

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

formare pentru slujire



JURNAL TEOLOGIC

Volum 7, 2008

Colectivul de redacție

Directori:

Prof. dr. Vasile Talpoș, Prof. dr. Otniel Ioan Bunaciu

Redactori:

Conf. dr. Sorin Sabou, Lector dr. Daniel Mariș, Lector dr. Corneliu Boingeanu

Consiliu editorial:

Lector dr. Octavian Baban, Lector dr. Samuel Bâlc, Asist. drd. Daniel Gherman, Asist. drd. Sorin Bădrăgan

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România

tel. 021-3159108, e-mail: jurnalteologic@gmail.com

Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacției. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se așteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar baptist și să constituie o contribuție în domeniul teologic abordat. Colectivul de redacție va analiza fiecare contribuție și contributorii vor fi informați dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Editura Cartea Universitară

Str. Hiramului nr. 11, sector 3, București, telefon: 021 589 1055

e-mail: office@carteauniversitara.ro, www.carteauniversitara.ro

© Copyright Editura Cartea Universitară

Editură acreditată de *Ministerul Educației și Cercetării prin Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior*

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Cartea Universitară, 2008

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)
3. Boingeanu, Cornel (coord.)

CUPRINS

J. Andrew KIRK

Bringing Good News to the Poor 4

Sorin SABOU

Cristos ca εἰκὼν al Dumnezeului nevăzut (Col. 1:15) 35

Octavian BABAN

Analiza narativă și discursivă în antropologia Noului Testament 43

SamuieI BÂLC

Doctrina Sfintei Treimi în Biserica de răsărit și apus în perioada patristică 61

Sorin BĂDRĂGAN

Studiu comparativ al ecleziologiilor luterană, reformată, și anabaptistă 86

Florin FLORESCU

Design și semnificație în creația lui Dumnezeu 135

Constantin GHIOANĂ

Evangelizarea relațională 151

Theodor Ioan COLDA

Înspre o teologie a Exodului în Evanghelia după Ioan 169

Florin VANCEA

Mesajul predicatorului și predicatorul mesajului 211

BRINGING GOOD NEWS TO THE POOR

J. Andrew KIRK

Former Senior Lecturer in Missiology at

University of Birmingham U.K.

This text is part of the symposium on poverty and the poor, organised by the Institute for Faith and Education of Baylor University and recently held on the University's campus. It may be quoted, but only with the express permission of the author, whose email address can be found at the end.

Introduction

“Go and tell John what you have seen and heard: the blind receive their sight, the lame walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised, the poor have good news brought to them” (Luke 7.22)

My task in this presentation is to offer a theoretical framework for considering a practical Christian response to poverty as an integral part of the Church's calling or mission, an inescapable element of its very *raison d'être*. From the outset, we should remind ourselves that we are speaking of the poor, who are real people living in concrete situations all over the globe, not just about poverty as an abstract concept. Poverty is experienced by actual human beings, created in the image of God. Whether they live close by or

at a distance, they are our neighbours (Lk. 10.29-37). They belong to families like us; their needs are the same as ours. However, unlike most of us, they have been born into circumstances that have given them little or no opportunity to escape from the humiliating cycle of poverty in which their community is trapped.

I will begin by highlighting three important aspects of this theme, which will set the direction for all that follows. First, the reality of the poor is taken seriously in the whole of the Bible. It might be an exaggeration to say that they appear on every page. Nevertheless, as we shall see, their plight is seen as a major concern in every strand of literature,¹ especially in the ministry of Jesus Christ (see, for example, Lk. 4.18; 6.20; 11.41; 12.33; 14.13).

Secondly, from its very beginning the Church has shown a special care for the poor. Early in its life, the diaconal ministry was given prominence. The main task of the deacons was to attend to the sick and aid the poor. In the second and third centuries, churches cared for the sick during plagues that afflicted significant portions of population in the Mediterranean basin. Later, "monasteries were well known as places of hospitality and refuge during the cataclysmic events of the great migrations during the fifth,

¹ The Law, the Prophets, the Wisdom literature, the Gospels and Epistles.

sixth and seventh centuries".² Most of the oldest established educational institutions in Europe, sponsored by Christian communities, began their life by giving free tuition to children of the poor. In its origins the Pietist movement of the 17th and 18th centuries paid special attention to the social responsibility of Christians. People like Philipp Spener and Hermann Francke raised awareness among rulers, Church leaders and ordinary people of their responsibilities towards those living in conditions of extreme poverty. Francke, in particular, created many institutions for the alleviation of poverty, not least those that promoted education. The modern mission movement has spent much time and energy in attending to excluded and oppressed peoples, such as lepers, outcasts, abandoned children and young girls exploited in religious prostitution.

Thirdly, in the last 40 years or so, Christians of all persuasions have moved noticeably from just having a concern to alleviate poverty to issues of justice and liberation. Thus, whilst continuing to serve the immediate needs of people for health care, adequate supplies of nutritious food and clean water, proper drainage, solid housing, ante-natal and post-natal care of young mothers, and for the acquiring of skills (such as carpentry, electrical work, agriculture, book-keeping and clothes' manufacture), they have also stressed

² See, Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2004), p. 369.

issues of economic exploitation, political corruption, lack of fair trade, long-term debt and the paucity of capital spent on infrastructures that will benefit marginalised communities. Charity has become a suspect word; whilst justice is rhetorically approved.

The Nature of Poverty

As we live in a technical world, given to measuring reality by means of statistics, we tend to create definitions in terms of figures. Thus, to be categorised as poor, a person needs to belong to a household whose annual cash income is less than 50% of the national average.³ Within this group there are further categories, of which the largest is called the 'ultra poor' or the 'vulnerable poor'. These are people who cannot work – the elderly, the disabled and children – or those who are dependent on seasonal work, because they have no productive resources of their own (land, skills, capital, or tools) to earn for themselves an adequate income.

³ J. Remenyi, *Where Credit is Due* (London: Intermediate Technology Publications, 1991), p. 3. Clearly, the national average depends on the relative wealth of the country in question. Thus, this indicator measures inequality rather than absolute poverty. An example of a standard measurement of poverty, applicable to all situations, would be a daily intake of food less than is required to sustain the human body (approximately 2000-2500 calories for an adult male).

Usually, the poor are spoken about in terms of *quantity of life* criteria; they are judged to be poor in terms of an absence of life-sustaining goods and services – such as adequate food, housing, clothing and health-care. There are, however, also important *quality of life* factors, which are both the cause and the result of material deprivation. Some of these are proper access to decision-making processes, redress against violence and bureaucracy in a properly respected process of law, opportunities for education and training, a healthy environment, regular paid employment, physical and social security. Important as material circumstances are, social conditions may be even more fundamental in describing the character of poverty. ‘By “the poor” is meant all suffering people condemned to live under inhuman conditions with little or no opportunity to influence their fate themselves.’⁴

So far, definitions of the poor tend to stress impersonal, external factors. However, when we turn to Biblical references, we are confronted with a different set of criteria. In the Old Testament, there are five words in Hebrew translated into the Greek version (the Septuagint) with the one word *ptochos*, also the preferred designation of the poor in the NT. In each case, the word carries a strong ethical implication. The poor are needy, destitute, having to beg, be-

⁴ Risto A. Ahonen, *Mission in the New Millennium* (Helsinki: The Finnish Evangelical Lutheran Mission, 2000), p. 236.

cause they have been dispossessed of their rightful place in the social community to which they belong:

“The word becomes generally synonymous with the socially poor, with those without land. That such poverty has been caused by disinheritance or unlawful injury and not by the person’s own fault is shown by its being contrasted with violence, not riches.”⁵

This is why God lays upon his people a special responsibility to ensure that there are no poor in the land (Deut. 15.7-11). As poverty is caused largely by some people’s desire to gain excessive riches at the expense of others, it can be ended by people’s determination to share resources equitably. The poor exist, because they have been deprived by others of the means of livelihood.

There is another kind of poverty recognised in Scripture – being ‘poor in spirit.’ (Matt. 5.3). This is depicted in two contrasting ways. The poor are those who consciously yearn for God’s coming reign of justice (*mishpat*) and well-being (*shalom*) and for God’s gift of salvation from sin and failure. They are those who humbly cast themselves upon the unfailing care and compassion of God as the only one guaranteed to protect them from destitution and despair (Psa. 146.7-9; 147.6). However, those who ignore God and live for pleasure are also poor (Prov. 21.17). They are those who trust in their possessions, but are never satisfied (Lk.

⁵ Colin Brown (ed.), *Dictionary of New Testament Theology, Volume 2*, Article, ‘Poor’ (Carlisle: Paternoster Press, 1986/2), p. 821.

12.15). They accumulate wealth through excessively hard work or through speculative ventures, only to see it evaporate (Eccl. 5.10-14).⁶ Their lives are described as ultimately meaningless, a chasing after wind.

The Consequences of Poverty

The poor generally have no power in society to influence the important economic and political decisions that could change their situation. They suffer the effects of the policies decided and enacted by those who control the organs of power, the ruling classes. In ancient Israel, these were the retainers of the royal court, the large landowners, the money-lenders and the military. Unequal possession of the means of production led to a stratified society, with deep divisions between the permanently poor, the seasonal poor, the small landowners and artisans and those who had amassed considerable wealth for themselves and their families.

Poverty causes a waste of human resources. The poor are not allowed to benefit properly from their substantial contribution to the creation of wealth in society. They are not so much marginalised or peripheral, pushed to the very edge of society, as excluded:

⁶ The turmoil through which the banking system has gone during the last few months of 2008 shows the prescience of God's word.

“It is more clearly seen now that, from the point of view of the way economies are run today, the poor are unimportant, if not irrelevant. Whether they are inside or outside the system is of little consequence.”⁷

Where societies recognise their plight and the obligation to save them from utter destitution through some kind of welfare scheme, they become a burden on the public finances, taking away resources that could be used to increase investment in productive processes.

Here we have a situation of catastrophic proportions: perhaps some 75% of all human beings living on the planet are shut out from the normal life of a civilised society. We see them as effectively disabled by their economic and social circumstances, unable to participate meaningfully in the construction of a flourishing human community. This is one of the greatest tragedies of poverty: the knowledge that the presence of the poor does not count for anything, that, at the best, they are the object of charitable donations; at the worst, they are despised and condemned.

The Causes of Poverty? (In current thinking)

⁷ J. Andrew Kirk, *What is Mission: Theological Explorations?* (London: Darton, Longman and Todd, 1999), p. 99; see also, Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor* (Buckingham: Open University Press, 1998).

Ultimately, the fundamental cause of poverty is lack of income that would enable households to acquire the necessities of life. This is why some economists insist that asking about the causes of poverty is the wrong question; rather, we should be investigating the reasons for an absence of wealth, or conversely we should try to discover the optimum conditions for its creation. This is a valid way of looking at the problem. However, it only moves the question one stage further back: what are the circumstances that prevent the majority of humankind from receiving an income sufficient to be able to afford the basic goods and services necessary for a dignified existence?

There is a tendency in the discussion of the causes of poverty to polarise around extreme positions and seek to gain the 'moral high ground' by means of rhetorical language and ideas. On the one hand, it is said that there can be no liberation from poverty unless one type of economic system is replaced by another. The existence of private property and the working of a competitive, profit-seeking, market-economy inevitably produce inequality of opportunity and deny many people access to the benefits of wealth-creation. The system in practice discriminates against the weak, denies openings to the disadvantaged and prevents people escaping from the spiral of poverty. Even in nations where there has been a rapid increase in gross national product (such as Brazil or India) this has

hardly affected the situation of the majority poor. The much vaunted 'trickle down theory' doesn't work, the extra wealth created does not percolate through all strata of society – not even crumbs fall from the rich person's table.

Poverty is caused, according to this reading of the situation, by the flight of capital from the South to the North, by the manipulation of markets by the economically powerful, by grossly unfair trading arrangements, by paralysing debt burdens and by the imposition of programmes of austerity by international financial institutions which further depress economic growth. Moreover, the present international economic situation is said to be morally repugnant, because it is based on self-interest, the necessity of ever higher levels of consumption and the unsustainable exploitation of the environment. Indeed, it is difficult to see how two equally admirable goals are reconcilable: the drive to 'make poverty history' and the campaign to reverse the damage caused to the environment by rapid developmental processes.

On the other hand, it is claimed that there will be no end to poverty, unless individuals and communities change their attitudes. Poverty is primarily the result of deeply-rooted cultural attitudes: for example, accepting a fatalistic view of life, believing that the spirit-world, rather than natural causes, is directly instrumental in creating ills, refusing to accept blame, practising nepotism and bribery, not pursuing a policy of thrift. Liberation from poverty, therefore,

has to come through renouncing and removing the cultural and religious factors inimical to wealth-creation. Wealth can only be created, thereby raising the levels of income, where there is a favourable environment (i.e., where the belief-system is conducive) for creating a self-sustaining, productive capacity.

During the time of the cold-war between East and West, it was difficult to move far beyond the ideological rhetoric of the extremes. Neither side seemed prepared to admit that there was any truth in the other's interpretation of the situation.

The Causes of Poverty (according to the Old Testament)

The Old Testament Scriptures, with predictable realism, state that poverty may be the result of any of three circumstances. First, unfavourable natural events (storms, floods, soil erosion, drought, blight or insects) may lead to the failure of harvests (as in the case of Jacob and his family in the book of Genesis and Elimelech, the husband of Naomi, in the book of Ruth), people become ill, or husbands die, leaving vulnerable widows and children behind. In a fallen world, unpredictable, calamitous events just happen. There does not appear to be any rhyme or reason. These natural events are much more serious, however, in places where

marginal economies are already creating conditions of extreme vulnerability.

Secondly, the wisdom literature in particular recognizes that in some cases poverty is the result of the refusal to work. Some scholars have seen this alleged cause as an ideological defence by the prosperous, urban elite of their own wealth by arguing that poverty is the fault of those who prefer not to earn a living. More recently, some preachers have insisted that wealth and poverty are the direct result of either God's blessing or affliction, depending on the spiritual state of the people concerned. There appear to be some verses in the Psalms and Proverbs that might suggest such an interpretation. However, this prosperity teaching ignores the whole balance of Scriptural teaching concerning the issues; it insensitively raises false expectations and promotes a highly distorted message about God and his offer of salvation.

Idleness, refusal to work and the squandering of resources may indeed be causes of impoverishment: "Do not love sleep, or else you will come to poverty" (Prov. 20.13); "laziness brings on deep sleep; an idle person will suffer hunger" (Prov. 19.15); "a little sleep, a little slumber, a little folding of the hands to rest, and poverty will come upon you like a robber" (Prov. 24.33-34). At the same time, the Wisdom literature also recognises that people may be poor, in spite of their hard labour: "the field of the poor may yield much food, but it is swept away through injustice"

(Prov. 13.23). Often, it is not the lack of a desire to work but the absence of opportunities that bring deprivation.

Thirdly, by far the most acknowledged cause of poverty is exploitation of the socially and economically weak by those who have gained status and power in society. It is generally agreed among historians of ancient Israel that the beginning of a sharp differentiation of wealth began with the advent of the monarchy. Samuel was the first prophet to point out how poverty would be generated by exploitation. It would happen as the direct result of the centralisation of political power and the means of production through the creation of a standing army, the establishment of state industries, which took people from the land to work as wage-labourers, and taxation to maintain a state bureaucracy (see 1 Sam. 8. 11-17).

The narrative makes explicit that the people of Israel in choosing to have a king, in order to be like all the other nations, had broken the terms of the covenant with Yahweh. Subsequently, God sent prophet after prophet to denounce the injustices being committed against the majority of the population, to warn the rulers of the dire consequences of their policies and to announce the coming of a righteous king who would restore again the terms of the covenant and end idolatry.⁸ It is highly significant that “the classical

⁸ See, J. Andrew Kirk, ‘Mission as Prophecy’ in *Mission under Scrutiny: Confronting Current Challenges* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), pp. 157-160.

period of biblical prophecy corresponds to the time of the monarchy, from the tenth to the sixth centuries BC...During the centuries of the monarchy, it was the prophets who kept alive the tradition of Yahweh as the God who took the part of the poor in a society dominated by a ruling class dependent on the court.”⁹ One might say that the coming of the monarchy brought with it a centralisation of political, economic and political power. The countervailing power was invested mainly with the prophets, who were independent of the royal court and risked their lives to remind the rulers of the nature and requirements of the God, who redeemed his people from slavery and gave them the liberating laws of the covenant. Ultimately, the whole system of monarchy was brought to an end in the exile, from which Israel had to reinvent itself once more as a covenant people (Ezra and Nehemiah).

Economic Life as intended by God

The Biblical narrative recognises two opposite facts about the poor. On the one hand, their existence in every society seems to be endemic. So much so, that Jesus, echoing the statement in Deuteronomy (Deut. 15.11), declared what appears to be obvious from human history, “you always

⁹ Jorge Pixley and Clodovis Boff, *The Bible, the Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1989), p. 41.

have the poor with you" (Mk. 14.7 and parallels). We should not understand this verdict in fatalistic terms, as if the division of societies into the rich and the poor was somehow woven into the very fabric of human life; rather, it is to be seen as a comment on the reality of a world that has gone seriously wrong, perhaps in the manner of the observations of Qoheleth, the Teacher: "If you see in a province the oppression of the poor and the violation of justice and right, do not be amazed at the matter" (Eccl. 5.8).

On the other hand, there is what today we might call a 'vision statement' about God's final purpose to bring in a totally new ordering of human society in which poverty and all injustice will have been eliminated. The ultimate horizon, in which we are to view the issue of the poor, is God's mission to create "new heavens and a new earth, where righteousness is at home" (2 Pet. 3.13). Throughout Scripture we catch intriguing glimpses of what one day will be brought to pass, not just in the eschatological and apocalyptic passages of the two Testaments, but also in God's blueprint for the daily life of his people.

Thus, when reflecting on what God is calling his people to do today, the place to begin is with the pattern of economic life that God laid out for his people yesterday. Here, I will

follow the excellent summary of the law set out by Christopher Wright.¹⁰ He emphasises four distinct precepts.

i. *The natural resources of the earth are designed for the well-being of all peoples:*

“Ownership of land and resources does not entail an absolute right of disposal, but rather responsibility for administration and distribution. The right of all to *use* the resources of the earth seems to be morally prior to the right of any to *own* them for exclusive enjoyment” (p. 148).

This principle can be illustrated by a story of the 17th century European settlers in North America. When some of them encountered the indigenous population, one of their first questions was, ‘who owns this land?’ The reply ‘no one’ greatly surprised them, for they had completely failed to grasp the proper implication of the indigenous peoples’ attitude to the land and property rights. For them, ‘no one’ meant ‘everyone’. The immigrants interpreted the response to mean that they were free to possess it for themselves. This was a fatal misunderstanding with disastrous consequences for future community relations and the continuing economic well-being of the indigenous community. This was later justified by John Locke on the grounds that

“it was only those who, in obedience to this command of God (to work the land), subdued, tilled and sowed

¹⁰ *Old Testament Ethics for the People of God* (Leicester: IVP, 2004) chapters 3 and 5.

any part of it who had a right, therefore, to annex it to their own persons as their own property and to hold title on it.”¹¹

A somewhat similar fate befell the indigenous population in Northern Argentina at the hands of the creoles.

ii. *Work is a God-given task.*

Part of the meaning of being created in the image of God is to follow God’s creative activity, “thinking, planning, deciding, executing, and evaluating” (p. 148). It has been suggested that the pattern of creation is that God worked for six days putting in place all the elements that have made the world a wonderful place to live in. He rested on the seventh day. On the eighth day, and subsequently, humans took on the task of looking after the earth (Gen. 2.15):

“This means not only that we ourselves have the moral duty to work...But it also surely means that we have a responsibility to enable or allow others to work” (p. 148).

iii. *Economic Growth is a natural consequence of the abundant resources of the world.*

“Growth in numbers...requires growth in material production and provision. God provided for that need...through the astounding and incalculable riches

¹¹ See, Michael Northcott, *An Angel Rides the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire* (London: SCM Press, 2007), p. 48.

of the legacy that God put at human disposal in the earth's crust, and...through the equally incalculable endowment of ingenuity and adaptability God gave to human beings themselves" (p. 149).

Within the economic activity of human beings, necessary both for survival and for material comfort and enjoyment beyond survival, the exchange and trade of commodities is a consequence:

"All such economic activity at every level comes within the sphere of God's concern and moral scrutiny" (p. 149).

iv. *The products of economic activity are to be shared equitably among all people:*

"Just as the right access to and use of the *resources* of the earth is a shared right that sets moral limitations to the right of private ownership of resources, so too the right to consume or enjoy *the end product* of the economic process is limited by the needs of all" (p. 149).

This means that

"there is no necessary or 'sacrosanct' link between what one owns or invests in the productive process and what one can claim as an exclusive right to consume as income in return" (p. 149).

In other words, the basic needs of the other always make a prior claim upon our conscience and action, before we spend on ourselves.

Responses to poverty in Biblical perspective

In the final part of his chapter on 'Economics and the Poor', Wright turns his attention to solving the perennial problem of poverty. He shows the importance of community solidarity, of welfare provision, of proper legal representation for the poor, of the inviolability of the family inheritance (as in the case of Naboth's Vineyard, for example), of the link between true worship and responsibility for equitable economic practices. He sums up the general Biblical approach to the poor with three broad concepts: *compassion, generosity and justice*.

Compassion

"Perhaps the major contribution of the prophets, and the major lesson we can learn from them in terms of the prophetic responsibility of the church today, lies in the fact that *they saw what was going on*" (p. 176).

In other words, the plight of the poor must never be allowed to become invisible. Compassion means first that the poor are treated as full human beings. Exploitation of their labour-power, because of their perilous circumstances, is abhorrent to God. Therefore, practices like child-labour, bonded-labour and high interest loans have to be eradicated. Compassion implies eternal vigilance against all

forms of abuse, and the advocacy of laws that successfully protect the interests of the vulnerable. It has to be distinguished explicitly from paternalistic or condescending attitudes. The best way to achieve this is by supporting the poor in their struggle for recognition by helping them to gain a measure of control over their own destiny.

Generosity

In many ways this is the principle response that the New Testament gives to the question of the poor. The teaching is set within the realities of the life of the early Christian community, emerging as a new, small religious group making its way within the mighty power of the Roman or other empires. Although the system of wealth disparity based on the exploitation of markets and slave-labour by Rome is seemingly denounced in the prophetic passage of Revelation 18, the first Christians were hardly in a position to challenge the economic injustices perpetrated by the system of empire, except (and it is an important exception) by living out a different kind of economic regime within their own community.

Jesus teaching on wealth would have been a decisive factor in the way they approached economic matters. It may be summarised by considering some of the special material that Luke incorporates into his Gospel:

The Nazareth Manifesto (Luke 4.16-21).

Jesus was anointed by the Spirit, in fulfilment of prophecies in Isaiah 61.1-2 and 58.6,

“to bring good news to the poor...to proclaim release to the captives and let the oppressed go free, to proclaim the year of the Lord’s favour.”

If not actually declaring the inauguration of a jubilee year of the remission of debts, there are certainly allusions to the provisions of the jubilee in his teaching here and elsewhere (compare Matt.11.2-6, 18.21-35; Luke 14.12-24).

The Beatitudes and Woes (Luke 6.20-25).

The Lucan version of the Sermon on the Mount connects a great blessing for the poor, when the kingdom comes, with a reversal of fortune for the rich. The disciples are commended for acts of generosity (Luke 6. 30-34). They are told that such attitudes towards the needy are the result of God’s grace (*kai ei agapate tous agapontas humas, poiaumin charis estin...kai ean agathopointe tous agathopoiountas humas, poia umin charis estin*).

The Parable of the Rich Landowner (Luke 12. 13-21).

The story is designed to illustrate the folly of amassing wealth, as if this was the main purpose of life:

“Take care! Be on your guard against all kinds of greed; for one’s life does not consist in the abundance of possessions.”

Life and material goods are gifts from God. He will require of us an account of how we have used them.

Hospitality to the poor and disabled (Luke 14.12-14).

Generosity is measured by how we respond to those who could never repay our giving. If the giving is reciprocal, it becomes calculating in the expectation of a reward. True giving is unsparing and unselfish.

Rebuke to the Pharisees (Luke 16.14-15).

The Pharisees were castigated for scoffing at Jesus’ assertion that human beings cannot “serve God and wealth”. When the accumulation of wealth is made the object of existence it becomes the god whom we revere.

The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16.19-31).

The point of this story is that the rich man did not live by the word of God in his relationship to the poor: “they have Moses and the prophets; they should listen to them”. As he did not heed God’s word (for example, Deut. 15.10-11), he cannot expect to have fellowship with God, when he dies.

The example of Zacchaeus (Luke 19.1-10).

Zacchaeus, on the other hand, did listen to God's word. Once convicted of the deception and corruption by which he had become rich, he obeyed the injunctions of Deuteronomy 15.10-11 concerning generosity to the poor ("Half of my possessions I will give to the poor") and those of Exodus 22.1-2 ("If I have defrauded anyone of anything, I will pay back four times as much").

Generosity was the key to the economic practices that took place within the early Christian communities. From the sharing of material goods by the Christian believers in Jerusalem (Acts 2. 44-45, 4.34-37) to the relief of the famine-stricken Christians in Judea by the church in Antioch (Acts 11.27-30) to the organised collection that Paul made in the churches of Macedonia and Achaia (1 Cor. 16.1-4; 2 Cor. 8-9), the Christians showed that they strove to live according to the principle of generous giving that reflected the new life of the kingdom they were called to embody:

"Strive first for the kingdom of God and his righteousness, and all these things (food, drink and clothing) will be given to you as well" (Matt. 6.33).

Generosity springs from the heart of people who know that they owe their salvation and new life to the generosity of God (2 Cor. 8. 9; James 2. 5, 14-17; 1 John 3.16-18).

Paul even goes so far as to state that generous giving is a way of confessing the gospel (2 Cor. 9.13), for it is a reflection of God's abundant grace in giving up his Son as a sacrifice for the world. It is also an expression of worship:

"You will be enriched in every way for your great generosity, which will produce thanksgiving to God through us; for the rendering of this ministry not only supplies the needs of the saints but also overflows with many thanksgivings to God...Thanks be to God for his indescribable gift!" (2 Cor. 9. 11-12, 15).

Justice.

"Both the basis for and the meaning of justice spring from the nature of who God is. Justice is what God does, for justice is what God is. ...So we know justice through God's acts of deliverance, through his laws and through the kind of relationships between human beings that he requires (Mic. 6.8; Isa. 58. 6; Psalm 72. 1-4)." ¹²

The meaning of justice is best illustrated in the New Testament by the condemnation of exploitative practices made by James (5. 1-6):

¹² *What is Mission?* p. 104.

“the references to ‘riches’, ‘gold and silver’, ‘treasure’, ‘luxury’, ‘pleasure’ and ‘fatted hearts’, in the immediate context of defrauding workers of their wages, suggest not just that the wages have not been paid, but that the employers have made excessive profit out of the wealth created in their agri-business by not paying adequate wages.”¹³

The point here is that the just wage is an instance of the meaning of justice:

“The just wage is one that enables the worker to be respected as a member of the community, not dependent upon further welfare benefits, and which does not create enormous disparities of wealth among people. In this concept of justice there is a strong element of grace: the requirements of compassion take precedent over the requisites of the law.”¹⁴

This means that what is legally required, for example to pay the minimum wage demanded by the law, is not necessarily just to do. Justice does not ask a question about profit-margins, but about the dignified life of the worker in

¹³ *What is Mission?* p. 107.

¹⁴ *What is Mission?* p. 107. See, also Jerold L. Waltman, ‘A Just and Living Wage’ in Robert B. Kruschwitz (ed.), *Global Wealth* (Waco, TX: Baylor University, 2007), pp. 71-79.

terms of earnings enabling him or her to afford all the basic necessities of life, not just food, clothing and accommodation, but also entry into the benefits of culture – education, access to the arts, sport and other recreation facilities. In other words, the just wage will probably exceed the minimum wage in most societies.

Mission in relation to the Poor

An option for the poor means that the Christian community mobilizes its resources to inspire people to work for a society where everyone's basic needs are met, and where the vulnerable – minority groups, children, women, the disabled, the elderly and the unemployed – live in hope and without fear.

As ending poverty is not a simple matter, including as it does intense debates about complex economic matters, Christians should beware of being overly idealistic or naïve about how this may be achieved. Above all, they should avoid ideologies (of whatever hue), which promise unqualified success if certain economic and political directions are taken. Overcoming poverty is not merely a matter of making the correct political decisions regarding the material conditions of life; it also has strong cultural, moral and spiritual dimensions. Poverty is about the situation of human beings not just about abstract economic structures.

Therefore, mantras about such matters as free-markets, competition, entrepreneurship, the profit-motive, structural adjustments, or about the collective ownership of the means of production and a centrally-planned economy, spring from a simplistic analysis of the problems. This does not mean, however, that Christians become cynical or despairing about the possibilities of substantial change. There is a divine obligation to care for the poor in the best ways possible; the best way being to bring about conditions in which they can escape the cycle of poverty.

The specific contribution that the church might make to ending poverty may vary according to circumstances. However, in general it will probably include the following:

Be a model of a sharing community.

Churches will learn in practice the meaning of costly giving. Particularly in societies heavily oriented to consumerism, Christians will need to learn a proper balance between spending surplus income on themselves and on others. Irrespective of the intense commercial pressures to 'shop until you drop,' Christians should be conscious of what constitutes an acceptably modest lifestyle under the lordship of Jesus Christ. Teaching will include the meaning and blessing of generous giving. One might call this the practice of the 'widow's mite' (Lk. 21.1-3).

Be an agent of empowerment.

The general principle here is that of helping the poor in appropriate ways to be genuine shapers of their own history, sharing resources and skills in such a way that there is a genuine transference of power. Means are to be found to treat people as responsible agents and to give them the resources by which they can take their own economic decisions. On a small scale, one of the most successful ways of doing this has been the creation of micro-enterprises by making available low-interest loans for the creation of small-scale businesses or industries and imparting all necessary skills to enable them to be run successfully.

Be involved in political advocacy.

Churches will either initiate or join forces with campaigns to rectify specific injustices and abuses: for example, the debt trap, bonded and child labour, discrimination against women (including unequal educational opportunities, female circumcision, the dowry system, the exposure of female babies and unequal pay), the tyranny of war-lords, child soldiers, wage exploitation by multinationals. It will also involve a continuing struggle for fair trade, national debt relief, a vast reduction in the arms trade, ethical investment and an exposure of political and economic corruption by political leaders and businesses.

Good News for the Poor?

In his public ministry Jesus singled out the poor as the recipients of the good news (*ptochoi euangelizontai* - literally 'the poor are evangelised') (Lk. 4.18). The phrase comes directly from one of the many messianic passages in Isaiah. The extract speaks of the 'year of the Lord's favour' (Isa. 61.2, Lk. 4.19), and pictures this in terms of restoring to all God's people the enjoyment of a land rich in resources. The context is the end of exile and the repossession of the land God had given them as an inheritance. The year of the Lord's favour means a transformation of the people's life: liberation from captivity; freedom from alien domination and external pressures; the end of mourning (Isa. 61.2-3), because children die young (Isa. 65.20) or fathers and sons are killed in war (Isa. 65.23), and the elimination of despair, because in captivity there appeared to be no future worth living for (Isa. 61.3). In this year, as they rebuild the infrastructure of their country (Isa. 61. 4) and enjoy favourable trading relations with other peoples (Isa. 61.6), prosperity will return to the whole people (Isa.61.9).

This vision of a community at peace with itself and with surrounding peoples is dependent on a number of factors being in place. First and foremost is the belief that God desires to bring complete well-being to his people. Secondly, there is the acceptance of the messenger, who has been specially anointed for the task of conveying the good news

of the year of God's favour, and a positive reception of the message. Rejection of the one who bears God's word is a sure sign of continued opposition to God's covenant grace. Thirdly, the people are required to live in a particular way – in the path of righteousness (Isa. 61.3) and justice (Isa. 61.8). This way implies, among other matters, an acceptance of foreigners (Isa. 61.5) who "join themselves to the Lord" (Isa. 56.6-8), a respect for the inviolability of family inheritances (the means of livelihood) (Isa. 65.21-23), and a rejection of the temptation to gain wealth at the expense of others (Isa. 65.22). Fourthly, and crucially, they are to acknowledge the sovereign rule of God (Isa. 61. 10-11) by repudiating all forms of idolatry (Isa. 65.11ff.). This is to be one nation consciously and consistently 'under God'.

This vision is the good news that is proclaimed to the poor. Clearly it is good news, for it heralds an end of all those circumstances that contribute to poverty. In Biblical terms, the state of affairs that produces deprivation and misery is first and foremost the rejection of the ways of the Lord: injustice is the fruit of idolatry (Rom. 1. 18 – *asebeia* (ungodliness) precedes *adikia* (injustice)). The good news is that the sovereign reign of God will be restored and with it his absolute requirements of right relationships between people (Mic. 6.8). It is for this reason that the poor are blessed (Lk. 6.20-21), for the coming of the kingdom of God means that their suffering will be at an end.

However, the blessings of the kingdom or righteous rule of God the Father exercised through God, the Son, in the power of God, the Holy Spirit, can only be available to those who are "poor in spirit" (Mt. 5. 3), those who, in the words of Micah, "walk humbly with your God" (Mic. 6.8), or in the words of Isaiah "are contrite and humble in spirit" (Isa. 57.15). No longer will there be any poor in the land, when God is allowed to walk without let or hindrance with his people. This is, of course, an eschatological vision, when God finally makes all things new (Rev. 21.3-4). So, what is the Christian community's main contribution to making poverty history? It is to bring the whole Gospel to the whole world and to live it out in the midst of a corrupt and suffering generation.

J. Andrew KIRK

(andrew@kirks.org.uk)

CRISTOS CA EIKŌN AL DUMNEZEULUI NEVĂZUT (COLOSENI 1:15)

Conf. dr. Sorin SABOU
Institutul teologic baptist din București

1. Intenție și metodă

Observația lui H. Kleinknecht este esențială pentru motivarea unui demers ca cel din prezentul material: „Cum poate să existe o imagine a ceva ce este nevăzut și fără formă?” Pentru omul contemporan acest lucru este dificil de cuprins. Acest material își propune o investigație a sensului afirmației din Coloseni 1.15 în care Pavel îl descrie pe Cristos ca și εἰκὼν al lui Dumnezeu. Metoda de lucru este dată de abordarea consacrată în studiile de specialitate din domeniul semanticii lexicale și anume cercetare *sincronică* în ariile *contextului*, *ambiguității* și *sinonimiei*. Informația oferită de cercetarea lingvistică diacronică (greacă clasică, greacă elenistă) va fi integrată *doar* la acele aspecte unde va fi considerată ca aducând o contribuție relevantă la studierea expresiei noastre.

2. Propuneri de sens pentru εἰκὼν în Coloseni 1.15

Dicționare

Potrivit lui J.P. Louw și E.A. Nida εἰκὼν ar acoperi trei domenii de sens: 1) Lucruri făcute de mâna omului / imagini și idoli, un obiect făcut să semene cu o persoană, zeu sau animal (Mat 22.20;

Rom 1.22),¹ 2) Natură, clasă, exemplu / același sau de același fel sau clasă, ceva ce are aceeași formă ca altceva (1 Cor 15.49)² și 3) Natură, clasă, exemplu / model, exemplu și reprezentare core-spunzătoare, ceva ce reprezintă altceva făcând aceasta în termeni de formă și trăsături de bază (Evr 10.1).³

O. Flender în articolul său asupra lui εἰκὼν spune că acesta are următoarele sensuri: imagine, asemănare, formă, apariție. El interpretează afirmația noastră în sensul că nu există vreo diferență între imagine și esența Dumnezeului nevăzut; în Cristos îl vedem pe Dumnezeu.⁴

H. Kleinknecht propune ca sensuri pentru εἰκὼν: o reprezentare artistică (Mat 22.20; Ap 13.14), o imagine mentală (Platon *Tim* 29b, *Rep* VI, 487e)), o copie, o asemănare (Ditt. Or., 90.3). Legat de Col 1.15 Kleinknecht spune că „imaginea nu trebuie înțeleasă ca o magnitudine străină de realitate și prezentă doar în conștient; ea are parte în realitate, este realitatea. εἰκὼν [...] implică iluminarea miezului său lăuntric și a esenței.”⁵ G. Kittel lărgeste aria analizei spunând că având în vedere „accentul pe egalitatea lui εἰκὼν cu originalul“ pentru Pavel „εἰκὼν θεοῦ este o formulă pe care o datorează textului din Gen 1.27.“ Pavel nu speculează pe marginea acestei afirmații, ci el vrea să spună că „Cristos ne este dat nouă de către Dumnezeu ca noi să cunoaștem ce vrea El și ce

¹ Louw J.P. and Nida E.A., *Greek Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988) 65.

² Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 589.

³ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 592.

⁴ O. Flender, “εἰκὼν,” *NIDNTT 2* (gen ed C. Brown, eds. L. Coenen, E. Beyreuther and H. Bietenhard; Exeter: Paternoster, 1976, 1986) 288.

⁵ G. von Rad, G. Kittel and H. Kleinknecht, “εἰκὼν,” *TDNT II* (ed. G. Kittel, tr and ed G. Bromiley; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964) 389.

face.“ Astfel comunitatea creștină este ajutată să vadă cine este Isus.⁶

Comentarii

P. Pokorný oferă cel mai detaliată analiză pe care am găsit-o asupra acestui termen; analiza lui pornește de la noțiunea de „demnitate a răscumpărătorului“ și oferă trei nuanțe în care trebuie percepută afirmația lui Pavel: 1) imaginea are o calitate revelatorie, 2) imaginea Dumnezeului invizibil este răscumpărătorul în funcția sa de mijlocitor între Dumnezeu și creație, și 3) 1.15 nu doar că exprimă demnitatea lui Isus, ci accentuează și faptul că el îl reprezintă pe Dumnezeu și oferă acces la el⁷. L. Williams înțelege pe εἰκὼν ca o metaforă apropiată în sens cu λογος și așa cum Cuvântul apelează mintea prin ureche, tot așa imaginea o face prin ochi.⁸ Cristos este „expresia externă a lui Dumnezeu.“⁹ J.D.G. Dunn înțelege afirmația ca referindu-se la „Cristos ca aducând revelație și răscumpărare,“¹⁰ și îl urmează pe R.P. Martin spunând că această descriere a lui Cristos mai mult una a revelației și nu ontologică.¹¹ R.P. Martin continuă prin a-și nuanța argumentul spunând că „imaginea comunică două idei: reprezen-

⁶ von Rad, Kittel and Kleinknecht, “εἰκὼν,” 395.

