

*Jurnal Teologic* vol.1, no.1, 2002

CENTRUL DE TEOLOGIE BAPTISTĂ BUCUREȘTI  
al Facultății de Teologie Baptistă din Universitatea București și al Institutului  
Teologic Baptist București

# JURNAL TEOLOGIC

*VOLUM OMAGIAL*  
*Prof. Dr. Vasile Talpoș*

VOLUM 1, NR.1, 2002

*Jurnal Teologic* vol.1, no.1, 2002

COLECTIV REDACȚIE

DIRECTOR:

Prof. dr. Vasile Talpoș

REDACTORI EDIȚIE:

Lec. dr. Octavian Baban

Sorin Bădrăgan

Prep. drd. Daniel Gherman

ADRESA REDACȚIEI:

Str. Berzei 29, București 70759, Romania,

Tel-Fax \*4013121309,

E-mail [dgherman2000@yahoo.com](mailto:dgherman2000@yahoo.com)

TEHNOREDACTARE TIPĂRIRE:

## CUPRINS

Redactorii: <i>Cuvânt înainte</i> . . . . .	2
Daniel Gherman: <i>Roade confirmate de timp în așteptarea veșniciei:</i> <i>Interviu cu profesor dr. Vasile Talpoș</i> . . . . .	4
Otniel Ioan Bunaciu: <i>Natura și Harul în înțelegerea lui Thomas Aquinas</i> . . . . .	19
Octavian Baban: <i>Teoriile eleniste ale reprezentării istorice-literare (mimesis) și</i> <i>stilul narativ al evanghelistului Luca</i> . . . . .	30
Corneliu Boingeanu: <i>Paradigma academică a misiunii creștine contemporane</i> . . . . .	42
Sorin V. Sabou: <i>Cristos în moartea sa: centrul focal al dreptății mîntuitoare a lui</i> <i>Dumnezeu în Romani 3.24-25</i> . . . . .	54
Daniel Gherman: <i>Imagologia sacră - o propunere de studiu a Sfințelor Scripturi</i> . . . . .	64
Samuel Bîlc: <i>O rezolvare trinitară a dualității dintre existența umană ca si</i> <i>individualitate și existența umană în cadrul comunității</i> . . . . .	73
Vasile Talpoș: <i>Predici ocazionale</i> . . . . .	86
<i>Recenzii:</i> Daniel Mariș	
Vasile Talpoș, <i>Studiu Introductiv în Legea, Istoria și</i>	

*Aurnal Teologic* vol.1, no.1, 2002

*Poezia Vechiului Testament* (Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999) . . . . .97

Daniel Gherman:

Ioan Bunaciu, *Exegeza Textelor Biblice Controversate*  
(București: Editura Universității din București, 1999); . . . . .98

Otniel Ioan Bunaciu, *Între vremuri: O prezentare a vieții lui Karl Barth  
și o introducere în teologia Cuvântului* (București: Editura Dorotea, 1999). . . . . 99

## Cuvânt înainte

Nu putem exprima îndeajuns satisfacția încercată la tipărirea acestui jurnal teologic. Dorim ca o asemenea apariție să constituie începutul unei serii care să contribuie la informarea teologică a celor interesați, la menținerea unei ferestre de comunicare deschise spre toți cititorii care doresc să explore de pe poziția credinței lumea în care ne-a așezat Dumnezeu.

Publicația de față dorește a fi un mijloc de facilitare a dialogului interdisciplinar și interconfesional. Institutul Teologic Baptist și Facultatea de Teologie Baptistă din cadrul Universității București privesc această revistă ca pe o tribună de la care vor prezenta problematici specifice disciplinei și confruntării interconfesionale ale prezentului. Chiar dacă intenția redactorilor este ca publicația să fie constant la cotele excelenței academice, nu dorim să ne lăsăm furăți de sindromul ”turnului de fildeș” și vom păstra o preferință aparte pentru lucrările cu orientare practică, pastorală. De altfel, în interiorul publicației pastorii vor avea prilejul să găsească o secțiune „Schite de Predică” care vine de la bun început ca o împlinire a acestui deziderat. Prin articole, idei, opinii, predici, recenzii, dorim să fim de folos celor credincioși oferind soluții de calitate în confruntarea teologică și ideologică pe care o au zilnic cu lumea din afara credinței evanghelice. Atragem, totuși, atenția că numai Scriptura este infailibilă și pentru orice articol publicat responsabilitatea completă a pozițiilor teologice exprimate, precum și a corecturii articolelor, revine autorilor și nu publicației, nici Institutului Teologic Baptist care o patronează. Publicația recomandă exigență în scrierea și citirea articolelor, iar în ce privește poziția teologică, atât redacția cât și Institutul Teologic Baptist doresc să precizeze expres că ele rămân fidele crezului baptist al Uniunii Bisericilor Creștin Baptiste din România.

Pentru toată această slujire toată gloria se cuvine lui Dumnezeu.

*Redactorii*

## Roads confirmed by time in the waiting for eternity: Interview with professor. dr. Vasile Talpoș

Prep. drd. Daniel Gherman

Rector și profesor al Seminarului Teologic Baptist din București precum și profesor în cadrul Facultății de Teologie Baptistă din Universitatea București, prof. dr. Vasile Talpoș, născut la data de 23 iulie 1942, în comuna Bocșa, jud. Sălaj a ajuns la vârsta seniorilor, când amintirile sunt flori, iar realizările moșteniri pentru posteritate. Amintirile îi sunt cu atât mai prețioase cu cât cea mai mare parte a vieții a slujit în posturi de conducere din cadrul Cultului Baptist din România și chiar a Federației Baptiste Europene. Omagiul pentru slujire și realizări la vârsta de 60 de ani se concretizează prin această publicație în care dorim să prezentăm și o biografie a domniei sale sub forma interviului de mai jos. Precizăm că, în acest interviu, unele date referitoare la anumite evenimente sunt prezentate succint datorită spațiului limitat.

Daniel Gherman: *Frate Rector dr. Vasile Talpoș, ajuns la această vârstă, când aruncați o privire înapoi ce momente mai importante considerați că au jalonat destinul vieții d-voastră?*

Principalele momente cheie sunt acelea care au direcționat pașii mei pe calea chemării Domnului. Pe de o parte legate de educația mea, de primii ani de școală elementară în comuna natală, apoi plecarea, nu întâmplătoare, la Cluj pentru școala profesională și liceu unde a avut loc și convertirea mea, în mai 1961. A urmat venirea mea la Seminarul de la București după ce am înțeles chemarea Domnului (în 1965), acceptarea apoi la Facultatea de Teologie Reformată din Cluj, și plecarea pentru doctorat în Statele Unite la Seminarul Teologic al Convenției Baptiste de Sud din Louisville, Kentucky. Pe de altă parte m-a format intrarea mea în lucrarea pastorală, la început în Cluj și Turda, iar mai apoi la București.

D.G. *Ce contribuție considerați că a avut copilăria d-voastră, perioada trăită în casa părintească, la formarea teologică de mai târziu?*

Când m-am născut eu, familia mea ( zece copii, șapte în viață) era în biserica Greco-Catolică. Încă din copilărie am manifestat plăcerea de a merge la biserică împreună cu ceilalți membri ai familiei cu ocazia slujbelor de Paște sau la înmormântări. Mi-aduc aminte că doream să stau cât mai aproape de preot ca să-l urmăresc pas cu pas în desfășurarea slujbei. Când eram de circa șapte ani, părinții mei s-au pocăit, s-au întors la Dumnezeu, și am început să frecventez biserica

baptistă: o adunare mică ce s-a întrunit pentru cca doi ani, în casa părinților mei. Două lucruri importante aş reține din acea perioadă: În primul rând, am prins dragostea de a citi Cuvântul lui Dumnezeu (. . .mama îmi spunea să citesc Biblia după amânările – trimerile - care sunt la fiecare verset pentru a înțelege. . . ), apoi de a-i asculta pe predicatorii pe care nu-i uit nici acum; mulți din ei erau oameni simpli, dar cuvântul lor atingea inima determinându-mă să doresc să fiu mereu în preajma lor. Era o bucurie pentru mine să duc geanta predicatorilor pentru a fi cât mai mult în apropierea lor. Nu-l uit pe fr. Poienaru, pe fr. Dan, președintele comunității de Cluj, pe fr. Faina de la Cehei ș.a.

*D.G. Ce importanță are istoria din jurul localității natale pentru viața d-voastră?*  
Simion Bărnăuțiu, eroul comunei mele natale, profesor universitar la Iași, a fost animat de dorința după cultură și de asemenea de nevoia de a promova drepturile românilor din Transilvania și din Sălaj. În același mod am cunoscut încă din anii copilăriei acea dorință de emancipare și evidențiere a românilor fiind strecurată în mintea mea prin educația primită în școala elementară. În același timp aş spune că am profitat din plin și de conviețuirea cu maghiarii din zonă deoarece bisericile baptiste maghiare au fost de la început foarte bine organizate, foarte active și într-o anumită măsură orientate pe un fâgaș misionar.

*D.G. Începuturile educaționale v-au adus pe o traiectorie mai apropiată sau mai depărtată de ceea ce va deveni chemarea vieții d-voastră?*

După ce am terminat școala elementară din comună, am fost sfătuit de profesorii mei să merg mai departe la liceu. Părinții mei nu aveau posibilități materiale, deci singura soluție pentru mine era școala profesională unde toate cheltuielile erau suportate de stat. Consider că alegerea localității în care m-am ambiționat să urmez școala profesională a fost providențială. Mama și sora mea doreau să aleg Zalăul pentru că era mai aproape de comuna natală, dar eu am ales Cluj-ul. Am observat că acolo, la Cluj, Dumnezeu a înodat toate firele legate de chemarea și slujirea mea. După terminarea școlii profesionale, am lucrat ca mecanic de utilaje cinci ani. Imediat ce s-a ivit prilejul, adică la un an de la angajare, m-am înscris la liceul seral din Cluj, pe care l-am absolvit în 1964. În timpul acela, Dumnezeu a lucrat și la orientarea mea spre chemarea ulterioară pentru lucrarea Evangheliei.

*D.G. Trecerea de la o societate capitalistă la una comunistă ați resimțit-o în formarea educațională și, dacă da, în ce mod?*

Ca unul care m-am născut pe vremea războiului, îmi aduc aminte de retragerea nemților și de așa zisa eliberare a țării, dar mai ales de momentul plecării regelui în 1947 când aveam cinci ani și începeam să înțeleg mai bine lucrurile. Bineînțeles, purtând în suflet patrimoniul educației creștine din familie și biserică, în sistemul educațional secularizat, ateist, materialist, întotdeauna în sufletul meu

m-am simțit pe baricada opusă, mai ales din punctul de vedere al influenței rusești care mi s-a părut întotdeauna o mare nedreptate. Ocupația rusă mi-a indus asocierea precisă a sistemului cu impunerea limbii ruse în școală, cu ateismul și materialismul. Câteodată eram batjocorit la școală pentru că mă duceam la adunare: deși, am fost făcut pionier, împotriva dorinței mele, eram mereu amenințat că mi se ia cravata dacă mă mai duc la biserică până într-o zi când am pus cravata pe catedra profesoarei, spre surprinderea acesteia, care a refuzat să mi-o primească.

*D.G. Ce eveniment important a produs schimbarea direcției vieții d-voastră din domeniul laic spre cel teologic?*

A fost, cu siguranță, convertirea mea, momentul întoarcerii mele la Dumnezeu. La vârsta de 14 ani am părăsit casa părintească plecând la Cluj, unde faptul că statul suporta toate cheltuielile ucenicilor din școlile profesionale era suficient să îndepărteze resentimente împotriva noii orânduiri comuniste. Totuși, nu pot să uit că, la plecare, tata mi-a pus în valiză o Biblie și aceasta a făcut ca între cei 500 de ucenici încadrați după un regim de armată, eu să fiu unul care să citească Biblia, să îngenunchez zilnic în dormitor, dimineața și seara între ceilalți zece colegi prezenți în dormitor. În timpul scolii profesionale mă duceam la biserica baptistă din cartierul Mănăștur, fapt ce a ajuns și la urechile conducerii școlii. Eram singurul ce nu fusesem făcut U.T.M.-ist<sup>1</sup>. Când am fost împins de către colegi să intru în U.T.M., m-am deplasat la Consiliul Județean al Partidului Comunist unde în fața conducătorilor de partid trebuia să mi se citească adeziunea, să-mi iau carnetul și angajamente. Întrucât cei de acolo erau deja informați de orientările mele, m-au întrebat dacă provin dintr-o comună unde sunt pocăiți, dacă părinții mei sunt pocăiți și le-am răspuns afirmativ. De asemenea, m-au întrebat dacă eu sunt pocăit. Le-am spus că nu sunt botezat, dar că merg la biserică și că vreau să urmez calea Domnului. Atunci, în fața tuturor, mi-a fost ruptă adeziunea și am rămas singurul între ucenici fără această „onoare”. Ceilalți colegi ai mei au manifestat reacții diferite, unii de apreciere, alții de îngrijorare asupra viitorului meu, dar au fost și câțiva batjocoritori. Pot să spun că sub influența celorlalți colegi au fost momente când era cât pe-acți să mă îndepărtez de biserică. Dumnezeu a avut grijă și har pentru mine. În anul 1961, când eram la un serviciu divin într-o Joie Mare (pe atunci frecventam Biserica Baptistă Nr. 3 din cartierul Iris, Cluj), ascultând o predică despre suferințele Domnului Isus, am înțeles că jertfa Mântuitorului nu a fost doar istorică, nu a fost doar pentru omenire, ci a fost pentru mine însumi. Îndurerat de adevărul păcătoșeniei de care mă simțeam

---

<sup>1</sup> U.T.M.-Uniunea Tineretului Muncitor



împovărat, deși eram considerat până atunci băiat bun, ucenic bun, muncitor bun, am ieșit de la biserică și într-un parc din apropiere pe malul Someșului a avut loc întoarcerea mea la Dumnezeu. Începând din acel moment m-am angajat să lucrez pentru Evanghelie. Am fost prezentat în fața bisericii în ziua de Paști, am fost botezat de ziua Cinzecimii (28 mai 1961) și încă din anul acela am început să predic. În felul acesta, Domnul a sădit în mine visul de a merge la seminar și a intra în lucrarea pastorală.

În ce privește modul cum s-a concretizat chemarea mea în lucrare trebuie să fac următoarea paranteză. Pe vremea aceea viața tinerilor pocăiți din Cluj nu era de profunzime spirituală, era mai mult qvasispirituală, adică socială. În vara aceea, directorul întreprinderii unde lucram m-a trimis în deplasare la Zalău. Acolo, Dumnezeu a lucrat în două privințe în viața mea: Pe de o parte, am avut contact cu ceea ce se numea pe vremea aceea o trezire spirituală începută în bisericile baptiste maghiare, care, apoi, s-a răsfrânt și asupra bisericilor baptiste române. Aceea trezire, viața de delăsare, de monotonie spirituală, sau chiar viața de tradiție baptistă cu folosirea unuia sau a mai multor pahare de vin, cu viața tinerilor mai mult socială decât spirituală au determinat întoarcerea la o viață de fervoare spirituală. Dumnezeu m-a prins și pe mine, acolo, în Zalău, în curentul acestei înviorări spirituale. Am avut parte să cunosc păstori credincioși, atât maghiari (Mike Belo), cât și români. Aici m-a învățat Dumnezeu ce înseamnă adevărată pocăință și viață spirituală, că nu-i suficient, să fie cineva creștin cu numele, să fie botezat, ci trebuie să ducă o viață sfântă. Al doilea domeniu în care Domnul a lucrat în viața mea prin mutarea la Zalău a fost pregătirea pentru lucrare. La Zalău era o biserică mică, de 35 membri, ce, atunci, era lipsită de cineva care să țină orele biblice și programele de tineret. După prima duminică, am fost așa de descurajat încât aproape mă hotărâsem să merg mai mult pe acasă și prin vecini unde exista un grup de părtășie până va trece timpul meu de deplasare la Zalău. Însă, în a doua duminică având ca invitați pe fr. Dan și fr. Bărbătei, am avut un mesaj la ora biblică și unul după-amiază, când era sărbătoarea secerișului. Atunci mi-aduc aminte cu claritate, am fost parcă împins să vorbesc despre roada umilinței și am folosit ilustrația, spicului încărcat cu rod ce stă aplecat în timp ce cel fără rod stă drept cu fruntea-n soare precum e plopul. Conducătorul de adunare (Câmpean Gheorghe) a fost așa de impresionat, încât mi-a făcut invitația să mă ocup, începând cu acea dată, de ora biblică și programul tineretului în serviciul de duminică după-amiază. Practic, prin această invitație, Dumnezeu mi-a spus că acolo trebuie să încep să lucrez. M-am implicat așa de mult în lucrare încât am ajuns să fiu uneori muștrat de frați când lipseam pentru a mă mai duce pe acasă.

Prietenia lui Mike Belo mi-a fost de mare folos în ceea ce privește rezolvarea problematicii sentimentale specifice vârstei. Mai ales în problema discutării cu fetele, el mi-a deschis ochii să văd ce implicații au comportamentele ușurate. Mi-aduc aminte că m-a întrebat dacă vroiam să mă căsătoresc cu o anumită fată? „Vai, frate Mike, dar eu vreau să mă duc la seminar!” i-am răspuns. „Atunci îți dai seama cât rău poți să-i faci fetei acesteia și ție? Dar dacă fata nu se mărită și te așteaptă? Dacă te vor socoti mincinos toți din familia ei pentru că tu o ții pe fată și nu se căsătorește cu altul, iar tu mai ai încă trei ani de liceu și patru de seminar?” Ca un părinte, el mi-a deschis ochii în lumina Sfințelor Scripturi ca să privesc din punct de vedere spiritual și această latură a lucrurilor. Atunci am înțeles chemarea la sfințire și chemarea la lucrare.

*D.G. Ați simțit în acea perioadă, dinainte de intrarea în lucrare, schimbările provocate de noua orânduire comunistă în viața religioasă?*

Când am devenit păstor, am început să înțeleg mai clar care a fost strategia guvernului comunist cu bisericile. Noi, ca tineri, datorită acelei înviorări spirituale, găseam căi prin care să ne manifestăm și să facem misiune în jurul Clujului. E adevărat că toate acțiunile noastre le făceam cu mai multă atenție. Toți membrii bisericilor au fost afectați doar de restricția de a nu putea să ne adunăm oficial decât duminică dimineața sau la diferite servicii ocazionale. De asemenea, se cunoștea că înscrierea la un seminar de teologie protestantă în anii 60 însemna a-ți semna condamnarea ta și a familiei tale la un viitor nu prea luminos.

*D.G. Cum caracterizați educația teologică primită în cadrul seminarului din București?*

În anul intrării mele la seminar, numărul locurilor era limitat de către departamentul cultelor la șase. Anii de seminar au fost unii dintre cei mai frumoși ani ai vieții mele în sensul că am putut învăța să-mi educ viața pentru o experiență personală cu Dumnezeu. În programul institutului, deși existau anumite limitări în ce privește activitatea, slujirea, impuse de departamentul cultelor, totuși viața noastră spirituală n-a fost afectată de aceste lucruri pentru că duceam în suflet patrimoniul trezirii spirituale anterioare. Am format aici un grup de părtășie cu doi din cei șase seminaristi (cu fratele Torma Ioan tot din Sălaj și Gavril Crișan din Banat). Ne trezeam dimineața mai devreme cu o oră - o oră și jumătate să ne rugăm împreună și să pregătim studii biblice și schițe de predică. Ne-am implicat și aici în lucrarea din bisericile baptiste din București. În timpul verii nu puteam fi trimiși în practică în mod oficial, însă, datorită unui interes național turistic, sub lozinca „Să ne cunoaștem patria” puteam efectua circuite pe calea ferată prin toată țara. În felul acesta, timp de doi ani am vizitat o bună parte din țară (Moldova, Dobrogea, Ardeal, Banat) și bisericile baptiste din zonele respective.

Educația teologică era la un nivel destul de precar, în sensul că, fiind studenți puțini, erau și profesori puțini. Fratele Jean Stăneschi ce era director, deși fusese foarte harnic în lucrare, nu avea o pregătire teologică, imprimând în noi doar un simț al disciplinei și al rînduiei. Fratele Bunaciu Ioan era aici profesor și teolog, dar ceilalți, fr. Țunea și fr. Popa Petre nu numai că nu arătau interes pentru viața spirituală a seminarului, dar lucrând și în Uniune și la redacție, erau foarte ocupați și, de cele mai multe ori, lipseau de la ore, ne-având nici cursuri pregătite. Fratele Bunaciu avea un curs de exegeză dar fr. Jean Stăneschi căuta să adune material de C.H. Spurgeon și de alți autori germani. Frumos a fost faptul că am avut prilejul să-l cunosc pe fr. Alexa Popovici, recunoscut profesor de teologie și mai ales de homiletică înainte de promoția noastră (fratele fusese destituit, dar a mai locuit în seminar încă doi ani de zile). Sunt recunoscător Domnului că promoția noastră a avut harul să stea la picioarele lui în mod secret. Fr. Alexa Popovici a turnat în mine nu numai frumoasele cunoștințe ale homileticii, dar și dragostea pentru homiletică ceea ce a făcut ca lucrarea mea de doctorat să fie în acest domeniu.

Noi, ca studenți, simțeam restricțiile impuse din partea departamentului, dar nu am văzut o implicare directă a departamentului cultelor în viața seminarului. Totuși, acesta impunea o oră pe săptămână de educație socială. În aceste ore erau dezbătute diverse teme socio-politice stabilite pentru toate instituțiile țării, orele fiind controlate uneori de către inspectorii departamentului cultelor. Cu toate acestea, noi, seminariștii, am dezvoltat o pază spirituală personală ce ne ferea de îndobrocarea comunistă astfel că am putut clădi personalitățile noastre în activitatea și lucrarea Domnului.

*D.G. Considerați că seminarul v-a deschis apetitul pentru studiile ulterioare?*

Fără îndoială, seminarul m-a împins la studii ulterioare din două puncte de vedere: în primul rând, întotdeauna am simțit nevoia unei mai bune pregătiri teologice a mea personală, și pe de altă parte, am avut dorința ca în seminarul nostru să se poată face o lucrare mai completă din punctul de vedere al educației teologice.

*D.G. Cum caracterizați relația d-voastră cu corpul profesoral (nominal) al seminarului în acele vremuri?*

Am avut relații foarte bune cu toți profesorii: relații de respect, însă nu și stânse relații spirituale deoarece profesorii cunoșteau problemele, greutățile, limitele impuse de departamentul cultelor pentru numărul de studenți și în ce privește condițiile de funcționare a seminarului. Orice manifestare fiind adusă la cunoștința urechilor fine ale departamentului, profesorii noștri nu erau prea apropiați de noi (unii aveau și funcții oficiale la Uniune și la revista cultului). Îmi amintesc că o dată era aproape să ne surprindă directorul seminarului, dr. Jean

Stăneschi, când noi cei șase din promoția mea tocmai primisem fiecare o biblie mare, de neprețuit, de la fr. Alexa Popovici.

*D.G. Ce cuprindea dosarul păstorului?*

Un dosar era întocmit pentru fiecare absolvent când termina seminarul. Acesta cuprindea datele personale, actele de școlarizare și o aprobare din partea departamentului cultelor pe baza unei caracterizări socio-etice. Preponderența o avea, și atunci, votul dat de biserica ce l-a solicitat. Se mai încerca din partea departamentului să se influențeze într-un fel sau altul direcționarea unor persoane, însă și atunci cu greu se trecea peste decizia bisericii.

*D.G. Care a fost contextul înscrierii d-voastră la Institutul de Teologie Reformată din Cluj? A trebuit să vă ajute cineva pentru aceasta?*

La Cluj am încercat să-mi continui studiile la Institutul Teologic Protestant, dar am fost respins de trei ori. Am găsit foarte multă înțelegere la Institutul Reformat din Cluj: rectorul institutului s-a dus să ceară aprobare pentru mine la departamentul cultelor și a fost muștrat acolo pentru că a încercat să mijlocească pentru un baptist. Precedentul de imagine negativă în ochii autorităților ce l-am acumulat în acțiunea de construcție a bisericii din cartierul Iris, Cluj mă frâna în înaintarea academică. În vremea aceea, la seminarului baptist era o mare lipsă de profesori și fratele Crișan, colegul meu de seminar, într-o discuție cu fratele Covaci, președintele Uniunii, m-a recomandat. Fr. Covaci și-a amintit de refuzul meu de a merge ca pastor la biserica nr. 2 din Oradea. Fr. Crișan a demontat această rețineră a fr. Covaci prezentând toată conjunctura legată de aceasta și anume faptul că Biserica nr.3 din Cluj îmi propusese înaintea domniei sale să iau în păstorie această biserică.

În vara lui 1974, am lăsat Clujul și am venit la București cu cererea fermă la nivelul conducerii Uniunii de a fi sprijinit pentru a merge mai departe la studii (atunci mă gândeam să merg la Rushlicon; în Elveția). Eram foarte conștient că nu puteam sta în fața unor tineri seminariști care urmau să capete aceeași educație ca și mine, fără să fiu cu cel puțin un grad mai pregătit. În acel răstimp când am lucrat ca secretar al Uniunii și ca profesor la seminar, am simțit că fr. Covaci și Țunea doreau să mă implice mai degrabă în conducerea Uniunii decât în activitatea academică, dând semne că nu mă vor sprijini în demersul meu academic pentru mai departe. Atunci, după un an de zile, le-am spus tranșant că dacă nu mă trimit la studii plec înapoi la Cluj chiar cu riscul să mă reangajez în domeniul laic. Pentru dumnealor era o situație dificilă, căci toată țara știa că am fost luat de la Cluj dintr-o biserică cu prestația tocmai pentru a ajuta seminarul. Pentru prima dată, după această discuție, Uniunea a intervenit la departamentul cultelor pentru a se aproba înscrierea mea la Institutul Teologic Protestant din Cluj. Totodată, devenise vacant postul de pastor al bisericii din Turda așa încât

am avut patru ani de activitate intensă. Singura înlesnire ce mi-a fost făcută la acest prestigios institut a fost ca examenele să le dau în limba română. Astfel am pășit înainte spre ceea ce era visul meu dintotdeauna și anume de a mă pregăti mai mult pentru lucrarea Domnului și pentru latura teologică didactică.

*D.G. Cum caracterizați educația primită acolo, în comparație cu cea din Seminarul Teologic Baptist?*

Institutul Teologic Protestant din Cluj era de o înaltă ținută academică, oferind, pe vremea aceea, doctorate studenților din Țările de Jos, Olanda, Belgia, Țările Scandinave. Am tot respectul pentru nivelul teologic la care se discutau problemele acolo. Am simțit că statul era mai implicat față de ei decât față de noi, bapțiștii, poate și pentru faptul că erau maghiari. În ceea ce privește teologia, am simțit o umbră de liberalism, în sensul că profesorii aveau și noțiunile legate de critica biblică.

*D.G. Cum ați obținut bursa de studii în Statele Unite și cine v-a ajutat?*

Când eram în anul patru la Institutul Teologic Reformat, m-am împrietenit cu dr. Hopper care era misionar din Texas, pentru estul Europei. Omul acesta avea un dar deosebit de a învăța limbile, el a învățat românește și apoi rusește. De asemenea, era atât de simpatic încât a câștigat inima autorităților române. Când venea în vizită, întrucât nu putea să vină ca misionar, mergea pe la departament și pe la inspectorii locali, fiind foarte acceptat. Lui i-am mărturisit setea mea după o cunoaștere teologică adecvată. Acum doream să ajung să studiez într-o instituție academică baptistă pentru a controla și corecta dacă învățătura primită la Institutul Teologic Reformat era diferită de învățătura baptistă.

În același timp m-am bucurat și de prietenia dr.-ului Class secretarul general al Alianței Mondiale Baptiste. Amândoi acești frați, cunoscând nevoile seminarului din București, m-au ajutat să realizez și acest vis. Când m-am destăinuit fratelui Iosif Țon că doresc să studiez în mediu baptist, a spus: - „Dacă ai putea tu să studiezi la picioarele dr. Louis Drummond un specialist în evagelism și destul de conservator. . . .” Discutând aceasta cu dr. Hooper, am fost surprins când m-a vizitat foarte curând după aceea împreună cu dr. Louis Drummond, care m-a invitat chiar din anul acela să merg să studiez în Statele Unite, cu toate că eram în ultimul an la Institutul Reformat din Cluj. Eu am refuzat, pentru că avusesesem parte de prea mare favoare ca să nu termin ce începusem, promițând că, după ce voi termina anul patru am să mă înscriu la Southern Baptist Seminary.

*D.G. Ați întâmpinat împotrivire din partea departamentului cultelor în ceea ce privește înscrierea la acest seminar american?*

Departamentul cultelor mi-a refuzat viza de studii teologice în America, singura viză ce o puteam primi fiind una turistică. Conducerea Uniunii din timpul acela, fr. Cornel Mara și fr. Bărbăței Paul, au dat garanție pentru mine că n-am să fac de

rușine țara și că am să mă întorc înapoi, insistând pe lângă forurile competente să mi se acorde viza turistică. În august 1980, am plecat în S.U.A. lăsând în România soția cu cei trei copii. Bursa a fost exact cât să-mi acopere studiile și șederea mea acolo.

*D.G. Cum caracterizați educația primită acolo în SUA?*

Am putut da admitere la programul de doctorat Ph.D. (Philosophy Doctorate) datorită absolvirii studiilor la Institutul Reformat. Am luat examenul G.R.E. (Graduate Record Examination) un test de preselecție eliminatoriu, după multă trudă și emoții. Programul de doctorat cuprindea trei arii de studiu: domeniul de bază ales de mine era evangheliismul fiind cel mai conservativ domeniu din seminar, celelalte două de Vechiul Testament și Homiletică erau secundare. În acel seminar existau și curente liberale puternice ca, de exemplu, pentru Vechiul Testament și Dogmatică. Am ajuns chiar la unele conflicte cu profesorul de Vechiul Testament pentru ipotezele sale liberale. A trebuit să intervină dr. Drummond liniștindu-mă că nu voi fi obligat să accept propunerile liberale și sugerându-mi pe bună dreptate că îmi va fi necesară confruntarea cu acele opinii pentru a le putea apoi combate. Așa că, până la urmă, le-am spus unora dintre profesorii mei liberali de acolo, că ei ar fi trebuit să fie în România și să fie obligați să învețe marxismul, economia politică și evoluționismul și atunci s-ar fi scârbit de liberalism.

Am profitat de toate posibilitățile ce mi se ofereau la acel seminar pentru a aprofunda și alte domenii ca, Noul Testament, Dogmatica etc. Teza mea de doctorat a fost în domeniul de bază al evangheliismului, un studiu critic al lucrărilor unor mari evangheliști Finey, Moody și Spurgeon. În decembrie 1983 am terminat studiile obținând diploma de Ph.D.

*D.G. Ce impresie v-a făcut România la întoarcerea în țară? Ați trecut prin acel șoc de cultură?*

Când m-am întors la Cluj am găsit țara în întuneric, înghețată și flămândă; nu era nici pâine îndeajuns. Personal, cred că aveam deja maturitatea să privesc acestea prin prisma acceptării voiei Domnului. La trecerea frontierei, am trecut prin experiența confiscării tuturor cărților (peste o sută) ce mi-au fost returnate numai după patru luni la intervenția conducerii Uniunii și după ce mi-au fost atent verificate. Chiar diploma doreau să mi-o rețină, însă le-am spus hotărât că nu voi pleca de acolo dacă vor face aceasta pentru că acea diplomă reprezenta toată truda mea din acești ani de studiu.

*D.G. Ce viziune aveți la întoarcere în România în ce privește lucrarea d-voastră pastorală, și didactică?*

În condițiile de atunci prea puțin puteai merge pe viziune pentru că, în general se mergea pe posibilitate. În suflet aveam o oarecare viziune în domeniul didactic în

sensul că, preoții ortodox, catolic, reformat, luteran și unitarian aveau licență în teologie păstorii baptiști erau considerați niște tehnicieni ce au terminat postliceala, iar eu doream să încerc schimbarea acestei situații.

