

INTRODUCERE  
ÎN NOUL  
TESTAMENT





EDIȚIA A DOUA

# INTRODUCERE ÎN NOUL TESTAMENT



D. A. CARSON & DOUGLAS J. MOO

Traducere de  
DINU MOGA

Editor coordonator  
GHEORGHE DOBRIN

Editura FĂCLIA  
2007

This book has been published with the support of  
Slavic Gospel Association, UK

Originally published in U.S.A. under the title:

**An Introduction to the New Testament**

Copyright © 2005 by **D. A. Carson și Douglas J. Moo**

Published by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan

Editura Făclia a publicat această lucrare în colaborare cu Editura Universității Emanuel din Oradea. Toate drepturile asupra ediției în limba română revin Editurii Făclia. Nicio parte a acestei publicații nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă și prin niciun mijloc fără permisiunea scrisă a editurii.

Prima ediție în limba română apare cu titlul:

**Introducere în Noul Testament**

de **D. A. Carson și Douglas J. Moo**

ISBN: 978-973-8448-36-0

Copyright © 2007, Editura Făclia, Oradea pentru prezenta traducere

Str. Făcliei Nr. 36D, Oradea 410181, Bihor

Tel./ Fax 0259 419.318; 0722 609.746

E-mail: [faclia@rdslink.ro](mailto:faclia@rdslink.ro)

[www.faclia.ro](http://www.faclia.ro)

Redactor: LAURA NEMȚUȚ

Corectura: ESTERA CIOBANU

Tehnoredactare și design copertă: ANDREI BOGDAN MOGA

## **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**CARSON, D. A.**

**Introducere în Noul Testament** / D. A. Carson

și Douglas J. Moo ; trad.: Dinu Moga ; ed. coord.: drd.

Gheorghe Dobrin. - Oradea : Făclia ; Editura Universității

Emanuel din Oradea, 2007

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-7791-28-3

ISBN 978-973-8448-36-0

I. Moo, Douglas J.

II. Moga, Dinu (trad.)

III. Dobrin, Gheorghe (ed.)

225=135.1

Dedicată lui Joy și Jenny



# CUPRINS

<i>Prefață</i> .....	9
<i>Abrevieri</i> .....	13
1. Cu gândul la studiul Noului Testament .....	23
2. Evangheliile Sinoptice .....	85
3. Matei	
4. Marcu	
5. Luca	
6. Ioan	
7. Faptele Apostolilor	
8. Epistolele Noului Testament	
9. Pavel: apostol și teolog	
10. Romani	
11. 1 și 2 Corinteni	
12. Galateni	
13. Efeseni	
14. Filipeni	
15. Coloseni	
16. 1 și 2 Tesaloniceni	
17. Epistolele pastorale	
18. Filimon	
19. Evrei	
20. Iacov	
21. 1 Petru	
22. 2 Petru	
23. 1, 2, 3, Ioan	
24. Iuda	
25. Apocalipsa	
26. Canonul Noului Testament	

*Index al numelor*

*Index al subiectelor*



## PREFATĂ

Scopul principal al acestei lucrări este să ofere o „introducere cu totul deosebită” – aceasta înseamnă că ea va analiza aspectele istorice legate de paternitatea cărților, data scrierii lor, sursele care stau la baza lor, scopul lor, destinatarii și alte asemenea subiecte. Multe dintre lucrările recente acordă mult mai mult spațiu decât noi aspectelor ce țin de forma literară, critica retorică și paralelismele istorice. Nu minimalizăm importanța acestor subiecte, tocmai de aceea le aducem în discuție atunci când subiectul pe care îl tratăm impune aceasta. Considerăm însă, în urma experienței noastre, că astfel de subiecte beneficiază de o analiză mai detaliată în cursurile de exegeză, în special exegeza care tratează fiecare carte în parte. Mai mult chiar, teama noastră este că acordarea unei atenții exagerate acestor subiecte în detrimentul analizelor tradiționale cuprinse în introducere tinde să separe cărțile Noului Testament de contextul lor istoric, iar pe studenți de dezbaterile importante care s-au purtat în primele secole ale Bisericii creștine. Acest fapt ne-a determinat să facem referiri dese la sursele primare. În dezbaterea anumitor probleme precum aceea de a încerca să aflăm ce dorește să spună Papias prin expresia „Ioan prezbiterul”, modul nostru de lucru a fost acela de a cita și a analiza pasajul în cauză pentru ca studenții să poată observa singuri care sunt punctele de cotitură (sau ar trebui să fie!) în cadrul dezbaterii.

Cu toate că accentul acestui volum cade asupra caracterului deosebit al introducerii de față, am adăugat totodată și o schiță sau o scurtă prezentare pentru fiecare document al Noului Testament, iar uneori am prezentat și raționamentul care ne-a determinat să procedăm astfel. În fiecare caz am oferit o explicație a studiilor actuale făcute asupra respectivei cărți și am atras atenția asupra contribuției teologice pe care o are fiecare document al Noului Testament la întregul canon al Scripturilor. Preocuparea noastră de bază este ca generațiile noi de studenți la teologie să dobândească o și mai bună înțelegere a Cuvântului lui Dumnezeu.

Am încercat să scriem acest volum pentru studenții de anul I și II din seminarele și școlile teologice. Suntem convinși că, în cele mai multe cazuri, materialul de față va fi completat de către profesorii acestor școli. Unii dintre ei vor dori să folosească materialul lor în altă ordine decât aceea prezentată aici (de exemplu abordarea capitolelor despre Matei, Marcu și Luca înainte de abordarea capitolului despre evangheliile sinoptice). Bibliografia este în mare parte compusă din lucrări în limba engleză, dar pe lângă acestea se oferă un număr mai restrâns de lucrări în limba germană, franceză și alte câteva limbi moderne. Bibliografiile alese sunt suficient de scurte încât să nu descurajeze și suficient de cuprinzătoare încât să nu comprime în mod exagerat materialul. Profesorii pot preciza care sunt lucrurile cele mai importante din aceste liste pentru contextele respective.

La fel de important este și faptul că am restrâns dimensiunea acestei lucrări pentru ca ea să poată fi folosită ca manual de studiu. Alte introduceri sunt atât de extinse, încât numai anumite părți din ele sunt destinate studenților. Acest fapt duce la posibilitatea ca studentul să termine seminarul fără să reușească să citească în întregime o introducere în Noul Testament. Cu toate că dimensiunea redusă a acestui volum exclude discuțiile detaliate ale multora dintre subiectele pe care am fi dorit să le dezbatem, sperăm că limitările pe care ni le-am impus îi vor crește valoarea pentru întrebuițarea sa în sala de clasă.

Din punct de vedere confesional, cei doi autori sunt evanghelici. Această moștenire stă într-o anumită măsură la baza interpretărilor noastre, dar (sperăm) nu mai mult decât sunt influențați și alți cercetători în teologia Noului Testament de moștenirea lor teologică. Chiar dacă am încercat să evităm obscurantismul, uneori tot nu am evitat să discutăm pe alocuri anumite probleme și posibilități care sunt evitate cu prea mare ușurință în alte introduceri. Am încercat să antrenăm în aceste studii secțiuni reprezentative dintr-o imensă varietate de literatură actuală, uneori urmărind linia tradițională, iar alteori sugerând o abordare nouă a subiectului în discuție. Atunci când o dovadă ni s-a părut total neconcluzivă, am lăsat deschisă acea discuție.

Unii cititori vor dori să cunoască modul în care se relaționează acest volum la cel anterior (1992) cu același titlu, dar scris de trei autori – Carson, Moo și Leon Morris. În multe privințe, acest volum este o actualizare a volumului anterior. Totuși, s-au făcut câteva schimbări importante: (1) Dată fiind vârsta sa înaintată, Leon Morris nu a mai putut contribui la realizarea acestui volum, astfel că am hotărât, cu acordul său, că ar fi mai simplu să

împărțim capitolele sale între noi. În consecință, fiecare dintre noi a scris aproximativ jumătate din această lucrare. Ne-am revizuit propriile noastre lucrări și în mare parte am revizuit sau am rescris capitolele preluate de la Leon Morris. (2) Capitolul despre apostolul Pavel a fost extins adăugându-i-se o analiză scurtă a dezbaterilor curente pe tema „noii perspective”. (3) S-a adăugat și un capitol preliminar, care să prezinte un rezumat istoric privind modul în care au trecut creștinii de la citirea surselor scrise de mână, care alcătuiesc Noul Testament, la studiul contemporan al acestuia. Chiar dacă acest tip de rezumat este destul de descurajator, scopul nostru a fost să-l ajutăm pe student să localizeze tendințele curente prezente într-o serie de discuții și dezbateri istorice. (4) Secțiunea despre „pseudonimie” din capitolul care tratează Epistolele Pastorale a fost separată de acest capitol fiind dezvoltată în mod semnificativ. Ea a fost adăugată unei secțiuni detaliate despre Epistolele lui Pavel pentru a forma un nou capitol, „Epistolele Noului Testament”. (5) În fiecare capitol am inclus un rezumat mai substanțial al conținutului cărților biblice și am interacționat pe scurt, acolo unde a fost cazul, cu câteva dintre cele mai recente abordări literare și socio-științifice apărute în interpretarea Noului Testament.

Aceste schimbări au contribuit la extinderea prezentului volum, dar sperăm că lucrarea de față a rămas suficient de compactă ca să poată fi de folos – de fapt, de un și mai mare folos – noilor generații de studenți.

Fiecare dintre noi a oferit sugestii și critici la lucrările altor teologi. Am încercat de asemenea să reducem la minimum diferențele de stil dintre noi. Cu toate că în câteva locuri, menționările făcute în text trădează identitatea autorului, această lucrare reprezintă în mare măsură efortul unei echipe. Cititorii care preferă să compare cele două ediții vor putea identifica locurile unde ne-am schimbat punctele de vedere în privința anumitor probleme.

Suntem profund recunoscători lui Jonathan Davis și lui Michael Thate pentru alcătuirea indexurilor.

*Soli Deo gloria*

D. A. Carson și Douglas J. Moo



# ABREVIERI

- AB Anchor Bible  
*ABD* *Anchor Bible Dictionary*  
Achtmeier / Green / Thompson  
Paul J. Achtmeier, Joel B. Green, și Marianne Mey  
Thompson, *Introducing the New Testament: Its Literature  
and Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)
- AGJU Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und  
des Urchristentums
- AGSU Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und  
Urchristentums
- AJT* *American Journal Theology*
- ALGHJ Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellen-  
istischen Judentums
- AnBib Analecta Biblica  
*ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*  
*Ant* Josephus, *Antiquities of the Jews*
- ANTC Abingdon New Testament Commentaries
- ASNU Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
- ATR* *Anglican Theological Review*
- AusBibRev* *Australian Biblical Review*
- AUSS* *Andrews University Seminary Studies*
- BAGD Walter Bauer, William F. Arndt, F. Wilbur  
Gingrich și Frederick W. Danker, *A Greek-English  
Lexicon of the New Testament and Other Early  
Christian Literature*, ed. a II -a (Chicago: University of  
Chicago Press, 1979)
- Barker / Lane / Michaels  
Glenn W. Barker, William L. Lane și J. Ramsey  
Michaels, *The New Testament Speaks* (San Francisco:  
Harper & Row, 1969)

<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BDAG	Walter Bauer, Frederick W. Danker, William F. Arndt și F Wilbur Gingrich, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , ed. a III-a (Chicago: University of Chicago Press, 2000)
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
<i>BI</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BIP	Biblical Institute Press
BIS	Biblical Interpretation Series
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BL	Bampton Lectures
BNTC	Black's New Testament Commentaries (= HNTC)
Bornkamm	Günther Bornkamm, <i>The New Testament: A Guide to Its Writings</i> (London: SPCK, 1974)
Brown	Raymond E. Brown, <i>An Introduction to the New Testament</i> (New York: Doubleday, 1977)
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
c.	circa
CAH	Cambridge Ancient History
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEB	Commentaire Évangélique de la Bible
<i>CGSTJ</i>	<i>China Graduate School of Theology Journal</i>
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
Childs	Brevard S. Childs, <i>The New Testament as Canon: An</i>

	<i>Introduction</i> (Philadelphia: Fortress, 1984)
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CJT	<i>Canadian Journal of Theology</i>
Clogg	Frank Bertram Clogg, <i>An Introduction to the New Testament</i> (London: University Press și Hodder & Stoughton, 1940)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConBNT	Coniectanea neotestamentica or Coniectanea biblica: New Testament Series
<i>Contra Ap.</i>	Josephus, <i>Contra Apion</i> (Against Apion)
d.	died
Davies	W. D. Davies, <i>Invitation to the New Testament</i> (London: DLT, 1957)
<i>De Vita Contemp.</i>	Philo, <i>De Vita Contemplativa</i> (The Contemplativa Life)
DBI	<i>A Dictionary of Biblical Interpretation</i>
Dibelius	Martin Dibelius, <i>A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature</i> (London: Ivor Nicholson & Watson, 1936)
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i>
DLNT	<i>Dictionary of the Later New Testament and Its Developments</i>
DLT	Darton, Longman și Todd
DPL	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i>
EBC	<i>The Expositor's Bible Commentary</i>
<i>Ebib</i>	<i>Etudes bibliques</i>
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EFN	Estudios de Filología Neotestamentaria
EGGNT	Exegetical Guide to Greek New Testament
EGT	<i>Expositor's Greek Testament</i>
Ehrman	Bart D. Ehrman, <i>The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings</i> , ed. a III-a (New York: Oxford University Press, 2004)
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Ellis	E. Earle Ellis, <i>History and Interpretation in the New Testament Perspective</i> , BIS 54 (Leiden: Brill, 2001)
Enslin	Morton Scott Enslin, <i>Christian Beginnings</i> (New York: Harper, 1936)
<i>EphTLov</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>

ERT	<i>Evangelical Review of Theology</i>
EstBib	<i>Estudios bíblicos</i>
ET	English translation
EuroJTh	<i>European Journal of Theology</i>
Exp	<i>The Expositor</i>
Exp Tim	<i>Expository Times</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fs.	<i>Festschrift</i>
GBS	Guides to Biblical Scholarship
GNC	Good News Commentaries
Goodspeed	Edgar J. Goodspeed, <i>An Introduction to the New Testament</i> (Chicago: University of Chicago Press, 1937)
GP	<i>Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels</i> , vol. 6, ed. R. T. France, David Wenham și Craig Blomberg (Sheffield: JSOT, 1980-1986)
Grant	Robert M. Grant, <i>A Historical Introduction to the New Testament</i> (London: Collins, 1953)
Guthrie	Donald Guthrie, <i>New Testament Introduction</i> , ed. a IV-a (Downers Grove, Ill.: IVP, 1990)
Harrison	Everett F. Harrison, <i>Introduction to the New Testament</i> , ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1971)
Hennecke	E. Hennecke, ed., <i>New Testament Apocrypha</i> , vol. 2 (ET London: Lutterworth, 1963-1965)
Hermeneia	Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries (= BNTC)
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies
Hunter	A. M. Hunter, <i>Introducing the New Testament</i> (London: SCM, 1954)
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IB	<i>Interpreter's Bible</i>
IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary
ICE	Institute for Christian Economics

<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>IDBSup</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i>
<i>ISCAST Bulletin</i>	<i>Bulletin of the Institute for the Study of Christianity in an Age of Science and Technology</i>
<i>IVP</i>	InterVarsity Press
<i>IVPNTC</i>	IVP New Testament Commentary
<i>JASA</i>	<i>Journal of the American Scientific Affiliation</i>
<i>JB</i>	Jerusalem Bible
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<i>JCE</i>	<i>Journal of Christian Education</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
Johnson	Luke T. Johnson, <i>The Writings of the New Testament</i> , ed. rev. (Minneapolis: Fortress, 1999)
<i>JPTSS</i>	Journal of Pentecostal Theology Supplement Series
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jülicher	Adolf Jülicher, <i>An introduction to the New Testament</i> (London: Smith, Elder, 1904)
KBW	Katholisches Bibelwerk
KEK	Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KJV	King James Version
Klijn	A. F. J. Klijn, <i>An Introduction to the New Testament</i> , ed. rev. (Leiden: Brill, 1967)
Kümmel	Werner Georg Kümmel, <i>Introduction to the New Testament</i> (Nashville: Abingdon, 1975)
Lake	Kirsopp Lake și Silva Lake, <i>An Introduction to the New Testament</i> (London: Christophus, 1938)
LCL	Loeb Classical Library
LEC	Library of Early Christianity
<i>LLC</i>	<i>Literary and Linguistic Computing</i>

<i>LuovStud</i>	<i>Louvain Studies</i>
LSJ	Henry George Liddel, Robert Scott și Henry Stuart Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> , ediția a IX-a, (Oxford: Clarendon, 1940)
<i>LW</i>	<i>Luther's Works</i>
LXX	Septuagint
McDonald / Porter	Lee Martin McDonald și Stanley E. Porter, <i>Early Christianity and its Sacred Literature</i> (Peabody: Hendrickson, 2000)
McNeile	A. H. McNeile, <i>An Introduction to the Study of the New Testament</i> , ediția a II-a, revizuită de C. S. C. Williams (Oxford, Clarendon, 1953)
Martin	Ralph P. Martin, <i>New Testament Foundations: A Guide for Christian Students</i> , vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1975-1978)
Marxsen	Willi Marxsen, <i>Introduction to the New Testament</i> (Philadelphia: Fortress, 1968)
Metzger	Bruce M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> (London: UBS, 1971)
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
Moffatt	James Moffatt, <i>An Introduction to the Literature of the New Testament</i> , ed. rev. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1918)
Moule	C. F. D. Moule, <i>The Birth of the New Testament</i> , ediția a III-a (San Francisco: Harper & Row, 1981)
MS(S)	manuscript(s)
NA26	Nestle-Aland Greek New Testament, ediția a XXVI-a
NA27	Nestle-Aland Greek New Testament, ediția a XXVII-a
NABPRDS	The National Association of Baptist Professors of Religion Dissertation Series
NAC	New American Commentary
<i>NAG</i>	<i>Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse</i>
NCB	New Century Bible
NCBC	New Cambridge Bible Commentaries
NClarB	New Clarendon Bible
NEB	New English Bible
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>NewDocs</i>	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i>

NIBC	New International Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NIVAC	New International Version Application Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
<i>NPNF2</i>	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , ed. Philip Schaff și Henry Wace, ser. 2, vol. 14 (republicat, Grand Rapids, Eerdmans, 1975)
NRSV	New Revised Standard Version
<i>NRT</i>	<i>La Nouvelle Revue Théologique</i>
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTC	New Testament Commentary
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTG	New Testament Guides
NTL	New Testament Library
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology (series from Cambridge University Press)
<i>ÖstK</i>	<i>Östkirchliche Studien</i>
Penguin	Penguin New Testament Commentaries
Perrin / Duling	Norman Perrin și Dennis C. Duling, <i>The New Testament: An Introduction</i> , ediția a II-a; ed. Robert Fern (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1982)
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (Migne)
PNTC	Pillar New Testament Commentaries
Rearidings	Rearidings: A New Biblical Commentaries
<i>RevBib</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
Robert / Feuillet	A. Robert și A. Feuillet, eds., <i>Introduction to the New Testament</i> (New York: Desclée, 1965)
RSV	Revised Standard Version
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
RVV	Religionsversuche und Vorarbeiten
SacPag	Sacra Pagina

<i>SBET</i>	<i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i>
SBG	Studies in Biblical Greek
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
Schürer	E. Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> , vol. 3, ed. nouă, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-1987)
SD	Studies and Documents
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
SIL	Summer Institute of Linguistics
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SN	Studia Neotestamentica
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament and Its World
SP	Scholars Press
SPB	Studia Postbiblica
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion = Sciences religieuses</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
<i>SWJT</i>	<i>Southwest Journal of Theology</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>Theol</i>	<i>Theology</i>
THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
<i>ThR</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TNIV	Today's New International Version
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary
<i>Trinj</i>	<i>Trinity Journal</i>
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
<i>TSK</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TU	Texte und Untersuchungen
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
UBS	United Bible Societies

UBSMS	United Bible Societies Monograph Series
UPA	University Press of America
van Unnik	W. C. van Unnik, <i>The New Testament</i> (London: Collins, 1964)
<i>Wars</i>	Josephus, <i>History of the Jewish War</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
WdF	Wege der Forschung
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Weiss	Bernhard Weiss, <i>A Manual of Introduction to the New Testament</i> , 2 vol. (New York: Funk & Wagnalls, n.d.)
WH	B. F. Westcott și F. J. A. Hort, <i>The New Testament in the Original Greek</i> (London: Macmillan, 1881)
Wikenhauser	Alfred Wikenhauser și Josef Schmid, <i>Einleitung in das Neue Testament</i> , ed. a VI-a (Freiburg: Herder, 1973)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zahn	Theodore B. Zahn, <i>Introduction to the New Testament</i> , 3 vol. (Edinburgh: T.&T. Clark, 1909)
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## ABREVIERI ȘI TRADUCERI ALE LUCRĂRILOR UNORA DINTRE PĂRINȚII BISERICEȘTI

### Chrysostom

*Hom. in Matt. Homilies in St. Matthew*

### Clement Alexandrinul

*Quis div.*                      *Quis dives salvetur (Cine este bogatul care va fi mântuit?)*

*Strom.*                          *Stromateis (Colecții)*

### Epifanie

*Haer.*                          *Panarion Haereses (Cutia medicală de erezii)*

**Eusebiu**

*H.E.*            *Historia Ecclesiastica (Istoria Bisericii)*

**Ignație al Antiohiei**

*Eph.*            *Pros Ephesious (Scrisoare către Efes)*  
*Magn.*        *Magnesieusin (Scrisoare către Magnesia)*  
*Phil.*         *Philadelphousin (Scrisoare către Philadelphia)*  
*Rom.*         *Pros Romaious (Scrisoare către Roma)*  
*Smyr.*        *Smyrnaiois (Scrisoare către Smyrna)*  
*Trall.*        *Trallianois (Scrisoare către Tralles)*

**Irineu**

*Adv. Haer.*    *Adversus Haereses (Împotriva Ereziilor)*

**Ieronim**

*De vir. ill.*    *De viris illustribus (Despre oameni iluștri)*

**Iustin Martirul**

*Apol.*           *Apologia*  
*Dial.*           *Dialogue with Trypho*

**Origen**

*Comm. on Matt.*    *Commentary on Matthew*  
*Comm. on John*    *Commentary on John*

**Papias**

*Logion Kyriakon Exegesis (Greacă)*  
*Exegesis of the Dominical Logia (Latină)*  
*(Expunere asupra Prorociei Domnului)*

**Policarp**

*Phil.*            *Epistle to the Philippians*

**Tertulian**

*Adv. Marc.*    *Adversus Marcion (Împotriva lui Marcion)*

**Victorinus**

*Apoc.*           *Commentary on the Apocalypse*

## CU GÂNDUL LA STUDIUL NOULUI TESTAMENT

Oamenii au început să citească și să studieze Noul Testament încă de la începutul existenței documentelor sale. Chiar înainte de a fi fost scrise toate cele 27 de cărți canonice ale Noului Testament, unii și-au dat seama că interpretarea documentelor existente nu era o sarcină tocmai ușoară (vezi comentariul făcut asupra lui 2 Petru 3:15-16 referitor la Pavel). Cele două milenii care au trecut, ca să nu mai menționăm schimbările de natură lingvistică, culturală și istorică, nu au ușurat cu nimic această sarcină. Abundența de comentarii, studii și eseuri de-a lungul secolelor, toate concepute să lămurească – sau în unele cazuri să deruteze – documentele Noului Testament, face din această sarcină o îndeletnicire ușoară și dificilă în același timp. Ea este ușoară pentru că există o serie de ghiduri de studiu ajutătoare și stimulatoare; este mai anevoioasă deoarece volumul de material, fără să ținem cont de natura sa variată și, în mod frecvent, conținutul lui contradictoriu, este extrem de intimidator pentru studentul care începe să studieze Noul Testament.