⁷ P. Pokorný, *Colossians A Commentary* (tr S.S. Schatzmann; Peabody, Mass: Hendrickson, 1991) 75–6.

⁸ L. Williams, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges; Cambridge: Cambridge University Press, 1907) 40.

⁹ Williams, *Colossians and Philemon*, 40.

¹⁰ J. D. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids, Michigan / Carlisle: Eerdmans / Paternoster, 1996) 89.

¹¹ R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (New Century Bible; London: Oliphants, 1974) 57.

tare și manifestare.¹² Scott spune ceva similar când arată că termenul studiat spune despre Cristos „nu doar că îl reflectă pe Dumnezeu, ci și îl reprezintă.”¹³ Tot la fel o face și F.F. Bruce.¹⁴ Pe aceeași line de interpretare merge, atât E. Lohse când spune că Biserica a „aplicat conceptul de ‘chip’ la Cristos pentru a-l lăuda ca pe cel în care Dumnezeu se revelează,”¹⁵ cât și D.M. Hay care spune că: „ideea cea mai importantă pe care o transmite faptul că Isus este un chip este aceea că el îl revelează pe Dumnezeu.”¹⁶ De asemenea C.F.D. Moule accentuează dimensiunea revelației când spune că „Cristos adună în persoana lui acea manifestare a Dumnezeului invizibil care se putea vedea și în natură (Rom 1.20), și în special în om. [...] Cristos este chipul lui Dumnezeu *par excellence*.”¹⁷ Se pare că accentul acestor autori asupra ideilor reprezentării și manifestării îl datorează lui J.B. Lightfoot care în 1892, printr-un studiu comparativ al mai multor termeni apropiați ca sens (χαρακτήρ, ὁμοίωμα, μιμητική, φυσική, λόγος), argumentează pentru aceste două idei ca mergând dincolo de noțiunea de asemănare.¹⁸ N.T. Wright descrie astfel ele-

¹² Martin, *Colossians and Philemon*, 57.

¹³ E. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (London: Hodder, 1930) 21.

¹⁴ E. Simpson and F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1957) 193.

¹⁵ E. Lohse, *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (tr W.R. Poehlmann and R.J. Karris; Philadelphia: Fortress Press, 1971) 48.

¹⁶ D. M. Hay, *Colossians* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon Press, 2000) 56.

¹⁷ C. F. D. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and Philemon* (Cambridge Greek Testament Commentary; Cambridge: Cambridge University Press, 1957) 62.

¹⁸ J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1892) 143–4.

mentele necesare înțelegerii sensului textului nostru: „Din toată veșnicia Isus a fost în propria natură după ‘chipul lui Dumnezeu,’ reflectând perfect caracterul și viața Tatălui. De aceea a fost po-trivit și ca om să fie după ‘chipul lui Dumnezeu.’¹⁹ Astfel doar în Isus înțelegem cu adevărat ce înseamnă divinitate sau umanitate.²⁰ M.J. Harris pornește de la ideea „asemănării“ ar-hetip și copie și discută diferitele grade ale ei; în textul de aici εἰκὼν arată că Isus este „reprezentarea exactă și vizibilă a lui Dumnezeu.“²¹

3. Particularitățile alegerii lexicale

Decizia cu privire la care este sensul lui εἰκὼν în textul nostru este dificil de luat; alegerea este între domeniile „de același fel sau clasă,“ și „model, reprezentare, exemplu“. Probabil având în vedere referirea la Dumnezeu ca fiind *nevăzut* să înclinăm înspre „reprezentare corespondentă“, deși nu este ușor de înțeles felul în care ceva invizibil este acum văzut. Avem în vedere mai ales chestiuni care țin de puterea noastră de percepție și de trecerea de la spirit/invizibil la trup/vizibil. Ce transformări au loc și în ce fel trecerea la existența în trup a fost o destinație optimă pentru a înțelege cât mai deplin calități anterioare? Elemente din do-meniile egalității, valorii egale, asemănării sunt prezente în ar-gumentul poemului atunci când Cristos este descri în contrast cu creația (1:18) și cu Biserica (1:18), dar și elementele

¹⁹ N. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and To Philemon* (Leicester: IVP, 1986) 70.

²⁰ Wright, *Colossians*, 70.

²¹ M. J. Harris, *Colossians & Philemon* (Exegetical Guide to the Greek New Testament; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991) 43.

„reprezentării vizibile“ sunt prezente în contextul imediat avînd în vedere modul de a fi invizibil al lui Dumnezeu; în acest caz avem în mod central ideea revelației, temă care este dezvoltată ulterior în scrisoare (1:26-27). Termenul εἰκὼν ar putea fi folosit pe baza realității întrupării, adică acela este evenimentul după care Cristos este cineva în care Dumnezeu poate fi perceput, dar dificultățile acestei propuneri vin din faptul că toate afirmațiile din 1:15-17 par a fi despre Cristos înainte de întrupare. În acest caz 1:15a ar fi, fie punctul de pornire înapoi în timp, fie o afirmare a faptului că Cristos este *asemenea* cu Dumnezeul nevăzut; intrarea în timp făcîndu-se la 1:18. Din toate acestea am putem spune că avem de a face cu oarecare ambiguitate din partea lui Pavel. El a ales folosirea unui termen care poate trimite în aceste două direcții. În ce privește prima direcție Pavel nu accentuează atît de mult identitatea lui Cristos vis-a-vis de Dumnezeu (o posibilă alegere atunci ar fi fost αὐτός - „care ține de ceea ce este identic cu altceva, același“²²), sau egalitatea lui Cristos cu Dumnezeu (alegerea ar fi fost poate ἰσοτης „starea de a fi egal, egalitate“²³), sau valoarea egală (ἰσοτιμος - „care ține de ceea ce este de o semnificație sau valoare egală“²⁴), ci ideea generală a fi *asemenea* Dumnezeului nevăzut. În ce privește a doua direcție Pavel nu ar spune că Cristos este o copie (pentru aceasta ar fi folosit probabil τυπος - „o formă vizuală care este imitată sau copiată“²⁵) a lui Dumnezeu, de asemenea nu se accentuează atît de mult comportamentul său ca model de urmat (pentru aceasta ar fi putut folosi τύπος, ὑποτύπωσις, ὑπογραμμός, ὑπόδειγμα, -

²² Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 589.

²³ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 589.

²⁴ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 589.

²⁵ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 592.

„model de comportament ca exemplu de urmat“²⁶); dacă ar fi dorit să facă trimitere la ideea unei reproduceri exacte ar fi ales χαρακτήρ - „o reprezentare ca o reproducere exactă a unei anumite forme sau structuri“²⁷. El alege să folosească εἰκὼν („ceea ce reprezintă ceva în termeni de formă și trăsături“²⁸) schițând în linii cuprinzătoare ideile care țin de corepondența a ceva în altceva. Pentru a elucida mai mult această ezitare și lăsarea lucrurilor într-un spațiu deschis din partea lui Pavel este nevoie de a explora mai pe larg relația dintre Cristos și Dumnezeu în întreaga scrisoare.

4. Relația dintre Cristos și Dumnezeu

Dumnezeu este *Tatăl* Domnului nostru Isus Cristos (1.3), iar Fiul este *Fiul dragostei lui* (1.12); el este agentul lui Dumnezeu în creație și beneficiarul creației (1.15b). Toată *plinătatea* locuiește în el și prin sângele crucii lui Dumnezeu a *împăcat* toate cu sine (1.19). Cristos este *misterul* lui Dumnezeu (2.2), adică ceea ce înainte nu era cunoscut acum este revelat despre Dumnezeu, Pavel fiind unul care proclamă acest mister (4.3). Pavel repetă din nou în 2.9 că în Cristos locuiește trupește plinătatea dumnezeirii. Un astfel de text sugerează o legătură între conținut și imagine; nu poate fi vorba de înfățișarea exterioară ca o reprezentare a lui Dumnezeu pentru că acesta este nevăzut, ci mai de grabă este vorba de ilustrarea caracterului lui Dumnezeu în viața și persoana lui Cristos. Cel nevăzut/invizibil poate umple

²⁶ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 592.

²⁷ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 592.

²⁸ Louw J.P. and Nida E.A., *Lexicon*, 592.

din plin pe cineva și astfel acesta devine εἰκὼν al lui Dumnezeu în sensul că îl revelează/arată pe cel pe care nu-l poți vedea (a se vedea aici și texte ca Gen 1.26 în care εἰκὼν nu face atât de mult trimitere la revelație, cât la caracter).

5. Concluzie

Felul în care a ales Pavel să descrie legătura dintre Cristos și Dumnezeu prin acest termen face trimitere la modul în care umanitatea poate reflecta dumnezeirea; termenul este identic cu cel folosit la descrierea omului („după chipul lui Dumnezeu“; Gen 1.26). Astfel aria de sens acoperă domenii, *de la* a fi om, *la* a-l arăta pe Dumnezeu. Gradul în care și una și alta s-au manifestat a fost plin așa cum Pavel este atent să specifice aceasta folosind limbajul plinătății. În contextul polemic de la Colose aceste accente ale lui Pavel pot fi însoțite de următorul calificativ: *adevărata* umanitate și revelare a lui Dumnezeu le întâlnim doar în Cristos. Caracterul lui Dumnezeu de a fi personal, iubitor, împăciutor, iertător este văzut/descoperit în Cristos.

ANALIZĂ NARATIVĂ ȘI DISCURSIVĂ ÎN ANTROPOLOGIA NOULUI TESTAMENT

Lector dr. Octavian Baban
Institutul teologic baptist din București

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

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

¹ D. Richardson, *Veșnicia din inimile lor. Dovezi uluitoare ale credinței într-Unul Dumnezeu Adevărat în sute de culturi ale lumii*, trad. D. Pop și K. Bojan, Operation Mobilisation: 1996; P.G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, MI: Baker Houser, 1985.

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

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

ANTROPOLOGIA NARATIVĂ A AUTORILOR SINOPTICI

Autorii evangheliilor sinoptice (Matei, Marcu, Luca) prezintă câteva aspecte importante despre condiția umană, dar în același timp, generale, care recapitulează, în esență, perspectivele de bază ale revelației din VT. Se pot vedea astfel, implicit, decăderea umanității cât și nevoia ei de mântuire, de venirea lui Mesia.

Elemente esențiale ale antropologiei sinoptice

Printre lucrurile fundamentale precizate de autorii sinoptici se află descrierea societății evreiești de la începutul secolului XX, precum și impactul deosebit al învățăturii și vieții mântuitorului Isus Hristos. Antropologia evangheliilor sinoptice este, astfel, legată de nevoia generală a omului de mântuire și de impactul

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

coborârii lui Isus în istoria umană. Evangheliile sinoptice comunică, în general, următoarele adevăruri:

- Afirmarea valorii vieții omenești, care este mai de preț pentru Dumnezeu decât existența plantelor și a animalelor: Matei 6:26-30; 10:29-31.
- Afirmarea valorii veșnice a sufletului omenesc și a nevoiei de etică. Etica înaltă (adică sfințenia) este o condiție majoră pentru intrarea în viața veșnică: Matei 5:27-32; privirea și gândirea lipsite de curăție (ochiul care te face să cazi în păcat, mâna care te face să cazi în păcat) pot fi semne ale unei vieți neînnoite de Dumnezeu. Matei 16:26, Marcu 8:33-37, 9:43-47: viața veșnică este absolut prețioasă, cf. Luca 9:25.
- Afirmarea unei relații speciale a omului cu trupul său: spiritul său are prioritate și determină acțiunile trupului, sau semnificația lor. Cf. Marcu 7:14, 15: omul nu poate fi murdărit decât de ceea ce vine din înăuntrul lui. Existența lui spirituală decide curăția sau necurăția lui. Ascetismul în sine nu are valoare, dar poate fi o opțiune acceptabilă, cf. Matei 11:18-19: Domnul Isus nu încurajează o viață de ascetism ca măsură a calității trăirii religioase, dar nici nu respinge o astfel de viață. Nu o transformă într-o regulă, ci îi recunoaște valoarea (este foarte posibil ca El însuși să fi fost subiectul discuției, în

mod implicit). Există un contrast între năzuințele spirituale și năzuințele trupești: Matei 21:41 și Marcu 14:38: duhul poate fi plin de râvnă dar carnea este neputincioasă. Trupul este slab dar de la duh se așteaptă mai mult. Învierea lui Isus, semn al reabilitării omului, este o înviere în trup, nu doar în duh, cf. Luca 24:39: Domnul Isus dovedește că a înviat, lăsându-Se atins; un duh nu are oase și carne.

- Omul este o ființă socială și relațiile interumane sunt foarte importante ca expresii ale unei vieți mântuite. Isus e gata să lege relații deosebite cu vameșii și cu păcătoșii pentru a-i aduce în Împărăția lui Dumnezeu, și în același timp, El vede calități reale în acești oameni, disprețuiți de farisei și de cărturari: Matei 11:19, 21:31.
- Omul are responsabilitate socială în comunitatea (Matei 5-7): ca să trăiască în blândețe, ajutor, fără insulte, curăție și dedicare în viața de familie (în sexualitate), apărarea adevărului, iubirea vrăjmașului.
- Omul este creat pentru o relație specială cu Dumnezeu. Viziunea Domnului Isus despre om pune accent pe relația Tată - Fiu. Dumnezeu așteaptă ascultare din partea omului: Matei 19:16, Luca 17:10. În existența lui, omul depinde de Dumnezeu (de ex.: rugăciunea „Tatăl nostru” - pâinea de zi cu zi,

Matei 6:11). Există anumite relații dintre noi și Dumnezeu care arată harul Lui: prietenie (Ioan 15:15); mai mult, filiație (relația de ascultare este modificată într-o relație de prietenie și filiație).

- Relațiile sociale includ nu numai diversele categorii sociale dar și rezolvări specifice ale relațiilor femeie - bărbat, adult - copil, tânăr - vârstnic. Deși Isus trăiește într-o societate de tip patriarhal, construită pe valorile VT (citite adeseori însă prin prisma unor considerații tradiționale, subiective), arată cu autoritate divină că femeile nu sunt mai prejos de bărbați, înaintea lui Dumnezeu (nici copiii față de adulți, s-ar putea adăuga). Astfel:
 - Hristos se întrupează prin femeie, conform profeției din Geneza.
 - Îngerii se descoperă lui Zaharia și Iosif, dar și Mariei și Elisabetei.
 - Domnul Isus vindecă copii, atât la cererea taților cât și a mamelor lor: fiul văduvei din Nain, fiica siro-fenicienei, fiica lui Iair, etc.
 - Hristos vindecă pe soacra lui Petru.
 - În slujirea Lui, Mântuitorul este ajutat de femei: Marta, Maria, Ioana, etc. Ele sunt prezente și la înmormântare lui Isus, împreună cu Nicodim.

- Femeile sunt primele cărora Isus li se arată după înviere, pentru că ele au venit primele să continue pregătirile de înmormântare (îmbălsămare).
- Când Domnul Isus este dus la cruce, femeile sunt cele care deplâng tratamentul dur la care a fost supus și condamnarea la moarte, și lor li se adresează Isus cu un mesaj special.
- Isus, ca și VT, învață că mamele trebuie respectate la fel ca și tații.
- Isus prezintă date inedite despre relativitatea sexualității umane: la înviere oamenii vor fi ca îngerii și nu va mai exista procreere (Isus, totuși, nu spune că nu va mai exista căsătorie sau familie, restrânsă sau largă). Repartizarea pe sexe și funcționalitatea ei așa cum o cunoaștem azi nu va dura veșnic, ci reprezintă un mod de socializare care va fi înceta sau va fi înlocuit cu forme noi de manifestare (aceste forme noi, posibile, de manifestare a sexualității nu înseamnă că vor nega sexualității ci, mai degrabă, expresiile ei, funcțiile ei personale și sociale). În orice formă a existenței sale, omul are parte de atenție maximă din par-

- tea lui Isus, fie că este bărbat, femeie, copil, tânăr, sau om în vârstă.
- Isus vorbește și cu cei tineri (Ioan, tânărul bogat, fata lui Iair) și cu cei în vârstă (Nico-dim, soacra lui Petru, etc.), și cu evreii și cu Neamurile.
 - Evanghelia mântuirii are un caracter internațional (Mat. 28:18-20).

Evanghelia după Matei: studiu de caz

În afara acestui trunchi comun al antropologiei sinoptice, se pot pune în evidență și elemente specifice fiecărei evanghelii. Din acest punct de vedere, concentrarea pe mai departe asupra evangheliei lui Matei va ajuta cititorul să vadă în ce fel interesele specifice ale predicării mateene includ și informații despre oameni, în general, și despre Israel, în particular.

O primă caracteristică a evangheliei este viziunea lui Matei asupra genealogiei lui Isus, Matei 1:1-17 (un interes împărtășit cu Luca, 3:23-38). Identitatea mesianică a lui Isus este afirmată de Matei prin probarea descendenței avraamice și davidice, printr-o codificare numerică de tip rabinic, prin trei serii de câte paisprezece generații, paisprezece fiind numărul numelui lui David). Așadar, lista din Matei 1 este concentrată pe istoria lui Israel și valoarea de-

scendenței masculine (sunt amintiți preponderent bărbații care sunt socotiți părinții cei mai de seamă; există doar patru mențiuni de femei, ca mame ale fiilor lor: Tamar, Rahab, Rut, Bath-șeba). Informația implicată dată de Matei este că la iudei avea importanță această genealogie, și că, într-adevăr, Isus are dovezile care îi atestă mesianitatea, chiar și biologic, corespunzând, astfel, cu profețiile VT. Interesul în împlinirea profețiilor este mai general, în Matei, și se observă în multe texte (1:2, 2:5, 2:15, 2:17, 4:14, 8:17, 12:17, 13:35, 21:4, 26:56, 27:9, 27:35).

În vârtoarea evenimentelor legate de nașterea lui Mesia, Matei arată neprihănirea lui Iosif, ca pe o calitate a mediului în care va crește Isus, pentru că Iosif este gata să divorțeze de Maria, pe ascuns, atunci când crede că au fost călcate jurămintele de castitate (el este și drept și delicat, nedorind să arunce vina pe Maria, și lăsând ca acuzația să cadă asupra sa), și renunță la idee doar atunci când Dumnezeu însuși intervine, vorbindu-i într-un vis să nu plece. Se confirmă, astfel, că în Israel trăiau diverse comunități cu diverse standarde, unii departe de Dumnezeu, alții în sfințenie și căutând voia lui Dumnezeu. Matei continuă cu tabloul societății iudaice la nașterea lui Isus, arătând că a fost întâmpinată cu evenimente fericite (vizita magilor) dar și cu evenimente tragice (uciderea pruncilor, refugiarea lui Iosif și Maria în Egipt, Mat. 2). Portretul epocii continuă, astfel, prin ilustrarea relațiilor culturale și sociale ale epocii. Prezența magilor indică

caracterul internațional al importanței lui Mesia, precum și legăturile diplomatice și culturale pe care Ierusalimul le avea cu popoarele înconjurătoare. Irod îi primește bine pe magi. Viața politică complicată și tensiunile existente răbufnesc însă în uciderea pruncilor și în refugiul lui Iosif și Maria, împreună cu Isus, în Egipt. Ideea că omenirea păcătoasă respinge omul providențial, găsită și în Geneza și în Exod (cf. Noe, Iosif, Moise) apare, astfel, cu claritate și în evanghelia după Matei și este un simptom general în relația om - Dumnezeu.

Cu precădere, omul apare la Matei ca o ființă etică și religioasă, care trăiește sub incidența Legii (cf. Mat. 5-7, predica de pe munte, despre etica împărăției lui Dumnezeu; 13: predica din barcă, despre parabolele împărăției, 18: predica despre iertare și poticnire, despre relațiile împărăției, etc.). În acest context, Isus vine să impună un cod etic suprem, o raportare corectă față de oameni și de Dumnezeu. Matei afirmă, astfel, caracterul esențial etic, nomic (*nomos* - lege) al naturii umane.⁴

⁴ Principiul este preluat de mulți alți gânditori. De exemplu, Augustin, între părinții Bisericii, apoi, mai târziu Kant, între filozofi, au afirmat prezența și complexitatea unui univers moral, ordonat etic, în sinea omului. Pentru Augustin acesta reprezintă imperativul etic intrinsec al omului (imperativul augustinian), iar pentru Kant, o construcție fascinantă egalată doar de măreția stelelor înseși – Hegel este chiar mai drastic, neentuziasmându-e înaintea exemplului cosmologic (F. Dalmayr, *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, MPT, xx; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, MIT Press, 1987, 69-70).

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

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

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

Viața de comunitate este subliniată și prin obiceiul ascultării de pilde și învățături, care se desfășoară după tipicul rabinic: Isus se folosește de diverse situații ca să le dea învățături și pilde, iar ei îl ascultă ca pe un rabin – și

chiar îl numesc Rabbi, învățător (23:7-8; 19:16-24). De departe, Luca și Matei sunt cei care redau cele mai multe parabole spuse de Isus.

Spre finalul epistolului fereastra socială se deschide din nou, odată cu complotul pentru crucificarea lui Isus. Uciderea profeților incomozi este o soluție la care Israel a apelat des (23:29-39; 26:3-5, 47-50, etc.) și la care apelează și în cazul Isus.

Aceleași capitole ale discursului final al lui Isus, 23-25, vin însă și cu o perspectivă antropologică importantă, referitoare la sfârșitul istoriei.. Astfel, în Matei 23:15-32 apare celebrul caz (imaginar) al celor șapte frați căsătoriți cu aceeași soție; răspunsul Domnului este că, după înviere, modul de exprimare socială a dragostei se va schimba: oamenii nu se vor mai căsători, ci vor fi ca îngerii. Oamenii vor fi surprinși de ziua judecării în mod asemănător cu surpriza de la venirea potopului, în timpul lui Noe (Mat. 24:3-25). Poporul lui Dumnezeu este, deci, o omenire în devenire, un popor pământesc, dar în transformare.

CORPUSUL PAULIN: ANTROPOLOGIE DISCURSIVĂ

Schimbând registrul, în comparație cu Evangheliile, concepția despre om a NT este prezentată parcă mai detaliat în epistole, pentru că ele conțin doctrine explicite, prezentate discursiv. În discursul său teologic, Pavel dezvoltă un vocabular antropologic nuanțat, referindu-se

atât la comunități generale, la popoare, cât și la structura și viața individuală a fiecărui om.

Viață individuală

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

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

Sufletul, *psuche*, se poate referi la întreg omul în ansamblul său (Romani 13:1, 1 Corinteni 2:14, 1 Tesaloniceni 5:23, Romani 11:3, Filipeni 2:30, unde *psuche* înseamnă și

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

Inimă, *kardia*, este un termen folosit de Pavel, și în VT – de asemeni, cu referire la gândurile omului sau la personalitatea și emoțiile omului. De exemplu, în Romani 1:21 inima primește un epitet – „inima fără pricepere”. În Romani 1:24: poftele trupești se nasc în inimă; în Romani 6:17: inima poate fi ascultătoare sau neascultătoare, în Romani 10:10: cu inima crezi; în 1 Corinteni 4:5, 7:37: inima este voința omului sau sediul planurilor omului. În 2 Corinteni 3:3 inima este centrul vieții; în 7:2: inima este sediul afecțiunii, al sentimentelor, al milei. Galateni 4:6 arată că Duhul este trimis în inimă. În Efeseni 3:17 Hristos vine în inima omului prin credință. În Coloseni 3:16 pacea lui Hristos vine în inima omului. Așa cum s-a amintit, în Filimon 7, 12, 20; 2 Cor. 6:12; 7:15; Col. 3:12; Filip. 1:8; 2:1;

Ef. 4:32 etc., nu numai inima este loc al sentimentelor, ci îndurarea sau bunătatea se exprimă și prin imaginea intestinelor sau a unui stomac bun, care simte cu ceilalți – *splagchna* (Ef. 4:32, *eusplagchna*, intestine bune).

Mintea, *nous*, este un concept grecesc care se referă la lumea ideilor, a intelectului în care pot pătrunde și emoțiile. Epistolele către Romani și Corinteni aduc multe precizări în ceasa ce privește funcționarea și înnoirea minții celui credincios. Astfel, în Romani 1:28, mintea poate ajunge să decadă din cauza neascultării. Romani 7:25 face distincția între minte și carne; lumea minții este o lume a dezbaterilor, a confruntărilor. Romani 12:2 aduce o poruncă faimoasă: înnoiți-vă în mintea voastră, nu vă potriviți schemelor veacului acestuia: mintea omului poate fi înnoită conform unei organizări noi (unei scheme noi), ca să urmeze alte paradigme, alți algoritmi. Conform 1 Corinteni 2:16, mintea trebuie să se conformeze lui Dumnezeu. Iar 1 Corinteni 14:14 atrage atenția că slujirea creștină trebuie să fie o slujire și cu duhul și cu mintea; mintea este o poartă prin care comunicăm idei și ea trebuie să fie sub controlul Duhului Sfânt (cf. alte texte: Romani 11:34, 2 Corinteni 4:4, 6, Filipeni 4:7, etc.).

Probabil că una din discuțiile cele mai interesante despre opoziția trup – duh, *sarx* – *pneuma*, care duce la înlocuirea unei forme de viață omenească (trupească) cu o altă formă (duhovnicească), are loc în Romani 7-8. Legea este bună (*kalos*, 7:16), este spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14),

dar omul este trupesc, carnal (*sarkinos*). Omul poate primi cu mintea sa (*nous*) legea lui Dumnezeu, dar legea păcatului și a cărnii îl împiedică să o asculte; ieșirea din această dilemă se face prin lucrarea Legii Duhului de viață (8:2).

Pavel aduce subtil în prim-plan o temă interesantă, aceea a nevoiei de decizie și ascultare a omului nou, de colaborare a omului cu Duhul sfânt. Tema este introdusă printr-o serie de expresii în oglindă, cum sunt: trăirea *kata sarka* și trăirea *kata pneuma* („conform trupului” și „conform Duhului”, *fronema sarkos* și *fronema pneumatos* („gândirea trupului” și „gândirea duhului”), *en sarki* și *en pneumati* (trăirea „în trup” și, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”; *ta tes sarkos* și *ta tes pneumatos* (gândirea la „cele ale trupului” și, respectiv, „cele ale duhului”).

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

Viață comunitară

Comunitățile ca atare sunt luate des în discuție de Pavel, atât comunitățile păgâne și istoria lor (cum au degenerat oamenii, prin idolatrie - Rom. 1:18-32; cum vor ajunge oamenii în timpurile din urmă - 2 Tim. 3:1-5), cât și cele iudaice sau creștine, respectiv Biserica (Filip. 3:2-11 – despre iudei și despre tinerețea lui Pavel; Rom. 9-11 – despre

Israel și destinul poporului evreu; 1 Cor. 11:17-34, comportamentul creștinilor la cina Domnului; despre comunitățile bisericilor: 1 Cor. 1:10-17 etc.; Gal. 1:6 etc.; 1 Tes. 1:2-10 etc.; despre reguli de închinare și comportament în Biserică și în afara ei: Tit 1-2; 1 Tim. 3, 5; 1 Tim. 2:10-15; 1 Cor. 6:1-13; etc.), relații patroni-slujitori (Eph. 6:5-9; Col. 3:22-25; Tit 2:9-10).

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

Răscumpărarea prin Hristos face ca atenuarea și dispariția temerii de moarte să modifice și comportamentul etic – social al celui credincios. Astfel, 1 Corinteni 15 dă fundamentul unei trăiri principiale, sfinte, tocmai prin faptul că mântuirea este adevărată, iar învierea celor credincioși este sigură. Într-un alt exemplu, 1-2 Tesaloniceni sunt cele mai explicite epistole pauline cu privire la evenimentele care precedă a doua venire a lui Isus. Pavel afirmă transformarea prin înviere a ființei omenești: îl vom întâmpina pe Domnul în văzduh, pe nori, în momentul revenirii Sale (1 Tes. 4:15-17; 5:1-11). Credința

aceasta transformă datele antropologiei în lumina revelației lui Hristos: omenirea observabilă acum, nu rămâne așa pentru totdeauna. Se poate, deci, vorbi despre o antropologie prezentă și o antropologie viitoare. 2 Tesaloniceni 2:1-11 aduce un alt set de detalii și de avertizări, așa încât comunitatea celor credincioși, Biserica, să nu cadă pradă unor înșelători puternici, unor minciuni mesianice, ci să aștepte cu credincioșie venirea Domnului.

CONCLUZII

Așa cum se poate observa, evangheliile și epistolele au abordări diferite, ale vieții omenești în nevoie de mântuire, deși concluziile sunt aceleași. Evangheliile pun accent pe viața pământească a lui Isus și pe restaurarea lui Israel, iar de aici, pe mântuirea întregii omeniri; Epistolele reflectă în mod consistent gândirea mai târzie a apostolilor și vorbesc mai mult despre transformarea lăuntrică a omului. Și ele reflectă viața socială a Bisericii, dar în termeni mai expliți, mai diverși.

Se observă tranziția de la dominantă evreiască, de la modelul poporului Israel, la dominantă universală creștină, a umanității răscumpărate și reasezate în destinul ei de către Dumnezeu, prin Fiul al lui Dumnezeu, omul Isus Hristos. Epistolele lui Pavel aduc o mare contribuție la înțelegerea a ceea ce este omul și ceea ce poate deveni. Tabloul

mai larg, însă, se dobândește dacă cineva cercetează și celelalte epistole și, bineînțeles, cartea Apocalipsei.

DOCTRINA SFINTEI TREIMI ÎN BISERICA DE RĂSĂRIT ȘI APUS ÎN PERIOADA PATRISTICĂ

Lector dr. Samuie! Bâlc
Institutul teologic baptist din București

Note introductive

Data fiind descoperirea clară și importanța ei fundamentală în Noul Testament, învățătura despre Sfânta Treime a constituit încă din timpul Apostolilor esențialul și cuprinsul credinței creștine, fiind propusă și mărturisită de Biserică încă de la început.

Învățătura despre Sfânta Treime a fost punctul principal împotriva căruia s-au ridicat cu înverșunare toate ereziile primelor secole creștine. Cu timpul, ereziile antitrinitare care s-au ivit, ca și nevoia de întărire a unității de credință, au determinat Biserică să precizeze terminologia, să expună și să formuleze în chip autoritar și definitiv, la sinoadele 1 și 2 ecumenice, doctrina Sfintei Treimi.

Deși doctrina Sfintei Treimi a fost formulată solemn abia mai târziu, ea a fost permanent vie în Biserică și înainte de primele două sinoade ecumenice. Desigur, drumul n-a fost ușor, deoarece nu era simplu să lămurești misterul lui Dumnezeu Unul în Ființă, dar întreit în Persoane.

După cum se v-a putea observa la o cercetare mai atentă a doctrinei Sfintei Treimi, schimbarea unui singur cuvânt dintr-o frază răstoarnă cu totul înțelesul ei. Ba mai mult, se va putea constata cum o singură literă dintr-un cuvânt poate decide totul.

Ca o primă observație, trebuie notat faptul că problema Sfintei Treimi pornește în întregime de la relația

dintre Domnul Isus Cristos și Dumnezeu Tatăl. Întrebarea pe care și-ar putea-o pune cineva este: „Dacă și Isus Cristos este Dumnezeu, nu există atunci mai mulți Dumnezei”?. Aceasta a fost tema, care a dat naștere la multe dispute de-a lungul multor veacuri.

S-a constatat istoricește că, cu cât o doctrină a putut fi înțeleasă mai ușor și mai deplin de către mințile omenească, cu atât mai puține erezii s-au ivit în legătură cu ea, și cu cât o alta n-a putut fi înțeleasă, rămânând un mister pentru orice explicație rațională, cu atât mai multe erezii au apărut în legătură cu ea. Așa s-a întâmplat și cu doctrina Sfintei Treimi, care până astăzi rămâne o taină care nu poate fi deplin înțeleasă de mințile omenești. Acesta fiind și motivul pentru care, în decursul timpului au apărut numeroase erezii în legătură cu ea.

În cele ce urmează se va încerca o prezentare sumară a câtorva dintre curentele teologice (eretice) care au dat naștere la dispute aprinse cu privire la doctrina Sfintei Treimi.

Un prim curent teologic, considerat eretic, a fost:

Monarhismul

Dorind să împace unitatea Ființei divine cu treimea Persoanelor, ereziiile monarhiste susțin că există un singur Dumnezeu, în El neputând exista o pluralitate. De aici și denumirea acestui curent „monarhism” care derivă de la combinarea termenilor grecești monos – singur și arkhe – conducere, deci „conducere unică”.

Monarhiștii vorbesc despre Persoanele divine, pe care le confundă însă una cu alta, ca despre niște puteri s-au moduri de manifestare ale uneia și aceleași Persoane dumnezeiești.

Cei care consideră Persoanele ca Puteri se numesc: „monarhieni dinamici”.

Cel mai cunoscut reprezentant al monarhismului dinamic este Paul de Samosata, fost episcop al Antiohiei, considerat sistematizatorul acestei ramuri.

Paul de Samosata susținea că există o singură Persoană dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, pe care Scriptura îl numește Logos și Înțelepciunea lui Dumnezeu, nu e o Persoană aparte de Tatăl, face parte din Ființa Tatălui, fiind deoființă cu Tatăl, și s-a manifestat prin proroci.

Logosul divin s-a sălășluit la un moment dat în omul Isus Cristos, mai mult ca în ceilalți oameni. Nu e vorba deci de o întrupare a Logosului, ci de o locuire a lui în Cristos ca într-un templu, de aceea Cristos nu e o Persoană dumnezeiască ci numai un om în care sălășluiește o putere divină impersonală.

Cristos e deci un simplu om, născut însă în mod supranatural din Fecioara Maria. Fiind înzestrat de Dumnezeu cu puterea Logosului (a rațiunii divine) într-o măsură mai mare decât alți oameni, el se numește Logos și Fiu al lui Dumnezeu, deoarece e o manifestare a Tatălui pe pământ, însă nicidecum nu e Fiul lui Dumnezeu în sens propriu, ci numai în sensul în care și ceilalți oameni se numesc fiii lui Dumnezeu. Isus Cristos este deci, Fiul adoptiv al lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu – om. Tot o putere a lui Dumnezeu este și Duhul Sfânt și nicidecum o Persoană divină.

Cei care nu neagă deplina dumnezeire a Fiului și a Duhului Sfânt, dar Îi vede doar ca moduri de exprimare sau de manifestare a unuia și aceluiași Dumnezeu, se numesc: „monarhieni modalști”.

Admițând prezența unei singure divinități în Persoana Tatălui, modalștii susțin totuși o Treime aparentă, manifestarea aceleași unice divinități, care ia trei înfățișări, dar care nu sunt nicidecum Persoane distincte.

După ei, Persoana (πρόσωπον - mască, chip) este modul de înfățișare, de apariție, de manifestare externă a unicului Dumnezeu, care se manifestă în lume când ca Tatăl, la crearea și conservarea lumii, când ca Fiu, la mântuirea oamenilor din păcat, când ca Duh Sfânt, la sfințirea oamenilor. Dar când se manifestă ca Tată, el nu există ca Fiu și ca Duh Sfânt, și viceversa.

Cel mai de seamă reprezentant al acestui curent este Sabeliu. El a redus pur și simplu Persoanele Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt la trei caractere sau modalități ori relații ale dumnezeirii pe care aceasta și le asumă pentru a lucra cu oamenii. Astfel, după concepția lui, Dumnezeu este etern și esențialmente Unul, dar economic, adică, pentru scopuri specifice, El ia formă de Tată de Fiu și de Duh Sfânt, și deci omul trebuie să se închine fiecăruia dintre aceste forme sau modalități.

Cât privește întruparea, ei spun că s-a făcut în persoana Tatălui, de aceea în divinitate nu există decât o singură Persoană: Tatăl. Deci Persoana care a creat lumea s-a și întrupat, a suferit și a murit pe cruce. De aici vechii monarhieni modalști au fost numiți „patripasieni” (patritahianism), un cuvânt format din două elemente grecești: pateras - părinte, tată și tahi – suferă. Tatăl care suferă pe cruce.

Un alt curent teologic este:

Arianismul

Autorul celei mai puternice și mai răspândite erezii subordinaționiste, a fost preotul Arie din Alexandria, care a trăit între anii 250- 336, cleric, cult, cu talent oratoric și poetic, dar răzvrătit și lipsit de caracter.¹ Învățătura sa poate fi rezumată astfel:

¹ Todoran I, Zăgrean I, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renașterea, 2000, pg. 123.

Dumnezeu Tatăl este principiul necreat, deoarece însăși numirea de Tată arată întâietatea față de fiul. Fiul e cea dintâi creatură a Tatălui, dar nu din Ființa Tatălui ci din nimic, prin voința tatălui, ca o creatură din cele ce nu erau.

Fiul a fost creat nu din veșnicie, ci în timp, deci a fost un timp când Fiul nu exista. El nu e deci Dumnezeu adevărat, ci o simplă creatură, care după Ființă e străină Tatălui și se deosebește de El

Fiind cea dintâi și cea mai perfectă creatură a Tatălui, e și cea mai apropiată de Tatăl, deoarece e creatura directă a lui. Deși creatură mărginită și imperfectă, față de celelalte creaturi are mai multe prerogative, de aceea poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși e numai creatură. După Dumnezeu Tatăl, lui i se cuvine cinstea cea mai mare.

Scopul pentru care Dumnezeu l-a creat este facerea lumii, fiindcă Dumnezeu cel Prea Înalt nu putea crea lumea fără ajutorul unei Ființe intermediare. Deoarece Dumnezeu a creat lumea prin El, e și El Dumnezeu prin participare, deoarece a primit din măreția și puterea creatoare a Tatălui. El apare ca Dumnezeu perfect și neschimbabil, dar numai în măsura în care prin harul divin e socotit ca Fiu al lui Dumnezeu.

Arienii credeau deasemenea că, Duhul Sfânt este prima și cea mai mare creatură adusă la ființă de Fiul. Deși la prima vedere se pare că Arie nu nega Sfânta Treime, el îi subordona pe Fiul și pe Duhul Sfânt Tatălui.