*D.G. Ce fapt mai important a fost determinat de vizita evanghelistului american Rev. Billy Graham?*

Ca urmare a acestei vizite a fr. Billy Graham în România, s-a aprobat, pentru prima dată, la cererea Uniunii Baptiste, tipărirea Bibliei Cornilescu în țară. Deși fostul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Iustin Moiescu, a declarat că această Biblie ar fi eretică și că niciodată nu va fi aprobată tipărirea ei în țară, interesant este faptul că, atunci când ni s-a dat aprobarea, ne-a fost permis să o tipărim la Institutul Biblic al Patriarhiei Române. Personal am adus, împreună cu fr. Hușanu, președintele Uniunii, filmul de la Societatea Misionară Britanică din Londra pentru tipărirea a cinci mii de biblii.

*D.G. A existat vreun dialog interconfesional între d-voastră și preoți sau pastori în timpul primelor două pastorate?*

Deși această acțiune a Departamentului Cultelor, era negativă, ea a avut și ca o latură pozitivă și anume intenția de a crea acest dialog inter-comunități și interconfesional: De patru ori pe an departamentul cerea să fie organizate conferințe cu referate având caracter social, despre pace, despre dezvoltarea economică a țării și un referat doctrinar. Era un reprezentant din partea departamentului care pune accentul pe referatul social, iar noi pe cel doctrinar. Erau organizate și conferințe interconfesionale, tot din inițiativa departamentului, dar, de cele mai multe ori, acestea atrăgeau numai cadrele didactice sau conducători de comunități și de Uniune.

*D.G. Care erau principalele probleme datorate departamentului cultelor?*

Păstorii nu puteau să predice în altă biserică decât cea păstorită de ei, dar depășeam această interdicție invitând pe fratele păstor musafir să vorbească din bancă, foloseam astfel banca drept amvon. Pentru a putea avea întâlniri în fiecare duminică după-amiază, am hotărât în Cluj ca fiecare biserică să sărbătorească Cina Domnului fiecare biserică în altă duminică. Autoritățile ne-au întrebat de ce nu se poate organiza Cina Domnului dimineața pentru că interesul guvernului era ca tinerii să participe după-amiaza la acțiunile culturale după-amiaza. Răspunsul nostru a fost bazat pe faptul că orice cină se servea și se servește seara. Inventam tot felul de serbări pentru a putea ține programe aproape în fiecare duminică după-amiaza: Serbarea Secerișului, Serbarea Roadelor, Serbarea Primăverii, Ziua Mamei ș.a.

Nu se puteau obține aprobări de construcție de noi biserici. La Dej clădirea unei biserici extinsă cu patru metri în timpul unei reparații capitale fost demolată cu sălbăcie de autorități, în timp ce, la Cluj, noi construim fără autorizație. De

asemenea, era pericol și pentru cei ce veneau la lucru dacă erau prinși fără autorizație.

În anul 1973, cinci-zeci de pastori baptiști am făcut un memoriu la președintele Ceaușescu. În acest memoriu, am cerut să ni se respecte drepturile, am atacat acele limitări ale serviciilor bisericii, am cerut să fim liberi să botezăm pe cei ce se pocăiau deși nu proveneau din familii baptiste. După acest memoriu s-a simțit o relaxare în toate punctele prezentate, plus o deschidere mai mare pentru vizitele străinilor.

Deși cei ce am trecut prin această perioadă mărturisim, cred, în mod unanim, că viața spirituală era mai fierbinte în inimile fraților, erau totuși, câteva probleme care aveau darul să întristeze și să împiedice viața creștină baptistă. Una a fost ceea ce s-a numit reglementarea serviciilor de rugăciune. Aveam dreptul la servicii, așa cum am mai vorbit, numai duminica dimineața. Cel mai neplăcut lucru era că nu ni se permitea să botezăm decât pe cei care proveneau din familii baptiste. Trebuiau întocmite tabele cu cei ce trebuiau să fie botezați și apoi aprobate de către inspectorii departamentului cultelor, care erau destul de mulți pe vremea aceea. Lucrul acesta ne-a determinat să încercăm tot felul de proceduri pentru a scăpa de o astfel de interdicție. În cel mai bun caz, când era o potrivire de nume între un candidat din afara sferei baptiste și un membru din biserică, îl faceam, de nevoie, rudă cu acesta. Dacă nu se putea aceasta, îl botezam noaptea, în secret, sau chemam un alt păstor să officieze botezul în lipsa mea sperând ca inspectorii să ne piardă urma.

Pentru seminar, numărul de candidați era dictat, în fiecare an, de abilitatea conducerii Uniunii și a seminarului de a stărua pe lângă departamentul cultelor. Astfel, s-a ajuns la situații când am avut doar patru, cinci și șase studenți care trebuiau trecuți prin toți cei patru ani pentru a avea o nouă admitere. În ultimii doi ani, și datorită funcției de conducere pe care o aveam în cadrul Federației Baptiste Europene, am reușit să obținem patru sau cinci locuri cu admiteri în fiecare an.

*D.G. Ce contribuție considerați că ați adus frățietății baptiste ca pastor, secretar al Uniunii Baptiste și profesor la seminar, pentru perioada comunistă?*

După ce am sosit, încă din ianuarie am fost invitat să predau mai departe la Institut, la început neavând un post de păstor. În anul acela s-a organizat congresul Uniunii, (de șapte ani nu se mai organizase vreunul). Am candidat pentru postul de secretar general mai mult ca și contracandidat al fr. Vasile Al. Taloș, dar aș fi dorit să ajung în conducerea Uniunii înțelegând că numai de la nivelul cel mai înalt se putea face ceva pentru seminar.

Seminarul avea numai cinci studenți atunci. Clădirea A a seminarului avea toate instalațiile de apă scoase din uz, încălzirea încă se făcea cu sobe, iar clădirea B



fusese grav afectată de cutremurul din 4 martie 1977 și de atunci stătea practic neutilizată. La scurtă vreme după ce în aprilie 1984, am fost ales secretar general al Uniunii, în toamnă am fost ales și în Consiliul Federației Baptiste Europene, ca vicepreședinte. Am servit în cadrul Federației Baptiste Europene doi ani ca vicepreședinte, doi ani ca președinte, și doi ani past-președinte. Dumnezeu a purtat de grijă și de fondurile necesare pentru construcție: prin Consiliul Federației Baptiste Europene am primit 300000 mărci, Bordul de Misiune al Convenției de Sud din S.U.A a contribuit cu 70000\$, Bordul de Misiune American al Bapțiștilor din Nord cu 10000\$. Pe lângă aceste fonduri, au fost elemente hotărâtoare în recuperarea clădirilor Seminarului, faptul că președintele Uniunii de atunci, fr. Mihai Hușanu, a avut inimă deschisă pentru nevoile seminarului și de asemenea diaconul Constantin Mărgăraș, un inginer constructor din Cluj ce a condus pentru trei ani lucrările de consolidare fără nici o plată. În august 1989 am terminat clădirea într-un mod providențial, pentru că în iarnă a venit libertatea. Imediat după revoluție, am organizat o nouă admitere, am avut mai mulți studenți și deci și locurile de cazare pentru ei.

*D.G. Care sunt direcțiile luate de educația teologică baptistă după revoluție și care este contribuția d-voastră?*

După ce a venit libertatea cum aveam pe inimă dintotdeauna să avem o educație teologică baptistă la nivel universitar, am făcut demersurile necesare pentru a ridica seminarul la grad universitar, ceea ce s-a obținut în noiembrie 1990. În scurtă vreme, clădirile seminarului au devenit prea mici pentru nevoile noastre. Consider că a fost mâna lui Dumnezeu cea care ne-a ajutat să căpătăm înțelegere din partea Ministerului Învățământului pentru a face astfel încât păstorii ce terminaseră seminarul și nu căpătaseră licență să se poată realiza după revoluție. Ministerul Învățământului a recunoscut diplomele de seminar a celor ce nu aveau liceul ca și când ar fi de bacalaureat, iar apoi ne-a ajutat să structurăm un program în completare pentru diploma de licență, la fără frecvență, prin care toți păstorii care mai puteau să învețe să beneficieze de această înlesnire. Timp de doi ani de zile, prin cursuri intensive, am reușit să acordăm aceste diplome pentru un număr de șazececi de păstori - foști absolvenți ai seminarului să acordăm aceste diplome. În 1991, observând că Institutul de Teologie Ortodox a intrat în Universitatea București, am înțeles că aceasta ar fi o ușă deschisă și pentru noi. Aceste demersuri m-au costat sute de ore de întâlniri la toate nivelurile, la Ministerul Învățământului, la Secretariatul de culte și la Universitatea București. În 1991, am reușit să înființăm Facultatea de Teologie Baptistă cu dublă specializare din Universitatea București, care, până astăzi, funcționează cu trei specializări: Teologie-Asistență socială, Teologie-Limba română, Teologie-Limbi străine. În fiecare sesiune aveam 75 de locuri oferite de Universitate. În toate aceste

demersuri, m-am bucurat de sprijinul fraților profesori ai Institutului, prof. dr. Bunaciu Ioan, conf. dr. Bunaciu Otniel, lec. drd. Mariș Daniel, lec. drd. Boingeanu Cornel, lec. dr. Baban Octavian, profesori de la Universitate, cadrele mai tinere, preparatorii Daniel Gherman, Adi Neiconi, Samuel Bâlc. La ora actuală, la toate materiile teologice avem cadre care sunt cel puțin doctoranzi. După 1995, Facultatea de Teologie Baptistă a fost acreditată și, în felul acesta, am putut să ajutăm toate celelalte instituții universitare din zona evanghelică. Astfel, au dat examene de licență an după an cu noi, Institutul Baptist din Oradea, Institutul Penticostal din București, Institutul Ecumenic din București, Institutul Creștin după Evanghelie și Institutul Adventist<sup>2</sup>. Începând cu anul 2000, am obținut, prin Ministerul Învățământului și Consiliul de Atestare a Diplomelor și de Acreditare, dreptul de a conduce doctorate. Astfel, la București se află singura Instituție Teologică Baptistă din sud-Estul Europei care poate oferi educație la toate nivelurile educaționale acreditate de către stat. Era aproape incredibil înainte de revoluție, să ne gândim de a avea studenți prin Universitatea București și totuși la ora actuală, avem 14 studenți la nivel de doctorat. Nu pot să spun decât că îl slăvesc pe Domnul din toată inima pentru că a lucrat cu totul și cu totul deosebit.

*D.G. În finalul acestui interviu care considerați a fi motto-ul vieții d-voastră ce însumează activitatea desfășurată?*

Motto-ul vieții mele se concretizează prin ruga ce o înalț în fiecare dimineață ca în tot ceea ce fac și sunt să fiu spre slava lui Dumnezeu.

---

<sup>2</sup> Cultul Adventist este, așa cum se știe, în afara ariei confesionale evanghelice.

## Natura și Harul în înțelegerea lui Thomas Aquinas

Conf. dr. Otniel Ioan Bunaciu

### 1. Introducere

În introducerea sa la această lucrare *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas declara intenția sa de a prezenta *sacra doctrina* în trei părți: în primul rând vorbind despre Dumnezeu, în al doilea rând despre călătoria spre Dumnezeu a creaturilor raționale, iar în al treilea rând despre Hristos care este calea omului către Dumnezeu.<sup>3</sup> Lucrarea de față dorește să prezinte modul în care Thomas Aquinas a propus că omul poate să-l înțeleagă pe Dumnezeu și să ajungă la acesta rezumându-se numai la gândirea lui Aquinas din *Summa Theologiae*.

#### *Respingerea platonismului și redescoperirea lui Aristotel*

Aquinas respinge modelul de înțelegere a modului în care omul poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu derivat din gândirea lui Platon. De exemplu, el nu consideră că omul are o înțelegere înnăscută despre Dumnezeu, deși este de acord cu existența unei cunoașteri a lui Dumnezeu în sensul pe care îl sugerează apostolul Pavel în *Epistola către Romani 1:20*. De la această cunoaștere omul poate să ajungă la cunoașterea faptului că Dumnezeu există, dar „*existența lui Dumnezeu nu este implantată în noi prin natură într-un mod clar sau specific*”. De aceea cunoașterea lui Dumnezeu „*nu este conștientizarea că există un Dumnezeu într-o măsură mai mare decât în cazul în care conștientizarea apropierei unei persoane înseamnă conștientizarea apropierei lui Petru, chiar dacă Petru ar fi cel care se apropie*”.<sup>4</sup> Această concluzie l-a și determinat să respingă Argumentul Ontologic<sup>5</sup> al existenței lui Dumnezeu pe baza faptului că

---

<sup>3</sup> *Summa Theologiae*, Introducere la Ia. 2.

<sup>4</sup> Ia. 2. I. ad. I.

<sup>5</sup> Numele de *Argument Ontologic* a fost propus de Immanuel Kant pentru dovada existenței lui Dumnezeu oferită de Anselm din lucrarea sa *Proslogion*. Anselm considera că existența lui Dumnezeu decurge din necesitatea ca existența în realitate să fie o caracteristică a acelui lucru față de care nu se poate imagina ceva mai mare. Aceasta deoarece existența în realitate este mai mare decât existența în înțelegere.

existența în fapt a celui *lucru față de care nu se poate imagina ceva mai mare* nu decurge automat din existența unei definiții mintale.

Aquinas respinge și poziția lui Augustin deși acesta este, probabil, teologul pe care îl respectă cel mai mult. El suspectează faptul că Augustin nu pare să fi reușit să se distanțeze suficient de mult de implicațiile înțelegerii răului ca prezență cosmică. Această influență manicheistă l-a condus pe Augustin la convingerea că întreaga natură este coruptă. Deoarece voința omului și-a pierdut libertatea prin păcat, rațiunea sa a ajuns neajutorată pentru că ea funcționează în legătură cu voința. Există deci, în înțelegerea lui Augustin o prăpastie între sfera naturii și cea a harului. Omul poate fi regenerat din această stare prin har dar numai cu prețul discontinuității față de propriile sale încercări și realizări. În același timp, el nu poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu sau a lucrurilor divine prin cercetarea lumii create deoarece tot ceea ce poate descoperi prin simțuri reprezintă imagini distorsionate ale modului în care lucrurile ar trebui să fie. Singura cale pe care se poate dezvolta sufletul este „în sine” prin harul divin. Adevărata cunoaștere este deci implantată în minte de Dumnezeu. De la această premiză, se poate susține valabilitatea argumentului ontologic.

În comentariul asupra lucrării *De Trinitate* a lui Boethius, Aquinas îl citează pe Augustin care afirmă că „*nimeni nu poate învăța de la alții dacă Dumnezeu nu învață mintea acelei persoane din interior*”.<sup>6</sup> Aquinas este însă de părere că, prin natura lor, oamenii sunt echipați pentru a înțelege fără un ajutor din afară. Prezența acestui optimism în gândirea sa i-a determinat pe unii dintre cititorii săi să vadă în el un fel de raționalist care demonstrează pe această cale existența lui Dumnezeu.

Deoarece omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu numai pe baza lucrurilor observabile Aquinas consideră că nu poate începe de la o cunoaștere a lui Dumnezeu în sine, ci trebuie să plece de la observarea lumii în care trăiește. El considera că voința omului rămâne liberă împreună cu dorința sa naturală pentru bine. Deși rațiunea este afectată de păcat (Aquinas aici este de acord cu Augustin), aceasta poate fi folosită până la limita la care îl conduce pe om. Harul și revelația nu neagă rațiunea ci sunt ajutoare ale acesteia. Deși natura are nevoie de supra-natură pentru a fi desăvârșită, lucrurile naturale sunt bune în măsura în care pot fi, reflectând ființa lui Dumnezeu, cauza primară a tuturor lucrurilor. Cu toate că harul lui Dumnezeu este cel care satisface în cele din urmă căutarea omului pentru bine, cunoașterea naturală a lui Dumnezeu este posibilă pentru Aquinas prin cunoașterea creației. Mai mult decât atât, el afirmă că nu există cunoaștere umană a lui Dumnezeu care să nu depindă de cunoașterea creației

---

<sup>6</sup> Augustin, *De magistro*, 12.40 și 14.45.

deoarece întreaga cunoaștere umană începe prin simțuri. Din această perspectivă argumentul ontologic, de natură platonice<sup>7</sup>, a lui Augustin nu este acceptabil pentru Aquinas.

Deși influența lui Aristotel în teologia medievală a fost semnificativă, la început, scrierile sale au fost primite cu scepticism. Multe dintre lucrările sale au apărut în partea de apus a Europei în secolele al XI-lea și al XII-lea prin autorii arabi Avicenna și Averroes. Comentariile lor interpretau gândirea lui Aristotel într-o manieră puternic pantesită. Averroes susținea, în același timp, că „religia științifică” pe care a fondat-o Aristotel este cea mai înaltă formă de religie universală și formează temelia pentru celelalte religii.

## 2. Cine este Dumnezeu?

Deși Aquinas a afirmat cu îndrăzneală existența lui Dumnezeu el nu a fost la fel de încrezător în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Într-un text care urmează demonstrației sale din cele *Cinci căi* el afirma că „...nu putem să cunoaștem ceea ce Dumnezeu este ci numai ceea ce el nu este”. Cu toate acestea, poziția lui Aquinas nu trebuie considerată a fi deplin agnostică deoarece el este de acord că sunt multe lucruri cu privire la Dumnezeu care se pot cunoaște.

### *Experiența ca temei al cunoașterii*

Argumentele pentru existența lui Dumnezeu pe care Aquinas le folosește sunt cunoscut sub numele de *Cele cinci căi (Quinque Viae)*. În elaborarea acestora el nu a fost original ci s-a inspirat din Aristotel, Avicenna, Averroes și din filozoful evreu Maimonides. Spre deosebire de aceștia Aquinas păstrează o perspectivă creștină. Argumentele propuse de către Aquinas sunt considerate uneori ca fiind o încercare de a oferi o dovadă finală pentru existența lui Dumnezeu. În înțelegerea acestuia ele sunt doar un „prim pas” în dezvoltarea unei discuții despre Dumnezeu.<sup>8</sup>

Aquinas începe de la convingerea că Dumnezeu există. Modul în care el a dezvoltat argumentul său a fost să pornească de la un aspect general al lucrurilor

---

<sup>7</sup> Pentru Augustin cunoașterea depinde de cunoașterea unor entități ideale, care transcend simțurile.

<sup>8</sup> William Lane Craig în lucrarea sa *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, (London, 1980), consideră că argumentele lui Aquinas trebuie considerate în contextul mai larg la. 2-II din *Summa theologiae* pentru a evita scoaterea lor din context.

cunoscut pe baza experienței. Existența acestui aspect ridică întrebări care pot găsi răspuns numai dincolo de experiențele respective. De exemplu, primul său argument care se referă la mișcare<sup>9</sup> afirmă: „*Omne quod movetur ab alio movetur*, ceea ce se mișcă (schimbă) se mișcă prin altceva”. Adică un lucru care s-a schimbat a devenit ceea ce nu era, dar acest fapt este posibil numai dacă există ceva din care derivă realitatea lucrului schimbat.

Brian Davies atrage atenția asupra faptului că, în înțelegerea lui Aquinas relațiile cauzale dintre fenomene nu au un caracter cronologic simplu ci de dependență continuă. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu este numai o cauză primară într-o înălțuire de cauze și efecte ci el este cauza efectelor în timp ce acestea au loc.<sup>10</sup>

#### *Dumnezeul care nu poate fi cunoscut*

Dumnezeu nu poate fi, însă, definit și nici nu i se poate atribui apartenență la o clasă. John Wippell explică acest lucru arătând că Aquinas a fost în această privință de acord cu Ioan de Damasc. „*El (Aquinas) a făcut clar, de exemplu în De Potentia sau în Partea Intâia din Summa Theologiae, că atunci când este de acord cu Ioan Damaschinul că nu putem să cunoaștem ce este Dumnezeu ceea ce exclude el este o înțelegere comprehensivă și definitivă a lui Dumnezeu*”.<sup>11</sup> Tradiția aceasta teologică îl precede deci pe Aquinas și pe lângă suportul biblic a unor texte cum ar fi „*nici un om nu l-a văzut pe Dumnezeu*”<sup>12</sup> se regăsește în această înțelegere și influența gândirii neoplatonice (cum ar fi de exemplu Plotin și Procul). Acest lucru rezultă și din faptul că Aquinas îl recunoaște ca o influență în gândirea sa și pe Denis<sup>13</sup> alături de învățătorul său Albert. Denis a făcut deosebire între teologia de tip catafatic și cea de tip apofatic și a considerat că oricât de pozitiv este limbajul despre Dumnezeu acesta trebuie să fie totodată și apofatic.

---

<sup>9</sup> Aici Aquinas este influențat de către Aristotel care propune o demonstrație asemănătoare în *Physica*, 7.

<sup>10</sup> Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, 1992, p. 27.

<sup>11</sup> John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, DC, 1984), p. 239.

<sup>12</sup> Ioan 1:18.

<sup>13</sup> Denis, teolog de la sfârșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea care datorită faptului că a fost considerat cel menționat în Faptele Apostolilor 17:34 s-a bucurat multă vreme de o autoritate aproape apostolică. Gândirea sa a fost însă influențată de neo-platnoism în mod deosebit de Procul.

*Simplitatea lui Dumnezeu*

În ultimul rând Aquinas considera că omul nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu deoarece acesta o ființă simplă. Înțelegerea cunoscută sub numele de doctrina simplității divine<sup>14</sup> consideră că Dumnezeu este o ființă simplă în sensul că el este neschimbător, nu este un individ și nu este creat. Într-un alt mod de a afirma acest lucru se poate spune că anumite trăsături care caracterizează creația nu sunt adevărate în ceea ce-l privește pe Dumnezeu.

Aquinas considera că există două feluri de schimbare. *Schimbarea accidentală* are loc atunci când nu se transformă esența sau substanța (natura) lucrului respectiv. În cazul unui animal, de exemplu, care își schimbă poziția dintr-un loc în altul el consideră că animalul își pierde *forma substanțială* prin această schimbare. Dacă animalul respectiv este sacrificat schimbarea care are loc este diferită de mutarea poziției sale deoarece animalul încetează să mai fie animal și se transformă, consideră Aquinas, în carne. Aquinas numește acest fel de schimbare, *schimbare substanțială*. Capacitatea (sau potențialitatea) de *schimbare substanțială* a unui lucru este numită de Aquinas *materie*. Pentru el lucrurile din lume pot fi descrise ca având *formă*<sup>15</sup> și *materie*<sup>16</sup>.

Materia în înțelegerea lui Aquinas „*capătă existență actuală prin forma care a determinat-o*”<sup>17</sup>. Ea există numai potențial<sup>18</sup> și nu este o substanță, o proprietate sau un atribut.<sup>19</sup> Aceasta nu înseamnă că se poate găsi undeva materie în stare de potențialitate absolută și fără formă. Deoarece orice definiție inteligibilă se bazează pe formă, *materia primă* nu se poate defini, deși ea este în același timp

---

<sup>14</sup> Aquinas îl citează pe Augustin care susținea că Dumnezeu este *vere et summe simplex est*, cu adevărat cel mai simplu lucru care există.

<sup>15</sup> Formă pentru Aquinas are înțelesul dat de Aristotel. Spre deosebire de Platon, care considera că Formele și Ideile aparțin lumii transcendente a Ființei și sunt copiate în lucrurile care le observăm în lumea Devenirii, Aristotel înțelegea formele ca și caracteristici ale unor lucruri care există (fără a avea o subzistență proprie)

<sup>16</sup> Materia sau cum o numește el uneori *materia prima* nu este înțeleasă de Aquinas cu semnificația contemporană al cuvântului. Într-un sens materia nu este nimic pentru el deoarece este potențial și nu actualizare. Datorită acesteia lucrurile au capacitatea de a se schimba substanțial. Într-un sens, afirmă Brian Davies, „*materia este opusul formei deoarece prin formă ceva există iar prin materie ceva poate să nu existe*”.

<sup>17</sup> Ia. 50.5.

<sup>18</sup> Ia. 76.7.

<sup>19</sup> Ia.76.7.

cea prin care lucrurile au posibilitatea de a se schimba și modul în care lucrurile se pot distinge ca substanțe individuale.

Fiind simplu, ceea ce pentru Aquinas înseamnă opusul compusului sau *compositio*, Dumnezeu nu poate suferi schimbare accidentală sau substanțială deoarece el este cauza tuturor schimbărilor, și în el nu există potențialitate deoarece el este actualitate pură. Acesta este și motivul pentru care Dumnezeu nu poate fi un corp. Trăsăturile accidentale nu pot forma, deci, temeiul prin care se pot distinge doi indivizi. În același timp individualitatea nu este definită nici de ceea ce lucrurile sunt prin natura lor, deoarece atunci când lucrurile au în comun natura lor, aceasta nu poate fi cea care le distinge (de exemplu natura umană pe care o au în comun nu poate distinge doi indivizi). Individualitatea se poate stabili numai prin indicare deoarece ea este legată de dimensiune și cantitate. Aquinas numește acest lucru materie desemnată *materia signata*. Fiind numai formă Dumnezeu nu poate fi considerat un individ în sensul obișnuit al cuvântului.

Aquinas exprimă acest lucru în înțelegerea sa că Dumnezeu este același în esența și natura sa deoarece în el nu există o compoziție de subiecte distincte sau *suppositum*. Brian Davies explică astfel înțelegerea lui Aquinas „...trebuie să susținem astfel că Dumnezeu nu are o natură. Este mai bine să spunem că el este natura sa sau că cine este Dumnezeu (individul care este Dumnezeu) și ceea ce este Dumnezeu (natura divină) sunt aceleași sau nu se pot deosebi.”<sup>20</sup>

Simplitatea lui Dumnezeu înseamnă și că: „...substanța lui Dumnezeu este de aceea existența sa.” Toate lucrurile create își derivă existența de la Dumnezeu și au în același timp potențialul de a nu fi în existență. Aceasta nu se poate spune însă și despre Dumnezeu, deoarece atunci el însuși ar fi derivat din ceva. De aceea, Aquinas consideră că Dumnezeu este propria sa existență sau *Ipsum Esse Subsistens*. Aceasta nu trebuie înțeleasă ca și cum existența ar fi o proprietate identică lui și nici că am putea deduce existența sa dacă i-am cunoaște natura (cum presupune argumentul ontologic). Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu depinde de nimic pentru existența sa.

---

<sup>20</sup> Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, 1992, p. 52.



3. De la om la Dumnezeu

*Căutarea fericirii*

Deși viziunea lui Dumnezeu este fericirea finală, Aquinas nu neagă realitatea unei fericiri imperfecte pe care oamenii o pot atinge prin capacitățile lor naturale. În această privință el îl urmează din nou pe Aristotel (deși acesta nu vorbește de Dumnezeu în modul în care vorbește Aquinas) și consideră *eudemonia*, înflorirea oamenilor, ca fericirea finală ce nu are un echivalent pentru *beatitudo* folosit de Aquinas, termen care include și cunoașterea lui Dumnezeu.

Atât Aristotel cât și Aquinas consideră că ființele umane recunosc cu ajutorul rațiunii acele nevoi care trebuie satisfăcute pentru ca să funcționeze la capacitatea lor reală. Ignorarea acestor nevoi diminuează calitatea vieții lor și este din această privință un rău. Aquinas în citează pe Dionis afirmând că „...binele nostru este să trăim după rațiune iar răul nostru este să trăim în afara sa”.<sup>21</sup>

Afirmând că rațiunea stă la baza moralității Aquinas nu consideră că numai cei care au o rațiune educată pot trăi moral deoarece bunătatea sau răul nu sunt simple activități cerebrale ci se reflectă în acțiuni. Se poate considera însă că rațiunea acționează în două moduri între care există un paralelism. Există o rațiune speculativă, *ration speculativa*, și o rațiune practică, *ratio operativa / practica*. Rațiunea speculativă construiește pe premise cunoscute a fi adevărate și pornește de la acestea. În mod asemănător și rațiunea practică pornește de la principii considerate ca adevărate. Acestea sunt înțelese prin ceea ce el numește *synderesis* sau *dispoziția naturală a minții omenești prin care pricepem principiile fundamentale de comportament, paralel cu ceea ce pricepem principiile disciplinelor teortice și în ambele cazuri aceste principii sunt pricepute fără cercetare*.<sup>22</sup> Datorită acestui înțeles, pentru Aquinas *synderesis*-ul este infailibil deoarece altfel nimic nu ar mai fi sigur.

Pornind de la *synderesis* omul adaugă judecăți cu privire la o anumită acțiune într-o anumită ocazie. Acest proces Aquinas îl numește conștiință, *conscientia*. Aceasta nu este în înțelegerea sa o virtute morală deoarece omul poate acționa împotriva deciziei luate prin conștiință. Mai mult chiar, conștiința în sine nu este infailibilă deoarece fiind un proces al rațiunii poate greși dacă premisele sunt gresite. În ciuda acestei probleme, omul trebuie să facă ceea ce îi dictează

---

<sup>21</sup> Ia2ae.18.5

<sup>22</sup> Timothy Potts, Kretzmann, Kenny, and Pinbord, *Cambridge History*, 700.

conștiința chiar dacă acest lucru este rău deoarece orice act al voinței împotriva rațiunii este rău în înțelegerea sa.<sup>23</sup>

Pe temeiul principiilor percepute prin *synderesis* Aquinas consideră că se poate construi un fel de set de instrucțiuni care să cuprindă ceea ce este bun și rău pentru om, ceea ce el numește legea naturală. Deci ființele umane se împlinesc sau găsesc fericirea ascultând de ceea ce rațiunea practică le permite sau îi împiedică să facă. Ceea ce rațiunea le descoperă este legea naturală dar aceasta trebuie aplicată concret în diferite moduri deoarece ea nu funcționează ca un regulament ci ca un cadru de lucru.

Poziția lui Aquinas ar putea fi interpretată în sensul că legea naturală nu derivă din nimic. Cu toate acestea în înțelegerea sa toate lucrurile derivă de la Dumnezeu în cele din urmă (sau mai bine zis în cele dintâi). Deci și legea naturală derivă din Legea Eternă deoarece Dumnezeu este etern.

### *Sfințenia*

Deși ființele umane pot atinge o fericire parțială prin a fi ființe umane, adevărata fericire se realizează prin *beatitudo*, unirea minții și a voinței cu Dumnezeu. Această unire nu este însă posibilă decât dacă Dumnezeu îl atrage pe om.

Este imposibil ca o minte creată să vadă esența lui Dumnezeu prin propriile puteri naturale...Numai intelectului divin îi este co-natural să cunoască existența subzistentă în sine. Acest lucru este dincolo scopului oricărei înțelegeri create deoarece nici o creatură nu este existența sa, ci împărtășește în existență. Deci, o minte creată poate să vadă esența lui Dumnezeu numai atunci prin har el se unește cu acea mintea ca ceva inteligibil pentru ea.<sup>24</sup>

Când acest lucru are loc, ființele umane devin mai mult decât simple ființe umane deși, ele rămân practic tot ființe umane. Aproximarea de Dumnezeu le îndumnezeiește. Aquinas se alătură aici unei tradiții patristice prezente la Irenaeu, Atansiu, Ciril de Alexandria, Vasile cel Mare, Grigore de Nysa și Grigore de Nazianz care interpretează în acest sens texte cum ar fi *I Ioan 3:2* sau *2 Petru 1:3*. Convingerea sa izvorăște însă din înțelegerea că din moment ce Dumnezeu nu

---

<sup>23</sup> Brian Davies dă chiar exemplul extrem prin care Aquinas afirmă în Ia2ae.19.5, că dacă rațiunea cuiva îi spune să-l nege pe Hristos, persoana ar trebui să facă astfel chiar dacă făcând astfel ar face ceva rău.

<sup>24</sup> Ia.12.5.

este un obiect al experienței senzoriale nu poate exista cunoaștere a lui Dumnezeu. Nu există o formă a lui Dumnezeu în materie care să poată fi adusă la nivelul înțelegerii printr-o percepție imaterială în minte. Prin cunoașterea directă a lui Dumnezeu omul primește forma lui Dumnezeu.

Deci pentru a putea avea viziunea lui Dumnezeu omul trebuie să fie ca Dumnezeu. Dar omul nu poate fi decât dacă Dumnezeu îl atrage dincolo de ceea ce este natural pentru el ca om. Aquinas este convins că aceasta este voia lui Dumnezeu datorită existenței Trinității. În aceasta el vede acțiunea lui Dumnezeu de a-l atrage pe om la sine. Aquinas consideră că imaginea lui Dumnezeu în om nu se referă numai la puterea de a cunoaște și de a iubi ci și la posibilitatea de a-l cunoaște și iubi pe Dumnezeu, oglindind astfel în viața lor Trinitatea. Acesta este de fapt scopul deosebit al existenței ființelor umane.