Acest capitol încearcă să pătrundă mai profund în istoria unor personalități, mișcări, subiecte și abordări care au conturat studiul Noului Testament. Studentul care își propune să înțeleagă abordările contemporane în studiul Noului Testament se confruntă în mod inevitabil și imediat cu o varietate copleșitoare de noi discipline (de exemplu: critica textuală, critica istorică, hermeneutica), cu o terminologie a noilor instrumente de studiu (de exemplu: critica formală, critica redacțională, analiza discursului, interpretări postmoderne) și personalități predominante (de exemplu: F. C. Baur, J. B. Lightfoot, E. P. Sanders). Studenții cu puțină imaginație își vor da seama imediat că este imposibil să ajungă în posesia sularilor Noului Testament așa cum au ieșit ele din mâna unor apostoli; la îndemâna lor stau documente sub formă de coli, tipărite și probabil traduse. În plus, textul este ceea ce atât credincioșii, cât și necredincioșii l-au studiat timp de două milenii.

Așadar, în acest moment scopul nostru este să asigurăm un cadru suficient de bun pentru ca restul volumului de față, și multe alte cărți despre Noul Testament, să vi se pară mai ușor de înțeles.

## TRANSMITEREA TEXTULUI

La începutul evangheliei sale, Luca arată că „mulți alții” s-au apucat să scrie istorisiri despre Isus (Luca 1:1-4). Cu toate că unii teologi au argumentat că a trecut o lungă perioadă de tradiții orale până când s-a ajuns să se scrie ceva despre Isus sau despre Biserica primară, există dovezi împotriva acestui argument: lumea în care s-a născut Isus a fost foarte literată.<sup>1</sup> Dintr-o asemenea perspectivă, existența documentelor care formează canonul Noului Testament nu ne mai surprinde.

Aceste documente au fost scrise originar de mână pe suluri separate. Există dovezi suficient de clare că scrierea s-a făcut cu majuscule, fără spații între cuvinte și cu o punctuație redusă. Tehnica tiparului se afla încă la un mileniu și jumătate depărtare, de aceea copiile suplimentare erau făcute tot manual. În teorie, sarcina aceasta ar trebui să revină unor copiiști profesioniști: într-o încăpere destinată special pentru copierea manuscriselor, un individ citea la viteză de dictare, câțiva scribi așterneau în scris ceea ce se dicta și o altă persoană verifica fiecare copie comparând-o cu originalul, folosind adesea o cerneală de o culoare diferită pentru a face corecturile. Acest gen de multiplicare profesională a copiilor era solicitantă și prin urmare costisitoare. Cele mai multe dintre copiile timpurii ale documentelor Noului Testament au fost făcute fără îndoială de laici nerăbdători să obțină o altă scrisoare a lui Pavel sau o altă relatare despre viața, lucrarea, moartea și învierea lui Isus. Din această cauză, prețul scădea: creștinii își dedicau timpul pentru a-și face propriile copii, și în felul acesta nu mai erau nevoiți să plătească sume mari de bani scribilor profesioniști. Pe de altă parte, copia particulară făcută de un laic dornic și bine intenționat ar fi putut conține mai multe greșeli de transcriere decât cele care se găseau în copiile făcute și verificate într-o încăpere destinată copierii manuscriselor.

În capitolul final al acestei cărți se discută pe scurt modul în care a fost alcătuit canonul Noului Testament. Pentru moment este suficient să observăm că, pe măsură ce numărul copiilor documentelor Noului Testament a crescut, s-au introdus foarte repede trei schimbări de formă. În primul rând, sulul de carte a început să fie înlocuit de codex, adică o carte legată mai

<sup>1</sup> Vezi în mod deosebit Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

mult sau mai puțin ca o carte din zilele noastre, care permitea cititorilor să caute foarte rapid anumite pasaje, fără să fie obligați să desfacă un sul pe o lungime foarte mare. În al doilea rând, majusculele (specialiștii le numesc „unciale”) au început să fie înlocuite (deși nu în mod exclusiv) de o scriere cursivă mult mai neîngrijită, dar realizată mult mai repede. Și, în al treilea rând, deoarece Biserica primară, chiar și în Imperiul Roman, era alcătuită din grupuri diverse, n-a trecut mult timp până când Noul Testament, de fapt întreaga Biblie, a fost tradusă în alte limbi. Aceste „versiuni” ale Bibliiei (cum sunt numite traducерile) s-au deosebit mult în calitate.<sup>2</sup> În vremea respectivă nu exista legea copyright și nici edituri centrale, așa că foarte curând au apărut nenumărate versiuni latine, siriace și altele, în măsura în care persoane individuale și biserici locale au produs ceea ce li s-a părut necesar propriei lor congregații.

În zilele noastre, tipografiile pot produce mii de copii *identice*. Dar când fiecare copie este scrisă cu mâna, dacă lucrarea are o dimensiune substanțială, fiecare copie va fi deosebită de cealaltă din cauză că greșelile accidentale introduse prin copiere succesivă nu se vor produce în același loc. Provocarea de a produce o copie care să fie perfect fidelă originalului se multiplică în scurt timp. Un credincios care face o copie a copiei la o dată mai târzie identifică ceea ce el consideră a fi greșeli în manuscrisul făcut înainte de el și le corectează în noua lui copie. Din nefericire însă, e posibil ca unele lucruri pe care el le-a *considerat* greșeli să apară în original. De exemplu, este bine știut că în cartea Apocalipsa există multe anomalii gramaticale. Motivul este disputat; există trei teorii majore și alte câteva minore. Este posibil ca un copist dintr-o perioadă mai târzie să fi crezut că anumiți copiiști dinaintea lui au introdus greșeli pe care acesta din urmă le-a „corectat” într-o gramatică „corectă” – în felul acesta introducând alte greșeli.

Alte două „accidente” istorice și geografice au contribuit la determinarea cantității de material care ne-a fost transmis. În primul rând, așa cum Imperiul Roman s-a împărțit în partea de Răsărit și cea de Apus (generată de hotărârea împăratului Constantin care a dorit să stabilească o capitală răsăriteană cu sediul la Constantinopol), tot așa s-a întâmplat și cu Biserica. În țările din Apus, deoarece limba oficială a Romei era greaca, iar cu timpul s-a încercat îndepărtarea acestei limbi considerate *lingua franca*, foarte curând în biserică a predominat limba latină. Inițial, au existat multe versiuni latine, dar spre sfârșitul secolului al IV-lea, Damasus, episcop al Romei, l-a însărcinat pe Jerom să pregătească o versiune latină oficială care urma

<sup>2</sup> Cel mai bun studiu în acest sens este cel al lui Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

să fie larg răspândită și uneori chiar impusă în bisericile din Apus. Această versiune latină, revizuită de mai multe ori, a devenit cunoscută sub numele de Vulgata și a fost versiunea predominantă din Apus timp de un mileniu.

În schimb, în țările din Răsărit a dominat limba greacă, și aceste ținuturi au devenit în cele din urmă Imperiul Bizantin. În mod inevitabil, manuscrisele grecești au fost folosite și copiate mult mai des sub această moștenire lingvistică decât erau folosite în Apus, până când Constantinopolul a căzut în mâinile turcilor musulmani în anul 1453. În vremea aceea au fugit în Apus mulți teologi răsăriteni, ducând cu ei manuscrisele grecești – o evoluție care a ajutat atât la pregătirea Reformei, cât și a Renașterii.

*Există aproximativ cinci mii de manuscrise sau părți din manuscrise (unele dintre ele simple fragmente) ale întregului Nou Testament în limba greacă sau doar ale unei părți din acesta.*

În al doilea rând, materialul pe care erau scrise aceste cărți (echivalentul hârtiei de astăzi) se deteriora în unele climate mult mai repede decât în alte părți. Cărțile cele mai scumpe erau scrise pe *pergament*, piele de animal tratată. Pergamentul de calitate superioară era numit *vellum*. Adeseori, cărțile erau făcute din *papyrus*, o plantă care crește din abundență în delta Nilului. Papyrusul are consistența tulpinii de țelină sau rubarbă. Se puteau

desprinde de pe aceste plante fâșii lungi care erau apoi presate una în continuarea celeilalte pentru a forma coli de papyrus. Cu toate că pergamentul este mult mai rezistent ca papyrusul, ambele materiale sunt organice și de aceea ușor alterabile, în special atunci când atmosfera este încărcată de umezeală. Prin urmare, nu e surprinzător că cele mai bune exemplare de manuscrise antice provin din nisipurile fierbinți și uscate ale Egiptului.

Prin urmare, ce fel de dovezi textuale s-au transmis până în zilele noastre? Există aproximativ cinci mii de manuscrise sau părți din manuscrise (unele dintre ele simple fragmente) ale întregului Nou Testament în limba greacă sau doar ale unei părți din acesta și aproximativ opt mii de manuscrise sau părți din manuscrise ale versiunilor. Toate aceste dovezi pot fi clasificate în mai multe feluri. De exemplu, cineva le poate clasifica pe categorii de material scris (pergament sau papyrus). Mai important, manuscrisele *unciale* ale Noului Testament în greacă (cele scrise cu litere majuscule) sunt mai puțin de trei sute, în timp ce există aproximativ trei mii de *minuscule* (manuscrise care nu sunt scrise cu majuscule). În plus, există peste două mii de *citiri* – cărți bisericești care conțin selecții din textul biblic pentru a fi citite în mai multe zile ale anului eclesiastic.

Alte surse includ citate din Biblie introduse în scrierile părinților Bise-

ricii primare și scurte pasaje din scrierile Noului Testament pe tăblițe de lut numite *ostraca* (tăblițe de lut folosite de oamenii săraci ca materiale de scriere) și amulete<sup>3</sup>, care pot fi datate între secolele al IV-lea și al XIII-lea. Cu toate că cea mai mare parte din acest material provine din perioada de o mie de ani dintre anii 500 d.Cr și 1500, cele mai timpurii fragmente provin din prima jumătate a secolului al II-lea.

Este important de observat că, dintre toate lucrările care ne-au fost transmise din perioada lumii antice, Noul Testament este cel mai amplu atestat în dovezi textuale. De exemplu, pentru primele șase Cărți ale *Analelor*, scrise de renumitul istoric roman Tacit, nu există decât un singur manuscris care datează din secolul al IX-lea. Lucrările lui Euripide, care atestă cel mai bine tragediile grecești, sunt păstrate în 54 de papirusuri și în 276 de manuscrise pe pergament, cele din urmă provenind aproape în totalitate din perioada bizantină. Istoria Romei de Velleius Paterculus ne-a fost transmisă într-un singur manuscris incomplet care s-a pierdut în secolul al XVII-lea, când a fost făcută o copie a acestuia. În comparație, bogăția și gama largă de material care sprijină Noul Testament în limba greacă este copleșitoare. Tiparnița a făcut ca manuscrisele copiate cu mâna să fie complet eliminate. Prima ediție tipărită a Noului Testament în limba greacă a apărut la data de 10 ianuarie 1514. Această ediție a fost volumul 5 al unei Biblii poliglote, comandată de Cardinalul primat al Spaniei, Francisco Ximenes de Cisneros (1437-1517). Tipărită în orașul Alcalá numit în latină Complutum, lucrarea a ajuns să fie cunoscută sub numele de Biblia Complutensiană Poliglotă. Volumul 5 cuprindea totodată și primul glosar grecesc tipărit, precursorul nenumăratelor lexicoane care au fost publicate începând cu acea dată.<sup>4</sup> Cu toate că Biblia Complutensiană conținea primul Nou Testament în limba greacă *tipărit* vreodată, ea nu a fost prima care să fi fost *publicată* (adică tipărită și introdusă pe piață). Această privilegii a revenit ediției pregătite de Desideriu Erasm (1469-1536), un om de știință olandez din Rotterdam. Erasm a reușit să finalizeze respectiva ediție și să o publice în 1516. Volumul, în care s-au strecurat sute de greșeli tipografice, s-a bazat în primul

<sup>3</sup> Amuletele sunt talismane purtate deseori în jurul gâtului pentru a îndepărta duhurile rele. Unele amulete erau simple pietre „magice” sau obiecte asemănătoare, dar altele luau forma unor enunțuri sau citate îndrăgite scrise pe papirus, vellum, cioburi de lut sau lemn. Acolo unde superstiția se suprapunea cu credința creștină, în mod inevitabil, unele dintre aceste citate erau biblice. Evident că nici ostraca și nici amuletele nu pot asigura dovezi pentru pasaje mai mari.

<sup>4</sup> Pentru o lectură suplimentară, vezi John A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, SBG 8 (New York: Peter Lang, 2003).

rând pe două manuscrise inferioare din secolul al XII-lea păstrate într-o mănăstire din Basle.

Erasm a continuat să pregătească ediții noi în care s-au corectat multe dintre greșelile tipografice anterioare, ediții care s-au bazat pe mai multe manuscrise grecești. Cel mai bun dintre acestea a fost un minuscul din secolul al X-lea. Acesta a fost mai bun decât celelalte manuscrise folosite de el, fiind o copie a unui uncial timpuriu, dar din cauză că se deosebea destul de mult de celelalte manuscrise din posesia lui, Erasm nu s-a bazat pe el foarte mult. Ce-a de-a patra ediție finală (1527) a fost pregătită după ce Erasm a consultat Biblia Complutensiană. Aceasta este formată pe trei coloane: în limba greacă, în Vulgata și propria traducere a lui Erasm în latină. Cea de-a cincea ediție a sa (1535) abandona versiunea Vulgata, dar în ceea ce privește textul grecesc, în mare parte ea nu s-a deosebit de ce-a de-a patra ediție a lui.

Toate edițiile timpurii ale Noului Testament în limba greacă au fost copii sau adaptări ale lucrării lui Erasm . Robert Estienne (al cărui ultim nume apare deseori în forma latinizată, Stephanus) a publicat patru astfel de ediții ale Noului Testament în limba greacă, trei la Paris (1546, 1549, și 1550), iar ultima la Geneva (1551), unde și-a petrecut ultimii săi ani în calitate de protestant. Primele două ediții ale sale au fost un amestec de ediții erasmieni și complutensiene; cea de-a treia ediție a lui (1550) s-a asemănat mai mult cu edițiile a patra și a cincea a lui Erasm și a inclus, pentru prima dată, un *aparatus criticus*, lecturi alternative, tipărite pe marginile interioare, ale celor paisprezece manuscrise grecești care au format baza lui de lucru, la care s-au adăugat lecturi din Poliglotul Complutensian.<sup>5</sup> Cea de-a treia ediție a fost destinată să exercite o influență uluitoare. În anul 1553 aceasta a fost retipărită de Jean Crispin în Geneva, care a introdus numai câteva schimbări în textul grecesc. Théodore de Bèze (Beza), succesorul lui Calvin în Geneva, a publicat nouă ediții ale Noului Testament în limba greacă. Aceste ediții cuprindeau câteva dovezi textuale noi, colaționate de Beza însuși, dar ele sunt foarte asemănătoare cu edițiile a treia și a patra a lui Stephanus. Traducătorii versiunii King James (1611) s-au bazat foarte mult pe edițiile lui Beza din perioada 1588-1589 și 1598.

Ulterior, în anul 1624, frații Bonaventure și Abraham Elzevir au publicat la Leiden o ediție completă a Noului Testament în limba greacă preluată în mare parte din ediția lui Beza din 1565. Cea de-a doua ediție a fraților Elzevir, datată 1633, se laudă (ceea ce în zilele noastre s-ar numi un spot

<sup>5</sup> Unul dintre cele 14 manuscrise a fost Codex Bezae, recunoscut în prezent ca fiind mărturia principală pentru Textul Apusean.

publicitar) cu faptul că cititorul are în sfârșit la îndemână „*textul* care acum este *primit* de toți, în care nu oferim alterat sau corupt”: cuvintele subliniate provin din latinescul *textus receptus*, referindu-se la un text acceptat de toată lumea și devenit astfel text standard. Acesta este așa numitul „text primit” care, mai mult sau mai puțin, a stat în spatele tuturor traducerilor Bibliei în limba engleză până în anul 1881. Această tradiție textuală se bazează pe ceea ce în vremea respectivă se constituia doar într-un număr redus de manuscrise minuscule, în mare parte dintr-o perioadă târzie.

Secolele care au urmat au scos la lumină o cantitate vastă de dovadă textuală menționată deja pe scurt. Slujba criticului textual este să cearnă această dovadă și să caute indicii în încercarea de a descoperi care variantă este cea mai apropiată de originalul pe care, desigur, nu îl deține.<sup>6</sup> Criticii textuali au organizat această vastă dovadă de manuscris în *tipuri de text*: modele de lecturi despre care s-a crezut că reflectă tradiția textuală a unei anumite locații. Inevitabil, dacă un manuscris a fost transportat într-un alt loc și s-a făcut o copie folosindu-se atât manuscrisul transportat, cât și manuscrisele din regiunea în care s-a transportat, a fost posibil să se genereze o copie cu „tipuri amestecate”. Un grup mic de manuscrise cu afinități și mai puternice, de obicei o dovadă în favoarea unui împrumut direct, este numit uneori o *familie*.

Ca disciplină, critica textuală a început cu lucrarea lui Richard Simon, un preot francez care a studiat și a scris la sfârșitul secolului al XVII-lea. Mai apoi, în anul 1707, John Mill, un teolog anglican, a finalizat, cu două săptămâni înainte de moartea sa, o frumoasă ediție a Testamentului grecesc, produsul unor decenii de lucru (a cărui parte finală a fost îmbogățită datorită scrierilor lui Richard Simon). Acesta a reprodus neschimbat „textul primit”, dar aparatul, care ocupa mai mult spațiu pe fiecare pagină decât textul propriu-zis, includea nu numai pasaje paralele, ci și variante ale manuscriselor disponibile, versiuni și ediții tipărite. Această ediție includea și rezumate ale tuturor informațiilor cunoscute despre originea și descendența textuală a fiecărei cărți din canonul Noului Testament, precum și descrieri

---

<sup>6</sup> Un număr mic de critici textuali argumentează că preocuparea față de găsirea originalului reprezintă un exercițiu inutil: exemplu, D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Tradiția manuscriselor este atât de fluidă, afirmă ei, încât încercarea de a descoperi originalul este inutilă. Mai rău, acest lucru ne distrage atenția de la studierea lucrurilor pe care ni le spun diferite tradiții textuale despre ceea ce a gândit Biserica în diferite perioade de timp și locuri. Parker nu numai că supraaccentuează libertatea tradiției textuale, dar eșuează în a reflecta asupra semnificației faptului că pentru fiecare carte *a existat* un original. Faptul că nu putem reproduce acest original cu o certitudine desăvârșită pentru fiecare cuvânt nu viciază realitatea că această acțiune are valoare și că scopul ei este, nu în mică măsură, realizabil.

ale tuturor manuscriselor Noului Testament cunoscute în vremea aceea ca fiind dispărute, la care se adăugau comentariile asupra tuturor traducerilor.

