



EXEGESIS

NOUL TESTAMENT ȘI ACCENTELE LUI TEOLOGICE

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA EXEGETICĂ
A NOULUI TESTAMENT

Octavian Baban

**NOUL TESTAMENT ȘI
ACCENȚELE LUI TEOLOGICE**

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA EXEGETICĂ
A NOULUI TESTAMENT

NOUL TESTAMENT ȘI ACCENTELE LUI TEOLOGICE4

1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE.....10

TBNT: TAUTOLOGIE SAU CONTRADICȚIE?	11
CONSIDERAȚII ISTORICE	13
<i>Precizările Reformei</i>	15
<i>Termenii lui J. P. Gabler</i>	17
<i>Programul lui W. Wrede</i>	19
<i>Definiții postbelice și R. Bultmann</i>	20
<i>Perspective contemporane</i>	22
O DEFINIȚIE MODERNĂ A TBNT.....	24
<i>Diversitate-unitate, centrul teologic al TBNT</i>	27
<i>Metodologia TBNT</i>	28

2. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI HRISTOLOGIA NT35

2.1 TITLURILE MESIANICE ALE LUI ISUS	36
<i>Titlul Fiul Omului</i>	38
<i>Titlul Fiul lui Dumnezeu</i>	45
<i>Titlul Hristos (Mesia)</i>	61
<i>Titlul Domnul</i>	83
<i>Titlul Logos</i>	104
<i>Titlul al doilea Adam (al doilea om)</i>	111
2.2 UMANITATEA LUI ISUS.....	115
<i>Evangheliile sinoptice</i>	115
<i>Evanghelia după Ioan</i>	122
<i>Faptele Apostolilor</i>	123
<i>Epistolele pauline și umanitatea lui Isus</i>	123
<i>Paradigmele umanității lui Isus în Evrei</i>	127
<i>1-2 Petru și umanitatea lui Isus</i>	129
<i>Apocalipsa</i>	130
2.3 UMANITATEA LUI ISUS ȘI PROBLEMA PĂCATULUI.....	131
<i>Evangheliile sinoptice</i>	131
<i>Evanghelia după Ioan</i>	133
<i>Faptele Apostolilor</i>	Error! Bookmark not defined.
<i>Epistolele pauline</i>	133
<i>Epistola către Evrei</i>	134
<i>Concluzii despre umanitatea lui Isus</i>	134

3. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI PNEUMATOLOGIA NT138

BAZELE TEOLOGICE ALE NT: DUHUL SFÂNT ÎN VT.....	140
DUHUL SFÂNT ÎN NOUL TESTAMENT	142
<i>Evangheliile sinoptice</i>	143
<i>Ioan despre Duhul Sfânt</i>	151
<i>Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor</i>	158

<i>Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel</i>	160
<i>Duhul Sfânt în Epistola către evrei</i>	184
<i>Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov</i>	186
<i>Concluzii despre pneumatologia NT</i>	187
4. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI ANTROPOLOGIA NT	190
<i>Antropologia autorilor sinoptici</i>	191
<i>Evanghelia după Ioan</i>	198
ANTROPOLOGIA EPISTOLELOR	200
<i>Epistolele generale</i>	204
<i>Concluzii</i>	205
5. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI NOMOLOGIA NT	207
LEGEA LA AUTORII SINOPTICI	207
LEGEA ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN	209
LEGEA ȘI FAPTELE APOSTOLILOR	210
LEGEA ȘI TEOLOGIA LUI PAVEL	211
<i>Romani</i>	211
<i>Galateni</i>	214
<i>1 Corinteni</i>	215
<i>2 Corinteni</i>	216
<i>Efeseni</i>	217
<i>Filipeni</i>	217
<i>Tit</i>	217
<i>Concluzii despre Pavel și Lege</i>	217
EPISTOLA CĂTRE EVREI.....	219
IACOV	220
CONCLUZII DESPRE LEGE ÎN NT	221
6. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI ESCATOLOGIA NT	224
TERMENI ASOCIAȚI	224
PERSPECTIVE ESCATOLOGICE ÎN VT	225
EVANGHELIIILE NT DESPRE ESCATOLOGIE	226
<i>Escatonul și evangheliile sinoptice</i>	227
<i>Evanghelia după Ioan</i>	228
<i>Teologia lui Pavel despre escatologie</i>	229
<i>Epistolele Pastorale</i>	232
<i>Evrei despre escatologie</i>	234
<i>1-2 Petru, Iuda, despre escatologie</i>	235
<i>Apocalipsa despre escatologie</i>	237
ANEXA 1. NT ȘI TITLUL FIUL LUI DUMNEZEU	241
<i>Matei x 10 (plus 5 implicite)</i>	241
<i>Marcu x 5 (plus 3 implicite)</i>	242
<i>Luca x 8 (plus 2 indirect)</i>	243
<i>Ioan x 12</i>	244

<i>Faptele Ap. x 2</i>	246
<i>Romani x 6</i>	246
<i>1-2 Corinteni x 3</i>	246
<i>Galateni x 6</i>	247
<i>Efeseni x 7</i>	248
<i>Evrei x 7</i>	248
<i>2 Petru x 1</i>	249
<i>1 Ioan x 11</i>	249
<i>2 Ioan x 2</i>	250
<i>Apocalipsa x 2</i>	250
ANEXA 2. NT ȘI TITLUL FIUL OMULUI	252
<i>Matei: x 29</i>	252
<i>Marcu: x 14</i>	255
<i>Luca: x 25</i>	257
<i>Ioan: x 12</i>	260
<i>Faptele Ap.: x 1</i>	261
<i>Efeseni: x 1</i>	261
<i>2 Tesaloniceni: x 1</i>	261
<i>Evrei: x 1</i>	262
<i>Apocalipsa: x 2</i>	262

1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE

Definirea teologiei biblice (numită în unele cercuri și „teologie exegetică”) implică o discuție nuanțată, adeseori punctată de controverse. În general, se acceptă că TB se află undeva între exegeză biblică și teologia sistematică. Unii autori accentuează mai mult relația TB cu textul biblic (via exegeză), alții relația TB cu istoria (o recuperare a teologiei istorice a Bisericii primare); unii cred că TB are o valoare centrală pentru gândirea creștină, iar alții consideră că TB are doar o importanță secundară, deoarece funcțiile ei pot fi preluate de alte discipline teologice (exegeză, teologie sistematică, istoria gândirii creștine). Astfel, așa cum notează G. Hasel, 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 TBNT.¹

¹G. 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: 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 Systematic Theology*, Grand

TBNT: TAUTOLOGIE SAU CONTRADICȚIE?

Termenul „teologie biblică” ridică probleme în sine însuși, aflându-se între tautologie și contradicție, așa cum observă diverși autori.²

De ce ar fi tautologic, pentru unii? S-a obiectat, astfel, că orice studiu pe textul biblic reprezintă prin sine însuși și un demers teologic. Așadar, o „teologie biblică” este desigur o teologie, de vreme ce conține cugetări asupra Bibliei, și este și biblică, tocmai din același motiv.

Pe de altă parte, dată fiind varietatea de interpretări și teologii creștine, de confesiuni religioase în interiorul creștinismului, unii

Teologia biblică pune accent pe diversitatea mesajului biblic. Ea este complementară teologiei sistematice și tributară teologiei exegetice.

Rapids, MI: Eerdmans, 1979); M. J. Erickson, *Teologie Crestină*, 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, 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 Press, 1958); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville: Broadman Press, 1962).

²Cf. C.H.H. Scobie, „The Structure of Biblical Theology”, *Tyndale Bulletin*, 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.

autori au obiectat că nu se poate vorbi despre o teologie, în sine, a textului biblic. Conform acestei abordări, textul biblic nu ar avea o teologie a sa, intrinsecă, ci ar fi un text neutru; teologia rezidă, atunci, în gândirea cititorului și în interpretarea sa (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).

Astfel, textul biblic are un mesaj teologic independent, 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, și el intervine cu propriile sale percepții în înțelegerea mesajului textului. Din partea cititorilor au apărut, astfel, în timp, 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), titlurile și subtitlurile cărților și diverselor paragrafe, diverse referințe de subsol ori marginale.³ Cititorul continuă să fie un factor activ, viu, în reinterpretarea și teologizarea Scripturii, în timp ce tezaurul de comentarii spirituale ale Bisericii rămâne un reper teologic major al creștinismului (scrierile părinților Bisericii, comentariile marilor evangheliști, a reformatoților, etc.).

În urma acestor constatări, s-a propus ca TB să fie înțeleasă ca în diferite forme alternative, de exemplu ca o

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

teologie biblică intermediară (axată mai mult pe aspectul istoric, arheologic al gândirii creștine) sau ca o teologie biblică integrală (care ia în considerare și interpretarea ulterioară a teologiei autorilor biblici).⁴

În general, s-ar putea vorbi despre un scop distinct, întreit al Teologiei Biblice, care își propune următoarele:

- Înțelegerea textului biblic în contextul său (reconstituirea, evaluarea textului studiat, recuperarea formei originale).
- Recuperarea gândirii teologice a autorilor, pe cărți și pe corpusuri (cu ajutorul analizei gramaticale și culturale, metode folosite și de exegeza biblică).
- Înțelegerea diversității și unității teologice a mesajului biblic (în ce privește unitatea acestui mesaj, aceasta constituie și obiectul de studiu al teologiei sistematice).

De vreme ce tot există anumite suprapuneri cu teologia exegetică și cu teologia sistematică, de ce, totuși, ar mai fi necesară și teologia biblică? Motivele majore ale acestei abordări specifice se pot pune mai bine în evidență printr-o prezentare istorică a genezei teologiei biblice, începând cu secolele XVII-XVIII, o dată cu adâncirea Reformei, când a apărut o reacție bine definită față de teologia dogmatică a Bisericii Romano-Catolice.

CONSIDERAȚII ISTORICE

Din punct de vedere istoric, teologia biblică s-a născut ca reacție la dominanța teologiei sistematice – sau a teologiei dogmatice, așa cum era ea învățată și discutată în Biserica Romano-Catolică (*theologia biblica* vs. *theologia scholastica*). Ea ar putea fi definită, astfel, ca o reacție reformată la teologia sistematică a Bisericii Romano-Catolice din secolele XIV-XV.

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

Momentul începutului ar putea fi detectat, deci, în timpul Reformei (în lucrările lui Luther, Calvin, Zwingli, Melancton), când a și apărut termenul de „teologie biblică” și când s-a pus un accent aparte pe fundamentarea 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 justificări a acestui studiu focalizat pe recuperarea 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, ca un fel de monument istoric al gândirii creștine din primul secol 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, fluctuațiilor din gândirea și cultura curentă. Teologia biblică era înțeleasă, astfel, ca o temelie și sursă pentru teologia sistematică (dogmatică).⁶ Acest punct de vedere este

⁵G. 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 să 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 (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* (Eerdmans, 1978), 195-213).

⁶ Cf. J. Gabler, în cuvântarea de inaugurare a profesoratului său la Universitatea din Altdorf, 1787, unde definește TB ca pe

susținut și astăzi de abordări moderne care afirmă că teologia biblică își are originea și expresia, prin definiție, în timpul biblic și în textul biblic - ceea ce nu este decât o reformulare modernă a principiului protestant *sola scriptura*.⁷

În urma observațiilor variate, aduse în timp, TBNT a ajuns să fie definită în mai multe feluri, ci diverse nuanțe, prin care se încearcă un același demers fundamental: programul de bază al TBNT dorește să regăsească teologia inițială a autorilor biblici.

Precizările Reformei

În ce privește TBNT, reformatorii nu au definit prea clar scopul ei și metoda care trebuie folosită. De exemplu, Luther obișnuia să sublinieze claritatea și unicitatea mesajului teologic al NT, astfel:

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 Biblical and Dogmatic Theology”, în *Scottish Journal of Theology* 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 sogenannten neutestamentliche Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1897), trad. în limba engleză cu titlul „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*, 2nd series, vol. 25 (London: SCM, 1973), 68-116, cf. 69, 116.

⁷C.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”, *Tyndale Bulletin* 42 (1991): 31-61.

Cuvintele [Duhului Sfânt] 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 crez.⁸

Luther expune aici atât principii de analiză istorică a textului, pe baza considerațiilor literare, psihologice și istorice cele mai naturale, dar și un anumit reduționism naiv. Pe deoparte, textul biblic afirmă clar inteligibilitatea sensului primar, pe de altă parte, nu se poate nega existența unor sensuri multiple, profetice, a unui *sensus pleniorum* asigurat de autorul uman sau de cel divin, în cuvintele aceluiași text. Disponibilitatea lui Luther de a forța înțelesul direct – sau „natural” cum spune el – al unui text prin considerații extratextuale, de tip dogmatic (o dogmatică protestantă, bineînțeles) cum ar fi, de exemplu, prin acțiunea principiului priorității credinței, se poate vedea și în lucrarea sa, *De fide*, din 11 sept. 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 Hristos.⁹

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

⁹G. Ebeling, „The Meaning of „Biblical Theology””, în E. Ebeling, *Word and Faith* (London: SCM, 1963), 82 (Cf. Fuller, „Biblical Theology”, 195-213).

Principiul la care face apel Luther este, aici, principiul interpretării hristice a VT și NT, un principiu care, prin definiție, are de a face cu o abordare mai nuanțată, de tip profetic a mesajului VT și NT (un cititor iudeu, mozaic, care refuză din start un astfel de principiu hermeneutic, va avea, în cel mai bun caz, o hermeneutică mesianică generală, dar neidentificată cu Isus, dacă nu cumva va adopta altfel de poziții, mai pronunțat istoriciste). O astfel de abordare este mai potrivită pentru teologia sistematică decât pentru teologia biblică, al cărei scop este să plece, totuși, de la înțelesul primar al textului și de la forma lui literară și, de aici, să treacă la studierea contextului, ca să înțeleagă teologia autorului. Astfel, deși Luther și Calvin au avut o contribuție imensă în recuperarea mesajului biblic și în eliberarea sa de sub dominația filosofiilor scolastice, ei nu au construit o definiție sau o agendă foarte explicită a teologiei biblice. Dimpotrivă, de pe o altă poziție, și ei au interpretat textul biblic tot prin prisma propriilor teologii apriorice. Gândirea protestantă a lansat însă, între timp, mai multe proiecte care vor juca un rol important în istoria teologiei:

- Dezvoltarea unei doctrine cuprinzătoare despre învățătura NT (summa doctrina de foedere et testamento dei, cf. Iohannes Cocceius, 1603-1669)
- Compilarea unor colecții de texte din NT 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)
- Dezvoltarea metodelor de analiză istorică a Scripturii (analiză istorică - historical criticism, - geschichte, a redacției, a genului literar al textelor din NT, exegeză)

Termenii lui J. P. Gabler

Pe acest fond, 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”.¹⁰ El definește două tipuri de teologii, o teologie biblică „adevărată” (*wahre biblische Theologie*) și o teologie biblică „pură” (*reine biblische Theologie*), prima ocupându-se de studiul istoric clasic al creștinismului primitiv, de identificarea a „ce și când” credeau primii creștini, în vreme ce de-a doua se ocupa de decantarea conceptelor perene, specific creștine, adesea în comparație cu studiul celorlalte religii contemporane cu NT, astfel încât rezultatele să poată fi folosite la conturarea unei teologii sistematice solide.

Cele două direcții conturate de Gabler vor fi urmărite cu nuanțe diferite de teologii din sec. 19 și 20. La început, dezvoltând mai ales studiul istoric și canonic al NT, G. L. Bauer, F. C. Baur, B. Weiss și H. J. Holtzmann au creat tratate cuprinzătoare de TBNT, structurând meticulos

¹⁰ 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”, *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-58, pp. 134, 137, 142. C.T. Craig, „Biblical Theology and the Rise of Historicism”, *Journal of Biblical Literature*, 62/4 (1943), 281-294. D.A. Carson și G. Waters subliniază forța extraordinară a demersului lui Gabler (Carson, „New Testament Theology”, DLNTD, 796-97; Waters, „Justification and the New Perspectives on Paul”, 202).

teologia autorilor biblici.¹¹ În urma lucrărilor lor, TBNT a devenit tot mai consistentă în metodă și tot mai independentă de TS, ajungând să o rivalizeze pe aceasta mai degrabă decât să furnizeze un prim pas spre abordările ei mai cuprinzătoare, mai sintetice. În același timp, însă, acestor autori li s-a reproșat o slabă raportare la contextul istoric al primului secol.

Programul lui W. Wrede



Printre cei care au reacționat față de această direcție de dezvoltare a teologiei biblice s-a numărat și W. Wrede. Intenția sa majoră a fost de a accentua nevoia de contextualizare istorică și culturală a TBNT, în contextul primului secol. Pentru el, TBNT ar fi trebuit să fie numită „istoria timpurie a creștinismului și a teologiei”. Teologul biblic explorează istoria și gândirea NT, fără a fi influențat de agenda teologiei sistematice, cu intenția de a regăsi mesajul și teologia autorilor biblici. Pentru aceasta, baza de cercetare a teologului trebuie să fie cât mai cuprinzătoare, să includă nu doar canonul NT, ci și scrierile extra-canonice, de exemplu, epistolele lui Ignatius.¹² El considera că dimensiunea istorică a NT este importantă și că o teologie biblică a NT trebuie să

¹¹ 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, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols. (Leipzig: Weygand, 1800-1802).

¹²W. Wrede, „Task and Methods”, 69, 84-85, 116.

cuprindă toate aceste lucrări. Pentru Wrede, inspirația divină și canonul sunt idei mai târzii care aparțin secolului 2-3 d.H., în timp ce teologia NT a fost influențată de toate aceste scrieri timpurii ale creștinătății. Astfel, conform lui Wrede, NT conține o diversitate de poziții și idei teologice care s-ar pierde dacă este studiată prin limitare la colecția canonică. Wrede consideră că teologia NT 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 NT 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 în teologia NT.¹³

Definiții postbelice și R. Bultmann

Proiectul lui Wrede era foarte dependent de perspectiva istorică și, în același timp, necanonică (extra-canonică)



asupra Scripturii. Înainte ca NT să fie analizat în profunzime din perspectivele propuse de el, tabloul gândirii teologice a vremii, însă, s-a schimbat. În perioada interbelică (1918-1940) a renăscut interesul pentru o abordare

¹³H. Boers, *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979), 39-60, esp. 45, 52-53.

filosofică, de ansamblu, coerentă, a NT.

R. Bultmann a devenit exponentul major al acestei orientări propunând o interpretare existențialistă a teologiei NT, prin intermediul categoriilor propuse de M. Heidegger (cf. și influența lui S. Kirkegaard).¹⁴ În principal, R. 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 NT, este numită de Bultmann drept 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 NT, 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 NT, o citire a teologiei NT prin prisma culturii moderne (în același timp, însă, cu cât reformulările moderne sunt mai radicale și mai diferite de limbajul NT, apare și primejdia trădării mesajului NT). Prin demersul său, Bultmann subliniază distincția dintre *Geschichte* și *Historie*, adică între istorisire și istorie, între proclamare și faptul propriu-zis. Demersul său reprezintă o sinteză extraordinară între filosofia existențialistă și uneltele istoriei religiilor. El încearcă să meargă, în același timp, și dincolo de canonul NT, extinzând discuția la cărți necanonice (demersul este discutabil însă deoarece cele două domenii sunt clar diferite; din punct de vedere teologic se pot compara totuși, teologiile NT și extra-NT, pentru a înțelege mai

¹⁴M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, J. M. Anderson și E. H. Freund (trad.), (New York: Harper and Row Publishers, 1966); E. Babor, „Heidegger in His Discourse On Thinking”, în *Holy Name University Graduate School Journal*, Vol.13, No.1, March 2002, 29-35.

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 NT); contribuția celorlalți autori nu este luată în considerație cu aceeași greutate (deși, chiar dacă ei tratează puține subiecte, comparativ, în unele dintre ele, fac afirmații de importanță majoră pentru teologia NT).¹⁵

Perspective contemporane

Anii 1990 au fost martorii lansării unei perspective mai bogate asupra teologiei biblice. Astfel, H. Räisänen, un cunoscut teolog finlandez, foarte activ în domeniul definirii TBNT, sprijină reîntoarcerea la programul lui Wrede și acceptă că teologia NT reprezintă „o parte a teologiei eclesiale conștiente de sine”; în același timp, el recunoaște și existența tendințelor contrare care conduc spre înlocuirea ei.¹⁶ Îmbinând cele două tendințe, Räisänen a propus două proiecte distincte, dar concurente, 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 Räisänen, o asemenea



¹⁵R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952).

¹⁶H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology* (London: SCM, 1990), 8.

abordare ar trebui să servească lumea filosofică, în general, și societatea, nu doar Biserica; ar trebui să fie mai mult o evaluare a teologiei NT în contextul său cultural decât o proclamare a lui Hristos, și, astfel, să se poată integra mai bine în tabloul pluralist și ecumenic contemporan.¹⁷

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 NT ca mesaj autorizat al Bisericii primare și, chiar mai mult, ca mesaj autorizat și inspirat divin (căci canonul nu reprezintă doar o decizie omenească, arbitrară), și că există semne clare că în NT avem de a face cu o teologie unitară, cu diversitate și unitate.¹⁸ Astfel, studiul TBNT este descriptiv (deci, de natură istorică, putând fi studiat și de credincioși și de necredincioși, deși profunzimea înțelegerii s-ar putea să nu fie aceeași, datorită atitudinii cât și a intervenției hermeneutice a Duhului Sfânt) și, deși nu este normativ, el fixează anumite limite clare în înțelegerea mesajului teologic al Bisericii primare. De aici, și importanța apologetică a TBNT, precum și rolul său de fundament al crezului precum și funcția sa de control asupra afirmațiilor din TS.

¹⁷Räisänen, *Beyond NT*, 146, 158. Ca exemplu este dat volumul lui Gerd 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)", *Journal of Early Christian Studies* 9/3 (2001) p413-414. 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.

¹⁸Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95 (Tubingen: Mohr: Paul Siebeck, 1997).

O DEFINIȚIE MODERNĂ A TBNT

S-ar putea încerca, în final, și o definiție modernă a TBNT. Astfel, teologia biblică se ocupă cu punerea în evidență a teologiei specifice fiecărui autor al NT, ori fiecărei cărți, după cum este cazul, așa cum se poate observa în corpusurile NT. Într-o asemenea definiție este vorba, bineînțeles, de conturarea teologiei comunicate, întrucât este foarte probabil că fiecare autor a cunoscut mult mai multe și a gândit mult mai multe lucruri decât a comunicat în scris.

Grupate pe autori și corpusuri, cărțile NT se pot clasifica astfel: autorii sinoptici (Matei, Marcu, Luca); corpusul lucan (Luca-Fapte);¹⁹ 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, Filimon, Tit, 1-2 Timotei); epistola către Evrei;²⁰ corpusul petrin (1-2 Petru); epistolele generale (Iuda, Iacov); Apocalipsa.²¹

Teologia biblică se află, într-un fel, la granița dintre analiza sincronică a NT (analiză de tip cultural, la nivelul unei epoci anume) și cea diacronică (analiza de tip istoric, care privește ideile NT în dinamica timpului și

¹⁹În 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.

²⁰În 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.

²¹ În extremis, Apocalipsa ar putea intra în corpusul ioinin. 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.

istoriei gândirii creștine). Teologia biblică ia în considerare cărțile NT 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 NT. În același timp, prin relația sa cu teologia sistematică și prin tratarea de ansamblu a corpurilor NT, teologia biblică a NT subliniază unitatea NT.

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:

- Exegeza biblică încearcă să stabilească forma originală a textului, unitățile sale logice.
- Ea își propune să contureze cât mai clar mesajul autorului primar printr-o analiză atentă, gramaticală și stilistică a textului.
- Conturarea mesajului se face și prin analiza culturii și a situației în care a fost scris textul (perspective istorice, filosofice, sociale, etc.).

Asemănarea dintre metodele și scopul exegezei biblice și a TBNT, 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, între perspectiva exegezei și cea a teologiei sistematice.

Este interesant de discutat funcția de transfer lingvistic și teologic pe care o are exegeza biblică. Așa

cum s-a subliniat, un pasaj dat, dintr-o carte dată, nu este doar prezentat de TBNT prin comunicarea intenției sale inițiale și a mesajul său primar ci și prin reformularea acestor mesaje în limbajul destinatarului modern. Odată cu această reformulare, TBNT construiește un pod între textul antic și textul modern, tradus în limba vie a cititorului contemporan. TBNT mediază, până la un punct, accesul cititorului modern la textul biblic, integrând conotațiile limbajului de atunci (dialectul grec koine) precum și psihologia cititorului antic în contextul modern. În felul acesta TBNT furnizează contextul necesar hermeneuticii, care studiază înțelesul modern al textului biblic antic. Mesajul reconstituit poate căpăta, astfel, nuanțe noi, fiind însoțit de direcții parenetice noi. Lectorul implicit și predicatorul implicit al celor două texte (antic și tradus) sunt tovarășii de analiză ai teologului biblic.²²

La rândul ei, în mod specific, teologia sistematică are un orizont mai larg de analiză decât TBNT:

- Ea studiază mesajul global, de ansamblu, al Bibliei
- Ea subliniază unitatea Bibliei, pleacând de la premiza inspirației divine și a mesajului unitar
- 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 (fiecare generație are teologia sa sistematică)
- Principala ei abordare este cea tematică (învățătura Bibliei despre păcat, despre Sfânta Treime, Dumnezeu, etc.)

În mod caracteristic, TS cercetează scriptura din perspectivă globală, VT și NT, și se concentrează pe

²²J. Ch. Beker, "Biblical Theology In a Time Of Confusion", *Theology Today* 25/2 (1968), mesajul inaugural la instalarea sa ca profesor al de teologie biblică al seminarului Princeton Theological Seminary, 21 februarie, 1968.

prezentul teologic, pe formularea în termeni culturali contemporani a învățăturilor biblice.²³

În final, TBNT se poate înțelege ca o disciplină care își propune să cerceteze exegetic textul biblic și care încearcă o sinteză la nivel de carte și de corpus, prin care să recupereze gândirea kerymatică a apostolilor și evangheliștilor. Ea constituie o treaptă intermediară importantă între exegeză și teologia dogmatică sau sistematică, pe deoparte, și între exegeză și hermeneutică, pe de cealaltă parte.

Diversitate-unitate, centrul teologic al TBNT

Una din dezbaterile specifice ale TBNT, vizavi de varietatea și unitatea teologică pe care o pune în evidență în cărțile NT, este problema existenței unei teme centrale, a unui centru teologic al TBNT.

Discuția a fost declanșată prin paralelism cu studiile asupra teologiei VT, unde s-a pus de timpuriu problema unui centru teologic, unificator (o problemă spinoasă, dificil de rezolvat, de altfel, în contextul VT. 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.

În ce privește NT, au fost propuse următoarele teme ca posibile centre ale teologiei NT: 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,

²³ TBNT împrumută ceva din această abordare contemporană, culturală a TS: se poate observa, astfel, că abordările demitologizante ale lui R. Bultmann includ, implicit, și perspectiva filosofică existențialistă.

însă, că Isus Hristos este cel care asigură centrul teologic al NT, al mesajului evangheliei.²⁴

Metodologia TBNT

Există mai multe tipuri de abordări ale NT, în cadrul TBNT, mai multe metode de a face Teologie Biblică, dintre care se pot distinge șapte abordări principale:²⁵

Metoda istorică. Ea privește teologia diverșilor autori biblici în 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.

Printre reprezentanții ei cei mai de seamă se numără W. G. Kümmel. Conform lui, TBNT nu are de a face doar cu studiul teologiei finale a Bisericii primare ci și cu studiul etapelor intermediare până la proclamarea finală din NT.²⁶ Pentru Kümmel există trei mari tipuri de gândire (istorică) creștină: gândirea de tip sinoptic, gândirea lui Pavel și gândirea lui Ioan.

²⁴Jean-Noël Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Jésus et Jésus-Christ, vol. 61 (Paris: Editions Desclée, 1994).

²⁵Cf. G. R. Osborne, "Teologie Biblică" (*Elwell Evangelical Dictionary*), G. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (1978)).

²⁶ W. G. Kümmel își împarte capitolele astfel: 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 ioanin despre Hristos (evanghelia lui Ioan și epistolele lui Ioan); 5. Concluzia (Isus, Pavel, Ioan: inima sau centrul NT). Cf. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1975).

Tot de pe poziții istorice a studiat TBNT și O. Culmann, care a propus o submetodă interesantă, cea a istoriei salvării (pentru el, principiul fundamental al TBNT este istoria salvării iar Hristos este „centrul timpului”).²⁷ 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 teologic.²⁸ 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 VT, 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).²⁹ 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.

Mai departe, între submetodele de tip istoric pot fi amintite metoda sintetică-istorică, axată pe temele teologice de bază ale NT pe care le urmărește prin diversele tipuri și straturi de texte scripturale ca să noteze

²⁷ O. Culmann, *Salvation in History* (NY: Harper and Row, 1976).

²⁸ 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).

²⁹H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954), eng. trad. *The Theology of St Luke* (London: Faber, 1960).

dezvoltarea lor de-a lungul perioadelor biblice;³⁰ 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.);³¹ metoda istorică-socială care studiază dezvoltarea ideilor teologice în viața Bisericii.³²

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 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.

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. O abordare mai recentă, de același tip, este cea a lui A. Richardson (care discută ce spune NT despre Dumnezeu, Duhul Sfânt, Hristos, răscumpărare (soteriologie), studii despre Biserică (eclesiologie), slujire, sacramente sau simboluri, etc.).³³ Între avantajele acestei metode se numără sublinierea

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² 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.

³³A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM Press, 1958). El crede că Biserica primară posedă o teologie comună care poate fi reconstituită din studiul literaturii NT. La baza acestei teologii stă învățătura lui

unității mesajului biblic. Pe de altă parte, doar cu greu poate fi deosebită de teologia sistematică și, în același timp, poate introduce idei contemporane în tabloul teologiei autorilor biblici, obținându-se o reconstrucție deformată a gândirii acestora. Prezentarea teologiei autorilor NT 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 NT. Richardson consideră că doar un creștin poate înțelege teologia Bisericii primare așa cum poate fi ea reconstruită din textul NT prin discutarea cărților în lumina comentariilor analitice și a descoperirilor istorice.³⁴ Pe o poziție opusă se situează K. Stendahl care susține că atât creștinul cât și necreștinul pot reconstrui teologia Bisericii primare din documentele NT (doar că necreștinul nu va putea intui bine valoarea convingerilor creștinilor).³⁵ Un alt autor important care îmbrățișează metoda tematică este C. H. Schelke.³⁶ 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, Eshatologie (vol. 4). El atrage atenția că teologii biblici ai NT „nu doar descriu NT ci și îl interpretează”, subliniind că teologia biblică a NT nu este pur și simplu o recuperare a istoriei NT, ci și o interpretare a acesteia.

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 NT, formularea lui pentru cititorul modern se face în cheie existențialistă, pe baza argumentului eternului uman. Printre meritele

Isus care se deosebește de interpretările fariseilor, saducheilor, ale cărturarilor, etc. Aceștia interpretau diferit VT și așteptau un Mesia cu trăsături pe care Isus nu le-a confirmat în întregime.

³⁴Richardson, *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.

³⁵Astfel, există și posibilitatea (primejdia) ca reconstrucțiile contemporane ale teologiei apostolice să fie confesionale. Cf. o critică a 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 (i.e. ca A. Richardson).” (L.E. Keck, „Toward the Renewal of New Testament Christology”, *NTS* 32 (1986): 362-77).

³⁶K.H. Schelke, *Theology of the New Testament*, 3 vols, trad. W. Jurgens (Collegeville, MN: Liturgical, 1971-77).

acestei metode este acela că personalizează învățătura Scripturii, că ține cont și încearcă să recupereze mesajul general al NT 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 existențialiste.³⁷ El aplică filosofia lui Heidegger la domeniul teologiei. Unul din conceptele sale de bază este demitologizarea mesajului Scripturii (alături de acesta stă și ideea nevoii de remitologizare contemporană a mesajului Scripturii).³⁸ Hans Conzelmann, elev al lui Bultmann, va reacționa față de această concepție,³⁹ făcând un pas spre liberalism și susținând că nu mai este interesantă reconstrucția istorică a teologiei NT (centrul timpului) ci doar interpretarea ei, accentuând, astfel, și mai tare, latura existențialistă, și nevoile de astăzi ale Bisericii (a treia fază a istoriei mântuirii, conform lui Conzelmann). Din acest punct de vedere, TBNT ar deveni tot mai subiectivă, ceea ce este punctul slab al acestei abordări.

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.

Metoda canonică. Reprezentant important este Breward Childs.⁴⁰ Interpretarea canonică ține cont de faptul că prin inspirație și selecție, prin apartenența la canon și ordinea canonică a scrierilor, avem un comentariu

³⁷ R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952).

³⁸ 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).

³⁹ H. Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. J. Bowden (New York: Harper & Row, 1968; *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. 2d ed. Munich: Christian Kaiser, 1968 (1967)).

⁴⁰ B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM, 1984); idem, *Biblical Theology of the Old and New 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).

exegetic subtil al Scripturii. Canonul devine resursă exegetică, factor determinant în înțelegerea teologiei autorului unei cărți din NT. 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 NT. Trasează, însă, o distincție prea radicală între credință și istorie.

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). 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 NT, decât în termeni moderni, care presupun o filtrarea târzie a mesajului lor, o prelucrare conformă cu dezvoltările ulterioare.

Abordarea adoptată în prezenta carte este o abordare tematică și pe autori, cu comentarii de perspectivă istorică, adică o abordare de tip multiplex.⁴¹

⁴¹ Cf. G. Hasel. De asemeni, D. Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1981); G. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), W. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1975); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville, TN: Broadman, 1962).

Pentru a evidenția trăsăturile specifice ale autorilor biblici, studiul de față va lua în considerare câteva teme teologice majore (hristologie, pneumatologie, antropologie, nomologie, eshatologie) și le va discuta din perspectivele diverse ale corpurilor NT.

2. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI HRISTOLOGIA NT

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

În general, se poate vorbi de o hristologie a VT și de una a NT. Hristologia VT se referă la așteptările mesianice ale iudeilor și la profetiile din VT văzute, însă 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 NT 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 a autorilor NT, deci, prin metodele teologiei biblice. De exemplu, se poate întreba ce spun fiecare dintre autorii NT despre divinitatea, umanitatea sau mesianitatea lui Isus Hristos? Se observă cumva o dezvoltare istorică a înțelegerii noi testamentare despre Isus Hristos? A avut Domnul Isus Însuși o hristologie? Care sunt trăsăturile 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, la autorii NT se pot observa două tipuri de perspective 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 vede și în restul detaliilor vieții 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 lui Isus Hristos și mesianitatea Lui, și apoi 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 semnificației persoanei lui Isus.

În continuare vor fi studiate un număr de titluri din titlurile lui Isus și învățătura NT despre umanitatea Sa.

2.1 TITLURILE MESIANICE ALE LUI ISUS

Titlurile mesianice ale lui Isus descoperă imaginea pe care o au autorii 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 VT. Ele au primit însă un înțeles nou, când au fost aplicate lui Isus. Apare, astfel, o anumită discontinuitate între înțelesul lor din VT și cel din NT. Alte titluri au apărut mai târziu, în perioada intertestamentară și reflectă eforturile teologilor evrei de a gândi cine este Mesia și cum va restaura Dumnezeu regatul lui Israel. În al treilea rând, există titluri care au fost atribuite prima oară lui Isus, și nu au un istoric prealabil demn de reținut.

O bună caracterizare a Domnului Isus și a identității Sale, așa cum apare ea în NT, nu se poate face prin studiul unui singur titlu, ci a mai multor asemenea titluri. De ce este studiul titlurilor Domnului Isus o bună metodă de a explora teologia autorilor NT? Pentru că permite receptarea unei anumite concepții mesianice și a unei anumite perspective istorice: Mesia era așteptat cu mai multe titluri, iar ele i-au fost atribuite lui Isus, nu fără modificări, însă.

O observație interesantă: lui Isus îi plăceau titlurile, apelativele, poreclele – dacă se poate spune așa. 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.; pe păgâni, în contrast cu evreii, și ca să îndulcească parabola, îi numește „căței” (sau „cățeluși”, *ta kynaria* - la vindecarea fiicei femeii siro-feniciene). Se pare că și în cercul apostolic erau gustate apelativele speciale (de exemplu, Barnaba este numit „fiul mângâierii”, *huios parakleseos*, gr.; lui Luca i se zice „doctorul preaiubit” *iatros ho agapetos*, etc.).

Practica aceasta nu poate fi depărtată 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, posibil, „cel mic”), iar Silas era numit și Silvanus (Fapte 15:40; 1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1); în mod asemănător, Matei era numit și Levi (ambele fiind nume evreiești), etc. Totuși, reflectă și o tendință a grupului de a agreea cu diverse nume care reflectau identitatea în grup a purtătorilor.

Titluri date Domnului Isus Hristos:

Mesia (Hristos, gr.), Unsul
 Fiul lui Dumnezeu
 Emanuel (Dumnezeu este cu noi)
 Pâinea
 Lumina
 Apa
 Vița
 Învățătorul (Rabuni, Rabi)
 Fiul lui David
 Fiul Omului
 Mielul lui Dumnezeu
 Păstorul cel Bun
 Calea
 Adevărul
 Viața
 Alfa și Omega
 Mântuitorul
 Domnul (adonai, ebr.; kurios, gr.)
 Preot, marele preot
 Al doilea Adam (al doilea om)

Titlul Fiul Omului

În grecește expresia este *ho huios tou anthropou*; în aramaică: *bar enaș, bar enoș*; iar în evreiește: *ben Adam*. Titlul Fiul Omului este important pentru că pare să fie cel pe care Isus l-a folosit cu precădere despre Sine (cf. Mt. 18:11, Isus se descrie ca: „Fiul Omului [care] a venit să caute ce era pierdut”). Originea hristică a acestui titlu este remarcată adesea: toate referințele din NT 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 în NT. Alții spun că în evangheliile NT se întâlnesc ambele surse: unele contexte își au originea în modul de adresare specific lui Isus, iar altele reprezintă preferințele 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” (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, cele mai bogate în acest titlu sunt evangheliile sinoptice. Cu alte cuvinte, atunci când se studiază titlul Fiul omului ne găsim în apropiere maximă de Isus și portretul Său istoric.

CONȚINUTUL TEOLOGIC ÎN VT

În Psalmul 8:4 termenul are un conținut colectiv, se referă la omenire. Ezechiel 2:1 include o anumită reprezentativitate (acei oameni cărora le vorbește Dumnezeu), sau e un apelativ general. Daniel 7:13 este unul din textele cele mai importante, unde fiul omului are caracter reprezentativ: cineva ca un fiu al omului vine pe norii cerului și se înfățișează înaintea tronului lui Dumnezeu, unde primește domnie veșnică peste toate națiunile pământului. În Daniel 8:17 se schimbă registrul și Daniel însuși este numit fiu al omului. Fiul Omului cu conținut reprezentativ apare și în 1 Enoh, 4 Ezra, cărți vechi, o colecție de scrieri apocrife intertestamentale. În concluzie, Fiul Omului ar putea însemna uneori, în VT, o simplă referință la un om (mai ales în cadrul unei viziuni), o declarație generică de indentitate (suntem „oameni”, „fii ai oamenilor”), sau o subliniere a identității vorbitorului (adică „acest fiu al omului”, nu o altă persoană). În același timp, în mod clar, termenul reprezintă un titlu mesianic cu conotații apocaliptice.

TITLUL FIUL OMULUI ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

Cu privire la titlul Fiul omului, în evangheliile sinoptice, conform observațiilor lui Marshall, se pot identifica trei tipuri diferite de referințe.

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. În Luca 7:34, Isus se descrie pe Sine, făcând comparație între El și Ioan Botezătorul (Fiul omului, Isus, s-a identificat cu oamenii, în timp ce Ioan trăia ca un nazireu, despărțit de oameni; sfințenia lui Isus se manifesta prin cumpătare, nu prin restricții, prin regim alimentar). Luca 9:58 se referă la lucrarea pământească a lui Isus, la stilul Său de viață, de predicator pelerin. În Luca 19:10, Isus își descrie singur scopul misiunii Sale pământești.

Grupa B – reprezintă categoria de pasaje în care titlul Fiul Omului se folosește cu privire la suferința, moartea și învierea lui Isus. Exemple: Marcu 8:31, 10:45, 14:21, 41.

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. Exemple: Marcu 8:38, 13:26, 14:62, Luca 12:8, 12:40, 17:22-30, 18:8, Matei 10:23, 19:29.¹ O folosire 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.

Isus spune despre Sine că este Fiul Omului, nu doar face afirmații despre ce face sau va face Fiul Omului, Mesia, în general. Acesta este titlul preferat al lui Isus (Se pare că El se descria pe Sine mai degrabă ca Fiul al Omului, nu ca Fiu al lui Dumnezeu, cel puțin în discursurile publice). În ideea aceasta, Isus folosește

¹ I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (IVP: London, 1976).

titlul cu câteva nuanțe, ca pe o etichetă a Sa, ca un mijloc de identificare mesianică. În același timp, Isus umple titlul Fiul Omului din VT cu un nou înțeles, și anume, El este Fiul Omului. Din punct de vedere al Hristologiei, Isus redefinește ce este Fiul Omului, El spune ce face Fiul Omului, indiferent ce au spus cei din vechime. Umple termenul cunoscut cu o nouă semnificație. Există părerea că într-un număr de aceste texte biserica ar fi încercat să descrie pe Isus cu titlu mesianic de Fiul Omului, ex. Marcu 13:26 a doua Sa revenire. Un alt mod de a interpreta acest titlu: Isus se numește pe Sine Fiul Omului, dar îl privește pe Fiul Omului din punctul de vedere al lui Dumnezeu, ca Fiu al lui Dumnezeu (un fel de obiectivizare istorică).

TITLUL FIUL OMULUI ÎN IOAN

Fiului este mai rar menționat în evanghelia după Ioan decât în evangheliile sinoptice (Ioan se depărtează de prezentarea istorică și favorizează o hristologie „de sus”; el folosește mai des, de exemplu, titlul Fiul lui Dumnezeu). Totuși, între modul lui Ioan de a folosi acest titlu și cel al autorilor sinoptice este o mare asemănare (Isus se numește pe Sine Fiul omului, In. 1:51; în 5:27, 6:27, folosește intenționat acest titlu accentuând conotațiile lui mesianice, autoritatea de judecător final a lui Isus, etc.).

Ioan are și numeroase contribuții proprii, însă. Isus folosește titlul în sensuri noi, care intrigă (In. 6:53, 62; problema mâncării Fiului omului). Termenul este citat în contexte în care comentariul lui Isus și al lui Ioan pare să se împletească strâns (In. 3:13, 14). În ce privește comentariile, Ioan are și umorul de a înregistra întrebările poporului pe această temă: „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).

Printre sensurile subliniate în mod caracteristic de Ioan mai sunt și altele. În Ioan 1:51 apare viziunea scării lui Iacov (Iacov a văzut pe Fiul Omului, preexistența Fiului Omului). 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: crezi tu în Fiul Omului (In 9:35)?²

În dialogul cu grecii (12:23, 34 – Fiul omului) și în discuția de la masa pascală (13:31, Fiul omului) apare tema glorificării lui Isus, chiar de pe pământ.

Este interesant de subliniat că în Ioan, titlul Fiul omului începe să fie folosit și față de neamuri, iar acestea par să înțeleagă semnificația sa mesianică. Așa este cazul în dialogul cu grecii (12:23, 34) și chiar în prezentarea lui Pilat, „iată omul” (19:5). O altă aluzie probabilă la acest titlu poate fi referința generală a orbului vindecat, care se referă la Isus prin termenii „omul acela” (9:11).

În concluzie, Evanghelia după Ioan este scrisă cu o perspectivă mai filosofică; Ioan este mai puțin istoric, el îl

Tranziția istorică și teologică observată în titlurile lui Isus este o mărturie a întrupării lui în istorie. El a devenit om, a primit numele Isus și a fost numit Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, încercând titlurile cu o nouă semnificație.