Păcatul a determinat în om căderea din starea în care Dumnezeu l-a creat pe Adam.<sup>25</sup> El consideră că oamenii au moștenit vinovăția „păcatului original”. Aquinas consideră că vina aceasta nu se transmite dar toți oamenii participă ca rasă în vina lui Adam. Deși vina aceasta nu reprezintă o responsabilitate individuală, ea afectează oamenii care în viața lor deveni mai pasibil de a păcătui și mai puțin înclinați de a se apropia de Dumnezeu.

Pentru a deschide posibilitatea omului de a se uni cu Dumnezeu a avut loc întruparea. Cu întruparea începe un timp în care imaginea lui Dumnezeu în om este restaurată pentru urmașii lui Adam. Dumnezeu a dorit acest lucru și înainte de Hristos. Vechea Lege a fost dată pentru ca să îi ajute pe oameni să aplice legea naturală<sup>26</sup> în anumite circumstanțe. Vechea Lege a fost înlocuită cu Nouă Lege odată cu trimiterea lui Hristos. Această lege este o lege în inimile oamenilor și în același timp conține poruncile Noului Testament. Și aceasta este însă o lucrare a harului lui Dumnezeu care îi conduce pe oameni spre beatitudine.

Deoarece fericirea omului este în însăși Dumnezeu el are nevoie de ceea ce Aquinas numește *virtuți teologice* pentru a putea atinge un stadiu care este în același timp necesare și imposibil. Harul este cel care poate crea în om această stare. Aici trebuie notat faptul că în înțelegerea sa harul nu este un fel de ajutor dat de Dumnezeu omului pentru ca acesta să poată acționa bine. O asemenea poziție presupune o înțelegere a omului ca agent liber față de Dumnezeu ceea ce nu este adevărat în cazul lui Aquinas.

Pentru el libertatea omului nu înseamnă că Dumnezeu îi îngăduie acestuia să facă ce dorește deoarece orice acțiune trebuie redusă la o acțiune a lui Dumnezeu.

---

<sup>25</sup> Aquinas considera că Adam nu s-a bucurat de viziunea beatifică dar a fost creat în Paradis și s-a bucurat ajutorul lui Dumnezeu în privința puterilor sale raționale și în privința immortalității.

<sup>26</sup> În înțelegerea lui Aquinas legea naturală nu este aceeași cu Vechea Lege.

Harul lui Dumnezeu acționează atrăgându-l pe om către el și de aceea numai Dumnezeu poate fi sursa harului. Omul este cu adevărat liber atunci când se întoarce către Dumnezeu dar întoarcerea aceasta este posibilă numai când sunt mișcați de Dumnezeu. Deși Aquinas nu înțelege harul ca ceva care se poate diviza el consideră că acesta poate fi privit din mai multe perspective.<sup>27</sup>

### *Credința*

Aristotel compară virtuțile cu dispoziții care fac oamenii buni și îi determină să acționeze bine. Într-un mod asemănător, Pavel prezintă credința, speranța și dragostea în 1 Corinteni 13. Aquinas consideră că cele trei formează mijloacele prin care omul poate ajunge la Dumnezeu prin har și nu prin natură. Prin acestea se poate spune că oameni sunt părtași ai naturii divine.

Aquinas nu înțelege prin credință simplul crez în existența lui Dumnezeu ci, mai degrabă, virtutea de a-l dori și de a-l câștiga pe Dumnezeu. Ea este capacitatea divin oferită prin care omul poate începe să perceapă înțelegerea de sine, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, a lui Dumnezeu. Credința în Dumnezeu este presupusă în acest proces. Credința îl distinge pe creștin de necreștinul care crede în Dumnezeu. Ea se referă deci la articolele de credință, mai precis la Crezul Niceeno-Constantinopolitan. Pentru Aquinas sunt, practic, patrusprezece articole de credință. *Primul temei pentru clasificare articolelor de credință este că unele se referă la maiestatea Dumnezeirii, unele la misterul umanității lui Hristos, misterul dumnezeirii.*<sup>28</sup>

Se poate afirma, deci, că pentru Aquinas credința are caracter propozițional. Aceasta nu înseamnă că pentru el credința este o problemă pur cerebrală ci că se poate descrie conținutul credinței. Poziția sa nu implică nici faptul că pentru a avea credință persoana respectivă are nevoie de educație. Pentru cel care nu este educat ceea ce se cere este să fie de acord cu articolele de credință. Deoarece credința este începutul împărtășirii vieții cu însuși Dumnezeu, Aquinas ar spune că propozițiile credinței nu sunt simple declarații ci se constituie ca reatități deoarece sunt temeiul pe care acționează credinciosul. *Dumnezeu este sfășitul credinței deoarece este unicul bun care prin eminenta sa transcede capacitățile ființelor umane dar prin libertatea sa oferă propriul său bun pentru comuniune.*<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Aquinas vorbește despre în Ia2ae.111.1 ca fiind: har sfințitor și har dăruit, *gratia gratum faciens* și *gratia gratis data*; har operant și har co-operant, *gratia operans* și *gratia co-operans*; har preventiv și har subsecvent, *gratia praeveniens* și *gratia subsequens*.

<sup>28</sup> 2a2ae. I.8.

<sup>29</sup> Sent. 3.23.2.I.

Deși prin credință omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, această cunoaștere este imperfectă. Folosind o definiție a lui Hugh de St. Victor el o consideră a fi la mijlocul dintre știință și opinie.<sup>30</sup> Deși nu este de același fel cu cunoașterea științifică, cunoașterea prin credință este caracterizată prin certitudine fiind din această perspectivă asemănătoare cu cea dintâi fără a avea certitudine viziunii clare a obiectului cunoașterii.

Karl Barth notează o problemă în modul în care Biserica Catolică preia înțelegerea harului în teologia sa. Dificultatea derivă din afirmarea comuniunii dintre Dumnezeu și om dincolo de deciziile divin-umane situație care duce la o lipsă de interes față de rolul proclamării.

Prin har nu înțelege legătura dintre Cuvânt și credință ci legătura dintre Ființa divină ca și cauză și o Ființă divin creată ca și operație. Cu rezervările respective, putem în același timp spune că înțelege prin acesta nu un eveniment istoric ci unul fizic. Vede prezența lui Isus Hristos în Biserica sa, unitatea mistică a capului cu întreg trupul, în faptul că de la Isus Hristos în condiții definite precede un flux permanent, neîntrerupt al ființei divin-umane peste poporul său.<sup>31</sup>

Barth are cu siguranță dreptate deoarece Aquinas dorește practic să comunice tocmai acest lucru, între Dumnezeu și poporul său este o continuitate reală care permite creștinului să aibă comuniune în viața lui Dumnezeu. Sau în cuvintele cu care Aquinas încheie lucrarea sa: *...există o unire între Dumnezeu și popor care este pe deplin reală și continuă, o uniune în care creștinii au comuniune în viața lui Dumnezeu așa cum este aceasta trăită de către Fiul lui Dumnezeu care este dăruirea de sine a Tatălui.*

---

<sup>30</sup> Definiția lui Hugh este: Credința este o formă de certitudine mintală despre realități îndepărtate care este mai importantă decât opinia dar mai puțin importantă decât știința.

<sup>31</sup> CD, I.I., 1§ 3, p. 75.

## Teoriile eleniste ale reprezentării istorice-literare (mimesis) și stilul narativ al evanghelistului Luca

Lect. dr. Octavian Baban

Reprezentarea literară selectivă a vieții în poeme, tragedii, opere istorice sau opere de artă a reprezentat o preocupare permanentă pentru filosofii, literații și artiștii epocii greco-romane. Cunoscută sub numele de *mimesis* (gr.), sau *imitatio* (lat.), reprezentarea artistică era înțeleasă ca o artă sau ca o tehnică, ori ca o filosofie cu diverse și variate școli de interpretare (în traducere *mimesis* înseamnă “reprezentare”, “imitare”, “creare de replici” ori “creare de copii”; “creare de imagini”, “emulație”, “simulare”, chiar “decepție”).<sup>32</sup>

Deși studii NT menționează importanța imitației stilistice și a reprezentării istorice-literare ca fenomen literar general, ele nu îi acordă, totuși, un spațiu pe măsura influenței sale. Puținele studii pe această temă, în contextul NT, dovedesc adesea o abordare unilaterală, uneori chiar contradictorie (se recunoaște importanța generală pentru NT a reprezentării realității, așa cum transpare această metodă în operele eleniste, dar nu se discută mai aprofundat relevanța modelelor eleniste în înțelegerea teologiei și ideologiei NT). Pentru înțelegerea cărților lui Luca, de exemplu, este esențial să studiem nu numai modelele narative și lingvistice ale din Luca-Fapte (de exemplu, imitația de conținut și stilistică a modelelor din VT) ci și teologia și compoziția narativă, corespondența și contrastul evangheliei după Luca și a Faptelor apostolilor, în relație cu istoriografia și literatura elenistă.<sup>33</sup> Un asemenea studiu ar putea să pună în valoare mai bine felul în care biserica primară înțelegea să prezinte și să apere evanghelia în contextul lumii eleniste a primului secol AD.

---

<sup>32</sup>P. Woodruff, “Aristotle on mimesis”, în A. O. Rorty (ed), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, NJ: Princeton UP, 1992, 73-95, esp. p. 73. T. L. Brodie definește mimesis ca pe un proces creator, de inspecție, contemplare, remodelare, prin intermediul unor tehnici literare cum sunt condensarea, abrevierea, extensia, fuzionarea, divizarea, etc. (“Luke 7:36-50 as an Internalization of 2 Kings 4:1-37: A Study of Luke's Rhetorical Imitation”, *Bib* 64 (1983), 457-485, p. 462). Imitația artistică nu înseamnă copiere, ci mai degrabă redare, reprezentare, simulare, o transformare creativă a surselor (“Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources”, în C. H. Talbert (ed), *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, N.Y.: Crossroads, 1984, 17-46, pp. 20-22).

<sup>33</sup>G. J. Steyn, “Luke's Use of MIMESIS? Re-opening the Debate”, în C. M. Tuckett (ed), *The Scriptures in the Gospels*, BETL 81, 551-557, Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 553.

În marea lor majoritate studiile anterioare ale reprezentării în NT au analizat prezența tehnicii mimetice în Luca-Fapte ca o imitare de către evanghelist a stilului septuagintal (LXX, VT: Luca preia semitisme, arhaisme, teme mesianice cum sunt profetul de tipul lui Moise, sau Ilie, sau regele salvator de tipul lui David, etc.). Conform acestei asemenea orientări, s-a putut afirma că evanghelistul Luca încearcă să dea cărților lui, și implicit întregului NT, “o salvare respectabilă, biblică” (Brodie, Cadbury, Plümacher).<sup>34</sup> Potrivit lui Cadbury, de exemplu, prezența masivă a semitismelor de tip LXX în Luca-Fapte este un caz clar de “imitație biblică”, un fenomen literar obișnuit în secolul 1 AD.<sup>35</sup> La fel crede și E. Plümacher.<sup>36</sup>

Între comentatorii contemporani, T. L. Brodie a acordat un spațiu foarte dezvoltat argumentului că pe lângă imitația lingvistică a vocabularului LXX Luca se concentrează și pe imitarea de structuri literare și de motive mesianice din VT.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup>M. Diefenbach, *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikamente*, Frankfurt: Knecht, 1993, p. 31. Cu privire la imitația lingvistică a LXX, cf. Lc. 3:22; 9:35 în corespondență cu Isa. 42; și Lc. 13:35, 19:38 ca inspirat după Ps. 117:26 [LXX], etc. Printre ebraismele notorii ale lui Luca se pot enumera folosirea expresiilor *kai egeneto* + verb (ebr. **va jhj**, “și a fost...”; *kai idou* (ebr., **va hineh**, “și uite...”); *en to* + inf. (ebr. **ba**, “în..., la...”); *enopion* (ebr. **la phanaj**, “în fața... înaintea feței...”); *epithumia epethumesa*, 22:15 (infinitiv absolut ebraic prefixat unui verb finit, în rom: dorința ce-am dorit...); *tithenai*, *tithesthai en te kardia*: Lc. 1:66; 21:14; Fapte 5:4; etc. Expresiile cu *prosopon* pot fi de asemeni privite ca semitisme: Lc. 1:76 (cf. 7:27); 9:52, *pro prosopon*; 2:31, *kata prosopon*; 21:35, *epi prosopon*; 9:51, 53. La fel, expresii cum sunt *doxazein ton theon* (8 ori); *poiein eleos meta* (Lc. 1:72; 10:37) *megalunein eleos meta* (Lk. 1:58); *poiein kratos* (Lk. 1:51). Luca transliterează în grecește cuvinte evreiești cum sunt *sikera* (1:15); *batos* (16:6); *koros* (16:7) (vezi discuția lui J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London: Macmillan, 1930, p. lxxix, etc.). Totuși semitismele din Luca-Fapte ar putea fi atribuite și surselor folosite, nu doar evanghelistului Luca. În același timp, Luca dovedește o atenție deosebită față de îndepărtarea semitismelor, prin comparație cu ceilalți sinoptici, cu Matei și Marcu. De exemplu, avem 31 de *amin*-uri în Matei (expresie semitică), 14 în Marcu, și doar 6 în Luca (cf. NT Greek Text, UBS 3; L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London: OUP, 1944, pp. 1-29; mai ales p. 7).

<sup>35</sup>H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, London: Macmillan, 1958, p. 122. Vederi similare sunt discutate în Diefenbach, *Komposition*, pp. 31-39.

<sup>36</sup>E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck, 1972, pp. 38, 51, 57. Acest fel de imitare se poate observa și la Filo și Iosefus Flavius (Diefenbach, *Komposition*, p. 40).

<sup>37</sup>Brodie, “Greco-Roman Imitation” and “Luke 7:36-50 as an Internalization of 2 Kings 4:1-37”; “Towards unravelling Luke’s use of the Old Testament: Luke 7:11-17 as an imitation of 1 Kings 17:17-24”, *NTS* 32 (1986), 247-267; “Luke as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative,” în E. Richard (ed), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville, MN: Liturgical, 1990, 78-85; “The Departure for Jerusalem (Luke 9:51-56) as rhetorical imitation of Elijah’s departure for the Jordan (2 Kgs. 1:1-2:6)”, *Bib* 70 (1989), 96-109. O poziție apropiată are și G. J. Steyn,

În mod caracteristic, și reflectând până la un punct o metodă hibridă, el îl vede pe evanghelistul Luca asemeni unui autor greco-roman care se folosește de convențiile eleniste dar utilizează exclusiv modelele Vechiului Testament (LXX).<sup>38</sup> Doar un număr restrâns de autori au arătat că pot concepe și un tip de analiză diferit, de tip compozițional (Dodd, Hedrick), care se află în corespondență directă cu preceptele literare eleniste.<sup>39</sup> Acești autori, însă, nu au intrat în amănunte și nu au studiat implicațiile teologice ale acestei perspective.

Ca răspuns la această stare a cercetării actuale, articolul de față își propune să atragă atenția asupra existenței unei paradigme a întâlnirilor semnificative în timpul unei călătorii deosebite, cu răsturnare de destin, care apare repetat în Luca și în Fapte apostolilor, și constituie o mărturie importantă a interesului evanghelistului pentru reprezentarea dinamică și proclamatoare a persoanei și lucrării lui Isus, în plan istoric, literar și teologic.

Pentru a facilita aceste observații studiu, acest articol trece în revistă concepțiile eleniste despre mimesis prin referire la trei tipuri principale de teorii despre reprezentare (a) din perspectiva filosofic-literară a lui Plato, Aristotel, Dionysius din Halicarnas, Longin, etc.,<sup>40</sup> apoi (b) din perspectiva istoricilor eleniști (Polybios, Duris din Samos, Theopomp din Chios, Filarch, Efor, etc.),<sup>41</sup> precum și

---

“Intertextual Similarities between Septuagint Pretexts and Luke’s Gospel”, *Neot* 24 (1990), 229-245.

<sup>38</sup>Ideea a fost preluată și de alții ca Spencer, *Philip*, p. 137; H. Gross, “Motivtransposition als überlieferungs-geschichtliche Prinzip im Altes Testament”, *BEthL*, 12-13 (1959), pp. 325-334.

Pentru R. Alter aceste istorisiri sunt clasificate ca “scene-tip” (Alter, *The Art of Biblical Narrative*, N.Y.: Basic Books, 1981). W. Berg oferă o discuție generală în, *Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament dargestellt an den Seewandelerzählungen*, Freiburg: Hochschul, 1979; J. Rius-Camps, “Cuatro paradigmas del Pentateuco refundidos en los Hechos de los apóstoles”, *EstB* 53 (1995), 25-54.

<sup>39</sup>C. W. Hedrick, ‘What is a Gospel? Geography, Time and Narrative Structure’, în *PerspRelSt* 10 (1983), 255-268; Hedrick, C. W. *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994. C. H. Dodd, “The appearances of the risen Christ: an essay in form-criticism of the gospels”, în *Studies in the gospels, essays in memory of R.H. Lightfoot*, D. E. Nineham (ed), 9-35. Oxford: Oxford UP, 1957.

<sup>40</sup>Din edițiile în rom., amintim Platon, *Republica*, ed. bilingvă, A. Cornea (introd., trad., note), vol. 1-2, București: Teora (Universitas), 1998; Aristotel, *Poetica*, D.M. Pippidi (trad. și note), ed. 3, rev. de S. Petecel, București: Editura IRI, 1998; M. Marinescu-Himu și A. Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, București: Editura Științifică, 1972; Demetrios, *Tratatul despre stil*, C. Balmuș (trad. și note), Iași: A. Țerek, 1943; etc.

<sup>41</sup>E. Cizek, *Istoria în Roma antică (teoria și poetica genului)*, București: Teora (Universitas), 1998; Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, R. Hîncu și V. Iliescu (trad), București: Sport-turism, 1981; Diogene Laertiu, *Viețile și doctrinele filosofilor*, C. I. Balmuș, A.M. Frenkian (trad), Iași: Polirom, 1997; D. M. Pippidi, *Proză istorică greacă*, București: Editura pentru Literatură Universală, 1970; *idem*, *Studii de istorie a religiilor antice*, București: Teora (Universitas), 1998; Plutarch, *Vieți*



(c) din perspectiva literaturii greco-romane în general, cu atenție deosebită față de literatura iudaismului elenist intertestamental (literatura pseudepigrafă).<sup>42</sup>

**1. Înțelesul social, etic, și filozofic al reprezentării (mimesis) ne ajută să înțelegem problemele răspândirii evangheliei în primul secol AD**

Reprezentarea culturală în sensul de imitare artistică a vieții ori ca reflecție filozofică, a fost tratată în mod complex, chiar dacă la un nivel ridicat de generalitate, de Plato. Discuția valorii etice și politice a reprezentării în cetatea elenistă, pe care Plato o dezvoltă în două dintre cărțile sale, *Republica* și *Legile*, se dovedește un important punct de plecare pentru înțelegerea mentalității eleniste conservatoare cu care a fost nevoită să se confrunte creștinătatea în primele secole AD.

Atitudinea lui Plato față de creațiile artistice și asupra noutăților culturale este extrem de precaută, din acest punct de vedere.<sup>43</sup> Astfel, pentru el imitația (artistică: în artele plastice, dramă, literatură, sau profană: în profesii ca tâmplăria, construcțiile, etc.) este un lucru inferior,<sup>44</sup> chiar dacă se folosește de puteri creatoare, deoarece ea nu exprimă fidel realitatea,<sup>45</sup> ori modelele divine, cerești ("ideile", realități spirituale percepute de om) și poate afecta integritatea filozofică și morală a unei persoane sau a societății,<sup>46</sup> chiar formarea caracterului.<sup>47</sup> De aceea, Plato recomandă supervizarea artelor de către o comisie de inspectori culturali și imitarea doar a modelelor pozitive.<sup>48</sup> Filozofii și actorii străini trebuie supuși unei interogații severe,<sup>49</sup> ca nu cumva să introducă vreo inovație în viața

---

*paralele*, N. I. Barbu (trad), București: Editura Științifică, vol. 1-5 (1960, 1963, 1966, 1969, 1971); Polybios, *Istorie*, A. Piatkowski (trad), vol 2, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1978; idem, vol. 3, București: Editura Științifică, 1995;

C. Tacitus, *Anale*, Gh. Dușu (trad), București: Humanitas, 1995; Herodot, *Istorie*, ed. bilingvă, A. Piatkowski și F. Ștef

(introd., trad., note), vol. 1-4, București: Teora (Universitas), 1998-1999, etc.

<sup>42</sup>În limba română există câteva cărți referitoare la iudaismul intertestamental, cum ar fi C. Bădiliță, *Trei Apocrife ale Vechiului Testament. Iosif și Aseneth; Testamentul lui Iov; Testamentul lui Avraam*, Iași: Polirom, 2000; P. Creția și C. Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan în tradiția iudeo-creștină*, București: Humanitas, 1998; Enoch, *Cartea lui Enoch*, G. Constantin, D. D. Farcaș (trad), București: Editura Miracol, 1997, etc.

<sup>43</sup>Plato, *Legile*, 952e.6-953a.1.

<sup>44</sup>Plato, *Republica*. 603b.3-4.

<sup>45</sup>Plato, *Rep.* 597e.3-4.

<sup>46</sup>Plato, *Rep.* 393c.5-6.

<sup>47</sup>Plato, *Rep.* 395-397; 695-697; *Legile*, 817a-e; 798e.4-8.

<sup>48</sup>Plato, *Legile* 654b-657b; 668a-e; 797b-c; 799b; 817a-e.

<sup>49</sup>Plato, *Legile* 817c.1-8.

cetății.<sup>50</sup> Inspectorii culturali ai orașului elenist sunt avertizați să nu încurajeze necritic imitația culturală.<sup>51</sup>

Din acest punct de vedere, apostolii și evangheliștii NT, printre care și Luca, nu sunt nicidecum un soi de personaje inofensive pentru cetatea elenistă. Luca facilitează cititorului său elenist un contact direct cu mesajul și stilul VT (LXX) și vorbește despre un Dumnezeu unic; Isus este proclamat ca împărat, salvator și mijlocitor unic al omenirii, de natură divină (*cf.* dialogurile și imnurile din narațiunile nașterii, Lc. 1-3; predica lui Petru la Cincizecime, Fapte 2:14-36; apărarea lui Ștefan, Fapte 7:2-57; predica lui Pavel în Atena, Fapte 17:22-31, etc.). Cetatea elenistă este asediată cultural de evanghelia mântuirii prin Isus.

Unul din exemplele cele mai clare de conflict cultură-evanghelie în scrierile lui Luca este vindecarea roabei posedată de un spirit de ghicire (un spirit al lui Python), din Fapte 16:18-19. Stăpânii eleniști ai sclavei, scandalizați de vindecare, îi acuză pe Pavel și pe Sila prin cuvinte împrumutate parcă direct din Plato: "Oamenii aceștia ne tulbură cetatea; sunt niște Iudei, care vestesc niște obiceiuri, pe care noi, Romanii nu trebuie nici să le primim, nici să le urmăm" (Fapte 16:20-21).<sup>52</sup> O situație similară apare în Efes (Fapte 19:26-27). Înainte de convertire, Saul, persecutorul, fusese și el animat de o reacție antagonică asemănătoare împotriva creștinilor, a celor de pe Cale (Fapte 8-9). Ecourile reacției marilor preoți față de Isus se întâlnesc în explicația lui Cleopa cu privire la răstignire (Luca 24). Famenul etiopian trece printr-o transformare culturală și de credință de aceeași anvergură, "imitând" (adoptând) credința lui Filip, și ducând-o mai departe în Etiopia. Există, așadar, în Luca-Fapte, studiul nostru de caz, o serie de confruntări clare între cultura locală și mesajul universalist al evangheliei, ce pot fi descrise bine ca probleme de transformare culturală (*mimesis* cultural). Metoda transformării este imitarea (urmarea) celor ale căror vieți au fost schimbate de Hristos.

## ***2. Teoriile literare ale reprezentării faptelor în scris sunt relevante pentru înțelegerea selecției de fapte și a accentelor teologice prezente în Noul Testament.***

Aristotel a adoptat o altă perspectivă în discutarea imitației și a reprezentării, în comparație cu Plato.<sup>53</sup> Pentru el, imitația are de a face cu creativitatea.<sup>54</sup> În

---

<sup>50</sup>Plato, *Legile* 952e.6-953a.1.

<sup>51</sup>Plato, *Legile* 951d.1-952d.6.

<sup>52</sup>*cf.* Plato, *Legile* 817a.1-e.4.

<sup>53</sup>Else, *Aristotle's Poetics*, p. 12.

particular, studiul său de teorie literară, *Poetica*, el se ocupă de reprezentarea narativă a evenimentelor în tragedii ori opere epice, adică de intervenția redacțională-compozițională a autorului asupra evenimentelor astfel încât istorisirea, în timpul redus al reprezentației, să fie cât mai elocventă. Reprezentarea literară, după Aristotel, cere folosirea unei linii narative echilibrate, bine structurate, o emulare selectivă a acțiunilor reale, o bună plasare a punctului culminant. Teoria sa este în mod particular importantă pentru studiul nostru, furnizând limbajul și criteriile de evaluare a reprezentării istorice-teologice în Luca-Fapte.

Compoziția tragediei grecești se bazează astfel, conform lui Aristotel, pe folosirea a șase elemente compoziționale majore, anume intriga sau reprezentarea acțiunii (muthos), personajele sau reprezentarea caracterului omenească (ethos), dicție sau calitatea exprimării (lexis), rațiune sau logica narațiunii (dianoia), calitatea punerii în scenă sau "spectacolul" (opsis), și lirismul comunicării (melopoiia).<sup>55</sup>

Dintre toate, intriga este văzută ca o caracteristică esențială operelor epice, ea fiind temelia, sufletul compoziției (arche men oun kai hoion psuche ho muthos tes tragodias),<sup>56</sup> scopul tragediei.<sup>57</sup> Relația dintre intrigă și evenimentul reprezentat implică o corespondență foarte strânsă, o logică asemănătoare cu cea a întâmplărilor reale, bazată pe o percepție eficace a unității de desfășurare a acțiunii (unitatea narativă a intrigii operei de teatru corespunde unității temporal-spațiale a evenimentului real, precum și intenției unitare de comunicare a autorului). Găsim astfel că intriga este o reprezentare adecvată a acțiunii reale, o sinteză a faptelor (estin de tes men praxeos ho muthos he mimesis, lego gar muthon touton ten sunthesin ton pragmaton).<sup>58</sup>

Aristotel menționează patru evenimente principale ale structurii narative a intrigii: răsturnarea de situație (peripeteia), scena de cunoaștere, recunoaștere sau descoperire care duce la o nouă calitate în desfășurarea acțiunii (anagnorisis), tema suferinței omenești care subliniază dramatismul și realismul existenței reprezentate (pathos) și construcția trăsăturilor omenești, a personajului, care subliniază caracterul reprezentativ, general uman al rolurilor ori al personajelor

---

<sup>54</sup>R. McKeon, "Literary criticism and the concept of imitation in antiquity", în R. S. Crane (ed), *Critics and criticism: ancient and modern*, 147-175, Chicago, IL: University of Chicago, 1952, p. 152.

<sup>55</sup>Aristotle, *Poetica*, 14450a.5-10.

<sup>56</sup>Aristotle, *Poetica*, 1450a.37.

<sup>57</sup>Aristotle, *Poetica*, 1450a.23-25.

<sup>58</sup>Aristotle, *Poetica*, 1450a.3-5.

(ethos).<sup>59</sup> Narațiunile pot fi simple sau complexe, în funcție de intrigă, iar cele complexe conțin atât răsturnări de situații cât și evenimente de cunoaștere-recunoaștere (întâlniri semnificative, descoperiri de identitate, etc.), ambele creând un efect puternic de transformare pivotală a destinului personajului principal (metabasis).<sup>60</sup>

Toate aceste caracteristici ale intrigii trebuie împletite în țesătura narațiunii astfel încât complexitatea ei să crească din introducere până în punctul culminant (construind așa zisa “complicație”, desis, și să se simplifice mai pe urmă, ori să se focalizeze pe un simbol, până în final (construind deznodământul, lysis).<sup>61</sup> Această discuție este cât se poate de relevantă pentru felul în care evangheliști pun în scris mesajul despre întâlnirea cu Isus cel înviat, despre cunoașterea-recunoașterea Sa ca Dominus et Deus. Luca folosește în mod clar astfel de aranjamente stilistice în prezentarea multora din întâmplările istorisite de el (de exemplu, convertirea lui Zacheu - când Isus trece pe drum prin Ierihon, întâlnirea celor doi ucenici cu Isus pe drumul spre Emaus, convertirea lui Saul pe drumul spre Damasc, convertirea Etiopianului pe drumul spre Gaza, etc.). Este interesant să observăm ca Isus însuși își organizează în felul acesta multe din parabolele sale, așa cum apar ele în evanghelia lui Luca, de exemplu, istorisirea întoarcerii fiului risipitor, a milei active a samariteanului milostiv, etc. Aici mimesisul reprezentativ atinge o culme stilistică, deoarece autorul știe să selecteze ce este esențial, să păstreze unitatea istorisirii, să accentueze punctul culminant și învățătura de bază în chip magistral. O asemenea prezentare însă, nu dovedește doar știință literară, ci și o subtilă apologie a mesianității lui Isus, o curajoasă polemică, în haine literare, cu ideologia timpului.

**3. *Teoriile eleniste de reprezentare ale istoriei ne ajută să contextualizăm cultural cartea Faptele apostolilor, pregătindu-ne să percepem nuanțele ideologice ale proclamării evangheliei.***

În al treilea rând, astfel, teoria reprezentării trebuie analizată și din punctul de vedere al istoricilor eleniști târzii, care respectă unele din preceptele lui Aristotel adăugând, însă, și câteva elemente specifice. Această perspectivă este importantă pentru noi cu atât mai mult cu cât Luca este și el privit ca cel dintâi istoric al

---

<sup>59</sup>Aristotle, *Poetica*, cap. 10-15. Semnificația primară a lui “ethos” este de “caracteristică”, “obicei”, “manieră”, prin extensie însemnând și “personaj literar”, sau “rol” (cf. H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon, A New Edition, Revised and Augmented Throughout by H. S. Jones et al.*, Oxford: Clarendon, 1958 (1925), p. 766).

<sup>60</sup>Aristotle, *Poetica*, 1452a.10-20.

<sup>61</sup>Aristotle, *Poetica*, 1455b.25-30.

bisericii primare. Observăm că istoricii eleniști cum sunt Theopomp, Filarch, Theofor, Efor, și Duris din Samos, realizează o sinteză aparte între redarea istoriei ca atare și redarea ei împreună cu efectele ei dramatice, tragice, cu scop moralizator.<sup>62</sup>

*Theopomp* este primul care se desparte de tradiția conservatoare a lui Tucidide și Xenofon.<sup>63</sup> În mod caracteristic, el se concentrează pe rolul individului în istorie, nu pe cel al statului ori al orașului.<sup>64</sup> Este primul care folosește cuvântul *praxeis* (fapte) cu sensul de “istorie a cuiva” sau unei instituții (o concepție la care va subscrie și Luca, în “Faptele apostolilor”, în care descrie istoria primilor ani ai bisericii). Astfel, Theopomp tratează istoria Greciei prin referire în principal la viața lui Filip, tatăl lui Alexandru Macedon, mai degrabă decât asupra statului grec.<sup>65</sup>

*Filarch*, un al istoric din aceeași școală, are un stil încă și mai “senzaționalist”, saturat cu descriții dramatice, apropiat chiar de stilul literar al tragediei.<sup>66</sup>

În particular, poate fi menționat *Duris* din Samos, un istoric din aceeași școală cu ceilalți amintiți până acum, care face referință directă în scrierile sale la folosirea tehnicilor de reprezentare (mimesis) în istorie. Deși continuator al lui Theopomp și a celorlalți, el îi critică sever pentru că “ei au falimentat [literar], nedând reprezentării [mimesis] locul meritat, neasigurând o descriere plăcută, ci preocupându-se doar de o consemnare impresionistă”, oute gar mimeseos metelabon oudemias oute hedones en to frasai, autou de grafein monon epemelethesan.<sup>67</sup>

Astfel de istorici, care accentuează nu doar corespondența “fotografică” cu evenimentul reprezentat ci subliniază elementele esențiale prin mijloace dramatice, de vie descriere a faptelor, ne dau un model important în înțelegerea stilului de istoric elenist al lui Luca.

