

EXEGESIS

TEME ȘI ACCENTE ÎN NOUL TESTAMENT

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA BIBLICĂ
A NOULUI TESTAMENT

Octavian Baban

TEME ȘI ACCENTE

ÎN NOUL TESTAMENT

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA BIBLICĂ
A NOULUI TESTAMENT

TEME ȘI ACCENTE ÎN NOUL TESTAMENT	4
ABREVIERI	8
1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE.....	10
TBNT: TAUTOLOGIE SAU CONTRADICȚIE?	12
CONSIDERAȚII ISTORICE	14
<i>Reforma și teologia biblică.....</i>	<i>16</i>
<i>Contribuția lui J. P. Gabler.....</i>	<i>21</i>
<i>Contribuția lui W. Wrede</i>	<i>23</i>
<i>Contribuția lui R. Bultmann</i>	<i>24</i>
<i>Contribuția lui H. Räisänen</i>	<i>26</i>
DEFINIȚII CONTEMPORANE ALE TBNT	28
<i>Problema centrului teologic al TBNT.....</i>	<i>33</i>
<i>Perspectivile generale ale TBNT contemporane</i>	<i>34</i>
<i>Metodele TBNT: o privire de ansamblu</i>	<i>36</i>
2. HRISTOLOGIA BIBLICĂ A NT.....	47
2.1 TITLURILE LUI ISUS ÎN NOUL TESTAMENT	48
<i>Titlul Fiul omului.....</i>	<i>51</i>
<i>Titlul Fiul lui Dumnezeu</i>	<i>64</i>
<i>Titlul Hristos (Mesia).....</i>	<i>87</i>
<i>Titlul Domnul.....</i>	<i>126</i>
<i>Titlul Logos.....</i>	<i>149</i>
<i>Titlul „al doilea Adam”, „al doilea om”.....</i>	<i>157</i>
2.2 UMANITATEA LUI ISUS.....	162
<i>Evangelhiile sinoptice și umanitatea lui Isus.....</i>	<i>163</i>
<i>Umanitatea lui Isus în evanghelia și epistolele lui Ioan....</i>	<i>173</i>
<i>Faptele Apostolilor și umanitatea lui Isus.....</i>	<i>177</i>
<i>Epistolele pauline și umanitatea lui Isus.....</i>	<i>178</i>
<i>Epistola către evrei și umanitatea lui Isus</i>	<i>183</i>
<i>Epistolele petrine și umanitatea lui Isus.....</i>	<i>185</i>
<i>Apocalipsa și umanitatea glorificată a lui Isus.....</i>	<i>186</i>
2.3 UMANITATEA LUI ISUS ȘI PROBLEMA PĂCATULUI.....	187
<i>Umanitate și hamartiologie în autorii sinoptici</i>	<i>190</i>
<i>Umanitate și hamartiologie în Ioan</i>	<i>194</i>
<i>Umanitate și hamartiologie în epistolele pauline.....</i>	<i>195</i>
<i>Umanitate și hamartiologie în Epistola către evrei.....</i>	<i>197</i>
<i>Umanitate și hamartiologie în 1-2 Petru</i>	<i>198</i>
<i>Umanitatea lui Isus și hamartiologia: concluzii</i>	<i>200</i>
3. PNEUMATOLOGIA BIBLICĂ A NT	203
TERMENI SPECIFICI DESPRE DUHUL SFÂNT	204
PERSPECTIVELE VT ASUPRA DUHULUI SFÂNT	206

DUHUL SFÂNT ÎN NOUL TESTAMENT	209
<i>Duhul Sfânt în evangheliile sinoptice</i>	210
<i>Duhul Sfânt și corpusul ioanin</i>	222
<i>Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor</i>	237
<i>Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel</i>	250
<i>Duhul Sfânt în Epistola către evrei</i>	303
<i>Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov</i>	307
<i>Concluzii despre pneumatologia biblică a NT</i>	309
4. ANTROPOLOGIA BIBLICĂ A NT	314
ANTROPOLOGIA AUTORILOR SINOPTICI.....	319
<i>Antropologia lui Matei</i>	324
<i>Antropologia lui Marcu</i>	333
<i>Antropologia lui Luca în Luca-Fapte</i>	338
ANTROPOLOGIA IOANINĂ	343
<i>Antropologia evangheliei după Ioan</i>	343
<i>Antropologia scrisorilor ioanine</i>	351
<i>Antropologia Apocalipsei lui Ioan</i>	356
ANTROPOLOGIA BIBLICĂ A EPISTOLELOR NT	362
<i>Antropologia epistolelor pauline</i>	362
<i>Antropologia epistolelor generale</i>	385
<i>Concluzii la antropologia biblică a NT</i>	399
EVALUĂRI FINALE	402
ANEXA 1. TITLUL FIUL LUI DUMNEZEU ÎN NT	404
ANEXA 2. TITLUL FIUL OMULUI ÎN NT	411
BIBLIOGRAFIE SELECTATĂ	419

ABREVIERI

<i>AJA</i>	<i>The American Journal of Archaeology</i>
<i>AnBib</i>	<i>Analecta Biblica</i>
<i>AJPh</i>	<i>The American Journal of Philology</i>
<i>ATJ</i>	<i>Asbury Theological Journal</i>
<i>ATR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>BTB</i>	<i>The Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CCFT</i>	<i>The Cambridge Companion to Feminist Theology</i>
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CR</i>	<i>Classical Review</i>
<i>CThM</i>	<i>Currents in Theology and Mission</i>
<i>DA</i>	<i>Dialectical Anthropology</i>
<i>DNTT</i>	<i>Dictionary of New Testament Theology</i>
<i>DLNTD</i>	<i>Dictionary of the Late New Testament and Its Later Development</i>
<i>ExpTim</i>	<i>The Expository Times</i>
<i>ExAud</i>	<i>Ex Auditu: An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture</i>
<i>HSCPh</i>	<i>The Harvard Studies in Classical Philology</i>
<i>HJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HTR</i>	<i>The Harvard Theological Review</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>IJST</i>	<i>International Journal of Systematic Theology</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>The Journal of Biblical Literature</i>
<i>JEChS</i>	<i>The Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
<i>JSNT</i>	<i>The Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSS</i>	<i>The Journal of Semitic Studies</i>
<i>JR</i>	<i>The Journal of Religion</i>
<i>JTS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i>
<i>LCL</i>	<i>The Loeb Classical Library Series</i>

- LXX *Septuaginta*
 MT *Modern Theology*
 Neot *Neotestamentica*
 NIDNTT *The New International Dictionary of New
 Testament Theology*
 NJBC *The New Jerome Bible Dictionary*
 NovT *Novum Testamentum*
 NTS *New Testament Studies*
 PRS *Perspectives of Religious Studies*
 RHPR *Revue de l'Histoire et de Philosophie Religieuses*
 RHR *Revue de l'Histoire des Religions*
 RQ *Restoration Quarterly*
 RSR *Recherches de Science Religieuse*
 SBL *The Society for Biblical Literature*
 SBLDS *The Society for Biblical Literature Dissertation
 Series*
 SBT *Studies in Biblical Theology*
 SJT *The Scottish Journal of Theology*
 StVTQ *St. Vladimir's Theological Quarterly*
 TDNT *The Theological Dictionary of the NT*
 TJ *Trinity Journal*
 EDNT *The Exegetical Dictionary of NT*
 TLZ *Theologische Literaturzeitung*
 ThTd *Theology Today*
 TynB *Tyndale Bulletin*
 TS *Theological Studies*
 TWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
 TZ *Theologische Zeitschrift*
 VigChr. *Vigilae Christianae*
 WUNT *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen
 Testament*
 ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche
 Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*

1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE

Teologia biblică (TB), numită uneori și „teologie exegetică”, este un subiect de studiu foarte atractiv, dar în același timp, foarte controversat. Se ocupă, așa cum sugerează și numele, cu studiul teologiei autorilor biblici ai Vechiului și Noului Testament și se situează prin obiect și metodă undeva între exegeza biblică (eb) și teologia sistematică (TS). Desigur, o asemenea definiție nu îl ajută prea mult pe cei interesați, dar neavizați, deoarece ar trebui lămurit mai întâi ce înseamnă eb și TS. Exegeza biblică înseamnă studiul care își propune să extragă în urma unei analize atent înțelesul unui text biblic așa cum l-a intenționat autorul său pentru destinatarul său primar (un fel de arheologie teologică). În esență, eb este o metodă de studiu care se poate aplica atât pasajelor reduse în lungime, cât și unor cărți întregi. Diferența între ea și teologia biblică ar fi aceea că teologia biblică este mai cuprinzătoare în scop, deoarece ea încearcă să contureze ansamblul gândirii teologice a unui autor biblic, prin studierea tuturor cărților scrise de acesta. Teologia sistematică este, la rândul ei, mai cuprinzătoare decât teologia biblică, deoarece este interesată de un studiu teologic complex

Teologia biblică pune accent pe bogăția și diversitatea mesajului biblic. Ea folosește metodele exegezei biblice și este un pas pregătitor spre teologia sistematică.

asupra Bibliei, prin care să pună în evidență teologia întregii Scripturi, luându-i în considerare pe toți autorii biblici, precum și toate temele abordate de ei. Oricât s-ar dori de obiectiv, demersul teologiei sistematice nu poate duce la o teologie de sinteză în care toate subiectele să primească atenție egală, de aceea, în orice teologie sistematică se vor observa preferințele autorilor, ideologia lor, diverse filtre interpretative sau filosofii ori teorii ale cunoașterii (epistemologii).

Schimbând perspectiva, unii autori subliniază relația dintre teologia biblică și istorie, deoarece teologia biblică ar reprezenta o recuperare a teologiei istorice a Bisericii primare, o exegeză extinsă în timp și spațiu, la nivelul felului în care Biblia, în speță Noul Testament (din punctul de vedere al acestei cărți), era înțeleasă în primul și al doilea secol. De aceea, unii cred că teologia biblică are o valoare centrală pentru gândirea creștină, în timp ce alții consideră că are doar o importanță secundară, deoarece funcțiile ei ar putea fi preluate de alte discipline teologice (exegeză, teologie sistematică, istoria gândirii creștine). De fapt, G. Hasel spune destul de corect că nu există doi teologi care să fi scris lucrări în domeniul teologiei biblice și să fie de acord în toate privințele cu privire la natura, funcția și conținutul TBNT¹.

¹ G. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (1978), 10; D.O. Via, *What is New Testament Theology?*, Minneapolis, MN: Fortress, 2002. În limba română mai pot fi consultate cu folos următoarele lucrări X. Léon-Dufour et. al., (ed.), *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. M. Broșteanu, F. Băltăceanu, București: Arhiepiscopia Romano-Catolică București, 2001; T.R. Schreiner, *Pavel. Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Cristos. O teologie paulină* trad. S. Sabou, Brașov: Ema, 2006; W. Grudem, *Teologie Sistematică. Introducere în doctrinele biblice*, trad. D. Moga, Oradea: Făclia, 2004; J. F. Tipei, *Duhul Sfânt. O teologie biblică din perspectivă pentecostală*, Oradea: Metanoia, 2003; H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică*, rev. de V. D. Doerksen, SMR: 1986; *Lectures in*

TBNT: TAUTOLOGIE SAU CONTRADICȚIE?

Observația lui Hasel despre dezacordul teologilor în legătură cu definirea teologiei biblice a Noului Testament este susținută și de discuția despre sensul sintagmei „teologie biblică”, în sine. Astfel, s-au purtat discuții intense dacă această expresie este corectă, contradictorie sau tautologică².

Unii autori au ridicat obiecția că orice studiu pe textul biblic reprezintă de la sine, în mod simplu, un demers teologic; așadar, o „teologie biblică” este o teologie de vreme ce conține cugetări asupra Bibliei, și este și biblică, de vreme ce se ocupă de Biblie. Tocmai de aceea formula ar fi tautologică (își repetă premisele în mod inutil, în ambii termeni ai expresiei).

Alți autori nu consideră că acest nume este tautologic, ci observă o contradicție internă, obiectând că nu se poate

Systematic Theology, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979; M. J. Erickson, *Teologie Creștină*, vols. 1-3, trad. E. Jorj, Oradea: Cartea Creștină, 1998; C.C. Ryrie, *Teologie Elementară. Ghid sistematic pentru înțelegerea adevărului biblic*, trad. O.S. Cosma, Făgăraș: Agape, 1998. Dintre tratatele clasice în engleză se pot enumera: D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Leicester, UK: Apollos, 1990; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, rev.ed. (1974); I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, Leicester: IVP, 1976; W.G. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, London: SCM, 1975; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London: SCM, 1958; F. Stagg, *New Testament Theology*, Nashville, TN: Broadman, 1962.

² Cf. C.H.H. Scobie, „The Structure of Biblical Theology”, *TynB*, 1991, 42.2, 163-194; H.H. Schmid, „Was heisst ‘Biblische Theologie?’”, în H.F. Geisser și W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich: Theologischer Verlag, 1983, 35. C.H.H. Scobie, „The Challenge of Biblical Theology”, *TynB* 42.1, 1991) 31-61.

vorbi despre o teologie, în sine, a textului biblic, deoarece acesta este textul biblic nu este confesional or teologic, ci ar fi un text neutru. Conform lor, teologia rezidă în gândirea cititorului și în interpretarea sa, nu în textul ca atare. Cu toate acestea, și textul biblic poate avea o teologie a sa proprie, anume teologia autorului său – sau autorilor săi, adică atât al autorului uman cât și a celui divin, deoarece nu există vreo expunere neutră a vreunui subiect care să fie așa-zis obiectivă, fără o temelie ideologică, filosofică – iar în contextul dat, teologică, din partea autorului său.

Astfel, textul biblic are un mesaj teologic independent de cititor, un mesaj propriu, din cel puțin două motive: (a) din cauza gândirii teologice implicite a autorului divin care a inspirat oamenii să vorbească și să scrie, și (b) din cauza autorului uman, care a filtrat mesajul divin prin limba sa, prin psihologia sa, prin cultura sa.

În ceea ce-l privește pe cititor, este adevărat, și el intervine cu propriile lui presupuneri și percepții în înțelegerea textului. Cititorii textului biblic sunt, de exemplu, cei care au întreprins o mulțime de acțiuni interpretative, cum ar fi prezența canonului biblic (cu selecția sa de cărți și cu ordinea acestei selecții, cu aranjamentul tradițional al cărților), indicarea de titluri și subtitluri de-a lungul cărților biblice, diverse comentarii³.

În urma acestor constatări, s-a propus ca teologia biblică să fie înțeleasă fie ca o teologie intermediară, de tranziție (axată mai mult pe aspectul istoric, arheologic, inițial al gândirii creștine), fie ca o teologie integrală, de sinteză timpurie (care ia în considerare și textul biblic și

³ H.H. Schmid, „Was heisst „Biblische Theologie“?“, în H.F. Geisser și W. Mostert (eds), *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich, Theologischer Verlag 1983, 35; C.H.H. Scobie, „The Challenge of Biblical Theology“, *TynB* 42.1 (1991) 31-61.

interpretările ulterioare, dar timpurii, din primul și al doilea secol)⁴.

În general, se poate vorbi despre un scop întreit al teologiei biblice, care își propune următoarele:

1. Înțelegerea textului biblic în contextul său (reconstituirea textului biblic cât mai aproape de forma sa originală, recuperarea mesajului literal).
2. Recuperarea gândirii teologice a autorilor, pe cărți și pe corpusuri (cu ajutorul analizei gramaticale și culturale, precum și cu ajutorul comentariilor Bisericii din primele secole și a scrierilor creștine din această perioadă).
3. Înțelegerea diversității și unității teologice a mesajului biblic (unitatea mesajului este și obiectul de studiu al teologiei sistematice).

Aceste scopuri ale teologiei biblice s-au conturat prin reacție față de teologia tradițională și pot fi înțelese mai bine în urma unei prezentări istorice a parcursului teologiei biblice, începând cu secolele XVII-XVIII, o dată cu adâncirea efectelor Reformei.

CONSIDERAȚII ISTORICE

Din punct de vedere istoric, teologia biblică s-a născut ca reacție față de dominația teologiei sistematice – numită și „teologie dogmatică”, așa cum era ea învățată și prezentată în Biserica Romano-Catolică (*theologia biblica* versus *theologia scholastica*). Ea ar putea fi definită, astfel, ca o reacție de tip reformat la teologia sistematică a Bisericii Romano-Catolice din secolele XIV-XV.

⁴ S. Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, CA: Harper and Row, 1978; H. Seebass, *Der Gott der Ganzen Bibel*, Freiburg, Herder, 1982.

Momentul începutului ar putea fi detectat în timpul Reformei, în lucrările lui Luther, Calvin, Zwingli, Melancton, când a apărut și termenul „teologie biblică” și când s-a pus accent pe nevoia de fundamentare a teologiei doar pe Scriptură, *sola scriptura*⁵.

Pentru alții însă teologia biblică a fost definită mai clar de abia în secolul XVIII, când s-a simțit, din aceeași perspectivă a Reformei, nevoia unei mai bune recuperări și puneri în valoare a gândirii autorilor biblici. Teologia biblică a fost descrisă atunci ca un demers de cercetare a teologiei creștine timpurii, înțeleasă ca o teologie bine fixată în timp, neschimbată prin comentarii ulterioare, văzută ca un fel de monument istoric antic al gândirii creștine din primul și din al doilea secol. Prin comparație cu teologia biblică, teologia sistematică era văzută drept rezultatul unei elaborări filosofice ulterioare care prezintă mesajul biblic în mod unitar, didactic, și rămâne tributară tendințelor și fluctuațiilor din gândirea și cultura curentă.

Teologia biblică era înțeleasă, astfel, ca o temelie și sursă pentru teologia sistematică / dogmatică⁶. Acest

⁵ G. Ebeling, „The Meaning of Biblical Theology”, *Word and Faith*, London: SCM, 1963, 82. *Sola scriptura* era reflectată și de principiul hermeneutic „Scriptura interpretează Scriptura”, care, însă, ascundea și forme de exegeza exterioare scripturii. De exemplu, acest principiu a luat forma impunerii înțelesului unui pasaj din NT peste înțelesul unui pasaj din VT (M. Luther folosea teologia lui Pavel ca sa explice cărțile Legii, ale lui Moise), sau în cadrul aceluiași testament (J. Calvin socotea că evanghelia lui Ioan este cheia înțelegerii evangheliei lui Matei), raționament cunoscut ca „analogia credinței”. Pe această ușă, însă, au pătruns curând subiectivismul și rațiuni externe abordării directe a Bibliei, așa cum presupunea prin *sola scriptura*.

⁶ Cf. J. Gabler, în cuvântarea de inaugurare a profesoratului său la Universitatea din Altdorf, 1787, definește teologia biblică drept un studiu istoric alternativ al teologiei, contrapus teologiei sistematice (cf. „Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus”, trad. J. Sandys-Wunsch și L. Elridge în „J. Gabler and the Distinction Between

punct de vedere este susținut și astăzi de numeroase abordări moderne care afirmă că teologia biblică își are originea, prin definiție, în timpul biblic și în textul biblic, ceea ce nu este decât un alt mod de a susține principiul protestant *sola scriptura*⁷.

În urma observațiilor variate aduse în timp, teologia biblică a Noului Testament a ajuns să fie definită în mai multe feluri, cu diverse nuanțe, prin care se încearcă de fapt un același demers fundamental: programul său de bază este regăsirea teologiei inițiale a autorilor biblici, pentru a putea evalua ulterior sensul acestei teologii și relevanța ei, precum și aplicabilitatea sa în lumea contemporană.

Reforma și teologia biblică

În ciuda dorinței lor exprese de a construi o teologie biblică ca răspuns la teologia scolastică romano-catolică, reformatorii nu și-au definit prea limpede metoda. De exemplu, Luther își declara intenția într-un limbaj destul de strict, care nu recunoștea nuanțele literare ale unui text, nici figurile de stil, nici discuțiile gramaticale

Biblical and Dogmatic Theology”, în *SJT* 33 (1980), 133-158). Ca reacție față raportarea acestora la canonul NT, W. Wrede adoptă o atitudine și mai radicală, afirmând completa independență a TBNT de teologia sistematică, de constrângerile canonului NT și chiar de doctrina inspirației, comentând că până și titlul TBNT este nepotrivit, în locul său mai nimerit fiind numele de „istoria religiei și teologiei creștine timpurii”, cf. *Über Aufgabe und Methode der sogennanten neutestamentliche Theologie*, Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1897, trad.: „The Task and Methods of New Testament Theology”, în R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, SBT 2.25, London: SCM, 1973, 68-116, cf. 69, 116.

⁷ C.H.H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003; idem, „New Directions in Biblical Theology”, *Themelios* 17.2 (1992), 4-8; idem, „The Challenge of Biblical Theology”, *TynB* 42 (1991), 31-61.

extinse, ci susținea pur și simplu existența unui sens clar, literal, ușor de identificat:

Cuvintele nu pot avea mai multe sensuri, ci doar pe cel mai simplu, pe care îl numim sensul literal, natural... Nu putem admite că Scriptura sau Cuvântul lui Dumnezeu are mai mult de un înțeles... Nu avem voie să introducem vreo... metaforă, înțelesuri figurate în textul Scripturii, decât dacă însușirile specifice ale cuvintelor ne obligă să facem așa... Dacă ne-am îndepărta de cuvintele simple, pure, și am accepta inferențe și figuri de stil oriunde dorim... atunci nimeni nu ar mai fi în stare să ajungă la vreo concluzie sigură... cu privire la nici un articol de crez⁸.

Luther expune aici nu doar câteva principii de analiză istorică a textului, dar și un anume reduccionism exegetic. Pe deoparte, el afirmă clar inteligibilitatea sensului primar, dar în același timp el neagă existența sensurilor multiple, uneori mai bogate decât sensul intenționat inițial de către autor, a unui *sensus pleniorum* detectabil în text și asigurat de autorul divin sau de interpretul ulterior care poate invoca inspirația divină în actul de interpretare a textului.



Disponibilitatea lui Luther de a forța înțelesul direct, sau „natural” al unui text prin considerații extratextuale, de tip dogmatic (o dogmatică protestantă, de data aceasta) prin afirmarea indiscriminată a principiului

⁸ Luther, citat de W. G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Nashville, TN: Abingdon, 1972, 22-23.

priorității credinței înaintea celui al analizei, se poate vedea și în lucrarea sa, *De fide*, din 11 septembrie 1535:

Scriptura nu trebuie înțeleasă în contra lui Hristos, ci în acord cu Hristos. De aceea, Scriptura trebuie să se refere la el, ori, altminteri, nu suntem în posesia a ceea ce spune Scriptura. Dacă adversarii apelează la Scriptură contra lui Hristos, noi vom apela la Hristos împotriva Scripturii... Dacă apare o situație în care să hotărâm dacă Hristos ori Legea trebuie trecută cu vederea, trebuie să o spunem, Legea trebuie desconsiderată, nu Hristos⁹.

Principiul la care face apel Luther în acest citat este principiul interpretării hristocentrice a Vechiului și Noului Testament (un principiu creștin de bază, admis și de Părinții Bisericii). În același, Luther nu este departe de evaluările acelorași Părinți, potrivit cărora și drept-credincioșii și ereticii se folosesc de aceeași Scriptură ca să ajungă la concluzii diferite (o observație destul de corectă, având în vedere exegeza și hermeneutica modernă, care reiterează aceeași posibilitate). Deosebirea de interpretare rezidă în presupuzițiile cititorului, în cazul amintit, în tradiția interpretării apostolice, Biserica fiind depozitara interpretării drepte, pe când ereticii răstălmăcesc textul biblic¹⁰. Într-o metaforă faimoasă,

⁹ G. Ebeling, „The Meaning of „Biblical Theology””, în E. Ebeling, *Word and Faith*, London: SCM, 1963, 82 (Cf. D. Fuller, „Biblical Theology and the Analogy of Faith”, în R.A. Guelich (ed.), *Unity and Diversity in NT Theology. Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, 195-213).

¹⁰ O. Baban, „Locul Bibliei în închinarea Bisericii Ortodoxe”, *Creștinul Azi. Supliment Teologic*, vol. III, 1 (2002), 24-31; articolul a apărut și în limba engleză, O. Baban, „The Bible in the Life of the Orthodox Church”, în Ian M. Randall (ed), *Baptists and the Orthodox Church. On the Way to Understanding*, Praga:International Baptist Theological Seminary, 2003.

Irineu a explicat că distorsionările ereticilor sunt la fel ca cele ale unui rege inteligent care poate să reconstituie din fragmentele unui mozaic atât imaginea unui câine, cât și pe aceea a unei vulpi, susținând în ambele cazuri că reconstituirea este corectă deoarece în ambele situații s-au folosit toate fragmentele originale¹¹. Vasile cel Mare remarca faptul că „dacă contestăm obiceiurile nescrise [tradiția], pretinzând ca nu au importanță, vom mutila evanghelia în mod fatal, indiferent de intențiile noastre; ori vom reduce evanghelia doar la cuvinte goale”¹²; iar cuvintele goale, luate în afara mărturiei Bisericii, sunt expuse distorsionării¹³. Tertullian face și el observații asemănătoare¹⁴.

Totuși, abordarea de tip ideologic a lui Luther pare a fi mai potrivită, din acest punct de vedere, pentru teologia sistematică, nu pentru teologia biblică, al cărei scop este să stabilească printr-o analiză literar-teologică pe cât mai obiectivă posibil, înțelesul primar al unui text biblic (analiză istoric-gramaticală, analiză lingvistică, consultarea textelor patristice, etc.), nu exclusiv de la considerente teologice externe textului sau derivate din interpretări și ideologii apărute ulterior.

Astfel, deși Luther și Calvin au avut o contribuție imensă în recuperarea mesajului biblic și în eliberarea interpretării biblice de sub dominația filosofilor scolastice, ei nu au construit o definiție sau o agendă

¹¹ Irineu, *Împotriva ereziilor*, 1.8., 1.9.4.

¹² Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 27.66.

¹³ Cf. Vincent din Lérins, *Commonitorium*, 2.

¹⁴ Tertullian, *Prescripții împotriva ereticilor*, 39. „Cred că pot zice, fără teamă de contradicție, că prin voia lui Dumnezeu Scripturile înseși au fost așa aranjate încât să poată furniza material și ereticilor. Pentru că dacă nu ar fi Scriptură, nici erezie nu ar fi...”; *idem*, *Prescripții împotriva ereticilor*, 15-17: ereticii „pretind că se bazează pe Scriptură...” dar ei folosesc o exegeză falsă care deformează adevărul: „ei se bazează pe pasaje pe care le assemblează într-un context fals, sau le interpretează bazați pe ambiguitatea lor”.

foarte clară a teologiei biblice. Dimpotrivă, de pe o altă poziție, proprie și opusă teologilor romano-catolici, și ei au interpretat textul biblic prin prisma propriei lor gândiri și convingeri apriorice, din perspectiva propriei lor ideologii. Din această cauză, teologia biblică încă nu reușește să rezolve pe deplin problema asigurării obiectivității analizei biblice: aceasta rămâne un demers aflat undeva între ideologie și obiectivitate¹⁵. Chiar dacă este acuzat de „obsesia obiectivității”, protestantismul a reușit însă să încurajeze o analiză mai echilibrată a Scripturii, în cadrul demersului teologiei biblice, mai ales atunci când ia în considerație toate resursele spirituale lăsate la dispoziția Bisericii de Dumnezeu, pentru

¹⁵ Teologii ortodocși acuză, de obicei, acest demers, etichetându-l drept „obsesie protestantă a obiectivității”. O singură subiectivitate însă este ferită de erori, cea divină. Chiar dacă teologii ortodocși afirmă necesitatea unei doctrine a subiectivității sfinte (sau inspirate, spiritual) a interpreților spirituali ai Bisericii, nu se poate evita imperativul creștin al cercetării și verificării tuturor învățăturilor și învățătorilor. Discuția devine, în final, o problemă de ecleziologie: au dreptul alte confesiuni creștine să pună sub semnul întrebării interpretările apărute în ortodoxie și să le analizeze spiritualitatea sau obiectivitatea, sau caracterul scriptural, sau aici apare un nou dogmatism aprioric, o sustragere și de la spiritualitate și de la obiectivitate? Uneori este citat Grigore de Nyssa ca adversar al obiectivității sau al căutării sensului literal al unui text biblic: „Ce lucru mare și vrednic de Dumnezeu se poate ascunde într-o tălmăcire simplistă legată numai de niște slove?”... „Dacă se rămâne numai la tălmăcirea literală nu știu cum s-ar putea aplica Legea într-un chip vrednic de Dumnezeu” (Grigore de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast VII*, în: *Sfantul Grigorie de Nyssa, Scrieri. Partea a doua*, PSB 30, 259; cf. și expunerea echilibrată a lui C. Oancea, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, *Revista Teologica*, nr.3/2007, 187-202). În acest context trebuie spus că exegeza și hermeneutica contemporană nu se limitează la cuvintele simple, ci le studiază și contextual și în nuanțele lor, incluzând aici comentariile patristice; de asemenea, sensul literal la care face referință Grigore de Nyssa, este exact sensul neexegetat, nenuanțat... adică opusul exegezei.

formularea, înțelegerea și transmiterea mesajului Cuvântului său divin către omenire.

În ciuda neajunsurilor amintite, gândirea protestantă a lansat mai multe proiecte demne de menționat, extrem de influente în istoria teologiei creștine, în general:

1. Dezvoltarea unei doctrine cuprinzătoare despre învățătura Noului Testament (*summa doctrina de foedere et testamento dei*, după cum afirmă Johannes Cocceius, 1603-1669)
2. Compilarea unor colecții de texte din Noul Testament care să probeze tezele protestantismului, *dicta probantia*, și dezvoltarea unor poziții mai radicale (protestanții au adâncit ideile reformatoare ale lui Luther, de ex., P.J. Spener, 1635-1705)
3. Dezvoltarea metodelor de analiză istorică și literară a Scripturii (historical criticism, - Historischegeschichte: analiză istorică a redacției, analiză a genului literar, analiză retorică, etc.). Aceste metode nu reprezintă o refugiere în analize literare și lingvistice sterile, ci o invitație și o celebrare a comentariului spiritual, conform naturii reflective lăsate de divinitate în om, la creație.

Contribuția lui J. P. Gabler

Aproape un secol și jumătate mai târziu, J. P. Gabler avea să marcheze un moment de referință în definirea TBNT. Scriind împotriva teologiei sistematice, așa cum era înțeleasă atunci în Biserica Romano-Catolică, el subliniază că Scriptura este „sursa clară din care se extrage toată cunoașterea adevărată a religiei creștine”, iar teologia biblică trebuie să fie „pură și neamestecată cu elemente străine” și, totodată, distinctă de teologia sistematică unde „fiecare teolog filosofează în mod raționalist despre lucrurile divine, potrivit cu abilitățile

sale de timp, vârstă, loc, confesiune, școală, și alți factori similari”¹⁶.

El definește două tipuri de teologii, o teologie biblică „adevărată” (*wahre biblische Theologie*) și o teologie biblică „pură” (*reine biblische Theologie*). Prima trebuia să se ocupe de studiul istoric clasic al creștinismului primitiv, de identificarea a „ce, cum și când” credeau primii creștini, în vreme ce al doilea tip de analiză se ocupa de decantarea conceptelor stabile, specific creștine, studiate adesea prin comparație cu religiile contemporane cu Noul Testament în primul și al doilea secol, astfel încât rezultatele să poată fi folosite la conturarea unei teologii sistematice solide.

Cele două direcții conturate de Gabler vor fi adoptate și urmate cu diferite nuanțe de majoritatea teologilor din secolele 19 și 20. La început, dezvoltând mai ales studiul istoric și canonic al Noului Testament, G. L. Bauer, F. C. Baur, B. Weiss și H. J. Holtzmann au creat tratate cuprinzătoare de TBNT, structurând meticolos teologia autorilor biblici¹⁷. În urma lucrărilor lor, teologia biblică

¹⁶ J. Gabler, „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus”, în T.A. Gabler și J.G. Gabler (eds.), *Kleinere theologische Schriften*, vol. 2, Ulm, Germany: Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831, 179-98; cf. J. Sandys-Wunsch și L. Eldredge, „J.P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality”, *SJT* 33 (1980) 133-58, pp. 134, 137, 142. C.T. Craig, „Biblical Theology and the Rise of Historicism”, *JBL* 62.4 (1943), 281-294. D.A. Carson și G.P. Waters subliniază forța extraordinară a demersului lui Gabler (cf. Carson, „New Testament Theology”, *DLNTD*, 796-97; Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, NJ: P&R, 2004, 202).

¹⁷ Cf. B. Weiss, *Biblical Theology of the New Testament*, 2 vols., Edinburgh: Clark, 1882; ediția germană - Berlin: Wilhelm Hertz, 1880, 1868, și H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* 2 vols., Tübingen: Mohr - Siebeck, 1911; publicată întâi în 1896-97; F.C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, F.F. Baur (ed.), Leipzig: Fues, 1864; G.L. Bauer,

a devenit tot mai consistentă în metodă și tot mai independentă de teologia sistematică, ajungând să rivalizeze cu aceasta în seminarii și dezbateri, și importanță, mai degrabă decât să furnizeze un prim pas spre abordările mai cuprinzătoare ale gândirii de tip sintetic, ori „sistematic”. În același timp, însă, acestor autori li s-a reproșat o slabă raportare la contextul istoric al primului secol.

Contribuția lui W. Wrede

Printre cei care au reacționat față de această direcție de dezvoltare a teologiei biblice s-a numărat și W. Wrede. El dorea să accentueze nevoia de contextualizare istorică și culturală a TBNT la realitățile primului secol după Hristos. Pentru el, TBNT ar fi trebuit să fie numită mai degrabă „istoria timpurie a creștinismului și a teologiei creștine”. Conform lui Wrede,



teologul biblic explorează istoria și gândirea Noului Testament, fără a fi influențat de agenda teologiei sistematice, deoarece are intenția de a regăsi mesajul și teologia autorilor biblici. În acest demers, baza de cercetare a teologului trebuie să fie cât mai cuprinzătoare, să includă nu doar cărțile din canonul Noului Testament, ci și scrierile extra-canonice, de exemplu, epistolele lui Ignatius¹⁸. Wrede considera că dimensiunea istorică a Noului Testament este importantă și că o teologie biblică a Noului Testament trebuie să cuprindă toate aceste lucrări. Pentru el, inspirația divină și canonul sunt idei mai târzii care

Biblische Theologie des Neuen Testaments, 4 vols., Leipzig: Weygand, 1800-1802.

¹⁸ W. Wrede, „Task and Methods”, 69, 84-85, 116.

aparțin secolului 2-3 d.H., în timp ce teologia Noului Testament a fost influențată de toate aceste scrieri timpurii ale creștinătății. Noul Testament conține o diversitate de poziții și idei teologice care s-ar pierde dacă studiul său ar fi limitat doar la cărțile din colecția canonică.

Wrede consideră că teologia Noului Testament nu este la fel de precisă și fixă așa cum este teologia sistematică, și că, în mijlocul acestei varietăți, se poate totuși evidenția un miez teologic esențial: învățăturile lui Isus,



Pavel, Ioan și Ignatius (de aici și împărțirea teologiei Noului Testament care include pentru el învățătura lui Isus, a Bisericii primitive, a lui Pavel, a creștinilor dintre neamuri, a lui Ioan, a lui Ignatius. Scrieri cum sunt Apocalipsa, Epistola către evrei, Epistola lui Barnaba, nu aduceau o contribuție distinctă, majoră, pentru Wrede, iar 1 Petru,

evangheliile sinoptice și Faptele apostolilor, urmate de 1 Clement, Didahia, scrierile lui Polycarp, Păstorul lui Hermas, epistolele lui Ignatius, le considera ca lucrări ce nu comunică o idee unitară, clară, care să poată fi privită ca normativă pentru teologia Noului Testament¹⁹.

Contribuția lui R. Bultmann

Proiectul lui Wrede era foarte dependent de perspectiva istorică și, în același timp, necanonică (extra-canonică) asupra Scripturii. Înainte ca Noul Testament să fie analizat în profunzime din perspectivele propuse de el, tabloul gândirii teologice a vremii, însă, s-a schimbat. În

¹⁹ H. Boers, *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*, Philadelphia, PA: Fortress, 1979, 39-60, esp. 45, 52-53.

perioada interbelică (1918-1940) a renăscut interesul pentru o abordare filosofică, de ansamblu, coerentă, a Noului Testament.

În noul context, R. Bultmann a devenit exponentul major al noii orientări, sugerând o interpretare existențialistă a teologiei Noului Testament prin intermediul categoriilor filosofice ale lui M. Heidegger (influențate și de S. Kirkegaard)²⁰. În principal, Bultmann s-a ocupat de problema formulărilor teologice folosite în predicarea Bisericii primare. Exprimarea cunoașterii de Hristos și a mântuirii aduse de el prin cuvintele și conceptele predicării timpurii, adică în termenii Noului Testament, este privită de Bultmann drept limbaj cultural, sau în termenii săi „limbaj mitic”, corespunzător culturii și percepțiilor lumii de atunci. De aceea, el devine un avocat fervent al nevoii de demitologizare și, respectiv, de re-mitologizare a Noului Testament, adică un sprijinitor al ideii de reformulare a adevărilor mântuirii prin prisma experienței și gândirii contemporane. De fapt, ceea ce face Bultmann nu este decât o exegeză și o hermeneutică modernă a mesajului Noului Testament, o citire a teologiei Noului Testament prin prisma culturii moderne (în același timp, însă, cu cât reformulările moderne sunt mai radicale și mai diferite de limbajul Noului Testament, apare și primejdia trădării mesajului Noului Testament). Prin demersul său, Bultmann a subliniat distincția dintre *Geschichte* și *Historie*, adică între istorisire (narațiune) și istorie ca atare, între proclamarea faptelor și faptele istorice propriu-zise. Demersul său reprezintă o sinteză remarcabilă între filosofia existențialistă și metoda istoriei religiilor. El încearcă să meargă, în același timp,

²⁰ M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, trad. J. M. Anderson și E. H. Freund, New York: Harper and Row Publishers, 1966; E. Babor, „Heidegger in His Discourse On Thinking”, în *Holy Name University Graduate School Journal* 13.1 (2002), 29-35.

și dincolo de canonul Noului Testament, extinzând discuția la seria de cărți necanonice (demersul este discutabil însă deoarece cele două domenii sunt clar diferite; din punct de vedere teologic se pot compara totuși, teologiile nou-testamentare și extra-nou-testamentare, pentru a înțelege mai bine demersul canonic în sine și influența masivă a creștinismului în remodelarea gândirii greco-romane).

Mai departe, așa cum observa C. Becker, prin rolul central oferit pentru TBNT „Bart și Bultmann au absolutizat TBNT, ca singurul demers teologic esențial, ca teologie în sine”. De aici și „imperialismul” TBNT asupra celorlalte forme de teologie, începând cu mijlocul secolului XX.

O altă limitare semnificativă a teologiei lui Bultmann este faptul că, în mod esențial, pentru el TBNT este o teologie a lui Pavel și Ioan (numiți și stâlpi ai gândirii Noului Testament); ceilalți autori nu sunt luați în considerație cu aceeași greutate²¹.

Contribuția lui H. Räisänen

Anii 1990 au fost martorii lansării unei perspective mai largi asupra teologiei biblice. Astfel, H. Räisänen, un cunoscut teolog finlandez, foarte activ în domeniul definirii TBNT, a început să sprijine reîntoarcerea la programul lui Wrede și să accepte că teologia Noului Testament reprezintă „o parte a teologiei ecleziale conștiente de sine”; în același timp, el recunoaște și existența tendințelor contrare care conduc spre înlocuirea ei²². Îmbinând cele două tendințe, Räisänen a propus două proiecte distincte, dar



²¹ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London: SCM, 1952.

²² H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London: SCM, 1990, 8.

concurrente, ca să ia locul TBNT: (a) o istorie a gândirii creștine timpurii și (b) o evaluare analitică, filosofică, etică și teologică a Noului Testament și a semnificației sale. Conform lui Räsänen, o asemenea abordare ar trebui să servească lumea filosofică, în general, și societatea, nu doar Biserica; ar trebui să fie mai mult o evaluare a teologiei Noului Testament în contextul său cultural decât o proclamare a lui Hristos, și, astfel, să se poată integra mai bine în tabloul pluralist și ecumenic contemporan²³.

Alții autori însă apără identitatea TBNT subliniind că studiul istoric nu exclude studiul teologic, și că are sens să se studieze teologia textului canonic al Noului Testament ca mesaj autorizat al Bisericii primare și, chiar mai mult, ca mesaj autorizat și inspirat divin (deoarece canonul nu reprezintă doar o decizie omenească, arbitrară), și că există semne clare că în Noul Testament avem de a face cu o teologie unitară, cu diversitate și unitate²⁴. Astfel, studiul TBNT este descriptiv²⁵ (de natură istorică, putând fi studiat și de

²³ Räsänen, *Beyond NT*, 146, 158. Ca exemplu este dat volumul lui G. Thiessen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, Minneapolis, MN: Fortress, 1999. Cf. recenzia lui K. Paffenroth, „The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World (review)”, *JChS* 9-3 (2001) 413-414. Potrivit lui Thiessen „Religion is a cultural sign language which promises a gain in life by corresponding to an ultimate reality” (cf. *Beyond NT*, 2). El încearcă să descrie gândirea NT prin trei categorii: mit, etică, ritual, care au creat un mesaj și un limbaj specific.

²⁴ P. Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1997.

²⁵ Caracterul descriptiv și istoric al TBNT este recunoscut. Cf. K. Stendahl, „Biblical Theology”, *IDB* 1, 422, unde Stendahl afirmă că TB se ocupă mai ales de întrebarea „ce a însemnat [atunci]”, decât „ce înseamnă [acum]”. Problema nu este chiar atât de simplă, deoarece, acest „atunci”, când este evaluat „acum”, reprezintă un gen mixt, nu arheologie teologică pură. TB ar reprezenta teologia de atunci, așa cum acest „atunci” este înțeles

credincioși și de necredincioși, deși profunzimea înțelegerii s-ar putea să nu fie aceeași, datorită atitudinii cititorului față de text, cât și datorită intervenției hermeneutice a Duhului Sfânt, în cazul celui credincios) și, deși nu este normativ, el fixează anumite limite clare în înțelegerea mesajului teologic al Bisericii primare. Forța TBNT este aceea de a redescoperi, sau măcar de a explora, gândirea autorilor Noului Testament în contextul ei propriu, cu nuanțele și relațiile ei (TS trece peste aceste nuanțe și construiește cu fermitate un edificiu solid, în prezent, unificator, nu contextualizator, al Scripturii)²⁶. De aici, și importanța apologetică a TBNT, precum și rolul său de fundament al crezului precum și funcția sa de control asupra afirmațiilor din TS²⁷.

DEFINIȚII CONTEMPORANE ALE TBNT

Conform prezentării de până aici, se poate încerca o definiție a teologiei biblice a Noului Testament care să țină cont de nuanțele discutate. Astfel, teologia biblică se ocupă cu punerea în evidență a teologiei specifice fiecărui autor al Noului Testament, ori fiecărei cărți, după cum

„acum”, iar reconstituirea aceasta are relativitatea și nuanțele ei, deoarece deosebirea dintre „atunci” și „acum”, poate avea diverse nuanțe și caracteristici.

²⁶ L.R. Helyer, *The Witness of Jesus, Paul and John: An Exploration in Biblical Theology*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008, 26-27. Teologia sistematică se ocupă cu un sistem coerent și bine pus la punct al adevărilor biblice, în timp ce teologia biblică este situațională, contextualizată. Ca atare, Biblia nu a fost scrisă ca un compendiu teologic, ci ca o teologie explorată și consemnată situațional.

²⁷ Evaluarea lui J. Barr este foarte lucidă și realistă: „The concept of biblical theology is a contested concept, and this is likely to remain so” (*The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis, MN: Fortress, 1999, 605, citat de J.J. Collins, *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005, 132.

este cazul, așa cum se poate observa în corpusurile Noului Testament, cu conturarea profilului teologic al autorului, conform subiectelor abordate în cărțile sale. Trebuie subliniat că este vorba, bineînțeles, de conturarea teologiei comunicate cititorului, întrucât este foarte probabil că fiecare autor a cunoscut mult mai multe și a gândit mult mai multe lucruri decât a comunicat în scris, și că nu avem acces la conturarea integrală a teologiei reale a vreunui autor biblic. Teologiile autorilor biblici au o componentă cazuistică majoră (s-au scris nu atât tratate teologice, cât mai ales răspunsuri centrate pe nevoile existente). De asemeni, autorii biblici au fost, foarte probabil, într-o bună colaborare și consens teologic, dar ceea ce nu i-a împiedicat să aibă accente diferite în lucrările lor către biserici, conform inspirației divine și conform nevoilor specifice cărora le-au răspuns. Aceasta duce la conturarea unei *teologii comunicate* și tocmai aceasta este obiectul teologiei biblice a Noului Testament. TBNT este, atunci, un mod de a medita la conținutul teologiei autorilor Noului Testament, de a-l recunoaște și de a-l contura cât mai precis, un mod de a explora în cunoștință de cauză acest conținut.

Corpusurile Noului Testament sunt următoarele: autorii sinoptici (Matei, Marcu, Luca); corpusul lucan (Luca-Fapte)²⁸; corpusul ioinin (Evanghelia după Ioan, scrisorile ioinine: epistolele 1-2-3 ale lui Ioan); corpusul paulin (treisprezece epistole: Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, 1-2 Tesaloniceni,

²⁸ În privința lui Luca există o anumită ambiguitate: fără îndoială, în evanghelie el urmează o linie istorică, aproape biografică, în prezentarea vieții lui Isus, ceea ce îl include între autorii sinoptici, întrucât folosește aceeași schemă compozițională; în același timp, el este autorul unei duble care are caracteristici clare, specifice, Luca-Faptele Apostolilor, care trebuie analizată separat, ca un corpus lucan al NT.

Filimon, Tit, 1-2 Timotei); Epistola către evrei²⁹; corpusul petrin (1-2 Petru); epistolele generale (Iuda, Iacov); Apocalipsa³⁰.

Teologia biblică se află, într-un fel, la granița dintre analiza sincronică a Noului Testament (analiză de tip cultural, la nivelul unei epoci anume) și cea diacronică (analiza de tip istoric, care privește ideile Noului Testament în dinamica timpului și istoriei gândirii creștine). Teologia biblică ia în considerare cărțile Noului Testament și teologia lor din perspectiva temporală a evoluției gândirii creștine din secolele 1-2 dH, precum și din cea a revelației divine din primul secol (revelație care are un caracter progresiv).

Prin relația sa cu exegeza biblică și prin analiza concentrată pe mesajul auctorial, teologia biblică subliniază caracterul specific al diverselor cărți și, implicit, diversitatea Noului Testament. În același timp, prin relația sa cu teologia sistematică și prin tratarea de ansamblu a corpusurilor Noului Testament, teologia biblică a Noului Testament subliniază unitatea Noului Testament.

În ce privește exegeza biblică, aceasta reprezintă un prim stadiu de „arheologie” a textului biblic, încercând să reconstituie forma cât mai aproape de original a textului, precum și intențiile principale ale autorului:

1. Exegeza biblică încearcă să stabilească forma originală a textului, unitățile sale logice.

²⁹ În funcție de ipoteza acceptată, ar putea fi inclusă și în corpusul paulin. Ca regulă, totuși, având în vedere discuțiile existente, teologia ei este studiată separat.

³⁰ În extremis, Apocalipsa ar putea intra în corpusul iohanin. Datorită caracteristicilor unice însă, fiind singura scriere apocaliptică în NT, și datorită particularităților lingvistice și teologice (precum și a dezbaterilor legate de autor) ea poate fi studiată separat.

2. Ea își propune să contureze cât mai clar mesajul autorului primar printr-o analiză atentă, gramaticală și stilistică a textului.
3. Conturarea mesajului se face și prin analiza culturii și a situației în care a fost scris textul (perspective istorice, filosofice, sociale etc.).

Apropierea, în primă instanță, dintre metodele și scopul exegezei biblice și metoda și scopul teologiei biblice a Noului Testament a făcut ca teologia biblică să fie văzută de unii teologi drept o formă de exegeză complexă mai degrabă decât o formă de gândire teologică.

Totuși, pe când exegeza se preocupă de reconstituirea unui text și a semnificației sale primare (prin studiul gramaticii textului, prin analiză lingvistică, culturală, și istorică a termenilor folosiți), teologia biblică se ocupă de reconstituirea gândirii teologice de ansamblu a autorului, într-o carte dată, în contextul reconstituit al destinatarului și a culturii sale. În felul acesta, TBNT realizează un echilibru, de fapt, precum și o tranziție, între perspectiva exegezei biblice și cea a teologiei sistematice.

De fapt, aceasta tranziție este mai interesantă decât pare la prima vedere, deoarece teologia biblică nu este doar o generalizare a exegezei și un pas premergător față de sinteza globală a teologiei sistematice, ci reprezintă și un efort de obiectivizare a gândirii teologice. Orice teolog biblic trebuie să recunoască condiționarea sa culturală și ancorarea sa în prezent, în vreme ce practică această arheologie textuală biblică. Împinsă la extrem, condiționarea culturală poate scoate la lumină obstacole de netrecut, din punct de vedere filosofic. Odată cu operele lui J. Derrida³¹, a apărut ideea că un text este un

³¹ J. Derrida, *Speech and Phenomena*, trad. de D. Allison (Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1973); J. Derrida, *Writing and Difference*, trad. de A. Bass (London: Routledge, 1978), idem,

asamblu de simboluri care nu are un înțeles în sine, ci capătă un alt sens de fiecare dată când este interpretat de cineva. Cheia înțelesului se află în mintea cititorului, a interpretului, nu în recuperarea intenției autorului textului. Demersul de recuperare a intenției autorului ar părea, astfel, să fie destinat eșecului total, iar textul ar suporta înțelesuri multiple în funcție de cititor.

Există însă motive și repere constante pentru care demersul de recuperare a gândirii teologice a autorilor Noului Testament nu este unul lipsit de speranță: constanța situației, psihologiei și comportamentului uman afectat de păcat; constanța și eficacitatea soluției oferite pentru mântuire individuală și colectivă (mântuirea prin credință în jertfa lui Isus Hristos); constanța prezenței, lucrării și mandatului Duhului Sfânt (aplicarea mântuirii, explicarea cuvintelor lui Isus și a revelației apostolice); transferabilitatea lingvistică și culturală a mesajelor scrise în limbile antice (greacă, ebraică, aramaică, coptă, latină).

În felul acesta, teologia biblică mai realizează de fapt o conexiune importantă, creând contextul practicării studiilor hermeneutice (hermeneutica reprezintă interpretarea unui text antic conform înțelegerii moderne, într-un mod care să scoată în evidență nu atât înțelesul antic, cât mai ales aplicabilitatea contemporană). Cititorul implicit și predicatorul implicit al celor două texte (antic și tradus) sunt tovarăși de analiză importanți ai teologului³².

Pentru comparație, deși nu constituie obiectul acestui studiu, se pot enumera și caracteristicile generale ale teologiei sistematice:

Dissemination, trad. de B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981); idem, *Of Grammarology*, trad. de G. Spivak (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997) etc.

³² J.Ch. Beker, „Biblical Theology In a Time Of Confusion”, *ThTd* 25.2 (1968), mesajul inaugural la instalarea ca profesor de teologie biblică la Princeton Theological Seminary, 21 februarie, 1968.

1. Ea studiază mesajul teologic global, de ansamblu, al Bibliei.
2. Ea subliniază unitatea Bibliei, plecând de la premiza inspirației divine comune și a mesajului unitar, dincolo de autori, perioade și cultură.
3. Ea asigură o sinteză între conținutul antic (iudaic) și înțelegerea modernă, filosofică, a mesajului biblic. Ea formulează adevărurile biblice în termeni culturali adaptați unei epoci date, conform reperelor filosofice ale acelei epoci (fiecare generație are teologia sa sistematică).
4. Principala ei abordare este abordarea tematică (învățătura Bibliei despre păcat, despre Sfânta Treime, Dumnezeu etc.).

În mod caracteristic, TS cercetează scriptura din perspectivă biblică globală și se concentrează pe formularea în termeni culturali contemporani a învățăturilor biblice³³.

Teologia biblică poate prezenta diverse trăsături comune cu exegeza biblică și cu teologia sistematică, dar, în cele din urmă poate fi descrisă prin nuanțe și accente proprii.

Problema centrului teologic al TBNT

Una din dezbaterile specifice ale TBNT, vizavi de varietatea și unitatea teologică pe care o pune în evidență în cărțile Noului Testament, este problema

³³ TBNT împrumută ceva din această abordare contemporană, culturală a TS: se poate observa, astfel, că abordările demitologizante ale lui Bultmann includ, implicit, și perspectiva filosofică existențialistă.

existenței unei teme centrale, a unui centru teologic al TBNT³⁴.

Discuția a fost declanșată prin paralelism cu studiile asupra teologiei Vechiului Testament, unde s-a pus de timpuriu problema unui centru teologic, unificator (o problemă spinoasă, dificil de rezolvat, de altfel, în contextul Vechiului Testament). Colecția veterotestamentară are un caracter mozaicat, fragmentar, care nu se subordonează ușor unui singur principiu unificator, deși au fost propuse mai multe astfel de principii (istoria poporului ales; istoria mântuirii; caracterizarea lucrării divine; portretul lui Dumnezeu; istoria revelației).

În ce privește Noul Testament, au fost propuse următoarele teme ca posibile centre ale teologiei Noului Testament: salvarea omenirii, împlinirea așteptării mesianice iudaice și extinderea efectelor ei, tranziția de la legea veche la legea nouă (de la legământul vechi la legământul nou). Este limpede, însă, că Isus Hristos este cel care constituie centrul teologic al Noului Testament, al mesajului evangheliei³⁵.

Perspectivile generale ale TBNT contemporane

Conform acestei discuții s-ar putea spune că abordările moderne ale teologiei biblice prezintă următoarele caracteristici generale³⁶:

TBNT este o disciplină teologică complexă, parte dintr-un studiu mai larg asupra mesajului Noului Testament (care include exegeza, hermeneutica și teologia

³⁴ Cf. E. Best, „On defining the Central Message of the New Testament”, The Ethel M. Wood Lecture 1986, prezentată înaintea adunării Senatului Universității din Londra, în 04.03.1986, London:University of London, 1986, 1-16.

³⁵ J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Jésus et Jésus-Christ, vol. 61, Paris: Editions Desclée, 1994.

³⁶ W.G. Jeanrond, „Criteria for New Biblical Theologies”, *The Journal of Religion*, 76.2 (1996), 233-249.

sistematică), și care își propune să extragă mesajul teologic inițial (intenționat de autor, în comunicarea sa cu destinatarul primar) al textului biblic, prin studiul în context istoric-cultural și canonic, al acestui mesaj. Teologia biblică a NT are ca scop caracterizarea de ansamblu a teologiei specifice a autorilor biblici așa cum aceasta reiese din cărțile lor (carte sau corpus de cărți) și de a-i evalua semnificația prin discutarea acestei teologii în cadrul dezvoltării cronologice și de profunzime a gândirii și credinței creștine din primul secol. Din acest punct de vedere, ea folosește metodele științifice de exegeză și interpretare ale unui text antic și valorifică, în același timp, și tezaurul tradiției interpretative creștine.

Ea nu este în mod esențial controlată de o denominație religioasă, sau de vreo Biserică, deși se desfășoară în mod esențial ca o reflecție în interiorul Bisericii. Disciplina nu interzice nimănui accesul la citirea și interpretarea Noului Testament, și implică studii intertextuale generale³⁷. În calitate de teologie însă ea nu poate avea un caracter laic, adică nu poate fi reconstituit mesajul textelor biblice de pe poziții teologice neutre, fără să afirme contribuția esențială a credinței, nașterii de sus, a iluminării Duhului Sfânt.

Teologia biblică informează teologia sistematică în măsura în care privește la textul antic prin ferestre noi de analiză atentă, în context, impunând reformulări sau ajustări de argument. Ea analizează gândirea teologică a Noului Testament în contextul istoriei și culturii primului secol și ia în considerare în acest sens și

³⁷ Robert Morgan scrie „orice om care folosește Biblia ca scriptură se angajează (cu știința sau fără știința sa) în interpretare teologică”, cf. R. Morgan și J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984, 274, cf. 197, 278. La fel, cf. Stephen Prickett și Robert Barnes, *The Bible, Landmarks of World Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 43, etc.

informațiile furnizate de textele necanonice. În felul acesta ea privește la text (și la co-text), la autori, la destinatari, la contextul general al fiecărei cărți sau corpus, întregind imaginea de ansamblu a epocii și înțelegerea mesajului teologic.

Metodele TBNT: o privire de ansamblu

Având în vedere scopurile teologiei biblice, precum și relația ei cu exegeza și teologia sistematică, se pot pune în evidență mai multe metode alternative prin care poate fi abordată teologia autorilor biblici, în principal șapte abordări majore³⁸:

- 1. Metoda istorică.** Ea încearcă să contureze teologia diverșilor autori biblici și să o privească, apoi, din perspectivă istorică. Aceleași subiecte ca cele ale TS sunt privite grupat, pe autori și în perspectivă istorică, astfel: gândirea sinopticilor (unde un loc special îl ocupă Luca-Fapte), a lui Ioan (evanghelia și scrisorile), a lui Pavel, teologia bisericii primare (Evrei, 1-2 Petru, Iacov, Iuda), și dezvoltări mai târzii (Apocalipsa). Această metodă încearcă să pună în evidență lucrurile care îl interesează pe Ioan (Întruparea, Duhul Sfânt), ori pe Pavel (Legea, relația cu Hristos, îndreptățirea, credința etc.), ori pe ceilalți autori creștini și să le așeze în perspectivă istorică, indicând în ce măsură se observă un anumit progres în gândire, precum și care sunt caracteristicile gândirii creștine în primul secol. Astfel, se poate contura un tablou istoric al gândirii teologice creștine.

³⁸ Cf. G.R. Osborne, „Biblical Theology” în W.A. Elwell (ed), *Elwell Evangelical Dictionary*, Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 1996; G. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (1978).

Printre reprezentanții ei cei mai de seamă se numără W.G. Kümmel. Conform lui, TBNT nu se ocupă doar cu studiul teologiei de sinteză a Bisericii primare, ci și cu studiul etapelor intermediare până la stadiul final al proclamării, așa cum se observă acesta în Noul Testament³⁹. Pentru Kümmel există trei mari tipuri de gândire (istorică) creștină: teologia de tip sinoptic, teologia paulină și teologia lui Ioan. Tot de pe poziții istorice a studiat TBNT și O. Culmann, care a propus o metodă adițională interesantă, cea a istoriei salvării (pentru el, principiul fundamental al TBNT este istoria salvării omenirii, iar Hristos este centrul acestei istorii, „centrul timpului”)⁴⁰. Poate că metoda lui ar putea fi descrisă ca o metodă para-istorică de studiere a TBNT, deoarece, conform lui Culmann, istoria mântuirii se desfășoară pe un plan veșnic, iar în istoria propriu-zisă avem doar proiecția în temporalitate a mântuirii omenirii. Gândirea lui Culmann dă, în fapt, o lovitură puternică metodelor pur istorice, diacronice, arheologice, în favoarea unei reconstrucții mai nuanțate teologic⁴¹.

³⁹ În mod caracteristic, W.G. Kümmel folosește următoarea împărțire pe capitole în cartea sa: 1. Proclamarea primelor trei evanghelii sinoptice (Împărăția lui Dumnezeu, Isus cel istoric, Mesia, Fiul lui Dumnezeu, Fiul omului); 2. Credința comunității creștine primare; 3. Teologia lui Pavel; 4. Mesajul iohanin despre Hristos (evanghelia lui Ioan și epistolele lui Ioan); 5. Concluzia (Isus, Pavel, Ioan: centrul NT). Cf. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, London: SCM, 1975.

⁴⁰ O. Culmann, *Salvation in History*, NY: Harper and Row, 1976.

⁴¹ Culmann își împarte astfel tratatul: 1. Prolegomena (istoria mântuirii, hermeneutica istoriei mântuirii); 2. Geneza abordării istoriei mântuirii (credibilitatea autorilor biblici), 3. caracteristici fenomenologice (tensiunea între „deja și nu încă”, între eternitate și istorie), 4. tipuri majore de înțelegere ale istoriei mântuirii (începerea istoriei mântuirii prin Isus, perioada intermediară a istoriei mântuirii (Ioan, Luca), ansamblul istoriei mântuirii).

Contextualizând demersul lui, trebuie subliniat că O. Culmann a încercat în primul rând să răspundă abordării existențialiste și rigide istoric a lui H. Conzelmann, care considera că perioada lui Isus este mijlocul istoriei, al revelației, cu două consecințe importante: înainte de Isus se află Vechiul Testament, adică vechiul legământ, iar după el vine istoria Bisericii (văzută ca o perioadă oarecum independentă de Isus, despărțită teologic și fenomenologic de timpul lui Isus și de intervenția sa directă)⁴². Pentru O. Culmann, perioada Bisericii este direct și organic legată de timpul lui Isus, care este centrul revelației, și continuă acest timp prin mărturisirea unei centralități perpetue a lui Isus în istorie și în veșnicie (el este Domn, așezat la dreapta Tatălui, într-o mijlocire continuă, într-o relație continuă cu Duhul Sfânt și lucrarea sa specială, despre care dă mărturie Faptele Apostolilor). Prin contrast, teoria lui Conzelmann se referea doar la o proiecție „terestră”, la o secțiune limitată, a lucrării veșnice a mântuirii. La Culmann, istoria mântuirii se desfășoară pe mai multe planuri, se dezvoltă pe un plan în ceruri, pe altul pe pământ, în inima oamenilor, în sânul Bisericii, este receptată de îngeri – pe un alt nivel etc., toate aceste planuri istorice concurând la tabloul general al istoriei mântuirii.

Între lucrările recente care au adus o contribuție deosebită în conturarea gândirii fiecărui corpus al Noului Testament se pot număra cele ale lui I.H.

⁴² H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, London: Faber, 1960 (*Die Mitte der Zeit*, 1954).

Marshal, R.B. Zuck (editor) și K.J. Vanhoozer (editor)⁴³.

Mai departe, între submetodele de tip istoric pot fi amintite metoda sintetică-istorică, axată pe temele teologice de bază ale Noului Testament pe care le urmărește prin diversele tipuri și straturi de texte scripturale ca să noteze dezvoltarea lor de-a lungul perioadelor biblice⁴⁴; metoda secțiunilor transversale, care preia o temă centrală, unificatoare, și o privește în evoluție istorică (de ex., tema legământului sau a promisiunilor mântuirii, despre Duhul Sfânt etc.)⁴⁵; metoda istorică-socială care studiază dezvoltarea ideilor teologice în viața Bisericii⁴⁶.

2. Metoda analitică. Urmărește să pună în evidență teologia distinctă a fiecărui autor sau cărți, adică: ce a vrut să spună autorul, care era contextul, ce

⁴³ I.H. Marshall, *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004 (varianta prescurtată a acestei lucrări este *A Concise New Testament Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008); două contribuții majore vin din partea lui R.B. Zuck (ed), *A Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, IL: Moody Press, 1994; și K.J. Vanhoozer, *Theological Interpretation of the New Testament. A Book-by-Book Survey*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.

⁴⁴ Avantajul acestei metode este că subliniază unitatea Scripturii. Dezavantajul ei constă în faptul că este subiectivă în interpretarea straturilor de texte și a asocierii lor cu autorii inițiali (diverse ipoteze redacționale) și poate forța o interpretare artificială a NT.

⁴⁵ Tăria ei stă în înțelegerea de ansamblu pe care o aduce temelor. Slăbiciunea ei constă în selecția oarecum arbitrară a temelor (atunci când nu este exhaustivă). O temă centrală aleasă neinspirat poate forța celelalte teme să se armonizeze cu ea.

⁴⁶ Valoarea ei constă în faptul că încearcă să înțeleagă trăsăturile comunităților care au stat în spatele scrierii Bibliei. Ridică însă și probleme specifice, cum ar fi subiectivitatea reconstrucțiilor, care lasă textul biblic la bunul plac al speculațiilor teologice.

înțelege autorul? Are capacitatea de a pune în evidență mesajul unic al fiecărei cărți, dar poate să fie subiectivă și să limiteze înțelegerea interacțiunii teologice între autori, în contextul predicării din Biserica primară. În același timp, poate da impresia că a ajuns la o înțelegere completă, exhaustivă a teologiei autorilor biblici. Avantaj: subliniază înțelesul urmărit de fiecare autor, accentele specifice. Dezavantaj: încurajează o diversitate radicală, un colaj fără coeziune de ansamblu.

3. Metoda tematică. Este o abordare sintetică și discută categoriile TBNT de pe poziția TS. Ce spun autorii, cărțile, corpusurile de cărți (de exemplu, scrisorile lui Pavel). În sec. XII Peter Lombard a făcut o primă încercare de teologie sistematică, studiind ce spune Biblia despre Dumnezeu, despre har, predestinare, binefacere, condamnare, judecată finală etc. În seria lucrărilor moderne, deschizătoare de drumuri a fost introducerea lui A. Richardson, axată pe prezentarea tematică a învățaturii Noului Testament despre Dumnezeu, Duhul Sfânt, Hristos, răscumpărare (soteriologie), despre Biserică (ecleziologie), slujire, sacrameinte sau simboluri etc.⁴⁷ Între avantajele acestei metode se numără sublinierea unității mesajului biblic. Pe de altă parte, doar cu greu poate fi deosebită de teologia sistematică și, în același timp, poate

⁴⁷ A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London: SCM, 1958; de asemenea, și G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, rev.ed. (1974); Richardson crede că Biserica primară se afla în posesia unei teologii comune care poate fi reconstituită din studiul literaturii NT. La baza acestei teologii stă învățătura lui Isus care se deosebește de interpretările fariseilor, saducheilor, ale cărturarilor etc.

introduce idei contemporane în tabloul teologiei autorilor biblici, obținându-se o reconstrucție deformată a gândirii acestora. Prezentarea teologiei autorilor Noului Testament este coerentă, unitară dar nu neapărat exhaustivă. În plus, ea tinde să fie construită pe baza formalismului gândirii contemporane (cu elemente de hermeneutică incorporată). Metoda sintetică a deschis, în același timp, și o dezbatere interesantă cu privire la receptarea teologiei Noului Testament. Richardson consideră că doar un creștin poate înțelege teologia Bisericii primare așa cum poate fi ea reconstruită din textul Noului Testament prin discutarea cărților în lumina comentariilor analitice și a descoperirilor istorice⁴⁸.

Pe o poziție opusă se situează K. Stendahl care susține că atât creștinul cât și necreștinul pot reconstrui teologia Bisericii primare din documentele Noului Testament (doar că necreștinul nu va putea intui bine valoarea convingerilor afirmate de creștini)⁴⁹. Un alt autor important care îmbrățișează metoda tematică este C. H. Schelke.⁵⁰

⁴⁸ Richardson, *Introduction*, 9,12. Conform lui Richardson, reconstrucția fidelă ține de o relație personală cu Isus Hristos, prin credință, pentru că El este, de fapt, autorul și sursa predicării apostolice.

⁴⁹ Cf. K. Stendahl, „Biblical Theology, Contemporary”, *IDB* 1, 418-432. Există însă și posibilitatea (primejdia) ca reconstrucțiile contemporane ale teologiei apostolice să aibă un caracter confesional, vezi critica lui L.E. Keck contra lui A. Richardson: „Acel Isus care învață lucrurile atribuite lui de către Richardson este prezentat, de fapt, ca un teolog creștin, și anume ca un anglican (adică, așa cum este A. Richardson, n.m.)” (L.E. Keck, „Toward the Renewal of New Testament Christology”, *NTS* 32 (1986), 362-77).

⁵⁰ K.H. Schelke, *Theology of the New Testament*, 3 vols, trad. W. Jurgens, Collegeville, MN: Liturgical, 1971-77.

Pentru el, temele importante sunt Creația, Lumea, Timpul, Omul (vol. 1), Istoria mântuirii și a revelației (vol. 2), Etica (vol. 3), Împărăția lui Dumnezeu, Biserica, Eschatologie (vol. 4). El atrage atenția că teologii care studiază teologia biblică a Noului Testament „nu doar descriu Noul Testament, ci îl și interpretează”, subliniind că teologia biblică a Noului Testament nu este pur și simplu o recuperare a istoriei acestuia, ci, în același timp, și o interpretare a acesteia.

4. Metoda existențialistă. Această metodă subliniază nevoia reinterpretării contemporane a TB. Ea caută înțelegerea mesajului autorului inițial către destinatarul inițial, și deduce principiile receptate de către acest destinatar, mecanismul său exegetic. Odată descoperite principiile de bază ale mesajului Noului Testament, formularea lui pentru cititorul modern se face în cheie existențialistă, pe baza argumentului eternului uman. Printre meritele acestei metode este acela că personalizează învățătura Scripturii, că ține cont și încearcă să recupereze mesajul general al Noului Testament și formele (termenii) în care acesta a fost (și este) receptat. Printre dezavantaje este faptul că aplică o filosofie modernă (existențialismul) în procesul de conturare a unui mod de înțelegere antic. Rudolf Bultmann este un reprezentant de seamă al metodei existențialiste⁵¹. El aplică filosofia lui Heidegger la domeniul teologiei. Unul din conceptele sale de bază este demitologizarea mesajului Scripturii

⁵¹ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London: SCM, 1952 (cf. și Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel, Scribner Studies in Contemporary Theology, New York: Scribner's, 1951).

(alături de acesta stă și ideea nevoii de remitologizare contemporană a mesajului Scripturii)⁵². Hans Conzelmann, student al lui Bultmann, va reacționa față de această concepție⁵³, făcând un pas spre liberalism și susținând că nu mai este interesantă reconstrucția istorică a teologiei Noului Testament (centrul timpului), ci doar interpretarea ei (accentuând, astfel, și mai tare abordarea existențialistă), precum și nevoile prezente ale Bisericii (a treia fază a istoriei mântuirii, conform lui Conzelmann). Din acest punct de vedere, TBNT se înscrie pe o traiectorie din ce în ce mai subiectivă, ceea ce este punctul slab al acestei abordări.

5. Metoda hristologică. Hristos este cheia hermeneutică majoră, fereastra prin care înțelegem revelația lui Dumnezeu cu privire la orice temă (folosește ideea centralității lui Hristos ca principiu fundamental). Pe deoparte, metoda subliniază unicitatea lui Hristos și caracterul fundamental al predicării și persoanei sale. În același timp însă are tendința de a spiritualiza pasajele care nu se referă la Hristos, și de a le forța interpretarea, ajungând la idei străine de intenția primară a autorilor.

6. Metoda canonică. Breward Childs este unul din reprezentanții importanți ai acestei metode⁵⁴.

⁵² R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, NY: Scribner's, 1958; cf. J. Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics*, NY: Harper and Row, 1960.

⁵³ H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. J. Bowden, New York: Harper & Row, 1968; idem, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (2nd ed), Munich: Christian Kaiser, 1968 (1967).

⁵⁴ B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, London: SCM, 1984; idem, *Biblical Theology of the Old and New*

Interpretarea canonică ține cont de faptul că prin inspirație și selecție, prin apartenența la canon și ordinea canonică a scrierilor, avem un comentariu exegetic subtil al Scripturii. Canonul devine resursă exegetică, factor determinant în înțelegerea teologiei autorului unei cărți din Noul Testament. Deși este diferită de metoda canonică, aici poate fi amintită și metoda credală. Aceasta privește la Biblie ca la o serie de afirmații de crez desprinse de contextul lor istoric, văzute din perspectiva eternă a Bisericii. Recunoaște importanța crezului și a închinării în Noul Testament. Trasează, însă, o distincție prea radicală între credință și istorie.

- 7. *Metoda multiplex.*** Preferată de G. Hasel, metoda multiplex combină metodele enumerate mai înainte și pornește de la text pe care îl analizează exegetic din punct de vedere gramatical, istoric și social, pentru a înțelege matricea social-culturală în care trăiau primele comunități de creștini. Mesajul interpretat astfel este organizat apoi, în tendințe de bază și structuri fundamentale, caracteristice pentru cărți, autori și pentru perioada în care au trăit. Între aceste perspective, există, bineînțeles, diverse interacțiuni, locuri comune, sau tendințe particularizatoare, după cum și accente specifice. Principalele tipuri de teologii (marcană, ioanină, paulină, catolică târzie etc.), sunt interpretate, astfel, atât în independența lor teologică, precum și ca expresii ale unui fond comun de predicare, de vestire a evangheliei (metafore comune, accente comune, subiecte comune).

Testaments, London: SCM, 1992; idem, *Biblical Theology: A Proposal*, Minneapolis, MN: Fortress, 2002. Cf. și F. Thielman, *Theology of the New Testament: a Canonical and Synthetic Approach*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.

Teologia biblică încearcă să recupereze atât gândirea specifică a fiecărui autor, parte din abordările teologice timpurii ale Bisericii, precum și fondul comun al viziunii despre viață și credință (ceea ce subliniază unitatea de gândire a Bisericii pe subiecte cum sunt misiunea, așteptarea venirii a doua a lui Isus etc.). Pe lângă acest tablou teologic sincron, se poate pune în evidență și o perspectivă diacronică, o linie de schimbări teologice progresive, în timp. Tabloul final trebuie prezentat mai degrabă în termeni compatibili cu gândirea creștină primară, care aparțin textului și timpului când a fost scris Noul Testament, și nu în termeni moderni care presupun o filtrarea târzie a mesajului, o prelucrare conformă cu dezvoltările teologice ulterioare.

Abordarea adoptată în paginile următoare este o abordare combinată, de tip tematic și centrată pe autori, la care se adaugă evaluarea acestor teologii specifice în perspectivă istorică, adică o abordare de tip multiplex⁵⁵. Studiul va încerca să îmbine abordarea clasică exegetică, text cu text, a temelor teologice, dar va încerca și să construiască, prin concluzii, o privire de ansamblu structurată, unificată, asupra problemelor discutate, privite în perspectivă cronologică.

În primul său volum, această introducere va lua în considerare câteva teme majore ale teologiei (hristologie, pneumatologie, antropologie) și le va discuta din perspectivele specifice ale fiecărui corpus NT. În

⁵⁵ Cf. G. Hasel. De asemenea, D. Guthrie, *New Testament Theology*, Downers Grove: InterVarsity, 1981; G. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, rev.ed. (1974); W. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, London: SCM, 1975; F. Stagg, *New Testament Theology*, Nashville, TN: Broadman, 1962.

volumele viitoare vor fi tratate și alte capitole, cum sunt nomologia, eschatologia, gândirea trinitară în Noul Testament etc.

2. HRISTOLOGIA BIBLICĂ A NT

Hristologia reprezintă studiul teologic al persoanei (identității) și lucrării lui Isus (*christos*, gr., sau *mesiah*, ebr., înseamnă „unsul”, „cel ales”).

În general, se poate vorbi de o hristologie generală a Vechiului Testament și de o hristologie propriu-zisă a Noului Testament. Hristologia Vechiului Testament se referă la așteptările mesianice ale iudeilor și la profețiile din Vechiul Testament văzute din perspectivă creștină. Din acest punct de vedere, hristologia se intersectează cu teologia mesianică iudaică, care cuprinde multe și diverse concepții evreiești cu privire la ființa și lucrarea lui Mesia, dintre care unele depășesc limitele portretului hristic al lui Isus, sau nu se potrivesc cu acesta.

Hristologia ca atare are, totuși, ca subiect portretul din Noul Testament al lui Hristos, și se referă la intrarea în istorie a Fiului lui Dumnezeu, la întruparea sa, la felul în care a fost receptat portretul său istoric, lucrarea și jertfa sa, identitatea sa, de către apostoli, de primii credincioși, de Biserica primară etc.

Deși se pretează clar la un studiu sistematic, prin metodele teologiei sistematice, persoana lui Isus, umanitatea lui, titlurile lui, constituie subiecte care permit o bună evidențiere, prin asemănare și contrast, a teologiei specifice autorilor Noului Testament, deci, prin metodele teologiei biblice. De exemplu, se poate întreba ce au de spus fiecare dintre autorii Noului Testament despre divinitatea, umanitatea sau mesianitatea lui Isus Hristos? Se observă cumva o dezvoltare istorică a înțelegerii noi testamentare despre Isus Hristos? În ce măsură a avut Isus însuși o hristologie și care sunt caracteristicile ei de bază? S-a dezvoltat ea istoric, de-a lungul vieții sale? Există urme ale unei asemenea dezvoltări în Noul Testament? Cum se leagă teologia

fiecărui autor de predicarea lui Isus și în ce măsură este această predicare dezvoltată de teologia fiecărui autor?

În general, în Noul Testament se pot observa două tipuri de abordări hristologice: (a) o hristologie „de sus” (care subliniază mai înainte de toate divinitatea lui Isus Hristos, așa cum a fost ea cunoscută mai ales după înviere și înălțare, și apoi o regăsește și în restul detaliilor vieții pământești a lui Isus; acest tip de abordare este caracteristic lui Ioan și lui Pavel); (b) o hristologie „de jos” care subliniază mai întâi de toate umanitatea perfectă a lui Isus Hristos și alegerea sa divină, iar ca urmare a acestora, mesianitatea lui, și numai după aceea divinitatea sa, așa cum au fost ele cunoscute progresiv în timpul lucrării sale pământești, înainte de înviere, și cum au fost ele confirmate și revelate suplimentar în învierea și înălțarea lui Isus. În mod caracteristic, evanghelile sinoptice sunt cele care folosesc această metodă de receptare treptată a identității și semnificației persoanei și lucrării lui Isus.

Ca exercițiu în evidențierea acestor două perspective, în continuare vor fi studiate un număr de titluri acordate lui Isus în Noul Testament, precum și o trecere în revistă a datelor biblice legate de umanitatea sa.

2.1 TITLURILE LUI ISUS ÎN NOUL TESTAMENT

Titlurile mesianice ale lui Isus descoperă imaginea pe care o au autorii biblici despre el, felul în care a fost înțeles începând din zilele predicării sale până în zilele proclamării Bisericii.

Unele din aceste titluri au fost folosite și în timpul Vechiului Testament și trec în Noul Testament cu încărcătura teologică specifică, la care se adaugă o anumită dezvoltare intertestamentară. Ele au primit însă un înțeles nou, când au fost aplicate lui Isus, prin interacția cu persoana sa specifică, întrupată în istorie. Se poate observa, astfel, o anumită discontinuitate între

sensurile acestor titluri în Vechiul Testament și cele din Noul Testament. O a doua categorie de titluri sunt cele au apărut ca atare mai târziu, în perioada intertestamentară, și reflectă eforturile teologilor evrei de a-l defini și a-l anticipa pe Mesia și lucrarea sa de restaurare a regatului lui Israel. În al treilea rând, există și titluri care au fost atribuite pentru prima oară doar lui Isus, și nu au o istorie anterioară semnificativă, sau o încărcătură teologică anterioară majoră.

Bineînțeles, o bună caracterizare a persoanei și lucrării mântuitorului Isus, așa cum apare ele în Noul Testament, nu se poate face prin studiul unui singur titlu, ci a mai multor asemenea titluri.

Importanța studierii lor este dată nu numai de posibilitatea de a înțelege mai bine identitatea lui Isus, ci și de posibilitatea de a înțelege preferințele fiecărui autor biblic, genul de portret mesianic pe care îl realizează, contribuția pe care aceste concepții și nuanțe o au în teologia de ansamblu a acestor autori.

În particular, se poate observa un fenomen interesant, care ar trebui să motiveze și mai mult cititorul la studierea acestor titluri: Isus însuși folosea titluri diverse, apelative speciale sau chiar porecle. De exemplu, el îi numește pe Ioan și Iacov *boanerges* (fiii tunetului), lui Simon Petru îi zice „piatră” (*petros*, gr.; *kefa*, aram.); pe Natanael îl numește „israelitul neprihănit”; Ioan devine „ucenicul preaiubit”; Toma este numit și „geamănul” (*didymos*, gr.); păgânii, în contrast cu evreii, sunt numiți „căței” (sau „cățeluși”, *kynaria*; termen folosit la vindecarea fiicei femeii siro-feniciene). Se pare că și în cercul apostolic erau folosite în mod special apelativele sugestive (Barnaba este numit „fiul mângâierii”, *huios parakleseos*; lui Luca i se zice „doctorul preaiubit”, *iatros ho agapetos* etc.).

Din punct de vedere al contextului cultural, practica aceasta nu poate fi depărțită de faptul că în imperiul roman, cetățenii aveau trei nume („tria nomina”):

praenomen, nomen și cognomen. De exemplu, Saul era cunoscut între romani ca Pavel (sau Paul, Paulus, adică: „cel mic”), iar Silas era numit și Silvanus („cel din pădure”, „de la țară”, sau „de la munte”, Fapte 15:40; 1Tes. 1:1; 2Tes. 1:1); în mod asemănător, Matei (ebr.: Matitياهو, „darul lui Dumnezeu”) era numit și Levi (conexiune, unire; preot) etc. Numele multiple, poreclele reflectă în același timp, nu numai caracteristicile posesorului, ci și o tendință a grupului de a reflecta prin ele identitatea în grup a persoanelor respective.

Exemple de titluri mesianice din Vechiul Testament

Fiul, Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu
 Profetul ca Moise
 Sămânța (sămânța femeii)
 Sămânța, Urmașul lui Avraam
 Vlăstarul, Vlăstarul lui Ișai
 Emanuel (Dumnezeu este cu noi)
 Prințul Păcii
 Părinte al eternității
 Sfetcnic minunat
 Robul Domnului
 Leul lui Iuda
 Sceptra lui Iuda (toiagul lui Iuda)
 Mesia, ebr. Unsul

Titluri date lui Isus Hristos în Noul Testament:

Mesia (Hristos, gr.), Unsul
 Fiul lui Dumnezeu
 Fiul omului
 Fiul lui David
 Emanuel (Dumnezeu este cu noi)
 Pâinea
 Lumina lumii
 Apa vie

Vița
 Învățătorul (Rabuni, Rabi)
 Mielul lui Dumnezeu
 Păstorul cel Bun
 Calea
 Adevărul
 Viața
 Alfa și Omega
 Mântuitorul
 Mângâietorul (parakletos)
 Domnul (adonai, ebr.; kurios, gr.)
 Preot, marele preot
 Regele (regele lui Israel, regele iudeilor, împărat)
 Al doilea Adam (al doilea om; cel ceresc, cel pământesc)
 Marele Păstor
 Înainte-mergător, inaugurator, căpetenia (archegos, gr.)
 Finalizator, Împlinitor, „desăvârșirea” (teleiotes, gr.)

În continuare, secțiunile următoare se vor axa pe câteva din aceste titluri, anume: Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu, Hristos, Domnul, Logos, al doilea Adam.

Titlul Fiul omului

În grecește, Fiul omului este dat de expresia *ho huios tou anthropou*; în aramaică de *bar enaș* sau *bar enoș*, iar în evreiește, *ben Adam*. Titlul Fiul omului este foarte important, printre altele, pentru că pare să fie titlul pe care Isus l-a folosit cu cel mai mult atunci când vorbea despre sine însuși (cf. Mt. 18:11, Isus se descrie pe sine drept: „Fiul omului [care] a venit să caute ce era pierdut”). Originea hristică a acestui titlu este remarcată adesea: toate referințele din Noul Testament îl au la origine pe Isus (M. Hooker). Pentru alți comentatori (P. Vielhauer, N. Perrin) titlul acesta reprezintă o etichetă preferată de Biserică și, de aceea, folosită mult pe paginile Noului Testament. Alții spun că în evangheliile Noului Testament se întâlnesc ambele surse: unele

contexte își au originea în modul de adresare specific lui Isus, iar altele reprezintă preferințele de mai târziu ale Bisericii (R. Bultmann, G. Bornkamm).

În ce privește semnificația, s-a argumentat că Isus ar fi folosit acest titlu cu uneori intenții mesianice, alteori cu conotații poetice, reprezentând un alt mod de a zice „eu, omul” (G. Vermes); dincolo de poezia intrinsecă a formulei, termenul are conotații mesianice clare. Originea înrădăcinată în istorie a acestui termen, este vădită și de faptul că evangheliile sunt cele care conțin în mod masiv referințele la acest titlu, și nu epistolele - care aparțin celui de al doilea strat de reflecție creștină, i.e. al organizării Bisericii. Iar în ce privește evangheliile, titlul Fiul omului apare cel mai mult în evangheliile sinoptice.

CONȚINUTUL TEOLOGIC ÎN VT

Sintagma Fiul omului sau fiii oamenilor apare destul de des în Vechiul Testament. În Psalmul 8:4 termenul are un conținut colectiv, se referă la omenire, în general, și poate fi înțeles ca o construcție poetică (ce este omul, ce este fiul omului). În alt exemplu, Ezechiel 2:1 include o anumită reprezentativitate a titlului („fiii oamenilor” sunt acei oameni cărora le vorbește Dumnezeu) și este folosit ca un apelativ general. Daniel 7:13-14 este unul din textele cele mai importante din Vechiul Testament, în care Fiul omului este un personaj mesianic, cu caracter reprezentativ: Daniel vede în viziunea sa o persoană descrisă „ca un fiu al omului” care vine pe norii cerului și se înfățișează înaintea tronului lui Dumnezeu, unde primește domnie veșnică peste toate națiunile pământului. Referința subliniază atât apartenența la umanitate (deși există o prepoziție, i.e. „ca”, prin care se poate afirma doar asemănarea, nu și apartenența), precum și reprezentativitatea sa, și acceptarea lui înaintea lui Dumnezeu, ca persoană mesianică, salvatoare, regală. Mai departe, în Daniel 8:17 se schimbă registrul și Daniel însuși este numit „fiu al

omului”, ceea ce indică o fluiditate considerabilă a sensurilor termenului. Fiul omului ca titlu mesianic, chiar ca persoană existând înaintea creației apare și în 1 Enoh 37-71 (cf. 46.1-5, 48.1-10; Enoh este un „fiu al omului” în 70.1, 71.14, etc.)⁵⁶, în 4 Ezra, cărți apocaliptice apocrife din perioada intertestamentară.

În concluzie, Fiul omului ar putea însemna uneori, în Vechiul Testament, o simplă referință la un om (mai ales în cadrul unei viziuni), o declarație generică de indentitate (suntem „oameni”, „fii ai oamenilor”; conform idiomului ebraic), sau o subliniere a identității vorbitorului (adică „acest fiu al omului”, și nu o altă persoană). În același timp, în mod clar, termenul reprezintă un titlu mesianic cu conotații apocaliptice, vorbind despre venirea sfârșitului și restaurarea împărăției lui Dumnezeu, a destinului omenirii.

TITLUL FIUL OMULUI ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

La o analiză atentă, evangheliile sinoptice sunt cele în care titlul Fiul omului este folosit cel mai des. Așa cum observă H. Marshall, aceste referințe se pot grupa în trei categorii diferite, în conformitate cu tipul informației oferite despre lucrarea lui Isus.

Grupa A – reprezintă categoria de pasaje care se referă la lucrarea și activitatea pământească a lui Isus. De exemplu, în Marcu 2:10, 2:28 apare cu înțeles mesianic. Luca 5:24 îl înfățează pe Fiul omului ca având putere și să ierte păcatele și să dea vindecare deplină unui om paralizat, care zăcea la pat (cf. Mc.2:10; Mt.9:6). Fiul omului este Domn al Sabatului (Lc.6:5; Mc.2:28; Mt.12:8), o poziție de egalitate cu Moise, și chiar de asumare a unei autorități divine. În Luca 7:34, Isus se descrie pe sine, făcând comparație între el și Ioan Botezătorul (Fiul omului, Isus, s-a identificat cu oamenii,

⁵⁶ B.E. Reynolds, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, WUNT 2/249, Tuebingen: Mohr Siebeck, 2008.

în timp ce Ioan trăia ca un nazireu, despărțit de oameni; sfințenia lui Isus se manifesta prin cumpătate, nu prin restricții alimentare sau prin ascetism; cf. Mt.11:18-19).

Luca 9:57-58 se referă la lucrarea pământească a lui Isus, la stilul său de viață, de predicator pelerin (Mt.8:18). În Luca 19:10, Isus își descrie singur scopul misiunii sale pământești.

În Matei 16:13, Isus întreabă despre sine: „cine zic oamenii că sunt eu, Fiul omului?” și astfel invită răspunsul faimos al lui Petru (Mc.8:27 nu folosește titlul în întrebarea lui Isus; nici Lc.9:18).

În această categorie intră și textele care afirmă o legătură aparte între Fiul omului și Duhul Sfânt, cum sunt Matei 12:32 și Luca 12:10 (problema iertării blasfemiei împotriva Fiului omului, dar a neiertării blasfemiei împotriva Duhului Sfânt). Pe deoparte, pare că importanța lui mesia ca Fiu al omului este pusă pe o treaptă mai jos decât importanța Duhului Sfânt (ca om, Isus admite până la un punct, obiecții față de sine, dar nu admite obiecții față de evidențele clare ale lucrării Duhului Sfânt, ca manifestare divină a prezenței lui Dumnezeu), pe de alta, se afirmă o legătură clară între cei doi: nu se poate afirma că Isus lucrează cu Duhul lui Satan, deoarece este evident că el aduce eschatonul, victoria finală, punând capăt lucrărilor lui Satan, prin puterea Duhului Sfânt al lui Dumnezeu.

Într-un mod interesant, după Schimbarea la față, Isus îi avertizează pe ucenici, în Matei 17:9, să nu spună despre această viziune nimănui, până când Fiul omului nu va fi înviat din morți (Matei atrage astfel atenția că Fiul omului avea și această putere și că Isus vestește suferința, dar și învierea sa, de timpuriu; cf. Mc. 9:9, în citat indirect; în vreme ce Lc.9:37 nu are asemenea precizări).

Grupa B – reprezintă categoria de pasaje în care titlul Fiul omului se folosește cu privire la suferința, moartea și învierea lui Isus. Printre exemplele cele mai cunoscute

sunt Marcu 8:31, 10:45, 14:21, 41 (cf. Luca 9:22, 44; 18:31; 22:10, 47 – despre vânzarea lui Iuda; 24:7, explicații post-înviere ale îngerilor, către femeile venite la mormânt; cf., de asemeni, Mt.17:12, 22; 20:18; posibil 20:28, Fiul omului a venit să își dea viața ca răscumpărare; 26:1; și textele trădării: 26:24, la cină, 26:44-45).

Grupa C – reprezintă categoria de pasaje în care titlul se referă la înălțarea în glorie a lui Isus, la revenirea sa glorioasă, a doua oară, la Judecata pe care o va conduce el. În această serie intră pasaje cum sunt Marcu 8:38, 13:26, 14:62; Luca 12:8, 12:40, 17:22-30, 18:8; Matei 10:23, 13:41, 16:27-28; 19:28-29; 24:30-35, 44; 25:13, 31; 26:64⁵⁷. O referință interesantă este cea din Marcu 15:39, unde Isus este numit de sutașul roman și om și Fiu al lui Dumnezeu, într-o singură propoziție.

Cu privire la unele din aceste texte s-a emis părerea că Biserica ar fi încercat intenționat să-l descrie pe Isus cu acest titlu mesianic, în timp ce realitatea istorică era un pic diferită (de exemplu, în Marcu 13:26-27, unde este vorba de a doua sa revenire). Un alt mod de a interpreta o asemenea referință de tip C însă este faptul Isus se numește pe sine Fiul omului, dar se privește pe sine, se obiectivizează ca istorie viitoare (printr-un joc de cuvinte, s-ar putea spune că aici Fiul omului este considerat de către Fiul omului, Isus, din punctul de vedere al lui Dumnezeu întrupat, ca Fiu al lui Dumnezeu care știe esența viitorului).

TITLUL FIUL OMULUI ÎN IOAN

În Evanghelia după Ioan titlul Fiul omului este mai rar menționat decât în evangheliile sinoptice, și apare cu diverse conotații, și noi și vechi. Uneori, Isus folosește titlul Fiul omului în mod asemănător cu autorii sinoptici;

⁵⁷ I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, London: IVP, 1976.

de exemplu, el se autodenumește Fiul omului în Ioan 1:51. Chiar și referința aceasta însă este specifică lui Ioan, deoarece mențiunea apare în cadrul discuției cu Natanael, când Isus se descrie pe sine ca Fiul omului care este scara pe care îngerii urcă și coboară, scara lui Dumnezeu din visul lui Iacov (Gen.28:12). Cu alte cuvinte, Ioan dă și el un loc deosebit situațiilor în care Isus își explică identitatea mesianică prin imagini din Vechiul Testament. Mai departe, Ioan 6:27 continuă seria de argumente din Vechiul Testament, cu asemănarea lui Isus cu Moise, arătând că adevăratul dătător de hrană cerească, veșnică, este Isus.

Ioan însă are și numeroase accente caracteristice. În evanghelia sa, Isus folosește titlul acesta cu sensuri noi, euharistice sau legate de pre-existența sa, care îi intrigă pe ascultători (In. 6:53, 62, el spune: „dacă nu mâncați trupul Fiului omului și nu beți sângele lui, nu aveți viață în voi înșivă”; și: „dacă l-ați vedea pe Fiul omului urcându-se unde era mai înainte?”).

Nuanțele teologice sunt un pic mai complicate în Ioan pentru că în această evanghelie comentariul lui Isus se împletește adeseori până la confundare cu comentariul lui Ioan (*cf.* In. 3:13, 14; 16). Dar această ambiguitate este specifică lui Ioan, fiind parte majoră din retorica sa de provocare la gândire și de convingere a auditoriului cu privire la divinitatea și mesianitatea lui Isus.

Tema înălțării apare des în Ioan și trimite parțial la pre-existență și întrupare, iar parțial face referință la glorificarea lui Isus după înviere, ca mesia, după cum trimite și la ideea de reîntoarcere a Fiului omului, la eschatologie (In. 3:13, 14; 6:62). Înălțarea lui Isus și interpretarea ei problematică nu este provocată doar de cuvintele lui Isus, ci este reflectată și de cuvintele poporului, care are diverse preconcepții despre Mesia: „Noi am auzit din Lege că Hristosul rămâne în veac; cum dar zici tu că Fiul omului trebuie să fie înălțat? Cine este acest Fiu al omului?” (In. 12:34; *cf.* 8:28).

În mod ironic, interlocutorii lui Isus afirmă eternitatea apriorică a lui Mesia și imposibilitatea „înălțării” lui ca moarte (eventual ca moarte pe cruce).

Capitolul 6 este plin de ziceri legate de Fiul omului și semnificația cinei mesianice, a hrănirii în pustie. Fiul omului apare în dialogul cu evreii (8:28) se pare că face o referire la moartea lui, felul în care moare trebuie să fie o revelație. În dialogul cu orbul vindecat apare problema credinței în Isus Mesia, Fiul omului: „crezi tu în Fiul omului (In. 9:35)^{58?}”

Isus folosește titlul Fiul omului și în dialogul cu iudeii eleniști veniți să vorbească cu el (sau „grecii”, gr. *hellenes*, în Ioan 12:23-26). Aici folosește și discută metafora bobului de grâu ca imagine a morții și învierii sale, și promite răsplătirea Tatălui pentru cei care îl urmează („îi va cinsti”). Ca de obicei, Isus folosește paradoxul: cine își iubește viața, o pierde, iar cel ce și-o urăște și-o va câștiga pentru eternitate.

În legătură cu acest caz, este interesant de subliniat că în Ioan, titlul Fiul omului începe să fie folosit și în legătură cu popoarele păgâne: prozeliți, iudei elenizați, sau chiar romani. La Ioan 12.23-25, citat mai sus, se poate adăuga și faptul că Pilat îl prezintă pe Isus drept „omul”: „iată omul” (In. 19:5). Expresia ar putea fi un ecou al titlului Fiul omului, nu numai expresia gândirii lui Irod. O altă aluzie, discutabilă, într-adevăr, la acest titlu poate fi termenul general folosit de orbul vindecat de Isus, care se referă la mântuitor prin termenii „omul acela” (9:11).

⁵⁸ Traducerea Cornilescu folosește aici varianta „Fiul lui Dumnezeu”, dar manuscrisele cele mai vechi au „Fiul omului” (P^{66.75} B D W pc sy^s co). Varianta „Fiul lui Dumnezeu” este sprijinită de A L Θ Ψ 070. 0250 f^{1.13} 33 m lat sy^{p.h} bo etc. (E. Nestle, E. Nestle, K. Aland, B. Aland, *Novum Testamentum Graece* (ed. 27. rev.) Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993, 281, Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung).

Intrarea în săptămâna mare aduce cu sine și un accent suplimentar pe proslăvirea (preamărirea, glorificarea) Fiului omului (*doxazo*, gr. „a glorifica”). La masa pascală acest subiect este deschis în mod special de Isus („acum Fiul omului va fi proslăvit”, Ioan 13:31). Ideea glorificării lui Isus este folosită și în restul evangheliei, în moduri diverse, de exemplu în Ioan 5:27, în contextul în care Isus, Fiul primește o onoare egală cu cea a Tatălui, fiind pus judecător peste toți, în ziua judecării finale, și primind dreptul de a da viața veșnică.

În final, se poate observa că Ioan își menține stilul propriu și aduce în discuție, de obicei, alte situații în care s-a folosit Fiul omului decât cele din evangheliile sinoptice (cu toate că există și câteva referințe asemănătoare, de exemplu, cele eschatologice). Ca și în celelalte evanghelii, apare că Isus a folosit în mod extensiv acest titlu, el însuși. De asemenea, reiese că titlul a fost înțeles și preluat în numeroase discuții de numeroși interlocutori de facturi diferite: evrei, romani, greci. Titlul a primit din partea lui Isus numeroase conotații noi, referitoare la întrupare, la suferință și la glorificarea (înălțarea) sa.

În timp ce în epistolele iohanine nu apare deloc, titlul Fiul omului poate fi regăsit în Apocalipsa 1:13-15, 14:14, 16 (cineva asemenea unui fiu de om, sau asemenea Fiului omului). De data aceasta punctul de plecare nu este doar Vechiul Testament (Daniel 7:13) ci și întreaga predicare creștină, evangheliile Noului Testament. Conotațiile titlului în Apocalipsa sunt mesianice și eschatologice. Pe de altă parte, Isus ca Fiul al omului, este descris într-o îmbrăcăminte și cu caracteristici împărtășite și de îngeri, până la un punct (cf. haina de in curat, brâul de aur, vocea puternică, etc; cf. 15:5; 10:1).

Isus Hristos, cel glorificat este cel ce dă revelația și tot el este cel victorios asupra popoarelor lumii, asupra îngerilor demonici, aducând victoria binelui, împărăția lui Dumnezeu în univers.

TITLUL FIUL OMULUI ÎN RESTUL NT

În restul Noului Testament, titlul Fiul omului este folosit mult mai puțin, deși apar uneori expresii echivalente, cu diverse nuanțe. Această lipsă este surprinzătoare și arată că Biserica nu a preluat în întregime titlul, spre folosință, deși a preluat teologia lui, esențială pentru înțelegerea umanității lui Isus⁵⁹.

Astfel, în Faptele Apostolilor apare o singură dată, în Fapte 7:56, în contextul morții de martir a lui Ștefan: el îl vede pe Fiul omului care stă în picioare la dreapta Tatălui, în ceruri (în context, se înțelege că Fiul omului stă în picioare așteptându-l pe credinciosul său Ștefan, în momentul martirajului său). Este interesant că, deși Isus este glorificat și înălțat la ceruri, Ștefan îl vede ca Fiul al Omului, ca în Daniel și ca în evangheliile, și nu ca Fiul al lui Dumnezeu; astfel, Isus este prezentat ca Mesia iudeilor care îl condamnau pe Ștefan și erau gata să îl execute. Ei nu sunt ultragiați prin folosirea unui titlu mai agresiv, dar, chiar și așa, înțeleg poziția supremă a lui Isus, pe care o proclamă Ștefan, și se scandalizează și mai tare.