Considerându-i creaturi, dar afirmând că ei pot fi numiți Dumnezeu, Arienii puneau creatura pe picior de egalitate cu Creatorul, ceea ce din punct de vedere logic e o eroare, iar din punct de vedere doctrinar e o erezie. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu a avut nevoie de o Ființă intermediară pentru a crea lumea, înseamnă că Dumnezeu e limitat, deci nu e o Ființă absolută.

Un alt curent teologic este:

Macedonianismul

Cel mai de seamă reprezentant al ereziei cu privire la Duhul Sfânt a fost episcopul de la Constantinopol, semi-arianul Macedonie, iar după moartea lui, episcopul Nicomidiei, Maratoniu.

Fiindcă ei și adepții lor negau divinitatea Duhului Sfânt, au fost numiți Pnevmatomahi, adică luptători împotriva Duhului Sfânt.

Învățătura pnevmatomahilor era o consecință logică a arianismului. Dacă arianismul învăța că întreaga existență este creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că, și Duhul Sfânt este o creatură a Fiului. De aceea el e inferior și subordonat nu numai Tatălui ci și Fiului. El este numai un slujitor al Tatălui și al Fiului, dar nu Dumnezeu adevărat.

În fine, o altă concepție teologică este:

Triteismul

Triteismul este un alt curent teologic care plecând de la învățatura ortodoxă care afirmă treimea Persoanelor, distincte și ireductibile una la cealaltă în Sfânta Treime, a ajuns la concluzia că există trei dumnezei.

El separă astfel Persoanele, făcându-le entități cu totul deosebite, în care Ființa divină se repetă. Făuritorul acestei erezi a fost filozoful alexandrin Ioan Filopon(sec. 6) fapt pentru care Triteismul se mai numește „Filoponism”.

Filopon susținea că noțiunea de Ființă divină e identică cu ceea ce se înțelege prin noțiunea de gen. Cele trei persoane divine au o Ființă, o substanță divină abstractă, precum trei oameni diferiți posedă aceeași ființă sau aceeași substanță specifică genului uman. Așadar, cele trei Persoane dumnezeiești, posedă o unitate specifică și morală, dar nu o

unitate numerică a ființei, după cum trei oameni au o unitate specifică în calitate de oameni, dar nu formează o unitate ca număr, deoarece ei sunt și rămân tot trei și nu pot forma niciodată o unitate numerică (unu).

Cele trei Persoane dumnezeiești sunt de aceeași ființă după cum trei oameni sunt de aceeași ființă, și precum natura umană se repetă mereu în diferiți indivizi umani cu totul despărțiți între ei, la fel și natura sau Ființa divină se repetă în cele trei Persoane dumnezeiești, altfel separate și despărțite. Astfel, fiecare persoană dumnezeiască posedă Ființa divină în mod separat. Aceasta înseamnă însă că nu există un singur Dumnezeu, ci trei, că nu există o unică Ființă divină ci trei, deoarece Persoanele Sfintei Treimi nu pot exista decât separat, nu una în alta.

Această concepție este însă contrară celei ortodoxe, care susține că Dumnezeu este Unul în ființă și întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, unite inseparabil, egale și cosubstanțiale între ele.

Reprezentanții de seamă ai Bisericii de răsărit și de apus care au apărut și dezvoltat doctrina Sfintei Treimi

Apariția ereziilor antitrinitare a determinat conturarea teologiei trinitare care afirma unitatea ființei dumnezeiești și personalitatea Fiului ca ipostas divin, ca Logosul întrupat, apărând atât dumnezeirea cât și umanitatea lui.

Secolul 4 cuprinde personalități teologice de frunte ce vor marca prin operele lor întreaga gândire ulterioară. Între acestea, un rol deosebit îl vor avea Părinții capadocieni, numiți în tradiția ortodoxă „treimea care cântă treimea”.²

² Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iași, Ed. Junimea, 2000, pg. 54.

Biserica din Orient, spunea Vasile Cristescu, dă-torează Părinților capadocieni „esențialul teologiei trinitare și modul său propriu de a privi taina, o privire personalistă”.³

În lucrarea de față vor fi prezentați trei dintre cei mai reprezentativi părinți ai Bisericii de răsărit, respectiv : Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Gorigie de Nyssa, iar din Biserica de apus va fi prezentat Augustin.

Sfântul Vasile cel Mare (330- 379)

Datorită caracterului ambiguu cu care erau folosite noțiunile de ființă și ipostas, se cerea o mai precisă delimitare a lor. Primul care a insistat asupra distincției lor a fost Sfântul Vasile cel Mare.

Cuvântul οὐσία și ὑπόστασις nu aveau un sens determinat. Primul servea la indicarea substanței individuale sau ființei individuale concrete ca ființă concepută inteligibil sau idee universală, celălalt era luat ca sinonim al primului și era destul de des utilizat cu aceeași semnificație, cu toate că servea la redarea ideii determinate de substanță individuală.

În epistola 214, Sfântul Vasile stabilește raportul dintre ființă și ipostas:

Raportul dintre ființă și ipostas este asemănător cu raportul dintre comun și particular. Căci fiecare dintre noi participă la ființă prin principiul comun al substanței οὐσία iar prin însușirile ἰδιώματα proprii , este cutare sau cutare.

La fel și aici, pe de o parte, principiul ființei este comun, ca bunătatea, dumnezeirea și altele care s-ar putea gândi, pe de altă parte, ipostasul este

³ Ibid.

considerat în însușirea de paternitate sau de filiație, sau de putere sfințitoare.⁴

Sfântul Vasile înclină să țină seama de realismul moderat:

Dintre cuvinte, unele sunt întrebuințate pentru mai multe obiecte numeric diferite, păstrând o semnificație mai generală, de exemplu om..

[...] Celelalte cuvinte au deschidere mai restrânsă și astfel ele indică nu caracterul general al obiectului ci caracterul său particular, acela care în determinările sale particulare nu are nimic comun cu celelalte obiecte ale aceleiași specii. Astfel spunem că termenul prin care se indică cineva în mod deosebit, este indicat prin ceea ce numim „ipostas”.⁵

După Sfântul Vasile, οὐσία indică existența sau esența sau unitatea substanțială în Dumnezeu, în timp ce ὑπόστασις indică existența după un model particular, țelul de a fi al fiecărei persoane.

Sfântul Vasile arată că deosebirea dintre ființă și ipostas trebuie să se aplice și „dogmelor dumnezeiești”:

Numirile de necreat și necuprins sunt aceleași pentru Tatăl și pentru Fiul și pentru Duhul Sfânt. Căci nu e unul mai mult decât altul dintre ei necreat și necuprins. Dar fiindcă e necesar să avem o distincție a semnelor care deosebesc pe fiecare din Treime, vom căuta pe cele prin care se va deosebi înțelesul fiecăruia în mod lămurit și neamestecat.⁶

⁴ Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iași, Ed. Junimea, 2000, pg. 54.

⁵ Idem, pg. 55.

⁶ Idem, pg. 57.

După Sfântul Vasile există o unire specială și între Fiul și Duhul Sfânt, prin caracteristicile lor speciale:

Căci din Tatăl este Fiul, prin care sunt toate, cu care totdeauna este împreună cugetat în mod nedespărțit Duhul Sfânt. Fiindcă deci Duhul Sfânt, de la care se revarsă peste creație toată dăruirea bunătăților, este atârnat de Fiul și are unit de El, în calitate de cauză, pe Tatăl, din care și purcede, semnul caracteristic sau însușirea ipostatică a Lui, după care se cunoaște, este că e după Fiul și se cunoaște împreună cu El și are subzistența din Tatăl, iar Fiul, care face prin El și cu El cunoscut pe Duhul ce purcede de la Tatăl strălucind din lumina nenăscută nu are comună cu Tatăl sau cu Duhul Sfânt însușirea cre-i este proprie.⁷

Sfântul Vasile prezintă pe Dumnezeu ca o treime de Persoane, unite, nu numai două câte două, ci pe fiecare cu celelalte două, deci, cum spunea și Dumitru Stăniloae, ca „un întreg treimic de ipostasuri”, unite toate trei nu numai prin ființă, ci prin proprietățile lor caracteristice: „De aceea spunem că în ființa comună proprietățile caracteristice observate în ea rămân intransmisibile și necomunicabile”.⁸

Sfântul Vasile ține astfel echilibrul între tendința spre monoperonalismul iudaic și politeismul păgân.

Trebuie știut bine, spunea el, că precum cel ce nu mărturisește ființa comună cade în politeism, așa cel care nu recunoaște proprietatea

⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 38*, pg. 329, citat din Vasile Cristescu.

⁸ Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iași, Ed. Junimea, 2000, pg. 57.

particulară a ipostasurilor este dus spre iudaism. Căci neînțelegând părințimea și negândind la proprietatea care-l distinge, cum putem primi înțelesul lui Dumnezeu Tatăl?⁹

După ce a demonstrat deoiființimea Fiului cu Tatăl, sfântul Vasile aplică concluzia demonstrației și la Duhul Sfânt:

Unul este Duhul Sfânt și El fiind proclamat independent, este legat prin Fiul care este Unul cu Tatăl, care este Unul și prin El însuși se împlinește „prea lăudata și fericita treime”. Despre El se spune că este din Dumnezeu, nu după cum toate sunt din Dumnezeu, ci ca ieșind din Dumnezeu, nu în modul nașterii Fiului. În aceasta se arată numai intimitatea, modul existenței însă se păstrează inefabil.¹⁰

Înfruntându-l pe Eunomie, Sfântul Vasile, îl critică înainte de toate pe plan filozofic, cel al cunoașterii. El respinge hotărât distincția între numele esențiale ale obiectelor și numele prin reflecție:

Toate numele prin care desemnăm obiectele sunt găsite prin reflecție, ceea ce nu înseamnă că această reflecție ar fi sterilă, necorespunzând nici unei realități obiective. Un corp se pare simplu la prima vedere, însă reflecția descoperă în el progresiv întinderea lui, culoarea, densitatea, forma și încă multe alte proprietăți.

Dumnezeu se manifestă prin lucrările sau energiile sale. Afirmând, zice sfântul Vasile cel Mare, că noi îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru în energiile Sale, nu făgăduim deloc că ne aprop-

⁹ Idem, pg. 58.

¹⁰ Ibid .

iem de El în însăși Ființa Lui. Căci dacă energiile Lui coboară până la noi, Ființa Sa rămâne inaccesibilă.¹¹

Sfântul Vasile cunoaște un singur raport între Fiul și Duhul. Astfel, el spunea:

Iată semnul care face cunoscută proprietatea ipostatică (personală) a Duhului, și anume că El este cunoscut după Fiul și împreună cu El, și că își trage existența de la Tatăl.¹²

Pentru Sfântul Vasile afirmațiile despre ipostasuri țin așadar de propovăduirea oficială a Bisericii, în vreme ce afirmațiile despre unitatea Treimii țin de opiniile teologice.¹³

Potrivit cu înțelegerea Sfântului Vasile, Treimea ca obiect al propovăduirii era plasată înaintea unității fiind înțeleasă ca „speculație teologică”.

Vorbind despre lucrările trinitare în legătură cu crearea lumii, Sfântul Vasile reține:

Tatăl este cauza inițitoare a tot ce e creat, deoarece din iubire Sa părintească și din voința Sa liberă creează totul; Fiul este cauza eficientă, fiindcă prin El vine la existență tot ce e creat; Duhul este cauza sfințitoare, pentru că prin El ajunge creația la desăvârșire.¹⁴

Grigorie de Nazianz (328-390)

¹¹ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, pg. 66-67.

¹² Photios, Philarete, Patric, *Noul catehism catolic contra credinței sfinților părinți*, Sibiu, Ed. Deisis, 1994, pg.32.

¹³ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Sibiu, Ed. Deisis, 1999, pg. 97.

¹⁴ Mărtincă I, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Ed. Universității din București, 1999, pg. 134-135.

Grigorie de Nazianz a vorbit mai mult decât toți ceilalți, despre contemplarea Treimii.

Sfântul Grigorie de Nazianz, chiar atunci când cugetă și discută, este constant purtat spre contemplație. Are întotdeauna un discurs elevat, vibrând de o profundă emoție; adesea el este un cânt ritmat, o rugăciune meditativă în versuri. La sfârșitul vieții sale el își dorește să fie acolo unde este Treimea și strălucirea unită a Slavei ei..... Treime ale cărei umbre numai, oricât de neclare, îl umpleau de emoție.

A vedea pe Dumnezeu înseamnă a contempla Treimea, participând din plin la lumina Ei. Vor fi moștenitori ai luminii desăvârșite, zice el, ai contemplării Prea Sfintei și Stăpânitoarei Treimi....., cei ce se vor uni întreg cu Duhul întreg, și aceasta va fi, cum cred, Împărăția cerească.¹⁵

Măreția dumnezeiască care poate fi contemplată în creație nu este decât o mică rază a acestei mari Lumini. Ființa sau esența divină e sfânta Sfintelor, care rămâne ascunsă chiar și serafimilor, fiind mărită prin întreitul „Sfânt, Sfânt, Sfânt” unite într-o singură Stăpânire și Dumnezeire. Aici pe pământ vorbim cu Dumnezeu „într-un nor” ,ca moise, fiindcă Dumnezeu a pus între El și noi un întuneric ca noi să tindem și mai mult spre lumina găsită atât de anevoios.¹⁶

Sfântul Grigorie de Nazianz, vorbește adeseori de lumina, de iluminarea Treimii. Întunerecul, la el, este ceva ce trebuie depășit, un obstacol în calea luminii; nu e o condiție

¹⁵ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, pg. 70.

¹⁶ Idem, pg. 71.

a cunoașterii supreme, unde cunoașterea devine ignoranță. Dar cu toate acestea și deși spune că Împărăția lui Dumnezeu este contemplarea Treimii, unirea cu Dumnezeu depășește gnoza:

Dacă a cunoaște este o fericire, cu cât mai mare este atunci ceea ce este cunoscut.? „Dacă e atât de frumos să fii supus Treimii, ce este atunci stăpânirea Ei.?

Natura divină depășește înțelegerea și, de aceea, deși contemplă treimea, deși primesc plenitudinea luminii Ei, mințile omenești și chiar puterile îngeresti cele mai apropiate de Dumnezeu, luminate de toată stăpânirea Ei, nu pot cunoaște pe Dumnezeu în natura Lui.¹⁷

Este dificil de precizat învățătura Sfântului Grigorie de Nazianz asupra modului de percepere a lui Dumnezeu, fiindcă el uneori neagă posibilitatea de a cunoaște ființa divină, refuzând-o chiar și îngerilor, alții folosind expresii care ar putea face să se înțeleagă că, atunci când este contemplată Treimea, prin unirea cu întreaga Treime, poate fi cunoscută însăși natura lui Dumnezeu.

Un fapt rămâne sigur: nu e vorba de o contemplare intelectuală, tinzând către sesizarea unei simplități prime, spre unitatea unei substanțe simple. Obiectul ei este „cele trei Lumini care nu formează decât o singură Lumină”, „strălucirea unită a Treimii”- misterul treimii ascuns chiar și Serafimilor.

Față de pretenția eunomică a cunoașterii ființei lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că Dumnezeu nu poate fi înțeles deoarece numai lucrurile pot fi înțelese. „Dumnezeu este un su-

¹⁷ Vladimir Losky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, pg. 71.

biect și nu un obiect”, spunea el. Deci tot ce se poate ști despre Dumnezeu din lumea creată este numai faptul în sine al existenței sale, dar așa cum adaugă sfântul Grigorie, „există totuși o mare deosebire între știința despre existența unei ființe și modul acestei existențe.”¹⁸

Scopul Sfântului Grigorie este să despice cortina lumii și să unească pe om cu Dumnezeu, cu adevărul, ceea ce înseamnă o cunoaștere sigură și directă. Este vorba despre vederea lui Dumnezeu, despre care Sfântul Grigorie vorbește mai ale în legătură cu căutarea teologică.

Vederea lui Dumnezeu este o consecință a curăției. Aceasta presupune „iluminarea Sfintei treimi”.

Începând din ziua în care m-am lepădat de lucrurile lumii acesteia spre a-mi închina sufletul vederilor luminoase și cerești, de când inteligența supremă m-a răpit de aici, de jos, spre a mă așeza departe de tot ceea ce este trupesc, spre a mă închide în ascunsul cortului ceresc, începând din ziua aceasta, ochii mei au fost orbiți de lumina Treimii, a căror strălucire întrece tot ceea ce gândirea rea poate să-mi prezinte sufletului: căci, din lăcașul ei preainalt, Treimea împrăștie asupra totului strălucirea sa negrăită comună celor Trei.

Ea este principiul a tot ceea ce este și se află mai jos, despărțit de cele mai înalte prin timp. Începând din ziua aceasta, am murit lumii acesteia și lumea a murit pentru mine.¹⁹

¹⁸ Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iași, Ed. Junimea, 2000, pg. 65.

¹⁹ Vasile Cristescu, *Persoanele trinitare și comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iași, Ed. Junimea, 2000, pg. 66-67.

Sfântul Grigorie arată că unitatea de ființă a persoanelor treimice este deosebită de unitatea ființelor din lumea aceasta materială:

Pentru noi există un singur Dumnezeu, pentru că există o singură dumnezeire și, deși credem că sunt trei, Persoanele de El își au referința către Unime. Căci nu e unul din cei trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu, și nici unul un dumnezeu mai întâi, iar altul un Dumnezeu mai pe urmă, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere....., ci dacă trebuie s-o spunem într-un cuvânt, Dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți și ca în trei sori uniți între ei într-o singură amestecare a luminii.²⁰

În felul acesta dumnezeirea nu rămâne limitată și nici nu se risipește la nesfârșit. Una ar fi fără cinste, cealaltă ar fi contrară rânduielii. Lucrul acesta este evidențiat și în cuvintele următoare rostite de către sfântul Grigorie:

Nici nu am început să cuget la Unitate și Treimea mă și scaldă în slava Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime și Unitatea mă și cuprinde din nou. Când unul din Cei Trei mi se înfățișează, îmi vine să cred că este totul, îitr-atât ochiul mi se umple și într-atât ceea ce este mai presus de ochi îmi scapă; căci în mintea mea prea mărginită spre a pricepe măcar pe unul singur, nu mai rămâne loc pentru ceea ce este mai presus. Când aduni pe Cei Trei în

²⁰ Idem, pg. 69.

aceeași cugetare, văd o singură flacără, fără a putea împărți sau analiza lumina unificată.²¹

Grigorie de Nyssa (353-399)

Ca și fratele său, Sfântul Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa afirmă că nici măcar în lucrurile create nu se poate înțelege esențele. Intelectul descoperă proprietățile lucrurilor exact în măsura necesară vieții. Dacă s-ar putea cunoaște temeiurile lucrurilor omul ar fi orbit de puterea creatoare care le produce. Intelectul este întotdeauna în mișcare descoperind prin reflecție proprietăți încă necunoscute.

Cuvintele, numele găsite de gândire sunt indispensabile pentru a fixa noțiunile lucrurilor în memorie, pentru a putea comunica cu alte persoane umane. Cuvântul își pierde orice valoare acolo unde cunoașterea se oprește, unde gândirea devine contemplare. Iată de ce „nu există decât un singur Nume pentru a exprima natura divină-uimirea care îl cuprinde pe om când se gândește la Dumnezeu.

Grigorie de Nyssa distinge întâi numele negative și numele pozitive aplicate lui Dumnezeu. Fără să reveleze natura divină, spunea Grigorie de Nyssa, numele negative îndepărtează tot ce este străin de El. Chiar și numele care par pozitive au în realitate un sens negativ. Astfel, zicând că Dumnezeu este bun, se constată numai că în El nu există loc pentru rău.

Ceea ce este nevăzut prin natură, spunea Grigorie de Nyssa, devine văzut prin lucrările Sale, care apar în cele din jurul naturii Sale.

Într-adevăr, nu este suficient să se cunoască rațiunea sănătății; trebuie ca omul să trăiască în sănătate pentru a fi cu adevărat fericit. Tot astfel, pentru om, fericirea nu constă

²¹ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, [f.1.] Ed. Anastasia, [f.a.], pg. 76-77.

în faptul de a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci în a-L avea în El însuși.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, acest ceva este preferabil vederii față către față:

Nu vederea lui Dumnezeu față către față îmi pare propusă aici celui al cărui ochi al sufletului este curat, ci ceea ce ni se propune în această formulă măreață este poate ceea ce în termeni mai clari Cuvântul exprimă altundeva, zicând: „Împărăția cerurilor este înlăuntrul vostru”.

Astfel, când mintea ta este lipsită de amestecul vreunui rău, liberă de patimi, separată de orice întinăciune, atunci ești fericit prin intensitatea vederii, fiindcă, purificat, cunoști ceea ce este nevăzut pentru cei necurați.²²

După cum s-a putut observa la Sfântul Grigorie de Nazianz, ceea ce separa pe om de lumina Treimii, era întunecul. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, întunecul în care Moise a intrat pe vârful Sinaiului reprezintă, dimpotrivă, un mod de comuniune cu Dumnezeu, superior contemplației luminii în care Dumnezeu i se arată lui Moise la începutul chemării sale, în rugul aprins. De aceea, dezvoltând doctrina simțurilor spirituale pe care o găsește inițiată de Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa va acorda mai puțină atenție „vederii”.²³

Dacă Dumnezeu apare întâi ca lumină, apoi ca întuneric, aceasta se întâmplă deoarece pentru Sfântul Grigorie nu există vedere a ființei divine iar unirea se prezintă ca o cale care depășește contemplația, fiind dincolo de înțelegere,

²² Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, Ed. Deisis, 1995, pg. 74-75.

²³ Idem, pg. 77.

acolo unde cunoașterea este suprimată și rămâne numai iubirea sau, mai degrabă, acolo unde cunoașterea devine iubire.

Dorind din ce în ce mai mult pe Dumnezeu, sufletul nu încetează să crească depășindu-se, ieșind din el însuși, și pe măsură ce se unește tot mai mult cu Dumnezeu, iubirea lui devine tot mai arzătoare, de nesăturat. Astfel Mireasa din „Cântarea Cântărilor” își găsește Mirele în conștiința faptului că unirea cu El nu are sfârșit, că urcușul în Dumnezeu n-are capăt, că fericirea este un progres infinit.

Rezumând învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa cu privire la Sfânta Treime, se pot spune următoarele:

Deosebirile, dacă poate fi vorba de așa ceva între Persoanele treimice, sunt nu de natură sau ființă, ci de relație. Tatăl este Tată și nu Fiul, Fiul este Fiul și nu Tată, de asemenea, Duhul Sfânt nu e nici Tată, nici Fiul. Iată de ce nu se poate spune că cele trei Persoane sunt trei Dumnezei.

Tatăl este cauza, Fiul este „Cel din cauză”. Sfântul Duh este „Cel ce vine din Cel din cauză”. Cele trei Persoane au comun dumnezeirea. Fiul și Duhul Sfânt au comun faptul că amândoi sunt din Tatăl. Fiul e cauzat de Tatăl prin naștere, iar Duhul Sfânt e cauzat prin purcedere.²⁴

Augustin (354-430)

În ceea ce privește doctrina trinitară există mai multe elemente de noutate pe care Sfântul Augustin le aprofundează, încredințându-le tradiției vii a Bisericii.

²⁴ Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, pg. 118.

Înainte de toate, marele învățător al Bisericii adună și exprimă cu siguranță și genialitate noutatea metafizică implicată în revelarea lui Dumnezeu ca Treime.

În Dumnezeu pe care Cristos Îl revelează se poate descoperi că numele personale prin care este desemnat Dumnezeu – Tată, Fiu și Duh Sfânt, chiar dacă desemnează o substanță, o ființă în sine (întrucât fiecare din Cei Trei este Dumnezeu), exprimă totodată o relație, întrucât constitutive acestor desemnări le sunt relațiile cu celelalte Persoane. Astfel, Tatăl este Tată pentru că are un Fiu, și invers; în timp ce Duhul Sfânt reprezintă însăși comuniunea care există între Cei Doi.

Sfântul Augustin precizează cu extremă finețe, antinomia fundamentală a doctrinei trinitare: fiecare dintre cei trei „posedă” aceeași substanță (este Dumnezeu); în Dumnezeu relația nu modifică substanța (care este întotdeauna aceeași), nici nu este un accident, deoarece îi definește pe fiecare dintre Cei Trei ca Dumnezeu.

Prin aceasta este răsturnat profund conceptul clasic grecesc despre ființă: în Dumnezeu nu se poate vorbi despre ea doar în termeni de substanță, ca ființă în sine, ci și în termeni de relație ca ființă în și pentru altul.

Sfântul Augustin deschide deci o nouă cale, o aprofundare extrem de interesantă a ontologiei clasice, pentru a explica noutatea Dumnezeului creștin, ce nu contrazice rațiunea, ci îi deschide orizonturi ulterioare.

Referitor la distincția pe care grecii o fac între οὐσία și ὑπόστασις, Augustin mărturisește că nu o înțelege.

Când primii Părinți, spune Augustin, au spus că erau trei Persoane în Dumnezeu, ei nu au folosit acest termen exact așa cum îl folosim noi când vorbim despre oameni. Ei l-au folosit doar din lipsa unui alt cuvânt care să exprime ceea ce înțelegeau. Tot el continuă spunând:

Sunt cu siguranță trei, dar dacă întrebi „Trei ce” ?, graiul omenesc e copleșit de marea lui sărăcie. Atunci spunem „trei persoane”, nu spre a înfățișa realitatea, ci ca să ne izbăvim pe noi înșine de tăcere.

Sfinții Părinți au folosit cuvântul „Persoană” nu spre a mărgini pe Dumnezeu la nivelul nostru, l-au folosit fiindcă personalitatea era cel mai Înalt lucru pe care îl cunoșteau, iar Dumnezeu nu putea fi mai prejos de aceasta. Trebuia să fie mai presus – mult mai presus.

Cuvântul „Persoană” a fost ales să ne ajute să înțelegem că fiecare Persoană a Treimii este Cineva, căruia putem să îi vorbim, Căruia putem să-i adresăm o cerere, pe Care îl putem iubi și cu care putem avea o legătură personală. Deci Treimea este ca soarele strălucitor, cu neputință de privit, însă luminând cunoașterea noastră despre Dumnezeu ca Unul de Care poți să te apropii și la Care poți să ajungi în Cristos și prin Duhul Sfânt.²⁵

O altă achiziție luminoasă a teologiei trinitare a Sfântului Augustin privește aprofundarea misterului lui Dumnezeu în perspectiva Sfântului apostol Ioan.

Augustin îl vede cu siguranță pe Dumnezeu ca iubire și, mai ales în lumina primei scrisori a lui Ioan, interpretează noutatea vieții creștinilor ca o iubire reciprocă ce reflectă Treimea. Augustin nu îndrăznește să pătrundă însă în „dinamismul intim al iubirii trinitare”.

Încercând să explice semnificația afirmației apostolului Ioan potrivit căreia „Dumnezeu este iubire, iar cine

²⁵ Antony M. Coniaris, *Introducere în credința și viața Bisericii ortodoxe*, București, Ed. Sophia, 2001, pg. 39-40.

rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el” (1 Ioan 4:16), Augustin spune: „Îmbrățișează-l pe Dumnezeu – iubire și îmbrățișează-l pe Dumnezeu cu iubire”.

Iubirea este, așadar, pentru Augustin, viața lui Dumnezeu, și cine își iubește fratele în mod evident și real participă la ea și îl face astfel cunoscut pe Dumnezeu. Iată trei lucruri, spune Augustin, Cel ce iubește, cel care este iubit și iubirea însăși. Ce este așadar iubirea dacă nu o viață ce unește, sau care tinde să unească două ființe, și anume pe cel care iubește și pe cel iubit ?

Pentru a pătrunde în misterul Sfintei Treimi, Augustin se folosește de analogia spiritului:

Trinitatea lui Dumnezeu este reflectată, analogic, în trinitatea creată de facultățile spiritului omenesc. Punctul de plecare este cuvântul din Geneza: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”, așadar, trebuie să regăsim în om chipul trinitar. Cum, într-adevăr, omul își amintește de sine, se cunoaște pe sine și se iubește pe sine (iar în planul harului își amintește de Dumnezeu, îl cunoaște pe Dumnezeu, îl iubește pe Dumnezeu), așa este în Dumnezeu: amintirea (memoria), inteligența și voința constituie o analogie creată a treimii care este Tată (amintire, memorie), Cuvânt (inteligență) și Duh de iubire.²⁶

Concluzionând, se poate spune că Augustin încearcă să demonstreze Sfânta Treime, plecând nu de la Persoane, ci

²⁶ Mărtincă I., *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Ed. Universității din București, 1999, pg. 108-112.

de la Ființa sau natura divină. Cele trei Persoane sunt expresia raporturilor intradivine care se prezintă astfel:

Tatăl e Dumnezeu din veci și duh pur; Fiul e actul de cugetare al Tatălui; Duhul Sfânt este expresia personificată a dragostei care leagă pe Tatăl cu Fiul; El purcede din amândoi Aceștia, dar mai ales din Tatăl.²⁷

Concluzii finale

Pentru împlinirea și aprofundarea cunoștințelor umane în problemele care au frământat lumea teologică pe parcursul atâtor și atâtor secole, se impune o privire atentă, o cercetare serioasă și o abordare corespunzătoare a acestei doctrine.

Implicațiile doctrinei despre Sfânta Treime sunt foarte importante nu numai pentru teologie, ci și pentru viața practică și pentru experiența creștină. Astfel, rezumând cele prezentate în lucrarea de față, se pot prezenta următoarele concluzii:

Persoanele Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, sunt Persoane reale și, ca atare, deosebite una de alta, având fiecare însușiri personale proprii prin care se deosebesc ca Persoane, neputându-Se confunda una cu alta, deși fiecare Persoană dumnezeiască are întreaga Ființă divină care nici nu se împarte nici nu se desparte, fiind veșnic una și aceeași.

În special este de remarcat faptul că cele trei Persoane dumnezeiești nu sunt doar trei manifestări sau înfățișări ale unicei Ființe divine, nici trei centre sau forme existențiale independente între ele și în care s-ar împărți sau

²⁷ Ioan G. Coman, *Patrologie, Sfânta Mănăstire Derwent*, 2000, pg. 169.

s-ar repeta Ființa; cele trei Persoane sunt existențe personale veșnice ale unicei Ființe dumnezeiești. Cu alte cuvinte, cele trei Persoane divine nu se confundă între Ele, nu se amestecă și nu se contopesc, ci se deosebesc, cu toate că fiecare este Dumnezeu adevărat, deplin, întreg, având toate atributele dumnezeiești, și totuși nu sunt trei Dumnezei, ci este un singur Dumnezeu.

Din aceasta rezultă și excluderea oricărei subordonări a Persoanelor divine între Ele, după întâietate, autoritate, putere sau demnitate, Persoanele fiind egale datorită unității ființiale pe care fiecare Persoană o are întreagă împreună cu toate atributele dumnezeiești.

Deosebirea dintre Persoanele Sfintei Treimi este astfel personală, nu ființială. Pe lângă însușirile personale interne, numite proprietăți, Persoanele Sfintei Treimi se mai disting între și ele prin ceea ce Li se atribuie personal în activitatea dumnezeiască externă, adică în afara Ființei, în lume: creație, mântuire, sfințire. Astfel Tatăl este Creatorul, Fiul este Mântuitorul, Duhul Sfânt este Sfințitorul.

Lucrarea proprie a fiecărei Persoane dumnezeiești nu trebuie gândită ca petrecându-se separat de a celorlalte Persoane, ca și cum Persoanele ar lucra fiecare izolat, ci ca împreună lucrare, întrucât toate sunt lucrări ale aceleași voințe a lui Dumnezeu.

Coexistența Persoanelor dumnezeiești, în înțelesul de a fi una în alta, fără amestecare, teologia o numește „perihoreză” care înseamnă înconjurare reciprocă sau, mai potrivit, întrepătrundere reciprocă.

Sub forma unui aspect vizual, omul trebuie să și-L imagineze pe Dumnezeu pe tron, pe Domnul Isus la dreapta Lui, mijlocind pentru om, iar pe Duhul Sfânt în om, mijlocind din interior la Dumnezeu. De aceea, în mod corect, rugăciunile ar trebui adresate Lui Dumnezeu Tatăl în Numele Domnului Isus și prin Duhul Sfânt. Omul are astfel

acces la Dumnezeu Tatăl prin Isus Cristos, fiind asistat de Duhul Sfânt.

STUDIU COMPARATIV AL ECLEZIOLOGIILOR LUTERANĂ, REFORMATĂ ȘI ANABAPTISTĂ

Asistent drd. Sorin Bădrăgan

Facultatea de teologie baptistă, Universitatea din București

Reformatorii magisteriali au elaborat o doctrină despre biserică care evită ceea ce ei considerau a fi cele două extreme ale ecleziologice ale vremii: pe de o parte cea catolică cu definirea bisericii ca fiind o instituție istorică, empirică, iar pe de altă parte cea anabaptistă ce descria biserica în termeni puri spirituali. Deși și reformatorii magisteriali și cei radicali, au respins definirea instituțională a bisericii propusă de catolici, primii nu s-au depărtat de această înțelegere catolică a bisericii așa cum au făcut-o anabapțiștii.¹ De fapt, teologul William R Estep afirmă corect că doctrina în privința căreia mișcarea anabaptistă s-a diferențiat fundamental de cea luterană și de cea reformată a fost doctrina despre biserică

Anabapțiștii au elaborat doctrina despre biserică în contextul istoric al tradițiilor vechi - Sattler, Stadler, Simons, Philips fiind inițial preoți în Biserica Romano-Catolică, iar Hubmaier și Rothmann în biserica protestantă. Protes-

¹ Alister E. McGrath *Reformation thought. An introduction* [Oxford: Blackwell Publishing, 1999], p. 198.

tantismul nu a schimbat înțelegerea romano-catolică a bisericii ca *Volkskirche* și *Landeskirche*, și anume că fiecare cetățean al unei țări din Europa aparținea bisericii oficiale a statului; de la această regulă faceau excepție ereticii și evreii. În acest context, ecleziologia anabapțiștilor accentuează aspecte total diferite – biserica este pentru ei adunarea celor credincioși care au devenit membri ai acesteia în mod voluntar prin botezul credinței.

Robert Friedman propune termenul de „creștinism existențial” pentru mișcarea anabaptistă; prin aceasta el înțelege că anabaptismul a fost un „creștinism al Evangheliei” realizat și practicat prin siguranța interioară a credinciosului anabaptist că se află în harul lui Dumnezeu prin faptul că a răspuns chemării divine. Această siguranță apare în urma luării deciziei „existențiale” de a accepta mântuirea prin Cristos cu toate costurile ulterioare implicate.² Friedman argumentează abil că acesta ar fi motivul fundamental pentru care anabaptismul nu are un sistem teologic așa cum au tradițiile luterană și reformată, teologia anabaptistă fiind, în general, implicită în predicile, scrisorile liderilor către biserici și dezbaterile cu alte grupuri de credincioși ale vremii.

Au fost propuse diferite direcții pentru teologia anabaptistă care să o definească în raport cu celelalte teologii prot-

²Robert Friedman *The theology of Anabaptism* [Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1973], p. 29

estante; după ce Robert Friedman respinge descrierea teologiei anabaptiste ca fiind o „teologie a martirajului”, propusă de Ethelbert Stauffer în 1933, precum și pe cea de „teologie a uceniciei”, avansată de Johannes Kuhn în 1923, el propune teza de „teologie a împărăției”. Friedman afirmă că această înțelegere se vede în definirea anabaptistă a bisericii în termenii unei biserici-frățietate, formată din persoane regenerate și care încearcă să aplice ideea de împărăție la forme practice ale vieții zilnice, astfel fiind explicată și retragerea comunităților anabaptiste din tumultul societăților.

Teza lui Friedman poate fi acceptată doar în măsura în care este recunoscută centralitatea învățăturilor despre biserică în scrierile anabaptiste; doctrina despre biserică implică, în mod direct, doctrina despre Împărăția lui Dumnezeu.

În acest context se poate vorbi despre o diferențiere fundamentală între anabaptism și protestantism – dacă prima mișcare are o „teologie ecleziocentrică” – așa cum a fost descrisă teologia lui Menno Simons, marele lider anabaptist, iar cea de-a doua mișcare a avut în centru învățătura despre mântuirea personală prin justificarea prin credință.³ Lucrarea de față își propune să facă o comparație între modul în care au înțeles anabapțiștii doctrina despre biserică și cel în care au înțeles-o luteranii și reformații. Având în vedere concentrarea teologilor anabapțiști impor-

³ Friedman, op. cit., p. 116.

tanți în primul veac al istoriei mișcării anabaptiste, autorul lucrării propune o comparație între exponenții principali din cele două mișcări, lideri care au trăit în aceeași perioadă a istoriei creștinismului. Așadar, dacă în ,tabăra' luterană, Luther, iar în cea reformată, Calvin sunt teologii exponențiali ce vor fi abordați, în tabăra anabaptistă, vor fi folosite învățăturile mai multor lideri din această mișcare pentru că a existat o oarecare diversitate între ei, și pentru că, fiind o grupare persecutată, cei mai mulți din teologii ei nu au trăit suficient pentru a articula o teologie exhaustivă.⁴

Un alt aspect important al metodologiei acestei lucrări este că încearcă să construiască o comparație între cele trei curente teologice pornind de la înțelegerea și principiile fundamentale anabaptiste în cadrul învățaturii despre biserică. Această abordare este propusă pe de o parte pentru că eczeziologia anabaptistă nu a fost atât de mult studiată ca cele luterană și reformată, iar pe de altă parte pentru că eczeziologia anabaptistă se vrea a fi un ,progres', o perfecționare a învățaturii și practicii propuse de reformatorii magisteriali.

Mai întâi vor fi luate în considerare modul în care este înțeleasă natura bisericii, apoi aspectele învățaturii despre restabilirea bisericii adevărate, se va continua cu studierea

⁴ Ronald H. Bainton *The Reformation of the Sixteenth Century* [London: Hodder and Stoughton, 1953], p. 236.

elementelor care mențin biserica și se va încheia cu învățătura despre relația dintre stat și biserică.

1. Natura bisericii

Nu se poate discuta despre natura bisericii în înțelegerea anabaptistă și, implicit în comparație cu cea luterană și cea reformată, fără să se studieze concepția radicalilor despre căderea bisericii; după aceea, modul propriu-zis în care este înțeleasă natura bisericii devine aproape implicit.