---

<sup>62</sup>Pédech, P., *Trois Historiens Méconnus: Théopompe - Duris - Phylarque*, Collection d'études anciennes (119), Paris: Les Belles Lettres, 1989, pp. 9, 253.

<sup>63</sup>Pédech, *Trois Historiens*, p. 8.

<sup>64</sup>Pédech, *Trois Historiens*, pp. 8, 253.

<sup>65</sup>cf. M. A. Flower, *Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century BC*, Oxford: Clarendon, 1994, pp. 148-183; G. S. Shrimpton, *Theopompus the Historian*, Montreal: McGill-Queen's UP, 1991; Pédech, *Trois Historiens*, p. 248. Din aceste motive, Polibiu îl critică pe Theopomp acuzându-l că este insuportabil de subiectiv și mult prea dramatic în prezentare (*Istoriei*, 8.11.3-4).

<sup>66</sup>Polibiu, *Istoriei*, 2.56.8-10, 2.56.13.4-14.1; cf. F. W. Walbank, “Profit or Amusement: Some Thoughts on the Motives of Hellenistic Historians”, în H. Verdin, G. Schepens și E. de Keyser (ed), *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries BC*, 253-266, Leuven: Leuven UP, 1990, mai ales p. 254.

<sup>67</sup>Duris, *Fragmenta* 2a, 76 (F 1.2).

4. ***Punerea în tablou a vieții omenеști în cadrul nuvelor eleniste este relevantă pentru înțelegerea modului în care scriitorii NT își confruntă cititorii cu nevoia unei aventuri totale, de schimbare a vieții.***

În al patrulea rând, reprezentarea surselor include și dimensiunea ideologică a autorului, în cazul nostru convingerile sale teologice. Ca orice autor din timpul său Luca scrie istorie în chip ideologic, adică teologic, expunând cu claritate nu numai faptele ca atare ci și semnificația lor, domnia universală a lui Hristos. În privința aceasta, relatările VT, nuvelele și legendele eleniste, precum și descrierile geografice greco-romane contextualizează bine din punct de vedere cultural ideea de reprezentare cu nuanță ideologică.

O primă evidență a pătrunderii ideologiei în literatură vine din fenomenul nuvelistic elenist, care este în general contemporan cu Luca. Moda nuvelei eleniste începe aproximativ din 100 BC cu romanța lui *Ninos*, continuă cu *Callirhoe* (25 BC - AD 50), a lui Chariton, cu *Babilonicele* lui Iamblich (sec. 2 AD) și include *Etiopicele* lui Heliodor și *Viața lui Apollonius din Tyana*, a lui Filostrat (sec. 3-4 AD).<sup>68</sup>

Chiar dacă creștinismul are rădăcini iudaice, cei dintâi creștini au trăit în cultura tradițională specifică imperiului roman timpuriu, lumii comune eleniste (*oikoumene*).<sup>69</sup> Ca produse ale acestei lumi comune (*oikoumene*), nuvelele își

---

<sup>68</sup>Pervo, *Profit*, p. 87; S. P. și M. J. Schierling, "The Influence of the Ancient Romance on Acts of the Apostles", *The Classical Bulletin* 54 (1978), 81-88; J. R. Morgan, "Introduction", în J. R. Morgan și R. Stoneman (eds), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London: Routledge, 1994, 1-12; B. E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary Historical Account of Their Origins*, Los Angeles, CA: University of California, 1967; B. P. Reardon, *The Form of Greek Romance*, Princeton, NJ: Princeton UP, 1991; *idem*, *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley, CA: University of California, 1989. Multe nuvele eleniste au fost traduse și în limba rom, de ex. L. Apuleius, *Magarul de aur. Metamorfoze*, I. Teodorescu (trad.), București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958; Chariton, *Chaireas și Callirhoe*, F. Bechet (trad.), București: Univers, 1999; Longos, *Dafnis și Cloe*, P. Creția (trad. și note), București: Univers, 1999; Heliodor, *Teagene și Haricleea* (Etiopicele), P. Creția și M. Marinescu (trad. și note), Maria Marinescu-Hîmu (pref.), București: Minerva, 1970; Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana*, M. Alexianu (trad.), A. Piatkowski (introd., note), Iași: Polirom, 1997, etc. O mare parte din nuvele au supraviețuit doar în fragmente, multe din ele fiind redată sau repovestite de patriarhul bizantin Fotie care a compus o compilație, numită Biblioteca, aprox. la mijlocul sec. 9 d. H. (cf. R. Henry, *Bibliothèque [par] Photius*, R. Henry (trad.), Paris: Belles Lettres, 1960; N. G. Wilson, *Photius, The Bibliotheca, a selective translation and notes*, London: Duckworth, 1994).

<sup>69</sup>După cum subliniază Morgan, nuvelele din sec. 1 î.H. - sec. 4 d.H. au apărut ca o consecință directă a accentului pus pe oratorie, suprema probă de excelență intelectuală și politică în lumea antică. Cu talentul lor, oratorii au intervenit în literatură, în lumea teatrului și în universitate influențând cultura

plasează acțiunea adesea chiar în locurile unde a apărut și s-a dezvoltat creștinismul: în Antiohia lui Barnaba, Tarsis-ul lui Pavel, Efesul lui Ioan, Alexandria lui Marcu, Smyrna lui Policarp.<sup>70</sup> în plus, nuvelele eleniste includ adesea scene istorice și literare tratate conform regulilor lui Aristotel (aventuri, răsturnări de situații, întâlniri semnificative pe cale, învieri din morți sau “aproape” învieri din morți, refaceri de familii, reabilitări sociale și politice, întâlniri cu zeități care cer o schimbare a vieții, etc.), multe din ele reprezentând paralele culturale importante pentru relatările lui Luca. în acest context trebuie amintită, însă, și literatura septuagintală care are conținut nuvelistic, cum ar fi cărțile lui *Tobit*, *Iudit*, chiar cărțile lui *Daniel* și *Estera*. Aceste scrieri iudaic-eleniste adaugă la motivul întâlnirii pe cale cu reprezentanții voiei lui Dumnezeu și pe acela al suferinței și al ispășirii, adică exact esența motivului mesianic. Călătoriile din aceste scrieri pornesc nu doar ca aventură, ci din nevoia unei izbăviri, dintr tensiunea unei nevoi și a unei așteptări mesianice.<sup>71</sup>

[în nuvelele iudaice] există o accentuare a tensiunii, a primejdiei, conflictul este mai accentuat și aria problematicii este concentrată, focalizată asupra câtorva personaje care poartă povara necazului familiei lor extinse, și prin generalizare, a tuturor iudeilor.<sup>72</sup>

Literatura iudaică elenistă, astfel, tinde să nu privească istorisirile de călătorii ori aventuri doar ca oportunități de noi experiențe și înțelepciune, cun ar lăsa poate, să se înțeleagă, autori ca Ben Sirah, de exemplu, ori Filo,<sup>73</sup> ci și ca oportunitate

---

vremii. Nuvelele sunt produse literare marcate de standarde literare și efecte stilistice, de o retragere într-un trecut al imaginației, idilic și eroic (Morgan, “Introduction”, p. 5). Iamblichos, autorul *Babiloniaceilor* (aprox. sec. 2, d.H.) este descris de Fotie ca orator (Biblioteca, cod. 94.10).

<sup>70</sup>R. F. Hock, *The Greek Novel. Greco-Roman Literature and the New Testament*, in D. E. Aune (ed), *SBL Sources for Biblical Scholars* (21), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988, p. 139. See V. K. Robbins, “Rhetoric and Culture: Exploring Types of Cultural Rhetoric in a Text”, in Porter și Olbricht (ed), *Rhetoric*, 443-463, pp. 443, 447, 453.

<sup>71</sup>Navone, *Theology of Story*, p. 55.

<sup>72</sup>L. M. Wills, “The Jewish Novellas”, in J. R. Morgan and R. Stoneman (eds), *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, London: Routledge, 1994, 223-238, p. 224; cf. Pervo, *Profit*, pp. 119-121. O părere opusă are S. A. Cummins, în “Jesus and the Story of Israel: Jewish Narrative Models and the Christian Gospel Genre” (paper presented at SBL International Meeting 1996).

<sup>73</sup>N. Calduch-Benages notează că potrivit lui Ben Sirach “el valor profundamente pedagógico de los viajes” (cf. “Elementos de inculturación helenista en el libro de Ben Sira: los viajes”, *EstB* 54/3 (1996), 289-298). Cf. Sirach 8:16; 26:12; 31:9-17; 36:2; 42:3; 51:13; Prov. 26:17. O atitudine similară o are și Filo, care recomandă călătoria pe mare și uscat ca metodă de învățatură (*De Ebrietate*, 158.6-7, *kan ei pezeuein kai plein dei, ges kai thalattes achri ton peraton afikneitai, hina*

de salvare individuală, de izbăvire, eliberare, de restaurare a destinului. Contribuția diverselor feluri de iudaism la cultura elenistă constă nu doar în accentuarea elementului dramatic, de suferință și pedeapsă a omului în urma neascultării zeilor (un motiv comun în tragedia greacă), ci și motivul izbăvirii, al salvării mesianice, în care se implică însuși Dumnezeu.

Domnia suverană a Dumnezeului biblic se confruntă, însă, cu ideologiile militare și politice ale veacului. De exemplu, o expresie importantă a prezenței ideologiei în literatură se găsește în scrierile geografice (descrieri, istorie, rapoarte) din primele trei-patru secole AD. Din motive practice, literatura geografică romană includea clar ideologia imperială:

Scriitorii romani nu au încercat să aducă vreo contribuție originală la cartografierea științifică a lumii de atunci, ci, au căutat mai degrabă să adapteze concepțiile grecești la interesele statului roman. Pentru romani, hărțile lumii aveau valoare în măsura în care erau geopolitice și serveau propaganda și serviciile administrative.<sup>74</sup>

A discuta geografie, deci, într-o carte, însemna și a face politică, în mod implicit. Nu se poate trece cu vederea, astfel, că scrierile lui Luca includ o teologie dinamică, corespunzătoare planului de răspândire a evangheliei în întreaga lume geografică cunoscută atunci, până la marginile lumii.<sup>75</sup> Comentatorii importanți ai timpului nostru afirmă, astfel, că Luca scrie agresiv din punct de vedere cultural și geografic, asediind pozițiile ideologiei imperiale greco-romane:

Luca își structurează în așa fel narațiunea încât eroul său invadează teritoriul culturii grecești: mai întâi porturile minore ale mării Egee, apoi Mediterana însăși ("marea greacă"). Această aventură este la fel de îndrăzneță ca și zugrăvirile din

---

*ide ti pleon e akouse kainoteron*, etc.). Plato recomandă ca inspectorii culturali ai cetății ideale să călătorească pentru a descoperi noi talente, "oameni divin inspirați", înțelepți (*Legile*, 951b.5-c.4). Merită observat că și Isus atribuie asemenea călătorii Iudeilor, care călătoreau mult să găsească un prozelit vrednic: "Vai de voi, cărturari și Farisei fățarnici! Pentru că voi înconjurați marea și pământul, ca să faceți un tovarăș de credință; și, după ce a ajuns tovarăș de credință, faceți din el un fiu al gheenei, de două ori mai rău decât sunteți voi înșivă." (Mt 23:15). Imaginea este aici foarte dramatică: o călătorie care, după toate standardele, trebuia să-I ducă la descoperirea unei persoane de o moralitate superioară, se sfârșește prin crearea unui caracter înrăit dincolo de orice comparație. Râvna iudeilor este efectiv desființată prin finalitatea prozelitismului lor.

<sup>74</sup>Scott, "Horizon", pp. 487-488.

<sup>75</sup>Praeder, "Sea Voyages", p. 684.



Iseum, și potențial - cel puțin pentru cititorul grec - mult, mult mai neliniștitoare.<sup>76</sup>

Cu conștiința politică a ideologului, sau cu arta rafinată a scriitorului, dar mai presus de acestea, cu inima caldă a evangelistului care cunoaște personal schimbarea produsă în viața sa de domnia lui Hristos, Luca dovedește că stăpânește metodele contemporane lui de reprezentare literară-istorică a evangheliei. În esență pentru Luca reprezentarea istoriei (mimesis) este guvernată de o sumă de metode și convingeri prin care adresează lumii sale un mesaj clar, bine contextualizat cultural, atât în formă cât și în nuanțele apologetice ale conținutului. Reprezentarea culturală a evangheliei în lumea elenistă, așa cum este ea făcută în NT, ne adresează o provocare neechivocă. Evanghelia trebuie predicată relevant nu cu un limbaj de lemn, ci în dialog cu principalele tendințe și creații ale epocii în care trăim. În articolele viitoare, sperăm să aprofundăm această temă privind mai de aproape soluțiile narrative folosite de evangelistul Luca, subliniind în ele idei pe care le-am putea folosi și noi, credincioșii de azi.

---

<sup>76</sup>Alexander, "Journeyings", pp. 38-39. Alexander atrage atenția că, în sec. 3 AD, Eusebius din Caesarea, *Demonstrarea Evangheliei*, 3.5.114d.1-2 scrie "Haideți să mergem în alte țări străine, și să le răsturnăm toate instituțiile"; iar în 3.5.115c.5-7 același autor creștin spune "Cum poate cineva să își imagineze că niște oameni săraci și needucați ar fi putut compune asemenea scrieri, ca să formeze o conspirație ce invadează imperiul roman?".

## Paradigma academică a misiunii creștine contemporane

Lect. drd. Corneliu Boingeanu

Odată cu creșterea interesului academic, de studiere noetică a dogmelor creștine, structura praxiologică a instituțiilor creștine a început să pălească în importanță. Curentul iluminist ce a început să “sufle” cu multă intensitate în Europa la începutul secolului al XVIII-lea și care și-a păstrat intensitatea până în zilele noastre, a sedimentat și în spațiul eclezial românesc un grup de persoane fascinate de culmile implinirilor “raționale” care au devenit o atracție și în sfera studiului teologic specializat. Ca urmare, studiul academic a polarizat atenția lumii creștine spre universul epistemic în încercarea acesteia de a “ține pasul” cu societatea seculară și de ași păstra relevanța în fața unei epistemologii idealiste. Trebuie să recunoaștem că efortul instituției noastre de învățământ teologic de a oferi abilități academice slujitorilor ecleziali a fost încununat cu succes chiar de la începutul timid al existenței sale. Datorită acestui fapt societatea românească n-a fost lipsită de mărturia unor oameni ai lui Dumnezeu care au comunicat adevărul divin într-o formă academică adecvată culturii contemporane.

Însă, această preocupare noetică a academiilor creștine a produs și efecte adverse în spațiul eclezial. Ceea ce este de interes aici este nefasta distincție dintre domeniul teologiei practice și cel al teologiei dogmatice sau biblice. Elementele negative nu sunt legate de diversificarea metodologică de studiu specializat al diverselor domenii teologice ci de “divorțul” rezultat în urma acestui demers teologic între *episteme* și *praxis*.<sup>77</sup> Consecințele negative pe care le are preeminența epistemologiei creștine asupra praxisului creștin sunt identificate și în percepția pe care Biserica din contemporaneitate o are cu privire la misiune și misionari. Este cunoscut faptul că această categorie de slujire eclezială nu se află în rândul disciplinelor privilegiate în studiul teologic și nici în rândul slujirilor apreciate în cadrul eclezial. În accepțiunea celor mai multe persoane din mediul evanghelic, misionarul este un slujitor de o categorie inferioară păstorului sau învățătorului.

Scopul acestei lucrări este să demonstreze, dintr-o perspectivă teologică, faptul că misiunea creștină nu este, așa cum se percepe frecvent, un “copil adoptat” al teologiei creștine ci este cel mai natural rezultat al oricărui demers

---

<sup>77</sup> Vezi Paul Negruț, *Revelație, Scriptură, Comuniune: O interogație asupra autorității în cunoașterea teologică*, (Oradea, Cartea Creștină, 1996), pp.15-24.

teologic. Ba mai mult, misiunea constituie matricea formativă a teologiei creștine. Astfel că, din această perspectivă epistemologică se poate afirma că teologia creștină ori este misionară în conținut ori nu este teologie de loc.

În aceeași ordine de idei, prezenta lucrarea își propune să demonstreze că cea mai firească conexiune dintre *episteme* și *praxis* în sfera eclesială este misiunea. În această configurație se poate afirma că Biserica ori este misionară ori nu este Biserică de loc.

Așa cum vom vedea, teologia bună este teologia aplicată care păstrează echilibrul între dogmă și acțiune eclesială. Iar acest echilibru odată realizat determină o schimbare de paradigmă misionară în contemporaneitate.

Argumentul demersului nostru epistemologic se bazează, în primă instanță, pe identificarea unei noi chei hermeneutice de citire a textului Biblic. Potrivit acestei gramatici hermeneutice toate pericopele cuprinse între Eden și Raiul etern, între Avraam și Armagedon conțin diverse paradigme misionare care subliniază natura misiunii creștine în conexiune cu teologia creștină.

## **1. Paradigma misionară a Vechiului Testament.**

Conceptul de misiune este în mod frecvent asociat cu efortul Bisericii creștine, care de la originea ei marcată de însuși Hristos a fost într-o continuă preocupare de extindere. Ca urmare, documentul misionar cel mai des întrebuințat de Biserica creștină contemporană este textul sacru al Noului Testament.

Acum, însă, este tot mai evident faptul că această temă nu poate fi examinată detașat de scrierile sacre ale Vechiului Testament care pot oferi un tablou complet al misiunii ce a debutat în “inima” lui Dumnezeu încă din veșnicie.<sup>78</sup> Ca urmare, înainte de existența Bisericii în lume și chiar înainte de manifestarea ontologică a păcatului în univers Dumnezeu a întocmit un proiect misionar pe care l-a adus la îndeplinire prin Fiul Său, Isus Hristos și pe care-l continuă și astăzi prin lucrarea Duhului Său cel Sfânt.

### **1.1.Creația: un document misionar.**

Unul dintre cele mai importante repere teologice ale Vechiului Testament îl constituie manifestarea divină în creație. Faptul că Dumnezeu se află atât la originea existenței universului creat cât și la originea existenței umane, schimbă

---

<sup>78</sup> Pentru o abordare amplă a teologiei misiunii din perspectiva Vechiului și Noului Testament vezi Andreas J. Köstenberger și Peter T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A biblical theology of mission* (Apolos, IVP, Illinois, 2001).

radical nu doar conceptul filosofic legat de obârșia ontologică a tuturor lucrurilor dar și percepția actuală legată de relația perichoretică dintre Dumnezeu, om și natură.

Este cunoscut faptul că în timp ce un anumit sistem epistemologic plasează existența divină, existența umană și natura creată în compartimente conceptuale ce permit schimbul aleatoriu de la o categorie la alta, astfel încât anumite elemente dintr-o categorie să migreze spre o altă categorie (de ex. omul sau diverse elemente din natură să ia locul lui Dumnezeu), un alt sistem epistemologic modern militează pentru o separație completă între aceste categorii. Potrivit acestui ultim sistem, transferul dintr-o categorie spre alta nu este posibil în nici o circumstanță: Dumnezeu, omul și natura își păstrează pozițiile între granițele de netrecut ale unei autonomii absolute.

Primul sistem hermeneutic, pe de o parte, umple cu elemente transcendente, într-un mod foarte neordonat, tiparul nostru conceptual inducând un haos generalizat în universul nostru epistemologic unde cuvântul de ordine devine "relativitatea". Al doilea gen hermeneutic, pe de altă parte, golește de transcendență, într-un mod foarte ordonat, același tipar conceptual lăsând în urmă o autonomie inertă a existenței umane. Astfel că dacă primitivitatea poate fi acuzată că a "ars tămâie" pe altarul colapsului divin în imanență, modernitatea, în schimb, poate fi incriminată de faptul că "arde tămâie" pe altarul colapsului divin în transcendență. Trist este că în ambele cazuri generațiile umane au "ars tămâie" pe altarul unor dumnezei străini.

Scriptura, în schimb, vorbește despre o implicare inițială a lui Dumnezeu în creație, fără de care creația n-ar fi existat precum și de o continuă prezență divină în aceeași creație fără de care aceasta n-ar mai exista. Astfel că, deși vorbim despre două categorii ontologice distincte (Creator și creație) nu putem neglija legătura perichoretică dintre acestea. Cu alte cuvinte, omul și natura creată n-ar putea exista fără o relație ontologică cu Cel care le-a generat existența. Așadar, ecuația noastră epistemologică ar trebui să includă manifestarea prezenței divine în creație dacă dorim ca aceasta din urmă să aibă sens.

Mai mult decât atât, câtă vreme agenda divină de lucru conține elemente strategice de misiune contemporană în universul creat și atâta vreme cât omul ca și "coroană a creației" mai are încă invitația participării active la această misiune, acest proiect misionar nu trebuie să fie neglijat. Mandatul misiunii noastre contemporane ar trebui să înceapă, poate, de aici: o schimbarea paradigmatică de atitudine de la "consumator" al creației lui Dumnezeu la aceia de "conlucrător" cu Dumnezeu în creația Sa. Natura înconjurătoare este secătuită de numărul mare de consumatori egoiști ce au uitat mandatul inițial primit de la Dumnezeu de a îngriji creația. Bătrâna noastră planetă așteaptă, încă, "cu o dorință înfocată" (Rom. 8:

19) implicarea misionară a “fiilor lui Dumnezeu” care aleg deliberat să urmeze agenda divină de lucru în creație.

### **1.2.Babelul: un eșec misionar.**

Strategia divină de misiune pentru om a fost stabilită odată cu originea vieții umane în Eden. Agenda divină conținea mandatul potrivit căruia generațiile umane trebuiau să se răspândească pe toată suprafața pământului (Gen.1:28). Același mandat i-a fost încredințat lui Noe și fiilor săi îndată după consumarea judecății divine prin potop și aceeași strategie misionară a fost reafirmată de Dumnezeu supraviețuitorilor potopului: “creșteți, înmulțiți-vă și umpleți pământul” (Gen. 9:1).

Este surprinzător faptul că în contextul acestei viziuni misionare, generația de după potop decide să aplice o altă strategie de lucru care în sumar suna cam așa: “Haidem, să ne zidim o cetate și un turn al cărui vârf să atingă cerul, și să ne facem un nume, ca să nu mai fim împrăștiați pe toată fața pământului” (Gen. 11:4). Este evident că această strategie umană de lucru se afla în contradicție flagrantă cu strategia divină și tocmai de aceea a sfârșit în eșec. Babelul rămâne, astfel, în istoria generațiilor umane, simbolul sumbru al neascultării și independenței de Dumnezeu în raport cu planul strategic de misiune divină pentru omenire.

“Bebelul” zilelor noastre moderne ar putea să capete forma unei structuri eclesiale super-instituționalizate sau a unei identități confesionale dusă la extrem; a unei structuri tradiționale exacerbate sau a unui fanatism extrem; a unui conservatorism feroce sau a unui liberalism teologic extrem. Orice formă dogmatică sau pragmatică ar căpăta “Babelul” modernității nu poate avea alt deznodământ final decât eșecul modelului său antic.

### **1.3.Chemarea lui Avraam: o nouă provocare misionară**

În contrast cu orientarea comunității umane de la Babel, Avraam introduce o altă paradigmă misionară care, de data aceasta, este în acord cu strategia divină. Așa cum se știe Avraam răspunde solicitării divine de a se angaja într-un proiect misionar în vremea în care ruinele Babelului aveau, încă, un puternic ecou în conștiința acelei generații. Dumnezeu stabilise următoarea strategie de lucru pentru Avraam:

Ieși din țara ta, din rudenia ta, și din casa tatălui tău, și vino în țara pe care ți-o voi arata. Voi face din tine un neam mare, și te voi

binecuvânta; îți voi face un nume mare, și vei fi o binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta, și voi blestema pe cei ce te vor blestema; și toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine (Gen. 12:1-3).

Așa cum se poate observa, strategia divină pentru misiunea lui Avraam păstrează scheletul antic de acțiune umană potrivit căruia efortul omului de răspândire vizează întregul pământ. Particularitatea acestui proiect misionar, însă, constă în aceea că străvechiului schelet de lucru îi este adăugat, acum, conținutul unor elemente culturale contemporane lui Avraam, e.g. faima pe care și-o doreau constructorii Babelului era o promisiune în cadrul acestei strategii.

Diferența majoră legată de acest proiect misionar constă în aceea că în timp ce generația Babelului căuta împlinirea printr-o strategie proprie, Avraam se hotărăște să urmeze strategia divină: el se gândește că doar Dumnezeu poate finaliza “edificiul” misiunii sale.

Prin credință a venit și s-a așezat el în țara făgăduinței, ca într-o țară care nu era a lui, și a locuit în corturi, ca și Isaac și Iacov, care erau împreună moștenitori cu el ai aceleiași făgăduințe. **Căci el aștepta cetatea care are temelii tari, al cărei meșter și ziditor este Dumnezeu.** (Evrei 11: 9-10).

Ascultarea și dependența de Dumnezeu constituie, astfel, paradigma misionară pentru orice fel de angajare umană în proiectele divine. Profeti, învățători, preoți, împărați sau constructori de case: persoanele cu orientare academică sau pragmatică aveau succes sau nu în misiunea asumată în funcție de ascultarea și dependența lor de Dumnezeu.

#### **1.4. Robul Domnului: o nouă definiție misionară**

Paradigma avraamică pentru misiune s-a șlefuit tot mai mult odată cu trecerea generațiilor căpătând, astfel, forma “robului” în vremea profetică. “Robul Domnului” a ajuns portretul cel mai impozant al misionarului în Vechiului Testament.<sup>79</sup> Acesta era definit de cuvintele “ascultare” și “dependență” de

---

<sup>79</sup> A. Köstenberger, *Salvation*, pp. 45-46.

Dumnezeu după modelul unui sclav ce se afla la dispoziția stăpânului său. Robul nu avea propria lui agendă de lucru ci urmărea agenda stăpânului său. Acest mod de lucru îl regăsim, cu precădere, în slujirea profetică din Vechiul Testament. Profetul era, prin excelență, omul fără “glas” propriu deoarece această capacitate umană, împreună cu întreaga sa personalitate, i-au fost încredințate lui Dumnezeu pe viață. “Așa vorbește Domnul” nu era doar leitmotivul unei autorități divine exprimate în comunicarea profetică ci era și actul de identitate și apartenență a profetului. Profetul nu acționa în nume propriu ci în Numele lui Dumnezeu. Orice fel de altă misiune profetică era, pe drept, considerată a fi falsă, înșelătoare și fără finalitate (Vezi, Ezechiel 13).

Însă, “robul Domnului” nu era lipsit de personalitate, fiind ca o umbră dirijată din necunoscut, ci, dimpotrivă, căpăta o personalitate tot mai pronunțată printr-o continuă preocupare de descoperire a intenției divine pentru generația sa. Personalitatea profetului devenea astfel marcată de *missio Dei* până acolo încât aceasta se reflecta în întregime în *missio hominum* a profetului. Garanția succesului unei misiuni profetice era asigurată de armonizarea dintre *missio Dei* și *missio hominum*. Când această armonizare nu avea loc atunci urma dezastrul spiritual, moral și politic în acea națiune.

Așa cum este cunoscut, relatarea profetului Isaia evidențiază preocuparea disperantă de identificare a “robului Domnului” pentru o generație aflată într-un accentuat declin spiritual și politic. Într-un asemenea context dramatic toate speranțele acelei generații erau legate de “robul” care prin dedicarea lui față de Dumnezeu avea să aducă, în schimb, binecuvântarea. Dar, care este, de fapt, identitatea robului în Isaia? Aceasta este întrebarea care deschide orizontul unei cercetări largi și care constituie întreaga frământare a scrierii profetului; el însuși captivat de identificarea robului din generația sa.

Poemele robului din Isaia ilustrează această preocupare. Limbajul enigmatic folosit în zugrăvirea personalității robului precum și termenii criptici întrebuințați, aici, pentru descrierea misiunii sale fac disputabilă identitatea robului în Isaia. În timp ce unii ar lega identitatea robului de un Mesia escatologic (42:1-4; 53:1-12), alții ar indica Israelul ca națiune (49:3), sau o rămășiță credincioasă din cadrul națiunii Israel (49:5), sau poate chiar profetul (50:4-11). Cine este, atunci, robul Domnului în Isaia? Din perspectiva acelor generații identitatea “robului” este greu de precizat. Ecoul acestei frământări a ajuns, după sute de ani, și în sufletul unei oficialități politice din Etiopia căreia i-a picat în mână cartea profetului Isaia în timpul unei vizite la Ierusalim (Fatele Apostolilor 8:26-40). Lecturarea acestei cărți enigmatice, și în special capitolul 53 al acestei cărți, i-a trezit Etiopeanului același interes de identificare a robului în Isaia: “despre cine vorbește proorocul astfel?”, întreabă el. În timp ce nedumerirea lui

creștea în fața acestei dileme greu de rezolvat, Filip i-a vorbit despre Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a venit în lumea noastră să se identifice cu Robul speranțelor umane din Isaia. Astfel că, în contextul în care strigătul căutării după un rob al Domnului a străbătut națiunile, generație după generație, lăsând în urmă doar tăcerea disperării după această căutare fără succes, speranțele s-au aprins în sufletul oficialității Etiopene, și în sufletul altora după aceea, când au aflat că “cerul” a oferit soluția unui Rob, în Isus Hristos, “pământului” disperat.

Pavel, mai târziu, ca un teolog eminent, înțelege dilema cărții lui Isaia și rolul jucat de Isus Hristos în această verigă lipsă de peste milenii care leagă planul divin de lucru în economie de la un capăt la altul al timpului. Pavel nu doar celebrează darul divin concretizat în venirea Robului Domnului în universul disperării noastre ci, el însuși alege să fie o verigă în acest lanț al robilor. Tocmai de aceea preferința lui Pavel în ce privește identitatea sa în slujire este: “rob a lui Isus Hristos” (Romani 1:1; Filipeni 1:1). “Pentru generația mea, eu aleg să fiu robul” pare să afirme Pavel în strădania lui de a se pune la dispoziția Celui ce l-a chemat la slujire. Și se pare că nu există altă definiție mai completă care să identifice persoana care alege să urmeze strategia divină pentru misiunea din propria-i generație decât aceea de “rob”.

## **2. Paradigma misionară a Noului Testament.**

Este cunoscut faptul că Noul Testament constituie un document misionar mult mai amplu decât Vechiul Testament, deși părerea aceasta nu este unanim acceptată. În opinia lui David Bosch:

Caracterul misionar al Noului Testament n-a fost întotdeauna apreciat. Pentru o perioadă lungă de timp, era obișnuit să se considere scrierile Noului Testament ca și “documente ale disputei dogmatice din sânul creștinismului” iar istoria Creștinismului timpuriu a fi o “istorie a dogmelor” ce s-a conturat ca urmare a “disputelor dintre diversele grupări Creștine și teologi”.<sup>80</sup>

Bosch, dimpotrivă, consideră că “Noul Testament este un document misionar” și că “istoria și teologia Creștinismului timpuriu sunt întâi de toate ‘istorie a

---

<sup>80</sup> David. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, (New York, Orbis Books, 1997), p.15.



misiunii' respectiv 'teologie a misiunii'.<sup>81</sup> El de asemenea apreciază că "misiunea este 'mama teologiei'" și că:

Scriitorii Noului Testament n-au fost niște erudiți ce au avut răgaz să facă o susținută muncă de cercetare înainte de a așterne gândurile lor pe hârtie. Ci, mai degrabă, ei au scris în contextul unei 'situații de urgență' în care se afla Biserica angajată în misiune și care era astfel *determinată* să teologizeze. Evangheliile, în special, trebuie privite nu ca niște scrieri produse sub un impuls istoric ci ca expresie a unei credințe ardente scrise cu scopul prezentării lui Isus Hristos lumii Mediteraniene.<sup>82</sup>

Dacă Bosch are dreptate, atunci întreaga teologie a Noului Testament trebuie trecută prin filtrul misiunii creștine dacă dorim să restabilim cadrul ei optim atât pentru demersul academic cât și pentru corespondența ei în practica eclesială.