În anumite privințe însă, figura centrală reprezentativă pentru critica textuală este Johann Albrecht Bengel, un pietist șvab. Ediția realizată de el a Noului Testament în limba greacă, publicată în anul 1734, a oferit nu numai un text care se deosebea în nenumărate pasaje de „textul primit” (cu toate că cele mai multe schimbări au fost lipsite de importanță), ci și un „aparat critic” substanțial. În această lucrare, Bengel prezenta cele mai importante variante textuale în cinci grupe, pornind de la importanța lor (aceasta a fost o practică ce nu s-a deosebit de cea care a urmat în anumite ediții ale Testamentului grecesc din zilele noastre). Modul său de a evalua ceea ce i s-a părut a fi foarte probabil original corespunde într-o mare măsură procedurilor similare întrebuițate în zilele noastre. Bengel a formulat reguli sau principii pe care și-a bazat deciziile și, într-o mare măsură, acestea s-au păstrat de-a lungul timpului.

De exemplu, Bengel a recunoscut că numărul de manuscrise care prezentau variante specifice erau de o importanță limitată. La urma urmei, manuscrisele cele mai multe s-ar putea să fie în mare măsură târzii sau să aparțină în exclusivitate unei anumite tradiții textuale. Este important de determinat *când* anume au fost scrise manuscrisele și câte tipuri de text sprijină o anumită lectură (în mod obișnuit reprezentând tradiții textuale din diferite părți ale lumii). Bengel a înțeles că întrebarea cea mai importantă pe care trebuie să și-o pună un critic de text este aceasta: care citire are șansa cea mai mare să le fi generat pe toate celelalte? În plus, dat fiind faptul că în general scribii au avut tendința să elimine dificultățile evidente, Bengel a formulat următoarea regulă: „Cea mai dificilă citire are prioritate în fața celei mai ușoare citiri” (*Proclivi scriptioni praestat ardua*).

E limpede că niciuna dintre aceste reguli nu este absolută. De la început trebuie făcută deosebire între erorile neintenționate ale copiștilor și schimbările făcute în mod intenționat. Schimbările făcute intenționat au fost de multe ori motivate de dorința de a „îmbunătăți” textul, presupunându-se că un scrib anterior a făcut o greșeală. Pe fondul acestei presupuneri, regula lui Bengel funcționează foarte bine: cea mai dificilă citire are șansa cea mai mare să fie mai originală. Dar acolo unde există o eroare neintenționată – de exemplu, locul în care scribul devine neatent și introduce din greșeală trei cuvinte dintr-un rând anterior, iar apoi își continuă scrierea – această regulă nu mai funcționează. „Citirea cea mai dificilă” este aceea cu inserția inexplicabilă, dar chiar dacă este mai dificilă, aceasta nu este și cea mai originală. Complexitatea sarcinii criticii textuale poate fi însușită numai de erudiți

care au petrecut o perioadă foarte lungă de timp lucrând cu manuscrise, devenind extrem de familiarizați cu scrierile, cu corectarea greșelilor și tendințele individuale ale manuscriselor. Disciplina aceasta nu este nici pe departe una mecanică. Ea pretinde o cunoaștere vastă, dar și o judecată sănătoasă.<sup>7</sup>

Specifice acestor argumente și dezvoltate în mod progresiv în timpul următorului secol sunt două distincții. În primul rând, trebuie să se facă deosebire între dovada externă (care sunt manuscrisele ce sprijină anumite lecturi) și dovada internă (care sunt argumentele aflate în text ce pot fi selectate în apărarea unei anumite interpretări). În al doilea rând, în ceea ce privește dovada internă, criticii textuali au ajuns să facă deosebire între probabilitatea intrinsecă (ce este cel mai probabil să fi scris autorul, judecând după tendințele sale remarcate) și probabilitatea de transcriere (ce e probabil să fi ales copiiștii, fie într-o schimbare intenționată, fie în una neintenționată).

Această scurtă prezentare referitoare la nașterea criticii textuale nu reușește să facă dreptate unui șir neîntrerupt de erudiți care s-au aplecat cu sârguință asupra unor texte specifice, o mână de minți luminate – de exemplu: Brian Walton (1600-1661), Richard Bentley (1662-1742), Johann Jakob Wettstein (1693-1754), Edward Harwood (1729-1794), Johann Jakob Griesbach (1745-1812), Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf (1815-1874), precum și lucrarea în colaborare a lui Brooke Foss Westcott (1825-1901) și Fenton John Anthony Hort (1828-1892). În zilele noastre, cel mai important centru de analiză critică a textului Noului Testament, atât pentru înțelegerea bazei de date, cât și pentru cantitatea copleșitoare de texte transformate în format digital, este Institut für Text Forschung din Münster.

Majoritatea criticilor textuali contemporani se plasează într-o poziție numită *eclecticism*. Aceasta înseamnă pur și simplu că ei *aleg* (cuvântul în limba greacă pentru verbul „a alege” este *eklegomai*) varianta pe care o consideră cea mai potrivită după ce întreaga suită de dovezi, interne și externe, este evaluată cu atenție. Dar se identifică totodată alte două grupări minoritare. O grupare continuă să sprijine „textul primit”, dacă nu în forma publicată de frații Elzevir, atunci cel puțin sub forma „textului majoritar”, adică acele

<sup>7</sup> Cele mai izbutite introduceri în acest subiect continuă să fie lucrările lui Bruce Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, ed. a III-a ediție (Oxford: Oxford University Press, 1992), și Kurt Aland și Barbara Aland, *The Text of the New Testament: In Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, trad. Erroll F. Rhodes (Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1987). De multă vreme, studenții s-au bazat pe raționamentul prezentat într-o serie de articole din Bruce Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, ed. a II-a (London/New York: United Bible Societies, 1994).

variante care sunt sprijinite de cel mai mare număr de manuscrise.<sup>8</sup> Cealaltă grupare minoritară promovează așa-numitul *eclecticism radical*. Membrii acestui grup nu țin cont de dovada externă (ei nu cred că este important să se acorde atenție argumentelor prin care se încearcă a se arăta care manuscrise sau grupuri de manuscrise sprijină o anumită citire); întreaga lor atenție este îndreptată asupra dovezii interne.<sup>9</sup>

**Cea mai mare parte a Noului Testament în greacă are un fundament foarte puternic. Acolo unde rămân incertitudini, este important de precizat că acestea nu sunt în nicio situație de natură doctrinară.**

Indiferent care ar fi disputele, în zilele noastre cititorii credințioși devotați acestei discipline au la dispoziție informații detaliate și extrem de exacte în versiunile tipărite ale Noului Testament în limba greacă. Cea mai mare parte a Noului Testament în greacă are un fundament foarte puternic. Acolo unde rămân incertitudini, este important de precizat că acestea nu sunt în nicio situație de natură doctrinară. E posibil ca anumite variante textuale să determine pe unii să pună întrebarea dacă o anumită orientare doctrinară sau o dată istorică este sau nu sprijinită de un anumit pasaj, dar și în această situație există posibilitatea de a apela la pasaje paralele care au capacitatea să răspundă la modul general problemei, fie ea de natură doctrinară, fie de natură istorică. În ceea ce privește accesul la o gamă largă de dovezi textuale, datorită multelor descoperiri de manuscrise din secolele al XIX-lea și al XX-lea, ne aflăm într-o poziție mult mai bună decât s-a găsit

<sup>8</sup> Probabil că cea mai bună argumentare în apărarea acestui punct de vedere vine din partea lui Wilbur N. Pickering, *The Identity of the New Testament Text II*, ed. a III-a (Eugene: Wipf and Stock, 2003). Cea mai reușită analiză succintă a acestei poziții, făcută din punctul de vedere al eclecticismului de bază, este probabil cea a lui Kurt Aland, „The Text of the Church?” *TrinJ* 8 (1987): 131-144. Pentru analize mai populare, vezi D. A. Carson, *The King James Version Debate: A Plea for Realism* (Grand Rapids: Baker, 1979); James R. White, *The King James Only Controversy* (Minneapolis: Bethany House, 1995); Doug Kutilek, *J. Frank Norris and His Heirs: The Bible Translation Controversy* (Pasadena: Pilgrim, 1999).

<sup>9</sup> În anumite privințe, această mișcare se limitează la o critică susținută a punctelor slabe din eclecticism. Cea mai bună reprezentare a ei se găsește în lucrarea realizată de J. K. Elliott și cei mai buni studenți ai săi (iar anterior a venit din partea eseurilor de critică textuală scrise de G. D. Kilpatrick). Vezi, de exemplu J. K. Elliott, ed., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism: Collected Essays of J. D. Kilpatrick*, BETL 96 (Leuven: Leuven University Press, 1990); idem *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, EFN 3 (Córdoba: Ediciones el Almendro, 1992); Kent D. Clarke, *Textual Optimism: A Critique of the United Bible Societies' Greek New Testament*, JSNTSup 138 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997). Cel mai bun răspuns dat eclecticismului radical ca mișcare (și nu fiecărei critici specifice pe care o oferă mișcarea) este oferit prin descrierea scopurilor și a metodelor criticii textuale de bază, prezentată în textele standard enumerate mai sus în n. 7.

orice creștin de-a lungul a aproape 1900 de ani.<sup>10</sup> De asemenea, poate că, și merită să cugetăm la acest aspect, în suveranitatea lui Dumnezeu e chiar mai bine să nu avem originalele, pentru că aproape sigur le-am fi tratat cu o reverență idolatră concentrându-ne mai mult asupra aspectului artistic decât asupra mesajului transmis de manuscrisul respectiv.

## TRADIȚII INTERPRETATIVE SUSȚINUTE DE-A LUNGUL TIMPULUI

Unul dintre pericolele perene în rândul celor care studiază astăzi Noul Testament este acela de a trece cu vederea istoria din ultimi două mii de ani a dezbaterii și interpretării acestor 27 de cărți. Constrângerea de a fi la zi cu voluminoasa literatură contemporană, la care se adaugă boala endemică a culturii occidentale a secolului al XXI-lea de a venera ceea ce este inovator, ba chiar ciudat, și suspiciunea față de ceea ce este tradițional conspiră să ne orbească să nu vedem legăturile pe care le avem cu douăzeci de secole de cititori creștini. În plus, atât erudiții conservatori, cât și cei liberali sunt înclinați, din diferite motive, să se concentreze doar asupra ultimelor secole. Din partea conservatoare, mulți (și nu puțini evanghelici) sunt uneori ispitiți să creadă că gândirea teologică serioasă a început odată cu Reforma și că, din moment ce realizează un studiu exegetic atent, nu există prea multe de învățat de la teologia istorică. Din partea liberală, mulți tratează perioada premergătoare Iluminismului ca pe o mlaștină a superstițiilor și interpretării neștiințifice, abandonate în sfârșit în mod categoric în favoarea cunoștințelor mult mai vaste pe care le deținem în prezent.<sup>11</sup>

Evident, o secțiune scurtă din capitolul unei cărți nu poate pretinde să apere această lungă tradiție. Ceea ce urmează nu se dorește a fi un catalog

<sup>10</sup> Poziția susținută de Parker, *The Living Text of the Gospels* – că critica textuală nu este preocupată să se apropie cât mai mult posibil de textul original, ci este doar un simplu exercițiu hermeneutic – e de-a dreptul nefavorabilă. Vezi recenzia extrem de directă făcută de Moisés Silva în *WTJ* 62 (2000): 295-302.

<sup>11</sup> De ex., W. G. Kümmel *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972), 13: „Este imposibil să vorbești despre un punct de vedere științific cu privire la Noul Testament până când Noul Testament nu devine un corp de literatură care să facă obiectul unei investigații științifice independente și a cărui preocupare să fie și una istorică, o colecție de scrieri care să poată fi luată în studiu separat de Vechiul Testament și fără să sufere influențe ce țin de dogmă sau mărturisire de credință. Din moment ce un asemenea punct de vedere a început să prevaleze numai în secolul al XVIII-lea, discuțiile anterioare pe marginea Noului Testament pot fi considerate doar o preistorie a științei Noului Testament.” Este puțin probabil ca cineva cunoscător al realității inevitabile a erei postmodernismului că *toți* interpreții își imprimă convingerile asupra textului să mai poată afirma același lucru în zilele noastre.

comprehensiv al progreselor din domeniul interpretării înregistrate de-a lungul unui mileniu și jumătate, ci doar un sumar extrem de selectiv în care vom prezenta un număr mic de oameni și mișcări importante care s-au dovedit a avea o influență în interpretarea Noului Testament și vom arăta totodată impactul pe care l-au avut documentele Noului Testament de-a lungul istoriei.

1. Una dintre cele mai importante realizări a fost organizarea documentelor Noului Testament în grupe de documente (se pune întrebarea dacă scrierile pauline, sau numai câteva dintre ele, au circulat vreodată împreună? C.f. 2 Petru 3:15-16) și în canonul Noului Testament. Câțiva dintre pașii făcuți în acel proces sunt enumerați în ultimul capitol al acestei cărți și, ca atare, nu mai este necesar să-i prezentăm aici. Se cuvine să menționăm însă că dezbaterile din primele secole ale Bisericii în încercarea de a afla ce anume trebuia inclus în canon au avut în vedere probleme care încă sunt abordate în orice introducere competentă în Noul Testament. De exemplu, părinții Bisericii au refuzat să accepte în canon orice carte pe care au considerat-o *pseudonymous* (ex. care lăsa impresia că ar fi fost scrisă de Pavel, deși în realitate nu el a fost autorul ei), refuz care a generat discuții legate de paternitatea cărților. Pe scurt, de la început interesul Bisericii s-a concentrat nu doar asupra problemelor de interpretare, ci și asupra problemelor tehnice legate de „introducere”.

2. Încă de la începuturile sale, creștinismul a fost nevoit să se definească, cel puțin în prima parte, având în vedere formele variate de iudaism prevalente în primul secol. Așa cum mișcarea mondială pe care astăzi o numim „creștinism” are o diversitate de forme și preocupări, pe care unii participanți la această mișcare le consideră creștine doar într-o mică măsură, tot așa iudaismul primului secol a fost extrem de diversificat, iar unele dintre formele sale au fost aprig condamnate de către alte ramificații ale acestuia, fiind considerate apostate. Ca atare, o discuție completă despre relațiile existente între creștinismul timpuriu și iudaism este una complexă.

Desigur, mulți dintre primii creștini au fost evrei. Pe măsură ce Bisericii i se adăuga un număr tot mai mare de Neamuri și în timp ce primii creștini înțelegeau tot mai clar ceea ce a realizat Dumnezeu prin moartea și învierea lui Isus Cristos, s-au născut inevitabil o serie de tensiuni între cei care se ocupau de aceste subiecte (vezi Faptele Apostolilor 15 și Galateni 2:11-14). Documentele Noului Testament înregistrează câteva dintre aceste progrese timpurii, când creștinii au ajuns să recunoască că, dacă Isus este singura bază a mântuirii, atunci anumite particularități intrinseci iudaismului, pre-

cum circumcizia sau elemente larg practicate în iudaism cum ar fi prohibițiile hranei kosher, nu mai puteau fi impuse credincioșilor. Mai mult, dacă jertfa lui Isus rezolva problema păcatului oamenilor, atunci jertfele de la templu nu mai puteau avea nicidecum același rol. În acest fel, creștinii au fost determinați să mediteze la relația pe care o aveau cu legământul mozaic. Dacă Domnul Isus a realizat începutul unui nou legământ în sângele Lui (Luca 22:20; 1 Corinteni 11:25; cf. 2 Corinteni 3:6; Ieremia 31:31-34), legământul mozaic trebuie considerat un legământ vechi (cf. 2 Corinteni 3:6; Evrei 8:13).

Asemenea reflecții, ce se regăsesc pe paginile Noului Testament, au dat naștere unor dezbateri neîncetate între evreii și creștinii din secolul al II-lea. Cea mai elocventă dintre acestea a ieșit de sub condeiul lui Iustin Martirul (c. 100-165) în cartea *Dialogue with Trypho* (*Dialog cu Tripo*). Această carte vorbește despre conversația avută de Iustin cu un învățat evreu pe nume Tripo și cu câțiva dintre prietenii lui. Dialogul ilustrează nu numai dorința lui Iustin de a-i câștiga pe evrei și pe Neamuri la Cristos, ci și modul în care un apologet creștin din secolul al II-lea interpretează Vechiul Testament în lumina Noului Testament, pentru a construi o teologie biblică completă.<sup>12</sup>

3. În același timp, primii creștini au reușit foarte repede să-i câștige pe cei dintre Neamuri la Cristos. Cartea Faptele Apostolilor relatează această expansiune, identificând Antiohia ca fiind orașul cu prima biserică puternică în sânul căreia exista o rasă mixtă de oameni și despre care avem informații substanțiale (Faptele Apostolilor 11:19-30; 13:1-3; 15:1-35). Pavel s-a văzut pe sine ca un apostol al Neamurilor (Galateni 2:7-10). El era capabil să-i evanghelizeze pe evrei și pe oamenii de alte naționalități care participau la slujbele din sinagogile locale (vezi în mod special raportul despre evanghelizarea sa din sinagoga Antiohiei Pisidiei, Faptele Apostolilor 13:16-43), dar Pavel a fost în primul rând chemat să evanghelizeze neamurile păgâne, fie că a fost vorba de oameni obișnuiți din cetăți mici (Faptele Apostolilor 14:8-18), sau oameni sofisticăți de la orașe (Faptele Apostolilor 19), fie că a fost vorba de intelectuali (Faptele Apostolilor 17:16-34). În asemenea contexte, Pavel s-a confruntat inevitabil cu diferitele „filozofii”: în Faptele Apostoli-

<sup>12</sup> *Dialog cu Tripo* reprezintă foarte probabil un raport ulterior al discuțiilor avute de Iustin Martirul cu evreii. Nivelul și tonul acestuia sunt deosebit de elevate și obiective, spre deosebire de tratatele de mai târziu. Aproape fiecare scriitor creștin important din primele cinci secole a scris un tratat împotriva iudaismului sau a inclus argumente substanțiale de acest gen în alte lucrări, însă cei mai mulți erudiți concluzionează că acest tip de scriere a devenit genul literar folosit cu succes pentru a apăra unicitatea lui Cristos și a creștinismului. Vezi în special Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, the Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 1:15-16.

lor 17:18 sunt menționați epicurienii și stoicii, însă au existat multe alte curente filozofice. La vremea respectivă, prin cuvântul *filozofie* nu se înțelegea o disciplină ezoterică care-i alimenta pe cercetători cu doze substanțiale de scepticism fără un prea mare conținut constructiv. În lumea antică, filozofia se referea la ceea ce înțelegem noi astăzi prin „punct de vedere despre lume”. Dascălii se întreceau între ei să-și prezinte punctele de vedere despre lume, iar creștinii căutau cu toată stăruința să îi evanghelizeze pe cei care sprijineau aceste puncte de vedere păgâne despre lume.

Într-un anumit sens, lumea romană din primele trei secole ale erei creștine a fost foarte pluralistă. Pentru a păstra pacea în imperiu, actul de pângărire a unui templu – orice templu – era considerat de romani o greșeală vrednică de pedeapsa cu moartea. Dar pluralitatea religiilor și a punctelor de vedere despre lume era monolitică în cel puțin o singură privință: Aceste religii diverse au căzut de acord asupra faptului că la Dumnezeu se ajungea pe mai multe drumuri. În favoarea acestei idei existau argumente puternice pentru că ea reprezenta „o axiomă a culturii grecești care afirma despre cosmos că este un întreg (incluzându-i pe dumnezei), perfect și neschimbabil. Armonia sa era repetată la nesfârșit. Eroarea umană putea fi corectată prin educație”<sup>13</sup>. În consecință, cei mai mulți greci considerau că mișcarea creștină era în mod notoriu bigotă și îngustă. Astfel, păgânul Celsus a insistat asupra egalei validității a diverselor credințe și obiceiuri străvechi pentru a-l contrazice pe Origen care insista asupra superiorității unice a creștinismului. Porphyri a susținut următoarele: „Încă nu a fost stabilită nicio învățătură care să poată oferi o cale universală pentru eliberarea sufletului.”<sup>14</sup> Un alt erudit se exprimă în felul următor:

Toți criticii antici ai creștinismului au afirmat unanim că nu există un singur drum spre divin ... În Roma antică, ocazia care a generat discuții despre pluralismul religios nu a fost caleidoscopul practicilor și sentimentelor religioase; a fost succesul creștinismului, cât și aserțiunile sale despre Cristos și despre Israel ... Apelând la o istorie specifică ca sursă a cunoașterii lui Dumnezeu, gânditorii creștini au încălcat convențiile care au guvernat discuția teologică civilizată din Antichitate.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> E. A. Judge, „Ancient Contradictions in the Australian Soul”, *ISCAST Bulletin* 33 (Winter 2001): 8.

<sup>14</sup> Citat de Augustin, *City of God* 10.32.

<sup>15</sup> R. L. Wilken, „Religious Pluralism and Early Christian Thought”, în *Remembering the Christian Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 42-43.