În ce privește epistolele lui Pavel, el nu folosește expresia Fiului omului, ca atare, dar se apropie de ea în câteva cazuri, e drept, puține la număr. Astfel, Isus este numit „omul Isus”, mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu, în 1Timotei 2:5-6 (cf. Rom. 8:2-4). Referința aceasta este doar una implicată, dar este remarcabil, în context, faptul că Pavel alege expresia „omul Isus”, pentru a sublinia mijlocirea, în loc de o expresie de genul „Fiul lui Dumnezeu”; cu alte cuvinte umanitatea lui Isus este esențială în mântuirea omului, chiar dacă posibilitatea unei umanități hristice pure, curate, a fost

⁵⁹ Cf. Ladd, *Theology of the NT*, 144-145. Unul din motive poate fi faptul că expresia este, de fapt, un ebraism, care înseamnă „om”, în vreme ce forma greacă „ho huios tou anthropou” nu prea avea sens în limba greacă.

asigurată de Fiul divin întrupat (o umanitate perfectă nu a fost posibil de atins în afara întrupării Fiului divin). În calitate de om, el este și preot și jertfă, un mijlocitor esențial între oameni și Dumnezeu.

Într-un alt exemplu implicit, și mai depărtat de titlul Fiul omului, ca atare, Efeseni 4:13 precizează că trebuie să ajungem la statura Fiului lui Dumnezeu, adică starea de „bărbat desăvârșit” (*aner teleion*, o expresie apropiată de *anthropos teleion*, om desăvârșit; *aner* poate avea și sensul de om). Filipeni 2:7-9 aduce o paralelă apropiată, referindu-se la Isus, cel făcut asemenea omului (*en homoiomati anthropon genomenos*), și înălțat, apoi, ca domn al domnilor (imaginea întrupării perfecte are însă drept punct de plecare, egalitatea cu Dumnezeu, *to einai isa theo*).

Un exemplu mai clar de folosire a titlului Fiul omului se află însă în Epistola către evrei. Astfel, în Evrei 2:6-8, care citează Psalmul 8:4-6 (un psalm davidic)⁶⁰: „Ce este omul, ca să-ți amintești de el, Ce este Fiul omului ca să îți pese de el? L-ai pus pentru puțin timp mai prejos de îngerii [*elohim*], l-ai încununat cu slavă și cinste, toate le-ai așezat sub picioarele lui.”

În contextul din Evrei, expresia este folosită în mai multe feluri: și general și specific. Astfel, după ce afirmă că omul, în general, a fost creat doar pentru puțină vreme mai prejos decât îngerii și i-au fost supuse toate pe pământ, pasajul recunoaște că încă nu vedem nici un om care să fi ajuns mai pe sus de îngerii (sau la egalitate cu ei), doar pe unul singur, anume pe Isus cel glorificat (care este mai presus de îngerii). Fiul Omului este deci Isus; de la o discuție despre fiul omului, generic, textul face o tranziție la titlul unic și specific al lui Isus. În același

⁶⁰ Tema apare și în Psalm 144:3-4, cu alte nuanțe, mai pesimiste: „Doamne, ce este omul ca să iei cunoștință de el, fiul omului ca să iei seama la el? Omul este ca o suflare, zilele lui sunt ca umbra care trece”.

timp, este afirmată și unitatea de destin a oamenilor cu Isus și, în Evrei 1:14, se spune că îngerii sunt spirite slujitoare trimise în ajutorul fiilor lui Avraam.

Pasajul însă merită studiat mai în detaliu, deoarece oferă oportunitatea observării modificării unui termen profetic în timp, de la stadiul de titlu uman la cel de titlu mesianic.

Tangențial, se poate observa și că în Psalmul 8:4-6, termenul *elohim* poate fi tradus în mai multe feluri: „dumnezei”, „Dumnezeu”, „îngeri” sau „cei puternici”; cu alte cuvinte, se poate traduce și că omul a fost așezat mai prejos de Dumnezeu. Totuși, Evrei 2:6 folosește interpretarea „îngeri”, iar inferioritatea omului față de îngeri (a „fiului omului”) este înțeleasă nu atât ontologic, cât temporal, adică oamenii sunt mai jos decât îngerii, dar nu pentru întotdeauna și prin definiție, ci doar pentru puțină vreme. Perspectiva Epistolei către evrei vorbește despre destinul teoretic al tuturor oamenilor, dar care nu este vizibil până în prezent decât în persoana lui Isus, prin învierea sa și prin înălțarea în glorie (umanitatea reprezentativă a lui Isus este descrisă în Evr. 2:11-18).

Originea acestei evaluări asupra omului pare să fie Iov 7:17-19, care aduce o formulare un pic diferită: „Ce este fiul omului, să-i dai atâta importanță? De ce îl iei atât de în serios și îl verifici în fiecare dimineată? Când vei înceta să te mai preocupi atât de mine? Când îmi vei da răgaz să-mi înghit saliva?” În acest pasaj Iov se vede pe sine ca pe un om, pur și simplu. Ceea ce spune el traduce întrebarea implicită „De ce nu mă lași în pace? De ce nu îmi dai un răgaz? Mă cercetezi și mă pedepsești atât de mult... sunt doar un imperfect fiu al omului... lasă-mă să respir, să îmi revin...”). Contextul folosirii acestui titlu la Iov este un context al revoltei, al contestării, al justificării. Această perspectivă este cunoscută autorilor de mai târziu și, de exemplu, David o folosește în Psalmul 144:3-4, care deplânge, de asemenea, soarta

vieții scurte a omului. Această observație indică faptul că David medita profund la cuvântului Domnului care îi stătea la dispoziție în vremea aceea (Tora, Iov) și aborda textul din diverse perspective, și mai pesimiste ori negative (Psa. 144) și mai pozitive, optimiste (Psa. 8).

În ce privește forma mai concretă a textului din Iov, ea este reluată mai degrabă în Psalmul 8:4-6 (chiar 4-8): „Ce este omul, ca să Te gândești la el? Și fiul omului, ca să-l bagi în seamă? L-ai făcut cu puțin mai prejos decât Dumnezeu [*elohim*] și l-ai încununat cu slavă și cu cinste. I-ai dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Tale, toate le-ai pus sub picioarele lui...” Omul este comparat cu lumea stelelor (8:3) și cu lumea animalelor (8:7-8), cea din urmă fiindu-i dată în stăpânire (conform Evr. 2:6-8, și lumea cosmică îi este dată spre stăpânire; de asemenea, Evrei 2:5 spune că lumea viitoare va fi dată în stăpânirea oamenilor, nu a îngerilor), și implicit este comparat și cu Dumnezeu (comparația are sens, din perspectiva Genezei, pentru că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, numit *elohim* în Gen.1-2, cf. crearea omului în Gen. 1:27-28, ca să reflecte sau să exercite pe pământ stăpânirea divină).

În discuția de mai sus, s-a putut urmări, pe deoparte, dezvoltarea înțelesului termenului *elohim*, pe de altă parte modul în care a fost folosită expresia „Fiul omului” (general, particular; temporal; ontologic).

În urma închiderii acestui cerc exegetic, cititorul a putut explora cu plecare din Vechiul Testament traiectoria unui citat reprezentativ care pornește de la lipsa de semnificație a omului (Iov), trece printr-o referință mesianică explicită (David), ca să fie reluat într-un citat care afirmă atât destinul mesianic al lui Isus, cât și destinul omului, în general (Evrei).

CONCLUZII DESPRE TITLUL FIUL OMULUI

Înțelesul titlului Fiul omului este clar dominat de sensul mesianic și de folosirea sa în zona publică. În mod

caracteristic, el este un titlu preferat de Isus în relatările evangheliilor sinoptice, în vreme ce situația nu este aceeași în evanghelia după Ioan (aici, titlul Fiul omului și Fiul lui Dumnezeu se află într-un echilibru relativ, alături de forma rezumată, Fiul).

Conținutul legat de cruce și cel eschatologic al acestui titlu mesianic sunt evidente în toate evangheliile.

Pe ansamblu, modul în care este folosit titlu Fiul omului în Noul Testament permite observarea unor tranziții teologice, după cum urmează:

1. Se observă o tranziție de la un înțeles primar secular, general, la unul particular, mesianic, hristic (aplicabil doar lui Isus). Un titlu poate să aibă un înțeles cultural, o utilizare seculară (de exemplu, să fie un titlu de politețe, de exemplu titlul Domnul). Apoi, apare un înțeles specific, nou, aplicabil unei anumite clase de oameni sau, în cazul lui Isus, aplicabil doar unei anumite persoane.
2. Se observă o tranziție de la multiplicitate la unicitate. Mai mulți oameni au fost numiți Fiul omului (de ex., Iov, David), însă titlul ajunge să fie aplicat cu preponderență și chiar cu exclusivitate lui Isus. El devine Fiul omului prin excelență, cel mai remarcabil, și, de aici, cu adevărat reprezentativ.
3. Se observă o tranziție de la o teologie caracteristică Vechiului Testament la o teologie caracteristică Noului Testament. Din această perspectivă, atunci când sunt aplicate lui Isus, titlurile mesianice capătă un nou înțeles care depășește delimitările obișnuite în Vechiul Testament. Semnificațiile sociale cât și cele tradiționale sunt umplute un conținut nou. Isus devine Fiul omului, cel unic, adevăratul Mesia, cu trăsături specifice, atât divine cât și umane și, în plus, caracteristicile sale

mesianice sunt completate de aspecte care sunt mai puțin clare în Vechiul Testament, cum ar fi: suferința sa mesianică, venirea în două etape sau de două ori a lui Mesia (i.e. întruparea, înălțarea, și a doua venire, pentru domnie și judecată) etc.

Titlul Fiul lui Dumnezeu

În mod paradoxal, ideea că un om poate să fie numit Fiul lui Dumnezeu era mai ușor de acceptat pentru greci decât pentru evrei și, bineînțeles, în ambele părți nu avea înțelesul care i se atribuie în creștinism.

Grecii gândeau foloseau acest titlu mai ales în desemnarea unor bărbați cu însușiri deasupra oamenilor obișnuiți, numiți și bărbați divini (*theios aner*) cum ar fi Hercule, Pitagora, Apollonius din Tyana (deși acesta din urmă este descris astfel de o legendă post-creștină, inspirată după Hristos) și alții, oameni care au o naștere jumătate divină, jumătate umană, sau care acced în finalul vieții la un statut aparte, nemuritor⁶¹.

⁶¹ D. Zeller, „The *theia fisis* of Hippocrates and of Other Divine Men”, în J.T. Fitzgerald et al., (eds), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NT Sup110, Leiden – Boston: Brill, 2003, 49-69. E. Koskenniemi, „Apollonius of Tyana: A Typical *theios aner*?”, *JBL* 117.3 (1998), 455-467, D.S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, WUNT 2.91, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1997; vezi și B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 2.40, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1991, C.R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, SBLDS 40, Missoula, MT: Scholars, 1977 etc. Pe deoparte, gândirea greacă recunoaște o prăpastie adâncă între divinitate și om, pe de alta, ea se află într-o constantă dorință și tânjire după natura divină. Omul nu se poate apropia de natura divină, dar poate deveni nemuritor. Singur, prin propriile puteri, însă, el nu poate realiza acest lucru. Chiar și demizeii, născuți din

În Vechiul Testament titlul este folosit adesea despre cei ce au o relație aparte, foarte apropiată și privilegiată cu Dumnezeu, dar în marea lor majoritate nu este contemplată ideea de divinitate.

Astfel, în Geneza 6:1-4 și Iov 1:6, 2:1, 38:7, Daniel 3:25, titlul este folosit cu privire la îngeri. Israelii sunt numiți și ei fiii lui Dumnezeu: Deuteronom 14:1-2, Ieremia 3:19-20, Osea 1:10. Ceea ce se spune la plural poate fi reformulat, prin metonimie, la singular: Israel este „fiul lui Dumnezeu” (de ex. Osea 11:1, „am chemat pe fiul meu din Egipt”). „Fiul lui Dumnezeu” poate fi și un titlu dat împăraților (2 Samuel 7:14). Mesia cel profetizat și așteptat este și numit și el „fiul lui Dumnezeu” în perioada intertestamentară, în cărțile (Cartea lui Enoh, Apocalipsa lui Ezra 7:28, 13:32, 14:9).

Grecii – sau iudeii eleniști – înțelegeau mai ușor că Isus poate fi Fiul lui Dumnezeu, însă acestei înțelegeri îi scăpa ideea de unicitate, iar divinitatea (identificarea cu Dumnezeu și natura deplin divină) era, de asemeni, dificil de înțeles.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

În evangheliile sinoptice apar numeroase expresii indirecte asociate cu filiația divină, de exemplu: Fiul, Fiul lui Dumnezeu, Tatăl Meu Ceresc, Tatăl vostru din Ceruri, Tată Ceresc, Abba etc. Într-un mod metaforic, chiar și Adam este descris ca fiu al lui Dumnezeu, în evanghelia lui Luca (deși, Luca încearcă un argument subtil, ca să afirme, de fapt, că Isus este fiul lui Dumnezeu, deoarece genealogia este genealogia lui Isus etc., fiul lui Adam, fiul lui Dumnezeu, Luca 3:38)⁶².

zei și oameni, nu au acces la nemurire și fericire veșnică decât cu ajutorul zeilor (D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin: De Gruyter, 1970, 198).

⁶² Luca dovedește o subtilitate deosebită când lasă ca expresia „Adam, fiul lui Dumnezeu” să poată fi pusă în legătură cu numele

Într-un număr de pasaje titlul Fiul lui Dumnezeu este folosit împreună cu titlul Hristosul (cf. Mt. 16:16, vezi Mc. 8:29 în mărturisirea lui Petru). Caiafa îl întreabă pe Isus dacă este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 26:62, Mc. 14:61, Lc. 22:66). Această coexistență de titluri indică înțelesul mesianic comun pe care îl aveau cele două expresii.

În Luca 4:41, și în alte câteva texte sinoptice, chiar demonii mărturisesc: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu”. Satana îl ispitește pe Isus în pustiu folosind în mod repetat această denumire (Mt. 4:3, Lc. 4:3,9). Cu siguranță, titlul oferea demonilor o oportunitate de șantaj și de publicitate negativă, care îi putea aduce lucrării lui Isus un sfârșit mult mai rapid.

Uneori apare simplu, titlul sub formă redusă, Fiu, sau sub formă implicită. Isus se numește pe sine Fiu, subînțelegând formula Fiul lui Dumnezeu (Mt. 11:25, Lc. 10:21). Uneori, când Isus arată că Dumnezeu este Tatăl său, se poate subînțelege prezența implicită a relației Tată-Fiu (Luca 22:29).

O discuție generală a asocierii între Fiul și Tatăl, sau între Isus și ceilalți, ca frați și mamă și tată, apare în Marcu 3:32, precum și o altă asociere, mai directă, unde Isus este numit Fiul, iar Tatăl este cel ce știe totul (cf. Matei 24:36).

Într-o serie selectă (botez, transfigurare), Dumnezeu îl numește pe Isus Fiu preaiubit în care își găsește plăcerea, sau buna-plăcere, bunăvoința (Mc. 1:11, Mt. 3:17; gr. *eudokesa*). Această sintagmă apare și la schimbarea la față, de pe munte (Mc. 9:9, Mt. 17:2).⁶³

lui Isus de la începutul genealogiei „Isus, fiul lui Iosif....., fiul lui Dumnezeu”.

⁶³ Ea este menționată și în 2 Petru ca semn că Dumnezeu însuși îl investește pe Isus cu autoritate de Fiu, declarându-și plăcerea (bunăvoința) – sau aprobarea față de el, hotărârea pe care o are în această alegere publică.

Titlul Fiul re-apare, cu conotații speciale, ca Fiu al Tatălui ceresc, și în parabola viei și vierilor, Marcu 12:1-12, Matei 21.33ff. În ultima parte a vieții de slujire, în ultima săptămână petrecută în Ierusalim, Isus pune întrebări cheie despre relația dintre el și Tatăl, dintre sine și David (cf. Marcu 12:35ff, Matei 22:41-46, Luca 20:41-42; cum poate să fie Hristos fiul lui David, dacă David îl numește „Domnul meu”?; Isus întreabă al cui fiu este Hristos, atunci, iar implicația este că Hristos nu este doar fiul lui David, ci și Fiul lui Dumnezeu)⁶⁴.

Conotațiile acestor referințe se referă atât la relația specială a lui Isus cu Tatăl, cât și la natura divină sa sau la pre-existența sa.

CONCLUZII LA SINOPTICI

În evangheliile sinoptice, se poate observa o anumită grupare a textelor despre Isus ca Fiu al lui Dumnezeu. Isus este numit Fiul lui Dumnezeu cu precădere în următoarele situații:

- a. la botezul lui Isus și la schimbarea la față, în formulă rezumată și expresie specifică (Fiul meu cel preaiubit), de către Dumnezeu;
- b. în mărturisirea lui Petru (titlu complet doar în Matei 16:16);
- c. înainte de vindecarea unor oameni posedați de demoni (demonii sunt cei care îl recunosc pe Isus ca Fiul lui Dumnezeu și sunt gata să o mărturisească public);
- d. de îngeri, implicit, în pasajele de anunțare a nașterii lui Isus (dar ei îl numesc așa în fața unui auditoriu restrâns);
- e. în timpul ispitirii din pustie (Satan îl recunoaște și îl și contestă, îl pune la încercare);

⁶⁴ C. Kelly, „The Messiah: Whose Son Is He? Another Look at the Son of David and Son of God Titles in Matthew”, Trinity Seminary Review; 26.1 (2005), 17-28.

f. ca acuzație, la judecata sa înaintea sinderiului, în ultima săptămână petrecută în Ierusalim, înaintea preoților sau a lui Pilat.

g. de Isus însuși, indirect, în ultima săptămână, în întrebarea despre „al cui Fiu este Hristosul” (care primește răspunsul de la iudei „Fiul lui David”, în timp ce Isus dă o indicație subtilă că este Fiul lui Dumnezeu, și de aceea îl numește David „Domnul meu”).

Toate acestea sunt relatări istorice de situații publice în care Isus este numit cu acest titlu mai ales de terțe persoane. Titlul acesta ajunge să fie principalul cap de acuzare înaintea sinedriului, iar în ce-i privește pe demoni, devine subiectul unei publicități răuvoitoare, care va duce iarăși la acuzarea lui Isus. Intenția spiritelor rele este să grăbească acuzarea lui Isus, să obțină o condamnare prematură care să împiedice răspândirea evangheliei, educarea apostolilor, completarea mărturiei cu minuni mesianice etc. Ca atare, Isus însuși preferă titlul „Fiul omului” în situațiile publice din evangheliile sinoptice.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL IOANIN

Fiul lui Dumnezeu în Evanghelia după Ioan

Evanghelia după Ioan este o evanghelie complementară celor sinoptice, așa cum s-a observat din vremea Părinților Bisericii și, ca atare, ea include discuții mai apropiate între Isus și ucenici despre titlul Fiul lui Dumnezeu, ca și pentru alte subiecte, precum și discuții mai directe asupra acestui titlu între Isus și Farisei sau saducheii.

În evanghelia după Ioan titlul Fiul lui Dumnezeu este folosit mai des și mai pe față. Astfel, apare de 9 ori în formulare clară, în prima parte a evangheliei, „cartea semnelor” (1-12), și de două ori în a doua jumătate a evangheliei (13-21; 19:7, 20:31).

În 1:18 este subliniată divinitatea lui Isus, care este numit singurul Fiu al lui Dumnezeu, cel „unul născut” (1:18; 3:16, 18)⁶⁵. Câțiva credincioși îl recunosc ca atare (Ioan Botezătorul; Natanel, 1:49; Marta, 11:27; autorul însuși: 20:31; se poate observa cum Ioan se asigură că acest titlu apare la început, la mijloc și la sfârșitul evangheliei).

De câteva ori, Isus este acuzat de iudei că pretinde să fie Fiul lui Dumnezeu (10:36; cf. scena judecății, 19:7).

În particular, în Ioan 10:34-36, Isus răspunde cu Psalmul 82:6, care aduce un argument neobișnuit, de tip davidic: „Oare nu este scris în Legea voastră: Eu am zis: sunteți dumnezei? (*ani amarti elohim atem*)⁶⁶ Dacă pe cei cărora le-a vorbit cuvântul lui Dumnezeu i-a numit dumnezei (*elohim*) – și Scriptura nu poate fi desființată, mie, cel pe care Tatăl l-a sfințit și l-a trimis în lume, îmi spuneți: Hulești! pentru că am zis: sunt Fiul lui Dumnezeu!”⁶⁷ (cf. și Psa. 45:7, unde regele mesianic este numit, de asemenea, Dumnezeu).

În particular, textul din psalmul 82:6 este unul dificil, denotând o teologie de curte regală a tronului divin,

⁶⁵ Teologia Fiului – sau teologia fiilor lui Dumnezeu, cuprinde și Ioan 1:12-13 („Dar tuturor celor care l-au primit, celor care cred în numele său, le-a dat puterea să devină copii ai lui Dumnezeu, născuți nu din sânge, nici din voință trupească, nici din voința vreunui bărbat, ci din Dumnezeu”), unde se fac sublinieri foarte interesante despre caracterul de fiu al lui Dumnezeu (copil al lui Dumnezeu), pe care îl au cei credincioși. Această filiație nu este identică cu a lui Isus, care este Dumnezeu adevărat, dar arată că Fiul împărtășește cu frații săi această legătură cu Dumnezeu, pe care El o are și ca om, și ca Fiu veșnic.

⁶⁶ Conform dicționarului ebraic Brown-Driver-Briggs, *elohim* este un plural care se poate traduce fie ca judecători, prinți, sau persoane super puternice (zei, îngeri, superoameni), ori ca nume propriu al lui Dumnezeu cel unic. Teologia din Psa. 82 și Iov 1 folosește imaginea curții regale a zeilor, prezidată de zeul suprem.

⁶⁷ Isus folosește regula rabinică „de la ușor la greu”, *qal va-homer*, sau (și) elemente de *kalal uperat*, *uperat kalal* (de la particular la general, de la general la particular).

asemănătoare cu cea din Iov 1:6-12. Isus cunoaște, evident, această teologie de extremă, prin care îngerii sau prinții umani puteau fi numiți și ei „dumnezei” (cei tari, cei puternici). În mod specific, psalmul 82:6 este critic față de prinții sau îngerii dovediți necredincioși și aceștia sunt avertizați că nu vor mai beneficia de acest statut special, ci vor muri ca orice om, dar Isus nu exegetează pasajul ca atare, ci îl folosește ca argument că, în anumite circumstanțe, și unele ființe ne-divine au fost numite în Scriptură „dumnezei” sau „fii de Dumnezeu”, deci, practic, el nu a blasfemiât atunci când a acceptat acest titlu – dacă el vine din partea lui Dumnezeu (ori, glasul divin a afirmat aceasta la botez și pe muntele Transfigurării). Acest exemplu se adaugă la lista celor în care Isus aplică o exegeză aparte, proprie, care ține de discutarea conceptului, nu de istoricul concret al unui text.

În general, afirmațiile despre Fiul lui Dumnezeu sunt puse în legătură cu Dumnezeu Tatăl într-un mod foarte specific, în evanghelia după Ioan, subliniind relația Tată-Fiu. Astfel, se pot observa următoarele detalii:

- Fiul este trimis de Tatăl în lume (5:36; 7:29; 11:42).
- Fiul este iubit de Tatăl (5:20; 3:35; 10:17).
- Fiul este dependent de Tatăl (5:19, 30; 14:28, 31; 15:10).
- Fiul și Tatăl sunt în unitate (10:30; 17:11,21).
- Fiul și Tatăl sunt în armonie (5:19).
- Fiul se roagă Tatălui (11:41).
- Dragostea Tatălui pentru Fiu se răsfrânge asupra credincioșilor (17:23).
- Fiul îl cunoaște pe Tatăl (10:15).
- Fiul vorbește cuvintele Tatălui (10:18; 15:15).
- Fiul vorbește cu autoritatea Tatălui (12:49; 16:15; 8:16; 14:28; 20:17; 8:54).

- Fiul afirmă că el este revelația unică a Tatălui (14.9-19;15.15).

Fiul lui Dumnezeu în 1-2-3 Ioan

Fiul lui Dumnezeu este amintit în mai multe pasaje din 1Ioan, cum ar fi: 2:22-23; 3:8; 3:23; 4:15; 5:5; 5:10, 12-13 etc. 1 Ioan folosește atât referințe directe, complete (Fiul lui Dumnezeu), cât și referințe parțiale la acest titlu (ex.: Fiul).

Astfel, evanghelia începe cu menționarea comuniunii pe care toți cei credincioși o au cu Tatăl și cu Fiul său, Isus Hristos (1:3) – și aceasta este experiența pe care apostolii mărturisesc și o transmit și credincioșilor (expresia „ceea ce era de la început”, este de gen neutru, adică se referă la realitatea experimentării divinității întrupate a lui Isus, nu la Isus, direct; prologul din 1Ioan 1 diferă de prologul din evanghelia după Ioan 1, prin faptul că în evanghelia este vorba direct de persoana întrupată a lui Isus, pe când în 1Ioan 1 este vorba despre experimentarea ei, despre întâlnirea personală cu Fiul întrupat, despre experimentarea prezenței și efectelor evanghelie).

Dacă Tatăl este Lumină, prin sângele Fiului suntem mântuiți și curățiți de nelegiuiri, 1:7 (o perspectivă veșnică, din partea Fiului, asupra întrupării acestuia – sângele care ne curățește; în Ioan 1:1 Ioan vorbea despre întruparea Logosului, aici se amintește că Fiul lui Dumnezeu a căpătat trup și și-a dat sângele spre iertarea și curățirea păcatelor; perspectiva este mixtă, divină și umană).

În 2:22-24, Ioan subliniază legătura dintre Fiul și Tatăl, dintre credința în Fiul și cea în Tatăl: cine îl mărturisește pe Fiul, îl are și pe Tatăl. Cine îl tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul este Antihristul, un mincinos. Proclamarea creștină îl mărturisește pe Fiul și pe Tatăl de la bun început, și așa trebuie să rămână.

În 3:8, Fiul lui Dumnezeu este prezentat ca învingător: el s-a arătat ca să nimicească lucrările Diavolului, în mod special ura de frați (în context), dar mai mult decât atât, așa cum se vede în 1Ioan 5:5, a venit să nimicească necredința și împotrivirile lumii.

Textul din 3:23 ne arată că porunca lui Dumnezeu este să credem în Fiul său, Isus Hristos. Cu acest verset se deschide o serie întreagă, specifică lui Ioan, care indică faptul că filiația divină a lui Isus, ca și întruparea adevărată ca om (4:1-3), devin un test, un factor critic, o mărturisire esențială pentru mântuirea cuiva, pentru existența și definirea cuiva drept creștin: nu poți fi creștin dacă nu mărturisești întruparea, deci și divinitatea și umanitatea lui Isus, faptul că el este Fiul lui Dumnezeu.

În 1Ioan 4:9 (cf. 4:9-16) Ioan amintește că Dumnezeu îl trimite pe Fiul ca jertfă, ca să trăim prin el, ca să fie mântuitorul omenirii (4:14). Criteriul trăirii în comuniune cu Dumnezeu Tatăl este să crezi că Isus este Fiul său, titlul devine central pentru trăirea mântuirii, pentru restaurarea relației de prietenie cu Dumnezeu. Această centralitate a credinței în Isus ca Fiu este și cea care îi face pe creștini învingători în lupta cu lumea (se subînțelege că în lume există o împotrivire activă față de credința în Fiul, 1 In. 5:5).

Tatăl dă mărturie despre Fiul (5:9-13), iar mărturia aceasta este categorică: credinciosul crede în Numele Fiului lui Dumnezeu și cine îl are pe Fiul are viața, iar cine nu îl are, nu are viața veșnică. Fiul dă înțelepciune să îl cunoaștem pe Dumnezeu cel adevărat (5:20). În mod interesant, în Ioan teologia Fiului este legată de teologia iubirii de frați. De asemeni, 1Ioan 5:1 aduce titlul foarte aproape de cei credincioși, deoarece și ei sunt numiți „cel născut din Dumnezeu”.

În 2Ioan 1:3, Isus este numit de la bun început Fiul Tatălui. Întruparea lui Isus este învățătura care arată dacă cineva îl are pe Tatăl și pe Fiul, adică, acel ce ține la

învățătura aceasta arată că este, într-adevăr, mântuit (1:9, cf. 1:7).

Fiul lui Dumnezeu în Apocalipsa

Titlul apare în 2:18, ca prezentare personală a lui Isus pentru Biserica din Tiatira („Iată ce zice Fiul lui Dumnezeu care are ochii ca para focului, și ale cărui picioare sunt ca arama aprinsă”). Descrierea face trimitere la tabloul din 1:14-15, unde, astfel, aflăm că este descris tot Fiul lui Dumnezeu (în 1:13 el este numit Fiul omului; această descriere tipic apocaliptică cu trimiteri la Vechiul Testament, în cărțile lui Daniel și Ezechiel, este deci, la Ioan, o punte care leagă teologia celor două titluri, Fiul omului și Fiul lui Dumnezeu). Aceeași descriere apare și în 19:12-13, unde, însă nu este pomenit titlul, ca atare (există acolo, însă, o serie bogată de apelative mesianice, de tip vechi testamentar: Cel credincios, Cel adevărat, Cuvântul lui Dumnezeu, Împăratul împăraților și Domnul domnilor; o serie de titluri asemănătoare apare și în 22:16, unde Isus este Radăcina și Urmașul lui David, Luceafărul strălucitor de dimineată). Ar putea fi pusă o întrebare particulară, aici, în Apocalipsa 2:18, anume, dacă din această poziție glorificată Isus se descrie pe sine ca Fiu al lui Dumnezeu în termeni eterni sau tot în termeni pământești, specifici întrupării. Dacă el este aici Fiul divin, a treia persoană a trinității, care este născut din veșnicie de Tatăl, ar însemna că în corpusul ioanin titlul Fiul lui Dumnezeu acoperă o arie de semnificație foarte largă.

Teologia filiației divine are și extensii către credincioși, care sunt și ei numiți „fiu al lui Dumnezeu”, așa cum se poate vedea în Apocalipsa 21:6-7, dar această perspectivă iese din domeniul studiului propriu-zis al titlului lui Isus.

CONCLUZII LA IOAN

Teologia lui Ioan despre Fiul lui Dumnezeu este o teologie complexă, elaborată, o teologie „de sus” (adică privește la Isus din perspectiva întrupării, a divinității sale). Datorită mărimii corpusului său, Ioan reușește să acopere mai multe perspective legate de titlul Fiul lui Dumnezeu (perspective evanghelice, legate de proclamarea lui Isus; perspective eclesiologice și apologetice, mai târzii, legate criteriile fundamentale ale credinței și mântuirii; perspective globale de tip apocaliptic).

În evanghelia sa, Ioan subliniază faptul că, pe lângă mărturiile ucenicilor și ale lui Dumnezeu, și pe lângă mărturiile acuzatorilor săi, titlul Fiul lui Dumnezeu este un subiect foarte important în însăși învățătura lui Isus. Isus se prezintă pe sine ca Fiul al lui Dumnezeu, într-un mod unic și clar, indicând unitatea dintre sine și Tatăl, identitatea sa divină. El este un adept al teologiei elohimice și davidice despre Mesia.

Epistolele continuă pe același ton, adăugând nuanța de criteriu esențial pentru credința creștină, titlul Fiul lui Dumnezeu reprezentând un test critic al calității de creștin: cine îl mărturisește pe Fiul are viața, cine nu îl mărturisește, nu are viața, ci este înșelat, și află sub influența lui Antichrist.

Teologia specifică lui Ioan despre Fiul lui Dumnezeu, mai include și o anumită discuție a calității creștinilor de a fi fii (fice) ale lui Dumnezeu (cf. 1 Ioan 5.1-3), deși această calitate nu este descrisă într-un limbaj identic cu cel folosit despre Isus, Fiul (totuși, Isus se numește frate cu cei credincioși, afirmă că se va duce la Dumnezeuul său și Dumnezeuul nostru, la Tatăl său și Tatăl nostru, cf. Ioan 20.17; vezi și Ioan 1.11-13).

În același timp, învățătura ioină despre Fiul lui Dumnezeu se constituie într-un preambul al teologiei treimice de mai târziu (sec. 3-4), prin sublinierea legăturii strânse (și duse până la afirmare identității de

natură) care există între Fiul și Tatăl (comuniune, mărturie, dragoste etc.).

Apocalipsa, mai săracă în apelative directe, prezintă în mod repetat, și ea, figura glorioasă a Fiului lui Dumnezeu, care este în același timp și Fiul omului (ambele titluri apar de câte două ori în Apocalipsa).

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL PAULIN

Titlul Fiul lui Dumnezeu sau simplu, Fiul, apare destul de des în epistolele lui Pavel, siguranță mai des decât titlul Fiul omului sau Omul. Pasajele particulare sunt pasaje generale, proclamative, și doar de puține ori Pavel se aventurează în conturarea unei teologii mai cuprinzătoare în legătură cu această sintagmă.

Romani

În Romani, referințele nu sunt numeroase, dar tratează subiectul mântuirii prin Fiul într-un registru teologic detaliat.

În Romani 1:3-4, Pavel subliniază că evanghelia lui Dumnezeu este centrată pe vestea bună despre Fiul lui Dumnezeu. Apoi, în mod specific, Pavel indică două perspective esențiale, Isus este Fiul lui Dumnezeu prin întrupare, pe linia genealogică a lui David (un context similar cu cel folosit pentru titlul Fiul omului) și prin manifestarea Duhului, fiind dovedit cu putere prin învierea din morți, ca Fiu al lui Dumnezeu. Ideea re apare și în Romani 1:9, unde se menționează că evanghelia Fiului este evanghelia prin care Pavel îi aduce închinare lui Dumnezeu, în Duhul.

În Romani 5:10, se afirmă că oamenii credincioși au fost împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului său, iar acum, cu atât mai mult, sunt mântuiți prin viața lui (aici apare un argument interesant al lui Pavel, repetat și în alte pasaje, potrivit căruia Dumnezeu ne-a iubit pe când eram păcătoși, vrăjmași lui Dumnezeu, și l-a dat pe Fiul său ca jertfă pentru noi, iar dacă atunci am devenit

împăcați cu Dumnezeu prin Isus – conform planului său, cu atât mai mult vom avea parte de mântuire, acum, când Isus este viu și, ca să zicem așa, trăiește pentru binele nostru). Pavel folosește diverse linii temporale aici, anunțând subiectele pre-cunoașterii divine și ale hotărârilor mai dinainte ale lui Dumnezeu, care apar și în Romani 8:28-29, 11:28-36.

În Romani 8:3-4, Fiul este menționat în legătură cu întruparea și jertfa sa, și realizarea a ceea ce Legii îi era imposibil. Așa cum arată pasajul, Legea nu putea pedepsi păcatul prin pedepsirea lui în trupul omenesc, deoarece astfel oamenii mureau (Legea pedepsea păcatul, dar pierea și omul). Soluția vine atunci prin întruparea veritabilă a Fiului și prin jertfa sa ispășitoare: păcatul nostru este pedepsit în trup omenesc, de carne, dar nu în trupul nostru, ci în trupul Fiului lui Dumnezeu, iar prin îndreptățirea câștigată de Isus și prin identificarea noastră cu el, prin credință, noi putem primi iertare, viață nouă și Duhul Sfânt așa încât să nu mai trăim după gândurile și îndemnurile trupului păcătos, ci după cele ale Duhului Sfânt (Duhul poate veni în om numai după curățirea și pedepsirea păcatului, când omul este curat, deci, numai după acceptarea morții și învierii lui Isus)⁶⁸.

⁶⁸ Versetul din Rom. 8:3 este unul din cele mai complexe și mai dificil de tradus versete din Romani. Traducerea NT – SBIR (Societatea Biblică Interconfesională din România), traduce destul de clar, astfel (8:3-4): „Căci Dumnezeu a săvârșit ceea ce îi era cu neputință Legii, care era slabă din cauza trupului: El l-a trimis pe propriul său Fiu într-un trup asemenea trupului păcătos, ca să condamne păcatul în trup – în cele privitoare la păcat, așa încât dreptatea legii să fie împlinită în noi, cei care nu trăim după trup, ci după Duh”. Nevoia întrupării apare aici limpede, în contrast cu neputința Legii. Legea nu era capabilă să asigure mântuirea omenirii, deoarece pedepsirea păcatului implica distrugerea trupului păcătos, deci uciderea omului. Isus vine însă într-un trup deplin uman, dar curat, și acceptă pedepsirea păcatului în trupul său. El nu moare pentru păcatele sale, ci pentru ale omenirii, și

1-2 Corinteni

Teologia paulină despre Fiul continuă în 1 Corinteni 1:9, când se subliniază că Dumnezeu ne-a chemat la comuniune cu Fiul său, ca să avem parte la moștenirea lui veșnică. Legătura cu Fiul asigură participarea la moștenirea cerească.

În 1 Corinteni 15:28 stăpânirea lumii viitoare aparține Fiului – în calitate de om (de Fiu al omului), dar și în calitate de Fiu al lui Dumnezeu; în această din urmă calitate, Fiul va ceda această stăpânire Tatălui său (ideea aceasta reapare, cu detalii diferite, și în Evrei 2:5-10).

2 Corinteni 1:19 folosește o conglomerare de titluri, Fiul lui Dumnezeu și Hristos, și afirmă că Isus reprezintă un mesaj pozitiv al lui Dumnezeu față de oameni, adică „Da”-ul lui pentru omenire (oferta generoasă și deplină a lui Dumnezeu față de oameni vine prin Isus).

Galateni

Epistola către galateni readuce în prim-plan sublinierile lui Pavel despre legătura dintre Fiul lui Dumnezeu și evanghelie (cu paralele în Romani).

Astfel, Galateni 1:16 conține mărturisirea lui Pavel că Dumnezeu l-a chemat ca să-l descopere pe Fiul său în el, adică în Pavel, *apocalupsai ton huion autou en emoi* (există două sensuri posibile pentru această chemare și descoperire: fie a avut scopul ca Pavel să-l descopere pe Fiul și să se convertească el însuși la credință; fie, în al doilea rând, scopul era ca ceilalți să îl vadă pe Fiul în Pavel, în predicare sa, și să se convertească ei la credință). Această „revelare a Fiului în Pavel” a dus, într-

puterea jertfei sale este confirmată prin învierea sa. Astfel, Fiul lui Dumnezeu asigură împlinirea Legii în noi, prin acceptarea credinței în jertfa lui, și posibilitatea trăirii unei vieți noi, prin Duhul Sfânt.

adevăr, la ambele evenimente: Pavel s-a întors la Dumnezeu, la credința în Isus, și a devenit apoi marele apostol și evanghelist al neamurilor, prin care s-au întors păgânii la Dumnezeu.

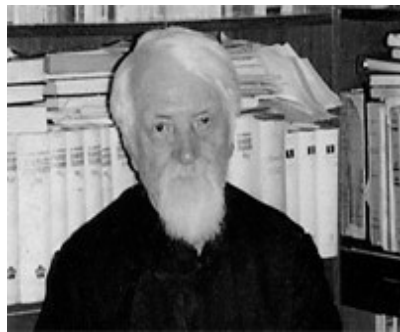
Galateni 2:20 deschide o fereastră foarte interesantă asupra teologiei mistice a lui Pavel, subliniind faptul că viața creștinului nu are sens și nu este posibilă în afara identificării cu Hristos. Astfel, Pavel mărturisește în mod reprezentativ pentru creștini, că el nu mai trăiește pentru sine, după ce a fost mântuit, ci pentru Fiul lui Dumnezeu care l-a iubit și s-a jertfit pentru el pe cruce (este subliniată întruparea Fiului, dar și relația personală a lui Pavel cu el, identificarea creștinului cu Isus). O metaforă cu efect similar, care subliniează unirea credinciosului cu Hristos apare și în Romani 7:1-9, unde creștinul este asemănat cu o soție care vrea să scape de Lege, soțul cel aspru, pentru a fi împreună cu persoana pe care o iubește, cu Isus. Deoarece este imposibil ca un om să scape de acuzațiile acestui „soț” pretențios și mereu muștrător, care îi cerea mereu condamnarea, apostolul spune că există o soluție pentru om, aceea de a muri față de Lege prin moartea lui Hristos, practic de a muri și de a învia împreună cu Hristos, prin identificare cu el, și să devină astfel liberi față de Legea acuzatoare și capabil să primească binecuvântarea unei vieți noi, în unire cu Hristos cel viu, și în afara jurisdicției Legii.

Galateni 4:4-7 arată, apoi, în mod asemănător cu Romani 1:1-3 și Romani 8:3, că Fiul a fost contextualizat în istorie, adică a fost trimis să se nască din femeie, la împlinirea vremii, sub Lege, ca să ne izbăvească de Lege.

Ca și Romani 8:3, Galateni 4:4 face referire la pre-existența Fiului lui Dumnezeu, dar cu mai mare claritate. Lucrul care atrage atenția este afirmarea calității de Fiu pe care Isus o avea înainte de nașterea sa din femeie. Aceasta trimite la o complexă teologie a relațiilor dintre persoanele Sfintei Treimi, și la relația

eternă prin care Fiul purcede din Tatăl, din veșnicie. Din acest punct de vedere, relația fiu divin – tată ceresc în care se află Isus în timpul viețuirii sale pe Pământ, după întrupare, este o particularizare în istorie și în lumea materială a relației veșnice, tainice, care există între Fiul, a doua persoană din Sfânta Treime, și Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sfintei Treimi. O astfel de subliniere marchează, alături de altele din corpusul iohanin și din Epistola către evrei, bazele teologiei Noului Testament despre Sfânta Treime.

Titlul apare apoi și în Galateni 4:5, cu înțeles general, aplicat credincioșilor care sunt noul popor al lui Dumnezeu: deoarece ne-a făcut fii ai săi, Dumnezeu ne-a trimis în inimă Duhul



Fiului său care îl strigă pe Dumnezeu în noi, ca pe un Tată (Abba). Aici Pavel abordează mai curajos parcă decât Ioan ideea filiației divine aplicate oamenilor (suntem fii ai lui Dumnezeu, prin credință, iar Duhul Sfânt ne face conștienți de această stare, dându-ne instinctul și iluminarea de a recunoaște că Dumnezeu este Tatăl nostru și de a-l numi ca atare). Starea și comportamentul nostru de fii sunt legate de prezența, exemplul și influența directă a comportamentului lui Isus, ca Fiu întrupat, al cărui Duh este trimis în noi. Într-un fel, Fiul menționat în Galateni 4:5 pare să realizeze un fel de mediere între titlul Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului.

Efeseni

În Efeseni 4:13, se spune că Biserica a primit diverse daruri din partea lui Dumnezeu (slujiri și slujitori) ca să crească până la unitate în credință și în cunoașterea Fiului lui Dumnezeu, la nivelul plinătății lui Hristos.

Expresia „până când vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de om desăvârșit, la măsura staturii depline a lui Hristos” arată că Fiul este standardul maturității umane (expresia Fiul are aici conexiuni strânse și cu titlul Fiul omului, deoarece este vorba despre bărbatul, sau omul, desăvârșit, *teleios aner*).

Coloseni

Coloseni 1:13 este parte din imnul închinat lui Hristos din 1:13-20, și folosește titlul Fiul în contextul explicării orizontului veșnic al mântuirii: Dumnezeu i-a strămutat pe cei credincioși de sub puterea întunericului, în împărăția Fiului dragostei lui, cel în care au mântuirea. În cadrul imnului, referințele la Fiul continuă, dar indirect, prin pronumele personal „el”; astfel, el, Fiul, este chipul văzut al lui Dumnezeu cel nevăzut (o frumoasă construcție literară bazată pe antiteza văzut – nevăzut: *horata – aorata*, văzute – nevăzute; *eikon – theos aoratos*, chip – Dumnezeu nevăzut, 1:15), și este destinat să fie capul omenirii și al întregului Univers, al oricărei structuri ierarhice sau stăpâniri.

1 Tesaloniceni

În 1 Tesaloniceni 1:10 Pavel folosește titlul Fiul în context eschatologic. Astfel, el amintește de convertirea tesalonicenilor, de faptul că s-au „întors de la idoli la Dumnezeu”, ca să „slujească Dumnezeului celui viu și adevărat” și „să aștepte din ceruri pe Fiul său, pe care l-a înviat din morți, pe Isus, care ne izbăvește de mânia viitoare”.

Fiul divin este în ceruri, el este cel înviat și el izbăvește de mânia viitoare (o caracteristică istorică, una cerească glorificată, și o descriere a mântuirii în perspectivă eschatologică).

Se poate observa destul de ușor, astfel, cum folosirea titlului la Pavel, deși este înrădăcinată în istorie, este

dominată de perspectiva prezenței cerești, în glorie, a Fiului, și de perspectiva viitorului.

Concluzii la epistolele pauline

Așa cum s-a observat, Pavel folosește acest titlu destul de des în introducerile scrisorilor sale, descriind conținutul predicării sale, al evangheliei vestite în aceste biserici. În astfel de pasaje, termenul arată identitatea lui Isus, atât natura sa umană, ca evreu cu genealogie davidică (Isus e născut din linia lui David, din femeie, sub Lege, într-un trup fără păcat etc.), dar și natura sa divină. Astfel, Pavel îmbină în aceste prezentări titlul Fiul omului cu titlul Fiul lui Dumnezeu.

Perspectiva istorică este dublată de perspectiva eternă și, în texte cum este Coloseni 1.13-20, Isus este prezentat ca pre-existent și împărat universal. Viziunea de aici este apropiată de concepția ioanină și are caracteristici apocaliptice, eschatologice, de privire de ansamblu asupra identității lui Isus și a lucrării sale de mântuire a omenirii (ea amintește de imnul din Filipeni 2, de Ioan 1:1-18, și de Epistola către evrei). Conținutul apocaliptic al evangheliei este evident în scrisorile lui Pavel, ca și în scrierile lui Ioan, iar titlul Fiul lui Dumnezeu le reflectă din plin (cf. 1Tes. 1:10). Filiația divină a lui Isus este privită din eternitatea trecută (pre-existența veșnică a Fiului, trimiterea sa în lume), și merge până în veșnicia care ne așteaptă în viitor (înviere, înălțare, glorificare, a doua venire).

Pavel include, ca și Ioan, tema adoptării oamenilor în familia lui Dumnezeu, ca fii, prin înnoirea vieții lor prin Duhul Sfânt, prin credință în Isus. Această extindere a temei „fiul – fiii (fiicele) lui Dumnezeu” vorbește despre frăția întru umanitate, cu Isus, și despre experiența iertării și a renașterii, a trăirii unei vieți noi prin Duhul lui Dumnezeu. A-l simți pe Dumnezeu ca Tată, și a te raporta față de el în felul acesta, devine un fel de test de esență al vieții creștine, dar, bineînțeles, nu pune egal

între calitatea divină și eternă a lui Isus ca Fiu (chiar dacă această perspectivă nu exclude și întruparea), și calitatea noastră de fii ai lui Dumnezeu, creați, mântuiți, adoptați în intimitatea vieții cu Dumnezeu. Într-un fel, aici apare un transfer de limbaj, creștinii fiind numiți fii ai lui Dumnezeu, așa cum în Vechiul Testament, israeliții erau numiți și ei, fii ai lui Dumnezeu. De fapt, pe aceste coordonate, oamenii, în general, sunt fii ai lui Dumnezeu, prin creație (ei poartă chipul și asemănarea lui Dumnezeu), dar redevin fii, într-un mod mai profund, prin mântuire, prin eliberarea și renașterea din păcatul care i-a desfigurat sufletește și le-a adus moartea.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN EPISTOLELE GENERALE

Fiul lui Dumnezeu în Epistola către evrei

Autorul epistolei folosește atât forma completă a titlului Fiul lui Dumnezeu, cât și pe cea eliptică, Fiul. Astfel, cartea începe cu o astfel de referință eliptică, în Evrei 1:2 care arată că Fiul este revelația ultimă, supremă, în comparație cu profeții Vechiului Testament: „la sfârșitul acestor zile Dumnezeu ne-a vorbit printr-un Fiu”. După această referință apare o serie de versete în care se arată identitatea de Fiu a lui Isus și superioritatea lui, ca Fiu, față de îngeri, față de Moise, față de întregul univers.

Astfel, Evrei 1:5 citează Psalmul 2:7, arătând că Fiul este moștenitorul tuturor lucrurilor și Dumnezeu îi supune toate lucrurile, căci Dumnezeu nu a numit pe nimeni Fiu decât pe el (tonul amintește de Coloseni 1). În 1:8 se citează din Psalmul 45:6-7, pasaje mesianice, și se afirmă domnia supremă, veșnică, a Fiului. În 3:6 Hristos este comparat, ca Fiu, cu Moise, care este doar slujitor în casa lui Dumnezeu. Prin contrast, Hristos este credincios peste toată casa lui Dumnezeu, ca Fiu⁶⁹.

⁶⁹ În grecește, în 3:2, 6, atât Moise cât și Isus sunt credincioși fiecare „în casa lui”. Adjectivul pronominal are însă nevoie de o interpretare atentă. Fie că ei sunt credincioși în propria lor casă,

În 4:14 Isus este numit Fiul lui Dumnezeu (titlu în formă completă!) și Mare Preot, care a străbătut cerurile, ajungând în Templul din ceruri, ca să aducă jertfa sa înaintea Tatălui. Divinitatea lui Isus este afirmată în legătură cu momentul jertfei de pe cruce, când Isus intră ca Mare Preot ceresc în locașul ceresc, cu jertfa propriei sale ființe (7:3, 9:11, 23). Autorul afirmă existența unui loc ceresc, ideal, care nu face parte din această creație, iar afirmația aduce aminte de filosofia neoplatonică (Platon afirma existența locurilor ideale, cerești, numite *ideai*, a realităților divine care au copii imperfecte pe pământ).

În Evrei 5:8 apare o teologie a suferinței și a ascultării, potrivit căreia Isus, deși era Fiu (divin), a învățat să asculte prin lucrurile care a suferit (cf. Filipeni 2:3-11). Și pasajul din Evrei 5:5-6, unde se citează din Psalmul 2:7, se concentrează tot pe lucrarea pământească a lui Isus atunci când subliniază că în preoția sa, Isus a fost chemat de Dumnezeu, și nu și-a atribuit-o singur; citatul este urmat de referirea la Melchisedec, despre care se spune că este o prefigurare sau asemănare cu Fiul lui Dumnezeu (cf. 6:20, 7:1, 7:3 etc.).

În citatele despre Melchisedec, Isus este numit Fiul, în continuare, și preot veșnic (preot „în veac”) după modelul preoției lui Melchisedec, care nu este transmisibilă (cf. 7:28). În mod deosebit, atrage atenția textul din 7:3, unde referința la Melchisedec este interpretată ca o referință la pre-existența și divinitatea Fiului lui Dumnezeu (cel „fără mamă, fără tată, fără genalogie” etc.). Ceea ce

fiecare, adică fiecare în poporul său sau, în cazul lui Isus, în propria sa creație, fie că își îndeplinesc această credințioasă în poporul sau, respectiv, în creația lui Dumnezeu. Oricum, Moise este credincios ca slujitor – el nu deține „casa” lui Israel, ci Dumnezeu, iar Isus este fie credincios ca Fiu în casa lui Dumnezeu (Israel, sau omenire, sau toată creația), fie este credincios ca Fiu în propria sa Casă, deoarece El însuși este Dumnezeu.

pentru Melchisedec era o doar lipsă de mențiune, și un context aparte, pentru Isus devine chiar semn al veșniciei sale nenăscute, fără început, și semn al unei preoții unice, netransmisibile (deși în Luca 3 și în Matei 1, ni se dau genealogiile mesianice, davidice, ale lui Isus)⁷⁰.

Evrei 6:4-8 și 10:26-29 sunt pasaje în care Fiul este menționat în legătură cu apostazia sau căderea de la credință (6:6; 10:29), pedeapsa celor care se dezic de Isus fiind comparată cu cea care a venit peste cei care nu l-au ascultat pe Moise. Isus ca persoană reprezentativă a legământului prin sângele său, nu poate fi ignorat sau nesocotit fără primejdia pedepsei maxime. De păcatele împotriva Legii ne iartă jertfa lui Isus, dar de respingerea lui Isus și a jertfei sale, nu poate fi nimeni absolvit, căci nu există o altă jertfă, mai mare decât a lui Isus, care să acopere această nesocotire⁷¹.

Prezentarea apologetică a Fiului lui Dumnezeu și a slujirii sale conturează în Evrei o teologie complexă a însemnătății Fiului, întrucât și Moise este numit fiu (dar fiu al fiicei lui Faraon, 11:24), și este menționat și Avraam care a fost gata să îl sacrifice pe singurul său fiu

⁷⁰ Desigur, aici apare problema spinoasă a asemănării sau a identificării lui Isus cu Melchisedec. În ambele cazuri apare însă limpede caracterul veșnic al lui Isus și sublinierea clară a pre-existenței sale. Cf. O. Baban, „Note exegetice asupra expresiei *kata ten taxin* în Epistola către Evrei”, în *Jurnal Teologic* 6 (2007), 81-124. Articolul poate fi citit și sub formă electronică, cf. <http://obinfonet.ro/articole/katatentaxinw.pdf> însă fără formatarea originală.

⁷¹ Este adevărat că și de necredință poate fi cineva iertat tot prin jertfa lui Isus. Aici însă se are în vedere o respingere categorică, fără regrete și fără întoarcere, chiar o împietrire sufletească. Altfel, se știe că hula împotriva Fiului poate fi iertată, dar hula împotriva Duhului Sfânt nu poate fi iertată, cf. Matei 13:31-32, Marcu 3:29-30, Luca 12:10 (starea ireversibilă atinsă în urma hulei împotriva Duhului Sfânt poate fi asemănată cu împietrirea care apare în Evrei 6 și 10).

(11:17), iar oamenii sunt și ei chemați „fii ai lui Dumnezeu”, supuși educației și disciplinei lui Dumnezeu (cf. cap. 12). Teologia „Fiului divin”, atât prefigurat de modele ale Vechiului Testament cât și întrupat în persoană, apare cu numeroase nuanțe.

În Evrei slujirea mesianică de tip superlativ a lui Isus, ca domn, judecător, dătător de Lege, mare preot, conducător, este legată în mod esențial de identitatea sa de Fiu al lui Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu în 1-2 Petru, Iacov, Iuda

În afară de Evrei, restul epistolelor generale au puține referințe la Fiul lui Dumnezeu și, mai degrabă, implicite. Astfel, în 1Petru 1:3 Dumnezeu este numit Tatăl Domnului nostru Isus Hristos (dar nu apare explicit titlul Fiul). Un caz interesant este însă 2Petru 1:17 care dă mărturie despre declarația lui Dumnezeu de pe muntele transfigurării, din evangheliilor: „Acesta este Fiul meu cel preaiubit în care îmi găsesc plăcerea”. Citatul și împrejurările sunt oferite ca material autobiografic pentru sublinierea autenticității mărturiei autorului, dar și pentru sublinierea autorității apostolice a lui Petru: el este unul din cei care au avut parte de revelarea directă a planului lui Dumnezeu cu Isus Hristos, a identității divine a Mântuitorului⁷². Pe de altă parte, versetul subliniază unul din locurile comune al evangheliilor sinoptice și precizează cu tărie că temeiul titlului Fiul lui Dumnezeu nu se află în vreo pretenție a lui Isus, nici în vreo judecată de evaluare teologică din partea ucenicilor, poate în profețiile Vechiului Testament, dar mai ales în mărturisirea Tatălui (o idee similară apare și în 1 Ioan 5).

Traducerea lui *eudokesa* „îmi găsesc plăcerea” (cf. traducerea ortodoxă: „întru care am binevoit”) are multe

⁷² Unii autori văd aici o încercare de a convinge că Petru, nu altcineva, a scris și cea de a doua epistolă numită „a lui Petru”.

nuanțe: nu înseamnă doar satisfacția Tatălui față de Fiul și alegerea acestuia ca Mesia și investirea sa cu autoritate înaintea oamenilor. Dumnezeu îl prezintă pe Isus ca Fiul pe care L-a ales, de care îi place (pe care îl agreează în întregime și cu care este de acord), și pe care îl dăruie drept conducător și domn al lumii.

În final, în ce-i privește pe Iacov și Iuda, epistolele lor reprezintă o predicare timpurie către evrei și, în concordanță cu reticența iudeilor, ele nu folosesc titlul Fiul lui Dumnezeu ci, mai degrabă, titlul Domnul.

CONCLUZII DESPRE TITLUL FIUL LUI DUMNEZEU

Titlul Fiul lui Dumnezeu rămâne unul din cele mai interesante titluri mesianice ale lui Isus. În vreme ce evangheliile sinoptice îl amintesc, dar mai ales ca acuzație la adresa lui Isus (o acuzație adevărată însă, acceptată de Isus), Ioan, Pavel și epistola către evrei construiesc o teologie mult mai complexă.

Fiul are o relație deosebită cu Tatăl și există din veșnicie, rezultă din corpusul ioinin, și credința în întruparea Fiului este un criteriu major al mântuirii. Titlul apare chiar și în Apocalipsa, arătându-l pe Isus în gloria sa cerească deplină. Ioan atrage atenția că titlul a fost folosit de Isus destul de mult, nu neapărat mai mult decât titlul Fiul omului, dar în mod sigur a fost mult mai contestat, iar prezentarea mult mai controversată.

Pavel se concentrează pe dimensiunea eschatologică a întrupării Fiului, mărturisind că există o relație centrală între evanghelia predicată de el și sublinierea întrupării Fiului divin în omenire, în poporul evreu. Pavel subliniază în mod repetat perspectiva eschatologică a acestui titlu, vorbind despre domnia finală, eternă, universală, a Fiului, despre venirea sa a doua oară.

Epistola către evrei dezvoltă o nouă teologie a Fiului, cu rădăcini psalmice și pentateuchale, atunci când îl prezintă drept Mesia davidic, după modelul preoțesc al lui Melchisedec, și prin contrast cu Moise și cu îngerii.

Este clar că titlul Fiul lui Dumnezeu are o dezvoltare remarcabilă, primind tot mai multe conotații, în timp, prin paralelă și contrast cu Vechiul Testament. Titlul depășește nuanțele adopționiste regale și descrie tot mai mult nu un mesia uman, un reformator confirmat, ci o ființă divină, eternă, care domnește deplin asupra universului. Se pare că, deși titlul a fost folosit relativ des și de Isus, epoca sa de înflorire, prin meditație la semnificația sa specială, a fost epoca Bisericii, perioada post-înviere.

Titlul Hristos (Mesia)

Hristos este echivalentul grecesc al cuvântului Mesia (ebr. Meșiahu) și înseamnă „Unsul”, „Cel ales” (Hristos vine de la verbul *chrío* = a unge⁷³). În Vechiul Testament, untdelemnul destinat ungerii era, de fapt, un parfum de calitate, sacru, cu o rețetă specială (cf. Ex. 30:11-38). Dedicarea cuiva pentru o slujire specială, prin ungerea cu acest ulei parfumat, reprezenta o experiență frumoasă, atât la nivel social, cât și la nivel personal, însoțită de o adevărată sărbătoare a simțurilor. Așa cum se va vedea, de la ritualul de calificare pentru o slujire sau chemare specială „ungerea” a ajuns să indice cu precădere semnul eliberatorului final al lui Israel, al lui Mesia.

ELEMENTE DE TRADIȚIE MESIANICĂ ÎN VT ȘI NT

În perioada Vechiului Testament, ungerea și titlul de „uns” sau „unsul Domnului”, puteau fi aplicate mai multor persoane chemate la o slujire specială, de exemplu, profeților (1 Împ. 19:16, Psa. 105:15, Isa. 61:1); regilor (1 Sam. 10:1; 16:13; 1 Cr. 29:22; 2 Cr. 23:11 etc.); preoților (Ex. 40:15; Lev. 8:12). Despre acest titlu se vorbește nu doar în Vechiul Testament, ci și în

⁷³ Grafia numelui variază în limba română, circulând atât varianta Cristos cât și cea veche, tradițională, Hristos, fiecare cu familia sa de termeni consacrați.

înțelepciunea inter-testamentară (de exemplu, în Psalmii lui Solomon; în sulurile de la Qumran unde este invocată imaginea ungerii Împăratului sau a lui Mesia)⁷⁴.

Pe deoparte, prin Unsul, Mesia, se înțelegea un eliberator din Israel (cf. Dan. 9:25), pe care Dumnezeu îl acceptă – chiar îl trimite – ca să reprezinte și să elibereze întregul popor (posibil întreaga omenire); pe de altă parte, într-un mod surprinzător și relevant pentru dimensiunea universală a mesajului biblic, titlul acesta este atribuit în Biblie chiar și unui rege străin cum a fost împăratul persan Cyrus, care este numit Unsul lui Dumnezeu, unul căruia Dumnezeu Însuși îi pregătește calea pentru înfăptuiri mărețe (Isaia 45:1). În afară de aceste situații din istoria trecută, profetul Zaharia vorbește și despre doi unși care vor activa în viitor (două figuri mesianice care stau în prezența lui Dumnezeu în vremea sfârșitului, cf. Zah. 4:13-14; imaginea pare să fie reluată și în Apocalipsa 11.3, unde apar două personaje cu funcție reprezentativă și sunt numite „doi martori”, gr. *martus*).

În particular, Zaharia folosește și alte denumiri pentru Mesia cel unic, anume Odrasla (Vlăstarul), Robul (adică Robul Domnului, cf. și Isaia 48, 53, *Obed Iahveh*) - care va rezidi Templul și va sta ca preot pe scaunul de domnie al lui Dumnezeu, între el și Dumnezeu fiind o unire desăvârșită (Zah. 6:12-15). De fapt, titlul Mesia (sau Hristos) are o importanță centrală în tabloul general al titlurilor lui Isus, deoarece multe din celelalte titluri (Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu, Fiul lui David, Domnul, Păstorul etc.), sunt și ele titluri mesianice (adică, titluri hristice), în măsura în care îl desemnează, din diverse perspective, tot pe Mesia⁷⁵.

⁷⁴ S. Mowinckel, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trans. G. W. Anderson, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005, 3, 448, etc.

⁷⁵ J. S. Croatto, „Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts”, *JBL* 124.3 (2005), 451-465.

Titlul avea o sonoritate deosebită în primele două secole dH și multe interpretări. Ca urmare a proclamării lui Isus ca Mesia și a respingerii sale de către o parte importantă a Israelului militant, Bar Kochba s-a declarat pe sine Mesia, fiul lui David, între anii 132-135, i-a respins pe creștini (iar aceștia, bineînțeles, nu l-au recunoscut drept Mesia), a bătut monedă cu steaua lui Iacov, cu însemnele regale ale lui David, cu însemnele Templului restaurat și a condus revolta împotriva imperiului roman. Revolta însă a fost înfrântă și tipul acesta de mesianism personal, regal și militar, bazat pe terminologie biblică, nu a mai apărut odată cu distrugerea statului Israel și a Ierusalimului.

TITLUL HRISTOS ÎN SINOPTICI ȘI FAPECTE APOSTOLILOR

Isus a adoptat și a folosit titlul „Hristos” cu referire la sine într-un mod care a exclus atribuirea acestui titlu și altor persoane, după el. Apare, astfel, destul de des în autorii sinoptici: Matei 16:20, 24:5, 24:23, Marcu 8:29, 13:6. Petru și alții (vezi marea mărturisire a lui Petru, Mc. 8:28, Mt. 16:16, Lc. 9:20), îi atribuie această calitate lui Isus.

Folosirea titlului pentru Isus duce generează și controverse, adesea în conjuncție cu alte titluri. Așa se întâmplă, de exemplu, în discuția dintre Isus și saduchei și cărturari, când Isus ridică întrebarea dacă Hristos (Mesia) este Domnul sau fiul lui David (Mt. 22:42, Mc. 12:35, Lc. 20:41; Psa. 110:1). Scena judecării înaintea preoților include și ea acuzația și întrebarea dacă Isus a spus despre sine că este Hristosul, Fiul Celui Binecuvântat (Mc. 14:61, Mt. 26:63, Lc. 22:67). Răstignirea ține, de asemeni, acest titlu în prim plan (Mt. 26:68, 27:17, 22; Mc. 15:33; Lc. 23:35, 39).

Marcu

Evangelhia după Marcu începe în mod neașteptat cu o hristologie „de sus”, un pic atipică pentru abordarea

implicită, narativă, a evangheliilor sinoptice. Astfel, ea afirmă chiar din 1:1 că „acesta este începutul evangheliei lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu”. În mod evident, titlul Fiul lui Dumnezeu este important pentru Marcu, de fapt, importantă este și alăturarea celor două titluri care îl prezintă pe Isus în dublă ipostază, umană și divină, iudaică, dar relevantă și Neamurilor.

Următoarea referință marcană îi aparține lui Petru, în Marcu 8:29, când, în mare sa mărturisire, Petru afirmă „Tu ești Hristos” (referința este un text sinoptic clasic, și apare în formulări mai complexe în Matei și Luca).

Mai târziu, Isus se numește pe sine însuși Hristos când spune că și un pahar de apă dat ucenicilor din cauză că sunt ai lui Hristos, va fi răsplătit, Marcu 9:41 (versetul subliniază și importanța generozității, și importanța chemării mesianice a lui Isus, importanța celor implicați în vestirea acestei slujiri mesianice).

La rând vine apoi dilema faimoasă despre identitatea Fiului lui David, numit și Domnul și Hristos (Mc. 12:35; cf. Psa. 110:5). În 13:21-22, în discursul „micii apocalipse”, Isus atrage atenția că se va spune în mod mincinos că „Hristos este aici sau acolo...” (prin aceasta, el implică faptul că el este adevăratul Hristos, dar vor veni și Hristoși falși).

În mod caracteristic pentru evangheliile sinoptice, în Marcu 14:61 titlul Hristos devine cap de acuzare în procesul dinaintea marilor preoți, alături de titlul de „Fiu al Celui binecuvântat” (două capete de acuzare). În contextul acesta, titlul devine și subiect de batjocură la adresa lui Hristos, în 15:32, când marii preoți și cărturarii îl numesc „Hristos, regele lui Israel”, cerându-i să se coboare de pe cruce ca să dovedească cine este (cf. Zah. 12:10; ideea că Hristosul trebuie să sufere era respinsă de mulți rabini, mai ales în literatura talmudică; era, totuși, acceptată de un număr de iudei;

prin contrast, creștinii o văd cu claritate în textele Vechiului Testament⁷⁶).

Toate aceste utilizări atrag atenția asupra conotațiilor titlului Hristos: acesta a fost folosit de Isus însuși ca să comunice poziția sa regală și chemarea de a fi eliberatorul lui Israel, precum și împlinirea profețiilor din Vechiul Testament. Conștienți de valoarea asumării acestui titlu, preoții și saducheii, fariseii, l-au folosit ca acuzare în noaptea de Paști.

Matei

Și Evanghelia după Matei începe cu un dublu titlu mesianic, „cartea genealogiei lui Isus Hristos, fiul lui David”⁷⁷, 1:1, dar formula sa nu este la fel de direct „divină” sau legată de întrupare ca cea a lui Marcu. Matei arată clar, totuși, perspectiva din care este prezentată nașterea lui Isus, explicând în 1:16 că Isus, cel numit Hristos, s-a născut din Maria (indicație subtilă și provocatoare de gândire asupra nașterii din fecioară). În 1:17, titlul devine nume: Hristos (cf. și 1:18). Irod intrigat de mărturia magilor îi întreabă pe învățați despre locul nașterii lui Hristos (2:4).

Ioan Botezătorul ridică întrebări asupra identității mesianice a lui Isus, asupra modelului mesianic pe care îl urmează, când, în 11:2-3, trimite niște ucenici să îl întrebe dacă el este Acela (adică Hristos) sau nu.

Binecunoscutul loc comun al mărturiei lui Petru, în evangheliile sinoptice, are o formă mai dezvoltată în Matei: „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeuului celui viu” (16:16). În mod interesant, în acest pasaj titlul Hristos este pus în legătură cu tema secretului mesianic (o temă marcană, dar prezentă în toți autorii sinoptici), în 16:20,

⁷⁶ C.R. Gren, „Piercing the Ambiguities of Psalm 22:16 and the Messiah's Mission”, *JETS* 48.2 (2005) 283-299.

⁷⁷ J.D. Kingsbury, „The Title "Son of David" in Matthew's Gospel”, *Journal of Biblical Literature*, 95.4 (1976), 591-602. Matei este interesat de mesianitatea davidică a lui Isus.

când Isus le poruncește ucenicilor să nu spună altora că el este Hristosul.

Începând cu capitolul 22 din Matei, titlul Hristos apare în discuțiile din ultima săptămână la Ierusalim. De exemplu, în 22:42, apare în cunoscuta întrebare despre Hristos, Fiul lui David. În 23:10, Isus afirmă despre sine că singurul „învățător” (*kategetes*, instructor, ghid) este Hristos (o subliniere importantă într-o evanghelie didactică, așa cum este Evanghelia după Matei). În 24:5, 23, Isus aduce discuția despre hristoșii falși, pentru că mulții alții vor veni să înșele spunând „Eu sunt Hristos” (vezi și Mc. 13:21; tema hristoșilor falși va reapărea în 1 Ioan, cu referință la numele de antihrist).

În final, episodul judecății aduce din nou titlul în atenție, ca acuzație din partea marilor preoți (26:63) și ca batjocură din partea sinodului (26:68; Lc. 22:63-64 pune pe seama soldaților din garda Templului care l-au batjocorit așa chiar înainte de judecată).

Matei amintește că Pilat i-a întrebat de două ori pe iudei, în mod ironic, dacă vor să le fie eliberat „Isus, cel numit Hristosul” (27:17, 22; aici apare un paralelism lingvistic cu Mt. 1:16) sau, dimpotrivă, pe Baraba. Atitudinea critică a lui Matei asupra conducătorilor iudei se face simțită, din nou, în faptul aceste două referințe sunt ultimile în care Isus este numit Hristosul în evanghelia sa (două referințe în care un păgân, Pilat, este ultimul care, ironic, recunoaște că Isus este Hristos – în timp ce conducătorii iudei îl resping).

În mod surprinzător, în continuare, nu mai apare nici o referință la acest titlu – nici pe cruce, nici după înviere (o asemenea întrerupe s-ar putea numi *hiatus-ul mesianic al lui Matei*; Luca amintește că, după înviere, Isus le-a explicat ucenicilor că suferința lui Hristos a fost profețită în Scripturi, cf. Lc. 24:26, 46). Isus este respins total de conducătorii poporului, dar învie și este numit de aici încolo Fiul lui Dumnezeu (27:40, 43, 54), Domnul (28:6), și parte din Sf. Treime (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt,

28:19) – nu Hristos. Se pare că Matei subliniază, într-un crescendo apoteotic, semnificația universală a lui Isus, în detrimentul conotațiilor naționale. După înviere, Isus este pentru Matei Domnul universal, pentru toți oamenii, și evrei și păgâni (de altfel, evanghelia lui Matei se încheie în cheie evanghelistică și misionară, universalist în perspectivă, cu Marea Trimitere din Mt. 28.19-20).

Luca

Luca amintește de titlul Hristos prima dată în Luca 2:11, în vestirea îngerilor către păstori, după care și în 2:26, când arată că lui Simon i s-a promis că nu va muri până nu îl va vedea pe Hristosul Domnului (adică pe Hristosul lui Dumnezeu). Primele menționări lucane vin, astfel, din sfera divină: Dumnezeu prin îngerii săi și prin Duhul său profetic (către Simion) anunță că Isus este Hristos, adică Mesia. Originea divină, sau confirmarea divină, a titlului mesianic al lui Isus este o temă pe care Luca o susține foarte insistent și eficient pe tot parcursul evangheliei sale.

Tot în narațiunile nașterii și copilăriei titlul Hristos apare folosit și în mod neutru, neaplicat lui Isus, în 3:15, când Ioan Botezătorul este întrebat dacă nu cumva este el Hristosul (vezi și Luca 7:18-23). Aceasta indică grija lui Luca în sublinierea fondului istoric și teologic iudaic al titlului, drumul său până la momentul atribuirii sale lui Isus.

Lucrarea lui Isus începe din capitolul 4, inaugurată prin predica din Nazaret. Din acest capitol apare și tema secretului mesianic, întrucât în 4:41 Isus le interzice demonilor și celor vindecați să mărturisească faptul că el este Hristosul (interdicția aceasta este o temă sinoptică majoră).

Marea mărturisire a lui Petru apare în 9:20, în format simplu, ca în Marcu, dar cu o adăugire: „Tu ești Hristosul *lui Dumnezeu*” (sublinierea este în concordanță cu

începutul evangheliei, Luca 1, unde se arată originea divină a atribuirii acestui titlu lui Isus).

Ultima săptămână în Ierusalim (19-24) oferă contextul mai multor întrebări și mărturisiri privitoare la Hristos. În 20:41 Isus ridică problema identificării lui Hristos cu Domnul și Fiul lui David (Psa. 110:1). Titlul apare din nou ca acuzare înaintea preoților, în 22:67. Luca dă loc mai mare discuției și răspunsului specific al lui Isus care unește titlul Hristos cu titlul Fiul omului și unicitatea sa divină, cu titlul Fiul lui Dumnezeu.

În mod interesant, înaintea lui Pilat iudeii îl acuză pe Isus legând două titluri specifice, mesianice, anume „el s-a numit Hristos, regele” (23:2). Iudei politizează aici titlul Hristos, iar Luca va urmări atent această relație: Isus ca Mesia iudeu și ca Rege al tuturor.

Astfel, Luca amintește că, atunci când era pe cruce, preoții și trecătorii îl batjocoreau pe Isus cerându-i să dovedească că „este Hristosul, alesul lui Dumnezeu” (23:35, 39; *o christos tou theou ho eklektos*; traducerea oferă două variante posibile: „Hristosul lui Dumnezeu, Alesul” (NTR), sau „Hristosul, alesul lui Dumnezeu” (Cornilescu); în prima variantă se observă mai bine tema lukană a Hristosului lui Dumnezeu). În această serie de batjocuri Isus este numit, de asemeni, Rege și Hristos.

Discuția dintre Isus cel înviat și cei doi pe drumul spre Emaus include titlul Hristos, folosit de însuși Isus în explicarea teologiei Scripturii, a hristologiei Vechiului Testament (24:26, 46). Astfel, conform Scripturilor, Hristosul trebuia să sufere și să intre în slava sa (24:26), o perspectivă dublă, umană – divină asupra lui Hristos. Isus cel înviat explică Scripturile și celor 11 apostoli, în camera de sus, arătând că el este Hristosul (24:45-46).

Hristologia lui Luca este complexă: Isus explică faptul că se știa din Scripturi că Hristosul trebuie să sufere, să moară, să învie după 3 zile, și apoi să fie glorificat. Există aici un paralelism între Luca 1-2 și Luca 24, în aceea că Dumnezeu este cel care îl numește pe Isus cu numele

Hristos, direct, la început, și la fel și prin Scripturi (indirect – sau, de asemeni, direct, dar profetic), în final. Compoziția lui Luca dovedește, astfel, o interesantă circularitate retorică.

Faptele Apostolilor

Ca mărturie despre predicarea bisericii primare, a primilor creștini, Faptele Apostolilor include un număr surprinzător de situații în care menționează numele și titlul Hristos.

Primele mențiuni ale titlului apar în Fapte 2, când Petru, în predica sa de la Cincizecime, îl amintește de mai multe ori (2:31, 36, 38): învierea lui Hristos a fost profetită, deoarece Mesia nu putea fi ținut legat de moarte în Hades; Isus a fost făcut de Dumnezeu și Hristos și Domn (cf. alăturarea Hristos și Domn, care aduce aminte de dubletul Hristos – Rege din finalul evangheliei după Luca); iar în Numele lui Isus Hristos trebuie toți să se pocăiască și să fie botezați etc.

Tema mesianității divine a lui Isus continuă prin sintagma „în Numele lui Hristos” care apare de mai multe ori în Faptele Apostolilor, prin paralelism cu expresia „Numele lui Dumnezeu”. Astfel, Petru și Ioan vindecă un om paralizat în Numele lui Hristos (3:6, 18, 20; 4:10; în 4:10 este folosit titlul „Isus Hristos, Nazarineanul”). În mod asemănător, în 9:34, Petru îi spune lui Eneas că Isus Hristos este cel care îl vindecă.

Când Biserica se roagă pentru putere și mărturie în persecuție, ea îl recunoaște pe Isus ca Domn și Hristos pus în această poziție de Dumnezeu (4:26, Cornilescu: Unsul său; în grecește: Hristosul său; Cornilescu a dorit să sublinieze, probabil, că Biserica din Ierusalim folosește titlul într-un mod specific iudaic, dar este posibil ca ea să îl folosească în sens creștin mai larg, Luca, evanghelist din a doua generație, fiind cel care sesizează și notează această uzanță). Se observă, de

asemeni, nuanța specific lucană, cu privire la Hristos, care este dat și confirmat de Dumnezeu însuși.

Biserica, apoi, continuă să îl „vestească pe Hristos Isus”, în ciuda persecuției (5:42), în Templu și în case. O expresie asemănătoare apare și în Fapte 8:5, în Samaria „Filip... îl proclama pe Hristos”. Oamenii cred în „vestirea împărăției lui Dumnezeu și în vestirea Numelui lui Isus Hristos” și se botează (8:12; Hristos e Rege și Hristos divin).

După ce se convertește, Saul devenit Pavel începe să predice iudeilor din Damasc și să le dovedească faptul că Isus este Hristosul (9:22).

Luca arată, în continuare, cum numele Hristos capătă semnificații care depășesc cadrul gândirii iudaice. Astfel, în predicarea evangheliei către Cornelius și cei din casa acestuia, Petru afirmă că Isus Hristos este Domnul tuturor și toți care au crezut sunt botezați „în Numele lui Hristos” (10:36, 48; 11:17).

În contextul acestei prezentări istorice, Faptele Apostolilor oferă, mai departe, un detaliu interesant care subliniază drumul spre universalizare și generalizare a titlului Hristos: Luca notează că în Antiohia au fost credincioșii numiți, pentru prima oară, creștini – de la numele lui Hristos (11:26; cf. 26:28, Irod Agripa simte că Pavel vrea să-l convingă să devină „creștin”, adică „al lui Hristos”).

În conciliul de la Ierusalim Pavel și Barnaba sunt văzuți ca vestitori ai evangheliei către Neamuri, oameni care și-au „primejduit viața pentru Numele Domnului nostru Isus Hristos” (15:26) printre păgâni.

În aceeași direcție, Pavel poruncește duhului de ghicire a lui Python să iasă din sclava posedată, în cetatea Filipi „în Numele lui Hristos” (Fapte 16:18).

Titlul „Hristos” este subliniat în mod intenționat când Pavel explică sau mărturisește – și păgânilor și iudeilor – că Isus este Hristosul (în Tesalonic: 18:3; în Corint: 18:5). În 18:28, și Apolo predică despre Isus și dovedește că

acesta este Hristosul (în Efes și Corint). Și în apărarea sa înaintea lui Felix, procuratorul roman, Pavel are același mesaj (24:24); similar, înaintea lui Festus și a lui Irod Agripa (26:23).

Cum era deja de așteptat, ultimele cuvinte din Faptele Apostolilor conțin mărturia că Pavel predica cu îndrăzneală în Roma și învăța lucrurile privitoare la Domnul Isus Hristos (28:31).

TITLUL HRISTOS ÎN CORPUSUL IOANIN

Evanghelia după Ioan

În evanghelia după Ioan, autorul susține importanța titlului prin două importante comentarii de autor, în 1:17, când Isus Hristos este comparat cu Moise (prin Moise a venit Legea, prin Hristos harul și adevărul), și în final, în 20:31, când Ioan scrie că scopul evangheliei este ca cititorii să creadă că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu.

Identitatea lui Hristos este subiect de polemică în Ioan: Ioan Botezătorul recunoaște că el nu este Hristosul (1:20, 25; cf. 3:28). Andrei descoperă că Isus este Hristosul și îi spune și lui Petru (1:41-42; lui Natanael, Isus îi este prezentat prin cuvintele: „cel despre care au scris profeții și Moise în Lege, Isus din Nazaret, fiul lui Iosif, de unde și întrebarea acestuia: „poate ieși ceva bun din Nazaret?”, cf. 7:26-27)⁷⁸. O descoperire asemănătoare o face și femeia samariteancă, și o vestește samaritenilor, care confirmă descoperirea ei (4:25; 29).

⁷⁸ Ioan pare să redea cu oarecare ironie dezbateră despre locul de naștere al lui Mesia și al lui Hristos. Cititorul știe însă că Isus s-a născut în Bethleem – dar, de fapt, nu știe, direct, nici el, decât dacă a citit evangheliile sinoptice, deoarece Ioan nu scrie nimic despre nașterea lui Isus. De aici rezultă câteva observații: Ioan scrie complementar față de autorii sinoptici, Ioan se așteaptă ca cititorul să cunoască aceste detalii din aceste evanghelii, Ioan dă mărturie indirect despre răspândirea credinței creștine și cunoașterea generală a tradiției despre nașterea lui Isus.

Cu oarecare ironie, Ioan arată cum iudeii își pun multe întrebări despre identificarea lui Isus ca Hristos: dacă nu cumva conducătorii din Ierusalim au recunoscut deja că Isus este Hristos; cum se face că Isus vine din Galileea, în timp ce Hristosul trebuia să vină din Betleem (ei nu știu că Isus s-a născut în Betleem); dacă nu cumva semnele făcute de Isus nu vor putea fi depășite nici de Hristos (Mesia), când acesta va veni etc. (7:26-27, 31, 41-42).

Subiectul dialogului despre mesianitatea lui Isus re-apare în 12:34, în legătură cu înălțarea lui Hristos și domnia lui veșnică (vezi și jocul de cuvinte *dei hupsothenai*, trebuie să fie înălțat, unde „a înălța” poate indica și moartea pe cruce și înălțarea la cer, în glorie, la dreapta Tatălui).

Tabloul reacției iudeilor la mesianitatea lui Isus continuă prin hotărârea de expulzare din sinagogă a oricărui om care crede că Isus este Hristos (Mesia), Ioan 9:22.

Un moment interesant, în contrast cu evangheliile sinoptice, este marea mărturisire a Martei (sinopticii au marea mărturisire a lui Petru), care afirmă că Isus este „Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cel venit în lume” (11:27). Teologia mesianică a Martei este extrem de complexă (Mesia e divin, Isus este mesia cel profețit, el va conduce judecata, el are puterea de a-i învia pe cei morți etc.), din nou, ironic la adresa bărbaților iudei care în Ioan 7 și Ioan 12 discută oarecum nelămuriți despre identitatea lui Isus.

Isus însuși, în Ioan 17:3, afirmă că viața veșnică este ca oamenii să îl cunoască pe Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat și pe Isus Hristos, trimisul său (rugăciunea de mare preot). Declarația de scop a evangheliei lui Ioan (20:31) îl numește, din nou, pe Isus drept Hristos și invită la credință în el (20:31).

Epistolele 1-2-3 Ioan

Ioan este foarte teologic în scrisorile sale, cu privire la Hristos. Astfel, mărturia creștină asigură părtășia cu Tatăl și cu Fiul său, Isus Hristos (1:3, 7; aglomerare de titluri). În 2:1 este subliniată misiunea mesianică a lui Isus, calitatea lui de intermediar pur, drept (neprihănit) între oameni și Dumnezeu; astfel, Ioan spune că în caz de păcătuire, avem un mijlocitor (*paracletos*, cf. Duhul Sfânt, Ioan 14:26; 15:26; 16:7), anume pe Isus Hristos, Dreptul (*Iesoun Hriston dikaion*, o caracterizare unică în Noul Testament).

Recunoașterea titlului Hristos devine în 1 Ioan test al mântuirii, sau un test al necredinței antihristice, în 2:22, cine nu recunoaște că Isus este Hristos este mincinos, este antihrist (2:22 folosește *antichristos*, singularul, în vreme ce în 2:18 apare la plural, *antichristoi*), nu îl recunoaște nici pe Dumnezeu Tatăl, nici pe Fiul său (testul include și recunoașterea divinității lui Isus, 2:23; cf. 3:23; 5:20). Titlul Hristos devine un titlu critic important pentru mântuirea cuiva. Afirmarea divinității lui Hristos este completată de afirmarea umanității, a întrupării adevărate, și acesta este cazul și în Ioan 4:2 (orice duh care recunoaște pe Isus ca Hristos este de la Dumnezeu).

Teologia ioanică despre Hristos include și tema iubirii de frați, după modelul lui Isus Hristos (3:23; 5:1).

Hristos, apoi, ca mântuitor, este cel care a venit cu apă și cu sânge (Ioan 5:6), și cu botez, dar și cu jertfă, o lucrare de tip preoțesc despre care Duhul Sfânt dă mărturie.

2 Ioan 1:7, continuă seria testelor credinței în Hristos: înșelătorii, antihrist este acela care mărturisește că Isus Hristos s-a întrupat cu-adevărat (termenul antihrist folosit la singular; cf. 1 Ioan 2:22 și 2:18). Ioan începe să atace ereziile emergente spunând în 2 Ioan 1:9 că oricine o ia înainte și nu rămâne în învățătura lui Hristos, nu îl are pe Dumnezeu. Aceasta o altă formă a afirmării naturii critice a credinței în Hristos: fidelitate față de

învățătura lui. Înainte de toate, însă, Isus Hristos este amintit în introducerea celei de a doua epistole a lui Ioan (2Ioan 1:3), ceea ce amintește de introducerile din epistolele lui Pavel.

Apocalipsa

Apocalipsa afirmă de la început că este revelația lui Isus Hristos (1:1), genitivul lăsând să se înțeleagă și apartenența și originea revelației. Ioan afirmă, apoi, că aduce mărturia lui Isus Hristos (1:2), care este prezentat printr-o conglomerat de titluri (1:5; 4-5 au un conținut trinitar referindu-se la Tatăl, la Duhul – prin simbolul celor 7 duhuri, și la Hristos, numit aici martorul cel credincios, stăpânul împăraților etc. – în grecește titlurile lui Isus pot fi traduse și așa: „Isus Hristos cel care este martorul, cel care este credincios, cel care este primul născut dintre morți și cel dintâi între împărații pământului”).

În prezentarea lui Ioan și a situației lui, se arată autoritatea mărturiei lui Ioan: el este părtaș la necazul fraților săi, la împărăția (lui Dumnezeu), și la răbdarea lui Hristos (1:9; sau „perseverența [credinței] lui Hristos”).

Titlul Hristos este subliniat și în 11:15, Isus fiind numit „Hristosul [Domnului] nostru” (adică, al lui Dumnezeu), care își ia domnia în stăpânire. Similar, în 12:10, în cântarea de victorie a sfinților biruitori asupra Diavolului. Hristosul este prezentat politic, ca domn, ca rege biruitor (Acum a venit mântuirea și puterea, și împărăția Dumnezeului nostru și puterea [autoritatea, stăpânirea] Hristosului său etc.; cf. *he exousia tou Christou autou*).

În final, capitolul 20 aduce în prim plan domnia lui Hristos împreună cu cei credincioși în timpul mileniului, „Ei au înviat și au domnit împreună cu Hristos o mie de ani” (gr. *chilia ete*; posibil de tradus și „mii de ani”; Apocalipsa 20:4-6). Această domnie a lui Hristos în

timpul „miei de ani” sau a „miilor de ani” poate fi interpretată ca domnia spirituală interimară, până la a doua venire, până la distrugerea celor înșelați de Satan, când vine și Judecata finală.

În mod interesant, după aceste versete, titlul Hristos nu mai este amintit în restul capitolului 20, și deloc în capitolele 21-22 (un *hiatus hristologic* care amintește de cel al lui Matei 27-28). În schimb, apare foarte des menționat un alt titlu mesianic, mistic, Mielul (apostolii mielului, tronul mielului, mireasa mielului, cetatea mielului etc.; Mielul este un nume care, în Apocalipsa, devansează existența istorică a lui Isus, chiar și creația în sine: Mielul cel înjughiat de la crearea lumii, *tu arniou tou esfagmenou apo kataboles kosmou*). Ar putea fi sugerată, aici, o concluzie parțială, un pic forțată, că această omisiune ar lăsa să se înțeleagă faptul că, după ultimile scene ale istoriei, la porțile integrării în veșnicie, titlul Hristos – Unsul, Mesia, va rămâne legat mai ales de obținerea victoriei finale pe pământ, în timp ce existența nouă îl va celebra sub alte nume regale.

TITLUL **HRISTOS** ÎN EPISTOLELE PAULINE

În epistolele lui Pavel titlul Hristos apare în formulele clasice *Isus Hristos* și *Hristos Isus* (cea de a doua plasând un accent mai mare pe identitatea mesianică), sau simplu: *Hristos*, ori – ceea ce devine sursă de teologie specifică – în combinație cu alte titluri (domn, mântuitor etc.), alături de unele substantive importante (mântuire, evanghelie, rascumpărare, nădejde, arătare – venire etc.) și, așa cum s-a arătat, alături de unele prepoziții semnificative (în – *en*; înspre, întru, în, pentru, față de – *eis*; împreună cu – *sun*; potrivit, conform cu – *kata* cu acuzativul; prin – *dia* cu genitivul, de la – *apo* cu genitivul etc.).

Mai întâi trebuie remarcat că în multe din epistolele sale, Pavel amintește de la bun început de mântuitorul Isus Hristos, de obicei în relație cu autoritatea sa

apostolică (Pavel declară că este chemat să fie apostol al lui Isus Hristos, prin voia lui Dumnezeu, pentru vestirea evangheliei etc., cf. 1Cor. 1:1; 2Cor. 1:1; Gal. 1:1 etc.). În altele, tot la început se află informații legate de identitatea creștină a destinatarilor scrisorii (Ef. 1:1, „credincioșilor în Hristos Isus”; Filip. 1:1, „sfinților în Hristos Isus”, Col. 1:2, fraților credincioși în Hristos” etc.; aici apare prepoziția *en* – „în”, care arată localizarea, identitatea credinței).

Introducerile scrisorilor aduc o mulțime de lămuriri cu privire la importanța relației creștin – Hristos: el este Domnul nostru; credincioșilor li se urează har și pace de la Dumnezeu tatăl și de Isus Hristos Domnul – o urare specific paulină; ei sunt numiți „ai lui Isus Hristos” (Rom. 1:1, 4, 6-7; 1Cor. 1:1-2; Gal. 1.1-3; 1Tes. 1:1; 2Tes. 1:1-2 etc.). Tot în introduceri, Pavel mulțumește adesea lui Dumnezeu despre râvna credincioșilor pentru Hristos și pentru evanghelie (Rom. 1:8; 1Cor 1:4; 1Tes. 1:3).

Aparte de aceste precizări, teologia lui Pavel legată de titlul Hristos este extrem de complexă și necesită o analiză profundă care depășește cadrul acestei prezentări⁷⁹.

Romani

Epistola începe cu clarificarea autorității de apostol a lui Pavel și cititorul află, de la bun început, în 1:1, că Pavel este „rob al lui Isus Hristos” (apartenența sau chemarea

⁷⁹ M.V. Novenson, „Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul's Grammar? Nils Dahl's Criteria 50 Years Later”, *NTS* 56.3 (2010), 396-412; cf. Nils A. Dahl's article „Die Messianität Jesu bei Paulus”. În baza unor raționamente lingvistice, Dahl considera că Pavel nu folosește termenul Hristos ca pe un titlu mesianic, ci mai degrabă ca pe un nume propriu; arugmentul său nu este considerat însă drept unul foarte clar și neambiguu. Pentru un studiu general al hristologiei pauline, cf. G.D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Peabody, MA: Hendrikson, 2007.

de a fi ai lui Hristos este valabilă pentru toți creștinii, 1:6). Evanghelia vestită de Pavel este legată în mod fundamental de lucrarea lui Hristos (1.3-4; cf. 1:14; 4:24; 15:15-20).

Pavel se concentrează în Romani, apoi, asupra teologiei suferinței lui Hristos (cf. și polemica lui Isus, în Ioan, cu iudeii, despre această temă). Conform teologiei pauline despre ispășire în Romani se arată că Isus moare ca Hristos (Mesia) pentru cei păcătoși și slabi (Rom. 5:6-8) și că Isus Hristos este omul reprezentativ, unic (*hen*, unul), care înlătură efectele căderii lui Adam, reprezentatul inițial al omenirii (Rom. 5:15-17).

Creștinii găsesc viața prin identificare cu moartea lui Hristos și primesc putere pentru o viață nouă prin învierea lui Hristos din morți (Rom. 6:4, 9; 8:10-11) și prin Duhul vieții în Hristos; oricine este al lui Hristos are Duhul lui Hristos (Rom. 8:9; se înțelege că Duhul lui Hristos este Duhul Sfânt; de aceea se poate contura o teologie trinitară implicită, în aceste versete; implicațiile subiectelor abordate de Pavel sunt foarte largi, foarte complexe: nu există, de exemplu, posibilitatea ca cineva să devină creștin, crezând în Isus Hristos, dar să nu aibă Duhul Sfânt și / sau să aibă nevoie de un botez special în această privință).

Hristos a adus cuvintele credinței și mesajul lui este foarte accesibil, la îndemână; de aceea, nu este nevoie ca Hristos să fie căutat în ceruri ori în Hades (Rom. 10:6-17).

Romani 12 aduce în discuție teologia unității credincioșilor în Hristos și teologia slujirii lui Dumnezeu prin jertfa – faptele trupului nostru (Rom. 12:5; o temă caracteristică, de altfel, epistolei către efeseni). Creștinii se îmbracă cu Hristos (Rom. 13:14) și trăiesc pentru Hristos, care este domn peste toți (Rom. 14:4, 9, 15, 18). Epistola se încheie cu o reafirmare a evangheliei vestite de Pavel și cu o scurtă expunere a planurilor sale de

viitor, capitolele finale 15 și 16 având o concentrație ridicată de menționări ale titlului Hristos.

În ce privește utilizările cu prepoziții, se remarcă construcțiile *en Christo*, în Hristos (avem ispășirea păcatelor în Hristos Isus, 3:24; suntem vii în Hristos Isus, 6:11; cf. și 6:23; nu mai este nici o judecată pentru cei [ce sunt] în Hristos, 8:1; biruința creștină este prin legea Duhului vieții în Hristos Isus, 8:2; „în Hristos” este și fundamentul eticii: dragostea în Hristos Isus, 8:39, adevărul în Hristos, 9:1; lauda doar în Hristos, 15:7; unitatea Bisericii în Hristos, 12:5); și *dia Christou*, prin Hristos (prin Hristos mulțumim lui Dumnezeu, 1:8, 7:25; judecata oamenilor se face conform evangheliei [primitel] prin Hristos, 2:16; îndreptățirea vine prin credința în [lui] Hristos, 3:22; credincioșii vor împărăți prin Isus Hristos, 5:21; am murit față de Lege prin trupul lui Hristos, 7:4).

Cu semnificație aparte apar și expresiile *eis Christon*, întru Hristos (cf. 6:3, botezați pentru sau întru Hristos); *sun Christo*, împreună cu Hristos (am murit împreună cu Hristos, 6:8; suntem moștenitori împreună cu Hristos, 8:17; împreună lucrători cu Hristos, 16:3 etc.); sau *kata Christon* (conform lui Hristos, cf. 15:5). O folosire rară apare în 13:14, cu acuzativul: îmbrăcațivă în (cu) Isus Hristos.

La o primă citire, se poate crede că înțelesul acestor expresii este simplu. Cu toate acestea, se poate observa că Pavel creează metafore speciale, inițiază formule noi pentru a expune înnoirea și viața aduse de Hristos, nevoia unei relații strânse cu el, o relație de credință și închinare, iar soluțiile lui surprind prin noutate și profunzime.

1-2 Corinteni

Teologia paulină referitoare la titlul Hristos are câteva nuanțe aparte în corespondența corinteană. Dincolo de argumentarea elaborată a autorității sale apostolice,

Pavel abordează teme de maxim interes cum ar fi identitatea creștinului, relația înțelepciune – Dumnezeu, unitatea Bisericii, viața de familie, mărturia în societate, importanța credinței în învierea pe care o va aduce Isus pentru toți, la sfârșitul istoriei.

Tema autorității apostolice începe în 1Cor. 1:1-3, unde subliniază chemarea lui Hristos pentru Pavel, prin voia Tatălui (1Cor. 1:1 etc.), și continuă în ambele epistole, subliniind că Pavel aparținea, la fel ca oponentii săi, lui Hristos (2Cor. 10:7; 11:10), este slujitorul lui Hristos (1Cor. 4:1; 2Cor. 11:23), are o poziție unică în față de corinteni, ca părinte al lor în Hristos (1Cor. 4:15-17), este un evanghelist probat prin încercările prin care a trecut (2Cor. 10-11), și om care a primit revelații deosebite (2Cor. 12, cf. 12:2 „știu un om în Hristos” etc), prin care vorbește, într-adevăr, Hristos (2Cor 13:3).

Hristos este Cel în care am primit har (1Cor. 1:4); Dumnezeu care ne-a chemat la comuniune cu Fiul său Isus Hristos, Domnul nostru, este credincios să ne întărească până la sfârșit (1Cor. 1:9).

Pavel este împotriva divizării corintenilor în partide, căci „Hristos nu a fost împărțit” (1Cor. 1:12-13), ci s-a crucificat pentru toți (1Cor. 1:23; 2:2). Hristos este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu pentru cei chemați la credință (1Cor 1:24, 30; în context, adesea, a fi „în Hristos”, *einai en Christo*, înseamnă a fi „credincios în Hristos”, a fi al lui Hristos, creștin).

Tema paulină a minții și a gândirii, sau a înțelepciunii lui Hristos (care apare și în Epistola către filipeni), este bine reprezentată în 1-2 Corinteni. Astfel, creștinii au „minte” sau „gândul lui Hristos” (gr. *nous*, 1Cor. 2:16), dar pot fi, totuși, „prunci în Hristos” (*nepiois en Christo*) adică oameni firești (carnali, gr. *sarkinois*, *sarkikois*, 1Cor. 3:1-2). Pavel poate devini ironic când le critică mândria și spune: „noi suntem nebuni din pricina lui Hristos (*dia Christou*), voi sunteți înțelepți în Hristos (*en Christo*)” (1Cor. 4:10).

Identitatea spirituală și de destin a creștinului este explicată prin mai multe pasaje celebre. Astfel, creștinii sunt ai lui Hristos, iar Hristos este al lui Dumnezeu (1Cor. 3:23). Existăm prin Domnul Isus Hristos (*di' autou*) și existăm pentru el sau „întru el” (*eis auton*, lit.: „înspre el”). Am fost spălați, sfințiți și îndreptățiți prin Isus Hristos (1Cor. 6:11). Suntem mădularele lui Hristos (1Cor. 6:15). Cine este sclav este, de fapt, un eliberat al lui Hristos, iar cine este liber este, de fapt, un rob al lui Hristos (1Cor. 7:22).

Atât cei puternici în credință, cât și cei slabi, conduși de tradiții și reguli, sunt ai lui și Hristos a murit pentru toți (1Cor. 8:11-12). Credincioșii formează un singur trup, capul fiind Hristos, cf. 1 Corinteni 12:12 (unitatea în Hristos apare și în Efeseni). Suntem mădulare în trupul lui Hristos, dar și unii față de ceilalți (1Cor. 12:27). Într-un alt pasaj faimos se arată că acela care este „în Hristos” (*en Christo*), nu îl mai cunoaște pe Hristos în felul lumii, ci în mod spiritual și a devenit o creație nouă (2Cor. 5:16-17). De asemeni, prezența lui Isus Hristos în noi – sau printre noi (*Iesus Christos en humin*) poate fi evidențiată prin mărturia interioară a Duhului (2Cor. 13:5).