De vreme ce Noul Testament oferă o diversitate de paradigme misionare, vom urmări aici câteva modele semnificative care elucidează, în același timp, conexiunea dintre *episteme* și *praxis* în teologia misiunii.

### **2.1. Matei: misiunea concretizată în "facerea de ucenici"**

Pericopa din Matei 28:19-20 este considerată a fi "manifestul misionar" al Bisericii Creștine, o adevărată operă de artă în 40 de cuvinte, ce sumarizează întreaga Evanghelie.<sup>83</sup> Matei, un creștin evreu aflat într-un context păgân, scrie unei comunități creștine dintre evrei, aflate într-o profundă criză de identitate, despre modul în care ar trebui să-și înțeleagă chemarea și misiunea. El dorește să convingă această comunitate creștină că nu este un grup sectar sau o grupare fără identitate ci că de fapt ea constituie *eclesia* lui Isus Hristos (16:18). Matei clădește argumentul său în mod progresiv aducând în atenția cititorilor săi repere ale strategiei divine din perioada Vechiului Testament finalizând demersul său teologic cu ceea ce reprezintă, de fapt, punctul culminant al Evangheliei sale: "Duceți-vă și **faceți ucenici** din toate neamurile..."(28:19). Dacă reținem că expresia "faceți ucenici" apare de patru ori în Noul Testament, în vreme ce în Evanghelia după Matei aceeași expresie apare de trei ori (13:52; 27:57; 28:19 și

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid., p.16.

<sup>83</sup> Vezi, Ibid., pp.56-57.

Fapte 14:21) atunci, ușor, putem identifica specificul paradigmatic al acestei scrieri sacre.

Ucenic, în viziunea lui Matei, este identitatea ce o capătă cei care-L urmează pe Isus, fiind singurul nume atribuit acestora. În accepțiunea lui Matei, identitatea eclesială, ca de altfel și cea personală, nu pot fi realizate decât prin misiune. *Eclesia* în descrierea lui Matei ori este misionară ori, altfel nu este *ecclesia* lui Isus Hristos. Structura eclesială nu este cea a unei denominații care urmărește adăugarea de membri noi la o comunitate existentă sau o expansiune numerică a acesteia ci, după Matei, Biserica există acolo unde există ucenici care stau în părtășie cu Domnul și trăiesc după voia Lui. Tocmai de aceea Matei precizează că prezența divină nu poate fi experimentată mai profund, de nimeni în nici un fel, decât pe drumul uceniciei: “faceți ucenici din toate neamurile...și iată Eu sunt cu voi, în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (28:20).

Important, de asemenea este faptul că pentru Matei, paradigma misionară a Bisericii îmbină atât elemente tradiționale care dau siguranța unor conexiuni cu istoria trecută a națiunii cât și elemente inovatoare care orientează comunitatea creștină spre dăruire și consum pentru alții. Aceasta reiese din faptul că aceeași paradigmă misionară îmbină antinomic, în scrierea lui Matei, polaritățile reprezentate de elementele pastorale (“să nu mergeți pe calea păgânilor, și să nu intrați în vreo cetate a Samaritenilor; ci să mergeți mai degrabă la oile pierdute ale casei lui Israel -10:5-6) și cele profetice (“faceți ucenici din toate neamurile” - 28:19). Această tensiune dintre orientarea pastorală oferită de Matei comunității creștine și orientarea profetică oferită aceleiași comunități, nu este rezolvată în Evanghelia lui. Dar tocmai această tensiune creează o dinamică susținută în procesul de facere de ucenici care îmbină atât grija pastorală cât și dăruirea profetică în ce privește misiunea Bisericii în lume.

## **2.2.Luca-Fapte: misiunea concretizată în “solidaritate cu cei defavorizați”**

Pentru unii este surprinzător faptul că Luca, un erudit al vremii sale, se apleacă să scrie paginile sale sacre cu o evidentă simpatie pentru categoriile umane defavorizate. El introduce misiunea lui Isus astfel:

Duhul Domnului este peste Mine, pentrucă M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia; M-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război slobozirea, și orbilor căpătarea vederii; să dau drumul celor apăsați, și să vestesc anul de îndurare al Domnului (4:18-19).

Din perspectiva noastră, această pericopă subliniază paradigma misionară din Luca-Fapte care este o reflexie praxiologică a academiei creștine. Pentru Luca, mântuirea are dimensiune economică și socială (Fapte 2: 44-47; 4:32). Această orientare a academiei eclesiale avea menirea să aducă speranță în universul celor defavorizați, într-o vreme în care desnădejdea le întunecase percepția realității. Chiar și unii dintre ucenici, ca cei doi de pe drumul Emausului, au ajuns să nu mai distingă realitatea prezenței lui Hristos ce se manifesta chiar sub privirile lor încețoșate de desnădejde (Luca 24:13-35). Însă, odată ce această realitate spirituală devine deslușită pentru acești ucenici, responsabilitatea comunicării acestui adevăr constituie misiunea lor specifică: “voi sînteți martori ai acestor lucruri” (Luca 24:48).

Mărturia, în înțelegerea lui Luca, este termenul care definește misiunea. Ea este atât responsabilitatea apostolilor (Fapte 1:8) cât și responsabilitatea celor din generația următoare apostolilor (Fapte 22:20). Important de remarcat este faptul că mărturia despre adevărul spiritual, după Luca este realizată prin puterea Duhului Sfânt (Luca 24:49; Fapte 1:8). Spre deosebire de Matei, unde misiunea este o poruncă divină, în Luca misiunea este o promisiune divină, o consecință a prezenței Duhului Sfânt în viața cuiva. Darul Duhului Sfânt este, în viziunea lui Luca, darul misiunii: prin puterea Duhului lui Dumnezeu niște oameni timizi devin oameni plini de putere în mărturia lor despre prezența divină în slăbiciunile și încercările noastre umane. Pentru Luca, astfel, Biserica este Biserica martorilor folosiți de Duhul Sfânt pentru misiune.

Este important de remarcat faptul că finalitatea *epistemică* a demersului teologic în Luca-Fapte este *praxisul* mărturiei despre manifestarea divină în viața proprie a ucenicilor.

### **2.3.Pavel: misiunea concretizată în “invitație escatologică”.**

Demersul nostru epistemologic de împletire a dimensiunii *epistemică* cu *praxisul* eclesial, în teologia misiunii, își găsește apogeul în scrierile lui Pavel. Este adevărat că faptul acesta n-a fost întotdeauna evident pentru anumiți teologi. Bosh precizează în acest sens:

Dimensiunea misionară a teologiei lui Pavel n-a fost întotdeauna recunoscută. Pentru mulți ani el a fost privit ca un creator de sisteme dogmatice. Apoi, odată cu apariția școlii de studiere a istoriei religiilor el a fost privit cu precădere ca un mistic. Mai târziu accentul s-a mutat pe Pavel eclesiasticul. Numai în mod gradual

erudiții biblici au descoperit (ceea ce misionarii deja știau!) că Pavel a fost întâi și mai întâi de toate cunoscut, chiar și prin scrisorile lui, ca și misionar apostolic.<sup>84</sup>

Aceasta este și convingerea noastră că Pavel teologul nu poate fi cunoscut corect fără o întâlnire epistemologică cu Pavel misionarul. Bosh argumentează:

Teologia lui Pavel și misiunea lui nu se leagă simplu una de alta, ca “teoria” și “practica”, în sensul în care misiunea lui “curge” din teologia lui ci, mai degrabă în sensul în care teologia lui este o teologie a misiunii și că misiunea lui este integral legată de identitatea sa și de gândirea sa ca atare. Înțelegerea lui Pavel despre misiune nu este o construcție epistemică abstractă atârnată de un principiu universal ci “o analiză a realității generată de o experiență inițială ce i-a oferit lui Pavel o nouă concepție despre lume”.<sup>85</sup>

Potrivit acestui nou sistem hermeneutic al vieții și respectiv misiunii sale, Pavel își descoperă identitatea în ceea ce antcipa Isaia odinioară: “robul Domnului”. Pasiunea misionară a lui Pavel devine, în această nouă identitate, să arate tuturor comunităților umane că și ele pot căpăta o nouă identitate în Hristos (Efeseni 2: 17-22). Din perspectiva lui Pavel Bisericile, sau comunitățile umane în care există diviziuni culturale (barbari și greci), dispute religioase (evrei și neamuri), diferențe economice (bogați și săraci) și stratificări sociale (sclavi și oameni liberi), pot descoperi unitatea lor în Hristos alcătuind astfel o nouă comunitate umană aflată în ascultare și dependență de Dumnezeu.

După Pavel, Hristos invadează spațiul de acum aducând cu Sine strategia divină de misiune, “planul veșnic” (Efeseni 3:11), pe care Dumnezeu l-a întocmit în Isus Hristos și prin care toate neamurile sunt aduse la “ascultarea credinței” (Romani 1:5). Misiunea lui Pavel este strâns legată de această strategie divină pentru care el consideră că a “primit harul și apostolia” (Romani 1:5). În acord cu planul inițial întocmit de Dumnezeu pentru om, Pavel, de asemenea realizează dimensiunea cosmică a misiunii sale (Romani 1: 1-5). Aceasta nu este atât de mult motivată de realitatea prezentă a generației sale cât de realitatea escatologică pe care Pavel o întrezărește prin credința în învierea lui Hristos (1 Corinteni 15: 12-26). Tocmai de aceea paradigma misionară a lui Pavel poate fi concretizată într-o

---

<sup>84</sup> D.Bosch, p.124.

<sup>85</sup> Ibid.

invitație de devenire escatologică ce deschide, la rândul ei, orizontul unei misiuni umane desfășurate în contextul unui triumf divin iminent.

### **3. Concluzii**

Acest periplu epistemologic desfășurat prin câteva pericope reprezentative ale Scripturii a demonstrat că misiunea creștină contemporană suferă nu doar etimologic ci și epistemologic. Hermeneutica misionară traversează o perioadă de criză acută nu doar din lipsa unei gramatici adecvate în definirea corectă a acestei noțiuni esențiale pentru creștinismul contemporan, dar și, mai ales, din lipsa unei pericoreze adecvate cu celelalte noțiuni teologice. Divorțul epistemologic al misiunii creștine de alte ramuri teologice a creat în sfera academiei creștine ariditatea unor noțiuni teologice fără rădăcini praxiologice. Convingerea noastră este că vremea iluminismului noetic a apus și că națiunile lumii contemporane așteaptă zorii unei iluminări divine care să facă să se vadă tot mai clar strategia lui Dumnezeu pentru generația noastră acoperită de ruinele “Babelului” modern. Șansa generației noastre este șansa misiunii eclesiale care să rezoneze cu planul divin de reconstrucție spirituală.

Rolul academiei creștine este esențial în acest plan strategic de misiune contemporană. Însă, ceea ce se impune, este crearea unei noi paradigme misionare care să includă dimensiunea *epistemică* în acest context. Mai mult ca oricând dimensiunea academică creștină are nevoie de orientare misionară ca la rândul ei aceasta din urmă să beneficieze de cea dintâi. Contemporaneitatea creștină trebuie să învețe gramatica misiunii și *kenoza praxiologică* dacă dorește să aibă chiar și relevanță academică. Paradigma misiunii moderne este, în accepțiunea noastră paradigma academică aflată într-o relație pericoretică cu praxisul eclesial.

Școala noastră teologică trebuie să se așeze pe coordonatele misiunii creștine dacă dorește să împlinească rolul “robului” în generația contemporană. Bobul de muștar al misiunii eclesiale va răsări dintre ruinele contemporaneității aducând cu sine nu doar faima unei orientări academice corecte dar și gloria unui Dumnezeu suveran care-și duce la îndeplinire propria Sa agendă de lucru indiferent de circumstanțe.

## **Cristos în moartea sa: centrul focal al dreptății mîntuitoare a lui Dumnezeu în Romani 3.24-25**

Asis. dr. Sorin V. Sabou

### **Introducere**

Apostolul Pavel, în acest text, spune două lucruri despre Cristos cînd menționează moartea sa. Îl înțelege pe Cristos prin prisma termenilor ἰλαστήριον (scaunul îndurării) și ἀπολύτρωσις (răscumpărare). Aceste afirmații din Romani 3.24-25 unde se spune: sunt îndreptățiți în dar, prin harul lui, prin *răscumpărarea* care este în Cristos Isus, pe care Dumnezeu l-a făcut *scaun de îndurare* [eficace] prin credință în sîngele lui pentru a-și arăta dreptatea (δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ...), urmează a fi studiate în contextul lor mai larg din 3.19-31. Pașii de lucru vor fi următorii: 1) este nevoie de o înțelegere a locului pe care acest text îl are în Scrisoarea către romani, apoi 2) trebuie arătată desfășurarea argumentului intern din acest paragraf și locul pe care îl au afirmațiile din studiul de față în acesta și în final 3) sensul acestor afirmații<sup>86</sup> (pentru aceasta este nevoie de o discuție concisă a expresiei δικαιοσύνη θεοῦ (dreptatea lui Dumnezeu) din acest text) în contextul de idei din spatele lor.

### **Romani 3.19-31 în Scrisoarea către romani**

---

<sup>86</sup>Înțelegem sensul expresiei πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ca și *credința în Isus Cristos*. Argumentele principale pentru această poziție cu poziția care propune un sens subiectiv pentru genitivul Ἰησοῦ Χριστοῦ pot fi văzute în dezbaterea dintre J.D.G. Dunn și R.B. Hays unde concluziile lui Dunn sunt după cum urmează: 1) există motive gramaticale întemeiate pentru a înțelege acest genitiv ca un genitiv obiectiv (*credința în Isus Cristos*) și nu ca pe unul subiectiv (*credința lui Isus Cristos*); 2) acest sens se înscrie bine în linia argumentului în fiecare caz, repetîndu-se și astfel reîntărind afirmația făcută; 3) nu există alte referințe în literatura paulină pentru a susține citirea subiectivă a genitivului, caracterul de agent al lui Cristos fiind descrisă în alte moduri (în/prin/față de Cristos); Cristos nu este niciodată numit πίστος (credincios) de către Pavel. James D.G. Dunn, 'Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ', în *SBL 1991 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 744; Richard B. Hays, ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake? în *SBL 1991 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1991), pp. 714-729.

Pentru a înțelege acest loc trebuie arătat că tema *dreptății lui Dumnezeu* din 1.17 este reluată și explicată în diferite contexte care au apărut în decursul Scrisorii pînă la acest punct. Continuitatea argumentului poate fi văzută în faptul că discuția lui Pavel este în contextul arătării integrității și bunătății lui Dumnezeu (3.25-26) și a excluderii lăudăroșiei omului (3.27-31), a îndreptăririi date în dar în Cristos prin credință. Elementele care au fost menționate în argument sînt din nou în atenție: revelarea dreptății lui Dumnezeu (3.21), relația acesteia cu Legea (3.21b), nu este distincție în felul în care Dumnezeu se poartă oamenii (3.22b), apărarea lui Dumnezeu (3.25-26). Toate aceste idei au fost deja menționate și discutate anterior în diferite contexte (1.16-17: dreptatea lui Dumnezeu; 2.12-29, 3.10-20: relația dreptății lui Dumnezeu cu Legea; 3.9,19: imparțialitatea lui Dumnezeu; 3.1-9: apărarea lui Dumnezeu). Văzînd aceste lucruri se poate spune că există o continuitate de gîndire între aceste porțiuni: 1.16-3.20 și 3.21-26. În 3.21-26 se aud idei enunțate anterior, iar *acum* într-un context diferit, se dă o explicație a modului în care *dreptatea lui Dumnezeu* (o temă enunțată în 1.16-17) este *prin credință* și lăudăroșia omului este exclusă. Începînd cu 1.18 argumentul lui Pavel arată clar că nu există nici un mod în care omul ar putea scăpa de cerința dreaptă a lui Dumnezeu (lipsa de evlavie/mînia lui Dumnezeu, 1.18-32; posesia Legii nu este un scut cu care să se apere de Dumnezeu, ci în ea iudeii au o exprimare a așteptărilor lui Dumnezeu, 2.17-3.20, iar sfîrșitul argumentului este că *toți, atît iudeii cît și grecii, sînt sub păcat și aceasta este potrivit cu ceea ce spune Scriptura* (3.9-10). Aceasta este spus și la începutul paragrafului în studiu (*pentru ca orice gură să fie închisă și întreaga lume să fie sub judecată înaintea lui Dumnezeu*, 3.19).

Cu alte cuvinte în paragrafele anterioare din secțiunea 1.18-3.18 Pavel a arătat două lucruri: 1) întreaga omenire este stricată (1.18-32; 3.9-19), și 2) omul nu are realizări personale sau statut pe care să se poată baza în ziua judecării drepte a lui Dumnezeu (2.1-3.8).

În 1.16-17 Pavel spune că *evanghelia este puterea lui Dumnezeu pentru mîntuirea fiecăruia care crede, mai întîi a iudeului, dar și a grecului*, iar după aceea spune că lucrurile stau așa pentru că *dreptatea lui Dumnezeu este revelată în evanghelie pe baza credinței și înspre credință, după cum este scris: cel drept pe baza credinței va trăi*. În textul din prezentul studiu Pavel explică 1) *de ce* dreptatea lui Dumnezeu este *pe baza credinței și înspre credință* și 2) *în ce fel* este revelată această dreptate și care sunt implicațiile acestui lucru. Aceste chestiuni din 1.16-17 sunt complexe și au nevoie de a fi discutate înainte de a studia Romani 3.21-26.

Expresia δικαιοσύνη θεοῦ (*dreptatea lui Dumnezeu*) a fost și este subiectul unor dezbateri complexe.<sup>87</sup> Nu ne vom angaja în discuții detaliate cu privire la această dar se vor arăta elementele principale de care este nevoie pentru a înțelege această expresie. Ea apare în contexte în care este relaționată la credință: 1.17, 3.21,22,25,26 și 10.3. În aceste exemple există o relație între credința omului și *dreptatea lui Dumnezeu*. Obiectul acestei credințe este Isus Cristos (3.22). În 1.17 Pavel spune că această *dreptate a lui Dumnezeu...este revelată* în evanghelie așa cum acesta este descrisă în 1.3-4. Astfel avem o lucrare [escatologică]<sup>88</sup> a lui Dumnezeu în evenimentele din viața Fiului său (venirea Fiului în sfera cărnii, în spița lui David, și intrarea în sfera Duhului și a puterii prin învierea sa care inaugurează învierea morților – așadar o cristologie în stadii) și această lucrare este înțeleasă ca δικαιοσύνη θεοῦ; de asemenea ea are o relație apropiată dintr-un alt punct de vedere în ce privește evanghelia: *evanghelia este puterea lui Dumnezeu pentru mântuire*. Această lucrare a lui Dumnezeu în viața Fiului său este văzută ca o lucrare puternică ce duce la mântuire (a se vedea limbajul răscumpărării și al puterii așa cum acesta este legat de viața Fiului); aceasta bazându-se pe faptul că în acele evenimente din viața Fiului este revelată *dreptatea lui Dumnezeu...pe baza credinței și înspre credință*. Pavel spune în continuare că Scriptura susține același lucru: *cel drept pe baza credinței va trăi*. Această citare a textului din Habacuc are tradiții textuale diferite<sup>89</sup>. Textul ebraic spune următoarele: *dar cel drept prin credința/credincioșia lui va trăi*, iar Septuaginta: *dar cel drept va trăi prin credincioșia mea*. Este posibil ca omiterea de către Pavel a pronumelui posesiv din textul citat, așa cum apare în Septuaginta, urmînd astfel textul ebraic arată că credința sau credincioșia în discuție nu este cea a lui Dumnezeu (LXX), ci cea a individului. Se poate ca Pavel să citeze din memorie din textul ebraic. Dacă lucrurile stau așa întrebarea logică este cu privire la *ce este revelat în evanghelie și este bazat pe credință?* La acest stadiu al discuției răspunsul este scurt: δικαιοσύνη θεοῦ.

Din acestea se poate spune că *dreptatea lui Dumnezeu* este lucrarea lui Dumnezeu înțeleasă în legătură cu evenimentele de la Paști din viața Fiului său, lucrare care are un scop soteriologic. Caracterul eliptic al limbajului paulin la acest punct face dificilă legătura dintre această dreptate a lui Dumnezeu și limbajul revelației și al

---

<sup>87</sup>A se vedea în special comentariile lui C.E.B. Cranfield, O. Kuss, E. Käsemann, U. Wilckens, D. Moo, J.A. Fitzmyer, T. Schreiner.

<sup>88</sup>Pentru ἀποκάλυπται ca termen escatologic a se vedea Oepke, *TDNT*, 3.583; D. Moo, *Romans 1-8* (Chicago: Moody, 1991), pp. 64-65.

<sup>89</sup>Pentru o discucie recentă a tradițiilor acestui text a se vedea Radu Gheorghită, *Between Sufficiency and Necessity: The Role of the Septuagint in the Use of the Old Testament in Hebrews* (teză de doctorat, Universitatea din Cambridge, 1999), pp. 117-138.



credinței. În textele iudaice biblice și extrabiblice<sup>90</sup> *dreptatea lui Dumnezeu* este înțeleasă ca acea *activitate* a lui Dumnezeu prin care el aduce *bunăstare și mântuire* în istorie (în special în cea a lui Israel), în creație și în situații de judecată pămîntești sau escatologice.<sup>91</sup>

Din acest buchet de nuanțe, în unele contexte se au în vedere unele aspecte, în altele altele; analiza fiecărui context va direcționa interpretarea într-o direcție sau alta. În Rom. 1.17 amîndouă aceste idei sunt prezente pentru că în lucrarea lui Dumnezeu din viața Fiului său se vede o manifestare a puterii sale care duce la mîntuirea celui care crede. Această lucrare mîntuitoare este înțeleasă ca δικαιοσύνη θεοῦ și este descoperită ca fiind, *în ce privește eficacitatea ei* pentru omenire, o chestiune în întregime de credință; credința celui care primește mîntuirea la care se face referire în 1.16. Aceste idei despre δικαιοσύνη θεοῦ sunt dezvoltate în textul pe care îl studiem; linia argumentului este după cum urmează.

### **Argumentul din Romani 3.19-31**

Conținutul lui *știm că* (3.19a) este dat în continuare (cei care au Legea îi cunosc cerințele), iar rezultatul acestui lucru este că *orice gură să fie închisă*. Din punctul de vedere al afirmației: pentru că prin faptele cerute de Lege nimeni nu va fi îndreptățit înaintea lui, există în mod implicit situația că omul încearcă prin aceste fapte să ajungă îndreptățit înaintea lui Dumnezeu. Motivul pentru care acest lucru nu este posibil este dat în 3.20b unde se spune că Legea nu duce la îndreptățire, ci la *cunoașterea păcatului*, Pavel nedezvoltînd aici această idee (aspecte ale ei vor fi arătate în 7.7-25). Textul său continuă prin a pune în contrast Legea cu credința. Locul Legii<sup>92</sup> în relație cu δικαιοσύνη θεοῦ este definit în termenii depunerii mărturiei despre și nu ai manifestării acestei dreptăți mîntuitoare. Prin contrast Pavel spune că mijlocul manifestării ei este *prin credința în Isus Cristos*. Aceasta se întîmplă *acum*; prin aceasta arătîndu-se noua realitate inaugurată de Dumnezeu prin lucrarea sa în viața lui Cristos. Prin această lucrare mîntuitoare el dă *dreptatea sa* celor care cred (3.24,26). Acest lucru este relaționat la ceea ce a spus pînă acum în Scrisoare. *Pentru că toți au păcătuit* este un sumar al lui 3.9-18, starea în păcat care rezultă este definită ca *starea lipsită de gloria lui Dumnezeu* (3.23)<sup>93</sup>.

<sup>90</sup>A se vedea textele importante din Ps. 97.2,3 (LXX), Ps. 70.2,15 (LXX), Isa. 46.13 (LXX), 51.8b (LXX), 45.8, Ps. 96.10-13, Dan. 9.16-18, Isa 1.27 și urm., 49.4, 4 Ezra 8.36, 1QS 11.11-15.

<sup>91</sup>A se vedea Peter Stuhlmacher, *Romans*, (Edinburgh: T&T Clark, 1994), p.30.

<sup>92</sup>Lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu este revelată χωρὶς νόμου care probabil este o prescurtare a expresiei ἐργα τοῦ νόμου; cf. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (1, Zürich, Neukirchener: Benzinger, 1978), p.185.

<sup>93</sup>A se vedea și C.B. Cousar, *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p.57.

Prin faptul că supune că sunt îndreptățiți în dar (δικαιούμενοι δωρεάν) Pavel se întoarce la afirmația principală a dreptății lui Dumnezeu...prin credință arătând că dreptatea este un dar dat de Dumnezeu pentru că este bun (τῆ αὐτοῦ χάριτι).<sup>94</sup> Modul în care această lucrare descrie de verbul a îndreptăți (δικαίω) este realizată este prin răscumpărarea care este în Cristos Isus. Aceasta este perspectiva asupra rezultatelor vieții și morții lui Cristos. De asemenea Cristos este descris ca fiind și scaunul îndurării (3.25). La momentul de față este important să se vadă că aceste realități sunt mijloacele pentru realizarea lucrării descrise prin δικαίω (sensul lor urmează a fi discutat ulterior). De asemenea nu trebuie pierdut din vedere faptul că această perspectivă asupra vieții și morții lui Cristos este un rezultat al acțiunii lui Dumnezeu (pe care Dumnezeu l-a făcut...,3.25). Instrumentul pentru realizarea îndreptării în viața omului este arătat din nou: prin credință în sângele lui; aceasta este o dezvoltare specifică a afirmației prin credință în Isus Cristos arătându-se că moartea sa violentă este conținutul/obiectul credinței. Metafora lui Cristos ca și scaun al îndurării este un rezultat al lucrării lui Dumnezeu pentru ca acesta să-și arate dreptatea pe care o înțelegem aici ca fiind o lucrare mîntuitoare. Accentul nu este atât de mult pe faptul că el este un Dumnezeu drept, deși și acest lucru este avut în vedere (a se vedea 3.26), ci faptul că el este un Dumnezeu mîntuitor. Limbajul dreptății i-a permis lui Pavel să sublinieze ambele aspecte; și-a arătat mîntuirea sa prin ceea ce a făcut în și prin Cristos. Limbajul trecerii cu vederea (ἀνοχή),<sup>95</sup> nu arată înspre sfera dreptății, ci înspre cea a răbdării (a se vedea aici în special Rom. 2.4 și referința la har în 3.24). Al doilea scop cu privire la desemnarea lui Cristos ca scaun al îndurării de către Dumnezeu este pentru ca el să-și arate dreptatea (3.25b), afirmație care este dezvoltată cu privire la timp (în timpul de acum) și la rezultate (pentru ca el să fie drept și să îndreptățească pe baza credinței în Isus). În această lucrare mîntuitoare a sa în Cristos Dumnezeu face ceea ce este drept, adică nu pedepsește, ci eliberează, iartă și îți arată prezența în mijlocul poporului care îți pune încrederea în Isus Cristos.

Din aceste lucruri Pavel trage două implicații. Dacă pe baza faptelor cerute de Lege nimeni nu va fi îndreptățit înaintea lui pentru că dreptatea lui Dumnezeu este prin credință, atunci nu mai este nici un temei pentru vreo laudă a cuiva înaintea lui Dumnezeu bazată pe Lege.<sup>96</sup> În continuare dă încă un motiv pentru

---

<sup>94</sup> A arăta bunătate față de cineva, Louw și Nida, *Lexicon*, p.749.

<sup>95</sup> A avea răbdare cu, Louw și Nida, *Lexicon*, p.308.

<sup>96</sup> A se vedea A.T. Lincoln, *From Wrath to Justification: Tradition, Gospel and Audience in the Theology of Romans 1.18-4.25*, în *SBL 1993 Seminary Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1993), p. 215.

recunoașterea egalității și unității dintre iudei și neamuri. Credința lor fundamentală că *este un singur Dumnezeu* (εἷς ὁ θεός, a se vedea Deut. 6.4) duce la faptul că Dumnezeu este și al unuia și al altuia și că pe baza credinței îi va îndreptăți pe ambii (3.30). Există doar o singură cale pentru a fi îndreptătit, nu mai multe. În lumina acestor lucruri oamenii nu au nimic cu ce să se laude.

În acest context complex de idei urmează a fi discutat rolul lui Cristos. Pentru a descrie aceasta Pavel folosește metafore; vehiculele lor sunt cele ale răscumpărării și scaunului îndurării.

### **Cristos, eliberare, revelație și ispășire**

ἀπολύτρωσις<sup>97</sup> este folosit pentru descrierea unei realități care cuprinde evenimentul Cristos, în special moartea sa, și este relaționat la manifestarea dreptății lui Dumnezeu în contextul bunătății acestuia. Lumea de idei asociată acestui termen este vastă și va fi nevoie de identificarea acelor aspecte intenționate de către Pavel. Întotdeauna doar legile contextului pot ajuta pe interpret să discearnă ținta metaforei lăsînd la o parte aspecte neavute în vedere. Acest termen descrie procesul de cumpărare al unui sclav sau prizonier, eliberîndu-l prin plățirea unui preț.<sup>98</sup> Se presupune o stare de captivitate, inițierea actului eliberării, eliberarea, plățirea prețului, întocmirea unor documente și mulțumirea.<sup>99</sup> Contextul apropiat din Romani este cel care ne poate ajuta în discernerea între acestea.

Condiția umană este contextul pentru nevoia *răscumpărării*. În contextul apropiat această condiție a omului este descrisă în 3.9 unde Pavel spune că *toți sunt sub păcat*.

În Scrisoarea către romani Pavel nu folosește termenul ἀπολύτρωσις în legătură cu familia de cuvinte λυτρ-, ci în legătură cu familia ἐλευθ-. De asemenea sensul lui ἀπολύτρωσις nu este condiționat de Septuaginta pentru că acolo apare doar în Dan. 4.34, iar familia de cuvinte folosită pentru a vorbi despre răscumpărare este λυτρ-. În greaca extrabiblică termenul este rar și cînd este folosit contextul este cel al sclaviei.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Se pare că este presupus că cititorul nu are nevoie de nici o informație adițională pentru a înțelege acest termen.

<sup>98</sup> BAGD, p.96.

<sup>99</sup> D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (Sheffield: JSOT Press, 1992), pp. 120-121.

<sup>100</sup> A se vedea de ex. Plutarh, *Pompei*, 24.1-5 unde vorbind despre puterea piracilor se spune: capturarea persoanelor de rang înalt și prețurile pentru răscumpărarea (ἀπολύτρωσις) cetățitorilor capturate erau lucruri care făceau de rușine supremația Romei.

Un context posibil pentru sensul lui ἀπολύτρωσις este oferit de expunerea din cap.6 în care Pavel folosește verbul ἐλευθερέω (verb care se înscrie în același domeniu semantic ca și ἀπολύτρωσις<sup>101</sup>) în 6.18, 22. Prin ascultarea lor de modelul de învățătură<sup>102</sup> cei credincioși sunt *eliberați de păcat* (ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας). Acest tip de limbaj este apropiat de cel din Rom. 8.21, 23, celălalt loc în care Pavel folosește ἀπολύτρωσις în Romani, unde el spune *și creația însăși va fi eliberată din robia stricăciunii...ci și noi înșine care avem cele dintii roade ale Duhului, și noi înșine suspinăm în sinea noastră, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru*. Chiar dacă avem de a face cu evenimente diferite (în 3.24 este lucrul realizat de Cristos, iar aici este vorba de transformarea escatologică a trupurilor noastre), sensul este același al unei *eliberări*. De asemenea aceasta poate fi văzută ca o afirmație paralelă cu cea din 8.21b: *libertatea gloriei copiilor lui Dumnezeu* unde se folosește ἐλευθερία pentru a desemna acea realitate escatologică.

De asemenea în contextul lui ἀπολύτρωσις din 3.24, δικαίω poate avea un sens apropiat cu folosirea din 6.7: pentru că cel care a murit *este eliberat* (δεδικαίωται) de păcat.