Astfel, încă de la început creștinii și-au format o teologie proprie și au interpretat documentele lor cele mai sacre și cu autoritatea cea mai mare în contextul neînțelegerilor, a misiunii, a comunicării transculturale și a afirmațiilor ce se întreceau între ele.

4. În plus, chiar și în cadrul acestei noi mișcări și-au făcut apariția foarte curând mai multe poziții aberante, forțându-i pe liderii creștini să decidă care sunt variațiile minore vrednice de a fi condamnate și scoase în afara domeniului creștin, indiferent de ceea ce pretindeau susținătorii lor. Astfel, în unul dintre documentele cele mai timpurii ale Noului Testament, Pavel avertizează împotriva unei „alte evanghelii” care de fapt nu e în niciun caz evanghelie și apoi îi consideră „anatema” pe toți cei ce o dau ca învățătură (Galateni 1:6-9); pe de altă parte, în unul dintre cele mai târzii documente ale Noului Testament, Ioan descrie plecarea unora care au aparținut Bisericii, dar s-au îndepărtat de aceasta din cauza unor probleme de natură doctrinară și etică, fapt care dovedește, din pricina plecării lor, că aceștia n-au făcut parte niciodată din poporul lui Cristos – pentru că, dacă ar fi făcut parte, n-ar fi plecat (1 Ioan 2:19). Biserica primară era dispusă să excomunică nu doar pe cei care refuzau să renunțe la fapte imorale deosebit de grave (1 Corinteni 5:1-13), dar și pe cei considerați a fi hulitori (1 Timotei 1:20).

Cu toate că disputele doctrinare și etice au ajutat Biserica să-și clarifice de la început gândirea, foarte curând aceasta a fost atinsă de gnosticism, o mișcare mare și puternic sprijinită în mod cultural, încât s-a dovedit a fi o amenințare foarte mare. Primele ecouri ale acestei mișcări (unii erudiți le numesc „proto-gnostici”) au constituit o parte din contextul în care s-au scris câteva dintre documentele de mai târziu ale Noului Testament<sup>16</sup>, însă mișcarea aceasta a ajuns la apogeu în secolele al II-lea și al III-lea. Cea mai importantă sursă de documente gnostice apărute ca traduceri în limba engleză este cea oferită de Nag Hammadi.<sup>17</sup> Câteva ceasuri de lectură relaxată a acestor lucrări vor scoate la iveală o lume total diferită de aceea a Noului Testament. Documentele gnostice propun idei despre originile umane foarte îndepărtate de acelea pe care ni le prezintă Noul Testament sau întreaga Biblie. De obicei, materia este prezentată a fi intrinsec rea; mântuirea nu este asigurată printr-o moarte substitutivă sau o jertfă, ci prin cunoașterea propriei identități; iar ritualurile tainice sunt prezente din abundență.

În toate aceste domenii, așadar, apologeții creștini din secolele al II-lea și al III-lea s-au văzut nevoiți să cerceteze vremurile în care trăiau și să se folo-

<sup>16</sup> Vezi capitolul 23 despre epistolele iohanine.

<sup>17</sup> James A. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, ed. a III-a (San Francisco: Harper, 1990).

sească de Scripturile creștine pentru a combate ceea ce, dintr-o perspectivă ortodoxă, lua forma unor erezii intolerabile și periculoase. Probabil că cel mai cunoscut dintre apologeți a fost Irineu, episcop de Lyon, care a alcătuit un material de cinci volume dedicate depistării și înlăturării diferitelor forme de gnosticism. Cu toate că el a scris spre sfârșitul celui de al II-lea secol, în vremurile tinereții sale îl ascultase pe Policarp, care la rândul lui a fost un ucenic al lui Ioan.

Pentru scopurile noastre însă, importanța acestui subiect nu constă doar în interesul său intrinsec, ci și în două aspecte relaționate. Primul afirmă faptul că, sub influența lui Walter Bauer<sup>18</sup>, opinia generală a acelei vremi argumenta că în Biserica primară nu s-a făcut o distincție reală între ortodoxism și erzie. Acel creștinism timpuriu a fost suficient de robust și de cuprinzător ca să evite asemenea distincții, care mai târziu au căpătat niște dimensiuni negative, datorate mai mult faptului că acel „ortodoxism” a atras atenția împăratului Constantin și nu s-a marcat prin superioritatea intrinsecă prezentă în argumentele sale. Acest argument a fost respins de mai multe ori. Însuși Bauer s-a limitat în a examina numai textele de după secolul al II-lea. Pe lângă faptul că el a emis afirmații greșite cu privire la cel de-al doilea secol, Bauer a dat dovadă totodată de necuviință și prin faptul că pe cel de-al doilea secol îl numește secolul creștinismul *cel mai timpuriu*<sup>19</sup> – în timp ce dovezile analizate deja pe scurt demonstrează că până și în cele mai timpurii cărți ale Noului Testament, creștinii au manifestat dorința și au fost capabili să facă deosebire între învățătura adevărată și cea falsă.

A doua problemă de o anumită importanță o reprezintă *The Jesus Seminar* (Seminarul despre Isus) al cărui conținut, discutat în altă parte în această lucrare (vezi în special următorul capitol), a fost diseminat în mass-media. Cei mai mulți dintre erudiții care au legătură cu *The Jesus Seminar* nu numai că acceptă teza lui Bauer, ci merg până acolo încât argumentează că cea mai timpurie formă de învățătură creștină sprijină de fapt gnosticismul și adesea

<sup>18</sup> Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971 [orig. 1934]).

<sup>19</sup> La fel și I. Howard Marshall, a cărui lucrare atrage atenția în mod comic asupra acestui punct: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity,” *Themelios* 2/1 (1976): 5:14. Alte lucrări utile asupra acestui subiect îi include pe Daniel J. Harrington, „The Reception of Walter Bauer’s *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* During the Last Decade,” *HTR* 77 (1980): 289-299; Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City: Doubleday, 1984); Graham N. Stanton și Guy G. Stroumsa, eds., *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Craig L. Blomberg, „The New Testament Definition of Heresy (or When Do Jesus and the Apostles Really Get Mad?),” *JETS* 45 (2002):59-72, care, în ciuda titlului lung, este un studiu pătrunzător.

îl prezintă pe Isus ca fiind mai degrabă un predicator itinerant cinic. Istoricul Philip Jenkins recunoaște:

Problema acestor reconstrucții constă în sugestia că atât ortodoxismul, cât și gnosticismul sunt în egală măsură străvechi și afirmații valide despre creștinismul cel mai timpuriu, fapt care nu este adevărat. Ceea ce a devenit punctul de vedere ortodox are în mod clar rădăcini în primul secol și cu siguranță în cele mai timpurii apariții ale mișcării lui Isus; în contrast, toate sursele disponibile pentru punctul de vedere gnostic datează dintr-o perioadă mult mai târzie, iar această mișcare se evidențiază ca o reacție intenționată față de ortodoxie.<sup>20</sup>

5. Uneori, cercetătorii contemporani lasă să se înțeleagă faptul că gândirea „critică” autentică asupra Noului Testament are o proveniență relativ recentă. Ar fi însă mult mai corect să se spună că, în ultimele 20 de secole, cadrul din care a fost extrasă gândirea critică s-a modificat aproape în permanență, în general sub influența rezultatelor epistemologice și culturale ale vremii. De exemplu, creștinii n-au fost nevoiți să aștepte până în secolul al XVIII-lea pentru a putea studia relația dintre evanghelii. Încă în secolul al II-lea, Tatian (c. 110-172) a realizat *Diatessaron*, care în esență reprezintă o lucrare despre armonia existentă între cele patru evanghelii canonice. Lucrarea a servit Bisericii siriene drept ghid pentru liturghia acesteia până în secolul al V-lea.

6. Ar fi prea laborios să schițăm interpretarea Noului Testament făcută de fiecare mișcare sau teolog patristic important. La urma urmei, volumul de față nu se dorește a fi un tratat de istorie a Bisericii. Cu toate acestea, cei care cercetează astăzi Noul Testament este important să cunoască ce au studiat alții în domeniul Noului Testament, să simtă că fac parte din acel curent permanent de interpretare a Noului Testament și să-i cerceteze continuitățile, disputele și punctele de contact cu anumite evenimente și abordări interpretative.

La sfârșitul secolului al III-lea, două dintre cele mai influente centre de studiu asupra Bibliei se găseau la Alexandria și Antiohia. Școala Alexandrină a îmbrățișat cu entuziasm filozofia ca armă din arsenalul apologeticii creștine, în special filozofia care a rezultat de la Platon. Adeseori, recurgând la metode alegorice în exegeza lor, alexandrinii cochetau cu punctul de vedere despre trinitate care se apropia de triteism (credința în trei Dumnezei). În

<sup>20</sup> Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How The Search for Jesus Lost Its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 115-116.

contrast, *Școala Antiohiană* a favorizat o exegeză mult mai literară, rațională și istorică. Aceasta i-a făcut să insiste asupra faptului că unele părți din Scriptură au o valoare doctrinară și spirituală mai mare decât altele și să considere că nu era necesar să extragă această valoare din părțile secunde ale Scripturii prin apel la alegorie. În general, aceștia abordau subiectul despre cristologie începând cu adevărata umanitate a lui Cristos. Aripa mai radicală a antiohienilor era înclinată să-L vadă pe Cristos nu ca Dumnezeu-om, ci ca un om locuit de Dumnezeu.

Perioada patristică a reprezentat mai mult decât o simplă sursă de teologi și gânditori creștini care și-au formulat definițiile de bază în urma lecturării Bibliei. Câteva dintre contribuțiile lui Iustin Martirul, Irineu și Ieronim au fost deja menționate. Cel mai fervent apărător al cristologiei ortodoxe a fost *Atanasie* (c. 296-373), un egiptean din naștere, dar cu o educație grecească. El a produs atât apologii teologice, și nu doar pentru a apăra divinitatea deplină a lui Cristos, cât și multe comentarii asupra cărților biblice. *Conciliul de la Niceea* (325) ne-a lăsat *Crezul Niceean*, care s-a împotrivit învățăturii lui Ariu ce susținea că Logosul (Cuvântul din Ioan 1:1) a fost „făcut”, insistând asupra ideii că Cristos are aceeași „esență” cu Tatăl. *Ioan Hrisostom* (c. 344-407) episcop de Constantinopol, renumit pentru predicarea sa expozitivă, și-a lărgit ulterior sfera de influență prin forma publicată – sute de predici ale acestuia au fost păstrate alături de alte scrieri practice și devoționale și aproximativ 236 de scrisori. Nu suntem la fel de norocoși când vine vorba despre scrierile care au rămas de la Origen (c. 185-254), un teolog alexandrin extraordinar. Cele mai multe dintre lucrările lui nu s-au putut păstra până în vremea noastră, însă avem anumite informații despre comentariile majore scrise de el, plus lucrările apologetice, lucrări de critică textuală (unii l-au numit, nu și Bengel, părintele criticii textuale a Noului Testament), și una dintre primele teologii sistematice. Cu toate că unele dintre elementele sale teologice au fost condamnate mai târziu de anumite sinoade (ex. Sinodul de la Constantinopol din anul 543), iar folosirea de către el a alegoriei de tip alexandrină pare forțată după standardele antiohiene (fără să mai vorbim de standardele de mai târziu), există în scrierile sale o nouă vigoare care continuă să ne dea de gândit.<sup>21</sup> *Eusebiu de Cezareea* (c. 263-339) a fost numit și

<sup>21</sup> Cu toate că o cantitate relativ mică din enormul său *oeuvre* supraviețuiește, câteva din lucrările sale dispărute sunt accesibile pentru cei care citesc numai traduceri în limba engleză modernă. Comentariul vast al lui Origen asupra cărții Romani, scris în greacă, s-a pierdut, dar a fost tradus în latină și oarecum comprimat de Rufinus (345-410), iar traducerea lui din latină în engleză a fost făcută doar în ultima vreme de către Thomas P. Scheck: *Commentary on The Epistle to the Romans*, 2 vol. (Washington: Catholic Biblical Association of America, 2001-2002).

„părintele Istoriei Bisericii”. Datorită abundenței de surse citate în lucrarea sa *Historia Ecclesiastica*, aceasta este singura lucrare la care avem acces dintre documentele primare importante. Pe lângă scrierile sale istorice, Eusebiu a scris și numeroase cărți de apologetică.

Ca să nu mai vorbim despre *Augustin de Hippo* din Africa de Nord (354-430), cea mai influentă figură din primele patru secole după apostoli. Expunerile sale asupra Psalmilor și asupra Evangheliei după Ioan încă pot fi citite cu mult beneficiu, iar *Confessions* (Confesiuni) – un document personal și în același timp de natură teologică – continuă să rămână între lucrările creștine clasice ale tuturor vremurilor. La destrămarea Imperiului Roman după căderea Romei în anul 410 d. Cr., lucrarea lui Augustin intitulată *The City of God* (Cetatea lui Dumnezeu) a constituit atât o respingere a acuzațiilor păgâne care susțineau că creștinii sunt responsabili pentru dezastrul Romei, cât și o interpretare a istoriei creștine și romane prin care se demonstra că există două „cetăți”, una pământească și umană, împreună cu iubirile și scopurile ei, și a doua, cetatea lui Dumnezeu, singura care dăinuie veșnic. Această interpretare escatologică a celor două testamente și a istoriei contemporane s-a dovedit un factor stabilizator extrem de mare pentru creștini pe măsură ce bazele ordinii se prăbușeau.

Scopul acestei prezentări este să arate că creștinii au fost de la început oameni profund ancorați în text: accesul lor la istoria unică și la Persoana unică prin care au fost mântuiți a fost mai presus de orice unul prin text. Vechiul Testament arăta spre Cristos; Noul Testament ne vorbește despre Cristos. Așadar, învățătorii și pastorii creștini s-au dedicat întotdeauna studiului acestor documente, au scris comentarii asupra lor și au căutat să le recomande și să le apere. Acest lucru nu înseamnă că părinții Bisericii au fost întotdeauna într-o armonie perfectă de gândire; nu înseamnă nici că fiecare dintre ei a avut întotdeauna dreptate. Dar aceasta reprezintă partea timpurie a moștenirii pe care și-o asumă orice cercetător al Noului Testament atunci când începe acest demers de a studia, a interpreta și a da învățătură asupra celor 27 de documente.

7. Un „mecanism” istoric ce trebuie observat este rolul pe care l-a jucat Constantin, primul împărat roman creștin (oficial).

În primele trei secole, Biserica a crescut prin puterea Duhului, s-a manifestat prin predicarea ei și prin calitatea vieții pe care o trăiau membrii ei. Biserica nu se bucura de sprijin sau avantaje guvernamentale; de multe ori

***Creștinii au fost de la început oameni profund ancorați în text: accesul lor la istoria unică și la Persoana unică prin care au fost mântuiți a fost mai presus de orice unul textual.***

a avut de îndurat suferințe crunte sub prigoana imperială. Pentru creștini, această situație n-a însemnat înfrângere, ci biruință, pentru că ei se considerau urmașii Aceluia care a avut o moarte cumplită pe cruce, și totuși a ieșit biruitor prin înviere. În plus, aceștia și-au amintit că El i-a învățat „să dea Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” (Marcu 12:17; cf. Matei 22:21; Luca 20:25). Înainte de această perioadă, autoritatea religioasă și cea de stat se aflau într-o legătură mult mai strânsă, adeseori contopindu-se. Israelul antic a fost, cel puțin teoretic, o teocrație. Dar Isus a stabilit o împărăție care, în momentul desăvârșirii ei, va cuprinde tot ce este în cer și pe pământ, dar care, până atunci, va fi în permanență contestată. Poporul Lui de pe pământ va fi format din oameni de orice limbă, seminție și națiune. Dar el nu va fi o națiune cu granițe geografice aici pe pământ. Creștinii sunt cetățeni care trăiesc în două împărății și trebuie să-și îndeplinească datoria față de amândouă: lui Cezar ei trebuie să dea ce i se cuvine lui Cezar; iar lui Dumnezeu trebuie să-I dea ce I se cuvine Lui. Dacă Cezar își depășește limita și pretinde mai mult decât i se cuvine, creștinii sunt îndemnați să asculte de Dumnezeu mai mult decât de o ființă umană. Totuși, acest principiu a fost stabilit de Domnul Însuși: suntem cetățeni în două împărății, trăim în două cetăți și trebuie să îndurăm încercările care vin peste noi, chiar până la moarte, până în momentul finalizării împărăției lui Dumnezeu.

Imediat după câștigarea luptei împotriva lui Maxentius în anul 312 în bătălia de la Podul Milvian, din nordul Romei, Constantin a decretat libertate legală deplină pentru creștini. Biserica a început să se bucure de bunăvoința imperială. Proprietățile confiscate anterior au fost redobândite, au existat unele excepții pentru clerici, creștinilor li s-a oferit sprijin financiar, iar unii episcopi au început să se bucure de jurisdicție civilă. Episcopul Romei, deja o figură proeminentă între episcopi, a câștigat mult în autoritatea sa prin aceste noi aranjamente. Tensiunile dintre autoritatea civilă și cea ecleziastică n-au dispărut niciodată, ci doar au continuat să-și schimbe neîncetat forma în timpul următorilor o mie de ani, pe măsură ce unii monarhi și papi s-au dovedit a fi extrem de abili și influenți. Cu toate acestea, tensiunea fundamentală între pretențiile lui Cezar și pretențiile lui Dumnezeu, despre care Pavel vorbește pentru a-i ajuta pe creștinii romani să înțeleagă că autoritatea statului este stabilită de Dumnezeu (în special Romani 13:1-7), iar de Ioan ca să-i ajute pe creștini să priceapă că statul poate uneori să ceară credincioșilor un devotament idolatru (vezi Apocalipsa), au continuat să existe și au condus în cele din urmă la formarea unor teorii variate despre diferența exis-

tență între Biserică și stat.<sup>22</sup> Aceste dezvoltări au conturat, în diferite feluri, nu numai moștenirea religioasă, ci și pe cea politică a mai multor țări care s-au bucurat de un număr substanțial de creștini. Realitățile noastre politice și religioase în care ne perfecționăm ucenicizarea pot fi adesea întoarse în trecut, chiar dacă pe căi întortocheate, la distincțiile făcute de însuși Noul Testament.

8. Una dintre dezvoltările cruciale care au avut loc în timpul primelor câtorva secole a fost apariția „episcopilor monarhici”. În perioada când au fost scrise documentele Noului Testament, denumirile de „pastor” (care înseamnă „păstor”), „prezbiter/bătrân” și „episcop” (uneori denumit „supraveghetor” în unele versiuni moderne ale Bibliei) s-au referit la aceiași oameni, adică la cei care erau responsabili cu conducerea congregațiilor locale. La începutul celui de-al II-lea secol (și se fac referiri la apariția acestui curent chiar mai devreme), unii episcopi sau pastori au ajuns să dețină o autoritate și peste *alte* congregații locale. Cei care au dobândit o astfel de supraveghere au primit numele de episcopi, în timp ce alții care n-au avut această autoritate au continuat să-și păstreze doar denumirea de prezbiter și pastor. Motivele care au stat la baza apariției episcopilor monarhici sunt complexe, iar unele dintre acestea au fost pozitive, chiar dacă rezultatul a ajuns să fie unul oarecum dubios. Numărul creștinilor a crescut repede, iar plantarea de noi biserici devenise un fapt frecvent, fapt care a condus la scăderea nivelului de pregătire a unor lideri creștini. Pentru a împlini nevoia de educație a luat naștere o clasă de predicatori creștini itineranți care au călătorit din biserică în biserică.<sup>23</sup> Dar cine putea să autorizeze asemenea itineranți? Inevitabil, au apărut și profitorii, cu un vocabular religios fluent, care au descoperit că o astfel de slujbă le putea aduce un trai bun, chiar dacă nu avea nicio calificare

<sup>22</sup> Folosim expresia „varietăți de teorii” deoarece modul în care Biserica și statul se relaționează una la cealaltă diferă foarte mult. Separarea dintre Biserică și stat nu înseamnă același lucru, de exemplu, în Franța, Marea Britanie și Statele Unite. Dar experiența creștină și moștenirea câștigată în această privință, în toată complexitatea și varietatea lor, rămân profund diferite de moștenirea musulmană, de pildă. După ce Mohamed a preluat puterea la Medina, autoritățile religioase și civile au fost una. Primele trei secole de islam au cunoscut o creștere rapidă prin cuceriri militare. În Islam nu găsim absolut nimic asemănător cu expresia ieșită de pe buzele lui Isus: „Dați Cezarelui ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”. Totodată, Islamul n-a posedat niciodată conceptul de națiune-stat așa cum îl are Apusul, nici n-a avut vreodată „clerici” care să se asemene cu clericii creștini.