² Traducerea Cornilescu redă aici varianta Fiul lui Dumnezeu, dar manuscrisele cele mai vechi au Fiul omului (P^{66.75} B D W pc sy^s co). Varianta cu 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* (27. Aufl., rev.) Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993), 281 (Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung).

prezintă pe Isus mai aproape de modul în care a fost înțeles după înviere. El ne comunică mai clar decât autorii sinoptici ideea unei relații spirituale cu Isus, Fiul Omului, pe care Tatăl îl primește și îl împuternicește în mod deosebit (titlul Fiul omului este tratat pe un ton apropiat și în contexte comune cu cele folosite pentru titlul Fiul lui Dumnezeu).

TITLUL FIUL OMULUI ÎN RESTUL NT

În restul NT, titlul este folosit sporadic, cu conotații mesianice. Astfel, Faptele Ap. 7:56 descrie moartea lui Ștefan și viziunea sa: Fiul Omului este Mesia glorificat și stă la dreapta Tatălui, în ceruri.

Pavel nu folosește expresia Fiului omului, dar se apropie de ea în câteva cazuri, puține, într-adevăr. Astfel, Isus este numit de Pavel, omul Isus, mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu, în 1 Tim. 2:5-6; Efeseni 4:13 precizează că trebuie să ajungem la statura Fiului lui Dumnezeu, adică starea de „bărbat desăvârșit” (*aner teleion*). Filipeni 2:7-9 aduce o paralelă apropiată, referindu-se la Isus, cel făcut asemenea omului și înălțat, apoi, ca domn al domnilor.

Un exemplu mai clar se găsește în Evrei 2:6-8, care este un citat din Ps. 8:4-6 (un psalm davidic). Referința de aici la Fiul omului are un istoric important. Termenul de Elohim poate să însemne „dumnezei”, „Dumnezeu” sau „cei puternici”. În interpretarea din Evrei 2:6 este folosită ideea de îngeri (iar inferioritatea omului față de îngeri se înțelege nu ontologic, ci temporal, adică oamenii nu sunt mai jos decât îngerii - prin proiect, ci sunt așa pentru puțină vreme); oamenii vor fi doar pentru puțină vreme mai pe jos de îngeri, căci mai târziu ei sunt reabilitați și chiar vor judeca îngerii. De fapt, textul este aplicat lui Isus, ca referire la întruparea Sa: El este cel pus doar pentru puțină vreme mai prejos decât îngerii.

Originea seriei pare să fie, însă, Iov 7:17. Iov este și el un fiu al omului (el folosește titlul cu un înțeles aparte, în contextul interpelării lui Dumnezeu, legate de suferințele

care veniseră peste sine: „De ce nu mă lași în pace? Mă cercetezi și mă pedepsești atât, mai sunt și alte ființe... Știu că nu sunt perfect, sunt doar un 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.

Umanitatea Fiului omului, a lui Isus, Evrei 2:11-18.

Titlul reapare în Apocalipsa 1:13, 14:14 (cineva asemenea unui fiu de om, sau asemenea Fiului omului). De data aceasta referința nu este doar VT (Daniel 7) ci, bineînțeles, și întreaga predicare creștină, evangheliile NT. Conotațiile sunt clar mesianice și apocaliptice. Fiul omului, Isus Hristos, este cel ce dă revelația și cel ce este victorios asupra Neamurilor.

CONCLUZII

Înțelesul acestui titlu în Evangheliile sinoptice are de a face cu identitatea mesianică a lui Isus. Aceasta nu înseamnă că titlul este lipsit de perspectivă divină, de potențial semantic divin. Dimpotrivă, titlul capătă un asemenea înțeles prin asociere cu persoana lui Isus. În mod principal, însă, el se referă la identitatea umană reprezentativă, mesianică a lui Isus (un reprezentant al omenirii acceptat de Dumnezeu). Tema umilinței lui Isus în procesul întrupării și a dezbrăcării sale de prerogativele divine în ideea slujirii pe pământ nu este inclusă în conținutul acestui titlu ci, mai degrabă, tema exaltării și a reprezentativității. Titlul Fiul Omului înseamnă în NT în principal identificare cu umanitatea, autoritate mesianică, recunoaștere divină, victorie totală și conducerea tuturor Neamurilor, executarea judecății finale, apocaliptice, asupra oamenilor și îngerilor, supunerea întregii lumii la picioarele lui Dumnezeu. Titlul capătă anumite conotații divine prin asociere cu Isus, cu faptele și minunile făcute de El, și prin asociere cu un alt titlu important, Fiul, sau Fiul lui Dumnezeu.

Se poate vedea că, din punct de vedere al recunoașterii mesianice, o legătură deosebită există între Fiul Omului și Duhul Sfânt: Matei 12:32, Luca 12:10. În ipocrizia lor, iudeii aceluia timp Îi văd minunilor, dar nu îl cred și interpretează faptele lui negativ, atribuindu-le diavolului.

Venirea Fiului Omului înseamnă începerea salvării, cf. Luca 19:10. Fiul Omului are o misiune clară, aceea de mântuire a oamenilor.

În cazul titlului Fiul Omului, ca, de altfel, și în cazul altor titluri ale lui Isus în NT, se pot observa trei tranziții importante:

- O tranziție de la un înțeles secular, general, la unul particular, mesianic. Un titlu poate să aibă un înțeles cultural, o uzanță seculară (de exemplu, să fie un titlu de politețe). Apoi, de aici se construiește un înțeles particular, aplicat unei anumite clase de oameni.
- 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, chiar cu exclusivitate, lui Isus. El devine Fiul Omului cel mai remarcabil, și, de aici, unicul Fiul al Omului, singurul care merită, cu adevărat, să fie numit în acest fel.
- O tranziție de la o teologie VT la o teologie NT. Aplicate lui Isus, titlurile capătă un nou înțeles: semnificațiile sociale cât și cele tradiționale sunt umplute un conținut nou, specific Lui. 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 VT, cum ar fi: suferința Sa mesianică, venirea în două etape sau de două ori a lui Mesia (i.e. întruparea 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 termenul de fiu al lui Dumnezeu ca posibilitate a existenței unor bărbați cu însușiri deasupra oamenilor obișnuiți, nemuritori, numiți și bărbați divini (*theios aner*) cum ar fi Hercule, Pitagora, Apollonius di 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, nemuritor.³

În VT 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

³ D. Zeller, "The *theia fisis* 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, 2003), 49-69. E. Koskenniemi, „Apollonius of Tyana: A Typical *theios aner*?”, JBL 117\3 (1998), 455-467, David S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, WUNT 2. Reihe, vol. 91 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1997); vezi și B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 2 Reihe, vol. 40 (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul 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, MO: Scholar Press, 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 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: 1970), 198).

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 este și el numit 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 ca termen, însă aceastei înțelegeri îi scăpa ideea de unicitate, iar divinitatea 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 (de fapt, Isus este prezentat acolo, implicit, ca fiu al lui Dumnezeu, pentru că genealogia este genealogia lui Isus, etc., fiul lui Adam, fiul lui Dumnezeu, Luca 3:38).

În principal, în evangheliile sinoptice Isus vorbește despre Sine din perspectiva Fiului, ca Fiu, dar fără să afirme întotdeauna în mod direct că El este Fiul lui Dumnezeu. Într-un număr de pasaje titlul Fiul lui Dumnezeu este folosit împreună cu titlul Hristosul (cf. Mt. 16:16, Mc. 8:28 în mărturisirea lui Petru). Caiafa Îl întreabă pe Isus dacă este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 26:62, Mc. 14:61, Lc. 22:66). În Lc. 4:41 demonii spun: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu”. Isus se numește pe Sine ca Fiu, implicit înțelegându-se că este Fiul lui Dumnezeu (Mt. 11:25, Lc. 10:21). 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, și o altă asociere, mai directă, unde Isus este numit Fiul, iar Tatăl

este cel ce știe totul, apare în Matei 24:36. La botezul lui Isus, Dumnezeu Îl numește Fiu preaiubit în care își găsește plăcerea, sau buna-plăcere, binevoiența (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).⁴ Satana Îl ispitește pe Isus cu perspectiva aceasta a Fiului (Mt. 4:3, Lc. 4:3,9). Diavolul Îl numește pe față Fiul lui Dumnezeu (Lc. 4:41). Se poate observa că, în evangheliile sinoptice, există un set special de situații când Isus este numit Fiul lui Dumnezeu, de către demonii și Satana. 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 23:41, Luca 20:41-42 (cum poate să fie Hristos fiul lui David, dacă David îl numește „Domnul Meu”? Isus, este atunci un Fiu preexistent, divin). Uneori, subliniind relația Sa specială cu Tatăl, Isus se numește implicit, Fiu, căci Dumnezeu este Tatăl Său (Luca 22:29).

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: la botezul lui Isus și la schimbarea la față; în mărturisirea lui Petru; înainte de vindecarea unor oameni posedați de demoni (demonii sunt cei care îl recunosc pe Isus ca Fiul lui Dumnezeu); în timpul ispitirii din pustie (Satan îl recunoaște); la judecata Sa înaintea sinderiului, în ultima săptămână petrecută în Ierusalim. Toate acestea sunt ocazii de revelație speciale, rare, de mare intensitate. Ele poartă pecetea relatării

⁴ Ea este menționată și în 2 Petru ca semn că Dumnezeu însuși îl investește pe Isus cu autoritate de Fiu, declarându-și și plăcerea, dar și alegerea pe care o face înaintea tuturor.

istorice. Filiația divină a lui Isus nu este prezentată în discursuri sau predici, în evangheliile sinoptice, ci în situații de revelație specială. Ea ajunge să fie principal cap de acuzare înaintea sinedriului, iar în ce-i privește pe demoni, publicitatea lor este limpede răuvoitoare, căci se pare că aveau în vedere acuzare mai timpurie a lui Isus, precum și prinderea, judecarea și condamnarea Sa prematură.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL IOANIN

Fiul lui Dumnezeu în evanghelia după Ioan

Evanghelia după Ioan este o evanghelie complementară, în relație cu evangheliile sinoptice. Ea include discuții mai apropiate între Isus și ucenici privitoare la titlul Fiul lui Dumnezeu, discuții mai directe asupra acestui titlu între Isus și Farisei sau saducheii. Acest titlu este folosit mai des, mai pe față. În 1:18 este subliniată divinitatea lui Isus, care este numit Singurul Fiu al lui Dumnezeu, cel unul născut (1:18; 3:16, 18).⁵ Câțiva credincioși Îl recunosc ca atare (Ioan Botezătorul; Natanel, 1:49; Marta, 11:27). Isus este acuzat de iudei că pretinde să fie Fiul lui Dumnezeu (10:36). Acuzațiile pe acest subiect se repetă în scena judecării (19:7). Se pot observa, în general, în Ioan, mai multe caracteristici ale lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu:

- Fiul este trimis de Tatăl în lume (5:36; 7:29; 11:42).
- Fiul este iubit de Tatăl (5:20; 3:35; 10:17).

⁵ Teologia Fiului – sau a 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.

- 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 noastră (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 1-3 Ioan

Fiul lui Dumnezeu este amintit în mai multe pasaje din 1 Ioan: 2:22; 23; 3:8, 3:23; 4:15; 5:5; 5:10, 12, 13, etc. Există referințe directe, complete (Fiul lui Dumnezeu), dar și referințe parțiale (Fiul). Învățătura este complexă, ramificată.

Astfel, se menționează din început că toți cei credincioși au comuniune cu Tatăl și cu Fiul Său, Isus Hristos (1:3) – și aceasta este experiența pe care apostolii mărturisesc și o transmit și credincioșilor. Dacă Tatăl este Lumină, prin Fiul suntem mântuiți și curățiți de nelegiuiri, 1:7.

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).

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 specifică lui Ioan, care indică faptul că filiația divină a lui Isus, ca și întruparea adevărată ca om

(4:1-3), devin factori critici în mântuirea cuiva, elemente fundamentale ale credinței creștine *sine qua non*.

În 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). 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 Dumnezeul cel adevărat (5:20). În mod interesant, în Ioan teologia Fiului este legată de teologia iubirii de frați. De asemeni, 1 Ioan 5:1 aduce titlul foarte aproape de cei credincioși, deoarece și ei sunt numiți „cel născut din Dumnezeu”.

În 2 Ioan 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

Apare în 2:18, ca prezentare 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). Aceeași descriere apare și în 19:12, 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 asemănătoare apare și în 22:16, unde Isus este Radăcina și Sămânța lui David, Luceafărul strălucitor de dimineață). Există și urme ale unei teologii lărgite a filiației divine (cf. 21:7).

CONCLUZII LA IOAN

Teologia lui Ioan despre Fiul lui Dumnezeu este o teologie complexă, nuanțată, o teologie elaborată, o teologie „de sus” cum este numită adesea (adică privește la Isus din perspectiva întrupării, a divinității sale).

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 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.

Epistolele continuă pe același ton, adăugând nuanța de criteriu esențial pentru creștinism: cine îl mărturisește pe Fiul are viața, cine nu, nu are viața, ci este înșelat, și se află sub influența lui Antichrist. În același timp, învățătura ioanină despre Fiul lui Dumnezeu se constituie într-un preambul al teologiei treimice de mai târziu (sec. 3-4), prin sublinierea legăturii strânse care există între Fiul și Tatăl (comuniune, mărturie, dragoste, etc.).

Apocalipsa, mai săracă în apelative directe, prezintă în mod repetat, însă, figura glorioasă a Fiului lui Dumnezeu, care este în același timp și Fiul omului.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL PAULIN

Titlul Fiul lui Dumnezeu sau simplu, Fiul, este relativ bine reprezentat în epistolele lui Pavel. Pasajele în care apare el sunt, totuși, pasaje generale, proclamatoare, și doar de puține ori Pavel se aventurează în conturarea unei teologii mai cuprinzătoare despre Fiul lui Dumnezeu.

Romani

Romani 1:3, 4; Evanghelia lui Dumnezeu se referă la Fiul Său (numit așa, deși este născut din linia lui David), care a fost dovedit cu putere, prin învierea din morți, că este

Fiul lui Dumnezeu. 1:9, Evanghelia Fiului este evanghelia în care Pavel îi aduce închinare lui Dumnezeu, în Duhul. În Romani 5:10, se vede că cei credincioși au fost împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, iar acum suntem mântuiți prin viața Lui. În Romani 8:3, Dumnezeu ne-a trimis pe Fiul Său, într-un trup nepăcătos, să ne răscumpere din păcat.⁶ Acest ultim verset indică perspectiva pre-existenței Fiului lui Dumnezeu care este trimis (din veșnicia Sa), într-un trup omenesc, asemenea trupului păcătos, dar fără păcat.

1-2 Corinteni

1 Corinteni 1:9, Dumnezeu ne-a chemat la comuniune cu Fiul Său, ca să avem parte la moșternirea Lui veșnică. Legătura cu Fiul asigură parte în moștenirea cerească. 1 Corinteni, 15:28 stăpânirea lumii viitoare aparține Fiului – în calitate de om (Fiul al omului), dar și de Fiu al lui

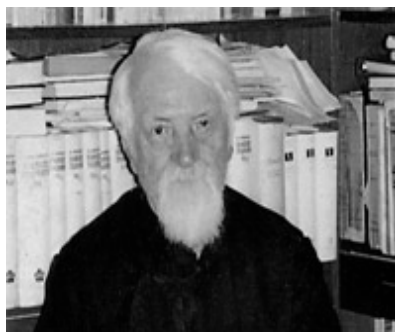
⁶ Versetul din Rom. 8:3 este unul din cele mai complexe și mai dificil de tradus versete din Romani, extrem de important însă în înțelegerea procesului de mântuire al omenirii. Traducerea NT – SBIR (Societatea Biblică Interconfesională din România), traduce destul de clar astfel (8:3-4): „Căci Dumnezeu 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 curat, deși deplin uman, și El acceptă pedepsirea păcatului în trupul Său, dar pedeapsa era a oamenilor și nu pentru Sine însuși, într-un fel care duce la moartea Sa, pe cruce, dar care, prin curăția jertfei, asigură primirea jertfei, dovedită de Dumnezeu prin învierea lui Isus. Astfel, Fiul lui Dumnezeu asigură împlinirea Legii în noi, prin pedepsirea lui Isus, și supraviețuirea noastră prin Duh, prin iertarea câștigată de Isus. Astfel, păcatul a fost pedepsit în trup, dar în trupul lui Isus, iar noi trăim în trup, dar nu conform trupului, de acum încolo, ci conform Duhului.

Dumnezeu, dar El, în calitate de Fiu, va închina această stăpânire, Tatălui Său.

2 Corinteni 1:19 îl numește pe Isus: Fiul lui Dumnezeu, Isus Hristos, și ni se spune că El reprezintă afirmația pozitivă a lui Dumnezeu pentru noi, adică „Da”-ul lui Dumnezeu pentru noi.

Galateni

Galateni 1:16, Dumnezeu l-a descoperit pe Fiul Său în Pavel (cu sensul dublu: „lui Pavel”, și „prin Pavel, celorlalți”), ceea ce a dus la convertirea lui și la chemarea de evanghelist a lui Pavel. Galateni 2:20, 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 S-a jertfit pentru el pe cruce. Galateni 4:4-7, arată că Fiul a fost trimis să se nască din femeie, la împlinirea vremii, sub Lege, ca să ne izbăvească de Lege. Titlul este folosit apoi, în 4:5, din nou 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 strigă în noi la Dumnezeu, ca la un Tată (Abba). În mod deosebit, merită comentat Galateni 4:4. Ca și Romani 8:3, el face referire la pre-existența Fiului lui Dumnezeu, dar cu mai mare claritate, deoarece este amintită nu numai trimiterea Fiului, ci și nașterea Sa din femeie.



Mesajul versetului este destul de limpede, dar 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 cerească în care se află Isus

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 Sf. Treime, și Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sf. Treimi. O astfel de subliniere marchează, alături de altele din corpusul ioanin și din epistola către evrei, bazele teologiei NT despre Sf. Treime.⁷

Efeseni

Efeseni 4:13, 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 vom atinge toți unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, (spre) bărbăția matură, (spre) măsura staturii plinătății lui Hristos” arată că Fiul este standardul omenirii, al creștinilor (din acest punct de vedere expresia Fiul, de aici, are și conexiuni clare cu Fiul omului, care este măsura bărbatului desăvârșit (*teleios aner*)).

Efeseni 5:6 aduce la vedere expresia „fiii neascultării”, de fapt „fiii distrugerii”, ca idiom evreiesc. Fiii luminii, fiii veacului acestuia, etc. sunt expresii care înseamnă oamenii care trăiesc în lumină (cei credincioși), oamenii acestei lumi, etc.

Coloseni

Coloseni 1:13, ne introduce în prezentarea imnului lui Hristos (Col. 1:13-20). Dumnezeu ne-a strămutat în împărăția Fiului dragostei Lui, în care avem mântuirea, etc. Fiul este chipul văzut a lui Dumnezeu cel nevăzut, și este destinat să fie capul omenirii și al întregului Univers, al oricărei structuri ierarhice sau stăpâniri.

1 Tesaloniceni

⁷ D. Stăniloae este unul din teologii români cei mai profunzi, de talie internațională, care a dezvoltat această idee, deslușind pentru creștinii de azi învățătura despre Sf. Treime.

În 1 Tesaloniceni 1:10 Pavel comunică o perspectivă apocaliptică, creștinii îl așteaptă din ceruri pe Fiul lui Dumnezeu, Isus, cel care ne izbăvește de mânia viitoare. Referința la a doua venire îl concepe implicit pe Isus ca om, în întruparea sa, iar titlul îi atestă cu claritate și divinitatea.

Concluzii la epistolele pauline

Pavel folosește titlul acesta cu precădere în Romani, 1-2 Corinteni și Galateni. În mod caracteristic, aici este prezentată evanghelia lui Pavel, în formă compactă, și, de asemenea, există o teologie a filiației divine a celui credincios, prin nașterea din Duhul Sfânt (titlul apare la singular dar și la plural, fii ai lui Dumnezeu, cu privire la creștini și relația lor cu Dumnezeu Tatăl, în mod similar cu felul în care este utilizat în VT, despre Israel).

Un pasaj teologic deosebit, care deschide o perspectivă largă asupra teologiei Fiului lui Dumnezeu la Pavel, se află în Coloseni, anume imnul din 1:13-20. Viziunea de aici este apropiată de concepția ioanină, de gen apocaliptic, asupra lucrării în univers a lui Isus, ca Fiul prin care Dumnezeu s-a revelat pe Sine și care mântuiește omenirea (ea amintește de imnul din Filipeni 2, de Ioan 1:1-18, și de epistola către Evrei). Nuanțele apocaliptice sunt caracteristice lui Pavel, ca și lui Ioan, iar titlul Fiul lui Dumnezeu le reflectă din plin (cf. 1 Tes. 1:10).

În mod caracteristic, menționarea Fiului lui Dumnezeu în epistolele pauline, nu se referă doar la filiația divină a lui Isus, ci include și elemente caracteristice Fiului omului, adică referitoare la întruparea lui și la umanitatea sa reprezentativă, mesianică (Isus e născut din linia lui David, din femeie, sub Lege, într-un trup fără păcat, etc.). Astfel, titlul Fiul lui Dumnezeu integrează, la Pavel, bună parte din conotațiile titlului Fiul Omului. În același timp, titlul acesta se referă la mai mult decât la originea și calitatea filiației divine a lui Isus. Cum s-a putut observa, el

include o perspectivă completă a acestei filiații care este privită din eternitatea trecută (pre-existența veșnică a Fiului, trimiterea sa în lume), și merge până în veșnicia viitoare (înviere, înălțare, glorificare, a doua venire), îmbogățind înțelegerea cititorului despre identitatea lui Isus: Fiul lui Dumnezeu cel necreat, cel singur născut într-o umanitate (având întâietatea în toate, prin întrupare), și cel glorificat, în final, ca ființă cu dublă natură om – Dumnezeu, în prezența lui Dumnezeu.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN EPISTOLELE GENERALE

Fiul lui Dumnezeu în epistola către Evrei

Ca și Pavel și Ioan, autorul epistolei către Evrei folosește atât forma completă a titlului Fiul lui Dumnezeu, cât și pe cea eliptică, Fiul. De exemplu, cartea începe cu o astfel de referință implicită, în Evrei 1:2 care arată că Fiul este revelația ultimă și unică, în comparație cu profeții VT: „la sfârșitul acestor zile Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul”. După această referință începe 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, Psalmul 2:7 este citat în Evrei 1:5, unde se arată 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, versete 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, ca Fiu, peste toată casa lui Dumnezeu.⁸

⁸ 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, fiecare, adică fiecare în poporul său sau, în cazul lui Isus, în propria Sa creație, fie că își îndeplinesc această credincioșie în

În 4:14 Isus, Fiul lui Dumnezeu (un titlu în formă completă!) este numit Mare Preot, pentru că a străbătut cerurile, adică Templul din ceruri, ca să aducă jertfa Sa înaintea Tatălui. Perspectiva divinității lui Isus este clară și, în esență, ea este o perspectivă post-crucificare, referința fiind cu privire chiar la 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). Este posibil ca referința cu privire la Templul din ceruri să nu fie este doar de tip platonice (filosofia lui Platon despre *ideai*: adică realitatea ideală este în ceruri, iar copiile ei imperfecte sunt pe pământ), ci Templul acesta, care nu este din creația aceasta, să fie o reprezentare metaforică a unei stări sublime, din însăși viața Sf. Treimi, unde Fiul, ca un mare preot, se aduce pe Sine ca jertfă înaintea Tatălui ceresc.

În 5:8 apare o teologie a suferinței și a ascultării, potrivit căreia Isus, deși era Fiu (se înțelege Fiu divin), a învățat să asculte prin lucrurile care a suferit (cf. Filipeni 2). Perspectiva pare centrată pe viața și slujirea pământească a lui Isus. Chiar și 5:5-6, unde se citează din Psalmul 2:7, pare să se concentreze pe aceeași perioadă a vieții lui Isus, din punct de vedere profetic, al promisiunii lui Dumnezeu, care se referă la ziua nașterii Sale și la chemarea de a fi preot după rânduiala lui Melchisedec. Ele 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.).

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.

În citatele despre Melchisedec, Fiul este numit preot veșnic („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 indică limpede pre-existența Fiului lui Dumnezeu (fără mamă, fără tată, fără genalogie, etc.). Ceea ce pentru Melchisedec era o lipsă de mențiune, și un context aparte, unic, netransmisibil, pentru Isus devine chiar semn al veșniciei sale nenăscute, fără început (deși în Luca 3 și în Matei 1, ni se dau genealogiile mesianice, davidice, ale lui Isus).⁹

Pasajele din 6:4-8 și 10:26-29 sunt texte în care Fiul este menționat în legătură cu apostazia sau căderea în 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. Avertizarea din aceste capitole este că nimeni care își permite o atare nesocotire nu va scăpa nepedepsit, după cum se și arată că o asemenea nesocotire înseamnă respingerea singurei baze de iertare a păcatelor omenirii. 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, care să depășească în eficiență și putere jertfa lui Isus și să acopere această nesocotire.¹⁰

⁹ 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 din jurnal.

¹⁰ Este adevărat că și de necredință poate fi cineva iertat, tot prin jertfa lui Isus. Aici însă se are în vedere o respingere patentă, fără regrete și fără întoarcere, chiar o împietrire

Prezentarea apologetică a Fiului lui Dumnezeu și a slujirii Sale conturează în Evrei o teologie mai largă a filiației, întrucât și Moise este numit fiu (dar fiu al fiicei lui Faraon, 11:24), și se arată ca și Avraam a fost gata să își sacrifice singurul său fiu (11:17) iar oamenii sunt și ei chemați „fii ai lui Dumnezeu”, supuși educației și disciplinei lui Dumnezeu (cf. cap. 12). Teologia „Fiului”, atât prefigurat cât și întrupat, apare cu numeroase nuanțe. În ce îl privește pe Isus, slujirea Sa mesianică de tip superlativ (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 restul NT titlul Fiul lui Dumnezeu apar mai rar sau eliptic, sub forma Fiul (formă care este ambiguă, putând uneori să însemne și Fiul Omului).

În 1 Petru 1:3 Dumnezeu este numit Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, dar nu apare explicit titlul Fiul.

Mai interesant este cazul textului din 2 Petru 1:17 care dă mărturie despre declarația lui Dumnezeu de pe muntele transfigurării: „Acesta este Fiul meu cel preaiubit în care îmi găsesc plăcerea”. Întâmplarea este amintită și 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

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).

Mântuitorului.¹¹ Pe de altă parte, versetul subliniază unul din locurile comune din evangheliile sinoptice și precizează cu tărie că temeiul titlului Fiul lui Dumnezeu nu este în vreo pretenție a lui Isus, nici în vreo judecată teologică a ucenicilor, ci chiar în mărturisirea Tatălui (ideea este prezentată, cu alte cuvinte, și în 1 Ioan 5). Traducerea lui *eudokesa* „îmi găsesc plăcerea” (cf. traducerile ortodoxe: „întru care am binevoit”) are multe nuanțe: nu înseamnă doar satisfacția Tatălui față de Fiul, ci 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.

Titlul Hristos (Mesia)

Hristos este echivalentul grecesc al titlului Mesia (ebr. Meșiahu) și înseamnă „Unsul”, „Cel ales”. Termenul grecesc Hristos vine de la verbul *chrío* = a unge.¹² Untdelemnul avea o rețetă specială, Exod. 30:11-38.

ELEMENTE DE TRADIȚIE MESIANICĂ ÎN VT ȘI NT

Mai multe persoane beneficiau de serviciul „ungerii” pentru o slujbă specială, sub auspicii divine: profeții (1 Împ. 19:16, Ps. 105:15, Isa. 61:1); regii (1 Sam. 10:1;

¹¹ Unii autori văd aici o încercare de a convinge că Petru, nu altcineva, a scris și epistola a doua.

¹² Grafia numelui variază în limba română, circulând atât varianta Cristos cât și cea veche, tradițională, Hristos, fiecare cu familia sa de termeni consacrați.

16:13; 1 Cr. 29:22; 2 Cr. 23:11, etc.); preoții (Ex. 40:15; Lev. 8:12). Se vorbește și în înțelepciunea intertestamentară despre acest termen (de exemplu, Psalmii lui Solomon; alte suluri de la Qumran: imaginea ungerii Împăratului sau a lui Mesia).

Pe deoparte, prin Unsul, Mesia, se înțelegea un eliberator din Israel (cf. Dan. 9:25), pe care Dumnezeu îl promite pentru întregul popor (posibil pentru întreaga omenire); pe de alta, chiar și un străin ca Cyrus putea fi numit Unsul lui Dumnezeu, unul căruia Dumnezeu Însuși îi pregătește calea pentru înfăptuiri mărețe (Isaia 45:1); în afară de acestea, Zaharia vorbește despre doi unși (două figuri mesianice care stau în prezența lui Dumnezeu, cândva în vremea sfârșitului, Zah. 4:13-14; Zaharia folosește o altă denumire pentru Mesia cel unic, anume Odrasla (Vlăstarul), Robul – cf. Isaia 48, 53 - care va rezidi Templul, care va sta ca preot pe scaunul de domnie al lui Dumnezeu, între el și Dumnezeu fiind o unire desăvârșită, Zah. 6:12-15).

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 FAPTELE APOSTOLILOR

Isus a adoptat și a folosit titlul „Hristos” cu referire la sine, într-un mod exclusiv. Apare, astfel, 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.

Titlul, evident, apare și ca subiect de controversă, așa cum se întâmplă 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; Ps. 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 asemenea, acest titlu în prim plan (Mt. 26:68, 27:17, 22; Mc. 15:33; Lc. 23:35, 39).

Marcu

Evangelhia după Marcu, deși parte din sinoptici, începe în mod neașteptat cu o hristologie „de sus” (care pleacă aprioric de la mesinaitatea și divinitatea lui Isus), când afirmă din 1:1, că „acesta este începutul evangheliei lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu”.

Următoarea referință îi aparține lui Petru, în 8:29, când simplu, în mare sa mărturisire, acesta spune „Tu ești Hristos” (referința este un text sinoptic clasic, și are mici reformulări în Matei și Luca).

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, 9:41. Întrebarea vestită despre Domnul sau Fiul lui David, din 12:35, include și titlul Hristos. În 13:21, în discursul „micii apocalipse”, Isus atrage atenția că se va spune în mod fals că „Hristos este aici sau acolo...” (implicând, că doar El este adevăratul Hristos). În 14:61 titlul Hristos devine cap de acuzare înaintea marilor preoți, alături de cel de „Fiu al celui binecuvântat”. De asemenea, în 15:32, tot marii preoți și cărturarii își bat joc de Isus spunându-i „Hristos, regele lui Israel”, cerându-i să se coboare de pe cruce ca să dovedească că este Hristosul (cf. Zah. 12:10, ideea că Hristosul avea să sufere era respinsă, se pare, de preoți).

Toate aceste utilizări atrag atenția asupra conotațiilor titlului: era folosit de Isus pentru că implica regalitate asupra lui Israel și chiar filiație divină.

Matei

Și evanghelia după Matei începe cu un titlu mesianic, „cartea genealogiei lui Isus Hristos, fiul lui David”, 1:1, dar nu la fel de tranșant ca 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 asupra nașterii din fecioară). În 1:17, titlul devine nume: Hristos (cf. și 1:18). În prezentarea istorică și dramatică pe care o face Matei nașterii lui Isus, Irod intrigat de mărturia magilor îi întreabă pe învățați despre locul nașterii lui Hristos (2:4). Cu alte cuvinte, încă de la naștere, identitatea lui Isus a avut parte de recunoaștere mesianică.

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

Binecunoscutul loc comun sinoptic al mărturiei lui Petru are o formă mai completă: „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu” (16:16). În mod interesant, aici apare tema secretului Mesianic, în 16:20, când Isus le poruncește ucenicilor să nu spună altora că El este Hristosul.

Începând cu capitolul 22, titlul Hristos apare în discuțiile din ultima săptămână la Ierusalim. De exemplu, în 22:42, apare în întrebarea despre Hristos, Fiul lui David. În 23:10, Isus afirmă despre sine că doar Hristos este „învățătorul”. În 24:5, 23, El implică faptul că doar El este adevăratul Hristos pentru că mulții alții vor veni să înșele spunând „Eu sunt Hristos”.

În final, episodul judecății aduce din nou titlul în atenție, ca acuzație (26:63) și batjocură (26:68). În final, Pilat întreabă poporul, ironic, dacă vor să le fie eliberat „Isus, cel numit Hristosul” (27:17-22).

Luca

Luca pare să corespundă mai bine modelului „pur”, sinoptic, al unei hristologii „de jos”, construite prin reconstituire istorică a lucrării și mesajului lui Isus. El nu amintește de titlul Hristos decât în 2:11, în vestirea îngerilor către păstori, 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. Tot în narațiunile nașterii și copilăriei titlul Hristos este folosit strict ca titlu în 3:15, când Ioan Botezătorul este întrebat dacă nu cumva este el Hristosul.

Lucrarea lui Isus începe din capitolul 4, inaugurată prin predica din Nazaret. Tot 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.

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

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. Titlul apare din nou drept cap de acuzare înaintea preoților, în 22:67. Înaintea lui Pilat iudeii îl acuză pe Isus legând două titluri unul de celălalt: El s-a numit „Hristos regele” (23:2).

Și Luca amintește că, atunci când era pe cruce, preoții și trecătorii îl batjocoreau cerându-i să dovedească că „este Hristosul, alesul lui Dumnezeu” (23:35, 39).

Discuția dintre Isus cel înviat și cei doi pe drumul spre Emaus include de două ori referințe la acest titlu, arătând că este esențial pentru viața și misiunea lui Isus (24:26, 46).

Faptele Apostolilor

Ca mărturie despre predicarea bisericii primare, a primilor creștini, Faptele Apostolilor include un număr surprinzător de situații în care amintește de numele

Hristos. Astfel, Petru, în predica sa de la Cincizecime, la coborârea Duhului Sfânt amintește de mai multe ori despre titlul Hristos (2:31, 36, 38): Hristos a înviat – neputând fi legat în Hades, Isus a fost făcut de Dumnezeu și Hristos și Domn, iar în numele lui Isus trebuie toți să se pocăiască și să fie botezați etc.

Petru și Ioan vindecă un om paralizat în numele lui Hristos (3:6, 18, 20; 4:10). În mod deosebit, în 4:10, este folosit titlul „Isus Hristos, Nazarineanul”. În mod asemănător, în 9:34, Petru îi spune lui Enea că Isus Hristos îl vindecă.

Rugăciunea bisericii pentru putere și mărturie în persecuție îl recunoaște pe Isus ca Domn și Hristos pus de Dumnezeu (4:26). Biserica, astfel, continuă să îl „vestească pe Hristos Isus”, în ciuda persecuției (5:42), în Templu și în case. O expresie asemănătoare apare și în 8:5, „Filip... îl proclama pe Hristos” în Samaria. Oamenii cred în „vestirea împărăției lui Dumnezeu și în vestirea numelui lui Isus Hristos” și se botează (8:12).

După ce se convertește, Pavel dovedește iudeilor din Damasc că Isus este Hristosul (9:22).

În predicarea evangheliei către Cornelius (către Neamuri), Petru afirmă că Isus Hristos este domnul tuturor și toți care au crezut sunt botezați în numele lui Hristos (10:36, 48; 11:17).

Faptele Apostolilor oferă un detaliu interesant: 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). 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.”

În numele lui Isus Hristos Pavel poruncește duhului de ghicire a lui Python să iasă din sclava posedată, în cetatea Filipi (16:18).

Titlul „Hristos” este subliniat în mod intenționat când Pavel explică sau mărturisește – și păgânilor și iudeilor –

că Isus este Hristosul (17:3; 18:5; 18:28). 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).

Ultimile cuvinte din Faptele Apostolilor conțin mărturia că Pavel predica cu îndrăzneală și învăța lucrurile privitoare la Domnul Isus Hristos (28:31).

TITLUL HRISTOS ÎN CORPUSUL IOANIN

Ioan

Evanghelia lui Ioan are o schemă interesantă de folosire a titlului Hristos. Importanța titlului apare în 1:17, când Isus Hristos este comparat cu Moise și este afirmată, din nou, 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 Simon Petru (1:41). O descoperire asemănătoare o face și femeia samariteancă și samaritenii (4:25; 29).

Cu oarecare ironie, Ioan arată cum iudeii își pun multe întrebări despre identificarea lui Isus ca Hristos: dacă nu cumva conducătorii deja au admis că Isus este Hristos, de ce vine din Galileea și nu din Bethleem (neștiind că Isus s-a născut în Bethleem), dacă nu cumva semnele făcute de Isus nu pot fi depășite nici de Hristos, când va veni etc. (7:26-27, 31, 41-42). Subiectul re-are în 12:34, în legătură cu înălțarea lui Hristos și domnia lui veșnică.

Tabloul reacției iudeilor la mesianitatea lui Isus continuă prin hotărârea de expulzare din sinagogă a oricărui om care crede că Isus este Hristos (Mesia), 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 care a venit în lume (11:27).

Isus însuși, în 17:3 (rugăciunea de mare preot), afirmă că viața veșnică este ca oamenii să îl cunoască pe Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat și pe Isus Hristos, trimisul său.

Epistolele ioanine

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). În 2:1 se spune că în caz de păcatuire, avem un mijlocitor (paraclet, cf. Duhul Sfânt, Ioan 14:26; 15:26; 16:7), anume pe Isus Hristos, Dreptul (o caracterizare unică în NT).

Recunoașterea titlului Hristos devine test al mântuirii în 2:22, Cine nu recunoaște că Isus este Hristos este mincinos, este antihrist, nu îl recunoaște nici pe Dumnezeu Tatăl, nici pe Fiul său. La fel în 4:2, orice duh care recunoaște pe Isus ca Hristos este de la Dumnezeu. Și în 2 Ioan 1:7 apare un test asemănător: înșelătorii, antihriștii sunt cei ce nu mărturisesc că Isus Hristos s-a întrupat cu-adevărat. 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.

Porunca lui Dumnezeu este să credem în numele Fiului său, Isus Hristos – și să ne iubim unii pe alții (3:23). Porunca este reluată în 5:1 (oricine crede că Isus este Hristos, e născut din Dumnezeu și iubește pe cei născuți din Dumnezeu).

Isus Hristos este autorul mântuirii și a venit cu apă și cu sânge (cf. 5:6), El este Fiul lui Dumnezeu cel Adevărat (5:20).

Isus Hristos este amintit în introducerea celei de a doua epistole a lui Ioan (2 Ioan 1:3), amintind de introducerile din epistolele lui Pavel.

Apocalipsa

Apocalipsa afirmă de la început că este revelația lui Isus Hristos (1:1). Ioan aduce mărturia lui Isus Hristos (1:2), prezentat printr-o conglomerat de titluri (1:5).

Titlul Hristos este subliniat ca atare în 11:15, Isus fiind Hristosul Domnului nostru (al lui Dumnezeu), care își ia domnia în stăpânire.

Cântecul victoriei, cântat în ceruri după înfrângerea Diavolului afirmă din nou venirea stăpânirii Hristosului lui Dumnezeu (*he basileia tou theou hemon kai he exousia tou Christou autou*) iar capitolul 20 aduce în prim plan domnia lui Hristos împreună cu cei credincioși în timpul mileniului (sau miilor de ani, *chilia ete*; 20:4-6).

Apocalipsa afirmă astfel și numele devenit clasic al lui Isus (Isus Hristos) cât și funcția mesianică de reprezentat (Hristos) al lui Dumnezeu și al omenirii care va împărăți în veci.

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, „sfînților 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 prezentări. Totuși nu pot fi trecute cu vederea câteva perspective esențiale.

Romani

Conform teologiei pauline despre ispășire, astfel, 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, care înlătură efectele căderii lui Adam (Rom. 5:15-17). Creștinii sunt botezați în moartea lui Hristos și primesc viață nouă așa cum Hristos a înviat din morți (Rom. 6:4, 9; 8:10-11); 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).

Hristos are cuvântul credinței și, de aceea, nu este nevoie să fie căutat în ceruri, sau în Hades – adică Hristos și credința în el sunt accesibili (Rom. 10:6-17). Romani 12 aduce în discuție teologia unității credincioșilor în Hristos (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). Teologia învierii din cauza și împreună și după modelul lui Hristos este dezvoltată în Romani 15.

1-2 Corinteni

Teologia legată de titlul Hristos are câteva nuanțe aparte în corespondența corinteană a lui Pavel. Dincolo de argumentarea elaborată a autorității sale apostolice, bazată pe chemarea lui Hristos, prin voia Tatălui (cf. 1Cor. 1:1 etc.), pe faptul că la fel ca oponentii săi și el era al lui Hristos (2Cor. 10:7; 11:10), slujitor al lui Hristos (1Cor. 4:1; 2Cor 11:23; cf. și o poziție unică în 1Cor. 4:15-17 – tată „în Hristos”...; evanghelist probat prin încercările prin care a trecut, 2Cor. 10-11, și prin revelațiile primite, 2 Cor. 12, cf. 12:2 „știu un om în Hristos”), și Hristos vorbea prin el (2Cor 13:3), Pavel abordează teme de maxim interes cum ar fi identitatea creștinului, relația înțelepciune – Dumnezeu, unitatea Bisericii.

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; a fi „în Hristos”, *einai en Hristo*, înseamnă de multe ori, a fi „credincios în Hristos”, sau a avea „credință în Hristos”).

Tema minții sau gândirii, sau înțelepciunii lui Hristos (care apare și în epistola către filipeni), este bine conturată în 1-2 Corinteni. Astfel, creștinii au „mințea lui Hristos” (1Cor. 2:16), dar pot fi, totuși, de trei feluri „în Hristos”: duhovnicești, trupești (firești) sau „copii” (1Cor. 3:1). Pavel devine ironic când le critică mândria și spune: „noi suntem nebuni din pricina lui Hristos (*dia Hristou*), voi sunteți înțelepți în Hristos (*en Hristo*)” (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 (*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-i sclav este un eliberat al lui Hristos, iar cine este liber, este un rob al lui Hristos (1Cor. 7:22). Și cei puternici în credință 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 epistola către 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 Hristo*), 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 (*Iesous Hristos 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 Hristo]” (tema celui de al doilea Adam, al oamenilor reprezentativi Adam și Hristos apare și în Romani). 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 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 Israel l-a pe Dumnezeu în pustia 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 pustiu Sinai), iar comuniunea cu Hristos se extinde în cina euharistică (sângele lui Hristos și trupul lui Hristos, cf. 1Cor. 10:16). Nu numai creștinul este „în Hristos”, ci și „Dumnezeu era în Hristos (*en Hristo*) împăcând lumea cu sine” (2Cor. 5:19).

Tainele vechiului legământ devin limpezi și sunt revelate în noul legământ, 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 și ei parte din Hristos (Unsul) fiind „unși” (*hrisas*) pentru Hristos, ca să îi aparțină (2Cor. 1:21). În Hristos nu este decât „da”, nu și „da” și „nu” (2Cor. 1:29). Harul lui Dumnezeu ne poartă în mod triumfal în Hristos (*en Hristo*), 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 Hristo*) asemeni unei fecioare logodite înaintea mirelui ei (2Cor. 11:2-3). Prin Hristos (*dia Hristou*) avem îndrăzneală în fața lui Dumnezeu (2Cor. 3:4). De asemeni, suntem ambasadori cu privire la Hristos (*huper Hristou*; 2Cor. 5:20). Pavel se bucură când poate vedea harul lui Dumnezeu în suferințele sale pentru Hristos (*huper Hristou*, 2Cor. 12:10).

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 Hristou*; Gal. 1:1), prin revelația (sau revelarea) lui Isus Hristos (*dia*

apokalypseos Iesous Hristos).¹³ Iudaizanții vor să strâmbe această evanghelie a lui Hristos (1:7). Ei pândesc să atace libertatea pe care creștinii o au în Hristos (*en Hristo*). În Hristos suntem îndreptățiți (2:17) și nimeni nu folosește aceasta ca un motiv de a păcătui pe mai departe. 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 lui Avraam de Dumnezeu vine peste creștini „în Hristos” (3:14). Legea este un pedagog înspre Hristos (*eis Hriston*, 3:24). Suntem fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Isus (*dia tes pisteos en Hristo Iesou*, 3:26).

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

Unul din citatele celebre este 3:28, care arată că toți creștinii sunt unul în Hristos Isus, *heis este en Hristos Iesou*, fără diferențe de neam (nici iudeu, nici grec), de stare socială (nici sclav, nici liber), ori de gen sau sex (nici femeie, nici bărbat; de fapt, Pavel zice: nici femeală, nici bărbat). În 5:6, generalizarea continuă căci în Hristos barierele culturale și religioase nu înseamnă nimic (circumcizia sau lipsa ei nu înseamnă nimic).