Implicația acestor lucruri este aceea că lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu în Cristos duce la o eliberare<sup>103</sup> datorită bunății<sup>104</sup> sale (δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι); în mod specific aceasta este realizată *în Cristos Isus*. Această instrumentalitate a lui ἀπολύτρωσις este în relație cu realizarea *dreptății lui Dumnezeu* fiind localizată în Cristos. Este vorba despre o *eliberare* realizată nu prin plata unui preț,<sup>105</sup> ci a unei lucrări puternice a lui Dumnezeu în Cristos,<sup>106</sup> aceasta duce la mîntuirea<sup>107</sup> oricărui om (1.16). Nu este vorba despre o tranzacție,

<sup>101</sup> Cf. Louw și Nida, *Lexicon*, pp. 487-489.

<sup>102</sup> A se vedea discuția în J.D.G. Dunn, *Romans*, (Waco: Word, 1988), p.343; T. Schreiner, *Romans*, (Grand Rapids: Baker, 1998), pp.335-336.

<sup>103</sup> A se vedea Campbell, *Righteousness*, pp. 126, 129; Cousar, *Cross*, p. 62.

<sup>104</sup> A se vedea și K. Grayston, *Dying We Live: A New Enquiry Into the Death of Christ in the New Testament* (London: DLT, 1990), pp. 93, 94.

<sup>105</sup> Formularea διά + genitiv nu este atestată pentru a se vorbi despre facerea unei plăți, cf. Campbell, *Righteousness*, p.124.

<sup>106</sup> De asemenea, J.C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, (Edinburgh: T&T Clark), pp. 191, 197; J.D.G. Dunn, *Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice*, în S.W. Sykes, ed., *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.49.

<sup>107</sup> A se vedea aici concluzia lui Stanley B. Marrow, 'Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms', *NTS* 36, pp. 276, 277, care spune că termenii ca răscumpărare, preț de răscumpărare, ispășire trebuie văzuți din perspectiva rezultatului pe care îl realizează și nu din modul specific în care se face acea acțiune.

ci despre o confruntare. Aceste idei pot fi ecouri ale unei tradiții vechi cu privire la eliberarea din robia egipteană. Eliberarea aceea nu a fost realizată prin plata unui preț, ci prin niște lucrări puternice ale lui Dumnezeu (Exod 6.6; Deut. 7.8; 9.26; 15.15). Acest context de idei pentru a înțelege sensul lui ἀπολύτρωσις este confirmat și de modul în care Pavel încheie prima mare secțiune din Romani 1-8: *Ce vom spune, deci, despre aceste lucruri? Dacă Dumnezeu este pentru noi, cine va fi împotriva noastră?! (8.31) Cine ne va despărți de dragostea lui Cristos... (8.35) Însă în toate aceste lucruri avem victorie deplină prin cel care ne-a iubit. (8.37)* Despre modul în care a avut loc această eliberare Pavel va vorbi în 5.15-19 și 6.2-6.

Toate acestea sunt punctul de pornire pentru afirmația lui următoare din 3.25: pe care Dumnezeu l-a făcut *scaun de îndurare* [eficace] prin credință în sângele lui pentru a-și arăta dreptatea (ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ...). Pentru a înțelege această expresie este necesară analiza următoarelor lucruri: 1) sensul acțiunii lui Dumnezeu descrisă prin verbul προτίθεμαι, 2) conținutul/rezultatul acelei acțiuni descris aici ca ἰλαστήριον, și 3) relația acestor lucruri cu διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι și rolul afirmației de scop εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων în special referirea la păcate. Dumnezeu l-a *înfățișat*<sup>108</sup> pe Cristos ca ἰλαστήριον. În Romani există și alte afirmații în care prin folosirea altor termeni din același domeniu semantic, Pavel vorbește despre acțiuni similare ale lui Dumnezeu, sau ale oamenilor, prin care cineva sau ceva ajunge să fie într-o anumită stare. În 4.17 Pavel spune despre Avraam că Dumnezeu l-a *făcut*<sup>109</sup> să fie tatăl multor neamuri; în 5.19 în legătură cu omenirea se spune că *după cum prin neascultarea unui singur om cei mulți au fost făcuți păcătoși, tot așa și prin ascultarea unuia singur, cei mulți vor fi făcuți drepti*; iar în 6.13: *nu faceți*<sup>110</sup> mădularele voastre arme ale nedreptății. Elementul specific în 3.24 este cel al *vizibilității*; aceasta ar trebui înțeleasă în contextul din Septuaginta în care ἰλαστήριον în cele mai multe dintre folosiri se referă la *scaunul îndurării*<sup>111</sup> din Sfânta Sfintelor și care nu era văzut de către oricine, într-un sens era ascuns, și în contextul speranței escatologice de redescoperire a chivotului care fusese pierdut când a fost distrus Templul lui Solomon (a se vedea 2 Macc. 2.4-8), și al tradiției sinoptice în care potrivit cu Mar. 15.38 la moartea lui

<sup>108</sup> προτίθεμαι, Louw și Nida, *Lexicon*, p. 151.

<sup>109</sup> ποιέω, Louw și Nida, *Lexicon*, p. 150.

<sup>110</sup> παράστημι, Louw și Nida, *Lexicon*, p. 151.

<sup>111</sup> De asemenea Dunn, *Death of Jesus as Sacrifice*, p. 41.

Cristos perdeaua din Templu care despărțea Sfânta Sfințelor s-a rupt în două deschizând calea spre locul ispășirii și al prezenței lui Dumnezeu. Aceste lucruri sunt pe aceeași linie cu folosirea lui *προτίθεται* în Septuaginta unde, în contexte cultice, este folosit cu referire la *punerea la vedere/înfățișarea* pînilor (Exod 29.23; Lev. 4.8; 2 Macc. 1.8, 15).<sup>112</sup>

Conținutul sau sensul acestei stări vizibile este descris prin *scaunul îndurării*.<sup>113</sup> Acest vehicul îndrăzneț al acestei metafore trebuie înțeles în legătură cu piesa de mobilier denumită astfel din Templu.<sup>114</sup> Rolul acestei piese este transferat la Cristos de către această lucrare a lui Dumnezeu. În legătură cu *scaunul îndurării* în Septuaginta există două<sup>115</sup> idei asociate. În Exod 25.22 este spus că *acolo mă voi face cunoscut ție și îți voi vorbi de deasupra scaunului îndurării din mijloc dintre cei doi heruvimi care sînt pe chivotul mărturiei*. Scaunul îndurării este astfel locul revelației și al instruirii. Lev. 16.2 este mai specific cînd se spune că *în nor vei vedea, deasupra scaunului îndurării* (a se vedea și Num. 7.89, LXX). A doua idee este aceea că înaintea și peste *scaunul îndurării* marele preot, odată pe an în Ziua ispășirii, aducea jertfă pentru iertarea poporului lui Dumnezeu. În ziua aceea printr-o jertfă înlocuitoare Israel era adus în legătură cu Dumnezeu.<sup>116</sup> Scopul ritualului din Ziua ispășirii descris în Lev. 16.14 este dat în mod specific în 16.30 unde se spune că în ziua aceasta voi face ispășire pentru voi, vă voi curăța de toate păcatele voastre înaintea Domnului și veți fi curățiți (a se vedea și 16.32, 34 LXX). Din descrierea din Lev. 16.13 și urm. ritualul are trei stadii: marele preot acoperă *scaunul îndurării* cu fum de tămîie, altfel ar muri dacă ar vedea fața lui Dumnezeu, după aceea stropește cu degetul sînge înaintea *scaunului*

---

<sup>112</sup> A se vedea și Peter Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 102.

<sup>113</sup> Acest termen poate fi un adjectiv masculin singular care determină pe *ὁ* și astfel înseamnă 'Dumnezeu a făcut ca Cristos să fie o jertfă de ispășire', a se vedea și Exod 25.17; 4 Macc. 17.22; sau poate fi un substantiv singular neutru în apozitie cu *ὁ* și înseamnă 'locul ispășirii păcatelor', cf. Fitzmyer, *Romans*, p. 349; a se vedea și Nico S.L. Fryer, 'The Meaning and Translation of Hilasterion in Romans 3.25', *EQ* 59:2, pp. 100-101.

<sup>114</sup> Aproape toate aparițiile se referă la capacul de aur de pe Chivot (Exod 25.17-23; 31.7; 35.12; 38.5, 7, 8; Lev. 16.2, 13-15; Num. 7.89; excepțiile sunt în Amos 9.1; Ezech. 43.14, 17, 20); a se vedea și Fitzmyer, *Romans*, p.350; Wilkens, *Römer*, pp.191-192; A.J. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 59-60; Stuhlmacher, *Reconciliation*, p.96-100; Fryer, 'Hilasterion', pp. 102-110; contra L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 184-198; J.S. Pobe, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (Sheffield: JSOT, 1985), pp. 62-63.

<sup>115</sup> A se vedea și Stuhlmacher, *Romans*, p. 58.

<sup>116</sup> Cf. Hartmut Gese, *The Atonement*, în *Essays on Biblical Theology*, (Crim Keith, trad., Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981), p. 113.

*îndurării*, iar după aceasta de șapte ori tot înaintea *scaunului îndurării*. Referirea la *sîngele lui* din Rom. 3.25 are aceeași funcție ca și sîngele din Ziua ispășirii,<sup>117</sup> aceea de a face ispășire pentru păcatele poporului (a se vedea referirea la păcate în 3.25b).

Dacă referința lui *ἰλαστήριον* în Rom. 3.25 este *scaunul îndurării* atunci este dificil de identificat între cele două idei dominante din Septuaginta cu privire la rolul acestei piese de mobilier. Contextul din Romani 3 este acela al *descoperirii* dreptății lui Dumnezeu (*δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*), al eliberării (*ἀπολύτρωσις*) și al jertfei (*ἄμια*) și nu ne duce în mod necesar în doar vreuna din aceste direcții; de aceea le păstrăm pe ambele și vorbim despre faptul că Dumnezeu l-a făcut pe Cristos locul în care el se descoperă, afirmație pe care o înțelegem în contextul mai larg al exodului, și locul<sup>118</sup> în care are loc ispășirea pentru păcatele poporului<sup>119</sup> său.

## Concluzie

Dacă toate cîte au fost arătate pînă acum despre Cristos le înțelegem din punctul de vedere al unei evanghelii mesianice (Rom. 1.3-4), identitatea celui care este locul și instrumentul *eliberării*, și locul *revelării* lui Dumnezeu și al ispășirii păcatelor, atunci aceste lucruri pot fi niște ecouri ale unor așteptări cunoscute cu privire la împărații lui Israel (și de asemenea despre Mesia), adică, ei urmau să lupte în bătăliile lui Israel pentru a fi biruitori și să-și elibereze poporul din asuprire și robie<sup>120</sup> și să facă ceva în legătură cu Templul (rezidire, restaurare, curățire).<sup>121</sup> Pavel spune că acestea sunt realizate *acum* prin lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu în Cristos, care este din sămînța lui David; potrivit lui Pavel el a cîștigat un anumit fel de eliberare<sup>122</sup> (aceasta este înțeleasă în funcție de felul în

---

<sup>117</sup> De asemenea Morna D. Hooker, *Not Ashamed of the Gospel: The New Testament Interpretations of the Death of Christ* (Carlisle UK: Paternoster, 1994), p. 44.

<sup>118</sup> De asemenea, Grayston, *Dying*, p. 95.

<sup>119</sup> De asemenea Fitzmyer, *Romans*, p. 350; Campbell, *Righteousness*, p. 133; Martin Hengel, *The Cross of the Son of God* (J. Bowden, trad., London: SCM, 1986), p. 233.

<sup>120</sup> A se vedea 1 Sam. 18.7-9; 21.11; Ps. 110; Ps. Sol. 17.23 și urm., Iosefus, *Războiul iudeilor*, 2.521.

<sup>121</sup> Hag. 2.20-23; Zah. 4.1-10; 6.9-15), cf. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), pp. 483-485.

<sup>122</sup> A se vedea și Ben Witherington III, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville: John Knox Press, 1994), p. 133.

care este înțeleasă robia) ca o consecință a *dreptății lui Dumnezeu* în el și el *este* cineva definit în termenii cultului din Sanctuar.



## Imagologia sacră - o propunere de studiu a Sfințelor Scripturi

Prep. drd. Daniel Gherman

Interpretarea, s-a spus, este „o activitate intermediară a unei ființe umane pentru a putea face comunicarea umană posibilă în cazuri dificile”.<sup>123</sup> Scriptura are astfel de cazuri dificile care necesită interpretarea. Studiul Sfințelor Scripturi are la bază, de mai multă vreme, metoda literar-istorico-teologică. Aplicarea acestei metode este generatoare de rezultate bune în funcție de setul de presupoziii de la care se pornește. Dacă se începe cu presupunerea ca Biblia este un produs sută la sută uman, se ajunge la explicații din istoria religiilor. Dacă punctul de plecare este ceea ce Luther a propus ca normă, „*Sola Scriptura* inspirată,” se ajunge la concluzii ce rămân în domeniul credinței. Totuși, nu întotdeauna se dezvoltă interpretări singulare ale aceluiași text al Scripturii. Se întâmplă adesea ca pentru doi cercetători care cred în Dumnezeu și-i iau cuvântul într-un mod serios, ca normă, folosesc aceeași metodă exegetică, și au abilități comparabile în mânăuirea conceptelor teologice dar și traducerea din limbile originale, interpretarea aceluiași text să fie diferită.

Se ajunge astfel la anecdota ce ne spune despre un cărturar al Scripturii, credincios lui Dumnezeu, care a fost întrebat chiar de către mama sa despre semnificația unui anumit pasaj din Scriptură. Acesta începu să-i explice că există diferite interpretări date aceluși pasaj de cercetători care au trăit sub aceeași umbrelă cultică și au fost motivați de același steag al credinței curate. Enumerând el acele opinii diferite, mama nedumerită îl oprește și îi spune: -“Lasă, dragă, că mă voi duce la pastorul bisericii noastre să aflu răspunsul!”

Să fie oare toată vina pe diferențele umane pentru această paletă variată a interpretărilor Scripturii în comunitatea umană, sau este ceva mai mult? Da, există și altceva care dă atâta diversitate interpretării Scripturii. Articolul de față încearcă să atragă atenția asupra unui aspect ce poate fi sursa acestor diversități și anume scopul autorului, pentru depistarea căruia nu există o metodologie clară în literatura de specialitate. De cele mai multe ori, scopul autorului este urmărit în Scriptură pe baza intuiției cercetătorului și nu a unor reguli precise. Ce minunat este când avem autori ai cărților Bibliei precum Evanghelistul Ioan și Apostolul Pavel care ne prezintă direct scopul scrierii unor cărți. Totuși, nu pentru multă

---

<sup>123</sup> Robert Morgan și John Barton, *Biblical Interpretation: The Oxford Bible Series*, (Oxford: Oxford University Press, 1988), 1.

vreme este o bucurie studiului unor astfel de cărți, deoarece anumite pasaje din carte, par a nu mai avea nici o legătură cu firul central. Trebuie spus că și pentru aceste cărți apar diferențe în interpretare la diverși cercetători. Nu este vorba de diferențe în aplicare a textului biblic, ci de diferențe în interpretare. Ce să mai vorbim, însă, de cărțile Bibliei în care nu se menționează în mod expres scopul pe care l-a avut autorul pentru audiență când a realizat un astfel de produs.

Oare chiar trebuie, s-ar putea spune, să ne mai facem probleme în această privință? Nu cumva exagerăm în așteptările noastre cu privire la interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu? Nu ar trebui să îl luăm așa cum este și să nu ne mai facem atâtea gânduri cu privire la interpretarea sensului real al lui? Cred că pentru a avea învățatură sănătoasă merită să se facă un efort susținut. Împăratul Solomon o spune atât de frumos în Proverbe cap. 2, să căutăm înțelepciunea „ca argintul și [să umblăm] după ea ca după o comoară”. Pe lângă acest aspect devoțional mai este și unul tehnic; anume, nerecunoașterea intenției primare a autorului atrage după sine introducerea, în textul Bibliei, a unei intenții de marca secolului 21. Astfel, ajungi să citești despre „elemente de leadership” în locuri în care nu te aștepti, de anglosaxonisme, de modernisme și tot felu de -isme ce cresc din cultura noastră și care sunt, apoi, întărite prin „autoritate scripturală”. Iată de ce a umbla după intenția primară a autorului nu este un moft al cercetărilor fără rost, ci o necesitate de primă importanță pentru a da o corectă învățatură biblică.

Prin acest articol se propune cititorilor o nouă metodă de studiu în domeniul comparatisticii literare – imagologia literară. Aceasta studiază imaginile literare despre străini și implicit pe cele ce-i definesc pe autohtoni. Pentru Scriptură, această metodă utilizată cu precădere în literatura comparată, ar aduce folos în interpretarea textelor funcție de intenția autorului. De aceea studiul începe cu o trecere în revistă a teoriilor privind interpretarea textelor literare și influența pozitivă a intenției autorului în detectarea celui mai apropiat înțeles al unui text. La sfârșitul lucrării este prezentată succint această metodă imagologică. Metoda *imagologiei sacre* promite să aducă o contribuție importantă în descoperirea intenției autoriale a unei opere literare deoarece prezintă realitatea prin definirea identității în contrast cu celălalt.

\*

Luis Berkhof subliniază cu obiectivitate că orice autor al unui text biblic a avut un scop în minte și că acesta l-a ajutat precum un ghid în selecția materialelor și în exprimarea anumitor idei.<sup>124</sup> De aceea, cunoșterea determinării

---

<sup>124</sup> Louis Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 126.

autorului va ajuta nu numai înțelegerea textului biblic ca un tot, dar va ilumina și detaliile lui. Citându-l pe Elliott, Berkhof specifică, chiar mai mult, că scopul textului ne poate ajuta în detectarea adevăratului înțeles al acestuia atunci când sunt posibile mai multe interpretări. Totuși, recunoaște Berkhof, uneori nu este ușor să determini scopul scrierii. Atunci, nu mai rămâne altceva de făcut, propune el chiar dacă cu rezervele de rigoare, decât să depinzi de tradiția interpretativă eclesiastică. La aceasta se poate adăuga faptul că, de această dată, vei depinde de eroarea altuia care nu a avut, poate, mai multe informații decât avem noi, decât doar o mentalitate mai apropiată de cea a autorilor Scripturii. Luther este un exemplu de sfidare a autorității eclesiaste și pe bună dreptate, o recunoaștem noi astăzi.

Trei direcții diferite au urmat interpretarea operei literare în epoca modernă arătând lipsa unui punct de vedere hotărât în critica literară. Prima, în 1946, când W. K. Wimsatt și Monroe Beardsley au sugerat că, după ce opera literară a fost terminată și oferită cititorului, ea devine independentă față de author în ceea ce privește înțelesul.<sup>125</sup> Principala greșală, considerată de cei doi, în interpretarea literară de până atunci, era această legare a înțelesului de intenția autorului, numită de altfel ”intentional fallacy” – eroarea de intenție.

A doua direcție a dat-o Hans-Georg Gadamer în cartea al cărui titlu se traduce *Adevăr și Metodă*, apărută în 1960.<sup>126</sup> Gadamer consideră că nu se poate obține adevărul încercând să se stabilească intenția autorului, deoarece fiecare interpret va porni de la un set de prejudecăți propriu. Înțelesul unui text întotdeauna merge mai departe față de intenția autorului, pentru că înțelegerea este un proces productiv și nu unul reproductiv, explicarea pasajului nu este niciodată într-o claritate singulară ci apare într-o „fuziune de orizonturi”.

A treia soluție este dată de Paul Ricoeur în 1965.<sup>127</sup> El consideră că un text este independent de intențiile autorului. Formele literare fac mai mult decât să clasifice un text, dar și să ofere un cod de deciptare al textului. Fiecare cititor poate interpreta textul în funcție de cultura și contextul în care trăiește deschizându-se astfel o lume de înțelesuri.

Cu aceste teorii propuse de gânditori moderni se părea că intenția autorului nu mai contribuia cu nimic la înțelesul unei opere literare. Lucrurile au rămas așa până când teoria profesorului american E. D. Hirsch s-a impus în lumea

---

<sup>125</sup> W. K. Wimsatt and Monroe Beardsley, “The Intentional Fallacy,” în William K. Wimsatt, Jr., *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (New York: Farrar, Straus, 1958), 3-18.

<sup>126</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method: Elements of Philosophical Hermeneutics*, trad. Engleză (New York: Seabury, 1975).

<sup>127</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, trad. Engleză, (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

literară.<sup>128</sup> Hirsch s-a distanțat de propunerea lui Schleiermacher, părintele metodei critice moderne ce sugera intrarea în psihologia autorului pentru a înțelege procesul mental al acestuia de construire a operei literare. Totuși, Hirsch a afirmat că intenția autorului poate fi dezlegată din text. Intenția care răzbate din text este cea care asigură singura normă discriminatorie care să asigure competență adevăratei interpretări față de altele, invalide sau false. De asemenea, Hirsch subliniază că obiectivul principal al hermeneuticii este să facă clar înțelesul verbal al textului și nu semnificația lui. Înțelesul este ceea ce este prezentat de text, și ceea ce autorul a intenționat să spună prin textul produs. Semnificația este construită prin relația între înțeles și o persoană, noțiune, situație ș.a. Înțelesul unui text nu se schimbă, ci doar semnificația lui, funcție de modul cum acesta este citit în afara intenției autorului. Prin această poziție a lui Hirsch se ajunge la a recunoaște că datoria cercetătorului este să determine ceea ce autorul a intenționat să spună la timpul când a scris opera. Aceasta se poate realiza deoarece înțelesul unui text este controlat de convențiile lingvistice ale textului proiectate de la autor spre cititor. Cu toate acestea, interpretarea ia forma unui proces de ghicire, o recunoaște chiar Hirsch și Paul Ricoeur, dar, spune primul, „activitatea metodologică a interpretării începe când ne apucăm să punem la test și să criticăm aceste ghiciri.”<sup>129</sup>

Folosindu-se de această teorie, David S. Dockery consideră că obiectivul interpretării nu este de a psihologiza un autor, ci de a determina intenția autorului revelată în structura textului.<sup>130</sup> Pentru o bună interpretare, nu trebuie să studiem modalitatea de a intra în mintea, psihologia, sau simțirile autorului, pentru că nu avem cum să controlăm aceste date. Trebuie doar să observăm adevărata intenție a autorului din sensul lingvistic dat de text. Totuși, aceasta este destul de dificil de descoperit pentru că uneori textele sunt obscure datorită exprimării dificile ale autorului. Walter Kaiser Jr. sugerează, în această situație, să ne folosim de context pentru a elucida înțelesul real al textului.<sup>131</sup> Intenția autorului ajută interpretarea în două moduri: primul este că ne lasă să descoperim dacă textul trebuie luat literal sau figurativ, al doilea este că permite ca referința să fie înțeleasă așa cum trebuie.

---

<sup>128</sup> E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

<sup>129</sup> Hirsch, *Validity in Interpretation*, 20

<sup>130</sup> David S. Dockery, “Study and Interpretation of the Bible,” *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 48.

<sup>131</sup> Walter C. Kaiser, Jr. și Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 57-58.

Există cinci posibilități de interpretare având ca punct de plecare felul cum se raportează intenția autorului la înțelesul unui text.<sup>132</sup> Prima are la bază ideea că autorul a intenționat un singur înțeles pentru text. Acest sens istoric reprezintă ceea ce textul a însemnat la momentul scrierii pentru cititorul original. Este cel mai legitim obiectiv al exegezei, chiar dacă sunt cazuri în care autorii cărților Noului Testament permit și alte sensuri pentru textul Vechiului Testament. Această abordare este susținută cu strășnicie de Walter Kaiser Jr., care a făcut distincția între înțelesul textului, care este unic, și semnificație, care poate fi multiplă.<sup>133</sup>

A doua posibilitate pornește de la premiza că un autor a intenționat să includă în textul biblic mai multe înțelesuri sau nivele de înțelegere. Această opinie are ca suport - textele apocaliptice, escatologice și profetice ce pot avea un nivel literar și altul spiritual. În acest caz, nu se poate ști cu exactitate dacă autorul a dorit să confere textului mai multe niveluri de înțelegere sau mai multe niveluri de semnificație. Dacă autorul sugerează că sunt mai multe niveluri de înțelegere, pentru un text, atunci valabilitatea acestei propuneri nu trebuie neglijată.

O altă posibilitate de interpretare este aceea în care se consideră că cititorul a inventat sau citit în textul biblic un înțeles pe care autorul nu l-a intenționat. Problema principală pe care această propunere nu o poate depăși este multitudinea de interpretări care devin legitime atunci. Astfel, marxiști, liberali, conservatori, feminisți și mulți alții vor forța în text înțelesul ce le completează ideologia (doctrinile). Așa cum Thieselton argumenta în studiul său *The Two Horizons* (Cele două orizonturi), nu se poate ajunge la înțelegerea corectă a textului decât atunci când orizontul textului antic interferă cu orizontul omului modern, având loc însă, înainte, niște distanțări ale omului modern de presupuzițiile sale.<sup>134</sup> Astfel, nu se poate trece peste adevărata intenție pe care autorul a dat-o textului inițial conferindu-i un înțeles istoric acesteia.

Următoarea propunere este de a observa, pe lângă o intenție umană, o intenție divină pe care Duhul Sfânt a ascuns-o de un prim autor uman, dar a descoperit-o altuia în era bisericii. Această teorie este susținută de J. R. McQuilkin și prin ea se încearcă explicarea situațiilor în care autori creștini dau textelor Scripturii o interpretare diferită de cea originală.<sup>135</sup> În cazul acesta, cercetătorii privesc spre un înțeles adânc al textului, descris în literatură prin

---

<sup>132</sup> William W. Klein, Craig L. Blomberg, și Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word Publishing, 1993), 120-132.

<sup>133</sup> Kaiser și Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, 41.

<sup>134</sup> A. C. Thieselton, *The Two Horizons* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

<sup>135</sup> J. R. McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible* (Chicago: Moody, 1983).

noțiunea *sensus plenior*. Problema acestei teorii este de natură metodologică. Metoda de studiu a Bibliei are ca scop principal detectarea înțelesului existent în limitele textului și nu a unui înțeles ascuns pe care nici măcar autorul nu-l cunoaște. Mai mult, conform acestei teorii, se consideră că nu toate textele biblice au acest înțeles adânc, consecința normală fiind că nu există un criteriu clar în detectarea textelor ce au și un *sensus plenior*. De asemenea, unul dintre cercetătorii ce acceptă această teorie recunoaște că nu toate situațiile în care se folosește o altă interpretare a Vechiului Testament de către autorii nou testamentali, se pot explica prin *sensus plenior*.<sup>136</sup>

Ultima posibilitate de interpretare a textului biblic acceptă un singur sens pentru acesta, dar lasă posibilitatea unui autor ulterior să contribuie la descoperirea unui alt înțeles în același text. Această opțiune are la bază o practică rabinică „midrașică” și de tip „peshet” folosită pe vremea lui Isus Hristos. Tehnica midrașică de interpretare are ca obiectiv explicarea textelor, cuvintelor și sintaxei mai dificile din textul biblic și încearcă să facă relevante pentru vremea de atunci personaje biblice mai puțin creionate istoric.<sup>137</sup> Practica rabinică de tip „peshet” era folosită pentru a scoate profețiile din timpul istoric demodat și a le face relevante în cadrul unei așteptări escatologice radicale.<sup>138</sup> La această metodă se mai poate atașa o alta, numită tipologică, având ideea centrală că Dumnezeu acționează consistent în istorie. Prin această metodă se înțelege faptul că textele din Vechiul Testament sunt tipare (umbre) ale lucrurilor petrecute în timpul lui Isus Christos. În conformitate cu metoda tipologică, Isus Christos este cheia hermeneutică de interpretare și aplicare a textelor Vechiului Testament.<sup>139</sup>

Din prezentarea succintă a acestor metode se observă între cercetători o varietate de păreri despre modul cum trebuie abordată această problemă a interpretării. Ceea ce apare în aproape toate teoriile este necesitatea interpretării istorice a textului. Textele biblice fiind canale prin care se realizează comunicarea între persoane, înseamnă că autorii lor au dorit să fie înțelese de către cititori sau ascultători. De aceea, interpretarea textelor în concordanță cu intenția autorului este foarte important de realizat. Pe de altă parte, există permanent această tendință, (expusă de Gadamer, Morgan și Barton), a cititorilor și interpreților de a crea în textele biblice un înțeles legat de presupuzițiile lor ideologice.<sup>140</sup> Comunitățile de credincioși ajung la înțelegerea textelor biblice în

---

<sup>136</sup> Klein, Blomberg, și Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 127.

<sup>137</sup> J. Goldin, „Midrash and Aggadah,” în *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 9. (New York: Macmillan, 1987), 512.

<sup>138</sup> R. J. Z. Werblowsky și G. Wigoder, ed., *The Encyclopedia of the Jewish Religion* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965), 298.

<sup>139</sup> La această metodă se pare că subscrie și Prof. Dr. Vasile Talpoș.

<sup>140</sup> Morgan și Barton, *Biblical Interpretation*, 10-11.

mod diferit, care de cele mai multe ori justifică structura doctrinară a acestora. De aceea, sugestia cercetătorilor pentru încercarea de a apropia interpretarea de cea istorică este de a accepta acele propuneri ale interpretărilor ce arată foarte puțină creativitate a interpreților.<sup>141</sup>

Validarea unei interpretări trebuie să țină cont de ambele contribuții, cea dinspre intenția primară a autorului și apoi de contribuția inevitabilă, creativă, a cercetătorului. Criteriile de validare pentru interpretarea, funcție de intenția autorului, au fost elaborate de Hirsch: 1) cea mai probabilă interpretare este cea care ține cont de normele lingvistice în care a fost scris textul; 2) interpretarea trebuie să țină cont de tipul de literatură pe care îl studiază; și 3) interpretarea trebuie să fie coerentă. În cazul interpretării creative, validitatea ei se bazează pe propunerea lui Klein, Blomberg și Hubbard, Jr.: 1) interpretarea trebuie să fie exprimată în conformitate cu teologia creștină; 2) corespunde unei paradigme a adevărului sau activității lui Dumnezeu clar revelate în părțile istorice ale Bibliei; 3) se adaptează bine la experiența creștină producând calitățile validate ale creștinului spre dezvoltarea împărăției lui Dumnezeu; și 4) găsește confirmarea unui spectru larg de comunități de creștini.<sup>142</sup>

Acest rezumat al problematicii interpretării textelor biblice și găsirea metodelor de lucru din perspectiva literar-istorico-teologică surprinde dificultatea problemei și diferențele în opinii și teorii de detectare a acelei intenții autoriale a textului scriptural. Dealtfel, acea provocare a teoriei răspunsului cititorului nu se soluționează prea simplu, în ciuda criteriilor de validare. De multe ori, istoria a arătat că oamenii au murit chiar și pentru o idee falsă, dar care era considerată corectă pentru comunitatea respectivă de credincioși. Așadar, afectivitatea ce vine în pachetul interpretării creative va determina direcționarea permanentă a acesteia către ideologia sau utopia cercetătorului. Chiar dacă scopul declarat va fi găsirea interpretării pasajului bazat pe intenția autorului, la finalul cercetării, intenția și ideologia cercetătorului vor direcționa rezultatele.

\*

Este momentul acum să atragem atenția spre o metodă de studiu ce să apropie mai mult cercetarea textelor literare de intenția autorului. Aceasta se poate realiza folosind o nouă strategie de abordare a comparatisticii literare și anume imagologia. Imagologia (latin. imagini logice) este o știință relativ tânără în cadrul studiilor literare comparate. Părintele declarat al acesteia este francezul

---

<sup>141</sup>Klein, Blomberg, și Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 145.

<sup>142</sup> Klein, Blomberg, și Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 149-50.

Jean Marie Carré, timpul apariției ei fiind anul 1951.<sup>143</sup> La baza acestei strategii comparatistice stă studiul străinului, al celuilalt. De fapt, această metodă nu face altceva decât să revină, așa cum declară Moura, la cel mai vechi sau primul mijloc prin care societatea s-a definit pe sine – imaginea celuilalt.<sup>144</sup> Imaginea străinului, însă, depășește cadrul literaturii și intersectează domeniile istoriei, antropologiei și psihologiei populare. Cercetătorul belgian Dysenrinck pledează, în articolele sale, pentru o abordare literară a imagologiei, chiar dacă ea este o știință interdisciplinară.<sup>145</sup> Aceasta pentru că realitatea este capturată și transformată prin intermediul literaturii. De aceea imagologia este o știință în cadrul literaturii comparate care, însă, trebuie să țină seama de datele provenite din domeniile enumerate anterior. Imagologia studiază străinul, pe celălalt și pe sine având ca punct de plecare imagini culturale descrise prin intermediul literaturii.