<sup>23</sup> Sistemul acesta s-a dezvoltat în parte pentru că predicatorii și profesorii itineranți erau o prezență obișnuită în lumea romană. Cei mai mulți dintre ei duceau un trai bun de pe urma acestei profesii. Aceștia își câștigau ucenici care urmau să plătească pentru privilegiul de a sta în preajma învățătorului. În unele cazuri, acești predicatori itineranți își încetau această activitate și se stabileau într-un loc anume, unde își deschideau o mică școală. Pe atunci nu existau instituții care să semene cu universitățile moderne.

pentru a o putea practica. Alții au fost sinceri în intențiile lor și au crezut că vin în ajutorul bisericilor, însă părerea pe care o aveau despre competențele lor nu reflecta realitatea. Unii erau eretici în mod fățiș. Și mai rău, în multe situații, liderii bisericii locale nu erau suficient de pregătiți și maturi ca să poată face deosebire între cei care le puteau veni în ajutor și cei care erau incompetenți sau chiar periculoși. De aceea, nu ne mai surprinde faptul că un document din secolul al II-lea prezintă instrucțiuni prin care se stabilește care dintre predicatorii sau „profeții” itineranți trebuiau acceptați ca fiind autentici și care trebuiau respinși. Aceia care erau autentici nu rămâneau mult într-un singur loc, nu cereau bani și îi învățau pe oameni cu credincioșie doctrinele creștine (cf. *Didache* xi).

Inevitabil, în aceste circumstanțe unii dintre pastorii locali au apelat la cei mai învățați episcopi/prezbiteri/pastori din apropiere, care în cele din urmă aveau puterea să hotărască cine era îndreptățit să învețe și să predice nu numai în biserica lor, ci în întreaga zonă din care făceau parte aceștia. Cu toate că persoanele acestea au asigurat un scut de apărare în jurul bisericilor, în cele din urmă episcopii respectivi au dobândit roluri și o autoritate distinctă necunoscută în Noul Testament.

Aceste aspecte sunt importante pentru scopurile noastre, deoarece dacă nu înțelegem modul în care au apărut funcțiile episcopilor și ocazional funcțiile altor învățători de seamă ne va fi greu să înțelegem modul în care Biserica primară a ajuns să își rezolve disputele generate de învățătura apostolilor. Apariția unor dispute serioase a condus la convocarea episcopilor din fiecare regiune a imperiului în „concilii ecumenice”, formate din episcopi veniți din întreaga lume (romană), așa-zise *oikoumenē*. Cele șapte concilii pe care cei mai mulți creștini le recunosc a fi cu adevărat „ecumenice”, împreună cu data și subiectele dezbătute în cadrul lor, sunt următoarele: Niceea I (325), arianism; Constantinopol (381), apolinarianism; Efes (431), nestorianism; Calcedon (451), eutichianism; Constantinopol II (553), controversa de trei capitole; Constantinopol III (680-681), monotelitism; și Niceea II (787), iconoclastm.<sup>24</sup>

9. Aceste concilii constituite în jurul unor teme doctrinare au înțeles că misiunea lor era să stabilească adevărul cu privire la un anumit subiect. Când Conciliul de la Niceea (325) a hotărât care sunt termenii potriviți pentru a discuta despre divinitatea lui Cristos, sau când Conciliul de la Calcedon (451) a stabilit anumiți termeni care au devenit standard în discuțiile

<sup>24</sup> Natura acestor controverse poate fi descoperită ușor în orice dicționar bun al istoriei Bisericii. Ex. F. L. Cross și E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. a III-a (Oxford: Oxford University Press, 1997).

despre trinitate, participanții la aceste concilii nu s-au gândit că se aflau acolo pentru a inventa o nouă teologie sau pentru a descoperi un adevăr nou din Biblie pe care nimeni nu l-a mai cunoscut înainte. Mai degrabă, ei știau că sunt acolo ca să judece între interpretările conflictuale atribuite mesajului creștin și să încerce să formuleze enunțuri biblice în așa fel, încât acestea să îngreuneze reparația ambiguității sau erorii evidente în acel domeniu.

În mod similar, când reformatorii din secolul al XVI-lea s-au străduit din răspuțeri să formuleze doctrina justificării despre care credeau că este în acord cu învățătura lui Pavel și a întregii Biblii, nu s-a întâlnit situația ca oamenii să nu creadă în justificare până atunci sau să eșueze în încercarea de a înțelege importanța acestei doctrine. Tema aceasta apare constant și în perioada patristică.<sup>25</sup> Dar disputele care au apărut în vremea Reformei au condus la necesitatea de a produce lucrări extrem de detaliate. Motivele care generează o controversă doctrinară pot fi neplăcute și dureroase, însă Dumnezeu Se folosește de multe ori de asemenea controverse pentru a aduce o nouă vigoare teologică și claritate în viziunea și modul de înțelegere specifice poporului Său. Prin urmare, asemenea controverse devin parte din țesătura istoriei interpretării Noului Testament și de fapt a întregii Biblii.

10. După căderea Imperiului Roman, standardele academice au scăzut brusc în Apus. Latina, limba care a dominat vreme îndelungată, a îndepărtat pur și simplu ceea ce altădată a însemnat o cunoaștere profundă a limbilor grecești și ebraice. Odată cu înaintarea în Evul Mediu, mulți dintre clericii locali erau rău instruiți; nenumărați conducători, chiar și cei cu putere, erau analfabeți sau semianalfabeți. Probabil că cele mai mari centre de învățare erau mănăstirile, cu toate că și acolo calitatea lucrului făcut se deosebea de la caz la caz. Totuși, pentru mai multe sute de ani acestea au fost centrele unde s-au copiat manuscrise (chiar și când acestea erau greu de înțeles), unde erau create imnurile, unde erau scrise comentariile și tratatele teologice.<sup>26</sup>

De-a lungul secolelor, Biserica și-a schimbat structura și și-a modificat învățătura în multe domenii importante, iar acest fapt a dus în mod inevitabil la schimbări și modificări ale modului în care oamenii s-au raportat la Noul Testament. La nivel organizațional, prima mare schismă a apărut între Biserica Apuseană (sau latină) și Biserica Răsăriteană (sau ortodoxă). Este imposibil să stabilim data la care a început această diviziune, însă data atribuită separării finale este de obicei anul 1054. Localizată în principal în țările din Europa Răsăriteană, Biserica Ortodoxă tinde să se organizeze la

<sup>25</sup> Vezi Thomas C. Oden, *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

<sup>26</sup> Pentru o descriere interesantă, poate puțin exagerată, a rolului pe care îl aveau mănăstirile, vezi Thomas Cahill, *How The Irish Saved Civilization* (New York: Doubleday, 1995).

nivel național (de aici și denumirea de Biserica Ortodoxă Greacă, Biserica Ortodoxă Sârbă, Biserica Ortodoxă Rusă etc.) și recunoaște întâietatea onorifică a patriarhului de Constantinopol. Nu e cazul să abordăm aici doctrinele și particularitățile ei distincte.<sup>27</sup> În Apus, acest statut de întâietate a fost în mod treptat atribuit episcopului de Roma. Biserica Romano-Catolică a început să cunoască imediat o diversitate considerabilă și s-a confruntat atât cu eșecuri, cât și cu mișcări de reînnoire în cadrul ei, dintre care cea mai puternică a ajuns să producă noi schisme în timpul Reformei.

Este deosebit de important să înțelegem că transformarea Bisericii Romano-Catolice în forma pe care cunoaștem noi astăzi nu s-a petrecut peste noapte. De exemplu, rugăciunile pentru morți au început în jurul anului 300. Titlul de „Mamă a lui Dumnezeu” a fost dat Mariei pentru prima dată în Conciliul de la Efes (inițial pentru a apăra divinitatea lui Cristos), iar rugăciunile aduse Mariei, sfinților și îngerilor au ajuns să capete o importanță tot mai mare prin anul 600, în timp ce dogma despre înălțarea Mariei – adică înălțarea ei în trup la cer – a fost promulgată ca dogmă (o învățătură pe care catolicii ortodocși trebuie să o creadă) doar în anul 1950. Practicarea stropirii cu apă sfântă cu puțină sare în ea și binecuvântată de preot a apărut în jurul anului 850. Colegiul Cardinalilor a fost înființat în anul 927. Canonizarea ca sfinți a unor credincioși decedați a fost îndeplinită pentru prima dată de Papa Ioan al XV-lea în anul 995.<sup>28</sup> Doctrina transsubstanțierii a fost proclamată ca dogmă de către Papa Inocențiu al III-lea în anul 1215 (cu toate că această practică își are originile în trecutul îndepărtat). Biblia a fost interzisă laicilor și a fost plasată în indexul Cărților Interzise de către Conciliul de la Valencia în anul 1229. Purgatoriul, învățătura dată de Grigorie I în anul 593, a fost promulgată ca dogmă de către Cociliul de la Florența în anul 1439. Zămislirea imaculată de către Maria a fost proclamată de către Papa Pius al IX-lea în anul 1854, iar infailibilitatea papei în ce privește slujba sa de învățător în probleme de credință și moralitate a fost promulgată în Primul Conciliu de la Vatican din anul 1870.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Pentru un acces rapid la acest subiect, vezi Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader* (Grand Rapids: Baker, 1995); Idem, *Easter Orthodox Christianity: A Western Perspective* (Grand Rapids: Baker, 1994); și în special Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol I: *Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1997). Cf. de asemenea Bradley Nassif, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue”, *SBET* 18 (2000): 21-55.

<sup>28</sup> În mod curios, în timpul domniei sale, Papa Ioan Paul al II-lea a canonizat 64 de sfinți, ceea ce reprezintă cea mai numeroasă canonizare făcută de papi în ultimii 400 de ani. În acestea nu se includ câteva canonizări aflate în desfășurare în prezent.

<sup>29</sup> Vezi suplimentar și M. Fiedler și L. Rabben, ed., *Rome has Spoken: A Guide to Forgotten Papal Statements, and How They Have Changed Through the Centuries* (New York: Crossroad,

Unele dintre aceste elemente îi vor șoca pe unii cititori contemporani neinițiați în Noul Testament. Dar tocmai acesta este și scopul. Odată ce elementele respective devin fixate și stabilite ca ortodoxie, o astfel de ortodoxie are șansele să devină contextul în care cineva citește Noul Testament, dacă cel în cauză nu încearcă cu rigurozitate să se distanțeze de moștenirea teologică a cuiva, încercând în mod conștiincios, atât cât îi stă în putere, să citească singur scrierile autorilor biblici. Acesta este unul dintre lucrurile care se petrec în timpul unei mișcări de reformare.

11. Ca rubrică, „Evul Mediu” cuprinde țări și secole atât de diverse și complexe, încât generalizările stărnesc drept răspuns din partea erudiților familiarizați cu această perioadă un „da, dar”. Pe de o parte, Evul Mediu ne-a oferit Cruciadele și un conflict extins cu islamul. Cei mai imorali papi, primul val de „Moarte Neagră” (Plaga Bubonică), analfabetism instituționalizat în rândul maselor și apariția celor mai cumplite forme de superstiție (de menționat căutarea înnebunită după relicve creștine încărcate de puteri magice și apariția traficului cu indulgențe). Pe de altă parte, Evul Mediu ne-a dăruit câteva dintre cele mai glorioase cântări, câteva dintre cele mai somptuoase ilustrări ale lui Dumnezeu (reflectate nu doar în proiectarea și construirea de catedrale), câțiva teologi cu o înzestrare și o cunoaștere imensă, și, spre sfârșitul acestei perioade, câțiva reformatori înțelepți și curajoși care au îndemnat din toată inima la o reîntoarcere spre Biblie (ex., Jan Hus [1373-1415] în Cehoslovacia, John Wycliff [c. 1329-1384] în Anglia), și nu puțini dintre ei au fost martirizați.

Cu riscul de a generaliza, trebuie să precizăm că aportul teologic al Evului Mediu nu s-a concretizat atât de mult în domeniul comentariilor profunde, cât mai degrabă în alte două domenii. În primul rând, această perioadă îndelungată a produs o serie de mistici (ex. Bernard of Clairvaux [1090-1153], Julian of Norwich [c. 1342 până după 1413]). O parte din acest misticism s-a confundat aproape inconfundabil în subiectivism, iar în cel mai bun caz ne-a oferit o culegere de imnuri care se mai cântă și astăzi, în traducere. Bernard, de exemplu, a scris: „O Sacred Head Now Wounded”, „Jesus, The Very Thought of Thee”, și „Jesus, Thou Joy of Loving Hearts”).

În al doilea rând, și chiar mai important pentru scopurile noastre, este vorba despre o serie de teologi printre care Anselm de Canterbury, Peter Abelard, William Ockham, Toma de Aquino și Duns Scotus.<sup>30</sup> Cel mai influent dintre aceștia a fost Toma de Aquino (1224-1274), iar cea mai cu-

---

1998).

<sup>30</sup> Pentru o lectură suplimentară, vezi G. R. Evans, ed., *The Medieval Theologians: In Introduction to Theology in the Medieval Period* (Backwell: Oxford, 2001).

noscută lucrare a sa este *Summa Theologiae*, care reprezintă în același timp un compendiu sistematic de informație despre revelația creștină așa cum a înțeles-o el, o revizuire a epistemologiei augustine potrivit gândirii aristotelice și o lucrare de evanghelizare îndreptată spre musulmani. În ciuda influenței enorme, lucrarea sa a fost reținută, în special, dar nu în mod exclusiv în catolicism, iar categoriile sale aparțin mai mult domeniului filozofic și sistematic, și nu exegezei riguroase. Iată doar un exemplu în acest sens: Cu toate că teologii creștini mai timpurii, mergând în urmă până la perioada patristică, au făcut anumite deosebiri între legea morală, civilă și ceremonială, totuși Aquino a fost acela care a dezvoltat această diviziune tripartită a legii Vechiului Testament pentru a stabili un model de continuitate și discontinuitate între Vechiul și Noul Testament. Această diviziune tripartită, preluată și dezvoltată ulterior și de Jean Calvin și alții ca el, ne oferă multe informații esențiale, însă nu reprezintă un set de categorii demonstrabil, cu care scriitorii Noului Testament să opereze atunci când doresc să formuleze modele de continuitate și discontinuitate dintre vechiul și noul legământ. Întrebările care vizează modul în care trebuie să fie concepute relațiile dintre cele două testamente sunt, bineînțeles, perene, iar influența lui Aquino în acest domeniu continuăm să o simțim pe măsură ce citim Noul Testament.

**Trebuie să deosebim patru nivele de interpretare biblică (și autorii de specialitate le distribuie în ordini diferite): sensul literal, care ne învață ce s-a întâmplat; sensul alegoric (numit uneori tropologic), care ne învață ce să credem; sensul moral, care ne spune ce să facem; și sensul analogic (ocazional numit și escatologic) care ne spune încotro ne îndreptăm.**

Am afirmat deja că în primele secole ale Bisericii a apărut o dezbatere importantă între Școala Alexandrină și Școala Antiohiană de interpretare – prima o susținătoare a alegoriei în exegeză (cu toate că termenul „alegorie” avea în acea vreme o semnificație mult mai flexibilă și nu atât de clar definită ca în multe analize contemporane), iar cea de-a doua insistând asupra unei exegeze mult mai directe sau literale. În Evul Mediu s-a codificat o clasificare mult mai sistematică a diferitelor metode de interpretare biblică. Nu de puține ori aceste distincții au fost conectate la o spiritualitate mistică.<sup>31</sup> Inevitabil, aceste abordări au avut și efectul de a face din Biblie o carte închisă, rezervată în exclusivitate experților, putând fi interpretată corect numai de către autoritatea bisericească și inaccesibilă pentru cei mai mulți laici (de fapt, tiparnița încă nu fusese inventată).

12. Renașterea, o perioadă din istoria Europei pe care istoricii o atribuie în general secolelor XIV, XV și XVI, a trăit experiența unei „transformări”

<sup>31</sup> Vezi importanta lucrare a lui Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, 2 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1998 -2000).

(ceea ce înseamnă de fapt *renaștere*) în cultura clasică. Tiparnița a fost inventată, iar influența acestui lucru a fost fără margini. În 1453 Constantinopolul cădea în mâna musulmanilor turci, care au trimis mai mulți erudiți în Apus, ducând cu ei manuscrisele lor grecești. Accentul pus pe importanța învățământului și înființarea unor universități europene a scos strigătul chemării *ad fontes* – „întoarcere la surse”. Studiul limbii grecești și ebraice a devenit o practică; autoritatea limbii latine a slăbit tot mai mult. Reînnoirea interesului pentru documentele de bază creștine și pentru cele păgâne deopotrivă a generat un număr tot mai mare de „umaniști” bine informați și extrem de învățați, care erau mai mult decât dispuși să critice abuzul cleric atât de evident aproape la fiecare nivel al Bisericii Catolice. În general, umaniștii din nordul Europei au devenit interesați mai mult de textele creștine clasice (Noul Testament și scrierile patristice), și nu de textele păgâne clasice, ceea ce a făcut ca aceștia să fie de cele mai multe ori numiți „umaniști creștini”. Cel mai influent dintre aceștia a fost Erasm de Rotterdam, despre care am vorbit deja. Cei influențați de Renaștere au ajuns să fie tot mai suspicioși în privința celor patru nivele de interpretare susținute de teologii Evului Mediu. Aceștia doreau să poată citi singuri sursele primare, așa că au încercat să le citească mai „literal” sau mai „natural”<sup>32</sup>.

13. Cercetătorii continuă să dezbată natura relațiilor existente între Renaștere și Reformă (secolul al XVI-lea). Dorința de reformare accentuată tot mai mult prin vocea umaniștilor creștini a contribuit la creșterea unei instabilități în creștinătatea apuseană. Acest fapt a dat naștere vechii zicale că „Erasm a depus ouăle pe care Luther le-a clocit”. În plus, mulți umaniști mai tineri s-au convertit la protestantism, între aceștia numărându-se oameni de seamă precum Ulrich Zwingli (d. 1531), Philipp Melancthon (d. 1560), Jean Calvin (d. 1564), și Theodore Beza (d. 1605).

Accentul Reformei asupra *sola Scriptura* („numai Scriptura”) a pus în practică anumite lucruri esențiale. Spre deosebire de punctul de vedere cato-

<sup>32</sup> În anii trecuți, unii precum Thomas C. Oden („A Patristic Perspective on European Christianity in World Perspective,” [ERT 27 2003]: 318-336), au încercat să demonstreze că creștinismul primelor secole nu a fost în primul rând un fenomen european. Evanghelia s-a răspândit din Ierusalim în teritoriul care astăzi se numește Turcia (care timp de un mileniu a fost centrul bizantin), coasta Africii de Nord, Egiptul, Etiopia, Arabia, Siria, Mesopotamia de Nord și probabil până în părțile de răsărit ale Văii Indus, cu anumite ramificații și spre China, fără să menționăm extinderea spre Roma și apoi spre teritoriul Franței și Spaniei de astăzi. Astfel, fie că e vorba de prieteni sau vrăjmași ai creștinismului, a concepe religia creștină, în originile și expansiunea ei inițială, în principal ca un fenomen european, este pur și simplu o greșeală. Pe de altă parte, trebuie arătat totodată faptul că, din cauza presiunilor expansioniste din partea islamului, Europa a devenit vocea dominantă pentru păstrarea, accentuarea, apărarea și proclamarea creștinismului în special după căderea Constantinopolului. Bineînțeles că Europa contemporană pare determinată să abandoneze aceste roluri.

lic care afirmă că revelația reprezintă un depozit încredințat Bisericii și din care Scriptura reprezintă doar o parte, reformatorii au insistat asupra faptului că deși avem multe de învățat de la tradiția creștină, lucru care ne face responsabili, numai Biblia are autoritate finală. Biblia nu trebuie domesticită de tradiție. Acest accent a avut două efecte complementare: (1) În mod ideal, Scriptura trebuie studiată în limba în care a fost scrisă; (2) Scriptura trebuie răspândită cât mai mult posibil, ceea ce a însemnat că era necesară pregătirea pentru traducere a acesteia. Traducătorul Bibliei pe nume William Tyndale, (sugrumat și ars pe rug în anul 1536) a avut drept scop să-l facă pe băiatul plugar să cunoască Biblia tot atât de bine ca și înalții prelați ai Bisericii. În plus, insistența asupra sloganului „numai Scriptura” i-a determinat pe reformatori să studieze încă o dată ce anume constituie Scriptura, iar acest lucru a condus la scoaterea Apocrifelor din canonul Scripturii. Faptul că Biserica Catolică a adjudecat aceste cărți (numărul mai exact este oarecum disputat) considerându-le cărți canonice sau „deuterocanonice” – altfel spus, canonice într-un sens secundar – n-a constituit un motiv suficient de puternic pentru a le păstra în canon. De fapt, la un moment dat, Martin Luther a pus sub semnul întrebării chiar și autoritatea cărții canonice a lui Iacov („o epistolă bună din paie”, ca să folosim expresia renumită de acum a acestuia).<sup>33</sup>

În parte sub influența cunoașterii renaștentiste, reformatorii au învățat să trateze cu suspiciune cele patru puncte din hermeneutică pe care le-au moștenit. Aceasta nu înseamnă că au devenit niște interpreți înfocați de orientare literală. Ei erau capabili să recunoască (așa cum poate face orice învățat) metaforele și alte figuri de stil. Bătălia lor s-a purtat cu ceea ce astăzi numim tipologie. Faptul că Biblia vorbește de multe ori despre lucrurile eterne sub forma unor lucruri temporare de fiecare zi l-a determinat pe Luther să se gândească la Scriptură ca la o *litera spiritualis*. Chiar dacă unii s-ar putea îndoi de faptul că acest tip de analiză este una dintre cele mai bune, totuși este extrem de important să recunoaștem că deși reformatorii au respins ca fiind artificială abordarea interpretativă în patru puncte susținută în perioada Evului Mediu, aceștia erau conștienți că o interpretare „naturală” nu era întotdeauna ușor vizibilă. Mai mult, eforturile lui Luther și Calvin (ca să nu mergem mai departe) de a scrie comentarii atât asupra cărților Bibliei, cât și asupra expunerilor de doctrină creștină a avut ca efect legarea studiului doctrinei de Biblie. De fapt, lucrarea lui Calvin, de o influență complexitoare, *Institutes of the Christian Religion (Institutele Religiei Creștine)* s-a dorit a fi un fel de introducere fidelă în învățăturile Bibliei. Această lucrare duce o luptă nesfârșită cu Scriptura, și totuși îi prelucrează formulările doc-

<sup>33</sup> Pentru o introducere în apariția și definirea canonului, vezi ultimul capitolul al acestei cărți.

trinare interacționând nu numai cu probleme importante din vremea când a scris Calvin, ci și cu gânditori creștini de renume din istorie. Împreună cu comentariile lui Calvin, *Institutele* sale au învățat multe generații de credincioși ce să creadă și cum să gândească. În mod inevitabil, lucrări ca acestea au constituit modele de interpretare și învățare a Scripturii. Efortul de a înțelege Noul Testament, ca să nu mai vorbim de întreaga Biblie, a devenit imposibil de îndeplinit fără o reflecție asupra acestor lucrări.<sup>34</sup>

## APARIȚIA TEOLOGIEI BIBLICE<sup>35</sup>

Formele pe care le-au luat schimbările din domeniul studiului biblic și în special din domeniul studiului Noului Testament în timpul ultimelor patru secole e o relatare mult prea complexă pentru a o putea restrânge în câteva pagini. Prin urmare, în secțiunea aceasta și în cea care urmează vom iniția două încercări rapide de a pătrunde în două zone care sperăm că ne vor servi ca studiu de caz ale evoluțiilor mai extinse.