Centralitatea lui Hristos în viața creștinului apare limpede în capitolul 15, unde Pavel arată importanța învierii lui Hristos pentru destinul creștinului: învierea lui Hristos este premiza și siguranța, modelul învierii creștinilor și esența proclamării mântuirii, a evangheliei. Unul din versetele faimoase este 1 Corinteni 15:22, „după cum toți mor în Adam [*en to Adam*], tot așa toți vor fi făcuți vii în Hristos [*en to Christo*]” (tema celui de al doilea Adam, al oamenilor reprezentativi Adam și Hristos apare și în Romani 5). 2 Corinteni 1:5 arată că „în Hristos” viața creștină abundă și în încercări (suferințe), dar și în mângâieri.

Tema imitării lui Hristos (și a lui Pavel, care îl imită sau urmează și el pe Hristos) este faimoasă prin apariția

ei în 1 Corinteni 11:1 („deveniți imitatorii mei, căci eu îl imit pe Hristos”).

Hristos apare și ca paradigmă a ascultării și armoniei în familie, și între om și Dumnezeu: „capul bărbatului este Hristos, capul femeii este bărbatul, iar capul lui Hristos este Dumnezeu” (1Cor. 11:3).

Tema legământului cu Hristos apare prin comparație cu legământul pe muntele Sinai. Credincioșii sunt îndemnați să nu fie neascultători de Hristos, sau necredincioși, așa cum a fost Israel în pustiul Sinai, cf. 1 Corinteni 10:4-9 (comparația creștinilor cu Israel apare și în Epistola către evrei). Hristos este piatra din care Biserica bea apa vieții (comparație cu stânca din care a băut Israel în pustiul Sinai), iar comuniunea cu Hristos se extinde în cina euharistică (sângele lui Hristos și trupul lui Hristos, cf. 1Cor. 10:16). În mod interesant, nu numai creștinul este „în Hristos”, ci și „Dumnezeu era în Hristos (*en Christo*) împăcând lumea cu sine” (2Cor. 5:19; „a fi în Hristos”, devine, astfel, o expresie foarte complexă: înseamnă creștin, înseamnă o nouă identitate în Hristos, înseamnă o stare spirituală, unitate cu Hristos, dar poate însemna și unitate divină, treimică, deoarece și Tatăl era în Hristos, pe cruce: Sfânta Treime nu poate fi despărțită, deci, și nu a fost despărțită în ființa lui Isus Hristos, nici în timpul lucrării sale pământești).

Tainele vechiului legământ devin limpezi și sunt revelate în noul legământ „în Hristos” (vălul lui Moise dispare doar „în Hristos”, 2Cor. 3:14). Hristos, de fapt, este chipul (*eikon*) lui Dumnezeu (2 Cor. 4:4), arătarea feței lui Dumnezeu între oameni (un ecou din Col. 1:15). În final, toți se vor înfățișa pentru judecată înaintea tronului lui Hristos (2Cor. 5:10).

Creștinii sunt întăriți în Hristos (Unsul) și sunt și ei înșiși numiți „unși” (*chrisas*, aleși sau destinați, 2Cor. 1:21-22). În Hristos evanghelia și viața creștină devin „da”, nu și „da” și „nu”, în el promisiunile lui Dumnezeu

față de noi devin „da”, adică sunt împlinite, ne sunt dăruite (2Cor. 1:19). Harul lui Dumnezeu ne poartă în mod triumfal în Hristos (*en Christo*), ca pe un parfum al revelației (2Cor. 2:14-15). Creștinii sunt epistola lui Hristos, cea vie (2Cor. 3:3). Suntem înfățișați înaintea lui Hristos (*to Christo*) asemeni unei fecioare logodite înainte mirelui ei (2Cor. 11:2-3). Prin Hristos (*dia Christou*) avem îndrăzneală în fața lui Dumnezeu (2Cor. 3:4). De asemeni, suntem ambasadori cu privire la Hristos (*huper Christou*; 2Cor. 5:20). Pavel se bucură când poate vedea harul lui Dumnezeu în suferințe sale pentru Hristos (*huper Christou*, 2Cor. 12:10).

În 1-2 Corinteni, subiectele și nuanțele titlului Hristos sunt copleșitoare. Este posibil ca Pavel, știind că scrie unor greci obișnuiți cu discuțiile filosofice să își fi permis o mai mare libertate în retorică și în asocieri teologice.

Galateni

Epistola către galateni vine cu polemica sa intensă despre Lege și har, ca și despre apostolia lui Pavel, și subliniază și ea aspecte profunde ale lucrării lui Hristos.

Pavel nu a primit evanghelia sa prin oameni, nici de la oameni ci prin Isus Hristos (*dia Christou*; Gal. 1:1), prin revelația (sau revelarea) lui Isus Hristos (*dia apokalypseos Iesou Christou*).⁸⁰ Iudaizantii vor să strâmbe și să răstoarne această evanghelie a lui Hristos (1:7). Ei pândesc să atace libertatea pe care creștinii o au în Hristos (*en Christo*). În Hristos suntem îndreptățiți (*dikaiothenai*, 2:17) și nimeni nu folosește aceasta ca un motiv de a păcătui pe mai departe.

⁸⁰ În Galateni, ca și în alte epistole ale lui Pavel, există o serie de construcții cu genitivul, greu de tradus. Între ele se află această „revelație a lui Hristos” (care poate fi înțeleasă ca venind din partea lui Hristos sau fiind despre Hristos, sau ambele), precum și Gal. 2:16 sau 3:22: „credința lui Hristos” (care poate fi credința în Hristos sau credința pe care Hristos însuși a avut-o).

Un pasaj clasic este Galateni 2:20, unde aflăm că „Hristos trăiește în mine” (adică în Pavel, sau în credincioși, în general: teologia paulină despre acest „în” - *en* devine, astfel, foarte complexă: noi suntem în Hristos, Hristos trăiește în noi etc.). Bindecuvântarea dată de Dumnezeu lui Avraam vine și peste creștini „în Hristos” (3:14). Legea este un pedagog înspre sau întru sau în credința în Hristos (*eis Christon*, 3:24). Suntem fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Isus (*dia tes pisteos en Christo Iesou*, 3:26).

Relația creștinului cu Hristos este descrisă prin metafore atractive și profunde. Astfel, creștinul care s-a botezat pentru Hristos (*eis Christon*), s-a îmbrăcat în Hristos (*Christon enedusasthe*; 3:27).

Unul din citatele celebre este cel din Galateni 3:28, care arată că toți creștinii sunt unul în Hristos Isus, *heis este en Christos Iesou* (unul, *heis*, pron. pers. masculin; ori „un singur om”; tema apare și în Ef. 2:14, sub forma „[a făcut] din doi una”, *ta amfotera hen*, acolo fiind vorba de pron.pers. neutru), fără diferențe de neam (nici iudeu, nici grec), de stare socială (nici sclav, nici liber), ori de gen sau sex (nici femeie, nici bărbat; literal: nici mascul, nici femelă, *ouk eni arsen kai thelu*)⁸¹. În 5:6, generalizarea continuă, căci în Hristos barierele culturale și tradițiile religioase nu înseamnă nimic (circumcizia sau lipsa ei nu înseamnă nimic, ci credința care lucrează prin dragoste).

Într-o altă metaforă foarte cunoscută – și surprinzătoare, în același timp (metafora nașterii lui Hristos în viața creștinului), Pavel declară că el încă simte durerile nașterii „până ce Hristos va lua formă [sau „va lua chip”, *morfothe*] în voi” (4:19; o referință la prezența lui „Hristos în noi”, *Christos en humin*; alte traduceri posibile „până se va vedea Hristos în voi”,

⁸¹ Se poate vorbi în epistolele pauline despre o teologie a unității, a unului (*henotes*, *heis*, *hen*), în Biserică și în omenire.

„până ce va fi observabilă forma / persoana lui Hristos în voi”⁸².

Prin neascultare și prin primirea și ținerea Legii în locul credinței, creștinii pot să se despartă de Hristos (*apo Christou*; 5:4) și să cadă din har („din har ați căzut, *tes haritos exepesate*; aici, căderea din har înseamnă incapacitatea de a mai beneficia de binecuvântările harului, deoarece ei se bazau pe răsplătirile venite din ascultarea Legii și nu se mai bazau exclusiv pe Hristos; textul nu se referă la pierderea mântuirii, în mod special; de altfel, greșeala galatenilor nu era aceea că îl părăsesc pe Hristos, ci că îl pun pe locul doi, iar pe primul loc așează legea)⁸³.

În acest context, Galateni introduce o temă interesantă, anume aceea a relației de „slujire” (sau „falsă slujire”) dintre Isus, lege și păcat. Isus nu este un slujitor al Legii, nici unul al păcatului (*ara Christos hamartias diakonos; me genoito*, 2:17) – chiar dacă prin jertfa sa, șterge păcatele lumii. Jertfa lui Isus pentru păcatele oamenilor nu este o încurajare la păcătuire (cf. Galateni 2:15-21). Astfel de sublinieri arată cât de greșită era interpretarea lui Hristos, în învățătura care începuse să se răspândească în Galatia.

Sfaturile pentru o viață sfântă subliniază că aceia care sunt ai lui Hristos Isus și-au răstignit trupul cu pătimirile și poftele lui. În ce privește ascultarea de Dumnezeu, în sfințenie, există chiar și o lege a lui Hristos (*ton nomon tou Christou*; 6:2, cf. Rom. 8:1-2). Epistola se încheie cu una din temele majore din Galateni, imaginea lui Hristos cel crucificat care este

⁸² Pavel folosește imaginea femeii însărcinate, o imagine folosită și de Isus înaintea crucificării și a învierii (Ioan 16:21, discursul despre inevitabilitatea suferinței, a crucii, și despre certitudinea învierii și a bucuriei de după aceea).

⁸³ Pierderea mântuirii poate fi contemplată, dar nu se aplică de fapt destinatarilor, într-un fel asemănător cu situația din Evrei 6 și Evrei 10.

subiectul evangheliei lui Pavel și secretul mântuirii și al vieții de sfințenie (6:12-14; cf. și 2:19; 3:1; 5:24).

Efeseni

Epistolele către efeseni și coloseni au în multe privințe viziuni teologice înrudite. Astfel, în ce privește titlul Hristos, în ambele epistole destinatarii sunt descriși prin formulele de tipul „sfinții sau credincioșii în Hristos Isus” (Ef. 1:1; Col. 1:2).

În Efeseni însă expresia „în Hristos” capătă sensuri multiple, noi; de exemplu, în Efeseni 1:3 creștinii sunt binecuvântați „în cele cerești (*epouranoi*) în Hristos (*en Christo*)”, o expresie care se referă fie la lucrurile spirituale în general, fie la viitorul (și prezentul) ceresc, fie la lucrarea de mijlocitor ceresc a lui Isus Hristos. *Epi tois epouraniois*, în cele cerești (c1:3, cf. 1:20), poate fi și obiectul și locul binecuvântării, expresia întregă fiind dificil de tradus (*epi tois epouraniois en Christo*: în cele cerești prin Hristos; în Hristos cu lucruri cerești; în ceruri, simbolic, alături de Hristos la dreapta Tatălui). Conform 2:5-6 noi suntem aduși împreună la viață (*sunezoopiesen*) prin Hristos (*to Christo*), suntem ridicați și așezați împreună (*sunegeiren kai sunekathisen*; împreună prin Hristos sau împreună cu Hristos), din nou „în locurile cerești în Hristos Isus” (*en tois epouraniois en Christo Iesou*). Așa cum am precizat, pe deoparte, poate fi vorba despre binecuvântări cerești și duhovnicești actuale, păstrate și date credincioșilor prin Hristos, pe de alta, poate fi vorba despre moștenire cerească asigurată nouă de Hristos cel înălțat în glorie (aici, teologia lui Pavel are anumite ecouri ioanine, cf. locurile din cer pregătite de Isus, Ioan 14:2; dar și ecouri petrine, cf. moștenirea și nădejdea vie păstrată în ceruri pentru cei credincioși, 1 Pt. 1:3-9).

Hristologia din 1:3-11, ca și din 2:11-22, impresionează prin anvergura viziunii apocaliptice. Tatăl și Dumnezeuul lui Hristos ne-a binecuvântat în locurile cerești în

Hristos (*en Christo*), după ce ne-a ales dinainte spre înfiere prin Hristos (*dia Iesou Christou*), spre el (pentru sine, Tatăl, sau pentru Hristos), după buna plăcere a voiei sale (*eudokias*, o legătură implicită cu evangheliile, cu *eudokeo* din mărturia Tatălui la botezul lui Isus și la schimbarea la față), dându-l pe Hristos drept cap al tuturor (1:10, *anakefalaiosasthai ta panta en to Christo*; tema „Christos capul”, al tuturor și al Bisericii, este o temă majoră în teologia lui Pavel).

Formulările complexe legate de Hristos abundă în Efeseni. De exemplu, creștinii sunt destinați înainte de întemeierea lumii spre (*eis*) înfiere prin (*dia*) Isus Hristos pentru sau întru (*eis*) Dumnezeu (ori întru Hristos), conform (*kata*) plăcerii lui (sau: conform buneii sale plăceri; Ef. 1:5; este evident referința implicită la declarațiile Tatălui despre Fiu, la botez și la schimbarea la față, în evangheliile). Referirea la acest destin re apare în Efeseni 2:10, unde se spune că suntem „creați în Hristos Isus (*ktisthentes en Christo Iesou*) pentru lucrările bune pregătite de Dumnezeu” (creați sau zidiți „în” sau „prin” Hristos? Aici este folosit verbul *ktizo*, nu verbul *oikodomeo*, ca în 2:20, „zidiți pe temelia apostolilor și a profeților”, ori ca în 4:12, „zidirea trupului lui Hristos” etc.; trimiterea implicită, așadar, este la creație și chiar la tema predestinării). În ce privește temelia Bisericii, Hristos este piatra din capul unghiului (2:20).

Mai departe, el locuiește în inimile credincioșilor (3:17), iar ținta maturizării creștine este atingerea staturii de bărbat matur a lui Hristos (*eis andra teleion*, spre [a fi] bărbat matur, *eis metron helikias tou pleromatos tou Christou*, spre [a atinge] măsura staturii plinătății lui Hristos, 4:13). *Aner teleios*, expresia folosită aici, include în starea de om matur și bărbații și femeile, iar referința pare să fie la omul generic (Adam în momentul creației; Hristos ca al doilea Adam; unitatea omenirii ca Om este o temă majoră în teologia lui Pavel; nu este folosit termenul *arsen*, masculul sau parte

bărbătească, ci *aner*, mai aproape de *anthropos*, omul generic).

Toate cele din cer și de pe pământ vor fi aduse sub un singur cap „în Hristos” (accentuare cu articol hotărât: *en to Christo*) și sunt spre lauda lui (Ef. 1:10, 12; cf. Hristos este capul Bisericii, 4:15; 5:23).

Bunătatea lui Dumnezeu se arată față de noi în Hristos Isus (*en Christo Iesou*; joc de cuvinte paulin: bunătatea – *hrestotes* și *Hristos*). Pavel gândește în antinomii în Efeseni: Neamurile care erau departe de Dumnezeu, acum sunt aproape în Hristos Isus, în sângele lui (2:13). De fapt, Neamurile devin comostenitoare, sunt parte din același trup (al Bisericii, al lui Isus, cf. 4:12) și părtași în evanghelie cu evreii, în Hristos Isus (3:6). Creșterea în unitate a Bisericii are loc în conformitate cu măsura (*kata ton metron*) darului lui Hristos pentru fiecare și în relație cu măsura (*eis metron*) plinătății lui Hristos (*tou pleromatos tou Hristou*, 4:7, 13)⁸⁴.

Tema paulină a unității Bisericii în Hristos, ia și o altă formă, aceea a relațiilor în Biserică, în general, și în familie, în special („fiți buni, îndurători, iertându-vă unii pe alții, cum și Dumnezeu v-a iertat în Hristos”, 4:32). Purtarea creștinilor trebuie să ia modelul dragostei lui Hristos și să fie potrivită împărăției lui Hristos (5:2-5; 20-21). Soții și soțiile își au și ei modelul de relație în Hristos, anume într-o considerare și supunere reciprocă, unii altora, „în Hristos” (2:21). Această supunere este deliniată în continuare ca supunere a soției față de soț, așa cum Biserica este supusă lui Hristos, și ca dragoste a soțului față de soție, așa cum Hristos și-a iubit Biserica, în mod jertfitor (5:22, 24-25; modelul de căsătorie al relației Hristos - Biserică este numit „taină”, „mister” 5:23, 32, un cuvânt cheie în Efeseni). Tot Hristos este și

⁸⁴ Apare, așadar, o teologie a măsurii, a standardului, a idealului spre care ne îndreptăm.

temelia unei purtări cinstitute între patroni și angajați (6:5-6; robii îi slujesc lui Hristos de fapt; iar stăpânii îl au și ei ca stăpân pe Hristos). Hristos apare în felul acesta ca model de maturitate umană în toate sferele vieții creștinului.

Titlul apare din nou în finalul epistolei, în contextul urărilor de despărțire (6:23-24).

Filipeni

Introducerea cu salutările uzuale în Hristos și de la Hristos (1:1-2), precizează, de asemenea, că destinatarii credincioși erau numiți „sfînți în Hristos Isus” (1:1, la fel și în 4:21). Doxologia finală include și ea numele lui Isus (4:23; format doxologic au și 4:7, 19, incluzând rugăciunea ca Dumnezeu să îi păzească pe tesaloniceni și să le împlinească nevoile).

Între acestea două repere generale, Pavel apelează des la numele lui Hristos, nu doar ca la un nume propriu sau ca la un titlu, dar și cu precizări teologice suplimentare privitoare la identitatea lui Isus sau la felul în care Isus este prezent în viața creștinului.

Astfel, Dumnezeu va sfârși lucrarea mântuirii până în ziua lui Hristos Isus (o perspectivă eschatologică importantă, 1:6; cf. 1:10-11; la fel și în 2:16; cf. și „arătarea lui Hristos”, 3:20).

Viața lui Pavel este profund marcată de prezența lui Hristos: el îi iubește pe tesaloniceni cu dragostea lui Hristos Isus (1:8, îndurarea lui Hristos, lit.: „măruntaiele sau stomacul lui Hristos”, fiind idiomul grecesc care indică o participare reală, a întregii ființe).

Dilemele predicării evangheliei și ale persecuției, ale închisorii și, prin implicație, ale pierderii apropiate a vieții îl fac pe Pavel să se raporteze și mai mult la Hristos. Lanțurile sale din pricina lui Hristos (*en Christo*) au fost văzute chiar și în pretoriu și în palat (1:13). Unii

au ajuns să îl vestească pe Hristos tocmai prin acuzațiile pe care i le aduceau lui Pavel, cu gând rău (1:15-18).

Pavel se bucură că toate aceste încercări, prin Duhul lui Hristos, se vor întoarce spre mântuirea sa (1:19). În Filipeni 1:20-23, Pavel mărturisește că este gata să îl glorifice pe Hristos în trupul său, prin moarte (1:20), pentru că pentru sine, a trăi este Hristos – iar moartea un câștig (1:21). Este gata să fie cu Hristos (*sun Christo*, 1:21, adică să moară), dar este gata să și rămână în viață spre folosul tesalonicenilor și al celor credincioși, în general (1:23). În felul acesta, lauda tesalonicenilor în Hristos va și mai mare, când Pavel va reveni printre tesaloniceni (1:26).

Atenția lui Pavel se concentrează apoi pe problemele și mărturia de ansamblu a vieții tesalonicenilor. Îi roagă să fie și ei vrednici de evanghelia lui Hristos (1:27), căci lor li s-a dat nu doar să creadă, ci și să sufere pentru Hristos (1:29, *huper Christou*). Unitatea în Hristos a credincioșilor (o chemare, o încurajare în Hristos, *paraklesis en Christo*, 2:1 etc.) trebuie să se bazeze pe modelul lui Hristos (să gândiți aceasta între voi, ceea ce [era] și în Hristos, *touto froneite en humin o kai en Christo*, 2:5; Hristos ca Domn va fi recunoscut, în final, de toată omenirea, 2:11).

Pavel nădăjduiește în Hristos să îl trimită pe Timotei în Filipi, cât mai curând (2:19), el fiind prin acei puțini colaboratori vrednici ai lui Pavel, care nu se interesează doar de ale lor, ca cei mai mulți, ci de lucrurile lui Hristos (2:21); pentru lucrarea lui Hristos (*dia to ergon Hristou*), Epafrodit și-a pus în joc și viața (2:30).

Tonul devine apoi, iarăși, pronunțat autobiografic: Pavel se laudă în Hristos (3:3); a părăsit avantajele sale din iudaism pentru Hristos (*dia ton Christon*, 3:7), ca să îl câștige pe Hristos (*hina Christon kerdeso*, 3:8), și îndreptățirea cea prin Hristos (*diakaiosune ten dia pisteos Christou*, 3:9). Vrea să prindă premiul alergării cerești, așa cum și el a fost prins de Hristos ca premiu

(*katelemfthen hupo Hristou*, 3:12, 14; aici Pavel folosește imaginea unei duble alergări sportive, cu premii „la două capete”: Hristos ne-a primit pe noi ca premiu, în alergarea sa, noi îl apucăm pe Hristos ca premiu în alegarea noastră); chemarea creștină vine din partea lui Dumnezeu în Hristos (*en Christo*, 3:14). Una din încercările lui Pavel în închisoare și, în general, în mărturie, era însă faptul că mulți se poartă ca dușmani ai crucii lui Hristos (3:18). Victoria finală aparține lui Hristos Domnul și Mântuitorul pe care toți creștinii îl așteaptă să vină a doua oară, să aducă învierea și împărăția sa veșnică (3:20).

Pre-doxologiile din 4:7 și 4:19 îl înfățișează pe Hristos ca „loc” spiritual în care primim binecuvântarea lui Dumnezeu (pacea lui Dumnezeu ne păzește în Hristos, *en Christo*, 4:7; nevoile noastre vor primi ajutorul lui Dumnezeu potrivit cu bogăția sa în slavă în Hristos Isus, *kata to ploutos autou en doxe en Christo Iesou*, 4.19).

Coloseni

În Epistola către coloseni, după introducerile obișnuite care includ și mențiuni cu privire la Hristos și după cunoscutul imn hristologic închinat Fiului lui Dumnezeu (1:13-22), Pavel începe să facă afirmații teologice importante, specifice, folosind titlul Hristos. Astfel, se afirmă limpede că trupul lui Hristos este Biserica (1:24). Ca și în Efeseni, și aici este vorba despre misterul Neamurilor care este: „Hristos în voi [*Christos en humin*], speranța gloriei” (1:26-27; poate fi vorba de Hristos în viața Neamurilor păgâne, sau de Hristos între ei, adoptat ca Mesia al lor; Hristos ca mister al lui Dumnezeu apare și în Col. 2:2; 4:3). Fiecare om este prezentat ca „om desăvârșit în Hristos” (1:28; *panta antropon teleion en Christo*; cf. și Ef. 4:13; tema bărbatului matur în Hristos).

Viața în Hristos trebuie trăită cu tărie și rânduială (2:5), așa cum s-a primit de la evangheliști și apostoli (2:6), nu după tradițiile omenești, ci după Hristos (*kata*

Christon; 2:8). În legătură cu eforturile iudaizanților, creștinii au un semn nou al legământului, o circumcizie spirituală, circumcizia lui Hristos (*peritome tou Christou*, 2:11), căci realitatea – sau trupul (*soma*) care dă umbra este Hristos (*to de soma – tou Christou*, 2:17), iar legea are doar umbra celor viitoare (*skia ton mellonton*, 2:17). Creștinul a murit cu Hristos (*sun Christo*) față de abc-ul religiilor lumii (2:20) și a înviat prin Hristos (*sunegerthete to Christo*; 3:1). În mod interesant, starea prezentă a creștinilor este descrisă prin observația că noi suntem „ascunși împreună cu Hristos în Dumnezeu” (*kekruptai sun to Christo en to theo*, 3:3) și vom fi văzuți atunci când Hristos va fi arătat (adică, la venirea lui Hristos, 3:4).

Hristos aduce laolaltă toate popoarele și stările sociale, Hristos fiind totul în toți (*panta kai en pasin Christos*, 3:11); pacea lui trebuie să arbitreze în inimile credincioșilor (3:15), cuvântul lui trebuie să locuiască în cei credincioși (3:15-16). Etica creștină a muncii este o etică înaltă, deoarece creștinii slujesc Domnului Hristos (3:24).

Pavel are nevoie de rugăciunile colosenilor ca să vestească cuvântul, taina lui Hristos (*to musterion tou Christou*, 3:2; termen care apare și în Efeseni). El își descrie tovarășii de lucru, cum ar Epafras, drept „robi ai Domnului” (*doulos Christou*, 3:12), o descriere pe care o folosește adesea și despre sine.

1-2 Tesaloniceni

Biserica tesalonicenilor este descrisă de la bun început ca fiind „în Dumnezeu Tatăl și (în) Domnul Isus Hristos” (1Tes. 1:1; cf. și 2:14; similar 2Tes. 1:1; în 2Tes. 1:1-2 apare și expresia „de la (*apo*) Dumnezeu Tatăl și [de la] Domnul Isus Hristos”). Titlul apare apoi, simplu, în 1 Tesaloniceni 1:2-3 (cf. și salutările finale, 1Tes. 5:28; 2Tes. 1:12; 2:16, 2Tes. 3:5, 6, 12, 18). În mod deosebit, se

poate observa frecvent, în ambele epistole, apariția titlului compus „Domnul Isus Hristos”.

Titlul Hristos apare menționat în legătură cu vestirea evangheliei: apostolii lui Hristos (1Tes. 2:7); evanghelia lui Hristos (3:2); suntem destinați mântuirii prin Hristos, *dia Christou* (5:9; cf. și 2Tes. 2:14); voia lui Dumnezeu pentru noi în Hristos este mulțumirea pentru toate sau întotdeauna (*touto gar thelema theou en Christo Iesou eis humas*, cf. 1Tes. 5:18).

Ceea ce este specific acestor epistole este însă referința eschatologică. Astfel, la venirea lui Isus Hristos (2Tes. 2:1; *parousia*, adică „arătarea” sau „apariția”), mai întâi învie „cei morți în Hristos” (1Tes. 4:16); duhul, sufletul și trupul credincioșilor vor fi păzite fără pată, până la venirea lui Hristos (5:23).

Perpsectiva eschatologică continuă și prin descrierea chemării: am fost chemați să primim slava Domnului nostru Isus Hristos (2Tes. 2:14).

Și prezentul primește considerația cuvenită. Astfel, creștinul este chemat la dragostea lui Dumnezeu și la răbdarea sau perseverența lui Hristos (*eis ten hupomonen tou Hristou*, 2Tes. 3:5) Domnul Isus Hristos și Dumnezeu pot să ne încurajeze și să ne întărească în acțiuni și fapte bune (2Tes. 2:16). Apare și tema eticii muncii între creștini, în contextul căreia Pavel poruncește și îi îndeamnă pe frați în numele lui Isus Hristos și în Domnul Hristos Isus să nu fie leneși, ci să muncească în liniște ca să își câștige existența și să aibă cu ce să îi ajute și pe alții (2Tes. 3:6,12 etc).

Este interesant de observat, în final, că în corespondența sa tesaloniceană Pavel folosește numele și autoritatea lui Hristos atât în descrierea eschatonului, cât și în descrierea prezentului și a eticii muncii în prezent, în Biserică.

1-2 Timotei și Tit

Ca în majoritatea epistolelor sale, Pavel se prezintă și aici ca apostol al lui Hristos Isus (1Tim. 1:1; cf. 1:2; 2Tim. 1:1; Tit 1:1). Hristos este cel care îi dă putere lui Pavel pentru slujire (1Tim. 1:12; cf. 1:14; 4:6; 2Tim. 2:1).

Persoana lui Isus devine subiectul unei declarații credale în 1 Timotei 1:15 („credincios este cuvântul și în întregime vrednic de primit, anume că Isus Hristos a venit în lume spre a-i mântui pe păcătoși” etc.; cf. și 1Tim. 1:16), ceea ce arată teologizarea continuă și profundă a acestui titlu. O încărcătură teologică de aceeași anvergură apare și în declarația că există un singur mijlocitor între Dumnezeu și om, anume „omul Isus Hristos” (1Tim. 2:5; o aglomerare interesantă de titluri). Un crez tipic epocii timpurii se găsește și în 2 Timotei 2:8 (unde Hristos este numit „cel înviat din morți”).

Mai departe, diaconii trebuie să slujească potrivit cu „credința și dragostea cea în Hristos Isus” implicându-se nu numai credința, ci și relațiile, organizarea vieții creștine, 1Tim.1:14 (cf. 1Tim. 6:3, legătura între Hristos și învățătura sănătoasă; vezi precizări asemănătoare și în 2Tim. 1:13; 2:10; 3:15). Creștinii sunt chemați „soldați ai lui Hristos” (2 Tim. 2:3). De asemeni, cei ce doresc să trăiască „[în chip] evlavios în Hristos Isus” vor fi persecutați (2 Tim. 3:12).

În 1 Timotei 5:11 numele lui Hristos ajunge amintit în contextul discuțiilor despre etică în familiile Bisericii (Pavel sfătuiește văduvele tinere, să își întemeieze familii noi, credincioase, ca să nu le despartă isпитirile de Hristos). Tonul etic este continuat și în 1 Timotei 5:21, când Pavel îl cheamă pe Timotei la slujire „în fața lui Dumnezeu și a lui Hristos Isus și a îngerilor aleși” (cf. și 2Tim. 4:1; o invocație extrem de interesantă, care amintește de martorii numiți în Evrei 12:1-2 și chiar de 1 Ioan 5:7-8). Ideea mărturiei și motivației la slujire re apare în 1 Timotei 6:13-14.

După autoprezentarea din Tit 1:1 (Pavel, rob al lui Dumnezeu și apostol al lui Hristos), epistola către Tit prezintă o caracteristică interesantă: amintește de puține ori titlul Hristos, dar cu o formulă constantă: „Isus Hristos, mântuitorul nostru” (cf. Tit 1:4; 2:13; 3:6, cf. 2Tim. 1:10).

De fapt, formula „mântuitorul nostru” este folosită și alături de substantivul Dumnezeu, în 1:4, 2:10, 3:4. În mod remarcabil, în 2:13, Pavel folosește o expresie combinată „marele nostru Dumnezeu și mântuitor, Isus Hristos”. Dincolo de variații stilistice demne de apreciat, această formulă are valoare apologetică, subliniind divinitatea lui Hristos și limbajul comun cu care Pavel îl descrie și pe Tatăl și pe Fiul.

Filimon

Fără a avea multe referințe la acest titlu mesianic, epistola către Filimon aduce câteva contribuții interesante la teologia paulină. Cu ecouri din celelalte epistole din închisoare (Filipeni, Efeseni, Coloseni, 2 Timotei) Pavel se prezintă și aici ca „întemnițat al lui Hristos Isus” (1:1 și 1:9; cf. și Ef. 3:1; 4:1; o prezentare de tip *pathos* și *ethos* care face indică valoarea caracterului și a jertfei lui Pavel și face apel, implicit, la sensibilitatea frățească a lui Filimon) și îi urează lui Filimon „pace din partea lui Dumnezeu Tatăl și a lui Isus Hristos” (*apo Christou*, 1:3).

Filimon 1:6, parte din introducerea de tip *captatio benevolentie*, folosește o formulare mai rară și mai dificil de exegetat: „așa încât participarea ta la credință să devină activă în cunoașterea întregului bine [făcut] între noi (*en hemin*) înspre Hristos (*eis Christon*)” (*hopos he koinonia tes pisteos sou energeis genetai en epignosei pantos agathou tou en hemin eis Hriston*). Se poate traduce și „așa încât comuniunea credinței tale să devină eficientă în cunoașterea întregului bine [ce se face] între noi din cauza lui Hristos (variante de traducere pentru

eis Hriston: spre cauza lui Hristos; sau: în credința lui Hristos). Pavel fie face o evaluare a trecutului și lucrării generale a lui Filimon, fie face o recomandare pentru acțiunile viitoare ale acestuia). El se roagă pentru Filimon în așa fel încât acesta să intuiască nivelul așteptărilor sale, după cum îi și apreciază eficiența sau participarea activă la viața comunității, într-un mod care lasă să se vadă, ca o mărturie, că între creștini se face mult bine din cauza credinței în Hristos.

În dezvoltarea argumentelor sale, Pavel socotește că are drept în Hristos (*en Christo*) să îi poruncească lui Filimon ce să facă (1:8). Rugămintea finală este ca, tot în Hristos, Filimon să îi aducă liniște sau odihnă inimii (1:20) printr-o hotărâre pozitivă față de sclavul fugit, dar acum convertit, adică pentru Onisim.

Concluzii asupra titlului Hristos la Pavel

În epistolele pauline titlul Hristos surprinde cititorul cu o mulțime de nuanțe. Pe deoparte, întinderea acestor epistole constituie și premiza majoră a acestei tratări bogate, deoarece a existat spațiul literar și teologic necesar. Pe de altă parte, se observă o gândire profundă, cu accente mistice puternice, foarte creativă în perspective și evaluări. Pe lângă adevărata regală a prepozițiilor (*en, eis, epi, dia, apo, uper, sun, kata*) asociate cu titlul Hristos, Pavel creează texte teologice interesante, profunde, care tratează deopotrivă eschatonul, viața prezentă a creștinului, etica, familia, teologia unității Bisericii și a omenirii (teologia unului, a bărbatului reprezentativ, a omenirii unite, a Bisericii unite sub Hristos, capul), misiunea Bisericii vis-a-vis de evanghelia lui Hristos, tema întrupării lui Hristos, gândirea apocaliptică și precizarea destinului omenirii, a beneficiilor mântuirii hotărâte de Dumnezeu înainte de crearea lumii. Hristos este la Pavel un titlu mesianic complex, care acoperă istoria omenirii de la un cap la

altul, proclamând domnia lui Isus și în istorie și în veșnicie, și pe pământ, și în ceruri.

TITLUL HRISTOS ÎN EPISTOLELE GENERALE

Ca și în celelalte epistole, și în epistolele generale titlul Hristos ajunge să fie, practic, parte integrantă a numelui și identității lui Isus. Petru, Iacov, Iuda și autorul epistolei către Evrei îl folosesc foarte frecvent, fiecare cu sublinierile sale proprii despre lucrarea mântuitoare a lui Isus, despre domnia sa, despre puterea sa, despre comuniunea lui cu cei credincioși.

Evrei

Epistola către evrei are câteva teme majore în care apare și titlul Hristos, printre ele remarcându-se comparația între slujirea lui Hristos și cea a lui Moise și tema preoției universale a lui Hristos (comparația dintre Hristos și Aaron, respectiv, dintre preoția de tip melchisedehic și cea de tip levitic).

Astfel, în Evrei 3:6, în vreme ce Moise a fost credincios ca slujitor în casa lui Dumnezeu, se arată că Hristos este credincios ca „fiu în casa sa” (se poate traduce și: „ca fiu în casa lui, a lui Dumnezeu”). Comparația se referă în mod direct la superioritatea lui Hristos ca fiu, dar poate implica și comparația (sau diferența) dintre case: casa lui Dumnezeu în care a slujit Moise era Israelul, iar casa lui Hristos sunt creștinii, Biserica, posibil întreaga omenire (3:6, „casa lui suntem noi”; 10:21, Isus este mare preot peste „toată casa lui Dumnezeu”; cf. 11:7, Noe și-a salvat casa lui).

Comparația lui Hristos cu Moise și, respectiv, a Bisericii cu Israelul în drumul său prin deșert domină întreg capitolul 3, la sfârșitul acestui capitol venind și sublinierea că cititorii trebuie să îl asculte pe Dumnezeu,

deoarece „am devenit părtași ai lui Hristos” (parteneri; participanți la lucrare, *metochoi gar to Christou*, 3:14).

Comparația cu Moise revine în Evrei 11, unde 11:26 afirmă că el a considerat ocară lui Hristos (*ho oneidismos tou Christou*) mai de preț decât bogățiile Egiptului. Cu alte cuvinte, Moise avea o bună înțelegere despre venirea lui Mesia și o prețuia în chip deosebit, chiar dacă era o idee disprețuită de ceilalți, deoarece era convins că formarea lui Israel ca popor (ceea ce implica eliberarea din Egipt, darea Legii pe Sinai, intrarea în Canaan) avea să fie de importanță majoră în pregătirea venirii lui Mesia. De asemenea, poate fi reținută și ideea că pasajul se poate referi și la faptul că Moise a considerat bogățiile Egiptului mai prejos de chemarea mesianică de a fi el însuși un eliberator al lui Israel, un mesia care îl premerge, îl prefigurează într-un fel după voia lui Dumnezeu, pe adevăratul Mesia din viitor.

Cu privire tema preoției universale a lui Isus, se face precizarea că Hristos nu și-a luat singur cinstea de a fi mare-preot (5:5). Hristos este mare preot al lucrurilor bune viitoare (al realității ce trebuia să vină, odată cu întruparea, și care va veni, odată cu învierea) și cel care viner cu jertfa sa proprie și trece prin cortul neconstruit de oameni, adică nu din creația aceasta, ci din cer (9:11, 24), ca să câștige o ispășire veșnică; sângele lui Isus a fost adus înaintea lui Dumnezeu prin Duhul cel veșnic, și ne curățește pe noi astăzi mai bine decât sângele jertfelor de la Templu (9:14); capacitatea oamenilor de a muri o singură dată, Hristos a folosit-o ca să se dea pe sine jertfă pentru păcatele celor mulți, urmând ca a doua oară când va veni în istorie, să nu mai vină în vederea păcatului sau a morții pentru păcat, ci ca să aducă mântuirea deplină (9:28); iertarea și sfințirea este obținută prin jertfa trupului lui Isus Hristos, o dată pentru totdeauna (10:10; referiri la trupul lui Hristos mai face și Pavel în Romani, 1Corinteni etc.).

În Evrei 6:1 se observă că în Hristos există două niveluri de învățătură: al învățăturilor începătoare (principiile, *abc-ul*) și al învățăturii adânci, mature, desăvârșite.

În Evrei 13:8 se afirmă constanța, continuitatea caracterului lui Hristos și a chemării pe care o adresează creștinilor (Hristos este „ieri și azi același, și în veci”).

Cartea se încheie cu o rugăciune în care apare, din nou, numele Hristos, prin care (*dia Hristou*) creștinul poate face faptele plăcute lui Dumnezeu (13:21).

Iacov, Iuda

Epistola lui Iacov reține doar două referințe la titlul Hristos, ambele în stil clasic epistolar (Iacov, rob al lui Hristos, 1:1; credința lui Isus Hristos, 2:1). Și Epistola lui Iuda are un stil asemănător (cf. 1:1), în timp ce accentuează totuși titlul în forma Isus Hristos Domnul nostru (1:4, 17, 21, 22).

1-2 Petru

După Epistola către evrei doar corespondența petrină mai vine cu o serie bogată de referințe despre titlul Hristos. Există și aici referințele comune, epistolare (1Pt.1:1; 5:10, 14; 2Pt. 1:1; 3:18). În afară de acestea apar multe formulări teologice interesante.

Astfel, credința noastră va fi arătată, slăvită și onorată, la „arătarea lui Isus Hristos” (*en apokalupsei Iesou Christou*, 1:7, 13). Duhul lui Hristos le-a descoperit profeților despre suferința lui Hristos pe cruce (1:11). Sângele lui Hristos este de mare preț (*timios*), 1Pt. 1:19. Suntem zidiți ca pietre vii, plăcute lui Dumnezeu prin Isus Hristos (*dia Iesou Christou*). Hristos a suferit pentru credincioși și le-a lăsat un exemplu (2:21; aici titlul pare folosit ca nume propriu, cf. și 3:18; 4:1; 5:1). Suferința împreună cu Hristos și pentru Hristos apare și mai clar în 1Petru 4:13-14. Suntem îndemnați să îl sfîntim în inimi pe Hristos ca Domn (3:15), având o purtare bună în Hristos (3:16, adică „în calitate de credincioși în

Hristos”). Conștiința creștinului dă o mărturie bună, prin învierea lui Hristos (*dia anastaseos Iesou Christou*). Toate slujirile în biserică trebuie să fie făcute astfel încât Dumnezeu să fie slăvit prin Hristos (4:11).

Teologia petrină despre titlul Hristos continuă în 2 Petru. Veritabila „scară a virtuților” din 2 Petru 1:5-8 se încheie cu afirmația că aceste calități nu îi vor lăsa pe credincioși să fie „neroditori în cunoașterea domnului nostru Isus Hristos” (2Pt. 1:8; cf. și 2:20). 2 Petru 1:11 ne aduce aminte că Isus Hristos este și domn și mântuitor (conglomerare de titluri). Isus este nu numai obiectul unor afirmații teologice, pentru Petru, ci și obiectul amintirilor personale (2Pt. 1:14; o subliniere expresă a profeției lui Isus cu privire la moartea lui Petru). De fapt, toate afirmațiile privitoare la puterea și învierea lui Isus se bazează pe această temelie istorică a vorbelor lui Isus (1:16). 2 Petru 3:18 încheie epistola cu doxologia obișnuită privitoare la Isus Hristos.

CONCLUZII ASUPRA TITLULUI HRISTOS

Titlul Hristos apare în Noul Testament cu diverse conotații, construind o teologie creștină complexă, care depășește percepția clasică, iudaică, despre Mesia.

Într-o primă etapă, titlul este folosit ca să îl identifice pe Isus: el este Hristosul profețit, care trebuia să vină.

În a doua etapă, Isus începe să confere conotații noi acestui titlu, după cum încep să apară și asocierile, juxtapunerile de titluri: Hristosul lui Dumnezeu; Hristos, fiul lui Dumnezeu, Hristos Domnul etc. Aceste două etape se pot observa în evangheliile Noului Testament. Tot în aceste scrieri se simt și nelămuririle iudeilor privitoare la paradigma mesianică a lui Isus (exemplu reprezentativ este Ioan 7, unde Ioan Botezătorul se întreabă unde este paradigma politică a lui Mesia, și dacă trebuie, cumva să mai vină și un alt personaj decât Isus). Isus ca Mesia, este un Mesia care suferă (cf. Isaia 53), un Mesia și al lui Israel și al Neamurilor, un Mesia

care aduce cu el începutul împărăției lui Dumnezeu și epoca vremurilor din urmă. Ioan subliniază în mod repetat că titlul Hristos stârnea nelămuriri și discuții.

Cea de-a treia etapă în completarea semnificațiilor acestui titlu se poate observa în Faptele apostolilor și în epistole. Aici titlul capătă noi conotații, incluzând și pe cea privitoare la natura sa divină, la conducerea universală a lui Isus Hristos. Ioan include noi semnificații în teologia acestui titlu: testul credinței, definirea învățaturii antihristice, învățătura că Hristos este al lui Hristosul lui Dumnezeu și va stăpâni cu autoritate întreaga lume.

În mod deosebit, titlul capătă o adâncime teologică uimitoare în epistolele lui Pavel unde Hristos este paradigma familiei, speranța gloriei, modelul omenirii, unde este important să fii „în”, „prin” și „cu” Hristos.

Între epistolele generale se detașează Evrei și corpusul petrin. Epistola către evrei construiește o teologie complexă a comparației Hristos și Moise și a prezentării lui Hristos ca preot universal conform preoției lui Melchisedec. 1-2 Petru subliniază domnia lui Hristos și semnificația eschatologică a slujirii sale.

Titlul Domnul

În evreiește termenul care traduce titlul Domnul este *adonai*, iar în greacă, *kurios*. *Kurios* este folosit în Noul Testament în diverse moduri: uneori ca titlu de respect general sau ca titlu de politețe (cf. Ioan 4:1, 11:2, 6:23) și, adesea, ca traducere pentru *adonai* (acesta, la rândul său, era adesea folosit ca referință la tetragrama *ihvh*, Iahveh, numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament; bine-cunoscutul nume Iehova nu este altceva decât numele lui Dumnezeu, Iahveh, pronunțat cu vocalele din *adonai*, ca o formă de respect, pentru a se evita pronunțarea directă, propriu-zisă, a Numelui, *ha-šem*). Astfel, prin folosirea acestui titlu se recunoaște și se subliniază adeseori în Noul Testament că Isus este

Dumnezeu, egal cu Iahveh (de exemplu, Toma îi spune lui Isus: „Domnul meu și Dumnezeul meu!”, echivalând cei doi termeni, In. 20:28)⁸⁵.

TITLUL DOMNUL ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

Este de așteptat ca în evangheliile, în general, să fie întâlnită o diversitate largă de utilizări de tip istoric ale termenului „Domnul”: ca formulă de politețe (uneori adresată lui Isus – ca profet, mesia sau rabin, dar alteori, cel mai adesea, adresată altor persoane respectabile din societatea evreiască), ca titlu mesianic și chiar ca titlu divin (referitor la Dumnezeu Tatăl, Iahveh, cel mai adesea, în citate din Vechiul Testament, dar și referitor la Isus). Foarte adesea titlul apare în parabolele lui Isus, cu diverse conotații, dar acestea nu vor fi contabilizate ca titluri adresate lui Dumnezeu sau aplicate, prin metaforă, lui Isus însuși, ci vor fi tratate conform cheii interpretative a respectivelor parabole. În afară de aceste situații, există și un număr de referințe ambigui pentru înțelegerea cărora este nevoie de o exegeză atentă, detaliată.

Marcu

Evanghelia după Marcu include și ea referințe de tip vechi testamentar la Dumnezeu ca „Domn”, (cf. Mc. 1:3; predicarea lui Ioan Botezătorul; Isa. 40:3; de asemeni, lozinca strigată la intrarea triumfală în Ierusalim, 11:9; folosirea metaforică din parabola vierilor, 21:9; sau 12:11, citatul din Psa. 118:22; 12:29; 13:20, când Dumnezeu scurtează zilele de necaz din vremea sfârșitului)⁸⁶.

Referințele privitoare la Isus încep relativ devreme în evanghelie, în Marcu 2:28, pasajul în care Isus se

⁸⁵ S. J. Case, „ΚΥΡΙΟΣ as a Title for Christ”, *JBL*, 96.2 (1907), 151-161.

⁸⁶ D. Johansson, „Kyrios in the Gospel of Mark”, *JSNT* 33.1 (2010), 101-124.

numește pe sine Domn al sabatului.⁸⁷ El lasă să se înțeleagă faptul că el este Domnul, de exemplu, atunci când îi spune celui vindecat de posesiune demonică „Du-te... și spune cele ce ți-a făcut Domnul” (Marcu 5:19; deși aici textul poate prezintă o anumită ambiguitate, deoarece poate fi vorba și despre Isus, ca Domn, dar și despre Dumnezeu Tatăl, Domnul, care a lucrat prin Isus această minune). Între textele unde valoarea titlului Domnul nu pare să depășească pe cea a unui titlu de politețe, se poate menționa Marcu 7:28, textul în care este vindecată fiica femeii grecoalice siro-feniciene și în care această îl apelează cu termenul „Doamne!” (s-ar putea traduce, în acest pasaj, și „Domnule!” (nu este clar că această femeie înțelege prin *kurios*, *kurie*, un termen cu conotații mesianice sau divine).

Conotațiile hristologice ale titlului sunt prezente, mai departe, în Marcu 11:3, unde Isus se prezintă pe sine însuși ca Domn, la intrarea în Ierusalim. Capitolul 12 este un capitol de dispute între Isus și iudei, remarcabil prin densitatea mare a referințelor la titlul Domnul – fie referitor la Dumnezeu, fie la Isus (Mc. 12:9; 11; 29; 30; cf. 36-37, unde Isus se prezintă ca Domnul, fiul lui David și Domnul lui David).

Ultimile referințe sunt în Marcu 16, legate de înălțarea Domnului (16:19-20). De vreme ce porțiunea 16:9-20 este un final adăugat, aceste referințe dovedesc o hristologie avansată, apologetică, provenind tot din secolul întâi, de o concepție istorică nu departe de cea din Faptele Apostolilor, care afirmă categoric autoritatea regală, domnească și divină a lui Isus (el este „Domnul Isus”; Domnul lucra între ucenici și întărea mesajul prin semne, Mc. 16:19-20).

⁸⁷ Pasajul acesta nu este doar mesianic, ci afirmă și divinitatea lui Isus, deoarece numai Dumnezeu putea avea autoritatea asupra sabatului.

Matei

Matei consemnează un număr foarte mare de situații în care este folosit titlul „Domnul”, și multe din ele se află în parabolele lui Isus⁸⁸.

Urmând modelul sinoptic, și Matei include o primă serie de referințe privitoare la Domnul – ca titlu atribuit lui Dumnezeu (1:20, 24, 2:13; îngerul Domnului; cuvântul Domnului prin profeți, 1:22; 2:15, 19). La ispitirea din pustie, 4:7-10, Isus însuși răspunde Satanei cu versete din Scriptură, arătând că nu trebuie să-l ispitești pe Domnul Dumnezeu etc. (Deut. 6:16; Isa. 17:2-7; Num. 14:22; Psa. 78:18; Deut. 6:13). În mod, asemănător, nu trebuie să juri strâmb înaintea Domnului, 5:33 (cf. Lev. 19:12; Num. 30:3; Deut. 23:22-24). În mod similar, în 9:38 însă, Isus îi învață pe ucenici să-l roage pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul său.

În 21:42, Domnul (Dumnezeu) a decis să aleagă piatra din capul unghiului, indiferent de părerea zidarilor. Domnul Isus se roagă Tatălui numindu-l „Doamne” (11:25). În alt text, o istorisire aproape de statutul de parabolă (mașal,) Isus atrage atenția că nu poți sluji la doi domni, și lui Dumnezeu și banului (mamona; Mt. 6:24, trad. Cornilescu: doi stăpâni).

Titlul Domnul apare cu înțeles mesianic începând cu Matei 3:3 (cf. Isa. 40:3), cu predica lui Ioan Botezătorul despre pregătirea căii pentru venirea Domnului.

În Matei 7:21-22 Isus își atribuie numele de Domn și funcția de judecător la judecata de apoi (cf. Mt. 23-25). Capitolul 8 vine cu o serie de evenimente speciale în care se folosește în mod repetat titlul „Domnul” – uneori cu o anumită ambiguitate (cum este cazul în multe din vindecări). În Matei 8:2, un lepros i se adresează lui Isus cu acest titlu – și cu înțeles mesianic, dar și ca termen de politețe. Apoi, un centurion îl numește și el „Domnule” și

⁸⁸ J.D. Kingsbury, „The Title KYRIOS in Matthew’s Gospel”, *JBL* 94.2 (1975), 246-256.

îl roagă să-i vindece slujitorul (8:6-8). În 8:21, Isus le cere ucenicilor să-l urmeze, pentru că unii, chiar dacă îl numeau „Domn, Doamne”, nu erau gata de această decizie (probabil foloseau și ei titlul ca un termen de politețe).

În Matei 8:25 ucenicii îi strigă lui Isus „Doamne, salvează-ne!”, în timp ce vâsleau pe furtună, în barcă, iar Isus își arată puterea mesianică (și divină). În această situație, deși încă supraviețuiește o anumită ambiguitate, ucenicii se întreabă în final ce fel de om este acesta (8:27). Semnificația titlului este mai clară în Matei 14:28-30, unde se află dialogul dintre Isus și Petru cu ocazia umblării pe apă (este posibil ca și aici să existe două nuanțe și o anumită progresie în folosirea titlului: la început, Petru spune „Doamne, poruncește-mi să vin”, apoi „Doamne, salvează-mă!”, Isus fiind perceput ca Mesia, apoi ca Dumnezeu salvator). De fapt, Petru folosește acest titlu de numeroase ori, în Matei (16:22; 17:4; 18:21), ceea ce indică atenția lui Matei față de acest apostol, precum și prezența sa, ca martor ocular, într-o mulțime de discuții între Isus și cei doisprezece apostoli.

În 12:8, Isus se numește Domnul sabatului (text sinoptic clasic).

Intrarea în Ierihon – și, deci, apropierea de săptămâna Patimilor – prilejuiește vindecarea a doi orbi care îl strigă „Doamne, Fiul lui David” cu semnificație mesianică foarte clară (20:30-33). Titlul este folosit în același sens și în timpul intrării triumfale în Ierusalim (21:3-9, loc comun în evangheliile sinoptice, care implică și divinitatea lui Isus; cf. și 23:39).

În timpul ultimei săptămâni în Ierusalim se adună tot mai multe ocazii de afirmare a mesianității lui Isus: întrebarea despre Fiul sau Domnul lui David (22:37-45), avertizări și pilde despre a doua venire a Domnului (capitolele 24-25; 24:42 șamd); discuția de la cina pascală (26:22),

Se întâlnesc și situații mai ambigue, cum ar fi în cazul vindecării unor orbi (9:28), care îl numesc „Domn”, însă rămâne de discutat în ce sens este folosit titlul (politețea sau poziție mesianică ori profetică). Asemănător este și cazul vindecării fiicei femeii canaanence (15:22-27) și, poate, și acela al fiului unui evreu (17:15). Și, poate, și menționarea unui „înger al Domnului” în 28:2, în contextul învierii.

Luca

În mod deosebit, evanghelistul Luca folosește des titlul „Domnul” (7:13,19, 10:11, 39, 12:42 etc.). Mai întâi, titlul apare în narațiunile copilăriei lui Isus, în primul rând cu referire la Dumnezeu: Domnul este cel care dă har, îngerul care aduce veștile bune este îngerul Domnului, Maria și Ana îl numesc pe Dumnezeu Domn, în cântările lor etc. Chiar și Isus folosește acest titlu cu privire la Dumnezeu Tatăl, cf. Luca 10:2, 10:27, 20:42-44 etc. (Isus subliniază aici ideea egalității sale cu Tatăl, tocmai în contextul discuției despre cine este Domn și cine este Fiu, în psalmul lui David, Psa. 110:1). Cu excepția acestor pasaje, precum și a proclamării mesianice din 19:34 și a discuției legate de blasfemia referitoare la Isus și Beelzebul (Baal-zebul), *domnul* demonilor, din 11:15, titlul Domnul este folosit cu precădere în legătură cu Isus, cu începere din 6:5, o declarație a mesianității și chiar a divinității lui Isus (Isus, Domn al sabatului).

Tranziția în aplicarea titlului Domnul, de la Dumnezeu Tatăl la Isus, se observă destul de devreme, chiar în Luca 1:43, când Elisabeta o numește pe Maria „mama Domnului meu”. Tot în contextul nașterii, și păstorii sunt anunțați despre nașterea lui „Hristos, Domnul” (Lc. 2.11). În ambele situații, implicația este că Isus este Domnul mesianic, Fiul lui David (rămâne de văzut în ce măsură a fost clar și că folosirea acestui titlu implică faptul că Isus este Dumnezeu întrupat, una cu Iahveh, Dumnezeul lui Israel; oricum, Luca, la fel ca și

Ioan, folosește des ambiguitatea ca mijloc de prezentare progresivă și de evanghelizare).

Prefigurată poetic în imnurile și declarațiile din narațiunile nașterii și copilăriei lui Isus, folosirea curentă, aplicată lui Isus, a acestui titlu începe, așa cum s-a amintit, cu Luca 6:5, unde se afirmă drepturile mesianice ale lui Isus și, prin asociere, ale ucenicilor săi, într-un pasaj care pune laolaltă două titluri: „Fiul omului este Domn și al Sabatului”. Seria continuă și Isus este numit Domnul la învierea fiului văduvei din Nain (7:13), la prima trimitere în misiune a ucenicilor (10:1), în discuția cu privire la Marta și Maria (10:39), în musturarea fariseilor (11:39), în pilda ispravnicului înțelept (12:42), la vindecarea femeii cu hemoragie (13:15), în discuția despre credință și bobul de muștar (17:5-6), în pilda judecătorului nedrept (18:6).

Cu conotații mesianice aparte, titlul este folosit în evenimentele legate de intrarea glorioasă în Ierusalim, de săptămâna patimilor (întâlnirea cu Zacheu, Lc. 19:8; pregătirea intrării în Ierusalim, 19:31, 34; în 19:38 apare din nou asocierea cu Dumnezeu Tatăl: Isus este „împăratul care vine în numele Domnului”; cf. și 20:42-44, discuția despre Psa. 110).

După avertizarea lui Petru cu privire la lepădarea de Hristos (22:31, 61), titlul apare în contextul legat de învierea lui Isus (24:3, 34). Aici înțelesul este, de asemeni, dublu: o dată se referă la mesianitatea lui Isus, în mod retroactiv, dar, apoi, anticipativ – și demonstrat apoi prin puterea învierii, la divinitatea sa.

TITLUL DOMNUL ÎN CORPUSUL IOANIN

Deși titlul nu este folosit foarte mult de Ioan, totuși, unele din cele mai importante instanțe se află tocmai în evanghelia sa. Pe ansamblu, Ioan scrie cu un foarte pronunțat caracter post-istoric, adică bazat nu pe o reconstrucție treptată a valorii titlului, ci pe bazat pe

înțelesul revelat deja, direct de Isus, în timpul lucrării sale, și confirmat la înviere și mai târziu.

Evanghelia după Ioan

Ca și în celelalte evanghelii, titlul apare mai întâi în citatul isaianic privitor la Calea Domnului, folosit des de Ioan botezătorul (In. 1:23; folosirea titlului este bivalentă: Calea Domnului este calea lui Dumnezeu, dar și a lui Isus, Domnul). Un caz similar pare să fie și 12:38, când se citează din nou din Isaia (Is. 53:1), titlul Domnul având dublă trimitere – la numele lui Dumnezeu, în Vechiul Testament, dar și la lucrarea lui Isus, în Noul Testament. Domnul ca titlu aplicat lui Dumnezeu apare apoi și în 5:4, în episodul vindecării de la scăldătoare. Similar în 12:13, când Isus este „Cel ce vine în Numele Domnului”, adică în Numele lui Dumnezeu.

Utilizarea generală ca formulă de politețe, este și ea prezentă într-un număr de texte. În dimineața învierii, în dialogul Mariei cu Isus, titlul este folosit în mod laic, secular, ceea ce este explicabil având în vedere că Maria îl confundă cu îngrijitorul grădinii (20:2, 13). În același timp, 20:15 dă ocazia unui joc de cuvinte interesant: Isus, confundat la cu grădinarul, este interpelat cu apelativul comun „domnule”, după ce Maria tocmai îi vorbise despre el, în 20:13, referindu-se la el cu titlul Domnul. În ce îl privește pe Isus, el mai este odată apelat cu titlul de politețe „Domnul”, anume de către femeia samariteancă, din cauză, că nici ea nu știa cine este el (cf. 4:11; un paralelism interesant în ce privește formula de politețe este și în 12:21, când titlul este folosit cu privire la Filip, numit „domnule” de către cei care voiau să-l vadă pe Isus).

Titlul Domnul este aplicat apoi lui Isus în mod specific în numeroase situații (Ioan 4:1; 6:12; 11:2, 13:13-14, 15; 20:2, 13, 18, 25, 27; 21:7, 21:12).

O alăturare specială în care cititorul este invitat să analizeze mai atent conținutul titlului Domnul apare în

Ioan 6:23, unde se amintește că „Domnul îi mulțumise lui Dumnezeu” la înmulțirea peștilor și a pâinilor.

O situație clară de folosire a titlului cu conotații mesianice este chiar la intrarea în Ierusalim, o referință în comun cu sinopticii (12:13).

Probabil, una din referințele cele mai interesante sunt cele din capitolul 13:13, 14, unde Isus însuși aprobă folosirea a două titluri: Învățătorul și Domnul, recunoscând că el este, într-adevăr, Domn și Învățător unic. Ioan își lasă cititorii să dezbată ce fel de Domn și Învățător este Isus și îi invită, implicit, la o viață practică de credință și ascultare,

În final, răspunsul lui Toma din Ioan 20:28 rămâne memorabil: Isus este „Domnul meu și Dumnezeul meu” și Ioan vrea ca cititorul să remarce lucrul acesta (contextul în care este rostit este contextul post-înviere, ceea ce indică interesul lui Ioan pentru felul în care învierea lui Isus îi confirmă acest titlu și îi dă noi sensuri).

Epistolele 1-2-3 Ioan

Mai departe, trecând la epistolele lui Ioan, se observă că, în mod interesant, titlul Domnul lipsește din 1 Ioan și din 3 Ioan. Divinitatea și autoritatea mesianică a lui Isus este afirmată aici cu ajutorul altor titluri (Mijlocitorul, Fiul lui Dumnezeu, Hristos). În 3 Ioan lipsește chiar orice referire la Isus (este posibil ca, totuși, Isus să fie avut în vedere prin substantivul Adevărul, în 3 Ioan 3 și 12; o altă posibilitatea ar fi ca acest nume să se refere la Duhul Sfânt; ar mai fi o posibilitate, anume ca 3 Ioan 7 să se refere la Isus, „dragostea Numelui lui” fiind motiv pentru plecarea fraților în misiune de vestire a evangheliei).

Epistola 2 Ioan are însă o altă abordare. Mai întâi, ca o curiozitate, în 2 Ioan apare de două ori apelativul *kuria*, doamnă, cu referire probabilă la Biserica din acel loc, sau chiar cu referire la o proprietară de neam ales, în casa căreia se aduna biserica locală.

Apare însă și titlul Domnul apare în 2 Ioan 3, în salutările de la început: „Harul, îndurarea și pacea să fie cu voi din partea lui Dumnezeu Tatăl și din partea Domnului Isus Hristos, Fiul Tatălui, în adevăr și în dragoste!” Este de remarcat că formula ioanină leagă titlul Domnul, de titlurile Hristos și Fiul.

Apocalipsa

În Apocalipsa, titlul Domnul re apare și subliniază din nou divinitatea lui Isus, egalitatea lui cu Dumnezeu Tatăl.

Isus este numit Domnul în 1:5, 1:10, în viziunea de început, și la fel, în 11:8, 14:13, 17:14 (Domnul Domnilor), 19:16 (Domnul Domnilor), 22:21.

În același timp, în mod consecvent, Dumnezeu Tatăl este numit Domnul, mai ales în formula vechi testamentară, Domnul Dumnezeu (ebr. *Iahveh Adonai*, 1:8, 4:8, 11:4 – Domnul pământului - aici referința poate fi și la Isus, 11:15, 18:8, 19:1, 19:6, 21:22, 22:5-6. În mod caracteristic în Apocalipsa, de foarte multe ori apare sintagma „scaunul de domnie”, tronul lui Dumnezeu, care este o trimitere implicită la domnia sa peste întregul Univers. Totuși, așa cum arată 7:17, și Mielul, adică Hristos, este așezat pe acest scaun de domnie (lit.: „în mijlocul scaunului de domnie”; cf. 22:5, când Hristos vorbește de pe poziție divină).

TITLUL DOMNUL ÎN CORPUSUL PAULIN

La prima vedere titlul „domnul” pare comun și este folosit în modalități standard în cuprinsul epistolelor, adesea, simplu, prin menționarea faptului că Isus este „domnul nostru”. O altă utilizare comună este cea din secțiunile introductive sau finale ale scrisorilor, unde apare sub forma „Domnul Isus”, sau „Domnul Isus Hristos”, sau „Isus Hristos Domnul nostru”, foarte des alături de numele lui Dumnezeu Tatăl, împreună cu urări de pace și har către destinatari (Rom. 1:4,7; 1 Cor.

1:3; 2 Cor. 1:2-3; Gal. 1:3 etc.). O variantă apropiată o reprezintă salutările în „numele lui Isus Domnul” (1 Cor. 1:2). Menționat alături de numele lui Dumnezeu, titlul în această formă comunică divinitatea lui Isus. Alteori, în epistole apar expresiile „Isus Hristos Domnul nostru”, sau simplu „Domnul nostru”, subliniind comuniunea creștinilor cu Domnul lor și experiența comună a mântuirii (Romani 4:24; 5:1, 11, 21; 6:23; 7:25; 8:39; 15:6, 11, 30; 16:18, 20). Pe lângă titlul ca atare – utilizat adeseori singur, ca referință semnificativă cu privire la identitatea lui Isus, merită menționate și alte utilizări comune, în formulări specifice lui Pavel, cum ar fi în expresiile „în Domnul” (*en kurio*; Rom. 6:23; 8:39; 14:14; 16:2 etc.), „prin Domnul” (*dia kuriou*, Rom. 5:1 21; 7:25; 15:30 etc.), și altele.

Romani și Galateni

Referințele introductive din Romani 1:4, 7-8), din secțiunea de salutări, sunt urmate de o tratare mai aprofundată a temei domniei lui Isus, care plasează titlul „domnul nostru” în diverse contexte teologice.

De exemplu, Romani 4:24 compară credința noastră în domnul Isus cel înviat, cu credința lui Avraam că Dumnezeu îi va putea da un fiu și că, în momentul jertfei de pe muntele Moria, tot Dumnezeu îl va putea învia pe Isaac, în caz că va fi jertfit.

Romani 5 este dedicat împăcării credincioșilor cu Dumnezeu, prin Isus, și în partea a doua (5:11-21), construiește o comparație extinsă între izbăvirea prin Hristos și blestemul păcatului, prin Adam. Referințele la titlul Domnul apar în puncte critice ale demonstrației, adică la început, la mijoc, și în final (5:1, 11, 21).

Teologia paulină a prepozițiilor iese bine în evidență în Romani. De asemeni, persistă folosirea conjugată a titlurilor Hristos și Domnul. Astfel, în 6:23, plata păcatului este moartea, dar darul lui Dumnezeu este „viață veșnică în Hristos Domnul nostru”. În 7:25, Pavel

îi mulțumește lui Dumnezeu prin Isus Hristos Domnul nostru (*dia Iesou Hristou tou kuriou hemon*). În 8:39, nici o dimensiune a universului și nici o ființă din cosmos nu îi poate despărți pe credincioși de dragostea lui Dumnezeu (care este) în „Hristos Isus Domnul nostru.” Tot prepoziția *dia* (prin) apare și în Romani 15:30, când Pavel îi îndeamnă pe credincioșii din Roma, prin Domnul Isus Hristos, să lupte împreună cu el în rugăciune către Dumnezeu.

Romani 9.28-29, citează din Vechiul Testament (Isaia 1:9) și aplică titlul Domnul, implicit, lui Dumnezeu Tatăl. Seria citatelor din Vechiul Testament cu privire la Domnul continuă și alte texte (cf. 10:13; 11:3, 34; 12:9; 15:11).

Paralela dintre Dumnezeu Tatăl, ca Domn, și Domnul Isus apare clar în capitolul 10. Astfel, Pavel scrie că cei credincioși își mărturisesc clar, verbal, credința în Domnul (10:9), căci, așa cum spune Vechiul Testament, „oricine va chema numele Domnului va fi mântuit” (Rom. 10:13; cf. Psa. 32:1-2; 86:5; Rom. 10:16, Isaia 53:1).

Partea aplicată a epistole aduce porunci clare referitoare la Domnul (cf. „slujiți Domnului”, 12:11). Trăirea etică depinde de „îmbrăcarea în Domnul”, ca să nu fie exagerată grija pentru trup, spre trezirea poftelor (13:14).

Romani 14 vine cu o serie întreagă de referințe cu privire la faptul că Domnul este singura autoritate care contează – și față de care trebuie creștinul să se raporteze (14:4, 6, 8, 9; cf. 14:8, „Căci dacă trăim pentru Domnul trăim și dacă murim, pentru Domnul murim” etc.). Aceste texte sunt ușor ambigui, întrucât ele se pot referi atât la Isus, cât și la Dumnezeu Tatăl, cu atât mai mult cu cât 14:11 citează Vechiul Testament (Isa. 45:23).

Capitolul 16, plin cu salutări creștine, are multiple referințe la titlul Domnul, mai ales cu privire la creștini care sunt, mereu, „în Domnul”, sau sunt salutați „în Domnul” (*en kurio*; 16:2, 8, 11-13, 18, 20, 22).

Prin contrast, deși există multe asemănări între Romani și Galateni, epistola către credincioșii din Galatia nu dezvoltă foarte mult tema Domniei lui Isus. Doar capitolele finale vin cu câteva perspective importante. Pavel își declară, astfel, convingerea sa „în Domnul”, că galatenii îl vor asculta (5:10) și declară că el nu dorește să se laude cu nimic altceva decât cu crucea lui Isus (6:14).

Corespondența corinteană (1-2 Corinteni)

1-2 Corinteni vin cu setul lor de referințe legate de titlul Domnul, dintre care unele reflectă uzanțele amintite (de exemplu, apar des expresiile „Domnul nostru Isus Hristos”; „în Domnul” etc.). În afară de acestea, câteva referințe atrag atenția în mod special prin semnificația lor. De exemplu, 1 Corinteni 1:7 menționează „arătarea (adică revelarea, *apocalupsis*) Domnului nostru Isus Hristos”, făcând ca referința să vorbească despre pre-existența domniei lui Isus. Tabloul sugerat este, într-adevăr, apocaliptic, deoarece 1:8 vorbește de „ziua Domnului nostru Isus Hristos”, care nu poate fi decât ziua revenirii lui, ziua judecării (cf. 5:5; 2 Cor. 1:7; în limbajul Vechiului Testament, „ziua Domnului” sau „ziua aceea” se referă la ziua judecării). În 1:31 (cf. Ieremia 9:23-24) i se atribuie, din nou, lui Isus, conotațiile vechi testamentare ale titlului „Domnul” și, la fel, și 2:16 (cf. și 2 Cor. 10:17). Asocierea lui Isus la textele Vechiului Testament în care Dumnezeu (Tatăl – sau Sf. Treime) sunt principalul subiect, este o temă importantă în Noul Testament, recurentă în toate epistolele pauline (cf. și expresiile „în numele Domnului Isus Hristos”, ca în 1 Cor. 6:11).

Teologia lucrărilor Domnului apare în 1 Corinteni 3:5 când se arată că Domnul dă fiecăruia daruri, chemări de slujire. Ideea este reluată în 1 Corinteni 12:5, unde se spune că sunt felurite slujbe, dar același Domn. Domnia lui Hristos, unică în tot universul (1 Cor. 8:6; cf. Ef. 4:5;

Filip. 2:5-11), are în răspundere toate slujirile (cf. 1 Cor. 12:4-6, Duhul dă daruri, Tatăl planifică și proiectează, Domnul – Fiul conduce lucrările și slujirile, împlinirea planurilor).⁸⁹ Unul din lucrurile interesante din 1 Corinteni este reapariția testului mântuirii – sub forma testului prezenței Duhului Sfânt, în relație cu titlul Domnul, în 12:3, „Nimeni nu poate zice: Isus este Domnul! decât prin Duhul Sfânt.”

1 Corinteni 6 (6:11, 13, 14, 17), leagă teologia trupului omenesc de autoritatea Domnului („trupul este al Domnului”). Prima parte a capitolului 7 din 1 Corinteni aduce o discuție interesantă despre autoritatea Domnului și cea a lui Pavel în ce privește consilierea celor căsătoriți (7:10, 12: „nu zic eu, ci Domnul”; „zic eu, nu Domnul”; cf. și 14:37, unde subliniază că cei ce se consideră duhovnicești ar trebui să înțeleagă că ceea ce scrie el – în speță despre închinarea femeilor în Biserică – „este porunca Domnului”; de asemeni, vezi 2 Cor. 11:17, unde lauda muștrătoare a lui Pavel este prezentată ca nefiind „potrivit Domnului”, cum bineînțeles nici laudele corintenilor nu erau „potrivit Domnului”, gr. *kata kurion*. Pavel se laudă cu slăbiciunile sale dar și cu harul Domnului, cf. 2 Cor. 12:1, 8). Conform primelor versete din capitolul 7 există o anumită egalitate, reciprocitate în ce-i privește pe soții creștini (soț și soție; cf. 11:11-12, în Domnul nu există unul fără celălalt, deci se poate vorbi de o egalitate ontologică, în timp ce totuși cei doi acceptă și adoptă o anumită diferențiere de acțiune, poziție etc.).

Sub autoritatea Domnului se află și Cina Domnului, moralitatea și spiritualitatea împărtășirii frățești (1 Cor. 10-11, cf. 11:21-32). Limbajul euharistic este plin de

⁸⁹ Textul este de importanță majoră pentru teologia trinitară a NT, a lui Pavel – în speță. În sine, reprezintă un fel de „fișă a postului” pentru Sfânta Treime, o descriere a manifestărilor specifice ale celor trei persoane divine, sau a domeniilor în care se manifestă cu precădere.

referințe la Domnul: atât cu privire la viața lui pământească (11:23), cât și cu privire la a doua sa venire (11:26) și cu privire la natura aparte a acestei împărtășiri (11:27, 32). În privința aceasta, Pavel pare să aibă două atitudini diferite menținute în echilibru: pe deoparte, zeii păgâni nu sunt nimic, și mâncărurile închinare lor nu sunt afectate cu nimic – de aceea, ele pot fi luate fără probleme de conștiință; pe de alta, participarea la închinarea către idoli înseamnă ceva și creștinul nu trebuie să bea din paharul acestei închinări (el trebuie să se închine doar prin participare la masa Domnului (cf. 10:21; 22; 10:19, 26). Partea dedicată teologiei Duhului Sfânt (12-14) aduce în prim plan mărturisirea „Hristos este Domnul” pe care nimeni n-o poate spune altfel decât prin Duhul Sfânt (12:3).

Capitolul dedicat temei învierii (1 Cor. 15) subliniază că victoria asupra morții este primită prin Domnul Isus Hristos (15:57-58; la fel și curajul de a sta în fața morții, în prigoane, 15:31).

Prezența Domnului în toate domeniile misiunii lui Pavel se vede, din nou, în capitolul final, în 1 Corinteni 16:7, 10, 19, 22, 23. În mod special, urarea din 16:22 a născut diverse controverse și interpretări („cine nu îl iubește pe Domnul să fie anathema. Maranatha!”). Ultimile două cuvinte sunt în aramaică. Primul este o imprecuație, iar al doilea, deși înseamnă „Domnul vine” a fost și el interpretat, uneori, ca o imprecuație).

În ce privește 2 Corinteni, se poate observa, mai departe, după referințele obișnuite din introducere, retorica specifică lui Pavel. El face referință la ziua Domnului (a doua venire, ziua judecării; 2Cor. 1:14), la oportunitățile de vestire a evangheliei ca la o „ușă deschisă în Domnul” (2:12) etc.

Afirmațiile specifice nu se lasă așteptate însă din momentul în care Pavel începe să discute corespondențele și contrastul dintre legământul Vechiului Testament și legământul Noului Testament.

Așa se face că în 3:17-18, el afirmă că Domnul (cf. Exod 33-34) este Duhul (adică, așa cum Moise a vorbit atunci cu Domnul, direct, acum creștinii au acces direct la Dumnezeu Duhul Sfânt: ce a fost Domnul atunci pentru Moise – Dumnezeu Tatăl, așa este acum Duhul Sfânt pentru creștini) și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea.

Domnul este subiectul predicării apostolilor și, de asemeni, este modelul și secretul învierii noastre (*sun Iesou egeri*), în 4:5, 4:14. Tot în perspectiva învierii sunt scrise și 2 Corinteni 5:6-8, unde sunt puse în balanță dorința de a mai trăi în trup și dorința de a fi cu Domnul.

Misiunea apostolilor – și a creștinilor, în general, este să ducă mai departe ambasada credinței, să îi convingă pe oameni, ca unii care l-au cunoscut pe Domnul (5:11).

Chemarea creștinilor de a fi noul popor al lui Dumnezeu apare în 6:17-18, când se aplică Bisericii chemarea lui Dumnezeu Domnul către Israel (Isaia 52:11 și Ezechiel 20:34, 41).

Tema dărnicii este tratată și ea în cheia ascultării de Domnului și de exemplul său (2 Cor. 8:5, 9, 19, 21). De asemeni, și tema autorității spirituale a lui Pavel asupra corintenilor, care vine tot de la Domnul și este spre zidirea lor sufletească (10:8, 17-18; cf. 13:10).

Corespondența din închisoare

Corespondența din închisoare a apostolului Pavel este neobișnuit de bogată în referințe despre titlul Domnul. Epistolele Efeseni, Filipeni, Coloseni și Filimon au numeroase pasaje în care utilizează acest titlu, pe lângă obișnuitele referințe epistolare din introducere și din final.

Efeseni

Dincolo de referințele de tip general, retoric (1:2-3, 14-17; introduceri generale apar chiar și 4:1; 6:23-24), Efeseni are câteva teme specifice. Astfel, Pavel scrie despre Biserica Domnului arătând că ea crește ca să ajungă un

templu sfânt „în Domnul” (2:21); Dumnezeu își arată înțelepciunea prin Biserică, prin hotărârea împlinită „în Hristos Isus” (3:11).

Tema unității Bisericii subliniază că este doar un Domn, o credință și un botez (4:5).

Pavel îi îndeamnă pe efeseni, în Domnul, la o viață creștină de etică înaltă, care este în contrast cu viața fără sens a păgânilor (4:17). Dacă altădată au fost întuneric, acum creștinii sunt lumină în Domnul (5:8) și se gândesc la ce este bine în Domnul (5:10). Voia Domnului trebuie percepută cu acuratețe, vorbirea și cântarea sunt demne de Domnul, și creștinul aduce întotdeauna mulțumiri pentru toate, în numele Domnului (5:17-20).

Următoarea temă este tema familiei extinse. În mod persistent, Pavel subliniază că ascultarea unii față de alții trebuie să aibă calitatea ascultării creștinului față de Domnul (soțiile de soți, copiii de părinți, robii față de stăpâni; stăpânii față Domnul, ca Stăpân al tuturor, 5:22-6:9). În familie viața trebuie trăită în disciplina și cunoștința de Domnul (6:4).

Epistola se încheie prin îndemnul de „a ne îmbrăca în Domnul și în puterea tăriei lui” (6:10).

Filipeni

În Filipeni, după formulele introductive binecunoscute (1:1; 4:23), Pavel subliniază universalitatea domniei lui Isus arătând în imnul hristologic din capitolul 2 că oamenii din orice popor vor mărturisi că Isus Hristos este Domnul (cf. 2:11).

Filipeni dovedește apoi că expresia „în Domnul” este una din expresiile pauline preferate: Pavel are încredere „în Domnul” că va ieși curând din închisoare (1:14; 2:24); îl recomandă pe Epafrodit să fie primit bine de creștini – „în Domnul”, adică în calitate de frate creștin (2:29); creștinii sunt îndemnați să se bucure „în Domnul” întotdeauna și să-i fie mulțumitori (3:1, *chairete en kurios*; 4:4, *chairete en kurios pantote*; cf. și 4:10).

Isus Domnul este idealul suprem al lui Pavel – pentru cunoașterea lui el a lăsat totul (3:8; Pavel folosește o aglomerare de titluri „pentru cunoașterea lui Hristos Isus, Domnul meu” – este evidentă sublinierea semnificației personale prin adjectivul pronominal „Domnul meu”); venirea Domnului este aproape și este motiv de încurajare și bucurie (3:20; 4:1, 4-5); Pavel subliniază nevoia unității în Domnul, în planuri și gândire (în mod special pentru cele două surori Syntyche, or Sintiche, și Evodia; 4:2).

Coloseni

Aproape de Efeseni, în ton și tematică, Coloseni trădează aceleași preocupări ale lui Pavel, din timpul detenției romane. Revine tema trăirii frumoase, etice (1:10), a constanței în credință („cum ați primit pe Hristos Isus Domnul, așa să trăiți în el”, 2:6; cf. iertarea unii altora, în Domnul, 3:13; facerea tuturor lucrurilor în numele Domnului, 3:17).

Tema ascultării unii de alții în familia lărgită, prezentă în Efeseni, apare și în Coloseni, cu câteva nuanțe în plus, cu câteva motivații suplimentare: soțiile să se supună soților „cum se cuvine în Domnul” (3:18; nu doar „ca Domnului”, ca în Efeseni 5:22); copiii să fie supuși părinților pentru că „aceasta este plăcut în Domnul” (3:20); robii să asculte de stăpâni (3:22) pentru că ei, de fapt, slujesc Domnului, nu oamenilor, și de la Domnul își vor lua răsplata (3:23-24); de asemenea, stăpânii trebuie să fie dreți pentru că și ei au un Domn în ceruri (4:1). Este foarte interesant cum Coloseni este mai explicită asupra motivațiilor ascultării unii față de alții.

Epistola se încheie cu salutări care îi descriu pe colaboratorii lui Pavel ca lucrători sau conlucrători „în Domnul” (4:7, 17).

Filimon

Epistola către Filimon contrastează cu celelalte epistole din timpul detenției romane a lui Pavel prin lungime și prin tematică. Deși este mult mai scurtă, un bilet mai degrabă, așa cum sunt și epistolele 2-3 Ioan, scrisoarea către Filimon face și ea apel la titlul Domnul.

Filimon însuși este un creștin a cărui dragoste și credință față de Hristos și față de credincioși (sfinți) este cunoscută de toți (1:5). Apelul lui Pavel ca Filimon să îl reprimească pe Onisim este un apel făcut atât în numele umanității, cât și în numele frăției creștine „în Domnul” (1:16). Pavel îl roagă pe Filimon să-i „facă un bine în Domnul” (*onaimen en kurio*), joc de cuvinte prin care îl amintește pe Onisim, de fapt (1:20).

Scrisoarea se încheie cu salutările obișnuite ale lui Pavel despre harul Domnului (1:25). După cum se vede, titlul Domnul este folosit în stil paulin clasic și cu particula en (în), face referință la autoritate, la credință, la Biserica Domnului.

Coroșpondența tesaloniceană

Cele două epistole către tesalonicieni ale lui Pavel sunt scrise destul de timpuriu (51-52) și prind câteva caracteristici importante ale acestor Biserici tinere, de curând înființate. În mod deosebit, interesul pentru venirea Domnului și finalul istoriei.

Mai întâi ar trebuie amintite însă câteva referiri generale la nevoia de a-l urma (de a-l imita) pe Domnul și pe apostoli (1Tes.1:6), la faptul că din Tesalonic a răsunat cuvântul Domnului în toată Macedonia (1Tes.1:8), și la tăria lor în fața persecuțiilor din partea iudeilor care l-au răstignit și pe Isus Domnul (2:15).

Titlul Domnul este folosit și în perspectivă etică: astfel, creștinii din Tesalonic sunt îndemnați în Domnul să trăiască așa cum au fost învățați, spre slava Domnului (1Tes.4:1-2; cf. 4-6; 1Tes.5:8-15), căci Domnul este cel care răsplătește (1Tes.4:6). Poruncile privitoare la o viață sfântă, în hărnicie și facere de bine, în numele Domnului,

reapar în 2 Tesaloniceni 2:13-16 și 3:1-12; mai ales 3:6, 12. Legat de aceste porunci apar și îndemnurile de a-și cinsti învățătorii vrednici care îi călăuzesc bine în Domnul (1Tes.5:12).

Specifice acestor scrisori sunt pasajele referitoare la venirea Domnului (arătarea Domnului – *parousia tou kuriou*; descoperirea Domnului – *apocalupsis tou kuriou*; ziua Domnului – *hemera tou kuriou*), 1 Tesaloniceni 2:19; 3:8, 11, 12-13; 4:15-17; 5:2, 9, 23; 2 Tesaloniceni 1:7-12; 2:1-2, 8. Credincioșii au nevoie să stea în picioare la venirea Domnului (1Tes.3:8), să aibă inimile întărite (1Tes.3:13), să fie sfinți și fără pată în întreaga ființă (1Tes.5:23). Ei se vor întâlni în atmosferă, pe nori, cu Domnul și vor fi cu Domnul pentru totdeauna (1Tes.4:15-17). Arătarea Domnului va distruge arătarea celui Rău, prin puterea venirii sale (2Tes. 2:8). În mod specific, deci, Domnul este în control deplin, în 1-2 Tesaloniceni, asupra evenimentelor legate de venirea sa.

Corespondența paulină pastorală

În mod surprinzător, numărul de referințe la titlul Domnul este net mai mic în 1 Timotei (deși epistola este destul de lungă, având 6 capitole), decât în 2 Timotei. În 1 Timotei mențiunile sunt grupate în capitolul 1 și în capitolul 6, final, ca salutări introductive și de încheiere (1:1, 12, 14; 6:3, 14-15). Contrastul este și mai puternic dacă se remarcă faptul că Epistola către Tit, în multe privințe asemănătoare cu 1 Timotei, nu face apel deloc la acest titlu. Dintr-un motiv oarecare, al lui Pavel, scrisorile sale pastorale cele mai des citate, adică 1 Timotei și Tit nu includ multe referiri la Domnul, dar acestea abundă în scrisoarea testament 2 Timotei, ultima epistolă a lui Pavel.

1 Timotei pare, astfel, să își concentreze atenția asupra acestui titlu prin accentuarea perspectivei apocaliptice, eschatologice: astfel, după ce 6:3 vorbește despre cuvintele sănătoase ale Domnului (învățătura

sănătoasă fiind o temă majoră în 1-2 Timotei și în Tit), în 6:14 amintește curăția și sfințenia cu care creștinul trebuie să aștepte ziua Domnului, iar în 6:15 i se aduce glorie lui Isus ca Domn al Domnilor.

În ce privește Epistola 2 Timotei, se simte concepția globală, de evaluare de ansamblu a vieții lui Pavel. Astfel, 3:11 și 4:17 privesc în retrospectivă la felul în care Domnul l-a scăpat din primejdii pe Pavel în trecut, iar 4:8 și 4:18 privesc la scăparea pe viitor din încercări, și la răsplătirea finală (tot despre răsplătire – sau, mai degrabă, despre pedeapsă este și 4:14, dar se referă la un anume Alexandru, arămarul, adversar al lui Pavel).

Pavel se roagă pentru milă din partea Domnului asupra lui Timotei cât și asupra altor colaboratori ai săi (1:2, 16, 18) și pentru înțelepciune (2:7). Scrisoarea, în mod normal pentru o epistolă pastorală, conține și evaluări etice: lui Timotei nu-i este rușine de mărturia Domnului (1:8), vestește adevărul despre înviere și viitor pentru că se bazează pe dreptate și pe Numele Domnului (2:19; citatul este din Vechiul Testament: Num 16:5, 26; Isa 26:13), fuge de poftele tinereții și caută comuniunea celor care se roagă Domnului (2:22), și ca slujitor al Domnului este un om de caracter, un om blând (2:24).

TITLUL DOMNUL ÎN EPISTOLELE GENERALE

Epistolele generale, având autori diferiți, nu au aceeași abordare a tematicii legate de titlul Domnul.

Evrei

În ce privește Epistola către evrei, ea cuprinde numeroase citate din Vechiul Testament, unde este amintit titlul Domnul dar unde subiectul este Dumnezeu Tatăl, în oracolele date profeților (cf. 1:10, Psa 102:26-28; Evr. 7:21, Psa. 110:4; Evr. 8:8-11 și 10:16, Ier. 31:31-34; Evr. 10:30, Deut. 32:35-36; Evr. 12:5-6, Prov. 3:11-12; Evr. 13:6, Psa 118:6 etc.).

Isus este numit Domnul în mai multe situații. În Evrei 2:3, el este Domnul care a vestit evanghelia mântuirii; în 7:14, se amintește că Isus s-a născut din seminția lui Iuda, nu din cea a lui Levi (el este un altfel de preot, unul preot levitic, după modelul lui Aaron).

Evrei 8:2 arată că Domnul este cel care a ridicat (construit) cortul ceresc (aici Domnul poate fi Isus, dar poate fi și Dumnezeu Tatăl). O anumită ambiguitate există și în Evrei 12:24, unde este vorba despre viața etică (pace și sfințenie) fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul (este probabil ca în vedere să fie avut Isus Domnul, la a doua sa venire, dar, este posibil să fie luate în considerație și alte sensuri). În 13:20, Isus este denumit, din nou, Domnul – precum și Marele Păstor al oilor.

1-2 Petru, Iuda

Cele două epistole petrine, 1-2 Petru, sunt mai directe, mai clare, și mult mai bogate în folosirea titlului Domnul pentru Isus. Începând cu salutările din introducere (1Pt. 1:3, 2Pt.1:2), seria acestor referințe atinge diferite nuanțe și folosește contexte variate.

Se pune egal, astfel, între cuvintele Domnului – din Vechiul Testament (Isa. 40:9) și cuvântul evangheliei (1Pt.1:25). La fel și în 1 Petru 2:3 (cf. Psa. 34:8-9). Tema supunerii și a mărturiei bune față de imperiul păgân, față de stat, apare în 1 Petru 2:13, unde motivul unei etici înalte este Domnul însuși. 1 Petru 3:12, amintește din nou, în acest context, despre promisiunile din Psa. 34:8-12 (Domnul îi păzește pe cei neprihăniți și este împotriva celor ce fac răul). În mod special, se poruncește în 1 Petru 3:15, ca Hristos să fie sfințit ca Domn în inimile celor credincioși.

2 Petru 1:8, îi îndeamnă pe credincioși să fie atenți la virtuțile lor (cf. 2Pt.1:5-7), ca astfel să sporească în cunoașterea Domnului. Domnul – și mântuitorul nostru – este stăpânul împărăției veșnice (1:11) și tot el,

identificat prin același titlu dublu, este cel ce i-a profetisit lui Petru ce fel de sfârșit va avea (1:14). În 2 Petru 1:16 apare o afirmație interesantă, pentru că se vorbește despre întruparea și viața lui Isus, până la înviere și înălțare, prin termenii „puterea și venirea (*parousia*) Domnului nostru”, o expresie ce este mai degrabă folosită cu privire la a doua venire a lui Isus, în restul Noului Testament.

Dumnezeu Tatăl este subiectul titlului în 2 Petru 2:9, fiind descris ca unul care poate salva pe cei drepti și îi pedepsește pe cei nedrepti (cu referire la Lot). Tot Dumnezeu Tatăl este înțeles și în 2 Petru 2:11 (un text un pic obscur). Tema judecării celor păcătoși continuă și în 2 Petru 2:20, unde este vorba de credincioșii apostatați, care îl părăsesc pe Domnul, după ce l-au cunoscut, și ajung într-o stare și mai rea decât cea de la început.

Capitolul 3 este, prin excelență unul eschatologic, concentrat pe problema venirii Domnului (ziua Domnului, *hemera kuriou*, 3:10), și a așteptării ei (la Domnul o mie de ani sunt ca o zi, 3:8), a sfârșitului lumii și a transformării cerului și pământului (conform profețiilor Domnului, 3:2). Domnul își ține făgăduințele (2:9) și răbdarea lui înseamnă pentru oameni chiar mântuire (3:15). Finalul cuprinde urarea de a crește în harul și cunoștința Domnului (3:18).

Deși foarte asemănătoare cu 2 Petru, Epistola lui Iuda este mai săracă în referințe privitoare la titlul Domnul. Practic, ele apar doar în secțiunea de încheiere, 1:21 și 1:25, sub formă de îndemnuri și doxologie.

Iacov

Epistola lui Iacov, prezintă numeroase referințe la titlul Domnul.

Unele referințe sunt ambigui, deoarece pot avea în vedere atât pe Isus Domnul, cât și pe Dumnezeu Tatăl. O astfel de referință este 1:7, unde cei lipsiți de credință nu se pot aștepta să primească ceva de la Domnul (cf. 5:4).

În alte situații, referința este mai clară. Astfel, argumentul pentru o purtare nepărtinitoare (argument etic) se sprijină pe credința în Domnul (2:1). Tema etică este continuată și în 3:9, unde creștinii sunt sfătuiți să aibă o vorbire frumoasă, ca pentru Domnul, mereu. Smerenia față de Domnul este o virtute recomandată în capitolul 4 (4:10, 15).

Tema eschatologică apare clar în 5:7-8 (venirea Domnului, *parousia tou kuriou*) și în 5:10-11 unde se vorbește despre îndurarea Domnului (și exemplul lui Iov).

Numele Domnului este invocat în mod special în 5:14-15, unde se vorbește despre ungerea cu untdelemn a celui bolnav și de rugăciunea făcută în Numele Domnului, care îl va vindeca.

Titlul Logos

Cuvântul *logos* (cuvânt, teorie, știință) este unul din cuvintele foarte des întâlnite în Noul Testament (cuvântul lui Dumnezeu, cuvintele oamenilor, cuvântul Scripturii etc.), dar ca titlu al lui Isus apare rar. Termenul are un istoric grecesc și iudaic interesant, cu multe nuanțe care au definit contextul folosirii sale în Noul Testament, aplicarea sa la persoana și lucrarea lui Isus.

ISTORIC GRECESC ȘI IUDAIC

Titlul acoperă o zonă semantică largă. Ca termen grecesc *logos* provine din *lego*, a vorbi, a spune și înseamnă cuvânt, propoziție, vorbă, proverb, hotărâre, poruncă, dar avea și înțelesuri figurative, cu sensul de motivație, proporție (relație), știință, teorie, povestire, comunicare structurată (ca atare, *logos* se deosebește de *rhema* care înseamnă mai degrabă vorbă, cuvânt rostit, auzit – fără

ca aceste sublinieri să însemne că *logos* nu poate însemna și cuvânt rostit și auzit).⁹⁰

În Septuaginta (LXX) *logos* traduce de obicei echivalentul său ebraic *dabar*, dar acoperirea semantică între cei doi termeni nu este perfectă. Prin asemănare cu *logos*, și *dabar* înseamnă discurs, decret (hotărâre), sfat, raport, proces juridic, veste, învățătură (cele 10 porunci se mai numeau și cele 10 cuvinte de pe Sinai, Ex. 34:28; Deut. 4:13), cuvânt divin (2 Sam. 7:4; Ier. 25:3; Osea 1:1). *Dabar* înseamnă însă și lucru, obicei, faptă, realitate, materie. În ebraică denumirea unui lucru, numele său, cuvântul, nu pot fi despărțite de corespondentul acestora din lumea existenței reale, de lucrul în sine, de forța și prezența sa.⁹¹ De fapt, în literatura și filosofia greacă exista o anumită opoziție între *logos* și *ergos* (faptă)⁹².

Conotațiile grecești ale *logos*-ului sunt foarte bogate. Astfel, Heraclit folosește acest concept cu sensul de principiu, teorie, un mecanism sau o știință secretă care ține lumea în funcțiune; la el *logosul* se identifică cu Dumnezeu. La Anaxagoras⁹³, *logosul* are o funcție mediatoare între Dumnezeu și om; Dumnezeu nu este immanent, ci transcendent și comunică cu oamenii prin Cuvânt, prin *logos*.

Ideea *logosului* apăruse și la stoici: *logosul* pătrunde în toată firea, iar cuvintele poartă sămânța rațiunii. *Logosul* este rațiunea care coordonează lumea și îi dă un

⁹⁰ H. Liddell, *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, p. 476.

⁹¹ W. Baker, *The complete word study dictionary: Old Testament*, Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003 (2002), p. 223 (def. 1697).

⁹² Thucydides din Atena (460-396 îH), II, 64. 9.

⁹³ Anaxagoras din Klazomenae (500-428 îH), filosof din Atena, din cercul lui Pericle.

scop⁹⁴, Cuvântul se identifică cu Dumnezeu, și poate fi Dumnezeu⁹⁵.

Termenul *logos* este folosit des de Filon din Alexandria (a trăit la începutul secolului întâi, în timpul lui Isus și al apostolilor), un filosof evreu celebru. La Filon teologia *logosului* reprezintă o încercare de mediere între cultura iudaică și grecească.

Perioada elenistă (care coincide cu perioada intertestamentară) a însemnat o perioadă în care evreii au lucrat asupra dezvoltării conceptelor teologice, zona acoperită cel mai mult fiind zona intermediară dintre om și Dumnezeu. Trăsăturile lui Dumnezeu sau lucrările lui majore ajung să fie personificate sau identificate cu Dumnezeu însuși, printre ele fiind:

Duhul lui Dumnezeu (*pneuma, ruah*)

Înțelepciunea lui Dumnezeu (*sofia, hockmah*)

Cuvântul lui Dumnezeu (*logos, dabar*)

Plinătatea lui Dumnezeu (*pleroma*)

Gloria divină (*kabod, merkabah* – tronul glorios)

Legea sau Torah

De multe ori Duhul lui Dumnezeu și Dumnezeu sunt folosite ca sinonime (*ruah, Elohim, Iahveh, adonai*). Înțelepciunea lui Dumnezeu (*hockmah*) apare personificată în Proverbe, ca o calitate sau o creație a lui Dumnezeu (cf. Prov. 8). Astfel de atribute divine au ajuns, în timp, să capete un statut intermediar între Dumnezeu și om, un statut personificat. În timpul lui Filon erau folosite ca metafore, concepte consacrate. Limbajul intermediar era deja format și folosit, deși nu toți autorii gândeau la fel lumea intermediară. Sunt, astfel, interesante cele cinci repere principale ale gândirii

⁹⁴ Diogenes Laertius, VII, 74 (149).

⁹⁵ „the *logos* in Hellenism”, în Kittel, *TDNT*, vol. 4, 84. Dintre stoici, cf. Marcus Aurelius Antoninus, filosof și cezar (161–180).

lui Filon în legătură cu teologia Logosului. Pentru Filon, Logosul nu are personalitate distinctă, ci este descris ca un instrument de intervenție al lui Dumnezeu (ex. Călătoria lui Avraam). El vorbește, totuși, despre logos ca fiind întâiul născut al lui Dumnezeu, un ambasador al lui Dumnezeu, un avocat (*paracletos*), chiar mare preot. Astfel, Filon furnizează vocabularul care va fi folosit de apostoli. Filon nu face vreo referință că la întruparea logosului, ci logosul rămâne pentru el rațiunea eficace, prin care Dumnezeu se comunică pe sine, dar care nu se întrupează. Logosul se înscrie în acea zonă intermediară în care Dumnezeu comunică cu omul. Lucrarea logosului continuă legătura dintre Cuvânt și Dumnezeu arătată în creația universului.

TITLUL LOGOS ÎN CORPUSUL IOANIN

Pentru Ioan Logosul este împreună cu Dumnezeu la Creație și este divin, preexistent, egalul lui Dumnezeu (1:1-2). În Ioan 1:1-18 apare atât relația dintre Logos și Dumnezeu, cât și dintre Logos și oameni. Există o relație apropiată între Cuvânt și lume (1:3), pentru că toate lucrurile au fost făcute prin el și Logos-ul este lumina lumii. În plus, Logos-ul s-a întrupat, a devenit carne umană, trup omenesc, divinul veritabil a devenit ființă umană veritabilă (Ioan 1:14). De fapt, acestea sunt și cele două mari subiecte din Ioan 1:1-18, relația Logos – Dumnezeu și relația Logos – omenire (prin întrupare). Din teologia cuvântului, la Ioan, ar trebui inclusă și conștiința specială a lui Isus despre cuvântul său – care trebuie ascultat ca un cuvânt divin (5:24; 8:31-52; 12:48, 15:3; 15:20 etc.), la fel cum el însuși ascultă – și, de fapt, toți oamenii ar trebuie să asculte – de cuvântul lui Dumnezeu (5:38; 8:55; 17:6-20).

Prologul din 1 Ioan este construit pe o gândire asemănătoare cu prologul din Ioan 1, aceeași abordare, subliniindu-se că Logosul s-a întrupat, a devenit trup omenesc, carne, *sarx*, că a devenit tangibil. 1 Ioan 5:7,

aduce din nou în atenția logosul, în triada care mărturisește în cer, „Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt”, dar această formulă trinitară nu pare să vină, într-adevăr, din mâna și gândirea lui Ioan, fiind un text mai târziu, din tradiția latină a sec. 4.