Numărul metaforelor crește, iar Pavel declară că el simte durerile nașterii „până ce Hristos va lua formă în voi” (4:19; un alt caz de „Hristos în noi”, *Hristos en humin*).

¹³ 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).

Prin neascultare și prin adoptarea Legii în locul credinței, creștinii pot să se despartă de Hristos (*apo Hristou*; 5:4) și să cadă din har.

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 Hristou*; 6:2, cf. Rom. 8:1-2). Epistola se încheie cu una din temele majore din Galateni, imaginea lui Hristos cel crucificat care a fost subiectul evangheliei lui Pavel, secretul mântuirii noastre, și al vieții de sfințenie (2:19; 3:1; 5:24; 6:12-14).

Efeseni

Efeseni și Coloseni au adesea viziuni teologice înrudite asupra multor subiecte teologice. 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 aparte; de exemplu, în Efeseni 1:3 creștinii sunt binecuvântați „în cele cerești (*epouranoi*) în Hristos”, o expresie care se referă fie la lucrurile spirituale în general, fie la viitorul ceresc, fie la lucrarea de mijlocitor ceresc a lui Isus Hristos, etc. Conform 1:20, pare să fie vorba de locurile din cer unde Hristos este așezat la dreapta Tatălui; conform 2:5-6 și noi suntem așezați în acele locuri „în Hristos” (fiind aduși la viață împreună (*sun*) cu El și așezați acolo sus împreună (*sun*) cu El), deci poziția poate fi și una spirituală (mântuirea omenirii prin Hristos și primirea nu doar a evreilor, ci și a Neamurilor în această mântuire este un adevărat mister al lui Dumnezeu, un mister revelat acum, 3:4-6).

Formulările complexe abundă în Efeseni. Astfel, creștinii sunt destinați spre (*eis*) înfiere prin (*dia*) Isus Hristos pentru (*eis*) Dumnezeu, conform (*kata*) plăcerii lui (sau: buneii sale plăceri; Ef. 1:5). Destinul acesta re- apare în 2:10, unde suntem „creați în Hristos Isus

(*ktisthentes en Hristo Iesou*) pentru lucrările bune pregătite de Dumnezeu”. Hristos este esența vieții creștine: suntem clădiți pe temelia apostolilor și profetilor, piatra din capul unghiului fiind Hristos Isus (2:20). El locuiește în inimile credincioșilor (3:17). Ținta maturizării creștine este statura de bărbat desăvârșit a lui Hristos (4:13).

Toate cele din cer și de pe pământ vor fi aduse sub un singur cap „în Hristos” (accentuare: *en to Hristo*) și sunt spre lauda lui (Ef. 1:10, 12; cf. Hristos, capul Bisericii, 4:15; 5:23). Bunătatea lui Dumnezeu se arată față de noi în Hristos Isus (*en Hristo Iesou*; joc de cuvinte: 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 co-moștenitoare, 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 potrivit cu măsura (*kata ton metron*) darului lui Hristos pentru fiecare și potrivit cu măsura (*eis metron*) plinătății lui Hristos (4:7, 13;).

Tema unității Bisericii în Hristos, evidențiată și până acum, ia și o altă formă, ceea 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 (dragoste și ascultare, 5:24-25), iar acest model, relația între Hristos și Biserică, este iarăși o taină de veacuri, un mister (5:32; mister sau taină este un cuvânt cheie în Efeseni). Tot Hristos este și rațiunea unei purtări cinstite între patroni și angajați (6:5-6).

Filipeni

Introducerea cu salutările uzuale în Hristos și de la Hristos (1:1-2), precizează de asemenea că cei credincioși erau numiți „sfinți în Hristos Isus” (1:1, la fel și în 4:21).

Doxologia finală include și ea numele lui Isus (4:23; tot alură de doxologie finală au și 4:7, 4:19, ambele incluzând rugăciunea ca Dumnezeu să îi păzească pe tesaloniceni și să le împlinească nevoile).

Între acestea două repere Pavel apelează des la numele lui Hristos, nu doar ca nume propriu sau 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 (venirii) lui Hristos Isus (o perspectivă eshatologică importantă, 1:6; cf. 1:10-11; sau chiar și 2:16 – spre lauda lui Pavel în Hristos; și 3:20).

Viața lui Pavel este profund marcată de prezența lui Hristos: îi iubește pe tesaloniceni cu dragostea lui Hristos Isus (1:8, îndurarea lui Hristos, lit.: măruntaiele – stomacul lui Hristos, denotând o participare reală, care mișcă întreaga ființă).

Dilemele predicării evangheliei și ale persecuției, ale închisorii, a orizontului pierderii posibile – și apropiate – a vieții îl face pe Pavel să se raporteze și mai mult la Hristos. Lanțurile sale din pricina lui Hristos (în Hristos) au fost văzute chiar și în pretoriu și în palat (1:13). Unii s-au trezit, fără să vrea, că îl vestesc pe Hristos în vreme ce îl acuzau pe Pavel (1:15-18). Pavel se bucură ca 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 Hristo, 1:21), 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 tesalonicenilor. Îi roagă să fie și ei vrednici de evanghelia lui Hristos (1:27), și lor li s-a dat nu doar să

creadă ci și să sufere pentru Hristos (1:29). Unitatea în Hristos a credincioșilor (2:1) trebuie să se bazeze pe modelul lui Hristos (gândul lui Hristos 2:5; pe Hristos îl va recunoaște, în final, toată omenirea, 2:11).

Dedicarea aceasta este evidentă în colaboratorii lui Pavel, care nu se interesează doar de ale lor, ca cei mai mulți, ci de lucrurile lui Hristos (2:21, 30). Tonul devine din nou autobiografic: Pavel se laudă în Hristos, nu în legea lui Moise, în credința lui Hristos; el a părăsit toate avantajele neamului său evreiesc ca să îl câștige pe Hristos (3:3, 7, 8, 9). Vrea să prindă premiul alergării cerești, așa cum și el a fost prins de Hristos ca premiu (3:12, 14; imaginea unei duble alergări sportive, cu premii; chemarea creștină vine din partea lui Dumnezeu, în Hristos: *en Hristo*, 3:14). Problema este, din nou, faptul că mulți se poartă ca dușmani ai lui Hristos (3:18).

Pre-doxologiile din 4:7 și 4:19 îl înfățișează pe Hristos (*en Hristo*) ca sursă a păcii creștinilor și sursă bogată, slăvită, a binecuvântărilor lui Dumnezeu în nevoile noastre.

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 [Neamurile], nădejdea slavei” (1:26-27; 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; 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 Hriston*; 2:8). În legătură cu eforturile iudaizanților,

creștinii au un semn nou al legământului, o circumcizie spirituală, a lui Hristos (2:11), căci realitatea (*soma*) este a lui Hristos, iar legea are doar umbra realității (2:17). Creștinul a murit cu Hristos (*sun Hristo*) față de abc-ul religiilor lumii (2:20) și a înviat cu Hristos (*sunegerthete to Hristo*; 3:1). În mod interesant, noi suntem „ascunși împreună cu Hristos (*sun to Hristo*) în Dumnezeu” (3:3) și vom fi arătați atunci când Hristos va fi arătat (3:4).

Hristos aduce laolaltă toate popoarele și stările sociale (3:11); pacea lui și cuvântul lui trebuie să domnească între oameni, în Biserică și în familie (3:15-16). Creștinii slujesc Domnului Hristos (3:24).

1-2 Tesaloniceni

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

Titlul Hristos apare menționat în legătură cu vestirea evangheliei (1Tes. 2:7, apostolii lui Hristos; 3:2, evanghelia lui Hristos; 5:9, suntem destinați mântuirii prin Hristos, *dia Hristou* – cf. și 2Tes. 2:14; Dumnezeu are o voie pentru noi, *în Hristos*: mulțumirea – 1Tes. 5:18).

Ceea ce este specific acestor epistole este însă referința eshatologică. Astfel, la venirea lui Isus Hristos (2Tes. 2:1; *parousia*, adică „arătarea” sau „apariția”), mai întâi învie „cei morți *în Hristos*” (1Tes. 4:16).

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 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 majore în 1 Timotei 1:15 („credincios este

cuvântul și în întregime vrednic de primit, 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). O formulare tipică unui crez se întâlnește în 2 Timotei 2:8 (unde Hristos este numit „cel înviat din morți”).

Formulările aparte continuă. Astfel, credința în care slujesc diaconii (credința creștină) este descrisă în termeni speciali: nu „credința în Hristos”, ci „credința cea în Hristos Isus” implicându-se nu numai credința, ci și organizarea vieții creștine (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 „evlavios în Hristos Isus” vor fi persecutați (2 Tim. 3:12).

1 Timotei 5:11 numele lui Hristos ajunge temei etic, aducând în discuție principii de consiliere specială (viața etică a văduvelor tinere, care nu trebuie să „se despartă de Hristos”). La fel și în 1 Timotei 5:21, Pavel îl cheamă pe Timotei la slujire „în fața lui Dumnezeu și a lui Hristos Isus și a îngerilor aleși” (cf. și 2 Tim. 4:1; o invocație extrem de interesantă, care amintește de martorii numiți în Evrei 12:1-2 și chiar în 1 Ioan 5:7-8). Ideea mărturiei și motivației la slujire re apare în 1 Timotei 6:13-14.

Epistola către Tit are o caracteristică interesantă, în măsura în care se folosește insistent de formula „Isus Hristos mântuitorul nostru” (Tit 1:4; 2:13; 3:6, cf. 2Tim. 1:10).

Filimon

Fără a avea multe referințe la acest titlu, epistola către Filimon aduce câteva contribuții interesante la teologia

paulină. Pavel se prezintă, astfel, ca „întemnițat al lui Hristos Isus” (1:1, cf. 1:9; Ef. 3:1; 4:1) și îi urează lui Filimon pace din partea lui Dumnezeu Tatăl și a lui Isus Hristos (*apo*, 1:3).

Pentru Hristos (*eis Hriston*) sunt toate cele bune care se fac între credincioși (1:6) și, de aceea, Pavel socotește că ar avea drept în Hristos (*en Hristo*) să îi poruncească lui Filimon ce să facă. Rugămintea finală este ca, în Hristos, să îi aducă liniște sau odihnă inimii (1:20; lit.: măruntaielor, stomacului) printr-o hotărâre pozitivă față de Onisim.

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 etc.

Astfel, în Evr. 3:6, Hristos este comparat cu Moise și este numit „fiu în casa sa” (sau, se poate traduce și: „fiu în casa lui Dumnezeu”). La fel, când se spune că am devenit „părtași ai lui Hristos” (3:14) sau că Hristos nu și-a luat singur cinstea de a fi mare-preot (5:5). Această temă a marii preoții a lui Hristos este continuată în numeroase pasaje din Evrei (9:11; 14, 24, 28; 10:10; Hristos este cel care împlinește o slujbă preoțească în ceruri, prin jertfa sa, adusă în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mâini omenești: Hristos – Mesia este deci nu doar un reprezentant pe pământ al omenirii, dar și unul în cer, în templul ceresc).

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. Evrei 13:8 afirmă constanța, continuitatea lui Hristos (El este „ieri și azi același, și în veci”).

Un text aparte este Evrei 11:26 care afirmă că Moise a considerat ocară lui Hristos mai de preț decât bogățiile Egiptului. Se afirmă, astfel, că Moise avea o bună înțelegere despre venirea lui Mesia și că o prețuia în chip deosebit, fiind convins că formarea lui Israel și legile de pe Sinai aveau să fie de importanță majoră în venirea lui Mesia (sau, poate fi reținută și ideea că, aici, Moise a considerat bogățiile Egiptului mai prejos de chemarea mesianică de a fi un eliberator al lui Israel, un mesia care îl prefigurează pe adevăratul Mesia).

Cartea se încheie cu o rugăciune în care apare, din nou, numele Hristos, prin care (dia Hristou) putem lucra ceea ce este plăcut lui Dumnezeu (13:21).

Pe ansamblu, în Evrei este impresionată lectura eternă și divină a lucrării lui Hristos.

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).

După epistola către evrei însă doar corespondența petrină mai vine cu o serie bogată de referințe despre titlul Hristos. Există și aici referințele comune, epistolare (1 Pt.1:1; 5:10, 14; 2 Pt. 1:1; 3:18). În afară de acestea apar multe formulări teologice interesante. Credința noastră va fi arătată, slăvită și onorată, la „arătarea lui Isus Hristos” (*en apokalupsei Iesou Hristou*, 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 (*timio*), 1 Pt. 1:19. Suntem zidiți ca pietre vii, plăcute lui Dumnezeu prin Isus Hristos (*dia Iesou Hristou*). 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 1 Pt. 4:13-14. Suntem îndemnați să îl sfințim 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 Hristou*). 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” (2 Pt. 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 (2 Pt. 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

Titlul Hristos, aduce în lumea greacă semnificațiile titlului Mesia printr-o varietate de modalități. Prin el se precizează identitatea mesianică a lui Isus, se completează înțelesul altor titluri (în cazuri de juxtapunere de titluri diferite) și se construiește o teologie complexă a vieții creștine – cu Hristos și în Hristos.

Titlul Domnul

În evreiește termenul este *adonai*, iar în grecește *kurios*. *Kurios* este folosit în NT în diverse moduri: ca titlu de respect sau ca titlu de politețe (cf. Ioan 4:1, 11:2, 6:23) și de multe ori ca traducere pentru cuvântul ebraic *adonai* (acesta, la rândul său, era adesea folosit ca referință la tetragrama *ihvh*, Iahveh, numele lui Dumnezeu în VT; de

altfel, și bine-cunoscutul nume Iehova nu este altceva decât numele lui Dumnezeu, Iahveh, pronunțat cu vocalele din *adonai*, și reprezintă o formă de evitare a pronunțării directe a numelui divin, *ha-šem*). Astfel, prin folosirea acestui titlu se recunoaște și se subliniază adeseori în NT, 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).

EVANGHELIILE SINOPTICE

Este de așteptat ca în evangheliile, în general, să fie întâlnită o diversitate întreagă 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, cel mai adesea, în citate din VT, 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. În afară de aceste situații, există și un număr de referințe ambigue pentru înțelegerea cărora este nevoie de o exegeză atentă, detaliată.

Marcu

Evanghelia după Marcu include și ea referințele vechi testamentare la Dumnezeu ca „Domn”, (cf. 1:3; predicarea lui Ioan Botezătorul; Isa. 40:3; de asemeni, lozincă 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).

Referințele privitoare la Isus încep relativ devreme, în 2:28, în pasajul în care El se numește Domn al

sabatului.¹⁴ Apoi Isus lasă să se înțeleagă faptul că El este Domnul, când îi spune celui vindecat de posesiune demonică „Du-te... și spune cele ce ți-a făcut Domnul” (5:19; deși textul poate admite o anumită ambiguitate, putând să fie vorba și despre Domnul Dumnezeu care a lucrat prin Isus). Între textele ambigue se include, cu siguranță, și Marcu 7:28, când este vindecată fiica femeii grecoaiice siro-feniciene.

Conotațiile hristologice clare sunt prezente, mai departe, în 11:3 când 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 despre Domnul – fie Dumnezeu, fie Isus (12:9; 11; 29; 30; cf. 36-37, unde Isus se prezintă ca Domnul, fiul lui David și Domnul lui David). În 13:35 (mica Apocalipsă; cf. și Matei 23-25), Isus este Domnul care vine pe neașteptate.

Ultimile referințe sunt din Marcu 16, legate de înălțarea Domnului (16:19-20). De vreme ce porțiunea 16:9-20 este un final adăugat, aceste referințe dovedesc hristologie avansată în formulări, dar provenind tot din secolul 1, de o concepție istorică nu departe de cea din Faptele Apostolilor, afirmă categoric autoritatea regală, domnească a lui Isus (El este „Domnul Isus”; Domnul lucra între ucenici și întărea mesajul prin semne).

Matei

Matei consemnează un număr foarte mare de situații în care este folosit titlul „Domnul”, extrem de multe fiind și referințele din parabole.

Urmând modelul sinoptic, și Matei conține 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). În ispitirea din

¹⁴ Pasajul nu este doar mesianic, ci afirmă și divinitatea lui Isus, deoarece numai Dumnezeu putea avea autoritatea asupra sabatului.

pustie, 4:7-10, Isus răspunde 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 9:38, Isus îi învață pe ucenici să-l roage pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul său. În mod, asemănător, nu trebuie să juri strâmb înaintea Domnului, 5:33 (cf. Lev. 19:12; Num. 30:3; Deut. 23:22-24). În 21:42, Domnul (Dumnezeu) a decis piatra din capul unghiului, indiferent de părerea zidarilor. Domnul Isus se roagă Tatălui numindu-l „Doamne” (11:25). În alt text, aproape de statutul de parabolă (mașal) Isus atrage atenția că nu poți sluji la doi domni, și lui Dumnezeu și banului (mamona; Matei 6:24, trad. Cornilescu: doi stăpâni).

Termenul începe să aibă conotații hristice începând cu 3:3 (cf. Isa. 40:3), din predica lui Ioan Botezătorul despre pregătirea căii pentru Domnul.

În Matei 7:21-22 Isus își atribuie numele de Domn și funcția de judecător la judecata de apoi (cf. Matei 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 8:2, un lepros i se adresează lui Isus cu acest titlu – și mesianic, dar și ca termen de politețe. Apoi, un centurion îl numește și el „Domnule” și 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”, nu erau gata de această decizie. În 8:25 ucenicii strigă „Doamne, salvează-ne!”, în timp ce vâsleau pe furtună, în barcă, iar Isus își arată puterea divină (și mesianică?). În 12:8, Isus este și Domnul sabatului (text sinoptic clasic). Matei 14:28-30 conține dialogul dintre Isus și Petru cu ocazia umblării pe apă (este posibil ca 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. Intrarea în Ierihon – și, deci, apropierea de săptămâna Patimilor – prilejuiește vindecarea a doi orbi care îl strigă „Doamne, Fiul lui David” (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 (politețe 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 și este folosit 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 Isus va folosi acest titlu cu privire la Dumnezeu Tatăl, cf. 10:2, 10:27, 20:42-44 – unde Isus subliniază ideea egalității Sale cu Tatăl, tocmai în contextul discuției despre cine este Domn și cine este Fiu, în psalmul lui David, 110:1. Cu excepția acestor pasaje, precum și a proclamării mesianice din 19:34 și a discuției legate de blasfemia referitoare la Beelzebul, domnul demonilor, din 11:15, titlul Domnul

este folosit cu precădere în legătură cu Isus, cu începere din 6:5, o declarație mesianică și de autoritate divină (Domn al sabatului).

Tranziția în aplicarea titlului 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).

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, 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 Ps. 110). După avertizarea lui Petru (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 calitatea mesianică a lui Isus, retroactiv, și apoi, anticipativ – și demonstrat 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 VT, dar și la lucrarea lui Isus, în NT. 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 instanțe, cum ar fi în 4:1; 6:12; 11:2, 13:13-14 (chiar și 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 6:23, unde se amintește că Domnul mulțumise lui Dumnezeu.

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 20:28 rămâne memorabil: Isus este „Domnul și Dumnezeu” său 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 confirmă acest titlu și îi dă noi sensuri).

Epistolele ioanine

Mai departe, trecând la epistolele lui Ioan, se observă că, în mod interesant, titlul Domnul lipsește din 1 Ioan. Divinitatea și autoritatea mesianică a lui Isus este afirmată aici cu ajutorul altor titluri (Mijlocitorul, Fiul lui Dumnezeu, Hristos). Totuși, epistola 2 Ioan are o altă abordare. 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. În 2 Ioan 3, totuși, apare și titlul Domnul, în salutările de la început: Domnul Isus Hristos, Fiul Tatălui. Este de remarcat formula ioanină care leagă titlul Domnul, de titlurile Hristos și Fiul.

Apocalipsa

În Apocalipsa, titlul Domnul reapare 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 (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 – al lui Dumnezeu, care este o referință implicită a domniei Sale în 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 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 sunt 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 mijloc, 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 VT (Isaia 1:9) și aplică titlul Domnul, implicit, lui Dumnezeu Tatăl. Seria citatelor din VT 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 VT, „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 VT (Isa. 45:23).

Capitolul 16, plin cu salutări creștine, are multiple referințe la titlul Domnul, mai ales cu privire la creștinii 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 Domnului 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 VT, „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 Domnului Isus la textele VT în care Dumnezeu (Tatăl – sau Sf. Treime) sunt principalul subiect, este o temă importantă în NT, 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. Efe. 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).¹⁵ Unul din lucrurile interesante din 1 Corinteni este reparația testului mântuirii – sub forma

¹⁵ 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.

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 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 imprecăție, iar al doilea, deși înseamnă „Domnul vine” a fost și el interpretat, uneori, ca o imprecăție).

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 judecății; 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 VT și legământul NT. 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 asemenea, 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 disciplină 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, 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 (2:11).

Ca de obicei, apoi, expresia „în Domnul” este o expresie preferată a lui Pavel: Pavel are încredere în Domnul că va ieși curând din închisoare (2:14); îl recomandă pe Epafrodit să fie primit bine de creștini – în Domnul, adică în calitate de frate creștin (2:29); creștinilor li se dă porunca să se bucure în Domnul și să-i fie mulțumitori (3:1; 4:4; cf. 4:10); Isus Domnul este idealul suprem al lui Pavel – pentru cunoașterea lui a lăsat totul (3:8); venirea Domnului este aproape (3:20; 4:1, 4-5); Pavel subliniază nevoia unității în Domnul, în planuri și gândire (în mod special pentru 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 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).

Correspondența tesaloniciană

Cele două epistole către tesaloniceni 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 Tes 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 – *apocalupsei 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 pastorală paulină

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, eshatologice: 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 VT: 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 VT, 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, ca atare, este denumit Domnul în Evr. 2:3, unde se dă mărturie despre cuvintele sale despre mântuire, în 7:14, unde se amintește că Isus s-a născut din seminția lui Iuda, nu din cea levitică (deci, este altfel de preot, nu un preot levitic, după modelul lui Aaron). În 8:2, este indecidabil, dar mai degrabă este vorba despre Dumnezeu Tatăl care a ridicat în ceruri adevăratul cort, adevăratul Templu. O anumită ambiguitate există și în Evr 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, în contextul învierii sale.

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 din introducere (1 Pet 1:3, 2 Pet 1:2), seria acestor referințe atinge diferite nuanțe și folosește contexte variate.

Se pune egal, astfel, între cuvintele Domnului – din VT (Isa 40:9) și cuvântul evangheliei (1 Pet 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. În mod special, se poruncește în 1 Petru 3:15, ca Hristos să fie sfântit ca Domn în inimile celor credincioși.

2 Petru 1:8, îi îndeamnă pe credincioși să fie atenți la virtuțile lor (cf. 2 Pet 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 profețit 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 NT.

Dumnezeu Tatăl este subiectul titlului în 2 Pet 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 Pet 2:11 (un text un pic obscur). Tema judecării celor păcătoși continuă și în 2 Pet 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 eshatologic, 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 eshatologică 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

Termenul grecesc *logos* (cuvânt) este intens folosit în toate cărțile NT, dar ca titlu al lui Isus apare rar. Cuvântul are un istoric grecesc și iudaic interesant, cu multe nuanțe care au definit contextul folosirii sale în NT, aplicarea sa la persoana și lucrarea lui Isus.

ISTORIC GRECESC ȘI IUDAIC

Titlul acoperă o zonă semantică largă. Ca termen grecesc *logos* (de la *lego*, a vorbi, a spune) însemna 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 doar vorbă, cuvânt rostit).¹⁶

În Septuaginta (LXX) *logos* traduce de obicei echivalentul său ebraic echivalent *dabar*, dar acoperirea semantică nu este perfectă. Ca și *logos* 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 din realitate, de lucrul denumit, de forța și prezența sa.¹⁷

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 Anaxagora, *logosul* are o funcție mediatoare între Dumnezeu și om; Dumnezeu nu este immanent, ci transcendent și comunică printre oameni prin Cuvânt, prin *logos*.

Ideea *logosului* apare și la stoici: *logosul* pătrunde în toată firea, cuvintele care poartă sămânța rațiunii. *Logosul* este rațiunea, Cuvântul se identifică cu Dumnezeu, poate fi Dumnezeu. La stoici, acesta reprezenta fărâmițarea rațiunii.

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

¹⁶ H. Liddell, *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, p. 476.

¹⁷ W. Baker, *The complete word study dictionary : Old Testament*, Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003 (2002), p. 223 (def. 1697).

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 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, soma, carne, sarx, că a devenit tangibil. Ioan menține contrastul între Duh și carne. Logosul și-a luat identitate omenească, și-a asumat corporealitate biologică, adamică (genetic adamică, prin nașterea din Fecioara Maria), dar prin înviere a depășit condiția umanității adamice.

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 pre existența 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 anumit 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 DOMNUL ÎN APOCALIPSA

Și în Apocalipsa Isus este numit Cuvântul lui Dumnezeu, într-un pasaj (19:13). Aici, de fapt, este vorba de o pleiadă de titluri ale Domnului Isus și, între ele, apare menționat și titlul *logos tou theou*. Ar fi greu de elaborat o teologie a Logosului în Apocalipsa, dar, desigur că această referință are un loc al ei în tabloul mai complet al Logosului în teologia ioină, pe ansamblu.

CONCLUZIE

Felul în care este folosit Logosul, 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 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 al doilea Adam (al doilea om)

Acest titlu apare în epistolele pauline. Astfel, Romani 5:12-20 îl compară pe Isus cu Adam, primul om, între termenii folosiți fiind *di' henos antropou* (printr-un singur om), *hen anthropos* (un singur om), *henos* (unul), *henos Iesous Christos* (unul Isus Hristos) etc. Paralelismul este eficient, din punct de vedere al mântuirii oamenilor, și duce la reversibilitatea căderii în păcat, la iertare și reabilitare (cf. 18-21: „tot așa”). Apare însă și neconcordanță, un dezechilibru în favoarea și spre sublinierea mai marii puteri a lucrării lui Isus, în comparație cu extinderea distrugerii aduse de 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. 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 păcat lui Adam. În primul rând vine altceva, nu moarte, ci har – și nu automat, prin judecata

neascultării, ci prin har, adică, prin bunăvoința lui Dumnezeu. În al doilea rând, mecanismul e diferit: greșeala pleacă de la unul și ajunge la mulți, dar harul vine peste greșelile tuturor, deodată, din partea unuia singur. Harul este mai bogat, mai îmbelșugat, vine peste toți, duce la domnie în viață alături de Hristos, nu se strecoară de la generație la generație, așa cum s-au răspândit păcatul și moartea, și nu este interesat de o simplă restabilire (restaurare) a omenirii, la starea edenică. Mântuirea prin har îi duce pe oameni mai departe decât la stadiul întâi, cel din Eden.

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 aceste pasaje Adam este primul om, omul pământesc, în timp ce Isus este omul din cer, ceresc, duhovnicesc. În primul rând apare o expresie asemănătoare cu cea din Romani, *di' anthropou* (prin om, adică: printr-un om): printr-un om a venit moartea, și tot printr-un om a venit învierea (21). Lângă ea sunt adăugate și expresiile: *en to Christo* (în Hristos), *en to Adam* (în Adam), prin care se arată legătura dintre ei și omenire, o legătură *întru* umanitate și destin (22). Apoi, Isus este reprezentativ și înainte-mergător pentru cei care vor învia, la fel ca el (23).

Paralelismul este dus mai departe în 42-54, când se explică în ce fel va avea loc înviere, ce fel de trupuri vor fi cele înviate. Oamenii înviați se vor asemana lui Isus cel înviat, așa cum se aseamnă acum cu Adam cel muritor, iar cele două trupuri se află într-o anume legătură genetică, așa cum sămânța se află într-o legătură cu planta care va răsări (deși la înfățișare sunt foarte diferite). Și aici, însă, paralelismul nu ajunge să fie unul perfect: nu toți oamenii mor ca, după aceea, să fie înviați: unii vor fi transformați după chipul lui Isus, fără a fi murit (dacă venirea lui Isus i-a găsit în viață; 15:51-53).

O teologie de același tip apare și în Filipeni 2:6-11 unde se simte, de asemenea, o paralelă între Adam și Isus. În vreme ce Adam a vrut să fie ca Dumnezeu, și a

eșuat, Isus este Dumnezeu, dar nu se ține cu mâinile de acest titlu și de această poziție, ci se dezbracă de Sine și de glorie, ia chip de om (de rob), se supune morții pe cruce, în ascultare de Dumnezeu, și devine Domnul domnilor.

Așa cum se observă, titlul comunică și ideea de paralelă cu Adam, dar și ideea unicității lui Isus, a reprezentativității Sale maxime, în urma căreia este singurul care aduce harul, iertarea, mântuirea.

CONCLUZII DESPRE TITLURILE DOMNULUI ISUS

Cu privire la titlurile lui Isus, există perspective primare, intermediare și perspective târzii. Perspectivele primare folosesc detalii despre viața pământească a lui Isus, o istorie propriu-zisă a faptelor lui. Perspectivele intermediare se referă la vestirea evangheliei către evrei (palestinieni și eleniști), apoi către Neamuri, și se folosesc de un limbaj vechi testamental, cu dezvoltări eleniste. Perspectivele târzii includ o teologie mai dezvoltată, problema persecuțiilor, încurajări și interacțiuni cu erezii, polemici. Titlurile trebuie plasate istoric și este nevoie să fie studiată zona semantică, conotațiile culturale (de exemplu, titlul Al doilea Adam îl cercetăm prin explorare semantică, este în legătură cu Fiul Omului).

Se pot observa perspective diferite la diverșii autori. Destinatar diferit, momente diferite în istoria teologică a Bisericii primare, complexitate teologică diferită.

Interesați de portretul istoric al lui Isus și de mărturia sa publică, sinopticii pun accent pe titlul mesianic Fiul omului. Poate că, în același timp, au ținut seama de un context al propovăduirii primare, care le-a limitat tipul de abordare. L-au vestit pe Hristos în lucrarea lui mesianică, nu chiar atât de mult ca Dumnezeu. Teologia acuzării și a duhurilor rele. Afirmări implicite ale filiației divine.

Ioan arată un punct de vedere mai târziu. El pune accent pe învățătura privată a lui Isus, în cercul celor 12.

El prezintă mai bine semnificația identității divine a lui Isus, relația lui cu Tatăl. Expresii standard, Hristos Fiul lui Dumnezeu. Tatăl îl iubește pe Fiul, etc.

2.2 UMANITATEA LUI ISUS

Un subcapitol major al hristologiei este cel referitor la umanitatea lui Isus. Subiectul umanității lui Isus este reflectat în primul rând în evangheliile NT (sinoptice și Ioan), care se ocupă de prezentarea istorică a vieții lui Isus, dar este bine reprezentat și în restul NT. O bună tratare a acestei teme nu poate fi dezlipită de o bună înțelegere a divinității lui Isus, deoarece aceste două naturi sunt caracteristice lui și relația dintre ele a constituit un subiect teologic important din zilele Bisericii primare până astăzi. Tema umanității este, astfel, legată în mod fundamental și de subiectul întrupării lui Isus.

Evangheliile sinoptice și umanitatea lui Isus

Evangheliile sinoptice aduc un număr mare de precizări, adeseori implicite, cu privire la umanitatea lui Isus. Matei și Luca, în mod special, abordează acest subiect în introducerea evangheliilor lor, un consemnează nașterea și copilăria lui Isus, și variante ale genealogiei Lui. Interesul lor pentru umanitatea lui Isus apare și mai târziu în narațiunile învierii, în pasajele despre arătările lui Isus după înviere și la înălțare. Marcu subscrie aceluiași tip de informații generale, fără a include însă perspectiva nașterii și copilăriei și fără a insista pe învierea în trup (detalii care par să răspundă unui interes apologetic mai târziu, în celelalte două evanghelii).

În evangheliile sinoptice Isus este prezentat ca om: El are temperament, și este supus încercărilor, lipsurilor; El este însă omul maxim, omul reprezentativ, mesianic, și se comportă ca atare, fiind confirmat de Dumnezeu.

CONCEPEREA LUI ISUS

Evenimentul conceperii și nașterii implică teologia întrupării, a asumării identității umane alături de natura divină (a coexistenței celor două naturi) precum și ideea comuniunii lui Isus cu umanitatea, rolul său reprezentativ. Și Luca și Matei prezintă amândoi nașterea specială a lui Isus. El fost conceput în mod special, prin puterea lui Dumnezeu (cf. Mt. 1:18, 20: „ea s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt”; Lc. 1:31, 35: „Duhul Sfânt Se va coborî peste tine, și puterea Celui Prea Înalt te va umbri”). Aparte de această concepere specială, prin Duhul Sfânt și din Maria, care exclude participarea vreunui partener masculin și actul procreator obișnuit (Lc. 1:34), Biblia nu vorbește de vreun alt aspect rar, de vreo dezvoltare neobișnuită a fătului sau de vreun alt caracter special al nașterii. Matei implică faptul că Iosif a văzut sarcina Mariei ca pe una normală și că era gata să o părăsească. Prin comparație cu sarcina Elisabetei și nașterea lui Ioan Botezătorul, Luca implică o sarcină normală și pentru Maria (sarcina Mariei a durat nouă luni, la fel și cea a Elisabetei; contextul ambelor este acela al unor sarcini normale, în inițierea cărora Dumnezeu s-a implicat în mod deosebit: de aceea, și nașterea propriu-zisă a fost, foarte probabil, una normală). Doctrina nașterii lui Isus asemenea unei raze de soare a apărut mai târziu, în secolul 3-4, odată cu proclamarea virginității perpetue a Mariei și înălțarea statutului ei religios.¹⁸

¹⁸ Cf. A. Kniazev, *Maica Domnului În Biserica Ortodoxă*, L.M. Vasilescu (trad), (București: Humanitas, 1998); M. I. Miravalle, *Maria, Comântuitoare, Mijlocitoare, Avocată*, Cristian Tămaș (trad), (Iași: Ars Longa, 2000); R. Laurentin și E. M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii Răsăritene* (Oradea: Logos, 1998); Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Gabriela Moldoveanu (trad.), (București: Christiana, 1995). Apologetica și devoțiunea mariană motivate de problematica întrupării au luat diverse forme, în timp, de exemplu au condus la doctrina romano-catolică despre

Trebuie observat că intervenția divină la naștere nu afectează ideea umanității integrale a lui Isus. Conceperea Sa are antecedente: Adam și Eva au fost concepuți și ei într-un mod special, creați într-un mod aparte prin intervenția lui Dumnezeu (Adam a fost creat prin intervenția directă a lui Dumnezeu, în umanitate deplină, Gen1:27; 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, dar 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

neprihănită zămislire sau imaculata concepție (în documentul *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854, Pius IX afirmă zămisirea neprihănită a Mariei. Conform acestei doctrine Maria, în mod independent de puritatea părinților săi, a fost zămislită pură de Dumnezeu – adică în momentul creării sufletului său și a infuziei acestuia în trup, potrivit concepției antropologice catolice, ea a primit un privilegiu unic, un har special, acordat în vederea nașterii mântuitorului Isus Hristos, prin care a fost scutită, i s-a acordat imunitate față de prezența păcatului strămoșesc și față de vinovăția asociată lui, deși aceasta nu a însemnat scutirea de urmările acestui păcat în plan fizic: moarte, slăbiciune, boală. Învățătura aceasta nu are suport biblic, doar o anume justificare în expresia „cea plină de har” folosită în Luca 1:28, o plinătate a harului care nu are însă conotațiile dogmatice ale doctrinei amintite. 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, această stare a umanității lui Isus nu pare să ceară cu necesitate o intervenție anterioară, pregătitoare, asupra Mariei.

umanitate lipsită de păcat, deosebită în această privință de noi, care moștenim efectele păcatului lui Adam.¹⁹

COPILĂRIA ȘI TINEREȚEA LUI ISUS

Luca arată că Isus creștea în statură și în înțelepciune, și în har – adică în 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 filosofică foarte pătrunzătoare, complexă (Luca prezintă performanțele lui Isus, în termeni asemănători cu cei prin care Plutarch descrie performanțele la școală ale lui Cicero).²⁰ 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 este remarcată tot de Luca și, astfel, îl vedem pe Isus că ține o cuvântare inaugurală în sinagoga din Nazaret, o predică care stârnește controverse pentru că se proclamă Mesia și afirmă că păgânii pot fi mai credincioși chiar și decât evreii (Luca 4:16-30). Referința clasică 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 (Marcu se referă la ea foarte sumar). Accesul lui Isus la maturitate se face printr-un examen de ascultare de Dumnezeu și de cunoaștere a Scripturii, un test care aduce aminte de porunca dată lui Adam și Evei, în Eden.

¹⁹ Fie că cineva acceptă ideea că păcatul strămoșesc se transmite, fie că nu, Isus s-a întrupat fără să ia asupra Sa natura păcătoasă sau înclinată spre păcat a omului. El s-a dovedit neprihănit și credincios lui Dumnezeu și a rămas așa, fiind acceptat și confirmat de Dumnezeu ca Mesia, prin înviere și prin așezarea Lui la dreapta Tatălui.

²⁰ Plutarch, *Cicero*, 2.1.4-6, 2.2.5-9.

Toată lucrarea lui Isus este desfășurată în această vreme a maturității și a tinereții, pe când Isus avea aproximativ 30 de ani (Lc. 3:23). Lui I se va reproșa tinerețea, în curând, într-o replică celebră din Ioan, unde i se spune că nu are nici 50 de ani dar pretinde să cunoască lucruri deosebite despre Avraam și patriarhi (foarte probabil, iudeii își închipuiau că Isus vrea să spună că l-a văzut pe Avraam într-o viziune, cf. In. 8:57).

În tot timpul lucrării Sale, Isus are dovedește trăsăturile și obiceiurile unei ființe omenești normale: el mănâncă, bea, obosește, plânge, se bucură, se joacă (îi place compania copiilor), doarme, călătorește, are temperament (se mânie), etc. Simte slăbiciunile și suferințele nepăcătoase ale unui om obișnuit.²¹

Isus este o persoană foarte populară. Uneori se supără, ceartă, muștră, își ironizează adversarii. Este foarte inteligent, are o gândire subtilă, paradoxală (cf. Pildele lui Isus), îi plac contradicțiile și enigmele, și este un mare povestitor (ex: la vindecarea orbului 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).

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 încercări (a avut luciditatea să dea replici femeilor care îl plângeau pe când ducea crucea, să îi răspundă lui Pilat și să discute cu el despre împărăția lui Dumnezeu și despre adevăr, pe când era judecat și gata să fie condamnat la moarte, și refuze discuția cu Irod, etc.).

²¹ H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică* (Buckingham: Eerdmans, 1979), 253.

Tot ca trăsătură a umanității Sale, este posibil ca în vremea vieții Sale pământești Isus să fi avut un acces limitat la datele istoriei mântuirii, în contrast cu cunoștința pe care o are Dumnezeu (Mt. 24:36). În același timp, Isus știa ce este în inima omului, atât prin intuiție cât și prin descoperirea Duhului. Deși cunoștea inima omenească (și de aceea, spune Scriptura, nu se încredea în oameni, cf. In. 2:24-25), 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, adâncimile inimii.

În esență, Isus are o umanitate la fel de curată ca și cea a lui Adam sau a Evei înainte de cădere; spre deosebire de aceștia însă Isus trăiește în Palestina, nu în Eden. Între viața Sa și viața primilor oameni există o paralelă interesantă: ei 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.

Isus va avea un trup glorificat doar după înviere. În timpul vieții sale pământești el are un trup normal, obișnuit – deși fără păcat (prin naștere) și păstrat sfânt – prin calitatea ascultării de Dumnezeu. Din acest punct de vedere se poate vorbi despre două etape ale umanității lui Isus: etapa întrupării într-o omenire decăzută și etapa umanității glorificate.

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, dar mai mare decât a lor, 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, s-a rugat și Dumnezeu a trimis focul peste jertfă, etc., la rândul Său,

Isus înmulțește hrana (pâinile și peștii, de mai multe ori), vindecă nemijlocit, merge pe apă, liniștește furtuna, 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 la ideea divinității Sale. Ele fac parte din logistica predicării evangheliei nu din orchestrarea unui spectacol mesianic.

S-ar putea ridica următoarea întrebare despre natura acestor acțiuni: reflectă ele umanitatea Sa unică, mesianică, sau divinitatea Sa, care se exprimă dincolo de capacitățile naturii umane? Se observă, astfel, că și înainte de a avea trupul glorificat de după înviere, Isus are o relație specială cu Dumnezeu și cu natura. Umanitatea Domnului Isus, anume cea neglorificată, 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. Umanitatea glorificată a Domnului Isus duce mult mai departe acest acces al umanității la legile divine ale naturii, după înviere. Învierea lui Isus este singura înviere de acest fel din toată Biblia.

Omul Isus, așa cum este prezentat în evangheliile sinoptice, este omul complet, cu temperament propriu, supus greutăților și slăbiciunilor, dar fără păcat. El este omul maxim, după voia lui Dumnezeu, investit cu autoritate specială de Dumnezeu, pe care Dumnezeu îl susține fără rezerve. De asemeni, tot ca om, Isus are o relație continuă cu Dumnezeu, prin rugăciune.

Este clar că minunile Sale depășesc chiar și cadrul omului mesianic acceptat și împuternicit de Dumnezeu și trec în zona divină, ceea ce i-a făcut pe ucenici să aibă greutate în înțelegerea identității lui Isus: El este om sau Dumnezeu, sau și om și Dumnezeu?

Evanghelia după Ioan și umanitatea lui Isus

Ioan prezintă într-un mod filosofic întruparea, arătând că natura lui Isus de a fi Logos capătă consistență materială. Prezentarea umanității este spiritualizată, se face filosofie pe marginea ei. Acest lucru rezultă din prologul Evangheliei lui Ioan, unde este subliniată preexistența divină a Logosului. El accentuează coborârea lui Isus într-o umanitate reală, făcând diferența între soma (trup, corp cu consistență fizică, observabilă) și sarx (carne, material biologic, țesut muscular, sânge, oase, celule, ADN). Cuvântul, logos, a devenit carne, sarx. La înviere este folosit același termen, sarx; El a înviat în trup, în carne.

Ioan 1.14: „Cuvântul (logos) s-a făcut trup (sarx) și a locuit printre noi”. Aici se subliniază faptul că Domnul Isus nu a „părut să fie om” (ca unii îngeri, sau ca într-o epifanie) ci 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 suflet adevărat (omul este trup și suflet, sau trup și duh, în orice caz nu este doar trup). Isus și-a asumat umanitatea în mod complet, fundamental, nu aparent, superficial.

Faptele care dovedesc umanitatea lui Isus în Ioan. Deși Ioan pare să nu pună accent la fel de tare pe umanitatea lui Isus, ca autorii sinoptici, totuși, și el îl prezintă pe Domnul Isus ca fiindu-i sete (Ioan 4), obosind, bucurându-se (participă la nuntă), plângând (în contextul morții lui Lazăr, la apropierea de Ierusalim, înainte de crucificare), adică are o viață sentimentală perfect compatibilă cu omul.

Există însă și în evanghelia după Ioan o prezentare a umanității mesianice glorificate a lui Isus. El transformă apa în vin, hrănește mulțimile, vindecă orbii, îl învie pe Lazăr.

Epistolele ioanine aduc o nouă perspectivă asupra umanității lui Isus. Aici Ioan atrage atenția că cine nu crede că Isus a venit în trup (en sarki) e în primejdie să-și piardă mântuirea, căci acesta este duhul necredinței,

al lui anticrist (1 In. 4:1-3). Domnul Isus nu înseamnă spiritualizarea omenirii, sublimarea ei în spiritual și pierderea dimensiunii trupești, El înseamnă recuperarea omenirii, a umanității fizice cât și spirituale, 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. Aici mesajul cărții Faptele Apostolilor continuă viziunea despre umanitatea glorificată a lui Isus prezentată în finalul celor patru evanghelii.

- Fapte 1:9-11, Isus Se înalță la cer până este acoperit de un nor (acoperirea ascunde finalul drumului spre cer). Înălțarea este un eveniment care aparține omului glorificat Isus. El are acces la cerul 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 îngerii care întrerup observare 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.
- 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, dar aceasta este o vedenie. El îi cere lui Pavel să rămână în Corint și să predice evanghelia.