Dacă teologia reprezintă un discurs organizat despre Dumnezeu, s-ar putea crede că teologia biblică reprezintă discursul organizat despre Dumnezeu care se bazează pe Biblie. În acest sens, putem spune că teologia biblică a existat din momentul în care a existat Biblia sau orice parte a ei. După câte se știe, expresia „teologie biblică” a apărut pentru prima dată într-o carte scrisă de W. J. Christmann și publicată în anul 1607, însă care nu mai există astăzi. Titlul cărții a fost *Deutsche biblische Theologie* („German Biblical Theology”). Se pare că această carte a fost un scurt volum de texte extrase din Biblie pentru a sprijini teologia sistematică protestantă. Termenul „teologie biblică” a continuat să fie folosit în anumite cercuri pentru următorul secol și jumătate.

La scurtă vreme au apărut și alte întrebări ale acestui termen. În cartea sa *Pia Desideria* (1675), P. J. Spener, iar mai târziu pietistii pe care i-a influențat, au făcut deosebire între *theologia biblica* (propria sa teologie) și *theologia scholastica*, ortodoxia protestantă (luterană) predominantă, care s-a

<sup>34</sup> Acest lucru nu e mai puțin adevărat despre Contra-Reforma Catolică decât este, să zicem, despre puritani, cu toate că cele două grupări s-au evidențiat prin concluzii radical diferite. Ambele au resimțit impactul masiv al Reformei.

<sup>35</sup> Vezi D. A. Carson, „New Testament Theology,” în *Dictionary of the Later New Testament and its Developments* (Downers Grove: IVP, 1997), 796-814; parte din acest material a fost adaptat pentru a fi folosit în acest loc împreună cu paginile introductive din Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003). Pentru un studiu scris mai devreme, vezi Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); idem, „The Nature of Biblical Theology: Recent trends and Issues,” *AUSS* 32 (1994): 203-215.

reîntors la aristotelismul pe care Luther l-a respins. Astfel, „teologia biblică” a preluat un ton de protest, pretinzând a fi „mai biblică” decât dogmatica predominantă. În cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, sub influența deismului englez și *aufklärung*-ul german (Iluminism), unii teologi au protestat încă o dată față de dogmatica predominantă – în momentul respectiv însă nefiind în favoarea pietismului, ci în favoarea raționalismului. Câteva dintre aceste lucrări și-au propus să extragă din Biblie adevăruri atemporale în acord cu rațiunea și le-au conturat în așa fel, încât să rămână în forma lor generală, chiar dacă uneori cu multă greutate, acceptate de stabilimentul eclezial. Unul dintre cei mai influenți teologi din această grupare a fost Johann P. Gabler, ale cărui prelegeri inaugurale de la Universitatea din Altdorf, *In Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each* (1787), au captivat sentimentul prevalent acelei vremi și au grăbit efectuarea pasului următor. Gabler susținea că teologia dogmatică, mereu în schimbare și disputată, este îndepărtată prea mult de Scriptură. Teologia biblică pe care o recomanda el trebuia să fie în cea mai mare parte a ei un studiu inductiv asupra textului biblic. Un astfel de studiu, a militat el, are șanse mai mari să câștige o largă simpatie în rândul teologilor academici și evlavioși și ar putea deveni temelia pe care să se clădească o nouă teologie sistematică. Astfel, principalul interes al lui Gabler n-a fost acela de a afirma că Biblia trebuie citită mai întâi din punct de vedere istoric sau că documentele ei trebuie aranjate în succesiune istorică (cu toate că, implicit, această idee se regăsește într-o oarecare măsură în cuvintele sale), ci că teologii biblici ar trebui să-și facă munca fără să fie legați în mod direct de considerații doctrinare<sup>36</sup> – o sugestie absolut epocală în acea vreme și care i-a adus acestuia titlul de „părinte a teologiei biblice”.

Prima parte a propunerii lui Gabler, invitația la studiul inductiv al documentelor biblice într-o manieră îndepărtată de controlul dogmatic, a fost preluată foarte repede de către multe universități europene; cea de-a doua parte, și anume dogmatici noi construite pe această nouă temelie, a fost în mare parte ignorată. Într-adevăr, cu cât cercetătorii lucrau la un nivel descriptiv fără a reflecta asupra importanței pe care o are *analogia fidei* („analogia credinței”) – străvechea consacrare de a citi Biblia în contextul confesionalismului istoric – cu atât mai mult diversitățile *din interiorul* Bibliei au devenit tot mai pronunțate. Diferențele dintre cele două testamente, de exemplu, au devenit atât de evidente sub un astfel de regim, încât în anul 1796 G. L. Bauer nu a produs o teologie *biblică*, ci o teologie a Vechiului

<sup>36</sup> Vezi J. Sandys-Wunsch și L. Eldredge, „J. P. Gabler and The Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology,” *SJT* 33 (1980): 133-158.

Testament, urmată în anii 1800-1802 de alte două volume de teologie a Noului Testament. Cu toate că lucrările de teologie *biblică* (ex. lucrări de teologie biblică ale întregii Biblii) au continuat să fie scrise vreme de un secol și jumătate și chiar și în secolul al XX-lea, se producea o îndepărtare de la acest tip de abordare.

Tendența spre atomism înregistrată în teologia biblică a continuat în anumite domenii ale acestei discipline până în zilele noastre. Astfel, prin expresia „teologia Noului Testament”, mulți scriitori se referă la ideile teologice distincte aflate în diferitele scrieri ale Noului Testament: teologia lui Pavel, teologia lui Matei, teologia lui Luca – Faptele Apostolilor și așa mai departe. Acest atomism devine și mai pronunțat atunci când avem în vedere alte trei tendințe. (1) Atunci când apără atomismul, mulți cercetători sunt convingși că unele documente ale Noului Testament sunt pseudonime. Rezultatul spune că „teologia lui Pavel”, de pildă, se bazează pe patru până la șapte din cele 13 scrisori autentice ale Noului Testament care poartă numele lui Pavel, în timp ce există teologii distincte cum ar fi Efeseni, 2 Tesaloniceni și Epistolele pastorale, considerate a fi pseudonime. (2) Mulți teologi sunt convingși că e posibil să izoleze o sursă folosită atât de Matei, cât și de Luca, deseori numită sursa „Q”. La rândul lui, acest fapt conduce la încercarea de a scrie o teologie a lui Q (vezi capitolul 2 al acestei cărți). (3) O variație a celei de-a doua tendințe apare acolo unde teologii sunt convingși că o parte din documentul Noului Testament reflectă o sursă neasimilată sau chiar contradictorie, ori un adaos editorial (de ex. vezi capitolul 2 din această carte despre 2 Tesaloniceni și Romani). O critică similară a sursei este aplicată și la alte documente ale Noului Testament. Atomismul triumfă, astfel că devine tot mai greu să observăm imaginea totală și modul în care diferitele documente ale Noului Testament (ca să nu spunem documente biblice) se pot relaționa între ele.

Prin urmare, teologia biblică a simțit în mod inevitabil impactul criticii istorice. În secțiunea următoare, iar apoi în mod repetat în capitolele ulterioare ale acestei cărți, vom încerca să reflectăm mai mult asupra naturii criticii istorice. Într-o oarecare măsură însă, ne-am întâlnit deja cu acest subiect, iar câteva dintre efectele sale asupra teologiei biblice pot fi verificate aici. Probabil că cea mai importantă răscruce a avut loc pe la mijlocul secolului al XIX-lea. La Tübingen, marele teolog german F. C. Baur a supus unei noi examinări modul în care au fost scrise Epistolele Pauline, Faptele Apostolilor și Evangheliile. În această încercare el s-a folosit într-o măsură destul de mare de naturalismul filozofic (ex. el dovedește aversiune față de recunoașterea supranaturalului în orice descriere istorică) și a avansat anumite

raționamente pentru datarea diferitelor cărți ale Noului Testament, bazându-se pe presupunerea că recrearea de către el a istoriei Bisericii primare a fost corectă. Această istorie primară, susținea el, a experimentat modul în care Biserica se transforma într-o sectă iudaică minoră, apoi într-o sectă iudaică majoră, apoi într-o sectă iudaică specifică prin faptul că îi primea și pe cei dintre Neamuri în rândul lor, cu câteva condiții; în cele din urmă, s-a rupt de iudaism pentru a-și forma propria sa viață. Documentele Noului Testament, argumenta el, se plasează undeva de-a lungul acestei traiectorii. Dezbaterile dintre Biserică și iudaism s-au amplificat treptat pentru ca foarte curând să ajungă să fie încinse și înverșunate, dar după realizarea acelei diviziuni, intensitatea dezbaterii a scăzut treptat ajungând să fie atestată doar în sursele istorice puțin relevante. Pe această bază, de exemplu, Baur datează Faptele Apostolilor cândva în secolul al II-lea (timp în care bătălia este încheiată, așa că tonul este foarte diferit de Galateni, de pildă). Consecințele acestei lucrări asupra teologiei biblice au fost foarte bine simțite în 1864, când teologia Noului Testament de Baur a fost publicată post-mortem. Combinația unei reconstrucții rigide a istoriei Bisericii primare cu un naturalism suficient de radical a dus la situația în care documentele Noului Testament nu mai puteau fi privite ca revelație divină sub nicio formă. Nu se mai poate considera că aceste documente reflectă un sistem teologic coerent; mai degrabă acestea dovedesc nu numai o evoluție istorică și teologică, ci mai mult decât atât: diferitele variante se dovedesc interesante din punct de vedere istoric, dar mutual incompatibile în anumite privințe. Pentru același motiv, ele nu pot fi considerate o unitate din punct de vedere teologic.<sup>37</sup>

Impulsul istoric a atins apogeul prin ceea ce a ajuns să fie numită „școala de istorie a religiilor” (*die religionsgeschichtlich Schule*). În această școală s-au făcut eforturi mari de a se demonstra că toate mișcările și documentele religioase pe care le-au generat sunt la rândul lor conturate de alte mișcări și documente religioase, chiar dacă acestea din urmă nu fac decât să preia material anterior, sau să-l modifice, sau să reacționeze împotriva lui. Tot acest exercițiu a fost considerat a fi o *critică istorică* responsabilă, adică o angajare în discuție a rațiunii critice care refuză să facă apel la cauzele supranaturale pentru a analiza documentele care formează Biblia creștină. Am putea studia ceea ce au *crezut* oamenii din primul secol că sunt revelații și evenimente supranaturale, însă studiul critic va arăta că raționamentul specific secolului I a fost unul primitiv și naiv. Efectele acestor evoluții în

<sup>37</sup> Vezi Horton Harris, *The Tübingen School* (Grand Rapids: Baker, retip. 1990 [1975]) sau, într-o formă prescurtată, Stephen Neill și N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, ed. a II-a (Oxford: Oxford University Press, 1988), 20-34.

teologia Noului Testament au ajuns la culme probabil în critica și influența cărticică a lui W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie* (Despre sarcina și metoda așa-numitei teologii a Noului Testament)<sup>38</sup> Wrede argumenta că a trata fiecare carte a Noului Testament în mod individual reprezintă o absurditate, pentru că o carte luată separat furnizează prea puține informații pentru a putea abilita un comentator să reconstruiască întreaga „teologie” a autorului ei. Singura opțiune responsabilă pentru a putea înainta în acest demers este să construim, cât mai bine cu putință, *istoria* religiei și a teologiei creștine timpurii. Orice teologie unificată a Noului Testament, ca să nu mai vorbim de teologia biblică, este o himeră.

Nu trebuie să se creadă că aceste voci ale criticii celei mai sceptice (ca să nu spunem ale necredinței dogmatice) au fost singulare. În secolul al XIX-lea, încercarea cea mai serioasă de a pătrunde în teologia Noului Testament bazată pe Vechiul Testament a fost cea a lui J. C. K. von Hofmann.<sup>39</sup> În prima decadă a secolului al XX-lea, figura cea mai reprezentativă care a urmat aceeași direcție a fost fără îndoială Adolf Schlatter.<sup>40</sup> La fel ca oponenții lor și mai sceptici, acești teologi au recunoscut natura istorică a documentelor Noului Testament, dar insistau că *Dumnezeu* a acționat *în istorie*, și de aceea un devotament față de naturalismul filozofic nu putea trata dovezile în mod corect. Ei considerau că lucrările lor sunt „critice” întrucât concluziile lor nu erau niște salturi naive, ci reprezentau poziții care aveau susținere din partea textelor.

Foarte curând au apărut alte voci care s-au evidențiat și mai mult. În primul rând, Karl Barth a considerat că lucrările dominate de impulsul istoric și naturalist sunt complet aride și nefolositoare din punct de vedere pastoral. El a limitat importanța investigației istorice pentru înțelegerea Bibliei și s-a concentrat asupra interpretării teologice, preocupat fiind mai mult de teologia sistematică decât de teologia biblică.

În al doilea rând, Rudolf Bultmann a urmat o altă cale în încercarea de a

**Ultimii cincizeci de ani s-au caracterizat printr-o uimitoare diversitate în teologia biblică.**

<sup>38</sup> Göttingen: Vandenhoeck & Rupreck, 1897. Lucrarea a fost tradusă în limba engleză de Robert Morgans cu titlul „The Task and Method of «New Testament Theology,»” în Robert Morgan, *The Nature of New Testament Theology* (London: SCM, 1973), 68-116.

<sup>39</sup> *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Nördlingen: Beck, 1886).

<sup>40</sup> Dintre multele sale cărți, cea mai importantă pentru această discuție a fost *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol. (Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1909-1910) – cu toate că Schlatter și-a revizuit lucrarea în mod semnificativ într-o ediție ulterioară. Ediția din 1923 a fost tradusă în limba engleză de Andreas Costenberger în 2 volume cu titlurile *The History of the Christ: The Foundations of New Testament Theology* și *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1997, 1999).

acoperi prăpastia dintre înțelegerea istorică și aplicabilitatea teologică. El a adoptat abordarea naturalistă și istorică a lui Wrede, dar în loc să concluzioneze, împreună cu Wrede, că în consecință sinteza teologică a fost scoasă din calcul, el a „demitologizat” textele de tot ceea ce a considerat că „omul modern” n-ar mai putea crede (în esență tot ceea ce este supranatural) pentru a descoperi ceea ce el a crezut că este materialul real și esențial al Noului Testament – o anumită formă de existențialism. Rezultatul este acela că Dumnezeu, credința, revelația și multe altele au ajuns să fie redefinite. Limbajul este unul al ortodoxiei, dar substanța este aceea a lui Heidegger: Deosebit de influentă la mijlocul secolului al XX-lea<sup>41</sup>, lucrarea lui Bultmann este citită astăzi în special din rațiuni istorice, și nu pentru că cineva dorește să-i calce pe urme.

Cea de-a treia evoluție a fost reprezentată prin apariția „mișcării teologiei biblice”. Dornici să fie relevanți din punct de vedere teologic, influențați în parte de Barth și în parte de Von Hofmann, zdrobiți de primul Război Mondial și de Marea Recesiune și în cele din urmă de al doilea Război Mondial, exponenții acestei mișcări s-au lăsat tot mai mult influențați de anii 1930 până în 1950. Probabil că cel mai important dintre acești teologi a fost Oscar Cullmann, a cărui insistență asupra „Istoriei Mântuirii” (*heilsgeschichte*) a încercat să îmbine laolaltă cele două componente: mântuirea și istoria care se distanțaseră.

Scriind într-un stil intenționat să fie edificator, conturarea făcută de el acestei evoluții în timp a permis atât posibilitatea comentării canonului din perspectiva istorică, cât și păstrarea unei unități canonice și prin urmare a autorității acestuia.<sup>42</sup> Dar mișcarea teologică biblică a cunoscut o diversitate impresionantă. Ea îi includea pe cei care susțineau că revelația a apărut în timp odată cu desfășurarea marilor *evenimente* din istoria răscumpărării despre care Scriptura aduce mărturie<sup>43</sup>, și pe cei care au produs magistralul *Theological Dictionary of the New Testament* încărcat cu un ciudat aparat teologic de studiu al cuvintelor.<sup>44</sup> Totuși, în jurul anului 1960 mișcarea se stinsese aproape complet, fiind distrusă de criticii care au respins naivitatea

<sup>41</sup> Vezi în special lucrarea sa *Theology of the New Testament*, 2 vol. (ET London: SCM, 1952-1955 [1948-1953]). Pentru informații suplimentare despre abordarea sa, vezi eseuul său important: „The Problem of the Theological Exegesis of the New Testament” prezentat în ET în *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed. J. N. Robinson (Richmond: John Knox, 1968), 47-72 (originalul a apărut în anul 1941).

<sup>42</sup> Vezi în special lucrarea sa *Salvation in History* (New York: Harper & Row, 1967).

<sup>43</sup> Vezi în special G. Ernest Wright, *God Who Acts Biblical Theology as Recital*, SPT 8 (London: SCM, 1962).

<sup>44</sup> Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1974; ET: Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1974).

lingvistică a multora dintre exponenții ei sau care au argumentat că unitatea pe care au găsit-o ei în canon era de fapt inexistentă.<sup>45</sup>

Ultimii cincizeci de ani s-au caracterizat printr-o varietate de situații uimitoare. Din partea grupării confesionale, teologia biblică a lui Geerhardus Vos<sup>46</sup>, cu toate că s-a concentrat mai mult asupra Vechiului Testament, i-a învățat pe mulți creștini cum să citească Biblia ca o singură carte. Contribuția lui George Eldon Ladd<sup>47</sup>, deși în formă embrionară în acea vreme, din anumite puncte de vedere a adoptat o linie mai conservatoare dar în timp ce a păstrat formatul obișnuit: o teologie a Noului Testament care consacra capitole separate teologiei evangheliilor sinoptice, teologiei lui Pavel, teologiei cărții Evrei și așa mai departe, dar fără a-și da toată silința de a cuprinde absolut tot ce se poate spune despre ele. Tot în moștenirea confesională, Donald Guthrie a încercat să abordeze problema integrării scriind o teologie a Noului Testament care își propunea să comenteze o serie de teme (ex. „Fiul omului”, „Dumnezeu”, „crucea”) urmărindu-le *prin* diferitele cărți ale Noului Testament.<sup>48</sup> Ceea ce s-a pierdut însă a fost dorința de a înțelege modul în care aceste teme se relaționau între ele în *interiorul* unei anumite cărți, precum și modul în care mai multe cărți se relaționau între ele.

Nu avem spațiul necesar pentru a discuta modul în care o serie de lucrări care au ocupat o oarecare poziție pe scena discuțiilor teologice – începând cu teologiile de centru ale Noului Testament scrise de Werner Cümmel<sup>49</sup>, Joachim Jeremias<sup>50</sup>, Joachim Gnilka<sup>51</sup> și Georg Strecker<sup>52</sup>, lucrări care urmăresc mai mult sau mai puțin standardul critic ortodoxist, până la contribuția lui Hans Conzelmann, care nu consideră necesar sau util să-l includă pe Isus al istoriei ca o ipoteză la lucrarea sa<sup>53</sup>, până la teologia lui Brevard

<sup>45</sup> Vezi în special Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Fortress Press, 1970). La fel de influent a fost James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); și mult mai recent magistrala sa lucrare *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (London: SCM, 1999).

<sup>46</sup> *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

<sup>47</sup> *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974 [ed. rev. 1993]).

<sup>48</sup> *New Testament Theology* (Downers Grove: IVP, 1981).

<sup>49</sup> *The Theology of the New Testament According to its Major Witnesses* (London: [SCM, 1974 1969]).