1.1. Căderea bisericii. Anabaptismul - o formă de primitivism creștin

Anabapțiștii nu au încercat doar să implementeze în mod radical etica Predicii de pe munte, ci au făcut un pas mai departe respingând standardele sociale ale vremii precum și istoria adaptării creștinismului recunoscut oficial. Conceptul de 'biserică adevărată' propus de aceștia era o chemare la a retrăi în maniera comunității nou-testamentale. În acest demers se observă ceva mai mult decât un simplu biblicism; este o abordare așa-numită 'primitivism', o orientare nu spre înainte, ci spre înapoi.⁵ Sloganul Anabaptist era 'Restabilire', aceasta trebuind realizată în lumina Noului Testament. Așadar era o restabilire a bisericii primare, urmată de triumful Împărației lui Dumnezeu pe pământ.

⁵Franklin H. Littell *The Anabaptist View of the Church* [Beacon Hill, Boston: Starr King Press, 1958], p. 48.

Această abordare are la bază o filozofie a istoriei: un Eden în trecut, o restabilire parțială în prezent și o restaurare divină în viitor. Franklin H. Littell argumentează că omul evului mediu percepea societatea în care trăia în termenii unei decadente totale, a unei 'triple căderi' – cea a națiunii, a bisericii și a vremurilor în general. Conceptul de 'primitivism' nu este o teorie a originilor, ci un mobil pentru judecată asupra societății contemporane, având, în modul acesta, o strânsă legătură cu perspectivele viitorului. De aceea primitivismul duce direct în escatologie: standardul este trecutul, iar speranța pentru viitor este restabilirea bisericii primare.⁶

Conceptul căderii are câteva teme importante: glorificarea primelor trei secole – 'epoca de aur' a credinței, lamentația pentru declinul cauzat de asocierea cu Imperiul Roman – 'căderea' bisericii, și începuturi noi – 'restabilirea.'

Glorificarea epocii eroilor stă la baza adoptării de către anabapțiști a principiului pacifismului. Acest principiu a fost însușit de anabapțiști nu ca strategie socială, ci pentru că vedeau în el un imperativ conținut în conceptul de ucenicie. Importanța integrității vieții și mărturia comunității de credincioși a determinat anabapțiștii să respingă violența; oricum, biserica este pentru ei comunitatea volun-

⁶ Idem, p. 53.

tară, aspect care se reflectă și refuzul anabaptist de a interveni în materie de credință personală sau constiință.⁷

O altă caracteristică a 'epocii de aur' a fost 'comunismul' (colectivismul), iar în contrast, Căderea a adus deumanizarea prin apariția proprietății private. În sensul acesta, anabapțiștii au accentuat ideea de comunitate frațească în cadrul căreia principiile din Faptele Apostolilor capitolele 2, 4 și 5 trebuiau implementate. Acest colectivism era un model obligatoriu pentru biserică doar pentru că a fost modul de viață al eroilor credinței din perioada de aur a credinței, considerată normativă pentru refacerea vieții bisericii.⁸ O trăsătură esențială a eroului din biserica primară este modul simplu de viață; în acest context, obiceiurile imorale, vestimentația nepotrivită, precum și cuvintele murdare trebuiau evitate în totalitate. Aceasta simplitate a vieții trebuia manifestată și printr-o reținere față de tehnologie, aceasta din urmă fiind percepută ca o barieră în calea adevăratei spiritualități.

Tema căderii este de o mare importanță pentru anabapțiști; aceasta este abordată sub aspectul ei cronologic, precum și unul cultural. Aspectul cronologic ne ajută să înțelegem mai bine la ce se referă termenul, având în vedere că un lucru semnificativ în legătura cu căderea este datarea acesteia. S-au sugerat perioade total diferite – anul 111, cand

⁷ R. J. Smithson *The Anabaptists. Their contribution to our Protestant heritage* [Londra: James Clarke&Co, 1967], p. 28.

⁸ Idem, p. 59.

Simeon, cel ce-l ținuse în brațe pe Isus în Templu ar fi murit fiind atunci episcop al Ierusalimului la vârstă de 120 de ani. altă dată a fost 325, Conciliul de la Niceea, Menno Simons vorbind de anul 407, odată cu emiterea Edictului lui Inocent I prin care botezul copiilor devenea obligatoriu. Evenimentul considerat ca fiind determinant pentru Căderii bisericii a fost, în înțelegerea celor mai mulți anabaptiști, unirea statului cu biserica din timpul lui Constantin cel mare și folosirea ulterioară a armatei civile în chestiuni de credință.⁹

Așadar, pentru anabaptiști biserica a fost în starea căzută din timpul lui Constantin până la începutul propriei lor mișcări, reformatorii aparținând perioadei căderii datorită adoptării de către aceștia a mai multor principii catolice: strânsa legătură dintre stat și biserică, formalismul sec, botezul copiilor mici. O trăsătură a bisericii căzute era, în opinia reformatorilor radicali, unirea bisericii cu statul – anabaptiștii au criticat vehement acest lucru, făcând distincție între sfera politică unde autoritate aveau puterile civile și biserica, aceasta fiind sub auspiciile propriei discipline și integrități interne.¹⁰ Separarea puterii de stat era bazată, în înțelegerea anabaptistă, pe dreptul civic al unui om liber la interpretare religioasă privată și datoria creștină la asociere voluntară pentru a practica disciplina spirituală.

⁹ George H Williams *The Radical Reformation* [London: Weidenfield and Nicolson, 1962], p. 143.

¹⁰ Littel, p. 66.

De asemenea, o dovadă a căderii a fost considerată și multitudinea războaielor în care era implicată creștinătatea. O altă problemă a fost formalismul religios, acesta fiind, în înțelegerea anabapțiștilor, consecința directă a concepției parohiale despre biserică; ei au respins pompa imperială, accentul pus chiar de reformatori pe expresia exterioară a credinței, precum și conceptele de transubstanțiere sau consubstanțiere.¹¹

Un alt semn al căderii a fost ridicarea ierarhiei în cadrul bisericii, aici radicalii fiind de accord cu Luther. Botezul copiilor, pentru care anabapțiștii nu găseau bază biblică și nici ca practică a bisericii primare dovedea, în opinia lor, căderea bisericii adevărate. Acest lucru a fost susținut spre deosebire de Luther care a afirmat că credința adunării justifică botezul copiilor.

Odată cu intrarea multor creștini nominali în biserică începând de la 'cădere', biserică a încetat să mai fie adunarea celor alesi, intervenind o nedorită relaxare spirituală. În acest context, anabapțiștii cheamă la o schimbare totală a bisericii, o întoarcere a acesteia la epoca glorioasă a bisericii primare.

Spre deosebire de anabapțiști, teologii magisteriali abordează tema aceasta a căderii doar 'tangential', fără a fi așadar recurentă în demersul lor ecleziologic.

¹¹ Idem, p. 68.

Luther a folosit și el conceptul de Cădere, datându-l în timpul lui Sabian și Bonifaciu III care au fost de acord cu Grigore Cel mare în recunoașterea pretențiilor papale. Pentru Luther totuși, biserica nu a fost total coruptă, domnia lui Constantin fiind un fel de 'relaxare' a credinței.¹²

Zwingli datează căderea în timpul lui Hildebrand și afirmarea puterii ierarhice, în timp ce pentru Calvin nu probele istorice sunt cele mai autoritare pentru opoziția față de modelul vechi de biserică, adică modelul nou-testamental, ci Biblia.¹³

Luther nu a considerat că biserica a încetat să existe vreodată, deși uneori numărul ei este posibil să fi fost extrem de mic, chiar la limita literală din Matei 18: 20; astfel el spune că au fost momente când biserica a numărat "doar doi sau trei, sau câțiva copii", pentru că Dumnezeu a avut un popor al Lui permanent pe pământ, încă de la Adam: "există întotdeauna pe pământ un popor creștin și sfânt, în care Hristos trăiește, lucrează și conduce."¹⁴

1.2. Înțelegerea conceptului de 'biserică'

1.2.1. Înțelegerea anabaptistă a bisericii

Pentru anabapțiști, biserica este comunitatea lor vizibilă, frățietatea ce reprezintă nucleul Împărăției lui Dumnezeu

¹² Bernard Lohse *Martin Luther's Theology* [Minneapolis: Fortress Press, 1999], p. 57.

¹³ Ronald Bainton, op. cit., p. 178.

¹⁴ Martin Luther *Luther's works*, vol. 41, p. 144 - 147.

pe pământ și încercarea de realizare a acesteia; în acest sens, Dirk Philips afirma: „congregația Domnului este Orașul sfânt, Noul Ierusalim ce vine de la Dumnezeu din ceruri.(Apocalipsa 21: 2)”¹⁵

În capitolul „Ce este biserica”, Peter Riedemann descrie rolul formator al Duhului Sfânt în economia bisericii și, implicit, în viața individului: „Așadar oricine îndură lucrarea Duhului lui Cristos este un membru al acestei biserici...Dumnezeu adună biserica Sa prin Duhul, și Duhul lui Cristos este Acela care conduce biserica, și nu vreun om.”¹⁶ Riedemann continuă și afirmă că biserica este o „comunitate a sfinților”, membrii trupului lui Cristos (*corpus Christi* și nu *corpus christianum*) ce sunt uniți cu Cristos într-o comunitate a Duhului (face referire la 1 Ioan 1: 3), cât și o „națiune sfântă aleasă”. Pilgram Marpeck adâncește semnificația naturii bisericii oferită de Riedemann; el spune: „biserica lui Cristos – în interior având o calitate spirituală și în exterior ca un trup în fața lumii – este compusă din oameni născuți din Dumnezeu. În carnea și sângele lor curățate, ei sunt fii ai lui Dumnezeu în unitatea Duhului Sfânt care le-a curățit mințile și pornirile.”¹⁷

¹⁵ Dirk Philips “Despre Biserica lui Dumnezeu” (1560) în Walter Klaasen *Anabaptism in outline* [Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1950], p. 213.

¹⁶ Peter Riedemann “Account of our religion” (1542, cap. 39-41) în Walter Klaasen, op. cit., pp. 112-113.

¹⁷Pilgram Marpeck *Scrieri* (1532) în Walter Klaasen, op. cit., p 125.

În scrierile unuia dintre liderii anabapțiști de la începutul mișcării, Bernhard Rothmann se pot remarca asemănarea în ceea ce privește rolul fundamental pe care îl joacă Cuvântul lui Dumnezeu în constituirea bisericii; el afirmă: „Scripturile atestă din plin că credința vine din auzirea Cuvântului și că biserica sfântă este zidită doar pe aceia care cred. Nu poate fi negat că proclamarea autentică a Evangheliei sfinte a început biserica.”¹⁸ Și Conrad Grebel vorbește despre faptul că actualizarea bisericii credincioșilor este făcută prin predicarea Cuvântului: „biserica începe să existe prin predicarea Cuvântului, prin acceptarea voluntară a Cuvântului Adevărului și prin convertirea și reînnoirea vieții credincioșilor individuali.”¹⁹ Ca urmare a acestei înțelegeri, anabapțiștii au devenit predicatori neobosiți ai Evangheliei.

Definirea bisericii ca o comunitate vizibilă a legământului a fost făcută de teologi ca Hans Denck, Hans Hut și Pilgram Marpeck. Pentru cei mai mulți anabapțiști din perioada de început a mișcării, biserica a fost fundamental o „frățietate care împărtășea totul.” Din această înțelegere derivă conceptul de „comunism al dragostei”, care însemna împărtășirea a tot ceea ce posedau credincioșii dintr-o comunitate anabapțiștă. Așa cum s-a menționat și mai sus, anabapțiștii au dorit să realizeze o ‘comunitate a consumu-

¹⁸ Bernhard Rothmann „Confession of faith”, 1533 în Walter Klaassen *Anabaptism in Outline* [Waterloo, Ontario: Herald Press, 1981], p. 105.

¹⁹ Harold S. Bender *Conrad Grebel* [Goshen, Indiana, 1950], p. 204.

lui', bazându-se pe texte din Evanghelii ca Matei 5: 5, 19: 29, precum și pe capitolele 2, 4 și 5 din Faptele apostolilor. Această practică a unui 'comunism biblic' avea ca scop revitalizarea bisericii; așadar, aceasta practică este rezultatul înțelegerii lor a eticii interne a bisericii creștine, și nu o încercare de a urma radicalismul social și economic al revoluționarilor vremii.²⁰ Majoritatea anabapțiștilor s-au dezis de evanghelia economică practică chiar de anabapțiștii revoluționari de la Munster. Esența învățăturii anabaptiste era că un creștin nu ar trebui să aibă nimic în plus față de fratele său pentru că amândoi împartăseau aceeași soarta de pelerini ce se îndreaptă spre martiraj și pentru că cetățenia lor nu este în aceasta lume. 'Comunismul' total a fost practicat totuși doar de un grup de anabapțiști, și anume de huteriți și pentru scurt timp de cei de la Munster, însă toți au fost de acord că trebuiau să împartă cu ceilalți atunci când alții erau în nevoie.²¹

În plan "orizontal", anabapțiștii considerau că biserica este o părtășie voluntară a credincioșilor regenerați, o frățietate creștină, o comunitate a celor răscumpărați. Dacă Luther afirmă că biserica este oriunde Evanghelia este predicată și sacramentele administrate corect, acceptând totodată conceptul de *Volkskirche* sau cel al *Landeskirche*, anabapțiștii

²⁰Littell, op. cit., p. 96.

²¹ Idem, p. 97.

consideră că definirea bisericii în termeni geografici sau în relație cu sacramentele este nebiblică.²²

Pentru ei, biserica nu era “comunitatea celor botezați”, ci “adunarea celor credincioși”, adică a celor care L-au acceptat personal pe Cristos și care produc “roadele pocăinței.”

Menno Simons a afirmat:

Cei care sunt adevărata Biserică a lui Cristos sunt cei care sunt convertiți, care sunt născuți de sus, de la Dumnezeu, care au o minte regenerată și care, prin lucrarea Duhului Sfânt prin auzirea Cuvântului divin, au devenit copii ai lui Dumnezeu; cei care Îl ascultă și trăiesc fără pată în poruncile Sale sfinte și în voia Lui sfântă toate zilele lor.²³

Cuvintele cheie ale ecleziologiei anabaptiste au fost “regenerare”, “ascultare”, “părtășie”, și “frățietate.”

Un aspect important al ecleziologiei anabaptiste este legat de conceptul de libertate a conștiinței; astfel biserica este o „adunare”, o asociere acceptată liber, fără vreo formă de presiune exterioară. Orice interferență în materie de credință ar distruge „unitatea duhului”, concept fundamental al trăirii vieții după principiile biblice în opinia anabaptilor.²⁴

²² Erland Waltner, ‘The Anabaptist conception of the church’ in *Mennonite Quarterly Review*, Vol. XXV, No. 1, Mennonite Publishing House, Ianuarie 1951, p. 9.

²³ Menno Simons, op. cit., II: 241.

²⁴ Friedmann, op. cit., p. 132-133.

Anabapțiștii au fost așadar interesați de a se apropia cât mai mult de ceea ce ei înțelegeau a fi învățătura Scripturii; în cele mai multe aspecte, ei au reușit acest lucru. Insistența lor pe importanța Cuvântului pentru constituirea bisericii și apoi lucrarea Duhului pentru continuarea lucrării a apropiat pe anabapțiști de învățătura scripturală. Pe de altă parte însă, anabapțiștii au fost întotdeauna în pericol de a cădea în extreme, un exemplu elocvent fiind ‚episodul Munster.’

1.2.2. Concepția reformatorilor magisteriali

Luther a subliniat caracterul noninstituțional al bisericii prin definiția simplă pe care o oferă în stilul său acid: „un băiat de șapte ani știe ce este biserica, adică credincioșii cei sfinți, oile care aud vocea Stăpânului lor.”²⁵ Acest caracter noninstituțional se poate remarca și în preferința lui Luther de a folosi termenii *Sammlung* (adunare) și *Gemeinde* (comunitate) în loc de *Kirche* (biserică) deoarece acest ultim cuvânt desemna pentru oamenii de atunci o clădire sau o instituție; când vorbește despre biserică, el folosește expresia din Crezul Apostolic, și anume „comuniune a sfinților.”²⁶

Trebuie remarcat rolul fundamental pe care îl are Cuvântul lui Dumnezeu în formarea bisericii; el spune:

²⁵ „Scrieri confesionale luterane” în T.G.Tappert (editor) *The Book of Concord* [Philadelphia: Fortress Press, 1949], p. 315.

²⁶ Timothy George *Teologia Reformatoarelor* [Oradea: Editura Institutului Biblic Emanuel, 1998], p. 104.

oriunde auzi sau vezi [Cuvântul lui Dumnezeu] predicat, crezut, mărturisit sau împlinit, fără îndoială adevărata *ecclesia sancta catholica*, ‘poporul creștin sfânt’ este acolo, chiar dacă sunt foarte puțini. Pentru că Cuvântul lui Dumnezeu ‘nu se va întoarce fără rod’ (Isaia 55: 11), ci cu cel puțin o pătrime sau o parte a câmpului...căci Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi fără poporul lui Dumnezeu și invers, poporul lui Dumnezeu nu poate fi fără Cuvântul lui Dumnezeu.²⁷

Biserica este vizibilă pentru că poate fi recunoscută prin caracteristicile sale, însă lucrul acesta poate fi realizat doar prin credință pentru că biserica este ascunsă împreună cu Cristos de ochii lumii. Pe de altă parte, biserica este invizibilă pentru că este o comunitate de credincioși, credința oamenilor neputând fi văzută. Singurul care cunoaște componența bisericii este Cristos, pentru că doar El vede credința. Totuși, Luther nu vorbește de două biserici, una vizibilă și una invizibilă, ci că biserica este în același timp vizibilă și invizibilă, ascunsă și descoperită.²⁸

Luther accentuează că biserica este ‘ascunsă’ în sensul că ea este ‘văzută’ doar de Dumnezeu; acest caracter de a fi ascunsă se aplică și sfințeniei bisericii. Luther afirmă despre

²⁷ Martin Luther “Despre Concilii și Biserică” (1539) în Martin Luther *Luther’s Works* [Jaroslav Pelikan (editor), St. Louis: Concordia Press, 1955-1986], vol. 41, p. 144.

²⁸ Paul Althaus *The Theology of Martin Luther* [trand. Robert C. Schultz, Fortress Press Philadelphia, 1966], pp. 291-293.

aceasta: "Sfințenia noastră este în cer, acolo unde este Hristos; nu este în lume, înaintea ochilor oamenilor, ca marfa în piață."²⁹ În prezent, bisericii i se potrivește principiul soteriologic al teologului reformator *simul justus et peccator*, în sensul că biserica este și sfântă, însă are în ea și păcătoși, ipocriți. În acest punct Luther a preluat concepția augustiniană despre biserică de *corpus permixtum*, un trup mixt, format, după cum spunea Augustin, din sfinți și păcătoși în același timp. Teologul din antichitate preia această imagine din două pilde biblice: cea a năvodului care a prins multe feluri de pești, precum și pe cea a grâului și a neghinei (Matei 13: 24-31).

Calvin începe discuția despre biserică de la ideea că aceasta este locul în care Dumnezeu sfințește, realizează maturizarea spirituală a celor care au fost răscumpărați prin jertfa lui Cristos:

Voi începe așadar cu Biserica, în sânul căreia Dumnezeu îi face plăcere să îi strângă pe fiii Săi, nu numai pentru ca ei să fie hrăniți cu ajutorul ei și prin slujirea ei câtă vreme sunt bebeluși și copii, ci și ca ei să poată fi călăuziți prin grija ei maternă până când se maturizează și ating în cele din urmă obiectivul credinței.³⁰

²⁹ Martin Luther *Luther's Works* [Jaroslav Pelikan (editor), St. Louis: Concordia Press, 1955-1986], vol. 35, p. 411.

³⁰ Calvin, op. cit., iv.i.1, p. 184.

Așa cum se poate remarca în acest citat de la începutul abordării doctrinei despre Biserică în "Institutele religiei creștine", Calvin preia două concepte ecleziologice de la Ciprian din Cartagina: pe de o parte, biserica văzută ca mamă, pe de altă parte imposibilitatea de a găsi mântuire în afara bisericii. În acest mod, Calvin demontează indirect critica adusă reformatoilor cu privire la individualismul promovat prin învățătura lor: biserica-mamă accentuează dimensiunea comunitară a credinței creștine. Și Calvin vorbește despre biserica invizibilă și cea vizibilă, urmând diferențierea făcută de Augustin, însușită și de Luther; pentru Calvin biserica vizibilă este comunitatea credincioșilor de pe pământ, care poate însă să conțină și "neghină", în timp ce cea invizibilă este părtășia sfinților, a celor aleși, cunoscuți doar de Dumnezeu.

Abordând învățăturile anabaptiste în privința sfințeniei bisericii, Calvin arată cât de importantă este pentru el această caracteristică a Bisericii; dacă interesul pentru această calitate a bisericii este comparabil cu cel anabaptist, Calvin explică imposibilitatea ca biserica să fie perfectă în această lume; pentru el, biserica se află într-un proces de sfințire zilnică; Calvin scrie:

totuși, nu este mai puțin adevărat faptul că Domnul este zilnic la lucru, netezind zbârcituri și curățind pete. De unde reiese că sfințenia Bisericii nu este încă desăvârșită. Biserica este așadar sfântă în sensul că ea avansează zilnic și

nu este perfectă: ea face progrese zi de zi, dar nu a atins încă obiectivul sfințeniei.³¹

Reformatorii magisteriali încercă să articuleze o ecleziologie biblică – ei reușesc acest lucru în câteva aspecte, aici având puncte comune cu radicalii vremii - rolul constitutiv pe care îl au Cuvântul lui Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu în formarea și existența bisericii. Pe de altă parte, concepția despre biserică la luterani și cea la reformați menține într-o mare măsură înțelegerea catolică a bisericii parohiale sau regionale - lucru cu totul respins de anabapțiști, precum și o ierarhizare neagreată de reformatorii radicali.

2. Restabilirea bisericii adevărate. Funcțiile speciale ale bisericii: modul în care biserica este actualizată și susținută.

Restabilirea vieții și virtuozității bisericii primare este o temă dominantă a gândirii anabapțiștilor. Conceptul de 'restabilire' este mai radical decât dorința de *reformatio*, de reforma propusă de reformatorii magisteriali. Anabapțiștii insistă asupra 'separării' de biserică ce a căzut, care îi include atât pe catolici, cât și pe reformatori. În sensul acesta s-a afirmat uneori că anabaptismul nu este doar o variantă a protestantismului, ci o mișcare ideologică și cu o practică de o total diferită factură decât biserică imperială și

³¹ Idem, iv.i.17, pp. 204-205.

reformatori.³² Această afirmație este totuși o exagerare, având în vedere că atitudinea critică a anabapțiștilor față de reformatori nu anulează punctele comune avute cu aceștia și faptul că primii au dus până la capăt reforma începută de ceilalți. Pe de altă parte, este corect să se accepte conceptul anabaptist despre biserică ca un al treilea tip de biserică, pe lângă cel catolic și cel al reformatorilor.

Deși și gândirea reformatorilor Luther, Zwingli și Calvin a conținut noțiunea de primitivism într-o oarecare măsură, aceștia nu s-au distanțat în mod radical de modelul medieval al bisericii, păstrând așadar conceptul de parohie și de biserică de stat. În acest context, vor fi discutate trăsăturile bisericii adevărate la anabapțiști pe de o parte, și la luterani și reformați pe de altă parte, iar apoi înțelegerile diferite pe marginea sacramentelor, care au constituit alt măr al discordiei în ecleziologiile comparate în această lucrare.

2.1.Semnele bisericii adevărate

Menno Simons prezintă biserica adevărată și „biserica Antihristului” în planuri antitetice, oferind o listă cu semne după fiecare din cele două poate fi recunoscută. Se poate remarca bogăția referințelor biblice folosite pentru a susține descrierea celor două biserici. Semnele bisericii adevărate sunt, după opinia lui Menno, în număr de șase: în primul rând este menționată prezența doctrinei curate

³² Littell, op. cit., p. 78.

bazate pe Cuvântul sfânt al lui Dumnezeu, teologul afirmând ca păstrarea ortodoxiei doctrinare a fost caracteristică poporului lui Dumnezeu încă de la început, în poporul Israel, apoi prin prooroci, prin Cristos și apoi prin apostoli. Cea de-a doua caracteristică a bisericii adevărate este, în înțelegerea lui Menno, folosirea corectă și scripturală a „sacramentelor lui Cristos”, care sunt doar două: botezul, văzut ca un semn al unei regenerări din Dumnezeu în urma unei pocăințe autentice și Cina Domnului, văzută ca o comemorare a jertfei lui Cristos, dar și ca o recunoaștere a dependenței de a primi continuu harul divin și ca un semn al apartenenței la comunitatea celor ce Îl urmează pe Cristos. Doctrina biblică, sănătoasă nu este suficientă, ci ea trebuie completată cu ascultarea față de Cuvântul lui Dumnezeu, imperativ care constituie al treilea semn. Următoarea caracteristică este aceea a unei dragoste autentice manifestată față de aproapele, teologul apelând porunca lui Isus Cristos din Ioan 13: 35. Cel de-al cincilea semn al bisericii adevărate este proclamarea deschisă a lui Cristos, a vocii și Cuvântului Său față de toată cruzimea și violența din lume. Acest semn duce indirect la ultima caracteristică, și anume opresiunea și persecuția, „purtarea crucii lui Cristos” din cauza urmării îndeaproape a lui Cristos și a vestirii Lui în fața celorlalți. În modul acesta,

biserica se dovedește a fi un urmaș fidel al lui Cristos, care a purtat crucea, precum și a profeților și apostolilor.³³

Pe de altă parte, caracteristicile bisericii adevărate în înțelegerea luterană se pot remarca în Confesiunea de la Augsburg; articolul 7 spune: "biserica este adunarea tuturor credincioșilor unde Evanghelia este predicată curat și sfințele sacrameinte administrate în concordanță cu Evanghelia."³⁴ Având în vedere rolul constitutiv pe care Luther îl conferă Cuvântului lui Dumnezeu, teologul Paul Althaus nu greșește când sugerează că Cuvântul lui Dumnezeu devine caracteristica esențială a comunității creștine, botezul și Cina Domnului având o importanță secundară, fiind însă necesare pentru identificarea unei comunități creștine autentice.³⁵

Calvin împărtășește opinia lui Luther în ceea ce privește semnele bisericii adevărate, acestea fiind predicarea Cuvântului lui Dumnezeu și administrarea sacramentelor; el spune: "oriunde vedem Cuvntul lui Dumnezeu predicat curat și ascultat, iar sacramentele administrate după felul în care le-a instruit Cristos, acolo, fără îndoială, există Biserica lui Dumnezeu[Efes. 2: 20]."³⁶ Calvin consideră mai

³³ Menno Simons "Reply to Gellius Faber" în Menno Simons *The complete works of Menno Simons* [trad. Leonard Verdun, ed. John Christian Wenger, Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1956], p. 739-744.

³⁴ Confesiunea de la Augsburg, 7: 1.

³⁵ Althaus, op. cit., p. 289.

³⁶ Calvin, op. cit., iv.i.9, p. 195.

târziu că aceste două semne ale bisericii conțin și un model specific de conducere a bisericii, pe care el îl găsește sugerat pe paginile Scripturii.

În această înșiruire a semnelor bisericii adevărate se poate vedea orientarea fundamentală a mișcării anabaptiste, pe de o parte punctele comune cu teologia Reformei magisteriale – predicarea corectă a Cuvântului, precum și administrarea biblică a sacramentelor, iar pe de altă parte distanțarea de Reforma de atunci prin accentuarea dimeniunii etice, imperativul sfințeniei personale, precum și a bisericii, Trupul lui Cristos. Trebuie totuși menționat, așa cum se va vedea mai în detaliu mai târziu, că, deși insistența anabaptiștilor pe administrarea corectă a sacramentelor pare a fi identică cu cea a reformatoilor magisteriali, ele nu reprezintă același lucru. Pentru anabaptiști „administrare corectă” înseamnă botezul credinței, implicit respingerea totală a botezului copiilor mici, practică păstrată de mișcarea luterană, precum și de cea reformată. De asemenea, înțelegerea despre Cina Domnului a fost diferită la fiecare din cele trei mișcări, așa cum se va observa mai târziu.

2.2. Teologia botezului

Anabaptiștii și-au bazat înțelegerea despre botez în primul rând pe versetul 1 Petru 3: 21 în traducerea lui Luther: „botezul este legământul unui cuget curat cu Dumnezeu.” Astfel, botezul a fost definit în formularea lui Hans Hut „pece-

tea unei noi vieți” și „un semn, un legământ, o pildă ce amintește de acord și de ceea ce o asemenea persoană trebuie să aștepte prin botezul corect, și anume suferința.”³⁷ Cuvântul-cheie în definirea botezului de către anabapțiști este „legământ”, pe care aceștia îl vedeau ca pe o promisiune ce acționează în trei direcții: un legământ între Dumnezeu și om, unul între om și Dumnezeu și unul între om și om, în acest mod formând biserica sau adunarea. Botezul ca act exterior reprezintă pe de o parte intrarea celui botezat în legământ cu Dumnezeu și, pe de altă parte, intrarea în biserica sfântă a lui Dumnezeu. În acest sens, botezul este mai mult decât un semn, un simbol, el fiind o „atestare a unui ‚botez’ cu Duhul Sfânt experimentat anterior”³⁸

Liderii anabapțiști de la începutul mișcării – Hans Hut și Leonhard Scheimer - au vorbit de trei ‚feluri’ de botez: cel mai important cel cu Duhul Sfânt, apoi cel cu apă și apoi cel cu ‚sânge și foc.’ Astfel botezul este văzut ca un semn exterior al unei regerări experimentate interior prin Duhul Sfânt, credinciosul fiind gata oricând să participe în suferințele lui Cristos, acestea aducând purificarea finală de păcat.³⁹ Un alt aspect important care trebuie remarcat la anabapțiștii de la începutul mișcării este distincția pe care

³⁷ Hans Hut ‚Biserica lui Dumnezeu’ (1527) în Walter Klaasen, op. cit., p. 117.

³⁸ Friedman, op. cit., p 135.

³⁹ Idem, p. 138.

aceștia o fac în botez între semn și esență; pentru ei, semnul este exterior simbolizând decizia persoanei și pecetluirea alegerii pentru viața nouă, în timp ce esența se găsește mai în profunzime și de referă la supunerea interioară a voinței față de voia lui Dumnezeu, o schimbare spirituală, o regenerare ce necesită un semn exterior.⁴⁰

Anabapțiștii afirmă că toți credincioșii ar trebui să urmeze exemplul lui Cristos, care a fost botezat la maturitate și a putut răbda martirajul. Pentru o dedicare asemănătoare, este nevoie de o pocăință autentică. Botezul este un simbol al scufundării credinciosului în moartea lui Cristos, dar și al învierii lui în învierea Mântuitorului său.⁴¹ Această 'înviere' a credinciosului este 'nașterea din nou' pe care anabapțiștii o considerau esențială pentru individ, cât și pentru biserica adevărată, aceasta fiind compusă doar din cei născuți din nou. Acesta este aspectul ce a diferențiat concepția anabaptistă de 'neprihănirea faptelor' bisericii catolice și de principiul luteran *sola fides*.

Prin botez individul intra în legământ cu Dumnezeu și cu ceilalți credincioși; ideea legământului a devenit fundamentală în înțelegerea anabaptistă despre comunitatea creștină – aceasta este, pentru ei, o comunitate a legământului.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Littell, op. cit., p. 84.

Prin botez, credinciosul intra și sub autoritatea și disciplina comunității biblice. Această comunitate a credincioșilor deține cheia lui David – aceasta deschide sensul Scripturii și pe cea a lui Petru, astfel deschizându-se porțile cerului și ale iadului.⁴²

Susținând că nici Isus Cristos, nici apostolii nu au botezat copii și folosind și textul din Luca 18: 16, anabapțiștii au afirmat că botezul copiilor mici este nebiblic și l-au respins. Pentru ei prin sângele lui Cristos primește cineva mântuirea, botezul neavând decât un rol secundar pentru că este un semn exterior al unei transformări interioare. Menno Simons spunea „noi nu suntem regenerați pentru că am fost botezați...ci suntem botezați pentru că suntem regenerați prin credința în Cuvântul lui Dumnezeu, având în vedere că regenerarea nu este rezultatul botezului, ci botezul este rezultatul regenerării.”⁴³

Luther a practicat botezul copiilor mici, în pofida principului fundamental al teologiei sale, justificarea prin credință; în înțelegerea lui, botezul copiilor mici și doctrina justificării prin credință nu se exclud, ci se susțin reciproc pentru că în acest mod se dovedește că credința este un dar, și nu o faptă a persoanei în cauză. Pentru Luther, sacramentul botezului, ca și cel al Cinei, nu presupune

⁴² Idem, pp. 85-86.

⁴³ Simons, op. cit., vol. II, p. 215.

credița, ci o generează pentru că sacramentele mediază Cuvântul lui Dumnezeu, care întotdeauna produce roadă.⁴⁴ Și Calvin a fost de acord cu botezul copiilor mici pe care l-a văzut ca o tradiție autentică a bisericii primare; pentru Calvin, care urmează argumentul lui Zwingli în această privință, botezul copiilor este necesar pentru că el arată apartenența la comunitatea noului legământ, biserica, așa după cum copiii evrei arătau în mod public apartenența la comunitatea legământului prin circumcizie.⁴⁵

Învățătura despre botez a reprezentat unul din aspectele cele mai importante ale neînțelegerilor dintre anabapțiști, pe de o parte, și luterani și reformați, pe de altă parte. Radicalii erau convingși că botezul copiilor a fost introdus în practica bisericii după perioada apostolică și astfel au condamnat botezul copiilor ca fiind non-apostolic, așadar el nu trebuie practicat de o comunitate ce dorește să reitereze viața bisericii primare.

Anabapțiștii considerau că toți copiii erau smulși din profunzimea păcatului originar prin moartea lui Cristos până în momentul în care puteau distinge între bine și rău.

Menno Simons a criticat pe Luther, care vorbea de credința adunării ca fiind implicată în botezul celor mici, dar și pe Zwingli care vedea în botezul copiilor paralela creștină la practica circumciderii din Vechiul Testament; Simons

⁴⁴ Alister McGrath, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁵ *Idem*, p. 193.

afirmă că niciunul dintre aceștia nu vorbește din Noul Testament.⁴⁶

2.3.Cina Domnului

Anabapțiștii urmează aceeași linie cu a lui Zwingli în învățătura despre Cina Domnului care este descrisă ca o comemorare a jertfei lui Cristos, semnificația fiind așadar una simbolică sau figurativă. Se poate afirma totuși că Cina a fost mai mult decât o comemorare pentru anabapțiști, având în vedere înțelegerea lor că acela era momentul Cinei era unul al experimentării unice a unității frățești care era o anticipare a Împărăției lui Dumnezeu în prezent sau apariția unei realități transcendente noi.⁴⁷ Cina Domnului a devenit așadar un simbol important pentru anabapțiști; aceștia au interpretat textele din Matei 26, Luca 22 și 1 Corinteni 11 în cel mai simplu mod, concluzionând că Cina este un act de aducere aminte. Respingerea ideii de mesă de către reformatorii radicali a urmat linia reformei elvețiene, care prin Zwingli a afirmat că Cina este doar un simbol. Anabapțiștii au accentuat importanța vredniciei celui ce oficiază Cina, cât și a celui ce ia parte la ea, urmând calea deschisă de donatiști cu multe veacuri înainte.

Conrad Grebel a afirmat că Cina este „un simbol al părtășiei fraților unii cu alții și cu Cristos...Este un

⁴⁶ Menno Simons, op. cit., p. 746.

⁴⁷ Friedman, pp. 138-142.

legământ al dragostei frățești și al unei trăiri creștine sfinte și credincioase.”⁴⁸ Doctrina romano-catolică despre Cina Domnului a fost motivul pentru care Menno Simons a părăsit această denominațiune și a intrat în mișcarea anabaptistă. Acest teolog a atribuit o semnificație etică Cinei, în sensul că luând parte la aceasta, credincioșii aveau obligația să se examineze personal.

În ceea ce privește Cina Domnului, Luther propune o teorie cunoscută sub numele de *consubstanțiere*, care afirmă că Dumnezeu este prezent în pâinea și vinul care se oferă la Cină; el interpretează în mod literal Matei 26: 26 – *hoc est corpus meum*, ‘acesta este trupul Meu.’ Totuși, Luther respinge ideea medievală că preotul aducea o jertfă prin împărtășirea celor două elemente de la Cină; rolul Cinei și al botezului este de a genera și de a ajuta la creșterea credinței poporului lui Dumnezeu. Teologul Paul Althaus subliniază în mod corect că pentru Luther Cina Domnului exprimă și garantează realitatea bisericii ca și comunitate a sfinților în care este ‘legea lui Cristos’ și dragostea Lui prin care biserica trăiește acum și ar trebui să trăiască și în viitor.⁴⁹

Și Calvin respinge înțelegerea romană-catolică a vremii că Cina reprezenta o nouă jertfire a lui Cristos, el afirmând că Isus a fost jertfit o dată pentru totdeauna. Calvin nu

⁴⁸ Bender, op. cit., p. 207.

⁴⁹ Paul Althaus, op. cit., pp. 318-321.

încearcă să explice cum credinciosul primește nu doar semnul trupului la Cină – prin pâine, ci chiar trupul și sângele lui Isus Cristos, acestea fiind hrana și băutura ce “ne hrănesc în vederea vieții veșnice”. O dimensiune importantă a Cinei este asigurarea și încurajarea pe care comunitatea de credincioși le primesc prin elementele vizibile – așadar, acestora li se amintește că, cu adevărat, Isus și-a dat viața pentru ei și această jertfă este eficace.⁵⁰

Deși diferențele dintre cele trei mișcări au fost semnificative și în privința acestei învățături, dezbaterile nu au fost atât de aprinse și cu implicații atât de tragice ca în cazul doctrinei despre botez.

3. Menținerea bisericii

În ceea ce privește menținerea bisericii, vor fi discutate elementele caracteristice ecleziologiei anabaptiste: disciplina în biserică, conducerea și învățarea în biserică și apoi conceptul de misiune creștină.

3.1. Disciplina în biserică

În înțelegerea anabaptiștilor, puritatea bisericii („fără pată și fără zbârcitură”) trebuia păstrată prin exercitarea unei discipline riguroase acceptate de toți membrii bisericii.