TITLUL LOGOS ÎN EPISTOLELE LUI PAVEL

Termenul *logos* apare și la Pavel acolo unde este vorba despre Cuvântul lui Dumnezeu. Fondul gândirii lui Pavel este iudaic – elenist și, cu siguranță, include sensurile lui *dabar*, Cuvântul lui Dumnezeu plin de autoritate, cuvânt prin care a fost creată Lumea. Pavel vorbește despre preexistența lui Hristos nu doar în termeni de Logos, ci și de Fiu și Hristos. Totuși Pavel folosește Cuvântul în asociere cu Isus și îl prezintă pe Isus Hristos în toată înțelepciunea (termenul *sofia*, înțelepciune, se află în aceeași zonă teologică cu *logos*): 1 Corinteni 1:30. Pavel vorbește despre întruparea lui Hristos în termeni asemănători cu ai lui Ioan, chiar dacă nu folosește alți termeni decât *logos* (cf. Coloseni 2:9,10 și tema plinătății, *pleroma*). Găsim referințe la *logos* și în imnurile lui Pavel: Coloseni 1, Filipeni 2, 1 Corinteni 1:30.

În Coloseni 1:19, apare *pleroma*: Dumnezeu a vrut ca toata plinătatea să locuiască în el (sau plinătății înseși, personificate, i-a plăcut să locuiască în Isus). În 1 Corinteni 2:7 întâlnim o oarecare opoziție între Evanghelia lui Isus Hristos și înțelepciune (*sofia*), anume înțelepciunea omenească (cf. 1 Cor. 3:17, 4:1 - aici apare *mysterion*; în 4:20, Pavel evită retorica logosului în favoarea retoricii interioare a duhului și a puterii duhovnicești, cf. 14:19-20, 36, 2 Cor. 4:2, 2 Cor. 10:5).

Deși Pavel scrie destul de mult despre cuvânt sau cuvântul evangheliei (cf. 1 Tes. 1:6, posibilă personificare Isus - Cuvânt și de asemenea, posibilă personificare în Tit 1:3; altfel, cf. 1 Tes. cf. 1:8; 2 Tes. 3:1, sau Col. 1:16, Ef. 1:13, Fil. 1:14, 2:13, Rom. 3:2, 9:6, 10:8, 17; vezi și 1-2 Timotei, unde cuvântul devine sinonim cu crezul creștin

și cu vorbe de înțelepciune și de mărturie, cf. 1 Tim. 3:1, 4:9, 2 Tim 2:11) și folosește termeni din zona teologică a Logos-ului (înțelepciune – *sofia*, plinătate – *pleroma*, taină – *mysterion*), el totuși nu construiește o teologie bine conturată a Cuvântului, ca titlu pentru Isus.

TITLUL LOGOS ÎN LUCA - FAPTELE APOSTOLILOR

În Evanghelia după Luca *logos* apare des, în formulele „cuvintele lui Dumnezeu” sau „cuvântul lui Dumnezeu”, la modul generic. De câteva ori însă referințele generale sunt deschise personificării sau asocierii speciale cu persoana lui Isus. De exemplu, chiar în Luca 1:2, unde este vorba de unii evangheliști care au ajuns „slujitori ai Cuvântului”. În Luca 3:2 Cuvântul lui Dumnezeu îi vorbește lui Ioan Botezătorul. Similar, în Luca 5:1-3, poporul se strânge lângă Isus să asculte Cuvântul lui Dumnezeu (aici însă textul se poate referi doar la vestirea evangheliei; la fel și în 8:21, unde Isus spune că mama și frații săi sunt cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu, cf. 11:28). Simbolismul Cuvântului apare și parabola semănătorului (8:5-15), dar legătura cu Isus, ca titlu posibil, este ambiguă.

Mai departe, este surprinzător faptul că în Faptele Apostolilor Luca se folosește mult de această temă a Cuvântului. Termenul apare, la modul general, în numeroase situații: 2:14; 4:4; 6:4, 7; 8:4, 25 etc.

Importante însă sunt cazurile în care Cuvântul apare ca titlu sau referință personificată. Un astfel de caz ar putea fi pasajul din Fapte 6:2, unde textul se referă la cei care „au primit Cuvântul”, deci, prin extensie, l-au primit pe Isus (înțelesul echivalent cel mai simplu este totuși: „cei ce au crezut în cuvânt, în evanghelie”). Cel mai interesant caz este Fapte 20:32, în cuvântul de despărțire pe care Pavel îl are față de prezbiterii din Efes, adunați să îl vadă în Milet. Aici Pavel îi încredințează pe credincioși, în final „în mâna lui Dumnezeu și a Cuvântului harului său”. Posibilitatea ca Isus să fie avut

aici în vedere, în calitate de Cuvânt, este foarte mare, mai ales că există paralelismul gramatical între Dumnezeu (persoană) și Cuvânt. Pasaje cum sunt cele din Fapte 13:44 și 19:20 readuc metafora – și personificarea – în prim plan, deși nu cu aceeași forță: „Cuvântul Domnului creștea și se răspândea” (expresia poate fi tradusă în diverse feluri: „Biserica creștea”, „Evanghelia se răspândea” etc. (pe de altă parte, Cuvântul Domnului este, într-adevăr, o expresie foarte des regăsită în Fapte: 8:25; 11:16; 13:44, 48, 49; 15:35-36; 16:32; 19:10).

Totuși, pe ansamblu, trebuie recunoscut că Luca nu dezvoltă o teologie specifică a lui Isus înțeles ca *Logos* întrupat, ci mai degrabă tema generală a proclamării și răspândirii Cuvântului, a evangheliei.

TITLUL LOGOS ÎN EPISTOLA CĂTRE EVREI

Și în Epistola către evrei apare, într-un anume grad, personificarea Cuvântului. Astfel, apare indirect în Evrei 1:1, când se spune că Dumnezeu ne-a *vorbit*, în cele din urmă, prin Fiul, care ține toate lucrurile prin cuvântul său puternic (1:3). În 2:2-3 este din nou vorba despre revelația prin cuvânt, dar, fiind vorba de cuvântul îngerilor, nu se poate aplica lui Isus, decât în mod implicit, prin conotații.

Textele importante din punct de vedere al titlului mesianic sunt 4:12, unde Cuvântul lui Dumnezeu este un Cuvânt puternic, activ, eficient (aici poate fi vorba, implicit, de o referință la Cuvântul divin, la Isus) și 6:5, unde se discută despre „cel care a gustat din bunătatea cuvântului lui Dumnezeu”, ceea ce poate fi, din nou, metaforic, o referire la o persoană care a crezut în Isus și are o relație vie cu mântuitorul (o expresie similară apare în Evr. 13:7, are alt ton și alt referent probabil, adică evanghelia).

În concluzie, ca și în Luca – Faptele Apostolilor, și în Evrei apare o anumită teologie a lui Isus, Cuvântul, dar marcată de o oarecare ambiguitate.

TITLUL LOGOS ÎN APOCALIPSA

Și în Apocalipsa Isus este numit Cuvântul lui Dumnezeu, *logos tou theou*, în 19:13. Titlul apare un pic surprinzător, într-un context când este descris cel ce se pregătea să îl biruiască pe Satan și oștirile de îngeri și oameni răzvrățiți. De fapt, pe lângă prezentarea care amintește de Apocalipsa 1 și Apocalipsa 12, apar și numele de „Domn al Domnilor și Împărat al împăraților” (9:16). Deși această referință are conotații multiple, ar fi dificil de elaborat o teologie a Logosului în Apocalipsa. Probabil că o asemenea referință obligă la o discuție a titlului Logos în întregul corpus iohanin, precum și în contextul teologiei creștine din secolul 1.

CONCLUZIE ASUPRA TITLULUI LOGOS

Felul în care este folosit termenul Logos, Cuvântul lui Dumnezeu, ca titlu mesianic, arată că nu toți evangheliștii și autorii Noului Testament îi dau același loc sau îl interpretează în același fel. După Ioan, unde se poate vorbi în mod clar despre o teologie complexă a Logosului întrupat, doar Luca și autorul epistolei către evrei mai au referințe interpretabile ca personalizări ale Cuvântului și trimiteri indirecte la Isus, Fiul cel întrupat (ele rămân însă marcate de o anumită ambiguitate). Merită observat că toate aceste cărți sunt cărți târzii, scrise în perioada 70-90 dH, ceea ce indică faptul că acest titlu este unul dezvoltat mai târziu și ca rod al reflecției teologice, nu unul timpuriu, cum sunt titlurile Hristos, Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu etc.

Desigur, aici se poate pune problema legăturii teologice între cuvântul scris inspirat de Dumnezeu (Scriptura, Biblia), cuvintele profetice date în diverse momente Bisericii – sau lui Israel, și Cuvântul Întrupat,

adică Isus. Care este legătura între aceste cuvinte și Cuvântul Întrupat? Este și scrierea, adică Biblia, un fel de întrupare în materie a cuvântului divin?

Titlul „ultimul Adam”, „al doilea om”

Acest titlu apare exclusiv în epistolele pauline și înseamnă „al doilea om”, în sensul că Isus este cel de al doilea om reprezentativ, după Adam, și că există anumite caracteristici și responsabilități majore care decurg de aici, de importanță maximă în ce privește destinul omenirii. Punctul de plecare este expresia *ho eschatos Adam*, Adam din urmă, ultimul Adam, Adam cel eschatologic sau, chiar al doilea Adam, din 1 Corinteni 15:45 („primul Adam [*ho protos Adam*] s-a născut spre a fi un suflet viu, al doilea Adam [*ho eschatos Adam*] s-a născut spre a fi un duh care dă viață [dă înviere]”).

S-ar putea consemna, de asemenea, că titlul are câteva forme alternative. Pe lângă „ultimul Adam”, apar și formele „al doilea om”, „un singur om”, „unul [om]”, „omul ceresc”, „omul duhovnicesc”.

Astfel, Romani 5:12-20 îl compară pe Isus cu Adam, primul om, între termenii folosiți fiind *di' henos anthropou* (printr-un singur om), *hen anthropos* (un singur om), *henos* (unul), *henos Iesous Christos* (unul, anume Isus Hristos) etc. Paralelismul este foarte eficient din punct de vedere al descrierii logicii salvării oamenilor și duce la reversibilitatea căderii în păcat, la iertare și reabilitare – prin responsabilitate personală, dar și prin raportarea la un reprezentant semnificativ, Adam și Isus (cf. 18-21: „tot așa”).

Apare însă și o neconcordanță, un dezechilibru în descrierea reprezentării creștinilor prin Isus, *vis-a-vis* de cea prin Adam: lucrarea lui Isus este mai puternică, are efecte mai mari asupra umanității decât a avut (și are) purtarea și opțiunile lui Adam. Astfel, 12-14 arată cum s-a extins efectul păcatului, adică moartea: așa cum a intrat printr-un om, Adam, la fel s-a răspândit la toți

oamenii, deși nu toți au făcut același păcat cu al lui Adam (răspândirea funcționează progresiv, din aproape în aproape, de unul la toți oamenii).

Comparația cu Isus apare în versetul 15, și arată că echilibrul este modificat: harul lui Hristos este mai mare și mai eficient decât moartea venită prin păcatul lui Adam. În primul rând vin două lucruri diferite, prin unul a venit moartea, prin celălalt har și viață. Apoi, viața și harul au venit prin răspândire automată, ca păcatul, ci vin individual, prin alegere personală, prin bunăvoința enormă a lui Dumnezeu. În al doilea rând, mecanismul răspândirii este diferit nu numai în ce privește regimul automat și alegere individuală, ci și prin felul în care s-a câștigat răscumpărarea: harul vine de la Isus și acoperă greșelile tuturor, deodată, de la bun început, deoarece Hristos a murit pentru toți (darul este dat pentru toți, și pe urmă este acceptat individual, în fiecare generație). În al treilea rând, harul este mai bogat, mai îmbelșugat, vine peste toți și îi duce la mai mult și mai sus decât au avut ei inițial. Mântuirea prin Isus nu realizează o simplă restaurare la starea edenică, inițială, ci o mare îmbunătățire, ducându-i pe oameni mai departe de viața edenică, la un destin și pământesc și ceresc, de înviere în glorie, și de viață într-un univers transfigurat (cer nou și pământ nou).

Tema celui de-al doilea om reprezentativ, care are un mandat deosebit de cel al lui Adam, apare și în 1 Corinteni 15:21-22; 42-54. În ambele aceste pasaje Adam este primul om, omul pământesc, în timp ce Isus (numit adesea Hristos) este omul din cer, ceresc, duhovnicesc. Apare aici o expresie asemănătoare cu cea din Romani, *di' anthropou* (prin om, adică: prin om, sau printr-un om): printr-un om a venit moartea și tot printr-un om a venit învierea (15:21). Lângă ea sunt adăugate și expresiile: *en to Christo* (în Hristos) și *en to Adam* (în Adam), prin care se arată legătura dintre acești doi conducători și omenire, o legătură *întru* umanitate și de destin (15:22).

Apoi, Isus este reprezentativ și înainte-mergător și în înviere, deoarece cei care vor învia spre viață, vor învia la fel ca el (15:23). În 15:42-54 se explică în ce fel oamenii se aseamănă cu cei doi reprezentanți, primul Adam (sufletul viu) și al doilea Adam (duhul dătător de viață), și în ce fel va avea loc învierea, ce fel de trupuri vor fi cele înviate (paralelismul totuși, nu este perfect).

În acest pasaj (15.42-54), paralelismul dintre primul și al doilea Adam ajunge să fie reprezentat prin câteva perechi de termeni antitetici faimoși, de exemplu, primul Adam (*protos Adam*) / ultimul Adam (*eschatos Adam*); primul om (*protos anthropos*) / al doilea om (*deuteros anthropos*); viu (*zosan*) / dătător de viață, făcător de viață, dăruitor de înviere (*zoopoioun*); suflet (*psuche*) / duh (*pneuma*); cel duhovnicesc (*pneumatikos*) / cel sufletesc (*psuchikos*); din pământ, pământesc (*ek ges, choikos*) / din cer – ceresc (*ex ouranou; epouranos*).

Oamenii sunt și ei numiți după reprezentatul la care se face raportarea: ei sunt la început pământești, ca primul omul care a fost de pe pământ, pământesc, apoi devin duhovnicești și cerești, ca omul cel venit din cer, ceresc (15:48). Argumentul asociat acestui titlu, al doilea Adam, este în esență argumentul despre înviere. Oamenii înviați se vor asemena lui Isus cel înviat, așa cum se aseamănă acum cu Adam cel muritor. Asemănarea însă nu este integrală, așa cum s-a subliniat mai înainte. Atenția este atrasă, astfel, de faptul că prima comparație este între acești doi Adami, particularizați și individualizați, nu neapărat între urmașii lor: primul Adam a fost făcut un suflet viu, o ființă vie, cu suflare, al doilea om a fost făcut sau a venit spre a fi un duh care dă viață, învie pe alții (15:45). Această ultimă descriere se aplică mai ales lui Isus, nu celorlalți, cei credincioși neputând să dea viață cuiva, așa cum Isus dă viață prin Duhul Sfânt (aceasta pare să fie o putere care aparține lui Isus, ca om, ca Dumnezeu întrupat, și nu celorlalți, cel puțin nu în prezent). În rest,

primul om și al doilea om sunt văzuți ca reprezentanți pentru toți oamenii, în cele două faze ale existenței lor (cei pământești, la început, versus cei credincioși, care au devenit duhovnicești și care ce aparțin cerului).

O teologie de tip adamic / hristic apare și în Filipeni 2:6-11. În vreme ce Adam a dorit să fie ca Dumnezeu și a eșuat, Isus este deja Dumnezeu, dar nu se ține cu mâinile de acest titlu (expresia biblică: „nu îl consideră ca ceva de apucat”), de această natură și de această poziție, ci se dezbracă de sine și de glorie sa cerească, proces cunoscut drept *kenoză* (Filip. 2:7, *ekenosen*, s-a dezbrăcat), și ia chip de om (de rob), și se supune morții pe cruce, în ascultare de Dumnezeu, devenind însă, chiar prin această ascultare, Domnul domnilor.

Chiar dacă nu este foarte larg reprezentat, titlul „al doilea Adam” are o importanță deosebită în conturarea și completarea teologiei pauline despre mântuitorul Isus Hristos și despre mântuirea omenirii.

CONCLUZII DESPRE TITLURILE LUI ISUS

Așa cum s-a putut observa, explorarea titlurilor lui Isus reprezintă o bună modalitate de a contura trăsăturile sau orientările specifice ale teologilor din corpusurile Noului Testament.

S-au putut evidenția, astfel, interesele specifice ale autorilor, în funcție de perspectivele lor generale: orizonturi primare (istorice, biografice), intermediare (organizatorice, dogmatice) și târzii (dezvoltări teologice ulterioare, trinitare, antieretice etc.).

Evangelhiile sinoptice reflectă un strat primar, istoricist și bogat în ecouri din Vechiul Testament (apar titluri de tipul: Fiul omului, Rege, Hristos, Învățătorul, Emanuel, Fiul lui David).

Corpusul ioinin reflectă, cum se știe, perspective mai târzii, eventual de tip intermediar. Aici se întâlnesc mai ales titluri de tipul Fiul lui Dumnezeu, Pâinea, Lumina, Apa, Calea, Adevărul, Viața, Mielul lui Dumnezeu, Alfa

și Omega. Ioan face o sinteză aparte între istorie și interesele apologetice și teologice de mai târziu, de la sfârșitul secolului I, dominată și de dorința de complementaritate față de autorii sinoptici, precum și de aceea de a răspunde apologetic întrebărilor despre persoana și lucrarea lui Isus, a Duhului Sfânt etc.

Corpusurile epistolare includ titluri de mare utilizare (Domnul, Hristos), dar și de reflecție teologică mai târzie (preot, al doilea Adam, omul al doilea, marele Păstor, Rege, Capul trupului, mijlocitorul etc.).

Se observă și în evanghelii, dar mai ales în epistole, apariția aglomerărilor de titluri, ceea ce indică o maturizare și aprofundare în concepția creștină despre Isus. Unele din titluri au devenit nume proprii ale lui Isus (Hristos, Domnul).

Se observă un filon interesant de-a lungul Noului Testament, mai ales în evanghelii, în ce privește titlurile mesianice ale lui Isus, o anumită recunoaștere și utilizare angelică a acestora, fie din partea îngerilor buni, fie din partea îngerilor căzuți. Aceasta atrage atenția că în timpul vieții pământești a lui Isus ei au cunoscut natura sa dublă și semnificația sa mesianității sale divine.

Deși nu operează nici un fel de clasificare dramatică între autorii Noului Testament, titlurile reușesc să sublinieze nuanțe și interese care ne ajută să înțelegem mai bine etapele dezvoltării teologiei creștine timpurii.

2.2 UMANITATEA LUI ISUS

Înțelegerea felului în care naturile umană și divină există împreună în Isus fără să contopească și fără să creeze două ființe distincte, ci una, cu două naturi, reprezintă unul din demersurile cele mai complexe din cadrul teologiei creștine, alături de încercarea de a înțelege ființarea Sfintei Treimi. Subiectul este delicat și greu de abordat pentru că inteligența umană este obișnuită să opereze cu elemente existente în natură, prin comparație și metaforă, în timp ce ființa divină transcende natura creată, și nu are termen de comparație în lumea creată, decât paralele distante și foarte limitate. Nu puțini au fost aceia care, neputând să țină în echilibru înțelegerea celor două naturi ale mântuitorului, au generat sau au adoptat învățături eretice, împrumutându-și numele unor mișcări eretice largi, sau lansând concepte devenite clasice.

În evangheliile sinoptice Isus este prezentat ca om: El are trup, suflet, duh, are temperament, caracter, și este simte ca orice om, fiind supus încercărilor și lipsurilor; El este însă omul maxim, omul reprezentativ, (mesianic), și este confirmat de Dumnezeu.

De exemplu, *docetismul* reușea să înțeleagă doar natura divină a lui Isus, deoarece, spuneau docetiștii, el doar *a părut* (gr. *dokeo*, a părea) să fie uman; *ebionismul* recunoștea numai natura umană a lui Isus (o formă de iudaism creștin timpuriu), vestind un creștinism ascetic și puritan; *arianismul*, pornit de la Arius, afirma că Isus este o ființă glorioasă, prima din toată creația, dar nu de natură divină – ci o ființă creată, o ființă cu început; *apolinarianismul* și *nestorianismul*, provenite de la Apolinarius și Nestorius, nu reușeau să înțeleagă sufletul omenesc al lui Isus și învățau că în Isus, Logosul divin,

și-a atașat un trup biologic omenesc și că întruparea se reduce doar la atât, la această atașare de trup la ființa divină (soluția părea interesantă, dar era afectată umanitatea deplină a lui Isus); în mod asemănător, *eutichianismul* (de la Eutichus) afirma că natura umană a lui Isus a fost absorbită în cea divină; nu departe era și *monothelitismul* care afirma că Hristos nu a avut decât o singură voință, anume cea divină (*telema*, voință; *telos*, scop, final, complet) etc.

Din cauza acestor curente și învățături, primele concilii ale Bisericii au fost preocupate să precizeze cât mai corect și clar învățătura corectă a evangheliei apostolice despre Isus Hristos, Sfânta Treime, om, destinul omenirii etc. Astfel, s-a precizat că natura lui Isus este aceeași cu natura divină a lui Dumnezeu Tatăl (Niceea, 325); că personalitatea lui Isus este armonioasă, unitară, deplină: el reprezintă o singură ființă deplin umană și deplin divină (Efes, 431); de asemeni, cele două naturi ale lui Isus nu se contopesc, nici nu pot fi separate (Chalcedon, 451) – în felul acesta umanul nu se confundă cu divinul, nici nu există disjuncție sau disfuncționalitate ori contradicție în persoana umano-divină a lui Isus.

Capitolul de față își propune să discute câteva aspecte esențiale ale umanității lui Isus din punct de vedere al teologiei biblice, adică prin sublinierea detaliilor prezente în fiecare corpus al Noului Testament. Exercițiul este important din punct de vedere al conturării mesajului fiecărui autor.

După cum se știe, umanitatea lui Isus este prezentată în primul rând în evanghelii, dar este conturată destul de bine și în celelalte scrieri ale Noului Testament.

Evangheliile sinoptice și umanitatea lui Isus

Evangheliile sinoptice aduc un număr mare de detalii, unele directe, altele implicite, cu privire la umanitatea lui Isus, iar evangheliile după Matei și Luca abordează acest subiect în introducerile evangheliilor lor, cu detalii

suplimentare în narațiunile nașterii și copilăriei lui Isus (anunțare, concepere, naștere, genealogii, copilărie). Interesul lor pentru umanitatea lui Isus se manifestă cu pregnanță și mai târziu în narațiunile învierii, în pasajele despre arătările lui Isus după înviere și la înălțare. Și evanghelistul Marcu subscrie acestui tip comun de informații, în corpul evangheliei, dar nu include detaliile nașterii și aparițiilor lui Isus după înviere, și comparativ nu insistă pe detaliile învierii fizice, în trup a lui Isus, rezumându-se să scoată în evidență realitatea învierii lui și reacția plină de teamă a martorilor la confruntarea cu acest eveniment.

CONCEPEREA LUI ISUS

Felul în care Luca și Matei își încep evangheliile, prin istorisirea nașterii speciale a lui Isus, întărește aspectul de evanghelii complementare față de mesajul mai scurt al lui Marcu, ceea ce a condus la consolidarea ipotezei priorității lui Marcu (ipoteza care susține că Marcu este prima evanghelie).

Într-adevăr, fenomenologic totul se întâmplă ca și cum Luca și Matei reflectă interese apologetice mai târzii, mai ales nevoia de a argumenta în mod suplimentar în favoarea divinității și umanității depline ale lui Isus. Pe de altă parte, este adevărat că pentru Părinții Bisericii, cum ar fi Clement din Alexandria ori Augustin, evangheliile lui Matei și Luca erau considerate a fi primele care s-au scris, în timp ce Marcu ar fi încercat mai târziu, din diverse motive, un rezumat al celor două (din dorința de a defini un mesaj comun care să împace anumite curente creștine diferite, sau, pur și simplu, fiind preocupat să consemneze evanghelia așa cum o predica Petru, la cererea credincioșilor din Roma).

Atât Matei cât și Luca precizează că Isus a fost conceput în mod special prin puterea lui Dumnezeu (cf. Mt. 1:18, 20: „ea [Maria] s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt”; Lc. 1:31, 35: „Duhul Sfânt Se va coborî peste tine

[i.e. Maria], și puterea Celui Prea Înalt te va umbri”). Aparte de această concepere specială care exclude participarea vreunui partener masculin și, prin urmare, excluderea actului procreator obișnuit (Lc. 1:34), Biblia nu vorbește de vreun alt aspect deosebit, rar, de vreo dezvoltare neobișnuită a fătului sau de vreun alt caracter special al sarcinii ori al nașterii propriu-zise a lui Isus. Matei implică faptul că Iosif a văzut sarcina Mariei ca pe una normală și că era gata să o părăsească pentru acest motiv. Prin comparație cu sarcina Elisabetei și nașterea lui Ioan Botezătorul, Luca implică o sarcină la fel de normală și pentru Maria. Doctrinile nașterii lui Isus asemenea unei raze de soare au apărut mai târziu, în secolul 3-4, odată cu proclamarea virginității continue a Fecioarei Maria și odată cu înălțarea statutului ei religios, ca Theotokos, născătoare de Dumnezeu⁹⁶.

⁹⁶ Biblia afirmă cu claritate nașterea feciorelnică a lui Isus din Maria, prin puterea Duhului, și fără participarea omului. Detaliile discutate aici nu au de a face cu acest adevăr, ci cu detaliile precizate și dezvoltate doctrinar, mai târziu, cf. A. Kniazev, *Maica Domnului În Biserica Ortodoxă*, trad. L.M. Vasilescu, București: Humanitas, 1998; M. I. Miravalle, *Maria, Comăntuitoare, Mijlocitoare, Avocată*, trad. Cristian Tămaș, Iași: Ars Longa, 2000; R. Laurentin și E. M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii Răsăritene*, Oradea: Logos, 1998; P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. G. Moldoveanu, București: Christiana, 1995. Apologetica și devoțiunea mariană (închinarea la Fecioara Maria), au luat diverse forme în timp și au condus mai târziu la doctrina nașterii lui Isus ca o rază de soare (pentru a păstra fecioria Marie și în situația post-natală), precum și la doctrine mai recente, cum ar fi doctrina romano-catolică despre *neprihănită zămislire* sau *imaculata concepție* (în documentul *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854, Pius IX afirmă zămslirea neprihănită a Mariei). Conform acestei doctrine Maria, în mod independent de starea de impuritate a părinților săi, a fost zămslită într-o stare pură, fără vină ori păcat, primind un privilegiu unic, un har, în momentul infuziei sufletului său în trup, așa încât și Isus să poată fi născut fără păcat, dintr-o fecioară care la rândul ei este fără păcat. Prin această scutire, Mariei i s-a acordat imunitate față de prezența păcatului

Trebuie observat că intervenția divină în conceperea și nașterea lui Isus nu afectează în nici un fel caracterul integral al umanității lui Isus. Nașterea sa aparte și umanitatea sa deplină au antecedente evidente în creația lui Adam și a Evei (Adam a fost creat prin intervenția directă a lui Dumnezeu, în umanitate deplină, Gen. 1:27; iar Eva a fost creată din Adam, tot printr-o implicare directă a lui Dumnezeu, printr-un fel de clonare, urmată de o modificare a informației genetice și de o reechilibrare hormonală – într-o umanitate integrală și egală cu cea a lui Adam). Conceperea specială a lui Isus (din Maria numai, și prin implicarea directă a Duhului Sfânt) lasă să se înțeleagă faptul că umanitatea sa este de tip adamic în ce privește relația genetică (originea, relația cu creația), dar, așa cum subliniază epistolele lui Pavel – mai clar, parcă, decât evangheliile, ea este o umanitate născută în mod special prin grija și puterea Duhului Sfânt, lipsită de păcat, și deosebită în această privință de umanitatea celorlalți oameni, care moștenesc efectele păcatului lui Adam.⁹⁷

COPILĂRIA ȘI TINEREȚEA LUI ISUS

Legat de copilăria și tinerețea lui Isus, Luca arată că Isus creștea în statură și în înțelepciune, și în har – adică în

strămoșesc și față de vinovăția asociată lui, deși aceasta nu a însemnat scutirea de urmările acestui păcat în plan fizic: slăbiciune, boală, moarte. Învățătura aceasta nu are suport biblic, doar o anume justificare în expresii biblice cum ar fi „tu, cea plină de har” folosită în Luca 1:28. Această plinătate a harului nu are însă, în evanghelie, conotațiile dogmatice ale doctrinei amintite mai sus. Iar ceea ce se presupune în cadrul acestei doctrine că Dumnezeu ar fi putut face pentru Maria, ar fi putut fi făcut direct de Dumnezeu pentru Isus, ca asigurare a trupului său și a vieții sale umane într-o stare lipsită de păcat strămoșesc și de vinovăție adamică. Din punct de vedere biblic, starea de nevinovăție a lui Isus la naștere nu cere cu necesitate o intervenție anterioară, pregătitoare, o puritate suplimentară a Mariei.

⁹⁷ Cf. capitolul 2.3 despre umanitate și hamartiologie.

daruri și în aprecierea sa ca persoană, de către ceilalți (Luca 2:40, 52). El își urmează părinții, ca un copil ascultător, în Egipt, apoi în Nazaret, și mai târziu la Templu, la doisprezece ani. În Templu, Isus se dovedește un elev precoce, ajuns deja mai bun decât învățătorii Săi, cu o gândire teologică - filosofică foarte profundă, complexă (se poate dezvolta un argument potrivit căruia Luca, sensibil la paradigmele greco-romane, prezintă performanțele lui Isus, în termeni asemănători cu descrierea pe care Plutarch o face copilăriei lui Cicero)⁹⁸. Isus este în stare să discute cu preoții de la Templu și să ridice întrebări care îi pun în dificultate (uimire) pe aceștia. El înțelege chiar de la această vârstă că are o legătură specială cu Dumnezeu, ca Tată.

Maturitatea lui Isus, ca tânăr rabin sau tânăr profet, este remarcată tot de Luca, anume în cuvântarea inaugurală din sinagoga din Nazaret, o predică care stârnește controverse pentru că Isus se proclamă Mesia și afirmă că păgânii pot fi mai credincioși chiar și decât evreii (Luca 4:16-30). Referința clasică cu privire la maturitatea mesianică a lui Isus este, însă, în toate cele trei evanghelii sinoptice, ispitirea din pustie. Cu toate acestea, doar Matei și Luca dau detalii despre această ispitire, în timp ce Marcu se referă la ea foarte pe scurt, subliniind biruința sa și faptul că îngerii l-au slujit, în urma acestei biruințe. Confirmarea maturității lui Isus s-a făcut printr-un examen de ascultare de Dumnezeu și de cunoaștere a Scripturii care aduce aminte de ispitirea lui Adam și a Evei, în Eden.

LUCRAREA LUI ISUS

Lucrarea mesianică de învățător și profet a lui Isus s-a desfășurat în întregime în această perioadă limitată a maturității sale, pe când Isus avea aproximativ 30 de ani (cf. Lc. 3:23). Fariseii i-au reproșat tinerețea, muștrându-

⁹⁸ Plutarch, *Cicero*, 2.1.4-6, 2.2.5-9.

l că vorbește atât de detaliat și lejer despre Avraam și patriarhi, în vreme ce nu a împlinit nici 50 de ani (este adevărat însă că aceste comentarii le redă Ioan, cf. In. 8:57; deci, Ioan este cel care sesizează mai tare contrastul dintre tinerețea lui Isus și autoritatea și importanța slujirii sale).

În tot timpul lucrării sale pământeșit, Isus este descris cu trăsăturile și obiceiurile unei ființe omenești absolut normale: el mănâncă, bea, obosește, flămânzește și însetează, plânge, se bucură, nu evită compania copiilor (le cunoaște psihologia, îi dă drept exemplu etc.), doarme, are un temperament bine definit și o gamă largă de sentimente (se mânie; laudă, se bucură, plânge; nu este scris nicăieri însă, de exemplu, că ar fi râs), are compasiune față de suferințele altor oameni etc⁹⁹.

Isus este o persoană foarte populară, vorbește în public, dar și în privat, are ucenici, are prieteni, acceptă invitații la masă – și critică uneori gazdele, răspunde celor care îi solicită asistența și îi vindecă pe cei bolnavi, discută neînhibat cu oameni din diverse pături sociale și ocupații, atât cu bărbați cât și cu femei de diverse facturi (samariteni, filosofi, învățători și rabini, conducători politici, pescari, văduve, părinți, stăpâni de sclavi, robi, etc).

Uneori se supără, îi ceartă pe cei greșiți, îi mustră, chiar își ironizează adversarii. Este foarte inteligent, are o gândire subtilă, adeseori paradoxală (cf. pildele lui Isus), îi plac contradicțiile și enigmele și provocările (de exemplu, la vindecarea omului paralizat îi zice: „ce este mai ușor a zice, iertate îți sunt păcatele sau scoală-te, ridică-ți patul și umblă?”, Mc. 2:9, Lc. 5:23, Mt. 9:5), și este un foarte bun povestitor, care își farmecă auditoriul, pur și simplu.

⁹⁹ H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică*, Buckingham: Eerdmans, 1979), 253.

Isus este un om plin de milă, nu poate trece nepăsător pe lângă cei în suferință (îi vindecă pe mulți prin darurile sale, pe unii chiar îi învie; alteori face istorisiri despre oameni în suferință, ajutați sau respinși de semenii lor – de exemplu Lazăr și bogatul, pilda samariteanului milostiv, pilda fiului bogat etc.).

El este foarte lucid în învățatură chiar și în timpuri dificile, în vremuri de încercări (a avut luciditatea să răspundă femeilor care îl plângeau pe când ducea crucea, Luca 23:28-31: „Fiice ale Ierusalimului, nu Mă plîngeți pe Mine, ci plîngeți-vă pe voi înșivă și pe copiii voștri”; i-a răspuns lui Pilat și a discutat cu el despre împărăția lui Dumnezeu și despre adevăr, pe când era judecat și gata să fie condamnat la moarte, cf. Lc. 23:1-22; Mc. 15:1-14; Mt. 27:1-26; dar și In.18:28-40, 19:9-12; această discuție a fost reținută de toți evangheliștii, deși Ioan aduce detalii aparte) etc.

Tot ca trăsătură a umanității sale, Isus lasă să se înțeleagă faptul că, în timpul lucrării sale pământești, el a avut acces limitat la datele istoriei mântuirii, în contrast cu cunoașterea pe care o are Dumnezeu Tatăl (de exemplu, doar Tatăl știe ziua sfârșitului, a venirii lui Mesia, cf. Mt. 24:36, Mc. 13:32). Este interesant că această cunoaștere continuă să le fie refuzată ucenicilor, în Fapte 1:7, dar de data aceasta, Isus cel înviat nu spune că nici el nu cunoaște ziua, ci doar că „datele și perioadele sunt sub autoritatea Tatălui”.

Având în vedere că în Apocalipsa 3:11, 22:7, 12, 20, Isus spune „Eu vin curând”, cel puțin Ioan afirmă clar că, în situația sa de Mesia glorificat și Fiu veșnic, Isus are din nou acces la toate aceste date.

În același timp, Isus știa ce este în inima omului, atât prin intuiție cât și prin descoperirea directă a Duhului. (cf. In. 2:24-25). Deși nu se încredea în oameni, totuși îi iubea și le adresa întrebări cu sens pedagogic, pentru a-i determina la gândire și pentru a pune în evidență judecata fiecăruia, criteriile, gândurile profunde ale

inimii lor (îl întreabă pe tânărul bogat care voia să moștenească viața veșnică, dacă știe poruncile și îi cere apoi să fie gata să își împartă averea; îi spune femeii samaritence că el a venit doar pentru evrei, iar ea îi răspunde că până și câinii vin să mănânce de la masa stăpânului etc.).

În esență, Isus are o umanitate la fel de curată cum a fost și umanitatea lui Adam și a Evei înainte de cădere acestora în păcatul răzvrătirii față de Dumnezeu; spre deosebire de aceștia însă Isus a trăit într-o Palestină mai veche cu câteva mii de ani, aflată într-o stare de servitute (ocupată de romani), plină cu dureri, suferințe și neajunsuri, cu nedreptăți, nu în Edenul de la anul zero; de asemenea, Isus a trăit într-un trup a cărui informație genetică a cunoscut zeci și sute de generații de la Adam până la Maria (conform estimărilor celor mai conservatoare). Mai departe, între viața lui Isus și viața primilor oameni se poate observa o paralelă interesantă: toți intră în existență printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu, au parte de o testare (ispitire) pentru a se hotărî dacă ascultă sau nu de Dumnezeu, dovedesc un dar special de cunoaștere a lumii, a celorlalți oameni etc. și îi influențează decisiv pe urmași, omenirea în general.

Ca om, Isus primește un trup glorificat doar după înviere. În timpul vieții sale pământești el are un trup normal, obișnuit – deși fără păcat (prin naștere) și care este păstrat sfânt – prin calitatea ascultării sale de Dumnezeu, precum și prin Duhul Sfânt care se odihnea peste el. De aceea, acestui trup i s-au dat haruri și puteri speciale (umblarea pe mare, vindecări, cunoașterea gândurilor, discuția liberă cu ființele spirituale etc.).

Din acest punct de vedere se poate vorbi despre două etape ale umanității lui Isus: a) etapa întrupării într-o omenire decăzută, slabă, dar în care are o lucrare mesianică, și b) etapa umanității glorificate, după înviere, în care mesianitatea sa este deplină (de fapt, cu adevărat deplină va fi la a doua venire, când se

instaurează împărăția lui Dumnezeu, Isus primește împărăția asupra tuturor din mâna lui Dumnezeu Tatăl, iar el o cedează, în semn de supunere, acestuia, așa încât Dumnezeu să fie totul în toți și în toate).

În același timp, chiar și în timpul primei etape a umanității sale, Isus are o autoritate specială din partea lui Dumnezeu, căci el trăiește întru totul în voia lui Dumnezeu și este confirmat de Dumnezeu (adeverit) în mai multe ocazii. El primește o putere asemănătoare cu cea dată lui Moise sau Ilie, la timpul lor, sau ca cea a lui profetului Elisei, dar mai mare decât a acestora, atât în minuni cât și în învățătură.

Astfel, dacă Moise a scos apă din stâncă, a despărțit apele, a despicat pământul, a adus urgiile peste egipteni, a dat legile, și dacă Ilie a adus seceta și s-a rugat pentru ploaie, ori s-a rugat și Dumnezeu a trimis focul peste jertfele de pe altar etc., la rândul său, Isus înmulțește hrana (pâinile și peștii, de mai multe ori), vindecă nemijlocit, prin vorbă și prin atingere, merge pe apă, liniștește furtuna, scapă de vrăjmașii care doreau să îl linșeze, vorbește cu îngerii, în toate vădindu-se caracterul său mesianic.

În toate aceste minuni se vede supremația indiscutabilă a lui Isus față de orice om, înaintea lui Dumnezeu. De fapt, unele din minuni conțin manifestări care trimit clar și la ideea divinității sale. Ele fac parte din logica predicării evangheliei, însă, nu din orchestrarea unui mare spectacol mesianic (sunt confirmări ale evangheliei și dovezi ale mesianității lui Isus, nu motive de glorie în ele însele).

S-ar putea ridica următoarea întrebare despre natura acestor acțiuni miraculoase: reflectă ele umanitatea lui Isus, cea unică, mesianică, sau mai degrabă divinitatea sa, care se exprimă dincolo de capacitățile naturii umane? Este limpede că după înviere, așa cum se vede, de exemplu, pe drumul spre Damasc, cu Pavel, și în Apocalipsa, în viziunea lui Ioan, Domnul are ambele

aceste perspective. Un pic mai dificil de discutat este situația dinaintea învierii. Și în această situație, bineînțeles, Isus are o relație specială cu Dumnezeu și cu natura creată, dar din perspectiva *kenozei* și din perspectiva unei umanități încă neglorificate la dreapta Tatălui. Umanitatea lui Isus, cea dinaintea învierii și înălțării în glorie, arată că poate exista o relație specială între om și Dumnezeu, și de aici, între om și natură, o relație facilitată de Dumnezeu, atunci când omul este în comuniune cu Dumnezeu, o relație răsplătită cu ascultare de rugăciune și cu acces la puteri neobișnuite. Această relație este exemplificată, până la un punct, și de oameni cum au fost Enoh, Moise, Ilie, Elisei. Umanitatea glorificată a lui Isus duce însă mult mai departe acest acces al umanității la legile divine ale naturii, anume după învierea lui glorioasă. Învierea lui Isus este singura înviere de acest fel din toată Biblia – deși în Noul Testament este anunțat că și învierea credincioșilor va urma același model arătat în învierea lui Isus, prin aceeași putere, la a doua venire a lui Isus (1Cor.6:14; 2Cor.4:14; Filip.3:20-21).

Omul Isus, așa cum este prezentat în evangheliile sinoptice, este un om complet, cu temperament propriu, supus greutăților și slăbiciunilor, ispitirilor, dar fără păcat. El este, de asemenea, omul reprezentativ, cu calități de tip maxim (deși nu trăiește într-un trup glorificat cum va fi după înviere), un om după voia lui Dumnezeu, confirmat și investit cu autoritate specială de Dumnezeu, pe care Dumnezeu îl susține fără rezerve. De asemeni, ca om, Isus are o relație continuă cu Dumnezeu, prin rugăciune și ascultare.

Deși multe din acțiunile sale și din învățături îl arată în calitate de mesia, este evident că minunile sale depășesc chiar și cadrul omului mesianic acceptat și împuternicit de Dumnezeu și trec în zona manifestărilor divine. De exemplu, umblarea pe apă, linișterea furtunii, hrănirea miraculoasă a mulțimilor, vindecările, învierile,

uscarea smochinului, transformarea apei în vin, schimbarea la față etc. Este dificil de precizat când o minune este făcută ca manifestare a mesianității confirmate divin, și când este o manifestare a divinității lui Isus, ceea ce i-a făcut pe ucenici să fie provocați la înțelegerea identității lui Isus: el este om sau Dumnezeu, sau și om și Dumnezeu?

Umanitatea lui Isus în evanghelia și epistolele lui Ioan

În evanghelia după Ioan, prezentarea umanității lui Isus este făcută dintr-o perspectivă spiritualizată, cu o perspectivă teologică asupra ei, eternă, nu doar dintr-o perspectivă istorică (Isus este Logos-ul divin întrupat, devenit carne).

Detaliile întrupării lui sunt tratate cu atenție. Astfel, Ioan subliniază în prologul evangheliei că prin întrupare, Isus nu a primit un trup sau corp *asemănător* cu cel al oamenilor (*soma*, adică corp, înfățișare, volum cu consistență fizică), ci un trup de carne omenească (gr. *sarx*), care se vedea fizic, în exterior, ca un corp omenesc, dar era și din punct de vedere biologic, genetic, carne omenească (expresia „carne” include aici organe interne, mușchi, sistem osos etc.). Preferința lui Ioan pentru cuvântul *sarx* (carne) indică faptul că umanitatea lui Isus este reală, el neapărând fizic într-o formă umanoidă, *soma*, ci asumându-și un trup real de carne, *sarx* (mușchi, celule, țesut uman, ADN uman, adamic). La înviere este folosit același termen, este adevărat, în evanghelia după Luca: Isus a înviat în trup omenesc, în carne și oase (*sarx kai ostea*, Luca 24:39; cf. și 1 Ioan 4:2).

Ioan 1:14, „Cuvântul (logos) s-a făcut trup (*sarx*) și a locuit printre noi” subliniază, la fel, faptul că Isus nu doar a „părut să fie om” (cum apar unii îngeri în Vechiul Testament, sau ca într-o epifanie), ci chiar a devenit om, a avut trup de carne. El nu și-a luat un înveliș biologic, ci și-a asumat întreaga natură umană, cu trup adevărat (și,

bineînțeles, cu suflet uman, pentru că în gândirea iudaică în care fuseseră educați și Ioan și ceilalți apostoli, termenul „carne” se putea referi la întreaga ființă umană, trup și duh, trup și suflet).

Asemănător cu sinopticii, și Ioan îl prezintă pe Domnul Isus ca pe unul care experimentează deplin realitățile și solicitările trupului omenesc, cum ar fi setea (Ioan 4), oboseala, bucuria (participă la o nuntă, în Cana, Ioan 2), tristețea și plânsul (în contextul morții lui Lazăr, la apropierea de Ierusalim, înainte de crucificare, Ioan 11). Există, apoi, și o prezentare a umanității mesianice speciale a lui Isus. Astfel, Isus face fapte neobișnuite în evanghelia după Ioan: el transformă apa în vin, hrănește mulțimile, îi vindecă pe cei paralizați, vindecă orbii, îl învie pe Lazăr. Desigur, aici se poate pune întrebarea în ce măsură aceste minuni sunt făcute în virtutea unei umanități deosebite, aflate în constantă legătură cu Dumnezeu sau (ori și...) în virtutea divinității sale întrupate.

Deși Ioan îl prezintă pe Isus ca spiritul – sau logosul, care a devenit trup, cea de-a patra evanghelie subliniază adesea antiteza dintre trup și duh. Astfel, Isus afirmă că duhul dă viață, în timp ce carnea nu folosește la nimic (6:63); existența veșnică are de-a face cu nașterea din duh, pentru că altfel, doar nașterea din carne nu reușește să aducă pe cineva în împărăția lui Dumnezeu (3:5-6). Închinarea adevărată se exprimă nu prin lucruri materiale, sau în locuri speciale, ci are loc în duh și adevăr (cf. 4:21-24). Isus are de mâncat o hrană spirituală, nu doar una materială (hrana ascultării de Dumnezeu, a evanghelizării, cf. 4:31-34)¹⁰⁰.

Isus, ca mesia, omul reprezentativ și recunoscut, confirmat de Dumnezeu, cunoaște gândurile și viața

¹⁰⁰ Ideea de aici aduce aminte de Luca 4:4 și Matei 4:4, unde Isus îi răspunde Satanei, la ispitirea din pustiu, că „omul nu trăiește doar cu pâine, ci cu orice cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu.

oamenilor (știe unde a fost Natanael, sub smochin, Ioan 1:48-50; știe necazurile femeii samaritence și păcatele ei, Ioan 4:17-19; știe păcatele omului vindecat din paralizia sa, la Betesda, cf. Ioan 5:14; știe că Lazăr a murit, și se duce la casa acestuia cu întârziere, Ioan 11:11-14); de asemenea, el știe când Iuda este gata să îl trădeze, Ioan 13:27).

Isus, ca om, rezistă tentațiilor puterii și nu acceptă să fie făcut rege, atunci când este căutat de oameni după hrănirea miraculoasă a mulțimilor (un ecou interesant al ispitirii de către Satana, din pustie, cu toate că Ioan nu scrie nimic despre această ispitire de după botez), cf. Ioan 6:15.

Umanitatea sa este pusă în discuție în mod interesant în Ioan 6:41-42, când iudeii se întrebă cum e posibil ca Isus să se fi coborât din cer, de vreme ce ei îi știu părinții, pe Iosif și pe Maria. Umanitatea sa include și contestarea mesianității sale de către înseși rudele lui (mama și frații săi, cf. Ioan 7:5-10). Umanitatea lui Isus este clar percepută de oponenții săi și de aceea profețiile lui despre înălțare nu sunt înțelese (cf. 7:32-36; 12:34, când iudeii nu înțeleg unde ar putea pleca Isus fără să poată fi urmat de nimeni dintre ei: la greci? în diaspora?). În același timp, nu toate detaliile umanității sale sunt bine cunoscute și, astfel, iudeii încurcă locul nașterii sale, Bethleem, cu Galileea, locul activității sale publice de la începutul lucrării (Ioan 7:40-51).

Este evident că Isus își înțelege umanitatea ca pe o umanitate reprezentativă, unică: el afirmă că are o legătură specială cu Dumnezeu ca Tată, o autoritate evidentă de a vorbi despre Moise, Avraam și ceilalți patriarhi, despre simbolurile majore ale poporului Israel.

Acest demers al lui Isus privitor la mesianitatea sa maximă și unică este perceput bine în radicalismul său și, de aceea, este contestat de către oponenți. Iudeii îl întrebă dacă el este cu adevărat Hristosul (10:24) și unii

îl cred chiar nebun, demonizat (10:20). Isus însuși folosește expresii și mai radicale, cum ar fi „Fiul lui Dumnezeu” pe care apoi le justifică cu versete din psalmi (cf. 10:33-36). Unii din iudei cred, totuși, în el ca om providențial, mesianic (Ioan 10:41-42).

În umanitatea sa, Isus arată multă empatie față de problemele oamenilor. El o înțelege pe femeia prinsă în adulter și îi acordă iertarea păcatelor (dimpreună cu avertizarea de a nu mai păcătui; Ioan 8:11, cf. și Ioan 5:14, vindecarea celui paralizat). El înțelege durerea Mariei și a Martei, la moartea fratelui lor Lazăr, nu le mustră când îi fac reproșuri, și plânge când vede durerea lor și a celorlalți.

Umanitatea lui Isus îl face în Ioan să le dea ucenicilor exemplu de slujire, deși le este superior și învățător (Ioan 13). Stă de vorbă cu ei la cina de taină, un timp îndelungat (cap. 13-17). Le vorbește în termeni ușor de înțeles (viața de vie, Ioan 15:1-10; nașterea unui prunc și suferințele care o preced, Ioan 16:21-22). La arestarea sa, Isus intervine direct pentru a-i scăpa pe ucenicii săi de la moarte (Ioan 18:8-11). De asemenea, este singura evanghelie în care se prezintă episodul în care, la cruce, Isus o încredințează pe mama sa, Maria, în grija ucenicului său Ioan (Ioan 18:26-27), ceea ce reprezintă un gest de o tandrețe și sensibilitate umană fără egal, având în vedere faptul că tocmai avea parte de o moarte nedreaptă, de martir (el nu strigă la mama sa pentru recunoaștere și mângâiere, ci oferă în schimb recunoaștere și mângâiere).

La judecată iudeii îl consideră om (18:17, cf. și 19:12), Pilat îl consideră om și îl condamnă ca om, acuzat de însușirea unui titlu regal (18:29; 19:5).

Moartea și înmormântarea lui Isus subliniază, din nou, umanitatea sa, chiar și învierea reflectă o umanitate glorificată (Isus îi numește pe ucenici, după înviere, „frații săi”, Ioan 20:17). Curând însă, în capitolul 21, această perspectivă face loc divinității sale (Isus vorbește

ca și cum poate decide ca Ioan să rămână în viață până la a doua sa venire, cf. Ioan 21:23).

Epistolele ioanine continuă perspectivele specifice lui Ioan asupra umanității lui Isus. Introducerea din 1Ioan se aseamănă foarte mult cu prologul evangheliei, atrăgând atenția asupra întrupării în timpul căreia mesajul evangheliei și persoana lui Isus au fost auzite, văzute, atinse fizic (1In. 1:1-4).

1 Ioan 4 este reprezentativ pentru sublinierea tipic ioanină că Isus a venit în trup (*en sarki*) și pentru avertizarea că aceia care nu cred că Isus a venit „în trup”, sunt în primejdie să-și piardă mântuirea, căci acesta este duhul necredinței, al lui anticrist (1 In. 4:1-3).

Se poate observa, în final, că la Ioan, umanitatea lui Isus nu conduce la spiritualizarea omenirii în detrimentul materialității ei, la sublimarea acesteia și pierderea dimensiunii fizice, biologice, ci ea indică spre recuperarea omenirii, a umanității fizice cât și spirituale, spre maximizarea acestor două dimensiuni ale ei.

Faptele Apostolilor și umanitatea lui Isus

În Faptele Apostolilor continuă prezentarea umanității lui Isus, dar, în mod specific, este vorba despre umanitatea lui Isus cel înviat. Umanitatea lui Isus poate fi urmărită apoi, practic, doar până la înălțare, când după care manifestarea sa umană devine tot mai puțin vizibilă. În perioada înviere – înălțare mesajul cărții Faptele Apostolilor continuă datele despre umanitatea glorificată a lui Isus prezentată în finalul celor patru evanghelii.

- Fapte 1:1-8, În perioada înviere – înălțare, Isus se arată ucenicilor de mai multe ori, stă la masă cu ei și le răspunde întrebărilor puse despre istorie, în general, dar fără a da toate detaliile dorite. Se remarcă relația cu oamenii, cu natura, precum și dualitatea existenței sale care este una

alternativă, cerească – pământească. Învățăturile lui Isus au de a face cu istoria, dar și cu lucrarea Duhului Sfânt, cu evanghelizarea lumii.

- Fapte 1:9-11, Isus Se înalță la cer până este acoperit de un nor. Înălțarea este un eveniment care aparține omului glorificat Isus. El are acces la cerul lui Dumnezeu (la universul său, la dimensiunile create și necreate ale lumii lui Dumnezeu) într-un mod neîngrădit. Revelația acestei urcări la cer nu este completă, din cauza celor norilor care îl acoperă pe Isus și a celor doi îngeri care întrerup observarea ridicării (dispariției) sale.
- Fapte 7:55-56, îl prezintă pe omul Isus stând la dreapta Tatălui, în ceruri, în viziunea lui Ștefan. Imaginea afirmă mesianitatea lui Isus și starea lui de glorie eternă, poziția de cinste pe care o are în prezența lui Dumnezeu Tatăl.
- Fapte 9:3-8 (cf. și Fapte 22:6-11, 26:13-18) prezintă apariția fizică, strălucitoare a lui Isus, înaintea lui Pavel. Această apariție este una mărturisită de mai mulți martori, nu este o vedenie subiectivă, a lui Pavel. Este o prezență reală acolo, căci se aude o voce și se vede o lumină, ceea ce indică o întâlnire reală cu Cel înviat.
- În Fapte 18:9-10, Pavel îl vede din nou pe Isus, într-o vedenie. El îi cere lui Pavel să rămână în Corint și să predice evanghelia.

Epistolele pauline și umanitatea lui Isus

Epistolele pauline reprezintă o sursă teologică importantă pentru înțelegerea umanității lui Isus deși, în

mod evident, conțin mai puține detalii specifice despre acest subiect decât evangheliile.

Printre precizările aduse de Pavel, de exemplu, se află sublinierea nașterii lui Isus ca evreu, în Romani 1:3, din linia genealogică a lui David („sămânța lui David”) – după trup, *ek spermatos David, kata sarka*. Ideea este reluată în Romani 9:5: „din ei a ieșit după trup Hristosul” (cf. și 2 Tim. 2:8). Teologia timpurie a lui Pavel indică, astfel, conștiința dublei naturi a lui Isus: o natură „după trup” (omenească) și o natură divină, spirituală.

În Romani 5:15-19 apare afirmarea lui Isus ca om distinct, *to hen anthropou* (unul de-al oamenilor) și reprezentativ, *heis anthropos* (un singur om), prin paralelism cu Adam. Prin Isus ca om, s-a făcut posibilă reversibilitatea căderii în păcat, restaurarea printr-un har unic, prin jertfă, în corespondență cu felul în care s-a căzut în păcat, tot printr-un om, anume, prin Adam.

În mod specific, Pavel acordă foarte multă importanță crucificării în trup a lui Isus, considerând crucificarea drept element central al mântuirii noastre (jertfirea de pe cruce a fost posibilă datorită identității umane a lui Isus). Astfel, în mai multe epistole apare imaginea clară a crucificării lui Isus, ca o subliniere a umanității lui:

- 1 Corinteni 15:4, 5. Se amintește de esența evangheliei care îl prezintă pe Isus îngropat și înviat, arătându-se și dovedindu-și umanitatea față de ucenici (aici se observă argumentul apologetic prezent implicit în evanghelii, atunci când se pomenesc arătările lui Isus de după înviere).
- 2 Corinteni 5:21. Se face aluzie, printr-o recitarea unui crez timpuriu, la întruparea lui Isus într-o umanitate fără păcat, și la moartea lui pentru păcatul nostru: cel fără de păcat a devenit păcat pentru noi.

- 2 Corinteni 8:9, face aluzie la întrupare văzută ca o experiență care a adus cu sine o limitare temporară: el s-a făcut sărac pentru noi, ca să ne îmbogățească.
- Galateni 4:4. Și aici se afirmă, ca și în Romani, că Isus este născut din femeie și sub Lege (Romani, vezi supra, folosește o referință davidică, pe când Galateni folosește o referință juridică, nomică).
- 2 Tesaloniceni 3:5 vorbește de caracterul lui Isus, de răbdarea și perseverența care l-au făcut să fie ascultător până la moarte de cruce. La fel ca în 2 Corinteni 8:9, și aici există o aluzie la întruparea lui Isus.
- 1 Timotei 2:5-6. Domnul Isus este amintit ca singurul mijlocitor între Dumnezeu și om, omul Isus Hristos, *heis mesites theou kai anthropon, anthropos Hristos Iesous*. Expresia, folosită din nou ca o recitare de crez, are o greutate teologică foarte mare. Mijlocitorul între Dumnezeu și om, este omul mesianic Isus Hristos. Se observă aici valoarea întrupării lui Isus în lucrarea de salvare a omului. El rămâne după naștere ceea ce nu a fost înainte de naștere: om și Dumnezeu, aceste două dimensiuni nefiind confundate dar nici separate.
- 2 Timotei 1:10. Isus este cel care a nimicit moartea prin moartea sa și a adus neputrezirea (învierea).
- 2 Timotei 2:8 recapitulează datele esențiale ale evangheliei în care intră și moartea umană a lui

Isus și învierea Sa: „Domnul Isus Hristos, din sămânța lui David, înviat din morți etc.”.

O parte importantă a concepției lui Pavel despre umanitatea lui Isus transpare din imnurile sale despre Isus Hristos, din Filipeni, Coloseni, 1-2 Timotei. S-ar putea argumenta că evidențele arată că Pavel, cu cât înaintea în vârstă, dovedește o tendință tot mai mare spre exprimări poetice, paradigmatică, sentențioasă, de tip „crez” sau „imn”, exprimate printr-un stil literar îngrijit.

- Filipeni 2:6-11 cuprinde una din paralelele adamice clasice din Noul Testament. Isus este văzut ca cel de al doilea Adam care nu repetă greșelile celui dintâi ci este ascultător de Dumnezeu până la moarte, și încă moarte de cruce. Nașterea din linie davidică sau sub lege nu apare amintită aici în nici un fel. Concepția este generală, lucană chiar, din această privință. Prin referința la părăsirea pentru o vreme a gloriei divine și a unei părți de atributele divine, Pavel adoptă și o linie teologică ioinică (cf. Ioan 1). Acest al doilea Adam (deși avea și o natură divină) este răsplătit, ca urmare a ascultării sale de Dumnezeu, cu un „nume mai presus de orice nume” (expresia de aici are un ecou în Evrei 1:4, „un nume mult mai minunat”).
- Coloseni 1.13-22, un al doilea imn hristologic, la fel de faimos ca și cel din Filipeni, îl prezintă pe Isus Cel preexistent și glorificat, atât înainte cât și după înviere. Umanitatea lui Isus este prezentată din punctul de vedere al eternității (Pavel are o perspectivă ioinică aici); versetul 22 vorbește despre trupul lui de carne iar versetul 18 face referire la înviere, Isus fiind „Cel dintâi

născut dintre cei morți” (cf. „El este cel dintâi născut din toată creația”, adică unicul și cu întâietate în toate și în tot universul, 1:15). El face pace prin sângele crucii lui, unde sângele se referă, din nou, la umanitatea sa, la viața sa umană și la jertfa sa; el a murit cu adevărat, nu s-a prefăcut. El este chipul (*eikon*) Dumnezeuului celui nevăzut (*aoratos*), manifestarea vizibilă, în formă umană, a divinității.

- 1 Timotei 3.16. Crezul creștin este prezentat aici sub formă de imn, cu numele „taina evlaviei”: Isus este „Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit drept în Duhul, a fost văzut de îngeri etc.”. Cele trei afirmații citate vorbesc despre umanitatea lui Isus, despre mărturia dată de Tatăl prin Duhul la botez și de mărturia Duhului în minunile lui Isus, după cum și vederea sa de către îngeri vorbește despre momentele de epifanie de pe muntele schimbării la față și, bineînțeles, despre înviere.
- 2 Timotei 2:11-13 cuprinde, de asemeni, un imn sub formă de crez prin care se expune legătura dintre Isus și destinul nostru.

Așa cum se vede din epistolele lui Pavel, în gândirea lui Dumnezeu proiectul de creație „om” este un proiect măreț. În același timp, se poate observa că Isus își asumă umanitatea fără a se simți neconfortabil ori limitat în această postură (deși, înainte de înviere au existat, evident, și limitări; oricum, și înainte și după înviere, în moduri diferite, în Isus s-au manifestat cele două naturi ale sale, cea divină și cea umană, lucrul acesta fiind tot mai bine observat în timp, de ucenicii săi).

Paralela dintre Adam și Isus, ca reper major al umanității lui Isus, nu este totală, în timpul vieții sale pământești. Din acest punct de vedere, personajul

„avantajat” din punct de vedere al experienței sale umane – ca să folosim o figură de stil, este Adam, pentru că el a fost un om perfect într-o lume perfectă, iar ispitele la care a fost supus au fost aroganța intelectuală, neîncrederea în Dumnezeu, neascultarea. Prin contrast, Isus s-a întrupat într-o lume plină de slăbiciuni, iar ispitirea sa a fost mai diversă (deși a existat o ispitire inițială majoră, cea din pustie, înainte de începerea slujirii sale mesianice).

În comparație cu autorii sinoptici – și chiar și cu Ioan, Pavel descrie umanitatea fără păcat a Domnului din perspectiva post-înviere și post-înălțare. Perspectiva glorioasă, veșnică, a umanității lui Isus este mai bine subliniată la Pavel decât în evanghelii. Pavel afirmă astfel istoricitatea umanității lui Isus (fiu al lui David, născut din femeie, născut sub Lege, evreu etc), dar și trans-istoricitatea sa: el este adevărat de Duhul, glorificat de Tatăl, pus drept cap al Bisericii și domn al întregului univers. La Pavel, paralela adamică este mai accentuată decât în genealogia lui Luca, dar, în același timp, este și depășită de întâietatea indiscutabilă a lui Isus.

Epistola către evrei și umanitatea lui Isus

În epistola către evrei umanitatea lui Isus este prezentată în mod concis și specific, cu ecouri combinate din teologia paulină și cea ioanină. De exemplu, Evrei 1:1-2 comunică o astfel de perspectivă mixtă când afirmă că: „la sfârșitul acestor zile Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul, etc.” (cf. 1 Ioan 1:1; „Fiul” este o expresie care apare des și în evanghelia după Ioan),... „prin care a făcut și veacurile” (cf. Col. 1:26; Ef. 2:7; 1Cor. 10:11 etc., accentul pe „veacuri” este o caracteristică a gândirii lui Pavel).

În primul capitol al epistolei către evrei umanitatea lui Isus este subliniată prin contrast cu destinul și puterile îngerilor și se scoate în evidență apartenența lui Isus la rasa umană, în particular la poporul lui Israel. Astfel, ca om și Fiu al lui Dumnezeu glorificat, Isus este mai presus

decât îngerii, cel puțin după înviere (Evrei 1:6, 13), deși textul din Evrei spune că „a fost pus pentru puțină vreme mai prejos decât aceștia” (o restricție temporară).

Isus este descris ca omul reprezentativ care a parcurs deja procesul de restaurare a destinului de la robie la glorie și acum este singurul și primul om care a ajuns mai presus decât îngerii (cf. Evrei 2:6-9, Psalmul 8:4, Iov 7:17). Citatele amintite sunt, în același timp, un bun exemplu pentru felul în care un text capătă în timp interpretări tot mai cuprinzătoare sau cu interpretare modificată (în Iov este vorba despre Iov ca om, în Psalmul 8:4-6, David vorbește despre sine, dar și în perspectivă mesianică, prin Duhul Sfânt, iar în Evrei 2:6-9, textul este văzut în lumină mesianică, ca referință la om în general, și la Isus, în particular).

Umanitatea lui Isus se vede, de asemenea, prin participarea lui la suferința umană, în Evrei 2:10 (el a fost făcut desăvârșit prin suferință). Conform Evrei 2:14, Isus este părtaș la existența biologică a oamenilor (oamenii sunt numiți „frații lui”, și are carne și sânge ca și ei), și este părtaș la testele ispitirii, ca unul care a fost ispitit în toate felurile, dar fără păcat. Umanitatea lui n-ar fi fost veritabilă dacă nu ar fi fost vulnerabil la ispitire (cf. Evrei 2:17, 18). La fel, în umanitatea sa, Isus este ascultător de Dumnezeu și știe ce înseamnă evlavia adevărată (Evrei 5:7).

Ca om, așa cum arată capitolele 5-7 din Evrei, Isus este reprezentantul unui legământ nou, între om și Dumnezeu, al unei preoții neobișnuite, universale și anterioare lui Israel: preoția lui Melchisedec, care este contemporană cu Avraam (probabil, Melchisedec era mult mai în vârstă decât Avraam) și este, în același timp, mai înaltă decât preoția lui Aaron și Levi.

În privința preoției apare, apoi, o suprapunere de identități, Isus fiind și mare preot și jertfă: Evrei 9:11-12, 10:10, 20; și jertfă, dar și rege (Evrei 10:13). Lucrarea sa unică în postură de jertfă și de mare preot apare și în

Evrei 13:10-15, din nou în opoziție cu preoții leviți și cu jertfele de la Templul din Ierusalim.

Într-un fel, umanitatea lui Isus surprinde în Evrei prin apartenența lui la o gândire și destin preoțesc care își are rădăcinile în timpurile de dinaintea potopului (cf. Abel, Enoh, Noe etc., în Evrei 11), ceea ce și face posibilă preoția sa, de vreme ce, fiind din neamul lui Iuda, Isus nu putea fi inclus în preoția levitică (printre concluziile față de această situație, se poate include și faptul că Biserica este chemată la o preoție asemănătoare: creștinii sunt și ei o preoție împărătească, dar după tipul preoției lui Isus, nu după tipul preoției levitice, cf. 1Petru).

În umanitatea sa, Isus este văzut ca un înainte mergător și inaugurator de școală, un inaugurator și finalizator al mântuirii (Evrei 12:1-2), care trebuie urmat de ceilalți oameni. Evrei 13:20 îl numește „Marele Păstor al oilor”, și chiar mai mult, autorul subliniază divinitatea și constanța lui Isus „același ieri și azi și în veci” (Evrei 13:8).

Epistolele petrine și umanitatea lui Isus

Umanitatea lui Isus este afirmată în 1-2 Petru în mai multe pasaje, de obicei în legătură cu moartea sa pe cruce. Astfel, în 1 Petru 1:2, este vorba despre stropirea curățitoare cu sângele lui Isus, spre care ne conduce sfințirea lucrată de Duhul Sfânt. Umanitatea glorioasă a Domnului apare și în 1 Petru 1:3, în legătură cu învierea sa din morți. 1:7, 13 aduce în prim plan venirea din nou a mântuitorului, tot în umanitatea sa glorioasă. În prezent această umanitate scapă simțurilor și experiențelor noastre (cf. 1:8; aici apare și o amintire rapidă a pre-existenței sale, în 1:11, când se spune că Duhul lui Hristos le spunea profeților în vechime ce urma să se întâmple). Exemplul suferinței lui Hristos, în 2:21, este o încurajare pentru cei care sunt prizonieri. Umanitatea lui este în continuare exemplară: el a pătimit fără să batjocorească, fără să amenințe, iar

trupul său a purtat păcatele noastre, pe lemnul crucii (1 Petru 2:23-24). Moartea lui Hristos este amintită din nou în 1 Petru 3:18-22, când se deschide și discuția mai enigmatică privitoare la învierea în duh (în Duh?) a lui Isus, în care el a vizitat duhurile din închisoarea Hadesului (locuința morților), ca după aceea să învie și în trup și să fie înălțat deasupra oricărei domnii și stăpâniri îngerești. În 1 Petru 4:1, pătimirea în trup a lui Hristos, omul, este luată ca motiv și exemplu pentru cei credincioși, ca să nu mai păcătuiască. În 1 Petru 5:1 este amintită din nou pătimirea lui Hristos.

2 Petru 1:14, aduce aminte de discuția dintre Isus și Petru, în urma căreia lui Petru i s-a descoperit cu ce fel de moarte îl va proslăvi pe Dumnezeu. O a doua mențiune din timpul vieții pământești a lui Isus apare în 2 Petru 1:16-18, când este vorba despre schimbarea la față de pe muntele Tabor.

Apocalipsa și umanitatea glorificată a lui Isus

Apocalipsa, deși nu este foarte bogată în detalii despre umanitatea lui Isus, cuprinde câteva relatări importante despre gloria lui Isus cel înviat și înălțat la ceruri. Întâlnirile de tip vizionar între Ioan, apostolul, și Isus cel înviat nu au paralelă nicăieri în Noul Testament (poate, parțial, în Fapte 9, la convertirea lui Pavel pe drumul Damascului). În particular, apar două descrieri ale umanității glorificate a lui Isus, una în Apocalipsa 1:10, 13, în viziunea de început, și una în Apocalipsa 19.11-13.

În 1:10-13, Isus este descris drept „Cineva care seamană cu un Fiu al Omului”, o descriere care indică atât umanitatea lui, cât și mesianitatea și care, în același timp, aduce aminte de limbajul apocaliptic din viziunea lui Daniel (Daniel 7:13), precum și de imaginile din Apocalipsa 14:14, 19:11-16.

Înfățișarea glorioasă a lui Isus are anumite paralele în înfățișarea îngerilor, de exemplu, în textele din Apocalipsa 10:1-7 și 15:6. Astfel el este îmbrăcat cu o

haină lungă până la pământ și încins la piept cu un brâu de aur (cf. 15:6). Capul și părul sunt îi sunt albe și strălucitoare (ca lână albă, ca zăpada), fața strălucește ca soarele în putere, ochii sunt ca flacăra focului, din gură iese o sabie cu două tășuri, picioarele sunt ca arama topită (cf. îngerul din 10:1, care are și el fața ca soarele și picioarele ca doi stâlpi de foc), iar glasul lui era ca vuietul unor ape mari (cf. 14:1, o voce din cer ca un vuiet de ape multe, dar și 19:6, când vocea mulțimilor mântuite sună, de asemenea, ca un vuiet de ape multe). În mână dreaptă avea șapte stele. Termenii folosiți în auto-prezentarea lui Isus sunt de natură mixtă, divino-umani: el este cel dintâi și cel de pe urmă, cel care a fost mort, dar acum e viu pentru eternitate, și el are cheile morții și ale Hadesului (are autoritate asupra acestor locuri și asupra ființelor aflate aici).

În portretul din Apocalipsa 19:11-13, unele caracteristici ale lui Isus din Apocalipsa 1 apar din nou, cum ar fi ochii ca para focului, sabia ascuțită care iese din gură, precum și alte detalii: personajul este călare pe un cal alb, are multe cununi pe cap, are o haină (probabil albă) stropită cu sânge, și poartă pe coapsă și pe haină un nume „împăratul împăraților și Domnul domnilor”, iar numele lui este Logos. Din toată această prezentare se înțelege că acesta împărat biruitor este mântuitorul Isus.

Umanitatea lui Isus, în Apocalipsa este, așadar, o umanitate cu trăsături mixte, umane și angelice, precum și umani și divine, în întregime glorioasă și biruitoare în toate ipostazele sale. Perspectivele acestea sunt înrudite cu cele din alte cărți ale Noului Testament, cum ar fi Evrei, epistolele pauline, evangheliile.

2.3 UMANITATEA LUI ISUS ȘI PROBLEMA PĂCATULUI

Subiectul umanității lui Isus nu este important doar prin afirmarea întrupării depline, ci și prin tratarea relației dintre Isus și tendințele spre păcat ale omului generic.

Umanitatea lui Isus nu implică faptul că, datorită trupului său omenesc, Isus ar fi experimentat și dorințele sau păcatele caracteristice oamenilor (păcat, gr. *hamartia*), iar în esența făpturii sale nu se poate detecta păcatul¹⁰¹, în mod similar stării de la creație a lui Adam, deoarece păcatul nu face parte din om în vreun mod definitiv pentru umanitate, la propriu; păcatul a fost introdus, inclus, transmis mai târziu în natura umană și în înclinațiile ei, datorită neascultării lui Adam și a Evei¹⁰². În această privință, Isus este, într-adevăr, un al

¹⁰¹ Problema asemănării lui Isus cu oamenii, dar a neidentificării sale cu starea lor decăzută este subiectul unei preocupări continue a teologilor. Cf. I.A. McFarland, „Fallen or Unfallen? Christ’s Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness”, *IJST*, 10-4 (2008) 399-415; I.J. Davidson, „Pondering the Sinlessness of Jesus Christ: Moral Christologies and the Witness of Scripture”, *IJST*, 10-4 (2008) 372-398; R.M. Allen, „Calvin’s Christ: A Dogmatic Matrix for Discussion of Christ’s Human Nature”, *IJST* 9-4 (2007) 382-397.

¹⁰² Există numeroase teorii și nuanțe în înțelegerea teologia păcatului original. Augustin a propus termenul *peccatum originale*; un termen alternativ, deși nu îl exclude pe primul, nici nu se identifică cu dezvoltările sale ulterioare, este cel al păcatului ancestral (gr. *hamartema*; sau *propatorike hamartia*, păcatul strămoșesc, o teologie împărtășită mai ales în Răsărit, în Bisericile Ortodoxe). Ambii termeni au fost creați în lupta împotriva lui Pelagius care afirma că există o transmitere prin imitare a păcatului adamic, la ceilalți oameni, nu prin propagarea tendinței de a păcătui. Apoi, au apărut și alte diferențe, de exemplu, nevoia de a sublinia distincția dintre *hamartia* (păcat) și vină (*paraptoma*), deoarece păcatul adamic se transmite, precum și efectele lui, dar nu vina adamică, deoarece fiecare om devine vinovat prin propriul său păcat. Deși adesea se face caz în legătură cu deosebiri între Augustin și Părinții Bisericii Răsăritene, acestea nu sunt realmente foarte pronunțate. Sf. Atanasie cel Mare scria astfel: „atunci când Adam a păcătuț, păcatul său i-a atins pe toți oamenii” (St. Athanasius the Great, *Four Discourses against the Arians*, I, 51); Sf. Grigore din Nisa spunea „Răul a fost amestecat cu natura noastră de la început... omul se naște din om, o ființă supusă pasiunilor născută dintr-o ființă supusă pasiunilor. Astfel păcatul apare în noi de

doilea Adam, aflat într-o stare similară de puritate omenească, cum a avut inițial și Adam, cu șanse și chemare similare de a rămâne ascultător de Dumnezeu, așa cum a fost chemat și Adam. Totuși, datorită unor texte din Noul Testament care afirmă asemănarea lui Isus cu frații săi, în toate (cf. Filip. 2:6-8; Evrei 2:17), are sens să fie studiat tipul și profunzimea acestei asemănări, cel puțin vulnerabilitatea lui Isus sau tipul de răspuns pe care îl dădea în fața ispitei, precum și tipul de resurse spirituale și sufletești la care avea acces. D. Bonhoeffer a observat cu multă acuitate aceste aspecte ale întrupării și a formulat problema în termeni foarte succinți¹⁰³:

Întrebarea este: a intrat Isus pe deplin în natura păcătoasă a omului, ca Dumnezeu-om smerit? A fost el un om cu păcat, ca noi? Dacă nu a fost, atunci a devenit el cu adevărat om? Dacă nu, ne poate ajuta el cu adevărat? Iar dacă a avut păcat, cum ne poate ajuta în mijlocul necazului nostru, dacă el se află în același necaz?

Relația între Isus și natura omenească, pe deoparte, și între Isus și păcatul omenesc, pe de cealaltă parte (păcatul original, în formulare augustiniană, sau tendința de a păcătui, în formulare ortodoxă), reprezintă un capitol important al teologiei sistematice¹⁰⁴. În cele ce

când suntem născuți, crește în noi și ne întovărășește până la sfârșitul vieții” (St. Gregory of Nyssa, *On the Beatitudes*, 6, PG. 44, 1273). Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. rev., New York, NY: Harper and Row, 1978, 174-183; 344-374.

¹⁰³ D. Bonhoeffer, *Christology*, London: Collins, 1978, 107.

¹⁰⁴ G. Daly, „Theological Models in the Doctrine of Original Sin,” *HJ* 13 (1972) 121-142; cf. 127; I.A. McFarland, „Creation Gone Wrong: Thinking about Sin”, in *In Adam's Fall*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK, 2010, ch.1; Odo of Tournai, *On Original Sin; and, a Disputation with the Jew, Leo, concerning the Advent of Christ, the*

urmează însă studiul își va păstra abordarea axată pe nuanțele autorilor Noului Testament și va privi la bazele biblice ale învățaturii despre umanitatea lui Isus și despre hamartologie (teologia păcatului).

Umanitate și hamartiologie în autorii sinoptici

Luca și Matei descriu nașterea de origine divină a lui Isus și ambele relatări descriu cu claritate implicarea deosebită a Duhului Sfânt în conceperea lui Isus în fecioara Maria (Mt. 1:20, „ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfânt”; Lc. 1:35, „Duhul Sfânt se va coborî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri”). În timp ce despre Ioan Botezătorul Luca dă câteva reguli de sfințenie: „Nu va bea vin, nici altă băutură și se va umple de Duh Sfânt încă din pântecul mamei sale” (1:15), despre Isus nu este nevoie de astfel de prevederi. Este foarte posibil, ca prin această neprecizare să se sublinieze statutul special de sfințenie al lui Isus, precum și o anumită libertate și universalitate a poziției sale (cf. Luca 17:33 și Matei 11:18, unde se spune că, prin contrast cu ascetismul lui Ioan, Isus a venit fără restricții religioase speciale asupra regimului alimentar de mâncare sau băutură, dar reprezenta înțelepciunea divină într-un mod chiar mai înalt decât Ioan; deschiderea spre socializare a lui Isus, participarea sa la mese, la nunți – cf. Ioan 2:1-10 etc., nu a fost însă niciodată afectată de excese sau lipsă de sfințenie).

Din motive de puritate asemănătoare este probabil și că în Matei 3:14 (și în textele paralele), admiterea lui Isus la botezul lui Ioan se face cu o oarecare rețineră,

Son of God: Two Theological Treatises, trad. Irvn M. Resnick, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 1994) 7, 24, 25 etc.; cf. P.J. Toner „St. Anselm's Definition of Original Sin.” *Irish Theological Quarterly* 3 (1908) 425-436; cf. Saint Anselm of Canterbury, *De conceptu virginali et de originali peccato* (Despre zămislirea feciorelnică și despre păcatul original), 1099-1100.

deoarece Isus nu are nici un păcat de mărturisit și este mai sfânt și mai curat decât Ioan. La obiecțiile lui Ioan, Isus are drept argument nevoia de a „împlini tot ceea ce trebuie împlinit” (cf. Matei 13:14-15).

Ispitirea întreită a lui Isus în pustie, de către Satan (Matei 4:1-11; Luca 4:1-12), pune în evidență tăria și puritatea personalității umane a lui Isus și se referă la profilul mesianic pe care îl adoptă acesta (resurse, metode, raportare la idealul mesianic; ispitirea acoperă trei domenii importante: apetitul fizic, primejdia îndoielii față de promisiunile divine și dorința de faimă, iar în al treilea rând, închinare la Satana din dorința de a obține putere și stăpânire peste împărățiile pământului).

Astfel, Isus folosește Scriptura OT ca argument împotriva ispitirii și respinge folosirea ei ca motivație pentru a asculta de Diavolul; nu acceptă să cadă sub imperiul necesităților fizice (ispita transformării pietrelor în pâini, când îi era foame); respinge cucerirea lumii prin faimă de tip publicitar sau prin ispitirea lui Dumnezeu ca să îi vină forțat în ajutor (ispita aruncării de pe Templu, ca să fie prins de îngeri; de fapt, îngerii îl vor sluji chiar la sfârșitul ispitirii, după cum Dumnezeu va interveni prin îngeri și în momentul învierii lui Isus și a izbăvirii lui din moarte); nu acceptă să primească domnia asupra lumii ca un dar din partea Diavolului, ca urmare a unei închinări față de acesta (este discutabil în ce măsură Satana îi putea oferi împărățiile, sau doar îl înșela, la fel ca pe Adam).

În Marcu 8:27-30 (cf. Matei 16:23), Isus respinge sugestia unui mesianism fără cruce și fără jertfă, sugestie venită de la Petru, dar interpretată ca venind, indirect, de la Satan. Umanitatea lui Isus are din început în program confruntarea păcatului și purtarea pedepsei ispășitoare, de substituție, pe cruce.

Așa cum se poate vedea, Isus stă împotriva împotriva păcatului și respinge întotdeauna ispitele lui Satan, atât directe cât și pe cele venite prin oameni. S-ar putea

afirma, astfel, că, întrucât natura sa umană nu este păcătoasă, iar el nu este un păcătos, *hamartolos*, Isus nu poate fi ispitit prin sine însuși, ci numai din exterior. Un eveniment aparte însă ar putea fi citat drept contra-exemplu, anume ispitirea lui Isus din grădina Getsimane. Aici, Isus a trecut printr-o mare tulburare, cf. Luca 22:41-46: el s-a rugat în genunchi, și-a mărturisit dorința de evita jertfa – dacă este posibil, și-a supus voia sub voința Tatălui, și un înger a fost trimis să-l încurajeze (o paralelă interesantă cu felul în care îngerii l-au slujit și după ispitirea din pustiu), și a suferit fizic profund, cu tot acest ajutor: a ajuns într-un chin ca de moarte, s-a rugat, a transpirat cu picături mari, ca de sânge. Rămâne de discutat dacă este corect sau impropriu ca o astfel de experiență să fie numită ispită spre rău, venită din interior, din natura sa umană, având în vedere că el a formulat întrebarea dacă este posibil să evite cupa suferinței (starea sa morală era alertă, oricum, așa cum se vede din Luca 22:46, când Isus îi avertizează pe ucenici să se trezească, să nu cadă în ispită; pare, în acest context, că ispita rămâne o posibilitate pentru ucenici, dar nu pentru Isus). Isus este încercat prin suferință să evite jertfa mesianică, dar răspunsul său este clar unul de ascultare de Dumnezeu.

În Matei 5-7 și în alte pasaje, Isus arată că are standarde de sfințenie foarte înalte, mai înalte decât Legea lui Moise. Unii spun că această expunere reprezintă (1) etica împărăției lui Dumnezeu, a Bisericii; (2) alții spun că reprezintă idealul Împărăției, un standard de neatins (cf. de la Iustin Martirul încoace). Isus impune standarde mai stricte, mai înalte decât cele ale Legii (cu autoritate divină, dar și cu autoritate umană, mesianică, de legiuitor și profet mai mare decât Moise). Isus nu îl critică pe Moise, în esență, ci explică motivațiile acestuia și aplică apoi esența principiilor din Lege, ducând mai sus standardele ei de sfințenie. Legea a fost bună pentru perioada în care și pentru care a fost

dată, dar acum Isus pune bazele unui alt legământ între Dumnezeu și om.

Viziunea sa despre perfecțiune indică trăirea în dragoste și în sfințenie, în înțelepciune și ascultare de Dumnezeu, nu în legalism. În Matei 5:48 el spune „fiți desăvârșiți ca Dumnezeu” ceea ce înseamnă „fiți generoși și iubitori ca Dumnezeu”, pentru că el este bun și cu cei buni și cei răi, și dă ploia și razele soarelui său peste toți. În Matei 7:1-6, Isus îi învață pe ucenici să fie autocritici și onești.

În Marcu 10:17-18, Luca 18:18-19, Isus discută cu un învățat (sau mai mulți), despre cine este cu adevărat bun și ce trebuie făcut ca cineva să moștenească viața veșnică. În acest context, Isus spune că singurul care este bun și poate fi numit așa, este Dumnezeu. Implicația este că, atunci când cineva îl numește pe Isus „bunule învățător”, trebuie să recunoască și faptul că el este un învățător divin și să îl asculte. Discuția, astfel, nu este o ocazie în care Isus ar admite că el nu este la fel de bun cum este Dumnezeu, și că numai Dumnezeu merită acest nume. Dimpotrivă, în acest context, Isus subliniază că el este de la Dumnezeu, iar ceea ce învață el, învață ca persoană divină, iar poruncile sale trebuie ascultate, deoarece și el este și poate fi numit, într-adevăr, „bun”.

În continuare, în timp ce se delimitează strict de păcat, Isus nu evită compania păcătoșilor, ca atare, ci le oferă prietenie și iertare, oportunitatea schimbării vieții (comportamentul acesta îi este caracteristic lui Isus: sfințenia lui Isus îi molipsește și pe ceilalți, într-o vreme când, păcatul este cel care molipsește pe cei din jur, în majoritatea situațiilor, iar iudeii au nenumărate reguli de păstrare a purității). Așa stau lucrurile în contextul iertării femeii de moravuri ușoare care îi spală picioarele lui Isus, la masă, cf. Luca 7:37-40; Ioan 12:3-8; Marcu 14:3-9. Atingerea lui Isus dă vindecare femeii bolnave de hemoragie, Marcu 5:25-34; Luca 8:43-48; atingerea lui Isus de o persoană moartă nu îl spurcă pe Isus, ci Isus îl

învie pe cel mort, ca la învierea tânărului din Nain, Luca 7:11-17, sau la învierea fiicei centurionului, Marcu 5:35-43, Luca 8:49-56. Nu moartea îl infestază pe Isus, ci Isus invadează moartea cu viața lui. Acest paradox îi intrigă pe religioșii și puternicii vremii (Lc. 7:33-34; ca răspuns la atitudinea lor ipocrită, și Isus îi critică pe conducătorii vremii, cf. Matei 23-25).

În Faptele Apostolilor Isus este numit în mod repetat „cel sfânt” (Fapte 2:27, 4:30), „cel neprihănit” (cel drept, Fapte 7:52, 17:31).

Umanitate și hamartiologie în Ioan

Ioan, mai filosofic, vorbește în termeni mai tranșanți despre divinitatea și despre întruparea lui Isus și, în contextul acesta, despre umanitatea autentică a lui Isus. Astfel, în Ioan, Isus este „omul venit din cer” dovedit că este, într-adevăr, om adevărat și Dumnezeu adevărat. Fiul lui Dumnezeu ridică (îndepărtează) păcatul lumii (Ioan 1:29; vezi și Ioan 3, discuția cu Nicodim).

Despărțirea lui Isus de păcat se poate observa și în Ioan 8:21, când el le spune iudeilor necredincioși: „eu plec și mă veți căuta, dar veți muri în păcatul vostru” (cf. 8:24).

Ca Fiu al lui Dumnezeu, Isus este separat de păcat și este domn etern în lumea lui Dumnezeu, nu rob, așa cum reiese implicit din Ioan 8:34-35: „adevărat, adevărat vă spun că oricine face păcat este sclav al păcatului, iar sclavul nu rămâne în casă veșnic; dar Fiul rămâne veșnic”.

În Ioan 8:44 Isus discută cu fariseii despre păcat și afirmă că el, în calitate de Fiu, eliberează oamenii de păcat. Deodată, tranșant, el pune întrebarea: „cine mă poate dovedi cu privire la păcat?” (8:46). Implicația este că nimeni nu putea proba prezența păcatului în viața lui Isus.

Ioan redă, apoi, în capitolul 9, una din cele mai directe și mai interesante discuții pe această temă, din întreg

Noul Testament, anume dialogul dintre preoți și orbul vindecat de Isus (9:24-34). La acuzația emisă aprioric, în 9:24, „noi știm că omul acesta este păcătos”, orbul vindecat le răspunde „nu știu dacă este păcătos, ci un lucru știu: eram orb, iar acum văd” (8:25). Omul vindecat încearcă o explicație și mai curajoasă, pentru care va fi și exclus din sinagogă: „știm că Dumnezeu nu ascultă pe păcătoși, ci numai dacă cineva este credincios și face voia lui Dumnezeu, pe acela în ascultă... dacă nu era de la Dumnezeu, nu putea face nimic...” (8:31-33). Implicația, cu care Ioan agreează din plin, din fundalul istorisirii, este că Isus nu este păcătos, ci dimpotrivă, este un om venit din partea lui Dumnezeu.

Faptele lui Isus sunt dovada lipsei de păcat din viața lui (Ioan 14:10-11, 31). Isus nu are păcat pentru că el a păzit poruncile Tatălui, a stat în ascultare față de Dumnezeu (15:10). Isus afirmă că este sfânt și că este una cu Tatăl (17:4).

În 1 Ioan 3:5, se arată că, pentru a lua păcatele lumii, Isus trebuia să fie el însuși fără păcat (*kai hamartia en auto ouk estin*, „și în el nu este păcat”). Prin contrast cu el, așa cum arată 1 Ioan 1:8, noi, dacă spunem că n-avem păcat, ne înșelăm singuri. 1 Ioan 3:5 este cea mai directă afirmație din întreg corpusul iohanin, și chiar din Noul Testament, cu privire la lipsa completă a păcatului, în viața lui Isus.

Umanitate și hamartiologie în epistolele pauline

Învățătura despre lipsa de păcat a lui Isus este mai nuanțată în Pavel, mai detaliată, și discutată în legătură cu Legea, cu moartea sa ispășitoare.

În 1:18-3:26 Pavel face o demonstrație impresionantă ca să ajungă la concluzia că „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (3:23). În 5:1-11, moartea lui Isus, ca jertfă acceptată de Dumnezeu, lasă să se înțeleagă faptul că Isus a fost o jertfă curată, lipsită de păcat.

Primul pasaj semnificativ însă 5:12-21, unde Isus este prezentat ca antiteza lui Adam, printr-un a venit păcatul și moartea, prin celălalt, harul, iertarea, viața¹⁰⁵.

Un alt exemplu se află în Romani 8:3 (cf. Rom. 5:14), unde Pavel scrie că Isus a fost trimis într-un trup asemănător cu al păcatului („în asemănarea cărnii păcatului”, *en homoiomati sarkos hamartias*). Isus se întrupează în contextul unei omeniri păcătoase, dar trupul său nu este păcătos, este doar de același fel cu trupurile celor care sunt păcătoși.

Pe deoparte, expresia de mai sus înseamnă întrupare veritabilă și are un echivalent în acest sens în Filipeni 2:7 (*en homoiomati antropon genomenos*, „în asemănarea oamenilor făcându-se”). Acolo, în mod limpede, se are în vedere identificarea totală cu oamenii (cf. și următoarea formulare, „la înfățișare a fost găsit ca om”, *kai schemati heuretheis hos anthropos*, 2:8; unele traduceri moderne înțeleg expresia drept o percepere – confirmare, adevărire, cunoaștere – din partea oamenilor că și Isus este un om ca ei: „e fu considerato come uno di loro”, *Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente*, 2000; „et tous voyaient que c'était bien un homme”, *Parole de vie*, 2000; „Er wurde ein Mensch in dieser Welt und teilte das Leben der Menschen”, *Gute Nachricht Bibel*, 1997). Cu alte cuvinte, validitatea morții lui Isus pentru păcatele omenirii a depins de identificarea completă cu acest trup al oamenilor păcătoși.

¹⁰⁵ Textul din Romani 5:12 și, în general, întreg pasajul, a avut o influență deosebită asupra lui Augustin și asupra doctrinei păcatului original, cf. S. Lyonnet, „Le Péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14,” *RSR* 44 (1956), 63-84. D. Weaver, „From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis,” *StVTQ* 27 (1983), 187-206; D. Weaver, Parts 2-3, „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries,” *StVTQ* 29 (1985), 133-159, 231-257.

În același timp însă, Romani 8:3 subliniază tocmai deosebirea între Isus și Lege, implicit între Isus și oameni: el a avut un trup ca al oamenilor, dar fără păcat, și a murit nu pentru păcatul său, ci pentru păcatele oamenilor, dându-ne posibilitatea ca Legea să fie împlinită în noi, prin Isus, și să trăim în trup, dar prin Duhul (Rom. 8:4).

2 Corinteni 5:21 vine cu o formulare și mai clară, dar și provocatoare și paradoxală, în același timp: „pe cel ce nu cunoștea păcatul, [Dumnezeu] l-a făcut păcat pentru noi, ca noi să devenim dreptatea [neprihănirea] lui Dumnezeu în el [prin el]” (*ton me gnonta hamartian, uper humon hamartian epoiesen, hina hemeis genometha theou en auto*). Pe deoparte, Isus nu făcuse nici un păcat – nu cunoștea păcatul, pe de cealaltă parte, el a fost făcut păcat pentru noi, adică a fost încărcat cu păcatele noastre, astfel încât, prin paralelism, noi să devenim neprihănirea, adică dreptatea lui Dumnezeu, prin el. Limbajul este figurat, iar transferul de poziții este complet: de fapt, noi eram păcatul, iar Isus era neprihănirea lui Dumnezeu, dar prin moartea sa, noi am devenit dreptatea lui Dumnezeu, iar el a devenit păcatul care trebuia pedepsit.

Umanitate și hamartiologie în Epistola către evrei

Epistola către evrei aduce o perspectivă specifică în discutarea temei păcatului vizavi de persoana mântuitorului Isus, prin sublinierea lucrării sale de mare preot și de jertfă, în același timp.

O premiză majoră a argumentului despre umanitatea lui Hristos este Evrei 2:17 (cf. 2:14-18) unde se afirmă că Hristos este „asemănător fraților săi în toate”. Întruparea lui Isus este descrisă în liniile ei principale: el a primit carne și sânge ca orice om, a luat natură omenească (nu îngerească), s-a asemănat cu frații săi în toate și a fost ispitit, ca să îi poată ajuta pe cei ispitiți. Exact această asemănare constituie subiectul foarte

multor dezbateri și comentarii, întrucât se pune problema în ce măsură ea include și alte aspecte ale naturii omenеști, adică, slăbiciunile păcatului. Desigur, autorul nu rămâne dator pe acest subiect, ci dă răspunsul la dilema păcatului, în cele din urmă, în Evrei 4:15.

Într-adevăr, în Evrei 4:15 în contextul prezentării preoției speciale a lui Isus (cf. și Evrei 4:14), autorul spune că Isus, ca mare preot însemnat, a fost ispitit în toate, în mod similar, „dar fără păcat” (*pepeirasmenon de kata panta kath' homoioteta choris hamartias*). Expresia *kath' homoioteta* (similar, după asemănare) arată că ispitirea lui Isus s-a făcut prin paralelism cu ispitirea oamenilor, dar „fără păcat” (*choris hamartias*, „fără de păcat”, „în afara păcatului”). Aceeași expresie apare și în 9:28, unde se arată că Isus va veni a doua oară, ca un mare preot care s-a jertfit pe sine o singură dată, în mod eficient, și fără să mai aibă legătură cu păcatul (*choris hamartias*, în afara păcatului), ci ca să aducă mântuirea deplină celor care îl așteaptă.

Aici apare bine subliniată una din ideile teologice majore din Noul Testament, în mod special în Evrei, anume că dacă poate fi vorba de vreo legătură cu păcatul, la Isus, atunci aceasta este de un singur fel: el este jertfa pentru păcatele noastre, cel care a purtat vina păcatelor omenirii, ca ispășire pentru toți. În toate privințele, el rămâne un model major prin răspunsul său față de păcat (Evrei 12:4: el s-a împotrivit păcatului până la sânge, până la moarte, model care rămâne deschis și fraților săi).

Umanitate și hamartiologie în 1-2 Petru

Petru surprinde prin câteva discuții interesante asupra acestui subiect, deși nu are multe referințe asupra lui, în asamblul epistolelor sale.

El aduce în discuție citatul din Isaia 53:9, 12, unde este vorba despre robul Domnului, *obed Iahveh*, care suferă ca un miel de jertfă, curat, și îl aplică lui Isus: „El

n-a făcut păcat (*hamartian ouk epoiesen*), și în gura lui nu s-a găsit înșelăciune” (1Pt. 2:22). Cu ocazia aceasta apostolul subliniază că și în Vechiul Testament exista ideea unei jertfe mesianice curate, lipsite de orice păcat. Cu alte cuvinte, lipsa de păcat din viața lui Isus nu este numai o pretenție a mântuitorului, sau o proclamare apostolică, ci și o profecie biblică.

Citatul continuă cu o explicație, 1 Petru 2:24: „El însuși a purtat păcatele noastre în trupul lui, pe lemn, pentru ca noi, fiind morți față de păcate, să trăim pentru dreptate” (TSB).

Ideea despărțirii de păcat și a trăirii pentru Dumnezeu apare și în 1 Petru 4:1-2, prin comparația între Isus, cel care a pățimit pentru păcat, și creștini, cei care s-au identificat cu jertfa lui Isus, și au același fel de gândire:

Așadar, deoarece Hristos a pățimit în trup, înarmați-vă și voi cu aceeași gândire, fiindcă oricine a pățimit în trup, a terminat cu păcatul, și timpul rămas pentru viața în trup nu-l mai petrece ca să trăiască după poftele oamenilor, ci după voia lui Dumnezeu.

Gândirea lui Isus este prezentată aici printr-o decizie fermă, recomandată tuturor creștinilor, conform căreia cel care a suferit pedeapsa păcatului, acceptând moarte pe cruce a mântuitorului, „a încheiat-o cu păcatul” (*pepautai hamartias*). Creștinul care se identifică prin credință cu pătimirea lui Isus, beneficiază și el de aceeași experiență: a încheiat-o cu păcatul, și s-a dedicat trăirii după voia lui Dumnezeu (cf. 1Pt. 1:24).

În 1 Petru 3:18 autorul scoate din nou în evidență unicitatea morții lui Isus pentru păcat: „Căci și Hristos a pățimit o singură dată pentru păcate, el, cel drept, pentru cei nedreți, ca să vă aducă la Dumnezeu”. Relația de „purtare” a păcatului, de „pățimire pentru păcat”, este așadar unică, îi aparține lui Isus prin jertfă, dar creștinii sunt invitați să se identifice cu mântuitorul și să își asume felul său de viață.

Umanitatea lui Isus și hamartiologia: concluzii

Umanitatea lui Isus este o umanitate adevărată, sfântă, lipsită de păcat, și trăită în două etape: etapa vieții umane pământești, de până la cruce (o etapă supusă ispitirii, dar lipsită de păcat) și etapa vieții umane glorificate, după înviere (etapa prezentă și eternă, nesupusă ispitirii, glorificată prin înviere și, bineînțeles, fără păcat). Între ele există momentul jertfei asumate, în care Isus poartă păcatele în locul omenirii, o experiență de substituire și de ispășire, un moment unic al istoriei mântuirii.

În mod specific, ca om, Isus s-a delimitat categoric de păcat și a făcut față oricărei ispite, deși a fost ispitit ca orice om, în toate privințele (el însă nu se ferește de oamenii păcătoși: vameși, păcătoși, chiar prostituate, nu îi evită, ci le aduce vestea cea bună a mântuirii, și le transformă viețile).

În momentul ispășirii, Isus în relație cu păcatul are o identitate dublă (subliniată bine în Epistola către evrei), în care este și jertfă și mare preot unic, după modelul preoției lui Melchisedec.

Pe ansamblu, se pot face următoarele evaluări:

1. Sinopticii oferă o tratare istorică a umanității lui Isus, și una descriptivă, implicită, a lipsei sale de păcat, a purității și sfințeniei sale. La Matei și Luca interesul pentru istorie este afirmat prin includerea în evanghelie a începutului vieții întrupate a lui Isus, prin naștere și copilărie. Umanitatea lui Isus este umanitatea mesianică, sfântă a omului pe care Dumnezeu îl acceptă și îl confirmă ca reprezentant al omenirii. Lipsa de păcat a lui Isus este mai degrabă implicită în aceste evanghelii, fiind derivată din nașterea sa de la Duhul Sfânt, fiind implicită prin recunoașterea curăției sale la botez, prin biruința în ispitirea de la începutul lucrării sale mesianice, prin puterea și

confirmările pe care le primește de la Dumnezeu atunci când face minuni.