<sup>50</sup> *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Scribner's, 1971). Acesta a fost singurul volum publicat din ceea ce trebuia să devină o serie de mai multe volume care să urmărească teologia până la cărți și surse diferite.

<sup>51</sup> *Neutestamentliche Theologie: Ein Überblick* (Würzburg: Echter Verlag, 1989); Idem, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1994).

<sup>52</sup> *Theology of the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).

<sup>53</sup> *An Outline of the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Row, 1967).

Childs<sup>54</sup>, până la lucrarea plină de imaginație a lui George B. Caird, care și-i închipuie pe autorii Noului Testament așezați în jurul unei mese și le cere să „discute” contribuția fiecăruia în parte<sup>55</sup>, și până la voluminoasa și provocatoare lucrare a lui Klaus Berger care, recurgând la imaginea unui copac cu multe ramuri, dezvoltă, pe baza ideii de mai multe ramuri, concepte teologice destul de speculative în acord cu detaliata și radicala reconstrucție făcută de el modului în care Biserica s-a dezvoltat în comunități teologice mutual exclusive din timpul primului secol.<sup>56</sup>

Ca o trăsătură distinctivă, așadar, „teologia biblică” se referă la câteva lucruri diferite care interacționează unul cu celălalt în diversele moduri în studiile cercetătorilor. Aceasta s-ar putea referi la o teologie a grupurilor *din spatele* textelor biblice, după cum atestă chiar textele biblice, atâta timp cât putem reconstrui aceste grupuri folosindu-ne de o varietate de instrumente istorico-critice și critico-literare. Ea s-ar putea referi totodată la teologia textelor biblice sau chiar a cărților sau poate la modul în care acele teologii se potrivesc între ele (dacă teologul biblic consideră că aceste cărți se *pot* potrivi între ele!) de-a lungul unei traiectorii temporale. În plus, acest studiu al documentelor biblice poate fi în primul rând o descriere diferită de ceea ce *au dorit să spună* textele (o încercare de a face o descriere istorică) sau o luptă conștientă cu ceea ce *doresc să spună* textele (mai mult o strădanie hermeneutică chibzuită). Această analiză și altele similare sunt des întâlnite în discuțiile contemporane despre ceea ce este teologia biblică și în special teologia Noului Testament.<sup>57</sup>

Ultimii cincizeci de ani au adus de asemenea lucrări dedicate teologiei lui Pavel, teologiei lui Ioan și așa mai departe și chiar o listă mai lungă de monografii și articole care își propuneau să contureze forma unor teme teologice *dintr-o* singură carte.<sup>58</sup> Câteva dintre acestea sunt discutate în capitolele care urmează. În ultimele trei decenii, interesul reînnoit față de modul în

<sup>54</sup> *Biblical Theology of the Old Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

<sup>55</sup> *New Testament Theology*, ed. Lincoln D. Hurst (Oxford: Clarendon Press, 1994)

<sup>56</sup> *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tübingen: Francke, 1994).

<sup>57</sup> Vezi în special Peter Balla, *Challenges to the New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95 (Tübingen: Mohor-Siebeck, 1997); Dan O. Via, *What Is New Testament Theology?* GBS (Minneapolis: Fortress Press, 2002); D. A. Carson, „Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective,” *BBR* 5 (1995): 17-41; și multe eseuri din T. D. Alexander și Brian S. Rosner, ed., *New Dictionary of the Biblical Theology* (Downers Grove: IVP, 2000).

<sup>58</sup> Ex. Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 1-7*, AGJU 12 (Leiden: Brill, 1994); Dorothy Lee, *Flash and Glory: Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2003).

care scriitorii Noului Testament se folosesc de scrierile Vechiului Testament a generat un vraf de monografii care în anumite privințe reprezintă cărămizile cu care se vor construi lucrări viitoare în teologia biblică și cea a Noului Testament. Dacă adăugăm la acestea nenumărate comentarii publicate în fiecare an asupra cărților Noului Testament<sup>59</sup> și multitudinea de articole specializate, vom începe să înțelegem cât de răspândită este cercetarea Noului Testament.

Scopul acestei priviri de ansamblu este să ne ajute să identificăm terenul în care trebuie să lucreze cercetătorii contemporani ai Noului Testament. Probabil că ne-ar fi de ajutor să ne oprim asupra unui ultim aspect oarecum diferit.

## CRITICĂ ISTORICĂ, INSTRUMENTE LITERARE ȘI IMPACTUL POSTMODERNISMULUI

Am observat deja cum, sub impactul unui anumit fel de critică istorică, teologia biblică s-a divizat ca disciplină în ultimii 150 de ani în câteva tabere mutual polarizate. Același lucru s-ar putea spune și despre dezbaterile asupra abordării pe care o are cineva asupra Noului Testament – fie că este vorba despre probleme tehnice cum ar fi „introducerea„ (ca de exemplu: data, autorul, contextul istoric, sursele, autenticitatea), fie că este vorba despre relația dintre istorie și revelație sau despre evoluțiile în teoria literară sau epistemologie, fie că este vorba despre impactul creștinismului mondial asupra studiului Scripturii. În aceste domenii și altele similare, cei care se dedică studiului Noului Testament formează un grup a cărui poziții și opțiuni sunt în continuă dezvoltare. Acestea pot fi schițate în analiza unei singure cărți sau *corpus* al Noului Testament<sup>60</sup>; cu toate acestea, când se ajunge la Noul Testament, diversitatea și complexitatea pozițiilor adoptate poate fi copleșitoare pentru cel care abia începe să pătrundă în această literatură. Ceea ce urmează, așadar, reprezintă o schiță a instrumentelor literare, abordări și poziții care au conturat studiul Noului Testament, într-un sens pozitiv sau negativ, în ultimul secol.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Cf. D. A. Carson, *New Testament Commentary Survey*, ed. a V-a (Grand Rapids: Baker, 2001).

<sup>60</sup> Vezi, de ex., importanta lucrare a lui W. Ward Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17 (Tübingen: Mohor-Siebeck, 1995), cu toate că în prezent este oarecum depășită.

<sup>61</sup> Cu toate că cele mai multe căi de a împărți și a coordona următoarele instrumente literare și abordări ale textului Noului Testament nu sunt remarcabile, unii cercetători adoptă clasificări puțin diferite.

### Critica Istorică

Reconstrucția istorică făcută de F. C. Baur pentru a realinia datarea documentelor Noului Testament discutată mai sus a condus la reducționismul istoric al lui Wrede. O parte din această mișcare s-a concentrat asupra dezvoltării mai multor „instrumente” critice. Foarte pe scurt, am atras atenția asupra criticii sursei a lui Rudolf Bultmann. Critica sursei în ea însăși n-ar trebui niciodată stigmatizată. În cele din urmă, o anumită reflectare asupra criticii sursei devine necesară în mod evident datorită naturii pe care o au unele documente ale Noului Testament. După toate probabilitățile, fie 2 Petru s-a folosit de Iuda, fie Iuda s-a folosit de 2 Petru; după toate probabilitățile, un anumit tip de împrumut, de dependență literară și prin urmare de folosire a surselor, stă și în spatele evangheliilor sinoptice: ele sunt suficient de apropiate ca să facă aproape imposibilă menținerea unei independențe complete, dar suficient de independente pentru ca natura exactă a relației dintre ele să fie aprins disputată (așa cum se va arăta în următorul capitol). E clar că Luca a avut acces la surse scrise înainte de a-și scrie textul pe papirus (Luca 1:1-4). Critica extrem de detaliată pe care Bultmann o face sursei evangheliilor sinoptice, care adeseori merge până acolo, încât alocă o jumătate de verset sau chiar anumite cuvinte unei anumite surse sau strat de informație<sup>62</sup>, se dovedește la o analiză apropiată de-a dreptul incredibilă, în parte datorită detaliilor ei; este aproape imposibil să-ți imaginezi cum poate cineva să scrie o carte după modelul pe care teoria sursei susținută de el pretinde că au fost compuse evangheliile. Și mai important este faptul că această critică a sursei a fost mai puțin interesată de sursele apărute ca documente *atemporale* care au fost aduse laolaltă într-un mod oarecare. Mai degrabă, fiecare sursă, reală sau imaginară, s-a presupus că reflectă teologia sau perspectiva unor anumite comunități, sau diferiți scriitori, sau aceleași comunități, însă în perioade diferite de timp. Fără îndoială, cea mai ingenioasă metodă de a recurge la critica sursei constă în modul în care Bultmann se ocupă nu de evangheliile sinoptice, ci de Evanghelia după Ioan.<sup>63</sup>

El nu este singurul care să dețină cea mai complexă teorie a sursei, fie că e vorba despre evangheliile sinoptice sau despre de a patra evangheliie. Oricare ar fi paternitatea sau popularitatea unei anumite teorii, dat fiind faptul că se credea că sursele reflectă diferite straturi ale tradiției, acestea pot fi aranjate în traiectorii care explică *dezvoltarea* doctrinei. Astfel, „critica sursei” a dat naștere „criticii formale” și „criticii tradiționale”. Critica formală s-a concentrat asupra formei sau a caracteristicilor pe care le au diferite uni-

<sup>62</sup> Vezi în special *History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper and Row, 1963).

<sup>63</sup> Vezi *The Gospel of John* (Oxford: Blackwell, 1971).

tăți ale evangheliei – ca de pildă relatări despre minuni sau anumite tipuri de parabole – pentru a putea fi deduse caracteristicile sau chiar istoria comunităților creștine care au conturat acel material sau chiar l-au adus în existență.<sup>64</sup> Critica tradiției urmărea să construiască traiectorii al căror scop era să explice dezvoltarea tradiției. La rândul său, acest fapt a condus la afirmații potrivit cărora asemenea teorii i-a transformat pe autorii finali ai evangheliilor noastre în simple „foarfece și lipici”, oameni care decupau fragmente din diferite documente și le îmbinau în pastșa care constituie evangheliile noastre canonice. Ca o oarecare reacție împotriva acestei obiecții a intrat în scenă și „critica redacțională”. Prin ea s-a argumentat că, indiferent de sursele pe care le-au avut evangheliștii la îndemână, ei nu au decupat și îmbinat pur și simplu, ci le-au „editat” sau „redactat” (de aici și expresia „critica redacțională”) pentru a produce evangheliile cu un ecou și un accent specifice fiecărui evanghelist. Astfel, evangheliștii și-au câștigat dreptul de a fi numiți adevărați teologi. Aceste „instrumente” istorice au fost, în general, mult mai preocupate, cel puțin la început, de a contura deducții despre comunitățile creștine care au creat acel material, și nu de Isus al istoriei pe care îl descriau acele materiale. Ca rezultat, aceste instrumente constituie o parte extinsă a esenței metodologice specifice celor trei investigații de bază „în căutarea după Isus al istoriei”, care sunt prezentate detaliat în următorul capitol. O altă lucrare oarecum diferită, dar nu nerelaționată, despre critica sursei și a formei a fost dedicată părților rămase din Noul Testament.<sup>65</sup>

Mai răsună totuși câteva voci la fel de radicale ca și aceea a lui Bultmann, cu toate că nu multe<sup>66</sup>, iar unele dintre ele au devenit polarizate politic.<sup>67</sup> În

<sup>64</sup> De ex., comparând formele parabolilor înregistrate în diferite evangheliile, Joachim Jeremias (*The Parables of Jesus* [New York: Scribner's, 1963], 113-114) a dezvoltat ceea ce el a numit cele zece „legi ale transiterii [parabolilor]”. Dacă lucrarea aceasta a fost cândva extrem de influentă, în prezent ea este trecută cu vederea aproape în întregime. Pentru o analiză competentă a istoriei cercetării parabolilor, vezi Craig Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove: IVP, 1990).

<sup>65</sup> În general, criticii sursei și ai formei nu s-au aventurat la fel de tare în lucrări asupra Epistolelor Noului Testament așa cum au procedat în cazul evangheliilor. Chiar și în acest caz există multe variațiuni. Probabil că cel mai extrem critic al sursei în istoria recentă este J. C. O'Neill, care argumentează, de exemplu, că Pavel nu a scris mai mult de două treimi din cartea Galateni: Vezi lucrarea sa *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* (London: SPCK, 1972).

<sup>66</sup> Vezi, de ex., Gerd Theissen și Dagmar Winter, *The Question of Criteria: The Quest for the Plausible Jesus* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), și recenzia aspră lui R. T. France în *Theol* 106 (2003): 272-273.

<sup>67</sup> Ne gândim, de exemplu, la lucrările Seminarului despre Isus, cu codificarea colorată a evangheliilor prin care se măsoară probabilitatea istorică a unui anumit fragment. Dintre numeroasele cărți care au reflectat lucrările Seminarului, probabil că cel mai ușor acces în acele lucrări ni-l oferă Robert W. Funk, *Acridible Jesus: Fragments of a Vision* (Santa Rosa: Polebrid-

aceiași timp, chiar și curentul de bază pentru reconstruirea istorico-critică a lui Isus al istoriei este extrem de minimalist în concluziile sale.<sup>68</sup> Inevitabil, alte voci, mai puțin sceptice, discută cu folos criteriul predominant al autenticității<sup>69</sup>, sau subliniază importanța unei instruiți orale bine păstrate între urmașii lui Isus<sup>70</sup> sau rolul martorilor oculari în formarea tradiției evanghelice.<sup>71</sup> Un alt grup redus, dar articulat, de cercetători au adunat o serie de dovezi utile pentru a arăta că evangheliile canonice n-au fost niciodată concepute pentru comunități individuale (o comunitate mateiană, o comunitate marcană, și așa mai departe), ci au fost concepute de la început pentru a fi citite de toți creștinii<sup>72</sup>, lucru care pune sub semnul întrebării intenția multora de a identifica o anumită sursă, sau element, sau formă, sau chiar o evanghelie cu un „substrat” bine definit al tradiției care la rândul lui este strâns relaționat la o comunitate tot atât de bine definită.

---

ge, 2002). Vezi aprecierile negative făcute de clasicul istoric Philip Jenkins, *Hidden Gospels*; Michael J. Wilkins și J. P. Moreland, ed., *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

<sup>68</sup> De exemplu, lucrarea în mai multe volume a lui John P. Meier, *A Marginal Jew* (New York: Doubleday: 1991 - ). Rezultatul net al primelor trei volume masive (un al patrulea volum, dedicat lui Ioan, ne este încă promis) concludă că Isus a fost o figură profetică apărută din diversitatea iudaismului din secolul I; că a fost oarecum asociat cu Ioan Botezătorul, aștepta stăpânirea lui Dumnezeu și avea împreună cu El un grup rău definit de urmași (dintre care numai Iuda și Petru sunt cunoscuți); că El a făcut vindecări și s-a asociat cu proscrisii; și că a interacționat cu alte grupări religioase iudaice. În această moștenire bultmanniană, Meier dorește să-L protejeze pe Cristosul credinței – Cristosul în care cred creștinii, dacă sunt cu adevărat creștini – de rezultatele propriilor sale sondaje istorice, adică de cea ce el numește „Isus al istoriei”. Implicit, bineînțeles, acest lucru neagă întruparea – revelarea lui Dumnezeu Însuși în istoria reală.

<sup>69</sup> De ex., Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). Sunt de asemenea și numeroase eseuri și cărți pe teme istorico-critice: ex., pe critică redacțională, vezi D. A. Carson, „Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool,” în *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson și John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 115-142; Randall K. J. Tan, „Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?” *JETS* 44 (2001): 599-614.

<sup>70</sup> Vezi în special Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

<sup>71</sup> Ex., Samuel Birkog, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism, and the Matthean Community* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1994); idem, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohor-Siebeck, 2000). Vezi utila evaluare apărută în recenzia făcută de Peter M. Head, „The Role of Eyewitnesses in the Formation of the Gospel Tradition,” *TynB* 52 (2001): 275-294.

<sup>72</sup> Vezi în special Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Toată această lucrare a adus câteva beneficii. De exemplu, în prezent suntem mult mai conștienți de complexitatea relațiilor sinoptice decât în trecut. Într-o mai mare măsură suntem mai sensibili la accentele și nuanțele individuale ale fiecărei evanghelii canonice, și refuzăm să le citim sau să le predicăm ca și cum ele ar fi ajuns la noi într-o strânsă „Armonie a evangheliilor” și nu în formatul a ceea ce sunt: cărți separate, fiecare cu accente distinctive.<sup>73</sup> Dar ceea ce șochează cel mai tare pe cititorul contemporan când acesta pătrunde pentru prima dată în acest tip de discuție este neorânduiala imensă, dimensiunea extrem de redusă a bazei comune care este împărțită de cercetătorii zilelor noastre.

### Critica literară

Unul dintre pericolele care amenință în permanență cea mai mare parte din lucrarea istorico-critică este atomismul ei: altfel spus, concentrarea tot mai mare asupra celor mai mici detalii din text și reconstrucția cu mare erudiție a ceea ce unii cercetători cred că stă în spatele textului, însă fără a acorda prea multă atenție citirii textului *ca text*.

Interesul față de metodele literare nu este ceva nou. Preocupați de categorii precum „metafora” și „tipul”, creștinii s-au ocupat de aspectele literare ale textului cu secole în urmă. Ultimele câteva decenii au produs un lanț de eseuri și monografii care tratează subiecte cum ar fi ironia în cea de-a patra evanghelie. Dar probabil că mai importante sunt lucrările care se ocupă de unitățile de text mai mari. Ele se întrebă ce este o „evanghelie” și cum se relaționează aceasta la alte forme biografice din primul secol. Aceste lucrări examinează structura narativă a unei anumite relatări și încearcă să explice modul în care evoluează acțiunea, ce fel de personaje se situează în „prim-plan” sau în „plan secundar”, care este punctul culminant al narațiunii și cine sunt presupușii destinatari. S-a născut o veritabilă industrie în jurul diferitelor tipuri de scrisori scrise în timpul lui Pavel și în jurul ideii ce încearcă să arate măsura în care scrisorile sale se înscriu în modele recunoscute. O carte precum Apocalipsa este atent comparată cu lucrări apocaliptice iudaice, scrise cu două sau trei secole înaintea acesteia. Forma unuia dintre argumentele susținute de Pavel este comparată cu retorica predată în cercurile grecești cel puțin începând cu perioada lui Aristotel.

În paginile ulterioare se va face o prezentare mai detaliată a acestor su-

<sup>73</sup> Chiar și aici, am da dovadă de neglijență dacă nu am observa că Ned B. Stonehouse pleada tocmai în favoarea citirii cu atenție a evangheliilor canonice înainte ca „critica redacțională” să fi devenit o expresie familiară. Vezi în special lucrarea sa *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Grand Rapids: Baker, retip. 1979 [1944]).

biecte și se va oferi de asemenea o bibliografie corespunzătoare. Unul sau două exemple în acest sens ne-ar putea fi de ajutor. În anul 1983, R. Alan Culpper a publicat o carte care s-a dovedit a fi o analiză în stare incipientă a Evangheliei după Ioan. Titlul ei, *Anatomy of the Four Gospel: A Study in Literary Design*<sup>74</sup>, surprinde foarte bine tipul de abordare literară discutat în acest loc. Culpper n-a fost interesat de sursa critică sau de întrebările istorice. Deși a recunoscut că asemenea întrebări sunt justificate, el a subliniat că interesul său era să se concentreze asupra proiectului literar al produsului final. Cea mai remarcabilă a fost alegerea de către el a modelului literar, romanul englez al secolului al XIX-lea. Deși în carte se regăsesc o serie de idei sugestive, cititorul gânditor nu poate să nu reflecte asupra a trei aspecte: (1) Alegerea modelului de bază este extrem de anacronic, mai ales când este aplicat la un document precum cea de-a patra evanghelie, care intenționează să relateze despre evenimente petrecute *în istorie*. (2) Întregul efort, oricât ar fi de stimulat, evită cu consecvență să pună vreo întrebare istorică sau să tragă orice concluzie istorică. Textul este studiat *ca text* în sensul cel mai strict, fără să ridice întrebări cu referință extratextuală, adică cu referire la lucruri, evenimente sau oameni situați în afara textului, dar la care textul ar putea pretinde că se referă. (3) Cel puțin câteva dintre particularitățile textuale pe care Culpper le include într-un întreg literar au fost folosite de criticii de sursă și de cercetătorii istorico-critici pentru a justifica existența lui „se pare” care sugerează o ciudată amestecare a surselor. Dar dacă anumite particularități literare sunt explicate corespunzător prin modul în care ele se potrivesc într-o narațiune literară, cum pot acestea să slujească și ca dovadă că sursele derivă din comunități teologice distincte? Or, în mod contrar, dacă anumite particularități literare din text întăresc concluzia că cea de-a patra evanghelie este alcătuită din surse dispartate îmbinate într-un mod destul de ciudat și care reflectă mai degrabă niște idei teologice dispartate, cum este posibil să se afirme că aceeași dovadă aparține unei narațiuni din afara istoriei și fără cusur? Cu alte cuvinte, deși acest lucru este rareori recunoscut, anumite abordări ale criticii istorice și anumite abordări ale criticii literare se folosesc de dovada textuală în moduri contradictorii.