⁵⁰ Jean Calvin *Învățătura religiei creștine* [Oradea: Editura Cartea creștină, trad. Elena Jorj, Daniel Tomuleț, 2003], II.xvii.4, pp. 544.

Această acceptare presupunea autoritatea spirituală autentică, precum și implementarea disciplinei nu ca scop în sine, având o funcție retributivă, ci ca un instrument al dragostei frățești ce urmărește câștigarea celui căzut.

Justificarea disciplinei în biserică este legată de promisiunea făcută prin botez de fiecare membru în parte, lucrul acesta evidențiind legătura indisolubilă dintre biserică și disciplină în teologia anabapțiștilor.

„Cele șapte articole de la Schleithem” din februarie 1527 tratează problema disciplinării în articolul al doilea; se afirmă că ‚interdicția’, disciplinarea trebuie aplicată cu orice membru al bisericii care a alunecat fiind urmați pașii din Matei 18, și anume două mustrări private, urmate de o admonestare publică.⁵¹ Dacă disciplinarea lua forma cea mai dură, excomunicarea, persoana în cauză putea fi primită înapoi în biserică în urma unei pocăințe publice și a acceptării autorității bisericii și liderilor ei.

Menno Simons recunoaște că sunt anumite limite ale practicii disciplinei bisericesti: „biserica poate fi judecată numai în partea ei vizibilă; dar ceea ce este rău în interior, și nu aparența exterioară a bisericii...Dumnezeu este Cel care judecă, pentru doar El încearcă inimile, și nu biserică.”⁵²

⁵¹ „Cele șapte articole de la Schleithem” (1527) în John H. Yoder *The legacy of Michael Sattler* [Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1973], pp. 36-37.

⁵² Simons, op. cit., vol. II, p. 230.

Anabapțiștii accentuau importanța comportamentului etic și moral al membrilor bisericilor lor, susținând că aceștia din urmă trebuie să trăiască după standardele Noului Testament. Pe de altă parte, luteranii au încercat să rezolve această tensiune dintre idealul biblic al trăirii și realitatea vieții credinciosului prin accentuarea „interiorizării” credinței creștine fără a insista prea mult pe comportamentul exterior.

Membrii care încălcau principiile biblice erau disciplinați sau excomunicați, această măsură fiind considerată o „lucrare a dragostei” față de ei care avea scopul nu de a pedepsi, ci de a îndrepta. Menno Simons a făcut un pas mai departe prin a practica „evitarea” celor excluși.

Trebuie afirmat faptul că reformații, începând cu Calvin au accentuat și ei imperativul disciplinei în biserică, încercând să implementeze norme rigide ale conduitei creștine; pe de altă parte, Luther nu a abordat această temă prea mult, el lăsând comportamentul etic în seama judecății conștiinței și subliniind „poziția” credinciosului în „biserica celor aleși”, mai degrabă decât trăirea etică creștină.⁵³

3.2. Conducerea și oficiul învățării în biserică

Învățătura în biserică a fost un aspect foarte important al mișcării anabaptiste; articolul cinci din „Cele șapte articole

⁵³ Karkkainen, Veli-Matti *An introduction to ecclesiology* [Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2002], p. 51.

de la Schleithem” afirmă că oficiul pastorului are ca primă responsabilitate deslușirea Scripturilor pentru membrii bisericilor, apoi supravegherea comunității prin conducerea Cinei Domnului, exercitarea disciplinei și prin încurajarea rugăciunii.⁵⁴ Predicatorului îi era recunoscut rolul de instructor în ale Scripturii, îi era oferit mai mult timp pentru studierea acesteia, iar începând din 1560, predicatorul este încurajat să scrie comentarii și mesaje pe cărți ale Bibliei. Având în vedere modul în care au înțeles ei separarea de lume, Biblia a fost, pentru anabapțiști „singurul lor habitat intelectual.”⁵⁵

Bernhard Rothmann arată cât de importantă a fost învățătura biblică în viața comunităților anabaptiste; el scrie:

Din moment ce toți oamenii prin natura lor nu înțeleg lucrurile lui Dumnezeu, ei sunt învățați adevărata credință și cunoaștere de Dumnezeu prin Cuvânt. Mai mult, Scripturile nu ne învață altă cale decât aceasta. Așadar primul lucru pe care toți aceia care sunt aduși la cunoașterea lui Dumnezeu și în sfânta biserică a lui Dumnezeu trebuie să-l facă este să aclute predicarea Cuvântului divin. El este sursa

⁵⁴ Idem, pp. 38-39.

⁵⁵ Friedman, op. cit., p. 149.

creдинței...fundația [bisericii] se pune prin proclamarea și mărturia Evangheliei.⁵⁶

În această privință, anabapțiștii au urmat linia de mijloc dintre ierarhizarea papală a Bisericii romano-catolice și individualismul radical al spiritualiștilor. Anabapțiștii au implementat conducerea congregațională a bisericii, acceptând principiul susținerii pastorilor prin contribuțiile voluntare ale membrilor bisericii. Această practică nu se baza pe distincția pe care teologia romano-catolică o face între cler și laici.⁵⁷

Cârmuirea spirituală se bazează, în cele din urmă, pe amenințarea cu excluderea din comunitatea credincioșilor: 'Interdicția'. În gândirea anabaptistă, maiestatea bisericii este echivalentă cu puterea magistraților în lume, autoritatea cârmuirii în biserică fiind bazată pe loialitatea membrilor. Credincioșii erau chemați să onoreze pe Dumnezeu și chemarea înaltă ce le-a fost făcută prin calitatea vieții lor. În acest context apare imperativul adresat anabapțiștilor ce doreau să se căsătorească să nu facă aceasta 'în lume', adică nu în afara cercului anabaptist. Această separare nu a fost totuși determinată doar de simpla teologizare a anabapțiștilor, ci persecuția violentă prin care au trecut a făcut ca ei să accentueze dimensiunea escatologică și a micșorat interesul lor în ordinea socială a vremii.

⁵⁶ Bernhard Rothmann „Confession of faith”, 1533 în Walter Klaassen *Anabaptism in Outline* [Waterloo, Ontario: Herald Press, 1981], p. 105.

⁵⁷ Waltner, op. cit., p. 12.

Important este rolul și funcția prezbiterilor în comunitățile anabaptiste – mai ales la începutul mișcării, s-a accentuat voluntariatul, conducătorii bisericilor fiind laici sprijiniți de colecte voluntare oferite de credincioși.

Anabapțiștii au accentuat rolul pe care Duhul Sfânt îl are în cârmuirea spirituală – ei au afirmat suveranitatea Duhului în biserică; aceasta este manifestată prin adunarea celor credincioși, care sunt sub călăuzirea Duhului. În modul acesta fiecare membru are un rol bine definit în cadrul comunității și poartă responsabilitatea luării deciziei de către comunitate.

De cealaltă parte, Luther reacționează față de rigiditatea sistemului 'romanist', care nu a permis o reformă până atunci, pentru că 'romaniștii'(catolicii) s-au înconjurat cu trei 'ziduri de protecție' care au la bază înțelegerea catolică a superiorității clasei clerului față de laici. Față de această argumentare, Luther răspunde prin a afirma principiul preoției universale; așadar reformatorul german subliniază egalitatea ontologică a membrilor bisericii lui Cristos pe de o parte, însă afirmă diferențieri ale funcțiilor în biserică lui Cristos; el spune:

s-a născocit că papa, episcopii, preoții și călugării să fie numiți cinul ecleziastic, iar prinții, domnii, meșteșugarii și țărani cel laic, ceea ce este o tălmăcire și o înșelăciune de toată frumusețea...toți creștinii sunt cu adevărat de cin ecleziastic, iar între ei nu este

nici o deosebire decât cea a funcției pe care o îndeplinesc...căci de îndată ce ai ieșit din cristelniță, te și poți mândri că ai fost sfințit preot, episcop sau papă, deși nu fiecare este chemat să îndeplinească o asemenea însărcinare.⁵⁸

Oficiul preoțesc, mai degrabă oficiul pastorului sau predicării, în terminologia lui Luther nu se bazează și nici nu conferă vreo calitate specială a celui în funcție, oficiul fiind o responsabilitate specifică dată prin consens de comunitatea de credincioși.⁵⁹ Luther consideră că cele mai importante aspecte ale lucrării pastorului sunt predicarea Cuvântului lui Dumnezeu și cea a administrării sacramentelor; Luther afirma: “vreau să vorbesc despre preoți, pe care Dumnezeu i-a pus și care trebuie să conducă o comunitate prin propovăduire și prin sacramente, locuind în mijlocul acelei comunități.”⁶⁰

Spre deosebire de anabapțiști și chiar de Luther, Calvin a insistat că Scriptura oferă principii clare cu privire la organizarea bisericii vizibile, acest aspect devenind parte a doctrinei despre biserică. Pentru Calvin, structura și administrarea bisericii sunt porunci specifice divine, așa cum

⁵⁸ Martin Luther ‘Către nobilimea germană’ în Martin Luther *Scrieri* [Cluj: Editura Logos, 2003], vol. 1, pp. 258-261.

⁵⁹ Bernard Lohse, op. cit., pp. 291-293.

⁶⁰ Martin Luther *Scrieri*, p. 304.

se văd ele în diferențele dintre slujbele de pastor, învățător, bătrân sau prezbiter și diacon.⁶¹

3.3. Biserica și misiunea. 'Marea trimitere'

3.3.1. Înțelegerea anabaptistă a 'Marii trimiteri'

Matei 28 , Marcu 16 și Psalmul 24 sunt cel mai frecvent utilizate texte din Scriptură în mărturisirile de credință anabaptiste sau în depozițiile anabapțiștilor în timpul proceselor. Interpretarea dată acestor texte constituie și unul din aspectele în care se poate observa foarte clar diferența mișcării anabaptiste de protestantismul magisterial.

Așa cum s-a arătat mai sus, anabapțiștii susțineau că Duhul Sfânt este cel ce strânge și conduce biserica; mai mult, pentru ei Duhul Sfânt este și cel care trimite creștinii, este un Duh misionar. Cuvintele lui Cristos care s-au bucurat probabil de cea mai mare ascultare din partea reformatorilor radicali au fost cele ce au constituit 'marea trimitere.' Astfel, Menno Simons afirma: 'El a trimis mesagerii Lui predicând această pace, apostolii Lui care au răspândit hărul acesta în toată lumea, care strălucea ca torțe aprinse înaintea tuturor oamenilor, pentru ca ei să mă aducă pe mine și pe toți păcătoșii la calea dreaptă.'⁶² În comunitatile anabaptiste se conturează portretul credinciosului-

⁶¹ În McGrath, op. cit., p. 209, autorul explică faptul că reformatorul Calvin împrumută conceptul de 'administrare ecleziastică' de la modelul guvernării seculare.

⁶² Simons, op. cit., vol. II, p. 226.

misionar: el este misionarul călător, o figură escatologică și o persoană a cărei apariție semnifică începutul erei Duhului.

Așadar, pentru anabapțiști, marea trimitere este fundamentală mărturiei individuale, precum și comunității de credincioși. Ei considerau ca esențială ordinea în care Cristos a pus etapele obținerii unei comunități creștine autentice:

în primul rând Cristos a zis, mergeți în toată lumea și predicați Evanghelia la orice faptură. În al doilea rând, el a zis 'oricine crede' și în al treilea rând, este botezat, va fi mântuit. Această ordine trebuie pastrată dacă este să se pregătească un creștinism adevărat și deși întreaga lume se împotrivesc. Unde ordinea nu e menținută, nu este comunitate creștină a lui Dumnezeu, ci a diavolului.⁶³

Evanghelia predicată simplu era pentru anabapțiști puterea ce aducea refacerea completă a omului vechi, a cărui crucificare și renaștere în credință erau pecetluite prin semn, adică botez.

Anabapțiștii au fost printre primii care au afirmat că mandatul misionar se aplică tuturor creștinilor din toate timpurile. Așadar, mandatul acesta nu mai este un prerogativ al unei clase speciale sau al unor specialiști, ci el se adresează fiecărui membru, lansând provocarea de a fi un

⁶³ Idem, p. 234.

evangelist. Mai mult, ei afirmă că cei fără pregătire pot fi misionari mai buni decât cei educați: 'pentru că omul obișnuit poate fi informat mai bine de către creaturi decât prin scris.'⁶⁴

Evangheliști anabapțiști laici călătoreau în toată Elveția, în sudul Germaniei, în Moravia, Veneția, Amsterdam și Cracovia. Aceștia credeau că Dumnezeu le arăta unde să meargă și să mărturisească prin cuvinte și fapte, considerând că localitățile unde ajungeau nu ar fi trebuit să îi respingă pentru că tot pământul este al lui Dumnezeu (Psalm 24: 1)⁶⁵

3.3.2. Opoziția reformatorilor față de ascultarea literală a poruncii

James Thayer Addison a descris atitudinea reformatorilor față de misiune:

 Timp de aproape două secole bisericile reformei nu au luat în considerare aproape deloc vocația lor misionară. Cei mai importanți lideri – oameni ca Luther, Melancton, Bucer, Zwingli și Calvin – nu au arătat nici viziune misionară și nici spirit misionar. Într-adevăr unii dintre ei au interpretat chiar 'mergeți în toată lumea' ca o poruncă îndeplinită deja în trecut, nemaifiind operativă. Cei foarte puțini gândi-

⁶⁴ Littell, op. cit., p. 112.

⁶⁵ Idem, p. 119-120.

tori care au respins această parere lipsită de inspirație nu au avut prea multa influență.⁶⁶

Se poate afirma că Addison are dreptate în concluzia sa, dacă se iau în considerare câteva aspecte ale modului în care au vorbit reformatorii magisteriali de misiune. Justus Menius, un luteran ce a polemizat mult cu anabapțiștii, a afirmat direct că doar apostolii au fost trimiși de Dumnezeu în lume, tot acestora fiindu-le atribuit sistemul parohial. Reformatorii au criticat mobilitatea anabapțiștilor, negându-le acestora din urmă chemarea la predicarea Evangheliei, precum și ordinarea pentru lucrare. Luther vorbea de misiune față de lumea păgână, referindu-se mai mult la grupurile necreștine de pe teritoriile așa-numitei 'lumi creștine.' Pentru anabapțiști exemplul de împlinire a poruncii misionare de către biserica primară trebuie urmat întocmai; lumea trebuie cucerită prin Evanghelia oferită fără plată și nu prin constrângerea practică de biserica de stat, semn al 'căderii' ei.

Comentând Marcu 16: 15 „Duceți-vă în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la orice făptură”, Calvin aplică această trimitere doar apostolilor, printre care s-a numărat ulterior și Pavel. Calvin descrie lucrarea de propovăduire a Evangheliei ca fiind o așezare a temeliei Bisericii în toată lumea de către apostoli, „ca primi constructori ai

⁶⁶ Citat în Littell, op. cit., p. 114.

Bisericii.”⁶⁷ Mai departe Calvin tratează pe scurt slujba de prooroc și pe cea de evanghelist; despre aceasta din urmă, teologul afirmă că o aveau Luca, Timotei, Tit, „alții ca ei și probabil și cei șaptezeci de ucenici pe care Cristos i-a amin-tit imediat după apostoli.”⁶⁸ Calvin afirmă că aceste trei slujbe – cea de apostol, cea de prooroc, precum și cea de evanghelist nu sunt slujbe permanente, ci funcții „extraor-dinare” caracteristice perioadei de început cu precădere, când se puneau bazele bisericilor în zone unde nu fuseseră biserici înainte. Acest argument elimină într-un fel lucrarea de evanghelizare din misiunea de bază a bisericii pentru că perioada de pionerat a bisericii s-a încheiat, lucrarea de evanghelizare aparținând acelei perioade.

4.Relazia biserică-stat.

4.1.Concepția anabaptistă despre autoritatea guvernului civil

Relatia anabaptiștilor cu magistrații a fost mult discutată; refuzul de cooperare cu conducerea civilă a fost determinat de denunțarea religiei oficiale, de încercarea anabaptiștilor de a se feri de contactul cu autoritățile care îi persecutau și de înțelegerea lor în privința vocației creștinului de a trăi în pace cu toți și de a îndura persecuția (Matei 5: 44) Totuși

⁶⁷ Calvin, op. cit., iv.iii.4, pp. 231-232.

⁶⁸ Idem, p. 231.

atitudinea anabapțiștilor nu era în primul rând ‘pacifism’ ca în cazul umanistului Erasmus și apoi al reformatorului Zwngli, ci o ‘non-rezistență’ sau o ‘ascultare pasivă’ ce izvorăște din totala separare a bisericii adevărate de politic sau de puterea civilă.

Anabapțiștii nu priveau puterea civilă ca pe ceva în esență rău, ci mai degrabă ca fiind dată de Dumnezeu, fiind necesară pentru controlul tendinței umane spre păcat. Pe de altă parte însă, ei susțineau că această putere nu este necesară în cadrul comunității creștine; vocația primară a acesteia din urmă este perfecționarea spirituală, așadar creștinul nu ar trebui să participe în puterea civilă, vocația lui fiind alta.⁶⁹ Această retragere din viața civilă a societății are la bază și accentul escatologic pus de anabapțiști pe trăirea vieții de acum – ei sunt minoritatea ce actualizează principiile lumii viitoare într-o lume prezentă condusă prin forță și violență. Anabapțiștii au folosit predica de pe munte – porunca lui Cristos să nu juri și să-ți iubești vrăjmașul – ca argumente în refuzul lor de a participa la război sau în magistratură.⁷⁰ Opinia lor despre magistratură a fost determinată de opoziția lor față de constrângerea în materii de credință, apoi opoziția lor față de revoluție și, în al treilea rând, o percepere a statutului lor de biserică a martirilor.

⁶⁹ McGrath, op. cit., pp. 219-221.

⁷⁰ Littell, op. cit., p. 105.

Pacifismul este o trăsătură caracteristică a comunităților menonite și în perioada contemporană, însă ca aceasta să mai aibă acel pronunțat aspect escatologic.

4.2.Practica nonconformității a anabapțiștilor

Menținerea unei biserici „pure” însemna, în gândirea anabapțiștilor, separarea de lumea decăzută; în acest mod, anabapțiștii înțegeau că biserica este „în lume”, dar nu „din lume”.

Separarea de lume a reprezentat principiul în baza căruia anabapțiștii au militat pentru separarea totală a bisericii de stat. Acesta din urmă nu era considerat rău în sine, așa cum s-a afirmat greșit, ci statul era perceput ca o instituție orânduită de Dumnezeu, necesară menținerii ordinii într-o societate decăzută, instituție care acționa însă pe alt plan decât biserica. Instrumentele folosite de stat și de către biserică sunt total diferite, acesta fiind motivul pentru care creștinii nu trebuie să se implice în procesul guvernării sociale; în acest sens, Michael Sattler afirma:

nu este potrivit pentru un creștin să lucreze ca magistrat pentru că... magistratura este în concordanță cu carnea, în timp ce creștinul este în concordanță cu spiritul...cetățenia lor este în lumea aceasta, dar a creștinului este în ceruri; armele conflictului și războiului lor sunt carnale și

doar împotriva trupului, pe când cele ale creștinului sunt spirituale...⁷¹

Contribuția deosebită a anabapțiștilor la dezvoltarea societăților nu stă numai în principiul separării bisericii de stat, ci și în cel al libertății de conștiință.

Datorită accentului pus de anabapțiști pe învățături biblice și pe principiile de ucenicie, precum și datorită eficienței și rapidității cu care mișcarea lor a fost scaldată în sânge de persecutori, s-a afirmat deseori că anabapțiștii nu au contribuit deloc la gândirea socială și politică.⁷² Și totuși, în perioada anabaptismului clasic se accentuează principiul guvernării constituționale, drepte. Acordarea pedepsei capitale și a altor forme de persecuție fără un proces rudimentar este criticat de anabapțiști; Michael Sattler, când a auzit sentința barbară dată lui, a afirmat: "Știți că voi, împreună cu ceilalți judecători m-ați condamnat contrar legii; așadar aveți grijă și pocăiți-vă."⁷³

Adunările religioase voluntare formate prin acceptarea liberă a Evangheliei, pecetluită prin botezul credincioșilor a constituit o amenințare față de puterea imperială în prima fază, apoi însă și pentru protestantismul magisterial. Pe de altă parte, menținerea botezului copiilor și constrângerea în

⁷¹ Michael Sattler 'Letter to the Church at Horb' în Klaasen, op. cit., p. 104.

⁷² Littell, op. cit., p. 134.

⁷³ Michael Sattler citat în C. Arnold Snyder The Life and thought of Michael Sattler [Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1976], p. 115.

chestiuni religioase de către bisericile de stat au determinat pe anabapțiști să le considere pe acestea ca făcând parte din perioada de dinainte de Restabilire, în timpul 'căderii' bisericii.

Pentru anabapțiști, adevărata biserică a Restituirii era o biserică pelerină, misionară, o biserică martiră; biserica adevărată trebuia să fie în mod necesar nerecunoscută de autorități.

Astfel anabapțiștii au dezvoltat o teologie a suferinței, transformând rămășița persecutată într-o biserică triumfătoare, bogată în semnificație istorică. La botez credinciosul învață că trebuie să lase tot interesul personal deoparte, urmând calea mântuirii prin cruce și suferință.

Probabil că cea mai semnificativă contribuție a fost convingerea că un stat drept nu persecută; anabapțiștii au dorit astfel eliminarea unuia din cele mai dăunătoare abuzuri ale puterii guvernamentale în istoria umană.⁷⁴

4.3. Înțelegerea relației stat-biserică la reformatorii magisteriali

Luther, Calvin și Zwingli sunt cunoscuți și sub numele de reformatori "magisteriali" datorită faptului că aceștia au folosit autoritatea diferitelor instituții ale statului pentru a implementa principiile reformatoare ale teologiei lor. Chiar între acești reformatori au existat câteva diferențe legate de

⁷⁴ Littell, op. cit., p. 135.

înțelegerea naturii, scopului și limitelor puterii civile; pe de altă parte însă, reformatorii radicali s-au distanțat față de modelul unei “societăți creștine” propus de reformatorii magisteriali.

Pentru a descrie dinamica dintre puterea spirituală și cea “temporală”, Luther vorbește despre două împărății instituite de Dumnezeu pentru a governa lumea. Pe de o parte, guvernarea spirituală a societății este săvârșită prin Cuvântul lui Dumnezeu și călăuzirea Duhului Sfânt, iar pe altă parte, pentru că nu toți membrii societății sunt creștini, este nevoie de guvernarea lumească, săvârșită prin împărați, prinți și magistrați prin folosirea legii și a săbiei. În modul acesta, statul este “mâna stângă a lui Dumnezeu”, în timp ce biserica este “mâna dreaptă a lui Dumnezeu.”⁷⁵ După părerea lui Luther, responsabilitatea statului este de a menține pacea și de ordinea în societate, fără să se amestece în treburile “mâinii drepte”, și anume biserica. Credinciosul individual trebuie să se perceapă ca cetățean al celor două împărății, lucru care implică posibilitatea și chiar imperativul acceptării responsabilităților civice de orice fel, inclusiv magistrați, călăi sau soldați atâta timp cât li se cerea să acționeze în spiritul dreptății.⁷⁶

Consistoriul a fost modelul propus de Calvin pentru conducerea bisericii; era format din doisprezece magistrați

⁷⁵ Martin Luther *Luther's works*, vol. 46, p. 96.

⁷⁶ Timothy George, *op. cit.*, p. 119.

aleși anual și toți pastorii din Geneva. Rolul consistoriului era de a implementa disciplina bisericească, având dreptul de a excomunica pe cei cu un comportament sau o teologie diferită de standardul impus în oraș. Calvin consideră că statul nu trebuie doar să mențină ordinea în societate, ci să joace un rol activ în apărarea doctrinei curate, în promovarea sau chiar impunerea valorilor creștine în societate; el spune:

Totuși guvernarea civilă are ca scop, atât cât trăim printre oameni, să cultive și să protejeze închinarea exterioară înaintea lui Dumnezeu, să apere doctrina sănătoasă a pietății și poziția Bisericii, să ajusteze viața noastră la cea a societății umane, să ne formeze comportamentul social în conformitate cu dreptatea civilă, să ne împace unii cu alții și să promoveze pacea și liniștea generală.⁷⁷

În modelul teocratic propus de Calvin, pastorii și magistrații erau slujitori ai lui Dumnezeu, având același scop, însă cu sfere de autoritate și instrumente de acțiune diferite. O diferență notabilă între anabapțiști și calviniști poate fi văzută în privința înțelegerii lor despre disciplina bisericească: dacă pentru primii disciplina ține doar de sfera bisericii, Calvin o consideră o chestiune publică, ce cade sub auspiciile autorității magisteriale.⁷⁸

⁷⁷ Jean Calvin, *op. cit.*, vol. 2, pp. 669-670.

⁷⁸ Alister McGrath, *op. cit.*, p. 233

Concluzii

O perspectivă deosebită și în același timp corectă, pertinentă asupra dezbaterii eczeziologice din perioada Reformei este oferită de teologul britanic Alister McGrath care sugerează că această dezbateră este o reiterare a controverselor donatiste.⁷⁹ În acest scenariu, reformatorii magisteriali au propus o înțelegere mai „instituționalizată” despre biserică, în timp ce reformatorii radicali, una în termeni puri spirituali, cu accentul pe sfințenia totală a comunității în prezent. Regretabil este faptul că deși dezbateră din perioada Reformei a avut loc după douăsprezece veacuri după cea donatistă, consecințele imediate asupra radicalilor au fost asemănătoare cu cele suferite de donatiști: persecuție și chiar jertfa supremă pentru o gândire teologică diferită.

O altă concluzie care trebuie evidențiată este faptul că eczeziologia anabaptistă este fundamental diferită de cea luterană și cea reformată. Înțelegerea anabaptistă despre căderea completă a bisericii și nevoia unei „restabiliri” a acesteia a fost în antiteză cu modul în care reformatorii magisteriali au vorbit despre „căderea” bisericii – pentru aceștia din urmă, biserica este coruptă și în nevoie de refacere spirituală, fără să fi fost vreun moment în care ea a încetat să existe. Elocvent este aici faptul că reformatorii

⁷⁹ Idem, p. 198.

magisteriali nu au dorit să părăsească Biserica Romano-catolică a vremii, ci doar să îi reformeze teologia și practica. Pe de altă parte, definirea bisericii în termeni pur spirituali pe care anabapțiștii o propun este diferită de definirea mai ,instituțională' a reformatorilor magisteriali. Acest aspect conduce la o a treia concluzie importantă, și anume că anabaptismul a fost o încercare autentică de continuare a Reformei, de ducere a principiilor Reformei la concluziile teologice și practice implicite în sămânța reformatoare a sistemului teologic propus. În sensul acesta, se poate spune că ecleziologia anabaptistă este un ,progres', o apropiere mai mare de învățăturile biblice și după opinia autorului acestei lucrări. Prin ecleziologia lor, anabapțiștii deschid drumuri foarte importante, însă interzise de contemporanii lor luterani și reformați: libertatea religiei, a conștiinței este unul din principiile fundamentale ale drepturilor omului promovate de organizații mondiale de o mare influență, cum ar fi Organizația Națiunilor Unite, și, pe de altă parte, garanția separării dintre biserică și stat, principiu atât de important pentru bunul mers al oricărei societăți moderne, fiind o condiție esențială pentru respectarea libertății de conștiință a individului.

DESIGN ȘI SEMNIFICAȚIE ÎN CREAȚIA LUI DUMNEZEU

Drd. Florin Florescu
*Director – Liceul Teologic Baptist Betania – Sibiu,
Coordonator ACSI Romania*

În societatea postmodernă actuală, în care adevărul se consideră a fi relativ și oricine își poate construi propriul „adevăr”, interesul pentru cercetarea autentică a scăzut, mai ales printre cei tineri. Se pare că, în acest context, este binevenită o reanalizare a topicii generale a științei și creștinismului, care să focalizeze atenția tinerilor spre adevăratele valori promovate de cele două.

Pentru un cercetător științific autentic¹ concluziile sale, rezultate în urma experimentelor, nu au fost niciodată în contradicție cu învățăturile de bază ale creștinismului. Au fost numeroși oameni de știință, dar și teologi,² care au arătat că știința și creștinismul nu numai că nu se contrazic, dar sunt de fapt complementare.

¹ Prin cercetător științific autentic se înțelege aici acel om de știință onest, care raportează cinstit datele sale științifice și care nu este influențat, în concluziile sale, de puterea financiară.

² Cercetători ca Paul Davies, Bernard Ramm, Hugh Ross, teologi ca Grant Osborne și mulți alții.

Se poate spune că asemănarea metodologică dintre ceea ce face un om de știință și un teolog autentic³ este izbitoare. Pentru a demonstra acest lucru se va considera, pe scurt lucrarea fiecăruia în parte. Omul de știință se ocupă în principal cu trei lucruri.

Primul lucru este observația. În această fază omul de știință observă desfășurarea fenomenelor din natură.

Al doilea lucru este reproducerea în laborator a fenomenelor observate. Desigur că acest lucru este posibil doar având la dispoziție aparatele adecvate. În această fază omul de știință face măsurători asupra proprietăților observate în natură. Rezultatele măsurătorilor sale sunt numite mărimi fizice.

În al treilea rând cercetătorul se ocupă cu găsirea relațiilor și legăturilor dintre mărimile fizice rezultate în urma măsurătorilor sale. Legătura dintre două sau mai multe mărimi fizice măsurate poartă numele de lege fizică. Astfel cercetătorul descoperă legile ce guvernează universul fizic, împlinind mandatul cultural pe care Dumnezeu l-a dat oamenilor (Genesa1:28).

Teologul începe și el cercetarea prin observarea atentă a textului biblic, lucrând cu toate instrumentele necesare unei exegeze adecvate. Apoi, după ce a descifrat sem-

³ Prin teolog autentic se înțelege aici acel cercetător biblic, care pleacă de la premisa că Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu și care are calificarea necesară unui interpret al Bibliei (vezi anexa de la sfârșitul articolului).

nificația textului pentru cei cărora le-a fost adresat, se ocupă de modul în care el poate fi aplicat în condițiile actuale. În esență, observarea și experimentarea sunt metodele de bază folosite de teolog, chiar dacă obiectul său de studiu este diferit de cel al omului de știință.

Considerând presupunerile de bază ale științei și scopul ei, pe de-o parte și afirmațiile de bază ale Scripturii, pe de altă parte, se va putea observa că acolo unde se oprește prima, începe cea de-a doua.

Presupoziția de bază a științei este că acest univers este bazat pe design și armonie, că toată creația fizică reflectă un model și oricine face cercetare științifică ar trebui să speră să găsească acest design unitar din spatele creației. Fizicienii sunt cei ce au căutat și încă mai caută un model unificat în natură. Astfel ei au descoperit că universul este guvernat de cinci forțe fundamentale pe care au încercat să le unifice.⁴

⁴ În 1850 Maxwell a unit forța electrică și cea magnetică în ceea ce se cunoaște sub denumirea de forță electromagnetică, în 1967 Weinberg și Salam au unit forța electromagnetică cu forța slabă în ceea ce se numește forța electroslabă, iar în 1974 un grup de cercetători conduși de Glashow au unit forța electroslabă cu cea tare (forța nucleară) în ceea ce se numește Grand Unified Theory (Marea Teorie Unificată). În prezent se încearcă unificarea cu forța gravitațională într-o singură superforță, care să fie responsabilă de toate transformările ce au loc în univers. (Informațiile cu privire la încercările de unificare ale forțelor fundamentale sunt preluate din cartea lui Paul Davies, *Supreforce*, Simon & Schuster, New York, 1984, p.147.)

O altă presuposiție de bază a științei este numită legea uniformității naturii. Această lege arată că un experiment produs într-un anumit loc trebuie să aibă aceleași rezultate dacă este produs în orice alt loc, în condiții identice. Aceasta reflectă credința fizicianului în ordinea din spatele naturii. Dacă natura ar fi haotică și nu ar exista un design inteligibil și ordonat în spatele ei, atunci nu ar avea sens căutarea relațiilor dintre lucruri. Presuposițiile științei reprezintă de fapt un set de credințe fundamentale ale omului de știință, fără dovezi logice, care se justifică prin faptul că se potrivesc experienței, adică se verifică experimental că sunt adevărate.

Atunci când sunt propuse mai multe teorii pentru explicarea unui set de fenomene fizice, există câteva criterii de alegere, prin care, spre exemplu fizicianul, alege doar una. Aceste criterii sunt legate de simplitatea și coerența teoriei, de spectrul cât mai larg de a explica alte fenomene observate, de eleganța teoriei în sensul unui număr de parametri variabili cât mai mic, precum și de criterii estetice ale aparatului matematic. Din nou nu se poate argumenta logic de ce trebuie făcută alegerea în felul acesta, totuși acest lucru reflectă credința fundamentală a cercetătorului, că există un design ordonat în spatele naturii. Astfel, el va alege teoria care se potrivește cel mai bine cu designul existent.

Căutarea pentru un model unificat în spatele naturii este un deziderat pentru fiecare ramură a științei. De

altfel acest lucru este ilustrat de importantele descoperiri ce s-au făcut în ultima vreme la granița dintre diferitele discipline științifice. Recentele lucrări din biofizică, medicină, și biochimie, în care au fost descifrate mecanismele eredității și codului genetic, sunt exemple grăitoare de muncă unificată la nivelul fizicii, chimiei, biologiei și medicinei. Legile fizicii se întrepătrund acum cu cele ale chimiei și biologiei, iar legile din tehnica cristalografică sunt strâns legate de legile din biofizică și biologia moleculară.

Toate aceste fapte atestă ca evidentă ideea căutării designului ordonat și inteligibil din spatele naturii, concept ce devine esențial pentru omul de știință.

Tema principală, până la acest punct din articol, a fost demonstrarea faptului că nu are sens ca cineva să se apuce de cercetare științifică, până nu își asumă atât existența inter-realțiilor arătate mai sus, precum și credința în setul de presupoziiții ale științei.

Un om de știință trebuie să creadă că există un design inteligibil și ordonat în spatele universului fizic, ca munca sa să aibă sens și trebuie să-și canalizeze întreaga energie pentru a descoperi acest model.⁵

⁵ Ideea acestui articol, de a face un paralelism între știință și creștinism și a arăta complementaritatea acestora, a apărut de la necesitatea de a combate falsa imagine oferită de anumite cărți în ce privește paralelismul între știință, în principal fizică și filozofiele es-tice. Un exemplu de astfel de carte, care este foarte atractivă și care poate induce ușor în eroare un om neavizat, este cartea „The Tao of Physics” a lui Fritjof Capra.

Teologul, în mod asemănător se bazează în cercetarea sa pe un set de presupoziiții. Astfel el crede nu numai că universul are un design inteligibil și armonios, dar crede că universul acesta are semnificație. În spatele lui este o minte de Maestru care a făcut toate lucrurile cu un scop. El crede că semnificația universului fizic o găsește pe paginile Scripturii, care este Cuvântul lui Dumnezeu, fără greșală în tot ce afirmă. Atunci când, la fel ca omul de știință, teologul este confruntat cu mai multe teorii ce explică un concept biblic, el va alege în mod asemănător, pe baza criteriilor estetice, a respectării principiilor de interpretare, fiind călăuzit în alegerea sa de modul în care teoria se armonizează cu întregul.

Se poate spune însă că teologul face un pas mai departe decât omul de știință, arătând că pe lângă design există în acest univers și semnificație, sau scop. În acest fel știința și creștinismul devin complementare. Adevărata știință deschide omului drumul spre împlinirea mandatului cultural, iar teologia pune înaintea omului modalitatea

de împlinire a mandatului preoției.⁶ Știința nu poate ajunge la mandatul preoției, nu fiindcă este vina ei, ci fiindcă nu are instrumentele adecvate pentru aceasta și nici nu este chemată la acest lucru. Teologia este cea care trebuie să lămurească lucrurile în această direcție, deoarece ea are ca sursă de cercetare revelația lui Dumnezeu.

Pentru a lămuri mai bine acest lucru, după ce s-au putut observa asemănările metodologice de abordare dintre știință și teologie, se poate ilustra acum și diferența fundamentală ce există între ele, lucru care explică de ce nu se poate ajunge, prin știință, la deslușirea semnificației, sau scopului ce stă în spatele naturii. Orice student la facultatea de fizică învață faptul că în cercetarea științifică, esențial este ca cercetătorul să fie cât mai obiectiv și să influențeze cât mai puțin cadrul experimental respectiv. Un student la arte, pe de altă parte, învață că într-un subiect artistic trebuie să te implici cât mai mult.

⁶ Mandatul preoției este exprimat în mod clar în mai multe locuri din Scriptură. Spre exemplu la Sinai, poporul răscumpărat din Egipt primește mandatul preoției prin memorabilele cuvinte ale lui Dumnezeu puse în gura lui Moise: „Acum, dacă veți asculta glasul Meu și dacă veți păzi legământul Meu, veți fi ai Mei dintre toate popoarele, căci tot pământul este al Meu; Îmi veți fi o împărăție de preoți și un neam sfânt” (Exod 19:5,6a). Un alt exemplu din Noul Testament se poate găsi în prima epistolă a lui Petru: “Voi însă sunteți o seminție aleasă, o preoție împărătească, un neam sfânt, un popor, pe care Dumnezeu Și l-a câștigat ca să fie al Lui, ca să vestiți puterile minunate ale Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa minunată” (1Petru 2:9).

În cercetarea științifică esențială este obiectivitatea la raportarea rezultatelor, neimplicarea emoțională sau afectivă. Acesta este modul de abordare al omului de știință, care este total diferit față de modul subiectiv de abordare al omului de artă. Cel din urmă se implică emoțional cu toată ființa lui. Este contribuția lui personală la subiectul artistic, este modul lui de a gândi despre subiectul respectiv. Această analogie, deși incompletă, poate ilustra, într-un fel, diferența între modul de abordare al omului de știință și cel al teologului.

Până aici s-a arătat faptul că știința a desoperit că există un design în spatele universului fizic. În continuare se va arăta modul în care teologia a descoperit semnificația ce stă în spatele acestui design. Pentru aceasta se vor ilustra afirmațiile fundamentale, pe care Scriptura le face și care au fost explicate și sistematizate de teologie.

Prima afirmație ce se poate găsi, de cum se deschide Scriptura, este că Dumnezeu a creat acest univers. El este creatorul designului din natura observabilă. Mai mult decât atât, Biblia afirmă că Dumnezeu este creatorul omului și că Dumnezeu este interesat de umanitate.