Epistolele pauline și umanitatea lui Isus

Epistolele pauline sunt un mediu literar interesant pentru discuția umanității lui Isus. Deși nu se pune

accent pe prezentarea istorică a vieții lui Isus, ca în evanghelii, există totuși câteva detalii importante privitoare la umanitatea Sa.

De exemplu, Pavel vorbește despre nașterea lui Isus după trup, ca evreu. În Romani 1:3, se spune că El este născut din sămânța lui David (din linia genealogică a 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 Tm. 2:8).

În Romani 5:15-19 apare afirmarea lui Isus ca om unic, *to hen anthropou* (unul al oamenilor), reprezentativ, *heis anthropos* (un singur om), prin paralelism cu Adam. Prin Isus ca om, s-a făcut reversibilă, printr-un har unic, căderea omului, în care ajunsesem tot printr-unul singur, prin Adam, prin greșeala lui.

În mod specific, Pavel acordă foarte multă importanță crucificării în trup a Domnului Isus, considerând crucificarea drept element central al mântuirii noastre (jertfirea de pe cruce a fost posibilă datorită dimensiunii, identității umane, a naturii 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 recitare de crez, la întruparea în umanitate a 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: 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 aici, 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. Cu cât înaintează în vârstă, Pavel dovedește o tendință tot mai mare spre exprimări poetice, paradigmatiche, sentențioase, de tip crez.

Filipeni 2:6-11 cuprinde una din paralelele adamice clasice din NT. 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 ioanină (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 ioină 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) Dumnezeului 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, proiectul „om” este grandios în gândirea lui Dumnezeu. În plus, se poate observa că Isus își asumă umanitatea fără a se simți neconfortabil ori limitat în această postură (deși, înainte de înviere au existat limitări; oricum, și înainte și după înviere, în moduri diferite, în Isus s-au manifestat cele două naturi, divină și umană, lucrul acesta fiind tot mai bine observat în timp, de ucenicii Săi).

Paralela Adam – Isus, ca reper major al umanității Sale, nu este totală, în timpul vieții pământești a lui Isus. Din acest punct de vedere, personajul „avantajat” din punct de vedere al experienței 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 a fost întrupat într-o lume plină de slăbiciuni, iar ispitirea sa a fost mai diversă (deși a existat o ispitire centrală, 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 istoricitatea umanității lui Isus (fiu al lui David, născut din femeie, născut sub Lege, evreu, etc) dar și trans-istoricitatea Sa: 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 genealogiile lui Matei sau Luca, după cum este mai accentuată și depășirea acestei asemănări, în mod mesianic, manifestarea unei întâietăți supreme.

Paradigmele umanității lui Isus în Evrei

Epistola către Evrei reușește să comunice o perspectivă combinată, cu ecouri pauline și ioanine. De exemplu, în Evrei 1:1-2, se comunică o perspectivă de tip ioanin: „La sfârșitul acestor zile ne-a vorbit prin Fiul”, este o formulare de tip paulin, iar continuarea „... prin care a făcut și veacurile”, este ioanină.

Conform Epistolei către Evrei, Domnul Isus, în umanitatea Sa, este mai presus decât îngerii (Evrei 1.6) dar a fost pus pentru puțină vreme mai prejos decât aceștia (restricție temporară).

- Omul paradigmatic: Evrei 2:6-9, Psalmul 8:4, Iov 7:17 sunt versete aplicate Domnului Isus în acest context. Aceste exemple arată ceva din natura profeției, care este paradigmatică, adică se referă la lucrurile din acele vremuri dar și la lucrurile viitoare. 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 Isus.
- Evrei 2:10: umanitatea lui Isus este demonstrată prin suferință, care este un mijloc de desăvârșire pentru El.

- Umanitatea lui este asigurată de Dumnezeu la naștere, la fel și puritatea umanității Lui.
- Evrei 2:14: El este părtaș la existența biologică, părtaș la ispitire, fiind ispitit în toate felurile dar fără păcat. Umanitatea Lui n-ar fi fost veritabilă dacă nu ar fi fost vulnerabil la ispitire. Evrei 2:17, 18: asemănarea Lui cu oamenii în toate privințele, în afară de păcat.
- Domnul Isus și-a asumat rolul de jertfă, precum și cel de Mare Preot (tot El este și în numărul Sfintei Treimi, care acceptă aducerea jertfei).
- Crucea Domnului Isus rămâne o taină până la venirea Lui. Ea este înțelepciunea lui Dumnezeu, minunea lui Dumnezeu.
- Evrei 10:10-12: Dumnezeu a găsit o cale extraordinară de a mântui lumea, Domnul Isus venind cu sângele propriei jertfe. Grecii considerau că izbăvirea are loc prin înțelepciune, dintr-o cultură a înțelepciunii. Evreii aveau o abordare bazată pe minuni, care transcend rațiunea, care arată implicarea lui Dumnezeu. Mântuirea de la Dumnezeu implică minuni.

Ca filosof, Isus este imbatabil, iar din punct de vedere evreiesc, Isus a arătat implicarea lui Dumnezeu în lucrarea sa, prin minunile făcute, precum și prin intervențiile lui Dumnezeu la botez și pe muntele schimbării la față. Dar, la cruce, Dumnezeu descoperă problema morală a omului și aduce o soluție în forță: pentru izbăvire era nevoie de un om curat, care să accepte, ca frate întru umanitate, efectele păcatului asupra Lui. Umanitatea de păgână, sau de tip iudaic hotărăște să-L omoare, iar Isus acceptă să moară fără să riposteze, din două motive: pentru că aceasta era o decizie luată împreună cu Tatăl înainte de întrupare și pentru că dacă s-ar fi apărat putea să o facă ori ca nevinovat, ori ca răzbunare. Dacă s-ar fi răzbunat ar fi avut păcat. El a tăcut încrezându-se în natura plină de credincioșie a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că Isus a fost un om ce a murit nevinovat de mâna unei omeniri păcătoase.

Ca om, Isus a murit; ca Dumnezeu a cunoscut moartea dar în acest context moartea trebuie redefinită, pentru că

Dumnezeu nu a încetat să existe. Dumnezeu nu trece în neființă ci experimentează suferința păcatului care aduce cu sine despărțirea. Dumnezeu a suportat o sfârșiere adâncă, pentru că în Dumnezeul sfânt nu a intrat păcatul ci suferința datorită păcatului. A avut loc o sfârșiere a părtășiei Trinității. Suferința Lui e mai mare decât a omului pentru că suferința pentru păcat a fost adusă în sânul dumnezeirii.

În umanitatea Sa, Domnul Isus este ascultător și știe ce înseamnă evlavie (5:7). Există o suprapunere de identități (Mare Preot și jertfă): Evrei 9:11-12, 10:10, 20.

În umanitatea Sa, Domnul Isus stă la dreapta lui Dumnezeu dându-ne o idee a proiectului pe care Dumnezeu îl are pentru noi de a sta în prezența Lui; comparativ cu VT, unde cineva nu-L putea vedea pe Dumnezeu pentru că ar fi murit. Domnul Isus este ultima revelație cu privire la proiectul „om” și la soarta acestuia.

1-2 Petru și umanitatea lui Isus

Umanitatea lui Isus este afirmată în 1-2 Petru în mai multe locuri, de obicei în legătură cu moartea sa de pe cruce. Astfel, în 1 Petru 1:2, este vorba despre stropirea curățitoare cu sângele Domnului 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 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 prigoniți, deși fac binele. Umanitatea lui este în continuare exemplară: el a pățit 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 capitolul misterios al învierii în Duh, în care 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

Cartea Apocalipsa descrie întâlnirea reală a lui Ioan cu Isus cel înviat, printr-o serie de imagini care nu au paralelă nicăieri în NT (doar aluzii, poate, în epistolele lui Pavel). Aici se vede umanitatea glorificată a Domnului Isus în termeni care aduc aminte de apariția lui Isus către Pavel, în Faptele Apostolilor, pe drumul spre Damasc.

În Apoc. 1:10, 13: Domnul Isus este descris ca Cineva care seamănă cu un Fiul al Omului, o descriere care îndeamnă la închinare. Se aude un glas puternic, ca un vuiet, cu volumul unei trâmbițe; 1:18: umanitatea glorioasă a Domnului Isus.

În Apoc. 19:11-13: aici este prezentat Logosul, cineva care seamănă cu un om. Se subînțelege că acesta este Isus, omul glorificat, Dumnezeu care s-a întrupat.

În Apocalipsa apar ambele trăsături ale lui Isus, și divinitatea și umanitatea Sa, anume o umanitatea glorificată, domnitoare.

2.3 UMANITATEA LUI ISUS ȘI PROBLEMA PĂCATULUI

Afirmarea întrupării și, în același timp, a umanității depline a lui Isus, nu înseamnă în vreun fel diminuarea divinității Sale, și nu implică faptul că, datorită trupului omenesc, Isus cunoaștea și păcatul caracteristic oamenilor. Pe deoparte, în esența făpturii sale, ca la creație, nu detectăm păcatul; păcatul nu face parte din om în vreun mod definitiv. În această privință, Isus este, într-adevăr, un al doilea Adam, pur. El este conceput și născut fără păcat. El stă împotriva împotriva păcatului și respinge întotdeauna ispitele lui Satan, atât directe cât și pe cele venite prin oameni (întrucât natura Sa umană nu este păcătoasă El nu poate fi ispitit prin sine însuși). Problema umanității lui Isus este importantă însă, complexă, și merită studiată în contextul NT.

Umanitate și hamartiologie în autorii sinoptici

Luca și Matei descriu nașterea de origine divină a lui Isus, și se înțelege că, sub protecție divină, nașterea Sa nu i-a împărtășit vreun păcat sau vreo vină omenească prin intermediul fecioarei Maria.

De aceea, în Matei 3:14 (și textele paralele), admiterea lui Isus la botezul lui Ioan se face cu o oarecare rețineră, pentru că El nu are nici un păcat de mărturisit și este mai curat decât Ioan Botezătorul.

În Marcu 8:27-30, Matei 16:23, Isus respinge sugestia unui mesianism fără cruce și jertfă, venită de la Satan prin Petru. Ispita întreită a lui Satan se referă la resurse, la metode și la confirmarea mesianică. Isus nu vrea să folosească Scriptura ca o motivație pentru a asculta de diavolul, nu vrea să fie biruit de propriile necesități fizice în drumul său mesianic (ispita transformării pietrelor în pâini, când îi era foame), nu dorește să ajungă la cucerirea lumii prin scheme publicitare (ispita aruncării de pe Templu, ca să fie prins de îngeri), și nu vrea să primească domnia peste lume de la Diavolul, după ce se

închină Satanei (ispita împăraților lumii, văzute de pe un munte înalt).

În Matei 5-7 și în alte pasaje, Domnul Isus arată că are standarde de sfințenie foarte înalte, mai înalte chiar 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). Domnul Isus impune standarde mai stricte decât ale lui Moise (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. Legea a fost bună pentru perioada în care și pentru care a fost dată. Acum însă El vine cu o învățătură mai radicală. El nu propovăduiește, însă, legalismul. Viziunea Sa despre perfecțiune include dragostea nu trăirea supremă în restricții. În 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 ne învață să fim autocritici.

Marcu 10:17-18, Luca 18:18-19. Isus discută cu privire la cine este cu adevărat bun. Singurul care este bun, este Dumnezeu. Dacă cineva îi zice lui Isus „bunule învățător”, atunci trebuie să recunoască faptul că El un învățător divin și să îl asculte. El recomandă ascultarea poruncilor, dar mai mult decât atât: părăsirea păcatului înseamnă, de fapt, o unire cu Dumnezeu, o recunoaștere a bunătății Sale.

Deși se delimitează strict de păcat, Isus nu evită compania păcătoșilor, cărora le oferă prietenie și iertare, oportunitatea schimbării vieții. Acest paradox îi intrigă pe religioșii și puternicii vremii (Lc. 7:33-34). În schimb, Isus are o atitudine critică virulentă față de cei religioși, învățați și puternici (cf. Matei 23).

În Faptele Apostolilor Isus este numit „cel sfânt” (2:27, 4:30), „cel neprihănit” (cel drept, 7:52, 17:31).

Umanitate și hamartiologie în Ioan

Ioan aduce pe un plan nou prezentarea umanității lui Isus. El vorbește în termeni mai clari 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.

În Ioan 8:44 Isus discută cu fariseii despre păcat și afirmă că El, în calitate de Fiu, eliberează oamenii de păcat. Afirmă că este, într-adevăr, fără păcat, îi exasperează pe fariseii care decid că Isus nu este sănătos la minte (8:46).

În Ioan 12:10, 11, motivul pentru care se hotărăsc conducătorii să-L omoare nu este că ar avea păcat, că ar fi păcătos ci gelozia politică (cf. și 10:37, 38).

Ioan 14:10-11, 31. Faptele lui Isus sunt dovada lipsei de păcat din viața Lui.

Ioan 15:10, Isus nu are păcat pentru că El a păzit poruncile Tatălui, a stat în ascultare față de Dumnezeu.

Ioan 17:4, Isus afirmă că este sfânt și că este una cu Tatăl.

În 1 Ioan 3:5, se arată că, pentru a lua păcatele lumii, Isus trebuia să fie El însuși fără păcat. Prin contrast cu el, 1 Ioan 1:8, dacă spunem că n-avem păcat, ne înșelăm singuri.

Umanitate și hamartiologie în epistolele pauline

Învățătura despre lipsa de păcat a lui Isus este mai nuanțată în Pavel, mai detaliată. De exemplu, Romani 8:3 (cf. Rom 5:14) Isus a fost trimis într-un trup asemănător cu al păcatului („în asemănarea cărnii păcatului”). Isus vine într-o umanitate păcătoasă, dar trupul său nu este păcătos este doar de același fel cu trupurile celor care sunt păcătoși. În Filipeni 2:7 întâlnim o expresie asemănătoare: El s-a făcut „asemenea oamenilor”, s-a dezbrăcat de Sine, a luat formă de rob (slujitor) – deși era în formă (sau natură) de

Dumnezeu, s-a făcut om (cu înfățișare și ființă de om), a murit (ca om; deși a suferit povara păcateleor și a despărțirii de Tatăl – și în calitate de Fiu divin). Isus s-a întrupat într-o umanitate adevărată, care simte efectele păcatului și poate experimenta moartea dar nu a luat în sine nimic păcătos, în firea, în natura Sa omenească.

2 Corinteni 5:21 arată clar că nu există legătură între Domnul Isus și păcat. El nu a făcut păcat ci Dumnezeu l-a făcut păcat pentru noi (joc de cuvinte tipic paulin, cu sens metaforic).

Umanitate și hamartiologie în epistola către Evrei

Evrei 4:15 spune că Isus a fost ispitit la fel ca și noi, dar fără păcat. Ca mare preot perfect, El nu are păcat și nu trebuie să aducă mai întâi de toate o jertfă pentru păcatele Sale și apoi una pentru păcatele oamenilor. El aduce doar o singură dată jertfă și aceasta este o jertfă pentru păcatele oamenilor. El se aduce pe Sine jertfă, o jertfă perfectă, fără cusur, fără defect, deplin acceptabilă înaintea lui Dumnezeu. El este mare preot și jertfă.

Dacă Isus nu a avut păcat în trupul Său, nu înseamnă că El nu a fost vulnerabil față de păcat. Sfințenia Sa nu este una automată. El a rămas fără păcat, pentru că, în calitate de om, a continuat să asculte de Dumnezeu, să se roage, să ia deciziile care se impuneau, să urmărească voia Tatălui. El a fost vulnerabil față de păcat dar și-a menținut curăția prin ascultare de Dumnezeu și prin Duhul Sfânt. El ne este cu adevărat un model nouă, ca frați și ca ucenici ai lui (Evrei 12: El s-a împotrivit păcatului până la sânge, până la moarte; noi încă nu am fost ispitiți în felul acesta; putem să luăm exemplul de la El).

Concluzii despre umanitatea lui Isus

Umanitatea lui Isus este o umanitate adevărată, sfântă (lipsită de păcat), și trăită în două etape: etapa vieții umane de până la cruce și etapa vieții umane glorificate, după înviere. 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). Isus reprezintă o umanitate esențială, sfântă, o umanitate reprezentativă și mântuitoare, o umanitate care este confirmată de Dumnezeu în timpul vieții și prin înviere și prin care Dumnezeu revelează perspectivele noi ale umanității recreate în felul acesta, după înviere și înălțare, după cum va face și în viitor, la venirea din nou a lui Isus. Autorii NT comunică aceste lucruri în moduri diferite:

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 Sa este umanitatea mesianică, sfântă a omului pe care Dumnezeu îl acceptă și îl confirmă.

Ioan afirmă asumarea condiției umane a Logosului divin și etern, și păstrarea superlativelor divine: în el au oamenii lumina, harul, în El nu este păcat. Recunoașterea umanității, a întrupării ajunge o marcă a adevăratei credințe – în epistolele lui Ioan, și predicarea creștină apostolică este centrată pe experiența, pe cunoașterea directă a acestei umanități a lui Isus în care se revelează Dumnezeu. Apocalipsa se concentrează, la fel, pe o umanitate glorificată a lui Isus, trăită în relație specială cu divinitatea Sa.

Cele mai tranșante și mai profunde observații teologice despre umanitatea lui Isus se află în corpusul paulin. Aici paralela adamică este afirmată după cum cadrul ei este și depășit de destinul lui Isus. Omenirea devine părtașă la această umanitate nouă prin unire cu Hristos capul Bisericii, mirele miresei – adică al Bisericii.

Isus este cu adevărat chipul văzut (eikon) al Dumnezeului celui invizibil, centrul și scopul creației.

Și în Evrei apare o învățatură importantă despre umanitatea lui Isus. El este prezentat ca distinct și superior în umanitatea Sa, față de îngeri, și superior în chemare și slujbă față de precursorii Săi religioși (Moise, Iosua, Avraam, Levi, Melchisedec). Isus este prezentat în Evrei ca mare preot și ca jertfă, ca înainte mergător și ca exemplu pentru credincioși (o idee paulină), ca Domn și întemeietor de legământ.

Domnul Isus a fost om cu adevărat, nu s-a dezis de umanitatea sa până azi, 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 glorificate 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. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI PNEUMATOLOGIA NT

Pneumatologia este una din temele cele mai importante ale NT, ale teologiei creștine, în general. Teologia despre Duhul Sfânt din NT este la fel de revoluționară, în raport cu VT, ca și teologia despre Isus, Fiul divin întrupat; ambele sunt cruciale pentru înțelegerea lui Dumnezeu ca Sfântă Treime.

Învățătura despre Duhul Sfânt este prinsă în conceptele NT (în predicarea mântuitorului Isus, în predicarea apostolilor), dar în forma în care o înțelegem azi a fost dezvoltată și aprofundată de învățătorii și Părinții Bisericii din secolele trei-patru dH. Ei au exprimat cu claritate aceste două învățături bazându-se pe textele care se referă distinct la două sau la toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi în NT, precum și la aluziile sau referințele din VT.¹ Teologia despre Duhul Sfânt ridică, de asemeni, probleme de teologia ființei, în general, a ființei lui Dumnezeu, precum și a ființei omenești (omului i s-a dat să aibă o parte spirituală, nu doar fizică - Dumnezeu îl face pe om din țărâna pământului și apoi suflă în el suflare de viață, Duhul său).

Din punct de vedere al terminologiei, în Scriptură există doi termeni referitori la Duhul sfânt, unul ebraic și

¹Terminologia 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).

unul grecesc. În limba ebraică duh se traduce prin *ruah* – un termen de genul feminin, aflat în contrast cu *basar* – carne (trup; cf. și *adamah* – țărână, și Adam – numele primului om), și într-un anume paralelism cu *nefeș* – suflet (gât, suflare, ființă). *Ruah* poate însemna și vânt ori suflare, în general. Genul feminin al cuvântului i-a încurajat pe unii teologi să dezvolte o teologie a nuanțelor existente în Sfânta Treime, potrivit căreia Duhul Sfânt ar reprezenta un concept feminin. Oricum ar sta lucrurile, trebuie observat că Dumnezeu folosește un număr mare de metafore în Biblie ca să se descrie pe sine în relație cu oamenii (tată, soț, leu, vultur, alte păsări, etc.), iar genul termenilor omenești nu este, în mod particular, relevant.²

În limba greacă, termenul pentru duh este *to pneuma*, de gen neutru, și are și el semnificația de vânt, aer, sau suflare.³ Septuaginta a tradus termenul *ruah* prin termenul *pneuma*. În ce privește concepția despre om, dacă evreii aveau o concepție dihotomică, văzându-l ca pe o ființă cu două părți, una materială și una spirituală (*basar* și *ruah*), grecii înțelegeau omul ca ființă trihotomică formată din suflet (*psuche* – sediu al

² Prezența celor două genuri, masculin și feminin, la specia umană, ar putea fi în primul rând o însușire care indică înrudirea cu celelalte ființe și exprimă ideea de procreare. Dacă această însușire reflectă și principii divine, existente în Sfânta Treime, aceasta ar fi posibil, având în vedere crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Totuși, Dumnezeu nu are un gen anume, sau genuri, ca oamenii, deși se poate observa că în general este descris la masculin. În privința aceasta, așa cum se va vedea, este remarcabil că apostolul Ioan se referă la Duhul Sfânt, în limba greacă, cu ajutorul pronumelui demonstrativ masculin.

³ 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.

sentimentelor și gândirii), trup (*sarx*) și duh (*pneuma*, sediu al existenței spirituale).

BAZELE TEOLOGICE ALE NT: DUHUL SFÂNT ÎN VT

În VT 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 asemeni, 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.

Astfel, Duhul lui Dumnezeu este suflat în nările omului 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* intră în domeniul metaforei și poate desemna mintea omului, judecata lui. Iov 27:3; 33:4 omul trăiește cât timp are suflare sau *ruah* în el. Iov 32:8; 33:4 viață, inteligența este lucrarea Duhului Sfânt (termenul poate însemna simplu, vânt, aer, cf. Iov 41:16).

Uimirea poate avea de a face și ea cu duhul, cu *ruah*, și astfel se face că împărăteasa din Seba rămâne literal „fără suflare” la vederea înțelepciunii lui Solomon (1 Regi 10:6). *Ruah*, apoi, poate avea legătură cu personalitatea unui om: un poate avea un duh răbdător, etc. (Proverbe 17:27. Numeri 5:7, Eclesiastul 7:8. *Ruah* se poate referi chiar și la trupul omenesc; astfel, în Daniel 5:20, duhul lui Nebucadnețar s-a împietrit (cu referință la îmbolnăvirea sa fizică și psihică). Psalmul 51:15 (?), Isaia 63:10. *Ruah* descrie personalitatea lui Dumnezeu. Alte referințe importante sunt Isaia 29:9; Ezechiel 36:26; Isaia 40:13; Daniel 5:15.

Dumnezeu pune Duhul Său peste profeți, care sunt echipați să profetească. Dumnezeu pune Duhul Său peste liderii împăratului, care sunt echipați să conducă.

Dumnezeu pune Duhul Său peste meșteri, înțelepți, care sunt echipați să construiască uneltele din Cortul Întâlnirii (Bețaleel) sau să ghicească (Daniel). Duhul poate să vină peste cineva la începutul unei lucrări și apoi pleacă (cf. regele Saul). Duhul Sfânt este legat de esența omului, iar păcatul aduce retragerea Lui, care înseamnă încetarea vieții Ex. Geneza 6:3 aplicarea și mai drastică a deciziei de la Geneza 2:16-17. Retragera puterii și a autorității lui Dumnezeu, o anumită plinătate = atunci când Duhul Sfânt pleca, această prezență sau plinătate înceta (Duhul Sfânt lucra potrivit unui alt regim de prezență în om, în VT, înainte de jertfa lui Isus). Prezența Duhului Sfânt semnala prezența lui Dumnezeu. Profetii despre Duhul Sfânt: Duhul Sfânt este Duhul care împuternicește pentru lucrare, dă putere, mărturie și viziune (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 creației (11:1-2). În Isaia 42:1-4 Duhul este peste Mesia; pasajul este citat și în Matei 12:8. În Isaia 61:1 Robul Domnului vorbește că Duhul Domnului este peste El - pasajul apare citat în Luca 4:18-21.

În timpul intertestamental Duhul Sfânt este înțeles ca având o acțiune (lucrare) de curățire, purificare, așa cum se găsește reflectat și în scrierile de la Qumran.

În perioada VT era greu de înțeles că Duhul Sfânt este o Persoană în cadrul Sfintei Treimi, reprezenta mai mult o prezență. Duhul are două lucrări: lucrarea individuală și lucrarea colectivă. Uneori Duhul vine peste o persoană, este vorba, deci, de o lucrare individuală a Duhului Sfânt. În alte cazuri, El are o lucrare colectivă, comunitară. În Geneza 6:3 este vorba de lucrarea colectivă a Duhului. În Ezechiel 37 Duhul lui Dumnezeu naște un popor, este o lucrare colectivă. În Ioel 2:28 Duhul Sfânt va fi turnat peste orice făptură, din nou o lucrare peste întreaga comunitate. Isaia 44:3 lucrarea

colectivă a Duhului Sfânt. În VT apare mai mult lucrarea individuală a Duhului Sfânt, dar se poate observa și lucrarea Sa colectivă în Creație, la încredințarea de lucrări și misiuni sfinte, la pedepsirea păcatelor poporului și, în același timp, în aducerea timpurilor de restaurare.

DUHUL SFÂNT ÎN NOUL TESTAMENT

În NT Duhul Sfânt este privit ca o Persoană din Trinitate. Primul lucru care iese în evidență este Mesianitatea lui Isus și, anume, o mesianitate de natură divină, așa încât atât din autorii sinoptici cât mai ales din evanghelia după Ioan se înțelege că Isus este Fiul lui Dumnezeu, este deopotrivă cu Tatăl, de aceeași natură și cu aceleași prerogative generale, deși, cel puțin ca om, dacă nu și în alt fel, într-o relație specifică cu Dumnezeu Tatăl, într-o relație de Tată – Fiu unic (prin generare eternă și, apoi, prin întrupare). Cea de-a doua descoperire pe paginile NT este că Duhul Sfânt este și El Dumnezeu și împreună cu Tatăl și Fiul ei formează Ființa Treimică a Dumnezeirii. Dificultățile în înțelegerea Sfintei Treimi sunt destul de mari. Pe deoparte, Mesia, adică Hristos, era conceput ca un reprezentant al omenirii, iar divinitatea sa era mai puțin clară în VT (deși profeții Isaia și Daniel lasă să se înțeleagă destul de mult că Mesia este mai mult decât un om). Pe de cealaltă parte, Duhul Sfânt este asociat mult mai ușor cu divinitatea, în VT, dar rămâne de lămurit în ce măsură există ca o persoană aparte sau este doar o expresie echivalentă, o descriere echivalentă a prezenței lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere trebuie spus că NT este fundamental în clarificarea problemelor și că doctrina despre existența treimică a lui Dumnezeu își are originea în NT, în învățăturile lui Isus și ale apostolilor, deși are referințe indirecte și ecouri chiar și pe paginile VT.

În NT sunt trei autori care scriu mai mult și mai complex despre Duhul Sfânt, decât ceilalți: Luca, Ioan și Pavel. Fiecare are sublinierile sale aparte, dar, pe ansamblu, teologiile lor sunt compatibile și complementare.

Importanța lucrării Duhului Sfânt în viața creștinului și în cea a Bisericii este una esențială. Biserica nu ar putea exista fără Duhul Sfânt, iar creștinul nu ar fi reînnoit în viața sa spirituală, fără Duhul Sfânt. Nu se poate vorbi de existența Bisericii înainte de pogorârea Duhului Sfânt la Rusalii (Fapte 2).

Evangeliiile sinoptice

Caracteristic evangheliilor sinoptice este prezentarea sa în relație cu lucrarea mesianică a lui Isus. Până la un punct ele dau același tip de mărturie despre Duhul Sfânt, dar, așa cum se poate observa, Luca are un mesaj aparte, mai bine conturat.

MATEI ȘI MARCU

Matei menționează de la început conceperea lui Isus de la Duhul Sfânt (1:18, 20). În mod asemănător și Luca (1:35), deși el are o prezentare mai amplă a lucrării Duhului în începutul vieții lui Isus (și nașterea lui Ioan Botezătorul este sub influența Duhului Sfânt).

Apoi, trebuie remarcat că toate evangheliile au la începutul lor pasaje despre mărturia lui Ioan Botezătorul cu privire la Mesia. El 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). Pasajele sunt importante pentru că arată că Isus este profetul care aduce sfârșitul timpurilor vechi și începutul veacului nou, bazat pe o nouă revelație și arătare a Duhului Sfânt. Deși i s-au căutat diverse înțelesuri, sintagma „Duh Sfânt și foc” poate fi o hendiadă, adică o formulare cu înțeles unic,

deși este exprimată prin doi termeni (un singur concept prin doi termeni). În acest sens, Ioan nu vestește doar venirea vremii din urmă, dar și caracterul divin al lui Isus (doar Dumnezeu putea dispune de manifestarea Duhului Sfânt), precum și faptul că această vreme din urmă aduce cu ea o judecată (asocierea 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 iohanin cu apă – sau în apă (*en hudati*) cu cel al lui Isus, în Duhul Sfânt (*en pneumati*). De remarcat, în ambele situații, prepoziția în (*en*). 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, deși o simbolizează; traducerea prepoziției *en* prin prepoziția *cu* este discutabilă, fiind de preferat prepoziția *în*, 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 este

menționat ca *baptisei en pneumati hagio kai puri*, traducerea cea ai apropiată de original fiind „va boteza în Duhul Sfânt și foc” (prezența hendiadei cere aceeași prepoziție, iar o distincție teologică între cei doi termeni va sublinia și folosirea – nefolosirea prepoziției *en*; 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, 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 Domnului 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, nimeni nu 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 NT 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 NT 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 Domnului 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*; Luca adaugă „în chip trupesc (*somatikos*), ca un...”). Trebuie precizat că această manifestare fizică 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, Baalzebub. Aceasta este hula⁴ împotriva Duhului Sfânt: să vezi că ceea ce se face se face prin puterea Duhului, dar să atribui lucrările Duhului, puterii celui Rău. Unii comentatori sunt și mai drastici: hula împotriva Duhului este să vezi că Duhul a lucrat prin Isus, dar să atribui lucrările lui Isus, celui Rău (în cazul acesta, un asemenea păcat nu îl puteau face decât contemporanii nesinceri ai lui Isus). Hula împotriva Duhului Sfânt ar putea fi echivalentă cu respingerea mântuirii. Faptul că această hulă nu poate fi iertată arată gravitatea nesincerității și a respingerii lui Isus. Este posibil să însemne lipsa

⁴ 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, sub demnitatea primei folosințe. Cu alte cuvinte, însemna a arunca, a disprețui, a sorti ceva distrugerii.

veșnică de iertare – și pedeapsă veșnică, sau să însemne că, și dacă s-ar pocăi de așa ceva, un om tot va fi pedepsit într-un fel, pe pământ, pentru că și-a permis să vadă mărturia Duhului în Isus și totuși să dea interpretări false, nesincere (în acest caz, pedeapsa nu ar avea o valoare veșnică).

În final, 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 (Mt 10:18-20, Lc 12:11-12; o interesantă paralelă la textul ioanin care spune că Duhul vă va aduce aminte ce v-am învățat, cf. In 14:26).

LUCA ȘI ACCENTELE SALE DESPRE DUHUL SFÂNT

Evanghelia lui Luca este recunoscută ca o evanghelie unde învățătura despre Duhul Sfânt este o temă majoră. Luca urmărește accentele și textele sinoptice, în general, dar vine cu numeroase alte pasaje, cu multe detalii și precizări legate de Duhul Sfânt.

De la bun început, în narațiunile nașterii și copilăriei lui Isus, Duhul Sfânt apare implicat în anunțarea nașterii lui Isus, dar și a lui Ioan. Zaharia, Elisabeta, Maria, precum și Simon, vorbesc plini de Duhul Sfânt (Luca 1-2).

Duhul Sfânt este prezent la botezul Domnului Isus: Până acum Duhul sfânt era înțelepciune, suflare de viață, dar aici apare în chip de porumbel (Luca 3:22; Luca spune ca Duhul a aparut în chip trupesc, *somatikos*, sub forma unui porumbel: este folosit termenul *soma* nu *sarx*, carne, pe care îl folosește Ioan despre întruparea lui Isus, Ioan 1:14. Duhul nu se întrupează biologic ca porumbel, ori în ființa unui porumbel, ci apare sub *forma* unui porumbel). Această imagine face referire la Geneza 1:2 unde Duhul se mișca deasupra apelor (aici verbul „se mișca” este cel care exprimă mișcare unei păsări care învolbura apele cu bătaia aripilor ei). Duhul Sfânt este prezent peste apele Iordanului așa cum a fost peste apele

de la creație; paralela indică spre limbajul și evenimentul creației. Ideea care reiese din limbajul și imagistica acestor mărturii este că nașterea și botezul Domnului Isus sunt de magnitudinea creației.

Duhul Sfânt este apoi prezent la ispitirea Domnului Isus. Duhul Sfânt Îl împinge pe Isus, Îl determină pe Isus să meargă în deșert, ca să fie testat la fel l-a supus Dumnezeu și pe Adam la un test al ascultării și credincioșiei. 4:1 Isus este dus de Duhul Sfânt în pustie, dar Isus este plin de Duhul Sfânt. 4:14 Isus se întoarce plin de puterea Duhului Sfânt. În Matei 4:1 nu se pune același accent pe Duhul Sfânt, iar Marcu nu menționează nimic deosebit despre Duhul Sfânt, în comparație cu ceilalți autori sinoptici.

Duhul Sfânt este prezent la inaugurarea lucrării Domnului Isus. În Luca 4:18 Isus citește pasajul din Isaia.

Duhul Sfânt este amintit în lucrarea de exorcizare la sinoptici. Matei este mai clar decât Luca în privința faptului că prin puterea Duhului Sfânt duhurile necurate sunt scoase din oameni. Toate Evangheliile menționează că Isus este acuzat că scoate draci cu duhul lui Belzebul, iar, ca răspuns, Isus vorbește despre hula împotriva Duhului Sfânt. În Matei și Marcu hula este legată de predicare lui Isus atunci erau dovezile cele mai mari despre mărturia lui Isus. Luca leagă hula de predicarea ucenicilor și de mărturisirea ucenicilor (în Luca 12:10 vorbește despre prigonirea ucenicilor). Este posibil să păcătuiești împotriva Duhului Sfânt și după generația care a fost după Isus?

În Luca 10:21 Isus se bucură în Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este legat de învățătura lui Isus Isus dă învățătura prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt apare ca putere și călăuzire în timp de persecuție. În Luca 12:12, Marcu 13:11, Matei 10:19-20, Duhul Sfânt dă mesaj. Duhul Sfânt vine, ca răspuns la rugăciune în Luca 11:13 Tatăl dă Duhul Sfânt, iar în Matei 7:11, Tatăl va da lucruri bune celor ce I le cer. Luca înțelege că Dumnezeu Tatăl

dă Duhul Sfânt celor care I-L cer, nu este vorba de plinătatea Duhului sfânt sau de Botezul cu Duhul Sfânt

Duhul Sfânt apare în formula de botez și în Marea trimitere (Matei 28:18-20). Duhul Sfânt și puterea Duhului Sfânt sunt promise în Luca 24:49 și în F.Ap. 1:8. Luca face deosebire între Duhul Sfânt și putere: Duhul Sfânt nu este o putere. Astfel de sublinieri arată caracterul dezvoltat al teologiei lucane, care se apropie de cea paulină și ioinină, mai mult decât teologiile lui Matei și Marcu.

CONCLUZII DESPRE PNEUMATOLOGIA SINOPTICĂ

Referințele de bază la sinoptici au de a face cu VT, și anume: creație, viață, restaurare, putere peste demoni, în cadrul lucrării lui Mesia. Duhul Sfânt dă viață și lui Adam și lui Isus, este implicat la nașterea lor în mod asemănător.

În NT se vorbește despre nașterea lui Isus prin conceperea sa în trupul Fecioarei Maria, prin puterea Duhului Sfânt. Duhul dă viață. Conceperea lui Isus este un eveniment de magnitudinea Creației. Isus este născut fără păcat, prin implicarea specială a Duhului Sfânt (în vreme ce, omenirea trăia într-o epocă de retragere a Duhului Sfânt, cf. Geneza 6:3). Matei și Luca atrag atenția în mod explicit asupra acestei implicări a Duhului.

În evangheliile sinoptice există puține referințe trinitare explicite (cf. Matei 28:18-20). Există și referințe implicite, imagologice, cum ar fi la botezul Domnului Isus sau la Muntele schimbării la față.

O caracteristică generală a evangheliilor și, astfel, și a evangheliilor sinoptice, este prezentarea predicării lui Ioan Botezătorul care face o legătură clară între lucrarea Duhului în VT și lucrarea sa în NT, odată cu venirea lui Mesia. Luca pune un accent deosebit pe lucrarea și plinătatea Duhului, atrăgând atenția că Duhul Sfânt este

dat celor care Îl cer (care îl așteaptă) și că Tatăl este bucuros să Îl dea.

Pe ansamblu, în evangheliile sinoptice lucrarea Duhului Sfânt are înțeles mesianic (arată lucrarea Domnului Isus) și colectiv (judecă poporul și este o făgăduință a Tatălui).

Ioan despre Duhul Sfânt

Ioan este și el preocupat în mod special de identitatea Duhului Sfânt. În evanghelia lui Ioan, Duhul Sfânt este menționat ca o persoană de gen masculin (cu pronumele masculin de depărtare *ekeinos*, acela, deși în greacă *pneuma* este un substantiv de gen neutru). La început, există un punct comun cu Evangheliile sinoptice, în menționarea Duhului Sfânt la botezul lui Isus și în predicarea lui Isus. Curând, însă, Ioan aduce propriile sale sublinieri.

DUHUL SFÂNT ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Așa cum s-a observat și în evangheliile sinoptice, și în Ioan una din primele referințe la Duhul Sfânt este cea privitoare la predicarea lui Ioan Botezătorul, Ioan 1:32-34. Apoi apare referința de la botezul lui Isus, unde Duhul apare sub forma unui porumbel (imagine care trimite la evenimentul creației). Ioan este singurul care explică sensul apariției Duhului Sfânt la botez și felul în care a fost dat acest semn: lui Ioan Botezătorul i-a spus Dumnezeu mai dinainte că acela peste care va fi văzut Duhul venind și rămânând, acela este Mesia (1:32-34). - Ioan precizează cine a văzut porumbelul, și că acest lucru este o împlinire a unei promisiuni date înainte de Dumnezeu lui Ioan Botezătorul. Aici Ioan dă o mărturie istorică de bază, aducând detalii unice, foarte importante în legătură cu predicarea și lucrarea lui Ioan Botezătorul.

În continuare Ioan redă învățătura despre Duhul Sfânt prin citarea unui număr de dialoguri ale lui Isus cu diverse persoane, femei și bărbați, apostoli și ucenici.

În capitolul 3, Ioan arată învățătura lui Isus despre Duhul Sfânt în dialogul său cu Nicodim. 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, *pneuma*). Totuși Duhul nu este un vânt, el este „asemenea” vântului... Duhul este o persoană, nu o forță, o energie). Ca să intre cineva în Împărăția lui Dumnezeu trebuie să se nască din apă și din Duh (3:5) una și aceeași experiență (posibil o *hendiadă*, un singur concept). Menționarea prezenței apei și a Duhului face trimitere la Geneza unde omul este creat din pământ și i se suflă Duh de viață. În Ioan 3:34, în cadrul discuției dintre Isus și Nicodim, se vede natura nelimitată, incontrollabilă, de nepătruns în esența ei, natura divină a Duhului Sfânt.

Al doilea dialog care prezintă lucrarea Duhului este cel dintre Isus și femeia samariteancă, în Ioan 4. În Ioan 4:23, 24 Duhul Sfânt este Cel care asigură închinarea adevărată. Esența închinării este închinarea în Duh și adevăr. Închinarea adevărată se face la nivel duhovnicesc nu geografic (pe munte), în „duh” și „adevăr”, ceea ce indică noul tip de închinare. În versetul 23 se face o paralela între Duhul Sfânt și duhul omului. Versetul 24 conține adevărul că „Dumnezeu este Duh” (o afirmație ontologică despre Dumnezeu Tatăl, precum și despre Sfânta Treime), care arată că epoca mesianică a venit, Duhul Sfânt fiind Cel ce însoțește închinarea și fixează regulile închinării.

Un al treilea dialog despre Duhul Sfânt are loc în Ioan 6, 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 (idee colaterală: procesele biologice ale „cărnii” nu pot face un salt esențial spre o natură superioară, spre o existență

spirituală; contra teoriei *punctului omega* a lui Teilhard de Chardin; în general, contra teoriilor evoluționiste, necreaționiste, nebiblice. Intervenția Duhului este singura care poate asigura accesul la următorul nivel de existență).

Este interesant felul în care Ioan se referă la Rusalii în 7:38-39, explicând că Isus a anticipat și promis această coborâre a Duhului Sfânt. Prin contrast, în Ioan 20:19-23 apare o altă însuflare de Duh Sfânt, diferită de cea de la Cincizecime, chiar dacă este și ea după înviere. În Ioan 20 Isus își încurajează ucenicii ca să nu le mai fie frică de soldații romani și iudei și-i trimite ca martori ai învierii. Reacția ucenicilor lui Isus la profeția sa din 7:38-39 pare să fie că au reținut cuvintele lui (de exemplu, Ioan a reținut explicația), dar este foarte probabil că au înțeles-o deplin doar după ce s-a împlinit efectiv, după învierea și după înălțarea lui Isus. Pasajul în sine este extrem de prețios, arătând cum Isus a anticipat evenimentele de la Cincizecime și cum ucenicii și-au amintit despre aceasta, mai târziu.

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). El nu poate fi primit de cei necredincioși, de lume, ci doar de cei credincioși. Aici apare o anumită corespondență cu tema necunoașterii căilor Duhului, din Ioan 3 (nimeni nu vede vântul, doar îi aude vuietul). Tema legăturii dintre Duhul Sfânt și cunoaștere este caracteristică lui Ioan.

Ioan atrage atenția că Duhul Sfânt este o Persoană și intenționat se referă la El cu demonstrativ masculin *acela* (*ekeinos*), care poate fi tradus și printr-un pronume personal – El (14:26, cf. și 16.8, 14). Ioan arată că Isus a spus despre Duhul: „El vă va aduce aminte tot ce v-am spus Eu”. Duhul se concentrează pe Isus: aduce aminte ce a spus el, îl proslăvește. Dar face și alte lucruri, de exemplu, descoperă ucenicilor lucrurile viitoare.

Duhul sfânt este Duhul Adevărului, el rămâne în veac (atenția la legătura dintre Duhul Sfânt și tema adevărului în Ioan). Duhul Sfânt instaurează un alt regim de funcționare a mântuirii, a comuniunii dintre Dumnezeu și om, o altă dispensație. El rămâne în veac, nu ca în VT unde se retrăgea la un moment dat, sau se putea retrage.

Ioan are o contribuție majoră la înțelegerea relației pe care Tatăl și Isus o au cu Duhul Sfânt, în speță cu trimiterea 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, însă el îl trimite mai departe, așa cum l-a primit de la Tatăl (Duhul purcede numai de la Tatăl, nu și de la Fiul, dar vine prin Fiul și Fiul îl poate da mai departe). Isus are și el, deci, o contribuție în trimiterea Duhului Sfânt (cf. clauza *filioque*). În mod fundamental însă aceste două relații, Tatăl – 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.

Aici avem o prezentare interesantă, descriptivă, nu sintetică, a Sfintei Treimi. Teologia Sfintei Treimi exista deci, de timpuriu; ea apare în NT, dar nu este formulată explicit, sintetic.

Duhul Sfânt aduce aminte ucenicilor, îi învață, dovedește lumea vinovată, călăuzește în tot adevărul, îl proslăvește pe Isus, vine când este trimis.