Astfel, urmărind cum un autor descrie pe celălalt, nu facem altceva decât să identificăm sinele autorului. Pentru cazul studiilor biblice, celălalt poate fi străinul de credința stabilită de Biblie, cel ce este de aceeași credință cu autorul, sufletul în raport cu trupul, lumea spirituală în raport cu lumea materială, dar și Dumnezeu în raport cu omul. Autorul unui text are întotdeauna o imagine de la care pornește și căreia i se adresează, imagine ce este reflectată în alegerile făcute în text. Evenimentele istorice descrise într-un mod selectiv conduc către o anumită intenționalitate a textului și, de asemenea dau indicii asupra momentului cultural respectiv. Spațiul și timpul sunt unelte folosite de autor pentru a da relatării un caracter sfânt sau profan și de a dezvolta mitologicul. Imaginea străinului ține cont de atitudinea autorului față de cultura de origine. Imaginea străinului este conturată nu prin fotografierea realității, ci prin alegerea unor elemente care definesc intenția autorului. Imaginea națională este o structură de la care pornește autorul în studiul său, ce este formată sau comparată cu imaginea națională străină.

Metoda de studiu a imagologiei literare a fost elaborată prin contribuția specială a lui Daniel Henry Pageaux.<sup>146</sup> Acesta propune trei stadii de desfășurare a studiului: 1) identificarea structurii generale a textului pe baza opozițiilor

---

<sup>143</sup> Klaus Heitmann, revizie a lucrării lui Manfred S. Fischer, *Nationale Images als Gegenstand Vergleichender Literaturgeschichte. Untersuchungen zur Entstehung der komparatistischen Imagologie* (Bon, 1981), editată în *Archiv für das Studium der neuen Sprachen und Literaturen* (Vol. 134, Nr. 2, 1982): 404-406; de asemenea v. Moura, 276; Pageaux, "L'imagerie culturelle", 169.

<sup>144</sup> Jean-Marc Moura, "L'imagologie littéraire: essai de mise au piont historique et critique." *Revue de Littérature Comparée* (Vol. 66, No. 3, 1992): 271-287.

<sup>145</sup> Hugo Dyserinck, "Komparatistische Imagologie jenseits von 'Werkimmanenz' und 'Werktranszendenz'." *Synthesis* (Vol. 9, 1982): 30

<sup>146</sup> Daniel Henry Pageaux, "Une perspective d'études en littérature comparée: l'imagerie culturelle," *Synthesis* (Vol 8, 1981): 184.



structurale; 2) observarea unității tematică a textului; și 3) descoperirea lexicului care descrie în text alteritatea<sup>147</sup>. Pentru a rezolva aceste stagii, Pageaux propune patru moduri de citire a pasajului literar studiat: 1) structural; 2) antropologic; 3) nou istoric;<sup>148</sup> și 4) semiologic. Se ajunge astfel la o problematică a imaginii pe patru nivele: 1) în care sunt detectate trăsăturile reprezentative ale imaginii și funcționarea lor în textul studiat; 2) depistarea liniilor de forță ale unei culturi; 3) creionarea modelelor culturale după care a fost compusă imaginea, determinând diversele alegeri ale scriitorului; și 4) descifrarea codului care permite recunoșterea de către public a imaginii și ceea ce face ca o componentă a imaginii să fie sau nu, pentru acesta, o referință, o autoritate.<sup>149</sup> Imaginea urmărită în studiul imagologic nu este ceva vag, ci este compusă din elemente ca mentalitate, imagine de sine, symbol, clișee, stereotipuri, mituri, imagini naționale, și arhetipuri. Deoarece noi propunem noțiunea de imagologie sacră sau imagologie biblică, un alt element de imagine studiat va fi revelația. Revelația este folosită în Scriptură pentru a rezolva acele blocaje produse de prejudecăți, mituri, clișee, imagini de sine deformate, stereotipuri etc.

Imaginarul social, spune Moura, se desfășoară între doi poli, unul ideologic și altul utopic. Astfel, imaginile sunt ori reprezentări ideologice, ori utopice.<sup>150</sup> Imagologia identifică metodologia și ideologia ce îmbracă orice mesaj prin precizarea mentalităților, stereotipurilor, clișeelelor, simbolurilor, arhetipurilor, prejudecăților, miturilor, tradițiilor etc., în care a activat mentalul autorului și interpretii lui după el. Prin identificarea elementelor ideologice se poate ajunge la o interpretare a textului cât mai apropiată de intenția autorului. Spațiul nu permite o prezentare pe larg a acestor noțiuni din cadrul metodei imagologice, nici a unor exemple prin care să se aprofundeze acest registru teoretic. Ceea ce sperăm prin acest articol este să prezentăm problematica interpretării și să folosim această succintă prezentare a imagologiei literare, respectiv a imagologiei sacre, pentru a trezi interesul în introducerea acestei metode în slujba analizei textuale biblice.

---

<sup>147</sup>Alteritate- noțiune metafizică prin care se denumește contribuția culturală a străinului într-o cultură.

<sup>148</sup>Noua Istorie se vrea o istorie totală care să cuprindă, pe lângă datele obișnuite, și mentalități, idei, imagini despre străin și sine.

<sup>149</sup>Pageaux, 181.

<sup>150</sup>Moura, 281-284.

## **O rezolvare trinitară a dualității dintre existența umană ca și individualitate și existența umană în cadrul comunității**

Prep. drd. Samuel Bîlc

Istoria biblică a creației evidențiază faptul că ființa umană a fost creată de Dumnezeu cu capacitatea de a comunica. Ceea ce a periclitat însă comuniunea între ființa umană și Divinitate a fost nesupunerea față de legile instituite de Dumnezeu.

Faptul că omul este o ființă cuvântătoare este dovada că fiecare are nevoie de alții. Astfel, comunicarea îi dă omului putința de a actualiza capacitatea de a vorbi. Deci ființa umană este legată prin cuvânt în mod conștient de alții.

Pe de altă parte, faptul că un om își dezvoltă personalitatea și umanitatea sa vorbind altora și auzind pe alții, demonstrează că el este legat prin structura sa, conștient, de alții.

Legătura aceasta cu alte persoane nu este însă doar de natură biologică ci și de ordin spiritual:

Prin cuvinte se unesc persoanele umane tot mai mult și tot mai adânc spiritual, fără să se confunde. Chiar trebuințele trupești ale omului se nuanțează mereu prin spiritul lui, deci și cuvintele ce le exprimă. Aceasta arată că fiecare om este necesar celorlalți pentru o comunicare eternă, mereu mai bogată, deci că toți sunt făcuți pentru a comunica cu specificul lor de viață mereu îmbogățit și dornic de continuă îmbogățire, ca izvoare unice de cugetare și afecțiune. Am nevoie de o îmbogățire eternă prin ceilalți și de o manifestare a ei la fiecare pas, ca

și participarea eternă a altora la viața mea  
spirituală mereu îmbogățită.<sup>1</sup>

Se poate afirma deci că, oamenii depind de înțelegerea simțămintelor, nevoilor și a modelelor, care sunt dincolo de fiecare ființă umană. Sigur că cel care dorește să comunice trebuie să fie onest, să-și asume riscul comunicării, să-și cunoască valorile și să se pregătească pentru aceasta, întrucât comunicarea este un proces care se învață mereu.

Ființa umană posedă deci facultăți care nu sunt satisfăcute numai cu ceea ce pot oferi lucrurile din jur, ci ea dorește legătura cu alte persoane. Comunicarea cu ceilalți aduce mai multă satisfacție omului și contribuie la formarea lui ca persoană, personalitate.

În Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane este prezentată următoarea definiție cu privire la personalitate:

Ceea ce este propriu unei persoane și o  
distinge ca individualitate; ansamblul de trăsături  
morale sau intelectuale prin care se remarcă o  
persoană; felul personal de a fi al cuiva.<sup>2</sup>

Termenul “personalitate” este folosit deseori ca sinonim la cel de “individ”, de ființă concretă. Termenul “individ” vine de la latinescul “individum” și are un sens biologic, sugerând însușirea de unitate indivizibilă a organismului ca realitate concretă. Individualitatea implică deci însușirea unicității și indivizibilității.

În legătură cu aceasta, Vasile Pavelcu subliniază:

Ca reprezentant al unui anumit gen și al  
unei anumite specii, omul are individualitate. Ca  
ființă biologică concretă, el este “individ”, adică  
unitate indivizibilă în specificitatea ei. Această  
însușire se manifestă atât în modul de

---

<sup>1</sup> Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, București, Ed. Cristal, 1995, Pg. 105.

<sup>2</sup> Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane, București, Ed. Academiei R.P.Române, 1957, Vol. 3, pg. 392.

organizare internă a individului, cât și față de mediu.<sup>3</sup>

La rândul său Millon sugerează că:

Personalitatea individului este determinată de o combinație de caracteristici cu care el se naște și de mediul în care crește. De fapt, el definește personalitatea ca fiind o împletire a atitudinilor, a trăirilor, a crezurilor și a sentimentelor care s-au dezvoltat începând din copilărie și apoi, pe parcursul vieții.<sup>4</sup>

Toate acestea conduc la formarea unei “imagini de sine” care acționează ca un filtru între om și lumea exterioară, cu care omul își evaluează viața și realizările lui. “Imaginea de sine” este produsă de experiența umană, dar în același timp ea produce experiență.

Cecil Osborne definește “ imaginea de sine” în felul următor: *“Simțămintele conștiente și inconștiente pe care le ai despre tine însuși formează imaginea de sine”*<sup>5</sup>. El susține că omul acționează în viață potrivit imaginii pe care o are despre el însuși. Deci nu se poate vorbi de comunicare decât în armonie cu imaginea de sine.

O imagine de sine solidă conduce la o comunicare eficientă și la realizarea gândurilor și planurilor cu privire la propria existență cât și la existența celor din jur. Imaginea de sine neclară poate duce, pe de altă parte, la distorsionarea mesajelor primite și la o interpretare incorectă și, în felul acesta, la blocarea comunicării.

Modul în care omul se vede pe sine însuși va avea astfel impact asupra relațiilor lui cu cei din jur. Comunicarea pe care omul o realizează cu sine însuși se numește “intrapersonală”. Aceasta este ceea ce el își spune lui însuși. Dar ceea ce omul își spune lui însuși, comunicarea intrapersonală, o va afecta pe cea interrelațională, adică ce spune altora.

---

<sup>3</sup> Vasile Pavelcu, *Culmi și abisuri ale personalității*, Ed. Enciclopedică Română, 1974, pg. 25.

<sup>4</sup> Costin Nemțeanu, *Comunicare sau înstrăinare?*, București, Ed. Gnosis, 1996, pg. 59.

<sup>5</sup> Cecil Osborne, *The Art of Understanding Yourself*, Grand Rapids, Zoderon Publishing House, 1967, pg. 161.

În linii mari, modul în care omul se evaluează pe sine însuși depinde de răspunsul pe care-l dă la următoarele întrebări: Cum arată ?. (aparența fizică) Cât de bine face lucrurile ?. (performanță) Cât este el de important ?. (ce zic cei apropiați despre el)

În același timp, modul în care omul se comportă față de cei din jur este un produs al punctului de vedere pe care acesta îl are cu privire la lume. Astfel, imaginea de sine a fiecărui individ este construită pe interacțiunea cu persoanele din jur, cu mediul și cu ceea ce își spune fiecare lui însuși că este. Virginia Satir afirma referitor la aceasta că:

Pentru o funcționare normală în familie, fiecare membru trebuie să aibă un loc. Dar pentru ca fiecare membru al familiei să aibă un loc, trebuie să fie deplin recunoscut, deplin acceptat și deplin înțeles. Aspectele acestea stau la baza formării imaginii de sine.

Ființa umană are nevoie de iubire, acceptare și siguranță. Omul simte nevoia să aibă un sens al valorii lui separat de ceea ce face. Apartenența este ceea ce simțim noi când suntem iubiți necondiționat, așa cum suntem. A fi o parte a unui sistem unde ne simțim acceptați ajută la fortificarea existenței noastre. Dacă această nevoie rămâne neîmplinită, ea conduce la dereglări emoționale. Persoana respectivă simte "lipsa a ceva" – neîmplinirea. Necesitatea de a aparține cuiva nu poate fi satisfăcută legându-ne viața de "lucruri fără rădăcini".<sup>6</sup>

Cel care este acceptat, de asemenea trebuie să fie și apreciat. Poți să accepți pe cineva pentru că nu ai ce face, dar uneori nu vei fi capabil să-l apreciezi. Aprecieră are de-a face cu starea interioară. Din nefericire, mulți oameni trec prin viață fără un adevărat sens al aprecierii, deoarece ei sunt "prea conștienți" de greșelile și eșecurile lor, în sensul că ele devin un fel de obsesie. Nu numai propria conștiință le vorbește lor, dar li se amintește și de către alții despre eșecurile lor în mod conștient.

---

<sup>6</sup> Constantin Dupu, *Teologie Pastorală*, București, S.E.R. , 1993, pg. 76.

Foarte mulți ar putea trăi deci o viață normală dacă ar avea certitudinea că au fost iertați de greșelile lor din trecut. Nu întâmplător se spune: *Sentimentele umane sunt o fereastră prin care se poate vedea ce crede omul despre circumstanțele prin care trece, despre lumea în care trăiește cât și despre el însuși.*

Odată ce omul își cunoaște sentimentele, reacțiile, credințele, poate trece la schimbarea lor. În acestea se includ: aprecierile ce trebuiesc schimbate, păreri ale altora ce trebuie ignorate, minciuni ce trebuie respinse. Apoi omul poate construi imagini despre el însuși sănătoase pe baza principiilor sănătoase. După cum remarca și Mark Twain:

Fiecare este o lună și are o parte întunecată pe care nu o arată niciodată nimănui. În unele vieți partea întunecată a lunii acoperă o suprafață mică, în alte vieți una mare. Oamenii diferă mult prin cantitatea de informații pe care o dezvăluie de bună voie despre ei înșiși și prin numărul de persoane cărora li se destăinuie. Unii sunt în mod voluntar deschiși, iar alții deliberat enigmatici.

Dorința de autodezvăluire constituie un factor major în facilitarea percepției persoanei. Unii oameni par relativ transparenți în activitățile lor cotidiene spontane, în timp ce alții, în comparație, sunt opaci.<sup>7</sup>

Trăsăturile de personalitate se definesc deci și capătă contur în contextul relațiilor sociale.

Ceea ce numim trăsături de caracter și temperament, remarca Conf. dr. Petru Iluț, de exemplu onestitatea, modestia, firea închisă sau deschisă, impulsivitatea etc., se relevă ca fapte sau forme ale relațiilor interpersonale și nu pot fi definite în afara acestora. Tot el continuă spunând:

Luat în sine, izolat, individul nu posedă nici un privilegiu, privirea în oglindă nu-i oferă –

---

<sup>7</sup> Gordon W. Alleport, *Structura și dezvoltarea personalității*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991, pg. 493.

fără raportarea la alții – imaginea de sine, aceasta din urmă ne fiind un dat imediat ci o construcție.

În absența contactelor, sau relațiilor cu ceilalți nu s-ar ajunge la ideea de fire închisă ori deschisă, la noțiunea de impulsivitate sau calm, onestitate sau lipsa acesteia etc. Toate aceste însușiri rezultă din contactele cu alții și capătă un nume grație cadrului social, relațiilor cu ceilalți.

Chiar și trăsăturile fizice, - înălțimea, greutatea, înfățișarea generală, etc..., capătă semnificație prin raportarea la alții, din comparația cu ceilalți.<sup>8</sup>

Se poate spune pe scurt că: personalitatea se definește, capătă contur și se formează în același timp, grație complexului de relații sociale.

Deși episodic, omul se află în contact cu un univers mai larg, în deosebi prin canalele mass-media, scena vieții lui cotidiene o formează grupul mic, în ipostaza familiei, a grupului de studii, a colectivului de muncă, a localității în care trăiește. Același lucru este afirmat și de către Gordon Allport, care spunea:

Relațiile se înscriu și nu pot exista decât în perimetrul unui grup. Rareori zâmbim când suntem singuri. Aproape întotdeauna un zâmbet este produsul special al unei întâlniri sociale – un gest pentru a semnifica faptul că înțelegem pe semenul nostru, că avem o apartenență comună, că avem o bază stabilită de comun acord pentru coexistență.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Ioan R. , Iluț P. , Matei L, Psihologie socială, Cluj, Ed. Exe S.R.L., 1994, pg. 5-6.

<sup>9</sup> Gordon W. Allport,- Structura și dezvoltarea personalității, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991, pg. 493.

La rândul său S. D. Gaede insistă asupra naturii inerent sociale a omului, afirmând:

Dumnezeu a plănuit ca ființa umană să fie o creatură relațională. Omul a fost creat pentru a se raporta la alte ființe. El nu a fost un accident. Nu a fost rezultatul păcatului. El a fost un dat intenționat al creației.<sup>10</sup>

Se poate deci observa că omul resimte nevoia de a introduce “ordine” în mediu, inclusiv în ambianța socială. În felul acesta, el lipește “etichete” peste fapte, comportamente, evenimente, riscă deci simplificări pentru a se orienta totuși în acest mediu.

În relațiile interpersonale, individul preia aceste etichete și clasificări care privesc raporturile cu alții, precum și însușirile psihice. În felul acesta, el plasează pe ceilalți în categorii sumare pentru a-și face o idee cât de cât coerentă. Când omul îl implică pe Dumnezeu în calculele lui, omului i se deschide o nouă perspectivă asupra vieții.

Perspectiva creștină vede fiecare persoană individuală ca fiind valoroasă și capabilă să aducă o contribuție importantă în societate. Deși alți sociologi consideră că în esență omul este neajutorat în fața presiunilor exercitate de societate, creștinul vede că fiecare individ este liber și deci capabil să influențeze societatea.

Pentru creștin, remarcă David A. Noebel:

Individul este mult mai important decât orice instituție sau societate. Societatea este importantă din cauză că omul a fost creat ca ființă socială. Perspectiva aceasta ne asigură că omul nu poate fi redus nici la un simplu individ izolat și nici la o simplă parte integrantă dintr-un întreg social.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> David A. Noebel, *Înțelegerea Vremurilor*, Colorado, Ed. Association of Christian Schools International, 1995, pg. 210.

<sup>11</sup> David A. Noebel, - *Înțelegerea Vremurilor*, Colorado, Ed. Association of Christian Schools International, 1995, pg. 209-211.



În cultura contemporană concentrarea asupra sinelui este privită ca fiind cheia fericirii și a sănătății. Astăzi oamenii cred că ei își vor rezolva problemele concentrându-se asupra lor înșiși sau câștigându-și sentimentul propriei identități.

Multe religii oferă opțiunea desăvârșirii spirituale personale separat de alți oameni, nu însă și creștinismul. Ca și creștin, omul are o singură opțiune, dacă vrea să ajungă la maturitate: creșterea spirituală în contextul unei comunități creștine.

În ceea ce privește faptul că Dumnezeu a hotărât ca oamenii să depindă unii de alții, poate că lucrul acesta se datorează dorinței Lui ca oamenii să fie mai în siguranță din partea dușmanului fiind uniți. Poate că n-a vrut ca oamenii să devină aroganți, crezând că sunt destul de puternici prin ei înșiși ca să crească și fără alții. Poate că s-a gândit că omul are nevoie de o piedică în calea egoismului.

Un lucru este clar: Dumnezeu vrea ca cei credincioși să se adune împreună ca și grup, în mod regulat, pentru ca să poată crește spiritual. Lucrul acesta se poate remarca și la creștinii din Noul Testament care, indiferent de localitate, sunt întotdeauna prezenți ca o comunitate.

Fără îndoială că, așa cum sublinia și Denis McCallum:

În cadrul unei astfel de comunități unii au ajuns să aibă o viață “secretă”, duplicitară, pe care o trăiesc în paralel cu viața lor publică. În public, ei denunță cu curaj păcatul și fărădelegea, însă în particular ar putea nutri amărăciune sau chiar să ducă uneori în taină o viață imorală.

Ipocrizia nu e nimic nou și nimeni din timpul lui Isus nu a fost criticat mai mult pentru aceasta decât fariseii. Ironia situației constă în faptul că nici un alt grup din tot Israelul nu a dat dovadă de un devotament mai radical în ce privește respectarea Legii decât aceștia.<sup>12</sup>

Pe de altă parte, Richard W. De Haan remarca faptul că:

---

<sup>12</sup> Dennis McCallum, - O viață de victorie ! Oradea, Ed. Cartea Creștină, 1999, pg. 79.

Mulți oameni în ziua de astăzi găsesc dificil a trăi cu ei înșiși sau cu alții. Ei trec prin atât de multă tensiune interioară, frustrare și teamă, încât nu pot sta singuri cu gândurile lor. De aceea ei refuză să facă față controverselor de ultimă instanță ale vieții în mod direct și sincer și se aruncă în căutarea plăcerilor, a bogăției sau a faimei.

Apoi continuă spunând

Nimeni nu poate trăi armonios, bucuros sau folositor, fără să aibă pace în propriul suflet. Nu te poți descurca față de alții, fără a avea o apreciere adecvată față de tine însuși. Trebuie să fii în stare să faci față vieții cu toate lacrimile, durerea și nedreptatea ei, dar aflându-te în posesia bucuriei și a speranței.<sup>13</sup>

Natura lăuntrică a omului confirmă deci învățătura biblică, anume că omul nu reprezintă doar produsul unui proces de evoluție care ține de hazard, ci este o creație specială a lui Dumnezeu, făcută după chipul și asemănarea Lui și destinat pentru eternitate.

Astfel, orice om trebuie să aibă o privire adecvată asupra lui însuși, înainte de a putea experimenta o relație încântătoare, prietenească, cu alții. Unul dintre cele mai serioase neajunsuri ale oamenilor din adunările creștine de astăzi îl constituie reținerea lor de a se arăta prietenoși față de aceia care nu sunt atractivi și plăcuți în mod natural. Uneori este manifestată tendința de a se forma anumite grupuri, anturaje, astfel încât unii sunt îndepărtați din viețile celorlalți.

În legătură cu aceasta, apostolul Pavel oferă un îndemn care se cuvine să fie luat în considerare: "*Dimpotrivă, fiți buni unii cu alții, miloși și iertațivă unul pe altul, cum v-a iertat și Dumnezeu pe voi în Hristos*". (Efeseni. 4:32)

Urmând acest sfat, spunea Richard W. De Haan, vom găsi că:

Greșelile altora nu sunt mai serioase decât ale noastre. De fapt, unii dintre aceia despre care

---

<sup>13</sup> Richard W. De Haan, - Fericirea nu este un accident, București, GBV, 1994, pg. 213-214.

credeam că nu-i vom agreea niciodată, ne vor deveni prieteni buni și ne va plăcea compania lor. Cei mai mulți dintre ei ne vor răspunde la dragoste, atunci când o exprimăm constant și când ei sunt convingși de sinceritatea noastră.<sup>14</sup>

Același lucru este subliniat și de către Dumitru Stăniloae în următorul citat:

Conținutul vieții interioare a omului e alcătuit și provocat nu numai de legătura cu natura prin trup, ci și trascendența ei la legătura iubitoare cu alte persoane. Aceasta dă un conținut mai înalt vieții interioare a omului. Dar nici acest plan al vieții interioare nu-l mulțumește deplin. Un conținut superior, care mulțumește deplin este adus în om prin transcenderea legăturii cu semenii, la legătura prin credință cu Dumnezeu, Persoana absolut capabilă să ne asigure tot ce dorește viața noastră. Omul credincios și-a găsit în aceasta o deplină și statornică liniște.<sup>15</sup>

Cu cât legătura cu Divinitatea este deci mai reală, cu atât și comunicarea dintre semeni va fi mai profundă. Inițiativa în ceea ce privește comunicarea cu ființa umană a avut-o Dumnezeu, care nu numai că inițiază comunicarea cu omul, dar El devine și mijlocul prin care se realizează acest proces.

Conceptele de “bine” și “valoare” în ele însele n-au nici un sens dacă nu se raportează la un Dumnezeu Creator personal.

Omul poate să-și spună lui însuși orice ar vrea, dar dacă nu există nici un motiv să creadă că afirmațiile lui sunt adevărate, cuvintele vor suna în gol și efectul lor va fi, în cel mai bun caz, temporar.

---

<sup>14</sup> Idem, pg. 251.

<sup>15</sup> Dumitru Stăniloae – Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Vol.1, București, Ed. Cristal, 1995, pg.32.

Deoarece părerile altora se schimbă mereu ele reflectând adesea falsitatea, a-ți baza identitatea pe ceea ce gândesc alții, înseamnă a deveni "jucăria" opiniei publice – un om care caută să placă oamenilor, dependent de părerile altora în ce privește sentimentul de bunăstare sau al propriei identități.

Dacă se va studia cu atenție Scriptura, va putea fi remarcat faptul că nu aceasta este calea lui Dumnezeu.

Noi creștinii, nu depindem de un vot din partea grupului nostru pentru a ști cine suntem. Noi nu suntem un "grup de baloane" care plutesc în spațiu, bazându-ne înțelegerea pe comportarea noastră unii cu alții. Noi stăm pe temelia caracterului neschimbător al lui Dumnezeu și a părerii Lui despre noi.<sup>16</sup>

Majoritatea certățătorilor recunosc faptul că foarte multe din problemele morale și spirituale cu care se confruntă omul de astăzi nu constituie o noutate. Dimpotrivă, ele au existat din momentul căderii omului în păcat și, probabil, vor însoți omul până la sfârșitul istoriei.

Totuși, în societatea modernă, aceste probleme au un specific aparte care trebuie să fie înțeles într-un mod corespunzător, dacă se dorește să fie inspirată o cale creștină pentru înnoirea morală și spirituală a omului.

În primul rând, trebuie precizat că societatea modernă se caracterizează printr-o tensiune acută între morala tradițională creștină și morala post-tradițională seculară.

Într-o societate tradițională toate instituțiile care se ocupă de problemele omului condamnă aceleași vicii și patimi și încurajează aceleași virtuți. Societatea post-tradițională, în schimb, este mai greu de definit, ea putând fi înțeleasă ca o consecință a destrămării valorilor morale tradiționale.

Într-o asemenea societate, apare o anumită omogenizare socială, oamenii sunt supuși aceluiași influențe publicitare, iar valorile morale devin realități convenționale, care pot fi acceptate sau nu, după bunul plac al fiecăruia. În această situație, foarte mulți oameni devin vulnerabili din punct de vedere moral și spiritual și pot fi exploatați și manipulați de indivizi

---

<sup>16</sup> Dennis McCallum, *O viață de victorie*, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 1999, pg. 35.

abili, care cunosc foarte bine psihologia maselor și știu să facă propagandă pentru a profita tot mai mult.

Într-un context post-tradițional sau postmodern, morala își pierde caracterul ei normativ și devine o realitate convențională, legată de categoriile sociale ale binelui și răului și nu de realitatea ontologică a omului. Așa se explică de ce există astăzi, alături de morala creștină și alte sisteme de morală care-și dispută întâietatea în influențarea și crearea unui anumit comportament uman.

După cum remarca și Pr. Conf. Gheorghe Popa:

Dacă pe planul discursiv pluralismul este un factor pozitiv, pe planul moral, pluralismul poate deveni, în timp, un factor negativ, conducând la relativism și libertinism moral și spiritual. Acest relativism se poate observa destul de evident în devierile morale contemporane, care afectează profund atât individul, cât și societatea.<sup>17</sup>

Din analiza care s-a făcut până acum reies două indicii importante și fundamentale. Pe de o parte, Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, așa cum este revelat în Vechiul și Noul Testament, este un Dumnezeu eliberator al omului și promotor al dreptății, duse până la comuniunea dintre oameni.

Pe de altă parte, dinamica vieții de iubire treimică dintre oameni trebuie prin ea însăși să aibă repercusiuni la nivel social, politic și economic. Esențial este ca principiul treimic să devină criteriu de inspirație și ca, în lumina lui, să fie identificate medierile structurale necesare și adecvate.

După cum se scria și în Documentul de la Puebla al episcopilor latino-americani (1979):

În Hristos, unicul Mijlocitor, omenirea participă la viața treimică. Hristos ne dă posibilitatea de a însufleți prin iubire tot ce

---

<sup>17</sup> Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine, Iași, Ed. Presa Bună, 2000, Anul 3, Nr.5, pg.151-152.

săvârșim, îngăduind să fim protagoniști împreună cu El în construirea unei conviețuiri și a unei dinamici umane care să reflecte misterul lui Dumnezeu.

Comuniunea ce trebuie să fie construită între oameni e o comuniune ce îmbrățișează ființa până în străfunduri și trebuie să se manifeste în întreaga viață, chiar și economică, socială și politică.<sup>18</sup>

Conștiința paternității comune a lui Dumnezeu, a faptului că toți oamenii sunt frați în Hristos, “fii întru Fiul”, a prezenței și a acțiunii dătătoare de viață a Duhului Sfânt va conferi privirii umane asupra lumii un nou criteriu de interpretare.

Dincolo de legăturile umane și naturale, care sunt atât de puternice și de strânse, apare, în lumina credinței, un nou model de unitate a neamului omenesc, din care trebuie să se inspire, în ultimă instanță, solidaritatea.

Acest model suprem de unitate, al vieții intime a lui Dumnezeu, Unul în trei Persoane, este ceea ce creștinii numesc “comuniune”. O astfel de comuniune, spunea Prof. dr. Mărtincă Isidor, specific creștină, care, cu ajutorul lui Dumnezeu este cu grijă păstrată, extinsă și îmbogățită, “este sufletul vocației Bisericii.”<sup>19</sup>

Ea trebuie să se realizeze atât la nivelul existenței umane ca individualitate, cât și la nivelul existenței umane ca și comunitate.

“Mecanismele perverse” și “structurile păcatului”, pot fi învinse numai prin exercitarea acelei solidarități umane și creștine la care Dumnezeu îl cheamă pe om și pe care Biserica o promovează neobosit.

Numai în acest fel atâtea energii pozitive vor putea fi pe deplin descătușate pentru dezvoltare și pace. Numai așa existența umană, atât la nivel individual cât și la nivel de comunitate, va avea cu adevărat un sens.

---

<sup>18</sup> Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Ed. Universității din București, 1999, pg. 202.

<sup>19</sup> Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Ed. Universității din București, 1999, pg. 202.

## **Proclamarea Mântuitorului** (predici ocazionale)

Prof. dr. Vasile Talpoș

Cea mai de seamă dintre toate preocupările de pe pământ, acțiunea în care ... și îngerii doresc să privească, este binecuvântată proclamarea Domnului Isus Hristos, Mântuitorul. Apostolul Pavel a făcut din această propovăduire o țință mai presus decât efortul iudeu, de căutare a minunilor și decât căutarea fierbinte a grecilor după filosofie când a zis: „Iudeii, într-adevăr, cer minuni și grecii înțelepciune; dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit...” (1Corinteni 1:22-23).

De ce această preponderență pentru ceva care poate, de acum, să pară demodat, întrucât multe alte preocupări tind să umbrească, chiar și în biserică, efortul de predicare. Pentru că predicarea sinceră a Domnului Isus în puterea Duhului Sfânt de proclamare a Evangheliei mântuitoare, este legată credința care duce la mântuirea sufletului. Adevăratul predicator al Cuvântului va folosi orice ocazie pentru a da glas mesajului încredințat lui din partea lui Dumnezeu, va propovădui Cuvântul, stăruind asupra lui la timp și ne la timp.

Ocaziile clasice ale fiecărui serviciu divin, legate de viața și activitatea bisericii, vor fi folosite cu toată seriozitatea pentru predicarea Cuvântului, știind că fiecare predică, nu e un serviciu divin. În mod deosebit, sărbătorile generate de viața și activitatea Mântuitorului, sunt prilejuri speciale, adevărate privilegii în care pot fi prezentate aspecte diferite și laturi multiple ale mântuirii aduse oamenilor prin Isus Hristos, Mântuitorul.