Deoarece știința afirmă că universul este imens, că între stele și galaxii sunt distanțe uriașe, de milioane de ani lumină, iar Pământul este a treia planetă dintr-un sistem solar, cu o stea (Soarele) de mărime medie, aflat la marginea unei galaxii spirale (Calea Lactee), se poate pune întrebarea, ce interes ar putea prezenta pentru Dumnezeu o ast-

fel de planetă ca Pământul? Din Sfânta Scriptură se poate afla faptul că Dumnezeu este interesat în anumite valori umane ca dragoste, bunătate, adevăr, dreptate, credincioșie, și altele, deoarece Biblia afirmă că în caracterul lui Dumnezeu se pot găsi aceste valori.

Scriptura merge însă mai departe afirmând că omul este păcătos și despărțit de Dumnezeu datorită păcatului, iar reconcilierea cu Dumnezeu implică intervenția lui Dumnezeu în această lume. Această afirmație ar putea părea fantastică pentru o minte științifică, dar ea este logică, pertinentă și necesară pentru a explica semnificația lumii și scopul ei ultim. În general, aproape toate religiile lumii sunt de acord cu existența unui model în spatele naturii și cu existența divinității. La acest punct se poate spune că toate religiile, cu excepția creștinismului, arată un tip de interacțiune al omului cu divinitatea destul de asemănător. Toate religiile arată de fapt că există un drum, pe care omul, prin faptele sale, poate ajunge la divinitate. Doar creștinismul face o afirmație total diferită de celelalte religii. El spune că interacțiunea divinității cu omul a avut loc deja, în persoana lui Isus Cristos, care Însuși a spus: „Eu sunt calea adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine” (Ioan 14:6). Împăcarea cu Dumnezeu, prin Isus Cristos, prin ceea ce Scriptura numește naștere

din nou,⁷ este poate conceptul fundamental ce s-a dat omenirii de la facerea ei. Împlinirea mandatului preoției, concept despre care s-a amintit deja în acest articol, se poate face doar de către un om născut din nou.

Ultima afirmație fundamentală, adusă în discuție în acest articol, pe care Biblia o face, este faptul că Dumnezeu locuiește în omul născut din nou, prin Duhul Sfânt, cu scopul de a restaura în om chipul și slava lui Dumnezeu. Prin puterea Evangheliei (Romani 1:16), omul poate fi sfințit și purtat spre desăvârșire, prin ascultarea de Hristos. Aceasta este semnificația din spatele designului. Știința descoperă modelul din spatele universului arătând înspre Creatorul ei, iar Cuvântul lui Dumnezeu ne învață cum putem ajunge la o relație mântuitoare cu Dumnezeu, prin Cuvântul Său, prin care „suntem schimbați în același chip al Lui, din slavă în slavă, prin Duhul Domnului” (2Corinteni3:18).

Un om de știință poate descoperi modelul ce stă în spatele naturii și poate contempla acest design, dar Scriptura oferă omului șansa de trăi din belșug în acest model fizic, împlinind astfel semnificația din spatele designului. Isus Cristos a oferit modelul de viață perfect în acest cadru ordonat și armonios al naturii, arătând scopul pentru care oamenii au fost creați.

⁷ Discursul Mântuitorului cu Nicodim din Evanghelia după Ioan la capitolul 3, este doar unul din locurile unde se poate găsi acest concept.

În concluzie se poate spune că un om de știință trebuie să creadă în designul naturii și să lucreze pentru descoperirea detaliilor acestui design. Pentru un creștin, acest lucru merge mai departe și mult mai profund. Designul din spatele universului nu este altceva decât un caz particular al unui model mult mai cuprinzător, care arată că în univers există semnificație, există sens și scop. Semnificația din spatele universului creat a fost descoperită mai întâi „prin proroci, în multe rânduri și în multe chipuri”, iar mai apoi „prin Fiul, pe care L-a pus moștenitor al tuturor lucrurilor și prin care a făcut și veacurile” (Evrei 1:1-2).

Știința și teologia își dau mâna la acest nivel fundamental, completându-se reciproc pentru ca omenirea să poată înțelege, în mod holistic, designul și semnificația din spatele creației lui Dumnezeu.

Anexă

Calificările cerute unei persoane pentru a interpreta corect Scriptura⁸

Calitățile (abilități, capacități) unui interpret competent pot fi clasificate ca și calități intelectuale, educaționale și spirituale. Prima ține în mod nativ de suflet, a doua este obținută prin studiu și cercetare, iar a treia este parțial un dar și parțial obținută prin efort personal.

⁸ Milton S. Terry, *Qualifications of an Interpreter* – articol completat și tradus din limba engleză.

1. Calificarea intelectuală

- a. O putere mintală defectoasă descalifică și de aceea interpretul trebuie să aibă o minte echilibrată. Cel ce are o judecată deficitară, o fantezie exagerată și extravagantă va perverti propria sa rațiune și aceasta va conduce la multe interpretări greșite.
- b. Facultățile minții sunt capabile de disciplină și pot fi aduse la un înalt grad spre perfecțiune.
- c. Percepție clară și rapidă – aceasta îi va da posibilitatea să identifice nu numai cuvintele și punctele cheie, dar va facilita urmărirea corectă a direcției în care argumentul se mișcă.
- d. Inteligență profundă și penetrantă – esențială în exegeză unde este nevoie de putere de discernere în ceea ce învață și ce nu învață un pasaj.
- e. Este nevoie de imaginație, dar ea trebuie controlată – interpretul trebuie deseori să se transpună în trecut și să-și imagineze scenele din trecutul antic în propriul său suflet și deci are nevoie și de intuiție asupra naturii și vieții umane.
- f. Judecată sobră – implică o minte competentă pentru a analiza, examina, compara și sintetiza – nu trebuie să se lase furat de semnificații ascunse de procese de spiritualizare și de incerte conjuncturi plauzibile – trebuie să judece consistența principiilor sale și să evite inconsecvența.
- g. Gusturi delicate și corecte – vor fi rezultatul unor judecăți nepărtinitoare și nediscriminatorii – discernere între idealuri false și adevărate,

ceea ce necesită antrenament (gusturile se cultivă)

- i. Folosirea rațiunii implică investigația și cercetarea și condamnă credulitatea oarbă
 - ii. Să nu se pornească de la premise false.
- h. Apt să învețe pe alții – capabil să transmită învățăturile sale într-o formă ușor de înțeles și altora – necesită cultivarea unui stil simplu, clar și coerent.

2. Calificarea educațională

- a. Interpretul profesionist al Scripturii are nevoie de mai mult decât o minte echilibrată, un bun simț discret și o inteligență profundă. El are nevoie de informații din domenii foarte variate cum ar fi istoria, știința și filozofia.
- b. Geografia – interpretul trebuie să fie familiar cu geografia Palestinei și cu regiunile sale adiacente.
- c. Istoria – o bună cunoaștere a istoriei universale ce se unește cu cunoștințele geografice dă abilități deosebite interpretului.
- d. Știința cronologiei – este indispensabilă pentru o bună interpretare – succesiunea evenimentelor, marile diviziuni ale timpului în ere specifice, scopul genealogiilor, fixarea datelor, etc.
- e. Obiceiurile antice ale popoarelor biblice sunt deosebit de utile în interpretare.
- f. Politica – studiul politicii incluzând dreptul internațional și diferitele sisteme de guvernare

civilă, aduc mari beneficii în exegeză, în aprecierea mai bună a Legii lui Moise și a principiilor de guvernământ întâlnite în Noul Testament.

- g. Științele naturale – geologia, mineralogia și astronomia sunt atinse incidental prin diverse afirmații ale scriitorilor biblici, iar interpretul trebuie să fie familiar cu ceea ce știința modernă a demonstrat.
- h. Filozofia – sistemele de gândire speculativă și diferitele școli de filozofie și psihologie trebuie cunoscute, deoarece multe discuții filozofice au fost implicate în teologia dogmatică și au dus la principii și metode de interpretare deviante, iar subtilitățile lor trebuie cunoscute.
- i. Limbile sacre – cunoașterea limbilor originale ale Bibliei este fundamentală pentru a aduce măiestria în interpretare.
- j. Filologia comparată – cunoașterea limbii ebraice, grecești și caldeene aduce beneficii în filologia comparată, în mod special cunoașterea limbilor semitice – siriacă, arabă, va ajuta înțelegerea limbii ebraice și aramaice, iar sanscrita, latina și alte limbi indo-europene va lărgi și adânci cunoștințele de limba greacă.
- k. Literatura – cunoștințe generale de literatură – marile scrieri produse de geniile omenirii, lucrările epice renumite, clasicii de bază ai marilor națiuni și cărțile sfinte din toate religiile vor fi un ajutor de valoare în estimarea corectă a oracolelor lui Dumnezeu.

3. Calificare spirituală

- a. Calitățile intelectuale capabile de dezvoltare și disciplinare sunt considerate a fi native, calitățile educaționale și literare se formează doar prin studiu sistematic și asiduu, dar calitățile spirituale trebuie privite atât ca un dar dat de Dumnezeu, cât și ca un produs al efortului și disciplinei personale, în urma ascultării de Cuvântul lui Dumnezeu.
- b. Iluminarea celui născut din nou făcută de Duhul Sfânt (1 Corinteni 2:14).
- c. Dorința de a cunoaște adevărul – evitarea prejudecăților din dorința sinceră de a cunoaște adevărul – această dispoziție a inimii mai slabă sau mai puternică în copilărie poate fi încurajată și dezvoltată foarte ușor, cum poate fi la fel de ușor, sau chiar mai ușor pervertită. Prejudecățile timpurii, precum și dispoziția naturală a sufletului pentru păcat vor produce rapid obiceiuri și dispoziții ce se opun sfințeniei și dorinței de a cunoaște adevărul (Romani 8:7), producând o diminuare a responsabilității morale (Ioan 3:20). Un suflet astfel pervertit va deveni incapabil să iubească și să cerceteze Scriptura.
- d. Afecțiune tandră – o dorință sinceră de a cunoaște adevărul este susținută și cultivată de o afectivitate față de tot ceea ce este moral și înobilează. O asemenea afecțiune este locul în care se formează dragostea pură. Caracteristica de bază a unui astfel de suflet este descrisă în 1 Ioan 4:7,16
- e. Entuziasmul pentru Cuvânt – se formează din dorința de a cunoaște adevărul (exemplu - cei ce

apreciază poemele homerice vor fi îmbibați de spiritul lui Homer) – entuziasmul pentru Cuvânt se produce atunci când ai fost atins de Spiritul lui Dumnezeu.

- f. Reverența față de Dumnezeu – frica de Domnul este începutul cunoașterii (Prov 1:7) și Ioan 4:24 – în mod natural avem prejudecăți de care nu putem scăpa prin efort personal, de aceea nu considerăm mintea ca având ultimul cuvânt, ci ne smerim înaintea Aceluia care ne poate da înțelepciunea, care duce la mântuire.
- g. Unirea cu Duhul Sfânt – împărtășirea gândurilor și sentimentelor cu DS – părtășia cu Duhul Sfânt este necesară interpretului ca aerul (2 Tim 3:16,17) – Lucrurile lui Dumnezeu sunt cunoscute doar de Duhul lui Dumnezeu și de acela căruia îi sunt descoperite, prin acest Duh.

EVANGHELIZAREA RELAȚIONALĂ - MIJLOC DE DEZVOLTARE A MIȘCĂRII EVANGHELICE DIN ROMÂNIA POSTCOMU- NISTĂ

Prep. univ., Constantin GHIOANCĂ
Institutul teologic baptist din București

Moto:

*„Nu este dragoste mai mare decât să-și dea cineva
viața pentru prietenii săi.” (Ioan 15:13)*

Introducere

Această lucrare aduce în discuție o întrebare de o importanță crucială pentru creștinii evanghelici din România: Cum se poate dezvolta mișcarea evanghelică din România postcomunistă? Efortul de a răspunde la o asemenea întrebare nu este deloc ușor. Deși lucrarea de față nu argumentează că ar exista un singur aspect de care să depindă dezvoltarea mișcării evanghelice din România, ea propune ca posibilă soluție pentru cele amintite angajarea credincioșilor în procesul de *evanghelizare relațională*.

Prezenta lucrare are ca punct de plecare o reflecție asupra a două demersuri evanghelice de anvergură care

au avut loc în România în vara anului 2008. Mai multe biserici evanghelice s-au unit într-un efort comun de câștigare a sufletelor pentru Hristos. Două orașe importante din țară au găzduit câte un eveniment evanghelic de mare importanță cultural-religioasă, economică și socială. În București s-a desfășurat „București Fest”¹ în perioada 31 mai-1 iunie, vorbitorul principal fiind Andrew Palau, fiul cunoscutului evanghelist Luis Palau, iar la Timișoara în vestul României între 3-6 iulie a avut loc „Festivalul Speranței”², cu Franklin Graham, fiul evanghelistului american Billy Graham. Ambele evenimente au adunat zeci de mii de oameni de diferite vârste și clase sociale. Proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu a fost precedată și urmată de activități muzicale, sporturi, demonstrații, și alte elemente de divertisment.

Libertatea religioasă mult așteptată după jumătate de secol de oprimare comunistă, a favorizat aceste evenimente. Sunt asemenea evenimente, și altele similare care au avut loc în anii trecuți, suficiente pentru dezvoltarea mișcării evanghelice din România? Deși asemenea demersuri sunt extrem de utile și lăudabile chiar, prin rândurile de mai jos se suține că provocările socio-culturale contemporane conduc bisericile evanghelice către *o conjugare a*

¹ Mai multe informații despre București Fest se găsesc pe site-ul www.bucurestifest.net

² Mai multe informații despre Festivalul Speranței sunt postate pe www.hope-tm.ro

acțiunilor evanghelistice în masă cu cele ale evanghelizării relaționale.

1. Clarificarea termenilor

Câteva lămuriri privitoare la terminologia folosită în continuare în această lucrare sunt vitale. Astfel, pe scurt, se va contura atât o sferă de înțelegere a „*evanghelizării relaționale*” cât și a ceea ce se acceptă ca fiind „*mișcare evanghelică*”.

1.1. Definirea evanghelizării relaționale

După aproximativ două mii de ani de creștinism există o multitudine covârșitoare de definiții ale evanghelizării. O definiție cuprinzătoare a evanghelizării este dată de Dr. Vasile Talpoș și Dr. Daniel Mariș, cadre didactice la Institutul Teologic Baptist din București:

A evangheliza înseamnă efortul depus de către creștini sub călăuzirea Duhului Sfânt, prin care confruntă pe oameni cu Vestea Bună a Evangheliei Domnului Isus Hristos, călăuzindu-i spre pocăința de păcate și întoarcerea la Dumnezeu, precum și primirea prin credință a Domnului Isus Hristos, ca Mântuitor și Domn personal și la integrarea lor în Biserică, prin actul Botezului Nou

Testamental, cât și la slujirea Domnului în Biserică pentru toată viața.³

Desigur definiția de mai sus este deosebit de bogată indicând în cuprinsul ei atât începuturile cât și finalitățile urmărite prin demersul evanghelistic. Este așadar, o definiție de detaliu deosebit de utilă.

O altă definiție, mai scurtă decât cea precedentă, care clarifică ceea ce se înțelege prin *evanghelizare* este următoarea:

„Evanghelizare. Proclamarea veștii bune a salvării în Isus Hristos cu scopul de a aduce împăcarea păcătosului cu Dumnezeu Tatăl prin puterea regeneratoare a Duhului Sfânt.”⁴

Dacă se face un pas mai departe plecând de la definiția de mai sus nu trebuie decât să se introducă și termenul „relație” și se obține o posibilă definiție e evanghelizării relaționale. Așadar, aceasta ar putea fi redată în cuvintele următoare:

Evanghelizarea relațională presupune ca în urma dezvoltării unei relații de dragoste creștină cu cel păcătos să aibă loc proclamarea veștii bune a

³ Vasile Talpoș, Daniel Mariș, *Evanghelistism biblic*, (București: Editura Universității din București, 2000), p.11.

⁴ Walter A. Elwell, Editor, *Evangelical Dictionary of Theology*, (MI. SUA. Grand Rapids, Published by Baker Books, 1984), p. 382.

*salvării în Isus Hristos cu scopul de a aduce
împăcarea păcătosului cu Dumnezeu Tatăl prin
puterea regeneratoare a Duhului Sfânt.*

Deci evanghelizarea relațională pregătește mult mai din timp și mai intens cadrul în care va fi depusă sămânța Evangheliei, prin faptul că cel care face evanghelizare construiește o relație de încredere cu cel care are nevoie de mântuire.

1.2. Clarificarea terminologiei de „mișcare Evanghelică din România”

Când vorbim despre mișcarea evanghelică din România ne referim în mod special la cultele creștine, Baptist, Penticostal și Creștin după Evanghelie⁵. Aceste culte evanghelice sau neoprotestante împărtășesc un set de valori și practici comune precum: autoritatea Sfintei Scripturi, botezul credinței (cu unele excepții), preoția universală a tuturor credincioșilor, botezul și cina Domnului ca acte de cult etc. Prezența cultelor Evanghelice din România datează de la începuturile secolului al XIX-lea, evanghelicii ajungând în România pe filieră germană, americană și în general pe filieră vestică . Dorința lor a fost și a rămas

⁵pe pagina web a Ministerului Culturii și Cultelor mai sunt adăugate și Cultul Adventist de ziua a șaptea și Biserica Evanghelică Română. (vezi, <http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1738>, accesat pe 18.09.2008)

aceea de a împărtăși vestea salvării prin Domnul Isus cât mai multor oameni. Cel puțin primii bapțiști din România, începând cu Karl Schaarsmidt, au luat foarte în serios lozincă „Fiecare baptist, un misionar!”⁶ Cu timpul evangheliicii din România au trecut prin perioade foarte dificile, mai ales odată cu instalarea regimului comunist. Niciodată ei însă nu și-au pierdut zelul evanghelistic.

2. Elemente vitale pentru mișcarea Evanghelică din România postcomunistă din perspectiva evanghelizării relaționale

1. Contextul teologic al evanghelizării relaționale

Trebuie precizat de la bun început că evanghelizarea rămâne un imperativ. Ea nu este opțională. Domnul Isus poruncește ca ucenicii Săi să facă evanghelizare și marea trimitere înregistrată de evanghelistul Matei (*Matei 28:18-20*), încă răsună în auzul oricărui creștin autentic. Fără îndoială că trebuie indicată bine motivația biblică care susține angajamentul evanghelistic. Profesorul Lewis Drummond arată că de fapt, evanghelizarea s-a născut în inima Lui Dumnezeu înainte chiar de întemeierea lumii alcătuindu-se un plan de răscumpărare a omului din

⁶ Alexa Popovici, *Istoria Bapțiștilor din România*, ediție revizuită, (Oradea: Editura Făclia, 2007), p.18

păcat.⁷ Evanghelizarea se realizează pentru gloria Lui Dumnezeu și spre mântuirea oamenilor. Termenii biblici consacrați pentru evanghelizare sunt: *kerusso*, *euangelizesthai* și *didaskein*. Despre *kerusso* se poate spune că „în uzanța generală a termenului din greaca veche, ca de exemplu la Filon, sunt implicate atât acțiunea cât și conținutul predicării.”⁸ Verbul *kerusso* face trimitere la substantivul *kerygma*, adică proclamare. Este vorba despre trâmbițarea unei vești bune (indicată prin termenul *euangelizesthai*) care anunță mântuirea prin Domnul Isus Hristos. Termenul *didaskein* surprinde mai mult aspectul învățăturii care în mod cert cuprinde mult conținut teologic. Am putea în concluzie să indicăm conținutul Evangheliei prin următoarele cuvinte:

[...] Evanghelia trebuie predicată întregii lumi și conține propovăduirea cuprinzătoare a Persoanei și a lucrării Domnului Isus: întruparea Sa, lucrarea Sa pământească, jertfa Sa, moartea și îngroparea Sa, cât și învierea Sa glorioasă și apoi înălțarea plină de slavă în ceruri, acolo unde El șade la dreapta Tatălui. În același timp, Evanghelia cuprinde și chemarea la pocăință, credință și sfințire continuă pentru ca mai apoi credinciosul

⁷ Lewis A. Drummond, *Mesajul Crucii- o teologie contemporană a evanghelizării*, (Oradea: Editura Institutului biblice „Emanuel”, 2001), p. 101.

⁸ Ibid. p. 207

să-și petreacă veșnicia în locul pe care Isus Hristos i l-a pregătit în ceruri.⁹

Prin evanghelizare deci, credinciosul îl prezintă pe Hristos aceluia care nu-L cunosc în mod personal. Creștinul evanghelic va face acest lucru întrucât înțelege că evanghelizarea nu se limitează la anumite locuri și timpuri ci este necesară tuturor oamenilor din orice generație.

2. Contextul socio-cultural românesc

Al doilea aspect vital pentru mișcarea evanghelică din România îl reprezintă cunoașterea propriei culturi în care viețuiește. Fiecare cultură deține specificitățile sale proprii. „Cultura românească are etosul ei propriu, generat de cadrul geografic și istoric al evoluției sale.”¹⁰ Din acest motiv este imperios necesar să se surprindă câteva repere ale culturii românești. Aceste repere sunt fundamentale pentru evanghelizarea relațională. Ele îl ajută pe cel care evanghelizează să îl înțeleagă mult mai bine pe cel evanghelizat.

⁹ Constantin Ghioancă, *Predicarea creștină în perioada postmodernă*, (București: Editura Universitară, 2007), pp. 63-64.

¹⁰ <http://www.edusoft.ro/rol/Cultura%20romana.php>, accesat pe data de 18.09.2008

2.1. Aspecte socio-culturale care caracterizează poporul român în general

Există anumite „calități și defecte” ale poporului român care s-au împământenit ca o constantă indiferent de scurgerea vremii. Sunt anumite trăsături care îi caracterizează pe cei mai mulți dintre români. Ele sunt de dorit a fi cunoscute de oricine dorește să facă evanghelizare relațională. De exemplu Constantin Rădulescu-Motru vorbește despre sufletul *gregar* al poporului român.

Prin „suflet gregar” sociologia înțelege altceva decât un suflet solidar.[...].*Gregarismul* se produce prin imitație, pe când *solidaritatea* prin încordarea și stăpânirea de sine. [...] Imităm ca oile faptele din jurul nostru și nu arătăm o energie decât când suntem în grup.¹¹

Așadar spiritul de turmă caracterizează destul de fide poporul român. Românilor le place să se identifice cu cei care sunt mai mulți. De aceea nu le este ușor să meargă pe „calea îngustă” despre care se știe că „puțini sunt cei ce umblă pe ea”. Același autor arată în scrierea sa, că nu doar „spiritul de turmă” îi caracterizează pe români ci și alte trăsături care vor fi enunțate fără însă a se intra în detalii: *lipsa de punctualitate, tendința de amâna, dar și lucruri*

¹¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, (București: Editura Paideia, 1999), pp. 43-44.

pozitive precum *curajul, vitejia, ambiția etc.* Toate acestea sunt importante de știut de către evanghelici înainte de a face evanghelizare.

2.2. Aspecte socio-culturale românești moștenite din perioada comunistă

Din nefericire vestigiul amintirilor din perioada comunistă nu este deloc unul încântător. Sunt multe aspecte care țin de psihologia socială și care au intrat în structura și caracterul românilor și va fi nevoie de timp pentru a scăpa de unele dintre ele. Aceste „moșteniri” afectează desigur și problema evanghelizării. Să luăm de exemplu *bucuria*. Una dintre promisiunile mari ale Evangheliei este bucuria pe care o poate da Domnul Isus și care poate fi trăită la intensitatea ei maximă în Împărăția veșnică a Lui Dumnezeu. Așadar care este atitudinea românilor față de bucurie? Au ei năzuințe înalte, trăiesc ei pe bazele unei metanarațiuni cu nădejdea bucuriei, eu ei suficiente elemente culturale care să îi ancoreze în metafizic, în transcendent? Spus mai pe scurt, sunt ei în stare, ca popor, să denunțe bucuriile mici și trecătoare în favoarea altora de cu totul altă factură care se vor concretiza în viitor? Din nefericire tot mai multe sondaje indică un răspuns negativ la în-

trebările de mai sus.¹² O contribuție la această stare de fapt o are și politica comunistă represivă care i-a învățat pe români să spere doar la bucuriile minimale, să fie oportuniști și incerți cu privire la viitor. Una dintre figurile consacrate ale intelectualității românești, Andrei Pleșu mărturisește:

La primele mele contacte cu piața „capitalistă” am stârnit perplexitatea multor negustori punând întrebări de neînțeles pentru modul lor de viață. Intram, de pildă, într-o brutărie și întrebam: „Aveți pâine?” În prima clipă cel întrebat amuțea. Glumeam? Eram idiot? Îl luam peste picior? „Bineînțeles că avem pâine! Ce altceva credeți că vindem?” Omul n-avea de unde să știe că, în limitele experienței mele, existența pâinii într-o brutărie nu era deloc de la sine înțelesă.¹³

Iată deci unul din motivele pentru care oamenilor le este greu să renunțe la bucuriile de o clipă pentru cele veșnice. Comuniștii i-au învățat pe români să se gândească

¹² De exemplu potrivit unui Eurobarometru publicat de Comisia Europeană, doar 60% dintre români declară că sunt fericiți, procent sub media europeană de 87%. (http://www.realitatea.net/45427_Romanii--printre-cei-mai-nefericit-i-europeni-.html, accesat pe 06. 11. 2008.)

¹³ Andrei Pleșu, *Despre bucurie în est și în vest*, (București: Editura Humanitas, 2006), p. 15.

doar la prezent. Creștinii evanghelicici trebuie să țină seama de aceste lucruri.

Sau dacă se abordează de pildă aspectul *încrederii*: Cât de ușor le este românilor să aibă încredere unii în alții? Mulți dintre ei încă au amintiri care dor. Este vorba despre semenii de-ai lor, în care românii au investit mult, și care din oportunism sau frică au devenit trădători. Se justifică astfel că prin evanghelizarea relațională credinciosul caută mai întâi să câștige încrederea semenilor săi înainte de orice altceva. Există din păcate multe aspecte socio-culturale „dăruite de comuniști” dar care nu vor fi abordate în cuprinsul acestei lucrări. Dintre acestea, le indicăm doar pe câteva dintre ele: *atitudinea stăpân-slugă, amenințările și teroarea, teama de lipsuri din punct de vedere material etc.*

2.3. Aspecte socio-culturale românești postmoderne

Pe lângă elementele care au fost deja aduse în discuție menționăm acum provocările aduse de filosofia postmodernă, creștinismului în general, și evanghelizării în special. În societatea postmodernă omul trăiește la umbra propriei voințe crezând ca totul este relativ și căutând cât mai multe mijloace de distracție și extaz. Sub spectrul toleranței totul este permis, chiar și în public. Mișcarea evanghelică din România trebuie să facă față societății

postmoderne. Mircea Cărtărescu descrie societatea post-modernă cu acuratețe:

Omul se confruntă cu experiențe psihice nemaiîntâlnite în trecut, unele grave și traumatizante [...] șocul accelerării exponențiale al ritmului vieții, al schimbării tot mai frecvente a decurilor, cunoștințelor, mediului de viață [...]. Într-o societate a comunicării generalizate, lumea reală se dizolvă, într-adevăr, devenind coplanară nu nenumărate lumi virtuale pe care omul le locuiește simultan. Dispariția realității, a lui outside [...] nu este doar o consecință a vieții din interiorul fluxului informațional, ci este, în primul rând, un epifenomen al filosofiei specifice postmoderne [...]. Viața devine ceva asemănător unui vis sau unei ficțiuni literare[...]. Aceste trăsături specifice ale lumii postmoderne ridică un mare număr de probleme. [...] Cele mai dificile par dilemele morale și religioase ale unei lumi, care, programatic, refuză orice fundamentare metafizică și orice valoare morală absolută.¹⁴

Se disting, după cum reiese din cele de mai sus, motive în plus pentru care evanghelizarea *relațională* ar putea fi unul dintre motoarele care va propulsa mișcarea evang-

¹⁴ Mircea Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, (București: Editura Humanitas, 1999), pp. 13-14.

helică din România în anii care ne stau înaintea. Cea mai sigură cale prin care cineva se poate apropia de omul postmodern este reprezentată de *relația de prietenie autentică* cu el. Atunci, este posibil ca cel evanghelizat să asculte ceea ce are de spus credinciosul evanghelic.

3. Contextul religios românesc

Contextul religios din România este și el important. Această țară are o populație majoritar ortodoxă. Într-un asemenea context există riscul ca evanghelizarea să fie considerată de anumite persoane ca fiind prozelitism. Teologia ortodoxă prezintă Biserica drept instrument al mântuirii. Profesorul Ioan-Vasile Leb afirmă: „Am văzut că rostul Bisericii este mântuirea omului, de unde și responsabilitatea și obligația ei de a se implica în dezvoltarea societății și în viața Cetății.”¹⁵

Văzută în felul acesta, Biserica poate ajunge să fie mai importantă pentru oameni decât relația cu Hristos, și apartenența la Biserică mai importantă decât realitatea vieții de credință.

Același autor precizează: „Biserica se află, așadar, între istorie și metaistorie, între timp și veșnicie și, în cele din urmă, între păcat și sfințenie. Ea se află între două real-

¹⁵ Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul, Jörn Rüsen, Coord., *Religia și societatea civilă*, (Pitești:Editura Paralela 45, 2005), p. 124.

ități nu pentru a le despărți, ci pentru a le uni și pentru a o desăvârși pe cea dintâi în cea de a doua.”¹⁶

Ce este de făcut în contextul în care Bisericii Ortodoxe Române i se acordă o așa de mare însemnătate? Ar trebui oare ca creștinii evanghelici să nu mai mărturisască despre mântuirea prin Domnul Isus Hristos? Cu siguranță, nu! Provocarea pentru mișcarea evanghelică din România va fi să învețe să trăiască în diversitate și să profite de avantajele ei. Concluziile Ancăi Manolescu în această privință sunt demne de luat în seamă:

„Putem, așadar, spera, prin analogie, că diversitatea noastră nu va fi nici ea sterilă, și ea are de dăruit provocări esențiale interogației religioase.”¹⁷ Credincioșii evanghelici nu au de predicat împotriva Bisericii Ortodoxe Române sau a altei biserici ci trebuie să-L proclame pe Hristos. Ei trebuie să fie aproape de oameni, să fie prietenii lor și să le arăte Evanghelia așa cum este ea. În felul acesta evanghelicii din România vor face un pas înainte în mărturia lor.

3. Etape fundamentale în procesul de evanghelizare relațională

În continuare vor fi prezentate succint câteva etape fundamentale în procesul de *evanghelizare relațională*. Este

¹⁶ Ibid. p118.

¹⁷ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor, Despre pluralismul religios contemporan*, (București: Editura Polirom, 2005), p. 16.

vorba despre patru etape care pot varia ca timp în funcție de caz:

a) Rugăciunea și postul

În această etapă credincioșii evanghelici se vor ruga în mod individual, în fiecare zi cât și în mod colectiv, cel puțin odată pe săptămână, pentru persoanele cu care urmează să dezvolte o relație de prietenie creștină. Totodată rugăciunile vor fi împletite cu post care va avea loc săptămânal.

b) Manifestarea dragostei creștine

În această etapă se vor folosi toate oportunitățile prin care credinciosul poate manifesta dragoste și prietenie față de cel care are nevoie de evanghelizare. Aici se va consolida o relație creștină. În nici un caz cel care face evanghelizare nu se va considera superior celui alt iar manifestarea dragostei creștine nu va fi artificială ci din inimă. Domnul Isus ne poruncește să ne iubim unii pe alții.

c) Focalizare asupra sufletului

Acum credinciosul va continua ceea ce a făcut în etapele unu și doi dar va căuta să discute cu cel care este evanghelizat despre aspecte legate de suflet și despre lucrurile spirituale prezentându-i Evanghelia Domnului Isus. Aceste discuții trebuie făcute cu înțelepciune și nu mecanic, credinciosul bazându-se pe puterea Duhului Sfânt de a transforma viețile oamenilor.

d) Invitație la biserică

În etapa patru se vor continua toate celelalte lucrări din etapele precedente dar cel evanghelizat va fi invitat și la biserică. Membrii bisericii locale se vor pregăti să-i primească pe cei invitați cu multă dragoste creștină. De asemenea accentul programului care va avea loc în biserică trebuie să fie unul evanghelistic. Prietenia creștinească a credinciosului cu cel evanghelizat trebuie să continue indiferent de decizia pe care acesta o va lua cu privire la viața sa. Dumnezeu va lucra la vremea Lui după cum consideră El de cuviință.

Concluzii

Lucrarea de față și-a propus să aducă în discuție problema mișcării evanghelice din România postcomunistă și să argumenteze că ceea ce poate eficientiza această mișcare în anii următori este *evanghelizarea relațională*. Prin această terminologie se înțelege acel tip de evanghelizare care se bazează pe mătrurisirea Domnului Isus într-un context caracterizat de relații și prietenie creștină. Totodată contextul socio-cultural și cel religios din România postcomunistă nu pot fi neglijate. Societatea românească postdecembristă este flămândă după relații. Creștinii evangheliști din România au datoria de a răspunde acestei provocări și de a împlini această nevoie. Cu multă rugăciune și post (discipline spirituale indispensabile vieții de credință creștină), cu încredere în puterea Duhului Sfânt, cu acțiuni con-

crete de dezvoltare a unor relații de dragoste creștină cu semenii lor, cu proclamarea lucrării lui Isus Hristos într-un climat caracterizat de încredere, creștinii evanghelici din România postcomunistă au șanse mari de a contribui la largirea Împărăției Lui Dumnezeu pentru lauda slavei Sale.

ÎNSPRE O TEOLOGIE A EXODULUI ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN. BAZELE TEOLO- GIEI EXODULUI ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Prep. univ. Teodor-Ioan Colda
Institutul teologic baptist din București

Tema Exodului în Evanghelia după Ioan a fost identificată relativ de puțini autori (C.H. Giblin, R. E. Brown, J. J. Enz, R. H. Smith, Glasson, George R. Beasley-Murray, lista neavând pretenția de a fi exhaustivă)¹ și este considerată de cele mai multe ori ca fiind secundară sau chiar periferică în studiile ioinine (excepție A. J. Köstenbergen).²

¹ Raymond E. BROWN, S.S., Joseph A. Fitzmeyer, S.J., Roland E. Murphy, O. Carm., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură – Vol. IX – Literatura iouanică* (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2007), 44. Raymond E. BROWN, *The Gospel and Epistles of John – A Concise Commentary* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1988), 43, 44. Michael FAL-LON, *The Winston Commentary on the Gospels* (Oak Grove, Minneapolis: Winston Press, Inc., 1980), 209-211. J. J. ENZ, „The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John”, *Journal for Biblical Literature* 76 (1957), 208-15. R. H. SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel”, *Journal for Biblical Literature* 81 (1962), 329-42. George R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC, vol. 36; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987), lix.

² Heinz-Wolfgang KUHN în *Theologische Realenzyklopädie* spune că tema Exodului poartă un rol „uluitor de mic în NT” atunci când se are în vedere importanța Exodului în teologia iudaică. Mai mult, el spune că „Nu din întâmplare, Isus, în mod vizibil, a evitat motivul Exodului.” Richard J. CLIFFORD, S.J., The Exodus in the Christian Bible: The Case for “Figural” Reading”, *Theological Studies* 63 No. 2 (Je 2002), 354.

Cauza principală este acel praxis teologic de „elenizare a evangheliei”, după cum se exprimă T. Holland.³ Deși Evanghelia după Ioan a fost abordată de cele mai multe ori din prisma elenismului secolului întâi, studiile teologice ioanine din ultimele trei decade, propun o abordare mai mult iudaică a evangheliei. Descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă a însemnat întărirea noii perspective asupra lui Ioan, care susține natura iudaică a Evangheliei.

Exodul în Evanghelia după Ioan este un eveniment escatologic care își are împlinirea în viața Domnului Isus Hristos. În opinia lui S. J. Casselli întreaga Evanghelie după Ioan este condiționată escatologic. De fapt, Ioan este „cu totul un gânditor escatologic”. El recitește scopul teologiei iudaice prin prisma morții, învierii și înălțării Domnului Isus, Mesia.⁴ Se poate spune chiar că Evanghelia după Ioan este o reinterpretare escatologică a tradiției Exodul/Moise a poporului Israel asemănătoare cu un Midrash. Aceasta pentru că Ioan identifică în Domnul Isus împlinirea escatologică a Exodului.⁵ Pentru a putea ajunge la o astfel de concluzie trebuie să existe nu doar o presupuziție teologică majoră, care să ateste că Exodul este un aspect teologic important în Evanghelia după Ioan, ci mai este nevoie de o bază solidă pentru o teologie a Exodului la Ioan. Lucarea

³ Tom HOLLAND, *Contururi ale teologiei pauline* (Oradea : Făclia, 2007), 23.

⁴ J. CASSELLI, „Jesus as Escathological Torah”, *Trinity Journal* ns 18 no 1 (Spr 1997), 17.

⁵ J. CASSELLI, „Jesus”, 25.

prezentă are scopul de a oferi câteva repere care să stea la baza formulării unei teologii a Exodului în Evanghelia lui Ioan.

1. Limbajul exodic și imagistica exodică în Evanghelia după Ioan

Deși nu foarte frecvent, Ioan folosește un limbaj al Exodului destul de variat. Pe de altă parte, imagistica exodică este bogată și diversă, ocupând un rol important în mesajul Domnului Isus și în teologia Evangheliei. În următoarele rânduri vor fi identificate câteva situații în care Ioan folosește vocabularul și imagistica specifică Exodului.

1) Unul dintre termenii mult amintiți care să facă trimitere la Exod este ἐσκήνωσεν. Acest cuvânt apare în Ioan 1:14, cu referire la întruparea lui Hristos și înseamnă ‚a locui’, ‚a așeza cortul’. Evanghelistul a preluat termenul din LXX, Psalmul 78:60 (κατεσκήνωσεν). Ioan extrage termenul dintr-un psalm care face referire la Exodul original (Psalmul 80:12-58).