Ioan comentează teologic persoana și lucrarea Duhului Sfânt spre deosebire de sinoptici. Mai mult decât sinopticii, Ioan vorbește despre regenerarea prin Duhul Sfânt și se ocupă de lucrarea Duhului Sfânt în mântuire, nu doar la judecată. Duhul Sfânt nu este doar un indicator al mântuirii, El este un participator la mântuire, este prezent clar, ca Persoană divină. Apare un perspectivă specială asupra interiorizării lucrării Duhului Sfânt: El aduce aminte, mângâie, încurajează,

învață, convinge (tema interiorizării acestei lucrări o tratează mai ales Pavel, în NT).

În concluzie, evanghelia după Ioan reflectă mai profund asupra lucrării Duhului Sfânt. Evangheliile sinoptice au adoptat o perspectivă istorică, descriind viața Domnului Isus și importanța Duhului ca semn mesianic, preluat din VT. Ioan pleacă de la simbolurile VT și ajunge la probleme de identitate divină și personalitate a Duhului Sfânt, și îi descrie lucrarea. Apar nuanțe pauline: interiorizarea lucrării Duhului, exprimarea ei în termeni paradoxali, antitetici.

DUHUL SFÂNT ÎN 1 IOAN

Este menționat doar în cap. 4-5. Prima epistolă a lui Ioan pare să se refere mai mult la Fiul și la Tatăl, decât la Duhul Sfânt. Totuși, Ioan scrie că Duhul este Duhul adevărului, al mărturiei (acestea fiind teme comune cu evangheliile), și oferă câteva teste pentru a-l deosebi de duhurile mincinoase (sau pentru a deosebi oamenii care pretind că au Duhul Sfânt de cei care sunt conduși de duhuri mincinoase): în 4:2, orice duh care mărturisește că Isus a venit în trup, este de la Dumnezeu; în 4:3, orice duh care nu mărturisește pe Isus, nu este de la Dumnezeu; în 4:6, cine îl cunoaște pe Dumnezeu ne ascultă (pe apostoli, sau poate, în general, pe credincioșii bazați pe Scriptură, prin contrast, „cine nu este de la Dumnezeu nu ne ascultă”).

DUHUL SFÂNT ÎN APOCALIPSA

În Apocalipsa, Duhul Sfânt apare amintit în mai multe modalități, începând cu precizările de spațiu și timp, și continuând cu imagini și metafore privitoare la prezența lui Dumnezeu în lume.

Apoc. 1:10, prima referință cu privire la Duhul Sfânt - „eram în Duhul”, indicând o stare de închinare sau de răpire, extaz. Duhul Sfânt este mediul care asigură întreaga viziune. Alternativ, aici poate fi vorba de nu de Duhul Sfânt, ca atare, ci de o stare duhovnicească de extaz,

de o viziune sau de o percepție extrasenzorială alterată și mediată de prezența Duhului Sfânt.

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 Bisericii Duhul”, ceea ce arată că întreaga viziune este pusă sub autoritatea Duhului Sfânt. Mântuitorul Isus dictează, Ioan scrie, Duhul încheie mesajele cu autoritate divină (Bisericele să asculte ce spune Duhul, etc.).

În Apoc. 3:1, Isus este prezentat ca cel care are cele 7 duhuri ale lui Dumnezeu și nu poate fi evitată paralela din 1.13, 16, 20, unde ține în mână cele 7 stele și stă în mijlocul celor 7 sfeșnice de aur; aceeași expresie apare și în capitolele 4 și 5, pregătind viziunea de mai târziu. Este greu de spus ce înseamnă cele 7 sfeșnice. Pot fi cele 7 Biserici, cele 7 manifestări ale Duhului Sfânt sau chiar prezența lui Dumnezeu? Numărul 7 este legat de plinătatea Duhului sau de manifestările Acestuia, de prezența Sa în toate direcțiile și în toate felurile. Numărul 7 poate fi asociat cu o parabolă fizică ce vorbește de sfințenia Duhului înaintea tronului sau cu 7 îngeri. Referințele la cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu sunt, și ele, dificil de interpretat: ele pot reprezenta o imagine simbolică a Duhului lui Dumnezeu care este în mod suprem prezent pe Pământ și controlează universul, ori sunt alte 7 duhuri ale lui Dumnezeu, poate îngeri, aflate sub controlul lui Dumnezeu, pe o poziție supremă de manifestare a puterii Duhului Sfânt, adică a Sfintei Treimi (1:4, 3:1, 4:5, 5:6). În același timp, este posibil să avem o metaforă, cf. cei patru cai care pleacă să cerceteze pământul (Zaharia), fiind posibil ca această imagine să funcționeze ca o figură de stil care arată controlul lui Dumnezeu asupra întregii lumi omenești și asupra universului (de fapt, ideea de control și supraveghere apare și în imaginea celor șapte sfeșnice printre care umblă Isus - și care sunt șapte Biserici - și a celor șapte stele pe care le ține în mână Sa dreaptă - care sunt șapte îngeri sau șapte pastori ai acestor Biserici, cap. 1:20; în ce privește sfeșnicele 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; În Apoc. 11:3, și cei doi 2 martori ai lui Dumnezeu sunt prezentați ca două sfeșnice, cf. Zaharia).

Apoc. 4:2, începe cea de-a doua viziune, cea din ceruri - „numaidecât am fost răpit în Duhul” (din nou, poate fi vorba doar de o stare de extaz, de viziune, o stare spirituală). De aici, Ioan vede judecata

Pământului. În 21:10 Ioan este luat din nou, în Duhul, de un înger, și i se arată viziuni despre cetatea noului Ierusalim. În 22:17 Biserica și Duhul lui Dumnezeu Îl cheamă pe Hristos (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. 5:6, apare din nou ideea celor 7 duhuri cu referire la cele 7 duhuri ale lui Dumnezeu pe pământ. Mielul are 7 coarne (simbol al puterii) și 7 ochi – care sunt, conform cheii din text, cele șapte Duhuri, simbolizând puterea și cunoașterea desăvârșită

Apoc. 16:14, 16, conțin o mențiune negativă, despre duhuri rele; confruntarea de la Armagedon este și una spirituală.

Apoc. 17:3, continuă viziunea lui Ioan, deplasarea în Duhul (duhul).

Apoc. 18:2, din nou sunt menționate duhurile necurate, ca semn al ocultismului din Babilon.

Apoc. 19:10, se afirmă că „mărturia lui Isus este duhul proorociei”

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”

Apoc. 22:17, mențiune finală, în legătură cu Biserica „Duhul și Mireasa zic: Vino!” Aproape că s-ar putea spune că Duhul are rol de însoțitor, de pețitor, de prieten al mirelui care îi însoțește mireasa.

Concluzii

Duhul Sfânt 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, Dumnezeu este Dumnezeul duhurilor proorocilor. Alături de Domnul Isus, Duhul Sfânt are mesaje clare pentru Biserici. În Apocalipsa 1:11 se ridică întrebarea: Cine spune „Eu sunt Alfa și Omega”? pentru că această expresie apare și în 1.8. Este posibil ca în primul caz să fi vorbit Domnul Isus, iar în al doilea caz Domnul Dumnezeu? Se vede aici o identificare dintre autoritatea

Duhului Sfânt, a Tatălui și a Fiului pentru că Ei din punct de vedere al autorității sunt așezați pe același plan. Legătura între Duh și Biserică îl inspiră pe Ioan, iar prin expresia „Duhul și Mireasa spun: Vino!” 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 lui Dumnezeu este într-o strânsă legătură cu Isus, este în făptura Lui (Miel cu 7 coarne și 7 ochi) rezultând o teologie puternic creștină despre legătura dintre Duhul Sfânt și Isus. 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.

CONCLUZII GENERALE ASUPRA CORPUSULUI IOANIN

Ioan este martor ocular, spre deosebire de Luca, un autor care scrie și el despre Duhul Sfânt. În comparație cu Luca, Ioan este mai complet, construiește argumente (redă argumente dezvoltate ale lui Isus – în vreme ce Luca este narativ, descriptiv). Duhul Sfânt este un duh al comunicării între Dumnezeu și om (tema aceasta revine în scrisorile lui Pavel). Observăm elemente de teologie trinitară: astfel, în Apocalipsa, Duhul scrie scrisorile către Biserici împreună cu Isus. Pe ansamblu, Ioan are un ton teologic în Evanghelie și în epistole, și un ton profetic în cartea Apocalipsa.

Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor

În interpretarea cărții Faptele Apostolilor au existat mai multe tendințe: Luca a fost considerat mai înainte de toate un istoric, nu un teolog, pentru că el doar consemnează evenimentele. Această tendință a dominat teologia până în secolul XIX și începutul secolului XX. La

mijlocul secolului XX apar lucrări care vorbesc despre și despre Luca înțeles și ca teolog. Teologia lui Luca rezultă din comentariile sale editoriale, din felul în care își assemblează și aranjează materialele și din faptul ca unele din temele narrative principale ale lui Luca sunt teme teologice, cum ar fi, de exemplu, tema lucrării și plinătății Duhului Sfânt, tema rugăciunii, tema misiunii. Sfârșitul secolului XX este dominat de interpretarea lui Luca din perspectiva de autor literar, uneori, chiar în detrimentul calității sale de istoric. *In extremis*, s-a emis și părerea că Luca este un foarte bun autor literar, un autor de beletristică (el simte tensiunea istorică atunci când descrie evenimentele, este un bun psiholog al mulțimii; dezvoltă multe teme literar-teologice: tema credinței și răsplătirii ei, a neascultării și orbirii (Pavel și Elima), a dispariției și apariției oamenilor sfinți (Isus, Filip, a călătoriilor, a bogaților și săracilor, etc.).

Ca teolog și ca narator, Luca nu este un autor prescriptiv, ci unul descriptiv. Luca nu interpretează natura Duhului Sfânt, ori motivele Duhului Sfânt: de ce face Duhul Sfânt ceea ce face, etc., ci spune mai mult ce anume chiar *face* Duhul Sfânt, prezintă faptele Duhului. Cartea Faptele Apostolilor s-ar putea numi la fel de bine și Faptele Duhului Sfânt. Luca nu dă reguli despre lucrarea Duhului Sfânt, ci ne comunică cine este Duhul Sfânt și ce face El. Luca nu are o teologie a Duhului Sfânt la fel de bine conturată ca Ioan sau Pavel, dar este o teologie bogată în evenimente și detalii.

Evenimentul major din Fapte este pogorârea Duhului Sfânt de la Rusalii, prezentat în detaliu în capitolul 2. În capitolul 1 se anunță venirea Duhului Sfânt. Astfel, în 1:2 Isus a dat porunci prin Duhul Sfânt, în perioada intermediară, porunci printre care și aceea de a aștepta venirea cu putere a Duhului Sfânt. Scriptura este inspirată de Duhul Sfânt și acum se împlinesc cele spuse prin Duhul Sfânt (1.16). În capitolul 2 principalul eveniment este pogorârea Duhului Sfânt, înfățișată ca împlinirea profeției din Ioel (2:8). Maniera revărsării:

ucenicii s-au umplut de Duhul Sfânt; Duhul sfânt a venit cu manifestări interesante: s-a auzit un vuiet mare de vânt, ceva ca niște limbi de foc s-a așezat peste ucenici, câte una peste fiecare, și ei au început să vorbească în limbi (*lalein heterais glossais*, 2:4). Versetele 2:6-8, aduc în prim-plan o observație interesantă, anume că fiecare din cei prezenți îi auzeau „fiecare în propriul său dialect” (*hekastos te idia dialekto*) ceea ce face din acest fenomen ceva deosebit de vorbirea ecstatică „în limbă” (*glossolalia*) din 1 Corinteni.

Manifestări asemănătoare apar în cazul Samaritenitenilor (8:14-16), în cazul lui Corneliu și al prietenilor din casa sa (10:44-47), în cazul ucenicilor lui Ioan, din Efes, care au devenit creștini (19:1-7). În ce-l privește pe Corneliu, Petru afirmă în 11:15 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.” S-ar putea înțelege, astfel, că există o diferență între ceea ce fusese experimentat la Rusalii și ceea ce experimentau ucenicii în mod comun, zilnic.

Teologia descriptivă despre lucrarea Duhului Sfânt are numeroase alte repere în Faptele Apostolilor. Petru vorbește plin de Duhul Sfânt în

Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel

Pentru urmărirea teologiei lui Pavel despre Duhul Sfânt și a accentelor ei dezvoltate în timp, ar fi necesară o recapitulare a călătoriilor misionare ale lui Pavel și a momentelor în care și-a scris epistolele. Astfel, la sfârșitul primei călătorii misionare scrie Galateni (foarte probabil; sau în timpul celei de a treia călătorii misionare). La sfârșitul celei de-a doua călătorii misionare scrie 1,2 Tesaloniceni. În a treia călătorie misionară scrie Romani și 1,2 Corinteni. Epistolele din închisoare, din perioada primei întemnițări sunt Efeseni, Coloseni, Filipeni, și Filimon. La ieșirea din închisoare, în 64-66 scrie scrisorile pastorale Tit, 1 Timotei. Ultima

scrisoare este 2 Timotei care, ca un testament al lui Pavel, este scrisă din timpul celei de a doua înțemnițări la Roma, la sfârșitul căreia Pavel este executat. Se poate observa, astfel, că tema Duhului Sfânt apare cu precădere în epistolele din timpul călătoriilor misionare, mai ales în cele din a treia călătorie misionară (Galateni, Romani, 1-2 Corinteni). De asemeni, este remarcabil că lucrarea Duhului Sfânt trebuie explicată în primul rând grecilor și romanilor (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 și credința pot fi amestecate, și că lucrarea Legii este mai importantă, în final, decât lucrarea Duhului.

METAFORELE LUI PAVEL DESPRE DUHUL SFÂNT

Pavel și Ioan folosesc diverse imagini (metafore) și antiteze despre Duhul Sfânt. Ele au o mare importanță pentru teologia autorului dar și pentru înțelegerea revelației divine despre Duhul Sfânt.

Metafora arvunei (prima depunere, rată)

Apare în 2 Corinteni 1:21-22, 5:5, Efeseni 1:14. Arvuna (*arabon*, gr.) este un termen economic care indică o primă plată dintr-un preț de ansamblu, mai mare. Ea indică un rol aparte al Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este agentul unei mântuiri depline care a venit însă doar parțial. Termenul include o anumită tensiune teologică: mântuirea a venit cu adevărat, prin jertfa lui Isus, și este primită prin credință, dar nu este împlinită total (tensiune cunoscută în teologie ca o tensiune între „deja” și „nu încă”).

Metafora primului rod

Metafora grădinii și copacului cu roade: roadele Duhului Sfânt, altoire, Romani 8:23, 1 Corinteni 15:20, 23, Galateni 5. Prezența Duhului Sfânt este primul rod (*karpos*, gr.) al mântuirii. Noi suntem primele roade ale Duhului Sfânt. Sărbătoarea evreiască a primelor roduri

are o semnificație aparte, de anticipare a recoltei bogate care va veni iar semnificația ei este aplicată și lui Isus care este numit cel dintâi rod dintre cei morți (primul dintre cei înviați), etc.

Metafora peceții sau a sigiliului

Pecetea sau sigiliul (*sfragis*, gr.) apare în 2 Corinteni 1:21,22, Efeseni 1:13, 4:30. Termenul indică proprietatea și autoritatea lui Dumnezeu asupra vieții creștinilor. Rolul Duhului Sfânt este acela de agent eshatologic care îi aduce la viață, le dă o nouă identitate și îi păstrează pe cei mântuiți (îi păzește, chiar îi menține în credință) până la obținerea mântuirii depline, prin învierea într-un univers nou, refăcut (și, bineînțeles, și după aceea).

Relația Duh - apă (*pneuma - hudor*)

1 Corinteni 12:13 poate fi înțeles în două moduri: fie toți am fost botezați de un singur Duh, fie într-un singur Duh. 2 Corinteni 1:21-22 spune că El ne-a pecetluit. Scopul botezului: botezul într-un singur Duh este ca să dea unitate în Isus Hristos. 1 Corinteni 1:13-17, Galateni 3:27, Romani 6:3,4, Coloseni 2:12. Pavel se referă la botez, la lucrarea interioară a Duhului Sfânt, la spălarea făcută de Duhul Sfânt, așa cum apa spală, Pavel se referă la îngroparea și învierea noastră cu Hristos. Din aceste expresii nu înțelegem că ar fi mai multe botezuri, ci experiența nașterii din nou este descrisă prin această identificare. Nicăieri în Epistolele lui Pavel nu este menționat că trebuie să fim botezați cu Duhul Sfânt, doar în Efeseni 5:18 este singura asemănare, unde Pavel spune să fim plini de Duhul. 1 Corinteni 12:13 este metaforic: noi am fost botezați de un Duh Sfânt sau într-un același Duh Sfânt.

Notă: relația Duh - apă apare și în evangheliile, în mod special în Ioan, ea fiind o reflecție a simbolisticii din Geneza 1, 6.

ANTITEZELE DUHULUI SFÂNT

La fel ca Ioan, Pavel folosește un număr de antiteze: Duh și carne, Duh și Lege (cf. paralelismul Duh și Viață). Romani și Galateni sunt epistolele în care apar cel mai des aceste antiteze. În plus, argumentele lui Pavel conțin o mulțime de paradoxuri (formule formal contradictorii, dar necontradictorii în esență). De exemplu: deși Legea pare să fie rea, totuși ea este bună și spirituală. Deși este bună, ea are un efect rău asupra noastră, din cauza neputinței și păcatului din ființa umană (cf. Romani 7-8).

Antiteza Duh - carne

Expresiile tehnice includ: *kata sarka* = potrivit cărnii, trupului, și *kata pneuma* = potrivit duhului. Imaginea Duhului împotriva cărnii apare în Galateni 5 și în Romani 7. În 1 Corinteni 10:18 Israel este un Israel *kata sarka*, după trup, biologic. În Galateni 2:20 este vorba de viața omenească în carne, în trup (*sarx*). În 1 Corinteni 3:1 carnea a fost condamnată. *Sarx*, carne, trup, înseamnă existență biologică, instincte fizice, dar și viață psihică, intelectuală, existență omenească, fire pământească, în general (2 Corinteni 1:12,17; 5:16; 10:2,3; 11:18; 4:16; Filipeni 3:3; Galateni 5, Romani 7). Există o legătură între Duhul Sfânt și antiteza putere - slăbiciune: slăbiciunea înseamnă viața în trupul de carne, puterea înseamnă viața în Duhul (Romani 8, Galateni 3, 1 Tesaloniceni 1:5; 1 Corinteni 2, 12, 13, 14; 2 Corinteni 12).

Antiteza Duh - Lege

Expresii tehnice: *pneuma - nomos*, *pneuma - gramma* (cf. 2:29, 7:6). *Nomos* = lege în grecește; *gramma*: literă, slovă (a Legii, prescripție). Pavel are o înțelegere nuanțată a Legii. Pe de o parte este sfântă, este bună, și este veșnică. Pe de altă parte, este depășită de lucrarea Duhului Sfânt. Legea este scrisă pe table de piatră (Romani 7:6; 2 Corinteni 3:5-6). În contrast cu Legea scrisă pe table, în 2 Corinteni 3:2, Duhul dă viață, este

un nou legământ. În Romani 2:29 se vorbește de tăierea împrejur a inimii, nu conformă cerințelor Legii, nu externă ci internă. Romani cap. 7 ne dă răspuns la mai multe întrebări: Legea este spirituală? Este bună? Legea este buna, dar nu dă viață - nu este eficientă. Galateni 5:18 cei care sunt conduși de Duhul nu sunt sub Lege, după cum cei care umblă prin Duhul împlinesc automat Legea (Romani 8:4). Romani 8:1-2 nu mai este nici o condamnare pentru cei care trăiesc după legea Duhului de viață. Duhul ne scoate de sub jurisdicția Legii, în timp ce El este Duhul care a inspirat Legea. Romani 7:6 Duhul lucrează din interior, nu din exterior (gramma, slovă, literă). Romani 8:15-16 Duhul ne dă înfierea în familia lui Dumnezeu. 2 Corinteni 3:17 Domnul este Duh și unde este Duh acolo este slobozenia, libertatea. funcția Duhului Sfânt este de înfiere (Galateni 4:6). În Galateni ideea de fond este că mântuirea este începută de Duhul Sfânt și perfecționată de El, Legea nu reușește să îmbunătățească lucrarea de mântuire a lui Hristos. În 1-2 Corinteni Pavel scrie unei Biserici tinere, plină de controverse și discuții, cauza principală fiind înțelegerea greșită a darurilor Duhului Sfânt. Legea este dată de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, dar lucrarea Duhului Sfânt depășește funcția Legii și legământul Legii. Legea este un regulament mediat de prezența lui Dumnezeu, care reglementează relația cu Dumnezeu, puritatea închinării. Legea însă nu oferă nimănui oportunitatea de a se delecta în Duhul Sfânt, o plinătate a Duhului; ea este, într-un sens, minimală, acoperă o necesitate nu o plinătate. În același timp, Legea și lucrarea Duhului se exclud. Nu poți avea Duhul prin Lege, ci doar prin Hristos. Duhul nu te întoarce la Lege, ci doar la Hristos. A încerca să păstrezi și Legea și pe Hristos nu are nici un sens (Galateni), este chiar o cădere din har (cf. Galateni), o apostazie (Evrei).

Toți cei care cred în Isus Hristos au Duhul lui Dumnezeu. Nu există cineva care să fie al lui Dumnezeu

și să nu aibă Duhul lui Hristos (1 Corinteni 12:3), nimeni nu poate spune Isus este Domn dacă nu are Duhul Sfânt.

EPISTOLA CĂTRE ROMANI

Epistola către Romani este una din cele cinci lucrări majore în care Pavel scrie revoluționar despre acest subiect (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni). Formal și conceptual Pavel este atent la felul în care argumentează că lucrarea Duhului este de maximă importanță pentru cel credincios, pentru viața sa cea nouă.

Astfel, prima parte a epistolei (Romani 1-6) este săracă în referințe privitoare la Duhul Sfânt sau la viața spirituală, în timp ce Pavel se concentrează pe prezentarea stării de păcat a omenirii, pe lucrarea legii în viața oamenilor (Legea de pe Sinai, pentru evrei, și legea conștiinței, pentru neamuri), pe sublinierea nevoii de mântuire, de izbăvire din păcat (de salvare).

În această secțiune, o primă mențiune a Duhului este în 1:4, și se referă la confirmarea lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, prin învierea lui din morți, confirmare dată conform sau potrivit Duhului sfințeniei (*kata pneuma hagiosunes*). Expresia folosită de Pavel se poate referi fie la Duhul sfințeniei lui Isus, adică la persoana lui Isus însuși, fie la Duhul Sfânt, a treia persoană din Sfânta Treime. În primul caz, referința descrie divinitatea lui Isus (argumentul din vv. 3-4 se bazează pe o paralelă între umanitatea și divinitatea lui Isus, între perspectiva trupului, *sarx*, și a duhului, *pneuma*). În cel de al doilea caz, referința îl are în vedere pe Duhul Sfânt, care dă mărturie despre Isus prin înviere, deoarece Dumnezeu îl învie prin puterea Duhului, și într-un trup spiritual. În ambele cazuri, concepția de ansamblu este una mesianică, prin care Duhul Sfânt confirmă lucrarea specială și identitatea divină a lui Isus.

Următoarele referințe din această zonă semantică, a duhului, se referă la duhul omenesc.⁵ În 1:9 Pavel spune că îl slujește pe Dumnezeu în duhul său (*en to pneumatismou*), în evanghelia Fiului lui Dumnezeu. A doua referință se află în 1:11 și este, oarecum, enigmatică, deoarece Pavel își exprimă dorința să vină în Roma și să le dea credincioșilor de acolo vreun dar duhovnicesc (*harisma pneumatikon*). Ce ar putea fi acest dar duhovnicesc rămâne un viu subiect pentru comentariile teologice (el ar putea fi învățătura despre mântuire, sau încurajare, sau credință – cf. contextul apropiat, sau vreun alt dar duhovnicesc special, pe care Duhul sau Domnul îl dădea în acele momente prin Pavel, el fiind conștient de acest lucru). Versetul exprimă dorința de colaborare spirituală a lui Pavel cu cei din Roma, pentru că 1:12 indică o echilibrare a abordării: Pavel este gata nu doar să dea, dar și să primească încurajare în credința creștină comună.

Tot din prima secțiune, introductivă, fac parte și referințele din 2:29 și 5:5. Ele aduc în prim plan problematica discutată în Romani, relația dintre Duh și Lege. Astfel, adevărata tăiere împrejur este cea a inimii, în duh, nu în litera Legii (2:29). Pavel introduce aici, deși, nu este încă vorba despre Duhul Sfânt, expresia „în duhul” (*en pneumati*) pe care o va folosi extensiv mai încolo, despre stilul de viață al omului credincios. Romani 5:5, apoi, vine cu precizarea că Duhul ne-a fost dat, este darul lui Dumnezeu pentru cei credincioși, și prin El s-a primit și dragostea, și nădejdea care nu ne face de rușine. Se introduce, astfel, ideea că Duhul are o lucrare

⁵ Mai multe texte se referă la duhul omenesc. Cf. 1:9, duhul meu, slujesc Domnului în duhul meu; 2:8, duh de ceartă, al celor răzvrățiți față de adevăr; 8:10, duhul vostru este viu, din pricina dreptății în Isus; 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.

interioară importantă, care dă îndrăzneală și siguranță celui credincios, că poate sta înaintea lui Dumnezeu.

A doua secțiune, referitor la teologia Duhului Sfânt în Romani, începe cu capitolul 7. Romani 7:6, astfel, face o afirmație tranșantă despre caracterul vechi al Legii și cel înnoitor al Duhului. Am fost dezlegați de Lege, ca să îl slujim pe Dumnezeu în înnoirea Duhului (*en kainoteti pneumatos*)⁶ nu în vechimea literei (*en palaioteti grammatos*). Avalanșa extraordinară de formulări teologice despre Duhul Sfânt din capitolul 8 este introdusă, în continuare, de o ajustare importantă, care vine să pună, totuși, Legea într-o lumină pozitivă, într-un fel, ca o concluzie la capitolul 7: Legea este bună (*kalos*, 7:16), este spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14), dar omul este trupesc, carnal (*sarkinos*). Apare, astfel, pe fundalul discutării legii, antiteza duh-carne (duh-trup), care nuanțează Lege-duh. De fapt, cea de a doua antiteză este prezentă și aici, pentru că atunci când se amintește *sarx*, trupul, se face o referință mascată la regulile pentru trup, adică tocmai la Lege. Capitolele 7 și 8 sunt, în același timp, și capitolele unde Pavel mai adaugă o nuanță în discuția opoziției Lege-duh. El formulează trei concepte: există o lege a lui Dumnezeu, o lege a păcatului și a cărnii, și o lege a Duhului de viață în Hristos Isus. 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).

Primul lucru pe care Pavel îl spune despre Duhul Sfânt, în capitolul 8, este că, în contrast cu Legea, el este eficace în lupta împotriva păcatului: atât în biruința față de legea cărnii cât și în osândirea păcatului și izbăvirea noastră, prin întruparea lui Isus și jertfa lui (8:2-3; cf.

⁶ În înnoirea Duhului, *en kainoteti pneumatos*, poate avea mai multe înțelesuri: înnoirea adusă de Duhul Sfânt, sau într-un Duh nou. O expresie asemănătoare apare în Rom. 6:4, *en kainoteti zoes*, „în înnoirea vieții”, sau „într-o viață nouă”.

8:13, 14-15, duhul poate da biruința asupra faptelor trupului).⁷

După sublinierea eficacității acesteia esențiale a Duhului împotriva păcatului, prin jertfa lui Hristos, Pavel aduce subtil o temă interesantă, aceea a nevoiei de decizie și ascultare a omului, de colaborare a omului cu Duhul sfânt. Tema este introdusă printr-o serie de expresii în oglindă, cum sunt: *kata sarka* și *kata pneuma* („conform trupului” și „conform Duhului”, cu diverse verbe, cum ar fi „a umbla – a trăi”, *peripateo*, „a fi”, *eimi – ontes*, sau „a trăi”, *zao*), *fronema sarkos* și *fronema pneumatos* („gândirea trupului” și „gândirea duhului”), *en sarki* și *en pneumati* („în trup” și, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”, cu verbul „a fi” – *eimi -ontes*), *ta tes sarkos* și *ta tes pneumatos*, „cele ale trupului” și, respectiv, „cele ale duhului”.⁸ Seria construcțiilor semnificative despre Duhul sfânt continuă cu antiteza verbelor „a muri” – „a trăi” (*zao – apothnesko*), și cu seria verbelor de cooperare construite cu particula *sun* (a da mărturie împreună, *summartureo*, a lucra împreună, *sunergo*, a muri împreună, *sunapothnesko*, a suferi împreună, *sumpatheo*, a moșteni împreună, *sunkleroo*, a fi glorificat împreună, *sundoxazo*, suspină împreună, *sustenazo*, suferă împreună, *sunodino*, ajută împreună, *sunantilambano*, etc.).

Pavel subliniază în mod deosebit lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, în ce privește identitatea și calitatea trăirii. Astfel, cei ce se lasă conduși de Duhul, sunt copii ai lui Dumnezeu (8:14; cf. 8:9, cine nu are

⁷ 8:1b, „care nu trăiesc după îndemnurile firii pământești, ci după îndemnurile Duhului”, nu se află aici în manuscrisele cele mai vechi; propoziția este preluată din 8:4 și adăugată în 8:1, mai târziu. În plus, traducerea RTC (Romana Traducerea Cornilescu), formulează o parafrază extinsă aici, în vreme ce originalul spune: „cei care nu trăiesc (umblă) conform trupului (cărnii), ci conform Duhului.”

⁸ Traducerea Cornilescu are rezolvări parafrazate, dificile – și inconstante, pentru acești termeni antitetici.

Duhul lui Hristos, acela nu este al lui).⁹ Duhul locuiește în noi (8:9, 8:11; *oikeo, enoikeo*). Duhul care locuiește în noi este garanția învierii (8:11). Duhul este cel care dă garanția și siguranța înfierii, conștiința înfierii (mărturisește că suntem fii ai lui Dumnezeu și ne dă o identitate care ne face să strigăm „tată!”, 8:15). Duhul se roagă împreună cu noi și mijlocește pentru noi (8:26), conform „gândirii Duhului” (*fronema tes pneumatos*, tradus de Cornilescu „năzuința Duhului”; aici se reia tema de la începutul cap. 8, despre gândirea duhului și gândirea trupului). Avem cea dintâi manifestare a Duhului (*ten aparhos tou pneumatos exontes*, 8:23) și așteptăm și ultima, care este învierea și transfigurarea.

Dincolo de capitolul 8, Pavel intră în etica ascultării de Duhul Sfânt. Astfel, participarea Duhului Sfânt la viața celui credincios, se vede în faptul că Duhul luminează conștiința lui Pavel (9:1). Mai departe, împărăția lui Dumnezeu nu ține de reguli ascetice despre mâncare și bătură, ci de participarea la viața Sf. Treimi, este dreptate, bucurie și pace în Duhul Sfânt, 14:17.

Ultimele referințe sunt cuprinse în sfaturi generale, în Romani 15, în descrierea generală a lucrării de evanghelizare. Tăria nădejzii vine prin puterea Duhului Sfânt, 15:13. Neamurile sunt ca o jertfă sfințită de Duhul Sfânt, 15:16. Luptați în rugăciune, din cauza dragostei Duhului, 15:30.

Sinteză Romani

Epistola către Romani are o varietate de referințe privitoare la Duhul Sfânt (referințe personale, referințe mesianice, referințe etice și de evanghelizare, referințe care țin de lucrarea de mântuire). Cele mai importante mențiuni sunt prinse în capitolele 7-8, și se referă la lucrarea Duhului de eliberare a credinciosului de sub păcat și de sub lege, la lucrarea de înnoire și de înfiere a celui credincios, la lucrarea de participare și cooperare cu

⁹ Duhul lui Hristos este totuna cu Duhul lui Dumnezeu, cf. 8:9.

cel credincios în vederea trăirii unei vieți de sfințenie. Pavel folosește multe expresii antitetice ca să sublinieze această lucrare interioară a Duhului. Duhul este semnul înfierii și garanția viitorului: a învierii, a arătării (descoperirii) fiilor lui Dumnezeu.

EPISTOLELE 1 ȘI 2 CORINTENI

Ambele reprezintă scrisori către Biserici tinere, dezorientate cu privire la darurile Duhului Sfânt și la modul în care ele trebuie folosite în Biserică. În ele Pavel arată bazele înțelepciunii creștine și noutatea legământului cu Hristos în comparație cu legământul lui Moise. Biserica din Corinteni venea dintr-un mediu carismatic și păgân, care iubea înțelepciunea omenească, o nebunie pentru Dumnezeu. Pavel răspunde acestor urme de teologie păgână prezente în Biserică, în termeni bazați pe Hristos și Duhul Sfânt (accentul pe Hristos arată cine are domnia și autoritatea în viața noastră, accentul pe Duhul Sfânt arată cine și cum și pentru ce dă darurile spirituale). Teologia păgână: pluralism divin și accent pe manifestări extatice, daruri mistice = posedarea omului de către zei (epilepsia era considerată darul zeilor; închinarea la zeul Bachus se făcea prin beție și droguri până intrai într-o stare în care nu mai știai nimic din ce spui și ce faci). Ca răspuns la certurile și diviziunile lor, Pavel prezintă aici lucrarea Duhului Sfânt ca o lucrare care dă unitate și diversitate de slujire în Trupul lui Hristos. Duhul ne locuiește și suntem Templu pentru Duhul Sfânt (și personal dar și colectiv, toată comunitatea). Pavel inversează ierarhia valorilor lor cu privire la daruri și slujire și le spune că cea mai mare dintre toate este dragostea, nu vorbirea în limbi, nici chiar prorociile. Al doilea principiu este că toate lucrurile trebuie făcute ca să zidească Biserica, și să fie înțelese. Slujirea în Biserica creștină este una înțeleasă, rațională nu raționalistă, și în același timp, deși misterul lucrării

lui Dumnezeu în noi este recunoscut, manifestări mistice în public nu sunt recomandate.

1 Corinteni

Epistola 1 Corinteni începe prin a aborda rolul Duhului Sfânt în predicarea și înțelepciunea creștină (1-2), continuă prin discutarea acestui rol în sfințenia personală și în Biserică (3-7), și are un punct culminant în discuția privitoare la împărțirea și folosirea darurilor duhovnicești în slujirea din Biserică (10-14); în final, Duhul Sfânt este prezent, implicat și explicit, în „tratatul” despre înviere din cap. 15.

1 Corinteni 2:4. predicarea lui Pavel s-a bazat pe dovezile Duhului și pe putere, nu pe înțelepciune omenească.

1 Corinteni 2:10. Dumnezeu ne descoperă gândurile Sale adânci prin Duhul care sondează totul, având acces chiar și la profunzimile cele mai adânci ale lui Dumnezeu.

1 Corinteni 2:11. Duhul este singurul care are acces la tainele lui Dumnezeu. Aici e o asemănare între Duhul lui Dzeu și duhul omului. La fel și în 6:19. În plus, dă fundamentul înțelegerii revelației lui Dumnezeu: Duhul ne descopere planurile profunde ale lui Dumnezeu.

1 Corinteni 2:12 Noi am primit Duhul lui Dumnezeu nu duhul lumii (ceea ce însuflețește lumea, viața ei, posibil duhul rău al lumii).

1 Corinteni 2:13, 14, 15. Când se vorbește despre Duhul Sfânt este nevoie de o acordare a discursului: un discurs duhovnicesc, cu termeni adecvați, cu concepție bazată pe revelație, nu cu termeni profani, bazați pe gândire omenească. Altminteri eșecul este total, omul firesc nu percepe lucrurile Duhului adecvat.

1 Corinteni 3:16. tema clădirii, a templului: creștinii sunt templul lui Dumnezeu, sunt o casă locuită de DSf.

1 Corinteni 5:3 prezența prin Duhul (sau duhul?): Duhul asigură o părtășie și concordie care transcende distanța (în 5:4 este duhul lui Pavel).

1 Corinteni 6:11. Duhul este agentul, mediul sfințirii și îndreptării noastre, în Hristos. Este un paralelism aici între numele lui Isus și Duhul Sfânt, ambele la dativ (localizarea, instrumentul), *en to onomati Iesou Hristou*, și *en to onomati to pneumati tou theou*.

1 Corinteni 6:17. Duhul sau duhul? Cine se lipește de Isus face o singură viață, este un singur duh cu El (interesantă paralelă: cine se unește cu o prostituată este un singur trup, o singură experiență sau viață cu ea).

1 Corinteni 7:40. Tip de argumentare caracteristic lui Pavel: autoritate apostolică plus cea spirituală (am și eu Duhul lui Dumnezeu).

1 Corinteni 10:3-4. Interpretarea spirituală a experiențelor lui Israel în timpul pribegiei prin pustie.

1 Corinteni 12:1 un adevărat titlu de carte: Peri de twm pneumatikwn. Despre cele duhovnicești. Ceea ce urmează este aproape un mic tratat despre Duhul Sfânt și darurile Sale, în vederea slujirii, în Biserică.

1 Corinteni 12:3 Nimeni nu îl recunoaște pe Isus ca Domn - decât prin DSf. Oricine îl respinge pe Isus ca Domn, și îl blesteamă, nu are Duhul Sfânt (contra farisei carismatici?).

1 Corinteni 12:4, pare un fel de proto-Efeseni: Duhul este unul, și El dă diverse daruri.

1 Corinteni 12:7-11. Regulă de bază: manifestarea (arătarea) Duhului se dă la fiecare spre folosul celorlalți. Între daruri: comunicarea (discurs despre înțelepciune, despre cunoaștere), credința (orientarea, acțiunea), tămăduirea, putere pentru minuni, profeția, distingerea duhurilor, diverse limbi, traducerea limbilor (ambele sunt plasate pe ultimele două locuri). Duhul dă darurile așa cum voiește (independent, plan inteligent, fără a ține seama de ambițiile omenești ci de eficiența cerească).

1 Corinteni 12:13. Toți suntem botezați în unul și același Duh, spre a forma un singur, unul și același trup (lucrarea comunitară și de unitate a DSf.), toți suntem adăpați din același Duh (scufundați și adăpați; o imagine cu trimitere la imaginea botezului în apă).

1 Corinteni 14:4-12, darurile spirituale se practică pentru zidirea Bisericii, nu pentru laudă personală.

1 Corinteni 14:14-16. Angajarea duhului și minții în închinare și rugăciune.

1 Corinteni 14:32. Lucrarea spirituală a profeților – în Biserică (în text: duhurile profeților) este ordonată nu mistică și spontană în extrem: duhurile profeților sunt supuse autorității profeților (*hypotasso*), controlate și organizate de profeți. Într-un limbaj mai simplu, un profet trebuie să aibă control asupra persoanei proprii (psihic, relații), și (probabil) asupra relațiilor sale spirituale.

1 Corinteni 15:44-46. Caracteristicile spirituale ale noii creații, ale vieții după credință și după înviere. Există două trepte: una fizică, sufletească (*psuchikon*) și una spirituală (*pneumatikon*). Diferența între primul Adam și Isus, Adamul eshatologic: unul e suflet viu (*psuche zwsan*) celălalt e spirit generator de viață (*pneuma zwopoioun*). Forța creației a coborât în omenire, în persoana lui Isus. De acum, omul nu mai este doar beneficiar al vieții, ci este și sursă de viață (desigur, în text este în primul rând vorba despre omul Isus Hristos, ca reprezentant al omenirii).

2 Corinteni

Epistola 2 Corinteni tratează lucrarea Duhului în contextul Noului Legământ în care slujesc apostolii și prin contrast cu legământul cel vechi, al Legii de pe Sinai, în care a slujit Moise (1-4). În afară de aceste precizări, discuțiile privitoare la lucrarea Duhului Sfânt se desfășoară în cadrul argumentului de apărare a apostoliei lui Pavel.

2 Corinteni 1:22, cf. 5:5. Dumnezeu ne-a pecetluit și a pus arvuna Duhului în inimile noastre, o asigurare interioară cu privire la mântuire. Prezența Duhului este o primă depunere în contul mântuirii noastre. În 5:5 arvuna este o prevestire a învierii noastre, un semn al vieții veșnice.

2 Corinteni 3:3, creștinii din Corint sunt o epistolă (un mesaj) a lui Hristos, scrisă de apostoli cu Duhul Sfânt. Un mesaj către oameni, care arată schimbarea vieții, prin Duhul Sfânt, prin credința în Hristos.

2 Corinteni 3:6, apare contrastul Literă (Lege) – Duh. Litera (regula Legii) ucide, Duhul dă viață. Litera e simbolul primului legământ, Duhul e simbolul și mediatorul celui de al doilea legământ.

2 Corinteni 3:8, slujirea nouă, în Duhul, în noul legământ, slujirea spre comunicarea voiei lui Dumnezeu în creștini – prin Hristos, este mai glorioasă decât slujirea slăvită a lui Moise.

2 Corinteni 3:17-18, fiecare creștin se află în prezența lui Dumnezeu așa cum se afla și Moise pe muntele Sinai. Prezența Duhului, adică a Domnului, ne dă libertate (libertate față de formele Legii iudaice, care, ca năframa pe chipul lui Moise, acopereau adevărata realitate a revelației, adică pe Hristos; poruncile Legii acopereau semnificația, o ascundeau, dar acum, prin prezența Duhului, vedem această semnificație, suntem liberi de formele comunicării mediate anterioare), și asigură o transformare de durată, nu ca cea a lui Moise, ca să purtăm pe chipul nostru slava Domnului.

2 Corinteni 4:13, toți creștinii au același duh (sau Duh?) al credinței, de aceea „credem și mărturisim cu gura”.

2 Corinteni 6:6, lista 4-10, a calităților cu care slujesc apostolii, ca vrednici slujitori ai lui Dumnezeu. În listă, se arată că, între aceste calități este și slujirea prin Duhul Sfânt.

2 Corinteni 7:1, 13, duhul omului: trebuie păstrat curat (ca și trupul!), poate fi înviorat (cf. Tit).

2 Corinteni 11:4, apostolii falși predicau altceva despre Hristos, despre evanghelie, despre Duhul Sfânt, și corinteni erau curioși, erau atrași să primească acest mesaj străin, diferit de al lui Pavel.

2 Corinteni 12:18, consecvența apostolică. Pavel și Tit au avut același Duh. Ei nu au cerut plată pentru evanghelie.

2 Corinteni 13:13, Doxologie treimică foarte cunoscută: Harul Domnului Isus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și părtășia (participarea) Duhului Sfânt, să fie cu voi toți.

Sinteză 1-2 Corinteni

Pavel descrie felul în care predică el și echipa sa evanghelia, apostolii, în general, și opune supremația prezenței și puterii Duhului Sfânt supremației înțelepciunii omenești. Teologia darurilor duhovnicești este subordonată teologiei dragostei și slujirii reciproce în Biserică, care este darul suprem pentru toți credincioșii. Practicarea darurilor duhovnicești în Biserică are sens doar dacă ascultă de principiul slujirii și echipării celorlalți și de principiul rânduielii duhovnicești în trupul lui Hristos, Biserica, și nu se bazează pe automulțumire, mândrie sau pe competiție. Duhul Sfânt este cel ce ne dă o nouă identitate și o nouă viață, în prezent, și cel care asigură viitorul nostru, în veșnicie (învierea). Duhul Sfânt este piatra de hotar și însemnul noului legământ, prin Hristos, și vestit (slujit) de apostoli, o piatră de hotar care aduce cu ea libertatea față de Lege și integrarea în realitatea cea nouă a mântuirii prin Hristos.

GALATENI

În această scrisoare Pavel îi ceartă pe credincioșii din Galatia, pentru căderea lor în erezie, și îi confruntă pe iudaizanți (pe învățătorii falși). Pavel încearcă să le arate Galatenilor că nu pot amesteca viața prin Duhul cu viața bazată pe ascultarea Legii. Viața nouă, începută prin credință și prin Duhul Sfânt nu poate fi continuată, sau îmbunătățită prin Lege, dimpotrivă. Pavel le explică că dacă se duc după Lege nu sunt într-o poziție superioară, ci într-o cădere, au căzut din Har. Întoarcerea la Lege le adusese și certuri, și diviziuni. Doar Duhul Sfânt îi

învață să trăiască în unitate. Ei trebuie să trăiască după îndemnul Duhului, nu ale firii sau cărnii (ideea este că firea sau carnea sau înțelepciunea omenească dorea să se conformeze unor legi exterioare, și de fapt, Legea se ocupă cu porunci pentru viața trupului...). Rosta Duhului.