Câteva schițe de predici pe care le oferim în Revista Teologică a Centrului Teologic Baptist din București se vor a fi la îndemâna frățietății, a tuturor celor ce doresc să proclame pe Mântuitorul Isus Hristos. Ele se pot servi ca material inspirativ și didactic pentru ca această lucrare să fie făcută cât mai bine sub iluminarea și însuflețirea Cuvântului scris de către Duhul Sfânt, a cărui sprijin să fie căutat în rugăciune și cercetarea Scripturilor. Fie ca Cel Atotputernic să binecuvânteze efortul fiecărui predicator care proclamă pe Mântuitorul.

## **REFLECTĂRILE BETLEEMULUI** (Mica 5:1-7)

Una din temele majore a mesajului profetic este Nașterea Mântuitorului. Pana măiastră a multor profeți a așternut pe sulul cărții diferite laturi ale adevărului nașterii Mântuitorului, *Dumnezeu adevărat și Om adevărat* pentru a fi Mântuitorul lumii. Isaia prezice nașterea imaculată din fecioară, Daniel indică timpul în care urmasa să se nască Mesia. Mica, contemporanul din Moreset al lui Isaia, a avut inspirația să pună în scris câteva adevăruri mari cu privire la nașterea Mântuitorului:

- El este de obârșie cerească v2
- El va stăpâni v2
- El va avea o cărmuire divină v4
- El va avea o cărmuire universală v4
- El va fi Domnul Păcii v5.
- El va răsplăti v 6

Iar cel mai proeminent lucru este că El se va naște în Betleem, în Efrata. Prin cuvintele sale, profetul prezintă Betleemul ca un loc special, care reflectă câteva adevăruri mari despre Cel ce avea să se nască în această localitate.

### **I. Rolul Domnului Isus ca pâine a vieții**

Cuvântul Betleem este un cuvânt ebraic compus și înseamnă *Casa pâinii*. Era numele străvechii localități Efrata de pe vremea patriarhilor. Efrata înseamnă *roditor*. Amândouă indică, aruncă raze spre același rol al Domnului Isus ca Pâine a vieții.

#### *1. prin faptul că El s-a pogorât din cer*

Iosua 6:51, mana din pustiu era doar o prefigurare (Iosua 6:32.49,50). Pământul fără Hristos era ca Betleemul în foamete când familia lui Elimelec pleacă în Moab. Dar când Dumnezeu a cercetat Betleemul, câmpurile lui Boaz au putut oferi pâine tuturor celor flămânzi.

#### *2. prin faptul că s-a oferit ca preț de răscumpărare*

Scopul venirii prin naștere a Domnului Isus în Betleem, a fost să se ofere pe Sine ca preț de răscumpărare. El este preilustrat prin persoana lui Boaz, rudenia care este gata să depună prețul pentru răscumpărarea Naomei și străinei Rut și să le aducă în propria sa familie. Pentru aceasta trebuiau împlinite cuvintele din Iosua 12:24. S-a dat la moarte și așa a devenit *Pâinea* după care flămânzeau străinii, înfometajii și dezmoșteniții. Iosua 6:52,54. De atunci răsună chemarea din Isaia 55.

#### *3. prin faptul că este primit prin credință*



A mânca și a bea înseamnă a primi prin credință. El s-a oferit, dar trebuie primit (Iosua 1:12,6:53 și v.35.). Marea parte a Betleemului a rămas pustie și goală *pentru că nu era loc pentru El*. Grajdul însă, ieslea care L-au primit s-au umplut în așa fel încât L-au putut oferi lumii ca Cel ce satură sufletul flămând după mântuire.

Privind mai departe locul nașterii Mântuitorului, Betleemul, acesta reflectă:

## II. Rolul Domnului Isus ca Cel ce transformă

### 1. *amărăciunea se transformă în dulceață*

Reîntorcându-se pe străzile Betleemului, Naomi (cea plăcută), săracă acum și descăruțată, cere acum concetățenilor ei să nu-i mai zică Naomi, ci Mara (amărăciune).

Reîntorcându-se în *casa pâinii* prin *răscumpărătorul* Boaz, viața ei devine iarăși plăcută. (Rut 4:13-17).

### 2. *străinul se transformă în membru al familiei*

Decizia de a merge cu soacra ei la Betleem face din străina Rut, moabita, o persoană din poporul Domnului. Ba mai mult, prin Boaz, răscumpărătorul, ea ajunge să intre în spița de neam a Mântuitorului, devenind membră a casei lui David. Așa este transformat cel ce vine la Domnul, răscumpărătorul din Betleem. (Efeseni 2:11-22).

### 3. *săracul devine bogat* (sărăcia se transformă în belșug).

Reîntorcându-se la Betleem, Naomi și Rut trebuie să ia poziția celor lipsiți. Pierduseră totul. Acolo însă au părăsit totul, deoarece răscumpărătorul, Boaz a luat asupra lui sărăcia lor și le-au îmbogățit cu bogăția sa. (Rut 4:4-12). Ce portret minunat al Mântuitorului care a luat asupra Sa toată mizeria noastră și ne-a îmbogățit cu belșugul bogățiile Sale și cu moștenirea cerească (Rom.5:1-6).

Lumina strălucitoare a Betleemului reflectează și:

## III. Rolul Domnului Isus ca Împărat

Încă de la nașterea Sa, Domnul Isus a fost recunoscut ca Împărat. Magii veniti din răsărit întrebau unde este împăratul de curând născut al iudeilor ? Iar lui Pilat, Domnul confirmă: *Da, Eu sunt împărat*. De aceea s-a născut în cetatea de origine a lui David.

### 1. *al unei împărății cerești*

De aceea, El nu are de luptat împotriva lui Irod și a romanilor. Împărăția lui e cerească și începe prin a se instala în inimile oamenilor și apoi se dezvoltă până va cuprinde tot universul (Rom.14:17). Oricine poate primi și poate intra în această împărăție.

### 2. *al unei împărății a neprihănitii și păcii*

În cele mai multe cazuri, monarhii au împărțit pe pământ prin asuprire, cuceriri și nedreptăți. Împăratul născut în Betleem va domni cu pace și neprihănire, cu dreptate (Mica 5:4-5). Pentru că orice nedreptate va fi îndepărtată. Isaia 11:1-9 prezintă coordonatele domniei Sale.

*3. al unei împărății veșnice.*

Istoria este mărturia împărățiilor și a sistemelor de guvernare care s-au ridicat pentru o vreme și apoi s-au prăbușit. Unele, de abia dacă mai sunt pomenite. Nu așa este cu Împărăția Celui născut în Betleem. Ea este veșnică (Luca 1:32-33). Napoleon, exilat pe insula Sf. Elena, spunea: *Eu și Macedon ne-am clădit împărățiile pe putere și ele s-au prăbușit. Hristos și-a zidit-o pe dragoste și a lui rămâne.* Nu vrei să fii parte a acestei împărății ?

Încheiere:

Betleemul aruncă lumini strălucitoare de-a lungul istoriei și-L prezintă cu reflecțiile Sale scilicet pe Cel care era menit să fie *Lumina care luminează neamurile și slava poporului Tău Israel* (Luca2:32).

## NAȘTEREA MÂNTUITORULUI (Luca 2:1-7)

Sărbătoarea Crăciunului sau a încarnării (întrupării Cuvântului, Ioan1:1-14) este o sărbătoare deosebită pentru fiecare creștin, și plină de bucurie, an de an este sărbătorită. Această sărbătoare umple de bucurie inimile, casele și bisericile pentru că în ea se celebrează venirea Mântuitorului. De aceea, de fiecare dată, reperatele acestui eveniment, redat de evangheliști în Noul Testament resfrânge noi și noi lumini cerești care încălzesc sufletul oamenilor. Astfel Luca prezintă în textul dat:

### **I. Timpul nasterii Mantuitorului**

#### *1. timpul stabilit de Dumnezeu.*

El este deasupra timpului și este chiar stăpânul timpului și fiecare lucru își are vremea sa. Galateni 4:4, ne arată că a venit împlinirea vremii.

#### *2. timpul prezis de profeți*

Este minunat faptul că Domnul Cel Veșnic a dezvăluit oamenilor parte din planul Său. Genesa 3:15. El însuși profetește că Mântuitorul care va zdrobi capul șarpelui este din *sămânța femeii*. Isaia arată că

Mesia se va naște din fecioară, Mica precizează locul nașterii, iar Daniel întrezărește timpul. Crăciunul este sărbătoarea frumoaselor împliniri profetice în ce privește timpul nașterii Mântuitorului.

*3. timpul celei mai acute nevoi*

O fugară privire în istoria premergătoare nașterii Mântuitorului, scoate în evidență decăderea poporului Israel, păcătoșenia oamenilor, în general și corupți din societatea imperiului roman. O lume întreagă suspina după Cel ce avea să vină. Să privim timpul nașterii Mântuitorului și să dăm dreptate Cuvântului care și azi afirmă în dreptul fiecăruia: *este timpul ca El să lucreze.*

## **II. Locul nasterii Mantuitorului**

În ce privește locul nașterii Mântuitorului, evanghelistul Luca face două precizări: S-a născut în Betleemul Iudei și că S-a născut într-o iesle, într-un grajd pentru că în casa de poposire nu era loc pentru El (Luca2:4,7). Au aceste precizări vre-o importanță ? Da.

*1. pentru că ne arată originea pământească a Domnului*

El provine din Iuda, din familia lui David, din casa părintească (Romani1:3,4), de aceea se împlinesc la Crăciun cuvintele lui Isaia 9:6. *Și Domnia va fi pe umărul lui.* Locul nașterii ne arată și

*2. menirea Lui pe pământ.*

Menirea lui era să fie pâinea vieții. Nașterea Sa în Betleem (Casa Pâinii), s-a întâmplat să umple casa pâinii cu pâinea vieții. El era pâinea care s-a pogorât din cer. Locul de asemenea ne arată:

*3. puterea Sa de transformare*

Domnul Isus S-a născut într-un grajd, o peșteră de vite. Aceasta însă a fost transformată în timpul prezenței Împăratului Măririi. Astăzi pe locul nașterii se ridică o biserică.

## **III. Semnificatia nasterii Mantuitorului.**

Este o altă latură a istoriei Mântuitorului. Eveniment petrecut la timpul stabilit și întocmai pentru că a fost deosebit de semnificativ .

*1. nașterea Sa a însemnat coborârea lui Dumnezeu pe pământ*

El era cu adevărat Dumnezeu (Ioan 1:1-3). Era soluția finală a Tatălui în planul de mântuire (Evrei 1:1-3).

*2.Nașterea Sa a însemnat oferirea prețului răscumpărării omenirii*

Pentru a răscumpăra omenirea de păcat, era necesar ca Cineva să moară pentru păcatele lumii. Trebuia să fie însă un om fără nici un păcat și un om care să poată include pe toți păcătoșii și apoi să fie în stare să biruie păcatul prin moarte și înviere. De aceea trebuia să fie și Dumnezeu adevărat. Toate acestea s-au realizat prin întruparea Mântuitorului, moartea Sa ispășitoare și învierea Sa glorioasă. (Filipeni 2:6-11).  
Avem așadar, toate motivele să ne bucurăm de nașterea Mântuitorului.

**Amin.**

## **ÎNȚELEPȚII CRĂCIUNULUI (Matei 2:1-11)**

Istoria magilor din răsărit, care au venit să se închine, pruncului născut în Betleem, este binecunoscută și centrală în cadrul prezentării evenimentelor nașterii Mântuitorului. Ea arată că încă de la început Domnul Isus, s-a regăsit și în centrul preocupărilor oamenilor înțelepți. Magii veniți din răsărit, constituie portretul înțelepților crăciunului, să-i privim:

### **I. Cautatori sinceri (v. 2)**

Ei îl caută pe Împăratul de curând născut al iudeilor

#### **1. potrivit revelației**

Aceasta a fost în modul în care Dumnezeu s-a descoperit în mod universal, tuturor oamenilor prin natura înconjurătoare (Ps.119). În mod specific, lor li s-a arătat prin lumina stelei care a apărut la Răsărit. Desigur, ei cunoșteau și vechile scrieri despre Cel ce se va ridica din Iacov ( Numeri 24:17), iar ei îl caută ca grecii altădată, care au zis ucenicului: *Domnule, am vrea să-L vedem pe Isus*. Toți câți l-au căutat sinceri, L-au găsit.

#### **2. Potrivit cu călăuzirea divină**

Dumnezeu a pus pe bolta cerului o stea specială. Astronomul Kepler spunea că s-au făcut calcule și cercetări care indică faptul că la vremea nașterii Mântuitorului, s-a intercalat o joncțiune între Jupiter, Marte și Saturn și a conținut acea strălucire numită *steaua magilor*. Oricum, Dumnezeu i-a călăuzit printr-o stea la Betleem. El are felul Lui de a lucra. Se spune că John Bunyan care era un mare blestemător de Dumnezeu, s-a întors la Domnul auzind trei credincioase vorbind în stradă

despre felul exprimării Tatălui Ceresc. Ce joncțiune strălucitoare ce conduce la Hristos !

**3. Potrivit cu oportunitatea**

Magii n-au neglijat ocazia, când au aflat au pornit la drum. Iată o dovadă a înțelepciunii. Dumnezeu oferă și azi ocazia fiecăruia ( Matei 11:25-28. Isaia55:6).

**II. Închinători evlaviosi (v.2b, 11)**

Dumnezeu a răsplătit căutarea lor, deși au avut momente de ezitare, dar l-au găsit. De ce-L căutau ? Să i se închine. Ce au făcut când l-au găsit ? S-au închinat, ei sunt închinătorii evlavioși.

1. *cu credință deplină*

Ei au găsit pe Maria, pe Iosif și un prunc, însă i S-au închinat ca unui rege. *Și fără credință este cu neputință să i te închini lui Mesia cu adevărat.*

2. *cu dăruire deplină*

Ei și-au deschis visteriile și i-au adus daruri: aur, tămâie și smirnă. Unii spun că aceste daruri reprezintă considerația demnităților Mântuitorului de preot, profet și rege. Oricum, din ceea ce-i aducem Domnului, se vede ce considerație îi acordăm. Dacă îi aducem inima și închinarea noastră, atunci înseamnă că este regele nostru (Psalmul 45:10-11)

3. *cu multă jertfă*

Darurile aduse au fost scumpe. De obicei, oamenii vin la Domnul Isus să primească ceva. Adevărații închinători vin să aducă ceva Domnului. David nu vroia să aibă o religie care să nu coste.

**III. Ascultători de Dumnezeu (v.12)**

Cine a întâlnit pe Domnul Isus și i S-a închinat cu adevărat, intră sub această relație cu Dumnezeu. Dumnezeu îi comunică iar el ascultă ce spune Domnul.

1. *fără a mai fi robi ai împrejurărilor*

Întâmplător au intrat magii pe la Irod care voia să-i facă uneltele sale, dar acum nu se mai poate folosi de ei.

2. *fără a mai ține cont de urmări*

Ocolirea lui Irod putea să-i coste, dar ei au știut că mai mult face ascultarea de Dumnezeu.

3. *fără nici o ezitare*

Au ales un alt drum. Drumul celor ce au trăit momentele împlinirilor în Hristos, este unul singur. Cei care-L caută, I se închină și Î-L ascultă, sunt cu adevărați înțelepți.

**Amin.**

### **Predica de Revelion**

O alta ocazie deosebita pentru proclamarea Mantuitorului si a Cuvantului Sau cel Sfânt este si ocazia încheierii unui an si începerea anului nou. In asemenea momente sufletul uman se sensibilizeaza si se deschid pentru Cuvantul Scripturii, de aceea sa nu ezitam a predica cu inflacarare in asemenea ocazii.

### **ANALIZA PROPRIULUI TRECUT**

Text: *Ieremia 2:13-23 (a)*

Seara zilei sfârșitului de an este întodeauna potrivită pentru o privire retrospectivă asupra vieții. A mai trecut un an și aceasta ne da ocazia sa ne cercetam pe noi înșine ( 2Corinteni 13:5).

Profetul Ieremia îndeamna poporul lui Iuda (Ieremia 13:23a). Îndemnul este potrivit si ne dezvoltă la câteva adevăruri:

#### **I. Trairea omului lasa urme.**

Nu se încheie totul odată cu ultimul tic-tac al orei, zilei, săptămânii, lunii, anului.

##### *1. în propria conștiință*

Romani 2:15. Omul este dotat cu această capacitate de a-și evalua faptele. Ele ne înscriu în conștiinta, care, sau te îndreptățește sau te dezaprobă.

##### *2. în conștiința celor din jur*

Poate că cei ce ne înconjoară nu pot sa ne spună cum apreciază comportamentul nostru, (soția, soțul, copiii, vecinii, prietenii, dușmanii), însă în conștiința lor se înscriu faptele noastre, atitudinile, vorbele, oare ce ar avea de spus ?

##### *3. în cartea faptelor din ceruri.*

Biblia spune ca faptele și chiar vorbele sunt înregistrate în ceruri, în cărți. Eu nu știu cum, dar asta este și acolo se înscrie întocmai. Și de

acolo ori sunt șterse în urma pocăinței și credinței în Sângele Domnului Isus, ori vor fi luate în considerare la judecata de apoi. Apocalipsa 20. Să încercăm, la cumpăna dintre ani să avem curajul să urmăm aceste înregistrări.

Cercetând cu atenție îndemnul profetului, mai putem observa:

## **II. Omul trebuie sa-si cerceteze evidentele traiirii sale.**

*Privește-ți urma* spune Dumnezeu. Imperativ. Și sunt câteva domenii care nu suferă niciun fel de amânare.

### *1. privitor la raportul său cu Dumnezeu*

Din natura sa, omul este în vrășmășie cu Dumnezeu, însă poate sa se împace cu El. A mai trecut un an de ostilitate ? Când te vei împăca cu El ? Cel împăcat să asculte de El!

### *2. privitor la viața bisericească*

A fi membru în biserică însemnează a fi mădular în trupul sfânt al lui Hristos. Cum stăm cu prezența, implicarea în lucrare (mădularele lui Hristos nu trebuie să fie paralizate), duminica ? De ce venim la biserică ? Să primim numai ? Să fim gata să dăm Efeseni 4:16. Ce poți spune despre viața ta de biserică ?

### *3. privitor la viața de familie*

În ce situație ne găsim ca părinți, ca și copii, ca soț, ca soție ? A fost anul acesta ceea ce a intenționat Dumnezeu ?

Ex: Un *credincios* predica într-o biserică cu mult patos. Dintr-o dată s-a oprit și a stat jos. Cineva a întrebat: ce s-a întâmplat ? I s-a răspuns: *A intrat soția lui*. Într-adevăr, pe la ușa soția lui spunea: *nu-l ascultați ca minte!*

### *4. privitor la cei din jur*

1 Timotei 3:7. Să fim o bună mărturie. Să ne privim urma pașilor în toate laturile vieții.

## **III. Analiza propriului trecut trebuie sa conduca la solutionarea problemelor.**

Nu facem bilanțul de dragul bilanțului, ci de dragul soluționării.

### *1. prin comunicare personală*

Biblia încurajează acest mod de tratare, personal cu Dumnezeu și cu semenii.

### *2. prin pocăință personală*

Ce soluție minunată la care ne cheamă El (Isaia 1:16-20). Există soluție sigură pentru problemele noastre.

### *3. prin credința în sângele Domnului Isus.*

Ioan Botezătorul a avut harul să-L prezinte lumii pe Cel ce era soluția lui Dumnezeu pentru problemele oamenilor și a zis: *Iata Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii*. Ioan 1:29. Iar Apostolul Pavel a spus: *În El avem răscumpărarea, prin sângele lui iertarea păcatelor*. Să îndrăznim să privim în trecutul nostru ori cât ar fi de negru, să-l cercetăm sub toate aspectele și soluționându-ne problemele și să punem bazele solide ale unui an nou și fericit.

**Amin .**

### **Secretele succesului în viața spirituală de-a lungul anului nou 2Corinteni 4:16-18.**

Cu fiecare zi din an este bine să ne punem mâna strășină la ochi și să scurtăm cărarea șerpuitoare cu urcușurile și coborâșurile celor 365 de zile ale noului an și să ne întrebăm dacă vom ajunge cu bine la sfârșitul anului. Iata secretele succesului de-a lungul anului.

#### **I. Reinnoirea permanentă a vieții spirituale (v.16)**

Se spune că la fiecare șapte ani, toate celulele din organismul uman se reînnoiesc. Cu atât mai mult e necesară o permanentă reînnoire lăuntrică.

##### *1. deoarece există o consumare permanentă*

Viața creștină consumă ființa lăuntrică, stoarce de puteri pe credincios. Agonii, încercări și sunt multe ispite. De exemplu: Domnul Isus în Ghetsimani- deci, trebuie reîncărcate bateriile !

##### *2. deoarece există această posibilitate*

Când muncim cu greu, devenim epuizați, în trupul nostru vremelnic. Hrana bună, odihna, somnul împreună ne refac puterile. Tot așa există posibilitatea de a ne refaceputerile lăuntrice. Harul lui Dumnezeu ne stă la îndemână. Dragostea Sa, cântarea despre iubirea Sa: *mai dulce-i din an în an ... sângele Domnului Isus stă la dispoziția noastră* (1Ioan 1:9 și 2:1).

##### *3. deoarece aceasta așteaptă Domnul Isus de la noi*

El dorește ca noi să fim întodeauna aplecați pentru trăirea după voia Sa, pentru slujirea Sa și pentru întâmpinarea Sa, aceasta poate fi oricând.

Există un act secret care garantează succesul vieții spirituale în noul an.



## **II. Interpretarea corecta a incercarilor (v.1)**

De cele mai multe ori, creștinii se epuizează și unii se prăbușesc atunci când vin încercările care se profilează în fața lor ca niște munți de netrecut. Apostolul Pavel ne dă aici un model nemaipomenit în ce privește felul cum trebuie interpretate încercările.

### *1. ele sunt ușoare*

Sunt întodeauna cântărite de mâna lui Dumnezeu. Nu vor fi mai mari decât harul și puterea acordată credinciosului.

### *2. ele sunt de scurtă durată*

Numai cât este de necesar de scurtă durată, de exemplu: aurarul aruncă aurul în cuptor și veghează cu multă grijă, lăsându-l numai până când zgura este aleasă, apoi îl scoate repede și-l prelucrează

### *3. ele sunt profitabile*

*Lucrează pentru noi o greutate veșnică de slavă.* Întodeauna încercările au împins pe adevăratul credincios înainte. De exemplu: Iosif după toate necazurile cu frații lui a ajuns să fie guvernator într-un chip minunat.

Să interpretăm corect încercările !

În sfârșit, un alt secret care ne ajută în viața spirituală de-alungul anului este:

## **III. Urmărirea valorilor eterne (v.18)**

Noi suntem ispitiți să privim la lucrurile efemere, dar nu să ne ațintim privirile la adevăratele valori:

### *1. deoarece cele vremelnice sunt efemere*

Ele trec odată cu timpul. Aurul, argintul, averile, pozițiile, toate sunt doar pentru o vreme, să nu ne înșelăm !

### *2. deoarece cele vremelnice sunt numai mijloace*

Lucrurile care se văd ne sunt data cu scopul atingerii adevăratei ținte. Apostolul Pavel a socotit totul ca un gunoi, pentru că îl avea pe Domnul Isus Hristos. Timpul ni s-a dat ca să câștigăm valorile veșnice.

### *3. deoarece numai așa le putem avea pe cele eterne*

Ele sunt valori inestimabile, să moștenești cerul, să fii cu sfinții, să fii cu El în veșnicie. Acolo unde limbajul omenesc nu poate reda frumusețea.

De exemplu: Moise avea ochii ațintiți spre răsplătirile eterne și a renunțat gloria Egiptului.

Încheiere:

Nu știm câți vom mai ajunge să sfârșim acest an pe care l-am început, dar există garanții mărețe pentru succes în cele spirituale pentru cei care înțeleg

reînnoirea permanentă, interpretarea corectă a încercărilor și care au ochii ațintiți în glorie

**Amin.**

## **Recenzii**

Vasile Talpoș, *Studiu Introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament* (Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999).

Autorul, prof. Dr. Vasile Talpoș, abordează studiul introductiv al Vechiului Testament pornind de la premisa că, prin Cuvântul lui Dumnezeu, omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu și planul pe care El îl are cu omul. O cunoaștere temeinică a Sfințelor Scripturi constituie însă și una din condițiile majore pentru creșterea spirituală a oricărui credincios. În același timp o cunoaștere aprofundată a Scripturii este esențială în comunicarea mesajului divin către toți cei ce au nevoie de mântuire și de hrană spirituală pentru sufletele lor.

Cartea *Studiu introductiv in Legea, Istoria si Poezia Vechiului Testament*, este un răspuns la nevoia acută de literatură teologică autohtonă, și se adresează tuturor slujitorilor spirituali din bisericile noastre dar mai ales studenților teologi și păstorilor. Obiectivul cărții este prezentarea sumară a primelor trei secțiuni importante ale Vechiului Testament: legea, istoria, și poezia Vechiului Testament.

Prezenta lucrare, spre deosebire de majoritatea studiilor Vechiului Testament care sunt influențate de critica textuală și părerile liberale, susține: inspirația divină, autenticitatea, veridicitatea și istoricitatea scrierilor Vechiului Testament. Datorită acestui mod de abordare, o astfel de lucrare este necesară atât pentru credinciosul obișnuit, dacă ținem cont de confuzia produsă de introducerea a tot mai multor ipoteze liberale în studiul Vechiului Testament, cât și pentru teologii și păstorii evanghelici în confruntarea cu opiniile teologilor liberali care pun sub semnul întrebării autoritatea Vechiului Testament și relevanța acestuia pentru viața religioasă.

În capitolul introductiv al cărții sunt lămurite câteva particularități legate de studiul Vechiului Testament cum ar fi: definiția, terminologia, izvoarele și motivația studiului. Apoi în introducerea generală sunt prezentate elementele comune tuturor cărților Vechiului Testament: originea, autenticitatea, inspirația, scrierea, păstrarea și transmiterea manuscriselor originale, canonizarea și traducerea. Mai simplu spus în cadrul introducerii generale este descris modul în care a ajuns Biblia la noi, în forma pe care o avem azi. Cea mai mare parte a studiului este consacrată introducerii speciale. Aceasta se ocupă cu cercetarea elementelor comune fiecărei cărți, în parte, cum ar fi: numele, titlul și

tema cărții, autorul, timpul scrierii, scopul și conținutul cărții. Aceste elemente sunt tratate în studiul fiecărei cărți aparținând primelor trei colecții de scrieri menționate mai sus.

Ținând cont de faptul că scrierile, care constituie obiectul acestui studiu, datează dinaintea erei creștine, cu împrejurări naționale, politice, sociale și istorice specifice, în care au trăit scriitorii și persoanele prezentate, se poate afirma că un asemenea studiu este indispensabil în înțelegerea legii, istoriei și poeziei Vechiului Testament.

*Lector univ. drd. Daniel Mariș*

\*

Ioan Bunaciu, *Exegeza Textelor Biblice Controversate* (București: Editura Universității din București, 1999).

Această carte a seniorului dascălilor Institutului Baptist București, așa cum afirmă de altfel și autorul, este rodul multor ani de confruntări cu diferite idei, păreri, opinii în ce privește interpretarea anumitor pasaje mai dificile ale textului biblic. Cursul și mai apoi cartea a venit din nevoia de a întâmpina, pe arena exegetică, din perspectiva autorului, diferitele doctrine și specificități confesionale. Din acest motiv, cartea s-ar încadra în domeniul teologiei contextuale practice. Într-o oarecare măsură, cursul și cartea au contribuit, de-a lungul timpului, la cristalizarea unei identități baptiste și implicit la trasarea limitelor între confesiunea baptistă și celelalte denominațiuni care au activat în România în acest dialog interreligios. Problematicele ce o ridică Martorii lui Yehova, Adventiștii, Romano-Catolicii, Ortodocșii, Charismaticii și Penticostalii este prezentată în această carte foarte atent, semnele de întrebare ridicate de argumentarea autorului fiind de mare folos în clarificarea opiniilor și transformarea lor în certitudini.

Cartea este clădită prin îmbinarea unei prezentări succinte a opiniilor diferite de cea a autorului cu explicații ale domniei sale. Astfel, sunt tratate douăzeci și șase de probleme cu care se confruntă lucrătorii bapțiști în practica pastorală. Printre învățăturile prin care se identifică bapțiștii din România, se numără următoarele: Împărăția lui Dumnezeu nu are o formă materială, ci una spirituală; mileniul este o perioadă în era Bisericii care devine mai intensă în misionarism, dar și în martiri; iadul este un loc de chin ș.a.

În dialogul interreligios, cartea aparține domeniului în care sunt prezentate diferențele confesionale, în felul acesta contribuind la o abordare serioasă pe baze scripturale și nu numai, a acestora. Din punctul de vedere al formei, se poate spune că ar fi fost de dorit ca această carte să aibă și un index tematic.

Pentru toți credincioșii de alte confesiuni decât cea baptistă, cartea pune un semn de întrebare asupra aspectelor intime religioase, încercând să sugereze unele răspunsuri prin analiza Scripturii. Se recomandă ca această carte să fie citită de toți liderii creștini

bapțiști și chiar a creștinilor obișnuiți care se confruntă cu argumente doctrinare, ce aduc prejucii lucrării acestora.

Prep. drd. Daniel Gherman

\*

Otniel Ioan Bunaciu, *Între vremuri: O prezentare a vieții lui Karl Barth și o introducere în teologia Cuvântului* (București: Editura Dorotea, 1999).

Cartea reprezintă o noutate pe piața teologică românească prin prezentarea persoanei și teologiei lui Karl Bart. Abordarea unui astfel de subiect și personaj este o acțiune de curaj mai ales când teologia lui Bart a căzut în desuetudine chiar acolo unde a fost elaborată, în Occident. Persoana lui Bart este controversială. Susținător al ideilor socialiste care au avut un puternic vot de blam prin căderea comunismului în țările din Estul Europei și în Rusia, cu greu ar câștiga interesul intelectualității pentru cumulul de imagine negativă afectivă. Totuși autorul, dr. Otniel Bunaciu, ne cere, prin această carte, să nu ne repezim la judecăți pripite, până nu cunoaștem ceea ce a rămas din prezența pământeană a lui Bart, adică teologia sa: o teologie care se naște din zbatere. Zbaterea între o neputință a teologiei liberale care a pactizat cu ideologia nazistă și o teologie conservatoare care nu mai era la modă pentru haina academică. Parcurgând acest proces de regăsire, Bart este sensibilizat de nevoile sociale ale oamenilor și, cu spectrul ideologiei național-socialiste care a fost până la urmă o emanație a unei societăți democratice, se aruncă într-o altă extremă, cea socialistă, căreia îi va rămâne fidel toată viața. Interesant este că, prea curtenitori, susținătorii acestei ideologii nu au fost cu el, ci așa cum punctează autorul studiului, “traducerea, producerea și tipărirea de literatură teologică era considerată o contribuție nepotrivită demersului ideologic al vremii.” Astfel, nici Bart nu a scăpat cenzurii Cezarului; o singură dată a fost invitat la Cluj, în anii șaiszeci, pentru câteva prelegeri. Se spune că Charles Darwin și-a elaborat teoria evoluției pe când era doborât de durerea morții fiului său. Se pare că Bart, după ce i-a încetat admirația pentru dascălii săi, odată cu subordonarea acestora ideologiei lui Hitler (remarcabil cartea conține traducerea din original a “Declarației teologice de la Barmen”), se regăsește prin întoarcerea la cuvântul revelat în Isus Christos. Bart este un manifest care invită intelectualul mileniului trei din țara noastră să se gândească profund ce posibilitate de supraviețuire mai are când pe Dumnezeu l-a lepădat, dintr-un extremism a ieșit ca să ajungă într-un altul, al naționalismului ce are ca dogmă o religie formală din care Isus, revelația lui Dumnezeu este blocată de sfinți și de intervenția lui Antichrist. Iată de ce orice cugetător are nevoie de a intra în contact cu lucrarea prezentată pentru a găsi, dacă nu pe cărarea Ortodoxiei, cel puțin pe cea a Neo-ortodoxiei pe Isus Christos.