În Ioan 3:5 apare un alt termen, εἰσελεῖν, care relevă un substrat exodic în discursul Domnului Isus și în interpretarea evanghelistului. În iudaismul secolului întâi venirea Împărăției lui Dumnezeu și intrarea în Împărăție sunt concepte împletite cu intrarea în țara promisă. Mișcările mesianice de emancipare națională aveau în comun ceea ce N. T. Wright descrie ca „intrarea stilizat-simbolică în țară”. Aici poate fi amintit Theudas care a tre-

cut Iordanul cu scopul de a merge în pustie în așteptarea Exodului.⁶ Modul în care Domnul Isus vorbește despre intrarea în Împărăția lui Dumnezeu este similar cu modul în care este prezentată intrarea lui Israel în Țara Promisă (εἰσερχεσθαι εἰς τὴν γῆς). O expresie similară este intrarea în odihna lui Dumnezeu (εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν, cf. Psalmul 94:11).⁷

De asemenea și în capitolul 6 pot fi identificați termeni specifici Exodului original: mană (μάννα, 6:31, LXX, Numeri 11:6), pâine (ἄρτον, 6:32-35; LXX, Exodul 16:32), pustie (ἐρήμω, 6:31; LXX, Numeri 14:16, 22, 32), a cârti (Ἐγόγγυζον, 6:41; γογγύζετε, 6:43; LXX, γογγύζουσιν, Numeri 14:27), semne (σημεία, 2:23; 3:2; 4:48; 6:2 și altele; LXX, Exodul 4:17, 28, 30; 7:3 și altele). Mai mult, în capitolul 5, amănuntul că paralticul era în acea stare de 38 de ani, conform înțelegerii lui D. K. Clark, este o trimitere la perioada de 38 de ani a pribegiei prin pustie (perioada clasică stabilită este de 40 de ani).⁸

Un alt termen care atrage atenția spre experiența Exodului este δεδουλεύκαμεν (cf. Ioan 8:33), de la δουλεία, care înseamnă ‚robie‘, termen preluat din Exodul 20:2

⁶ Andrew C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (Mohr Siebeck, 2003), 168.

⁷ Gerhard KITTEL & Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 676.

⁸ Douglas K. CLARK, „Signs in Wisdom and John”, *Catholic Biblical Quarterly*, 45, No.2 (Ap. 1983) 207.

(LXX). Acest cuvânt le va aminti cititorilor evrei ai Evangheliei de experiența Exodului, în special de robia în care se aflau părinții lor, de libertatea pe care au obținut-o, dar și de poruncile pe care le-au primit ca un semn al legământului între ei și Dumnezeu.⁹

O expresie interesantă întâlnită la Ioan este ,dincolo de Iordan' (πέραν τοῦ Ἰορδάνου)¹⁰. Această expresie se găsește în 1:28, 3:26 și 10:40. Este posibil să fie vorba de un amănunt geografic oferind o informație despre autor, care se afla dincoace de Iordan, înafara granițelor țării și nu ,dincolo de Iordan', adică în interiorul țării. O altă posibilitate la fel de plauzibilă este evocarea unei realități din experiența Exodului original a lui Israel. Poporul se pregătea să intre în țară, adică πέραν τοῦ Ἰορδάνου (cf. Numeri 32:19; Deuteronom 3:20, 25, 4:26, 11:30). Expresia este folosită atât pentru a exprima dorința poporului de a intra în Canaan în așteptarea împlinirii promisiunii lui Dumnezeu, dar mai apoi și realitatea acestei împliniri, atunci când poporul se află în țară, iar acum πέραν τοῦ Ἰορδάνου desemnează spațiul dinafara Canaanului (cf. Iosua 9:10, 22:4, 24:8). Chiar dacă pentru Ioan expresia ar avea un simplu rol geografic, informația pe care o transmite descrie situația poporului la

⁹ Jey J. KANAGARAJ, „The Implied Ethics of the Fourth Gospel: A Reinterpretation of the Decalogue”, *Tyndale Bulletin* 52.1 (2001), 38.

¹⁰ Expresia *peran tou Iordanou* apare și la Matei sau Marcu, pentru a indica fie spațiul din interiorul țării (cf. Matei 19:1; Marcu 10:1), fie spațiul dinafara țării (cf. Matei 4:15, 25; Marcu 3:8). Se pare că Ioan folosește *peran tou Iordanou* doar pentru a desemna spațiul din interiorul țării.

vremea scrierii Evangheliei. Era după anul 70, vreme în care evreii experimentau un nou exil și aveau năzuința unui nou Exod al cărui țel era ajungerea în spațiul desemnat de πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

2) La acest punct pot fi amintite situațiile care fac referiri directe sau indirecte la Moise. Prin acestea autorul fie creează paralele între Isus și Moise, fie creează anumite contraste.¹¹ Moise este mediatorul dintre Dumnezeu și Israel la momentul primirii Legii (Ioan 1:16, 17 vezi Exodul 20:1; Deuteronom 4:44, 5:1, 33:4); un Moise care, de fapt, nu L-a văzut pe Dumnezeu (Ioan 1:18 vezi Exodul 33:20)¹²; Moise a scris tiparul profetului escatologic (Ioan 1:45 vezi Deuteronom 18:15-18); Moise nu s-a urcat la Dumnezeu (Ioan 3:13 vezi Exodul 19:3, 20); Moise a dat Legea (Ioan 7:19 vezi Deuteronom 33:4). În Exodul lui Ioan Domnul Isus apare mai degrabă în contrast cu Moise, decât în asemănare. Isus este desigur profetul escatologic prezis de Moise.

3) Alte trimiteri la Moise pot fi identificate în contextul unor minuni săvârșite de Domnul Isus, când autorul se pare că încearcă să realizeze niște paralele mai stabile

¹¹ J. Jeremias vede contrastele dintre Isus și Moise cel mai intens (*TDNT* 6.872); cf. C. H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: The University Press, 1963), 217. T. F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Theology; London: SCM, 1963), 88. B. H. BRANSCOMB, *Jesus and the Law of Moses* (New York: Richard R. Smith, 1930), 2.

¹² Aceași părere este împărtășită și de Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 13.

între Isus și Moise. Aceste paralele pot fi semnalate în cazul unor minuni în care Domnul Isus își dovedește capacitatea de a controla elementele naturii. Transformarea apei în vin în Cana Galileii (2:1-12) este un astfel de exemplu, deși rareori această eveniment este interpretat ca făcând referire directă la Moise și la prima plagă asupra Egiptului (H. Sahlin, D. K. Clark). Un autor popular face în treacăt o trimitere spiritualizată la prima plagă a Egiptului, amintind doar că prima minune a lui Moise a fost însoțită de un mesaj al judecății, în timp ce prima minune a Domnului Isus a fost însoțită de un mesaj al harului.¹³ Probabil că este vorba mai degrabă de o asemănare cromatică (vin/sânge) între cele două miracole și una de elemente (în ambele cazuri fiind implicată apa) decât una tipologică sau de paralelism imagistic. Totuși R. H. Smith găsește un core-spondent lingvistic pentru apa transformată în sânge, și anume „sângele strugurelui”. Acest idiom apare atât în Vechiul Testament (cf. Deuteronom 32:14, αἷμα σταφυλῆς), cât și în literatura intertestamentară (cf. 1 Macabei 6:34, αἷμα σταφυλῆς; „Și elefanților li s-a arătat sângele strugurelui și mure ca să-i întărească la luptă. [adaptarea autorului]”).¹⁴ O modalitate mai simplă și probabil mai plauzibilă de a explica semnificația minunii din Cana este asocierea ei cu

¹³ Warren W. WIERSBE, *The Bible Exposition Commentary, Vol. I* (Wheaton, Illinois: Victor Press, A division of Scripture Press, 1989), 291.

¹⁴ Robert Houston SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel.” *Journal for Biblical Literature* 81 no 4 (D 1962), 335.

unul din „semnele” (σημείους) oferite de Moise poporului pentru a le provoca israeliților credința (cf. Exodul 4:9). Minunea transformării apei în sânge este unul dintre semnele autorității lui Moise care conduc la credință. În mod similar, transformarea apei în vin, acest „început al semnelor” (ἀρχὴν τῶν σημείων) Domnului Isus, i-a determinat pe ucenici să creadă în El (cf. Ioan 2:11).

Umblarea pe mare (6:16-20) poate fi un eveniment la fel de problematic ca transformarea apei în vin în Cana Galileii. Totuși, în cazul acesta posibilitatea ca umblarea pe mare să conțină o aluzie exodică este împărtășită și de alți autori, precum C.H. Giblin, care identifică în Evanghelia după Ioan tema Paște/Exod, iar umblarea pe mare ar aminti cititorului de trecerea Mării Roșii de către poporul Israel sub conducerea lui Moise.¹⁵ O. Baban remarcă aici un paralelism cu Moise și Iosua, prin faptul că Isus asigură trecerea apei. Isus dovedește că are putere divină asupra elementelor naturii.¹⁶ H. Sahlin găsește un alt paralelism exodic pentru umblarea pe mare, și anume apariția Domnului în nor (cf. Exodul 16:6-12).¹⁷

Din gama imaginilor și afirmațiilor introduse prin ἐγώ εἰμι, *Eu sunt*, pot fi amintite câteva. Isus este apa vieții

¹⁵ Raymond E. BROWN, S.S., Joseph A. Fitzmeyer, S.J., Roland E. Murphy, O. Carm., *Introducere*, 44.

¹⁶ Octavian BABAN, *Incursiune în istoria și teologia Noului Testament* (București: The Bible League, 2002), 101.

¹⁷ Robert Houston SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel.” *Journal for Biblical Literature* 81 no 4 (D 1962), 330.

și El oferă apă vie (7:37, 38; 4:10), aceste realități realizând într-o oarecare măsură o paralelă la experiența lui Israel în drum spre Canaan când Dumnezeu le dă apă din stâncă (cf. Exodul cap. 17; Numeri cap. 20).¹⁸ Isus este lumina care luminează întunericul lumii (cf. Ioan 8:12). Israel a fost călăuzit în timpul nopții de un stâlp de foc¹⁹, de Shekina, acea formă (nor/stâlp de foc) a manifestării slavei lui Dumnezeu care L-a luat pe Domnul Isus când S-a înălțat la cer (cf. Faptele 1:9). Lucrarea păstorului (cap. 10) pare să facă apel la o altă imagine a Exodului care este regăsită în Exodul 3:1.²⁰ Mai mult, conversația Tatălui cu Fiul (12:7-30) poate fi înțeleasă prin prisma conversației lui Dumnezeu cu Moise pe Sinai când se aud tunete (cf. Exodul 19:18-19; 20:22).

4) Ioan face mereu referire la profetul escatologic despre care a profetit Moise în Deuteronom 18:15-18, profeție făcută în contextul Exodului original. În Evanghelia după Ioan există o căutare intensă pentru descoperirea acestui profet (cf. 1:21, 25, 45). Această căutare apare pe fondul concepției vremii a unui Mesia ascuns (cf. Ioan 7:27), specifică surselor rabinice.²¹ Unii Îl identifică pe acest

¹⁸ James T. DENNISON, Jr., „The Exodus: Historical Narrative, Prophetic Hope, Gospel Fulfillment”, *Presbyterion* 8 No. 2 (Fall 1982), 10.

¹⁹ James T. DENNISON Jr., „The Exodus”, 11.

²⁰ J. CASSELLI, „Jesus as Escatological Torah”, *TJ* ns 18 no 1 (Spr 1997), în notele de subsol.

²¹ Barnabas LINDARS, *The Gospel of John* (NCBC; Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publ. Com; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. LTD, 1995), 37.

profet asemeni lui Moise, sau Mesia ascuns, cu Domnul Isus (cf. 6:14, 7:40) și Însuși Mântuitorul sugerează că El este profetul (cf. Ioan 5:46).

5) Ioan amintește imagini specifice Exodului, dându-le o semnificație tipologică, poate chiar mistică. Șarpele de aramă exodic este o imagine tipologică a lui Hristos răstignit (3:14). Aici, 'înălțarea' capătă o semnificație mistică, deoarece așa cum se va vedea pe parcursul Evangheliei, această înălțare pe cruce în vederea morții este de fapt o înălțare pentru glorie. O altă imagine este cea a înmulțirii pâinilor. De această dată, Mântuitorul explică înțelesul minunii asociind-o cu mana primită de Israel în timpul peregrinării prin pustie. Mana dobândește și ea un sens tipologic prin asocierea pe care o face Isus cu moartea Sa în 6:32-33. Totodată aici intervine înțelegerea sacramentală a pâinii sau a manei. Atât iudeii (6:31), cât și Isus adoptă o astfel de înțelegere, dar Domnul o revaluează în sens tipologic (6:35-36). O altă imagine este cea a mielului pascal, care apare la începutul și la finalul Evangheliei, dând acesteia un aspect circular. În 1:29, 36 Ioan Botezătorul vorbește despre Domnul Isus ca fiind „Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii”. Această imagine face trimitere atât la mielul pascal din Exod 12:21-28, cât și la Robul lui Dumnezeu care suferă în Isaia 53:7 și care invită

poporul lui Dumnezeu într-un nou Exod.²² În contextul patimilor, evanghelistul asociază moartea Domnului Isus cu sacrificarea mielului pascal adoptând și aici un sens tipologic: „Aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească Scriptura: „Nici unul din oasele lui nu va fi sfârâmat”. (Ioan 19:36)”

Pentru a fi cât mai specific și cât mai elocvent în demonstrarea faptului că în Evanghelia după Ioan este dezvoltat un paralelism în derulare la cartea Exodul, J. J. Enz evidențiază câteva paralele care pot fi reperate în Evanghelie.²³ Un paralelism mai extins este prezentat de Harald Sahlin în monografia *Zur Typologie des Johannesevangeliums*. El extrage paralele pentru Evanghelia după Ioan începând cu primele capitole din Exodul și până la 1 Regi cap. 8. Un alt paralelism, care se bazează pe o tipologie diferită, este dezvoltat de B. P. W. Stather Hunt. El alege minunile cele mai însemnate făcute de Moise în pustie și le găsește un corespondent ioinin.²⁴

Dincolo de un vocabular sau imagini care să evoce Exodul original există cumva și alte aspecte care să contribuie la conturarea unei baze a teologiei Exodului în cea de-A patra evanghelie? Poate structura literară să fie un

²² Roy B. ZUCK, ed., *A Biblical Theology of the New Testament* (Chicago: Moody Press, 1994), 173.

²³ ENZ, „The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John”, *Journal for Biblical Literature* 76 (1957), 208-15.

²⁴ Robert Houston SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel.” *Journal for Biblical Literature* 81 no 4 (D 1962), 329-30.

argument în plus înspre stabilirea unei teologii a Exodului la Ioan?

2. Tema Exodului și structura literară a Evangheliei după Ioan

Un aspect important care poate să ofere un argument în plus sau în minus pentru susținerea existenței temei Exodului la Ioan este structura Evangheliei. Există un precedent la Matei, chiar dacă nu exodic, este vorba de o copie simbolică a Pentatecuhului.²⁵ Un altul este la Pavel, care își structurează argumentul Epistolei către Romani tot după modelul Pentatecuhului.²⁶ În cazul Evanghelia după Ioan a fost acceptat faptul că evanghelistul și-a construit prezentarea, într-o oarecare măsură, după modelul narațiunii Exodului, iar într-un fel sau altul Isus este un ‚nou Moise‘.²⁷ Având în vedere semnalmentele făcute de C. K. Barrett referitoare la Evanghelia după Ioan, se poate considera că

²⁵ A. Richardson este de părere că toate cele patru evanghelii au ‚formă pentateuchală‘. Alan RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM Press LTD, 1958), 168.

²⁶ Pentru o prezentare amănunțită vezi Beniamin FĂRĂGĂU, *Epistola lui Pavel către Romani* (Cluj-Napoca: Logos, 1999), 30-4.

²⁷ J. CASSELLI, „Jesus as Eschatological Torah”, *Trinity Journal* ns 18 no 1 (Spr 1997), 15. Vezi și J. J. ENZ, „The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John”, *Journal for Biblical Literature* 76 (1957), 208-15. O. PIPER, „Unchanging Promises: Exodus in the New Testament”, *Int* 11 (1957), 3-22. R. H. SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel”, *Journal for Biblical Literature* 81 (1962), 329-342. C. K. BARRETT, „The Old Testament in the Fourth Gospel”, *Journal for Theological Studies* 48 (1947), 155-69.

este posibil ca Ioan să fi intenționat adoptarea unei paradigme a Exodului. Barrett spunea: i) interesul lui Ioan este mai mult teologic decât cronologic; ii) Ioan este liber în prezentare față de posibilele surse existente; iii) nu ezită să comprime, să revizuiască, să rescrie sau să rearanjeze textul Evangheliei.²⁸ Aceasta arată că Ioan avusese într-adevăr un scop bine stabilit când și-a scris Evanghelia.

Urmărește oare Ioan repetarea paradigmei Exodului în Evanghelie la nivelul unei structuri literare? Se regăsește într-un fel Exodul în modul în care își concepe Ioan Evanghelia? Aceasta este, pentru moment, provocarea. Structurile literare pornesc, în general, de la o temă majoră a Evangheliei, care are continuitate de la început până la sfârșit. O structură ar putea fi susținută de minunile și cuvântările Domnului Isus. Aceste lucrări nu sunt simple minuni, ci sunt semne (*semeia*) ale mesianității Sale (cf. Ioan 2:1-12; 20:30). Prima parte a Evangheliei (1:19-12:50) a fost numită de C.H. Dodd „Cartea semnelor”, iar a doua parte (13-20) a fost numită „Cartea patimilor” sau, așa cum preferă R. E. Brown, „Cartea Gloriei”²⁹. Fiecare carte se încheie cu o declarație conclusivă (12:37-50 /

²⁸ C. K. BARRETT, „The Gospel According to St. John” in Harvey K. McARTHUR (editor), *Search*, 93.

²⁹ Vezi Raymond E. BROWN, S.S., *The Anchor Bible, The Gospel According to John (i-xii)*, CXXXVIII.

20:30-31).³⁰ O astfel de structură a devenit clasică. De asemenea, cuvântările lui Isus sunt în concordanță cu semnele și pot fi puncte de reper pentru o altă structură.

O altă posibilitate ar fi structurarea Evangheliei după paradigma oferită de sărbătorile iudaice, care apar frecvent în consemnarea lui Ioan. Există două cicluri a celor trei sărbători cu pelerinaj, care în cele din urmă culminează cu încă o sărbătoare a Paștelor, așa cum arată E. P. Sanders³¹:

Sărbătoarea Paștelor	Ioan 2:13
(primăvara)	
Sărbătoarea Săptămânilor (Cin-	Probabil Ioan 5:1.
cizecimea, la începutul verii)	
Sărbătoarea Corturilor (Sucot,	Nu este
toamna)	menționată.
Sărbătoarea Paștelor	Ioan 6:4
Sărbătoarea Săptămânilor	Nu este
	menționată
Sărbătoarea Corturilor	Ioan cap. 7

³⁰ M.M. Thompson, „John, Gospel of” în Daniel G. REID (editor), *The IVP Dictionary of the New Testament* (Downers Grove, Illinois; Leicester, England: InterVarsity Press, 2004), 571. Vezi și M.M. Thompson, „John, Gospel of” în J.B. GREEN, S.McKNIGHT, I.H. MARSHALL (editors), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Leicester, England: InterVarsity Press, 1992), 368-83.

³¹ E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus* (New York: The Penguin Press, 1993), 68.

Sărbătoarea Paștelor

Ioan 11:55

Un astfel de tablou fie indică spre o structură incipientă, în cele din urmă nefinalizată de Ioan, fie spre o posibilă structură, dar care nu a fost remarcată de cercetători, fie spre importanța Sărbătorii Paștelor (dar și a celorlalte sărbători) și a semnificației creștine pe care a primit-o sărbătoarea, împreună cu motivul anticipării paștilor Mântuitorului, pentru că primele două Paște anticipează moartea și învierea Sa (cf. Ioan 2:19-22; 6:50-54).

Pentru a grăbi găsirea unui răspuns la întrebarea dacă se regăsește într-un fel Exodul în modul în care își concepe Ioan Evanghelia, se va face referire la studiul realizat de T.L. Brodie. Brodie arată că Ioan este dependent de Pentateuch în cea mai mare parte a Evangheliei. Pentru a-și demonstra teoria, pornește de la o paralelă între Ioan capitoul 4 și primele 4 capitole din Exod. El își dezvoltă argumentul luând în discuție două ‚convenții literare‘ care accentuează ‚întâlnirile‘ în Pentateuch. Mai întâi este descrisă scena logodnei, care de obicei are loc la fântână (ca în Genesa 24, 29:1-30; Exodul 2:11-22), iar apoi o viziune profetică (Exodul 2:23-cap.4, cf. Isaia cap.6, Ieremia cap. 1). Prima întâlnire este cu o femeie, iar a doua cu Dumnezeu. În Exodul, în cazul lui Moise, cele două întâlniri sunt succesive: întâlnirea cu o femeie, viitoarea soție (cf. Exodul 2:11-22), iar apoi întâlnirea cu Dumnezeu (cf. Exodul 2:23-cap.4). Accentul este pus pe a doua scenă, acolo unde

Dumnezeu i Se descoperă lui Moise ca „Eu sunt”. Dacă este vorba de Evanghelia după Ioan, în cap. 4 pot fi regăsite ambele scene. Prima parte a discuției (cf. Ioan 4:7-15) este focalizată în jurul fântânii și apei. A doua parte (cf. Ioan 4:16-26) nu are nici o referire la fântână sau apă, iar atenția este îndreptată spre munte (cf. Ioan 4:20-21), care nu fusese menționat până atunci, și spre calitatea de profet a Domnului Isus, care în final mărturisește „Eu sunt...” (cf. Ioan 4:26).³²

Brodie prezintă paralele strânse între narațiunea din Exodul cap. 1-4 și cea din Ioan cap. 4 (vezi anexa 6). Aceste paralele lasă impresia că Ioan este deschis pentru o interacțiune mai amplă cu Pentateuchul și pentru adoptarea unui model bazat pe acesta. În opinia lui Brodie, dependența capitoul 4 din Ioan de alte surse face parte dintr-un model care integrează într-un fel sau altul întreg Pentateuchul.

La nivelul acestui studiu nu poate fi formulată o concluzie care să confirme sau să infirme integrarea Pentateuchului în Evanghelia după Ioan și nici chiar a Exodului. Aceasta depășește scopul stabilit prezentei lucrări. Totuși trebuie recunoscut faptul că Brodie lansează o ipoteză care nu trebuie neglijată și care merită să fie cercetată. Totodată aceasta atrage atenția că Exodul poate fi regăsit în Evang-

³² Thomas L. BRODIE, *The Quest for the Origin of John's Gospel – A Source-Oriented Approach* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), 121-2.

helia după Ioan, probabil nu doar la nivelul limbajului exodic și al imaginilor exodice, ci și la nivelul gândirii teologice a evanghelistului. Studiul lui Brodie reprezintă un punct în plus pentru a trece la un alt nivel al discuției, și anume, modul în care Exodul are relevanță în contextul scrierii Evangheliei.

3. Tema Exodului și contextul istoric apropiat al Evangheliei după Ioan

La acest punct se va discuta despre datarea Evangheliei, despre scopul și destinatarul ei. Aceste aspecte pot revela indicii importante cu privire la tema Exodului la Ioan. Evenimentele istorice din preajma scrierii Evangheliei după Ioan au influențat viziunea autorului în ce privește mesajul sau nu? Tema Exodului stă la baza scopului stabilit de evanghelist în Evanghelia sa? Cultura iudaică a primului secol și înțelegerea Exodului se regăsesc în mesajul lui Ioan sau este independent de concepțiile vremii? Acestea sunt întrebările care așteaptă un răspuns la acest nivel al discuției.

3.1. Exodul și importanța datării Evangheliei după Ioan

Datarea Evangheliei este un aspect important în studiul de față, pentru a stabili dacă tema Exodului ar avea relevanță și un mesaj specific pentru cititorul original al Evangheliei,

potrivit cu contextul său istoric. Discuțiile gravitează în jurul anului 70 d.Hr., distrugerea Ierusalimului și a Templului fiind punctul de reper acceptat de toți cercetătorii când este vorba de datarea Evanghelia după Ioan.

Majoritatea Părinților Bisericii admit că Ioan a scris ultimul din cei patru evangheliști, propunându-se o dată mai târzie, ulterioară celorlalte Evanghelii canonice. Totuși un număr de cercetători au sugerat o datare timpurie, undeva în intervalul 40-70.³³ Argumentele lor principale sunt faptul că Ioan nu amintește despre distrugerea Ierusalimului, el este independent de tradiția sinoptică și are o terminologie timpurie, semitică. La aceste argumente O. Baban răspunde astfel:

Totuși, nici alte scrieri mai târzii, cum este Apocalipsa, nu amintesc de cucerirea Ierusalimului; independența de sinoptici nu dovedește ignorare sau simultaneitate, ci la fel de bine o perspectivă alternativă, ulterioară; iar caracterul primar al terminologiei este foarte deschis dezbaterii – în Ioan existând o gândire teologică complexă, bine

³³ În anul 1976, episcopul liberal englez J. A. T. Robinson a propus o ipoteză pe atunci nouă, prin care susținea că toate scrierile Noului Testament au fost scrise înainte de anul 70 d.Hr. J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament* (London: SCM; Philadelphia, Westminster, 1976). Un deceniu mai târziu aducea argumente pentru „prioritatea lui Ioan”. J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John* (London: SCM, 1985).

dezvoltată, cu elemente comune cu Evanghelia lui Luca, chiar și cu cea a lui Matei.³⁴

Un amănunt gramatical din Ioan 5:2 i-a convins pe cei care susțin o datare timpurie a Evangheliei că autorul folosește prezentul simplu: „În Ierusalim, lângă Poarta Oilor, este [Ἰεροσολαίμης] o scăldătoare, numită în evreiește Betesda, care are cinci pridvoare.” După distrugerea Ierusalimului, oastfel de exprimare ar fi irelevantă, iar timpul verbal necesar ar fi trecutul. Totuși, este important să nu se piardă din vedere că Ioan folosește adesea prezentul istoric. La fel ca în alte cazuri, și aici, evanghelistul nu face altceva decât să prezinte lucrurile cât mai real și cât mai vivace.³⁵

La cealaltă extremă se află grupul celor care propun o datare târzie, susținând că Evanghelia, în forma ei finală, provine din a doua jumătate a secolului al II-lea, așa cum propune Baur și Școala de la Tübingen.³⁶ Argumentul principal este localizat în identificarea unor influențe gnostice în evanghelie. Această poziție este irelevantă deoarece descoperirea papirusurilor ⁵²(datat de regulă în 125), cunoscut ca Rylands Papyrus 457, și papirusul Egerton 2, datate în jurul anului 150 sau chiar mai înainte, demonstrează

³⁴ Octavian BABAN, *Incursiune*, 98.

³⁵ Craig L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2001), 43.

³⁶ Walter SCHMITHALS, *The Theology of the First Christians* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 330.

o datare anterioară secolului al II-lea.³⁷ Mai mult, circulația lui ⁵² prin biserici nu mai departe de Egipt, forțează datarea Evanghelia după Ioan în secolul întâi, undeva în perioada 80-95.³⁸

Dacă presupusul caracter gnostic al Evanghelia după Ioan i-a determinat pe unii să împingă datarea ei către mijlocul secolului al II-lea (K. Volkmar și E. Schwartz, 140-155) sau către sfârșitul lui (F. C. Baur și Bruno Bauer, 160-170), tot gnosticii au demonstrat contrariul. Așa cum s-a amintit deja, prima citare clară a Evanghelia după Ioan a fost făcută de Theophilus de Antiohia, circa 180 d. Hr., dar Tatian a folosit-o împreună cu Evangheliile Sinoptice în *Armonia Evangheliilor*, care a fost o compilație scrisă probabil prima dată în siriacă, circa 160 d. Hr., iar apoi în greacă, prin 170 d. Hr. Gnosticii valentinieni au folosit Evanghelia după Ioan și mai devreme, așa cum se poate constata în *Evanghelia adevărului*, posibil scrisă de însuși Valentinus prin 150 d. Hr.³⁹

În susținerea acestei datări (80-90) C. L. Blomberg aduce un argument interesant, arătând că în capitolul 21 din Evanghelie comparațiile și contrastele dintre Petru și

³⁷ Octavian BABAN, *Incursiune*, 98.

³⁸ Gary M. BURGE, *Interpreting the Gospel of John* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992), 22. Vezi și Jack FINEGAN, *Encountering New Testament Manuscripts: A Working Introduction to Textual Criticism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974). Victor SALMON, *A History of the Textual Tradition of the Original Greek Gospel*, trans. M. J. O'Connell (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1976).

³⁹ George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lxxv.

Ioan arată că Ioan este înaintat în vârstă, dacă nu chiar murise recent.⁴⁰ Oricum datarea nu poate depăși intervalul 90-110, deoarece Irineu spune că Ioan a trăit până la domnia împăratului Traian, deci înainte de anul 98.⁴¹ O datare mai târzie corespunde și consemnărilor făcute de Eusebius, potrivit cărora Ioan a scris după o lungă perioadă de timp de propovăduire orală.⁴²

Datarea Evangheliei după anul 70 (undeva între 70-85) oferă un argument în favoarea identificării unei teme a Exodului la Ioan. Noul context în care se află poporul reclamă o experiență a Exodului, pentru a intra din nou în posesia țării, deoarece distrugerea Ierusalimului a însemnat începutul unui nou exil. După căderea Ierusalimului activitatea evreiască din Diaspora se intensifică. Există o ură generală față de romani. Această ură s-a exteriorizat în anul 73, în Egipt, Cirenaica, sub forma unei mișcări revo-

⁴⁰ Craig L. BLOMBERG, *The Historical*, 39, 44. Hans-Joachim Schultz susține că în capitolul 21 se sugerează că Petru tocmai murise, indicându-se în acest fel o dată spre sfârșitul anilor 60 (p. 44).

⁴¹ Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction – Revised Edition* (Leicester, England: Apollos; Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1990), 299. Vezi Irineu, *Adversus Haeresis* 2.22.5, 3.3.4, citat de Eusebiu, *Historie Ecclesiae* 3.23.3-4. Ieronim, în secolul al IV-lea, datează moartea lui Ioan în anul al șaizeci și optulea „După patimile Domnului nostru” (*De vir. Ill.* 9), adică în preajma anului 98. În același timp există dovezi pastristice solide, care arată Ioan a fost ultimul care a scris dintre evangheliști (Irineu, *Adversus Haeresis* 3.1.1; Clement citat de Eusebiu, *Historia Ekleziastica* 16.14.7; chiar Eusebiu, *Historia Ekleziastica* 3.24.7). D. A. CARSON & Douglas J. MOO, *Introducere în Noul Testament* (Oradea: Făclia, 2007, traducere Dinu Moga, editor coordonator Gheorghe Dobrin), 305.

⁴² R. Alan CULPEPPER, *John, the Son of Zebedee – The Life of a Legend* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 152-3.

luționare, care s-a extins mai apoi în nordul Africii și în provinciile asiatică. Persecuțiile lui Domițian au alimentat această ură, ajungându-se în cele din urmă la izbucnirea unei răscoale sângeroase.⁴³

Deși la început răscoala părea să aibe succes, trupele romane au reprimat-o. Populația evreiască a Ciprului este nimicită complet. În Egipt, sângele evreilor curgea în râuri. Sinagoga din Alexandria a fost distrusă. S. Dubnow comentează situația evreilor spunând că „... întreaga Diasporă evreiască primi o lovitură de pe urma căreia nu mai avea sa-și vie în fire niciodată.”⁴⁴ În acest timp Traian îl numește pe Lusius Quietus guvernator al Palestinei, ude se pare că încep de asemenea să apară simptomele unei revolte. Guvernatorul trece la represiuni. Se spune că sângele evreilor care a curs a ajuns un fluviu care s-a revărsat în mare, ajungând în cele din urmă până la Insula Cipru.⁴⁵

Într-un astfel de context, evocarea Exodului este relevantă și simultană dorinței evreilor de a intra și de a stăpâni din nou Țara Promisă. Mai mult, aluziile Exodului sunt bine înțelese de cititori, care odată au trăit $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \text{I}\omicron\rho\delta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon$, adică „dincolo de Iordan”. În favoarea acestei poziții poate fi amintită remarcă lui C.L. Blomberg: „Elementele puternic iudaice palestiniene din Evanghelie sunt

⁴³ Simon DUBNOW, *Istoria Universală a poporului evreu, vol.3* (București: Tipografia „Ion C. Văcărescu”, 1946), 12.

⁴⁴ Simon DUBNOW, *Istoria*, 12.

⁴⁵ Simon DUBNOW, *Istoria*, 13.

adesea atribuite unui stadiu anterior din viața comunității ioanine, în care, mulți dintre creștinii cărora le este adresată, au locuit în Israel sau chiar în Ierusalim.”⁴⁶

3.2. Exodul și scopul Evangheliei după Ioan

Dacă este vorba să se identifice o temă a Exodului în Evanghelia după Ioan, cel mai solid argument ar fi cel al intenției. A intenționat autorul să vorbească în mod explicit cititorilor săi despre Exod și noul Exod? Da și nu. Așa cum a fost amintit deja, tema Exodului este o temă majoră în Evanghelie, dar nu este tema centrală. Ioan apelează adesea la vocabularul exodic și la imagistica exodică, probabil chiar adoptă o paradigmă exodică sau pentateuhală pentru Evanghelia lui, dar nu se poate spune că prezintă în mod direct Exodul și noul Exod ca țel al său. Totuși o întrebare legitimă este ce loc are tema Exodului în stabilirea scopului cu care Ioan a scris Evanghelia? Are această temă legătură directă cu scopul/scopurile evanghelistului sau tema Exodului nu are nici o contribuție în acest sens?

O. Baban prezintă trei scopuri majore ale Evanghelia după Ioan, dar vând în vedere posibilitățile multiple în ce privește destinarii lui Ioan, scopul poate fi nuanțat: 1) *scopul istoric-complementar*, conform căruia Ioan a scris un

⁴⁶ Craig L. BLOMBERG, *The Historical*, 41-2. Kümmel împărtășește opinia că gândirea teologică a lui Ioan este de fapt gândirea împărtășită de comunitățile creștine vorbitoare de limbă greacă din Ierusalim sau dinafara Palestinei. W. G. KÜMMEL, *The Theology of the New Testament* (London: Xpress reprints, SCM Press Ltd, 1996), 118-9.

material suplimentar evangheliilor sinoptice (H. Windisch; R. H. Lighfoot; C. K. Barrett; L. Morris, care pleacă de la mărturia lui Clement de Alexandria); 2) *scopul evanghelistico-apologetic*, potrivit căruia Ioan și-a propus prin evanghelia sa, fie evanghelizarea samaritenilor (J. Bowman), fie confruntarea cu sinagogile (J. L. Martyn, W. Meeks, S. Pancaro), fie rezolvarea anumitor probleme din comunitatea ioinină (A. Culpepper, R. E. Brown)⁴⁷; 3) *scopul parenetic*, prin care Ioan are în vedere încurajarea creștinilor care au început să cedeze în fața persecuțiilor.⁴⁸

Karl Bornhäuser identifică un alt scop, a cărui validitate va fi discutată pe scurt în cele ce urmează. Scopul propus de Bornhäuser este unul *evanghelistic față de evreii din Palestina sau Diapora*, conform căruia Ioan a scris pentru a-i determina pe evrei să creadă în Domnul Isus Hristos. Această ipoteză a fost lansată de K. Bornhäuser la începutul secolului al XX-lea.⁴⁹

Oricare ar fi nuanțele scopului, acesta are în mod cert un accent convingător pe credința în Isus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu în postura de Mesia așteptat de Israel. O astfel de credință îi cheamă pe cititori, fie dintre evrei, fie

⁴⁷ E. D. Freed este de părere că Ioan avea ca grupuri țintă evreii și samaritenii deopotrivă, în timp ce J. Bowman crede că Ioan încearcă să construiască un pod între evrei și samariteni prin Hristos. George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lxv.

⁴⁸ Octavian BABAN, *Incursiune*, 99-100. Vezi și discuția mai amplă a lui Donald GUTHRIE, *Introduction*, 283-97.

⁴⁹ Karl BORNHAÜSER, *Das Johannesevangelium: eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928).

dintre neamuri, la o relație cu Isus și la o asociere cu comunitatea credincioșilor Lui. În spectrul mai amplu al discuției despre Exod în Evanghelia după Ioan, credința este un element major, care reclamă experiența întâlnirii lui Israel cu Dumnezeu într-un context al Exodului. În cadrul stabilit de Exodul original, autorul Pentateuchului așează la temelia consemnării lui prezentarea credinței în Dumnezeu. Cuvântul credință [πίστις] apare de mai multe ori în cărțile lui Moise: Genesa 15:6, 45:26; Exodul 4:5, 14:31; Numeri 14:11, 20:12; Deuteronom 1:32, 9:23, iar I. H. Sailhamer a ajuns la concluzia că autorul Pentateuchului scoate în evidență tocmai importanța credinței în Dumnezeu.⁵⁰ Ioan are scopul de a provoca oamenii la credința în Isus, declarând aceasta în 20:30-31 și în 19:35. Desigur că există și remarci personale ale autorului prin care acesta încearcă să provoace cititorul să creadă în Isus (cf. Ioan 2:11, 22-23; 4:41; 7:31; 8:30; 10:42; 11:45; 12:42).