2. Ioan, mai teologic în afirmațiile sale, precum și mai direct, abordează mai des și mai clar problema păcatului. Isus implică, prin contrast, o diferență majoră între el și adversari, el fiind curat, în calitate de Fiu divin, iar ei fiind dominați de păcate. Isus își provoacă ascultătorii să dovedească dacă are păcat, iar omul vindecat de orbire argumentează cu succes că Isus nu este păcătos, pentru că Dumnezeu nu ar fi ascultat rugăciunile sale și nu i-ar fi dat puterea să facă asemenea minuni nemaiauzite. În 1 Ioan se afirmă pe față că „în el nu este păcat”, iar Apocalipsa se concentrează pe o umanitate glorificată a lui Isus, îmbinată cu divinitatea sa și, prin urmare, desigur, încă și mai mult și categoric fără de păcat.
3. Unele din cele mai profunde, deși nu cele mai directe, observații teologice despre umanitatea lui Isus și lipsa sa de păcat se află în corpusul paulin. Pavel afirmă paralela Adam - Hristos, precum și depășirea ei, prin faptul că Isus, ca reprezentant aduce eliberarea de păcat și de moarte, după ce Adam a condus rasa umană în eșec și pedeapsă (Filipeni 2; Coloseni 1; Romani 7; 1 Corinteni 15). Isus a devenit om și, în umanitatea sa, a fost vulnerabil față de păcat, fără a avea însă păcat. El este singurul care a făcut posibilă pedepsirea păcatului în trup, dar și iertarea oamenilor și continuarea vieții lor în trup (cf. Romani 8:3), reușind un transfer extraordinar: în moartea lui Isus, noi devenim curați, iar el preia și ispășește vina noastră (2 Corinteni 5:21).
4. Și scrisorile generale au o contribuție deosebită pe această temă. Isus este prezentat în Evrei ca mare preot și ca jertfă, în ambele poziții neavând păcat, dar fiind cel ce moare pentru păcatele oamenilor.

Evrei atinge și un orizont eschatologic, subliniind că Isus va reveni ca să aducă împlinirea completă a mântuirii, fără a mai avea de a face însă, atunci, cu păcatul. 1 Petru face legătura dintre Isus și robul Domnului, din Isaia 53, care se aduce pe sine ca jertfă fără de păcat, și discută efectele identificării creștinului cu moartea față de păcat a lui Isus, care duc o dedicare categorică pentru o viață sfântă.

Domnul Isus a fost om cu adevărat, nu s-a dezis de umanitatea sa, nu se va despărți de ea în toată veșnicia.

În ce privește corespondența umanității sale cu a celorlalți oameni, trebuie subliniat că, deocamdată, doar Adam, Eva și Isus au experimentat ce înseamnă umanitatea curată, pură, în felul în care a fost proiectată de Dumnezeu. Isus, în plus, a cunoscut un stadiu al umanității gloriificate pe care ceilalți doi nu l-au cunoscut. Omenirea experimentează în prezent o umanitate decăzută. Domnul Isus revelează ce înseamnă să fii om împlinit: să trăiești destinul unei umanități împăcate cu Dumnezeu, nelimitată de spațiu, integrată în veșnicie. Umanitatea are ceva de-a face cu trăirea în universul material, nu este despărțită de materie, dar are ceva esențial și din faptul că există și se manifestă în domeniul spiritual: omul este creat să fie împreună cu Dumnezeu. Omul este chiar mai presus decât îngerii, deși pentru un timp este mai prejos decât ei.

În umanitatea sa, Isus a realizat o identificare profundă cu omul căzut, cu vulnerabilitatea omenească, dar fără a cădea în păcat, fără a avea el însuși păcat. El a acceptat pedeapsa păcatelor noastre, ca ispășire, aceasta este singura legătură a lui Isus cu păcatul nostru.

Umanitatea lui este mărturie și bază pentru mântuirea noastră pentru că el ne-a mântuit ca Om curat care s-a dat ca jertfă.

3. PNEUMATOLOGIA BIBLICĂ A NT

Teologia despre Duhul Sfânt a Noului Testament este la fel de revoluționară ca teologia despre Isus, ca Fiu al omului și ca Fiu al lui Dumnezeu, ori ca Fiu divin întrupat; ambele teme sunt cruciale pentru înțelegerea lui Dumnezeu ca Sfântă Treime.

Problemele legate de înțelegerea ființei și lucrării Duhului Sfânt au un istoric îndelungat, fiind identificate și dezvoltate de timpuriu de învățătorii Bisericii primare și, în mod deosebit, de Părinții Bisericii din secolele III-IV¹⁰⁶. Cu toate că Duhul Sfânt apare menționat în multe pasaje din Vechiul Testament, temelia revelației și teologiei creștine se află în Noul Testament, ca dezvoltare a teologiei Vechiului Testament și ca reflectare a învățăturii lui Isus și a apostolilor.

Teologia despre Duhul Sfânt ridică probleme generale de teologia ființei, despre ființa divină, precum și despre om, cel creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, în care creatorul a suflat duh de viață. Relația aceasta esențială pentru originea și natura vieții omenești primește noi conotații în Noul Testament, unde apar mențiuni despre o renaștere spirituală, despre o relegare de Dumnezeu prin Hristos, și despre o restaurare a

¹⁰⁶ Terminologia trinitară este definită explicit și complex de părinții capadocieni (Vasile cel mare, Grigore din Nazianz, Grigore din Nyssa), în sec. III-IV. În NT nu avem termenii tehnici ai trinității dar există conceptul de trinitate, iar cele trei persoane apar menționate în relație de unitate, egalitate, diversitate etc. (cf. botezul lui Isus, marea trimitere a ucenicilor după învierea domnului Isus – Matei 28:18, doxologiile din epistolele lui Pavel). În mod special, părinților capadocieni le datorăm conceptul creștin de Persoană sau „față” (gr. *prosopon*; lat. *persona*), în cadrul Sfintei Treimi.

ființei umane în familia lui Dumnezeu, și despre învierea sa, toate prin Duhul lui Dumnezeu, la nivelul unei noi relații cu Creatorul¹⁰⁷.

TERMENI SPECIFICI DESPRE DUHUL SFÂNT

Din punct de vedere al terminologiei, în Biblie există doi termeni principali referitori la Duhul sfânt, unul ebraic (*ruah*) și unul grecesc (*pneuma*).

În ebraică „duh” se traduce prin *ruah*, un substantiv de genul feminin, aflat în contrast cu *basar*, „carne” (sau „trup”; cf. și jocul de cuvinte, *adamah*, „țărână”, și Adam, numele primului om), și într-un anume paralelism cu *nefeș*, „suflet” (sau „gât”, „suflare”, „ființă”). *Ruah* poate însemna, de asemenea, și vânt ori suflare, în general.

Genul feminin al substantivului *ruah* i-a încurajat pe unii teologi să dezvolte o teologie a nuanțelor de personalitate existente în Sfânta Treime, potrivit căreia Duhul Sfânt ar reprezenta un persoană de tip feminin¹⁰⁸. În ce privește genurile și metaforele, ar trebui observat însă că Biblia conține un număr mare de imagini pentru descrierea lui Dumnezeu (tată, soț, leu, vultur, cloșcă, porumbel – pentru Duhul Sfânt etc.), iar genul termenilor folosiți nu este în mod particular relevant pentru referent¹⁰⁹.

¹⁰⁷ B.E. Hinze și D.L. Dabney (eds), *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Milwaukee, WI: Marquette University, 2001.

¹⁰⁸ N. Slee, „The Holy Spirit and Spirituality,” în S.F. Parsons (ed), *The Cambridge Companion to Feminist Theology (CCFT)*, Cambridge, England: Cambridge University, 2002, 171-189, cf. 171-172; J.M. Soskice, „Trinity and Feminism,” *CCFT*, 135-150, cf. 143. Vezi și E.A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, NY: Crossroad, 1992; A. Marriage, *Life-Giving Spirit: Responding to the Feminine in God*, London: SPCK, 1989.

¹⁰⁹ Prezența celor două genuri, masculin și feminin, la specia umană, ar putea fi în primul rând o însușire care indică înrudirea cu

În limba greacă, termenul pentru „duh” este *to pneuma*, un substantiv de gen neutru care are, și el, semnificații multiple: „vânt”, „aer”, sau „sufflare”¹¹⁰. În ce privește traducerea Septuaginta, aceasta a tradus cuvântul ebraic *ruah* prin *pneuma*, punându-le într-o relație de echivalență teologică. În relație cu conceptul de „duh”, evreii aveau o reprezentare dihotomică privind ființa umană, și o vedeau fiind formată din două părți, una materială și una spirituală (*basar*, carne, și *ruah*, duh). Gândirea greacă includea forme variate de dichotomism, ori chiar de trichotomism (omul format din trei părți), prin folosirea unor termeni cum sunt „suflet” (*psuche* – sediu al sentimentelor și gândirii), „trup” (*sarx*) și „duh” (*pneuma*, sediu al existenței spirituale; sau

celelalte ființe terestre și exprimă ideea de procreere. Dacă această însușire reflectă și principii divine, existente în Sfânta Treime, aceasta reprezintă o cu totul altă problemă. Ar fi posibil, până la un punct, având în vedere crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca să se admită și o astfel de afirmație. Fundamental este însă natura colectivă, comunitară pe care Dumnezeu o transferă omului, prin familie și societate, în asemănare cu ființarea sa treimică, la creație. În particular, nu se poate afirma că Dumnezeu are un gen anume, sau genuri, ca oamenii (cu toate, că ar putea exista în sinea ființei divine, anumite trăsături fundamentale, care să generalizeze o astfel de perspectivă și să poată fi reflectate, prin creație, în om). Din punct de vedere al comunicării, se poate observa că, în general, în Biblie, Dumnezeu este descris la genul masculin. În privința aceasta, așa cum se va vedea, este remarcabil că apostolul Ioan se referă și la Duhul Sfânt, tot cu ajutorul genului masculin (deși în limba greacă, termenul „duh” este neutru), anume cu ajutorul pronumelui demonstrativ masculin. În acest sens, NT are o perspectivă de tip masculin în descrierea ființei divine treimice.

¹¹⁰ Termenul *pneuma* este de genul neutru în limba greacă și aspectul acesta a fost exploatat de unele mișcări religioase și anumite erezii (de exemplu, Martorii lui Iehova) care încearcă să argumenteze pe această bază că Duhul lui Dumnezeu este nu o persoană, ci o prezență neutră, o manifestare a lui Dumnezeu, o putere.

formă de existență ideală, cerească, în filosofia lui Platon¹¹¹).

Vocabularul Noului Testament referitor la Duhul Sfânt (*to pneuma to hagion*, echivalent ebraic, *ruah haqqodesh*) mai include și alți termeni semnificativi, asociați, cum ar fi „ungerea” (*to chrisma*; folosită în construcții cum ar fi „ungerea din partea celui Sfânt”; „ungerea primită de la el”), „apa” (*to hudor*), „adevărul” (*he aletheia*), care sunt adesea folosiți în descrierea lucrării Duhului.

PERSPECTIVELE VT ASUPRA DUHULUI SFÂNT

În Vechiul Testament Duhul Sfânt este asociat cu prezența lui Dumnezeu, cu suflarea de viață pe care o dă Dumnezeu, cu însușirile sale referitoare la putere, creativitate, inteligență, profeție, pe care le poate împărți și oamenilor etc. Este, de asemenea, asociat cu ideea de înnoire sau reînnoire, de re-creare a lucrurilor, cu ideea venirii lumii noi, fără păcat, a vremurilor mesianice, de restaurare a creației.

Duhul Sfânt al lui Dumnezeu semnifică persoana lui Dumnezeu însuși și, astfel, se poate supăra, bucura, întrista (cf. Isaia 63:10; identitatea cu Dumnezeu este evidentă, este posibil să existe și o indicație asupra calității de persoană a Duhului Sfânt; cf. Isaia 40:13). Este greu de pus în evidență că în perioada Vechiului Testament Duhul Sfânt era înțeles ca Persoană din cadrul Sfintei Treimi, el reprezenta mai mult prezența nemijlocită a lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt este prezent în viața omului de la creație. Astfel, Duhul lui Dumnezeu este suflat în nările omului

¹¹¹ Discuțiile recente au scos în evidență că acești termeni distincți (gr.: *pneuma*, *sarx*, *soma*, *psyche*; sau ebr.: *ruach*, *basar*, *nefeș*) nu se referă întotdeauna la părți distincte, constitutive, ale ființei umane, ci adeseori reprezintă și perspective sau moduri alternative de a descrie ființa omenească, în întregimea ei.

și îi dă viața (Geneza 2:7). Viața omului ajunge, însă, limitată la 120 de ani, când Dumnezeu ia hotărârea ca Duhul său să „nu se mai lupte cu omul” (Gen. 6:3).

Apoi, *ruah* are și sensuri indirecte, metaforice, și poate desemna mintea omului, judecata lui, viața. Conform lui Iov 27:3; 33:4, omul trăiește cât timp are suflare sau *ruah* în el. În Iov 32:8; 33:4 viața, inteligența sunt lucrarea Duhului (în Iov 41:16, *ruah* înseamnă vânt, suflare).

Uimirea poate avea de a face și ea cu duhul, *ruah*, și astfel, împărăteasa din Seba rămâne literal „fără suflare” (fără „duh”) la vederea înțelepciunii lui Solomon (1 Regi 10:6). *Ruah* poate avea legătură cu personalitatea unui om: cineva poate avea un „duh răbdător” (Proverbe 17:27; Eclesiastul 7:8), poate fi cuprins de un duh de gelozie (Numeri 5:14); mintea (psihicul) sau sufletul (duhul) cuiva se pot „împietri” (cf. Daniel 5:20, duhul lui Nebucadnețar s-a împietrit, adică, aici, este vorba că împăratul s-a îmbolnăvit psihic și credea că este un animal sălbatic); lui Dumnezeu îi place omul cu duh zdrobit (omul smerit, Psa. 51:15) etc. Dumnezeu poate da peste oameni un duh de adormire – o stare de neatenție (Isaia 29:10), un duh de dezorientare (Isaia 19:14), sau un duh de înțelepciune (Isaia 11:2); ori un duh nou, renăscut, o conștiință nouă, o dispoziție nouă (Ezechiel 36:26-17).

În mod specific, Dumnezeu poate pune Duhul său peste profeți, care sunt astfel echipați să profetească (Daniel, Daniel 4:8-9, 5:11; Iosif, Gen. 41:38; Balaam, Num. 24:2, Azaria, 2 Cron. 15:1, cf. Zaharia 7:12 etc.), peste preoți în slujirea lor, peste împărați și lideri locali, pentru echiparea lor pentru conducere.

De asemenea, Dumnezeu pune Duhul său peste meșteri, înțelepți, care sunt echipați cu înțelepciune tehnică pentru a construi Cortul Întâlnirii, uneltele lui și piesele de îmbrăcăminte speciale destinate preoților (de exemplu: Bețaleel, Oholiab, în Exod 31:2-11). Daniel are Duhul lui Dumnezeu și acesta îi dă putere să

interpreteze visurile și semnele (Daniel 4:8-9,18; 5:11-12, 14).

În mod caracteristic pentru Vechiul Testament, Duhul poate să vină peste cineva la începutul unei lucrări, ca apoi să plece, fie datorită încheierii lucrării, fie datorită păcatului (exemple: adulterul lui Samson, sau neascultarea regelui Saul). Duhul Sfânt se poate reîntoarce în viața cuiva, în Vechiul Testament, în urma pocăinței și a ascultării de Dumnezeu (cazul lui Samson, ori al lui David). În sensul acesta, se poate înțelege și rugăciunea lui David, în psalmi: „nu lua de la mine Duhul tău cel Sfânt” (Psalmi 51:11-12).

Duhul Sfânt este Duhul care împuternicește pentru lucrare, dă putere, mărturie și viziune, care însuflă profeția (Ezechiel 2:2, Mica 3:8, Zaharia 7:12, Osea 9:7?). Duhul Sfânt și Cuvântul lui Dumnezeu sunt în legătură cu profetul; profetul lui Dumnezeu vorbește cuvintele lui Dumnezeu.

În Isaia Duhul Sfânt este semnul major al lui Mesia și al restaurării finale a creației (Isaia 11:1-2). Duhul este peste Mesia, Robul Domnului (Isa. 42:1-4, pasajul este citat și în Matei 12:8; cf. și Isa. 61:1, citat în Luca 4:18-21).

Se poate observa că Duhul sfânt în Vechiul Testament desfășoară atât o lucrare individuală, în viața unui om, cât și una colectivă, la nivel de popor sau de omenire. De exemplu, în Geneza 6:3 este vorba de lucrarea colectivă a Duhului. În Ezechiel 37 Duhul lui Dumnezeu naște un popor (învierea din „valea oaselor”), este o lucrare colectivă. În Ioel 2:28 Duhul Sfânt va fi turnat peste orice făptură, din nou o lucrare peste întreaga comunitate (și este semn al vremii sfârșitului, cf. și Isaia 44:3).

Simbolistica Duhului Sfânt include o colecție destul de bogată și binecunoscută de imagini clasice, cum sunt metaforele apei (apa vieții), zborul păsării sau pasărea (cf. Gen. 1.2), vântul, focul și lumina sa, precum și uleiul consacării pentru slujire (sfintire).

În perioada intertestamentară Duhul Sfânt păstrează aceste conotații la care se adaugă altele, noi, legate de profeție, de înțelepciune, de lucrarea de curățire, de purificare, de prezența sa specială în adunarea celor sfinți, și de lupta dintre adevăr și nelegiuire, așa cum se găsește reflectat și în scrierile de la Qumran¹¹².

DUHUL SFÂNT ÎN NOUL TESTAMENT

În Noul Testament doctrina despre Duhul Sfânt lasă să se observe atât perspectivele Vechiului Testament, cât și elementele de tranziție legate, în general, de mesianitatea și divinitatea lui Isus, și de viața nouă a celui credincios.

Perspectivele Vechiului Testament sunt notabile mai ales în evangheliile sinoptice, deoarece ele sunt preocupate de sublinierea felului în care Duhului Sfânt s-a manifestat în mod semnificativ în viața lui Isus și l-a confirmat ca Mesia. Ori, profețiile Vechiului Testament despre vremurile mesianice fac adesea apel la imaginea Duhului Sfânt (cf. Isaia, Ezechiel).

Dintre toți autorii Noului Testament, apoi, se poate afirma că trei au scris mai mult și mai complex despre Duhul Sfânt, anume Luca, Ioan și Pavel. Fiecare are sublinierile sale aparte, dar, pe ansamblu, teologiile lor sunt compatibile și complementare. Luca furnizează o perspectivă istorică asupra lucrărilor Duhului Sfânt în timpul lui Isus și al apostolilor și sesizează bine influența sa crescută, prezența sa puternică în viața Bisericii; Ioan

¹¹² F.F. Bruce, „Holy Spirit in the Qumran Texts”, *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966/68): 49-55; vezi și învățătura despre cele două spirite create de Dumnezeu, Duhul adevărului și Duhul nelegiurii, cf. H.G. May, „Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery”, *JBL* 82-1 (1963), 1-14, 1QS 3.16-4.26; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1st ed. Garden City, NY: Doubleday, 1958, 156.

prezintă mai în detaliu învățătura lui Isus însuși asupra Duhului Sfânt – cu precădere despre lucrările Duhului și identitatea Duhului Sfânt; iar Pavel se ocupă, în special, de lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, de schimbările aduse de el în gândire și viață, de puterea adusă în vederea trăirii unei vieți noi.

Lucrarea Duhului Sfânt este esențială în creștinism: Biserica nu ar putea exista fără Duhul Sfânt, iar creștinul nu ar fi reînnoit în viața sa spirituală, fără Duhul Sfânt. De asemenea, nu se poate vorbi de o existență propriu-zisă, distinctă, a Bisericii înainte de coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime (sărbătoarea primelor roade, sau, în tradiția românească, Rusaliile, cf. Fapte 2). Desigur, odată recunoscută prezența Duhului și importanța lucrării sale, teologia biblică a Noului Testament trebuie să observe și formulările prin care autorii Noului Testament clarifică natura Duhului Sfânt și a relațiilor din interiorul Sfintei Treimi¹¹³.

Duhul Sfânt în evangheliile sinoptice

Caracteristic evangheliilor sinoptice este prezentarea Duhului Sfânt în relație cu lucrarea mesianică a lui Isus¹¹⁴. Până la un punct ele dau același tip de mărturie,

¹¹³ Câteva lucrări de teologie biblică a Duhului Sfânt există și în limba română, cele mai multe fiind traduse: G.D. Fee, *Pavel, Duhul și poporul lui Dumnezeu.*, I. Mitra (trad.), Oradea: Casa Cărții, 2010; W.W. Menzies și S.M. Horton, *Doctrina Biblice. O Perspectivă Pentecostală*, Dan Mitrea (trad.), Oradea: Life Publishers International, 1999 (Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective, Springfield, Mi: Gospel Publishing House, 1994); F.J. Tipei, *Duhul Sfânt. O Teologie Biblică din perspectivă Pentecostală*, Oradea: Metanoia, 2003. Ar putea fi adăugată și cartea lui I. Bunaciu, *Concepția Baptistă despre lucrarea Duhului Sfânt (Capitol Introdactiv de O.I. Bunaciu)*, București, 2011, dar aceasta tratează subiectul dintr-o perspectivă apropiată teologiei sistematice, nu biblice, dintr-o perspectivă denominațională.

¹¹⁴ O discuție introductivă a temelor sinoptice se găsește în Tipei, *Duhul Sfânt*, 109-143.

dar se pot observa și câteva deosebiri: Marcu este mai restrâns în informații, mai direct; Matei și Luca au o prezentare mai complexă, incluzând date despre nașterea din fecioară și rolul Duhului Sfânt în acest eveniment, și ocazional diverse alte sublinieri; Luca, în mod specific, are multe informații proprii, descriptive, prin care arată cum că proclamarea evangheliei și multe alte lucrări ale lui Isus însuși și ale Bisericii (părtașia, închinarea și misiunea creștină), s-au făcut toate prin puterea și plinătatea Duhului Sfânt.

DUHUL SFÂNT ÎN MATEI ȘI MARCU

Matei menționează de la început conceperea lui Isus prin puterea Duhului Sfânt („de la Duhul Sfânt”, 1:18, 20; în mod asemănător și Luca 1:35). Conceperea divină a lui Isus este o temă care s-a impus în mod clar în istoria și gândirea creștină și trebuia consemnată, deși (și, poate, tocmai pentru că...) Evanghelia după Marcu nu o amintește, iar Ioan găsește o altă cale de a afirma divinitatea lui Isus (anume perspectiva întrupării Logosului divin, venit din eternitate, Ioan 1.1-18).

În ce privește legătura dintre Duhul Sfânt și Isus, trebuie remarcat că toate evangheliile includ la începutul lor pasaje despre mărturia lui Ioan Botezătorul cu privire la Mesia. Ioan Botezătorul a avut un mesaj distinct despre Hristos spunând că acesta va fi cel care botează „cu Duhul Sfânt și cu foc” (Mt. 3:11; Lc. 3:16; Mc. 1:8 nu are referință la foc, ci doar la Duhul Sfânt). Sintagma „Duh Sfânt și foc” a provocat multe comentarii, deoarece poate fi înțeleasă în mai multe feluri: ea poate uni două idei (un botez cu Duhul, și unul cu foc), un singur botez specific (simultan cu Duhul și cu foc, luate cu sens literal), sau poate fi o *hendiadă*, adică o formulare cu înțeles unic, deși este exprimată prin doi termeni (un singur concept prin doi termeni, termenii fiind înțeleși

metaforic)¹¹⁵. În consecință, prin această expresie Ioan vestește venirea vremii din urmă, a eschatonului, caracterul divin al lui Isus (deoarece numai Dumnezeu putea dispune de manifestarea Duhului Sfânt și putea boteza cu Duhul Sfânt), precum și faptul că această vreme din urmă aduce cu ea o judecată (asocierea cu Duhului cu focul înseamnă o judecată peste Israel și, posibil, și peste neamuri, cf. Mt. 3:12, 7:19, Mc. 9:48, 49; In. 14:6 etc.).

Excursus despre expresia *en pneumati*

Matei 3:11 afirmă că Ioan botează cu apă sau în apă (*en hudati*), spre pocăință (*eis metanoian*), pe când Isus va boteza cu Duhul Sfânt și foc – sau în Duhul Sfânt (*en pneumati*) și cu (sau „în”) foc (*kai puri*). Și Ioan are un pasaj asemănător (In. 1:33), care compară botezul ioanin cu apă – sau în apă (*en hudati*) cu cel al lui Isus, în Duhul Sfânt (*en pneumati*). Trebuie remarcată folosirea dativului care are și sens locativ și sens instrumental, cu alte cuvinte se are în vedere atât locația (scufundarea în apă sau în Duh), precum și instrumentul (botezul cu apă și, respectiv, botezul cu Duh). Uneori, ca în cazul de mai sus se folosește și prepoziția în (*en*), care cere dativul și are sens cu precădere locativ (ar mai putea avea sens temporal etc., dar în alte ocazii). Într-un oarecare contrast, în Fapte 1:5, 10:47, 11:16, se face o distincție între botezul lui Ioan, cu apă (*hudati*, fără prepoziția *en*, ci folosind dativul instrumental), și botezul în Duhul Sfânt (*en pneumati*, cu prepoziția *en*, cu dativul locativ, dar și cu nuanță instrumentală). Cu alte cuvinte s-ar putea face două precizări importante: există o tendință de a face o anumită deosebire între botezul în Duhul Sfânt, care implică scufundare și regenerare (mereu cu prepoziția *en*, adică în), și botezul în apă sau prin apă (descriș atât prin prepoziția *en*, cât și simplu, fără prepoziție, doar prin cazul dativ cu înțeles instrumental), care este simbolic și nu implică neapărat regenerarea,

¹¹⁵ Tipei, *Duhul Sfânt*, 115-119.

deși o simbolizează; traducerea prepoziției *en* prin prepoziția *cu* este discutabilă, fiind de preferat prepoziția *în*, ca traducere mai corectă și ca o referință mai clară la semnificația și efectele speciale ale regenerării aduse de botezul în Duhul Sfânt. În mod similar Luca 3:16 botezul cu Duh Sfânt și cu foc este menționat ca *baptisei en pneumati hagio kai puri*, traducerea cea mai apropiată de original fiind „va boteza în Duhul Sfânt și foc” (și aici prezența hendiadei cere aceeași prepoziție în traducere, adică *în*, iar o distincție teologică între cei doi termeni va sublinia și semnificația apariției și, respectiv, neapariției prepoziției *en*: *en pneumati* înseamnă „în Duhul”, iar *kai puri* se poate traduce „cu foc” sau „în foc”, în funcție de decizia sintactică luată, dacă se consideră că *en* de la *en pneumati* acționează și pentru foc, *en puri*, sau nu; pentru cei mai mulți autori însă, acest botez „cu Duhul Sfânt și cu foc”, este foarte probabil, o hendiadă).

De remarcat că botezul creștin cu Duhul Sfânt este un botez regenerativ, făcut întotdeauna *în* Duhul Sfânt, adică prin cufundare în prezența Duhului, care este legat de nașterea din nou și nu are un caracter repetitiv, în viața unui creștin, fiind mai degrabă unul făcut o dată pentru totdeauna. Experiențele asociate cu acest botez au și ele o natură, unică, permanentă, nu repetată: botezul *întru* sau *înspre* moartea lui Isus (*dia baptismos eis ton thanaton*, Romani 6:4; apare identificarea cu el și cu moartea sa); botezul *cu privire la* numele lui Isus (*epi tou onomati Iesou*, Fapte 2:38; sau în numele lui Isus); botezul *întru* numele Tatălui, al lui Isus, și al Duhului (*eis to onoma etc.*, Matei 28:19). Botezul lui Ioan era unul cu apă, spre pocăință, ca să vină Mesia; botezul creștin este unul cu apă, din cauză că Mesia a venit, și care mărturisește botezul specific făcut nouă de către Isus în Duhul Sfânt spre regenerare și renaștere, în momentul credinței.

Ca atare, prezența Duhului Sfânt în creștini – prin botez cu apă și Duhul sfânt, este legată de credința în Hristos. Într-adevăr, Pavel scrie că nimeni nu îl poate recunoaște pe Isus ca Domn, fără să aibă deja Duhul Sfânt, adică fără să recunoască domnia lui Isus prin Duhul Sfânt (1 Cor. 12:3). În Noul Testament nu se

vorbește nicăieri despre experiența unui botez secundar cu Duhul Sfânt care să aibă un caracter complementar, inițiativ, sau de o profunzime spirituală mai mare. Există doar un botez cu Duhul Sfânt, sau în Duhul Sfânt, asociat cu credința în Isus și care comunică un nou început, înnoirea duhovnicească, nașterea din nou (imaginea botezului, ca scufundare și ridicare, denotă un nou început – cf. Duhul deasupra apelor în Geneza, potopul lui Noe, trecerea prin Marea Roșie, norul lui Dumnezeu asupra taberei lui Israel, în pustie etc.). În afară de acesta, în Noul Testament se vorbește despre o roadă a Duhului Sfânt, despre darurile Duhului Sfânt, și despre plinătatea Duhului Sfânt, dar nu despre un al doilea botez cu semnificație specială.

După referințele legate de nașterea lui Isus și de predicarea mesianică a lui Ioan Botezătorul, evangheliile sinoptice menționează, mai departe, un alt corp comun de situații semnificative în ce privește prezența și lucrarea Duhului Sfânt, între care: botezul lui Isus, ispitirea sa, discutarea hulei împotriva lui Isus și împotriva Duhului Sfânt, minunile lui Isus și scoaterea duhurilor demonice, inspirația scripturii și predicarea, problema mărturiei în timpuri de prigoană etc.

Duhul Sfânt este prezent la botezul lui Isus (Mt. 3:16; Mc. 1:10; Lc. 3:22), una din situațiile în care Sfânta Treime este prezentă ca atare, în evangheliile sinoptice: Isus este botezat, Tatăl își dă mărturia despre Fiul preaiubit, iar Duhul se manifestă sub forma fizică a unui porumbel (Marcu și Matei precizează „ca un porumbel”, *hos*, descriind astfel scena coborârii Duhului: *kai eiden to pneuma tou theou katabainon hosei peristeran kai erchomenon ep' auton*; Luca adaugă „în chip trupesc (*somatikos*), ca un porumbel”, *katabenai to pneuma to hagon somatiko eidei hos peristeran ep' auton*). Trebuie precizat că această manifestare fizică a Duhului nu înseamnă întrupare, ci doar asemănare. Sfânta Treime s-a întrupat doar prin Fiul, în persoana lui Isus Hristos.

De asemeni, există aici un paralelism cu Geneza, când Duhul Sfânt se găsește deasupra apelor, mișcându-le cu bătaia suflării sale, asemănător unei păsări care zboară deasupra apei. Simbolul Duhului Sfânt ar fi, aici, dublu: el este simbolizat și de apa botezului, dar și de prezența porumbelului.

Duhul Sfânt este menționat, apoi, în contextul ispitirii lui Isus: Duhul Sfânt este cel care îl conduce în pustie, imediat după botez (Marcu are expresia cea mai radicală: îl aruncă, îl determină, îl obligă, *exballei*, Mc. 1:12). Marcu doar menționează ispitirea, pe când Luca și Matei o descriu mai în detaliu. De remarcat că la ispitire, Duhul Sfânt este cel ce are inițiativa, el conduce, are personalitate. Duhul Sfânt îl obligă pe Isus la test, și organizează ispitirea lui. Există aici un anumit paralelism, prin contrast, între călăuzirea Duhului – spre bine, chiar dacă la testare, și ispitirea înfăptuită de Diavolul – îndreptată spre rău. În final, după ce a ieșit biruitor asupra ispitirilor, Isus este slujit de îngeri.

Duhul însoțește lucrarea lui Isus: el este prezent în toate minunile, vindecările și scoaterea duhurilor necurate (Mt. 12:28).

Duhul Sfânt ajunge să fie referință de seamă în judecarea felului în care scoate Isus duhurile rele (Mt 12.22-37; Mc 3.20-27; Lc 11.14-23). Isus are putere prin Duhul Sfânt asupra celor posedați, dar iudeii îl acuzau că scoate demonii prin puterea prințului demonilor, Baalzebul.

Hula împotriva Duhului Sfânt¹¹⁶ s-ar putea defini astfel: ea are loc atunci când cineva vede lucrările făcute prin puterea Duhului, dar le atribuie puterilor demonice

¹¹⁶ Hulă sau blasfemie. La origine, a blasfemia însemna a distruge un obiect sacru, folosit în Templu, după ce i-a trecut perioada de folosire și când nu mai putea fi dedicat vreunui uz profan, care să se afle sub demnitatea primei folosințe. Cu alte cuvinte, însemna a arunca, a disprețui, a sorti ceva distrugerii, după ce nu mai putea fi folosit pentru destinația sfântă anterioară.

(Matei 10:25; 11:24-27; Marcu 3:22). Unii comentatori sunt și mai radicali: hula împotriva Duhului ar putea reprezenta păcatul prin care cineva a văzut lucrările Duhului Sfânt făcute în și prin Isus și, totuși, le-a atribuit puterilor demonice, deși era evidentă puritatea și harul divin care îl înconjurau pe mântuitor (în cazul acesta, păcatul blasfemiei împotriva Duhului nu îl puteau comite decât contemporanii nesinceri ai lui Isus).

Pentru alți comentatori, blasfemia împotriva Duhului Sfânt ar putea fi echivalentă cu respingerea sau pierderea mântuirii. Faptul că această blasfemie nu poate fi iertată ar arăta, în acest caz, arată gravitatea nesincerității și a respingerii lui Isus.

Totuși, chiar dacă pasajele citate amintesc despre o pedeapsă care nu poate fi anulată, nici acum nici în viitor, nu se spune nimic despre durata (eventual, eternitatea) acestei pedepse. Compararea blasfemiei împotriva Duhului cu blasfemia împotriva Fiului omului, arată că Isus compară potretul lui mesia cu imaginea și statutul divin al Duhului lui Dumnezeu, indicând gravitatea relativă a faptelor: dacă în primul caz era afectat doar mesia, în al doilea se aducea un afront chiar lui Dumnezeu. Practic, în discuția despre blasfemie, Isus comunică iudeilor adevărul că în ceea ce privește evaluarea lucrării sale mesianice, ei se confruntă nu cu un om, ci cu însuși Dumnezeu care dă mărturie că el este, într-adevăr, mesia. El îl cheamă pe Dumnezeu ca arbitru și ca martor în această confruntare.

În final, în evangheliile sinoptice se subliniază că Duhul Sfânt este cel care inspiră Scriptura (Marcu 12:36, Matei 22:43). De asemeni, deși nu apare în Marcu, Duhul Sfânt este cel ce dă răspuns și cuvânt de apărare celor credincioși, când vor fi persecutați (Matei 10:18-20, Luca 12:11-12; o interesantă paralelă la textul ioinin care spune că Duhul vă va aduce aminte ce v-am învățat etc., cf. Ioan 14:26).

În mod particular, în Matei 28:19, este menționată formula trinitară pentru botez¹¹⁷ („în numele Tatălui, Fiului și al Duhului Sfânt”), ceea ce arată că începuturile învățaturii despre divinitatea și dumnezeirea Duhului Sfânt se află chiar în învățătura lui Isus¹¹⁸.

LUCA ȘI ACCENTELE SALE DESPRE DUHUL SFÂNT

Învățătura despre Duhul Sfânt este o temă majoră și în corpusul lucan. La nivelul evangheliei, Luca păstrează, în general, accentele și detaliile sinoptice, dar are și numeroase alte pasaje, cu precizări specifice.

De la bun început, îngerul îi spune lui Zaharia că Ioan Botezătorul se va umple cu Duhul Sfânt din pântecul mamei sale Elizabeta (1:15-17). Apoi, în narațiunile nașterii și copilăriei lui Isus apare Duhul Sfânt implicat în anunțarea și conceperea (zămislirea) lui Isus în trupul Mariei (1:35). La întâlnirea dintre Maria și Elizabeta, aceasta din urmă se umple de Duh sfânt și profetește (1:41-42; implicit, se poate spune că și Ioan, ca prunc nenăscut, s-a umplut atunci de Duhul Sfânt). Zaharia profetește plin de Duhul Sfânt, la nașterea lui Ioan, iar

¹¹⁷ Unii teologi au susținut că acest text este adăugat mai târziu în Evanghelia după Matei, dar nu există nici un fel de dovadă în acest sens (cf. F. C. Conybeare, „The Eusebian Form of the Text of Mt. 28:19,” *ZNW* 2 (1901), 275-88; vezi și B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning*, SBLDS 19, Missoula, MT: Scholars, 1974, 163-64, 167-75; J. Schaberg, *The Father, the Son, and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Mt. 28:19b*, SBLDS 61, Chico, CA: Scholars, 1982, 27-29.

¹¹⁸ Teologii unitarieni susțin că aici există o enumerare simplă a persoanelor semnificative pentru credința creștină, dar că formulă nu implică egalitatea și co-divinitatea persoanelor. Desigur, un asemenea argument nu face decât să forțeze gramatica textului. În legătură cu gramatica, e de remarcat că substantivul „numele” (*onoma*) este la singular, deci, cei trei împărtășesc un același nume, o poziție egală, o semnificație egală. Este important faptul că textul nu spune „numele Tatălui, și în numele Fiului, și în numele Duhului Sfânt”.

Simeon, tot plin de Duhul Sfânt, profetește când Isus este adus la Templu, a 8a zi (Luca 1:67; 2:25-27).

În continuare, după modelul sinoptic, și ca încununare a lucrării lui Ioan, Duhul Sfânt este prezent la botezul lui Isus: Până acum Duhul sfânt era descris ca aducător de înțelepciune, ca suflare de viață, ca prezență a lui Dumnezeu, dar aici apare în chip de porumbel (Luca 3:22; Luca subliniază, în mod specific, că Duhul a apărut în chip fizic („trupesc”, gr. *somatikos*), sub forma unui porumbel¹¹⁹. Această imagine face referire implicită la Geneza 1:2, unde Duhul se mișca deasupra apelor, la fel, asemenea unei păsări (verbul „se mișca” exprimă în Gen. 1:2 mișcarea aripilor unei păsări care învolutează apele cu bătaia aripilor ei, gr.: *epefereto epano tou hudatos*, ebr.: *merahfet hamaim al-pnei*). Cu o anumită aproximație, se poate spune că Duhul Sfânt este prezent peste apele Iordanului așa cum a fost prezent și peste apele de la creație; paralela imagistică indică spre limbajul și evenimentul creației. Ideea care reiese din limbajul și imagistica acestor mărturii este că nașterea și botezul lui Isus, și lucrarea sa în general, sunt de magnitudinea creației.

Duhul Sfânt este apoi prezent la ispitirea lui Isus. Duhul Sfânt îl determină pe Isus să meargă în deșert, ca să fie testat la fel cum l-a supus Dumnezeu și pe Adam la un test al ascultării și credințioșiei (4:1, Isus se duce în pustie condus de Duhul Sfânt și fiind „plin de Duh Sfânt”, și se întoarce de acolo fiind plin de *puterea Duhului Sfânt*, 4:14, un *inclusio* foarte interesant; cf. Matei 4:1 și Marcu 1:12 care arată că Isus a fost dus de Duhul să fie ispitit, dar nu comentează nimic despre întoarcerea sa în puterea Duhului; paralelismul este

¹¹⁹ Luca folosește termenul *soma* nu *sarx*, carne, pe care îl folosește Ioan despre întruparea lui Isus, cf. Ioan 1:14. Duhul nu se întrupează biologic ca porumbel, ori în ființa unui porumbel, ci El apare sub *forma fizică* unui porumbel.

semnificativ pentru trecerea cu bine a ispitei și este caracteristic lui Luca).

Duhul Sfânt este din nou menționat, programatic, la inaugurarea lucrării lui Isus, în predica din Luca 4:18, unde Isus citește un pasaj din cartea profetului Isaia (Isa. 61:1-2, 35:5). Pasajul îl anunță pe Mesia drept persoana aleasă (unsul), care va predica vestea bună în puterea Duhului, anunțând venirea eliberării celor asupriți și suferinzi, venirea Împărăției lui Dumnezeu (predica se integrează bine în complexul sinoptic, de tip VT, al anunțării lui Mesia prin confirmarea Duhului).

Într-un pasaj cu inflexiuni ioanine, Isus se bucură în Duhul Sfânt și vorbește despre relația sa cu Tatăl, ca Fiu (Luca 10:21). Conform lui Luca, Duhul Sfânt este dat ca răspuns la rugăciune, cf. în Luca 11:13, unde Tatăl dă Duhul Sfânt (în textul paralel din Matei 7:11, există un alt accent, unul pus pe bunătatea generală a Tatălui, incluzând, foarte probabil lucrurile bune ale eschatonului, precum și darul Duhului: „Tatăl va da lucruri bune celor ce i le cer”). Luca înțelege că Dumnezeu Tatăl dă Duhul Sfânt celor care i-l cer (este posibil ca această cerere să fie cu privire la venirea vremurilor de înviore, mesianice, sau cu privire la o ungere pentru slujire, nu cu privire la o dotare individuală cu Duh Sfânt, după inițiativa ascultătorilor; nu sunt evidențe care să lege această cerere de primirea plinătății Duhului sfânt sau a vreunui botez cu Duhul Sfânt).

Ca și în Matei și Marcu, apoi, Duhul Sfânt este amintit în Luca în legătură cu lucrarea de exorcizare. Toate evangheliile sinoptice menționează că Isus este acuzat că scoate draci cu ajutorul lui Beelzebul, iar în replică, Isus le vorbește despre gravitatea blasfemiei (hulei) împotriva Duhului Sfânt și împotriva Fiului omului (Matei 12:24-27, cf. 10:25; Marcu 3:22; Luca 11:15-19, 12:10). În toate cele trei evanghelii, blasfemia împotriva Duhului Sfânt este discutată în mod clar în

legătură cu atribuirea lucrărilor lui Isus, prin ipocrizie și necredință, nu Duhului Sfânt, ci puterii lui Beelzebul. Este interesant că Isus pare să facă o distincție între hula împotriva Fiului omului și hula împotriva Duhului Sfânt, prima fiind mai ușor de iertată, iar cea de a doua, nefiind iertată nici în prezent, nici în viitor (semnificația acestei impardonări este neclară: va exista o pedeapsă cu siguranță, dar această pedeapsă este totuna cu pierderea mântuirii, sau nu? Dacă da, merită întrebat dacă aici poate fi vorba despre o situație de excludere definitivă de la mântuire, a cuiva, fără posibilitatea revenirii, sau a căinței, cu o posibilă paralelă în Evrei 6. Apoi, trebuie studiat în ce măsură blasfemia împotriva Duhului o implică pe cea împotriva Fiului omului, sau invers, sau dacă ele sunt complet independente).

Așa cum arată Luca 12:10-12, reluând tema sinoptică, Duhul este cel care va da cuvânt de apărare inspirat, celor credincioși, în timpul persecuțiilor (cf. Marcu 13:11, Matei 10:19-20).

În final, Luca consemnează cuvintele lui Isus cu privire la Duhul Sfânt care este promis în Luca 24:49 (de fapt, referința este implicită: expresia folosită este „putere de sus”). În textul corespondent din Fapte 1:8, Duhul este amintit din nou ca „putere”, dar și explicit, ca Duh Sfânt (de fapt, Fapte 1:8 pare să funcționeze ca un fel de corecție sau completare teologică la Luca 24:49; relația dintre cele două este bine explicitată: coborârea Duhului peste ucenici este cauza, iar primirea unei puteri pentru mărturie este efectul).

CONCLUZII DESPRE PNEUMATOLOGIA SINOPTICĂ

Principalele referințe la Duhul Sfânt din evangheliile sinoptice urmează o schemă comună, istorică și mesianică. Pe deoparte, se pleacă de la predicarea lui Ioan botezătorul care anunță că Isus va boteza cu Duhul Sfânt (și cu foc) și se continuă cu acele mențiuni care subliniază importanța Duhului în lucrarea mesianică a

lui Isus (botez, ispitirea din pustie, predicare, minuni, exorcizări, inspirația profeților din Vechiul Testament). Perspectiva persecuției celor credincioși oferă ocazia unei noi încurajări, bazate pe încrederea că Duhul sfânt le va da cuvinte înțelepte de apărare.

Se poate observa un corp comun de referințe, centrat pe evanghelia lui Marcu, la care se adaugă referințele speciale, mai ales din partea lui Matei și Luca.

În particular, atât Matei cât și Luca își încep evanghețiile cu sublinierea nașterii lui Isus prin conceperea sa în trupul fecioarei Maria, prin puterea Duhului Sfânt (Matei 1; Luca 1-2). Din acest punct de vedere, merită spus că Isus este a treia persoană umană creată într-un mod aparte, în istoria omenirii: Adam a fost creat direct, din elementele pământului și i s-a suflat duh de viață din Dumnezeu; Eva a fost luată din coasta lui Adam, iar Isus a primit un trup conceput în și din trupul Mariei (cu participarea Duhului, dar fără intervenția lui Iosif, în nici un fel). Astfel, conceperea lui Isus este un eveniment de magnitudine creației. Isus este născut fără păcat, prin implicarea specială a Duhului Sfânt (în vreme ce, omenirea, în ansamblul ei, trăia într-o epocă de retragere a Duhului Sfânt, cf. Geneza 6:3).

Referința trinitară explicită din Matei 28:18-20 trebuie inclusă, cu siguranță, ca o formulare maximală în cadrul evangheliile sinoptice, care sparge parcă tiparul afirmațiilor reținute pe acest subiect și care reușește să atragă atenția asupra egalității între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, chiar dacă nu folosește mai mult spațiu pentru a explicita natura și lucrarea Duhului Sfânt.

Învățătura despre Duhul Sfânt din evangheliile sinoptice este restrânsă din punct de vedere al temelor abordate și aproape standardizată în ce privește ocaziile favorabile și învățătura oferită în aceste împrejurări cu privire la Duhul Sfânt. Totuși, situația de fapt este un pic mai complicată, deoarece Luca, în special, prin corpusul

său Luca-Fapte, dezvoltă teme diferite de ceilalți, care le includ, dar le și depășesc pe cele ale lui Marcu și Matei (plinătatea cu Duhul Sfânt, problema cererii și acordării Duhului de către Tatăl pentru cei credincioși, promisiunea unei revărsări speciale de putere, după învierea și înălțarea lui Isus etc.).

Duhul Sfânt și corpusul ioanin

Ioan este unul din autorii cei mai atenți la teologia Duhului Sfânt. El redă învățăturile lui Isus despre Duhul Sfânt prin discursuri sau ziceri ocazionale, precum și prin comentarii editoriale (cf. Ioan 3-4), iar situațiile pe care le consemnează în evanghelia sa sunt mai numeroase, cu discursuri mai cuprinzătoare decât cele din evangheliile sinoptice¹²⁰. Cele mai multe pasaje relevante din punct de vedere al teologiei despre Duhul Sfânt se găsesc în Evanghelia după Ioan, apoi în 1 Ioan și, în final, în Apocalipsa, ultima aducând câteva simboluri noi în seria celor consacrate descrierii celei de a treia persoane a Sfintei Treimi. În mod semnificativ, Ioan se ocupă de lucrarea Duhului, atât în legătură cu Isus, cât și în legătură cu cei credincioși, precum și de identitatea sa ca persoană, ceea ce oferă celei de a patra evanghelii mai multă complexitate, pe această temă, decât se poate găsi în demersul similar din evangheliile sinoptice.

DUHUL SFÂNT ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Mai întâi, așa cum s-a întâmplat și în evangheliile sinoptice, și în Ioan una din primele referințe la Duhul

¹²⁰ Tipei, *Duhul Sfânt*, 145-172, tratează învățăturile majore din evanghelia după Ioan, însă nu acordă spațiu epistolelor ioanine și Apocalipsei. Tot pentru o prezentare generală, vezi și G.M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Community*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

Sfânt este cea privitoare la predicarea lui Ioan Botezătorul, Ioan 1:32-34. Ioan dă o explicație mai detaliată, unică, privitoare la coborârea Duhului peste Isus: se amintește clar că Ioan Botezătorul nu doar a observat fenomenul (Duhul ca un porumbel, venind peste Isus etc.), ci a fost avertizat de Dumnezeu dinainte cu un cuvânt profetic despre detaliile evenimentului: va vedea Duhul venind și oprindu-se asupra cuiva, și acela este cel ce botează cu Duhul Sfânt (1:32-34). Precizarea este importantă și deschide o fereastră de înțelegere a felului în care Ioan Botezătorul l-a identificat pe Isus ca Mesia (prin profeție împlinită, nu doar prin meditație și iluminare la fața locului). Tot Ioan Botezătorul mărturisește în Ioan 3:34 că lui Isus Mesia, Dumnezeu îi dă Duhul deplin, fără limitări.

În continuare, Ioan redă învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt prin citarea unui număr de dialoguri esențiale purtate de mântuitor cu diverse persoane, femei și bărbați, apostoli și ucenici, și iudei.

Astfel, în capitolul 3, Ioan arată învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt în dialogul purtat de acesta cu Nicodim, un învățat și om politic iudeu. Isus subliniază rolul regenerator al Duhului - un subiect caracteristic evangheliei lui Ioan. Un maestru al cuvântului, Ioan subliniază jocul de cuvinte *duh-vânt* (paralelism antitetic, ambele fiind descrise prin același cuvânt în limba greacă, *to pneuma*). Duhul este insondabil și imprevizibil și independent ca vântul (3:34).

Isus subliniază că, pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu, cineva trebuie să se nască din apă și din Duh (3:5) una și aceeași experiență (posibil o *hendiadă*, un singur concept exprimat prin doi termeni; plecând de aici, se simte constant înclinația lui Ioan – sau a lui Isus, spre perechi de termeni în antiteză sau spre diverse forme de paralelism). Menționarea prezenței apei și a Duhului face trimitere la Geneza unde omul este creat din pământ și i se suflă Duh de viață. Condiția a fost interpretată însă în

diferite feluri: ca o referință la botez (duh și apă), la un contrast între nașterea naturală (apă, lichid amniotic) și cea spirituală (din duhul), sau ca o referință la creație. Pe de altă parte, în Ioan apa este asociată destul de clar cu Duhul sfânt, ca imagine (4:11, 13-14; 7:38; cf. 1In 5:6)¹²¹. Conform vocabularului lui Pavel (Tit 3:5), apa ar putea fi Cuvântul lui Dumnezeu.

Al doilea dialog care prezintă lucrarea Duhului este cel dintre Isus și femeia samariteancă, în Ioan 4. Duhul Sfânt este Cel care asigură închinarea adevărată (Ioan 4:23, 24). Esența închinării este închinarea „în Duh și adevăr” (paralelism conceptual). Închinarea adevărată se face la nivel duhovnicesc, nu geografic, pe munții unde se află temple (Sion sau Samaria). Un motiv suplimentar pentru o astfel de închinare este acela că natura lui Dumnezeu însuși este spirituală („Dumnezeu este duh”, 4:24, cf. 4:23), o afirmație care se aplică întregii Sfinte Treimi.

Un al treilea dialog despre Duhul Sfânt are loc în Ioan 6, între Isus și iudei, cu ocazia hrănirii miraculoase a mulțimilor. În 6:42 mulțimea a priceput că Isus se identifică cu Dumnezeu și se întreabă dacă nu este el fiul lui Iosif. În 6:63 se subliniază *antiteza Duh-carne*: carnea care nu poate genera (naște) decât carne, nu folosește la nimic, cuvintele lui Isus sunt „duh și viață” (o nouă pereche de termeni în paralelism conceptual).

¹²¹ Despre conotațiile apei, vezi R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, trad. G.R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell, 1971 (German: *Das Evangelium Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964), 180-187, în legătură cu dialogul dintre Isus și femeia samariteancă, la fântâna lui Iacov (Ioan 4). Mântuirea era adesea asociată cu apa, și în VT, și la gnostici, și la popoarele din jurul evreilor. Apa vieții, ca și pâinea vieții, ca simboluri ale lui Isus, sunt două teme majore în Evanghelia după Ioan.

Este interesant apoi felul în care Ioan se referă la ziua Cincizecimii în Ioan 7:37-39, la Sărbătoarea Corturilor (Sukkot), când se vărsa apă peste altar, în amintirea pelerinajului prin pustiul Sinai, când Dumnezeu însuși a dat hrană și apă lui Israel. Isus se prezintă pe sine ca dătătorul apei vii, care ajunge să formeze un izvor înăuntrul celui credincios (literal, gr. *ek tes koilias autou*, din pântecul lui). Ioan face o teologie complexă în 7:39, explicând paralelismul apă vie – Duh (se referă la Duhul Sfânt), modalitatea de primire a Duhului în viitor (prin credință), și temeiul începerii acestei dispensații a Duhului, anume învierea și înălțarea lui Isus (glorificarea lui). Ioan reușește să se refere atât la momentul credinței creștinului, cât și la ziua Cincizecimii, când a fost dat Duhul ca semn al începerii perioadei Bisericii. În privința aceasta, precizarea lui Ioan se aseamănă cu Luca 24:49 și Fapte 1:8 și constituie o dovadă a felului în care Isus a anticipat darea Duhului în ziua Cincizecimii, și de felul în care ucenicii au reținut învățătura, chiar dacă, foarte probabil, au înțeles-o doar mai târziu.

Ar fi momentul, aici, de a aminti referința din Ioan 20:19-23, unde este vorba din nou despre o „dare” a Duhului Sfânt, atunci când Isus, după înviere, suflă asupra ucenicilor din camera de sus și le spune „luați Duh Sfânt”. Evenimentul este diferit de Cincizecime și nu este vorba aici de coborârea Duhului – pentru că Isus nu a fost glorificat încă, nu fusese încă înălțat (cf. In. 7:39). Insuflarea de Duh Sfânt din Ioan 20 devine, astfel, o încurajare specială a ucenicilor în condițiile persecuției de după înviere, când aceștia devin, implicit, martori importanți ai învierii lui Isus¹²².

¹²² O discuție detaliată a teoriilor privitoare la interpretarea acestui pasaj o dă Tipei, în *Duhul Sfânt*, 165-172. El afirmă în acest context, în extrem, că ziua învierii lui Isus este ziua începutului Bisericii, iar suflarea de Duh Sfânt din Ioan 20.19-23 îi preschimbă pe ucenici în ființe noi. Având în vedere perspectivele lui Luca, în

Cu precădere însă Ioan caracterizează Duhul Sfânt și lucrarea lui în dialogul cu ucenicii săi din capitolele 14-16. Aici Duhul Sfânt este prezentat ca un alt mângâietor (*parakletos*), după Isus – care este primul mângâietor sau încurajator (14:16, 17, 26). Venirea lui are loc la rugămintea lui Isus și este dat de Dumnezeu Tatăl (trimis, 14:26).

Duhul sfânt este Duhul Adevărului (14:16-17), el rămâne în veac (atenție la legătura dintre Duhul Sfânt și tema adevărului în Ioan). Duhul Sfânt instaurează un alt regim de funcționare a comuniunii dintre Dumnezeu și om, o altă dispensație. El „rămâne în veac”, nu ca în Vechiul Testament unde se retrăgea la un moment dat, sau se putea retrage (unii teologi spun că expresia „în veac”, adică „întotdeauna”, este folosită prin comparație cu Isus, care este paracletul, ori mângâietorul, care a stat un timp cu ei, iar acum pleca dintre ei; în ideea că nici Duhul nu este o prezență vizibilă, cf. Ioan 3, iar Isus, ca Fiu divin, este prezent acolo unde este Duhul, pare mai

Luca-Fapte, această „primire de Duh” nu aduce cu sine puterea deplină a mărturiei despre Isus, nici nu începe să construiască marea comunitate a Bisericii. Aproape că s-ar putea spune că pneumatologia lucană diferă aici de cea ioanină. Adevărul este că nici Ioan, în Ioan 20, nu prezintă evenimentul ca pe un eveniment de amploare, de anvergură, ci ca pe o experiență privată, în camera de sus. Este interesant că aici Isus dă dovezi despre natura învierii sale (înviere fizică, dar cu puteri duhovnicești noi) și este adevărat că le transmite misiunea sa („cum m-a trimis Tatăl, așa vă trimit și eu”). Dar nimic nu creează impresia unui început de Biserică, nici măcar de misiune (mai degrabă, Isus le re-transmite, din nou, viziunea despre misiune, în deplină concordanță cu ce îi învățase înainte de crucificare). Se poate observa că Toma lipsește și episodul întâlnirii lui Isus cu ucenicii este reluat după o săptămână, în același loc (și oră?), iar de data aceea Isus nu mai suflă Duh Sfânt și peste Toma (sau, simplu, Ioan nu mai scrie despre acest lucru). A început oare Biserica fără încă unul din apostoli (în afară de Iuda, trădătorul), adică doar cu 10 apostoli? Greu de crezut. Concluzia este, mai degrabă, că în Ioan 20 nu începe Biserica, ci este o împuternicire pentru mărturie, o insuflare de curaj, și o re-iterare a învățăturii dinainte de crucificare, care arată că Isus este același și are același program.

probabil ca elementul de comparație să fie mai degrabă Vechiul Testament). El nu poate fi primit de lume, atenționează textul, pentru că lumea nu îl vede și nu îl cunoaște (cf. iarăși, atenționarea dată lui Nicodim în Ioan 3: Duhul este ca vântul, greu de văzut și de anticipat).

Ioan atrage atenția că Duhul Sfânt este o Persoană și intenționat se referă la el cu pronumele demonstrativ masculin *acela* (*ekeinos*), care poate fi tradus și printr-un pronume personal – el (14:26, cf. și 16.8, 14).

Relația dintre Isus și Duhul Sfânt este foarte interesant descrisă în 14:26. Isus a spus despre Duhul: „el vă va învăța toate și vă va aduce aminte tot ce v-am spus Eu”. Astfel, Duhul se concentrează pe Isus: aduce aminte ce a spus el, îl proslăvește pe el (la aceasta se poate adăuga și faptul că le descoperă ucenicilor lucrurile viitoare, dar și acestea se referă la venirea și domnia lui Isus).

Ioan are o contribuție majoră la înțelegerea relației pe care Tatăl și Isus o au cu Duhul Sfânt, în legătură cu „trimiterea / primirea” Duhului Sfânt. Astfel, Tatăl trimite Duhul Sfânt – datorită Fiului. Fiul și el, îl roagă pe Tatăl ca să îl trimită pe Duhul Sfânt. Dar și Fiul îl trimite (15:26), însă el îl trimite mai departe, așa cum l-a primit de la Tatăl (Duhul purcede numai de la Tatăl, cf. 15.26, nu și de la Fiul, dar vine prin Fiul și Fiul îl poate da, sau trimite, mai departe). Isus are și el, deci, o contribuție în trimiterea Duhului Sfânt (cf. clauza *filioque*). În mod fundamental însă aceste două relații, Tată – Duhul Sfânt și Fiul – Duhul Sfânt, nu se suprapun. Dacă s-ar suprapune, atunci s-ar pierde distincția dintre persoanele Sfintei Treimi. O bună înțelegere a acestor deosebiri ne ajută să vedem unitatea în distincție a Ființei divine.

Se poate observa, deci, cum există în Evanghelia după Ioan o prezentare interesantă, descriptivă, nu sintetică, a Sfintei Treimi. Teologia Sfintei Treimi exista deci, de

timpuriu; ea apare în Noul Testament, dar nu este formulată explicit, sintetic, și nu este formulată exhaustiv, decât mai târziu, în secolele 4-6.

Relația specială dintre Fiul și Duhul Sfânt este explicitată în continuare, arătându-se că Duhul nici nu poate veni (nu poate fi trimis), dacă mai întâi Fiul divin nu pleacă (de pe pământ, i.e. nu este înălțat la ceruri), Ioan 16:7. De asemenea, el îi va călăuzi pe creștini „în tot adevărul”. Activitatea Duhului este centrată pe mărturia despre Fiul divin, pentru că el va vorbi nu de la sine, ci din cele ce aude, va descoperi lucrurile viitoare și îl va glorifica pe Fiul, revelând oamenilor lucrurile care aparțin Fiului și Tatălui (16:13-15). Această focalizare a mărturiei și revelației Duhului pe ființa și lucrarea Fiului este o caracteristică majoră, un fel de discreție a Duhului în favoarea Fiului și a Tatălui.

Lucrarea de convingere sau de judecată sufletească pe care o realizează Duhul în ființa omenească este descrisă în mod memorabil în 16:8-11, prin trei caracteristici majore: a. Duhul dovedește lumea vinovată în ce privește păcatul, exprimat suprem prin lipsa de credință în Fiul divin, b. în ce privește dreptatea, a cărei câștigare de către Hristos este evidentă, pentru prin Duhul Isus va învia și se va înălța la Tatăl, și c. în ce privește judecata, pentru că Duhul va face clar că stăpânitorul acestei lumi este judecat. Întreaga descriere are loc înainte de crucificarea lui Isus, ceea ce arată că în apropierea Pătimirii pe cruce, Isus a explicat destul de amănunțit semnificația evenimentelor ce vor veni. Desigur, el nu a fost înțeles deplin de ucenici, la momentul vorbirii, dar a fost înțeles ulterior, după consumarea învierii și înălțării.

În concluzie, Evanghelia după Ioan accentuează învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt, îl descrie pe acesta din urmă cu un limbaj de persoană, nu de putere, și explică relația dintre Isus și Duhul Sfânt, după cum și elemente caracteristice ale lucrării interioare a Duhului

lui Dumnezeu în ființa omenească (regenerare, judecată, înnoire, călăuzire).

DUHUL SFÂNT ÎN 1-2-3 IOAN

În epistolele iohanine, Duhul Sfânt apare menționat ca atare doar în 1 Ioan 4-5. Există anumite referințe indirecte și în 2-3 Ioan, dar nu se poate vorbi de o pneumatologie foarte articulată.

Prima epistolă a lui Ioan pare să se refere mai mult la Fiul și la Tatăl, decât la Duhul Sfânt, care apare amintit mai ales în capitolele 4-5. Există însă și câteva referințe implicite înainte de această secțiune, anume cele care amintesc de „ungerea” primită din partea lui Dumnezeu. Astfel, 1 Ioan 2:20 afirmă că aceia care sunt credincioși au primit „ungerea” din partea Celui Sfânt și, de aceea, știu toate lucrurile (care țin de adevăr, de deosebirea minciunii și a învățătorilor falși etc.). 1 Ioan 2:27 reia tema, afirmând că această „ungere” primită de la Dumnezeu rămâne în cei credincioși și îi învață tot ce este necesar ca să deosebească învățătura bună și adevărată, să fie perseverenți în credință.

Mai departe, Ioan menționează direct prezența Duhului Sfânt, arătând că Dumnezeu ne-a dat Duhul ca semn că între el și noi există o relație de comuniune, de ascultare a poruncilor lui (1 Ioan 3:24). Rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu în noi și a noastră în Dumnezeu, prin comuniune spirituală, este evidentă conform lui Ioan, prin faptul că Dumnezeu ne-a dat Duhul său (4:13).

În 4:2-3, 6, Epistola 1 Ioan dă un test despre cum poate fi recunoscut Duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturisește că Isus a venit în trup este din Duhul lui Dumnezeu; în 4:3, orice duh care nu-l mărturisește pe Isus, nu este de la Dumnezeu, ci este duh de profet mincinos și este în legătură cu duhul lui Antihrist; în 4:6, „cine îl cunoaște pe Dumnezeu ne ascultă” (i.e. pe apostoli, sau poate, în general, pe credincioșii bazați pe

Scriptură; prin contrast, „cine nu este de la Dumnezeu nu ne ascultă”).

Ultima referință face parte din afirmațiile trinitare din capitolul 5:6-8 și arată cine dă mărturie despre lucrarea lui Dumnezeu. Duhul mărturisește despre jertfa lui Isus și despre nașterea din nou a creștinului fiindcă Duhul este adevărul (5:6 și, astfel: „trei dau mărturie: Duhul, apa, și sângele, și aceștia trei sunt una” (5:7-8). Precizarea este făcută în legătură cu 5:6, unde se spune despre Isus că a venit cu apă și cu sânge, o referință probabilă la botez și la jertfă (iertare, legământ), ambele importante în obținerea și proclamarea mântuirii, a iertării (lucrarea completă este a lui Isus; Ioan Botezătorul a venit doar cu apă, cu botezul pocăinței, și fără sânge, adică fără jertfă).

1 Ioan 5:7 conține o adăugire din sec. 4: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt, și acești trei una sunt” (versetele apar în Textus Receptus, unde sunt introduse mai târziu din tradiția latină, și nu sunt prezente în manuscrisele vechi ale Noului Testament din limba greacă, nici în cele vechi de limbă latină).¹²³

În afară de aceste versete, mai poate exista o referință implicită la Duhul Sfânt în epistolele 2-3 Ioan, anume în folosirea termenului „adevăr” sau „adevărul”, care în corpusul iohanin apare des sub forma „duh și adevăr”, sau „duhul adevărului”. În 2 Ioan 1, 4, apostolul (bătrânul,

¹²³ B.M. Metzger, *A Textual Commentary to the NT*, ed.2, 2002, Deutsche Biblische Gesellschaft, Stuttgart, 647-651, idem, *The Text of the New Testament*, 101 f.; cf. E. Abbot, „I. John v. 7 and Luther's German Bible,” in E. Abbot and J.H. Thayer (eds), *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston: G.H. Ellis, 1888, 458-463. Doar 8 manuscrise grecești îl conțin: 2318, din sec. 18; 61, 428, 636, 918 din sec. 16; 88, din sec 14; 221, din sec. 10; în limba latină apare cel mai devreme în tratatul *Liber Apologeticus*, 4, din sec. 4, al lui Priscillian sau Instantius).

presbuteros) vorbește despre iubirea în adevăr, despre cunoașterea adevărului și despre umblarea în adevăr (trăirea în adevăr). Temele acestea apar și în 3 Ioan 1-2. În plus, în 3 Ioan mai apare și expresia „a lucra pentru adevăr” (v. 8). Cea mai importantă referință este însă în 3 Ioan 12, unde se întâlnește o personificare a adevărului: „Adevărul mărturisește despre Dimitrie”. Aici Adevărul poate fi, într-adevăr, un alt nume pentru Duhul Sfânt, cel care dă mărturie.

DUHUL SFÂNT ÎN APOCALIPSA

În Apocalipsa, Duhul Sfânt apare amintit în mai multe situații și în moduri diverse, începând cu precizările despre experiențele vizionare ale lui Ioan (eram în Duhul, am fost în Duhul, am fost dus de Duhul), și continuând cu imagini și metafore privitoare la prezența lui Dumnezeu în lume, în timpul desfășurării judecății lumii (7 duhuri, 7 făclii, 7 stele, 7 ochi etc.).

Apoc. 1:10, prima referință cu privire la Duhul Sfânt - „eram în Duhul”, indică o stare de închinare sau de răpire, de extaz. Duhul Sfânt este intermediarul care asigură întreaga viziune.

În capitolele 2 și 3, Duhul apare cu o autoritate asemănătoare celei a lui Isus, deoarece toate mesajele mântuitorului înviat se încheie cu expresia standard „cine are urechi, să asculte ce spune Bisericilor Duhul”, ceea ce arată că întreaga viziune este pusă sub autoritatea Duhului Sfânt. Mântuitorul Isus dictează, Ioan scrie, Duhul încheie mesajele cu autoritate divină (Bisericile să asculte ce spune Duhul etc.).

În Apoc. 3:1 (cf. 4:5, 5:6), Isus este prezentat ca cel care deține cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu și nu poate fi evitată paralela din 1.13, 16, 20, unde Isus ține în mână cele 7 stele și stă în mijlocul celor 7 sfeșnice de aur; aceeași expresie apare și în capitolele 4 și 5 (4:5, 5:6), pregătind viziunea de mai târziu.

Numărul 7 este legat de plinătatea Duhului sau de manifestările acestuia, de prezența sa în toate locurile și în toate felurile. Numărul 7 poate fi asociat cu creația universului și întruparea Fiului divin, implicând ideea de domnie a Fiului, înțeles ca Dumnezeu întrupat,

rege al întregului univers. Astfel, în 4:5 este descris tronul lui Dumnezeu și în fața scaunului de domnie sunt șapte făclii care sunt „cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu”. În 5:6, Mielul divin, care a fost înjunghiat, are autoritate să desfacă pecetea și este descris ca având șapte coarne (putere desăvârșită, domnie completă) și șapte ochi, aceștia din urmă fiind „cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu, trimise pe întregul pământ” (această descriere arată divinitatea lui Isus, precum și controlul exercitat pe întregul pământ, omniștiința sa). Isus este asociat cu aceste 7 Duhuri atât în prezentarea sa umană (3:1), cât și în reprezentarea sa sub chipul Mielului (5:6)¹²⁴.

Ideea de control și supraveghere a întregului pământ de către Isus, apare și în imaginea celor șapte sfeșnice printre care umbă el - și care sunt șapte Biserici – precum și a celor șapte stele pe care le ține în mâna sa dreaptă - care sunt șapte îngeri sau șapte pastori ai acestor Biserici, cf. 1:20; în ce privește sfeșnicul trebuie observat polisemantismul sfeșnicului și al lămpii: în 1:20 șapte sfeșnice reprezintă șapte Biserici, în 4:5 șapte lămpi de foc reprezintă șapte Duhuri, iar în Apoc. 11:3, cei doi martori ai lui Dumnezeu sunt prezentați și ei sub forma a două sfeșnice (cf. Zaharia 4.3, 11-13, unde doi unși, adică două persoane de tip mesianic, preoțesc sau regal, sunt reprezentați ca doi măslini).

Apoc. 4:2, începe cea de-a doua viziune, cea din ceruri - „numaidecât am fost răpit în Duhul” (gr. „am fost în Duhul”; din nou, poate fi vorba doar de o stare de extaz, de viziune, o stare spirituală). De aici, Ioan vede judecata Pământului, așa cum este executată din cer, în cadrul unei liturghii în Templul ceresc. În 21:10 Ioan este luat din nou, în Duhul, de un înger, și i se arată viziuni despre cetatea Ierusalimului ceresc. În 22:17 Biserica și Duhul lui Dumnezeu îl cheamă pe Hristos

¹²⁴ S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, N.Y., NY: Oxford University, 2001, 170. Detaliile Templului și ale judecății, de la începutul Apocalipsei, sunt înțelese mai bine în dialog cu miturile și religiile timpului, cu cultul imperial. Tronul imperial al lui Dumnezeu, de pe care statuia imperatorului lipsește, deoarece Dumnezeu este invizibil, făcliile din fața tronului, mielul numit „leul lui Iuda” și „vlăstarul lui Isai”, viu – deși a fost junghiat, și puternic – cu șapte coarne, deși este miel, și nu doar acestea, reprezintă tipuri de simboluri imperiale pe care Isus confirmă și le infirmă, totodată, în diverse grade, arătând că el depășește orice echivalent pământesc.

să vină curând (o legătură specială între ecclesia și Duhul Sfânt). În 17:3 are loc o deplasare, o viziune prin Duhul. Duhul Sfânt este cel care vorbește, dar, în același timp, asigură viziunile și deplasările lui Ioan (14:13).

Apoc. 17:3, continuă viziunea lui Ioan, menționând deplasarea sa în Duhul (sau, în duh, adică spirituală, nu fizică).

Apoc. 19:10, se afirmă că „mărturia lui Isus este duhul proorociei”, o expresie oarecum enigmatică. Oricum, Duhul inspiră profeția, mărturia despre Isus.

Apoc. 21:10, aici apare, din nou, imaginea unei deplasări în Duhul (asemănătoare cu Matei 4 - ispitirea lui Isus)

Apoc. 22:6, o referire generală despre duhul proorocilor – Dumnezeu este „Dumnezeul duhurilor proorocilor”. Duhul Sfânt nu poate fi prezent în această referință decât implicit și cu sens general, ca sursă a duhurilor profeților.

Apoc. 22:17, menționează finală, în legătură cu Biserica „Duhul și Mireasa zic: Vino!” Duhul are rol de însoțitor, de pețitor, de prieten al mirelui care îi însoțește mireasa. De asemeni, se vede o oarecare asemănare între Duhul Sfânt și Biserică, deoarece stau împreună în umbră, față de Fiul, îl glorifică, îi pregătesc și îi grăbesc, îi doresc revenirea.

Duhul Sfânt are un rol esențial în Apocalipsa. El este Cel care asigură viziunea apocaliptică despre Hristos, despre judecata Pământului, despre vederea Ierusalimului ceresc etc. Nu se știe dacă a avut loc o deplasare fizică a lui Ioan la locurile descrise în viziune, dar cu siguranță Ioan a fost în Duhul, într-o stare duhovnicească adusă și menținută de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este Duhul proorociei și al mărturiei, iar Dumnezeu este Dumnezeul duhurilor proorocilor. Alături de Domnul Isus, Duhul Sfânt are mesaje clare pentru cele 7 Biserici, în încheierea atenționărilor lui Isus, în Apocalipsa 1-3.

Prin expresia „Duhul și Mireasa spun: Vino!” (Apoc. 22:17) autorul arată că Duhul este cu Biserica acum, în prezent, chiar dacă Hristos nu este prezent fizic.

În Apocalipsa apare o teologie trinitară implicită, Duhul fiind menționat în legătură cu Dumnezeu Tatăl și

în legătură cu Isus. Duhul lui Dumnezeu este într-o strânsă legătură cu Isus, este în făptura lui (cf. mielul cu 7 coarne și 7 ochi, care sunt cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu). Dincolo de imaginile apocaliptice despre Duhul Sfânt (7 ochi, 7 lampi etc.), se observă un fond ioanin puternic și aici: Isus și Duhul Sfânt folosesc o autoritate comună, divină, Duhul continuă lucrarea lui Isus; Duhul îl cheamă pe Isus, îl slăvește, Duhul dă revelația și asigură mersul ei.

Apocalipsa conține și referințe la duhurile necurate sau rele care invadează planeta sau care influențează societatea în cetatea Babilonului, ori care înșeală omenirea în vederea confruntării de la Armagheddon (cf. Apoc. 16:14, 16, 18:2). Se atrage atenția, astfel, că omul are o natură spirituală, și dacă nu se asociază cu Duhul Sfânt, prin credință în Isus, se va asocia instinctiv și natural cu duhuri angelice căzute, cu entități demonice, cu lumea ocultismului.

CONCLUZII GENERALE ASUPRA CORPUSULUI IOANIN

Ioan își informează cititorii asupra faptului că Isus a avut un set amplu de învățături și referințe privitoare la Duhul Sfânt, pe care l-a comunicat apostolilor, diverșilor credincioși, în public, dar mai ales în context privat. În cadrul evangheliei sale, Ioan reține diverse dialoguri semnificative, jocuri de cuvinte, precizări esențiale din partea Domnului.

În evanghelie, după introducerea clasică despre mesajul lui Ioan Botezătorul, Ioan dezvoltă teologia despre Duhul Sfânt prin prezentarea unor dialoguri semnificative: Isus și Nicodim (Ioan 3), Isus și femeia samariteancă (Ioan 4), Isus și iudeii despre Paști (Ioan 6), Isus și participanții la sărbătoarea corturilor (Ioan 7), Isus și ucenicii la masa de Paști (Ioan 14-16), Isus și ucenicii după înviere (Ioan 20).

Lucrarea Duhului Sfânt este prezentată în termeni antitetici, care subliniază caracterul transcendent,

neintuitiv al lucrării Duhului. Duhul îi revelează pe Tatăl și Fiul, în mod principal, și revelează date și despre sine, adesea implicit, dar el însuși nu poate fi anticipat și intuit în profunzime, în mod independent, este eluziv și de necuprins (lumea nu îl vede, nu îl cunoaște, nu îl poate primi, dacă el nu vine și nu se revelează, 14:17; iar el nu vine, dacă nu este trimis!).

Evanghelia lui Ioan are pasaje prin care este afirmată relația trinitară Fiu-Tată-Duh, în diverse feluri, deși cel mai adesea se fac afirmații despre perechi de persoane: Tatăl și Duhul, Fiul și Duhul. Tatăl îl trimite pe Duhul Sfânt la rugămintea Fiului și în numele Fiului, dar într-un sens, și Fiul îl trimite – de la Tatăl! În mod esențial, Duhul purcede, vine de la Tatăl. Așadar, cele două trimiteri nu sunt perfect identice (14:16, 26; 15:26), iar cele două relații își păstrează individualitatea. Duhul are o lucrare complexă: el naște din nou oamenii, învață, judecă, îi călăuzește pe oameni, revelează lucrurile Fiului și ale Tatălui, vestește viitorul, reprezintă adevărul și se este identificat cu acesta.

Duhul Sfânt este o persoană și relația sa cu Tatăl și cu Fiul este una deosebită. Într-o anumită privință el acționează la fel ca Fiul și este numit ca și el, *parakletos*, adică mângâietor, încurajator și apărător. În alte privințe, este limpede că are o lucrare specială vizavi de Tatăl și Fiul. La nivelul evangheliei lui Ioan, deși statutul Duhul Sfânt este foarte elevat și în mod esențial legat de cel al Tatălui și al Fiului, rămâne o anumită impresie generală că, dacă este bine stabilită egalitatea între Fiul și Tatăl, prin numeroase afirmații, egalitatea dintre Tatăl, Fiul și Duhul nu este afirmată la fel de puternic. Totuși, Evanghelia după Ioan reușește să transmită o

concepție cu adevărat trinitară cu privire la Duhul Sfânt, chiar dacă rămâne, într-un anumit grad, implicată¹²⁵.

Epistolele 1-2-3 Ioan, continuă să se refere la tema Duhului Sfânt, deși nu în același mod fundamental, prezent în evanghelie. Duhul facilitează teste ale duhurilor profeților adevărați și falși, antihristici, legate de identitatea și întruparea lui Isus, dă cunoaștere și călăuzire, este descris prin termeni echivalenți cum ar fi „ungerea de sus”, „adevărul”. În principal, teologia din epistolele lui Ioan este o teologie nu a identității Duhului, ci a lucrării și mărturiei sale într-o epocă a persecuției și a apariției învățătorilor falși.

În final, Apocalipsa aduce în discuție aspecte care țin de felul în care Duhul Sfânt îl conduce pe Ioan în viziunea sa (era „în Duhul”, a fost dus de Duhul etc.) și aduce un nou și surprinzător simbolism al Duhului (șapte Duhuri ale lui Dumnezeu asociate cu cei șapte ochi ai Mielului înjunghiat, cu șapte făclii dinaintea tronului, cu Fiul omului cel înviat etc.). Duhul este duhul profeților și este, de asemenea, asociat cu Biserica, cu care îl așteaptă împreună pe Isus.

Pe ansamblu, se pot observa elemente de teologie trinitară în Ioan, o teologie pneumatică mai complexă decât a sinopticilor, mult stil, o teologie care face un pas mai departe spre descrierea legăturii Duhului cu viața interioară a celui credincios (o temă tratată mai în detaliu de Pavel). Este adevărat că și la sinoptici apar referințe privitoare la viața interioară a Duhului (el va da celor credincioși cuvânt de apărare împotriva persecutorilor; el a inspirat pe autorii biblici, i-a insuflat), dar la Ioan există în mod categoric mai multe detalii.

¹²⁵ M.Turner, „Trinitarian' Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus,” *ATJ* 58-1 (2003), 167–86.

Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor

Tema Duhului Sfânt este una din cele mai bine conturate în Luca-Fapte, dezvoltată ca un arc peste cele două lucrări. Subiectul este interesant, pe deoparte, pentru că Luca respectă modelul sinoptic (Duhul Sfânt confirmă mesianitatea lui Isus) și menține o legătură strânsă cu tematica evangheliei (predicarea lui Ioan Botezătorul despre Mesia și Duhul Sfânt este amintită și în Luca și în Fapte, inspirația lui David în Psalmi, de asemenea; promisiunea Duhului Sfânt de către Tatăl, la fel; tema înălțării lui Isus, a rugăciunii semnificative, a plinătății Duhului). Pe de altă parte, în Faptele Apostolilor se vede relevanța Duhului în viața Bisericii, precum și noi detalii despre legătura dintre Isus și Duhul Sfânt, dintre care unele amintesc de pneumatologia ioanină.

Așa cum se știe, ca autor literar și istoric, Luca nu are un stil prescriptiv, ci unul descriptiv. Astfel, Luca nu interpretează natura Duhului Sfânt, ori motivele Duhului Sfânt în lucrarea sa, ci el spune mai ales cum se manifestă lucrarea acestuia și își lasă cititorii să mediteze asupra concluziilor (de aceea, uneori s-a sugerat că Faptele Apostolilor ar putea fi numite și Faptele Duhului Sfânt). În mod deosebit este pasionant să se urmărească viziunea lui Pavel despre legătura dintre Isus și Duhul Sfânt, dintre credință și venirea Duhului în viața celui credincios, dintre evanghelizare și turnarea Duhului și peste neamuri etc. S-ar putea spune că teologia lui Luca despre Duhul Sfânt nu este la fel de bine conturată ca cea a lui Ioan sau a lui Pavel (adică, nu la fel de explicată discursiv ca în aceste două corpusuri), dar este o teologie complexă, uimitor de bogată în detalii semnificative, care impune o evaluare teologică profundă a lucrării Duhului în istoria Bisericii primare.

TEME PRINCIPALE

Temele principale legate de Duhul Sfânt, în Faptele Apostolilor includ tema înființării Bisericii, tema

călăuzirii personale și comunitare a credincioșilor (a Bisericii), cu o sub-temă importantă: tema călăuzirii echipelor misionare, tema confruntărilor cu neascultarea sau necredința și a autorității divine, tema profețiilor, tema inspirației și autorității Scripturii, tema relației dintre Duhul Sfânt și legământul lui Isus (Isus și învierea, Isus și promisiunea puterii de sus de către Tatăl, Isus și botezul).

Duhul Sfânt și învățăturile de la Înălțare

Prima referință din Fapte este în 1:2, unde Luca descrie cum, în perioada de până la înălțare, Isus le-a dat ucenicilor săi porunci „prin Duhul Sfânt” (*dia pneumatos hagiou*). Expresia subliniază statutul glorios al lui Isus, după înviere și autoritatea divină a cuvintelor sale, precum și mandatul său (o concepție cu un anumit ecou trinitar).

Textul este imediat urmat de Fapte 1:4-8, pericopa în care Isus, înainte de înălțare, îi anunță pe ucenici să aștepte în Ierusalim *promisiunea Tatălui*, coborârea Duhului Sfânt peste ei („veți fi botezați în Duhul Sfânt”, 1:5, 8) când vor primi putere ca să fie martori ai lui Isus până la capătul pământului. Textul este important pentru că el raportează acest eveniment la botezul cu apă al lui Ioan Botezătorul. Cu alte cuvinte, anunțul lui Ioan, din evangheliile, potrivit căruia el boteza cu apă, dar Mesia va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc, își găsește acum împlinirea, la Cincizecime. Referința subliniază atenția lui Luca la legăturile dintre evenimentele narate în evanghelie și cele din Faptele Apostolilor.

Luca este foarte atent la sublinierea faptului că Duhul este mai mult decât o putere: ucenicii primesc o putere dacă așteaptă în Ierusalim – spune Evanghelia după Luca (Luca 24:49), dar în Faptele Apostolilor aflăm că această putere este Duhul Sfânt, nu o simplă putere (Fapte 1:8). În același timp, puterea este pusă într-o

relație de dependență, de cauzalitate, nu de indentitate cu Duhul Sfânt, „veți primi o putere când se va coborî Duhul Sfânt peste voi”: fenomenul principal este coborârea Duhului, apoi rezultatul este primirea unei puteri.

A doua referire la Duhul Sfânt este 1:16, unde este vorba despre Duhul Sfânt ca inspirator al Scripturii, care anunța mai dinainte soarta celui care l-a trădat pe Isus, a lui Iuda (Psa. 41:9; motivul inspirației lui David, în Psalmi, apare și în Fapte 4:25, în rugăciunea Bisericii și continuă observația lui Isus despre David și profețiile mesianice, în Luca 20:41-44; cf. Mt. 22:42 și Mc. 12:35 care amintesc și de Duhul Sfânt). Motivul acesta este unul important în Faptele Apostolilor și poate fi întâlnit și în alte pasaje, cum sunt 4:25 sau 4:31, unde Biserica își bazează înțelegerea despre Isus și destinul ei pe profețiile Vechiului Testament. De asemenea, cartea Fapte se încheie cu un citat din Isaia, în 28:25-28, o referire judecata Domnului față de răspunsul poporului Israel la evanghelie.

Duhul Sfânt și sărbătoarea primelor roade (Cincizecime)

După aceste referințe introductive, evenimentul major din Faptele Apostolilor este venirea specială a Duhului Sfânt cu ocazia sărbătorii roadelor, la cincizeci de zile după Paști (Luca îi dedică tot capitolul Fapte 2 și explică fenomenul prin cuvântarea lui Petru, Fapte 2:8; 2:17-21). Petru folosește două explicații: a) prin împlinirea profeției din Ioel 2:28-32, ca semn al vremurilor din urmă, și b) ca urmare a primirii de către Isus a făgăduinței Duhului Sfânt de la Tatăl, Duh pe care, la rândul său, îl „revarsă” (*exeechen*, de la *ekcheo*, a revărsa, a turna) peste cei credincioși (Fapte 2:33, cf. 10:45).

La finalul cuvântării, Duhul venit cu rolul acesta de fundament al Bisericii, în forma aceasta, însoțit de semne, este numit „darul Duhului Sfânt” și secvența evenimentelor necesare primirii lui este indicată de

Petru astfel: pocăință (eventual credință), botez în numele lui Isus, primirea darului Duhului Sfânt (2:38). De asemenea, Petru precizează că darul este extins peste și pentru toți cei chemați în viitor de Domnul Dumnezeu (*proskaleo*, a chema la ceva; biserica este *ekklesia*, de la *ekkaleo*, a chema de undeva; cu alte cuvinte darul este pentru toți cei ce vor fi chemați să fie parte din Biserică).

Coborârea Duhului este însoțită de fenomene pe care Luca le descrie cu atenție: un vuiet mare de vânt, ceva ca niște limbi de foc s-au așezat peste ucenici, câte una peste fiecare, iar ei au început să vorbească în alte limbi (*lalein heterais glossais*, 2:4). Versetele din Fapte 2:6-8 aduc în prim-plan însă o observație interesantă, anume că fiecare din cei prezenți îi auzeau „fiecăre în propriul său dialect” (*hekastos te idia dialekto*, 2:8), ceea ce face din acest fenomen ceva deosebit de vorbirea ecstatică „în limbă” (*glossolalia*, *laleo en te glossa*) din 1 Corinteni, care avea nevoie de traducător.

Desigur, se pune imediat problema relației dintre acest început și alte manifestări asemănătoare din Faptele Apostolilor. Se poate observa că ulterior fenomenul se repetă până la un punct, în mai multe situații misionare cu rol pivotal, fie de inițiere a unei noi mișcări evanghelistice, fie de început a unei noi etape misionare, fie de încheiere a unei mișcări. Astfel, ea apare în cazul convertirii samaritenitenilor (8:14-16; jumătate evrei, jumătate păgâni), când se începe evanghelizarea unei categorii disprețuite, semi-păgâne și care trebuia confirmată; în cazul convertirii centurionului Corneliu și a rudelor și prietenilor din casa sa (10:44-48), când este începutul oficial, și de anvergură, al convertirii păgânilor. Un caz aparte, dar de importanță majoră este cel al ucenicilor lui Ioan, din Efes (Fapte 19), care erau botezați cu botezul lui Ioan, dar au devenit creștini de abia după ce li s-a vestit evanghelia, au crezut în Isus și l-au mărturisit primind botezul în numele lui, după care Pavel și-a pus mâinile peste ei și de abia

atunci a venit Duhul Sfânt, iar ei „au început să vorbească în limbi și să profetească”. Pasajul mai are și o altă semnificație, aceea de a semnala încheierea influenței și rolului unei mișcări de trezire spirituală, cea a lui Ioan Botezătorul (19:1-7; nevoia de botez și venirea semnelor coborârii Duhului Sfânt indică delimitarea creștinismului de mișcarea ucenicilor lui Ioan, care era o mișcare de tip rabinic – profetic care pregătea poporul pentru venirea lui Mesia, dar nu își mai avea rostul după ce Mesia a venit, a murit, a înviat, și a fost înălțat în glorie: Duhul Sfânt nu a fost dat pentru cei care se pregătesc pentru Mesia, ci vine doar peste cei care recunosc venirea lui Mesia în persoana lui Isus, de la naștere la înălțare!).

În ce-l privește pe Corneliu, Petru afirmă în 11:15 (cf. 11:16) că experiența lor repetă experiența „de la început” a apostolilor „Și tocmai când începusem să vorbesc, s-a coborât Duhul Sfânt peste ei, așa cum a venit și peste noi la început (*en arche*).”¹²⁶ Se poate înțelege, astfel, că există o diferență între ceea ce fusese experimentat la Rusalii și ceea ce experimentau ucenicii în mod obișnuit, zilnic. Petru precizează că numai „la început” au experimentat ei un asemenea fenomen. Se dă de înțeles că vorbirea în limbi (dialecte) ca la Cincizecime este mai degrabă ocazională și semnificativă, decât zilnică și comună.

Duhul Sfânt și etica Bisericii

Duhul Sfânt veghează asupra eticii Bisericii și, astfel, Petru îi judecă pe soții Anania și Safira sub acuzația că au mințit pe Duhul Sfânt și l-au ispitit (Fapte 5:3, 9). Pasajul funcționează ca un semn al nevoii de puritate în

¹²⁶ Precizările din Fapte 11:15 completează afirmația din 10:47, care este mai puțin clară „se poate opri apa ca să nu fie botezați aceștia care au primit Duhul ca și noi?”. Verbul „a revărsa” sau „a turna”, *ekcheo*, este folosit și aici, Fapte 2:33, și în întoarcerea lui Corneliu, Fapte 10:45).

viața Bisericii, așa cum Israel trebuia să fie pur, curat, ca popor al lui Dumnezeu pentru a fi victorios în cucerirea Canaanului (cf. Acan, în Iosua 7).

Autoritatea spirituală a apostolilor și evangheliștilor nu se manifestă doar în Biserică, în astfel de situații, ci și în misiune, față de cei care se împotrivesc lucrării Duhului Sfânt. De exemplu, în Cipru, Pavel, plin de Duhul Sfânt, îl mustră pe magicianul evreu Elimas (13:9), care încerca să îl abată de la credință pe proconsulul Sergius Paulus (Luca atrage atenția asupra importanței întâlnirii prin jocul de cuvinte implicat de numele celor doi bărbați: Paulus-Pavel și Sergius Paulus) și acesta își pierde vederea. Un incident din aceeași zonă a misiunii și Bisericii are loc în Samaria, între Petru și Simon Magul (cf. 8:14-24), care are ca subiect tot Duhul Sfânt și puterile sale, minunile care se făceau prin Duhul, precum și valoarea punerii mâinilor peste cei credincioși (Simon magicianul, zis și „Marea Putere a lui Dumnezeu”, a început să creadă că Duhul prin care se fac minuni se dă prin punerea mâinilor apostolilor și, de aceea, le oferă bani ca să primească această putere și el). Prin cuvintele pline de mustrare ale lui Petru, Luca subliniază sfințenia și autonomia Duhului, care este darul lui Dumnezeu și nu poate fi cumpărat cu bani. Tema aceasta a intervențiilor severe ale Duhului Sfânt în viața oamenilor, spre curăție și sfințenie este foarte importantă pentru Luca. Este posibil ca, până la un punct, și întoarcerea lui Pavel pe drumul Damascului, și botezul său ulterior și primirea Duhului, să fie interpretată prin această cheie a autorității lui Dumnezeu manifestate față de cei împotriviți (Fapte 9:1-25, cf. 4-6, 17).

Duhul Sfânt și slujitorii diaconali

Apostolii mărturisesc cu putere în Ierusalim despre Isus, ca martori ai vieții lui Isus, fiind confirmați și de

mărturia Duhului Sfânt – Duhul Sfânt este martor al lui Isus (prin semne, minuni, predicare etc., Fapte 5:32).

Plinătatea cu Duhul Sfânt (umplerea cu Duhul), una din temele inițiate de Luca în evanghelie, apare și în capitolele Faptele Apostolilor 6-7 și mai departe, unde sunt aleși cei șapte slujitori de tip diacon (cf. 6:3). Slujirea diaconală trebuie făcută în înțelepciune și în plinătatea Duhului Sfânt. Între ei, Ștefan este un vorbitor bun, plin de Duhul Sfânt și înțelepciune (6:10; 7:55). El ține o predică apologetică lungă, plină de putere, în capitolul 7, înaintea iudeilor, și îi acuză că, neascultând evanghelia, aceștia se împotrivesc Duhului Sfânt (7:51; într-un asemenea pasaj, se poate observa că împotrivirea față de credința în Isus este, până la urmă, același lucru cu împotrivirea față de Duhul Sfânt).

Duhul Sfânt și prefațarea evanghelizării neamurilor

Convertirea și botezarea samaritenilor, în urma misiunii lui Filip, duce la vizita apostolilor Petru și Ioan care vin din Ierusalim să verifice noua direcție a evangheliei și felul în care s-a predicat și, respectiv, s-au convertit și botezat oamenii. În urma verificării, apostolii își pun mâinile peste credincioși și se roagă pentru ei, iar peste aceștia vine Duhul Sfânt (8.15-17). Aici secvența pare să fie predicare, credință, botez, punerea mâinilor, rugăciune, coborârea Duhului. Duhul se coboară peste aceștia ca o confirmare a faptului că samaritenii au primit evanghelia cu adevărat și au fost mântuiți (o confirmare pentru apostoli) și că Dumnezeu lucrează în rânduială și sprijină autoritatea apostolilor ca martori ai lui Isus și purtători ai autorității evangheliei (o confirmare pentru samariteni).

Încidentul cu Simon magul, care dorea să cumpere Duhul și darurile sale cu bani (8:17-28, cf. 18), arată sfințenia și independența, autonomia și divinitatea Duhului Sfânt, a cărui lucrare se sustrage

constrângerilor și schemelor omenești (un ecou lucan la relatarea ioanină a discuției lui Isus cu Nicodim, din Ioan 3). În acest context, apare și tema Duhului Sfânt ca *dar al lui Dumnezeu* (Fapte 8:20: darul lui Dumnezeu nu poate fi cumpărat cu bani; tema este reluată și în convertirea lui Corneliu și a prietenilor săi, 10:45, unde credincioșii evrei se miră că darul Duhului Sfânt s-a revărsat și peste neamuri, adică Dumnezeu le-a făcut și pe ele în stare să participe la credință și să se întoarcă la Dumnezeu).

În prefigurarea evanghelizării păgânilor din episodul evanghelizării ministrului etiopian de către Filip, Duhul Domnului este în deplină conducere a situației: Duhul îi spune lui Filip să ajungă carul, iar în final, în vreme ce etiopianul, după botez, se întoarce acasă plin de bucurie (există o relație în Luca-Fapte între Duhul Sfânt și manifestarea bucuriei), Filip este răpit de Duhul și dus în cetate Azot, unde continuă să predice evanghelia (Fapte 8:28, 39). Aici experiența cu bucuria Duhului urmează o succesiune de tip predicare-credință-botez-bucurie (prin Duhul Sfânt).

În capitolul 9, Saul, rămas fără vedere, stă și se roagă în Damasc, când este vizitat de Anania care își pune mâinile peste el ca să își capete vederea și să se umple de Duhul Sfânt (9:17-18). Gramatica textului lasă de înțeles că Pavel primește mai întâi Duhul Sfânt, după ce a crezut și după ce Anania și-a pus mâinile peste el, și de abia după aceea este botezat. Secvența este credință – punerea mâinilor – rugăciune – vindecare – primirea Duhului – botezul.

Fapte 9:31 subliniază că, în condițiile păcii care a venit după convertirea lui Saul, Biserica creștea prin Duhul Sfânt. Cauza creșterii Bisericii nu este, deci, efortul omenesc, nici climatul general favorabil, ci Duhul Sfânt.

Duhul Sfânt și începutul evanghelizării neamurilor: Corneliu

Unul din pasajele cele mai extinse și mai importante în care Duhul Sfânt este menționat de mai multe ori, este Fapte 10-12, episodul convertirii lui Corneliu, începutul oficial al misionării neamurilor.

Petru este pregătit de Dumnezeu printr-o viziune specială (viziunea unei mese cu trei colțuri, plină de animale de toate felurile, curate sau necurate, care îi simbolizează pe păgâni), iar Duhul Sfânt îl atenționează și îl îndeamnă că vor veni 3 soli de la Corneliu, pe care va trebui să îi urmeze în Cezareea (10:19; 11:12).

În ciuda acestui îndemn, Petru este reticent când ajunge în casa lui Corneliu, dar, după ce află de viziunea lui Corneliu, începe să predice despre Isus și Duhul Sfânt (10:38, o predică centrată pe Isus, Mesia). În momentul afirmării nevoii de a crede în Isus pentru a primi, în numele lui, iertarea păcatelor, Luca întrerupe predica lui Petru și arată că Duhul Sfânt a venit peste cei adunați așa cum a venit și peste apostoli și ucenici, la Cincizecime (cf. 10:47, „ca și noi”, și 11:15 „ca peste noi la început”; de fapt, și verbul a revărsa sau a turna, *ekcheo*, este folosit aici, 10:45, ca și la Cincizecime, Fapte 2:33).

În această situație, Duhul a venit peste ascultători ca răspuns la credința ascultătorilor, iar apostolul și însoțitorii săi sunt uimiți de această revărsare (cf. 11:16) și decide că, dacă așa stau lucrurile, acești credincioși dintre romani, trebuie și ei să fie botezați (10:44-47; 11:15-16). Așadar, aici secvența este vestire-credință-Duh-botez.

Duhul Sfânt, în continuare, este amintit și în caracterizarea lui Barnaba ca „om bun și plin de Duhul Sfânt și de credință” (11:24), precum și a profetului creștin Agab care profetea prin Duhul (11:28). Luca dă de înțeles că Biserica avea lideri în toate domeniile (predicatori, profeți, diaconi, evangheliști) care erau plini de Duhul Sfânt și așa slujeau sau conduceau diversele misiuni în care erau implicați.

Duhul Sfânt și călătoriile misionare ale lui Pavel

În timpul rugăciunii, Duhul Sfânt comunică Bisericii din Antiohia alegerea și trimiterea lui Barnaba și a lui Pavel pentru misiune (13:2-4). Textul este interesant pentru că numirea și trimiterea misionarilor se face la mesajul Duhului Sfânt, nu prin alte metode (nu prin tragere la sorti, ca în Fapte 1, la alegerea lui Matia). Aici, ca și în trimiterea lui Petru sau a lui Filip se vede că Duhul ia inițiativa în acțiunile misionare.

Textul face parte din seria de pasaje în care, în Fapte, se observă cooperarea dintre Duhul Sfânt și creștini, în ce privește hotărârile, trimiterile, autorizările, consacrările pentru diverse lucrări. Astfel, Pavel și Barnaba au vestit evanghelia în Asia mică și au înființat biserici care, așa cum spune Cuvântul, erau pline de bucurie și de Duhul Sfânt (cf. 13:52). În capitolul 15, la conciliul din Ierusalim, Petru explică asistenței că, într-adevăr, Domnul a dat mântuirea și neamurilor, dându-le Duhul Sfânt ca și evreilor (15:8). Conciliul hotărăște împreună cu Duhul Sfânt („ni s-a părut nimerit nouă și Duhului Sfânt”), să nu fie pusă nici o sarcină suplimentară peste credincioșii dintre neamuri, să nu li se ceară să treacă la vreo formă de iudaism (15:28). Colaborarea aceasta strânsă indică o resursă nouă pentru viața umană, pentru misiune: prezența continuă a Duhului Sfânt în cei credincioși.

