tema confruntării cu persecuția și răul are diferite ipostaze în Apocalipsa. Există, astfel, 7 tipuri de biserici pe pământ, cărora Isus le adresează mesaje specifice (seria celor 7 biserici furnizează un tablou foarte interesant al paradigmelor supraviețuirii religioase, așa cum le vedea Biserica primară a primului secol). Există, apoi, un grup de martiri în ceruri, îmbrăcați cu haine albe (o confirmare a faptelor bune făcute în viață), care așteaptă încheierea istoriei și pedepsirea celor răi (6:9-11). Se văd, de asemenea, mulțimi uriașe de oameni din toate neamurile „veniți din necazul cel mare”, îmbrăcați în haine albe (7:9-17); sau mulțimi de oameni în număr simbolic, veniți din Israel, cei „144 de mii” (7:1-8). Există confruntări pe pământ, între cei credincioși și Satan cu reprezentanții săi (cf. Apoc. 12, un război în ceruri și un război pe pământ), precum și confruntări pe pământ între Isus cel înviat, în fruntea oștirilor cerești, și omenirea răzvrătită condusă de Satan.

Seria judecăților divine prin plăgi (seriile de 7 peceti, 7 trâmbițe și 7 potire) dezvăluie un adevăr uluitor asupra societății omenești, anume că oamenii, deși suferă aceste pedepse, nu își îndreaptă viețile. Ei sunt capabili să plângă și să jelească, dar nu să își părăsească faptele rele, neascultarea de Dumnezeu; sunt gata să își găsească adăposturi în peșteri, dar nu să se întoarcă la Dumnezeu (9:6; 9:20-21; 16:8-11).

În această ultimă iretractabilă manifestare a răutății se observă parcă o dimensiune angelică, demonică: îngerii căzuți nu se pot pocăi, nu pot regreta, nu se pot schimba. Oamenii care aveau posibilitatea alegerii, libertatea regretului, nu mai apelează nici ei la posibilitatea îndreptării. Ar părea că Apocalipsa ia în considerare o degradare, o dezumanizare a omului, pentru că el devine ca îngerii căzuți, care nu se mai pot întoarce din răutatea lor⁵⁰.

Oamenii au o capacitate spirituală deosebită putând colabora și exista împreună cu alte ființe, putând crea civilizații împreună, spre bine sau spre rău. Așa se face că sfinții pot aștepta judecata, stând în templul ceresc, sub altar, sau că ei pot trăi în Ierusalimul ceresc împreună cu Dumnezeu, și tot așa se face că mulți oameni vor putea fi înșelați de Satan și se vor răzvrăti împotriva lui Dumnezeu și a unsului său, Hristos. Ideea dublei existențe, fizice și spirituale, este subliniată și de actul judecății. Pentru a putea fi judecați sau răsplătiți, oamenii trebuie să fie înviați, ca să poată sta în formă „completă” înaintea Domnului, trup și duh (Apoc. 20.11-15)⁵¹.

Oamenii apar amintiți în diferite modalități, în Apocalipsa: individual, în grupuri, după etnii (mai ales israeliții), sau ca populație globală a pământului. De câteva ori apar și grupuri aparte cum ar fi cei doi martori (11:1-14), cei 144 de mii (7:4-8; 14:1-5). Un înger zboară și vestește o evanghelie veșnică, la un moment dat, către cei „care locuiesc pe pământ: din fiecare neam, seminție, limbă și popor” (7:6; *ek pantos ethnous kai fulon kai laon kai glosson*).

Civilizația umană este simbolizată și în alte feluri, de exemplu prin două capitale simbolice, Babilonul cel mare și Ierusalimul ceresc, prima fiind simbol al omenirii răzvrățite, cealaltă simbol al omenirii credincioase.

⁵⁰ Aici se potrivește bine termenul „incurvatus in se”, încovoiat spre sine, și nu îndreptat spre Dumnezeu, cf. M. Jenson, *The Gravity of Sin: Augustine, Luther, and Barth on Homo Incurvatus in Se*, London: T&T Clark, 2006.

⁵¹ Datorită sublinierii repetate a învierii, precum și a existenței sufletelor în cer, înainte de înviere, Apocalipsa are o concepție dualistă despre ființa umană, trup și suflet (duh).

Din punct de vedere antropologic este interesantă descrierea vieții din Babilonul simbolic, care poate fi observată în seria de cântări (de jale sau de bucurie), prilejuite de căderea cetății (Apoc. 18; mai ales 18:11-24): Babilonul devenise o regină a asupririi, bogăției și desfrânării; o cetate care devenise o locuință a demonilor (18:2), care era o fortăreață a comerțului înfloritor și comercializa totul, de la bunuri materiale la suflete de oameni (18:12-13, „aur, argint, pietre prețioase și mărgăritare, țesături fine și purpură, mătase și stofă stacojie, tot felul de lemn parfumat, tot felul de vase din fildeș și din lemn de mare preț, aramă, fier și marmură, scorțișoară și mirodenii, tămâie, mir și smirnă, vin și untdelemn, făină de grâu curat, grâu, vite, oi, cai și căruțe, trupuri și suflete de oameni”); trăia în lux (18:16, „îmbrăcată în țesături fine, în purpură și stofă stacojie, împodobită cu aur, și pietre scumpe și mărgăritare”); avea o viață socială diversificată (18:22-24; interpreți vocali și instrumentali, tehnicieni și meseriași de orice fel, petreceri și nunți, negustori cu relații, dar și nedreptăți și crime îndreptate împotriva oamenilor sfinți și credincioși).

Ierusalimul ceresc este prezentat în 21:9-22:5, ca o cetate care se coboară din ceruri, plină de slava lui Dumnezeu, strălucitoare ca o imensă piatră prețioasă, cu 12 porți care reprezintă poporul Israel, și deasupra cărora erau 12 îngeri păzitori (detaliul acesta arată un alt fel de cooperare între oameni și îngeri, vizavi de ce se întâmpla în Babilon; de asemenea, este o trimitere la heruvimii care păzeau intrarea în Eden, Gen. 3:24). Planurile cetății sunt date în detaliu (impresionează materialele scumpe din care este construită și mărimea ei: 12.000 de stadii în lungime, lățime și înălțime, 21:16; aproximativ 2200 km). Cetatea are viață socială – porțile ei sunt mereu deschise, și este mereu plină de lumina slavei și prezenței lui Dumnezeu, neavând nevoie de soare sau lună, și fiind mereu zi, niciodată noapte etc.

Cele două capitale subliniază natura esențial colectivă, corporată, socială a umanității, precum și faptul că împlinirea umanității este în relație cu Dumnezeu.

Există, de asemenea, câțiva termeni interesanți prin care se subliniază reperele finale ale vieții omenești: moartea întâi și moartea a doua (2:11; 20:6, 14), prima înviere (20:5-6; se înțelege că a doua înviere este învierea urmată de judecata finală, cf. 20:11-15).