Galateni 3:2, Duhul a fost primit prin credință în Hristos, nu prin faptele Legii.

Galateni 3:3 Viața nouă începută prin Duhul nu poate fi finalizată sau desăvârșită prin carne (prin ascultare de Lege, prin circumcizie și alte reguli pentru trup).

Galateni 3:5 minunile mari dintre ei și prezența Duhului Sfânt nu sunt primite prin faptele Legii, ci prin ascultarea credinței.

Galateni 3:14 promisiunea Duhului a ajuns și la Neamuri, să fie luată prin credință.

Galateni 4:6 ca dovadă că suntem fii, Dumnezeu a trimis în noi Duhul Fiului Său, care strigă Tată!

Galateni 4:29 suntem născuți în trup, dar cunoaștem îndreptățirea în Duhul, prin Duhul..

Galateni 5:5 prin Duhul avem nădejdea îndreptățirii, prin credință.

Galateni 5:16 îndemn să trăiască duhovnicește și să nu împlinescă poftele trupului.

Galateni 5:17 Duhul și trupul doresc (poftesc) lucruri opuse: o tensiune în viața creștină, nu poți face tot ce simți că vrei să faci.

Galateni 5:18 dacă cineva este condus de Duhul, arată că nu este sub Lege, a intrat în altă dimensiune (jurisdicție).

Galateni 5:22 Duhul rodește calități noi în viața creștinului...

Galateni 5:25 dacă suntem ce suntem prin Duhul, adică dacă am ajuns vii prin Duhul Sfânt, atunci să continuăm să trăim, să ne exprimăm prin Duhul Sfânt.

Galateni 6:1 cine este duhovnicesc, să caute îndreptarea celui greșit cu un duh de blândețe, nu în asprime, și cu curăție.

Galateni 6:8 responsabilitățile financiare sunt o lucrare duhovnicească: semeni fapte bazate pe principii spirituale sănătoase, seceri la fel.

Sinteză Galateni

Galateni face un pas mai departe față de Romani. Aici Pavel arată că viața nouă începută prin Duhul (cf. Romani) nu poate fi perfecționată altfel decât printr-o maturizare și o adâncire și mai mare în ascultarea de Duhul, de îndemnurile Lui. Perspectiva e diferită față de Romani: în Romani experiența mântuirii și asupra Duhului este una personală, individuală, în Galateni, apare mai puternic componenta comunitară, a Bisericii. Refuzul trăirii în roadele Duhului este fărâmițarea și certurile, diviziunile, distrugerea Bisericii.

EFESENI

Efesenii este o scrisoare scrisă în vederea încurajării unității dintre neamuri și păgâni (4:3-5). Duhul este Cel care ne dă unitate și prin care Dumnezeu ne întărește.

Ef. 1:13, Am fost pecetluiti cu DSf promis (aici și în 4:3). Duhul este semnul proprietății și siguranța viitorului (aceste gânduri apar și în 2 Corinteni 1:22, 5:5). Ef. 1:17, primim un duh de înțelepciune și de revelație, de cunoaștere. În Ef. 2:2, se introduce un aspect negativ, un contrast: lumea își urmează cursul, după puterea rea a văzduhului, duhul care lucrează în oamenii neascultători (duh demonic?). Ef. 2:18, avem calea deschisă la Tatăl, prin același Duh. Ef. 2:22, prin Duhul creștem ca o casă a lui Dumnezeu (Duhul este un duh activ, constructiv, care aduce oamenii împreună în Dumnezeu). Ef. 3:5, revelația se face cunoscută prin sau de către Duhul, prin oameni sfinți. Ef. 3:16, Duhul lui Dumnezeu ne întărește în omul interior. Ef. 4:3, unitatea Duhului se menține prin legătura păcii (există o contribuție omenească ce se suprapune lucrării Duhului, dacă vrem să conlucrăm cu El: legătura păcii). Ef. 4:4, este un singur trup și un singur Duh, o singură nădejde.

Ef. 4:23, trebuie o înnoire în duhul minții noastre. Ef. 4:30, să nu întristăm DSf. Care ne-a pecetluit pentru ziua răscumpărării (întristarea Duhului prin faptele firii pământești). Ef. 5:18, fiți plini de Duh, nu de vin (singura intoxicare care să poată prelua controlul asupra noastră să fie Duhul sfânt, nu altceva!). Ef. 6:12, în sens negativ: duhurile răutății sunt adversarele noastre. Ef. 6:17, în armura lui Dumnezeu, sabia Duhului (Duhul este Duhul comunicării eficiente, al victoriei spirituale, al agresivității spirituale victorioase). Ef. 6:18, rugăciune prin DSf.

Sinteză Efeseni

Duhul asigură unitatea Bisericii, pecetluirea ca semn al păstrării noastre pentru mântuirea deplină. El ne deschide calea, ne întărește ca să fim o casă a lui Dumnezeu și luptători împotriva adversarilor răutății, care sunt duhurile întunericului.

FILIPENI

Scrisoare a nădejzii, a slujirii. Pavel crede că poate ieși din închisoare pentru a fi de folos, pentru a încuraja. Duhul Sfânt apare în ideea că ne dă identitate și noi slujim prin Duhul, nu prin Lege.

Filipeni 1:19, Duhul pregătește, împreună cu rugăciunile noastre (cooperare) evenimentele vieții (eliberarea din închisoare a lui Pavel). Filipeni 1:27, unitatea Bisericii include unitate duhovnicească. Filipeni 2:1, unitatea, tovărășia, participarea la viața comună spirituală, în Duhul, se face după modelul lui Hristos. Fil. 3:3, cei credincioși în Isus, sunt adevărații iudei circumciși, și ei se închină lui Dumnezeu nu în carne ci în duh. Fil. 4:23, harul lui Hristos să fie cu duhul nostru-urare.

Sinteză Filipeni

Duhul asigură identitatea noastră de închinători spirituali și cooperează împreună cu noi la evenimentele vieții.

Duhul este o marcă a unității, a cooperării (conlucrării) cu Dumnezeu, și a identității noastre spirituale de popor al lui Dumnezeu.

COLOSENI

Atât în Efeseni, cât și în Coloseni, Pavel dezbate o problemă asemănătoare, și anume, centrarea Bisericii în ființa lui și lucrarea lui Hristos. Conform unei formulări celebre, dacă în Efeseni este vorba despre Biserica Domnului, în primul rând, în Coloseni este vorba despre Domnul Bisericii. În ce privește Duhul Sfânt, însă, Epistola către Coloseni are mai puține de spus decât Efeseni.

Astfel, în Coloseni 1:8, colosenii dovedesc că au dragoste în Duhul (Duhul este, deci, Duhul dragostei frățești). Acesta este un accent pe unitate. În Coloseni 2:5, Pavel participă la progresul lor spiritual, fiind cu ei în duh, sau în Duhul, deși este absent biologic (tema prezenței în Duhul, sau în duh, apare și în 1 Corinteni, la judecarea creștinului adulter). Cu acestea, seria precizărilor despre Duhul Sfânt în Coloseni, se încheie.

1 ȘI 2 TESALONICENI

În aceste două epistole cu destinatar comun, Pavel dă răspuns unei Biserici confruntate cu probleme etice și cu neclarități legate de venirea Domnului Isus. Tesalonicenii au primit Evanghelia vestită cu puterea de la Duhul Sfânt, cu bucuria care vine de la Duhul Sfânt (1 Tes. 5:6). Pavel le spune să nu întorcă rău pentru rău și să nu stingă Duhul (1 Tes. 5:19, 21). Contextul este un context de îndemnare și încurajare pentru trăirea unei vieți etice și în armonie creștină.

Evanghelia nu se vestește doar cu vorba ci, în mod fundamental, în puterea Duhului Sfânt, cu multă dovezi,

cu convingere (1 Tes. 1:5). Duhul Sfânt îi inspiră la bucurie și, astfel, tesalonicenii au devenit urmași ai exemplului apostolic de viață și ai lui Isus (1 Tes. 1:6). Cine nu trăiește în moralitate și sfințenie sexuală, disprețuiește nu sfatul omenesc ci pe Dumnezeu care ne-a făcut parte de Duhul Sfânt (1 Tes. 4:8). Nu stingeți, nu sufocați, nu barați acțiunea Duhului. Duhul este un Duh cu mesaje clare dar gentile (1 Tes. 5:19). Deși nu se referă direct la Duhul Sfânt 1 Tesaloniceni 5:23 aduce în discuție vestita triadă a omului (concepția trihotomică a lui Pavel despre om, de origine grecească: trup, suflet, duh (concepție dihotomică, specific ebraică, îl concepea pe om ca format din două părți: trup și duh; parte materială și parte spirituală).

2 Tes. 2:2, nu fiți tulburați de duhul sau cuvântul cuiva (referire la om), cu privire la învățătura despre revenirea lui Isus, cum că ar fi și revenit. 2 Tes. 2:13, Dumnezeu ne-a ales prin (sau spre) sfințirea făcută de Duhul și prin (sau spre) credința în adevăr.

Sinteza Tesaloniceni

Duhul Sfânt este cel ce dă puterea pentru o viață nouă, bucurie, îndemn la moralitate, sfințire și credință. El trebuie tratat cu respect, altfel creștinii pot bloca, pot împiedica lucrările Duhului.

1 și 2 TIMOTEI ȘI TIT

Sunt scrisori pastorale pentru conducerea bisericii, scrise pe un ton prietenesc, de încurajare. Au fost scrise în pauza dintre cele 2 întemnițări, între anii 62-66 d. Hr (1 Timotei, Tit), și în închisoare, între anii 66-67 d.Hr. (2 Timotei). 1 Timotei și Tit se referă la organizarea Bisericii într-o perioadă de atac sever din partea învățătorilor falși, un atac de genul celui din Galateni. Bisericile trebuie consolidate căci alții vor să le desființeze. R Timotei este o scrisoare-testament.

1 Timotei: prezintă o anumită perspectivă eshatologică. Duhul Sfânt apare implicit, nu explicit în 1 Tim 3:16. Un imn drag lui Pavel; mărturia pe care o dă Dumnezeu. Duhul Sfânt l-a confirmat sau îndreptățit pe Isus (foarte probabil prin înviere). 4.1: Duhul avertizează constant că vremurile din urmă vin cu o răcire a credinței. Duhul avertizează clar cu privire la apariția, în vremea din urmă, a duhurilor înșelătoare și a învățăturilor demonilor.

2 Timotei: 2 Tim. 1:7, creștinii primesc un duh de putere, dragoste și pricepere, nu un duh de timiditate, de lașitate. Ce înțeles are expresia, duh sau atitudine, Duhul Sfânt sau duhul nostru cel înnoit, sau un duh, o stare a inimii noastre? 2 Tim. 1:14, Duhul Sfânt locuiește în noi și ne-a încredințat Adevărul, pe care trebuie să-l păzim (exprimare enigmatică).

Tit 3:5, Dumnezeu ne-a salvat prin mila sa, cu apa regenerării și cu reînnoirea în Duhul Sfânt. Duhul e Cel care a făcut înnoirea în viața noastră (în spatele acestui verset este imaginea nunții - spălarea miresei înainte de ceremonie).

Sinteză epistolele pastorale

În aceste scrieri, Pavel face precizări doctrinare și eshatologice (despre timpul de la sfârșit). Nu vorbește așa mult despre Duhul Sfânt dar Îl menționează în prezentarea confirmării Domnului Isus și în descrierea mântuirii noastre. Duhul este activ, este Duhul avertizării, al mântuirii. Duhul Sfânt participă la viața noastră prin adevărul pe care ni l-a încredințat, prin înnoirea făcută în viața noastră, prin atitudinea de curaj și pricepere și prin puterea pe care ne-o dă, prin avertizările pe care le face. El este Duhul care l-a confirmat pe Isus și care ne confirmă și pe noi.

Pavel scrie despre Duhul Sfânt în contextul stabilirii noului legământ și a părăsirii legământului celui vechi, care l-a vestit pe cel nou și este împlinit de cel nou. Sursa vieții noi este o nouă orientare și o nouă putere, o nouă autoritate, nu lista veche a poruncilor Legii, nici îndemnurile cărnii (pe care Legea încerca să le țină sub control prin regulamentele ei). Mântuirea devine interioară, nu mai este o eliberare exterioară (dacă a fost vreodată...). Îndreptățirea (neprihănirea) devine și ea o problemă interioară, de caracter și poziție înaintea lui Dumnezeu, deși rămâne exprimată și extern, prin faptele sfințeniei. Esența mântuirii, totuși, este izbăvirea, abilitarea, schimbarea statutului personal și a stării spirituale: filiația vine mai întâi, înfierea, și apoi curățirea (Pavel numește lucrul acesta „a fi o creație nouă”).

Pavel leagă imaginea și subiectul Duhului Sfânt de imaginea vieții noi și de imaginea învierii. Învierea ne cuprinde într-o paranteză; învierea lui Isus și învierea noastră. Duhul sfânt este agentul învierii lui Isus (Romani 8:11) și agentul învierii noastre (Filipeni 3:21). Duhul Sfânt la Pavel este legat de misiune și de mântuirea neamurilor. Acest lucru este dezbătut în Romani 15, Galateni 3, Efeseni 1,4. Neamurile sunt incluse în poporul nou al lui Dumnezeu. Duhul este legat de Noul Legământ, care este un legământ spiritual și însoțit de glorie duhovnicească (Romani 7, 2 Corinteni 3). Se poate observa că Duhul Sfânt este amintit des de Pavel ca agent, ca instrument al mântuirii noastre.

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 umplut de Duhul Sfânt, Pavel spune că Dumnezeu ne dă Duhul Său: 1 Tesaloniceni 4:8, 2 Corinteni 1:22, 5:5; Romani

5:5, Galateni 3:5, Filipeni 1:19. Noi primim Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:12, 2 Corinteni 11:4, Galateni 3:2,14 Romani 8:15. Noi avem Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:16, 7:40, Romani 8:9. Noi trăim prin Duhul Sfânt.

Pavel descrie Duhul Sfânt ca pe o persoană. El apelează la același limbaj ca cel folosit când vorbește despre Dumnezeu și despre Hristos. Duhul Sfânt este conceput ca o persoană de Pavel prin genul de lucruri care le face 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 cale spre Dumnezeu: Galateni 5:18. Duhul dă mărturie împreună cu duhul nostru: Romani 8:16. Duhul dorește sau poartă 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 trimite pe Fiul Său și Duhul Fiului Său: Galateni 4:5-6. Duhul Sfânt nu se confundă cu Hristos la Pavel. Duhul Sfânt nu este descris ca și cum am descrie o calitate a unui duh. Duhul Sfânt este un nume pentru Duhul Sfânt, așa cum Hristos este un nume pentru Hristos, este o etichetă. Aici însă avem egalitate între Duhul, Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu, și Duhul lui Hristos. Deși, este posibil ca Duhul lui Hristos să însemne identitatea spirituală, ființa spirituală a lui Hristos. Atunci când Pavel folosește aceste două etichete, Duhul Sfânt și

Duhul lui Hristos, nu distruge personalitatea Duhului Sfânt pentru că Duhul Sfânt cercetează toate lucrurile, chiar și lucrurile adânci ale planului Dumnezeu (1 Corinteni 2:10-14, Romani 8:26, 27). Duhul Sfânt are acces la natura și lucrările lui Dumnezeu, este pe poziție egală cu Tatăl și Fiul și este distinct. Duhul Sfânt reprezintă prezența lui Dumnezeu la Pavel, și anume: Dumnezeu pune Duhul Său în noi: 2 Corinteni 3:5,6. Duhul Sfânt reprezintă prezența lui Dumnezeu prin faptul că locuiește așa cum locuiește Duhul în templu 2 Corinteni 6:16, 1 Corinteni 3:16 paralela a lui Ezechiel 37:27. Duhul Sfânt nu este doar o putere, ci este o Persoană egală cu Tatăl și Domnul Isus în Dumnezeu. Pavel observă că Duhul Sfânt participă activ la lucrarea de mântuire. Astfel, Duhul Sfânt este implicat în proclamarea Evangheliei: 1 Tesaloniceni 1:5-6. Duhul este prezent în bucuria și minunile care însoțesc predicarea Evangheliei. Aceeași bucurie care vine de la Duhul Sfânt este prezentă în Galateni 3:2. 1 Corinteni 1:18-25 cum s-a predicat Evanghelia în Corint. 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 Cel care ne întoarce la Dumnezeu. Duhul Sfânt este implicat în convertire: Efeseni 1:13-14, Tit 3:5. Duhul confirmă filiația divină. Duhul oferă alternativa unei vieți noi: dorințe noi și puterea de a le îndeplini. Creștinul coerent știe că are viață nouă prin Duhul, deci trebuie logic să continue să trăiască prin Duhul. Nu există alternativă.

Duhul Sfânt în Epistola către evrei

Contextul Epistolei către evrei se aseamănă cu cel al Epistolei către galateni, dar problema este mai gravă. Dacă în Galateni era vorba de creștini care încercau să împace credința în Isus cu Legea, aici iudeii creștini sunt ispitiți să-l părăsească pe Hristos cu totul și să se întoarcă definitiv la Lege. De aceea, autorul folosește un

argument detaliat, elaborat, bazat pe îndemnul ca destinatarii să nu se întoarcă la Lege pentru că Isus îi este mult superior, și că o părăsire de facto, definitivă, este o neglijare groaznică a mântuirii și nu mai are nici întoarcere, după cum nu are nici un fel de viitor.

Legătura credincioșilor cu Duhul Sfânt este o legătură personală, care nu poate fi depășită de Lege. Se fac diverse paralele între cele două legăminte, se folosesc figuri de stil. Astfel, în 2:4 se vorbește despre rolul Duhului Sfânt în adevărarea (confirmarea) Evangheliei; semnele sunt mai puternice decât erau la Sinai (2:4). În 9:8 și 10:15 se arată că Duhul Sfânt inspiră Scriptura. În 9:14 Duhul este prezentat ca fiind veșnic și ca fiind participant la mântuire, la procesul de curățire prin sângele lui Hristos: „sângele lui Isus Hristos vă va curăți prin Duhul Sfânt”.

Darurile Duhului Sfânt, date după voia sa și a lui Dumnezeu, sunt dovezi despre mântuirea noastră (2:4). Duhul Sfânt vorbește prin Scriptură, prin cuvintele psalmilor lui David (3:7). Duhul și sufletul omului sunt discernute, separate în intențiile și trăirile lor și sunt puse în dialog de cuvântul lui Dumnezeu (4:12). 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), e imposibil să mai fie aduși la pocăință (6:4). Duhul vorbește prin ritualul de la templu, stabilit prin Lege (adică vorbește prin cartea Levitic, prin Scriptură), și ceea ce spune este că atâta vreme cât există catapeteasma înseamnă că nu s-a deschis calea despre Dumnezeu (9:8). Isus Hristos și-a oferit jertfa, pe Sine, prin Duhul Sfânt și ne curățește într-adevăr de faptele moarte ca să slujim Dumnezeului celui viu (9:19). Duhul Sfânt dă mărturie pentru noi, în Scriptură, despre legământul nou (10:15). Pedepșa vine peste cei ce îl resping pe Hristos, calcă în picioare sângele legământului și batjocoresc Duhul Sfânt (10:29).

Dumnezeu este tatăl tuturor duhurilor, al duhului nostru inclusiv (19:9; cf. și 12:23).

Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov

Deși nu la fel de mult ca epistolele lui Pavel, 1-2 Petru au câteva lucruri importante de spus despre Duhul Sfânt. Mai întâi se afirmă că Duhul este un Duh al sfințirii celor credincioși (1:1-2). Exprimarea în 1:2 este în mod expres trinitară, ceea ce indică maturitatea apostolului și caracterul timpuriu al teologiei trinitare. Apoi, 1 Petru amintește că Duhul este duh al proorociei (1:11) care îl vestește mai dinainte pe Hristos, într-un fel care și pentru îngeri era surprinzător. În 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 așa cum se odihnea altădată peste cortul întâlnirii, când Israel era în pustie. În 2 Petru se află o singură referință, dar una absolut remarcabilă: Duhul Sfânt este cel care a inspirat Scriptura, care i-a condus pe oameni în scris, căci Biblia nu a fost scrisă prin voia oamenilor (1:21).

În Epistola lui Iuda se aseamănă cu 2 Petru și are și ea câteva referințe la Duhul Sfânt. Versetele 19-20 se referă la oamenii care trăiesc în poftă și n-au Duhul (*pneuma me echontes*), sunt oameni care se bazează pe viața fizică, pe intelectul și instinctele lor (*psuchikoi*). În contrast cu acestea, Iuda îi îndeamnă pe credincioși să se roage prin Duhul și să fie zidiți sufletește pe credința preasfântă.

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 DSf nu era bine dezvoltată. 2. Epistola lui Iacov reprezintă o predicare timpurie, evreiască, posibil de orientare levitică, preoțească, mai degrabă decât de orientare fariseică (fariseii erau mai carismatici, cf. Pavel). În cele din urmă, desigur, există

un singur motiv necontroversabil: 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 NT

La sfârșitul acestei treceri în revistă a învățaturii despre Duhul Sfânt în NT este binevenită o privire de ansamblu. S-au putut observa, astfel, câteva nuanțe teologice specifice cu privire la Duhul Sfânt, la scriitorii NT. Ele exprimă diverse perspective, accente și teologii despre Duhul Sfânt și permit să se vadă și o anumită dispunere istorică a acestor preferințe sau înțelegeri.

NUANȚELE TEOLOGICE ALE PNEUMATOLOGIEI NT

Evangheliile sunt dominate de imagini și metafore preluate din Geneza, precum și din restul VT, dintre care multe sunt de factură mesianică. Se simte însă trecerea la o nouă descriere, cu noi detalii semnificative, prin aplicarea acestor imagini sau referințe la persoana lui Isus, la moartea și învierea Lui. Evangheliile observă 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 unei noi ere a manifestării Duhului Sfânt (Duhul aduce judecată, îl glorifică pe Isus, îi asistă pe creștini în viața lor de credință, în persecuție).

Faptele Apostolilor arată lucrările Duhului Sfânt, începutul noii perioade, adică a vremii sfârșitului care debutează prin mărturii clare despre Isus și despre venirea Duhului peste toți cei credincioși. Epistolele vin cu răspunsuri și lămuriri la întrebări clare, sau cu observații tangențiale, ocazionale, despre Duhul Sfânt. Ele dovedesc că lucrarea Duhului Sfânt era greu de înțeles pentru Biserici, dar era fundamentală pentru ele, în ansamblu, și pentru fiecare creștin, individual. Duhul

Sfânt aduce mântuirea, înnoirea, dă daruri, ne asigură de calitatea de fii ai lui Dumnezeu, dă viață nouă, asigură slujirea în noul Legământ, asigură o legătură nemaiîntâlnită între Dumnezeu și oameni. Biserica așteaptă împreună cu Duhul Sfânt venirea lui Hristos. Duhul este un Duh al comunicării evangheliei, al unității Bisericii, al unirii cu Dumnezeu, al asigurării unui viitor veșnic binecuvântat. Lucrarea Duhului Sfânt apare ca una profund interioară, Duhul Sfânt este dinamic, se investește în relații și aduce echilibru și armonie, bucurie în viața creștinului.

PNEUMATOLOGIA NT ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

Se observă un paralelism interesant între Luca, Ioan și Pavel (posibil școala de la Efes). Ei sunt uimiți de superactivitatea D.Sf. în epoca de după învierea lui Isus (un semn al epocii sfârșitului, al unei eshatologii realizate, un semn al depășirii clare a graniței națiunii evreiești în ce privește mântuirea).

Pavel își păstrează aproximativ aceleași învățături și puncte de interes în ce privește D.Sf., de la început (Galateni, 1-2 Tesaloniceni) până la sfârșit (Efeseni, 1-2 Timotei, Tit). În mijloc sunt cuprinse marile epistole teologice (Romani, 1-2 Corinteni). Probabil că el și-a definitivat perspectiva asupra DSf în perioada petrecută în Arabia, de la bun început. Ceilalți autori (1-2 Petru, Iuda) au interese comune cu sinopticii (Duhul e Duhul inspirației Scripturii, al profeției, al vieții sfinte). Evrei dovedește o pneumatologie foarte apropiată de cea a lui Pavel.

Toți autorii NT amintesc de lucrarea Duhului Sfânt și îi recunosc rolul dar nu toți îi acordă aceeași importanță în scrierile lor. Triada Ioan-Luca-Pavel a fost inspirată să între în detaliu în ce privește Duhul Sfânt și lucrarea Sa și învățătura lor este foarte importantă pentru înțelegerea vieții creștine, a puterii ei de expansiune.

Plinătatea Duhului Sfânt este marca creștinismului și subliniază deosebirea dintre Legământul nou, al lui Hristos, și Legământul cel vechi, de pe Sinai.

4. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI ANTROPOLOGIA NT

Înțelegerea ființei omenești din perspectiva revelației prin Scriptură și prin Isus Hristos (la care putem adăuga lecțiile generale ale istoriei) are o importanță enormă în motivarea și viziunea despre viață a fiecărui creștin.

În general, antropologia ca știință observă și interpretează viața socială și culturală a oamenilor, integrând datele existente despre om și societate (date biologice, psihologice, etnice, culturale, etc.) într-o teorie unitară.¹

Ce spune Biblia despre om este, deci, un subiect de antropologie biblică și nici un compendiu de teologie nu o poate evita. În particular, Noul Testament, aduce o lumină specifică în înțelegerea omului și a lumii sale, așa cum Dumnezeu își revelează planul în istorie, în persoana lui Isus. De fapt, aici se află și caracterul special al antropologiei din NT: ce se poate spune despre om, având în vedere întruparea Fiului lui Dumnezeu? S-ar putea vorbi, așadar, de o perspectivă antropologică a VT² și despre o perspectivă

Întruparea
lui Isus a
modificat în
mod esențial
și definitiv
datele
antropologiei.

¹ 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.

² Th.W. Overholt, *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MA: Fortress, 1996.

antropologică a NT³. În continuare, s-ar putea spune că în NT apar două tipuri de antropologie: una deductivă, narativă, și o alta, discursivă, explicativă, în care ni se descoperă adevăruri esențiale despre ființa omenească mântuită prin har.

Antropologia autorilor sinoptici

Printre lucrurile fundamentale precizate de autorii sinoptici se află descrierea societății evreiești de la începutul secolului XX, precum și impactul deosebit al învățaturii și vieții mântuitorului Isus Hristos. Antropologia evangheliilor sinoptice este, astfel, legată de nevoia generală a omului de mântuire și de impactul coborârii lui Isus în istoria umană. Evangheliile sinoptice comunică, în general, următoarele adevăruri:

- Afirmarea valorii vieții omenești, care este mai de preț pentru Dumnezeu decât existența plantelor și a animalelor: Matei 6:26-30; 10:29-31.
- Afirmarea valorii veșnice a sufletului omenesc și a nevoiei de etică. Etica înaltă (adică sfințenia) este o condiție majoră pentru intrarea în viața veșnică: 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. Matei 16:26, Marcu 8:33-37, 9:43-47: viața veșnică este absolut prețioasă, cf. Luca 9:25.
- Afirmarea unei relații speciale a omului cu trupul său: spiritul său are prioritate și determină acțiunile trupului, sau semnificația lor. Cf. Marcu 7:14, 15: omul nu poate fi murdărit decât de ceea ce vine din înăuntrul lui. Existența lui spirituală decide curăția sau necurăția lui. Ascetismul în

³ B. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, GA: John Knox Press, 1993; H.I. Kingsbury, „New Testament Anthropology and the Claim of an Ethnographer's Voice”, *Dialectical Anthropology*, Volume 22, Number 1, March 1997, 79-93(15); Springer; B.J. „Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion”, *Biblical Theology Bulletin*, Nov. 2008.

sine nu are valoare, dar poate fi o opțiune acceptabilă, cf. Matei 11:18-19: Domnul Isus nu încurajează o viață de ascetism ca măsură a calității trăirii religioase, dar nici nu respinge o astfel de viață. Nu o transformă într-o regulă, ci îi recunoaște valoarea (este foarte posibil ca El însuși să fi fost subiectul discuției, în mod implicit). Există un contrast între năzuințele spirituale și năzuințele trupești: Matei 21:41 și Marcu 14:38: duhul poate fi plin de râvnă dar carnea este neputincioasă. Trupul este slab dar de la duh se așteaptă mai mult. 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.

- Omul este o ființă socială 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 (Matei 5-7): ca să trăiască în blândețe, ajutor, fără insulte, curăție și dedicare în viața de familie (în sexualitate), apărarea adevărului, iubirea vrăjmașului.
- Omul este creat pentru o relație specială cu Dumnezeu. Viziunea Domnului 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 includ nu numai diversele categorii sociale dar și rezolvări specifice ale relațiilor femeie - bărbat, adult - copil, tânăr - vârstnic. Deși Isus trăiește într-o societate de tip patriarhal, construită pe valorile VT (citite adeseori însă prin prisma unor considerații tradiționale, subiective), arată cu autoritate divină că femeile nu sunt mai prejos de bărbați, înaintea lui Dumnezeu (nici copiii față de adulți, s-ar putea adăuga). Astfel:

- Hristos se întrupează prin femeie, conform profeției din Geneza.
 - Îngerii se descoperă lui Zaharia și Iosif, dar și Mariei și Elisabetei.
 - Domnul Isus vindecă copii, atât la cererea taților cât și a mamelor lor: fiul văduvei din Nain, fiica siro-fenicienei, fiica lui Iair, etc.
 - Hristos vindecă pe soacra lui Petru.
 - În slujirea Lui, Mântuitorul este ajutat de femei: Marta, Maria, Ioana, etc. Ele sunt prezente și la înmormântare lui Isus, împreună cu Nicodim.
 - 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 VT, 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 ei, 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.
- Evanghelia mântuirii are un caracter internațional (Mat. 28:18-20).

ANTROPOLOGIA LUI MARCU

Antropologia lui Marcu este legată de dinamica romană a evangheliei sale. Concepția sa despre om este prezentată

în termeni dinamici, care subliniază intervenția regală, divină a lui Isus. În același timp, Isus este prezentat într-o serie de evenimente care atrage atenția asupra lucrării sale ca rob a lui Yahveh, *obed Yahveh*, care face lucrările lui Dumnezeu (cf. Isaia 48).

ANTROPOLOGIA LUI MATEI

În afara acestui trunchi comun al antropologiei sinoptice, se pot pune în evidență și elemente specifice fiecărei evanghelii.

O primă caracteristică a evangheliei lui Matei este viziunea lui asupra genealogiei lui Isus, Matei 1:1-17 (un interes împărtășit cu Luca, 3:23-38). Identitatea mesianică a lui Isus este afirmată de Matei prin probarea descendenței avraamice și davidice, printr-o codificare numerică de tip rabinic, prin trei serii de câte paisprezece generații, paisprezece fiind numărul numelui lui David). Așadar, lista din Matei 1 este concentrată pe istoria lui Israel și valoarea descendenței masculine (sunt amintiți preponderent bărbații care sunt socotiți părinții cei mai de seamă; există doar patru mențiuni de femei, ca mame ale fiilor lor: Tamar, Rahab, Rut, Bath-șeba). Informația implicită dată de Matei este că la iudei avea importanță această genealogie, și că, într-adevăr, Isus are dovezile care îi atestă mesianitatea, chiar și biologic, corespunzând, astfel, cu profețiile VT. Interesul în împlinirea profețiilor este mai general, în Matei, și se observă în multe texte (1:2, 2:5, 2:15, 2:17, 4:14, 8:17, 12:17, 13:35, 21:4, 26:56, 27:9, 27:35).

În vâltoarea evenimentelor legate de nașterea lui Mesia, Matei arată neprihănirea lui Iosif, ca pe o calitate a mediului în care va crește Isus, pentru că Iosif este gata să divorțeze de Maria, pe ascuns, atunci când crede că au fost călcate jurămintele de castitate (el este și drept și delicat, nedorind să arunce vina pe Maria, și lăsând ca acuzația să cadă asupra sa), și renunță la idee doar

atunci când Dumnezeu însuși intervine, vorbindu-i într-un vis să nu plece. Se confirmă, astfel, că în Israel trăiau diverse comunități cu diverse standarde, unii departe de Dumnezeu, alții în sfințenie și căutând voia lui Dumnezeu.

Matei continuă cu tabloul societății iudaice la nașterea lui Isus, arătând că a fost întâmpinată cu evenimente fericite (vizita magilor) dar și cu evenimente tragice (uciderea pruncilor, refugiarea lui Iosif și Maria în Egipt, Mat. 2). Portretul epocii continuă, astfel, prin ilustrarea relațiilor culturale și sociale ale epocii. Prezența magilor indică caracterul internațional al importanței lui Mesia, precum și legăturile diplomatice și culturale pe care Ierusalimul le avea cu popoarele înconjurătoare. Irod îi primește bine pe magi. Viața politică complicată și tensiunile existente răbufnesc însă în uciderea pruncilor și în refugiul lui Iosif și Maria, împreună cu Isus, în Egipt. Ideea că omenirea păcătoasă respinge omul providențial, găsită și în Geneza și în Exod (cf. Noe, Iosif, Moise) apare, astfel, cu claritate și în evanghelia după Matei și este un simptom general în relația om - Dumnezeu.

Cu precădere, omul apare la Matei ca o ființă etică și religioasă, care trăiește sub incidența Legii (cf. Mat. 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.). În acest context, Isus vine să impună un cod etic suprem, o raportare corectă față de oameni și de Dumnezeu. Matei afirmă, astfel, caracterul esențial etic, nomic (*nomos* - lege) al naturii umane.⁴

⁴ Principiul este preluat de mulți alți gânditori. De exemplu, Augustin, între părinții Bisericii, apoi, mai târziu Kant, între filozofi, au afirmat prezența și complexitatea unui univers moral, ordonat etic, în sinea omului. Pentru Augustin acesta reprezintă imperativul etic intrinsec al omului (imperativul augustinian), iar pentru Kant, o construcție fascinantă egalată doar de măreția stelelor înseși – Hegel este chiar mai drastic, neentuziasmându-e

Prezența Legii nu este însă, pur și simplu, prin ea însăși, o garanție pentru viața etică. În Matei iudeii îl resping pe Isus, în timp ce ei continuă să țină la propriile lor legi.

Astfel, Matei el acordă un loc deosebit problemelor de comunitate (muștrare, pocăință, consiliere în privat, judecată înainte adunării, iertare, evitarea ocaziilor de jignire sau de cădere, cf. Mt. 13; 18). Comunitatea are un caracter important, iar Biserica este o comunitate vie, poporul lui Dumnezeu. Evanghelia după Matei arată că această comunitate are nevoie de etică, de veghere reciprocă, de slujire reciprocă, de respect reciproc, de ordine, de calitate teologică (așteptări mesianice). Raportarea oamenilor unii față de alții este luată în discuție în numeroase parabole (parabola robului nemilostiv, Mat. 18; parabola talanților, Mat. 25, etc.).

În mod deosebit, în cap. 23, Isus direcționează șapte acuzații („vai de voi”) către comunitatea iudaică, în special către conducătorii ei: farisei și cărturari (Mat. 23:13, 15, 16, 23, 25, 27, 28), criticându-i pentru felul în care trăiesc o viață ipocrită, pretinzând că îl cunosc pe Dumnezeu, dar evitând ascultarea reală de El. Matei accentuează faptul că iudeii ca națiune, prin liderii lor, își manifestă greșit teologia, respingându-l pe Isus ca Mântuitor și Mesia.

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

Spre finalul epistolului fereastra socială se deschide din nou, odată cu complotul pentru crucificarea lui Isus. Uciderea profetilor incomozi este o soluție la care Israel a

înaintea exemplului cosmologic (F. Dalmayr, *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, MPT, xx; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, MIT Press, 1987, 69-70).

apelat des (23:29-39; 26:3-5, 47-50, etc.) și la care apelează și în cazul Isus.

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 (imaginar) al celor șapte frați căsătoriți cu aceeași soție; răspunsul Domnului este că, după înviere, modul de exprimare socială a dragostei se va schimba: oamenii nu se vor mai căsători, ci vor fi ca îngerii. Oamenii vor fi surprinși de ziua judecății în mod asemănător cu surpriza de la venirea potopului, în timpul lui Noe (Mat. 24:3-25). Poporul lui Dumnezeu este, deci, o omenire în devenire, un popor pământesc, dar în transformare.

ANTROPOLOGIA LUI LUCA

Asemănător cu Matei (de la care probabil se și inspiră), Luca este interesat de nașterea și copilăria lui Isus. Compoziția sa este însă mai elaborată. Dacă Matei prezenta o paralelă implicită dintre Isus și Moise, Luca îl anunță pe Isus prin prezentarea mai întâi a nașterii lui Ioan Botezătorul. Apare astfel o comparație implicită între cele două nașteri: despre Ioan se spune că „va fi mare înaintea Domnului”, că „se va umple de Duhul Sfânt încă din pântecul maicii sale” și că va lucra astfel încât „să gătească Domnului un norod bine pregătit pentru El” (Luca 1.15-17). Despre Isus se spune, prin paralelism că „va fi mare și va fi chemat Fiul Celui Preaînalt; și Domnul Dumnezeu Îi va da scaunul de domnie al tatălui Său David. El va împărăți peste casa lui Iacov în veci, și Împărăția Lui nu va avea sfârșit.” (Luca 1.32-33). Dacă Matei îl prezintă contextualizat pe Isus la poporul Israel, Luca îl prezintă în perspectivă globală, eternă: prin Isus, omenirea are un rege etern și, implicit, va face parte dintr-o împărăție eternă a lui Dumnezeu.

În prezentarea genealogiei lui Isus (Luca 3.23-38), Luca urmează un plan diferit, parcurgând implicit și invers generațiile, de la Isus la Adam, care este numit „fiul lui Dumnezeu” (denumirea este ambiguă deoarece se poate referi și la Adam și la Isus, care se afla în capul listei; Isus este Fiul lui Dumnezeu ca Fiu întrupat, în timp ce Adam poate fi doar ca fiu creat, în același fel în care toți oamenii sunt, prin Adam, fii ai lui Dumnezeu).

Această listă genealogică reușește însă să pună pe tapet problema relației omului cu Dumnezeu: o filiație căpătată prin creație, în nevoie de restaurare – în urma păcatului, și în situația de a fi ridicată la un nivel și mai înalt prin intervenția mântuitoarea a Fiului întrupat a lui Dumnezeu (prin care devine o filiație spirituală).

De fapt, antropologia lui Luca aduce în prim-plan, de asemeni, și o altă problemă importantă: plinătatea cu Duhul Sfânt. Atât evanghelia după Luca precum și Faptele Apostolilor au temă importantă relația omului cu Duhul Sfânt: tot ce are importanță este făcut într-o stare de plinătate în Duhul (expresia „plin de Duhul” este caracteristică lui Luca).

Așa cum s-a observat deja, există două direcții antropologice în Luca-Fapte și, în general, în NT: una specifică, despre Isus ca om (ca Dumnezeu întrupat), și una generală, despre omenire în ansamblul său. Ambele direcții sunt importante, întrucât ele informează atât despre prezentul rasei umane, în nevoie de restaurare, cât și despre idealul ei și viitorul ei, lucruri deduse din viața și lucrarea mântuitorului Hristos Isus.

Evanghelia după Ioan

Afirmă cu mai mult curaj noua relație dintre Dumnezeu și om, omul nemaifiind rob, ci prieten (Ioan 15.15). Are mai multă învățătură despre constituția omului și relația lui cu Dumnezeu. Ioan 1.1-18: Isus este prezentat ca fiind Omul prin excelență, plin de har și de adevăr; a fost omul perfect, dar a experimentat slăbiciunile și greutățile

vieții (sete, foame, oboseală etc.). Antiteza între carne și duh: duhul este viață, iar carnea nu folosește la nimic. Se observă dependența lui Isus de Dumnezeu (Ioan 5.17,19; 5.43; 6.38). Ioan 7.17, 8.29: Domnul Isus nu vorbește prin autoritatea proprie, El lucrează cât timp lucrează Tatăl, face voia Tatălui, El este una cu Tatăl. Ca și în evangheliile sinoptice, se observă dependența omului de Dumnezeu, dar care nu este înrobitoare, ci o dependență ca de la om la Creator (independența de Dumnezeu înseamnă limitare). Domnul Isus este interesat de soarta omului, vindecând, hrănind mulțimile, înviindu-l pe Lazăr - înțelege durerea, este gata să se acomodeze în dialog cu oamenii în funcție de persoană (ex: cu Nicodim vorbește noaptea, cu femeia samariteancă la prânz). Isus se îngrijește de mama Sa încredințând-o lui Ioan, după înviere ascultă cerințele lui Toma (20.27) și îi vorbește lui Petru trecând peste necredința și vinovăția lor.

Ioan rămâne unul dintre cei mai curajoși apostoli prin scrierile sale. 1 Ioan 3.2: "...acum suntem fii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat încă..." În prezent, omul este amintit ca *anthropos*, care înseamnă om, ființă umană. Viața omului este caracterizată prin următoarele niveluri: carne și duh (carne - *sarx*; duh - *pneuma*), din psuche (suflet), tradus din limba greacă și prin viață mentală, intelectuală, chiar fizică. În limba greacă există și termenul *zoe*, viață în general, capacitatea de a fi viu, un termen pe care Ioan îl folosește, de asemeni. Ioan are o concepție complexă, de tip grecesc, asupra omului, concepție reflectată în folosirea termenilor amintiți mai sus.

Trupul Domnului Isus este *soma* și *sarx*: organizare într-un complex biologic, nu doar în ceva ce are substanță, corporalitate, dar nu ar fi deplin material (Ioan 2.21, 19.38, 20.12). Duhul Domnului Isus este *pneuma* (Ioan 13.21). În gândirea ebraică omul este perceput ca suflet - *nefeș*: care are trup (carne - *basar*) și duh - *ruah* (o percepție dihotomistă), iar în gândirea grecească omul este format din *soma*, *sarx* și *psuche*. Ioan

amintește toate aceste trei componente astfel facilitând o gândire de tip trihotomic.

ANTROPOLOGIA EPISTOLELOR

Schimbând registrul, în comparație cu Evangheliile, concepția despre om a NT este prezentată parcă mai detaliat în epistole, pentru că ele conțin doctrine explicite, prezentate discursiv.

CORPUSUL PAULIN

În discursul său teologic, Pavel dezvoltă un vocabular antropologic nuanțat, referindu-se atât la comunități generale, la popoare, cât și la structura și viața individuală a fiecărui om.

Viață individuală

În ceea ce privește viața individuală și trăirile omenești, apar des amintiți termeni cum sunt: *psuche* – suflet sau viață, *pneuma* - duh, *sarx* – carne (trup de carne, ori instincte), *soma* - trup, dar și alte imagini, referindu-se la *kardia* – inimă; *nous* - minte, intelect, *splagchna* – măruntaie (în înțelesul de milă, îndurare). Pavel menționează des și ideea de conștiință, *sundeisis* (cuget, în traducerea Cornilescu), o componentă majoră a vieții sufletești umane, deoarece ea intră în repede în dialog, eventual contradictoriu, cu părerile și valorile adoptate conștient.

Sufletul omenesc este prezentat de Pavel, de fapt, printr-o familie mai largă de termeni, la cei menționați adăugându-se *psuchikos* (sufletesc, firesc, nespirtual), precum și voință – dorință (*thelema, boule*), dorință – poftă (*epithumia*), suferință (*pathos*), cf. Coloseni 3:23, Efeseni 6:6, Filipeni 1:27, 2:2b), iar în legătură cu *pneuma*, apare des termenul *pneumatikos* - duhovnicesc. În general, Pavel nu suprapune cele două noțiuni, *psuche* (emoții) cu *pneuma* (parte etică, spirituală, în legătură cu Dumnezeu).

Sufletul, *psuche*, se poate referi la întreg omul în ansamblul său (Romani 13:1, 1 Corinteni 2:14, 1 Tesaloniceni 5:23, Romani 11:3, Filipeni 2:30, unde *psuche* înseamnă și viață și suflet). Locul și lucrarea Duhului sunt prezentate cu precădere în 1 și 2 Corinteni. În 1 Corinteni 2:6 este vorba despre înțelepciunea duhovnicească pe care o avem în noi, iar în 2:10-11, despre felul în care această înțelepciune este manifestată. În 1 Corinteni 15:45: Domnul Isus este singurul care poate da viață duhovnicească. 1 Corinteni 16:18 face distincție între duhul lui Pavel, „duhul meu”, și „duhul vostru”, adică duhul corintenilor. În pasaje cum sunt 2 Corinteni 2:13, 7:13, duhul omului e tratat ca sediul personalității omului. În pasajele din 2 Corinteni 7:1, 1 Corinteni 7:34: duhul omului e tot una cu personalitatea lui și de aceea trebuie păstrat curat, căci altfel se poate întina.