Fapte 16:6-7, începutul celei de a doua călătorii misionare a lui Pavel (echipa formată Pavel și Sila, de data aceasta), conține un episod aparte despre călăuzirea prin Duhul: Duhul Sfânt nu le permite misionarilor să vestească evanghelia în Asia Mică („au fost opriți de Duhul Sfânt”), ci îi trimite să meargă în Macedonia, să înceapă noi biserici acolo (16:10). Genul acesta de călăuzire, *via negativa*, prin neconfirmarea unei direcții, este neobișnuit și remarcabil. Adevărul este că, foarte curând, la distanță doar de câteva zile, Pavel primește o

călăuzire pozitivă prin viziunea macedoneanului care cere ajutor de la apostoli. Felul în care s-a realizat oprirea acțiunii intenționate nu este însă precizat. În mod voit, Luca lasă deoparte, uneori, formulele specifice, istorice și atrage atenția doar la faptul că Duhul a întreprins anumite acțiuni, fără să spună cum.

În Fapte 19:1-7 (19:2, 6), Pavel se întâlnește cu ucenicii lui Ioan din Efes, care nu primiseră Duhul și nici nu auziseră nimic despre vreo venire sau „coborâre” a acestuia. Se înțelege, astfel, în context lucan, că ei nu au fost cu Isus înainte de înălțare, nici nu știau tot ce trebuie despre mesianitatea lui. Ei promisese botezul lui Ioan, un botez al pocăinței, ca Dumnezeu să îl trimită pe Mesia, dar acest botez nu avea nici o promisiune referitoare la Duhul Sfânt. Botezul creștin, în numele lui Isus, este un botez al pocăinței care îl recunoaște pe Mesia în persoana lui Isus, și mărturisește credința în moartea, învierea și înălțarea lui, fiind însoțit și de promisiunea venirii Duhului Sfânt – care vine din cauză că Isus Mesia (Isus Hristos), s-a adus pe sine ca jertfă și a câștigat mântuirea oamenilor, pe cruce. Din acest motiv a trebuit ca acestor pre-creștini, ucenici ai lui Ioan, să le fie vestită evanghelia, să fie rebotezați în numele lui Isus, iar rebotezarea a fost confirmată de coborârea Duhului Sfânt, la fel ca la Rusalii, după ce Pavel și ceilalți și-au pus mâinile peste ei.

Și aici se observă, ca și în Evanghelia după Ioan, legătura specială care există între Isus și venirea Duhului Sfânt. Secvența acestei coborâri a Duhului este de tipul evanghelizare, credință, botez, coborârea Duhului Sfânt. Amănuntele acestui incident arată că este nevoie să îl accepți pe Isus ca Mesia nu doar ca unul vestit de profeți și de Ioan, ci și ca pe Fiul lui Dumnezeu, cel care a împlinit profețiile și care a murit pe cruce, a înviat și s-a înălțat la dreapta Tatălui, ca să primești Duhul Sfânt.

Cooperarea dintre Duhul Sfânt și Pavel poate fi observată și în Fapte 20:22-23, în cuvântarea lui Pavel în Milet către liderii veniți din Efes să îl vadă înainte de întoarcerea lui la Ierusalim. Aici Pavel le mărturisește că Duhul îl motivează în misiune, dar îl și avertizează despre ce va suferi în viitor, în Ierusalim. De asemenea, vorbind despre lideri, el le spune că Duhul Sfânt i-a pus episcopi, ca să păstorească Biserica Domnului, pe care Domnul și-a câștigat-o prin sângele său. Pe lângă afirmarea legăturii Hristos-Duhul Sfânt, se observă și faptul că, în viziunea lui Pavel și a lui Luca, organizarea Bisericii, darurile de slujire, sunt o decizie a Duhului Sfânt luată împreună cu oamenii.

În drum spre Ierusalim, Pavel este din nou avertizat prin Duhul, personal, cu privire la suferința care îl așteaptă și la închisoare, precum și prin frații din Tir (21:4) și din Cezareea (21:11; și prin profetul Agab).

CONCLUZII ASUPRA DUHULUI SFÂNT ÎN LUCA-FAPTE

Pneumatologia lucană confirmă legătura lui Luca cu mediul apostolic: el are adesea accente comune cu Matei și cu Ioan (botezul lui Isus, ispitirea, învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt, anunțarea Cincizecimii, elemente de teologia relațiilor dintre persoanele Sfintei Treimi: cine trimite și cine revarsă Duhul), și confirmă locul deosebit al Duhului Sfânt în viața primelor Biserici, precum și în misiunea apostolului Pavel.

Luca folosește numeroase serii de referințe pneumatice comune în Luca-Fapte, prin care subliniază unitatea de acțiune și teologie dintre Isus și apostoli (tema plinătății Duhului Sfânt, referințele repetate la botezul cu apă al lui Ioan Botezătorul și botezul cu Duh Sfânt al lui Isus, autoritatea divină și Duhul Sfânt, inspirația divină a Scripturii prin Duhul etc.).

Luca oferă cititorilor săi un subiect excelent de meditație referitor la lucrarea Duhului, anume succesiunea evenimentelor la convertire, adică seria

evanghelie, credință, botez, punerea mâinilor, Duh Sfânt. În final, se pare că regula este că nu există o regulă, aparte de una singură, Duhul Sfânt vine dacă și numai dacă cineva a crezut în Isus, în mesianitatea sa umană și divină, în întrupare, în jertfa de pe cruce pentru iertarea păcatelor, în înviere și înălțare¹²⁷.

Pneumatologia lui Luca subliniază numeroase detalii ale vieții comunității, ale Bisericii. Pe ansamblu, el pare adesea atras de lucrarea în comunitate a Duhului (astfel, Duhul vine la Rusalii când adunarea este împreună, ucenicii sunt re-umpluți cu Duhul când se află împreună la rugăciune; convertirea lui Corneliu, a rudelor și a prietenilor săi este binecuvântată cu o revărsare a Duhului peste între grupul etc.). Este adevărat însă că este descrisă și venirea Duhului peste persoane individuale, cum este cazul Etiopianul bogat, sau al lui Saul, persecutorul devenit evanghelist și apostol al neamurilor.

Mai departe, în Faptele Apostolilor Duhul dă mesaj și putere Bisericii; el veghează la curăția (puritatea) Bisericii și pedepsește minciuna, înșelăciunea; el trimite misionari și îi călăuzește pe aceștia în itinerar și în slujire; Duhul inspiră organizarea Bisericii (cei 7 diaconi; pastorii și episcopii din Efes, misionari, profeți). În particular, Duhul îl încurajează pe Pavel, îl călăuzește în deciziile de misiune, dar îl și avertizează despre necazuri și încercări.

Efectele Duhului Sfânt în viața creștinului sunt multiple, de la bucurie și încredințare, la daruri pentru slujire și confirmare a chemării la slujire, la putere

¹²⁷ Tipurile de succesiuni care apar în aceste serii atrag atenția că experiența Duhului nu este întotdeauna ulterioară botezului, dar că este mereu ulterioară credinței în Isus ca mântuitor divin și uman. De asemenea, se poate observa că experimentarea vorbirii în limbi (în dialecte cunoscute) nu este o experiență comună, de zi cu zi a creștinilor, ci mai degrabă apare în situații de răscruce misionară, de decizii și orientări majore.

efectivă și curaj în mărturisire și în evanghelizare. Duhul Sfânt impune standarde înalte pentru viața de credință, dar și îi echipează pe credincioși ca să o poată trăi; el îl glorifică pe Isus prin consolidarea mărturiei aduse despre Fiul lui Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt în teologia lui Luca este darul lui Dumnezeu și promisiunea lui Dumnezeu prin Isus, este primit, comunicat și revărsat de Isus, după înviere și înălțare, reprezintă împlinirea profețiilor din VT, un semn mesianic și al vremurilor din urmă, este Duhul care inaugurează și conduce comunitatea special chemată a Bisericii, precum și misiunea ei de evanghelizare și de organizare spre împlinirea și creșterea Împărăției lui Dumnezeu.

Luca rămâne un teolog subtil, mulat pe istorie și pe narațiune, care reușește în Luca-Fapte să contureze un tablou impresionant al lucrării Duhului Sfânt, memorabil prin detalii și provocator prin implicații.

Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel

Persoana și lucrarea Duhului Sfânt apar discutate de Pavel mai ales în scrisorile din prima și, respectiv, din a treia călătorie misionară, adică în Galateni, și apoi în Romani și 1-2 Corinteni. Este remarcabil, astfel, că lucrarea Duhului Sfânt trebuie explicată mai ales grecilor și romanilor de pe continent (Corint și Roma), care știau foarte puțin despre acest lucru, precum și celor din Galatia, care știau mai mult, dar erau tentați, sub presiunea învățătorilor iudaizanți, să creadă că Legea iudaică are un caracter permanent (Vechiul Testament, regulile și cerințele cultului iudaic), iar credința și viața călăuzită de Duhul Sfânt sunt niște adevăruri secundare, integrate în ascultarea de Legea iudaică. Pavel scrie mai puțin despre Duhul Sfânt în celelalte epistole ale sale¹²⁸.

¹²⁸ Th.R. Schreiner, *Pavel, Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Hristos. O teologie paulină*, S. Sabou (trad.), Brașov: Ema, 2006, 296;

În general, se poate spune că teologia lui Pavel despre Duhul Sfânt merge în trei direcții principale, de la simplu la complex, de la experimentarea exterioară a mântuirii, la trăirea efectelor ei interioare: a) el explică opoziția dintre Lege și viața prin credință și prin Duhul Sfânt; b) el explică opoziția dintre natura omenească și călăuzirea Duhului Sfânt; c) el explică lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, dinamica relației dintre om și Dumnezeu (darurile Duhului, puterea Duhului în viața de credință; rodul Duhului; relația trup omenesc – Duhul Sfânt; înfierea în familia lui Dumnezeu; marturia interioară a Duhului; accesul la gândurile și planul lui Dumnezeu, prin Duhul etc.).

În analiza pneumatologiei pauline este nevoie, într-o primă instanță, de un survol restrâns al principalelor caracteristici ale limbajului paulin (el face uz de simbolurile prezenței lui Dumnezeu în Vechiul Testament, dar are și numeroase formulări specifice)¹²⁹.

METAFORELE LUI PAVEL DESPRE DUHUL SFÂNT

Într-o manieră asemănătoare cu cea a lui Ioan, Pavel folosește și el diverse imagini (metafore) ale Duhului Sfânt, sau perechi de termeni antitetici care pun în evidență calitățile și specificul persoanei și lucrării Duhului Sfânt.

pentru o discuție introductivă, cf. A.C. Thiselton, *The Living Paul. An Introduction to the Apostle and his Thought*, London: SPCK, 2009, 58-66, și Tipei, *Duhul Sfânt*, 265-328. Vezi monografiile lui G. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MI: Hendrickson, 1994, și J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

¹²⁹ Cf. Fee, *Pavel, Duhul*, 27-32, Duhul semnifică prezența reînnoită a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, prezență despre care Pavel vorbește în numeroase și diferite imagini care au legătură cu creația, cu exodul, cu Cortul și cu Templul; Schreiner, *Pavel, Apostolul gloriei*, 292-355.

În general, limbajul pneumatologic al lui Pavel este variat, iar termenul *pneuma* este folosit în diverse moduri, articulat și nearticulat (*pneuma*, sau *to pneuma*), în asociere cu diverse alte cuvinte și concepte (adjectivul „sfânt”, forme adjectivale: „spiritual”, „duhovnicesc”, sau adverbiale, asocieri cu limbajul specific al minunilor – *terata*, al „puterii” – *dunamis*, al „darurilor” de închinare și slujire – *charismata*, al comparației cu viața fizică și înclinațiile trupului – *sarx*, carne; cu limbajul profețiilor și a promisiunilor, cu folosirea nuanțată și variată a prepozițiilor etc.)¹³⁰.

Secțiunile următoare vor privi la cele mai importante metafore și antiteze despre Duhul Sfânt întâlnite în scrisorile pauline, cum sunt arvuna (prima rată), pârga (primul rod), pecetea (sigiliul), ungerea (după modelul ungerii cu untdelemn parfumat, pentru slujiri speciale, în Vechiul Testament).

Metafora arvunei

Această metaforă apare în câteva texte, în 2 Corinteni 1:21-22, 5:5, Efeseni 1:14. Ca atare, arvuna (*arrabon*, gr.) este un termen economic care indică o primă plată dintr-un preț de ansamblu, mai mare. Pavel îl folosește ca să descrie caracteristicile lucrării prezente a Duhului Sfânt în raport cu opera integrală de mântuire a omenirii. Duhul Sfânt este agentul unei mântuiri depline, anume a unei mântuiri care a venit însă doar parțial, până acum. Termenul include o anumită tensiune teologică: mântuirea a venit cu adevărat, prin jertfa lui Isus, și este primită prin credință, dar în cadrul acestei mântuiri nașterea de sus și primirea Duhului, apoi continuarea vieții de credință și de sfințire, reprezintă doar prima parte a mântuirii (tensiunea teologică între „deja” și „nu încă”).

¹³⁰ Fee, *God's Empowering Presence*, 14-36.

Conform pasajelor amintite, cea de a doua parte a mântuirii oamenilor este transformarea sau învierea trupului uman la venirea lui Isus, într-un trup de slavă, precum și viața veșnică propriu-zisă, trăită într-un mediu nou, în universul transfigurat („un cer nou și un pământ nou”). Termenul *arrabon* indică, într-un fel, discontinuitatea, existența a două „tranșe” ale mântuirii, iar din altă perspectivă, el subliniază continuitatea mântuirii, adică ceea ce s-a început acum, prin Duhul, este esențial și integral parte din aceeași înnoire care, în final, va culmina prin înviere, tot prin Duhul Sfânt. Natura nouă de copil al lui Dumnezeu implică direct și perspectiva învierii¹³¹. Din punctul de vedere al continuității, prezența Duhului Sfânt nu este doar o prefațare a ceea ce va urma, dar și o cale de acces direct la ceea ce va urma, la esența lucrurilor viitoare¹³².

Metafora primului rod

Prin metafora pârghii sau a „primului rod”, teologia paulină continuă imaginile agricole folosite de profeții Vechiului Testament și de Isus, însuși, printre care se numără cele ale grădinii și a copacului cu roade (sau neroditor), a viței roditoare (sau neroditoare), a smochinului care confirmă – sau infirmă – așteptările (cf. Isaia 5 și metafora lui Israel ca vița plantată de Dumnezeu; Isus – vița adevărată și creștinii – mlădițele, în Ioan 15; parabola semănătorului, parabola neghinei, parabola copacului de muștar, în evangheliile sinoptice etc.).

Astfel, în Romani 8:23 apare expresia *aparche tou pneumatos* (prima parte, sau primele roade ale Duhului),

¹³¹ L.D. Hurst (ed.), *New Testament Theology*, Oxford: Clarendon, 1995, 128, cf. J. Behm, „arrabōn”, *TDNT* ii. 475.

¹³² B. Witherington, III, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Waco, TX: Baylor University, 2005, 86.

unde Duhul în sine este prezentat ca o primă parte a mânturii (în text se arată că a doua parte implică răscumpărarea trupului fizic). Și Hristos este numit „primul rod al învierii” (cf. 1Cor. 15:20, 23, unde tot cuvântul *aparche* este folosit; de asemenea, Stefanos este numit „primul rod al Ahaiei”, 1Cor. 16:15, cu același termen; 2Tes. 2:13 îi numește așa pe credincioșii din Tesalonic).

Pavel discută și despre rodul Duhului Sfânt, ca atare, în Galateni 5:22-24 (*karpos*, gr.), care constă în suma calităților caracterului creștin.

Metafora peceții

Pecetea sau sigiliul (*sfragis*, gr.) apare în mai multe pasaje din scrisorile lui Pavel. Termenul grecesc indica autoritatea și proprietatea (regală sau de stăpân; era un însemn folosit pe animale sau sclavi; se folosea și în viața militară), sau identitatea, apartenența (asemănat uneori cu tăierea împrejmur, de la iudei)¹³³. În scrierile lui Pavel, Duhul Sfânt este un sigiliu nevăzut, care atestă faptul că omul credincios are viață din Dumnezeu și că îi aparține lui Dumnezeu.

¹³³ Cf. J. Danielou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1956, 7. În creștinismul istoric, „sigiliul Duhului Sfânt” a ajuns în timp să fie înțeles ca o referință la botez, un semn sau sigiliu asemănător circumciziei din VT; de asemeni, o referință la semnul crucii făcut pe fruntea cuiva. Cf. E. Dinkler, „Die Taufterminologie in 2 Kor. 1:21ff”, in E. Dinkler, *Signum Crucis, Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christliche Archäologie*, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1967, 99-117; G. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London: Longmans, 1951) Totuși, acest înțeles nu apare clar în NT și nu poate fi identificat ca atare în epistolele lui Pavel (R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964, 37, 86; cf. și Paul de Clerck, „Confirmation”, în Jean-Yves Lacoste, ed., *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 1, New York, NY: Routledge, 2005, 333-337).

Cele mai clare sunt textele din Efeseni 1:13, 4:30 unde se spune că aceia care sunt credincioși au fost pecetluiți cu Duhul Sfânt. Apoi, 2 Corinteni 1:21,22, amintește că Dumnezeu „ne-a uns, ne-a pecetluit și ne-a dat arvuna Duhului”.

Termenul „pecete” apare și în alte locuri în scrierile lui Pavel, în alte formulări. În 2 Timotei 2:19, de exemplu, unde pecetea celor credincioși este un crez, o declarație: „Domnul cunoaște pe cei ce sunt ai lui”. În 1 Corinteni 9:2, credincioșii din Corint sunt pentru Pavel pecetea apostoliei sale în Domnul. În Romani 4:11, circumcizia este pecetea dreptății cu care a fost însemnat Avraam.

Tema pecetluirii nu îi este caracteristică lui Pavel, deși el o folosește în mod memorabil, ci apare și în scrierile lui Ioan, de exemplu, în Apocalipsa 5:1, 7:4-8, 20:3.

Rolul Duhului Sfânt este acela de agent eschatologic care îi aduce la viață pe cei care cred, le dă o nouă identitate și îi păstrează în har (îi păzește, chiar îi menține în credință) până la obținerea mântuirii depline.

Metafora ungerii

Întâlnită și în corpusul ioanin, această metaforă apare și la Pavel: 2 Corinteni 1:21,22, verset amintit mai sus, unește trei metafore, a ungerii, a pecetluirii și a arvunei: „El ne-a uns, ne-a pecetluit și ne-a dat arvuna Duhului”. Un astfel de text leagă imaginile Duhului Sfânt din corpusul paulin de imagistica regală, profetică și economică a Vechiului Testament (ungere, pecetuire, arvună). Chiar dacă nu reprezintă una din temele tratate extensiv de Pavel, ungerea rămâne unul din simbolurile de bază ale Duhului, extrem de sugestiv în prezentarea chemării creștinilor la slujire și misiune.

PARALELISMELE ȘI ANTITEZELE DUHULUI SFÂNT ÎN CORPUSUL PAULIN

Pavel folosește un număr de paralelisme și antiteze devenite faimoase, unele fiind întâlnite și în scrierile lui

Ioan: Duh și apă, Duh și carne, Duh și Lege (cf. și paralelismul Duh și Viață). Epistolele către romani și galateni sunt epistolele în care aceste antiteze apar cel mai des. În afară de aceasta, caracteristic stilului lui Pavel este și faptul că argumentele sale conțin o mulțime de paradoxuri (expresii formal contradictorii, dar necontradictorii în esență: de exemplu, deși Legea pare să fie rea, totuși ea este bună și spirituală; mai departe, deși este bună, ea are un efect rău asupra noastră, deoarece ne incită să păcătuim și mai mult, prin interdicțiile pe care le dă și care stârnesc păcatul din noi, cf. Romani 7-8).

Paralelismul Duh - apă

Dacă în Ioan 7, de exemplu, apărea comparația implicită între Duhul Sfânt și izvoarele de apă vie, în scrierile lui Pavel apare des asocierea dintre Duh și apă (*pneuma - hudor*), prin conotațiile specifice ale botezului cu apă (*baptizo*, gr., a scufunda), la care se adaugă uneori cele legate de spălări și curățiri rituale, precum și imaginile legate de potolirea setei.

Astfel, în 1 Corinteni 10:2-4, se face o conexiune între botezul pentru Moise al lui Israel¹³⁴ (când evreii au fost acoperiți de nor, în pustie, și când au trecut prin Marea Roșie, urmându-l pe Moise), și Duhul Sfânt. Comparația subliniază unitatea poporului în contextul experiențelor din Exod, precum și caracterul profetic al acestor experiențe: astfel, toți evreii care au trecut prin aceste experiențe, au mâncat cu toții aceeași „mâncare duhovnicească” (*pneumatikon broma*), au băut cu toții

¹³⁴ Botezați *eis ton Mousen*, „spre Moise”, sau „întru Moise”, sau „pentru Moise”. Vezi o expresie similară în Romani 6:3, botezați *eis Christon Iesoun, eis ton thanaton*, botezați „întru Hristos”, „în Hristos”, și „în moarte”, „întru moarte”. Botezul pentru Moise era botezul celor care urmau calea, destinul, eliberarea adusă de Moise. Botezul pentru Hristos sau în Hristos este botezul celor care urmează calea, destinul, eliberarea adusă de Hristos.

„aceeași băutură duhovnicească” (*pneumatikon poma*) din aceeași „piatra duhovnicească care avea să vină după ei, iar piatra era Hristos” (*ek pneumatikes petras*). Astfel, botezul cu apă, prin simbolurile sale profetice (scufundarea sau trecerea prin Marea Roșie) este asociat cu experiența comună a Duhului Sfânt în Biserică.

Exprimarea clară a acestui adevăr apare în 1 Corinteni 12:13, unde Pavel afirmă că toți creștinii, din orice popor sau rasă, sau stare socială, au fost botezați într-un singur Duh (posibil, de un singur Duh; dativul cu prepoziția *en* poate avea și acest înțeles), și au băut dintr-un singur Duh. Cu alte cuvinte, se indică faptul că toți au fost botezați (scufundați) într-un singur Duh, de un singur Duh, scopul acestui botez fiind ca să dea viață și, în același timp, unitate Bisericii, în Isus Hristos (Pavel mai scrie că am fost botezați în Hristos, Gal. 3:27, sau în moartea și învierea lui Hristos, Rom. 6:3-4, Col. 2:12).

Forma de aorist pasiv (*ebaptisthemen*), „am fost botezați”) ar putea indica faptul că este vorba de o singură experiență, în cazul unui asemenea botez al Duhului Sfânt. Pavel nu scrie nicăieri în epistolele sale despre vreun botez repetabil cu Duhul Sfânt. În Efeseni 5:18 ar apărea, totuși, ideea unei anumite recurențe, anume o repetare a umplerii cu Duhului Sfânt, deoarece se spune „nu vă îmbătați cu vin, aceasta este destrăbălare, ci fiți umpluți cu Duhul” (umplerea este repetabilă, nu botezul).

Antiteza Duh - carne

Antiteza Duh – carne este una din cele mai importante în scrierile lui Pavel și este exprimată prin mai multe expresiile tehnice care includ: *kata sarka*, *kata pneuma* (potrivit cărnii, trupului, respectiv, potrivit duhului), *en sarki*, *en pneumatii* (sau forma scurtă, *sarki – pneumatii*; în trup, în duh, ori prin trup, prin duh) etc.

Semnificația contrastului depinde adesea de semnificația termenului „carne” (gr. *sarx*), care poate însemna și fire (fire pământească slabă, natură păcătoasă), și dorințe naturale instinctive, ori un mod eliptic de referire la Legea Vechiului Testament, în ideea menționării de porunci care se referă la trup, adică la regulile Legii.

Mai întâi, paralelismul Duh – carne apare în Romani 7-8, unde este vorba despre dilema de a admite cu mintea că Legea lui Dumnezeu este bună, dar că există și neputința, datorită legii păcatului din trup, de a face într-adevăr binele¹³⁵; conform Romani 8:1, soluția la această dilemă vine din eliberarea adusă de „legea duhului de viață în Hristos”. Tema este apoi dezvoltată pe mai multe paliere în Romani 8:5-10. Astfel, cei ce trăiesc după trup (fire) sunt în contrast cu cei ce trăiesc după Duhul (*hoi kata sarka ontes – hoi kata pneuma ontes*), cei care se gândesc la lucrurile duhului cu cei care se gândesc la lucrurile trupului (*firii; fronousin ta tes sarkos – fronousin ta tes pneumatos*); cugetarea trupului, sau a firii (*fronema tes sarkos*) duce la moarte și este vrăjmașă lui Dumnezeu, dar cugetarea centrată pe Duh (*fronema tes pneumatos*) duce la viață și pace; în final, se ajunge opoziția dintre cei care trăiesc (sunt) în trup (fire) (*en sarki ontes*) și cei care trăiesc (sunt) în duhul (*en pneumatii ontes*), prepoziția *en* (în) având semnificația de trăire complet imersată în mediul respectiv, adică în instincte și tendințe păcătoase sau în instincte și tendințe spirituale.

Opoziția dintre Duh și carne apare și la nivelul opoziției dintre credință și Lege, sau dintre creștini și iudei, pe baza alegoriei construite pe comparația dintre Isaac și Ișmael, și dintre Sarah și Agar, din Geneza: „așa cum cel născut natural (*kata sarka*) l-a prigonit pe cel

¹³⁵ F. F. Bruce, *Paul. Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 1988, 203-211.

născut datorită duhului (*kata pneuma*), la fel se întâmplă și acum” (Gal. 4:29).

Opoziția dintre Duh și carne, la nivel de trăire personală în păcat sau în curăție, apare în Galateni 5, în formulări foarte sugestive: „carnea pofteste împotriva Duhului (*kata tes pneumatou*), iar Duhul împotriva cărnii (*kata tes sarkos*), ele sunt opuse una alteia, așa încât nu puteți face ce voiți” (Gal. 5:17-18)¹³⁶. Aici Duhul (*pneuma*) scris cu literă mare, aduce interpretarea că autorul se referă la Duhul lui Dumnezeu. Deși aceasta este pentru mulți comentatori prima opțiune, ar putea fi vorba însă și despre duhul omului, așa cum a fost acesta înnoit prin Duhul Sfânt. Contrastul dintre cele două stiluri de viață apare și la nivelul roadelor, al efectelor vieții (rodul Duhului, *karpos tou pneumatou*, Gal. 5:22-24 este opus faptelor cărnii, *ta erga tes sarkos*, 5:19-21).

Antiteza Duh - Lege

Paralelismul dintre Duh și Lege, amintit și în paragraful dinainte sub forma antitezei *pneuma – sarx*, apare și în forme mai explicite, prin perechile de termeni: *pneuma – nomos* (gr. *nomos*, lege), *pneuma – gramma* (gr. *gramma*, literă, slovă, prescripție).

Seria referințelor începe în Romani 2:29, unde Pavel compară circumcizia în trup (carne) cu cea a inimii, cei credincioși fiind circumciși „în duh, nu în literă” (traduceri alternative: „în Duhul, nu în literă”, sau „prin Duhul, nu prin [ascultarea de] literă”; gr. *en pneumatou ou grammati*).

În Romani 7:6 Pavel afirmă că, acum, eliberați fiind de Lege, creștinii slujesc în „noutatea Duhului” (*en kainoteti pneumatou*), nu în „vechimea literei” (*palaioteti grammatos*) sau, alternativ, „într-un Duh nou”, nu „în litera cea veche” (gr. *douleuein hemas en kainoteti pneumatou kai ou palaioteti grammatos*).

¹³⁶ Fee, *Pavel, Duhul*, 145-158.

După ce, în Romani 7, Pavel discutat despre neputința legii de a salva pe cel păcătos (cf. Rom. 8:3), Romani 8:1-2 vine să precizeze că nu mai este nici o condamnare pentru cel credicios căci „legea Duhului vieții în Hristos Isus te-a eliberat de legea păcatului și a morții” (gr. *ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleuterosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*).

În legământul lui Hristos, Duhul ne scoate de sub jurisdicția Legii și ne dă salvarea, în timp ce tot el este Duhul care a inspirat Legea, dar nu ca pe o soluție pentru mântuire, ci ca pe un îndrumător spre Hristos.

Conform Romani 8:3-4, cerința dreaptă a legii (*to dikaioma tou nomou*) este împlinită în creștin, deoarece el trăiește nu conform trupului (adică, nu conform firii sau conform legii), ci conform Duhului (*kata pneuma*). Cu alte cuvinte, singurul mod de a satisface Legea, este prin Duhul care abolește Legea.

Galateni 5:18 exprimă acest paradox într-un mod memorabil: „dacă sunteți conduși de Duhul, nu sunteți sub Lege” (*ei de pneumati agesthe, ouk este hupo nomon*).

Galateni 5:4-5 afirmă, de asemenea, acest lucru, în termeni mai largi însă: cei ce vor să fie drepti prin lege (*hoitines en nomo dikaiousthe*), s-a despărțit de Hristos, dar creștinii sunt au nădejde prin Duhul, prin credință.

Caracterul delicat al relației dintre Duh și Lege ar putea fi însă demonstrat de un alt citat din Galateni, anume Galateni 4:21, care sună astfel: „Spuneți-mi voi, care vreți să fiți sub lege (*hupo nomon*), nu ascultați (sau: nu auziți) voi Legea (*ton nomon ouk akouete*)?” Sensul ar putea fi de „ia, auziți acum ce zice Legea...”, dar poate fi și acela redat de traducerea următoare: „voi, care vreți să fiți sub lege, nu ascultați voi deja legea?” În acest caz, sensul atenționării lui Pavel este că, aceia care vor să fie sub jurisdicția legii, ar trebui să înțeleagă faptul că tocmai legea prevede abolirea legii și prioritatea credinței, a promisiunii divine, a Duhului, deoarece

exemplele cu Isaac și Ișmael, Sarah și Agar, tocmai aceasta demonstrează, în cap. 4, anume faptul că sclava Agar a fugit în Sinai, deci Sinaiul și Legea de pe Sinai reprezintă robia, pe când noi, creștinii suntem fii ai credinței, ai promisiunii, ai Duhului, așa cum a fost Isaac, fiul Sarei. Avraam, într-adevăr a primit promisiunile divine înainte de a primi semnul circumciziei, și credința și ascultarea i-au fost socotite ca dreptate, înainte să fie circumcis, adică să primească semnul legii ce urma să vină. Oricum, în general, patriarhii au primit făgăduințele divine înainte de venirea Legii de pe Sinai, prin Moise, dată de Domnul și de îngeri.

În afară de exemple ca acestea de până acum, există și construcții mai poetice legate de acest paralelism Duh – lege, de exemplu în 2 Corinteni 3:5-6, unde creștinii din Corint sunt asemănați cu o epistolă scrisă de apostoli „nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci în inimi de carne”. Referința la Lege este indirectă și se pare că Pavel are în vedere Ieremia 31:31-33.

Paradoxurile Duhului Sfânt în corpusul paulin

Deși Pavel și-a obișnuit cititorii cu antiteza Duh – Lege, ieșirea din neputința de a împlini Legea se face printr-un paradox, anume prin „Legea Duhului vieții în Hristos Isus [care] m-a eliberat de legea păcatului și a morții” (Romani 8:2). Construcția paradoxală poate însemna „puterea Duhului” sau „conducerea Duhului”, dar poate indica și ideea unei rânduiei care depășește rânduiala Legii, a legământului celui nou și a puterii divine care stă în spatele lui.

Tot în Romani 8 mai apare un paradox care implică Duhul, anume, paradoxul posibilității vieții prin Duhul Sfânt, în prezent, în timp ce prin trupul păcătos omul este condamnat de Lege și destinat pedepsei și morții (cf. Romani 8:4, 10-11). Cheia acestei supraviețuiri

paradoxale prin Duhul este întruparea și jertfa lui Isus, care au făcut posibilă simultaneitatea transformării interioare, prin primirea Duhului Sfânt și a vieții noi, și a existenței fizice într-un trup păcătos, încă neînnoit, dar gata de venirea învierii, a schimbării sale depline. Astfel, s-a evitat efectul distructiv al Legii, care îl condamna și îl executa pe omul păcătos înainte să îl poată salva.

EPISTOLA CĂTRE ROMANI

Pavel tratează subiectul Duhului Sfânt și a lucrării sale în cinci epistole majore (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni). De fapt, Romani vine imediat după 1 Corinteni, în ce privește materialul referitor la Duhul Sfânt. Formal și conceptual, Pavel este foarte atent la felul în care argumentează despre caracteristicile lucrării Duhului Sfânt în cei credincioși (Pavel este foarte logic și în alte subiecte, cum ar fi Legea, credința, învierea, viața practică, etc.). Pe ansamblu, originea explorării lucrării Duhului Sfânt în Romani, pare să fie încercarea de a lămuri pe iudeii din Roma cu privire la natura libertății și puterii de sfințenie în viața creștină¹³⁷.

De la început, în Romani se pot distinge trei secțiuni majore despre Duhul Sfânt: Romani 1-2 și 5 (relația dintre Duhul Sfânt și evanghelie), 7-8 (relația dintre Duhul Sfânt și înnoirea vieții interioare a omului credincios), și 14-15 (relația dintre Duhul Sfânt și ascultarea practică de voința lui Dumnezeu). În afara acestor texte există doar puține referințe despre Duhul lui Dumnezeu.

Romani 1-2 și 5

Prima mențiune a Duhului Sfânt apare în Romani 1:4 și se referă la confirmarea lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, prin învierea lui din morți, o confirmare dată conform

¹³⁷ Fee, *God's Empowering Presence*, 473. Cf. A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh: T&T Clark, 1988.

Duhului sfințeniei (*kata pneuma hagiosunes*). Expresia folosită de Pavel, unică în scrisorile sale, se poate referi fie la Duhul sfințeniei lui Isus, adică la persoana sfântă a lui Isus însuși, fie la Duhul Sfânt, a treia persoană din Sfânta Treime, care este numit Duhul sfințeniei¹³⁸. În primul caz, pasajul descrie divinitatea lui Isus, argumentul din vv. 3-4 fiind bazat pe o paralelă între umanitatea lui Isus (de descendență davidică, evreiască, regală) și divinitatea sa (de descendență divină, spirituală, dovedită la înviere), între perspectiva trupului, *sarx*, și cea a duhului, *pneuma*.

Conform celei de a doua interpretări, pasajul îl are în vedere pe Duhul Sfânt care dă mărturie despre Isus prin înviere, deoarece Dumnezeu îl învie prin puterea Duhului, și anume într-un trup spiritual. În ambele cazuri, concepția de ansamblu a pasajului este una mesianică, prin care Duhul Sfânt confirmă, direct sau prin asociere, lucrarea specială și identitatea divină a lui Isus, punerea sa deoparte pentru Dumnezeu, prin Duhul Sfânt. Spre deosebire de perspectiva generală a evangheliilor, care pune accent pe nașterea lui Isus, prin Duhul, Pavel subliniază învierea lui Isus, prin Duhul, privită ca o confirmare a chemării și identității sale speciale.

După o serie de referințe care au în vedere mai degrabă duhul omului, decât Duhul lui Dumnezeu¹³⁹, un pasaj la limita interpretării este Romani 1:11, care exprimă laconic, chiar enigmatic, dorința lui Pavel de a veni la Roma și de a le da credincioșilor de acolo vreun dar duhovnicesc (*harisma pneumatikon*). Ce ar putea fi

¹³⁸ Fee, *God's Empowering Presence*, 480-484.

¹³⁹ Mai multe texte se referă la duhul omenesc în Romani, precum și în celelalte epistole ale lui Pavel. Cf. 1:9, „slujesc Domnului în duhul meu”; 2:8, „duh de ceartă”, al celor răzvrățiți față de adevăr; 8:10, „duhul vostru este viu”; 8:15, „am primit nu duh de robie, ci duh de înfiere”; 11:9, „Dumnezeu le-a dat un duh de adormire”; 12:11, „plini de zel cu duhul, în duhul” etc.

acest dar duhovnicesc și care este originea și natura lui (un dar din darurile lui Pavel, sau un dar din darurile Duhului, pentru care Pavel este un mijlocitor de nădejde etc.) rămâne un subiect de discuție. Romani 1:12 indică un echilibru în atitudinea lui Pavel, deoarece el este gata nu doar să dea, dar și să primească din partea lor o încurajare în credința creștină pe care o au în comun, el și credincioșii din Roma.

Tot din textele introductive, fac parte și referințele din Romani 2:29 și 5:5. Ele aduc în prim plan problematica relației dintre Duh și Lege. Astfel, adevărata tăiere împrejur este cea a inimii, „în duh”, nu în litera Legii (2:29). Pavel introduce aici, deși într-un mod oarecum ambiguu, expresia „în duhul” (*en pneumati*), care poate însemna fie duhul omului, care primește o înnoire, un semn, o circumcizie spirituală, ca semn al mântuirii, sau poate însemna și Duhul Sfânt care face circumcizia inimii, a credinței și gândirii omenești.

Romani 5:5 („nădejdea aceasta nu înșală, pentru că dragostea lui Dumnezeu a fost turnată în inimile noastre prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat”), descrie apoi credința creștină așa cum o vede Pavel, în conținutul ei confesional, eschatologic și trinitarian¹⁴⁰. De obicei, limbajul de aici este dat ca exemplu de limbaj dinamic folosit despre Duhul Sfânt¹⁴¹. Referința la dăruirea Duhului are conotații eschatologice, de asemeni, aducând aminte de sărbătoarea Cincizecimii.

Romani 7-8

A doua secțiune majoră din Romani, în ce privește teologia Duhului Sfânt, cuprinde capitolele 7-8, în care se găsesc cele mai multe învățături despre Duhul Sfânt (în

¹⁴⁰ Fee, *God's Empowering Power*, 494. Limbajul aduce aminte de 1 Corinteni 13. Relația dintre Dumnezeu Tatăl și Duhul Sfânt este precizată prin acțiunea „dăruirii”. Nădejdea trimite la ideea moștenirii și a celei de a doua veniri a Domnului.

¹⁴¹ Thiselton, *The Living Paul*, 65.

mod deosebit, capitolul 8 ar putea fi numit capitolul Duhului Sfânt în Romani, dar capitolul 7 este important, prin prefațarea temei din Romani 8).

Romani 7:6 începe cu o afirmație directă și surprinzătoare despre caracterul vechi al Legii, în contrast cu cel nou al Duhului. Conform lui Pavel, am fost dezlegați de Lege, prin moarte [a noastră prin cea a lui Hristos], ca să îl slujim pe Dumnezeu „în înnoirea Duhului” sau „noutatea Duhului” – ori „într-un duh nou” (*en kainoteti pneumatos*), și nu „în vechimea literii”, sau „în litera cea veche” (*en palaioteti grammatos*). Duhul este contrapus literii, iar noutatea este contrapusă vechimii, într-o metaforă care aproape că identifică Duhul cu viața, iar vechimea și litera cu un trup mort (o imagine care trimite la Gen. 1-2, la creație).

Deși Legea este bună (*kalos*, 7:16), chiar este spirituală (este numită *nomos pneumatikos*; 7:14), omul este trupesc (*sarkinos*) și păcătos și deturneză efectele Legii în viața umană (Legea bună nu îl poate răsplăti cu nimic, ci îl condamnă la moarte și are, deci, efecte negative), fiind nevoie de această înnoire prin Duhul.

La un moment dat, cel puțin lingvistic, se pare că Pavel consideră și folosește termenul Lege (*nomos*) drept un factor teologic unificator în demonstrațiile sale din Romani 7-8. Astfel, el vorbește despre mai multe feluri de Legi: Legea lui Dumnezeu; legea păcatului și a cărnii (a trupului păcătos, a firii); și, în final, „o lege a Duhului de viață în Hristos Isus”. Ieșirea din dilema divizării interioare a omului între rațiunea sa (care recunoaște și iubește Legea lui Dumnezeu) și acțiunile sale (dominate copios de robia față de legea păcatului din trup) se face, astfel, tot printr-o „lege”, anume „Legea Duhului vieții în Hristos Isus” (8:1-2).¹⁴² Așa cum spune 8:1, într-un verset

¹⁴² 8:1b, „care nu trăiesc după îndemnurile firii pământești, ci după îndemnurile Duhului”, nu apare în manuscrisele cele mai vechi; propoziția este preluată din 8:4 și adăugată în 8:1, mai târziu. În

dificil de interpretat în detaliu, „legea Duhului vieții în Hristos Isus te-a eliberat¹⁴³ de legea păcatului și a morții” (*ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleutherosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*). Într-un filon de gândire liturgică prezent și în Evrei și în Apocalipsa, chiar și în 1-2 Corinteni (Templul din ceruri, creștinul ca Templu al lui Dumnezeu, Biserica văzută ca Templu etc.), în Romani 8:1-2 Pavel adoptă o descriere de iudaic a lucrării Duhului, și vorbește despre o Lege a Duhului. Cu alte cuvinte, în acțiunea mântuitoare a Duhului există forța unei legi divine revelată nu lui Moise și nu pe Sinai, ci prin Isus, pe Golgota. Seria de două genitive plus un dativ (Legea Duhului vieții în Hristos Isus) lasă deschise mai multe posibilități de înțelegere a textului: Legea Duhului este în Hristos, viața este în Hristos, Legea eliberatoare este a Duhului în Hristos.

În contextul acestei discuții, Pavel aduce în prim-plan, în mod subtil, și subiectul focalizării minții umane pe ascultarea de Duhul Sfânt (*fronema*, gând; *froneo* – a cugeta, a fi preocupat; prin extensie, a trăi). Teologia Duhului în Romani 8 este introdusă printr-o serie de expresii și paralelisme cum sunt: *kata sarka* și *kata pneuma* („conform trupului” și „conform Duhului”, folosite cu diverse verbe, cum sunt „a umbla – a trăi”, *peripateo*; „a fi”, *eimi* – *ontes*; sau „a trăi”, *zao*); sau *fronema sarkos* și *fronema pneumatos* („gândirea trupului” și „gândirea duhului”), ori *en sarki* și *en pneumat* („în trup” și, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”, construite cu verbul „a fi” – *eimi*, la participiu plural

plus, traducerea Cornilescu folosește o parafrază extinsă, în vreme ce originalul spune: „cei care nu trăiesc conform cărnii, ci conform Duhului.”

¹⁴³ Deși „m-a eliberat” este varianta cea mai folosită în traduceri, „te-a eliberat” este considerată în prezent, în edițiile critice ale NT, varianta cea mai probabilă, ca *lectio difficilior* și fiind reprezentată mai bine în manuscrisele vechi grecești.

„fiind” - *ontes*); *ta tes sarkos* și *ta tes pneumatos*, „cele ale trupului” și „cele ale duhului”. Seria construcțiilor lingvistice semnificative despre Duhul Sfânt continuă cu antiteza verbelor „a trăi” – „a muri” (*zao* – *apothnesko*), și cu verbele de cooperare construite cu particula *sun* – împreună (*summartureo* – a da mărturie împreună, *sunergo* – a lucra împreună, *sunapothnesko* – a muri împreună, *sumpatheo* – a suferi împreună, *sunkleroo* – a moșteni împreună, *sundoxazo* – a fi glorificat împreună, *sustenazo* – a susținea împreună, *sunodino* – a suferi dureri mari (ca la naștere) împreună, *sunantilambano* – a ajuta împreună etc.).

După această primă parte din capitolul 8, Pavel se concentrează asupra vieții noi prin Duhul Sfânt (8:5-17). Gândirea la lucrurile Duhului (*fronema pneumatos*) este esențială și, la fel, trăirea în duhul (*en pneumati*), 8:5-9. Versetul 9 este pivotal pentru că aici se schimbă direcția argumentului spre prezentarea lucrării Duhului în interiorul creștinului, care este secretul vieții noi: „Voi însă nu sunteți sub stăpânirea trupului [lit.: voi însă nu sunteți în carne], ci sub stăpânirea Duhului [în Duhul], dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi; dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, nu este al lui Hristos” (8:9, cf. și 8:11; *oikeo*, *enoikeo*, a locui). Același Duh care, locuind în cei credincioși, garantează o viață nouă, este cel care dă și siguranța învierii: Dumnezeu va învia trupurile omenești, din cauza Duhului care *locuiește* în oameni (8:11). Locuirea Duhului în omul credincios este garanția vieții noi și a viitorului.

Prin Duhul creștinul are putere să „omoare” faptele trupului și să trăiască o viață nouă (8:13; cine trăiește conform trupului va muri, dar cine dă morții faptele trupului, va trăi). Cei ce se lasă conduși de Duhul, aceia sunt copii ai lui Dumnezeu (8:14; cf. 8:9).¹⁴⁴

¹⁴⁴ Duhul lui Hristos este totuna cu Duhul lui Dumnezeu, cf. 8:9.

Duhul este cel care dă garanția și siguranța înfierii (mărturisește că suntem fii ai lui Dumnezeu și dă creștinilor o identitate clară care îi face să strige: „Avva”, adică „tată!”; 8:15)¹⁴⁵.

Creștinii au rodul dintâi al Duhului, *ten aparchen tou pneumatos* (8:23), care este chiar Duhul însuși – dar poate fi și efectele sale în cei credincioși. Celălalt rod al mântuirii este răscumpărarea trupului, învierea (8:23b).

Duhul îl ajută pe creștin în viața de credință: el se roagă împreună cu noi, mijlocește pentru noi cu suspine neauzite (8:26), conform „gândirii Duhului” (*fronema tou pneumatos*, tradus de Cornilescu prin formula „năzuința Duhului”; aici se reia tema de la începutul cap. 8, despre „gândirea duhului” și „gândirea trupului”). Expresia „duhul ajută – împreună cu noi, în slăbiciunea noastră” (gr. *to pneuma sunantilambanetai te asteneia hemon*) este intens personală¹⁴⁶.

În Romani 9:1, Pavel continuă pe această notă personală, asigurându-și cititorii de importanța mărturiei conștiinței, prin Duhul Sfânt (*summartuouses moi tes suneideseos mou en pneumati hagio*, „conștiința mea îmi mărturisește împreună cu Duhul Sfânt”; Pavel este motivat, prin Duhul, de o dragoste adâncă pentru poporul său, Israel). Important din punctul de vedere al temei studiate este faptul că Pavel menționează această conlucrare între conștiința sa (*suneideseos mou*), care mărturisește în (*en*) și împreună (*sun*) cu Duhul Sfânt (*summartuouses... en pneumati hagio*). Aici transpare

¹⁴⁵ Mărturia interioară a Duhului cu privire la calitatea de fiu – fiică a lui Dumnezeu, este un fel de asigurare, un fel de dialog continuu cu cel credincios. Unii comentatori afirmă că Duhul nu mai vorbește azi creștinilor decât prin intermediul Bibliei, dar acest verset, deși confirmă implicit această legătură biblică, afirmă existența unui dialog personal. Este adevărat, natura dialogului nu se referă la revelații noi, ci la confirmarea revelațiilor biblice despre mântuire.

¹⁴⁶ Thiselton, *The Living Paul*, 65.

nu doar o teologie paulină a Duhului Sfânt, ci și o teologie a conștiinței.

Romani 14-15

Tonul teologic general reapare în capitolele 14-15, care se ocupă cu trăirea creștină, în ansamblul ei. Astfel, principiul enunțat în Romani 14:17 afirmă că esența împărăției lui Dumnezeu nu este legalismul ori disprețul față de regulile altora, căci împărăția lui Dumnezeu nu ține de reguli ascetice despre mâncare și bătură, ci de participarea la viața Sf. Treimi. Așa cum scrie Pavel, împărăția lui Dumnezeu are de a face cu „dreptatea, bucuria și pacea în Duhul Sfânt” (*dikaiosune kai eirene kai chara en pneumati hagio*). Duhul este, astfel, sursă și facilitator al acestor calități care țin de mântuire și de viața nouă, în Dumnezeu.

Ultimele referințe sunt cuprinse în sfaturile generale din Romani 15, care vorbesc despre planurile lui Pavel de continuare a vestirii evangheliei către neamuri. Astfel, în ceea ce ar putea fi o urare de încheire, în 15:13, Pavel le dorește romanilor ca, prin puterea Duhului Sfânt, să fie plini de nădejde. Apoi, el le mărturisește crezul său evanghelistic (ca și în 1:16-17), arătând că el slujește ca preot al lui Hristos, prezentând păgânilor evanghelia lui Hristos, astfel încât neamurile să fie o jertfă sfințită de Duhul Sfânt, bine primită de Dumnezeu, 15:16¹⁴⁷. Vestirea evangheliei include toate modalitățile cunoscute: „fie prin cuvântul meu, fie prin faptele mele, fie prin puterea semnelor și a minunilor, fie prin puterea Duhului Sfânt” (15:18-19).

Ultima referire la Duhul este îndemnul la rugăciune din 15:30 „vă rog prin Domnul nostru Isus Hristos și prin iubirea Duhului, să vă luptați împreună cu mine în rugăciuni către Dumnezeu pentru mine”. Duhul Sfânt

¹⁴⁷ Și aici, ca și în 15:18-19, este evidentă teologia trinitară a lui Pavel. Cf. Fee, *God's Empowering Presence*, 626-631, 634.

este cel care asigură legăturile frățești de iubire între creștini și motivarea la rugăciune, alături de lucrarea Domnului Hristos.

Sinteză Romani

În Romani, Duhul Sfânt apare în contexte diverse, dominate de o problematică iudaică (nevoia de credință, comparația cu Legea, comparația cu neamurile păgâne, puterea de a trăi o viață nouă, sfântă). Duhul Sfânt este menționat adesea în legătură cu învățătura despre Sfânta Treime (Tatăl, Isus, Duhul Sfânt), precum și în legătură cu viața credinciosului, atât din punct de vedere al experienței prezente, cât și din punct de vedere al așteptărilor privitoare la viitor (eschatologie).

Cele mai importante mențiuni privitoare la Duhul Sfânt sunt cuprinse în capitolele 7-8 și se referă la lucrarea Duhului de eliberare a credinciosului de sub păcat și de sub Lege, de înnoire și de înfiere a celui credincios în familia lui Dumnezeu, de abilitare în vederea trăirii unei vieți sfinte, cu puteri noi. Duhul Sfânt asigură consolidarea interioară a creștinului, puterea de a învinge păcatul, dă mărturie și maturitate în viața de credință, dăruiește o conștiință tot mai sfântă și mai clară, o motivație tot mai puternică pentru o viață nouă, în ascultare de Dumnezeu.

EPISTOLELE 1 ȘI 2 CORINTENI

Ambele epistole sunt adresate aceleiași Biserici din Corint, o biserică tânără, dezorientată cu privire la felul în care grecii creștini trebuie să trăiască într-o metropolă păgână.

Membrii acestei biserici nu înțelegeau locul diversității și al unității în adunările creștine, de aceea credeau că libertatea în Hristos le permite să formeze partide în Biserică; ei nu înțelegeau moralitatea creștină și viețuirea în căsătorie, de aceea oscilau între libertăți grecești nepermise în mediul creștin (libertinaj sexual,

încălcarea limitelor vieții de familie, flirt și diverse atingeri fizice) și ascetism (evitarea căsătoriei, ușurință în acordarea divorțului); nu înțelegeau valoarea darurilor spirituale și ierarhia lor în spiritualitatea Bisericii, și apreciau mai ales darurile extatice, spectaculoase, pe care le cinsteau și le laudau și religiile grecești (vorbirea în limbi, minunile, profeția în stare de extaz religios, vezi Pythia, oracolul de la Delfi, care profetea în stare hipnotizată, de drogare prin gazele intoxicante din subteran); nu înțelegeau pe deplin semnificația cinei Domnului și a modului serios în care trebuia luată, nici nevoia de delimitare a creștinului față de templele idolatre și față de mesele de acolo (cărniuri sau băutură; cumpărarea din piață a lucrurilor care fuseseră jertfite idolilor era acceptabilă, deoarece în această situație ele nu reprezentau decât o simplă hrană; dar participarea în templele păgâne la mâncărurile jertfite idolilor nu era acceptabilă, ci era o formă de închinare la idoli); nu înțelegeau nevoia de dărnicie către frați și de cinstire și mulțumire adusă Domnului prin daruri de bunăvoie (de tip zeciuală), sau nevoia și responsabilitatea de ajutorare a săracilor; nu înțelegeau bine diferențele între legământul Vechiului Testament și cel al Noului Testament etc. Confruntat cu această situație complicată, Pavel răspunde nelămuririlor din Corint și subliniază, în acest context, importanța unei trăiri bogate în înțelegere, în dragoste, în plinătatea darurilor și călăuzirii Duhului Sfânt.

1 Corinteni

Prima epistolă către corinteni începe prin a aborda rolul Duhului Sfânt în predicarea și înțelepciunea creștină (1-2), după care prezintă rolul Duhului în viața de sfințenie personală și în Biserică (3-7), și are un punct culminant în discuția despre importanța și modul corect de folosire a darurilor spirituale în Biserică (12-14); în final, Pavel subliniază că Duhul Sfânt și lucrarea lui sunt esențiale

în înțelegerea, așteptarea și trăirea învierii („tratatul” despre înviere și valoarea ei etică, din 1 Corinteni 15).

1-2 predicarea și înțelepciunea creștină

În primele două capitole din 1 Corinteni, Pavel tratează relația dintre înțelepciunea lumii și înțelepciunea lui Dumnezeu. El arată, astfel, că există două feluri de înțelepciune, una intelectuală, omenească, specifică dezbaterilor filosofice (pe care apostolul o interoghează: „unde este înțeleptul, unde este savantul, unde este filosoful cercetător al lumii acesteia?”, 1Cor.1:20), și o altă înțelepciune, de origine divină, care pare un fel de nebunie pentru oameni, dar este, de fapt, o gândire profundă, puternică, înțelepciunea lui Dumnezeu (1Cor.1:17-25). Apar și două feluri de oameni, spirituali și firești (*pneumatikoi*, duhovnicești, și pe de altă parte, *sarkinoi* - carnali, 3:1; sau *sofoi* – înțelepți în felul oamenilor, 1:20, 26; sau *psuchikoi* - psihici, firești, lipsiți de duh, 1Cor. 2:14; cf. și Iuda 1:19)¹⁴⁸. În acest context, Pavel precizează ascultătorilor săi că predicarea lui a fost întemeiată pe dovezile Duhului Sfânt și pe puterea lui Dumnezeu, nu pe înțelepciunea omenească (1Cor. 2:4). Aici este de remarca asocierea între *pneuma* și *dunamis*, Duh și putere, asociere care va mai fi menționată în 1 Corinteni.

În continuare, epistola deschide un subiect foarte interesant, anume că prezența Duhului Sfânt în credincioși este garanția și evidența revelării gândurilor lui Dumnezeu către credincioși. Pasajele din 1 Corinteni 2 construiesc o adevărată epistemologie, o teorie a cunoașterii bazată pe prezența divină în om. Dumnezeu ne descoperă gândurile sale adânci prin Duhul care sondează totul, deoarece Duhul are acces chiar și în

¹⁴⁸ Din cele 24 de menționări ale cuvântului *pneumatikois*, 15 sunt în 1 Corinteni. „Oamenii spiritului” sau „cei duhovnicești”, este un termen preferat de Pavel în 1 Corinteni, cf. Fee, *God's Empowering Power*, 82, 105-112.

domeniile cele mai profunde ale gândirii lui Dumnezeu (1Cor. 2:10). Duhul Sfânt este singurul care are acces la tainele lui Dumnezeu (1Cor. 2:11). Argumentul apostolului face apel aici la o anumită asemănare între lucrarea Duhului lui Dumnezeu și cea a duhului omului, primul având acces la toate gândurile divine, iar cel de al doilea, în mod asemănător, având acces neîngrădit la gândurile profunde, intime, ale omului (cf. și 1Cor. 6:19). Prin urmare, înțelegerea planurilor lui Dumnezeu este posibilă din cauză că oamenii credincioși au primit Duhul lui Dumnezeu, nu duhul lumii (1Cor. 2:12). În același timp, descrierea aceasta are conotații trinitare, pentru că vorbește despre Duhul Sfânt care are acces la tainele lui Dumnezeu și care ne face cunoscut gândul lui Hristos (1Cor. 2:10,15,16).

Limbajul Duhului și subiectele sale au o natură specială (cuvinte duhovnicești; judecată duhovnicească). Când se gândește asupra lor este nevoie ca „cele duhovnicești, de cei duhovnicești să fie judecate, în termenii duhului” (*en didaktois pneumatous, pneumatikous pneumatika sugkrinontes*, 1Cor. 2:13). Este nevoie de un discurs cu termeni adecvați, cu concepție bazată pe revelație, nu cu termeni profani, seculari, bazați pe gândirea omenească. Altminteri, omul natural, nespirtual, nu poate percepe lucrurile Duhului (1Cor. 2:13-15); acestea pot fi pricepute doar prin judecata (discernerea), prin gândirea Duhului (*anakrino*, 2:14-16). Pavel afirmă existența unor anumite limite asupra demersurilor necreștine de interogare și cunoaștere a lui Dumnezeu și a revelației sale, precum și natura Duhului de a fi sursă a cunoașterii de Dumnezeu.

3-7 sfințenia personală și a Bisericii

În 1 Corinteni 3:16-17 introduce metafora clădirii vii, a templului; astfel, creștinii sunt Templul lui Dumnezeu (*naos* – spațiul sacru, nu *hieros*, templul întreg), un spațiu sacru al închinării, locuit de Duhul Sfânt. Tema

este continuată, dar pe alt palier, în 6:19. Dacă în 3:16 toți creștinii sunt Templul lui Dumnezeu, locuit de Duhul Sfânt, în 6:19 trupul fiecărui creștin este (un) Templu al Duhului Sfânt. Cele două perspective, individuală și comunitară, sunt complementare, indicând cele două referințe majore ale metaforei templului.

1 Corinteni 5:3 reprezintă un fel de paranteză etică în care Pavel îi asigură pe destinatari că, în discutarea problemelor de imoralitate și în deciziile lor de disciplinare a celor implicați, a fost și el prezent „în Duhul” (sau „în duhul”; în 5:4 este cu siguranță duhul lui Pavel, aici însă textul poate fi interpretat în ambele sensuri, duhul omului sau Duhul Domnului).

Duhul Sfânt este, de asemenea, agentul și mediul sfințirii și îndreptățirii noastre, în Hristos (1Cor. 6:11). Aici apare un paralelism între numele lui Isus și Duhul Sfânt, ambele apărând la dativ atunci când se spune că am fost spălați, sfințiți, și făcuți dreپți în numele lui Isus, *en to onomati Iesou Hristou*, și în Duhul Sfânt, *en to pneumati tou theou*. Lucrarea Duhului și lucrarea lui Isus sunt în relație directă, simultane, iar textul le pune pe același plan, ceea ce are implicații trinitare (afirmă divinitatea Duhului și egalitatea sa cu Fiul).

Încurajarea la o viață sfântă face apel la argumentul potrivit căruia cel se alipește de Isus, este un singur duh cu el (*hen pneuma estin*; o unitate spirituală, 1Cor. 6:17). Textul face apel la această expresie prin contrast cu v. 17, unde se atrage atenția că aceia care se unesc cu o prostituată sunt un singur trup cu ea (*hen soma estin*, 1Cor. 6:16, citat din Gen. 2:4, cf. Mt. 19:5). În această teologie a trupului și a duhului omului se simte ecoul teologiei căsătoriei și a relației Hristos-Biserică din Efeseni 5:31-32. Unitatea spirituală dintre om și Isus se realizează, bineînțeles, prin Duhul Sfânt (principiu care se aplică și în cazul relației Hristos-Biserică în Ef. 5:31-32, care este o relație tainică și spirituală între Fiul divin

cel întrupat și omenirea mântuită, o relație de tip mire-mireasă, sau soț-soție).

Vorbind despre căsătorie, Pavel subliniază în final, în secțiunea despre divorț și recăsătorire, că îndemnurile sale trebuie luate în serios, deoarece „și el are Duhul lui Dumnezeu” (1Cor. 7:40). Expresia face aluzie la pretențiile altor învățători care încercau să îl conteste și prezintă, în același timp, și conștiința de sine a lui Pavel, ca om mântuit și chemat la apostolie.

12-14, teologia darurilor spirituale

Această secțiune reprezintă, cu siguranță, una din cele mai cunoscute pasaje despre Duhul Sfânt din întreg corpusul paulin. De fapt, 1 Corinteni 12:1 oferă un adevărat titlu de carte pentru întreaga secțiune, deoarece Pavel își începe explicațiile cu expresia *peri de ton pneumatikon*, adică „despre cele spirituale”¹⁴⁹. Ceea ce urmează în 12-14 este un fel de mic tratat despre Duhul Sfânt și darurile sale în Biserică, în vederea slujirii.

Pavel, la fel ca Luca și ca Ioan, subliniază de la bun început relația dintre Duhul Sfânt și mântuitorul Isus: oricine îl recunoaște pe Isus ca Domn, vorbește de la Duhul Sfânt, și oricine îl respinge, nu are Duhul Sfânt (1 Corinteni 12:3). Aceasta înseamnă că a vorbi despre darurile Duhului Sfânt înseamnă a recunoaște mai întâi de toate domnia lui Isus Hristos în Biserică și în lume și, bineînțeles, și peste aceste daruri și cei ce le au și le exercită.

Pasajul din 1 Corinteni 12:4-11 prezintă un paralelism interesant cu Efeseni 4:1-16, în ambele fiind vorba despre darurile slujirii în Biserică; în timp ce în Efeseni

¹⁴⁹ Tipul acesta de expresie era des folosit în scrierile vremii, cf. Aristotel, *Peri hermeneias* (Despre hermeneutică; sau: Despre interpretare); *Peri ton sofistikon elenchon* (Despre contracararea sofistilor); *Peri psuches* (Despre suflet); Diogenes, *Peri ton mythologoumenon zoon* (Despre animale mitologice); Democrit, *Peri ton eidon* (Despre forme) etc.

dătătorul darurilor este Isus – iar Duhul asigură unitatea Bisericii, aici darurile fiind împărțite de Duhul Sfânt (darurile le dă Duhul, slujirile le conduce Hristos, iar lucrările și planificările le face Tatăl). Enumerarea, detaliile și limbajul sunt de esență trinitară.

Regulă de bază în exercitarea darurilor este slujirea celorlalți, astfel manifestarea (arătarea) Duhului se dă la fiecare spre folosul celorlalți (12:7). Darurile în sine acoperă o arie largă: comunicarea (discurs sau *logos* despre înțelepciune, *logos* despre cunoaștere), credința, vindecarea, putere pentru minuni, profeția, distingerea duhurilor, vorbirea diverse limbi (diverse, *genos*, poate însemna și o referire la popoare diverse), traducerea limbilor (sau interpretarea lor). Duhul dă darurile așa cum intenționează, după voința sa, ceea ce constituie un prerogativ personal și divin (12:11).

La fel ca în Efeseni 4, și în 1 Corinteni 12:13 Duhul asigură unitatea Bisericii prin unitatea experienței în exercitarea darurilor: cei credincioși au fost botezați în unul și același Duh (*en hen pneumati*), spre a forma un singur, unul și același trup (*eis to hen soma*); toți sunt adăpați din același Duh („botezați” și „adăpați” reprezintă termeni care trimit la imaginea botezului în apă).

Referințele la Duhul Sfânt reapar în 1 Corinteni 14, după ce capitolul 13 a fost dedicat imnului dragostei, cea mai bună cale și, probabil, cel mai mare dar pentru creștini. Capitolul 14 este, se pare, o discuție despre cum nu ar trebui folosite darurile duhovnicești. Astfel, în 14:2 se lansează termenul *pneumati*, „prin duhul” (dativ de la *pneuma*, decl. 3), care apare de mai multe ori și în 1 Corinteni 14:12-16, traducerea având soluții multiple, cu referință la om sau la Duhul Sfânt („duh” sau „Duh”; „prin duh” sau „prin Duh”). Pavel pune în contrast rugăciunea, cântarea și binecuvântarea rostite cu mintea, bine înțelese, cu cele rostite prin așa-zisa practică a „vorbirii în limbă” (*glossolalia*) pe care o

practicau cu admirație corintenii (referința este la o limbă neînțeleasă, folosită în închinare și atribuită Duhului Sfânt, vorbire în limbă care, după cum spune Pavel, avea nevoie de traducător și părea adeseori să nu se adreseze minții, ci mai mult să genereze o stare sufletească de extaz).

Un accent înrudit pare să intervină și în 1 Corinteni 14:32, unde Pavel afirmă că „duhurile profeților”, *pneumata profeton*, sunt supuse profeților, adică nu se manifestă spontan și fără rânduială, ci se supun posesorilor lor și se manifestă în ordine (sunt supuse, cf. *hupotasso*)¹⁵⁰. Ideea este nu că profeții sau cei cu dar profetic ar avea acces la niște duhuri speciale care îi inspiră și le dau informații, ci la faptul ca propriile duhuri, ființa spirituală a fiecărui profet, gândirea și impulsurile revelate le sunt supuse, fiecare trebuind să arate autocontrol, bun simț, echilibru. Doar în religiile păgâne ale misterelor, duhurile angelice sau demonice erau cele care preluau conducerea asupra oamenilor și îi controlau, făcându-i să întreprindă fapte incontrollabile, în mod irezistibil și iresponsabil, automat.

15, tratatul despre înviere

În capitolul 15, unul din principalele texte ale lui Pavel despre înviere, limbajul despre duh și despre Duhul Sfânt apare în prezentarea învierii din secțiunea 15:42-46. Conform acestui pasaj există două trepte în dezvoltarea omului: una fizică, sufletească (*psuchikon*) și una spirituală (*pneumatikon*). Astfel, primul om (*protos anthropos*), Adam, a fost creat ca să devină un suflet viu,

¹⁵⁰ În lumea greco-romană, una din culmile vieții religioase era să fii luat în stăpânire de un zeu sau de un duh, să fii posedat de ei, să nu te mai poți controla. Epilepsia, precum și dansul în extaz erau privite cu teamă și respect ca forme de posedare divină sau demonică (cf. Hippocrates, *Despre boala sacra (Peri hiera nosou)*; Hippocrates și Galen nu credeau în posedare, ci atribuiau epilepsia unei insuficiențe a creierului).

o ființă care trăiește (*psuche zosa*), dar ultimul Adam – sau Adam cel eschatologic, al vremii sfârșitului (*eschatos Adam*), adică Hristos, este un spirit generator de viață, inducător (aducător) de înviere (*pneuma zoopoion*). Prin învierea lui Hristos, forța creației, a restaurării, s-a coborât în omenire, în persoana lui Isus Hristos. De acum, omul nu mai este doar beneficiar al vieții, ci, prin Hristos – reprezentatul omenirii, este și sursă de viață. Aici argumentul este îmbibat de teologia întrupării: omul Isus Hristos, om divin, este Duh dătător de viață, în mod clar, dar asta nu înseamnă că orice om, în general, sau fiecare om, individual are această menire sau putere (cf. gândirea ioanină și afirmațiile lui Isus în Ioan 4: „Dumnezeu este Duh și cine se închină lui trebuie să i se închine în Duh și adevăr”).

2 Corinteni

Epistola 2 Corinteni aduce în discuție lucrarea Duhului în contextul noului legământ în care slujesc apostolii și evangheliștii, prin contrast cu legământul cel vechi, al Legii de pe Sinai, în care a slujit Moise (cap. 1-4). Contextul general al argumentului este cel de apărare a apostoliei lui Pavel față de detractorii săi din Corint și din Ierusalim. Se pot observa, în general, trei tipuri de referințe privitoare la Duhul Sfânt în această a doua scrisoare către corinteni: a) capitolele 1 și 5 conțin doctrine despre încrederea sau asigurarea privitoare la mântuire; b) capitolele 3-6 includ învățături despre Duhul Sfânt și noul legământ; iar c) capitolele 11-13 conțin avertizări despre învățăturile false.

1 și 5, siguranța mântuirii

Discuția despre noul legământ și despre unitatea Bisericii din primele capitole din 2 Corinteni include două versete binecunoscute despre Duhul Sfânt.

2 Corinteni 1:22, îl prezintă pe Duhul ca fiind acela cu care Dumnezeu ne-a uns, ne-a pecetluit și pe care ni l-a dat ca arvună – sau avans (*arrabon*) – al mântuirii. În

contextul din capitolul 1, versetul încheie o demonstrație a apostolului Pavel despre seriozitatea planurilor sale de vizitare a Bisericii din Corint, precum și despre poziția sigură pe care aceasta o are în planul de mântuire a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, prin aceste trei acțiuni (ungere, pecetluire, și primă rată a mântuirii), Duhul oferă siguranță și stabilitate, putere în viața celor credincioși.

Pasajul din 5:5 reia tema siguranței, aplicată de data aceasta, temei învierii (știm, așadar, *oidamen gar*, 5:1). Practic, 5:5 afirmă că Dumnezeu ne-a destinat învierii, iar garanția acestui destin este faptul că ne-a dat Duhul Sfânt ca arvună (limbaj teologic de tip Cincizecime).

3-6, noul legământ și litera celui vechi

În timp ce își prezintă autoritatea slujbei de apostol, de slujitor ale noului legământ, Pavel apelează în 2 Corinteni 3:3 la o comparație neobișnuită prin care îi aseamănă pe creștinii din Corint cu o epistolă de la Hristos scrisă de apostoli cu Duhul Dumnezeului celui viu. Referința implicită a comparației este scrierea tablelor Legii de către Dumnezeu și darea lor către popor prin intermediul lui Moise. Dacă tablele Legii erau din piatră, aici, scrie Pavel, epistolele sunt chiar inimile oamenilor. Metafora a devenit o imagine celebră în cultura creștină și vorbește despre caracterul interior al lucrării Duhului în creștin, o temă predilectă a lui Pavel. De asemeni, comparația include și tema cooperării între oameni și Duhul Sfânt, în Biserică, o temă care se întâlnește și la Luca (Faptele Apostolilor), și la Ioan (creștinii au primit ungerea de sus, pot deosebi duhurile etc.).

Comparația între cele două legăminte este dusă mai departe în 2 Corinteni 3:6, unde apare contrastul dintre literă (Lege) și Duh (noul legământ). Pavel subliniază

finalitatea celor două legăminte, sau rezultatul abordării fiecăruia: litera (gr. *gramma*) ucide, dar Duhul dă viață.

De asemenea, în 2 Corinteni 3:8, se arată că slujba legământului cel nou, în Duhul, este mai glorioasă decât gloria slujirii lui Moise. Aici argumentul are ceva din linia teologică a Epistolei către evrei, pentru că se arată în mai multe privințe superioritatea lucrării Duhului față de efectele Legii lui Moise (Evrei sublinia superioritatea lui Isus față de persoanele legate de legământul Legii, precum și față de lucrarea lor).

Contrastul între legământul Legii și legământul cel nou continuă și în 2 Corinteni 3:17-18, unde se subliniază superioritatea revelației prin Duhul: „căci Domnul este Duhul; iar unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (3:17). Creștinii văd direct slava Domnului, nemijlocit, atunci când privesc la Isus (spre deosebire de evrei care nu puteau privi strălucirea feței lui Moise, căci era acoperită cu o năframă), și sunt schimbați conform acestei glorii de Duhul Domnului (3:18). Deosebirea între legământul Legii și cel noul legământ este afirmarea domniei Duhului, care aduce libertate: esența depășește în valoare reprezentarea. Libertatea pe care o aduce Duhul Domnului este accesul direct la mântuire, la Dumnezeu, prin Hristos, prin jertfa lui, și libertatea față de limitările Legii, față de reprezentările sale istorice și față de cerințele ei¹⁵¹.

În ce privește formularea „Domnul este Duhul”, din forma gramaticală s-ar deduce că subiectul este Duhul (Duhul este Domn). Ambele substantive având însă articol hotărât, este posibilă și interpretarea inversă (Domnul este Duh); această interpretarea ar părea să fie

¹⁵¹ Acest fel de subliniere îi este caracteristică lui Pavel. Alte grupări iudaice din primul secol, cum ar fi cea de la Qumran (cf. 1QS 4:21-23), păreau să interpreteze Ier. 31:33 și Ezech.36:26-27 ca un mesaj despre o reînnoire spirituală în cadrul legământului Legii (cf. T.R. Blanton, „Spirit and Covenant Renewal: a Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians,” *JBL* 129.1 (2010), 129-151.

susținută și de partea a doua versetului, precum și de 1 Corinteni 15:46. Începând cu J. Barr, un număr destul de mare de comentatori consideră că expresia „Domnul este Duhul” este o exegeză la Exod 34:34 unde se spune că Domnul i-a vorbit lui Moise. Afirmând că Domnul este Duhul, Pavel ar spune aici că Duhul i-a vorbit lui Moise și același Duh ne vorbește și nouă.¹⁵² Argumentul lui Pavel construiește însă un contrast: dacă Duhul (Domnul) i-a vorbit lui Moise, atunci acea revelație nu a fost deplină, căci Moise și-a acoperit fața când a vorbit poporului; în antiteză, Duhul, ca Domn, ne-a vorbit mai ales nouă, prin Hristos, care nu și-a acoperit fața când ne-a adus revelația lui Dumnezeu. Oricum, expresia Duhul este Domn are conotații divine și trinitare evidente.

În afară de contrastul dintre legământul Legii și cel al Duhului, în această grupare a textelor ar mai trebui amintite și referințele din 2 Corinteni 4:13 (toți creștinii au același duh – sau Duh? – al credinței, care îi conduce la mărturisire cu viu grai, conform Psa. 116:10), și 2 Corinteni 6:6 (lista 6:4-10), unde Duhul Sfânt este enumerat printre calitățile slujirii perseverente și dedicate a apostolilor, adică, din nou, Duhul Sfânt caracterizează slujirea lucrătorilor din cadrul noului legământ.

11-13, avertizări contra ereziilor

Pavel este conștient, dar și critic, despre faptul că Duhul Sfânt și evanghelia erau adesea răstălmăcite de diverși învățători falși și că în Corint credincioșii păreau să fie prea binevoitori față de astfel de erori și „noutăți”. De aceea, el îi critică pentru ușurința cu care erau gata să primească un alt Isus, o altă evanghelie, un alt Duh (2

¹⁵² J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University, 1961, 216-246; cf. V. Taylor, N.T. Wright, J.D.G. Dunn și M.J. Harris, citați de Thiselton, *The Living Paul*, 65-67.

Corinteni 11:4). Accentele de aici aduc aminte de tonul vehement din Galateni 1-3, 6 și atrag atenția asupra importanței păstrării învățaturii apostolice despre Duhul Sfânt. Unitatea spirituală și etică a apostolilor se vede din predicarea lor, din cinstea lor și din faptul că au fost animați de „același Duh” (2 Corinteni 12:18; aici este posibilă și traducerea „același duh”, adică aceeași atitudine sau motivație).

Ultima referință la Duhul Sfânt face parte din doxologia din 2 Corinteni 13:13, o formulare importantă pentru afirmarea credinței într-un singur Dumnezeu, triun: „Harul Domnului Isus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și părtășia (participarea) Duhului Sfânt (*he koinonia to hagios pneumatos*), să fie cu voi toți.”

Sinteză 1-2 Corinteni

Creștinilor din această Biserică tânără, aflați încă sub influența vieții spirituale a religiilor păgâne grecești, pe deoparte, și impresionați de pretențiile iudaizanților, pe de cealaltă parte, Pavel le descrie lucrarea Duhului Sfânt arătându-le specificul ei în câteva domenii importante cum sunt comparația cu legământul Legii, coordonarea darurilor spirituale, viața de sfințenie personală, teologia închinării, înțelegerea învierii.

Tema înfierii, caracteristică epistolelor către romani și galateni, nu apare aici, dar accentul pe înnoirea interioară a creștinului prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt este clar prin faptul că Duhul Sfânt aflat în creștin îi dă înțelepciune, îl locuiește ca pe un Templu sfânt, îi dă libertate și autoritate, putere și siguranță cu privire la destinul său, îl îndeamnă să trăiască în sfințenie.

GALATENI

Epistola către galateni are multe lucruri în comun cu Romani în ce privește învățătura despre Duhul Sfânt. Specificul ei este însă nu tratarea generală a evangheliei și a mântuirii din Romani, nici discuția etică din 1-2

Corinteni, ci efortul foarte concentrat pe corectarea unei erori de credință care pusese stăpânire pe viața creștinilor din bisericile galatene.

În această scrisoare Pavel îi ceartă pe credincioșii din aceste biserici și încearcă să le arate că nu pot asocia viața prin credință în Hristos (trăită prin Duhul) cu viața bazată pe ascultarea Legii. El le afirmă cu tărie că întoarcerea la Legea de pe Sinai nu le va aduce nici un avantaj, ci, dimpotrivă, îi va pune într-o situație imposibilă, îi va face să renunțe la beneficiile credinței (să cadă din har), le va accentua tendințele păcătoase spre ceartă și diviziune. Doar Duhul Sfânt îi poate învăța și împuternici să trăiască în unitate și sfințenie. La nivel general, scrisoarea comunică importanța „absolut crucială” a „rolului Duhului Sfânt în felul în care Pavel înțelege viața creștină”¹⁵³.

Pe ansamblu, s-ar putea pune în evidență trei secțiuni mari în Galateni, fiecare cu accentele sale caracteristice asupra învățaturii despre lucrarea Duhului Sfânt: Galateni 3 aduce în prim-plan importanța începerii și continuării vieții noi prin Duhul; Galateni 4 subliniază identitatea de copii ai lui Dumnezeu pe care o au creștinii; iar Galateni 5-6 conține învățătura despre transformarea caracterului și a vieții creștinului, prin Duhul Sfânt.

Galateni 3: Legea, credința în Isus, și viața nouă

Deși este unul din subiectele majore ale epistolei, Duhul Sfânt apare menționat de abia în capitolul 3, când Pavel îi interpelează direct pe galateni cu privire la deruta lor teologică și practică.

Mai întâi, el le precizează că au primit Duhul Sfânt pentru că au crezut în Hristos, nu pentru că au ascultat și au împlinit Legea (3:2). Felul în care îi întreabă („Atât

¹⁵³ Fee, *God's Empowering Power*, 370.

vreau să știu de la voi: datorită faptelor Legii ați primit voi Duhul sau pentru că ați ascultat cuvântul credinței?”), lasă să se înțeleagă faptul că galatenii prețuiau în mod deosebit prezența și lucrările Duhului Sfânt între ei. Pavel doar vrea să le atragă atenția că motivul primirii Duhului a fost credința în Hristos, nu ascultarea de Lege, spre care se îndreptau acum. În mod interesant, se confirmă și în Galateni, în felul acesta, că venirea Duhului este condiționată de credința în Hristos (condiția a fost întâlnită și în ziua Cincizecimii, în Fapte 2).

A doua interpelare a galatenilor, în Galateni 3:3, pune problema imposibilității de a continua prin ascultarea de Lege, ceva ce a început prin primirea Duhului. Dacă Legea nu le-a fost de folos ca să primească Duhul Sfânt, cum le va fi de folos ca să continue acum viața aceasta nouă începută prin Duhul Sfânt? În termeni preciși, Pavel îi întreabă cum pot ei finaliza „prin carne”, acum, ceea ce n-au putut începe decât prin Duhul. Expresia „a finaliza prin carne” (*sarki epiteleisthe*) este încadrată într-o serie de menționări sistematice ale faptelor Duhului și faptelor Legii și pare să se refere la circumcizie, în particular, sau la ascultarea de Lege, în general¹⁵⁴.

Galateni 3:5 întărește afirmația din 3:2 și descrie manifestarea primirii Duhului, la început, prin credință: între ei au avut loc minuni și lucrări deosebite din partea lui Dumnezeu Tatăl (iar acestea, categoric, nu au fost făcute prin puterile Legii). Mai mult, faptul că galatenii au în viața lor prezența Duhului reprezintă o extindere către neamuri a promisiunii mântuirii făcute de

¹⁵⁴ Expresia „prin carne” poate fi tradusă și „prin trup”. Ea se referă la ascultarea de Lege care avea porunci pentru carne, pentru trup (circumcizie, spălări, mâncare etc.). Fidel principiilor sale, Cornilescu traduce „carne” prin „firea pământească”, dar opțiunea pare discutabilă.

Dumnezeu lui Avraam, la care avem acces prin credință, prin Isus Hristos (Galateni 3:14, „prin Hristos Isus, binecuvântarea vestită lui Avraam să vină la neamuri, să primim făgăduința Duhului prin credință”).

Caracteristic pentru acest capitol 3 este faptul că Pavel reușește să articuleze adevăruri teologice abstracte, profunde, dar poate să discute și aplicațiile practice din viața creștinilor. Duhul Sfânt și divinitatea sa, participarea sa în Sfânta Treime, legătura dintre Lege și viața nouă, prin Duhul, și relevanța lor în viața creștină practică sunt toate abordate de Pavel cu o mare claritate.

Galateni 4: antiteza fiu – rob și înfierea divină

În capitolul 4, Pavel abordează tema fiului și a înfierii celor credincioși în familia lui Dumnezeu, prin Duhul, așa cum și Isus, ca Fiul, are o legătură deosebită cu Duhul Sfânt (Gal. 4:5-7, etc.). Tema aceasta este tratată pe larg, și în mod asemănător, și în Epistola către romani.

În primul pasaj (4:5-6), Pavel construiește o paralelă remarcabilă între felul în care Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său și, respectiv, pe Duhul său, în vederea mântuirii oamenilor. Mai întâi, în 4:5, Pavel arată caracterul integral și caracteristicile întrupării Fiului: Dumnezeu l-a trimis (*exapostello*) pe Fiul său, născut din femeie, născut sub Lege (Mesia născut din fecioară, întrupat; și Mesia venit pe filiera etnică a poporului evreu, sub legământul Legii), ca să realizeze două obiective importante: să îi răscumpere pe cei ce erau sub Lege (*exagorazo*: a răscumpăra un sclav în piața forței de muncă), și să le dea o nouă calitate, înfierea (*huiotesia*). Legătura este importantă: Fiul, *huios*, oferă în dar înfierea, adoptarea, *huiotesia*, adică o nouă relație cu Dumnezeu în loc de supunerea față de Lege, ca rob al Legii.

În cel de-al doilea verset, Galateni 4:6, Pavel scrie că Dumnezeu l-a trimis (tot *exapostello*) pe Duhul Fiului

său, ca să aducă confirmarea înfierii în fiii cei noi, deoarece el strigă în inimile credincioșilor „Tată!” și îi asigură în legătură cu moștenirea pe care o vor primi în calitate de fii (cf. 4:7 subliniază contrastul între aceste două calități, de fiu și de rob; termenul „moștenire”, *kleronomia*, are o teologie complexă în NT, prezentă mai ales în epistolele pauline și în epistola către evrei)¹⁵⁵.

Contrastul între calitatea de fiu și, respectiv, de rob, în viața creștinului, apare și în concluzia secțiunii 4:21-31, în 4:29, unde se face apel la Geneza 16-17, mai precis la o alegorie întreită bazată pe contrastul dintre Isaac și Ișmael, dintre Sara și Agar, dintre muntele Sinai și Ierusalimul pământesc, pe deoparte, și Ierusalimul ceresc, pe de cealaltă parte (Pavel folosește chiar termenul alegorie, cf. 4:24). Apostolul își încheie ilustrația explicând că omul născut din Duhul și conform promisiunilor și lucrării Duhului (*kata pneuma*), adică creștinul, ajunge să fie persecutat de omul născut natural, fără vreo promisiune sau vreo lucrare a Duhului în viața sa, ci simplu, după trup (*kata sarka*), adică, în cazul acesta, de iudei, așa cum Isaac a fost persecutat de Ișmael¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Deși pasajul are importanță pneumatologică evidentă, el prezintă și teologia Tatălui care trimite. Trimiterea Fiului și a Duhului sunt două acțiuni în care se observă autoritatea Tatălui. În același timp, cele două trimiteri sunt deosebite, ceea ce păstrează distincția relațiilor și armonia lor în cadrul Sfintei Treimi: Fiul este trimis spre întrupare, iar Duhul este trimis în inimi, spre naștere din nou și spre confirmarea lucrării mântuitoarea a Fiului. A doua trimitere este subordonată celei dintâi.

¹⁵⁶ Pavel este extrem de dur față de aceea parte a iudaismului, a evreilor, care l-a respins pe Isus. El îi numește oameni „după trup” și nu „după duh” și îi aseamănă cu Ișmael, strămoșul arabilor, negându-le, într-un fel, validitatea descendenței lor din Isaac. Argumentul acesta aduce aminte, într-o măsură, de Romani 9:6-8, „Căci nu toți cei ce se coboară din Israel sunt Israel; și, măcar că sunt sămânța lui Avraam, nu toți sunt copiii lui Avraam;... Aceasta înseamnă că nu copiii trupești sunt copii ai lui Dumnezeu; ci copiii făgăduinței sunt socotiți ca sămânță” Romani 9:6-8. În

Contrastul rob-fiu implică, astfel, trei termeni teologici, anume, *kata penuma* (conform Duhului), *kata sarka* (conform trupului), și *kata epangellia* (conform făgăduinței), care subliniază contrastul între tipurile de naștere avute în vedere: Isaac s-a născut fiind promis lui Avraam și Sarei prin Duhul, ca unul ce va asigura descendența mesianică, în timp ce Ișmael s-a născut normal, omeneste, fără a fi fost promis în vreun fel deosebit, care să includă un destin spiritual aparte.

Pasajul afirmă, în alte cuvinte, că situația creștinilor este similară cu această antiteză istorică: cei ce cred în Isus devin fii ai lui Dumnezeu conform unei promisiuni speciale, prin Duhul, prin credință, iar cei ce nu cred în Isus, chiar dacă sunt fii ai lui Avram, din punct de vedere omenesc, adică evrei, frați după trup cu Isus, oameni din poporul lui Dumnezeu, nu participă la promisiuni, nici la vreo moștenire spirituală (cf. Romani 9).

Nașterea specială anunțată sau promisă prin Duhul este un reper important în destinul credinciosului. De ea a beneficiat Isaac și, în mod similar, prin promisiunile mesianice, beneficiază și credincioșii de astăzi. La fel, și Mesia a fost anunțat prin Duhul în Geneza, precum și în Deuteronom, ori în Isaia; nașterea lui Isus este anunțată și ea, în NT, în evangheliile, de Duhul, de îngeri. Importanța implicării Duhului în anunțarea și confirmarea credinței și în primirea calității de fiu (fiică) a lui Dumnezeu este majoră, indicând faptul că această schimbare de destin nu este validă decât prin intervenția divină.

Galateni 5-6: viața condusă de Duhul Sfânt aduce un rod nou

termeni moderni, el spune că iudeii sunt noii arabi, urmași ai lui Ișmael, care îi resping pe creștini, așa cum vechii arabi, i-au respins pe evreii născuți din Isaac. Conform Galateni 4, creștinii sunt urmașii adevărați ai lui Isaac.

Probabil că această secțiune și subiectele ei fac parte din cele mai cunoscute capitole ale teologiei lui Pavel despre Duhul Sfânt. Între subiectele abordate aici de Pavel se află căderea din har, opoziția carne – duh, și opoziția dintre rodul Duhului și faptele cărnii.

În ce privește căderea din har (*tes charitos exepesate*), ea este o imagine prin care Pavel subliniază consecințele experimentate de cei care doresc dreptatea venită prin Lege – și nu se bazează pe cea primită prin Hristos Isus, ca dar. Cei ce nu se bazează pe darul lui Hristos, rămân întemeiați pe ascultarea Legii, care aduce condamnare, nu viață nouă. Pierderea beneficiilor aduse de credința în Hristos, sau neputința de a te baza pe ele, ori de a le folosi în viață, se numește „cădere din har”. Prin contrast, nădejdea dreptății este așteptată de credincioși prin Duhul (*pneumati*), prin credință (*ek pisteos*), anume: *pneumati ek pisteos elpida dikaiosunes apekdechometha*. Unii comentatori spun că această cădere din har înseamnă și pierderea mântuirii, dar Pavel nu pare să se refere la această ultimă concluzie. El nu îi privește pe galateni drept niște apostatați, dar, cu siguranță, îi privește ca pe niște oameni amăgiți, înșelați, dezorientați, care și-au pierdut bucuria, relațiile frumoase din comunitate, rodul Duhului (o atitudine asemănătoare, chiar mai tranșantă se observă și în epistola către evrei).

Secțiunea 5:16-26 tratează opoziția dintre *sarx*, trup (carne, tradus și ca „fire pământescă”, „fire păcătoasă”) și *pneuma*, Duh, și prezintă apoi efectele fiecăruia.

Secțiunea începe cu un îndemn direct la trăire (umblare) prin Duhul, fără împlinirea poftei cărnii (5:16). Dorințele sau tânjirea celor două se află într-o antiteză pronunțată (carnea pofteste împotriva Duhului, iar Duhul împotriva cărnii, 5:17). Este evident că Dumnezeu este împotriva cărnii care pofteste împotriva Duhului, dar – și acesta este o observație fină, cine este condus de Duhul, nu poate fi evaluat de Lege, fiindcă nu mai este

„sub Lege” (*ouk este hupo nomon*), adică nu mai este sub jurisdicția Legii (5:18). Legea nu îi are ca subiect pe cei care sunt conduși de Duhul, ci dimpotrivă, îi evaluează pe cei care sunt conduși de *sarx*, de trup.

Faptele cărnii sunt expuse în lista din 5:19-21. Prin contrast, Duhul Sfânt are un singur rod (*karpos*) exprimat prin mai multe calități (cf. 5:22-24; nu mai multe „roade”, cum este, uneori, tradus). Pavel atrage, astfel, atenția asupra naturii progresive și extensive a creșterii caracterului celui credincios, prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este dinamic, el naște la o viață nouă și el crește rodul vieții acesteia noi în cel credincios.

Galateni 5:25, vine să reia, într-un fel, argumentul din 3:2-5, anume „dacă trăim prin Duhul, prin Duhul să și umblăm”, *ei zomen pneumatī, pneumatī kai stoichomen* (dativul din greacă are înțeles instrumental și se observă, în același timp, lipsa articolului hotărât, fapt pentru care se poate traduce alternativ: „dacă trăim în duh, să și umblăm în duh”; „dacă suntem vii în duh, să umblăm în duh”). Dacă viața nouă am primit-o și am început-o prin Duhul, duhovnicește, atunci ea trebuie continuată la fel, adică să și trăim prin Duhul, duhovnicește, într-un mod spiritual și bazați pe resursele și prezența Duhului.

Capitolul 6 explică, în continuare, exigențele vieții de credință, atrăgând atenția asupra nevoii de blândețe în relațiile interpersonale, pentru încurajarea celor căzuți (6:1), și asupra principiului cauzalității spirituale: cine seamănă în carne, încurajând instinctele păcătoase, va culege putregai din această carne, iar cine seamănă în Duhul, va secera viață veșnică din Duhul (6:8; în particular, în ultimul său îndemn, Pavel vizează dărnicia galatenilor față de învățătorii și păstoriilor lor). Duhul Sfânt este, astfel, nu numai sursa vieții noi, motorul creșterii caracterului, ci și o relație vie în care trebuie investit, pentru a putea culege roadele potrivite, viața veșnică (o metaforă agronomică a mântuirii).

Sinteza Galateni

În Galateni, Pavel se concentrează pe legătura între Duhul Sfânt și viața creștină: dacă viața nouă, cu minuni, cu bucurie, cu daruri, cu putere, nu poate începe decât prin Duhul, ea trebuie neapărat continuată și perfecționată tot prin Duhul, nu prin Lege.

În teologia scrisorii apare un paralelism important între lucrarea Duhului și a Fiului, ambele fiind făcute la porunca (trimiterea) Tatălui, în vederea mântuirii oamenilor. Acest paralelism aduce o contribuție importantă în definirea unei înțelegeri trinitare a lui Dumnezeu și în conturarea mai clară a divinității Duhului Sfânt (este un pas înainte față de accentul dualist al relației de egalitate Tată-Fiu, și față de nuanțele subordinaționiste Tată-Duh și Fiu-Duh care apar în Evanghelia după Ioan).

În mod deosebit, în Galateni apare importanța înfierii oamenilor, prin credință, ca relație cu Dumnezeu promisă prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt nu este doar cel ce aduce și împlinește viața nouă în cel credincios, dar este și cel care autentifică prin promisiune și împlinire calitatea acestei vieți (argumentul despre Avraam și Sara, Agar, Isaac și Ișmael, Sinai și Ierusalim).

Antiteza Duh-carne nu este discutată doar din punctul de vedere al tendințelor opuse, ci este și detaliată prin listarea faptelor sau a rodului divers pe care acestea le produc în viața umană.

Accentul pe lucrarea Duhului în Biserică este unul echilibrat, care îmbină detaliile vieții personale cu cele ale vieții comunitare.

EFESENI ȘI COLOSENI

Deși au plan general similar, cele două epistole se deosebesc în numărul și subiectul referințelor despre Duhul Sfânt. Efeseni este mai aproape de tonul și de conținutul primelor epistole pauline (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni), în timp ce Coloseni se ocupă doar tangențial de acest capitol al teologiei biblice.

Efeseni

Deși nu conține mult material relevant (de 10 ori folosește substantivul *pneuma* – duh, de 2 ori *pneumatikos* – duhovnicesc), acesta urmează ideile majore ale gândirii pauline. În mod specific, în Efeseni, Pavel este interesat să sublinieze misiunea între neamuri, victoria lui Hristos asupra puterilor demonice și unitatea Bisericii compuse din neamuri și evrei (la nivel de Biserică, la nivel de familie)¹⁵⁷.

De la început apare cu claritate, alături de 2 Corinteni, tema pecetlirii cu Duhul Sfânt și a asigurării (*arabbon*: garanție, arvună) prin el a mântuirii, a moștenirii cerești și a răscumpărării (Ef. 1:13-14; 2Cor. 1:22, 5:5). Ideea pecetlirii apare și în Efeseni 4:30, unde este folosită ca argument ori motivație ca toți cei credincioși să se ferească de a-l întrista pe Duhul Sfânt, pentru că, implicit el este permanent cu noi și este semnul mântuirii noastre.

Rugăciunea de binecuvântare, **berakah**, a lui Pavel include apoi o cerință aparte, specifică scrierilor lui Pavel, aceea ca Dumnezeu să le dăruiască destinatarilor Duhul de înțelepciune și revelație în cunoașterea lui (a lui Isus Hristos și a lui Dumnezeu), în Efeseni 1:17¹⁵⁸. Textul folosește forma nearticulată, *duh*, *un duh* (*pneuma*) care ar putea conduce la o idee mai generală, potrivit căreia este vorba de a li se dăruia o stare spirituală care să le faciliteze înțelepciunea și revelația, dar acestea sunt, oricum, prerogative majore ale lucrării Duhului Sfânt (o formulare apropiată ar putea fi cea din 2 Tim. 1:7, „Dumnezeu ne-a dat un duh de putere”, etc.).

¹⁵⁷ Fee, *God's Empowering Power*, 660-661.

¹⁵⁸ Efeseni 1:17 include, de fapt, o imagine asupra Sfintei Treimi, deoarece toate cele trei Persoane sunt amintite: „pentru ca Tatăl slavei, Dumnezeul Domnului nostru Isus Hristos, să vă dea Duhul înțelepciunii și al revelației, ca să-L cunoașteți”.

Teologia Duhului continuă tema mântuirii și îi adaugă, mai târziu, și pe cea a unității Bisericii. În Efeseni 2:18, Duhul este cel prin care cei credincioși au acces (apropiere, drept de intrare, gr. *prosagoge*)¹⁵⁹ la Tatăl și iudeii și neamurile. Implicit, aici funcționează o comparație cu lucrarea lui Isus, care este mijlocitorul celor credincioși înaintea lui Dumnezeu (cf. 1Tim. 2:5; chiar și 1Ioan 2:1).

Ideea unității apare și în 2:22, creștinii fiind zidiți împreună (*sunoikodomeo*) prin Duhul – sau în Duhul (*en pneumati*) ca să formeze o casă (*oikodome*), o locuință pentru Dumnezeu (*katoiketerion tou theou*). Aici atrag atenția termenii „casă” și „locuință”, precum și faptul că Pavel nu aduce în discuție ideea de Templu, prezentă în 1 Corinteni.

Încurajarea lui Pavel la unitate în viața Bisericii, caracteristică pentru Efeseni, atinge un fel de punct culminant în 4:1-5: „păstrați unitatea Duhului (*henoteta tou pneumatou*) prin legătura păcii”; „există un singur trup [adică, o singură Biserică, *hen soma*] și un singur Duh (*hen pneuma*)”. Duhul este esențial, astfel, nu numai în slujirile Bisericii, ci și în unitatea ei de acțiune. Metafora unității trupului și a duhului poate trimite la o imagistică de tip antropomorf, adamic: așa cum omul este una, având trup și duh, la fel și Biserica, este o unitate, împreună cu Hristos, capul său (cf. Ef. 1:22; 4:15; 5:23), și cu Duhul Sfânt, viața sa. Biserica, astfel, este descris printr-un limbaj antropomorf, ca un fel de om cosmic, colectiv, al cărui cap este Hristos și care respiră viață nouă prin Duhul Sfânt.

Duhul este Duhul scripturii, el fiind cel care i-a inspirat pe profeți și pe apostoli și le-a descoperit taina mântuirii și a iudeilor și a evreilor prin același Mesia (Ef. 3:5; cf. și 2:20, „duh de revelație”; în ce privește Biserica,

¹⁵⁹ În Evrei 10:19 și 2 Petru 1:11 există un termen apropiat, *eisodos*, „intrare” folosit în legătură cu Isus.

Isus e piatra din capul unghiului, temelia fiind pusă de profeți și de apostoli; imaginea cu Hristos, piatra unghiulară, apare și în 1Pt. 2:6).

Lucrarea interioară a Duhului este subliniată de rugăciunea lui Pavel, ca sfinții din Efes să fie întăriți prin Duhul lui (Dumnezeu) în omul dinăuntru (Ef. 3:16; *dia tou pneumatos autou eis ton eso anthropon*). În aceeași direcție pare să meargă și îndemnul din Efeseni 5:18, „fiți plini de Duh, nu de vin” (îndemnul de aici subliniază o latură de plinătate sufletească, de satisfacție și bucurie, a cărei origine trebuie să fie în viața creștinului, Duhul, nu vinul).

Efeseni 6:17 aduce în discuție metafora militară a vieții creștinului (armura creștinului), în care apare menționată și o lucrare specifică a Duhului, vesitrea și comunicarea Cuvântului „sabia Duhului”.

Tema prezenței Duhului în rugăciune apare în Efeseni 6:18, unde creștinii sunt invitați să se roage mereu prin Duhul Sfânt (6:18).

În final, merită menționat faptul că învățătura despre Duhul Sfânt are în Efeseni și câteva corespondente antitetice, referitoare la lumea răutății: în lume este duhul care lucrează în cei neascultători (2:2); iar credincioșii trebuie să se înarmeze cu armura spirituală pentru a se lupta, nu cu oamenii, ci cu duhurile răutății din locurile cerești (6:12). Acestea subliniază cât de dominantă este percepția naturii și manifestării spirituale a vieții, în teologia lui Pavel.

Coloseni

Epistola către coloseni are mult mai puține referințe la Duhul Sfânt decât Efeseni și, în general, acestea sunt legate de viața Bisericii, în relații și în închinare.

În salutările introductive Pavel remarcă dragostea creștină pe care colosenii o au în Duhul Sfânt (1:8; *en pneumati*; se poate traduce și: „prin Duhul Sfânt”) și se roagă pentru înțelepciune și pricepere spirituală pentru

creștinii din Colose (1:9, *sofia kai sunesei pneumatike*). Adjectivul „spiritual”, „duhovnicesc” apare și în Coloseni 3:16, unde Pavel atrage atenția asupra nevoiei ca oamenii credincioși să întrețină o atmosferă frumoasă, o închinare și o comunicare împodobită cu psalmi, imnuri, cântări duhovnicești (*psalmois, humnois, odais pneumatikais*).