Pentru a-i chema pe cititori la credința în Fiul lui Dumnezeu, Ioan se folosește și de acele situații în care Domnul Isus vorbește despre mărturia lui Moise cu privire la El sau despre situațiile în care poporul Îl identifică pe Domnul cu profetul anunțat de Moise. Replici precum „Căci, dacă ați crede pe Moise, M'ați crede și pe Mine, pentru că el a scris despre Mine. (Ioan 5 :46 vezi și 47)” sau „Și,

⁵⁰ John H. SAILHAMER, *The Pentateuch as a Narrative – A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), în notele de subsol, 60.

după cum a înălțat Moise șarpele în pustie, tot așa trebuie să fie înălțat și Fiul omului, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața vecinică. (Ioan 3 :14-15)” fac apel la o credință care este bine fundamentată în experiența Exodului, pentru că, în dimensiunea ei escatologică, experiența Exodului Îl prefigura pe Domnul Isus. Exodul provoacă la o credință în Dumnezeu lui Israel, Cel care S-a revelat lui Moise (cf. Exodul cap. 3-4). Perechea credință / necredință este specifică experienței Exodului. Moise este conștient de posibilitatea necredinței lui Israel în Dumnezeu și în promisiunea eliberării (cf. Exodul 3:13; 4:1-9) și de aceea leagă această promisiune de numele personal al lui Dumnezeu: „Dumnezeu a zis lui Moise: *Eu sunt Cel ce sunt*. [ἐγώ εἰμι ὁ ὢν]’ Și a adăugat: ‚Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: Cel ce se numește *Eu sunt* [ἐγώ εἰμι], m'a trimis la voi’. (cf. Exod 3:14)” Ioan arată că credința în Isus este de aceeași natură ca și credința în „Eu sunt” (Iahve), Dumnezeul care l-a scos pe Israel din Egipt. De aceea Domnul Isus spune: „De aceea v'am spus că veți muri în păcatele voastre; căci, dacă nu credeți că *Eu sunt* [ἐγώ εἰμι], veți muri în păcatele voastre. (Ioan 8:24)” sau „Vă spun lucrul acesta de pe-acum, înainte ca să se întâmple, pentru ca, atunci când se va întâmpla, să credeți că *Eu sunt* [ἐγώ εἰμι]. (Ioan 13:19)” Credința în „Eu sunt” este egală calitativ cu credința în Domnul Isus, pentru că El este Fiul lui Dumnezeu și El Însuși poate spune „Eu sunt”, având în vedere că împărtășește aceeași natură cu Tatăl (cf. Ioan

10:30; 17:11, 22 și altele). Chemarea la credința în Isus ca Domn nu poate porni la Ioan de pe alt punct decât de la experiența Exodului, pentru că în ambele cazuri poporul este confruntat cu manifestarea revelației lui Dumnezeu. Această revelație este recunoscută și acceptată de popor în baza unor semne (σημεία), care pot fi întâlnite atât în Exodul original (cf. Exodul 4:17, 28, 30; 7:3 și altele), cât și în Exodul prezentat în Evanghelia după Ioan (cf. Ioan 2:23; 3:2; 4:48; 6:2 și altele).

Având în vedere modul în care Ioan dezvoltă argumentele pentru o credință în Isus ca o credință în Dumnezeu care l-a eliberat pe Israel din Egipt, varianta care susține că Ioan a scris Evanghelia cu scopul de a-i provoca pe iudei să creadă este cea care începe să cucerească teren în această dezbatere.⁵¹ Și D. A. Carson împărtășește ideea unui scop evanghelic al Evangheliei lui Ioan, vizându-i pe iudei sau alți cunoscători ai Scripturilor precum prozele sau temătorii de Dumnezeu (deși unii cercetători precum G. Fee nu împărtășesc această părere).⁵² Manuscrisele unice, și nu numai, atestă o bună reprezentare a variantei πιστεύετε, începând cu secolul al IV-lea (Codex Sinaiti-

⁵¹ Deși sunt cercetători care resping total această variantă, cum ar fi Stephen S. SMALLEY, *John – Evangelist & Interpreter* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 177-9.

⁵² D. A. CARSON, „Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel”, *JBL* 124 no 4 (2005), 693. Vezi și D. A. CARSON, „The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:30-31 Reconsidered”, *Journal for Biblical Literature* 106 (1987), 639-51.

cus) până în secolele XII-XIV (*f*¹), în timp ce tradiția textuală a lui πιστευετε este mult mai săracă, deși această variantă este atestată încă din secolul II/III (⁶⁶). Mai mult, C. L. Blomberg atrage atenția că exprimarea mesianică a lui Ioan în 20:31, „să credeți că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu”, poate fi un argument în plus pentru această poziție. Evanghelia este scrisă pentru necreștinii care îl caută pe Mesia. Aceasta ar justifica și modul în care Ioan își selectează materialul care ajunge să fie menționat în Evanghelie.⁵³ Totodată se justifică în acest fel și omiterea rânduielilor creștine (precum Botezul și Cina Domnului), a căror semnificație nu putea fi înțeleasă de necreștini.⁵⁴ R. Schnackenburg, de cealaltă parte, amintește că titlul ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, *Fiul lui Dumnezeu*, face apel la o înțelegere care nu este specifică ethosului iudaic, ci la o cultură în care zeii aveau fii.⁵⁵

În ajutorul propunerii făcute de Blomberg vine și explicația suplimentară ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον χριστός („care tălmăcit înseamnă Hristos”) din 1:41. Aceasta demonstrează că mesajul lui Ioan este adresat în mod prioritar evreilor care îl așteptau pe Mesia: εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν („noi am găsit pe Mesia”). Astfel, ὅ ἐστιν

⁵³ Craig L. BLOOMBERG, *The Historical*, 62.

⁵⁴ Donald GUTHRIE, *Introduction*, 288.

⁵⁵ Raymond E. BROWN, S.S., *The Anchor Bible, The Gospel According to John (i-xii)*, LXXVII. Vezi și James A. HERRICK, *The Making of the New Spirituality – The Eclipse of the Western Religious Tradition* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press).

μεθερμηνευόμενον χριστός este o contextualizare a titlului Mesia pentru neevreii care citeau Evanghelia. Tot astfel, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, este o contextualizare pentru neevrei, cu scopul de a înțelege însemnătatea lui Isus, care este dovedită în primul rând în baza identității Sale, deoarece așa cum remarcă R. E. Brown, pentru ei Mesia sau *Chritos* nu era un titlu cu semnificații religioase.⁵⁶

Dincolo de aceste considerente teologice și textuale, contextul istoric al evreilor de după anul 70, când Ioan scrie Evanghelia, este propice pentru dezvoltarea mesajului apelând și la tema Exodului, pentru că după distrugerea Templului și a Ierusalimului poporul experimentează un nou Exod. Așadar, se poate spune că tema Exodului are un rol important în conturarea mesajului Evangheliei și participă în mod considerabil la atingerea scopului cu care Ioan își scrie Evanghelia, credința în Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Desigur că o astfel de înțelegere poate fi contestată de cei care susțin că Ioan se adresează unor creștini care se confruntă cu oponenții iudei și de cei care identifică un

⁵⁶ Raymond E. BROWN, S.S., *The Gospel According to John (i-xii)*, LXXVII.

oarecare antisemitism în Evanghelia după Ioan.⁵⁷ Totuși modul dur de exprimare al lui Ioan în dreptul iudeilor poate evoca tradiția Exodului sau poate trasa o paralelă între cei ce refuză să creadă în Isus ca Fiul al lui Dumnezeu (cf. Ioan 12:37; 5:37-38; 8:44-45; 10:25-26, 37-38) și cei ce au refuzat să se încreadă în Dumnezeu în contextul Exodului (cf. Deuteronom 32:20; 9:23). Un argument în plus, deja amintit mai sus, este relația dintre credință (πιστις) și semne (σημεῖα), care rezidă în experiența Exodului (cf. Exodul 4:9, 30-31). Această relație este evidentă pe parcursul Evangheliei (cf. Iona 2:23, 4:48, 7:31, 12:37), dar mai ales în declarația de scop a evanghelistului din 20:30-31 unde spune: „Isus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte *semne* [σημεῖα] care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeți [ἵνα πιστεύ[σ]ητε] că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și crezând, să aveți viața în Numele Lui.”

Un ultim aspect care va fi luat în discuție este critica surselor propusă de R. Bultmann, care poate fi un element în plus înspre stabilirea unei baze pentru teologia Exodului la Ioan.

⁵⁷ Klaus SCHOLTISSEK, *The Johannine Gospel in Recent Research in „The Face of New Testament Studies”* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, Apollos, 2004), 463-5. Vezi și înțelesul expresiei iudei/iudeii în Evanghelia după Ioan, D. Moody SMITH, *New Testament*, 48-50. Vezi și articolul scris de Janis E. LEIBIG, „John and ‘The Jews’: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel”, *Journal for Ecumenical Studies* 20 no 2 (Spr 1983), 209-34.

4. Exodul și critica surselor lui Ioan

Teoria surselor Evangheliei după Ioan, elaborată de R. Bultmann, a deschis noi orizonturi în interpretarea Evangheliei, lăsând mereu deschisă problema identificării materialului provenit din surse diverse și materialul propriu al autorului. Teoria implică folosirea anumitor surse literare, întreruperea prezumtivă a ordinii textului original, restaurarea (incorectă) și expansiunea editorială a textului făcută de către un redactor.⁵⁸ Bultmann discerne patru surse literare principale în Evanghelie. Bultmann identifică câteva surse pentru textul Evangheliei, surse care pot fi identificate în narațiunile patimilor și a miracolelor (pentru cea din urmă este vorba de sursa *sêmeia*), dar și o sursă *revelație-discurs* (Offenbarungsreden), iar apoi alte surse sau tradiții mai ne semnificative.⁵⁹ Aceste discursuri sunt identificate prin structura lor ritmică specifică, nuanța semitică a limbajului cât și motivele ei mistice și gnostice.⁶⁰ Bultmann identifică mâna evanghelistului în colectarea și integrarea acestor surse în mesajul Evangheliei, bazat pe cri-

⁵⁸ Donald GUTHRIE, *New Testament Theology* (Leicester, U.K., Inter Varsity Press, 1985), 233.

⁵⁹ D. Moody SMITH, „The Setting of a Johannine Narrative Source”, *Journal of Biblical Literature* 95, no 2 (1976), 231.

⁶⁰ George Eldon LADD, *A Theology of The New Testament* (Michigan, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996), 234.

terii contextuale, stilistice și teologice. Cu toate că Evanghelia conține anumite trăsături semitice, acestea trebuie atribuite în mare parte surselor.⁶¹

Bultmann nu avea cum să rămână neabordat în ce privește noua direcție pe care o deschidea în domeniul studiilor ioanine. Astfel, Jeremias, Dibelius și Menoud și-au exprimat îndoielile în dreptul caracterului dovezilor în favoarea surselor. Nici C.H. Dodd nu a ținut cont de teoria surselor și C. K. Barret după ce a cântărit-o puțin, a respins-o complet. Pe continent Oscar Cullman continua să meargă înainte independent și separat, în timp ce unii din studenții lui Bultmann au și ei propriile rezerve și îndoieli față de această teorie, cum dealtfel le aveau și alții (Hoskins, Wikenhauser, Noack).⁶² Un deceniu mai târziu după ce munca sa a fost terminată, E. Rucksthul a publicat o critică adâncă atât a sursei cât și a teoriilor redactării într-un volum intitulat *Die litererische Einheit des vierten Evangelium*. Aceasta a fost urmată în 1954 de o altă cercetare a teoriei sursei, *Zur johanneischen tradidion*, de B. Noack. Ruchsthul privește nu numai teoria sursei propusă de Bultmann dezaprobat, dar și toate eforturile de a separa sursele. Chiar și probabilitatea existenței unor astfel de

⁶¹ George Eldon LADD, *A Theology*, 241. Pentru un studiu mai amănunțit vezi John ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel* (new edition; London: Oxford University Press, 2007), 19-22.

⁶² George Eldon LADD, *A Theology*, 241.

surse este negată.⁶³ Această poziție finală a lui Rucksthul este totuși exagerată. R. Schnackernburg este mult mai echilibrat în exprimarea poziției lui față de critica surselor propusă de Bultmann, recunoscând pe bună dreptate eficacitatea multora dintre criticile severe ale lui Rucksthul folosite împotriva poziției lui Bultmann, neagă totuși faptul că dovezile unei unități stilistice pronunțate poartă cu sine dreptul de a face o judecată categorică împotriva existenței oricărei alte surse în orice alt punct al Evangheliei.

Deci, deși Rucksthul a reușit să pună un semn de întrebare foarte mare în dreptul ipotezei lui Bultmann, nu a reușit să curețe terenul criticii surselor atât de mult cum și-ar fi dorit. Dacă Bultmann merge mai departe decât pot garanta dovezile în a defini până unde se întind sursele analizându-le până în cele mai mici detalii, Rucksthul merge prea departe în încercarea lui de a demonstra pe baza unei unități stilistice a Evangheliilor că asemenea surse nu numai că nu pot fi dovedite, dar, în realitate, ele nu au existat niciodată.⁶⁴

Așadar, teoria lui Bultmann pe cât este de controversată, pe atât este de plauzibilă. Problema care se ridică este legată de natura surselor folosite de Ioan. Există două posibilități sau chiar trei în ce privește identificarea originii surselor folosite de evanghelist. Poate fi vorba de surse iu-

⁶³ Frank STAGG *New Testament*, 211.

⁶⁴ H. H. ROWDON, *Christ, the Lord – Studies presented to Donald Guthrie* (Illinois : InterVarsity Press, 1985), 213.

daice. În acest sens Noack argumentează că tradițiile orale mai degrabă decât sursele scrise se situează în spatele Evangheliei lui Ioan. Conform opiniei lui Noack, Ioan citează Vechiul Testament din memorie. Dacă așa stau lucrurile, nu ar fi fost mai meticolous în ce privește citarea altor surse, în cazul în care ar fi folosit vreo altă sursă.⁶⁵ El susține ideea că suprapunerea caracteristicilor stilistice pot fi explicate ca rezultat al faptului că evanghelistul și-ar fi citat și imitat sursele.⁶⁶ Dincolo de aceste aspecte, C. F. Burney a lansat ipoteza (în 1992) că Ioan nu a fost doar influențat de concepte semitice, pentru că este foarte posibil ca Evanghelia să fi fost scrisă prima oară în aramaică. Burney este de părere că limbajul trădează un original aramaic, ulterior tradus în greacă.⁶⁷

O a doua posibilitate este cea a surselor de factură gnostică. H. Becker, care a studiat sub îndrumarea lui Bultmann, încearcă să susțină teoria sursei propusă de profesorul său aducând sistematic dovezi din literatura gnostică și cvasignostică. În literatură Mandeiană, *Cartea cântări-*

⁶⁵ George Eldon LADD, *A Theology*, 254

⁶⁶ John MURRAY, *The New International Commentary on the New Testament* (Michigan Grand Rapids: Zondervan, Publishing Company, 1987), 187

⁶⁷ În mod similar M. Black (în 1967) a sugerat că limbajul celei de-a patra evanghelii este dovada unui autor vorbitor de aramaică, dar care scrie în greacă. Gary M. BURGE, *Interpreting*, 21. Vezi și Charles Fox, BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford, England: Clarendon, 1922). Matthew BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, England: Clarendon, 1967).

lor lui Solomon, și *Pseudo-Claementine* etc., Becker desoperă o revelație comună a modelelor de discurs, pe care de asemenea o găsește și în *Evanghelia după Ioan*. Totuși, Ernst Käsemann își exprimă îndoiala asupra ideii conform căreia un evangelist creștin s-ar fi bazat atât de mult pe un documente gnostice, criticând identificarea făcută de Bultmann a sursei *Offensbarungsreden*.

O a treia posibilitate este oferită în studiile lui Shulz. Cautând să izoleze unitățile tradiționale și să le lege de contextul religios din care a pornit creștinismul, în primul rând în grupările sectelor iudaice și gnostice ale primului secol în Palestina și în împrejurimi, Shulz ajunge la concluzia că tradițiile originale iudaice au suferit ceea ce el numește reinterpretarea gnostică înainte ca acestea să fie introduse în *Evanghelia*.⁶⁸ Raportându-se la *Evanghelia lui Ioan* ca la un document grecesc – în sensul general în care toate scrierile Noul Testament sunt grecești – echilibrează balanța reliefând originea semitică, chiar iudaică a surselor. În timp ce este considerat ca fiind un produs al gnosticismului, sursa discursului nu își trage rădăcinile din cercurile gnostice păgâne, ci dintr-un context în care influențele iudaice sunt destul de puternice. În acest sens se poate spune aici că există chiar o legătură între tradiția ioniană și literatura de la Qumran.⁶⁹

⁶⁸ Donald GUTHRIE, *New Testament*, 237

⁶⁹ Leon MORRIS, *New Testament Theology* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990), 217

Chiar înainte de descoperirea sularilor de la Marea Moartă și cu cincisprezece ani înainte de publicarea materialului lui Bultmann, acesta sugera o sursă semitică sau chiar de origine palestiniană a materialului iohanin. El leagă *Offenbarungsreden*, care conține conceptele teologice iohanine de bază, de poziționarea geografică și mediul religios care au produs sularile de la Qumran. În acest sens nu este lipsit de semnificație amănuntul amintit de C. H. Dodd, care arată că numele locațiilor care apar cel mai mult la Ioan, dar nu și la sinoptici sunt din partea de sud a Palestinei.⁷⁰ Aceasta arată că Ioan era mult mai familiar cu partea sudică a țării, acolo unde, de altfel, își ducea existența comunitatea esenienilor de la Marea Moartă.

De ce este importantă această dezbatere despre originea surselor folosite în Evanghelia după Ioan în discuția de față despre o teologie a Exodului în aceeași Evanghelie? Dacă tema Exodului și gândirea bazată pe însemnătatea Exodului se regăsește cel puțin în anumite aspecte ale Evangheliei la nivelul vocabularului și a imaginilor folosite de Ioan, poate chiar la nivelul unei structuri literare sau a stabilirii unui scop relevant din punct de vedere istoric după anul 70, este oare posibil ca această temă și gândire orientată spre Exod/Noul Exod să se datoreze nu doar unui *trend* literar în epocă datorită așteptărilor me-

⁷⁰ C. H. DODD, „Some Considerations upon the Historical Aspect of the Fourth Gospel” in Harvey K. McARTHUR (editor), *Search of the Historical Jesus* (London: SPCK, 1970), 91.

sianice ale secolului I (vezi *Cartea Antichităților Biblice* 10, 1-2; Filon din Alexandria, *Viața lui Moise, Rânduiețile deosebite*; Flavius Josephus, *Antichități iudaice* II, XIV) și a unei gândiri iudaice a eliberării (vezi manuscrisele de la Qumran, 1QS, 1QM, 4Q174, 4Q246 cunoscut și ca *Apocriful cărții Daniel*), ci să se datoreze poate chiar unor surse folosite de evanghelist? Se rezumă Ioan să se alinieze la acest trend doar în ce privește gândirea sa teologică sau interacționează în mod direct cu astfel de surse, uneori chiar citându-le cu exactitate ori parafrazându-le? La acest nivel trebuie stabilit dacă Ioan intecaționează cu precădere cu surse iudaice sau gnostice. Deși la început Bultmann a înclinat spre identificarea unor surse literare semitice, chiar iudaice, mai apoi înclină spre surse gnostice. Un aspect determinant în această discuție se găsește în dualismul prezent în Evanghelia lui Ioan, care este înțeles de Bultmann ca fiind de factură gnostică.⁷¹ Bultmann susține că aceste antiteze sau contraste apar la Ioan, și nu numai (ele putând fi identificate și la Pavel) pe fondul unui „elenism care este saturat de curentul gnostic...”: adevăr-neadevăr (cf. Ioan 8:44; 1 Ioan 2:21, 27), lumină-întuneric (cf. Ioan 1:5,

⁷¹ R. Bultmann susține că aceste antiteze sau contraste apar la Ioan, și nu numai (ele putând fi identificate și la Pavel), pe fondul unui „Elenism, care este saturat de curentul gnostic...”: adevăr-neadevăr (cf. Ioan 8:44; 1 Ioan 2:21, 27), lumină-întuneric (cf. Ioan 1:5, 8:12; 1 Ioan 1:5 etc). Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. II (New York: Charles Scribner's Sons, 1955, translated by Kendrick Grobel), 6.

8:12; 1 Ioan 1:5 etc).⁷² Este adevărat că s-a vehiculat ideea potrivit căreia Ioan ar fi primit influențe gnostice (ipoteză vehiculată de History of Religions School, prin reprezentanții Bousset și Reitzenstein), teorie care avusese susținători redevabili în W. Bauer și, desigur, Bultmann. Totuși, au fost unii precum Büchsel, Percy și E. Schweitzer, care au pus la îndoială această perspectivă. Mai mult, studiile textuale au arătat că scrierile gnostice sunt considerabil diferite de Evanghelia după Ioan. Totuși aceasta nu exclude posibilitatea ca gnosticii din secolul al II-lea să nu fi folosit Evanghelia lui Ioan.⁷³ Mai mult, așa cum a fost deja amintit, există o arie de gândire comună a Evangheliei după Ioan și a comunității de la Qumran, cel puțin până la un punct. Acest lucru poate fi văzut cel mai bine în IQS 3:15-4:26 în ce privește dualismul. În sensul acesta J. H. Carlesworth spunea: „Aceste similitudini nu sunt suficient de apropiate și nici suficient de numeroase pentru a demonstra că Ioan a copiat din IQS, dar, pe de altă parte, sunt prea apropiate pentru a putea trage concluzia că Ioan și IQS au evoluat pur și simplu din același mediu.”⁷⁴

Lucrarea de față nu are scopul de a identifica și de a demonstra existența anumitor surse pentru Evanghelia

⁷² Rudolf BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. II (New York: Charles Scribner's Sons, 1955, translated by Kendrick Grobel), 6.

⁷³ Raymond E. BROWN, S.S., *The Gospel According to John (i-xii)*, LII-LIII.

⁷⁴ George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lxii-lxiii.

după Ioan care să reflecte o preluare directă a temei Exodului în materialul evanghelistului. Totuși pot fi propuse câteva surse care reflectă o oarecare asemănare, sau care oferă cel puțin anumite principii ce țin mai mult de gândirea teologică a vremii *vis a vis* de însemnătatea Exodului, dar problema rămâne deschisă pentru cercetări ulterioare mai adânci.

La nivelul tematicii identificate în Ioan, *Logosul* este o temă care poate fi întâlnită și la Filon din Alexandria. „Acestui *Logos* etern, Filon deja i-a aplicat numele *Fiul lui Dumnezeu*.”⁷⁵ O astfel de perspectivă poate fi întâlnită la un nivel cristologic și la Ioan. Manuscrisul 4Q174 vorbește despre originea davidică a lui Mesia pe baza profețiilor din 2 Samuel 7:12 și Psalmul 2:1-2, dar, în același timp, există și ideea unui mesia divin, iar în 4Q246, *Apocriful cărții Daniel*, se vorbește despre un rege escatologic numit ‚Domnul’ și ‚Fiu al lui Dumnezeu’, titlu folosit cu precădere de Ioan în dreptul Domnului Isus.⁷⁶ De asemenea, în *Codex Neophiti I*, Exodul capitolul 12 apare: „În noaptea aceea a Paștelui voi trece prin *Cuvântul meu* în țara Egiptului și voi lovi pe întâiul-născut... (Exodul 12:12)” După expunerea învățăturii cu privire la mielul pascal, textul continuă:

⁷⁵ Ernest F. SCOTT, *The Literature of the New Testament – The Fourth Gospel, It's Purpose and Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908, second edition), 195.

⁷⁶ Emile PUECH, „Manuscritele de la Marea Moartă și Noul Testament”, *Originile Creștinismului*, Iași: Polirom, 2002, 150.

„vedea-voi sângele și am să trec mai departe, și prin *Cuvântul meu am să vă ocrotesc*, și nu va fi între voi moarte pustii-toare... (Exodul 12:13)”⁷⁷

Ioan interacționează și cu surse samaritene. Domnul Isus este „Omul” (cf. Ioan 19:5), titlu care este pus în dreptul lui Moise în *Memar Markah*.⁷⁸ În ce privește fenomenologia miracolelor, asemănarea sau contrastul dintre Isus și Moise poate fi identificată foarte ușor în capitolul 6. Se pare că Ioan merge dincolo de așteptările escatologice ale iudaismului care prevăd că în veacul ce are să vină miracolul manei va fi reînnoit (cf. 2 *Apo. Bar.* 29:8).⁷⁹ El leagă împlinirea acestui semn de Isus. Un alt punct de asemănare cu Moise este aspectul poruncilor / Legii. În apocrife Moise este recunoscut ca fiind autoritatea spirituală care a pus Legea divină în mâna poporului Israel (4 *Ezra* 14; 2 *ApoBar* 59). În contextul discuției dintre Domnul și femeia din Samaria, chiar și fântâna poate conține o trimitere indirectă la Tora. Există un șir de tradiții care atestă că fântâna / izvorul care i-a urmat pe israeliți în pustie a fost asemănată cu Tora. Targumul textului din Numeri 21:18b-20 înțelege textul original ca vorbind atât despre itinerariul poporului, cât și despre cel al fântânii. Despre fântână se spune că „le-a fost

⁷⁷ Citat în Pierre GRELOT, „Paștele intertestamentar”, *Originile Creștinismului*, Iași: Polirom, 2002, 117.

⁷⁸ Cf. George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, lxiii-lxv.

⁷⁹ J. CASSELLI, „Jesus as Escathological Torah”, *Trinity Journal* ns 18 no 1 (Spr 1997), 16-7.

dată din [vremea pe când erau în] pustie. Acum, din vreme ce le-a fost dată, a mers cu ei în văi." Acolo unde Targumul spune ,fântână', *t. Ned.* 55 spune ,Tora': „Când unul se face asemenea pustiei... Tora îi este dată ca dar..." Probabil că într-o oarecare măsură cele două noțiuni sunt folosite interschimbabil. Întorcându-ne la Moise, în apocrifa *Înălțarea lui Moise* îl prezintă ca fiind singura ființă umană preexistentă, pregătită înainte de întemeierea lumii pentru medierea legământului (*Înălțarea lui Moise* 1:14). În baza unor astfel de concepții, Josephus poate spune că „legiuitorul [dătorul Legii] nostru a fost un om divin" (*Antichități* 3.180; *ÎmpAp* 1.279). Este cât se poate de clar că Josephus nu îl consideră pe Moise egal cu Dumnezeu, dar limbajul lui nu este foarte departe de modul în care Ioan Îl prezintă pe Domnul Isus, omul divin.⁸⁰

Oricum, cel puțin în dreptul sursei *sêmeia* s-a stabilit în mare parte un consens. Aceasta are într-adevăr un caracter iudaic.⁸¹ Indicii ale unei astfel de surse pot fi găsite în 2:11 și 4:54, dar și în alte pasaje (R. T. Fortna).⁸² Aceste repere evocă elemente ale Exodului, în special în relație cu

⁸⁰ Josephus vorbește despre un general din armata Egiptului, care s-a căsătorit cu o prințesă etiopiană, ca fiind ,om divin' (*Antichități* 2.10.2). T. Desmond ALEXANDER & David W. BAKER, Editors, *Dictionary*, 577.

⁸¹ R. FORMESYN, *Le sêmeion johannique et le sêmeion hellénistique* (ALBO; Paris: Desclée de Brouwer, [1962]).

⁸² D. Moody SMITH, „The Setting of a Johannine Narrative Source", *Journal of Biblical Literature* 95, no 2 (1976), 232.

Moise și fenomenologia minunilor, cu scopul de oferi o bază pentru credința în trimisul lui Dumnezeu.

MESAJUL PREDICATORULUI ȘI PREDICATORUL MESAJULUI

Pastor drd. Florin Vancea

Bethel Romanian Baptist Church, Hollywood, FL, USA

Apostolul Pavel este și rămâne modelul de predicator dem de urmat pentru toate generațiile de propovăduitori din istoria creștinismului.

El nu și-a scris biografia într-o carte, însă avem episoade auto-biografice în epistolele lui, care redau modul cum lucra el pentru Dumnezeu. O astfel de auto-prezentare o găsim și în 1 Tesalonicini 2.

Mă voi referi în rândurile acestea doar la primele 6 versete ale acestui text.

Aici el vorbește despre mesajul predicatorului și despre predicatorul mesajului.

O scurtă recapitulare a evenimentelor misiunii sale în Tesalonic ne aduce aminte că el ajunge în Tesalonic imediat după ce fusese bătut în Filipi și ținut o noapte în închisoare acolo. (Faptele Apostolilor 16: 19-17: 9). După o bătaie cu nuiele, în care esti dezbrăcat și primești *“multe lovituri”* (Fapte 16: 22, 23), cei mai mulți dintre noi ne-am fi luat un concediu medical, sau o perioadă de refacere emoțională și fizică. Pavel însă continuă fără oprire și merge în Tesalonic purtând pe trupul său urmele proaspete ale bătaii primite

în Filipi. Însă abea în 1Tes. 2: 2 ne destăinuie Pavel ce purta el în inimă în acele circumstanțe: *“După ce am suferit și am fost batjocoriți în Filipi, cum știți, am venit plini de încredere în Dumnezeu nostru, să vă vestim Evanghelia lui Dumnezeu în mijlocul multor lupte.”* Vânătați proaspete pe trup și încredere deplină în inimă, acestea au fost semnele apostoliei lui Pavel când a sosit în Tesalonic. Mărturia Apostolului Pavel ne face pe fiecare vestitor al Evangheliei de astăzi să ne simțim nevrednicia dar ne și încurajează să lucrăm urmând pilda acestui mare om a lui Dumnezeu. Toate nemulțumirile și inconveniențele pe care noi le putem întâmpina în lucrare în contextul de astăzi, pălesc în comparație cu suferința pe care acest apostol a experimentat-o.

Apostolul Pavel vorbește aici despre mesajul predicatorului și predicatorul mesajului.

Ce nu este și ce este mesajul predicat?

“Căci propovăduirea noastră nu se întemeiază nici pe rătăcire, nici pe necurație, nici pe viclenie.” (v. 3)

Mesajul Evangheliei nu este rătăcire, sau deviere; rătăcirea te duce la destinație greșită. În contrast cu asta, Evanghelia este ghidarea sau călăuzirea spre destinația corectă. Cuvântul lui Dumnezeu este numit și 'dreptarul învățurii sănătoase, tocmai pentru că acest Cuvânt, ne îndreaptă, ne corectează traiectoria după voia lui Dumnezeu și duce la destinația cea bună. Din acest motiv a nu asculta de Evanghelia înseamnă a fi pierdut, sau rătăcit și a ajunge la destinația nedorită.

Apoi apostolul spune ca mesajul evangheliei nu este necurăție; în contextul de-atunci religiile păgâne implicau necurăția, morală și sexuală, în contrast cu acestea Evanghelia este curăție, și are putere de curățire. *“Acum voi sunteți curați din pricina cuvântului, pe care vi l-am spus.”* (Ioan 15: 3). Dacă primești și ascuți cuvântul curat, nu poți avea un mod e viață necurat. Evanghelia este lumina care ne arată așa cum suntem, doar în lumina ei ne vedem așa cum ne vede Dumnezeu; doar în lumina ei descoperim și modul de-a scapa de necurăția care este în viața noastră.

Mesajul Evanghelie nu este viclenie; termenul aici sugerează momeala, adica scopuri ascunse și impresii false. Multe discursuri, mesaje și promisiuni electorale sau de altă natură au în spate intenții ascunse iar în față impresii false. In contrast cu acestea Evanghelia este adevarul transparent a lui Dumnezeu. Evanghelia îți spune adevarul despre tine, chiar dacă acest adevar este incomod, Evanghelia nu te minte, nu te face sa te simți bine daca realitatea din viața ta nu este bună.

Dumnezeu ne-a încredințat Evanghelia (v.4), termenul folosit aici sugereaza o mare valoare pe care Dumnezeu ne-a încredintat-o spre propovaduire.

Noi nu suntem chemati să îmbunătățim această Evanghelia, ea nu poate fi îmbunătățită, Dumnezeu nu ne-a chemat nici să o ascundem, și nu ne-a chemat nici să o monopolizăm, ci să o prezentăm oamenilor într-un mod plăcut lui Dumnezeu. *“...fiindcă Dumnezeu ne-a gasit vred-*

nici să ne încredințeze Evanghelia, căutam să vorbim așa ca să placem nu oamenilor, ci lui Dumnezeu, care ne cercetează inima.” (v.4).

Este un imens privilegiu, faptul că Dumnezeu ne-a încredințat Evanghelia, însă cu privilegiile vin și responsabilitați. Responsabilitatea adusa de acest privilegiu este la fel de mare ca și privilegiul în sine.

Dacă vrem să gasim un predicator model care ne poate fi un exemplu în modul cum și-a împlinit responsabilitatea vestirii Evangheliei atunci acesta este Apostolul Pavel:

“Știți că n’am ascuns nimic din ce va era de folos, și nu m’am temut să vă propovăduiesc și să vă învoăș înaintea norodului și în case” Fpatele Ap. 20: 20

Percepția generală în biserici este ca predicarea Evangheliei este o lucrare onorantă, este poziție care aduce cu ea o încărcătură de onoare, și într-adevar este, o onoare să fii purtător de Cuvant al salvării din partea lui Dumnezeu către o lume pierdută. Ca vestitori ai Evangheliei ne bucurăm de respectul oamenilor pe care îi slujim. Inșă, în comparație cu aceasta, aspectul responsabilității pe care această slujbă îl implică se pare că este mult mai puțin perceput nu doar de membrii bisericilor ci și de către predicatorii chemați la această slujbă. Apostolul Pavel tocmai pentru că înțelege responsabilitatea pe care o are, scrie tesa-lonicenilor, *“căutam să vorbim așa ca să placem nu oamenilor, ci lui Dumnezeu, care ne cercetează inima.”*

Aici Apostolul trece dela discuția despre mesajul predicatorului la discutia despre predicatorul mesajului.

Predicarea este o chestiune nu doar de mesaj și manieră ci și de motivație. Ușor se pot strecura în inima predicatorului motivații greșite. Predicatorul este în continuă luptă cu ispita mândriei, există o mândrie subtilă care poate să vină tocami din dorința de-a predica corect sau bine. Tendința comparației cu alți predicatori, sau cu rezultatele lor poate să ducă la motivații greșite în inima predicatorului.

Noi nu avem doar o responsabilitate față de oamenii cărora le predicăm, a le spune tot adevărul lui Dumnezeu, ci avem o responsabilitate și față de Dumnezeu să avem curajul inimii, liberi de orice motivații egoiste, sau de mândrie. Cel mai important lucru pentru un predicator este inima, și pregătirea pentru predică trebuie să includă în primul rând pregătirea inimii. Nu ne putem aștepta ca Dumnezeu să-i cerceteze pe alții prin Cuvantul predicat de noi, dacă nu ne-a cercetat pe noi înșine întâi.

În fiecare există dorința de-a fi plăcut, oamenii petrec mult timp în fața oglinzii tocmai pentru că vor să fie plăcuți, uneori ne îmbrăcăm în așa fel încât să fim plăcuți, însă ceea ce trebuie să ne preocupe este să fim plăcuți lui Dumnezeu. Din nefericire plăcerea oamenilor nu concide cu plăcerea lui Dumnezeu. Pericolul vizat de Apostolul Pavel aici este ispita popularității.

Ca predicatori ai Evangheliei trebuie să ne preocupe mai mult să fim plăcuți înaintea lui Dumnezeu decât să fim populari înaintea oamenilor.

Există predicatori renumiți care au cedat presiunii de-a fi plăcuți oamenilor mai mult decât a fi plăcuți lui Dumnezeu. Aceasta duce la 'ajustarea' mesajului după preferințele audienței. Unul din cei mai renumiți și apreciați predicator din America, într-un interviu difuzat pe CNN spunea că el nu se simte chemat să predice împotriva avortului și homosexualității. În același timp acest propovăduitor se bucura de popularitate imensă pentru că mesajele sale îi fac pe oameni să se simtă bine în loc să le spună adevărul despre păcat, judecată, neprihănire, iad și rai. Responsabilitatea noastră în fața lui Dumnezeu este infinit mai importantă decât reputația în fața oamenilor. Predicatorii nu sunt chemați la un concurs de popularitate, ei nu trebuie să încurajeze atașarea oamenilor de ei, ci de Isus Hristos.

Apostolul Pavel aminteste trei lucruri pe care le-a evitat în slujirea sa: "*vorbe măgulitoare*", "*haina lăcomiei*" și "*slavă dela oameni*" (1Tes. 2: 5, 6)

Vorbele măgulitoare pot să fie echivalentul psihologiei pozitive care se predică astăzi dela unele amvoane. Oamenii sunt măguliti cu ceea ce li se spune că pot ei să devină 'dacă-și descoperă potențialul propriu' ascuns în ei. Aceasta este o pseudo-evanghelie nu Evanghelia biblică.

“...nimeni să nu vă înșele prin vorbiri amăgitoare.” scrie Pavel colosenilor (Coloseni 2: 4).

“*Haina lăcomiei*” la care se referă Apostolul Pavel, este aici interesul material, care așa de ușor se poate strecura în motivațiile noastre și în alegerile noastre.

‘*Slava dela oameni*’ este aprecierea pe care oamenii o oferă celor pe care-i văd în față și în amvon. Adesea aceasta se manifestă prin titlul academic al unei persoane, ispita aceasta este mare astăzi. Dacă cineva își merita titlul de doctor în teologie acela era Apostolul Pavel, însă el preferă termenul “*rob al lui Hristos*”. Nu este nimic rău cu a obține un doctorat în teologie sau în alt domeniu, însă trebuie să ne păzim inima de tendința firească de-a face din aceasta un motiv de-a primi slavă dela oameni. Slava dela oameni poate să vină și ca reacție la talentul sau aptitudinile retorice ale predicatorului. Cu cât ești mai talentat cu atât ispita aceasta este mai mare. Ceea ce ți-a fost dat ca o binecuvântare poate să devină un blestem în momentul când aduce slava omului și nu Domnului. Slava dela oameni poate să vină și în urma realizărilor, succeselor de un fel sau de altul, dela clădirii de case de rugăciune construite până la statistici evanghelistice impresionante, pot să ne atraga în capcana acestei ispite.

Frustrarea generală a slujitorilor de astăzi cu rezultatele predicării noastre, nu este justificată, pentru că slujirea noastră, de cele mai multe ori, nu reflectă atitudinea pe care Apostolul Pavel o avea în slujirea lui, așa cum o descrie și

in Fapte 20: 19 *“Am slujit Domnului cu toată smerenia, cu multe lacrimi, și în mijlocul încercarilor...”*.

Mesajul predicatorului și predicatorul mesajului trebuie să fie în acord cu spiritul credinciosiei și slujirii la care ne-a chemat Dumnezeuul căruia îi vom da socoteală fiecare de slujirea noastră.

Mângâierea și încurajarea noastră constă în faptul că El nu ne-a lăsat să lucrăm în propriile noastre puteri, El este cu noi și Duhul Sau în viața noastră. Noi suntem chemați la o ascultare radicală și o slujire sacrificială și El va purta girjă de rezultate. Un principiu testat de-alungul a trei milenii se aplică și lucrării noastre de astazi: *“Cine umblă plângând, când aruncă sămânța, se întoarce cu veselie, când îți strânge snopii.”* (Ps. 126: 6)