Inimă, *kardia*, este un termen folosit de Pavel, și în VT – de asemeni, 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: poftele trupești se nasc în inimă; în Romani 6:17: inima poate fi ascultătoare sau neascultătoare, în Romani 10:10: cu inima crezi; în 1 Corinteni 4:5, 7:37: inima este voința omului sau sediul planurilor omului. În 2 Corinteni 3:3 inima este centrul vieții; în 7:2: inima este sediul afecțiunii, al sentimentelor, al milei. Galateni 4:6 arată că Duhul este trimis în inimă. 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, în Filimon 7, 12, 20; 2 Cor. 6:12; 7:15; Col. 3:12; Filip. 1:8; 2:1; Ef. 4:32 etc., nu numai inima este loc al sentimentelor, ci îndurarea sau bunătatea se exprimă și prin imaginea intestinelor sau a unui stomac bun, care simte cu ceilalți – *splagchna* (Ef. 4:32, *eusplagchna*, intestine bune).

Mintea, *nous*, este un concept grecesc care se referă la lumea ideilor, a intelectului în care pot pătrunde și

emoțiile. 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 minte și carne; lumea minții este o lume a dezbaterilor, a confruntărilor. Romani 12:2 aduce o poruncă faimoasă: înnoiți-vă în mintea voastră, nu vă potriviți schemelor veacului acestuia: mintea omului poate fi înnoită conform unei organizări noi (unei scheme noi), ca să urmeze alte paradigme, alți algoritmi. Conform 1 Corinteni 2:16, mintea trebuie să se conformeze lui Dumnezeu. Iar 1 Corinteni 14:14 atrage atenția că slujirea creștină trebuie să fie o slujire și cu duhul și cu mintea; mintea este o poartă prin care comunicăm idei și ea trebuie să fie sub controlul Duhului Sfânt (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 duce la înlocuirea unei forme de viață omenească (trupească) cu o altă formă (duhovnicească), are loc în Romani 7-8. 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 temă interesantă, aceea a nevoiei de decizie și ascultare a omului nou, de colaborare a omului cu Duhul sfânt. Tema este introdusă printr-o serie de expresii în oglindă, cum sunt: trăirea *kata sarka* și trăirea *kata pneuma* („conform trupului” și „conform Duhului”, *fronema sarkos* și *fronema pneumatos* („gândirea trupului” și „gândirea duhului”), *en sarki* și *en pneumatikis* (trăirea „în trup” și, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”; *ta tes sarkos* și *ta tes pneumatos* (gândirea la „cele ale trupului” și, respectiv, „cele ale duhului”).

Starea omului se schimbă, potrivit epistolelor lui Pavel – Romani, 1-2 Corinteni și Galateni, și omul devine „fiu al lui Dumnezeu” (gândul este regăsit și în corpusul Ioanin și în Epistola către Evrei), devine moștenitor, Duhul fiind cel care ne inspiră să strigăm „Avva”, adică „Tată” (Rom. 8:15).

Viață comunitară

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).

Relația între femei și bărbați se află într-o anume stare de egalitate în scrierile lui Pavel (cf. Gal. 3:28; 1 Cor. 11:11-12; și chiar și 1 Cor. 7:3-4), dar este prezentată și prin poziții diferențiate în viața de familie și în viața de biserică, atunci când situațiile o impun (aceasta este o concepție funcțională, legată de istoria creației și a căderii în neascultare față de Dumnezeu, care pune problema unor diferențieri de slujire și autoritate, cf. Efes. 5:21-33; Col. 3:18-19; 1 Tim. 2:8-15; 1 Cor. 11:3-16).

Răscumpărarea prin Hristos face ca atenuarea și dispariția temerii de moarte să modifice și comportamentul etic – social al celui credincios. Astfel, 1 Corinteni 15 dă fundamentul unei trăiri principiale, sfinte, tocmai prin faptul că mântuirea este adevărată, iar învierea celor credincioși este sigură. Într-un alt exemplu, 1-2 Tesaloniceni sunt cele mai explicite epistole pauline cu privire la evenimentele care precedă a doua

venire a lui Isus. Pavel afirmă transformarea prin înviere a ființei omenești: îl vom întâmpina pe Domnul în văzduh, pe nori, în momentul revenirii Sale (1 Tes. 4:15-17; 5:1-11). Credința aceasta transformă datele antropologiei în lumina revelației lui Hristos: omenirea observabilă acum, nu rămâne așa pentru totdeauna. Se poate, deci, vorbi despre o antropologie prezentă și o antropologie viitoare. 2 Tesaloniceni 2:1-11 aduce un alt set de detalii și de avertizări, așa încât comunitatea celor credincioși, Biserica, să nu cadă pradă unor înșelători puternici, unor minciuni mesianice, ci să aștepte cu credincioșie venirea Domnului.

Epistolele generale

1-2 Petru, Iuda

Omul pelerin spre cetatea cerească. Drama istorică (2 Petru), vezi și Iuda.

Iacov

Biserica văzută ca popor al lui Dumnezeu. Mântuirea și expresiile ei etice prezente.

Antropologie biblică și umanitatea lui Hristos

Este o secțiune de sinteză. Nu doar umanitatea lui Isus este interesantă ci și ceea ce descoperă ea despre umanitatea noastră.

- Isus este nedespărțit de omenire
- Isus este capul Bisericii
- Isus ne va face să înviem asemenea lui
- Isus este cel dintâi, în toate, între oameni

Evangheliștii văd umanitatea și mesianitatea lui Isus. Ioan (Apocalipsa) vede (străvede) eternitatea lângă istoria curentă. Pavel înțelege prezentul ca dominat de măreția lui Isus. Omul ca alergător, cursa, lupta. Evrei arată o imagine asemănătoare. Imaginea care se desprinde este cea a unei umanități în devenire.

Omenirea nu și-a atins potențialul, dar fundamentele manifestării acestui potențial au fost afirmate.

Concluzii

Antropologia evangheliilor reflectă valorile proclamate anterior de Legea mosaică și, în mod semnificativ, valorile învățaturii lui Isus. Epistolele 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 defnirea 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 noi, 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 copleșitor, 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).

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 ceresc (o umanitate reabilitată și transformată care nu mai merge după mandatul din Geneza, să umple pământul și să-l supună, ci care împărtășește cu Dumnezeu o viață uimitoare, pe Pământ, și posibil cu deschidere spre spațiul stelar). Se observă clar tranziția de la dominantă evreiască, modelul poporului pământesc Israel, la dominantă universală creștină, modelul umanitate răscumpărată și reșezată în destinul ei de către

Dumnezeu, prin omul - Fiu al lui Dumnezeu, Isus Hristos.

5. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI NOMOLOGIA NT

Nomologia, sau teologia despre *nomos* înseamnă teologia despre lege (*nomos*, gr., lege). O perspectivă analitică, de tip exegetic, asupra teologiei despre Lege poate dezvălui aspecte interesante ale locului acestui subiect în gândirea autorilor NT.

Ne propunem să urmărim aceste trăsături privind, pe rând, la modul în care fiecare tratează tema Legii.

LEGEA LA AUTORII SINOPTICI

În Matei Legea, *nomos*, este amintită de opt ori, iar în Luca de nouă ori, de obicei în legătură cu poruncile care trebuie îndeplinite. În evanghelia după Marcu nu apare nici o referință directă. Este posibil ca să nu fi fost amintită din cauză că avea alte conotații în cultura greco-latină, mai mult sociale decât spirituale, în timp ce la evrei, Legea înseamnă reguli de viață pentru o comunitate care trăiește în legământ cu Dumnezeu. În același timp, imperiul roman era vestit pentru sistemul său juridic, iar imaginea lui Isus care discută Legea sau acuză legalismul sau tradițiile de tip legalist, putea crea o impresie greșită, negativă.

Legea sinaitică indică spre caracterul sfânt și veșnic al lui Dumnezeu, dar o face în termeni culturali, delimitați temporal și istoric. Ea este împlinită, completată și înlocuită de mântuitorul Isus, în timp ce rămâne, totuși, cuvântul lui Dumnezeu, dar fără să mai reprezinte legământul divin.

CONOTAȚIILE LEGII

În Matei 5:17 Legea e amintită cu sensul de Scriptură (Torah, cele cinci cărți ale lui Moise). De trei ori apare în predica lui Isus de pe Munte (Mt. 5:17,18, 7:12) în legătură cu superioritatea lui Isus față de Lege (reforma Legii). În Luca apare de cinci ori în narațiunile copilăriei lui Isus (2:22, 23, 24, 27, 39), și este folosită la conturarea tabloului iudaic al nașterii și creșterii lui Isus (în afară de aceste referințe mai apare doar în patru alte texte, în 10:26, 16:16, 17; 24:44).

ATITUDINEA LUI ISUS FAȚĂ DE LEGE

În evanghelii atitudinea lui Isus față de Lege are trei direcții principale:

- Isus împlinește Legea
- Isus critică și completează Legea
- Isus înlocuiește legământul Legii cu legământul Crucii

Ca evreu Isus este ascultător de Lege, îi confirmă rânduielile și le împlinește (adică le îndeplinește, dar le și pune capăt, scoțându-ne de sub jurisdicția Legii). În calitate de critic al Legii, Isus explică și completează, modifică Legea și îi arată sensul, cu o autoritate divină care îi uimește și îi nelămurește pe contemporanii Săi.

În seria acțiunilor prin care Isus împlinește Legea intră următoarele: El plătește darea pentru Templu; spune că nu a venit să strice Legea (Mt. 5:17,18) ci a venit să o împlinească (Lc. 16:16-17, cf. Mt. 5:19, ceea ce implică și ascultare și aducerea ei la plinătate, adică subînțelege completarea Legii). Râvna lui Isus față de Lege ia forme diferite față de minuțiozitatea fariseilor (Mt. 23:2-5, 23), care sunt criticați aspru pentru interpretările lor stufoase și complicate, rigide și liberale, în același timp (ei construiau legi suplimentare ca să se asigure că respectă într-adevăr Legea, dar în timpul acestor acțiuni, neglijau cerințele Legii, în avantajul lor personal, cf. Mc. 7:9, 19, Mc. 2:28).

În Marcu 10:17 (tânărul bogat) și 12:28 apare subiectul poruncilor (poruncile Legii). Era la modă atunci să se caute o raționalizare a Legii, adică miezul ei, esența din care se pot deriva toate celelalte prevederi. Isus dă un răspuns standard, care reflectă cunoștința pe care o avea despre dezbaterile rabinilor, și confirmă că, într-adevăr, cele mai importante porunci sunt două, iubirea de Dumnezeu și iubirea de oameni (Mt. 7:12).

Isus are autoritate să modifice cerințele și standardele Legii. De obicei, formulările Lui sunt mai radicale decât cele ale lui Moise (Mt. 5-7; cf. Mt. 19:8, despre divorț, Mc. 10:5). O întrebare posibilă: este Isus mai mare ca Moise, în ce privește Legea, ca om și profet pus de Dumnezeu pe o treaptă mai înaltă a revelației și autorității (treapta mesianică), ori din cauză că este divin și deci, are autoritate divină? Răspunsul vine cu claritate de abia mai târziu, în epistola către Evrei.

Atitudinea lui Isus față de Lege, în evangheliile sinoptice, este foarte asemănătoare celei avute de mulți profeți ai VT (Maleahi, Amos, Isaia). El radicalizează poruncile Legii și le spiritualizează, în același timp, diminuând importanța jertfelor: atitudinea inimii este importantă, nu jertfele, darurile către divinitate. Reforma lui Isus merge însă mai departe decât cea a profetilor. El reformulează Legea, așezându-se deasupra lui Moise, și lasă să se înțeleagă că vechiul legământ este înlocuit de un legământ nou (Mt. 26:2, Isus este jertfa de Paști!).

LEGEA ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Și în Ioan 1:45 Legea este menționată ca Scriptură (Torah). Uneori înseamnă întreg VT (10:34, 12:34, 15:25) sau doar principii juridice (1:17, 7:51, 18:31, 19:7). În 1:17, prin Lege se înțelege și VT și teologia VT, reglementările ulterioare. Perspectiva lui Ioan față de Lege este mai puțin pozitivă ca cea a autorilor sinoptici: apar adesea controverse despre sabbat și despre Lege (5:1-

18, cap. 9:16, etc.). Isus nu ține sabatul cu strictețea la care se așteptau iudeii și îi reglementează regimul, făcându-se astfel egal cu Dumnezeu, Cel ce a dat sabatul. Iudeii sunt acuzați că interpretează greșit Legea sau o neglijează pentru că judecă după aparențe (In. 7:24, 51, 8:15). Isus își arogă dreptul și autoritatea de a cunoaște și a judeca conform esenței Legii, pe care o cunoaște așa cum Dumnezeu o cunoaște. De observat, Ioan 1:17, ca Legea a venit prin Moise, dar harul și adevărul, care premerge Legea, și care sunt, de fapt, originea Legii, au venit prin Isus Hristos.

LEGEA ȘI FAPTELE APOSTOLILOR

Faptele Apostolilor este cartea revoluționară care arată cum s-a despărțit creștinismul de iudaismul tradițional, formând Biserica, așa cum o cunoaștem și azi. Legea are parte de un tratament special din partea lui Luca, în Faptele Apostolilor, alături de alte două simboluri ale iudaismului (Templul din Ierusalim și circumcizia).

Astfel, Ștefan este acuzat în 6:13, că a vorbit împotriva Templului și împotriva Legii. Răspunsul lui Ștefan, așa cum îl redă Luca, vine în 7:48 și 7:53, unde se spune că Dumnezeu nu locuiește în case făcute de oameni și, respectiv, că iudeii nu au ascultat Legea primită din mâna îngerilor (ideea apare și în Evrei, și reflectă învățătura rabinică din acel timp care spunea că Domnul a dat Legea lui Moise, pe Sinai, prin îngeri). Ca atare, nu creștinii, ci iudeii sunt cei ce nu au ascultat Legea de la început și au interpretat-o greșit. Creștinii, în ce-i privește, sunt la adăpost de aceste greșeli, pentru că Isus le dă adevăratul înțeles al Legii.

Legea apare ca fiind proprietatea lui Dumnezeu care are autoritate să îi lămurească sau să îi completeze înțelesul. Dumnezeu însuși intervine cu autoritatea Sa și modifică percepția Legii pentru creștini (cf. viziunile lui Petru, în Fapte 10, care îl îndeamnă să nu numească necurat ceea ce Dumnezeu face curat, adică, să

îndrăznească să spună evanghelia mântuirii și păgânilor, 10:15). Fapte 15:5, 28, întăresc acest mesaj, pentru că, în urma conciliului de la Ierusalim, apostolii nu impun credincioșilor dintre Neamuri să păzească Legea. Totuși, cunoașterea aceasta superioară poate căpăta diverse expresii practice: de exemplu, Pavel îl circumcide pe Timotei (16:3), ca să poată misiona printre iudei, deși actul în sine nu avea nici o însemnătate pentru creștini. De asemeni, în 21:17-26, Pavel face și împlinește un jurământ în Ierusalim, așa încât iudeii să înțeleagă faptul că el este credincios lui Dumnezeu și nu își părăsește neamul în care s-a născut. Deci, Legea, deși este depășită, poate fi păzită dacă folosește comunicării evangheliei, dar nu reprezintă în sine o condiție a vieții creștine.

LEGEA ȘI TEOLOGIA LUI PAVEL

Discuția cea mai radicală asupra importanței Legii pentru creștini (sau asupra lipsei de importanță a Legii) vine din partea lui Pavel. În cele 13 epistole ale sale, Pavel răspunde mai multor situații în care creștinii întorși de curând la Hristos se confruntă cu pretențiile învățătorilor iudaizanți. În teologia lui Pavel, la fel ca și în cea a Epistolei către Evrei apar trei direcții principale ale atitudinii față de Lege:

- Isus a împlinit Legea
- Isus a comentat și a completat Legea
- Isus a înlocuit Legea

Romani

În epistola sa către credincioșii din Roma, Pavel face câteva sublinieri majore asupra rolului Legii în mântuire, în cadrul discuției generale despre mesajul evangheliei care aduce vestea bună a mântuirii tuturor, și iudeilor și păgânilor. Pavel generalizează ideea de Lege

și aduce o perspectivă unificată asupra rolului ei (în timp ce evreii au Legea de pe Sinai, păgânii au avut Legea conștiinței lor). Argumentul dovedește o putere extraordinară de analiză și sinteză, precum și o sensibilitate culturală deosebită: atunci când scrie despre Legea conștiinței păgânilor și despre Legea sinaitică, Pavel are în vedere o comparație implicită între Moise și revelația dată lui, pe deoparte, și Legea romană, precum și scrierile filosofilor greci (Platon, Aristotel), pe de cealaltă parte.

- Mai întâi, în capitolele 1-3, 9-11, se arată că există o Lege revelată de Dumnezeu pe care a primit-o Israel pe Sinai, de la Moise, și la care se adaugă cuvintele profeților, oracolele. Ea este numită dreptarul adevărului și al cunoștinței (2:20). Tot ce spune Legea spune cu autoritate iudeilor, adică celor care au intrat sub legământul Legii (3:19). Legea aduce cunoștința deplină a păcatului (3:20). Cunoașterea păcatului nu aduce însă îndreptățirea omului, neprihănirea, pentru că Legea este mai degrabă un martor care indică spre o îndreptățire (neprihănire) ce se obține fără Lege, deși nu în afara Legii (3:21). Faptele legii nu pot aduce mântuirea, aceasta este mărturia Legii (a Scripturii, cf. Legea și proorocii, cf. 3:24-26). Legea desemnează cadrul, contextul relației om-Dumnezeu, Israel-Dumnezeu, pe baza unui sistem de acceptare a condamnării, bazat pe jertfe aduse cu credință, în particular pe jertfa supremă a lui Isus.
- Tot în cap. 1-3, se arată că această cunoștință a păcatului, chiar dacă nu deplină ci doar suficientă, o au și păgânii (Neamurile) cei „fără Lege” (2:14), prin Legea conștiinței (Legea scrisă în inimi, Legea făcută din lucrurile firii, Legea făcută de ei singuri, din gândurile lor). Dumnezeu a pus în oameni o recunoaștere naturală a voiei Sale, prin conștiință, și în același timp, o recunoaștere a prezenței și răutății păcatului, care îl desparte pe om de Dumnezeu. Ca și în cazul Legii revelate pe Sinai, varianta limitată a Legii revelate în conștiință nu poate oferi nici ea îndreptățire, neprihănire, ci doar cunoștința păcatului și recunoașterea idealului îndreptățirii.
- Pavel lansează expresii alternative: legea credinței (3:27), legea Duhului de viață (8:1-2). Legea faptelor nu este însă desființată, ci întărită, confirmată (3:27, 31).

- Cap. 4 arată că Legea este inefficientă în mântuire, și chiar nenecesară pentru mântuire. În plus, ea se află în contradicție, într-o relație de excludere reciprocă față de credință și promisiune: dacă mântuirea vine prin Lege nu mai este nevoie de credință (4:14-15). Astfel, Avraam a putut fi considerat îndreptățit fără Lege, prin credință, înainte de Lege.
- Cap. 5 studiază mai îndeaproape relația dintre Lege și păcat. Păcatul este în lume înainte de Lege, dar nu este imputabil fără o Lege. Chiar și vina lui Adam a fost pusă în evidență de proto-Legea interdicției de a nu lua din copacul cunoștinței binelui și răului. În plus, Legea are darul de a stârni păcatul, de a-l înmulți (căci păcatul are o natură contrară Legii, și este ațâțat de Lege, cf. și 7:5).
- În cap. 6, se arată că s-a ieșit de sub jurisdicția Legii, creștinul fiind sub jurisdicția (autoritatea) harului (6:14-15). Această jurisdicție nouă nu înseamnă permisiune de a păcătui, ci o alipire și mai mare de Dumnezeu, ca să nu păcătuim.
- În cap. 7, Pavel vorbește din nou despre paradoxul și autoritatea Legii. Legea are autoritate asupra omului tot timpul vieții lui. Nu se poate ieși decât prin moarte de sub această autoritate și, de fapt, Legea cere moartea omului. Imaginația lui Pavel este debordantă: Legea este ca un soț pretentios care își acuză și își condamnă soția cea plină de defecte; el nu moare, iar ea nu poate scăpa din calvarul acestei relații dezastruoase, care o conduce spre moarte. Singura ieșire pentru o astfel de soție este moartea și învierea ei în altă realitate, a învierii, a unirii cu Hristos, unde nu mai este supusă Legii (un fel de soluție shakesperiană, de tip Romeo și Julieta, pentru mântuirea omenirii). Ieșirea din paradox este făcută mai clar, în termeni doctrinari, în cap. 8: omul poate scăpa din neputința de a trăi o viață nouă și de acuzațiile Legii doar prin credință în Isus, în jertfa lui Isus, prin identificare cu El, prin legea Duhului de viață în Hristos (8:1-2).
- În cap. 9 (9:30-32) se evidențiază capcana hermeneuticii greșite asupra Legii: Israel a crezut că Legea poate mântui, că poate da îndreptățirea (neprihănirea).
- În cap. 11:25-36, se arată planul veșnic al lui Dumnezeu. El nu regretă revelația sub forma Legii, legământul cu Israel, ci ca și în cazul Legii conștiinței, pentru Neamuri, a închis pe toți în neascultare și condamnare ca să aibă milă de toți.

- În Romani 13:8, este amintită învățătura lui Isus (dar, parțial, și a unor rabini) că Legea este împlinită prin iubirea de Dumnezeu și de semenii.

Galateni

Epistola către Galateni conține o prezentare și mai clară a inadecvării Legii în privința asigurării iertării, a mântuirii, decât epistola către Romani. Contextul acestei demonstrații este și el mult mai acut: galatenii căzuseră într-o eroare periculoasă, iar Pavel îi confruntă ca să îi aducă la realitate. Tonul este mult mai vehement față de tonul generos, universalist, evanghelistic, din Romani.

Legea revelează păcatul și este temporară (3:15-25). Ea are termene precise: a fost adăugată din pricina păcatului și ține până vine Mesia. De asemenea, are o origine mediată: Legea a fost dată prin îngeri și prin Moise (3:19, aici se reia argumentul lui Ștefan din Fapte 7). Legea are un rol intermediar, de pedagog (educator), care își face slujba până vine Mesia.¹

Din punctul de vedere al rolului său de intermediar, Legea este o expresie a harului, dar nu reprezintă finalitatea, contextul ultim al relației om-Dumnezeu (cf. 3:21, 5:4). Într-un fel, Legea, atât ca reglementări etice și rituale cât și ca Torah, Scriptura înțelepciunii divine, cuprinde în sine mesajul despre harul lui Dumnezeu: paralelismul dintre Isaac (copilul promisiunii avraamice, mesianice) și Ișmael (copilul inițiativei naturale, nemesianice) devine o metaforă despre creștini (moștenitori ai promisiunii avraamice) și iudei (credincioși care încă stau sub robia Legii, a inițiativelor omenești în opoziție cu scopul mesianic al Legii).

¹În antichitate, pedagogul era, de obicei, un sclav. Pavel subînțelege lucrul acesta, și face un comentariu implicit asupra naturii inferioare a reglementărilor prin Lege. Tot ideea sclaviei este subliniată în Galateni și prin comparația dintre Sarah (har, promisiune) și Agar (sclavie, lipsa promisiunii).

Poate că cele mai redutabile afirmații împotriva Legii se fac în cap. 3. Legea nu poate asigura nici intrarea în beneficiile aduse de credință și de Duhul Sfânt, nici nu poate asigura vreun progres pe calea creștină. Ea nu poate fi o metodă de perfecționare spirituală, deoarece este focalizată pe o slujire bazată pe interdicții trupești, nu pe o trăire spirituală, prin credință (3:5).

De fapt, foarte categoric este și cap. 5. Umblarea după performanțe trupești (reglementate de Lege) va eșua, pe când trăirea în Duhul va aduce succes vieții creștine. Rodul Duhului împodobește viața creștinului și faptele pornite din Duhul Sfânt nu sunt supuse jurisdicției Legii. Faptele naturii nesfințite sunt cele supuse jurisdicției Legii. Cei ce vor să-și trăiască viața în cadrul restricțiilor și distincțiilor făcute de Lege, și nu în cadrul libertății și rodirii definite de Duhul Sfânt, vor descoperi că noua lor preocupare stârnește reacții naturale, legaliste, certuri, poftă, păcate, atacuri la persoană, dezbinări, disprețuirea învățaturii lui Hristos și a învățătorilor apostolic, etc. (5:13-15; capitolul acesta reia parcă problematica din Romani 7).

1-2 Corinteni

Legea apare în diverse ipostaze în corespondența corinteană. În unele pasaje, ea este menționată în termeni pozitivi, care îi confirmă rolul de îndreptar, de sursă de reglementări benefice în viața creștinului. În altele, disputa teologică revine în forță în favoarea credinței în Isus și în defavoarea legământului sinaitic.

1 Corinteni

De exemplu, în 1 Corinteni 7:37, Legea apare citată la modul neutru, ca reglementare în cazul căsătoriilor și a recăsătoriilor. În 9:8-9, Pavel apelează la simbolurile și metaforele Legii ca să demonstreze că lucrătorii sunt vrednici de plată (misionarii și pastorii, etc., trebuie să fie sprijiniți material).

Discuția devine mai interesantă în 9:20-21, când Pavel se referă la Lege ca la un context cultural specific iudaic,

la care trebuie să te adaptezi dacă vrei să comunici evanghelia unui iudeu. El nu se consideră sub autoritatea Legii, dar este gata să pară așa, ca să poată discuta cu un iudeu despre evanghelie. El este gata, în mod similar, să pară că nu are nici un fel de Lege (deși nu este fără o anumită Lege, a lui Hristos), ca să poată convinge pe cei fără Lege.

În 14:21, Legea este citată ca dovadă că proclamarea evangheliei în limbi străine, ne-evreiești, este o mărturie pentru iudeii necredincioși, de care se depărtează mesajul credinței, iar nu pentru cei credincioși dintre păgâni (cum pretindeau unii dintre corinteni).

În 14:34, Legea apare din nou ca bază pentru organizarea învățaturii în Biserică (potrivit acestei organizări, trebuia ca femeile să fie tăcute în adunare, dacă nu înțeleg ceva, și să își întrebe bărbatul acasă, ca să nu se facă dezordine; argumentul este cultural, pentru că Pavel folosește expresia „căci este rușine pentru o femeie să vorbească în Biserică”, o formulă care ține clar de contextualizare culturală). Legea apare din nou în 1 Co. 15:55-56, „Unde îți este biruința, moarte? Unde îți este boldul moarte? Boldul morții este păcatul și puterea morții este Legea.” Pavel devine specific și polemic, prezentând Legea ca instrument prin care se manifestă moartea, pedeapsa, nu viața, harul, iertarea.

2 Corinteni

Discuția despre Lege devine mai specifică însă în 2 Corinteni. Deși în această scrisoare nu apare cuvântul „Lege”, conceptul este prezent prin termenul “legământ”. Capitolul 3, în special, face o paralelă între legământul sinaitic, al literei scrise pe table de piatră, și cel nou, al Duhului, scris în inima de carne a omului. Corespondențele continuă: legământul lui Moise este vechi, cel al lui Hristos e nou; al lui Moise este trecător, iar acum este scos din uz, îmbătrânit, pe când al lui Hristos este în funcțiune, valid, etern; al lui Moise încearcă să ascundă, să acopere slava lui Dumnezeu

arătată pe Sinai, în timp ce legământul lui Hristos, arată gloria lui Dumnezeu în Hristos, precum și pe cea care va fi căpătată la înviere; unul aduce condamnare - dar tot merită cinste, celălalt aduce viață și îndreptățire (neprihănire) și merită o cinste încă și mai mare.

Efeseni

În Efeseni Legea poruncilor este factor de separare între Dumnezeu și om, dar și o graniță culturală și religioasă între iudei și păgâni (2:11-16). Moartea lui Hristos distruge acest zid, și înlătură condamnările Legii.

Filipeni

Pavel aduce aici în discuție problema trecutului său prodigios în iudaism (3:4-15). Toată această experiență în Lege o consideră însă ca pe o pierdere, un gunoi, în comparație cu cunoașterea lui Hristos. În fața morții, când își reconsideră opțiunile, Pavel are convingeri clare despre valoarea comparativă a Legii și a cunoașterii lui Hristos. Concluzia este una singură: Hristos este mai mare decât Legea.

Tit

În 3:9 Legea este menționată din nou ca subiect al unor certuri și discuții nefolositoare, care naște întrebări nebune și argumente sofisticate și complet irelevante (înșirări de neamuri, hermeneutici bizare asupra Scripturii). Problematika apare aproape în aceleași cuvinte și în 2 Tim 2:16-25, și 1 Tim 1:3-4. Transformarea de ton arată că discuțiile despre Lege au degenerat într-o formă de gnosticism care, combinată cu iudaizarea, lansa o erezie generatoare de pasiuni și diviziune în Biserică.

Concluzii despre Pavel și Lege

Teologia lui Pavel despre Lege este una nuanțată, de tip rabinic, dar conține, dincolo de înțelegerea tradițională

iudaică, o gândire radicalizată prin cunoașterea lui Isus Hristos. Urmărind concluziile lui J.D.G. Dunn, se pot observa următoarele idei generale în epistolele pauline:²

1. Universalitatea funcției de condamnare a Legii. Legea definește păcatul, aduce conștiința păcatului, condamnă fărădelegea. O funcție asemănătoare o îndeplinește și legea conștiinței în viața popoarelor păgâne. Dumnezeu a închis totul sub neascultare și condamnare ca să aibă milă de toți (Romani).
2. Rol cultural major. Legea biblică a avut un rol cultural major în viața lui Israel. A format poporul, i-a dat identitate, organizare cultică, principii etice, l-a păstrat până la venirea lui Hristos (iar prin filtru talmudic și cabalistic, iudaismul se definește prin Lege până azi).
3. Rol cultural diviziv. Legea și devotamentul iudeu față de Lege a devenit un zid de separare între iudei și Neamuri. Pe deoparte, acest zid a păstrat pe Israel și identitatea sa. Pe de altă parte, însă, a creat animozitate și diviziune între Neamuri și iudei. Isus a desființat acest zid. Mai departe, Biserica primară nu a asimilat, nu a suprapus (confundat) cele două culturi, ci a recunoscut efectele credinței în ambele, nevoia de unitate în credință dar și de varietate culturală (cf. Romani 9-11, 1-2 Corinteni, etc.).
4. Favorizare a unei hermeneutici capcană. Israelul a devenit incapabil să recunoască natura temporară a Legii și a căzut într-o hermeneutică tip capcană. A crezut că Legea este un instrument al salvării și identității, al dobândirii păcii cu Dumnezeu, când scopul ei nu era acesta. • Expresie a legământului sinaitic. Legea a fost un mijloc major de coordonare și desfășurare a legământului sinaitic dintre Israel și Dumnezeu.
5. Cadru de dezvoltare etică, filosofică. Legea a creat un cadru de dezvoltare a eticii și meditației celor credincioși, bazat pe revelația divină.
6. Legea a putut fi deturnată de păcat. Israel a construit legi adiacente care au trecut pe planul doi intenția divină și au pus pe planul întâi valori omenești. A devenit un scop în sine.
7. Rol indicator, prefigurator. Legea a fost un instrument divin de evidențiere a păcatului. Legea a expus păcatul ca păcat și

²J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

nevoia de răscumpărare, de jertfă. A prefigurat pe Mesia și jertfa Lui, și Biserica.

8. Cadru de aducere a jertfei mântuitoare. Legea a oferit cadrul observabil în care Isus a putut să se aducă pe sine ca jertfă pentru păcatele omenirii, cadrul manifestării dreptății și harului lui Dumnezeu (cadrul morții lui Isus este însă, mai larg, incluzând aspecte tainice ale planului lui Dumnezeu de mântuire, cf. Evrei, Apocalipsa). Aici este un paradox: Legea nu poate mântui, dar moartea (jertfa) lui Isus, aduce mântuire împlinind cerințele Legii.

EPISTOLA CĂTRE EVREI

Deși nu există siguranță cu privire la identitatea autorului, se poate spune, totuși, că Epistola către Evrei are o gândire profund paulină. Argumentul ei privitor la rolul Legii în mântuire se aseamănă cu argumentul din Romani, Galateni și 2 Corinteni. Cheia interpretării este supremația și suficiența lui Isus în mântuire.

Mai întâi autorul stabilește că Isus este mai presus de îngeri (care au dat Legea), fiind divin; este mai presus de Moise (care a primit Legea și a contribuit și el la prescripțiile ei, prin mandat divin), așa cum Fiul moștenitor sau proprietarul casei este mai presus de un slujitor din casă; și este mai presus de Iosua (care a condus poporul în moștenirea sa, dar nu i-a putut da moștenirea deplină, odihna promisă, sabbatul esențial), ca unul care își conduce urmașii în realitate deplină a mântuirii.

Apoi este afirmată preoția complexă a lui Isus: El este adevăratul mare preot dar și singura jertfă adevărată, eficientă, de răscumpărare (el este realitatea, jertfele și sistemul levitic reprezintă umbra). Contrastul este urmărit pe mai multe planuri. Isus e unic (leviții erau mai mulți și se succedau în generații; la fel, jertfele se aduceau mereu, în fiecare an), Isus e perfect (el nu trebuie să aducă jertfe pentru sine), Isus combină rolurile într-o sinteză supremă - El este și jertfă și mare preot, Isus oficiază slujba nu în templul omenesc ci în cel ceresc,

nefăcut de mâini omenești, ba chiar nefăcând parte din creația aceasta. Astfel, Isus nu este doar supremul mare preot și suprema jertfă, ci și sistemul, cadrul juridic și religios (cultic) în care El funcționează este deasupra Legii sinaitice, de cel al preoției levitice. Isus este preot veșnic, suprem, după modelul preoției lui Melchisedec și aduce jertfa sa unică în templul ceresc al cărui model l-a copiat Moise pe Sinai.

În felul acesta, autorul epistolei demontează orice pretenție de întâietate a Legii și descurajează pe oricine să se mai întoarcă la prevederile ei. Isus împlinește și depășește Legea în orice privință.

IACOV

Iacov este un scriitor care subliniază nevoia de fapte – ca dovadă a credinței, într-un stil care aduce aminte de scrisorile pastorale ale lui Pavel (1-2 Timotei, Tit), dar care are și nuanțele sale proprii, o anumită tărie și hotărâr care îl apropie de retorica predicilor lui Isus.

În ce privește Legea, Iacov începe prin a spune, în 1:25, că legea desăvârșită este „legea libertății”, și că în ea trebuie stăruiț cu fapta, nu cu vorba. În 1:27 el aduce o formulare sintetică, reformatoare, a cerințelor Legii, asemănătoare, din nou, cu cuvintele lui Isus: religia esențială înaintea lui Dumnezeu este îngrijirea semenilor (adică, vizitarea și ajutorarea celor în nevoie înseamnă). Legea împărătească spusă de Isus este amintită în 2:8.

În 2:9, implicit, se arată forța etică a Legii. Iacov atrage atenția că favoritismele și, deci, nedreptatea, reprezintă o încălcare a Legii. Caracterul integral al Legii, caracterul absolut al cerințelor ei se observă în 2:10: cine păzește Legea, trebuie să păzească toate cerințele ei, altfel, indiferent ce face, este un călcător al Legii și își merită condamnarea (amintește de discuția lui Pavel din Rom. 2:17-29).

Cuvintele din 2:12 aduc din nou în prim plan o expresie îndrăgită de Iacov (dar și de Pavel), “legea

libertății”. Ea este cea după care sunt judecate faptele creștinilor.

În capitolul 4:11-12, Iacov atrage atenția că trebuie diminuate criticile și judecățile aspre la adresa altor credincioși. Din nou, Legea apare aici cu conotații noi, interesante. Cine judecă pe fratele său, judecă Legea și deci, nu se preocupă cu împlinirea ei ci cu darea și evaluarea ei. Este foarte probabil că Legea de aici e legea lui Isus, a libertății și responsabilității (nu Legea sinaitică) și se subînțelege că fiecare credincios aparține lui Isus și este responsabil față de El (argumentul amintește de Romani 14 și 1 Corinteni 8:9, 12, 9:1, etc., unde se spune că fiecare este slujitorul Domnului și dă socoteală Domnului de ce face). Iacov pune în discuție apoi autoritatea celui ce critică - nu noi am dat Legea și mântuirea, nu noi facem evaluările de esență cu privire la alții (cf. Rom. 14:4).

Pe ansamblu, se poate spune că Iacov își îmbracă în limbaj legalist vederile sale despre viața nouă în Hristos. Totuși, esența concepției lui despre Lege este profund creștină, bazată pe libertate și credință, și, în același timp, neașteptat de paulină în unele din accentele ei.

CONCLUZII DESPRE LEGE ÎN NT

Se poate observa că Legea a constituit un subiect foarte dezbătut începând chiar cu predicarea lui Isus. În evangheliile sinoptice se observă mai ales împlinirea Legii de către Isus și superioritatea lui Isus față de Lege, arătată în învățăturile sale care îl prezintă ca fiind mai mare decât Moise. Superioritatea legământului hristic față de cel mosaic este evidentă în Matei și în Ioan, în ce privește comparația cu Moise (înmulțirea pâinilor, predica de pe munte, discursul despre apa vieții, etc.). În Ioan superioritatea se vede prin contrastul între arhetip și realitatea împlinită, între carne și duh, etc. Cuvântările și acțiunile lui Isus pun în perspectivă nouă rolul Legii.

Contrastul între rolul trecut și prezent al Legii apare și mai bine în epistolele NT. Aici discuția este mai nuanțată și mai spiritualizată. Problema contrastului dintre legământul vechi și cel nou apare în primul rând în Romani, Galateni, 1-2 Corinteni, și Evrei.

Lege apare sub mai multe determinări: ea era prezentă în legi și prevederi pre-sinaitice (Eden, Melchisedec), ea se regăsește în religia Neamurilor prin legea conștiinței sau a inimii; Legea sinaitică (care cuprinde legi divine dar și elemente de legislație umană); în legământul nou își fac loc diverse formulări noi, creștine: legea credinței, legea libertății, legea Duhului de viață în Hristos, legea faptelor, etc.; de asemenea, se face cunoscută și existența unei legi și a unei închinări supra-sinaitice care are loc în Templul ceresc, la altarul ceresc (închinarea din cer din Evrei, Apocalipsa, etc.).

Relația Lege-Hristos și antiteza Lege-Duh sau Lege-credință apare aproape în toate scrierile NT și îmbracă diferite forme. Se observă relația complexă dintre Isus și Lege (El împlinește Legea dar o și depășește). Legea și Duhul stăpânesc peste domenii diferite și ceea ce aduce Duhul este o mântuire și o viață nouă care iese din jurisdicția Legii. De aceea, în concluzie, nu poate fi încurajată o formă de creștinism în care și Legea și Hristos pot rămâne împreună, pe același plan (nici cerințele Legii și cerințele Duhului Sfânt). Iudaizantii sunt respinși în mod categoric. În același timp, se poate observa că în scrisorile pauline își face loc o interpretare tot mai complexă, generalizatoare (universalistă) și interiorizată (psihologizantă, spiritualizată) a Legii.

Iacov și Pavel aduc în discuție câteva aspecte interesante cu privire la Lege: omul este împlinitor al Legii, nu dătător sau critic al ei. Prin Lege, în aceste ocazii, se înțelege autoritatea divină manifestată pe Sinai, direct, sau prin Moise, precum și voia divină revelată prin Isus Hristos. Cu toate acestea, se scoate în evidență că Legea lui Dumnezeu este adânc înscrisă în noi și, la nevoie, inima și conștiința noastră fac singure

imagini ale Legii lui Dumnezeu. Într-un fel, deci, Legea este o reflecție a caracterului lui Dumnezeu, a cerințelor Sale pentru noi, dar în același timp, legea este înăscută omului, integrată în ființa noastră morală. Este interesant de observat că starea ideală a Legii nu este cea a unei legi exterioare. Duhul sfânt scrie Legea lui Dumnezeu în inima noastră. O lege interioară dreaptă, sfântă, face ca legile externe să devină redundante. Ea exprimă o viață nouă care țâșnește în afară, ca un izvor.

Concepția despre Lege în NT este revoluționară. Nu doar că Isus împlinește și depășește Legea, dar ea capătă o formă interioară, spirituală. Într-un fel, acesta este și idealul Legii din VT, căci Dumnezeu nu o dată spune că nu jertfele și sărbătorile îl satisfac ci pocăința și bunătatea inimii. În NT, Legea capătă forma și înțelegerea ideală dorită și anunțată în VT.

6. TEOLOGIA BIBLICĂ ȘI ESCATOLOGIA NT

Din punct de vedere etimologic *eschaton* înseamnă sfârșit, ultimă etapă a unui proces. Un alt cuvânt folosit în NT pentru sfârșit este *telos*, care mai înseamnă și scop, finalitate. S-ar putea încerca, deci, o definiție: escatologia este capitolul teologic care studiază învățătura biblică privitoare la evenimentele de la sfârșitul istoriei: semnele sfârșitului, venirea Antichristului, venirea a doua a lui Hristos, ridicarea Bisericii la cer, învierea (transformarea celor în viață), învierea tuturor celor morți și judecata finală, formele de eternitate (pedeapsă, fericire). Există o escatologie specifică VT, dezvoltată de profeții lui Israel, și una caracteristică NT care o continuă pe cea din VT prin noi perspective și noi date, conform revelației prin Isus și prin apostoli. Escatologia, un subiect dezvoltat pe larg în teologia sistematică, are și o dimensiune care poate fi numită escatologie biblică. Din aceste punct de vedere, se poate observa că diversele grupuri de scrieri din NT au perspective coerente conținând multe asemănări dar și unele nuanțe sau accente diferite (de exemplu, scrierile lui Pavel și cele ale lui Ioan).

TERMENI ASOCIAȚI

Între termenii caracteristici ai vocabularului escatologic se găsesc *parousia* = apariție, venirea (a doua) a Domnului Isus; *epifane* – arătare sau venire; *apocalupsis* – descoperire, arătare; *gene* = neam, popor, generația care nu va trece până va veni Fiul Omului; *euteos* = curând, repede. Vremea din urmă, *eschatonul*, are două termene de împlinire, două perspective: una apropiată,

prezentă, și una îndepărtată, viitoare. De aici, apar două tipuri de escatologii: o escatologie realizată (împlinită deja) și una nerealizată (care aparține viitorului). Escatologia realizată înseamnă că este deja vremea sfârșitului, s-a împlinit ce s-a profetit, că lumea se află în mijlocul evenimentelor de pe urmă, în vremea sfârșitului. Într-un fel, acest lucru este pe deplin adevărat: vremea sfârșitului este marcată, de exemplu, de venirea Duhului sfânt și inaugurarea noului popor al lui Dumnezeu (F. Ap. 2; Isus a înviat și stă la dreapta Tatălui, în slavă, persecuția Bisericii a început, oamenii primesc în dar viața veșnică, etc.), și prin multe alte semne. Pe de cealaltă parte, escatologia nerealizată se referă nu doar la vremea sfârșitului ci la ultimile evenimente care încheie, practic, existența acestei părți a istoriei, a acestei lumi, la a doua venire, la judecata finală, la împărăția veșnică, etc.