Duhul Sfânt apare astfel, în Coloseni, mai ales ca un Duh al relațiilor bune între cei credincioși, ca adjectiv (duhovnicesc, spiritual), atrăgând atenția asupra calităților pe care trebuie să le aibă comunicarea între cei credincioși (dragoste, frumusețe, armonie, cântare).

Concluzii

Deși sunt scrise ambele în aceeași perioadă, din închisoare (prima întemnițare a apostolului Pavel în Roma, 59-62), și deși, în general, tematica și vocabularul sunt foarte apropiate, în ce privește pneumatologia, Efeseni are un fond de învățătură mult mai cuprinzător decât Coloseni. Este posibil ca acest lucru să se datoreze caracterului circular al celor două scrisori, astfel încât, cel puțin anumite subiecte amintite într-una, nu au mai apărut și în cealaltă.

Pneumatologia din Efeseni reflectă multe din temele de bază ale teologiei lui Pavel: accesul la mântuire, unitatea Bisericii prin Duhul, lucrarea de înnoire interioară prin Duhul, inspirația Scripturii, nevoia de plinătate în Duhul, rugăciunea prin Duhul, mărturia și lupta prin Duhul împotriva influențelor demonice. Chiar dacă nu este foarte dezvoltată, concepția pneumatologică din Efeseni este foarte cuprinzătoare în tematică, foarte variată. Elementele de gândire trinitară apar și ele, suficient de distinct și de precis. Prin comparație, Coloseni prezintă un argument practic mai puternic, în care adjectivul „spiritual” apare mai degrabă decât substantivul „Duhul Sfânt”. Astfel, în Coloseni, Pavel

pare mai interesat de închinare și de relații din Biserică, de trăirea în dragoste frățească prin Duhul Sfânt.

FILIPENI

În această scrisoare a speranței și a slujirii, care este Epistola către filipeni, Pavel își exprimă încrederea că va fi eliberat din închisoare și că îi va vizita din nou pe cei din Filipi, ca să le fie de folos prin învățatură și sfătuire. Scrisoarea include numeroase elemente autobiografice și testamentare și conține o hristologie foarte dezvoltată. Învățătura despre Duhul Sfânt apare doar de câteva ori, în 4 referințe, în concordanță cu caracterul foarte personal al epistolei¹⁶⁰.

Prima referință se găsește în Filipeni 1:19, în legătură cu Hristos. Pavel este sigur că situația îi va fi favorabilă (se va întoarce spre mântuirea lui), prin rugăciunile Bisericii și „prin ajutorul Duhului lui Isus Hristos”. Formularea atrage atenția, deoarece Duhul nu este descris doar ca Duhul lui Dumnezeu, ca în alte pasaje, ci și ca Duhul lui Hristos. Expresia este trinitară, deși descrie doar o relație din cadrul trinității, și este și hristologică, pentru că pasajul întreg se referă la vestirea evangheliei lui Hristos și la slujirea lui Hristos de către Pavel. Se poate afirma că există și o nuanță ecleziologică în text, deoarece Pavel menționează două cauze pentru posibila sa eliberare: rugăciunile Bisericii și lucrarea Duhului lui Hristos.

Următorul pasaj, Filipeni 1:27, cheamă Biserica să fie unită „într-un duh” (se poate traduce și cu majusculă „Duh”, și cu litere mici „duh”). Pavel intervine destul de puternic afirmând că dorește neapărat să audă că filipenii stau tari în același duh și luptă împreună cu un suflet pentru credința evangheliei (*stekete en heni pneumati, mia psuche sunathlountes te pistei tou euaggeliu*). Chemarea la unitate se observă atât în

¹⁶⁰ Fee, *God's Empowering Power*, 735.

prezența numeralelor un duh (*hen*), un suflet (*mia*), cât și în verbul *sunathleo* (a lupta împreună). Accentul pe viața spirituală apare, și el, din două surse, de vreme ce sunt folosiți doi termeni apropiați: duh și suflet.

Tema unității, ca atare, apare și în Filipeni 2:1. În mod special, versetul acesta se referă la unitatea Bisericii în Duhul prin expresia „împărtășirea Duhului” (*koinonia pneumatosa*, sau: „legătură a Duhului”).

Duhul apare menționat și în legătură cu viața creștină percepută ca o slujire a lui Dumnezeu: cei credincioși sunt cu adevărat poporul ales (ei sunt „circumcizia”, *he peritome*, adică, poporul legământului), pentru că ei slujesc (*latreuo*) „în Duhul lui Dumnezeu” și se laudă „în Hristos”, nu „în carne”, (Filipeni 3:3). Termenul „slujire” se referă, prin paralelism, la închinarea de la Templu, sau la viața de ascultare conform legământului; în același timp, ca în Galateni, și aici, „carne”, *sarx*, înseamnă „reguli pentru trup”, adică o referință la Lege, la închinarea de la Templu.

Slujirea în liturghiile de la Templu este, astfel, pusă în contrast, cu slujirea lui Dumnezeu în Duh, un fel de ecou la Ioan 4 (închinarea adevărată înaintea lui Dumnezeu se face „în Duh și adevăr”; polemica despre circumcizie aduce aminte și de argumentul teologic din Galateni și din Romani).

În felul acesta, pneumatologia lui Pavel în Filipeni are un conținut trinitar, hristologic și ecleziologic, este legată de unitatea Bisericii, precum și de identitatea creștinilor ca adevărat popor al lui Dumnezeu.

1 și 2 TESALONICENI

În aceste două epistole cu destinatar comun, credincioșii din Tesalonic, Pavel răspunde problemelor unei Biserici confruntate cu neclarități despre revenirea lui Isus și probleme etice. Deși nu conțin multe referințe la Duhul

Sfânt, cele existente reușesc să aducă în discuție aproape toate temele pauline principale legate de Duhul¹⁶¹.

Astfel, Duhul Sfânt este prezentat, de la bun început, drept cel care a însoțit cu putere vestirea evangheliei în Tesalonic, ca și în Galateni: „noi știm, frați iubiți de Dumnezeu, cum ați fost aleși, fiindcă evanghelia noastră nu a ajuns la voi numai prin cuvânt [*en logo*], ci și cu putere [*en dunamei*], prin Duhul Sfânt [*en pneumatii hagio*] și cu deplină plinătate [*en pleroforia polle*]” (1Tes. 1:5; cf. 1Cor.2). Duhul este asociat cu vestirea cuvântului, cu puterea, și cu deplinătatea dovezilor.

Cuvântul vestit a fost primit „cu bucuria Duhului Sfânt”, marcând o experiență deplină a mântuirii (1Tes. 1:6). Tema bucuriei la primirea Duhului este o temă pe care o menționează adesea și Luca (cf. convertirea eunucului etiopian, Fapte 8).

1 Tesaloniceni 4:8 atrage atenția, apoi, că este nevoie să trăim în sfințenie, deoarece altfel îl nesocotim pe Dumnezeu cel care ne-a dat Duhul Sfânt. Duhul sfânt apare ca o relație de preț, care nu trebuie nesocotită (*atheteo*), disprețuită. Duhul Sfânt are un rol major în motivarea etică a creștinilor.

Ca un ecou scurt la 1 Corinteni, și în 1 Tesaloniceni, apare Duhul Sfânt ca Duh al profețiilor, deoarece porunca „nu stingeți Duhul” din 1 Tes. 5:19, pare să fie în conexiune cu următoarea poruncă „nu disprețuiți profețiile” (5:20).

2 Tesaloniceni cuprinde foarte puține referințe la Duhul Sfânt. În 2 Tesaloniceni 2:13 apare, totuși, în îndemnul de a fi recunoscători lui Dumnezeu, deoarece el ne-a ales pentru mântuire, „prin sfințirea Duhului” și „prin credința adevărului”. Duhul apare din nou în experiența convertirii, iar acțiunea particulară de care amintește aici Scriptura este alegerea divină.

¹⁶¹ Fee, *God's Empowering Power*, 40.

Pe ansamblu, pneumatologia din 1-2 Tesaloniceni este dominată de rolul Duhului în experiența convertirii, de experimentarea lucrării sale, prin putere și bucurie, de rolul său motivator în viața de sfințenie.

1-2 TIMOTEI ȘI TIT

Scrisorile pastorale au fost compuse, cel mai probabil, în intervalul dintre cele 2 întemnițări ale lui Pavel, în perioada 62-66 (1 Timotei, Tit), iar 2 Timotei este o scrisoare tip testament, scrisă din timpul ultimei întemnițări, în anii 66-67. Foarte similare în stil și conținut, 1 Timotei și Tit se referă la organizarea Bisericii într-o perioadă de influență distructivă din partea învățătorilor falși, în Efes (1 Timotei) și în Creta (Tit), destul de asemănătoare în efecte cu ceea ce se întâmpla în bisericile din Galatia.

În mare, această corespondență confirmă și ea temele majore ale teologiei pauline, cum sunt legătura dintre Duhul Sfânt și Isus, rolul Duhului în avertizări privitoare la mersul istoriei și etapele finale (eschatologie), rolul său în convertirea și viața de sfințenie și slujire a creștinului.

Astfel, în 1 Timotei 3:16, un crez paulin asemănător cu pasajele din Romani 1:1-2 și 1 Corinteni 15:1-11, despre taina evlaviei, Duhul Sfânt este cel care l-a „îndreptățit” pe Isus (*edikaiothe en pneumati*, l-a confirmat sau l-a dovedit drept, foarte probabil prin înviere). Duhul are un rol major nu numai în conceperea lui Isus (sublinierile lui Matei și Luca), ci și în confirmarea sa mesianică prin înviere.

Rolul Duhului în avertizarea cu privire la problemele de la sfârșitul istoriei apare în 4:1 („Duhul spune lămurit că, în timpurile de pe urmă, unii vor părăsi credința și se vor lua după duhuri înșelătoare și învățăturile demonilor”). Pavel nu explică în ce fel spune Duhul hotărât aceste lucruri, dar se poate admite că este vorba fie de cuvintele lui Isus din evanghelii, fie de

interpretarea unor pasaje din Vechiul Testament, fie de profeții spuse în cadrul adunării credincioșilor, în Biserică. Avem, deci, un tablou al Duhului Sfânt care este în continuare activ în Biserică, adevărind profețiile din trecut prin noi profeții și asigurări date Bisericii.

2 Timotei permite, în final, cititorului, să urmărească parcursul călăuzirii unui pastor în chemarea sa, sau a chemării generale a credincioșilor, la o viață sfântă. Astfel, Pavel îi amintește lui Timotei că a primit un duh de putere, dragoste și pricepere, nu un duh de timiditate (2Tim.1:7). Desigur, aici se poate pune întrebarea ce înțeles are expresia „duh”: este vorba de Duhul Sfânt sau de duh ca atitudine, sau ca stare psihologică?

Parcursul lui Timotei este urmărit și în 2 Timotei 1:14, unde Pavel îl sfătuiește să păzească „lucrul acela care i s-a încredințat” (chemarea la slujire sau adevărul învățăturii etc.), prin „Duhul Sfânt care locuiește în noi”. Adevărul locuirii Duhului Sfânt în creștin reafirmă teologia lui Pavel din Romani, 1-2 Corinteni, Galateni.

Epistola către Tit conține, de asemenea, puține referințe la Duhul Sfânt, dar nu lipsite de însemnătate. Duhul Sfânt este prezentat în rolul său la convertire, în Tit 3:4-7, cf. mai ales 3:5, care afirmă că „El ne-a mântuit prin spălarea nașterii din nou și a reînnoirii făcute de Duhul Sfânt pe care l-a revărsat din belșug asupra noastră prin Isus Hristos, Mântuitorul nostru, pentru ca noi să fim făcuți drepecți prin harul său și să devenim moștenitori...” (TSB). Continuând imagistica Vechiului Testament și a evangheliilor, precum și în consonanță cu 1 Ioan 5, lucrarea Duhului este descrisă prin asociere cu simbolul apei (spălarea nașterii din nou; limbajul „revărsării”) și subliniază participarea Duhului la aplicarea mântuirii în viața celor ce cred în Isus. Scopul acestei revărsări și spălări este exprimat în 3:7, „ca să devenim drepecți și moștenitori ai vieții veșnice”. De asemeni, se pare că în spatele acestui verset se află și

imaginea nunții iudaice, mai precis aluzia la spălarea miresei înainte de ceremonia căsătoriei.

Practic, în aceste scrisori, Pavel nu construiește o teologie foarte complexă a Duhului Sfânt, dat fiind numărul mic de referințe. El însă reia în termeni coerenți temele care au fost prezentate și în celelalte epistole ale sale.

CONCLUZII LA CORPUSUL PAULIN

Pavel scrie despre Duhul Sfânt în anii 50-60, în contextul în care s-au format multe noi biserici în imperiul greco-roman. Teologia lui despre Duhul Sfânt acoperă și probleme de fond, specifice dezvoltării teologiei Sfintei Treimi, dar și probleme de context creștin timpuriu, adică lămuriri despre lucrarea și darurile Duhului Sfânt, despre rolul său în mântuirea și maturizarea creștinului, despre relația între Duhul Sfânt și Lege.

Urmând caracterizarea lui Thiselton, se poate spune că pneumatologia lui Pavel este „hristocentrică, comunitară și eschatologică”.¹⁶² Într-adevăr, foarte multe din detaliile ei sunt afirmate și dezvoltate în legătură cu persoana și lucrarea lui Isus, în mod deosebit cu focalizare pe moartea și învierea lui, pe domnia sa universală din prezent. De asemeni, Pavel îmbină perspectivele personale și cele comunitare asupra lucrării Duhului Sfânt (ultimile având adesea de a face cu identitatea creștinilor ca nou popor al lui Dumnezeu, cu raportarea la Legea Vechiului Testament, și cu unitatea Bisericii care îl are pe Hristos drept cap) și prezintă lucrarea de tip apocaliptic, eschatologic a Duhului, de la profețiile mesianice ale Vechiului Testament, la viața lui Isus, la chemarea și alegerea credincioșilor pentru mântuire, la pregătirea și încurajarea, prin persecuții, la intrarea în moștenirea cerească, la venirea lui Isus. Semnificația eschatologică a prezenței Duhului Sfânt

¹⁶² Thiselton, *The Living Paul*, 58-59.

este legată de reînnoirea prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului său: în viața credinciosului, în comunitatea Bisericii ca Templu, în lucrările și mărturia celor credincioși¹⁶³.

În același timp, Pavel accentuează lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios (plinătate, roade, înțelepciune), precum și prezența sa în viața de închinare a comunității (vorbire duhovnicească, cântări duhovnicești, bucurie, minuni etc.). Duhul Sfânt este invocat ca fiind acela care asigură unitatea Bisericii (1-2 Corinteni; Efeseni).

Duhul Sfânt este prezent și în metaforele vieții creștine, de exemplu, în lupta creștinului cu ispitele și persecuțiile (călăuzirea Duhului, sabia Duhului, îndemnurile – cugetarea Duhului).

Pavel leagă imaginea și subiectul Duhului Sfânt și evenimentul și semnificația învierii. Conform lui Pavel, viața creștină prezentă este prinsă între două manifestări majore ale lucrării Duhului Sfânt, între între învierea lui Isus și învierea noastră, la venirea lui Isus, ambele prin aceeași putere a lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este agentul învierii lui Isus (Romani 8:11) și agentul învierii noastre (Filipeni 3:21). Învierea pune în evidență o nouă definiție spirituală a omului, atât a trupului său (trup spiritual), cât și a ființei sale spirituale (viață spirituală prin Hristos, asemănare cu Hristos care este un Adam nou, un duh dătător de viață; cf. 1 Cor. 15).

Duhul Sfânt la Pavel este legat, în mod natural, și de misiune și de mântuirea neamurilor, a păgânilor. Acest lucru este dezbătut în Romani 15, Galateni 3, Efeseni 1,4. Neamurile sunt incluse în poporul nou al lui Dumnezeu cu drepturi egale cu credincioșii dintre evrei.

Lucrarea Duhului este o caracteristică esențială a Noului Legământ, care este în mod fundamental un

¹⁶³ Fee, *God's Empowering Presence*, 827-845; idem, *Pavel, Duhul*, 27-42.

legământ spiritual, însoțit de o glorie spirituală, specifică (Romani 7, 2 Corinteni 3). Se poate observa că Duhul Sfânt este amintit des de Pavel ca agent, ca instrument al mântuirii, prin jertfa lui Hristos, pe care îl confirmă prin înviere, și prin împărtășirea victoriei lui Hristos în viața creștinului. Iată câteva exemple: Duhul Sfânt sfințește; 2 Tesaloniceni 3:1, 1 Corinteni 6:11, Romani 15:16; revelația vine prin Duhul Sfânt: Efeseni 3:5, 1 Corinteni 2:5; vorbirea profetică și cea în limbi vine de la Duhul Sfânt: 1 Corinteni 12:3; Dumnezeu ne spală, ne îndreptățește în numele lui Hristos, prin Duhul Sfânt: 1 Corinteni 6:11.

Spre deosebire de Luca, care folosește mai des expresia „plin de Duhul Sfânt”, Pavel subliniază că Dumnezeu ne dă Duhul său (sau îl revarsă peste noi): 1 Tesaloniceni 4:8, 2 Corinteni 1:22, 5:5; Romani 5:5, Galateni 3:5, Filipeni 1:19; creștinii primesc Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:12, 2 Corinteni 11:4, Galateni 3:2,14 Romani 8:15; creștinii au Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:16, 7:40, Romani 8:9. Totuși, și Pavel folosește expresia „plini de Duhul Sfânt” de câteva ori (cf. Ef. 5:18).

Limbajul folosit de Pavel în descrierea Duhului Sfânt este foarte personal și, în același timp, trinitarian. Duhul Sfânt este descris ca persoană prin tipul de acțiuni pe care le întreprinde și prin legătura care o are cu Hristos și Tatăl.

Duhul cercetează toate lucrurile: 1 Corinteni 2:10, Romani 8:11; Duhul cunoaște mintea sau gândul lui Dumnezeu: 1 Corinteni 2:11; Duhul învață pe credincioși Vestea Bună: 1 Corinteni 2:13; Duhul locuiește în credincioși: 1 Corinteni 3:16, Romani 8:11, 2 Timotei 1:14, 1 Corinteni 6:19; Duhul împlinește, face toate lucrurile în noi: 1 Corinteni 12 :11. Duhul dă viață celor care cred: 2 Corinteni 3:6. Duhul suspină, se roagă din lăuntru nostru: Galateni 4:6. Duhul ne conduce în calea spre Dumnezeu: Galateni 5:18. Duhul dă mărturie împreună cu duhul nostru: Romani 8:16. Duhul dorește

sau poftește împotriva cărnii: Galateni 5:17. Duhul ne ajută în slăbiciuni: Romani 8:26,27. Duhul lucrează pentru binele nostru: Romani 8:28. Duhul întărește pe credincioși: Efeseni 3:16. Duhul este întristat: Efeseni 4:30. Duhul energizează, produce anumite lucrări: 1 Corinteni 2:6,11. Duhul dă viață: 2 Corinteni 3:6 (iar în Romani 8:11, Tatăl dă viață). Duhul mijlocește: Romani 8:26 (iar în Romani 8:34 Hristos mijlocește). Dumnezeu îl trimite pe Fiul său și, la fel, pe Duhul Fiului său, în Galateni 4:5-6. Duhul Sfânt locuiește în credincioși ca într-un Templu, cf. 2 Corinteni 6:16, 1 Corinteni 3:16, o paralelă la Ezechiel 37:27.

Duhul Sfânt este implicat în proclamarea Evangheliei în mai multe feluri (cf. 1 Tesaloniceni 1:5-6). Duhul este prezent în bucuria și minunile care însoțesc predicarea Evangheliei (Galateni 3:2; cf. 1 Corinteni 1:18-25). Duhul Sfânt este Duhul prin care s-a dat Scriptura: 1 Corinteni 2:6-16. Duhul Sfânt dă credință, inspiră la credință: 2 Corinteni 4:13. Duhul Sfânt este implicat în convertire: Efeseni 1:13-14, Tit 3:5.

În scrierile pauline se pot întâlni cu valoare echivalentă mai multe titluri sau apelative ale Duhului, cum sunt Duhul, Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos (1 Corinteni 2:10-14, Romani 8:1-27, cf. Romani 8:9). Echivalența acestor termeni arată relația similară dintre Duhul Sfânt și Tatăl și Fiul, apartenența Duhului la Sfânta Treime, relațiile dintre persoanele divine în cadrul Sfintei Treimi.

Duhul Sfânt în Epistola către evrei

Contextul epistolei către evrei este dominat de presiunea întoarcerii unor creștini dinspre Hristos spre iudaism. Comunitatea acestor creștini pare a fi o comunitate care a început relativ bine viața de credință, cu o minte căutătoare de adevăr și cu numeroase fapte de într-ajutorare, dar tindea să cedeze în timp presiunilor sociale, disprețului religios și persecuției economice și

începuse să ia în considerare alternativa întoarcerii la un iudaism cu față respectabilă, în care Isus nu mai rămânea decât unul dintre profeți, nu sursa unui nou legământ, mai înalt și mai important decât cel de pe Sinai, universal valabil.

De aceea, ca să împiedice această alunecare, autorul folosește un argument bine elaborat și le explică acestor creștini că Isus este mult superior Legii și conducătorilor implicați în darea ei pe muntele Sinai (îngeri, Moise, Aaron, Levi), după cum le este superior și patriarhilor fondatori ai lui Israel cum sunt Avraam, Isaac, Iacov, și, de asemenea, și sistemului de jertfe și reprezentări preoțești de la Templu (preoți, altar, camerele sfinte, jertfele de tot felul). În concluzie, o părăsire a lui Isus nu poate însemna decât un regres enorm, o întoarcere la o religie ineficientă, lipsită de orice viitor și, chiar mai mult, la o perspectivă de pedeapsă și nimicire veșnică din partea lui Dumnezeu pentru care Isus este Fiul adevărat și unic care slujește în casa mântuirii omenirii, în timp ce Moise este doar robul care a slujit cu credincioșie în casa poporului Israel (prin aceasta, și în casa omenirii, este adevărat, în casa lui Dumnezeu).

În acest context, argumentele autorului privitoare la Duhul Sfânt subliniază în mod deosebit importanța ascultării de profețiile Vechiului Testament, deoarece sunt inspirate de Duhul Sfânt, și importanța înțelegerii jertfei lui Isus, prin înțelepciunea dată de Duhul, precum și gravitatea părăsirii lui Isus, după ce au fost înțelese și gustate realitățile spirituale ale mântuirii. Se observă, așadar, un hristocentrism evident, precum și o focalizare pe inspirația divină a Scripturii Vechiului Testament.

Textele referitoare la Duhul Sfânt în Epistola către evrei sunt 7 la număr, anume Evrei 2:4, 3:7, 6:4-6, 9:8, 9:14, 10:15, 10:29. Pneumatologia Epistolei către evrei are un caracter intermediar în cadrul teologiei Noului Testament, fiind plasată, după cum se poate constata, între pneumatologia evangheliilor sinoptice (Marcu-

Matei), și cea a corpusului lucan, pe deoparte, și pneumatologia a lui Pavel, respectiv a lui Ioan, pe de cealaltă.

Mai întâi, se poate detecta prezentarea Duhului Sfânt în calitate de persoană divină care inspiră Scripturile (3:7, 10:15), textele din Vechiul Testament la care se face referință fiind Psa. 95 și 40. Tema inspirației Scripturilor este o temă găsită și în evangheliile, în cuvântările lui Isus. Se poate remarca, în acest context, faptul că teologia Epistolei către evrei este intens marcată de teologia mesianică a lui David, din Psalmi. Autorul aplică cititorilor săi avertizări sau declarații din Psalmi pe care le vede extrem de actuale pentru comunitatea și generația sa.

O altă referință care reflectă afirmații din evangheliile sinoptice se află în Evrei 10:29, unde apare o avertizare fermă cu privire la pedeapsa ce va fi primită de acela care îl calcă în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și îl batjocorește pe Duhul harului (*pneuma tes charitos enubrisas*). Apropierea acestui text de avertizările date de Isus împotriva blasfemiei față de Duhul Sfânt (hula împotriva Duhului Sfânt) este destul de transparentă.

Pasajul din Evrei 2:4 face o legătură interesantă, implicită, cu teologia din Faptele Apostolilor, atrăgând atenția că Dumnezeu confirmă mesajul apostolilor cu semne, puteri, minuni, cu darurile Duhului Sfânt. Termenul „confirmă” sau „atestă” (*sunepimarturontos*, participiu al verbului *sunepimartureo*, a da mărturie despre ceva împreună cu alții), avea conotații legale, juridice. S-ar putea afirma, astfel, că există o confirmare în serie a mesajului evangheliei: mesajul lui Isus este confirmat de apostoli, mesajul apostolilor este confirmat de Dumnezeu prin semne, iar în final, Scriptura este cea care atestă toată această serie¹⁶⁴.

¹⁶⁴ S-ar putea spune însă, nu neapărat din Evrei, că și Scriptura este confirmată de Dumnezeu, prin Duhul, prin istorie etc. Argumentul

Învățătura caracteristică despre Duhul Sfânt, din Evrei, apare însă în pasaje cum sunt Evrei 6:4-6, 9:8, 9:14.

Capitolul 6 discută o situație gravă, aproape imposibil de contemplat: cei care s-au făcut părtași, asociați, parteneri Duhului Sfânt și totuși au căzut (adică, l-au părăsit pe Hristos), este imposibil să mai fie aduși la pocăință (6:4). Termenul „părtași”, „asociați” (*metochoi*) poate fi echivalentul nașterii din nou, din Duhul, similar termenilor din scrierile lui Ioan și ale lui Pavel, dar ar putea să însemne și un tip de parteneriat mai puțin intens decât cel aducător de mântuire, anume un fel de parteneriat care să indice mai mult participarea la viața Bisericii, decât trăirea deplină și profundă a mântuirii și a iertării. Se poate observa însă că în Noul Testament termenul *metochoi* apare cu precădere în zona scrierilor lui Pavel și ale asociaților săi (Luca 5:7, 2Cor. 6:14, Ef. 3:6, 5:7, Evr. 1:9, 3:1, 3:14, 6:4, 12:8), fiind folosit cu diverse grade de apropiere și cu conotații atât pozitive, cât și negative (parteneri de pescuit – în Luca, parteneriat nepotrivit între creștini și necreștini în 2Cor. 6:14, parteneriat între evrei și neamuri la promisiunile lui Hristos în Ef.3:6, parteneriat nepotrivit între credincioși și cei neascultători de Dumnezeu – în Ef. 5:7, superioritatea lui Mesia față de partenerii săi de slujire – umani sau angelici, în Evr. 1:9, parteneriat în chemarea cereasă – în Evr. 3:1, parteneri împreună cu Hristos, în Evr. 3:14, parteneri cu Duhul Sfânt în Evr. 6:4, parteneri sau asociați în suferință ori disciplinare în Evr. 12:8).

În Evrei 9:8, se afirmă că Duhul arată că, atâta vreme cât existau două camere – în cortul închinării (sau în

seriei prezintă o anumită circularitate. Cf. O. Baban, „Relația între Duhul Sfânt și Scriptură în Epistola către Evrei”, Sesiunea științifică a ITBB București „Perspective biblice asupra lucrării și persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, București (răspuns la R. Gheorghiuță, „Cum zice Duhul Sfânt. Traiecte pneumatologice în Epistola către evrei”).

Templu), nu a fost indicat sau deschis drumul spre Sfânta Sfințelor (a doua cameră, unde era chivotul), adică, spre mântuire, spre prezența lui Dumnezeu. Textul este interesant, deoarece, aici Duhul vorbește prin Scriptură, dar poate să existe o aluzie că Dumnezeu poate vorbi prin arhitectura templului (arătată, e adevărat, tot în Scriptură), sau implicit prin formele de închinare ale Vechiului și Noului Testament.

Evrei 9:14 atrage atenția că Isus s-a oferit jertfă prin Duhul cel veșnic, și tot prin acesta, sângele lui Hristos ne curăță conștiința de faptele moarte, ca să slujim lui Hristos. Într-un mod surprinzător, aici se afirmă participarea Duhului la moartea lui Hristos și la eficacitatea jertfei sale (de unde, până aici, se știa mai ales despre participarea Duhului la întruparea lui Isus, la minunile sale, la aducerea aminte a cuvintelor sale etc.). S-ar părea, deci că nu doar Isus este Domnul Duhului (împreună cu Dumnezeu Tatăl, de la care Duhul porcede și este trimis prin Fiul și din pricina Fiului¹⁶⁵), ci și Duhul este, uneori, cel ce are precedența sau coordonează lucrarea Domnului (lucrând, deci, cu anumită autoritate lângă și prin lucrarea Domnului¹⁶⁶).

Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov

Deși nu construiesc o teologie complexă a Duhului Sfânt, cum se întâmplă în epistolele lui Pavel, cele două epistole 1-2 Petru nu ocolesc subiectul și aduc câteva precizări importante despre lucrarea Duhului Sfânt.

¹⁶⁵ Turner, „Trinitarian' Pneumatology”, 167–86.

¹⁶⁶ Cf. O. Baban, „Domnul Spiritului sau Spiritul Domnului?”, Sesiunea științifică a ITBB București „Perspective biblice asupra lucrării și persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, București (răspuns la comunicarea M. Turner, „Trinitarian „Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus”).

Mai întâi, se afirmă că Duhul este un Duh al sfințirii celor credincioși (1Pt. 1:1-2). Formula din 1 Petru 1:2 este în mod expres trinitară, ceea ce indică maturitatea teologică a scrierii (creștinii sunt „aleși după preștiința lui Dumnezeu Tatăl, prin sfințirea făcută de Duhul, spre ascultare și spre stropirea cu sângele lui Isus Hristos”).

Apoi, 1 Petru amintește că Duhul este duh al profeției (1Pt. 1:11) care îl vestește mai dinainte pe Hristos, lucruri care erau surprinzătoare, uimitoare, chiar și pentru îngerii. În 1 Petru 4:14 Duhul Sfânt este prezentat într-o imagine de tip Exod: cine este batjocorit pentru Hristos, este fericit, pentru că Duhul Sfânt, Duh al slavei, se odihnește peste cei credincioși la fel cum se odihnea altădată peste cortul întâlnirii, când Israel era în pustie.

În 2 Petru se află o singură referință la Duhul Sfânt, dar una absolut remarcabilă: Duhul Sfânt este cel care a inspirat Scriptura, care i-a condus pe oameni în scrierea profețiilor și a narațiunilor sfinte, căci Biblia nu a fost scrisă prin voia oamenilor, ci ei au vorbit de la Dumnezeu, prin Duhul Sfânt (1:21).

Epistola lui Iuda se aseamănă cu 2 Petru la conținut, dar are învățături specifice despre Duhul Sfânt. Apropiată parcă de 1-2 Corinteni și de Romani epistola discută opoziția carne - Duh, oameni păcătoși – oameni spirituali. În mod specific, versetele 19-20 se referă la oamenii care trăiesc în poftă și n-au Duhul (*pneuma me echontes*), oameni care se bazează pe viața fizică, pe intelectul și instinctele lor (*psuchikoi*, sufletești). În contrast cu acestea, Iuda îi îndeamnă pe credincioși să se roage prin Duhul și să fie zidiți sufletește pe credința preasfântă.

În final, într-un mod interesant, Epistola lui Iacov nu menționează Duhul Sfânt în nici un pasaj. Aceasta poate duce la două concluzii: 1. Epistola lui Iacov este scrisă foarte devreme când teologia Duhul Sfânt nu era bine dezvoltată, sau 2. Epistola lui Iacov reprezintă o predicare timpurie, evreiască, posibil de orientare

levitică, preotească, mai degrabă decât de orientare fariseică (fariseii erau mai carismatici, cf. Pavel). În cele din urmă, desigur, există un singur motiv necontrovertabil pentru forma și conținutul epistolei: Iacov nu a fost inspirat să scrie despre acest subiect și o astfel de temă nu intra în sfera preocupărilor sale din această epistolă.

Concluzii despre pneumatologia biblică a NT

La sfârșitul acestei treceri în revistă a învățaturii despre Duhul Sfânt în Noul Testament se cuvine și o privire de ansamblu. S-au putut observa, astfel, câteva nuanțe teologice specifice cu privire la Duhul Sfânt, la scriitorii Noului Testament. Ele exprimă perspective specifice diverse, accente teologice particulare, și permit să se vadă și o anumită dispunere istorică a acestor preferințe sau înțelegeri (localizare specifică, tematică, în timp și spațiu).

NUANȘELE TEOLOGICE ALE PNEUMATOLOGIEI NT

În ce privește doctrina despre Duhul Sfânt, apar o sumă de perspective complementare și progresive care reușesc să facă trecerea de la orizontul Vechiului Testament la gândirea hristică, apostolică din Noul Testament.

Evangheliile încep cu imagini și metafore preluate din Geneza, precum și din restul Vechiului Testament, care au, de cele mai multe ori, un mesaj mesianic evident (Duhul care semnifică prezența divină, care aduce vremurile mesianice și îl însoțește pe Mesia, Duhul care aduce judecata; Duhul asociat cu apa, cu focul, cu vântul și viața, cu zborul păsărilor). Se simte însă cum se instalează trecerea la un nou tip de demers, cu detalii semnificative noi, prin aplicarea acestor imagini sau referințe la persoana lui Isus, la moartea și învierea lui.

Evangheliile consemnează legătura specială dintre Isus și Duhul, care este la fel de importantă ca și legătura dintre Isus și Tatăl. Viața lui Isus are un rol

important în începerea acestei noi ere (epocă, veac; veacul din urmă) a manifestării Duhului Sfânt (Duhul aduce judecata lui Israel și a oricărui om, îl confirmă și îl glorifică pe Isus, îi asistă pe creștini în viața lor de credință, în persecuție, le aduce aminte cuvintele lui Isus, îi încurajează și îi împuternicește).

Faptele Apostolilor arată desfășurarea creșterii Bisericii prin lucrările Duhului Sfânt, începutul noii perioade a salvării, adică a vremii sfârșitului. Duhul este trimis (se coboară) conform promisiunilor profetice, la sărbătoarea primelor roade (Cincizecime; Rusalii) și marchează începutul Bisericii. El vine datorită jertfei și glorificării lui Isus și asistă predicarea evangheliei, confirmă includerea neamurilor în Biserică, decide începutul misiunii între neamuri, precum și continuarea ei, cu putere, prin multe încercări și în mijlocul opoziției.

Epistolele vin cu răspunsuri și lămuriri la întrebări specifice legate de viața Bisericii, sau cu observații lămuritoare despre însăși lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, în viața individuală a fiecărui creștin. Indirect, din prezentarea relațiilor dintre Duhul Sfânt și Isus Hristos, și dintre Duhul Sfânt și Tatăl, epistolele dezvoltă o teologie trinitară profundă, complexă, mai detaliată decât cea din evanghelii (cu excepția evangheliei după Ioan) și din Faptele Apostolilor.

De fapt, autorii epistolelor arată că Duhul Sfânt este cel care dă răspunsuri și călăuzire în dilemele credincioșilor: Duhul le dă asigurare cu privire la mântuire, Duhul le dă înțelepciune să înțeleagă planul și gândul lui Dumnezeu, Duhul le dă putere să trăiască curat, să îl mărturisească pe Hristos, Duhul le dă învățătură și ajutor în închinare și în rugăciune, Duhul le dă putere să păstreze unitatea Bisericii, să-i ajute pe cei încercați, să răsplătească pe cei care îi învață evanghelia, să privească cu încredere la viitor, la ziua întoarcerii lui Isus, când va avea loc și învierea celor credincioși, Duhul le dă daruri să slujească și să continue

misiunea până la marginile pământului. Duhul îi înarmează în luptele credinței (cu sabia cuvântului), Duhul aduce rodul nou al unor relații noi și al unui caracter nou.

Prin explicațiile oferite, epistolele dovedesc că lucrarea Duhului Sfânt era greu de înțeles pentru Biserici, dar era fundamentală pentru ele, în ansamblu, precum și pentru fiecare creștin, în mod individual. Duhul Sfânt este mediatorul mântuirii și avansul acesteia (*arabbon*), el e caracteristica dătătoare de viață a noului legământ, el asigură și confirmă calitatea de fii ai lui Dumnezeu pentru cei credincioși, asigură o legătură permanentă, nemiintâlnită în istorie, între Dumnezeu și oamenii credincioși.

În mod special, în corpusul paulin lucrarea Duhului Sfânt apare ca una profund interioară, Duhul Sfânt este dinamic, se investește în relații și aduce experiențe noi, putere, armonie, bucurie în viața creștinului.

Pe ansamblu se poate spune că există și teme comune în evanghelii, epistole și Faptele Apostolilor, legate de lucrarea Duhului, cum ar fi, de exemplu, tema inspirației scripturii și a vestirii profetice a mântuirii prin Fiul, sau tema călăuzirii personale.

PNEUMATOLOGIA NT ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

În ce privește cronologia și conținutul teologic, se observă un paralelism interesant între Luca, Ioan și Pavel (posibil, datorată întâlnirii acestora și a interacțiunii lor în cadrul școlii apostolice de la Efes). Ei consemnează superactivitatea Duhului Sfânt în epoca de după învierea lui Isus, cu începere de la Cincizecime (Rusalii) și văd în această lucrare un semn al epocii sfârșitului (ultimile zile; eschatonul), al unei eschatologii realizate (care începe să se împlinească), și un semn al depășirii graniței istorice dintre evrei și neamurile păgâne, în ce privește mântuirea. Luca reține prezența deosebită a Duhului Sfânt, printr-o plinătate anume, căutată și dăruită în

numele lui Isus, din timpul vieții mântuitorului, și până în mijlocul marilor călătorii misionare ale lui Pavel. Ioan consemnează cu atenție învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt și felul în care lucrarea Duhului trebuie identificată și deosebită de cea a duhurilor înșelătoare, antihristice. Pentru ambii, creștinismul este legat în mod esențial de această lucrare deosebită a Duhului lui Dumnezeu.

Corpusul paulin are o consistență și constanță teologică remarcabilă, menținându-și aceleași învățături și perspective despre Duhul Sfânt în toate epistolele, chiar dacă detaliile sau prim-planul diferă în intensitate, începând cu Galateni, 1-2 Tesaloniceni (primele epistole) până la sfârșit (Efeseni, 1-2 Timotei, Tit). În mijlocul perioadei active a lui Pavel au fost scrise marile epistole teologice Romani și 1-2 Corinteni, care prezintă discursuri foarte coerente și elaborate. Această constanță indică, foarte probabil, faptul că Pavel și-a definitivat înțelegerea asupra ființei și lucrării Duhului Sfânt de la bun început, încă din vremea vizitei în Arabia (34-37), și din timpul petrecut la Tars (aproximativ 37-43).

Ceilalți autori (1-2 Petru, Iuda) prezintă adesea puncte de vedere comune cu evangheliștii sinoptici (de exemplu, Duhul este prezentat mai ales ca Duh al inspirației Scripturii, al profeției, al vieții sfinte), dar la o scară mai redusă, conform spațiului oferit de epistole și conform argumentului de ansamblu. În particular, Epistola către evrei dovedește, în același timp, pe lângă apropierea de autorii sinoptici, și o pneumatologie apropiată de cea a lui Pavel (Evrei include învățătura despre Duhul ca inspirator al Scripturii, despre hula împotriva Duhului Sfânt, dar și tema participării la viața nouă, prin Duhul, și perspectivele înnoirii lăuntrice, ca la Pavel).

Proape toți autorii Noului Testament se referă la lucrarea Duhului Sfânt (mai puțin Iacov), și îi recunosc rolul major în nașterea din nou, în trăirea mântuirii, în trăirea în prezența lui Dumnezeu, în glorificarea jertfei și

domniei universale a lui Hristos. Plinătatea Duhului Sfânt este marca creștinismului și subliniază deosebirea dintre Legământul nou, al lui Hristos, și Legământul cel vechi, de pe Sinai.

4. ANTROPOLOGIA BIBLICĂ A NT

Sfârșitul secolului 20 și începutul secolului 21 au adus în prim plan, în contextul dezvoltării științelor sociale, studiul societăților dezvoltate care au drept fundament convingerile și moștenirea culturală iudeo-creștină. Acest studiu a reprezentat, apoi, contextul revirimentului antropologiei biblice.

În general, ca știință, antropologia se definește ca un studiu al omului, al vieții sale, cu aspectele ei individuale și comunitare¹⁶⁷. Ea observă, 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. S-ar putea spune, atunci, că antropologia biblică se ocupă cu perspectivele biblice asupra vieții umane, asupra societății (s-ar putea desprinde de aici, în egală

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

¹⁶⁷ 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 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)).

măsură, o antropologie iudaică – vechi testamentară, precum și o antropologie creștină – vechi testamentară și nou testamentară, ceea ce ar scoate în evidență importanța axiomelor și principiilor teologice specifice, apriorice).

Ca atare, un studiu antropologic științific depășește în multe privințe cadrul unei analize teologice antropologice a textului biblic. De exemplu, o analiză antropologică științifică, chiar dacă este făcută de pe poziții creștine, va include și alte orizonturi decât cele biblice, cu diverse observații asupra societăților umane, în general, și asupra culturii acestora, asupra psihologiei umane și a organizării societății umane, în urma căreia se poate evalua cunoașterea și practica religioasă, influența religiei în viața socială și economică etc.¹⁶⁸ S-ar putea vorbi, în acest sens, de mai multe orizonturi sau definiții ale antropologiei: se poate vorbi, astfel, despre antropologie ca știință generală, socială, care depășește cadrul gândirii creștine, deși a apărut prin evaluarea societăților omenești de pe o poziție culturală de inspirație creștină; există apoi perspective antropologice creștine care folosesc metodele științifice, dar le îmbină cu principii, axiome și programe specifice revelației biblice, credinței creștine; în al treilea rând, se poate discuta despre o antropologie creștină de tipul teologiei sistematice care, la granița dintre teologie și științele sociale, încearcă să adune toate informațiile biblice din Vechiul și Noul Testament ca alcătuiască un tablou unitar despre om și societate, din perspectiva revelației biblice; în al patrulea rând, există și posibilitatea

¹⁶⁸ 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 Houser, 1985.

distinctă de a discuta despre o antropologie biblică¹⁶⁹, în sensul teologiei biblice, deoarece există metode de a reconstitui concepția unui autor biblic despre oameni, societate, destin uman, plecând de la datele prezente în scrierile sale¹⁷⁰. 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, voluntar sau 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

¹⁶⁹ 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 antropologie biblică: persoană / subiect, sine și suflet”, *Studia Universitatis Babe-Bolyai - Orthodox Theology* no.1, 2009, 49-64.

¹⁷⁰ 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. Stambaugh și D. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox, 1986).

coordonate prin metode de analiză științifică și teologică Scripturii, prin exegeza textului și analiza contextului istoric în care a fost scris¹⁷¹.

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. 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 Bisericii¹⁷².

Pe ansamblu, se poate pune în evidență atât o perspectivă antropologică a Vechiului Testament¹⁷³, cât

¹⁷¹ 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.

¹⁷² 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.

¹⁷³ Cf. Th.W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MN:

și una specifică a Noului Testament.¹⁷⁴ De asemenea, se poate afirma că în Biblie apar date care conduc la două feluri de construcții antropologice: un demers deductiv, narativ, și un altul, un demers explicativ, discursiv, în care se fac afirmații directe despre ființa umană și despre destinul ei. Cu alte cuvinte, există o reconstrucție a concepției antropologice care se bazează pe observarea și interpretarea datelor din textele istorice indirecte (în Noul Testament: evangheliile, Faptele Apostolilor), și prin observarea și comentarea discursurilor și a evaluărilor directe (în Noul Testament: epistolele pauline, epistolele generale). Apocalipsa, ca parte a corpusului ioanin, are un regim aparte, profetic și epistolar în același timp.

Fortress, 1996; J.W. Rogerson, *Anthropology and the OT*, Atlanta, GA: John Knox, 1979.

¹⁷⁴ 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-animat 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 Ioan Gură de Aur*, Universitaria Teologie, Pitești: Paralela 45, 2008; André Scrima, *Antropologia Apofatică*, București: Humanitas, 2005 etc.

ANTROPOLOGIA AUTORILOR SINOPTICI

În toate evangheliile Noului Testament, chiar dacă au construcții narative diferite (sinopticii și Ioan), relatarea de bază se referă la impactul pe care viața lui Isus l-a avut în societatea iudaică elenistă de la începutul secolului întâi¹⁷⁵.

Din punct de vedere al acestei comunități primare, antropologia comună a evangheliilor sinoptice descrie o societate iudaică antică multi-partinică, subjugată politic prin prezența romanilor și aflată în luptă de supraviețuire și de reafirmare, ceea ce include din start speranța mesianică. În cadrul acestei societăți sunt prezente simboluri religioase tradiționale puternice cum sunt Templul, Ierusalimul ca centru al națiunii (capitală), și mesajul biblic, adică cel cuprins în Tora, Nebiim și Ketuvim (Legea lui Moise, cărțile istorice și profetii, adică Vechiul Testament), la care se adaugă și învățăturile rabinice (Talmudul pe cale de construire)¹⁷⁶.

Confruntările între paradigmele politice, religioase și sociale ale fariseilor, saducheilor, zeloților și irodienilor, pe deoparte, și cele ale lui Isus și ale ucenicilor săi, pe de cealaltă parte, reprezintă un element fundamental al vieții sociale din Ierusalimul aceluși timp. În același timp, însă, se observă și nevoile generale ale societății, în mijlocul cărora prezența lui Isus aduce o speranță nouă: existența bolnavilor incurabili, confruntarea cu moartea (tineri, tinere, slujitori, pe care îi învie Isus), probleme

¹⁷⁵ B. Malina și R. Rohrbaugh, *Social - Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

¹⁷⁶ 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 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.

între liderii din sinagogă și membrii sinagogii, câștigarea existenței prin diverse profesii (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. 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 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 înăuntru 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 trupesti: 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 datoriilor, 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 citite adeseori, nu la valoarea lor intrinsecă, ci prin prisma unor considerații tradiționale, subiective), 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, conform profeției din Geneza.
 - Îngerii se arată și vorbesc cu Zaharia și Iosif, dar și cu Elisabeta și cu Maria.
 - Domnul Isus vindecă copiii, băieți și fete, atât la cererea taților, cât și la cererea mamelor lor: fiul văduvei din Nain, fiica siro-fenicienței, 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 (aceste forme noi, posibile, de manifestare a sexualității nu înseamnă că vor nega sexualității ci, mai degrabă, expresiile ei, funcțiile ei personale și sociale). În orice formă a existenței sale, omul are parte de atenție maximă din partea lui Isus, fie că este bărbat, femeie, copil, tânăr, sau om în vârstă.
- 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.
- 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 răsplățiți 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 lui Matei

Mesajul evangheliei după Matei se desfășoară într-un mediu iudaic foarte critic față de conducătorii vremii (preoți, farisei, saducheii, scribi), foarte sensibil față de etica omului credincios aflat într-o lume cu standarde relaxate sau cu standarde bazate pe Legea lui Moise, dar insuficient de ferme sau de înalte, și foarte deschis spre creșterea și organizarea poporului lui Dumnezeu într-o adunare sau Biserică unită, care include evrei și neamuri, oameni din întreaga lume¹⁷⁷. Conflictul social, controversa, violența socială sunt teme care apar bine conturate în Matei. Nevoia de etică și principii în comunitate, iar de aici, relevanța lui Mesia în formarea poporului global al oamenilor credincioși din toată lumea, reprezintă teme majore în această evanghelie. Matei adoptă un anumit paralelism între începutul și sfârșitul evangheliei sale: Matei 1 indică un caracter israelit, etnic, al lui Isus Mesia, în timp ce Matei 28 indică o semnificație universală a lui Isus Hristos cel înviat,

¹⁷⁷ 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.

deoarece credincioșii sunt trimiși să facă ucenici, mergând până la capătul lumii și vestind evanghelia, și învățându-i pe cei care au crezut.

Astfel, chiar din primul capitol apare tema originii avraamice și davidice a lui Isus (Matei 1:1-17, interesul față de genealogia mesianică este împărtășit și de Luca 3:23-38, dar cu alte accente, de tip universal)¹⁷⁸. Identitatea mesianică regală, profetică, a lui Isus, precum și nașterea sa unică, din fecioara Maria, prin puterea Duhului Sfânt, sunt afirmate printr-un limbaj patriarhal, contestat în câteva locuri esențiale însă prin afirmarea rolului femeilor credincioase în istoria mântuirii, alături de cel al bărbaților credincioși (sunt amintiți preponderent bărbații, ei sunt cei ce „nasc” urmași; există însă și patru mențiuni de femei, ca mame ale fiilor lor: Tamar, Rahab, Rut, Bath-șeba, o abatere de la normă care, cu siguranță, nu a trecut niciodată neobservată și care a avut ca rezultat un efect de reabilitare și emancipare a poziției femeilor)¹⁷⁹. Interesul în împlinirea profețiilor mesianice în persoana lui Isus este mai general, în Matei, și se observă în multe alte texte și comentarii editoriale ale evangheliei (1:2, 2:5, 2:15, 2:17, 4:14, 8:17, 12:17, 13:35, 21:4, 26:56, 27:9, 27:35).

Tot din primele capitole se observă și incursiunea istorică în relațiile din interiorul familiei în care a

¹⁷⁸ 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 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).

¹⁷⁹ H.C. Waetjen, „The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew”, *JBL* 95.2 (1976) 205-231.

crescut Isus (această incursiune face parte din demonstrarea întrupării lui Isus prin conceperea de la Duhul Sfânt și nașterea feciorelnică a Mariei, dar reprezintă și ocazia expunerii unei teme antropologice importante: atenția față de familia umană, în general). Calitatea familiei sfinte este indicată de sublinierea caracterului 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)¹⁸⁰.

Tabloul societății iudaice așa cum era ea în vremea nașterii și copilăriei lui Isus continuă în Matei cu evenimente fericite, cu caracter universalist (vizita magilor, oameni învățați veniți dintr-o civilizație păgână, anume din Babilon), dar și cu evenimente tragice, care dovedesc decăderea societății (uciderea pruncilor, refugiarea lui Iosif și Maria în Egipt, cf. Mt. 2). Prezența magilor indică importanța internațională a lui Mesia, o

¹⁸⁰ 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 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.

prefațare a universalității regalității sale, precum și existența unor legături diplomatice și culturale strânse între iudei și popoarele înconjurătoare. 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. Ideea că omenirea afundată în răutate respinge omul providențial apare și în Geneza și în Exod (cf. Noe, Iosif, Moise) și re-apare, astfel, cu claritate, și în Evanghelia după Matei.

Cu precădere, omul apare la 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.)¹⁸¹. În acest context, Isus vine să impună un cod etic suprem, o raportare corectă față de oameni și față de Dumnezeu. Matei afirmă, astfel, caracterul esențial etic, nomic (*nomos* - lege) al naturii umane¹⁸². Tot în această ordine a lucrurilor 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, omul reprezentativ mesianic

¹⁸¹ M.H. Crosby, *Spirituality of the Beatitudes. Matthew's Challenge for First World Christians*, Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

¹⁸² Matei se dovedește, astfel, sensibil la un subiect pe care, mai târziu, și părinții Bisericii și teologii și filosofi 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 Publishers, 2002, xx; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MA: MIT, 1987, 69-70).

trebuie să treacă testul ispitirii pentru a-și putea urma și confirma chemarea (Mt. 4:1-11; și Lc. 4:1-13)¹⁸³.

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 reciprocă, de slujire reciprocă, de respect reciproc, de ordine și principii în acțiune („rânduială” în muștrări: proceduri, etape etc., cf. Mt. 18:13-20: discuție personală, în trei, expunere publică; 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). Interacțiunea între Isus și ucenicii săi în ce privește deciziile majore numite „legări-dezlegări în ceruri și pe pământ” (Mt. 18:18-20; cf. și 16:17-19, referitor la Petru), este unul din subiectele cele mai interesante dezbătute de Matei, în contextul vieții de mărturie și sfințenie a Bisericii. Se pot formula mai multe întrebări aici: 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 Bisericii, a credincioșilor, în decizii majore? Oricare ar fi răspunsul, este evident faptul că Matei subliniază existența unui transfer important de autoritate cerească în Biserică, mediat de Isus, și coexistența acestor două autorități, cerești și pământești, în deciziile majore ale Bisericii, ceea ce deschide o dimensiune antropologică inedită și îndelung discutată¹⁸⁴.

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ 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. Bassler, „Derrett's ‚Binding’ Reopened”, *JBL* 104.2

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).

Tema dedicării față de Dumnezeu și a răsplătirii ascultării 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 invitaților la nuntă, 22:1-14)¹⁸⁵.

În mod deosebit, în Matei 23, Isus direcționează șapte acuzații acute („vai de voi”) către comunitatea iudaică, în special către conducătorii ei, farisei și cărturari (Mt. 23:13, 15, 16, 23, 25, 27, 28), pe care îi critică pentru ipocrizia arătată atunci mărturisesc credința în Dumnezeu, dar evită ascultarea practică de cuvântul lui. Matei accentuează faptul că iudeii ca națiune, prin liderii lor, își manifestă greșit teologia, respingându-l pe Isus ca Mântuitor și Mesia¹⁸⁶.

(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.

¹⁸⁵ 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.

¹⁸⁶ Conform unor comentatori, Matei nu se delimitează de poporul iudeu, ci îi critică pe conducători ca să îi îndemne să îl accepte pe

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 – și chiar îl numesc rabbi, învățător (23:7-8; 19:16-24)¹⁸⁷.

Spre finalul epistolului fereastra socială a evangheliei se deschide din nou, odată cu complotul pentru crucificarea lui Isus. Uciderea profetilor incozi este o soluție la care Israel a apelat des (23:29-39; 26:3-5, 47-50 etc.), ca o deformare serioasă socială și religioasă a vieții lor comunitare.

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 23:15-32 apare celebrul caz ipotetic (cf. folosirea subjonctivului) al celor șapte frați căsătoriți cu aceeași soție (cf. Marcu 12:18-27); răspunsul lui Isus este că, după înviere, modul de exprimare socială a dragostei se va schimba: oamenii nu se vor mai căsători, ci vor fi ca îngerii. Pe deoparte, Isus afirmă importanța căsătoriei (vezi și predica de pe munte, Mt. 5:27-32), pe de alta, el afirmă 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, Isus arată că oamenii vor fi surprinși de ziua judecății în mod asemănător cu surpriza de la venirea potopului, în timpul lui Noe (Mt. 24:3-25). Cu alte cuvinte, societatea umană va ajunge absorbită cvasitotal

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.

¹⁸⁷ De departe, Luca și Matei sunt cei care redau cele mai multe parabole spuse de Isus.

în activitățile sale interne, și va pierde dimensiunea comunicării cu Dumnezeu, fiind surprinsă de împlinirea profețiilor cu privire la înviere și judecată și împărăția lui Dumnezeu.

Intensitatea și tensiunile ultimei săptămâni din lucrarea lui Isus apare 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).

O altă scenă memorabilă, consemnată și de Matei și de Marcu, descrie un abuz roman, faptul că Simon din Cirene a fost obligat de soldații romani să îl ajute pe Isus să poarte crucea (Mt. 27:32; Mc. 15:21). Realitatea crucificării lui Isus s-a întâmplat în contextul abuzurilor juridice iudaice și romane și în contextul abuzurilor militare ale forțelor romane de ocupație. Însmormântarea și învierea lui Isus sunt, din nou, prilej de observare a forțelor sociale implicate în derularea evenimentelor: câteva femei sunt prezente la cruce (Maria Magdalena, Maria mama lui Iacov și Iose, mama fiilor lui Zebedeu), Iosif din Arimateea cere trupul de la Pilat, femeile pomenite mai sus sunt prezente și la însmormântare, precum și în dimineața învierii; se organizează paza la mormânt de frica vreunei înșelăciuni a ucenicilor etc.

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, și unic între evangheliile, Matei descrie însă 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 au fost date chiar de ei. Ei nu pot reprezenta decât un rod al jertfei lui Isus, și este foarte posibil ca trupurile lor să nu fi fost trupuri glorioase, asemeni celor de la învierea finală, ci trupuri spirituale înviate, dar mai puțin glorioase, decât cele de la învierea finală. Oricum, ei ies din morminte *după*

învierea lui Isus. Episodul nu se poate integra ușor într-o viziune antropologică asupra învierii, dar este narat de Matei ca dovadă a ecoului și efectelor morții lui Isus, între cei sfinți care au murit în trecut.

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, 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, 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 lui Marcu

Direcțiile antropologiei marcană respectă schema sinoptică generală observată și în Matei, în secțiunea anterioară, dar prezintă și date specifice, particulare, cum ar fi accentul pe acțiune socială, pe minuni, și sublinierea impactului unic al vieții lui Isus asupra societății din jurul său. Se observă cu ușurință faptul că îi lipsește abordarea biografică din Matei și Luca (narațiunile nașterii și copilăriei), ceea ce înseamnă că avem o evanghelie la obiect, mai directă și mai primitivă în prezentare, cu accent doar pe lucrarea matură 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. Practic, accentele antropologice ale lui Marcu se concentrează pe portretul

omului matur, pe eficiența lui Isus ca persoană adultă, matură și impactul său asupra mulțimii simple¹⁸⁸.

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, și una dintre principalele chemări ale omenirii, ca să fie imagine și chip al lui Dumnezeu pe pământ (cf. Isaia 48)¹⁸⁹.

Înfăptuirea de minuni nu este doar o împlinire a portretului isaianic al Robului Domnului, ci are și un al doilea nivel de comunicare, 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 intrări triumfale.¹⁹⁰ În felul acesta, mesianitatea lui Isus în Evanghelia după Marcu este prezentată atât în perspectivă iudaică, după cum și în perspectivă greco-romană.

¹⁸⁸ B. Witherington, III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, 31. Este remarcabil că Marcu se ocupă mai ales de oamenii simpli, de popor.

¹⁸⁹ O. Culmann, *The Christology of the New Testament*, trad. Shirley C. Guthrie; Charles A. M. Hall; Philadelphia, PA: Westminster, 1963, 65.

¹⁹⁰ 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).

Predicarea 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 (cf. Mc. 1:14). Deși tema împărăției cerurilor, ca împărăție a lui Mesia, este una foarte bine conturată în Matei, ea este prezentă și în Marcu, într-o formulare mai dezinvoltă (împărăția lui Dumnezeu), chiar din primul capitol al evangheliei¹⁹¹. 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 și al grijii lui Isus față de familii, 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.). La intrarea în Ierusalim, în Marcu, mulțimile sunt prezentate că strigau „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) și, 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 regele acestei împărății.

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, astfel, subliniază adesea caracterul disperat al problemelor, precum și limitele științei umane: femeia cu hemoragie cheltuieste tot ce avea consultând doctorii și se simțea chiar mai rău

¹⁹¹ 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.

(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 mănâncă, totuși, din fărâmiturile copiilor”. În situațiile limită ale umanității, Isus intervine cu putere și cu autoritate spirituală și fizică.

Narațiunea marcană aduce diverse nuanțări specifice problemelor comune menționate de sinoptici. De exemplu, în discuția dintre Isus și iudei privitoare la sabat și, în general, cu privire la relația dintre om și Lege, Isus afirmă în Marcu 2:27-28, un principiu major: „Sabatul a fost făcut pentru om și nu omul pentru sabat! Așa că Fiul omului este domn și al sabatului”¹⁹². 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!”

La un nivel mai restrâns, Marcu, alături de Ioan, explorează lumea privată a discuțiilor dintre Isus și ceilalți apostoli, cu un amănunt inedit, anume, 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,

¹⁹² 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.

vezi Iosif numit Barnaba, adică „fiul încurajării”, F.Ap. 4:36). Observația indică atât familiaritate, cât și o cunoaștere a personalității celui care era numit prin astfel de apelative¹⁹³.

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 (prin aceste detalii, el subliniază impactul avut de mântuitor; 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 Mc. 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: 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 asemeni, 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

¹⁹³ 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.

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 asemeni, 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 fthonon*, 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 morfe*, „în alt chip, străin”; „sub un alt chip, diferit”, Mc. 16:12). Comentariul aceste este un pic mai direct 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”).

În final, poate că perspectivele antropologiei marcane ar putea fi caracterizate destul de bine de observația că Marcu este evanghelia care folosește în mod extins titlul „Fiul omului”, și mai puțin titlul „Fiul lui Dumnezeu”. Chiar și accesul la identitatea mesianică și, apoi, la divinitatea lui Isus, se face prin intermediul afirmării umanității lui Isus.

Antropologia lui 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 deoparte, 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.

Înscrierea celor două volume Luca-Fapte într-o concepție antropologică unitară se observă 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, bineînțeles, în întruparea lui Isus și, alături de Matei, Luca prezintă destul de detaliat nașterea și copilăria lui Isus (Lc. 1-3). Soluțiile sale sunt, totuși, diferite, și caracterizează concepția sa despre om și despre istoria mântuirii. 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 Preînalt 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 iohanin, 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 omenesti 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.¹⁹⁴ Luca scrie, astfel, despre comuniunea la masă a oamenilor de categorii diferite¹⁹⁵, despre relațiile dintre săraci și bogați (famenul etiopian; Zacheu; parabola

¹⁹⁴ 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.

¹⁹⁵ 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.

tatălui bogat cu doi fii)¹⁹⁶, 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 întâlnite¹⁹⁷, 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 sinagogii¹⁹⁸; Pavel și comunitatea întreprinzătorilor și ghicitorilor din Filipi¹⁹⁹), 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

¹⁹⁶ L.T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39, Missoula, MT: Scholars, 1977.

¹⁹⁷ 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.

¹⁹⁸ 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”, *JEBS*, 1.3 (2001), 19-38.

¹⁹⁹ 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. Neiryneck (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).

celor diaconale și episcopale, pastorale), despre martiraj, despre mentalitatea regală sau de 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, 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 parabola 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 îngeri 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 mare²⁰⁰.

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 uman²⁰¹, 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)²⁰². 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).

²⁰⁰ C.H Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT 2.94, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1997.

²⁰¹ 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.

²⁰² 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).

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 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”)²⁰³.

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 spirituală²⁰⁴. 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 gnostici²⁰⁵.

²⁰³ J.M. Bassler, „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *JBL* 108.4 (1989), 635-646.

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ 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,

Începând cu Nicodim și cu femeia samariteancă, Evanghelia după Ioan discută tot mai des viața veșnică (*zoe tou aioniou*) prin intermediul simbolului apei (*hudor*) (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 Isus²⁰⁶.

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 scaldătoarea 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 scaldătoare; 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).

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 foarte 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.

²⁰⁶ Cf. Bultmann, *John*, 180-187.

În varianta lui Ioan, minunea înmulțirii pâinilor (Ioan 6:1-15) leagă împreună problema sărăciei, analiza socială a mulțimii de ascultători (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, pe ansamblu, un capitol extrem de provocator teologic. Isus aduce din nou discuția despre divinitatea sa și despre importanța cuvintelor și a Duhului, vizavi de acțiunea trupului. În ce privește dialogul cu ucenicii, Isus dezvăluie ceva din intențiile și natura lui Iuda (pe care îl numește „diavol”, gr. *diabolos*). Evenimentele, fiind legate de mărturisirea lui Petru („tu ești Sfântul lui Dumnezeu”) ar putea fi în legătură cu marea mărturisire a lui Petru din autorii sinoptici (Marcu 8:29; Luca 9:20; Matei 16:16). Și acolo, într-o împrejurare deosebită, Isus a avut un cuvânt aspru, de data aceea împotriva lui Petru („înapoia mea, Satano”, cf. Marcu 8:33; Matei 16:23). S-ar părea, astfel, că limbajul folosit în grupul celor doisprezece putea îmbrăca forme extrem de plastice, care avertizau asupra influențelor spirituale nedorite.

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, neatinsă de păcat, Isus răspunde la acuzațiile că ar fi posedat și îi acuză la rândul său pe oponentii 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.²⁰⁷

²⁰⁷ 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” (Psa. 82:6-7). Justificarea lui Isus este perfectă, invocând o înțelegere idealistă, în extrem, a textului. Cea mai directă interpretare ar fi fost că

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 palestiniene, 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 necinstea lui Iuda și neînțelegerile generate între ucenici pe tema strângerii banilor și a administrării lor. Pe deoparte, 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,

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).

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 săi²⁰⁸, 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, profeția 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 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).

²⁰⁸ Structura funcționează unitar în cadrul evangheliei, oricum; păreriile 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.

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 acușării 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 înăuntru, cu ușile 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 mărturie²⁰⁹.

Antropologia scrisorilor ioanine

Scrisorile 1-2-3 Ioan se preocupă în mod special cu îndemnul la o viață sfântă în condițiile practice ale confruntării cu ispite la nivel personal – și eventual cu căderi, cu disensiuni și lipsă de iubire între membrii Bisericii, și cu învățături false din afara Bisericii, din partea unor oameni care neagă întruparea adevărată a lui Hristos înainte și după înviere. 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) 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,

²⁰⁹ 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.

sfântă (1:5-2:6)²¹⁰. Abordarea pastorală a lui Ioan este să îndemne la 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 greșală, 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 asemeni, 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 mieii 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.

²¹⁰ Paralela dintre 1 Ioan și evanghelia după Ioan este bine detaliată în J. Painter, *1, 2 and 3 John*, Sacra Pagina Series 18, Colleagueville, MN: Liturgical, 2002, 61-77.

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 deoparte, 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 Domnului²¹¹.

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 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 de 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 ni s-a dat (încheierea se aseamănă cu cea din cap. 2, unde se vorbea, de

²¹¹ 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.

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*. 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.²¹² 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

²¹² Tema dragostei cuprinde, astfel, 1 Ioan într-o structură circulară, ca într-un sandwich.

luptă și biruința ca un rezultat al credinței sunt subiecte care apar și în Apocalipsa 1-3 (corpusul ioanin), 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.

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 învățături 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 credincioșie. 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, „prieteni” (*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, o mare

capacitate de cuprindere a istoriei omenești, de la un capăt la celălalt. Deși ca gen literar Apocalipsa rămâne în domeniul profetiei 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 reșezare 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 asemeni, 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 unui 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 paradigmatelor 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 asemeni, 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 jalească, 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 lor²¹³.

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)²¹⁴.

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

²¹³ 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.

²¹⁴ 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).

„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 răzvrătite, cealaltă simbol al omenirii credincioase.

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, scortişoară 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 omenști: 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).

ANTROPOLOGIA BIBLICĂ A EPISTOLELOR NT

În epistole, gândirea antropologică a autorilor transpare mai direct, deși trebuie luat în considerare nu numai argumentul epistolei, ci și semnificația generală a detaliilor discutate, care pot dezvălui și perspective inedite, neintenționate direct de autor. Trei secțiuni majore se conturează în acest studiu, acum: secțiunea masivă a gândirii pauline, concepția epistolei către evrei, și corpusul celorlalte epistole generale (1-2 Petru, Iuda, Iacov). Fiecare va fi studiată, împreună cu caracteristicile sale principale.

Antropologia epistolelor pauline

În discursul său teologic, Pavel răspunde întrebărilor și nevoilor Bisericilor din timpul său, aducând în discuție omul și istoria lui, din diverse perspective și pe diverse planuri, de la experiența individuală de viață și reacțiile personale ale fiecăruia, la viața de comunitate a Bisericii, și la discutarea destinului popoarelor sau civilizațiilor. Cum spune R. Gundry, „Pavel nu este interesat de

antropologie ca de un temă independentă. Mai degrabă el se ocupă de om ca beneficiar (obiect) al acțiunii divine și ca inițiator de acțiune (subiect) în lumea creată de Dumnezeu”²¹⁵. Pavel este interesat de multiple aspecte ale ființei umane, de la chipul (imaginea) și asemănarea lui Dumnezeu în om, la problematizarea om ideal – om decăzut, om spiritual – om trupeșc (fireșc), om interior – om exterior, iar gândirea sa reprezintă o sinteză amplă a înțelepciunii din primul secol AD²¹⁶.

Discutarea concepției antropologice a lui Pavel are nevoie să fie precedată de o trecere în revistă a unității literare și teologice a epistolelor pauline și implicațiilor ipotezelor despre autor, în conturarea perspectivelor teologice.

Astfel, deși mulți teologi contemporani subliniază insistent deosebirea dintre epistolele pauline recunoscute (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Filipeni, 1 Tesaloniceni, Filimon) și cele care poartă semnele unei gândiri mai târzii și ale unui vocabular teologic ulterior, adică epistolele pastorale (1-2 Timotei și Tit) și cele deutero-pauline (Efeseni-Coloseni-2Tesaloniceni), studiul de față nu va încerca reconstituirea antropologiei aferente de pe poziții fracturate, ci va privi la gândirea de ansamblu din cadrul corpusului paulin. Printre motive se numără nevoia de unitate a prezentării de față, dar și lipsa spațiului pentru astfel de delimitări fine, care să ia în considerație ipotezele de autor și limbaj; nu în ultimul

²¹⁵ R.H. Gundry, *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 29, Cambridge: Cambridge University, 1976, 84-85.

²¹⁶ G.H. van Hooten, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, WUNT 232, Tübingen: Mohr – Siebeck, 2008; cf. și C.C. Radu, „*Omul cel nou*” în concepția antropologică a apostolului Pavel, disertație doctorat, nepublicată, Universitatea București, 2007.

rând, este și convingerea că deosebirile de stil și vocabular, chiar și de perspectivă teologică, nu reprezintă evidențe indubitabile ale unor autori diferiți, secretari sau elevi ai lui Pavel (chiar dacă ar fi așa, ele se înscriu în zona și rigoarea mărturiei apostolice, chiar dacă nu s-ar identifica total cu stilul și argumentarea specifice lui Pavel; sunt parte integrală și recunoscută din școala apostolică paulină, acceptate în canonul Noului Testament). Pe de altă parte însă, vârsta și experiența sunt factori care pot explica aceste deosebiri, în ipoteza că este vorba de același Pavel, dar mai matur, care a scris și acest al doilea set de epistole, în care noile situații din Biserici l-au provocat să adopte un limbaj nou cu accente moralizatoare și organizatorice mai pronunțate.

O trecere în revistă a principalelor idei antropologice pauline are nevoie însă și de o prealabilă trecere în revistă a termenilor folosiți mai des de el, termeni legați de descrierea vieții spirituale sau a celei fizice, termeni sociali, etnici, politici.

TERMENII GENERICI AI ANTROPOLOGIEI LUI PAVEL

În ceea ce privește viața individuală și trăirile omenești, Pavel folosește des termeni cum sunt *psuche* – suflet sau viață (tradus uneori și cu „fire” de Cornilescu); *nous* – minte, gândire; *pneuma* - duh, *sarx* – carne (trup de carne, ori instincte; tradus și cu „fire”), *soma* - trup, persoană. Există și alte imagini cu punct de plecare biologic, de exemplu *kardia* – inimă; *splagchna* – măruntaie (în înțelesul de milă, îndurare); *cheir* - mână (prin mâna unui mijlocitor, Gal. 3:19; salutarea lui Pavel, scrisă cu mâna lui, 1Cor. 16:21, Col. 4:18 etc.), sau *dexia* – mâna dreaptă (cf. Gal. 2:9); *pous* – picioare (picioarele sfinților, 1Tim. 5:10; dușmani puși sub picioarele lui Isus, cf. Ef. 1:22 etc.; sau Satana pus sub picioarele credincioșilor, Rom. 11:20), *kefalos* – cap (cf. Ef. 1:22; capul trupului, al Bisericii este Isus); *oftalmos* – ochi (cf.

1Cor. 12:17, despre darurile și slujirile din Biserică, văzute ca membrele unui corp uman).

Aceste caracteristici umane nu au mereu aceeași cheie interpretativă și sensurile deosebite au fost analizate, fiecare, pe pagini întregi, dacă nu în cărți întregi. O listă scurtă a acestor semnificații ar putea arăta astfel²¹⁷:

soma = corp, ființă²¹⁸

sarx = carne, instinct

pneuma = duh, personalitate²¹⁹

psuche = suflet, viață, fire

kardia = inimă, sentimente, rațiune

nous = minte, gândire, cugetare

dianoia = gândire, înțelegere, discernere

frenes = gândire, năzuințe, cugetare

oftalmos = ochi, înțelegere, judecată

²¹⁷ Lista e inspirată după cea a lui R. Gundry, *Soma*, 84.

²¹⁸ În cadrul dezbaterii despre structura omului în gândirea lui Pavel (dihotomism sau trihotomism), C.H. Dodd și R. Bultmann au încercat să evidențieze unitatea gândirii lui Pavel, în stilul gândirii ebraice. Problema este în ce măsură *sarx* și *soma* reflectă termenul *basar* (carne) din ebraică, din VT. Spre deosebire de Dodd și Bultmann, J.A.T. Robinson a încercat să evidențieze unitatea dintre cei doi termeni grecești, dar nu în termeni filosofici, ci biblici: „*sarx* indică spre omul solidar cu creația, distanțat de Dumnezeu, iar *soma* indică omul care, solidar cu creația, este făcut pentru Dumnezeu.” De aceea, așa cum remarca W.D. Davies, *sarx* rămâne corupt, dar *soma* este recuperabil, fiind destinat învierii. Cf. J.A.T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, Chicago, IL: Henry Regnery Company, 1952; vezi și W. D. Davies, „Review: The Body: A Study in Pauline Theology by John A. T. Robinson”, *JBL* 72.1 (1953), 74-76.

²¹⁹ Unele lucrări au încercat să evidențieze materialitatea acestui *pneuma*, la greci, pentru care ar fi însemnat un corp de o materialitate fină, imperceptibilă, superioară (D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven: Yale University, 1995. În ce privește omul, el este duh și carne, *pneuma* și *sarx*, și formează un întreg, trupul viu – *soma*, toate laolaltă fiind cuprinse în semnificația omului, *anthropos*, după chipul lui Dumnezeu.

suneidesis = conștiință

cheir = mână, acțiune, fapte, atitudine

pous = picioare, acțiune, direcție, decizii, orientare

kefalos = cap, stăpânire, coordonare

ho eso anthropos = omul dinăuntru

anthropos = omul, ca atare, în întregimea sa.

În final, *anthropos* – omul, omul ca întreg este ceea ce contează, iar pentru Pavel este important ca cineva să fie un „om nou” în Hristos (*kainos anthropos*, Ef. 2:15), și „o creație nouă” în Hristos (*kaine ktisis*, 2Cor. 5:17). Omul complet nu este un duh dotat cu trup, nici un trup care respiră și are duh de viață, ci este o unitate dinamică, duală²²⁰.

VIAȚĂ INDIVIDUALĂ

Pavel se ocupă în mod interesant de antropologie, atât în mod direct, cât și în mod indirect, cu referire personale sau cu referiri generale. Există evidente detalii autobiografice despre sine ca om, în mai multe epistole (cf. Romani: cunoștințele sale, planurile sale de călătorie; 1-2 Corinteni: cunoștințe în Corint și apologia apostoliei sale; Efeseni: referințe privitoare la chemarea sa generală la slujire, la vestirea evangheliei către neamuri; Filipeni: despre întemnițarea sa și lupta cu mărturia cea bună în palatul Cezarului; Galateni: despre întoarcerea sa și despre iluminarea cu privire la evanghelie, despre relațiile cu apostolii din Ierusalim și cu bisericile din Galatia; 1-2 Tesaloniceni: despre clarificarea învățăturilor date altădată lor cu privire la venirea

²²⁰ Termenul „dual” este de preferat față de termenii „dualist”, sau „dualitate” deoarece primul indică unitatea, pe când ceilalți lasă impresia unei disjunctii, a unui „schizofrenism” existențial. Conform Bibliei omul este o ființă care există atât la nivel spiritual, cât și la nivel material, în mod caracteristic și esențial, spre deosebire de îngeri, pe deoparte, și de animale, pe de cealaltă parte.

Domnului; 1-2 Timotei: despre misiune, experiențe comune cu Timotei, despre întemnițarea sa finală și întrevederea sfârșitului vieții; Tit: despre relația sa cu lucrătorii din zona Asiei mici și despre problemele din biserici; Filimon: despre întâlnirea sa proprie cu Onisim și încurajarea acestuia la întoarcere și restituție etc.). Nu ar trebui, probabil, uitate nici referințele la creșterea și educația sa ca om, la perspectivele pe care le oferă despre ansamblul vieții sale (o referință poetică în 1Cor. 13:11, „când eram copil... când am ajuns adult”; o referință direct biografică despre circumcizia la 8 zile după naștere, despre apartenența sa națională, tribală și politic-teologică: evreu din familia lui Beniamin, fariseu ca râvnă și teologie, prigonitor al Bisericii, Filipeni 3:5-7²²¹; sau afirmații de genul „eram mai învățat decât cei din generația mea”, Galateni 1:14-15; sau „am sfârșit lupta, am alergat călătoria, am păzit credința, acum mă așteaptă cununa”, 2 Timotei 4:7-9. Dincolo de această capacitate de obiectivizare și evaluare a propriei vieți, care naște, prin paralelism, și în cititor nevoia de evaluare de perspectivă, deci o retrospectivă antropologică, se poate vorbi despre o concepție mai conceptuală despre om, despre structura, viața și destinul său.

Omul individual este înțeles de Pavel ca o ființă unitară, numai că rămâne de deslușit din câte părți este constituită ea, potrivit notelor lăsate de Pavel, și cum se integrează aceste părți. Explicațiile sunt diverse, pentru că este mult loc de interpretare: pentru unii, conform tradiției ebraice, Pavel crede că ființa umană este alcătuită din două părți (o concepție dihotomistă; deși a fost subliniat mai înainte că acestea două formează o unitate); pentru alții, Pavel vede ființa umană alcătuită din trei părți (o concepție trihotomistă, pe care o aveau

²²¹ R. Asgaard, „Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle”, *JBL* 126.1 (2007), 129-159.

mai cu seamă grecii); pentru alții, o minoritate (de genul bisericilor adventiste) omul este o ființă monistă, adică definită doar de trup, anume un trup viu (această concepție este numită și „holistă”, în cercurile amintite, în dorința de a sublinia unitatea ființei umane). Se poate face o observație interesantă, totuși, anume faptul că în 1 Tesaloniceni 5:23 Pavel folosește o triadă, *humon to pneuma, kai he psuche kai to soma* (al vostru duh, și suflet, și trup). Rămâne de răspuns, în felul acesta, dacă Pavel oferă aici un tablou structural sau doar unul funcțional, unul poetic sau unul real – și teologic, al omului²²².

În ce privește sufletul omenesc, acesta este prezentat de Pavel, de fapt, printr-o familie mai largă de termeni, în care intră nu numai *psuche*, dar și termeni cum sunt *nous*, minte, și *sundeisis*, conștiință, sau alții, derivați, cum sunt *psuchikos* (sufletesc, firesc; nespirtual), *thelema* (dorință) și *boule* (voință), *epithumia* (dorință – poftă) și *pathos* (suferință; cf. Coloseni 3:23, Efeseni 6:6, Filipeni 1:27, 2:2b).

Sufletul, *psuche*, se poate referi însă și la întreg omul în ansamblul său, la viața sa (Romani 13:1, 1 Corinteni 2:14, 1 Tesaloniceni 5:23, Romani 11:3, Filipeni 2:30, unde *psuche* înseamnă și viață și suflet).

În legătură cu *pneuma*, trebuie subliniat că Pavel folosește des și *pneumatikos* - duhovnicesc. În general, Pavel nu suprapune cele două noțiuni, *psuche*, *psuchikos*

²²² M.E. Dahl, *The Resurrection of the Body*, London: SCM, 1962, și H.M. Shires, *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*, Philadelphia, PA: Westminster, 1966, susțin teoria monistă în corpusul paulin; R. Gundry, *Soma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge: CUP, 1976, și L. Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul*, London: Chapman, 1967, susțin teoria dualistă. Vezi R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden: Brill, 1971; cf. J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 134.

(sensibilitate, viață, emoții) și *pneuma*, *pneumatikos* (duh, parte etică, spirituală, în legătură cu Dumnezeu), ci mai degrabă le folosește în antiteză.

Expresiile legate de duhul omului, în particular, apar în scrisorile pauline mai ales în Romani și 1-2 Corinteni. Între acestea se pot număra unele detalii autobiografice, precum și precizări teologice („n-am avut liniște în duhul meu”, 2Cor. 2:13; „mi-a înviorat duhul meu și al vostru”, 1Cor. 16:18; „îi slujesc lui Dumnezeu în duhul meu”, Rom. 1:9; „duhul meu se roagă”, 1Cor. 14:14-16).

Teologia lui Pavel despre duhul omului nu este exprimată doar prin termeni caracteristici, ci și din argumente mai largi, de exemplu, discuția despre relația dintre înțelepciune și duh din 1 Corinteni 2:10-11. Explicând că Duhul lui Dumnezeu este singurul care sondează adâncimile înțelepciunii divine și care poate să le comunice oamenilor (1Cor. 2:12: „noi nu am primit duhul lumii, ci Duhul care este din Dumnezeu”), Pavel afirmă că la fel cum doar Duhul Sfânt știe tainele lui Dumnezeu, la fel și numai duhul omului știe tainele omului. Ilustrația are semnificația pedagogică, pentru o mai bună înțelegere a subiectului, dar poate reflecta și paralelismul Dumnezeu – om, conform creației, faptul că omul a fost creat „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu. Există și posibilitatea ca, aici, „duhul omului” să fie o referință doar la personalitatea profundă a omului, la gândirea care ține de identitatea profundă a omului.

Într-un mod similar, 1 Corinteni 15:45 (cf. 15:42-49), unde se face paralelismul dintre cei doi oameni reprezentativi, primul om Adam (*protos anthropos Adam*) și Adam cel de la sfârșit, cel ultim (*eschatos Adam*), adică Isus (15:47 folosește termenii: „primul om”, *ho protos anthropos*, și „al doilea om”, *ho deuterios anthropos*). Primul a apărut (*egeneto*, a venit, a fost creat, s-a născut) ca „suflet viu” (*eis psuchen zosan*, spre a fi sau a funcționa ca un suflet viu), în vreme ce al doilea – sau

ultimul Adam, adică Isus, a venit (s-a născut, tot *egeneto*) ca să fie, să se manifeste ca „duh dătător de viață” (*eis pneuma zoopoion*; ori, duh generator de viață). Aici s-ar putea vedea o diferență între oameni și Isus, în general: unii sunt suflete vii, cel de al doilea este duh dătător de viață. În ambele cazuri însă se vorbește despre oameni, Isus este un Adam, are și el trup și duh, și la fel are și primul Adam. Deci, ideea implică și contrast și continuitate. Cei doi Adami s-au manifestat diferit, au venit să fie reprezentativi în mod diferit, au funcționat diferit, s-au născut diferit (la ultimul punct afirmația nu este chiar corectă: pe amândoi Dumnezeu i-a creat în mod aparte, fără o genealogie completă; pe unul din lut și a suflat din Duhul său duh de viață, pe celălalt, prin întrupare, din fecioară, prin Duhul Sfânt, venind din ceruri Fiul divin și luând trup și identitate omenească). Pavel subliniază însă și un alt fel de paralelism, anume, asemănarea celor credincioși atât cu primul cât și cu al doilea Adam, dar în succesiune: „după cum am purtat chipul celui din țărână [*eikona tou choikou*], la fel vom purta și chipul celui din ceruri [*eikona tou epouraniou*]”. Se înțelege, astfel, că umanitatea, unitară în cuprinderea ei, are totuși doi poli de referință, unul din lut și unul din ceruri, și că destinul omului este ca, fiind fost născut din cel dintâi, să ajungă să fie născut, prin credință, și din cel de al doilea ca să fim nu doar din țărână (*choikoi*), ci să luăm natură cerească (*epouranioi*, cf. 15:48).²²³

În pasaje cum sunt 2 Corinteni 2:13 (Pavel mărturisește că nu a avut liniște în duhul său, deoarece nu îl găsisse pe Tit la Troas), sau 2 Corinteni 7:13 (unde duhul lui Tit este liniștit, reasigurat de corinteni), se pare că prin termenul „duh” se subînțelege întreaga

²²³ R. Scroggs, *The last Adam a study in Pauline anthropology*, London: B. Blackwell, 1966; C.K. Barrett, *From First Adam to Last*, New York, NY: Scribner, 1962; M.D. Hooker, *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge: Cambridge University, 1990.

personalitate umană. În 2 Corinteni 7:1, Pavel îi îndeamnă pe corinteni să se curățească de orice întinare a cărnii (*sarkos*) și a duhului (*pneuma*), ca să se poată maturiza sau desăvârși în sfințenie și în teamă de Dumnezeu. Sursele de murdărire a vieții umane ar părea să includă, deci, și trupul și duhul, cu alte cuvinte, și instinctele și plăcerile sau erorile vieții trupești, și erorile vieții intelectuale sau spirituale. O sfătuire înrudită, dar cu termenii schimbați și privită din altă perspectivă, apare și în 1 Corinteni 7:34, unde se spune că fecioara și femeia nemăritată (probabil văduvă) nu se îngrijesc decât să îi placă Domnului, ca să fie curată cu trupul (*soma*) și duhul (*pneuma*), dar femeia căsătorită trebuie să aibă grijă să îi placă soțului (un sfat similar au primit și soții, în 7:33-34). În asemenea cazuri se poate însă, foarte bine, ca prin dubletul carne – duh, sau trup – duh, să se facă pur și simplu referință la om, în sine, ca unitate, ca ființă unică (o *synecdocă*).

Inimă, *kardia*, este un alt termen antropomorf folosit de Pavel, prezent și în Vechiul Testament, cu referire la gândurile omului sau la personalitatea și emoțiile omului. De exemplu, în Romani 1:21 inima primește un epitet – „inima fără pricepere”. În Romani 1:24, dorințele inimilor îi duc pe oameni la necinstirea propriilor lor trupuri; în Romani 6:17, credincioșii au ascultat „din inimă”; în Romani 10:10 se afirmă, parcă în mod neobișnuit, că omul crede cu inima spre a fi drept și mărturisește cu gura, spre a fi mântuit (salvat); în 1 Corinteni 4:5 apare un loc comun, inima ca sediu al gândurile (în ziua judecății gândurile inimii arătate pe față); în 1 Corinteni 7:37, inima este sediul evaluărilor de sine și al deciziilor (este vorba despre decizii despre căsătorie); în 2 Corinteni 7:2, ea este sediul afecțiunii, al sentimentelor, al milei (Pavel îi roagă pe corinteni să își deschidă inimile față de ei).

În 2 Corinteni 3:3, inimile sunt o imagine pentru sediul personalității și al gândirii, iar apostolii, ca niște

Moses redivivus, au scris Legea nouă în inimile oamenilor, prin Duhul Sfânt, ca altădată Moise pe tablele de piatră. Legătura dintre imaginea inimii și Duhul sfânt este completată și de tabloul din Galateni 4:6, unde se arată că arată că Dumnezeu l-a trimis pe Duhul în inimile noastre ca să strige „Tată!” și să confirme adoptarea noastră (cf. și Rom. 8:15).

De fapt, mai multe beneficii ale mânturii sunt prezentate prin acest limbaj al inimii. În Efeseni 3:17 Hristos vine în inima omului prin credință. În Coloseni 3:16 pacea lui Hristos vine în inima omului.

Așa cum s-a amintit, nu numai inima este loc al sentimentelor și relațiilor, ci și alte organe ale trupului omenesc sunt asociate cu aceste trăiri. Astfel, îndurarea, mila, bunătatea care simte cu ceilalți folosești adesea ca referință termenul *splagchna* (Ef. 4:32, *eusplagchna*, intestine bune, stomac bun – sensibil, milos; vezi de asemenea, și în Filimon 7, 12, 20; 2 Cor. 6:12; 7:15; Col. 3:12; Filip. 1:8; 2:1; Ef. 4:32 etc.).

Mintea, *nous*, este un concept grecesc care se referă la lumea ideilor, a intelectului în care pot pătrunde și emoțiile. În Noul Testament apar și *sunesis*, înțelegere, cunoștință; *dianoia* – minte, pricepere; *noema* – gândire, rodul gândirii, pricepere (cf. 2 Cor. Filip. 4:7). Pe lângă ele, *fronema* și *fronesis* (gândire, pricepere, cugetare).

Epistolele către Romani și Corinteni aduc multe precizări în ceea ce privește funcționarea și înnoirea minții celui credincios. Astfel, în Romani 1:28, mintea poate ajunge să decadă din cauza neascultării. Romani 7:25 face distincția între felul în care funcționează mintea (*nous*) și carnea (*sarx*); lumea minții este o lume a dezbaterilor, a confruntărilor. Pavel mărturisește că mintea (*nous*) înțelege, dorește Legea lui Dumnezeu și slujește acestei Legi; problema este însă că trupul slujește o altă liturghie, cea legii păcatului.

Romani 12:2 aduce o poruncă faimoasă: „nu vă conformați schemelor acestei lumi, ci transformați-vă

prin înnoirea minții voastre ca să puteți înțelege voia Domnului, care este bună, plăcută și perfectă.” Conform pasajului, mintea poate fi învățată, înnoită, iar scopul acestei învățături este o bună distingere a voiei lui Dumnezeu. O minte bine educată va distinge mai bine voia lui Dumnezeu. Sfințenia nu în legătură așa de mult cu simplitatea sau needucația, ci este în legătură cu educarea minții omului. În plus, Romani 1-2 mai scoate la iveală o relație interesantă: aducerea trupurilor noastre ca jertfă vie lui Dumnezeu, în ascultare, este numită *ten logiken latreian humon*, o înțeleaptă slujbă a voastră (Cornilescu traduce: „o slujbă duhovnicească”). Aceste versete ar putea fi numite versetele înțelepciunii pentru trăirea unei vieți, practice, sfinte, plăcute lui Dumnezeu.

1 Corinteni 2:16 afirmă ceva uimitor. Citatul din Isaia 40:13 făcea parte dintrun pasaj doxologic menit să sublinieze că *nimeni* nu îl poate înțelege pe Dumnezeu, nu se poate ridica la înălțimea planurilor sale. 1 Corinteni 2:16 afirmă că acei credincioși au mintea (*nous*) lui Hristos – la care avem și noi acces.

1 Corinteni 14:14 atrage atenția că slujirea creștină trebuie să fie o slujire și cu duhul și cu mintea (în particular, slujirea în rugăciune, mesajele profetice din biserică). Mintea este o poartă prin care comunicăm idei și ea trebuie să fie sub controlul Duhului Sfânt: rugăciunea și predicare au nevoie și de înțelegere și rânduială, nu doar de extaz (cf. alte texte: Romani 11:34, 2 Corinteni 4:4, 6, Filipeni 4:7 etc.).

Probabil că una din discuțiile cele mai interesante despre opoziția trup – duh, *sarx* – *pneuma*, care implică și gândirea (*nous*, *fronema*), este cea din Romani 7-8, care vorbește despre necesitatea înlocuirii unei vieți omenește bazate pe trup, pe instincte, cu o altă viață, bazată pe spirit și pe cunoașterea lui Dumnezeu. Legea este bună (*kalos*, 7:16), este spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14), dar omul este trupesc, carnal (*sarkinos*). Omul poate

primi cu mintea sa (*nous*) legea lui Dumnezeu, dar legea păcatului și a cărnii îl împiedică să o asculte; ieșirea din această dilemă se face prin lucrarea Legii Duhului de viață (8:2).

Pavel aduce subtil în prim-plan o altă temă interesantă, aceea a nevoiei de decizie și ascultare a omului nou de Duhul Sfânt. Tema este introdusă printr-o serie de expresii în oglindă, cum sunt: trăirea (*peripateo* – umblarea) *kata sarka* și trăirea *kata pneuma* („conform trupului” și „conform Duhului”, cf. Rom. 8:4), *fronema sarkos* și *fronema pneumatos* („gândirea trupului” și „gândirea duhului”, Rom. 8:5-6), *en sarki* și *en pneumatī* (trăirea „în trup” și, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”, Rom. 8:10); *fronema ta tes sarkos* și *ta tes pneumatos* (gândirea la „cele ale trupului” și, respectiv, „cele ale duhului”).

Finalul argumentului despre trăirea în Duhul și conform Duhului, din Romani 8, aduce în discuție câteva teste importante cu privire la modificare statutului uman, în urma credinței în Hristos: cine este fiu al lui Dumnezeu, se lasă condus de Duhul Sfânt (8:14); Duhul Sfânt însuși mărturisește duhului nostru că suntem copii ai lui Dumnezeu (8:16; se poate traduce și „Duhul Sfânt mărturisește împreună cu duhul nostru”; implicațiile sunt majore: umanitatea noastră este informată de Duhul Sfânt și asigurată cu privire la trăinicia schimbărilor survenite, cu privire la mântuire); cine este fiu este și moștenitor (tema mântuirii văzută ca o moștenire viitoare excelentă, apare și în 1 Petru și în Evrei).

Dacă urmărim paradigma educației, se observă cât de bine folosește Pavel imaginile vieții zilnice ca să exprime adevăruri majore ale vieții creștine. Viața credinciosului este ca o alergare (Filip. 3:12-16); ca lupta unui boxer care nu lovește în aer (1Cor. 9:26); viața credinciosului este disciplinată și perseverentă ca aceea a unui ostaș, sau sportiv, sau fermier (2Tim. 2:3-7); ca a unui copil care

s-a aflat sub îngrijirea administratorilor și a pedagogilor, dar acum a ajuns major și este moștenitor (Gal. 3:24, 29; Rom. 8:17; Tit 3:7)²²⁴. Îmbrăcarea cu Hristos (Rom. 13:14), sau cu omul cel nou (Ef. 4:24), a fost ea asemănată cu obiceiul îmbrăcării togii de bărbat, la vârsta majoratului²²⁵.

VIAȚĂ COMUNITARĂ

Pavel are o abordare atentă și complexă a vieții Bisericii în cadrul imperiului roman, în contextul culturii greco-romane, subliniind de multe ori nevoia de contrast cu modelele de viață existente în lume, nu numai la nivel individual, ci și la nivel comunitar²²⁶. Perspectiva comunitară asupra vieții creștine a fost adesea neglijată, în comparație cu accentul pus pe viața individuală, interioară a creștinului, ceea ce a făcut și face obiectul unei încercări de remediere a analizei pauline²²⁷.

²²⁴ R. Asgaard, „Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle”, *JBL* 126.1 (2007), 129-159.

²²⁵ J.A. Harrill, „Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians”, *NovT* 44.3 (2002), 252-277.

²²⁶ W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT: Yale University, 2003 (1983); idem, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox, 1986; G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia, PA: Fortress, 1982.

²²⁷ S. Aaron Son, *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*, *Analecta Biblica* 148, Rome: Pontifical Biblical Institute, 2001. Vezi și H.C. Kee, *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis, MN: Fortress, 1989. Discuțiile au fost purtate adesea în legătura cu concepțiile despre mântuire (individual sau corporatistă), dar prezentarea de față ia în considerare concepția mai largă, antropologică, a lui Pavel, iar abordarea este, bineînțeles, inclusivă, adică reține și elementele individuale și cele colective ale mântuirii aduse de Hristos.

La nivelul social, creștinii sunt văzuți de Pavel ca parte din imperiu, deși nu este avută în vedere integrarea lor deplină, completă, ci mai mult o integrare care să favorizeze o bună mărturie a credinței, o așteptare pașnică și constructivă a reîntoarcerii mântuitorului Isus.

Din punct de vedere social, Biserica apare destul de diversă, în epistolele pauline. Adesea se invocă declarația „printre voi nu sunt mulți de neam ales”, pe care Pavel o face către corinteni (1Cor. 1:26) ca fundament pentru susținerea unui creștinism primar format mai ales din oameni săraci²²⁸. Mai sunt însă și alte referințe pauline demne de consemnat, cum sunt următoarele: „vă salută cei din casa Cezarului” (Filip. 4:22) și „ai grijă de juristul Zena” (Tit 3:13).

În epistolele pastorale există și referințe cu mesaj dublu direcționat, cum este cazul în 1 Timotei 6:1-2, unde sunt amintiți și sclavi creștini și stăpâni creștini (sfaturi pentru sclavii creștini ca să știe cum să se poarte cu stăpânii lor creștini; cf. Tit 2:9, unde Pavel se adresează însă doar sclavilor și slujitorilor; de asemenea, liste asemănătoare se găsesc și în Efeseni și Coloseni, cf. Ef. 6:5-12; Col. 3:22-25, 4:1²²⁹).

Dacă s-ar extinde un pic baza textuală în exteriorul epistolelor lui Pavel, s-ar putea observa că Faptele Apostolilor arată succesul creștinismului în casa Lidiei, în Filipi (Fapte 16:14), sau în casa lui Corneliu, în Cezareea (Fapte 10:1 etc.), ori în casa lui Acvila și Priscila (Efes, Roma, Corint; Fapte 18:2, 18, 26; Rom. 16:13; 1Cor 16:19; 2Tim. 4:19), ori în casa lui Sergius

²²⁸ A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. R. M. Strachan, „Grand Rapids, MI: Baker, 1978 (4ed). Cf. R.L. Rohrbaugh, „Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians”, *JAAR* 52.3 (1984), 519-546.

²²⁹ Cf. J.P. Hering, *The Colossian and Ephesian Haustafeln in theological context: an analysis of their origins, relationship, and message*, New York, NY: Peter Lang, 2007.

Paulus, în Creta (Fapte 13:7) etc. În unele cercuri, era de nevoie de o avertizare împotriva iubirii de bani (1 Tim. 6:10, 17-19). Unele studii de specialitate au ajuns chiar să afirme că acest creștinism primar era, în general, un fenomen urban „dominat de o sector de populație pretențios, stabilit în marile orașe”²³⁰, fără să conțină un număr mare de senatori sau cavaleri ai imperiului, după cum nici un număr covârșitor de fermieri sau de sclavi rurali.

În calitate de comunitate a oamenilor mântuiți, creștinii sunt sfătuiți să înțeleagă fundamentul și mandatul divin al ordinii în societate, deci, implicit, al autorității imperiale; Pavel îi sfătuiește, astfel, să respecte autoritățile, să plătească taxele (Rom. 13; cf. Tit 3:1-7). Datoriile creștinului ca cetățean al unui imperiu păgân este un subiect important în epistolele lui Pavel.

Dintr-o altă perspectivă, în 1 Corinteni 6:1-9 Pavel se opune apelului la unele instituții ale imperiului roman. Astfel, el nu recomandă judecarea neînțelegerilor dintre creștini în tribunalele păgâne și recomandă, mai ales, o judecată în Biserică, precum și iertarea, suportarea neînțelegerilor și nedreptăților, într-un spirit frățesc, într-o atmosferă de credință).

Pavel nu este străin nici de problematica apartenenței etnice și religioase, a diferențelor etnice. El își subliniază identitatea evreiască, beniamită și apartenența (de altădată) la gruparea fariseilor, admitând că nimic din acestea nu mai au valoare, ci a-l cunoaște pe Hristos și a fi una cu el (Filipeni). În Hristos nu mai sunt greci, iudei, barbari, sciți, nici robi or oameni liberi (Col. 3:11-12; cf. și Filimon; o idee aproape la fel de generoasă, dar implicând, totuși, o ordine în revelație, anume: mai întâi iudeului, apoi grecului, apare și în Rom. 1:16; cf. și Rom.

²³⁰ E.A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London: Tyndale, 1960, 60.

3:1). Ideea egalității re apare în Galateni 3:28, cu o subliniere suplimentară – în Hristos nu mai există discriminare nici între bărbați și femei.