PERSPECTIVE ESCATOLOGICE ÎN VT

Scriptura se referă la viitor în numeroase texte, dar aceste referințe se ocupă de un domeniu larg de evenimente, de perioade, și pot include o anumită nedeterminare. De exemplu, în Geneza este promisă venirea lui Mesia, care îi va elibera pe oameni de blestem și va zdrobi capul șarpelui (al Satanei). Acțiunea aceasta are parțial loc la întruparea Domnului Isus, la Cruce și Înviere, dar și la momentul decisiv al ultimei înfrângeri, definitive a Diavolului și a aliaților săi, la cea de a doua venire a lui Isus. Profetia pare să le unească pe amândouă într-o singură perspectivă, cu nuanțe. Apoi, Moise vorbește despre un prooroc asemenea lui care va veni, cândva, într-un viitor îndepărtat (Deuteronom 18:15-18; un urmaș evident este Iosua, dar este limpede că Moise nu se referă la acesta, în primul rând, ci vizează o altă persoană mesianică, cineva mai îndepărtat). Faptul că Moise privește în viitor, la distanță apreciabilă,

transpare și din alte detalii, de exemplu, el vede că poporul va ajunge în exil pentru că este un popor încăpățânat (800 de ani înainte de întâmplarea sa pe scena istoriei). Într-un alt exemplu, Balaam îi spune lui Balac profeția sa despre Mesia, cel văzut ca „o Stea care se ridică din Iacov”. Ca și în cazul lui Moise sau în cel al lui Adam, și aici profeția pare să aibă două planuri de împlinire.

În afară de cei amintiți, cei care profețesc despre vremea sfârșitului sunt atât profeții din exil (Daniel, Ezechiel), cât și de dinainte de exil (Isaia, Amos), etc. Isaia prorocește pozitiv, prorocește pedeapsa dar și întoarcerea poporului (el este un profet iubit de evrei pentru că vorbește de Mesia și despre restaurare în termeni foarte sugestivi, pozitivi). Printre noțiunile folosite de profeți se pot găsi următorii termeni: Robul Domnului, Mesia, Împăratul lui David, Împărăția lui Dumnezeu, Ziua judecății, Ziua aceea. Isaia folosește imagini idilice: mielul și leul vor sta împreună. Ezechiel face o hartă a istoriei despre răzvrătiri, lupte, restaurarea lui Israel, viziunea din vale oaselor. Amos vorbește cu precădere de judecată și pedeapsă, dar are și un mesaj pozitiv, deși redus ca întindere. Apare învățătura că venirea lui Mesia va fi pregătită, anticipată de venirea lui Ilie, cf. Maleahi (Ioan Botezătorul). Perspectiva este aici, din nou, dificil de conturat: Ilie vine înainte de prima venire a lui Mesia sau înainte și de cea de a doua venire? Sau vremea sfârșitului cu Ilie, la prima venire a lui Isus (la întrupare) și continuă până la cea de a doua venire, când este timpul judecății.

EVANGHELIILE NT DESPRE ESCATOLOGIE

Domnul Isus a adus restaurarea Împărăției lui Dumnezeu sau începutul acestei restaurări. Semnele acestei restaurări sunt multiple: alungarea duhurilor rele; autoritatea asupra demonilor manifestată înainte de

moarte, dar și după înviere; autoritate asupra bolilor; putere asupra naturii; putere asupra morții; iertarea păcatelor; venirea Duhului Sfânt într-un mod în care nu a mai venit înainte; începutul Bisericii și vestirea evangheliei.

Cele patru Evanghelii menționează aproape cu aceleași cuvinte mesajul lui Ioan Botezătorul: Matei 3:1-12; Marcu 1:8; Luca 3:9-17; Ioan 3:22, 1:19-28. Mesajul lui Ioan: va veni Mesia și va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc, va aduce cercetare, vreme de har, de judecată (foc). Lucrarea de înnoire și de judecată nu pot fi luate separat (hendiada = două idei care sunt luate împreună, care nu au sens separat în cadrul comunicării). De ex. Bunătatea și Credincioșia lui Dumnezeu reflectă un singur lucru, caracterul sfânt al lui Dumnezeu pe care te poți baza. Semnul judecății este întărit: Isus are lopata și va înfinge lopata la rădăcinile copacilor, vine să judece poporul Israel și să vadă dacă a adus rod sau nu (Isaia 5). Eschatonul este prezentat însă cu accente diferite în sinoptici și Ioan.

Eschatonul și evangheliile sinoptice

În unele texte, Matei 24:25, Luca 21, Marcu 13, se vorbește despre a doua venire a Fiului Omului și o altă judecată a lumii, a lui Israel. De aici reținem că: Venirea Fiului Omului și Judecata sunt considerate foarte apropiate, neașteptate, și se crează impresia că din cauză că nu știm când se va întâmpla, venirea este foarte aproape. În Matei 24:36 se subliniază nevoia de veghere. Judecata se exercită asupra lui Israel. Judecata este asupra întregii lumi. Texte care vorbesc despre judecata care vine repede: Matei 13:35, 24:27,36, 25:13, Luca 21:32. Judecata apare iminentă și sfârșitul la fel, putem vorbi despre iminența sfârșitului. Pe de altă parte, sunt și texte care spun că există o așteptare până la Judecată: Matei 25:19 Pilda talanților. Matei 10:23 este încă ceva de făcut, nu a început persecuția. Matei 16:28, Marcu 9:1, Luca 9:27. Textele spun că Judecata vine imediat,

repede. Despre care Judecată asupra lui Israel este vorba: despre una finală sau despre una intermediară? Și una și alta.

Se observă că în Evangheliile sinoptice apare o escatologie nerealizată: rămâne de așteptat venirea Fiului omului a doua oară, ca judecător. A doua venire nu este însă un termen care se găsește în NT (este vorba de o altă venire decât cea a întrupării). Se folosește însă termenul *parousia*, *epifaneia*, *apocalypsis*, adică arătare, venire, ivire, descoperire (cf. 1-2 Tesaloniceni). Venirea Fiului Omului este vestită prin: semne în cer și pe pământ, războaie, foamete, persecuție, cutremure (Matei 24, Marcu 13:7-9, Luca 21:10- 12), profeți falși (Marcu 13:6-22). O degenerare a mediului (Luca 21:8), o situație de criză. Totuși, semnul venirii este mai ales predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei 24:14, 26:13, Marcu 13:10, 14:9). Sunt semne în cer: întunecare soarelui și a lunii, stele care cad (Matei 24:29-30, Marcu 13:24-26, Luca 21:25- 26). Urâciunea pustiirii în Locul Prea-Sfânt (Luca 21:21) are o perspectivă dublă, un viitor apropiat și un viitor depărtat. În evangheliile sinoptice eschatonul nu este un eschaton realizat.

Evanghelia după Ioan

Escatologia lui Ioan este un exemplu clasic de escatologie realizată. În evanghelie, Ioan nu dă mult loc discursurilor apocaliptice despre viitor ci mai ales afirmării prezenței sfârșitului, atunci și acolo, prin Isus, în Israel.

De exemplu, Ioan 15 vorbește despre o rămânere în prezent, în Isus. Duhul Sfânt le va da ucenicilor ce să spună. Vorbește și despre persecuție, timpul sfârșitului a și venit. Vorbește despre viața veșnică foarte mult.

În ce privește judecata, într-un sens, ea are loc în prezent: 3:18, 12:31. Există însă și o venire viitoare: 14:3;

18:28 lasă să se înțeleagă că va trece un timp. Ziua din urmă, de apoi: 6:39,40,44,54.

În Ioan 11 apare discuția dintre Isus și Marta. Marta și alții care au stat prin preajma lui Isus au priceput că va avea loc învierea (11:24). Ioan 6 va fi o zi de apoi, când are loc învierea și judecata.

În 1 Ioan 2:18 se întâlnește mai ales o escatologie realizată: antihriștii sunt mulți, au venit deja. 1 Ioan 3:2 cuprinde o perspectivă nerealizată, viitoare: evanghelia post-modernistă a lui Ioan, care afirmă că nu știm ce vom fi, ce vom deveni.

În 2 și 3 Ioan nu se vorbește despre venirea Domnului Isus în mod expres. Ioan este mai spiritual, vorbește despre o judecată de acum, dar că vremurile vin și vor aduce o judecată. În 1 Ioan apare ideea de Anticrist. Profetii falși sunt amintiți și în sinoptici. Apare o ușoară elaborare în direcția înțelegerii semnelor și venirii Domnului Isus în 1 Ioan, dar este păstrat și loc de mister, că nu știm cum va fi (1 Ioan 3:2)

Teologia lui Pavel despre escatologie

Pavel este un autor carismatic care pune accent deosebit asupra viziunilor. până la Pavel veacul acesta era prezentul (perioada istoriei prezente până la judecată), iar veacul viitor cuprindea perioada istoriei după ziua judecării. yom hayah = Ziua aceea și yom Adonai = Ziua Domnului sunt concepte din VT. Se pare că Pavel pornește de la schema de mai sus, dar o revizuieste: Epoca prezentă este până de la prima venire a lui Hristos, moarte și înviere, până la cea de a doua venire; iar veacul viitor este de la a doua venire (apariția pe nori a Domnului Isus) încolo. Veacul de acum conține prezentul și tot ce se întâmplă între cele două venituri ale lui Isus. Prezentarea concepției escatologice este contextualizată în contextul fiecărei scrisori sau epistole.

Epistolele care vorbesc despre veacul viitor sunt: Romani, 1-2 Corinteni, 1-2 Tesaloniceni, 1-2 Timotei.

1-2 TESALONICENI

1 Tesaloniceni 4:1-5:11. Contextul bisericii confruntarea cu erezia că Domnul a și venit deja și că credincioșii nu vor mai muri. Întristarea că pentru cei morți nu mai este nici o speranță. Pavel le spune că venirea Domnului are loc pe neașteptat și duce la învierea celor morți și transformarea celor vii (în această ordine). În 4:15,16,17 apare conceptul biblic despre răpire sau ridicare forțată la cer, ca să îl întâmpinăm în aer, pe nori, pe Isus. Pavel nu vorbește despre necazul cel mare, etc., care de obicei însoțesc conceptul modern despre răpire. Este conceptul modern despre răpire unul biblic? În 5:1 Pavel refuză să vorbească despre perioade concepția lui Pavel subliniază surpriza și caracterul neașteptat. 5:1 ar putea include și perspectiva dispensaționalistă, dar cu multă imaginație. De fapt, totuși, Pavel se concentrează în 1 Tesaloniceni asupra evenimentului venirii propriu-zise a Domnului, ca să îi încurajeze pe ucenici.

2 Tesaloniceni reia discuția despre venirea Domnului și pomeneste de Ziua Domnului (cf. Amos). Se arată și învățătura ereziei în 2:2, conform căreia unii credeau că Ziua Domnului a și venit și, de aceea, începeau să trăiască în neorânduială (lene, lipsă de orientare, chiar lipsă de sfințenie). În 2:8 este pomenită venirea omului nelegiurii, a împotrivorului, a adversarului, a celui ce este fiul distrugerii (Antihristul este un titlu folosită de Ioan). Nu se spune nimic despre originea lui. În esență, este în legătură cu puterile întunericului, cu Satan. Este caracterizat prin forță și minuni neobișnuite, prin inițiativă (se arată, se dezvăluie singur) și ca victimă (va fi arătat drept ce este, de Dumnezeu, și nimicit). Pavel ne comunică că înainte de venirea lui Hristos se va manifesta spiritul de împotrivire. Pavel are o concepție

apocaliptică care se potrivește bine (chiar dacă nu foarte bine) cu Apocalipsa lui Ioan (în orice caz, el scrie mult mai puțin despre aceste evenimente, nu este loc și timp să vezi dacă se potrivesc sau nu; observația este că se potrivesc destul de bine): el vorbește despre răpire, sunetul de trâmbiță, arătarea omului fărădelegii, intervențiile lui Dumnezeu pentru nimicirea răutății, etc.

1-2 CORINTENI

Biserica era confruntată cu neînțelegerea vieții în biserică și, implicit, a vieții în general. De aceea, nu este de mirare că există mai multe lucruri de lămurit cu privire la așteptarea venirii Domnului.

1 Cor 7:1 arată că Pavel simte venirea Domnului ca pe un eveniment apropiat și recomandă creștinilor, dacă se poate, să nu se căsătorească, dar în 7:29-31 explică mai concret acest lucru (Pavel nu interzice căsătoria, dimpotrivă; el dă doar niște sfaturi în această privință, și este clar în această privință).

1 Corinteni 15 este un adevărat tratat cu privire la înviere. Răspunde ereziei potrivit căreia oamenii nu mai învie. Pavel dovedește că există o logică a învierii. Un singur contra-exemplu există (Isus Hristos) și acesta dovedește că există învierea și că e posibilă. Apoi, Dumnezeu, Cel ce a înviat pe Isus ne va învia și pe noi, la sfârșit.

15:20-28 Etapele învierii (cf. perioada pe care o trăim acum).

15:35-58 Modalitatea învierii, o nouă biologie, o lume diferită, spirituală, în contrast cu cea de acum, predominant fizică, naturală. Lumea admite mai multe feluri de organizare a materiei; există trupuri cerești, pământești, spirituale, care se desosebesc între ele. Natura Domnului Isus ca al doilea Adam (42-49). Învierea morților.

Spre deosebire de Ioan, care descrie sfârșitul ca pe un dezastru, în Apocalipsa, Pavel are imagini cu precădere pozitive. Cum s-a menționat însă există un anume

paralelism între cele două descrieri (trâmbiță, înviere, arhangheli sau voci de arhangheli, ridicare la cer, ivirea celui nelegiuit, existența unei periodizări, etc.). Totuși, Pavel vorbește cu precădere despre evenimentele de la sfârșit, din ultima etapă legată de venirea lui Isus, nu despre ce va fi până la sfârșit.

ROMANI

În capitolele 9-11 vorbește despre rămășiță lui Israel și ce se va întâmpla în istorie. Poporul Israel nu iese din scena istoriei. Nu se înțelege că poporul Israel este altceva decât Biserica, ci că intră în rândul celor mântuiți. Revenirea lui Israel înseamnă un har și mai mare. Întoarcerea lui Israel ar putea să coincidă chiar cu momentul învierii. Orice ar fi Biserica, Dumnezeu a început cu Israelul. Natura contextualizată a teologiei lui Pavel: Răspunde nevoilor Bisericii. Le prezintă mersul global al Bisericii. Le spune că evreii nu trebuie disprețuiți și nici Neamurile. Israel nu a ieșit de tot din scena istoriei mântuirii, va reveni și va fi o bucurie pentru toți. O dată cu aceasta, aduce și ideea de predestinare.

Epistolele Pastorale

Scrise prin 62-64, 1 Timotei și Tit. 2 Timotei în 66-67, înainte de a muri. Un mesaj care cere creștinului să aștepte pentru o perioadă mai îndelungată. Spre deosebire de celelalte epistole care vorbesc despre înviere și întoarcerea lui Israel, aici accentul cade pe ce trebuie să facă creștinul până la venirea Domnului. 2 Timotei 2 Pavel îl îndeamnă pe Timotei să se comporte ca un ostaș care are de suferit, versetul cu care încheie este un crez. Dacă răbdăm, vom împărăți împreună cu El. Dacă nu răbdăm în credință și El se va lepăda de noi, dar asta nu înseamnă pierderea mântuirii. În 2:12-13 El rămâne credincios pentru mântuirea oamenilor, dar poate însemna și că El este credincios și își ține promisiunile și se va lepăda de cel ce nu răbdă este greu de explicat ce

poate însemna. În 2 Timotei 3 vorbește despre vremurile din urmă. Vremea din urmă a început o dată cu moartea și învierea lui Hristos, așa că și acum ne aflăm în vremurile din urmă. Pavel aplică aceste imagini timpului lui: în vremurile din urmă vor veni... acest pasaj are paralelă în Romani. Pavel pune accent asupra întoarcerii lui Hristos: așteptarea, perseverența și mărturisirea credinței într-o societate în care credința se strică în continuare

Imnuri la Pavel: Coloseni 1:15-20. Istoria omenirii de la început până la sfârșit. Dumnezeu a vrea să împace totul cu sine. Se refera la jertfa Domnului Isus și învierea Lui, dar poate fi și o prefigurare a venirii Lui. Filipeni 2:5-11 este vorba despre învierea Domnului Isus, dar și o prefigurare a finalului. 1 Corinteni 13 este o imagine care prezintă supremația dragostei și sfârșitul veacului prezent, a modului de desfășurare a vieții în prezent.

CONCLUZII LA PAVEL

Pavel folosește o împărțire obișnuită în gândirea evreiască, cu o schemă în două etape: veacul trecut și veacul viitor. Dar în funcție de epistolă, are mai multe variante de a prezenta aceste etape. Se referă la istorie din punct de vedere apocaliptic. Teologia lui Pavel despre vremurile din urmă este contextualizată la bisericile la care scrie epistola. Temele sunt fie misiunea, soarta lui Israel și rolul lui în planul de mântuire, diversele erezii despre înviere. Vocabularul lui Pavel este foarte bogat în ce privește învierea: folosește termenul de *anastasis* (= înviere, ridicare) și *egheiro* (= a se ridica), dar nu tratează în toate epistolele această temă, ci numai în cele în care apar erezii cu privire la venirea Domnului. Mântuirea este un proces care implică și învierea lui Hristos, dar până atunci sunt necesare sfințenia și răbdarea. Un rol deosebit în teologia așteptării îl are suferința. Se observă expresiile: a fi mântuit deja și a aștepta mântuirea. Pavel, fie metaforic, fie literar, vorbește despre posibilitatea ca în acest timp de așteptare ceva să fie

înșelat, să cadă din har, dar nu menționează pierderea mântuirii. Pavel subliniază cu claritate posibilitatea falimentului în viața credinciosului. În final vorbește despre venirea Domnului. Se aseamănă cu Ioan când vorbește de sunetul trâmbițelor, omul nelegiurii, nori, aspect global, etc. Pavel nu vorbește mult despre etape, ci arată că mântuirea pentru el este un tablou foarte viu. Se pare că Pavel știe mai multe despre venirea Domnului, dar, dintr-un motiv sau altul, Dumnezeu nu l-a inspirat să scrie mai mult despre aceasta; cu toate acestea, ce avem în Scriptură, este suficient. Poruncile și avertizările lui Pavel sunt foarte serioase. Arătarea lui Isus trebuie să fie așteptată în sfințenie, cu o bună mărturie înaintea lumii.

Evrei despre escatologie

Epistola către Evrei încurajează creștinii evrei să rămână lângă Hristos, să nu se întoarcă la Lege. Conform lui A. Vanhoye epistola are o orientare escatologică evidentă, care stă la baza paralelismului structural al mesajului:

Introducere (1:1-4)

A. Isus, îngerii și veșnicia (1:5--2:18, escatologie)

B. Isus este marele preot (3:1--5:10, eclesiologie)

C. Isus este jertfa și preotul necesar (5:11--10:39, jertfă)

B'. Nevoia de credință, răbdare (11:1--12:13, eclesiologie)

A'. Sfințenia și lumea viitoare (12:14--13:19, escatologie)

Concluzie (13:20-25).¹

În altă ordine de idei, în 6:1-2 regăsim teologia lui Pavel (cf. 1 Corinteni 14): învierea este esențială pentru motivația etică a creștinilor. Conform Evrei 6 fundamentul vieții noastre de credință este învierea.

¹ A. Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989).

Tema învierii beneficiază de diverse referințe. În legătură cu bariera morții există referiri la îngeri și duhuri slujitoare (1:14), referiri la gloria cerească (2:10, 3:3). În 9:27 se arată că oamenilor le este dat să moară o singură dată - cauzalitatea și limitarea vieții omenești în planul lui Dumnezeu neagă puternic învățătura despre reîncarnare. În 2:14, 15 învierea și venirea sfârșitului este o izbăvire din robie. Capitolul 12 face referiri la existența celor credincioși după moarte. Martorii din 12:1-2 pot fi interpretați în două feluri: (a) din punct de vedere al mesajului literar, al argumentului retoric (ei sunt martori în textul literar, în exhortația autorului față de destinatar) și (b) ca mesaj doctrinar specific (adică ei sunt martori în mod direct, obiectiv pentru că ne privesc din cer – aici autorul folosește imaginea stadionului, a competiției sportive). Cei care au murit în Hristos așteaptă învierea, dar, în același timp, ei sunt martorii trăirii noastre. Imaginea lumii noi este amintită și la sfârșitul capitolului. În 12:26, credința că am primit o mântuire care nu se clatină este un motiv pentru închinare și o trăire etică.

1-2 Petru, Iuda, despre escatologie

1-2 PETRU DESPRE ESCATOLOGIE

În cele două epistole ale sale afirmă existența vieții după moarte și venirea judecării. Începe cu imaginea mântuirii păstrate în cer pentru noi (1 Petru 1:4) Dumnezeu are o mântuire păstrată în cer, aceasta este descrisă ca o bogăție. În paralel cu aceasta, noi suntem păziți, nu numai moștenim mântuirea. Vom dobândi la sfârșit mântuirea nu înseamnă că atunci vom fi mântuiți, ci că deja am intrat în cursă. 1:7 moștenirea și credința noastră este purificată prin încercări până la arătarea lui Isus Hristos implică așteptare. 2:11-12 viața noastră și purtarea etică. 1:23-25 ideea învierii. Hristos a fost omorât în trup, dar a fost înviat în Duh. În 4:5-7 Isus

merge în Duhul ca să le vestească evanghelia duhurilor din închisoare, care au fost răzvrătite odinioară, în perioada potopului, și, dintr-un motiv sau altul, le aduce o veste de mântuire (identitatea acestor duhuri este neclară: ele pot fi duhurile oamenilor osândiți la potop, cărora li se vestește spre știință evanghelia, sau ale oamenilor pocăiți în ultimul moment, în timpul potopului, cărora li se vestește acum spre bucurie evanghelia mântuirii așteptate; aceste duhuri reprezintă duhuri deztrupate care așteaptă învierea și îmbrăcarea cu un trup, fie spre judecată și osândă, fie spre glorie; faptul că sunt în închisoare sună deja a pedeapsă, deci Isus proclamă evanghelia dar nu spre mântuirea lor. În același timp, în măsura în care “închisoarea”, fulake, poate însemna doar un echivalent al șeolului evreiesc, a locuinței morților, a hadesului grecesc, sau elino-creștin, textul poate vorbi despre cei pocăiți în ultima clipă, iar vestirea evangheliei este una spre mântuire, așteptată de toți aceștia).

2 Petru 2:4-11 conține argumentul că Dumnezeu îi pedepsește și azi pe necredincioși cum a pedepsit și lumea din vremea lui Noe. Dumnezeu pedepsește și acum pe îngeri, aici avem de a face cu combinație de gândire grecească și evreiască. Capitolul 3 vorbește despre lumea care vine, și în care Dumnezeu nu dorește să piară nimeni. 3:10 ziua aceea va veni. 2 Petru pare să fie scris târziu, nu se știe dacă este scrisă de Petru sau de un secretar de al lui. În 3:8 se afirmă clar că nu se știe când vine Domnul (problemă adiacentă: cine ca fi salvat? ce înseamnă „luați” sau „lăsați”? salvați sau luați de ape, ca în vremea lui Noe?).

IUDA DESPRE ESCATOLOGIE

Epistola lui Iuda se aseamănă cu 2 Petru dar este mult mai scurtă, aproximativ jumătate din Epistola lui Petru. 1:5-9 ieșirea din Egipt ca imagine pentru zilele din urmă. Ordinea recapitulării pedepselor exemplare este diferită de ordinea aceluiași argumente în 2 Petru (îngeri, Noe,

Sodoma). Este foarte posibil ca 2 Petru și Iuda să facă parte dintr-o predicare obișnuită în vremea respectivă, din partea apostolilor, dintr-un fond comun de predicare, un îndemn la așteptarea venirii Domnului și la delimitarea de credincioșii prefăcuți, de imoralitate, un îndemn la sfințire, la încurajare în mijlocul persecuțiilor.

Apocalipsa despre escatologie

În capitolul 1 Domnul Isus este prezentat într-o stare slăvită. El este om deplin dar este îmbrăcat și pătruns de o glorie dumnezeiască. Este prezentat ca Isus cel slăvit care conduce Biserica (în același timp, în Apocalipsa este evident transferul de limbaj divin: limbajul folosit pentru descrierea lui Dumnezeu Tatăl, este în cele din urmă folosit cu privire la Isus – de exemplu, titlul „alfa și omega”).

SUPPORTUL LITERAR

Imaginea de bază a schemei după care se desfășoară Apocalipsa este că o slujbă cerească, în Templul ceresc, aduce prin momentele ei judecata pământului. Un număr de îngeri din locurile cerești se închină lui Dumnezeu, împreună cu cei 24 de bătrâni și alte făpturi, și în timpul acestei închinări se realizează diversele acțiuni de pedepsire a oamenilor necredincioși, a îngerilor căzuți, etc. Cu alte cuvinte, istoria pământului și etapele ei țin de deciziile și acțiunile din acestei închinări care se desfășoară în cer. Tabloul acesta este completat de diverse alte viziuni și de acțiuni directe ale lui Isus, ca Fiu al Omului. Perspectiva Apocalipsei este una largă, ea include imagini, viziuni despre ultimile etape din istoria pământului în prezentarea mai generală a judecății de ansamblu a pământului și a lucrării mesianice (cf. cap. 12 și istoria lui Mesia, adică a lui Hristos).

În 6:9, avem o imagine apropiată de Evrei 12: martorii cerești care observă istoria pământului, viața noastră, participă la deciziile din ceruri. În Apocalipsa imaginea este celebră, aceștia sunt martorii care stau sub altar și

așteaptă dreptatea lui Dumnezeu (Apoc. 7:9, o mulțime care stă și așteaptă).

Judecata lumii se desfășoară progresiv, gradat, în etape care distrug o treime, două treimi, respectiv întregul pământ și formele de viață de pe cuprinsul său. Judecata începe, astfel, cu măsuri preliminare (pecețile), apoi trece la etapa a doua (trâmbițele), după care vine judecata finală (adusă de potirele mâniei). Etapele și progresia denotă har și timp de pocăință, dar, din păcate, omenirea răzvrătită nu se pocăiește.

CARACTERISTICILE LUMII ÎN ETAPA PREMERGĂTOARE JUDECĂȚII

Se observă că judecata este exercitată asupra unei lumi inițial prospere, dar corupte, care trăiește punând accent mare pe circuitul mondial al mărfurilor (Babilon). Babilonul reprezintă o capitală mondială, simbol al unificării economice și poate indica orice capitală ajunsă la acest rang, sau, în extremis, orașul propriu-zis al Babilonului, care a ajuns să cunoască o prosperitate unică.

Societatea dominată de Babilon practică un ocultism dezvoltat și exclusivist. Comunicațiile acoperă bine planeta, astfel încât, la moartea celor doi martori credincioși întregul pământ îi urmărește trei zile și vede și învierea lor. Mesageriile sunt bine dezvoltate (oamenii își trimit daruri și felicitări cu ocazia morții celor doi martori credincioși). Viața politică este unificată sub conducători influenți, puternici, și este îmbinată cu elemente de conducere religioasă. Există o participare clară a duhurilor rele în ultimii ani de răzvrătire ai pământului, la istoria răzvrătirii omenești. În capitolul 9 sunt eliberați îngerii din Adânc (din închisoarea temporară a Adâncului) ca să contribuie la înșelarea definitivă, finală, a celor necredincioși. Îngerii aceștia căzuți s-au specializat pe distrugere și au nume care reflectă lucrul acesta (Abaddon, Apolion).

Problema peceții și a contrafacerii poporului lui Dumnezeu. În Apocalipsa, primii care primesc pecetea

sunt cei credincioși (o primesc pe mâna dreaptă și pe frunte). De fapt, acolo este vorba despre credincioșii din numărul celor 144 de mii. Oricum, ei sunt primii pecetluiți. Rezultă că Diavolul încearcă mai târziu să contrafacă alegerea unui popor sfânt și pecetluirea lui de către Dumnezeu (bineînțeles să dobândească un control total asupra oamenilor). Diavolul vrea să pecetluiască și el pe cei care ascultă de îndemnurile lui. Perspectiva unirii spirituale între Diavol și cei care îl urmează, după cum Dumnezeu este unit spiritual cu cei credincioși, este înfricoșătoare. Lumea va fi radical alertată că se întâmplă ceva neobișnuit, ceva rău. Civilizația suferă o mare prăbușire economică, socială, precum și o catastrofă ecologică. De aceea, se ridică împotriva lui Dumnezeu printr-o acțiune de răzvrătire supremă, care însă este nimicită de Dumnezeu.

Imaginea Ierusalimului ceresc reprezintă soluția lui Dumnezeu pentru societatea omenească, iar cerul și pământul nou, soluția divină pentru Universul nostru. Civilizația finală, din vremea cerului nou și a pământului nou este, astfel, una citadină. Ea se află în contrast puternic, implicit, cu civilizația citadină a Babilonului, cu care are mai multe puncte de comparație, de exemplu templul (tronul) în mijloc, un râu (Eufratul) de-a lungul ei, grădini, ziduri și porți, etc.

INTERPRETĂRILE MILENIULUI

Mileniul reprezintă o temă importantă în Apocalipsa. Este, în mod evident, un mod de a vorbi despre testarea (înșelarea) omenirii și despre victoria finală a poporului lui Dumnezeu. El poate însemna 1000 de ani efectiv sau poate reprezenta domnia veșnică a celor mântuiți. Perspectiva divină, biblică, asupra timpului este foarte elastică, are o anumită relativitate: 1000 de ani sunt ca o zi și o zi ca 1000 de ani. În acest context, se poate pune o întrebare interesantă: cine simte cei 1000 de ani, ca 1000 de ani, există și persoane pentru care ei trec ca o zi?

Cum se simte această perioadă de către cei care împărațesc cu Hristos, sau pentru cei de pe pământ?

Înțelesul celor 1000 de ani este legat și de interpretarea celor două morți, moartea întâi și a doua, și a celor două învieri, învierea dintâi și cea de a doua. Ce înseamnă moartea întâi și ce înseamnă moartea a doua: Prima înviere este învierea cea bună, spre mântuire. O interpretare alternativă afirmă că prima înviere este învierea credinței... experimentată pe pământ. Atunci, aici am avea de a face cu o a doua înviere, a trupului. A doua înviere este învierea cea rea ca să ai parte de judecată (conform celor de mai sus, aceasta ar putea fi cea de a treia înviere).

În același timp, tot în legătură cu interpretarea miei de ani, se poate pune întrebarea dacă există două răzvrătiri ale popoarelor lumii, înșelate și conduse de Diavol, una înainte și una după mia de ani, sau există un singur eveniment văzut de două ori?

Apocalipsa folosește un limbaj simbolic și prezintă judecata lui Dumnezeu asupra lumii. Apocalipsa se încheie cu victoria celor care îl așteaptă pe Domnul Isus. Lucrurile care sunt scrise în această carte sunt o revelație și nu putem completa cu nimic simbolurile folosite. Le acceptăm așa cum sunt și așteptăm iluminarea. Dacă nu le înțelegem, nu le forțăm și nu le limităm înțelesul.

Anexa 1. NT și titlul *Fiul lui Dumnezeu*

Fiul lui Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ

Matei x 10 (plus 5 implicite)

[Implicit, un înger zice despre Isus (Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu): Matei 1:23]

Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

Diavolul, despre Isus, la ispitire: Matei 4:3

Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.

Idem, Diavolul, la ispitire: Matei 4:6

καὶ λέγει αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.

[În general, Isus despre credincioși: Matei 5:9]

μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

Demoni, despre Isus: Matei 8:29

καὶ ἰδὸν ἔκραξαν λέγοντες, Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ- ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.

[Matei 11.27, Fiul., implicit (Fiul și Tatăl...)]

καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὧς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

Mărturia ucenicilor, în barcă, despre Isus: Matei 14:33

οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες, Ἐληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

Mărturie, Petru, despre Isus: Matei 16:16

ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

[Matei 17.5, Schimbarea la față, implicit, Tatăl]

οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε.

[Matei 24.36, ziua aceea, știe doar Tatăl, implicit]

Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μου μόνος.

Acuzații, marele preot, privitoare la Isus: Matei 26:63

καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ, Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Acuzații și batjocură, la cruce, iudeii despre Isus: Matei 27:40

καὶ λέγοντες, Ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτὸν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

Acuzații și batjocură, la cruce, iudeii despre Isus: Matei 27:43

πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι Θεοῦ εἶμι υἱός.

Mărturie, centurionul roman despre Isus: Matei 27:54

Ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες, Ἐληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.

[Matei 28.19, formula trinitară, implicit]

πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος

Marcu x 5 (plus 3 implicite)

Prezentare directă a evangheliei, a lui Isus: Marcu 1:1

Ἄρχη τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

[Implicit, Dumnezeu Tatăl, la botez, Marcu 1.11, mărturia lui Dumnezeu Tatăl]

σύ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Demoni, la aruncarea afară din cei bolnavi: Marcu 3:11

καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἑθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Demoni, la ieșirea dintr-un demonizat, despre Isus: Marcu 5:7

καὶ κράξας φωνῇ μεγάλη λέγει, Τί ἔμοι καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.

[Implicit, Dumnezeu Tatăl, schimbarea la față, Marcu 9.7]

οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός· αὐτοῦ ἀκούετε.

Isus, despre îndemnul la veghere, Marcu 13.32 (Fiul)

Mărturie, centurion roman, despre Isus: Marcu 15:39

Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν, Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

Luca x 8 (plus 2 indirect)

Îngerul despre Isus, la naștere: Luca 1:32

οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,

îngerul, despre Isus, la naștere: Luca 1:35

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

[La botez, indirect, din partea Tatălui], 3:22

σύ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Diavolul, lui Isus, la ispitire: Luca 4:3

Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.

Diavolul, lui Isus, la ispitire: Luca 4:9

Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω·

Demonii, despre Isus, când oamenii erau vindecați: Luca 4:41

ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν κρ[αυγ]άζοντα καὶ λέγοντα ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Demonii, despre Isus, la vindecarea unui demonizat: Luca 8:28

ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν ἀνακράξας προσέπεσεν αὐτῷ καὶ φωνῆ μεγάλη εἶπεν, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου-δέομαί σου, μή με βασανίσῃς.

[Indirect, la schimbarea la Față, Luca 9:35]

οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός· αὐτοῦ ἀκούετε·

[În general, Isus despre credincioși: Luca 20:36]

οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

Preoții despre Isus, la judecată: Luca 22:70

εἶπαν δὲ πάντες, Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἶμι.

Ioan x 12

Zece referințe apar în cap. 1-12, două în partea a doua: 19.7, 20:31 (vezi și titlul Fiul omului).

mărturie, IB: Ioan 1:34

κἀγὼ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturie, Natanel: Ioan 1:49

ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ, Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.

implicit, Isus „singurul Lui Fiu (al lui Dumnezeu)”: Ioan 3:16

Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

implicit, Ioan: Ioan 3:17

οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

direct, Isus: Ioan 3:18

ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

implicit: Ioan 3:36

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὀψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

direct, Isus, apocalyptic: Ioan 5:25

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.

direct, Isus, controversă: Ioan 10:36

ὄν ὁ πατὴρ ἠγάπησεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον, Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.

direct, Isus, cf. Lazar: Ioan 11:4

ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.

mărturie, Marta: Ioan 11:27

λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.

acuzatii: Ioan 19:7

ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμεῖς νόμον ἔχομεν· καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

mărturie, autor: Ioan 20:31

ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[ε]τε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Faptele Ap. x 2

mărturie, Pavel: Fapte 9:20

καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτος ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturie, Pavel - Barnaba: Fapte 13:33

ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, Υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Romani x 6

dovadă: Romani 1:4

τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

descrierea evangheliei: Romani 1:9

μάρτυς γάρ μου ἔστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ὑμῶν ποιούμεαι

preexistentă: Romani 8:3

τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεός τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

general, despre creștini: Romani 8:14

ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν

viitor, apocaliptic: Romani 8:19

ἢ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται

general, creștini, Israel: Romani 9:26

καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἔρρεθη αὐτοῖς, οὗ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

1-2 Corinteni x 3

descrierea mântuirii: 1 Corinteni 1:9

πιστὸς ὁ θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

apocalyptic: 1 Corinteni 15:28

ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

descrierea predicării: 2 Corinteni 1:19

ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ Οὐ ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν.

Galateni x 6

revelarea lui Isus în Pavel, pentru neamuri: Galateni 1:16

ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι,

descrierea vieții lui Pavel: Galateni 2:20

ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοί Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

general, creștini: Galateni 3:26

Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

istoria mântuirii, preexistență: Galateni 4:4

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,

dovedirea mântuirii: Galateni 4:6

ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κράζον, Ἀββα ὁ πατήρ.

general, creștinii, moștenire: Galateni 4:7

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

Efeseni x 7

träirea mântuirii, maturizare: Efeseni 4:13

μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,

fii distrugerii, general: Efeseni 5:6 (vezi Coloseni 1:13)

Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.

Evrei x 7

unicitatea Fiului, în contrast cu profetii VT, Evrei 1:2

ἐπ' ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν·

proorocie vt, împărat: Evrei 1:8

πρὸς δὲ τὸν υἱόν, Ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.

mare preot: Evrei 4:14

ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

träirea mântuirii, general, creștini: Evrei 6:6

καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

Melhisedec – prefigurare a lui Isus, preexistență: Evrei 7:3

ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

legământ: Evrei 10:29

πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἠγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιασθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας·

general, creștini: Evrei 12:7

εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ·

2 Petru x 1

mărturia pe munte: 2 Petru 1:17

λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαύδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, Ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα,

1 Ioan x 11

explicarea măntuirii, preexistență: 1 Ioan 3:8

ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

explicarea măntuirii, preexistență: 1 Ioan 4:9

ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεός εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι- αὐτοῦ.

explicarea măntuirii, jertfă: 1 Ioan 4:10

ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν ἀλλ- ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν.

explicarea măntuirii, credință: 1 Ioan 4:15

ὅς ἐάν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεός ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

explicarea măntuirii, credință: 1 Ioan 5:5

τίς [δέ] ἐστίν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturia lui Dumnezeu: 1 Ioan 5:9

εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστίν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

mărturia lui Dumnezeu, credință: 1 Ioan 5:10

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ, ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ

πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

explicarea mântuirii, mărturia: 1 Ioan 5:11

καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.

explicarea credinței, viața veșnică: 1 Ioan 5:12

ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

explicarea mântuirii, viața veșnică: 1 Ioan 5:13

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

explicarea mântuirii: 1 Ioan 5:20

οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμέν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

2 Ioan x 2

salutare, mântuire: 2 Ioan 1:3

ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

explicarea mântuirii: 2 Ioan 1:9

πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

Apocalipsa x 2

scrisori, prezentare: Apocalipsa 2:18

Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ·

general, creștini: Apocalipsa 21:7

ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.

Anexa 2. NT și titlul *Fiul Omului*

Fiul omului, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Matei: x 29

Matei 8:20,

καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει.

Matei 9:6,

ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας - τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ, Ἐγερθεὶς ἄρον σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

Matei 10:23

ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἃν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 11:19

ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν, Ἴδου ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

Matei 12:8

κύριος γὰρ ἔστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 12:32

καὶ ὅς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Matei 12:40

ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

Matei 13:37

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,

Matei 13:41

ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν

Matei 16:13

Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων, Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;

Matei 16:27

μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ.

Matei 16:28

ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστῶτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

Matei 17:9

Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων, Μηδεὶ εἶπητε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ.

Matei 17:12

λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἡλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν.

Matei 17:22

Συστρεφόμενων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων,

Matei 19:28

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ.

Matei 20:18

Ἴδου ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινούσιν αὐτὸν θανάτῳ

Matei 20:28

ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Matei 22:2

Ἦμοιωθῆ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.

Matei 24:27

ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Matei 24:30

καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·

Matei 24:37

ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 24:39

καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλισμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται [καὶ] ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 24:44

διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

Matei 25:31

ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ·

Matei 26:2

Οἶδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.

Matei 26:24

ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι- οὐ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

Matei 26:45

τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἴδου ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν.

Matei 26:64

λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν,
ἀπ- ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως
καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Marcu: x 14

Marcu 2:10 (context public, la vindecarea omului paralizat)

ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ,

Marcu 2:28 (context privat, către ucenici)

ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

[General, hula împotriva Duhului Sfânt: Marcu 3:28]

Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·

Marcu 8:31 (context privat, cu ucenicii)

Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

Marcu 8:38 (context privat, cu ucenicii)

Ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἀγίων.

Marcu 9:9 (context privat, cu ucenicii)

Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

Marcu 9:12 (context privat, cu ucenicii)

Ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ·

Marcu 9:31 (context privat, cu ucenicii)

Ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Marcu 10:33 (context privat, cu ucenicii)

Ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν

Marcu 10:45 (context privat, cu ucenicii)

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Marcu 13:26 (context privat, cu ucenicii)

καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Marcu 13.29, (context privat) Fiul omului este la uși

Marcu 14:21 (context privat)

ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἶ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

Marcu 14:41 (context privat)

καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, ἴδου παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.

Marcu 14:62 (context public, la judecată)

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Luca: x 25**Luca 5:24 (context public, la vindecarea unui om paralizat)**

ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας - εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ, Σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιον σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.

Luca 6:5 (context privat, cu ucenicii)

καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Luca 6:22 (context privat, cu ucenicii)

μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 7:34 (context public, despre Ioan botezătorul)

ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε, Ἴδου ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.

Luca 9:22 (context privat, cu ucenicii)

εἰπὼν ὅτι Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.

Luca 9:26 (context public, către toți)

ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων.

Luca 9:44 (context privat, către ucenici)

Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

Luca 9:58 (context public)

καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει.

Luca 11:30 (context public)

καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωάνης τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.

Luca 12:8 (context privat, către ucenici)

Λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ·

Luca 12:10 (context privat, către ucenici)

καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

Luca 12:40 (context privat, către ucenici)

καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἡ ὥρα οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

Luca 17:22 (context privat, către ucenici)

Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς, Ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε.

Luca 17:24 (context privat, către ucenici – poate și public)

ὡσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ].

Luca 17:26 (context privat, posibil context public)

καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 17:30 (context privat, posibil context public)

κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ἢ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται.

Luca 18:8 (context privat, posibil context public)

λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὕρησει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς·

Luca 18:31 (context privat)

Παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ἴδού ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 19:10 (context public, către Zacheu)

ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Luca 21:27 (citat, context privat)

καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Luca 21:36 (context privat)

ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Luca 22:22 (context privat, la cină)

ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὠρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται.

Luca 22:48 (context privat, la cină)

Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ, Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως

Luca 22:69 (context public, la judecată)

ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.

Luca 24:7 (context privat, îngerii despre Isus, după înviere)

λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.

Ioan: x 12

Toate apar până în cap. 13, inclusiv, in prima parte a lucrării

Ioan 1:51

καὶ λέγει αὐτῷ, Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 3:13

καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 3:14

καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὕψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,

Ioan 5:27

καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

Ioan 6:27

ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.

Ioan 6:53

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

Ioan 6:62

ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον-

Ioan 8:28

εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς, ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ.

Ioan 9:35

ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρών αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου-

Ioan 12:23

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 12:34

ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος, Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;

Ioan 13:31

ὅτε οὖν ἐξηλθεν, λέγει Ἰησοῦς, Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ.

Faptele Ap.: x 1

Fapte 7:56

καὶ εἶπεν, Ἴδου θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ.

Efeseni: x 1

Ephesians 3:5

ὁ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι

2 Tesaloniceni: x 1

paralelă, fiul nelegiurii, al nimicirii: 2 Tesaloniceni 2:3

μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον. ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,

Evrei: x 1

Evrei 2:6

διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων, Τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν-

Apocalipsa: x 2

Apocalipsa 1:13

καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν.

Apocalipsa 14:14

Καὶ εἶδον, καὶ ἶδον νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὄξυ.



Dr. Octavian Baban predă Noul Testament și limba greacă a Noului Testament (koine) la Institutul Teologic Baptist București și la Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din București. În același timp, el slujește ca pastor în echipa pastorală a Bisericii Baptiste „Sfânta Treime” din București. După absolvirea facultății de Fizică Tehnologică, Universitatea București (1985) și după cinci ani de profesat fizica, a urmat cursurile de licență în teologie (BA, London Bible College, 1994), și doctoratul în studii biblice (PhD, London Bible College, Brunel University, 1999). Împreună cu soția sa, Daniela, și cei doi copii, Raluca și Vlad, O. Baban are convingerea că sensul vieții stă în restaurarea vieții omenești prin credință în mântuitorul Isus Hristos și într-o viață de slujire dedicată comunității. Volumul de față reprezintă un ghid oferit celor ce doresc să înțeleagă mai bine și să aprofundeze gândirea teologică a autorilor NT, perspectivele lor specifice.