Antropologia genurilor este un subiect aparte, complex, în corpusul paulin. De la negarea importanței vreunei distincții ontologice majore, cf. 1 Corinteni 11:8-12 (unde femeia este din bărbat, iar bărbatul din femeie, și toate sunt de la Dumnezeu), Pavel ajunge totuși și la precizări mai drastice, funcționale, dar afirmate cu tărie: bărbatul este capul femeii, iar capul bărbatului este Hristos (de aici principiul cinstirii și ascultării capului, arătate prin acoperirea capului, 1Cor. 11:3). În 1 Corinteni 11:7-10, apare și argumentul din creație, al reflectării gloriei: bărbatul reflectă gloria lui Dumnezeu, iar femeia gloria bărbatului (femeia a fost luată din bărbat, nu invers, și femeia a fost făcută pentru bărbat, nu invers), 1 Corinteni 11:8-9²³¹. Acest argument arată că înțelegerea și manifestarea respectului față de soț, prin purtarea unui acoperământ, în loc de purtarea neacoperită unui păr lung și senzual (o caracteristică a feminității și a fecioriei), este nu doar o manifestare culturală (cu toate că sentimentul de rușine și exprimările sale au o componentă culturală evidentă, variind de la o cultură la alta), ci reflectă și o recunoaștere de istorie a creației și de principii spirituale (argumentul din creație re apare în 1 Timotei 2:11-13). Așa cum se observă în cadrul acestui argument, ascultarea de soț în ce privește învățătura, și chiar mai mult, moderarea accesului femeii la poziția sau

²³¹ Argumentul relativ la acoperirea capului femeilor, „din pricina îngerilor”, din 1Cor. 11:10, este destul de obscur și greu de explicat. Probabil, din cauză că, prin asemănare, și îngerii se acoperă înaintea Domnului, de aceea și femeia, dacă își recunoaște „capul”, va dovedi o anumită pudoare, un comportament de apartenență, de afirmare a unității și ascultării de soț. Cf. J.D. DeDuhn, „Because of the Angels: Unveiling Paul’s Anthropology in 1 Corinthians 11”, *JBL* 118.2 (1999), 295-320.

capacitatea de a da învățături în Biserică, în favoarea bărbatului, se bazează pe următoarele observații: a. bărbatul a fost creat întâi, apoi femeia (argumentul succesiunii temporale în creație); b. femeia a păcătuit mai întâi, apoi bărbatul (argumentul succesiunii temporale în cădere). Este clar că astfel de argumente au încărcătură culturală și că Pavel poate fi influențat de patriarhalismul epocii sale; cu toate acestea, există în argumentarea lui Pavel și elemente care trec dincolo de argumentul cultural (ordinea în creație, ordinea în cădere, reflectarea gloriei lui Dumnezeu, recunoașterea autorității spirituale)²³². Antropologia lui Pavel trebuie interpretată cultural, dar trebuie înțeleasă și la nivel fundamental, de argument biblic. Există un context corintean, unul efesian, un context galatean, și fiecare trebuie să i se dea importanța cuvenită. Pavel, în iudaismul său elenist luminat, rămâne însă, într-un grad important, un autor biblic, care dezvoltă în mod responsabil argumente biblice și argumente culturale.

Concepția biblică a lui Pavel în ce privește identitatea și unitatea umană, precum și caracterul distinct al sexelor se poate studia destul de bine în Efeseni 5:21-33; Coloseni 3:18-19; 1 Timotei 2:8-15; 1 Corinteni 11:3-16 (vezi și pasajele deja amintite, Gal. 3:28; 1 Cor. 11:11-12; plus 1 Cor. 7:3-4). Felul în care se raportează soțul și soția unul la celălalt în familie, prin iubire, prin ascultare, prin jertfire de sine, prin prețuire, prin recunoașterea regulilor de funcționalitate a familiei, se bazează pe aceleași principii. Ca existență socială, s-ar putea spune că ontologic se observă egalitate universală în umanitate, transcultural, transetnic, transsexual. În ce privește funcționalitatea și etica instituțională, se observă câteva reguli, unele funcționează la nivelul

²³² G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1987, 115-169, în special despre cap. 11:7-23, în pp.158-169.

familiei, altele la nivel de Biserică, altele la nivel de societate, în general.

Pentru Pavel, Biserica are o existență unită, organică. Unele din metaforele folosite de el pentru Biserică atrag însă atenția și asupra umanității, în general, ridicând întrebarea în ce fel aceste adevăruri afectează, într-un fel, întreaga omenire.

Astfel, Biserica apare descrisă, ca *nou popor al lui Dumnezeu* (Rom. 9:25-26); ca adevărații *descendenți ai lui Avraam* (Rom. 4:16; Gal 3:29); ca *trup al lui Hristos* (Rom. 12:4-8; 1Cor. 12; Ef.1:22-23; 4:12-16; 5:23; Col. 1:18-24); ca *mireasă* (Ef. 5:25; 2Cor. 11:2-4); ca o *clădire* (temelia este Hristos, 1Cor. 3:9-10); ca un *Templu*, 1Cor. 3:16)²³³; ba chiar și ca un *parfum* al lui Dumnezeu (*mireasmă*, cf. 2Cor. 2:15, Ef. 5:2).²³⁴

Biserica înțeală ca trup, are mai multe determinări în epistolele pauline²³⁵. Mai întâi, ca trup al lui Hristos, ea este compusă din mulțimea credincioșilor care se slujesc unii pe alții (1Cor. 12:12-31). În al doilea rând, ca trup, ea îl are pe Hristos drept cap (Col. 1:18; Ef. 5:23), ca mântuitor și, într-un anume sens, ca soț. Biserica, față de Hristos, deci, întrunește anumite trăsături feminine (cf. și Biserica văzută ca mireasă, Ef. 5:25; 2Cor. 11:2-4). Atunci, construcția antropologică a relațiilor bărbat-femeie, soț-soție (dragoste, respect, prioritatea creației,

²³³ Prima referință, bineînțeles, este Templul din Ierusalim. Ca expresie a contextualizării eleniste au fost sugerate și alte referințe culte, cf. A.E. Hill, „The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?”, JBL 99.3 (1980), 437-439. Cf. H.N. Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975, 429-438, cap. xi, „Upbuilding the Church”.

²³⁴ Vezi o discuție asemănătoare și în A. G. Clarke, *Principii*, pp. 11-18; Thiessen, *Prelegeri*, pp. 356-372; Erickson, *Teologie creștină*, vol. 3, pp. 199-228.

²³⁵ Vezi monografia cuprinzătoare a lui D. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, CT: Yale University, 1995. Cf. Ridderbos, *Paul: An Outline*, 362-395, cap. ix, „The Church as the Body of Christ”.

prioritatea căderii, reflectarea gloriei – și a chipului), nu privește doar cultura iudaică sau creștină primară, ci are o referință atemporală, relația dintre Hristos și umanitate (Ef. 5:32).

Acest trup al lui Hristos unește însă în el și pe iudei și pe creștinii dintre neamuri, adică dintre celelalte popoare, ca să formeze un singur popor, ori neam de oameni (cf. Ef. 2:14-16). Distincțiile etnice nu sunt desființate (cf. Rom. 9:3, Pavel simțea cu cei din neamul său și le dorea mântuirea aproape și cu prețul pierderii sale proprii), dar sunt subsumate unității Bisericii. Conform lui Pavel există relații interesante în ce privește unitatea omenirii în și prin Biserică, vizavi de Israel: taina Bisericii este că și iudeii și neamurile au fost prevăzuți să fie mântuiți, într-un singur nou popor (Ef. 2:14-22); atunci când Israel se va întoarce la Dumnezeu, evenimentul va fi o binecuvântare și mai mare pentru toți oamenii, ca o înviere din morți (Rom. 11:11-15); în final, de pe poziții apocaliptice, ca în Filipeni 2:9-11, Hristos este domn peste orice popor, peste întregul univers.

Concepția corporatistă a lui Pavel despre omenire este evidentă, de asemenea, în Romani 5. Aici el discută paralelismul dintre un om, Adam, și un om, Hristos, prin care omenirea a ajuns pierdută, respectiv, mântuită. Argumentul este de o logică perfectă, neegalată, poate, decât de logica învierii din 1 Corinteni 15. Așadar, omenirea admite reprezentanți, iar Dumnezeu acceptă căderile, respectiv victoriile acestor doi reprezentanți ai ei, ca esențiale și determinante pentru destinul omenirii. Există însă și o rupere a acestui paralelism: dacă printr-unul, a venit păcatul peste toți, și cu el moartea, și dacă fiecare om a adăugat la motivele acestei morți propria sa neascultare și vină, atunci cu Hristos lucrurile sunt altfel. Harul este mult mai mare, deoarece prin ascultarea lui, harul a venit peste toți oamenii, indiferent de ce reușesc să facă ei personal, mai ales că nu pot face

prea mult pentru depășirea esențială a impasului. Și, de asemeni, harul și restaurarea prin Hristos depășesc datele stării inițiale: oamenii sunt restaurați în ceva care este mai mult decât ceea ce erau înainte de păcat.

Antropologia lui Pavel este, apoi, de anvergură apocaliptică. El privește la istoria omenirii de la începuturile ei și scrutează vremurile de la sfârșit, eschatonul (cf. Romani, 1-2 Tesaloniceni). Iudeii și păgânii sunt solidari în caracterul manifest al eșecului lor față de Dumnezeu. Primii s-au dovedit vinovați în relație cu Legea pe care au primit-o, dar de la care s-au așteptat la mai mult decât trebuia (credeau că obțin dreptatea prin Lege), și pe care, oricum, nu au putut să o respecte cu sfințenie. Ceilalți, fără o Lege revelată, s-au dovedit vinovați pe baza conștiinței lor, care îi acuză și îi dovedește vinovați față de Dumnezeu (Rom. 1-3). În cele din urmă, în stil cu adevărat apocaliptic, Pavel concluzionează că Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, ca să aibă îndurare de toți (Rom. 11:30-36, adâncul înțelepciunii lui Dumnezeu).

Pavel privește mai departe, apoi, la teologia învierii. Astfel, într-o demonstrație logică riguroasă (cu premise primare și secundare și concluzii, cu contra-argument, cu reducere la absurd), 1 Corinteni 15 oferă temeiul credinței creștine în înviere, precum și o primă evaluare a diferenței dintre existența dinainte de înviere și cea de după înviere (există un trup fizic, dar și unul spiritual; deosebirea este ca deosebirea dintre o sămânță și planta care răsare: este o înrudire, dar sunt și deosebiri majore; omul în înviere se va asemăna cu Hristos, așa cum, înainte de înviere se aseamănă cu Adam – aici avem o interesantă paralelă cu 1 Ioan 3:1-3). Motivația acestui șir de argumente nu este pur teologică, sau antropologic-teologică, ci ține de și de etica trăirii, de comportamentul social. Pentru că există înviere, creștinul nu mai zice „să bem și să mâncăm, pentru că mâine vom muri” (1Cor. 15:32). Cu alte cuvinte, iată o secvență importantă din

gândirea antropologică a lui Pavel: motivația unui comportament echilibrat, etic, în societatea prezentă este bazat pe adevărul teologic al învierii noastre, care este și el fundamentat pe realitatea învierii lui Hristos.

O logică etică asemănătoare, cuplată cu credința în înviere, apare și în 1-2 Tesaloniceni, unde Pavel descrie revenirea lui Hristos și felul în care creștinii îl vor întâmpina pe nori: mai întâi învie cei morți, apoi sunt transformați cei vii (1 Tes. 4:15-17; 5:1-11). Aplicațiile etice ale credinței în înviere, includ în aceste două epistole, îndemnul la rânduială comunitate, la muncă și la depășirea leneviei și a depresiei, la într-ajutorare, la nădejde.

Credința în înviere modifică datele antropologiei cunoscute și le transformă în lumina revelației lui Hristos: omenirea observabilă în prezent nu va rămâne în aceeași stare pentru totdeauna. Se poate, deci, vorbi, ca aplicație la gândirea lui Pavel, despre o antropologie prezentă și o antropologie viitoare.

Legat de aceste detalii eschatologice, se impune să fie amintită și referința la îngeri. Antropologia lui Pavel are câteva puncte importante de întâlnire cu angelologia (nu este singurul autor din Noul Testament: și în evangheliile apar asemenea legături, în Fapte, în Evrei, în 1-2 Petru, în Iuda, în Apocalipsa). Dintre texte se pot aminti următoarele: nimic nu ne poate despărți de dragostea lui Dumnezeu..., nici îngerii (Rom. 8:38); am ajuns niște condamnați la moarte, un spectacol pentru îngeri și pentru oameni (1Cor. 4:9); oamenii îi vor judeca pe îngeri, de aceea ar trebuie să fie în stare să fie dreți și să se judece unii pe alții, în Biserică, nu la tribunalele păgâne (1Cor. 6:3-4); referințe la Israel (unii din Israel au fost loviți de îngeri, când s-au răzvrătit, și au pierit, 1Cor. 10:10; Legea a fost dată de îngeri prin mijlocitorul Moise, Gal. 3:11); din pricina îngerilor, femeile trebuie să poarte pe cap un semn al autorității (1Cor. 11:10); dragostea întrece și vorbirea în limbile îngerilor (1Cor. 13:1); Satan

se preface într-un înger de lumină (2 Cor. 11:14); chiar dacă un înger sau apostolii ar predica altceva, nimic nu trebuie să înlocuiască evanghelia auzită de la început, de la apostoli (Gal. 1:8; există aici o subtilă referință la Gal. 3:11, pentru că acolo spune că prin îngerii a venit Legea...); Pavel invocă faptul că fusese primit bine de ei, la început, ca și cum ar fi fost un înger și, de aceea, nu înțelege neascultarea lor acum (Gal. 4:14); Dumnezeu este cel ce a creat ierarhiile și stăpânirile cerești, referire implicită la îngeri (Col. 1:16, 2:10); închinarea la îngeri este o erezie (Col. 2:18); Domnul Isus va reveni însoțit de îngerii puterii sale (2Tes. 1:7); el a fost văzut de îngeri (recunoscut, confirmat, ajutat) în lucrarea sa pământească (una din lucrările lui Isus din imnul mesianic din 1Tim. 3:6); Timotei este conjurat înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, să păstreze mărturia, învățătura și autoritatea apostolească (1Tim.5:21). Aceste câteva referințe dovedesc nu doar că Pavel menționează intervențiile îngerilor în istoria lui Israel, în Vechiul Testament, dar el discută relația oameni îngerii într-un mod plin de semnificație. Îngerii sunt și vor fi prezenți în viața Bisericii, chiar și la venirea lui Isus, așa cum au fost prezenți și în timpul vieții lui Isus, dar închinarea la îngeri sau aventurarea fără control în speculații despre lumea lor, care să devină doctrine pentru credincioși, reprezintă o erezie.

Așezare în istorie

Comunitățile ca atare sunt luate des în discuție de Pavel, atât comunitățile păgâne și istoria lor (cum au degenerat oamenii, prin idolatrie - Rom. 1:18-32; cum vor ajunge oamenii în timpurile din urmă - 2 Tim. 3:1-5), cât și cele iudaice sau creștine, respectiv Biserica (Filip. 3:2-11 – despre iudei și despre tinerețea lui Pavel; Rom. 9-11 – despre Israel și destinul poporului evreu; 1 Cor. 11:17-34, comportamentul creștinilor la cina Domnului; despre comunitățile bisericilor: 1 Cor. 1:10-17 etc.; Gal. 1:6 etc.;

1 Tes. 1:2-10 etc.; despre reguli de închinare și comportament în Biserică și în afara ei: Tit 1-2; 1 Tim. 3, 5; 1 Tim. 2:10-15; 1 Cor. 6:1-13; etc.), relații patroni-slujitori (Eph. 6:5-9; Col. 3:22-25; Tit 2:9-10).

Antropologia epistolelor generale

Perspectivile antropologice ale epistolelor generale au numeroase elemente în comun, cum ar fi interesul pentru sfințenia personală, pentru mărturia dată în timpul persecuțiilor, pentru teodicee (înțelegerea dreptății lui Dumnezeu manifestate în istorie) și pentru perspectivele apocaliptice (înțelegerea istoriei în ansamblul ei, cu precădere a sfârșitului ei). Ele conțin multe îndemnuri la perseverență și credincioșie și deschid numeroase ferestre în viața comunității creștine din imperiul roman al secolului întâi. Studiul de față le va urmări grupate în trei secțiuni, anume Evrei, 1-2 Petru și Iuda, și Iacov, încercând să sublinieze mai bine, în felul acesta, mesajul lor specific și principalele paralelisme. Trebuie spus însă, că pe lângă paralelismul evident dintre 2 Petru și Iuda, există linii importante de legătură, în stil și subiecte, și între 1 Petru și Iacov, sau Iacov și Iuda, ori între 1 Petru și Evrei.

EPISTOLA CĂTRE EVREI

O abordare antropologică a epistolei către evrei trebuie să includă discutarea situației sociale și a problemelor spirituale ale comunității, problemele lor de identitate religioasă și concepție.

Contextul precis al destinarilor este supus însă dezbaterilor (ca și identitatea neprecizată în text, a autorului)²³⁶. În general, se admite că destinatarii sunt

²³⁶ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews : A commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, 2. Pentru teologii estici, autorul poate fi, totuși, Pavel, vezi S.C. Voulgaris, „Hebrews: Paul's Fifth Epistle From Prison”, *The Greek Orthodox*

în majoritate evrei, dar și puteau include și prozeliți sau creștini întorși de ceva vreme dintre păgâni, deoarece și aceștia puteau înțelege, după un timp, învățăturile Vechiului Testament care le sunt expuse în epistolă.

Comentatorii menționează mai multe grupuri posibile de destinatari de tip iudaic, de exemplu, un grup de preoți convertiți din Ierusalim (Spicq), un grup de lideri creștini iudei expulzați din Roma (Manson), unii credincioși din Qumran²³⁷.

În general, această comunitate mixtă se întâlnea cel mai probabil în case și se afla sub presiunea părăsirii adunării, chiar a Bisericii, și a întoarcerii la un iudaism ferm, bazat pe jertfe și sărbători iudaice (sabat, slujbe, Paște, Corturi etc.), în care Hristos nu mai avea semnificație²³⁸. Destinatarii rămân astfel o comunitate asediată de valorile diferite ale societății din jur, de persecuție și dispreț, de presiunile religioase, de dorința și nevoia de conformare la modelele existente, în incapacitate de a contura un crez creștin limpede, bine articulat teologic, bine delimitat de iudaism²³⁹.

Theological Review 44 (1999) 199–206. Oricine ar fi fost, era un creștin din cercul apostolilor, al lui Pavel chiar, un om educat în cultura iudaică, precum și în cultura greacă (cf. A.H. Trotter, Jr., *Interpreting the Epistle to the Hebrews*, Guide to NT Exegesis Series, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997, 67).

²³⁷ Trotter, *Interpreting Hebrews*, 31.

²³⁸ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 25.

²³⁹ DeSilva are numeroase articole în care tratează sociologic-antropologic Epistola către evrei, cum ar fi „The Epistle to the Hebrews in Social-Scientific Perspective,” *Restoration Quarterly* 36 (1994) 1-21; idem, „Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews,” *JBL* 113 (1994), 459-481 etc., multe dezvoltând idei din teza sa de doctorat *Despising Shame: The Social Function of the Rhetoric of Honor and Dishonor in the Epistle to the Hebrews*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 152. Atlanta, GA: Scholars, 1995.

Scrisoarea pune o problemă de metodă: cum poți convinge niște creștini clătinați în credința lor, să nu se îndepărteze de Hristos, ci dimpotrivă, să fie la înălțimea vieții și mărturiei din trecut și să își continue drumul spre moștenirea cerească, indiferent de greutate?

Autorul alege două soluții, în principiu: el le oferă cititorilor (ascultătorilor?) explicații noi, uneori, ca să înțeleagă mântuirea, și se folosește de paralelisme cu istoria lui Israel ca să avertizeze și să îi încurajeze pe creștini, în același timp, de pericolele apostaziei. Astfel, în ce privește explicațiile, el dezvoltă mai multe argumente specifice:

a) argumentează în diverse feluri superioritatea lui Hristos față de liderii, profeții și preoții din Vechiul Testament;

b) construiește o explicație pentru suferința lor, pentru greutățile întâmpinate în societate în calitate de creștini (paradigma disciplinării elevilor în școală și a disciplinării fiilor adevărați în familie);

c) explică în ce constă caracterul specific al preoției unice a lui Isus și cum evenimentele și simbolurile din Vechiul Testament indică spre aceasta.

În ce privește avertizările și încurajările, el se bazează în primul rând pe modelele din Vechiul Testament:

a) face apel la identitatea lor de oameni din poporul lui Dumnezeu, pentru care istoria lui Israel este sfântă – și îi avertizează – sau îi ceartă ca să înțeleagă, conform acestui paralelism, că Domnul îi supune unor teste asemănătoare ca pe evreii de altădată, iar ei trebuie să se dovedească credincioși, nu necredincioși;

b) adaugă și îndemnuri pozitive, de continuare a vieții creștine, de progres în maturitate;

f) le fixează jaloane spirituale din Vechiul Testament, arătându-le că într-un mod esențial, creștinii sunt în continuitate cu mesajul din Vechiul Testament și cu

idealurile celor mai de seamă lideri, precum și cu revelația lui Dumnezeu;

g) îi face să înțeleagă nevoia de a trăi sfânt în prezent.

Pe parcursul acestor argumente și avertizări, transpare și viziunea antropologică a epistolei.

Din punct de vedere al unității istoriei mântuirii, se înțelege că Hristos, ca Fiu întrupat, este punctul culminant al revelației divine (cf. 1:1-4).

În timp ce dezvoltă argumentul superiorității lui Hristos față de lideri lui Israel (Moise, Iosua), profeți și preoți leviți (Aaron și fiii săi), autorul dedică un spațiu suficient de larg discutării superiorității lui Isus față de îngeri (cap. 1-2). Bineînțeles, în privința intersectării teologiei despre om cu cea despre îngeri, autorul se află în cercul paulin și lucan, precum și în apropiere de zona teologică a epistolei 1 Petru²⁴⁰.

Îngerii apar aici ca dătători și mediatori ai Legii, ca sursă autoritară pentru legea de pe Sinai, iar argumentul superiorității lui Isus față de ei arată că legământul în Isus are o autoritate și mai mare față de legământul de pe Sinai, al lui Moise și al îngerilor. În timpul acestui argument contextualizat (perioada interbelică impusese această concepție despre îngeri și Sinai) apare însă o discuție interesantă despre relația dintre oameni și îngeri, dintre Isus și îngeri și dintre Isus și oameni. Apare, așadar, că Isus pentru oameni a venit, nu pentru îngeri, și că s-a făcut părtaș în întregime naturii fizice trupești a oamenilor.

Autorul dezvoltă o teologie davidică, în sensul că citează foarte mult din psalmii lui David, Psa. 2:7-8, Psa. 97:7, Deut. 32:43 (1:6); Psa. 104:4 (1:7), Psa. 45:7-8 (1:8-

²⁴⁰ L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews*, Society for New Testament Studies Monograph Series 65, Cambridge: Cambridge University, 1990; despre îngeri scrie Luca cu referire la Petru, Pavel, și în predica lui Ștefan (89-106); apropierea de Pavel sunt discutate în pp. 107-124; iar cu 1 Petru, în 125-130.

9), Psa. 102:26-28 (1:10-12), Interpretarea textului din Iov. În particular, comparația dintre oameni și îngeri se bazează pe exegetarea pasajului din Iov 7:17-18, versete preluate și de Psa. 8:5-7 (Evrei 2:5-18), conform cărora Isus – ca reprezentant al omului, și de aceea, chiar și omul, nu este mai pe jos decât îngerii decât cu puțin și pentru puțin, pentru un timp limitat. Desigur, în cazul lui Isus, această așezare mai pe jos de îngeri este explicată prin întrupare și cruce (kenoză), și este încheiată prin înviere și înălțare. În perioada de interimat până la revenirea lui Isus, îngerii însă rămân o prezență continuă: Evrei 13:2 încurajează la primire de oaspeți și prieteni, aducând ca motivație, faptul că unii, fără să știe, au găzduit chiar îngeri!

Argumentele de explicație sau de muștrare din Evrei includ adesea paradigma pedagogică (voi trebuia să fiți învățători, dar nu sunteți încă, cap. 5-6; voi sunteți ca niște fii disciplinați de tatăl lor divin, ca niște elevi la școala fondatorului Isus, cap. 12). S-ar putea ca această paradigmă să fie subînțeleasă și de capitolul 11, unde se află galeria marilor eroi ai credinței.

Din punct de vedere social-religios, se poate observa că autorul acordă un loc deosebit temei liderilor, a conducătorilor. În cuprinsul epistolei, Isus este prezentat ca mare preot, lider maxim, mai mare decât orice alt conducător, unic, de neegalat (1-10). El este cel care autorul, decanul mântuirii, cel care începe și desăvârșește mântuirea oamenilor, cel asupra căruia ucenicii trebuie să stea cu privirea ațintită (cap. 12). Întrucât Isus a fost jertfit în afara zidurilor cetății (cap. 13), un act care îl confirmă ca jertfă și ca mare preot și care pune capăt jertfelor de la Templu, creștinii primesc chemarea să îi urmeze exemplul și să îl însoțească și în suferință și în glorie. În finalul epistolei el își îndeamnă ascultătorii să își cinstească liderii și să le urmeze exemplul (13:13, 17; posibil, și 6:12).

La un moment dat, antropologia epistolei se fixează pe destinul unic al lui Isus, ca reprezentant al oamenilor: el este mai mare peste omenire, „casa lui Dumnezeu”, și nu ca slujitor, ca Moise, ci ca fiu; el este mai mare decât îngerii pentru că a primit o chemare mai mare, o recunoaștere mai mare, o slujbă mai mare, pentru că a primit o moștenire mai înaltă etc.

Paradigma moștenitorului este specifică mântuirii oamenilor și este una din preferatele autorului (1:1, 4, 14; 6:12, 17; 9:15; 11:7, 8, 9). Oamenii moștenesc, nu îngerii, nu îngerilor le-a supus Dumnezeu lumea viitoare (2:5). În moștenirea cerească însă sunt prezenți și oamenii și îngerii. Astfel, Evrei 12:22-24 descrie în termeni interesanți Ierusalimul ceresc, muntele Sion, unde sunt „zecile de mii de îngeri adunați la sărbătoare,... adunarea [ekklesia; Biserica?] celor întâi-născuți, care au fost scriși în ceruri, și... Dumnezeu, judecătorul tuturor, și... duhurile celor drepți și făcuți desăvârșiți”. Textul se apropie de teologia paulină din Romani 8 și afirmă caracterul special al oamenilor mântuiți („întâi-născuți”), apoi înscrierea numelor lor în ceruri și, în final, faptul că au fost „perfectați”, adică „făcuți desăvârșiți”, o formulare importantă pentru destinul omului. Expresia „duhuri” se referă, foarte probabil, la oamenii care supraviețuiesc în ceruri, în formă spirituală, așteptând venirea Domnului, învierea, transformarea universului.

Astfel de observații conturează un univers al creației în care scopul divin cu omenirea este cu totul captivant, iar rolul lui Hristos este unic și esențial în restaurarea omenirii față de destinul ei.

În Evrei, omului i se dă o importanță cosmică în mai multe feluri: o dată prin comparația sa cu îngerii (față de care doar pentru un timp este mai prejos, iar Isus, ca reprezentat a depășit această situație; și față de care, moștenește întreaga lume); apoi, prin hiperbolizarea unor aspecte din viața de închinare a lui Israel. Astfel, există o altă sărbătoare de sabbat, zi de odihnă mai mare,

reînnoită, în care Israel nu a intrat, dar în care și ei și neamurile sunt așteptați să intre pentru eternitate, sărbătoarea sabatului spiritual al mântuirii prin jertfa lui Hristos (cap. 3-4). De asemeni, există un Templu ceresc, neclădit de oameni, care nu este nici din creația aceasta, un Templu mai bun unde Isus, ca om și ca Dumnezeu, s-a adus pe sine ca jertfă, și în care a intrat o dată pentru totdeauna, în camera Sfânta Sfințelor cea perfectă din cer (cap. 7-10). Chiar obiectele din Templu sunt depășite de echivalentul lor divin și ceresc: catapeteasma, perdeaua dintre camera Sfântă și Sfânta Sfințelor, este simbolizată și depășită de trupul lui Isus, dat pentru noi (6:19-20; 9:3; mai ales 10:19-22); Hristos vine ca mare preot al lucrurilor viitoare (9:11-12 etc.). Lumea în sine este ca un stadion uriaș unde credincioșii, ca niște atleți intră în competiție, și unde sfinții din vechime privesc (12:1-2; de data aceasta, imaginea alergătorului pe stadion este una de tip elenist, greco-roman).

Din punctul de vedere al autorului epistolei către Evrei, creștinul este văzut ca o ființă comunitară. Primejdia de a se depărta de Hristos este enunțată la plural, și purtarea care se așteaptă de la ei, este așteptată de la toți membrii comunității. Poate că și acest aspect contribuie la aspectul „catolic” sau „sobornicesc” al epistolei. Pluralul este folosit cu perseverență în multe îndemnuri. În același timp prin acest exercițiu retoric, autorul dorește să se identifice cu cei care trec prin necazuri și se află sub presiunea societății, cu ascultătorii săi.

1-2 PETRU, IUDA

Se poate observa un număr de teme comune între toate epistolele generale, dar pe lângă apropierea evidentă și dorită între 1 și 2 Petru, se observă două seturi de paralele, unul între 1 Petru și Iacov, celălalt între 2 Petru și Iuda. În același timp, 1 Petru are apropieri cu 1

Timotei și Tit (relațiile în biserică, sfătuirea conducătorilor, îndemn la părtășie și cooperare, relațiile în familie etc.).

Epistolele 1-2 Petru și Iuda au o viziune apropiată în ce privește viața creștinului. La fel ca și celelalte epistole generale, și aceste epistole împărtășesc dorința de a încuraja pe creștinii aflați în încercări sau în persecuții, au o abordare apocaliptică, eschatologică asupra vieții, referindu-se în avans la judecata finală și fiind încurajați cu aceste perspective; de asemenea, ei sunt atrași să înțeleagă evenimentele vieții omenesti prin asociere cu prezența și acțiunea îngerilor. Îngerii privesc la istoria mântuirii noastre (1Pt. 1:12); de ei învățăm modelele dreptății și puterii, precum și avertizările neascultării și paradigmele condamnării (pedepsirea Sodomei și Gomorei; aruncarea îngerilor neascultători în închisoarea adâncului; respectul față de autoritate, în vreme ce oamenii răzvrățiți contestă și disprețuiesc pe oricine, 2 Petru 2:4-11; Iuda 5-10). Domnia lui Isus, ca om glorificat, este una care stăpânește și peste îngeri și rangurilor lor de tot felul (1Petru 3:22). Îngerii căzuți, Diavolul, sunt mereu în acțiune ca să atace pe cei credincioși, fie prin ispite, fie prin încercări, suferințe și persecuții (1 Petru 5:6-11, cf. Iacov 4:7).

Este evident că, în această privință, și scrierile pauline și epistolele generale, și Apocalipsa și scrisorile lui Ioan, au o perspectivă comună, ele îl văd pe om trăindu-și viața în contextul unui univers populat și co-participant la drama reinstaurării dreptății și a armoniei sfinte, care reflectă viața așa cum a creat-o Dumnezeu.

Unitatea omenirii cu lumea creată este evidentă și în unitatea între oamenii înșiși, din generații diferite, profeți, apostoli, eroi ai credinței. Toți privesc la soluția lui Dumnezeu pentru căderea omenirii și, după cum le descoperă Duhul Sfânt, încearcă să privească la semnificația lui Hristos: unii dinainte, prin profeții, alții în prezentul istoric – adică apostolii, alții în viitor, adică

cititorii acestor epistole (1 Petru 1:10-12; 2 Petru 1:19-21).

Nevoia de sfințenie, de etică în adunare este subliniată împreună cu încurajarea de a face față ispitelor și persecuțiilor (1 Petru 1:13-21; 3:13-18; 4:1-4; 4:12-19). Dragostea de frați (1 Petru 3:8; 4:8; 2 Petru 1:8, cf. Iuda 21). Îndemnurile în această direcție sunt numeroase, având în vedere presiunea publică împotriva credinței, cf. 1 Petru 4:3-6).

Tema sfârșitului istoriei și a revenirii Domnului este importantă în aceste trei epistole. În 1 Petru 4:7 sfârșitul tuturor lucrurilor este prezentat ca un motiv în plus pentru o viață de rugăciune, iar în 1 Petru 4:15-20, apare conștiința judecății care începe cu cei credincioși, ceea ce este un motiv de trăire sfântă și atentă (judecata de aici, totuși, poate să nu fie parte din judecata finală, ci doar testul încercărilor, al persecuțiilor, care prefigurează judecata întregii omeniri, dar nu face parte din ea). 1 Petru 5:4 aduce se referă din nou la subiectul răsplătirii, anume la răsplătirea prezbiterilor care slujesc cu credincioșie. În mod asemănător, 2 Petru 3:3-14, discută despre ziua sfârșitului, ca să îi încurajeze pe credincioși să facă față disprețului și batjocurii, persecuțiilor, precum și să îi îndemne la o viață sfântă care „grăbește venirea zilei lui Dumnezeu” (2Pt.3:12). Motivarea la curaj în persecuție și la sfințenie în așteptarea venirii Domnului, este și subiectul epistolei lui Iuda 14, 18, 24-25. Primele comunități creștine găseau, astfel, o motivație etică foarte puternică în mesajul despre venirea Domnului, despre apropierea judecății, și despre asemănarea acestor evenimente cu potopul din timpul lui Noe, când, așa cum confirmă Biblia, oamenii aveau reacții asemănătoare de necredință și batjocură față de avertizările divine.

Standardele etice nu sunt motivate doar de spectrul judecății și de conștiința venirii Domnului, ci și de modelul vieții lui Hristos, de prețuirea jertfei sale de pe

cruce, precum și de răsplătirile Domnului aici, pe pământ, pentru cei smeriți, care nu se lasă atrași de capcanele mândriei (1Pt. 5:1-6; se pot observa, adesea, paralele între 1 Petru și Iacov: de exemplu, tema mândriei în Iacov 4:13-16; și cea a discriminării, 2:1-7, care amintește de 1Cor. 6:1-10). Chemarea de a fi noul popor al lui Dumnezeu determină un standard înalt și în relațiile din familie (1Pt. 3:1-7), precum și, în general, în Biserică (1Pt. 3:8-12).

O meditație semnificativă din punct de vedere antropologic – și interesantă ca paralelism între 1 Petru și Iacov, este citarea Vechiului Testament (Isaia 40:6-8) în legătură cu caracterul trecător al vieții omenești (1 Petru 1:22-25, mai ales v. 24; cf. și Iacov 1:9-11).

În legătură cu viziunea eschatologică, în 1-2 Petru și Iuda apar și descrieri neobișnuite și rare despre evenimentele întâmplare după moartea și învierea mântuitorului Hristos, în particular despre predicarea în Hades, 1 Petru 3:18-22 (Hristos cel înviat în duh, a vestit duhurilor întemnițate; gr. *tois en fulake pneumasin poreutheis ekeruxen*), reluată și în 1 Petru 4:6, sub forma vestirii evangheliei către cei morți (gr. *nekrois eueggelisthe*).²⁴¹

Referitor la menționarea lui Noe, se poate observa că și 2 Petru și Iuda folosesc exemple similare (cf. referințele la Sodoma și Gomora, Lot, Moise, Balaam). Potopul apare menționat și în 2 Petru 3:3-13, alături de menționarea sfârșitului viitor al lumii, în foc (tema încurajărilor cu exemple din trecut era populară și stilul acesta moralizator apare și în Evrei prin referiri la Israel și sabat, la Israel și la muntele Sinai, la Esau și alegerile sale lumești, sau la exemplele pozitive și faimoase ale eroilor credinței din Evrei 11).

În final, atât 2 Petru cât și Iuda conțin câte o secțiune de avertizare și certare asupra celor ce sunt pseudo-

²⁴¹ Vezi discuția din Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, 112.

creștini (2Petru 2:1-3, 11-22, 3:17-18; Iuda 8-19). Un subiect asemănător a apărut și în 1 Ioan unde cititorii erau avertizați împotriva antihriștilor, a învățătorilor falși care au plecat din Biserică, tocmai pentru că nu erau dintre cei credincioși (1Ioan 2:18-19). Între toți, Iuda are însă limbajul cel mai înverșunat și mai vehement împotriva acestor învățători sau tip de membri nesinceri ai Bisericii (12-13: „stânci ascunse la agapele voastre,... nori seci împinși de vânturi, pomi tomnatici fără roade, de două ori morți și dezrădăcinați, valuri furioase ale mării, spumegându-și nerușinarea, stele rătăcitoare, destinate beznei adânci și veșnice”). Tema evitării pseudo-creștinilor ascunși printre cei veritabili și care se dovedesc adevărate capcane etice și teologice este des întâlnită la acest strat de epistole și de istorie creștină primară.

Atenționarea față de astfel de grupuri este asociată cu numeroase îndemnuri la grijă unii față de alții, în cadrul Bisericii, și la luptă pentru păstrarea credinței nealterate (Iuda 3, 20-25; 2 Petru 1:3-15).

EPISTOLA LUI IACOV

Epistola lui Iacov, frate al Domnului (cf. Gal. 1:19), este un document aparte al Bisericii primare, în care comunitatea destinatar avută în vedere pare formată numai din credincioși iudei (creștinii dintre neamuri sunt astfel, asimilați celor 12 seminții), iar conținutul scrisorii o datează cu mare probabilitate, undeva între anii 40-50 (Iac. 1:1, „către cele 12 seminții din diaspora”)²⁴².

Antropologic vorbind, în acel moment al istoriei Bisericii comunitatea credincioșilor era văzută încă de pe poziția Vechiului Testament, ca o prelungire a comunității lui Israel, a poporului lui Dumnezeu.

²⁴² Un număr important de teologi și comentatori plasează epistola lui Iacov la granița dintre anii 40-50 (i.e., 47-48), la frontiera dintre iudaism și creștinism (J.A.T. Robinson, L.T. Johnson, R. Bauckham, P.J. Hartin, J.B. Adamson, W.F. Brosend II).

Scrisoarea folosește o retorică asemănătoare celei din Vechiul Testament și, în mod interesant, asemănătoare și celei prezente în cuvântările lui Isus, cu un conținut etic și profetic accentuat (cf. Matei; de altfel, dacă Iacov este unul din frații sau verii lui Isus, nu este de mirare asemănarea de stil și abordare)²⁴³.

Între temele relevante se observă etica relațiilor săraci-bogați²⁴⁴, sfințenia și buna mărturie în societate

²⁴³ Despre paralelele cu Matei, cf. J. Zangenberg, „Matthew and James,” în D.C. Sim și B. Repschinski (eds), *Matthew and his Christian Contemporaries*, Library of New Testament Studies. Edinburgh: T&T Clark, 104-22; C.N. Dillman, „A Study of Some Theological and Literary Comparisons of the Gospel of Matthew and the Epistle of James,” Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1978; R.M. Cooper, „Prayer: A Study in Matthew and James,” *Encounter*, 29 (1968) 268-77; A. Feuillet, „Le sens du mot Parousie dans l’Evangile de Matthieu: Comparaison entre Matth. xxiv et Jac. v, I-II.” in W.D. Davies and D. Daube (eds), *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, Cambridge: Cambridge University, 1956, 261-80; M. Shepherd, „The Epistle of James and the Gospel of Matthew,” *JBL* 75 (1956), 40-51. În ce privește relația Iacov – VT, vezi M.J. Kamell, „The Soteriology of James in Light of Earlier Jewish Wisdom Literature and the Gospel of Matthew,” Ph.D. thesis. St Andrews, Scotland: University of St. Andrews, 2010; D.K. Johnson, „James’ Use of the Old Testament,” Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1971; R.B. Ward, „The Works of Abraham: James 2:14-26.” *Harvard Theological Review*, 61 (1968) 283-90; D.J. Versput, „Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James,” *JBL* 117 (1998), 691-707 etc.

²⁴⁴ D.H. Edgar, *Has not God Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, Sheffield: Sheffield Academic, 2001.P.A. Tiller, „The Rich and Poor in James. An Apocalyptic Proclamation.” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 37: 1998, 909-20, cf. „The Rich and Poor in James: An Apocalyptic Ethic,” in B.G. Wright III, and L.M. Wills (eds), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005, 149-68; P.U. Maynard-Reid, „Poor And Rich In The Epistle Of James: A Socio-Historical And Exegetical Study”, Th.D. Diss., Andrews University, 1981; idem, *Poverty and Wealth in James*, Orbis Books, 1987; P.-A. Bernheim, „La mort de Jacques, l’Épître de Jacques et la dénonciation des riches,” in K.-

(relații în Biserică – rugăciune, ajutorare, respect; ascultarea de învățători și exercitarea darului de învățător; bună mărturie în persecuții, în ispite, în încercări, în grija față de cei lipsiți, în special văduve și orfani)²⁴⁵. Etica vieții în comunitate este radicală și minimală: credința se arată prin fapte, nu prin declarații elaborate (1:22-27). Între aspectele practice ale vieții comunitare sunt amintite și atitudinile potrivite în boală și suferință (rugăciune, ungere cu untdelemn, mărturisire, răbdare), evitarea conflictelor și a dorințelor egoiste etc.

Epistola lui Iacov abundă în imagini fizice și comparații din lumea civilizației mediteraneene, cum sunt: cel necredincios și imaginea valului nestatornic al mării (1:6-8); omul trecător și imaginea ierbii și florii care se usucă în bătaia soarelui (1:9-10); omul nepractic și imaginea celui ce se privește în oglindă și uită cum arăta (1:23-24; cf. și Pavel, 1 Corinteni 13); credința declarativă și trupul mort, lipsit de duh (2:26); animalele îmblânzite de om și limba cea incontrollabilă (3:3, 7-8); micimea limbii omenești și micimea, dar și eficiența cărnei corabiilor mari (3:4); limba ca un foc care aprinde o pădure (3:5); limba ca un șarpe veninos (3:8); vorbirea ambiguă ca un izvor cu două feluri de apă (3:12) sau ca un copac cu roade nefirești (smochin care dă măslin, ori viță de vie care dă smochine, 3:12); înțelepciunea ca o plantă aducătoare de rod bun (3:17-18); scurtimea vieții

W. Niebuhr și R.W. Wall (eds) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*. Waco, TX: Baylor University, 2009, 249-61.

²⁴⁵ T.B. Cargal, *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, SBL Diss. Series 144, Atlanta, GA: Scholars, 1993; P.J. Hartin, *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*, Collegeville, MN: Liturgical, 1999; J.H. Elliott, „The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication,” *BTB* 23 (1993) 71-81 etc.

omenești și aburul care ține doar câteva clipe și piere (4:13-17); creștinul și plugarul care muncește cu răbdare și așteaptă roadele (5:7-8; cf. Pavel, 2 Timotei 2).

Credința creștină, în această prezentare, este descrisă în termeni foarte practici, plini de comparații din viața de toate zilele.

Seria de imagini semnificative nu se oprește aici, ci include diverse scene posibile din viața unui cetățean al imperiului roman din primul secol: favorizarea celor bine îmbrăcați și cinstirea lor în adunare (2:1-4); imaginea sălilor de judecată unde creștinii sunt ponegriți de cei bogați (2:6-7); politețea inefficientă față de cei goi și lipsiți care au nevoie hrană și adăpost, nu doar de încurajări generale și de vorbe frumoase (2:15-16); imaginea negustorilor care își fac planuri fără căutarea voiei lui Dumnezeu (4:13-17); judecarea cu milă a celor ce greșesc, deoarece toți vom fi judecați de Dumnezeu (2:10-13); descrierea procesului prin care se manifestă ispitirea fiecăruia (1:12-15); etc.

Dovezile și exemplele din Vechiul Testament există și ele în mod clar, subliniind o linie comună în Noul Testament (Luca-Fape, Pavel, Evrei etc.). Apar menționați astfel, Avraam, Isaac, Rahab, Ilie, Iov, profeții Vechiului Testament, în general, și, de asemeni, evenimentul dării Legii.

Aspecte despre destinul omului: scurttimea vieții omenești; iminența judecății și primirea cununii vieții (2:13; 3:1; 5:9, 12); venirea Domnului (5:7); comparație cu îngerii care cred sau nu cred (2:19), și între înțelepciunea de sus și cea demonică (3:15), precum și contrast între îndemnul de a fi supuși lui Dumnezeu și de a ne împotrivi Diavolului (4:7); Domnul este gelos pe Duhul pus în oameni (4:5); oamenii sunt născuți prin cuvânt ca să fie primul rod al creației lui Dumnezeu (1:18; *aparchestina*, „un prim rod”); Domnul i-a ales pe cei săraci, ca să fie moștenitori ai împărăției (2:5); puteri deosebite: ale smereniei (Dumnezeu înalță pe cei smeriți, 4:6) și ale

rugăciunii (Dumnezeu ascultă rugăciunea fierbinte a celui neprihănit, 5:16); rezultate deosebite pentru cei ce îi întorc pe alții la Dumnezeu din rătăcirile lor (5:19-20).

Concluzii la antropologia biblică a NT

Deși nu realizează o analiză sau o expunere la fel de detaliată a vieții omenirii sau a unei comunități a credinței, cum se întâmplă în Vechiul Testament cu istoria lui Israel, Noul Testament deschide câteva perspective importante legate de viața umană, de destinul ei în Biserică și în societate, în general.

Antropologia evangheliilor reflectă valorile proclamate anterior de Legea mosaică și, în mod semnificativ, valorile învățaturii lui Isus, așa cum s-au impus ele în mediul palestinian al primului secol. Ascultătorul mesajului lui Isus, în rețeaua de probleme sociale în care se află și în mijlocul vieții sale biologice proprii, cu problemele ei (boli, suferințe, îmbătrânire, moarte) sau cu bucuriile ei (nuntă, prietenie, sărbătoare), își vede perspectivele transformate semnificativ de prezența și acțiunea mesianică a mântuitorului.

Epistolele Noului Testament reflectă în mod consistent gândirea mai târzie a apostolilor, a evangheliștilor și a învățătorilor din Biserică despre valoarea omului, vizavi de revelația în Hristos. Găsim aici omul în definirea sa socială, comunitară (Biserica - trupul lui Hristos; Biserica - noul popor împărătesc, preoțesc; Biserica - Templul Duhului etc.), slujirea în acest trup prin darurile Duhului Sfânt (1 Corinteni), Biserica văzută ca o comunitate citadină, în prezența lui Dumnezeu (Apocalipsa); găsim omul - ca nouă creație generată după modelul lui Hristos: prietenii lui Hristos, făptura nouă creată pentru fapte bune, vom fi ca el pentru că el vom vedea așa cum este (el se va lăsa văzut așa cum este și acest lucru va avea un efect coplesitor, transformator pentru noi); găsim elementele unei genetici spirituale în

contrast cu cea fizică: cum ne-am asemănat cu Adam așa ne vom asemăna cu Isus (1 Corinteni, 1 Ioan).

Antropologia TBNT descoperă coexistența unui model pământesc cu un model ceresc, universal, al Bisericii. Apare o tranziție de la imaginea Bisericii văzută ca popor al lui Dumnezeu la imaginea comunității răpite la cer (1-2 Tesaloniceni) și la imaginea umanității împlinite, reșezate pe Pământ, într-un Ierusalim venit din cer (o umanitate reabilitată și transformată, care a împlinit mandatul din Geneza, să umple pământul și să-l supună, și pare acum în fața unui nou mandat).

Se observă clar tranziția de la modelul dominant al Vechiului Testament, modelul poporului ales Israel, la dominanta universală creștină, la modelul umanității răscumpărate și reșezate în destinul ei de către Dumnezeu, prin omul - Fiu al lui Dumnezeu, Isus Hristos. Semnificația lui Isus ca om și Dumnezeu include următoarele aspecte:

- Isus este nedespărțit de omenire, face parte din ea.
- Isus este capul Bisericii, domn al domnilor și al oricărei stăpâniri, fie omenești, fie îngerești.
- Isus este modelul și autorul învierii și existenței noastre viitoare.
- Isus deține prioritatea, întâietatea în toate, între oameni, întotdeauna, și în întreg universul, față de orice ființă creată, fiind în același timp, persoană în Sfânta Treime.

Imaginea care se desprinde din Noul Testament este cea a unei umanități în devenire, care își poate relua cursul destinului prin jertfa lui Isus, care o re-așează în cursa existenței. Omenirea nu și-a atins potențialul, l-a pierdut prin căderea în păcat, dar îl poate recupera prin unire cu Hristos. Finalul mântuirii încă nu a venit, iar prezentul poate ridica diverse obstacole. Victoria este însă la îndemână prin credință și prin unire cu destinul lui Isus, prin puterea Duhului Sfânt, prin planul lui Dumnezeu, Tatăl.

EVALUĂRI FINALE

Studiul cuprins în acest volum a parcurs un drum destul de solicitant, de la precizarea definiției și metodei teologiei biblice până la survolarea a trei domenii teologice, parțial sau mai cuprinzător, după cum s-a părut mai potrivit: analiza titlurilor hristologice ale lui Isus și a umanității sale (o selecție de titluri, ca parte relevantă a hristologiei Noului Testament; elemente despre umanitatea lui Isus legate de elemente de hamartologie a Noului Testament), conturarea accentelor specifice în învățătura despre Duhul Sfânt în Noul Testament, și, în final, descrierea principalelor accente în învățătura despre om, cultura sa și destinul său (elemente de antropologie a Noului Testament).

S-a putut observa, astfel, existența de material specific și de nuanțe particulare, în toate aceste doctrine, la toți autorii studiați. S-a putut observa frumusețea discuției exegetice, pe text, precum și dificultățile ei. Materialul doctrinar din Noul Testament se poate vedea sub unghiuri diferite, cu interpretări diferite, în funcție de autorul biblic, dar și de comentatorul contemporan, iar în acest context se poate înțelege mai bine diferența între teologia biblică și cea sistematică. Noul Testament surprinde noutatea și impactul vieții și învățăturii lui Isus Hristos, ale venirii Duhului Sfânt și al începutului binecuvântat (deși încercat) al Bisericii, arătând că ele sunt ancorate în profețiile din Vechiul Testament și că sunt atestate de mărturia lui Dumnezeu și în faptele istorice care se derulează înaintea tuturor. Teologia sistematică încearcă să sistematizeze toate aceste

doctrine pentru echiparea și motivarea de ansamblu a creștinului contemporan, în funcție de noul context.

Practic, un studiu exhaustiv al teologiei biblice a Noului Testament reprezintă un proiect uriaș, aducător de mari satisfacții, dar care implică, în mod egal, și mari cerințe de timp, resurse, concentrare. Folosul său este evident, însă. Conturarea principalelor linii ale mesajului teologic caracteristic fiecărui autor al Noului Testament este de un mare folos în dezvoltarea unei credințe biblice, precum și în asigurarea unei temelii solide pentru comunicarea adevărilor Bibliei către o lume însetată de cuvântul revelației divine și de mântuire, de eliberarea adusă de Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Anexa 1. TITLUL FIUL LUI DUMNEZEU ÎN NT

Referințe NT la Fiul lui Dumnezeu, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Matei: x 13 (plus 1 implicită)

[Implicit: Îngerul Gavril îl numește pe Isus, Emanuel – „Dumnezeu este cu noi”; Matei 1:23]

Diavolul, despre Isus, la ispitire, **x2**: Matei 4:3, 4:6

Demoni, despre Isus, înainte de exorcizări: „Fiule al lui Dumnezeu”, Matei 8:29

[Implicit, parțial: Nimeni nu îl cunoaște Fiul decât Tatăl, și reciproc; relația Fiu și Tatăl ceresc, Matei 11:27]

Mărturia ucenicilor, în barcă, despre Isus: Matei 14:33

Mărturia lui Petru despre Isus: „Fiul Dumnezeului celui viu”, Matei 16:16

[Implicit, parțial: Mărturia lui Dumnezeu Tatăl, la schimbarea la față a lui Isus, Acesta este Fiul meu etc., Matei 17:5]

[Implicit, parțial: Nimeni nu știe despre ziua aceea, nici Fiul, doar Tatăl singur, Matei 24:36]

Acuzațiile marelui preot împotriva lui Isus: „Hristosul, Fiul lui Dumnezeu”, Matei 26:63

Acuzații și batjocură, la cruce, iudeii despre Isus: **x2**, Matei 27:40, 27:43

Mărturia centurionului roman despre Isus, Cu adevărat este Fiul lui Dumnezeu, Matei 27:54

[Implicit, parțial: formula trinitară folosită de Isus pentru botezul ucenicilor, În numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt, Matei 28.19]

Marcu: x 7

Indirect, Marcu prezintă evanghelia lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Marcu 1:1

[Implicit, parțial: Mărturia lui Dumnezeu Tatăl, la botezul lui Isus, Acesta este Fiul meu, Marcu 1:11]

Duhurile necurate, la scoaterea afară din cei bolnavi: Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Marcu 3:11

Demonii, la ieșirea dintr-un demonizat, despre Isus: Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Marcu 5:7

[Implicit, parțial: Mărturia lui Dumnezeu Tatăl, la schimbarea la față a lui Isus, Acesta este Fiul meu, Marcu 9:7]

Parțial, Isus despre sine, nimeni nu știe ziua revenirii sale, nici Fiul, doar Tatăl, Marcu 13:32

Mărturia centurionului roman, despre Isus, cu adevărat acesta a fost Fiul lui Dumnezeu, Marcu 15:39

Luca: x 9 (plus 1 împlicită)

Îngerul Gavril, despre Isus, la naștere, se va numi Fiul lui Dumnezeu, **x2**: Luca 1:32; 1:35

[Implicit, parțial: Mărturia lui Dumnezeu Tatăl, la botezul lui Isus, Tu ești Fiul meu iubit, Luca 3:22]

[Implicit: genealogia lui Isus, Isus era, cum se credea, fiul lui Iosif,... fiul lui Adam, fiul lui Dumnezeu, 3:23, 38]

Diavolul, către Isus, la ispitirea din pustie, Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, **2x**: Luca 4:3, 4:9

Demonii, despre Isus, când oamenii erau vindecați, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Luca 4:41

Demonizatul, despre Isus, la vindecarea unui demonizat, Ce ai cu mine Isuse, Fiul Dumnezeului celui Preaînalt, Luca 8:28

[Indirect, parțial: Dumnezeu Tatăl, la schimbarea la față a lui Isus, Tu ești Fiul meu, Luca 9:35]

Acuzațiile preoților față de Isus, la judecată, Așadar, ești Fiul lui Dumnezeu? Luca 22:70

Ioan: x 11 (22 cu 11 referințe implicite)

Nouă referințe apar în cap. 1-12, și două în cap. 13-21: 19.7, 20:31 (vezi și titlul Fiul omului).

Mărturie, Ioan Botezătorul despre Isus, Fiul lui Dumnezeu, Ioan 1:34

Mărturie, Natanael despre Isus, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Ioan 1:49

[Implicit, parțial: comentariul lui Ioan sau al lui Isus, despre Isus „singurul lui Fiu (al lui Dumnezeu)”: **2x**, Ioan 3:16, 3:17]

Direct, Isus despre sine, Fiul unul născut, Fiul, Fiul unul născut al lui Dumnezeu, **x3**, Ioan 3:16-18

[Implicit, parțial: comentariul lui Ioan sau al lui Isus despre sine, Fiul, Ioan 3:35-36]

[Implicit, direct, despre relația între Fiul și Tatăl, Fiul face ce face și Tatăl, dă viață, judecă, este onorat, **x8**, Ioan 5:19-23, 26]

Eschatologic, direct, Isus despre sine, despre învierea morților care vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, Ioan 5:25

Direct, Isus despre sine, în legătură cu acuzația că hulește atunci când spune „Sunt Fiul lui Dumnezeu”, Ioan 10:36.

Direct, Isus despre sine, îi anunță pe ucenici că moartea lui Lazăr îl va glorifica pe el, Fiul lui Dumnezeu, Ioan 11:4

Mărturie, Marta despre Isus, Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, la învierea lui Lazăr, Ioan 11:27

Acuzațiile preoților, la judecată, s-a numit pe sine Fiul lui Dumnezeu, Ioan 19:7

Mărturie, autorului evangheliei, la finalul cărții, spune care este scopul celor scrise: să credem că Isus este Fiul lui Dumnezeu, Ioan 20:31

Faptele Apostolilor: x 2

Mărturie, Luca despre predicarea lui Pavel, care demonstrează că Isus este Fiul lui Dumnezeu, Fapte 9:20

Mărturia lui Pavel și Barnaba, citat din Psalmi „Tu ești Fiul meu etc.”, Fapte 13:33

Romani: x 3

Crez și argument, Isus a fost dovedit ca Fiu al lui Dumnezeu în putere, prin Duhul, prin înviere, Romani 1:4

Descriere, prezentarea evangheliei Fiului său, Romani 1:9

Descriere întrupare, Isus este trimis de Tatăl, din pre-existență, spre întrupare, Romani 8:3

1-2 Corinteni: x 3

Descrierea mântuirii, „chemați la părășia fiului său”,
1 Corinteni 1:9

Apocaliptic, Fiului i se supun toate, și în final și el se supune
lui Dumnezeu, 1 Corinteni 15:28

Conținutul predicării lui Pavel, despre „Fiul lui Dumnezeu”,
2 Corinteni 1:19

Galateni: x 4

Revelarea lui Fiului său, prin Pavel, pentru neamuri,
Galateni 1:16

Viața lui Pavel, trăită pentru Fiul lui Dumnezeu,
Galateni 2:20

Întrupare, Fiul trimis la împlinirea timpului: Galateni 4:4

Înfiere, Duhul Fiului său, trimis în inimi fiilor lui
Dumnezeu, Galateni 4:6

Efeseni: x 1

Cunoașterea Fiului lui Dumnezeu, maturizare, Efeseni 4:13

Evrei: x 6

Revelarea prin Fiul unic, în contrast cu profeții Vechiului
Testament, Evrei 1:2

Profeții Vechiului Testament, despre Fiul se vorbește cu
limbaj regal și divin (tronul tău, Dumnezeule), Evrei 1:8

Fiul lui Dumnezeu este mare preot, Evrei 4:14

Renegații îl crucifică pe Fiul lui Dumnezeu, din nou,
Evrei 6:6

Prefigurare a Fiului lui Dumnezeu, Melhisedec – cel fără genealogie și cu preoție unică, preexistență, Evrei 7:3

Avertizare, cine îl nesocotește pe Fiul lui Dumnezeu, va fi pedepsit, Evrei 10:29

2 Petru: x 1

Mărturia Tatălui, la transfigurare, mărturisită de Petru, ca apostol: Acesta este Fiul meu preaiubit..., 2 Petru 1:17

1 Ioan: x 11

Întruparea (arătarea) Fiului lui Dumnezeu, preexistență:
1 Ioan 3:8

Întrupare, trimiterea Fiului unic, în lume, 1 Ioan 4:9

Întrupare, trimiterea Fiului lui, din dragoste, ca jertfă de răscumpărare, 1 Ioan 4:10

Mărturisire, Isus este Fiul lui Dumnezeu, 1 Ioan 4:15

Biruatorul lumii este cel ce crede că Isus este Fiul lui Dumnezeu, 1 Ioan 5:5

Mărturia lui Dumnezeu, despre Fiul său, la înviere,
1 Ioan 5:9

Mărturia lui Dumnezeu despre Fiul său trebuie crezută:
1 Ioan 5:10

Mărturie, viața veșnică este în Fiul lui Dumnezeu,
1 Ioan 5:11

Mărturie, cine îl are pe Fiul lui Dumnezeu are viața veșnică,
1 Ioan 5:12

Crez, cine crede în numele Fiului are viața veșnică,
1 Ioan 5:13

Crez, cunoașterea Fiului lui Dumnezeu și mântuirea,
1 Ioan 5:20

2 Ioan: x 2

Salutare epistolară, pace de la Fiul Tatălui, 2 Ioan 1:3

Crez, cine rămâne în învățătua evangheliei îl are pe Tatăl și
pe Fiul, 2 Ioan 1:9

Apocalipsa: x 1

Scrisoare către Tiatira, prezentarea Fiului lui Dumnezeu:
Apocalipsa 2:18

Anexa 2. TITLUL FIUL OMULUI ÎN NT

Referințe NT la Fiul omului, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Matei: x 29

Direct, Fiul omului nu are unde să își odihnească capul, Matei 8:20

Direct, Fiul omului are autoritate să ierte păcatele și să vindece, Matei 9:6

Eschatologie, nu vor străbate toate orașele lui Israel, până nu va veni Fiul omului, Matei 10:23

Direct, Fiul omului mănâncă la un loc cu păcătoșii și vameșii, Matei 11:19

Direct, Fiul omului este domn al sabbatului, Matei 12:8

Direct, Blasfemia împotriva Fiul omului și împotriva Duhului, Matei 12:32

Direct, Fiul omului și comparația cu viața profetului Iona, Matei 12:40

Direct, Fiul omului este semănătorul cuvântului, Matei 13:37

Eschatologie, Fiul omului va trimite pe îngerii săi să-i pedepsească pe cei răi, Matei 13:41

Direct, Isus îi întreabă pe ucenici ce cred ei despre Fiul omului, Matei 16:13

Eschatologie, Fiul omului va veni în glorie, Matei 16:27

Eschatologie, unii nu vor muri până la venirea Fiului omului în împărăția sa, Matei 16:28

Direct, interdicție de a spune despre viziunea transfigurării glorioase a Fiului omului, Matei 17:9

Direct, venirea lui Ilie, Fiul omului și pătimirea Fiului omului, Matei 17:12

Direct, vestirea morții Fiului omului, Matei 17:22

Eschatologie, Fiul omului așezat pe tron, Matei 19:28

Direct, vestirea morții Fiului omului, Matei 20:18

Direct, Fiul omului nu a venit să i se slujească, ci să slujească pe alții, Matei 20:28

Eschatologie, venirea Fiului omului, Matei 24:27

Eschatologie, semnul Fiului omului în ceruri, la venirea lui, Matei 24:30

Eschatologie, venirea Fiului omului și comparația cu zilele lui Noe, Matei 24:37

Eschatologie, venirea Fiului omului, Matei 24:39

Eschatologie, pregătire pentru venirea Fiului omului, Matei 24:44

Eschatologie, venirea Fiului omului, Matei 25:31

Direct, anunțarea trădării și morții Fiului omului, Matei 26:2

Direct, anunțarea trădării și morții Fiului omului, discutarea soartei lui Iuda, Matei 26:24

Direct, Getsimane, se apropie ora trădării Fiului omului, Matei 26:45

Eschatologie, Fiul omului va fi văzut așezat la dreapta puterii lui Dumnezeu, Matei 26:64

Marcu: x 14

Direct, Fiul omului iartă păcatele, Marcu 2:10 (context public, la vindecarea omului paralizat)

Direct, Fiul omului este domn al sabatului, Marcu 2:28 (context privat, către ucenici)

Direct, anunțarea suferinței și învierii Fiului omului, Marcu 8:31 (context privat, cu ucenicii)

Eschatologie, rușinarea de mărturia Fiului omului are ca efect și rușinarea Fiului omului de oameni, în ziua judecării, Marcu 8:38 (context privat, cu ucenicii)

Direct, atenționare, la schimbarea la față, ca viziunea să fie spusă numai după învierea Fiului omului, Marcu 9:9 (context privat, cu ucenicii)

Direct, vestirea suferinței și învierii Fiului omului, comparație cu Ilie, Marcu 9:12 (context privat, cu ucenicii)

Direct, vestirea arestării, morții și învierii Fiului omului, Marcu 9:31 (context privat, cu ucenicii)

Direct, vestirea morții Fiului omului, Marcu 10:33 (context privat, cu ucenicii)

Direct, Fiul omului a venit să slujească, Marcu 10:45 (context privat, cu ucenicii)

Eschatologie, Fiul omului va veni pe norii cerului cu putere, Marcu 13:26 (context privat, cu ucenicii)

Eschatologie, Fiul omului este la uși, Marcu 13:29, (context privat)

Direct, vestirea morții Fiului omului, cum s-a scris, Marcu 14:21 (context privat)

Direct, vestirea morții, a venit ceasul când Fiul omului este dat în mâinile păcătoșilor, Marcu 14:41 (context privat)

Eschatologie, Fiul omului va veni pe norii cerului, Marcu 14:62 (context public, la judecată)

Luca: x 25

Direct, Isus despre sine, Fiul omului are putere să ierte păcatele, Luca 5:24 (context public, la vindecarea unui om paralizat)

Direct, Isus despre sine, Fiul omului este domn al sabatului, Luca 6:5 (context privat, cu ucenicii)

Direct, Isus despre sine, avertizare că vor fi urâți din pricina Fiului omului, Luca 6:22 (context privat, cu ucenicii)

Direct, Isus despre sine și Ioan Botezătorul, a venit Fiul omului, mâncând și bând vin, Luca 7:34 (context public, despre Ioan botezătorul)

Direct, Isus despre sine, Fiul omului trebuie să sufere, Luca 9:22 (context privat, cu ucenicii)

Eschatologie, direct, cine se va rușina de Fiul omului, și Fiul omului se va rușina de acesta, în slava sa, Luca 9:26 (context public, către toți)

Direct, Isus despre sine, Fiul omului va fi dat în mâinile păcătoșilor, Luca 9:44 (context privat, către ucenici)

Direct, Isus despre sine, Fiul omului nu are loc să își sprijine capul, Luca 9:58 (context public)

Direct, Isus despre sine, Fiul omului este un semn pentru generația sa, la fel ca Iona pentru niniveni, Luca 11:30 (context public)

Eschatologie, cine îl mărturisește pe Fiul omului va fi și el mărturisit de Fiul omului în fața îngerilor, Luca 12:8 (context privat, către ucenici)

Direct, blasfemia împotriva Fiului omului va fi iertată, dar nu cea împotriva Duhului, Luca 12:10 (context privat, către ucenici)

Eschatologie, Fiul omului va veni la ceasul când nu se gândește nimeni, Luca 12:40 (context privat, către ucenici)

Eschatologie, vor veni zile când veți dori să vedeți una din zilele Fiului omului și nu veți vedea, Luca 17:22 (context privat, către ucenici)

Eschatologie, Fiul omului la venirea sa va fi ca un fulger de la un capăt la altul al pământului, Luca 17:24 (context privat, către ucenici – poate și public)

Eschatologie, comparație între zilele lui Noe și zilele Fiului omului, Luca 17:26 (context privat, posibil context public)

Eschatologie, comparație între zilele lui Noe și zilele venirii Fiului omului, Luca 17:30 (context privat, posibil context public)

Eschatologie, va mai găsi Fiul omului la venirea lui credință pe pământ? Luca 18:8 (context privat, posibil context public)

Direct, vestirea morții Fiului omului, cum a fost scris, Luca 18:31 (context privat)

Direct, Fiul omului a venit să caute și să salveze pe cel ce era pierdut, Luca 19:10 (context public, către Zacheu)

Eschatologie, vor vedea pe Fiul omului venind pe nori cu putere, Luca 21:27 (citată, context privat)

Eschatologie, vegheați ca scăpați de cele viitoare și să stați în picioare înaintea Fiului omului, Luca 21:36 (context privat)

Direct, despre trădarea Fiului omului și moartea lui, și despre Iuda, Luca 22:22 (context privat, la cină)

Direct, către Iuda: cu o sărutare vinzi tu pe Fiul omului, Luca 22:48 (context privat, la cină)

Eschatologie, direct, de acum veți vedea pe Fiul omului la dreapta puterii lui Dumnezeu, Luca 22:69 (context public, la judecată)

Acuzațiile preoților, el a spus când trăia că Fiul omului va învia a treia zi, Luca 24:7 (context privat, îngerii despre Isus, după înviere)

Ioan: x 12

Toate referințele apar până în cap. 13, inclusiv (prima parte a evangheliei):

Direct, despre sine, veți vedea cerul deschis și îngerii coborând și urcând peste Fiul omului, Ioan 1:51

Direct sau indirect (comentariul lui Ioan), despre întrupare, nimeni nu s-a urcat la cer, decât Fiul omului care s-a coborât din cer, Ioan 3:13

Direct, despre crucificare și înălțare, Fiul omului va fi înălțat înălțat la fel ca șarpele înălțat de Moise (comentariu la VT), Ioan 3:14

Direct, despre sine, Fiul lui Dumnezeu are autoritate să judece pentru că este Fiul omului, Ioan 5:27

Direct, lucrați pentru hrana veșnică pe care v-o va da Fiul omului, pe care l-a pecetluit Dumnezeu, Ioan 6:27

Direct, despre cină, dacă nu mâncați carnea Fiului omului și nu beți sângele lui, nu aveți viață, Ioan 6:53

Direct, despre înviere și înălțare: veți vedea pe Fiul omului urcându-se unde era mai înainte, Ioan 6:62

Direct, despre cruce și înviere și înălțare, când veți înălța pe Fiul omului, veți ști că eu sunt, Ioan 8:28

Direct, pentru orbul vindecat, crezi tu în Fiul omului, Ioan 9:35

Direct, despre înviere și înălțare, a venit ora când Fiul omului va fi glorificat, Ioan 12:23

Despre înălțare și înviere, Isus e interpelat de mulțime, tu zici că Fiul omului va fi înălțat, cine este acest Fiul omului, Ioan 12:34

Isus despre sine, după Cină, acum a fost glorificat Fiul omului, Ioan 13:31

Faptele Apostolilor: x 1

Ștefan, în viziune, îl vede pe Fiul omului stând în picioare la dreapta Tatălui, Fapte 7:56

Evrei: x 1

Citat din VT: ce este omul, ce este Fiul omului, ca să îți amintești de el? Evrei 2:6

Apocalipsa: x 2

Viziune, în mijlocul sfeșnicelor era cineva ca un Fiu al omului, Apocalipsa 1:13

Eschatologic, pe nori era așezat cineva ca un Fiu al omului, Apocalipsa 14:14

BIBLIOGRAFIE SELECTATĂ

- Abbot, E., „I. John v. 7 and Luther's German Bible,” in E. Abbot and J.H. Thayer (eds), *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston: G.H. Ellis, 1888, 458–463.
- Alexander, L., „In Journeying Often': Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance,” in C.M. Tuckett (ed.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays*, JSNT Supp.Ser. 116, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 17–50.
- Aletti, J.-N., *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Jésus et Jésus-Christ, vol. 61, Paris: Editions Desclée, 1994.
- Allen, R.M., „Calvin's Christ: A Dogmatic Matrix for Discussion of Christ's Human Nature”, *International Journal of Systematic Theology* 9.4 (2007) 382-397.
- Allison, D.C., 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 Academic Publishers, 1999, 195-213.
- Asgaard, R., „Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle”, *Journal of Biblical Literature*, 126.1 (2007), 129-159.
- Aune, D.E., (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Baban, O., „Conflicts in Acts: Luke's Style and Missionary Paradigms”, *Journal of European Baptist Studies* 1.3 (2001), 19-38.

_____, „Relația între Duhul Sfânt și Scriptură în Epistola către Evrei”, Sesiunea științifică a ITBB București „Perspective biblice asupra lucrării și persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, București (răspuns la R. Gheorghiuță, „Cum zice Duhul Sfânt. Traiecte pneumatologice în Epistola către evrei”), nepublicat.

_____, „Domnul Spiritului sau Spiritul Domnului?”, Sesiunea științifică a ITBB București „Perspective biblice asupra lucrării și persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, București (răspuns la comunicarea M. Turner, „Trinitarian „ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus”), nepublicat.

Babor, E., „Heidegger in His Discourse On Thinking”, în *Holy Name University Graduate School Journal* 13.1 (2002), 29-35.

Balla, P., *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

Barr, J., *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.

Bartoș, E., *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea: Institutul Biblic Emanuel, 1999.

Bauckham, R., „James and the Jerusalem community.” in O. Skarsaune and R. Hvalvik (eds), *Jewish believers in Jesus: The early centuries*, Peabody, MA: Hendrickson, 2007, 55-95.

Baur, F.C., *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, edited by F.F. Baur, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (Leipzig: Fues, 1864).

Bauer, G.L., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols., Leipzig: Weygand, 1800-1802.

- Barnard, A., și Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, UK and New York, NY: Routledge, 1996.
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Barrett, C.K., *From First Adam to Last*, New York, NY: Scribner, 1962;
- Basser, H.W., „Derrett's ‚Binding’ Reopened”, *Journal of Biblical Literature* 104.2 (1985), 297-300.
- Bassler, J.M., „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 108.4 (1989), 635-646.
- Behm, J., „arrabōn”, TDNT ii. 475.
- Blackburn, B., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 2.40, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Blanton, T.R., „Spirit and Covenant Renewal: a Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians,” *Journal of Biblical Literature* 129.1 (2010), 129-151.
- Blickenstaff, M., *„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.
- Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- Burns, J.P., (ed.), *Theological Anthropology, Sources of Early Christian Thought* 143, Philadelphia, PA: Augsburg Fortress Publishers, 1981.

Beker, J.Ch., „Biblical Theology in a Time Of Confusion”, *Theology Today* 25.2 (1968), mesaj inaugural la instalarea ca profesor de teologie biblică la Princeton Theological Seminary, 21 februarie, 1968.

Bernheim, P.-A., „La mort de Jacques, l'Épître de Jacques et la dénonciation des riches,” in K.-W. Niebuhr și R.W. Wall (eds) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco, TX: Baylor University Press, 2009, 249-61.

Boers, H., *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979.

Bogart, J., *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, SBLDS 33, Missoula, MT: Scholars Press, 1977

Bonhoeffer, D., *Christology*, London: Collins, 1978.

Brawley, R.L., *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1988;

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

_____, *Theology of the New Testament*, London: SCM, 1952.

_____, *Jesus Christ and Mythology*, New York, NY: Scribner's, 1958.

Cargal, T.B., *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, SBLDS 144, Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.

Carson, D.A., „New Testament Theology”, in R.P. Martin and P.H. Davids, *Dictionary of the Late New Testament*

and Its Developments, Downers Grove, IL: IVP, 1997, 796-97.

Carrier, J.G., (ed.), *Occidentalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Cerfaux, L., *The Christian in the Theology of St. Paul*, London: Chapman, 1967.

Charlesworth, M.P., „Deus Noster Caesar,” *Classical Review* 39 (1925), 113-15.

Childs, B.A., *The New Testament as Canon: An Introduction*, London: SCM, 1984.

_____, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London: SCM, 1992.

_____, *Biblical Theology: A Proposal*, Minneapolis, MN: Fortress, 2002.

Collins, J.J., *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Wm.B. Eerdmans, 2005.

Conybeare, F.C., „The Eusebian Form of the Text of Mt. 28:19,” *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 2 (1901), 275-288.

Conzelmann, H., *The Theology of St Luke*, London: Faber, 1960 (*Die Mitte der Zeit*, 1954).

_____, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. J. Bowden, New York, NY: Harper & Row, 1968.

Cortez, M., *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed* (Series Guides For The Perplexed), London: T&T Clark, 2010 (New York, NY: Marc Allen, 1972).

Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, NovTSup 102, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

- Cooper, R.M., „Prayer: A Study in Matthew and James.” *Encounter* 29 (1968) 268-77.
- Cooper, J.W., *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2001.
- Cooper, J.W., *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2000, 134.
- Culmann, O., *The Christology of the New Testament*, trad. S.C. Guthrie; Ch.A.M. Hall, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1963.
- Craig, C.T., „Biblical Theology and the Rise of Historicism”, *Journal of Biblical Literature* 62.4 (1943), 281-294.
- Crosby, M.H., *Spirituality of the Beatitudes. Matthew's Challenge for First World Christians*, Maryknoll, NY: Orbis, 1981.
- _____, „Rethinking a Key Biblical Text and Catholic Church Governance,” *Biblical Theology Bulletin* 38.1 (2008), 37-43.
- Culmann, O., *Salvation in History*, NY: Harper and Row, 1976.
- Cuss, D., *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg: Fribourg UP, 1974.
- Dahl, M.E., *The Resurrection of the Body*, London: SCM, 1962.
- Dallmayr, F., *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Daly, G., „Theological Models in the Doctrine of Original Sin,” *Heythrop Journal* 13 (1972) 121-142.

Danielou, J., *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956.

Daniell, A., „The Spiritual Body: Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing toward the Parousia”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 16.1 (2000), 5-22.

Davidson, I.J., „Pondering the Sinlessness of Jesus Christ: Moral Christologies and the Witness of Scripture”, *International Journal of Systematic Theology*, 10.4 (2008) 372-398.

Davies, W.D., „Review: The Body: A Study in Pauline Theology by John A. T. Robinson”, *Journal of Biblical Literature* 72.1 (1953), 74-76.

De Clerck, P., „Confirmation”, in Jean-Yves Lacoste (ed.), *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 1, New York, NY: Routledge, 2005, 333-337.

Derrett, J.D.M., „Binding and Loosing (Mat. 16:19; 18:18; John 29:23)”, *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) 112-117.

DeDuhn, J.D., „Because of the Angels”: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11”, *Journal of Biblical Literature* 118.2 (1999), 295-320.

Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, trad. R. M. Strachan, Grand Rapids, MI: Baker Press, 1978 (4 ed).

DeMaris, R.E., „Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights from Archaeology and Anthropology”, *Journal of Biblical Literature* 114.4 (1995), 661-682.

Denaux, A., „L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc.13.31-33”, in F. Neiryneck (ed.), *L'Évangile de Luc: Problèmes littéraires et théologiques*, Gembloux: J. Duculot, 1973, 245-285.

DeSilva, D.A., *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2000.

_____, „Eschatology, Rest, and the Rhetorical Strategy of Hebrews,” *Trinity Journal* 21ns (2000), 25-43.

_____, „The Epistle to the Hebrews in Social-Scientific Perspective,” *Restoration Quarterly* 36 (1994), 1-21.

_____, „Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews,” *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), 459-481.

_____, *Despising Shame: The Social Function of the Rhetoric of Honor and Dishonor in the Epistle to the Hebrews*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 152. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.

_____, „Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relations,” *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 91-116.

_____, „The Invention and Argumentative Function of Priestly Discourse in the Epistle to the Hebrews,” *Bulletin for Biblical Research* 16 (2006), 295-323.

_____, „Hebrews 6:4-8: A Socio-Rhetorical Investigation (Part 1),” *Tyndale Bulletin* 50.1 (1999), 33-57.

_____, „Hebrews 6:4-8: A Socio-Rhetorical Investigation (Part 2),” *Tyndale Bulletin* 50.2 (1999), 225-237.

_____, „Entering God's Rest: Eschatology and The Socio-Rhetorical Strategy Of Hebrews,” *Trinity Journal* 21.1 (2000), 25-43.

Dewey, A.J., „A Matter of Honor: A Social-Historical Analysis of 2 Corinthians 10”, *The Harvard Theological Review* 78.1-2 (1985), 209-217.

- Dillman, C.N., „A Study of Some Theological and Literary Comparisons of the Gospel of Matthew and the Epistle of James.” Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1978.
- Dinkler, E., „Die Tauferminologie in 2 Kor. 1:21ff”, in E. Dinkler, *Signum Crucis, Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christliche Archäologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 99-117.
- Dodd, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London: Cambridge University Press, 1970 (1953), 292-296.
- Donahue, J.R.S.J., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1983.
- Du Toit, D.S., *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, WUNT 2.91, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.
- Ebeling, G., *Word and Faith*, London: SCM, 1963.
- Edgar, D.H., *Has not God Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Elliott, N., *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008.
- Elliott, J.H., „The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), 71-81
- , „From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973—2005”, *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008), 26-36.

Elliott, C.J., (ed.), *Social-Science Criticism of the New Testament and Its Social World*, Semeia 35, Decatur, GA: Scholars, 1986.

Erickson, M.J., *Teologie Crestină*, vols. 1-3, trad. E. Jorj, Oradea: Cartea Creștină, 1998.

Esler, P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts : the social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____, (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London: Routledge, 1995.

_____, *New Testament theology: communion and community*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

_____, *The First Christians in Their Social Worlds*, London: Routledge, 1994.

Evdokimov, P., *Femeia și mântuirea lumii*, trad. G. Moldoveanu, București: Christiana, 1995.

Fee, G.D., *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*, Peabody, MA: Hendrikson, 2007.

_____, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MI: Hendrickson, 1994.

_____, *Pavel, Duhul și poporul lui Dumnezeu.*, I. Mitra (trad.), Oradea, RO: Casa Cărții, 2010.

Feuillet, A. „Le sens du mot Parousie dans l'Évangile de Matthieu: Comparaison entre Matth. xxiv et Jac. v, I-II.” In *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, W.D. Davies și D. Daube (ed), Cambridge: University Press, 1956, 261-280.

Foster, P., *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel*, WUNT 2.177, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2004.

France, R.T., *Divine Government. God's Kingship in the Gospel of Mark*, London: SPCK, 1990.

Friesen, S.J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, New York, NY: Oxford University Press, 2001.

Fuller, D., „Biblical Theology and the Analogy of Faith”, în R.A. Guelich (ed.), *Unity and Diversity in NT Theology. Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1978, 195-213.

Gabler, J., „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus”, în T.A. Gabler și J.G. Gabler (eds.), *Kleinere theologische Schriften*, vol. 2, Ulm, Germany: Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831, 179-98.

Gager, J., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NY: Prentice-Hall, 1975.

Gelpi, D.L., *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, vol. 1, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.

Gowler, D.B., Host, G., *Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, New York, NY: Peter Lang, 1991.

Green, J.B., *1 Peter*, The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing, 2007.

Grudem, W., *Teologie Sistematică. Introducere în doctrinele biblice*, trad. D. Moga, Oradea: Făclia, 2004.

Guthrie, D., *New Testament Introduction*, Leicester, UK: Apollos, 1990.

- _____, *New Testament Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1981.
- Gundry, R.H., *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 29, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Horton, S.M., *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, E. Chiriță (trad.), Oradea: Life Publishers, 2002.
- Hubbard, M.V., „Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes”, *New Testament Studies* 51 (2005), 416–428.
- Hubbard, B.J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning*, SBLDS 19, Missoula, MT: Scholars Press, 1974.
- Harrill, J.A., *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.
- Harrill, J.A., „Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians”, *Novum Testamentum*, 44.3 (2002), 252-277.
- Hartin, P.J., *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.
- Hasel, G., *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1993 (1978).
- Heidegger, M., *Discourse on Thinking*, trad. J. M. Anderson și E.H. Freund, New York, NY: Harper and Row Publishers, 1966.
- Hellerman, J.H., „Challenging the Authority of Jesus: Mark 11.27-33 and Mediterranean Notions of Honor and

Shame," *Journal of the Evangelical Theological Society* 43.2 (2000), 213.

Helyer, L.R., *The Witness of Jesus, Paul and John: An Exploration in Biblical Theology*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008, 26-27.

Hiebert, P.G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, MI: Baker House, 1985.

Hiers, R.H., „Binding and Loosing. The Matthean Authorizations”, *Journal of Biblical Literature* 104.2 (1985) 233-250.

Hill, A.E., „The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?”, *Journal of Biblical Literature* 99.3 (1980), 437-439.

Holladay, C.R., *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, SBLDS 40, Missoula, MT: Scholars Press, 1977.

Holmberg, B., *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.

Hooker, M.D., *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Horsley, R., *Sociology and the Jesus Movement*, New York, NY: Crossroads, 1989.

Holtzmann, H.J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911; prima publicare în 1896-97.

Hurst, L.D., *The Epistle to the Hebrews*, Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden: Brill Academic Publishers, 1971.

- Johnson, D.K., „James' Use of the Old Testament”, Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1971.
- Johnson, L.T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39, Missoula, MT: Scholars Press, 1977.
- Johnson, L.T., *Hebrews. A Commentary*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Judge, E.A., *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London: Tyndale Press, 1960.
- Jenson, M., *The Gravity of Sin: Augustine, Luther, and Barth on Homo Incurvatus in Se*, London: T&T Clark, 2006.
- Kamell, M.J., „The Soteriology of James in Light of Earlier Jewish Wisdom Literature and the Gospel of Matthew.” Ph.D. thesis, St Andrews, Scotland: University of St Andrews, 2010.
- Keck, L.E., „Toward the Renewal of New Testament Christology”, *New Testament Studies* 32 (1986), 362-377.
- Kee, H.C., *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.
- _____, *The Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977.
- _____, *Christian Origins in Sociological Perspective*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1980.
- _____, „The Imperial Cult: the Unmasking of an Ideology,” *Scottish Journal of Theology* 6.2 (1985), 112-128.

- Keenan, J.F., „Christian Perspectives on the Human Body,” *Theological Studies* 55.2 (1994)
- Keener, C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999.
- Kelsey, D.H., *Eccentric Existence: A Theological Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, 5th ed. rev., New York, NY: Harper and Row, 1978.
- Kingsbury, H.I., „New Testament Anthropology and the Claim of an Ethnographer's Voice”, *Dialectical Anthropology*, 22.1 (1997), 79-93.
- Kniazev, A., *Maica Domnului În Biserica Ortodoxă*, trad. L.M. Vasilescu, București: Humanitas, 1998.
- Koskenniemi, E., „Apollonius of Tyana: A Typical theios aner?”, *Journal of Biblical Literature* 117.3 (1998), 455-467.
- Kümmel, W., *The Theology of the New Testament*, London: SCM, 1975;
- _____, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Nashville, TN: Abingdon, 1972.
- Kvalbein, H. „Has Matthew Abandoned the Jews?”, in J. Ådna and H. Kvalbein, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 45-62.
- Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1993 (rev.ed.; orig.: 1974).
- Lampe, G., *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London: Longmans, 1951.

Laurentin, R., și Toniolo, E.M., *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii Răsăritene*, Oradea: Logos, 1998.

Lawrence, L.J., *An ethnography of the Gospel of Matthew: a critical assessment of the use of the honour and shame model in New Testament studies*, WUNT 2.165, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.

_____, *Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2005.

Léon-Dufour, X., et. al., (ed.), *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. M. Broșteanu, F. Băltăceanu, București: Arhiepiscopia Romano-Catolică București, 2001.

Lewis, I.M., *Social Anthropology in Perspective: The relevance of Social Anthropology*, Cambridge: Press Syndicate of University of Cambridge, 1994 (1976).

Love, S.L., „The Household: A Major Social Component for Gender Analysis in the Gospel of Matthew”, *Biblical Theology Bulletin*, 23.1 (1993), 21-31.

Lyonnet, S., „Le Péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14,” *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 63-84.

Martin, D.B., *The Corinthian Body*, New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

Malina, B., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998;

_____, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1986 ;

_____, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001 (1993).

- Malina, B., și Rohrbaugh, R., *Social - Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.
- Malina, B., și Neyrey, J., „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;
- Malina B., și Neyrey, J., „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World,” in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 25-65.
- Macquarrie, J., *The scope of demythologizing: Bultmann and his critics*, NY: Harper and Row, 1960.
- Marr, A., „Violence and the Kingdom of God: Introducing the Anthropology of Rene Girard,” *Anglican Theological Review* 80.4 (1998).
- Marshall, I.H., *The Origins of New Testament Christology*, London: IVP, 1976.
- Maynard-Reid, P.U., „Poor And Rich In The Epistle Of James: A Socio-Historical And Exegetical Study”, Th.D. Diss., Andrews University, 1981.
- _____, *Poverty and Wealth in James*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
- McFarland, I.A., „Creation Gone Wrong: Thinking about Sin”, in *Adam's Fall*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- McFarland, I.A., „Fallen or Unfallen? Christ's Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness”, *International Journal of Systematic Theology* 10.4 (2008), 399-415.
- McGonigal, T.P., „‘Abraham Believed God’: Genesis 15:6 and its Use in the New Testament”, Ph.D. Diss., Fuller Theological Seminary, School of Theology, 1981.

Meeks, W., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT: Yale University Press, 2003 (1983).

_____, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1986.

Metzger, B.M., *A Textual Commentary to the NT*, ed.2, Stuttgart: Deutsche Biblische Gesellschaft, 2002.

Miravalle, M.I., *Maria, Comântuitoare, Mijlocitoare, Avocată*, trad. Cristian Tămaș, Iași: Ars Longa, 2000.

Moloney, F.J., *Glory not Dishonor. Reading John 13–21*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

Niebuhr, W., and Wall, R.W., (eds) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

Nestle, E.; Nestle, K.; Aland, B., *Novum Testamentum Graece* (ed. 27. rev.) Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung, 1993.

Neyrey, J.H., „The Symbolic Universe of Luke-Acts: They Turn the World Upside Down”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 271-304.

_____, „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 361-387.

_____, „I Said: You Are Gods”: Psalm 82:6 and John 10”, *Journal of Biblical Literature* 108.4 (1989), 647-663.

_____, „Social-Scientific Criticism”, in D.E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 177-191.

- Neville, D.J., „Toward a Teleology of Peace: Contesting Matthew's Violent Eschatology”, *Journal for the Study of the New Testament* 30-2 (2007), 131-161.
- Odo of Tournai, *On Original Sin; and, a Disputation with the Jew, Leo, concerning the Advent of Christ, the Son of God: Two Theological Treatises*, trad. Irven M. Resnick, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Osborne, G.R., „Biblical Theology” în W.A. Elwell (ed), *Elwell Evangelical Dictionary*, Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 1996.
- Overholt, Th.W., *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- Overman, J.A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- Paffenroth, K., „The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World (review)”, *Journal of Early Christian Studies* 9.3 (2001), 413-414.
- Pagels, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, SBLMS 17, Nashville, TN: Abingdon Press, 1973.
- Painter, J., *1, 2 and 3 John*, Sacra Pagina Series 18, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002.
- , J., „Theology, Eschatology and the Prologue of John”, *Scottish Journal of Theology*, 46 (1993), 27-42.
- Panayotis, N., *Omul - animal îndumnezeit*, Sibiu: Deisis, 2002.

- Peterson, D.N., *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Boston: Brill Academic Publishers, 2000.
- Powell, M.A., „Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew,” *Currents in Theology and Mission* 30.6 (2003).
- Powell, M.A., „Binding and Loosing: Asserting the Moral Authority of Scripture in light of a Matthean Paradigm”, *Ex Auditu* 19 (2003), 81-96.
- Poffet, J-M., *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.
- Räisänen, H., *Beyond New Testament Theology*, London: SCM, 1990.
- Reese, R.A., *2 Peter and Jude*, The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2007.
- Reid, B.E., „Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence,” *The Catholic Biblical Quarterly* 66-2 (2004), 237-255.
- Richardson, D., *Veşnicia din inimile lor. Dovezi uluitoare ale credinţei într-Unul Dumnezeu Adevărat în sute de culturi ale lumii*, trad. D. Pop şi K. Bojan, Operation Mobilisation: 1996.
- Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London: SCM Press, 1958.
- Ridderbos, H.N., *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1975.
- Rhoads, D., „The Letter of James: Friend of God,” *Currents in Theology and Mission* 25 (1998) 473-86.

- Robinson, J.A.T., *The Body: A Study in Pauline Theology*, Chicago, IL: Henry Regnery Company, 1952.
- Robbins, V.K., „Socio-Rhetorical Interpretation”, in D.E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 192-219.
- Rogerson, J.W., *Antropology and the OT*, Atlanta, GA: John Knox, 1979.
- Rohrbaugh, R.L., „Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians”, *Journal of the American Academy of Religion* 52.3 (1984), 519-546.
- Roloff, R., *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin: Walter De Gruyter, 1970.
- Ryrie, C.C., *Teologie Elementară. Ghid sistematic pentru înțelegerea adevărului biblic*, trad. O.S. Cosma, Făgăraș: Agape, 1998.
- Sabin, M.N., *Reopening the Word Reading Mark as Theology in the Context of Early Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sandys-Wunsch, J., și Elridge, J., în „J. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology”, în *Scottish Journal of Theology* 33 (1980), 133-158.
- Sambaugh, J., și Balch, D., *The Social World of the First Christians*, London: SPCK, 1994.
- Saldarini, A.J., „Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew”, *Biblical Interpretation* 3.3 (1995), 239-265.
- Scobie, C.H.H., „The Structure of Biblical Theology”, *Tyndale Bulletin* 42.2 (1991), 163-194.
- _____, „The Challenge of Biblical Theology”, *Tyndale Bulletin* 42.1 (1991) 31-61.

- _____, „New Directions in Biblical Theology”, *Themelios* 17.2 (1992), 4-8.
- _____, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2003.
- Scroggs, R. and Groff, K.I., „Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ”, *Journal of Biblical Literature* 92.4 (1973), 531-548
- Schaberg, J., *The Father, the Son, and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Mt. 28:19b*, SBLDS 61, Chico, CA: Scholars Press, 1982.
- Schelkle, K.H., *Theology of the New Testament*, 3 vols, trad. W. Jurgens, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971-77.
- Schmid, H.H., „Was heisst ‘Biblische Theologie?’”, în H.F. Geisser și W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich: Theologischer Verlag, 1983, 35.
- Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964.
- Schnelle, U., *The human condition: anthropology in the teachings of Jesus, Paul, and John*, trad. O.C. Dean, Jr., Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- Schreiner, T.R., *Pavel. Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Cristos. O teologie paulină*, trad. S. Sabou, Brașov: Ema, 2006.
- Scroggs, R., *The last Adam a study in Pauline anthropology*, London: B. Blackwell, 1966.
- Seebass, H., *Der Gott der Ganzen Bibel*, Freiburg: Herder 1982.

- Shepherd, M.H., „The Epistle of James and the Gospel of Matthew”, *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 40-51.
- Shires, H.M., *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*, Philadelphia, PA: Westminster, 1966.
- Shultz, H.M., „The implications of a Pauline anthropology upon physical activity”, dissertation: Microfiche English, Eugene: Microform Publications, College of Human Development and Performance, University of Oregon, 1989.
- Segovia, F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition: agape / agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico, CA : Scholars Press, c1982.
- Selvidge, M.J., „Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations”, *Journal of Biblical Literature* 103.4 (1984), 619-623.
- Shepherd, M., „The Epistle of James and the Gospel of Matthew,” *Journal of Biblical Literature* 75 (1956) 40-51.
- Sim, D.C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Son, S.A., *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*, Analecta Biblica 148, Rome: Pontifical Biblical Institute, 2001.
- Stambaugh, J., și Balch, D., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1986.
- Stagg, F., *New Testament Theology*, Nashville, TN: Broadman, 1962.

- Stendahl, K., „Biblical Theology, Contemporary”, in G.A. Buttrick (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, TN: Abingdon, vol. 1, 1962, 418-432.
- Stone, K. „Bibles That Matter: Biblical Theology and Queer Performativity,” *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008), 14-25.
- Terrien, S., *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, CA: Harper and Row, 1978.
- Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1987.
- Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982.
- Thielman, F., *Theology of the New Testament: a Canonical and Synthetic Approach*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.
- Thiessen, H.C., *Prelegeri de Teologie Sistematičă*, rev. de V. D. Doerksen, SMR: 1986 (*Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1979).
- Thiessen, G., *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, Minneapolis, MN: Fortress, 1999.
- _____, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Edinburgh: T&T Clark, 1982.
- _____, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978.
- Thiselton, A.C., *The Living Paul. An Introduction to the Apostle and His Thought*, London: SPCK, 2009.
- Thiel, J.E., „Methodological Choices in Kelsey's Eccentric Existence”, *Modern Theology* 27.1 (2011), 1-13.

- _____, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.
- Tidball, D., *Introduction to the Sociology of the New Testament*, London: Paternoster Press, 1983.
- _____, *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.
- Tiller, P.A. „The Rich and Poor in James. An Apocalyptic Proclamation.” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 37 (1998) 909-20.
- _____, cf. “The Rich and Poor in James: An Apocalyptic Ethic,” in B.G. Wright III, and L.M Wills (eds), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005, 149-68.
- Tipei, J.F., *Duhul Sfânt. O teologie biblică din perspectivă pentecostală*, Oradea: Metanoia, 2003.
- Toner, P.J., „St. Anselm's Definition of Original Sin”, *Irish Theological Quarterly* 3 (1908), 425-436.
- Trumbower, J.A., *Born from above: The anthropology of the Gospel of John* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
- _____, „Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the idea of Fixed Natures”, *Vigiliae Christianae* 43.2 (1989), 138-154.
- Turner, M. „‘Trinitarian’ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus,” *Asbury Theological Journal* 58.1 (2003), 167–86.
- Tuțea, P., *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Iași: Timpul, 2007.

- Tuzlak, A., „Coins out of fishes: Money, magic, and miracle in the Gospel of Matthew”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 36.2 (2007), 279-295.
- Verseput, D.J., „Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James.” *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998), 691-707.
- Viviano, B.T., *Matthew and His World: The Gospel of the Open Jewish Christians*, Studies in Biblical Theology, NTOA 61, Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Via, D.O., *What is New Testament Theology?*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
- Vledder, E.-J. *Conflict in the Miracle Stories: a Socio-exegetical Study of Matthew 8 and 9*, JSNTSupp. 152, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Yarbrough, R.W., *1–3 John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Waetjen, H.C., „The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew”, *Journal of Biblical Literature* 95.2 (1976), 205-231.
- Ward, R.B., „The Works of Abraham: James 2:14-26”, *Harvard Theological Review*, 61 (1968) 283-90.
- Walker, Wm. „1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views regarding Women”, *Journal of Biblical Literature* 94.1 (1975), 94-110.
- Wasserman, E., „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, *Journal of Biblical Literature* 126.4 (2007), 793-816.

- Waters, G.P., *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing, 2004.
- Wayne, A.M., „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91.1 (1972), 44-72.
- Weiss, B., *Biblical Theology of the New Testament*, 2 vols., Edinburgh: Clark, 1882 (germ.: Berlin: Wilhelm Hertz, 1880, 1868).
- Williamson, R. „Platonism in Hebrews,” *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), 415-24.
- Witherington III, B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Waco, TX: Baylor University Press, 2005.
- _____, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. B. Eerdmans, 2001.
- _____, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Weaver, D., „From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), 187-206.
- _____, Parts 2-3, „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries,” *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 29 (1985), 133-159, 231-257.
- Archimandrite Zacharias Zacharou, *The Hidden Man of the Heart (1 Peter 3:4): The Cultivation of the Heart in Orthodox Christian Anthropology*, Ch. Veniamin (ed), Mt. Thabor Publishing, 2008.
- Wrede, W., *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck

and Ruprecht, 1897 (eng.: „The Task and Methods of New Testament Theology”, în R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, Studies in Biblical Theology 2.25, London: SCM, 1973, 68-116).

Zangenberg, J., „Matthew and James”, în *Matthew and his Christian Contemporaries*, D.C. Sim și B. Repschinski (eds), Library of New Testament Studies, Edinburgh: T & T Clark, 2008, 104-122.

Zeller, D., „The *theia fysis* of Hippocrates and of Other Divine Men”, în J.T. Fitzgerald, Th. H. Olbricht, L. M. White, *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NT Sup110, Leiden – Boston: Brill Academic Publishers, 2003, 49-69.



Dr. Octavian Baban predă teologia biblică a Noului Testament și limbă greacă (koine) a Noului Testament la Institutul Teologic Baptist București și la Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din București. De asemenea, începând cu 1998, el slujește ca pastor în echipa pastorală a Bisericii Baptiste „Sfânta Treime” din București. După absolvirea facultății de Fizică, secția Fizică Tehnologică, Universitatea din București (1986) și după studiile teologice urmate la The London Bible College (BA, 1994), el a obținut doctoratul în teologie la Universitatea Brunel, UK (PhD, 1999). Împreună cu soția, Daniela, și cu cei doi copii, Raluca și Vlad, O. Baban are convingerea că sensul vieții stă în credința în jertfa salvatoare a lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și în restaurarea vieții prin puterea Duhului Sfânt, prin harul lui Dumnezeu Tatăl. Volumul de față reprezintă o introducere în cunoașterea mesajului și accentelor teologice specifice ale autorilor Noului Testament.