Să nu trecem însă cu vederea analizele voluminoase de retorică, în special (dar nu în mod exclusiv) cu aplicabilitate la scrierile lui Pavel. Pe lângă numeroasele lucrări și câteva volume magistrale, în ultimii zece ani s-au scris sute de eseuri despre retorica unui anumit pasaj. Cele mai multe dintre aceste lucrări au cel puțin în parte legătură cu categoriile lui Aristotel, mo-

<sup>74</sup> Philadelphia: Fortress Press.

dificate și dezvoltate de educatori și oratori cum ar fi Quintilian și Cicero.<sup>75</sup> Mai recent însă, s-a subliniat destul de mult că manualele antice de retorică au fost concepute pentru a veni în sprijinul *oratorilor*, cei al căror material era pregătit pentru prezentarea orală, și nu pentru cei care scriau scrisori.<sup>76</sup> Sursele antice nu aplică însă categoriile retoricii la scrierea scrisorilor, ceea ce Pavel a făcut de fapt. Ca răspuns, cei ce apără întrebuițarea riguroasă a categoriilor retoricii afirmă că scrisorile antice trebuiau să fie citite în public și, prin urmare, principiile oralității rămân valabile. Dezbateră continuă, fiind amplificată de faptul că deși Pavel a fost recunoscut ca vorbitor (Faptele Apostolilor 14:11-12), el însuși a devenit suspicios în privința retoricii când aceasta devenea manipulatorie sau prezenta pericolul de a masca substanța evangheliei: „Isus Cristos și El crucificat” (1 Corinteni 2:1-5).

Ambele abordări literare asupra textului Noului Testament pot genera idei constructive cu privire la înțelesul lui, forma argumentelor lui, coerența lui literară și alte asemenea aspecte. Pe de altă parte, lăsând la o parte întrebările ce țin de istorie și adevăr, asemenea abordări inspiră uneori un puternic sentiment al lipsei de realism. Cercetătorii din cel mai larg spectru teologic folosesc aceste abordări în moduri variate sau califică folosirea lor în moduri variate; aceste abordări literare nu reprezintă niște instrumente independente și neutre, ci sunt parte din matrița interpretativă cu care operează comentatorii din zilele noastre.

### **Noua critică literară și întoarcerea spre lecturile postmoderne**

Din anumite puncte de vedere, este greu de stabilit o delimitare clară între „critica literară” și „noua critică literară”. Există inevitabil puncte de suprapunere și diferite confuzii în procesul de etichetare. Totuși, distincția este în general suficient de clară.

Ne-ar fi de ajutor să începem cu o carte influentă a lui Hans W. Frei.<sup>77</sup> Frei argumentează că pe măsură ce critica istorică liberală a crescut în putere

---

<sup>75</sup> Pentru o introducere cuprinzătoare în studiul retoricii, vezi Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden: Brill, 1998). Pentru o concentrare asupra retoricii clasice și o introducere în cele mai multe dintre categoriile folosite de cercetătorii Noului Testament în această privință, vezi Stanley E. Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC-AD 400* (Leiden: Brill, 1998). Pentru o introducere mult mai sumară, vezi A. J. Hauser și D. F. Watson, *Rhetorical Criticism of the Bible*, BIS 6 (Leiden: Brill, 1994); și, cu referire specială la studiile pauline, R. D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, CBET 18, ed. II-a (Leuven: Peeters, 1999).

<sup>76</sup> Vezi eseurile colectate de Stanley E. Porter și Dennis E. Stamps, ed., *The Rhetorical Interpretation of the Scripture*, JSNT Sup 180 (Sheffield Academic Press, 1999).

<sup>77</sup> *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cercetătorii au fost mai puțin interesați de ceea ce *spune* Biblia în realitate și mai preocupați de ceea ce (susțineau ei) se află *în spatele* textului – adică *mai exact* ce s-a întâmplat. Apărătorii conservatori au căzut în aceeași capcană: cu toții dezbăteau cadrul istoric (real sau imaginar) *din spatele* textului și nu mai gândeau în categorii ce țineau doar de text. Fără a intenționa să nege faptul că aceste întrebări istorice sunt importante, Frei argumentează că Biserica trebuie să se cufunde în text. De fapt, înainte de apariția criticii istorice creștinii credeau că Dumnezeu Însuși se întâlnește cu ei prin intermediul textului. Chiar și creștinii zilelor noastre descoperă că imaginația și înțelegerea lor sunt iluminate de text; ei se preocupă mai puțin de recrearea istorică, doresc să-L simtă pe Dumnezeu și vor intra în legătură cu credincioșii de dinaintea secolului al XVIII-lea.

**Deconstruc-  
ționiștii nu  
sunt mai puțin  
centrați în text  
decât structu-  
raliștii, dar ei  
adaugă la toate  
cele de mai sus  
un scepticism  
radical.**

E limpede că abordarea propusă de Frei este puternic *centrată în text*. Dar ceea ce nu reușește el să menționeze este faptul că credincioșii din vremurile de dinaintea apariției formelor mai sceptice de critică istorică nu numai că s-au cufundat în text (în acest sens, el are dreptate: ei erau centrați în text, crezând că Dumnezeu putea fi întâlnit acolo), ci credeau totodată că *textul le spunea adevărul*. Astfel, acuzația potrivit căreia conservatorii și liberalii de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea și-au concentrat prea mult atenția asupra argumentelor privitoare la realitatea *din spatele* textului și *nu asupra textului însuși* este ușor manipuloare. Conservatorii n-au încercat atât de mult să mute atenția *dinspre text* înspre ceea ce se afla *în spatele* lui, cât mai degrabă să justifice punctul de vedere că textul spune adevărul despre realitatea extratextuală. Oricât de solidă este această critică, ea a fost ignorată în mare măsură. Ca rezultat, acest tip specific de lectură centrată în text, uneori identificată ca „Școala Yale”, își găsește mulți susținători destoinici, dintre care cel mai însemnat este George Lindbeck.<sup>78</sup>

Acesta nu este singurul studiu centrat în text care să aparțină de „noua” critică literară. Un alt tip, popular cu trei sau patru decenii în urmă, însă care astăzi este aproape în întregime trecut cu vederea, este *structuralismul*, care „se distinge prin respingerea acelor noțiuni tradiționale potrivit cărora literatura «exprimă» ideea autorului sau «reflectă» realitatea. Într-adevăr, «textul» este văzut ca o structură obiectivă care activează coduri și convenții

<sup>78</sup> Probabil că cea mai fructuoasă lucrare a lui Lindbeck este *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984) – cu toate că el a scris o serie de eseuri și cărți importante de atunci încolo.

diferite, independente de autor, cititor și realitatea externă.” Într-adevăr, critica structurală „este mai puțin interesată să interpreteze înțelesul lucrărilor literare și preocupată mai mult de a explica modul *cum* pot aceste lucrări să aibă semnificația pe care o au; adică să arate care reguli și convenții implicite operează într-o anumită lucrare.”<sup>79</sup>

Această mișcare a condus la rândul ei la ceea ce se numește *deconstrucție*. Deconstrucționistii nu sunt mai puțin centrați pe text, însă ei adaugă la toate cele de mai sus un scepticism radical.

Convinși că niciun text nu este stabil sau coerent, deconstrucționistii argumentează că toate textele au un înțeles nedefinit și, în mod inevitabil, conțin contradicții inerente. Aceasta lasă cititorului rațional numai două posibilități: fie abandonează orice încercare de a găsi o semnificație în texte, ceea ce este echivalent cu a abandona însăși lecturarea lor, fie descoperă înțelesul în interacțiunea dintre cititor și ideile contradictorii (totuși frecvent evocative) generate de un text. Nu este de mirare că Vanhoozer scrie: „Deconstrucția nu este o metodă de interpretare, ci o metodă de a demonta interpretările. O metodă de prezentare a lecturilor ca funcții ale diferitelor forțe ideologice.”<sup>80</sup> În practică, aceasta înseamnă că multe dintre interpretările date textelor de către deconstrucționiști au folosit intereselor acestora de a înlătura nedreptățile și inegalitățile vizibile la baza cărora stăteau ideologii specifice care, la rândul lor, trebuie și ele eliminate. În sens strict, acest scop nu este realizat prin găsirea unor constrângeri reformatoare susținute *de* texte, ci numai prin hotărârea fermă de a expune inconsecvențele din text și prin interacțiunea dintre fenomenul textual și interpreți deconstrucționiști. În Franța, unde a luat naștere, deconstrucționismul este astăzi în umbră, cu toate că încă mai adună suporteri numeroși în anumite cercuri din America de Nord. În orice caz, deconstrucția își găsește locul tot mai mult în „înțeles” nu în text, în cititori, sau în interacțiunea cititorilor cu textul, și prin urmare într-un spațiu gri existent între text și cititor. Dacă critica istorică a încercat să descopere realitatea istorică *din spatele* textului, iar diferitele critici literare au încercat să se concentreze asupra textului până când textul a fost izolat tot mai mult de istorie, rezultatul final al deconstrucției este să plaseze înțelesurile cu caracter schimbător *în fața* textului, tot mai aproape de cititori.

Astfel, deconstrucția a fost una dintre inspirațiile care s-au aflat în spa-

<sup>79</sup> C. Bladick, ed., *Concise Dictionary of Terms* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

<sup>80</sup> Kevin J. Vanhoozer, „The Reader in New Testament Interpretation”, în *Hearing the New Testament*, ed. Joel B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 313-314.

tele *teoriei răspunsului cititorului*. Această abordare nu este centrată nici în autor (ca și cele mai multe critici literare și istorice clasice) nici în text, ci în cititor. În realitate, în competiție se află câteva teorii bazate pe răspunsul cititorului. Una dintre aceste teorii face ca tot înțelesul textului să depindă de individul care face interpretarea; textul ajunge astfel să fie un simplu stimul. O altă teorie pretinde acordarea unei atenții sporite contextului social al cititorilor: cititorii interpretează lucrurile bazându-se pe tradițiile literare și culturale împărtășite de un grup social specific, un grup a cărui perspectivă împărtășită generează o competență construită social. Ca atare, textele ajung să capete aceleași înțelesuri pentru oamenii dintr-un grup social specific, fără să poată însă pretinde acest lucru și în alte cazuri. Un alt fel de teorie a răspunsului dat de cititor se concentrează asupra tensiunilor existente între individ și grupul din care acesta provine sau asupra interacțiunilor dintre cititor și text.

Aceste abordări, precum și altele similare, sunt deseori etichetate drept „interpretări postmoderne”. Termenul *postmodern* este extrem de ambiguu, dar trebuie să ne folosim de el. Dacă acest termen este aplicat înainte de toate în domeniul epistemologiei – studierea modului în care ajungem să cunoaștem ceva sau a modului în care credem că știm ceva – atunci termenul ne este util. Spre deosebire de curentul *modernist*, menționat anterior, care manifestă convingerea că ființele umane ar putea învăța adevărul complet și obiectiv despre realitate, câștigând astfel certitudine în claritate și gândire, și că acest proces este un lucru bun, atunci postmodernismul își asumă o sarcină complet diferită. Postmoderniștii sunt convinși că din pricina limitării ființelor noastre umane, din pricina cunoașterii noastre microscopice și a limitării cadrului nostru social de referire, presupusa noastră cunoaștere nu poate fi niciodată, nici măcar în circumstanțele cele mai favorabile, mai mult decât provizorie. În definițiile cele mai favorabile ale postmodernismului, cunoașterea umană nu este decât un gen de construcție socială, și din această cauză nu poate nicum asigura o cunoaștere clară sau obiectivă a lumii obiective. Pretenția la certitudine trebuie respinsă ca un bigotism arogant. Într-adevăr, din perspectiva postmodernă, înțelesul univoc atât de îndrăgit de moderniști este îngust și limitat. Este mult mai de preferat încurajarea unei multitudini de interpretări și abordări, fără ca vreuna dintre ele să fie în mod necesar „corectă” sau „greșită”, „adevărată” sau „falsă”, dar toate sunt productive, raționale, roditoare, reflectând interacțiunea (legitimă) dintre cititor și text. Postmoderniștii (ni se spune) sunt mai puțin interesați de a stabili liniile dure dintre adevăr și eroare și mult mai preocupați de li-

niile subțiri pe care le trasează posibilitățile interpretative și neclare. Lor le displace excluziunea, în mod special un punct de vedere care afirmă despre altul că este greșit, și preferă incluziunea, chiar și în cazul ideilor mutual incompatibile. Le plac în schimb posibilitățile și perspectivele și privesc cu suspiciune limitele și orice insistență asupra existenței ereziei sau a ortodoxiei.

În ultima decadă a secolului al XX-lea, aceste tipuri de abordări în studiul Noului Testament au produs cărți cu titluri precum *Reading Sacred Texts Through American Eyes*<sup>81</sup>, *Deconstructing the New Testament*<sup>82</sup>, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*<sup>83</sup>, *Poststructuralism and The New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*<sup>84</sup>, și *Liberating Exegesis*.<sup>85</sup> Conferințele academice își încurajează participanții să interpreteze textele biblice pe baza propriei lor experiențe, fără să țină cont de faptul că o anumită interpretare este „corectă” sau „greșită”; într-adevăr, susțin aceștia, asemenea categorii trădează o abordare modernistă învechită. O anumită interpretare poate fi „corectă” sau „greșită” pentru un grup oarecare, dar cu certitudine nu poate fi considerată astfel de către toți. Printre rezultatele interesante pe care le-a generat această creativitate se numără o serie de cărți și eseuri despre interpretarea textelor dintr-o perspectivă „postcolonială”<sup>86</sup>, iar mai recent, o voluminoasă literatură cu interpretare feministă.<sup>87</sup>

O scurtă introducere nu poate evalua în mod complet aceste multiple abordări ale interpretării Noului Testament. Unele dintre evoluțiile descrise în acest loc se vor dovedi a fi niște pasiuni trecătoare fără o relevanță de durată. De exemplu, un scriitor remarcă: „Structuralismul se poate dovedi a fi pentru critica literară ceea ce *Finnegans Wake* a lui James Joyce a fost pentru

<sup>81</sup> Charles Mabee, *Reading Sacred Texts Through American Eyes: Biblical Interpretation as Cultural Critique* (Macon: Mercer University Press, 1991).

<sup>82</sup> David Seeley, *Deconstructing the New Testament*, BIS 5 (Leiden: Brill, 1994).

<sup>83</sup> Stephen D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspective: Jesus Begins to Write* (New Haven: Yale University Press, 1992).

<sup>84</sup> Stephen D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

<sup>85</sup> Christopher Rowland și Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox, 1989).

<sup>86</sup> De ex., Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll: Orbis, 2000); Heikki Räisänen, Elisabeth Schüssler Fiorenza, R. S. Sugirtharajah, Krister Stendahl și James Barr, *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki* (Atlanta: SBL, 2000); R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (St. Louis: Chalice, 2003).

<sup>87</sup> Ca un simplu exemplu dintr-o gamă extrem de variată, vezi seria crescătoare în mai multe volume cu titlul *The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993 - ).

roman – un capăt de drum experimental. Chiar dacă structura cărților și a narațiunilor biblice este de o importanță crucială pentru interpretarea lor, e totuși necesar să fim convinși că structuralismul este un instrument euristic util pentru identificarea acestor structuri.”<sup>88</sup> Pe de altă parte, în epistemologia postmodernă există un element evident și important care nu poate fi negat. Niciunul dintre noi nu interpretează ceva dintr-o poziție complet neutră. Pentru a fi *complet* obiectivi, ar trebui să ne putem bucura de atributul omniscienței. Atâta timp cât ni se amintește că suntem finiți și că, la un anumit nivel, descoperirile noastre trebuie calificate întotdeauna pe baza limitărilor noastre, postmodernismul devine un progres salutar. El a fost în mod deosebit util în procesul de verificare a aroganței afirmațiilor moderniste. Problema apare atunci când în interpretările multor comentatori, postmodernismul pretinde o antiteză nesănătoasă: *fi*e pretindem că putem cunoaște adevărul obiectiv în mod exhaustiv, *fi*e insistăm că din cauza mijloacelor noastre finite nu putem cunoaște adevărul obiectiv și, prin urmare, nu putem „cunoaște” cu adevărat realitatea. Din moment ce ființele umane finite nu pot cunoaște niciodată ceva în mod omniscient, numai cea de-a doua posibilitate poate fi apărută. În acest caz, întreaga noastră „cunoaștere” reprezintă o construcție socială sau personală; singura „realitate” pe care o putem cunoaște este aceea pe care o construim noi înșine.

Există, desigur, un sens în care această ultimă pretenție este evidentă transparentă: singura „realitate” pe care o putem cunoaște este aceea pe care o construim noi înșine. Dar problema crucială este aceasta: poate „realitatea” pe care noi o cunoaștem să se alinieze la realitatea obiectivă? Cu alte cuvinte, chiar dacă în calitate de ființe umane finite nu ne putem bucura niciodată de o cunoaștere omniscientă, nu putem oare să afirmăm în mod legitim că anumite lucruri le putem cunoaște cu adevărat, chiar dacă nu le cunoaștem în mod perfect, exhaustiv? În cele din urmă, acest lucru se află în concordanță cu experiența noastră: în aproape orice domeniu reușim să cunoaștem unele lucruri mai bine decât le-am cunoscut înainte – iar aceasta demonstrează faptul că progresăm în cunoaștere. În principiu, cunoașterea aceasta poate progresa până în punctul în care suntem capabili să afirmăm în mod legitim că înțelegem (chiar dacă nu e o cunoaștere omniscientă) unele lucruri cu adevărat. Și dacă ulterior apar dovezi diferite care ne obligă să ne schimbăm părerile, și aceasta face parte tot din îmbunătățirea cunoaș-

---

<sup>88</sup> Gordon J. Thomas, „Telling a Hawk from a Handsaw? An Evangelical Response to the New Literary Criticism,” *EQ* 71 (1999): 48. Cf., Peter Cotterell și Max Turner, *Linguistic and Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1989), 30.

terii, apropierea de adevărata cunoaștere.<sup>89</sup> Categori, nu suntem constrânși să ne situăm într-o antiteză absolută: fie avem cunoaștere perfectă, fie niciun fel de „cunoaștere” a noastră nu are o semnificație mai mare decât orice altă construcție socială.

La acest răspuns preliminar se cuvine să adăugăm alte șase observații punctuale. În primul rând, după cum deseori s-a observat, cei care insistă pe un ton cât se poate de răspicat asupra relativității oricărei cunoașteri umane fără a înțelege cum pot construcțiile noastre să se apropie de cunoașterea obiectivă, se situează într-o teribilă dilemă. Deoarece atunci când subliniază faptul că orice cunoaștere este o *simplă* construcție socială, ei admit că această cunoaștere de către ei a faptului că orice cunoaștere este o simplă construcție socială este de asemenea o simplă construcție socială – atunci de ce să mai acordăm acestei afirmații o credibilitate mai mare decât afirmației contrare? În al doilea rând, există mai mult decât o urmă de ironie în faptul că mulți cercetători ai Noului Testament care pretind independență pentru nivelul lor de interpretare ca drept al lor epistemologic încearcă să-i convină pe alții că au dreptate și chiar denigrează punctele de vedere alternative. Pentru a da un singur astfel de exemplu, Neil Elliott insistă asupra corectitudinii cu care interpretează el epistolele lui Pavel, care, consideră el, ar trebui folosită ca un manifest pentru acțiune politică – iar parte din retorica lui Elliott este să rostească invective la adresa diferitelor interpretări teologice ale lui Pavel.<sup>90</sup> În al treilea rând, Scriptura însăși vorbește într-o manieră directă despre cunoașterea creștinilor. Ioan afirmă că își scrie prima Epistolă pentru ca cititorii lui să poată *cunoaște* că au viața veșnică (1 Ioan 5:13). Luca îi spune lui Teofil că motivul scrierii sale este ca el „să poată *cunoaște* astfel temeinicia învățăturilor pe care le-a primit” (Luca 1:3-4). Uneori, cunoașterea în discuție este personală (ex. Filipeni 3:10, „vreau să-L cunosc pe Cristos”); iar alteori este empirică (ex. Filipeni 3:10, „și să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și părășia suferințelor Lui”); și uneori este declarativă (ex. Ioan 8:32, „veți cunoaște adevărul”; Ioan 20:31, cea de-a patra evanghelie este scrisă pentru ca cititorii ei să poată crede *că* lucrurile pe care le prezintă sunt adevărate). Evanghelia creștină, vestea cea bună, cuprinde material declarativ care trebuie transmis de la un credincios la altul. Din această cauză, se poate spune despre ea că reprezintă „credința care a fost dată sfinților

<sup>89</sup> În altă parte, împrumutându-se limbajul lui Karl Popper, acest lucru a fost numit „abordarea asimptotică”. Vezi D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 121-122.

<sup>90</sup> Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994), 73 și următoarele.

o dată pentru totdeauna” (Iuda 3). Cu toate că în Scriptură „adevărul” se poate referi la ceva mai mult decât adevăr declarativ, adevărul declarativ este situat cu siguranță în conținutul acesteia. Prin urmare, o afirmare prea categorică a faptului că nu putem cunoaște adevărul poate diminua sensibilitățile postmoderne, însă ea se îndepărtează mult de Scriptură. *În al patrulea rând*, și pentru același motiv, vocile cele mai puternice din Școala Yale, la care s-a făcut deja referire, sunt ușor tulburătoare. Căci nu este suficient să ne umplem mințile cu idei biblice, cu vocabular și imagini dacă nu suntem convinși de faptul că, făcând aceasta, vom ajunge să gândim lucruri adevărate despre ceea ce ni se prezintă *acolo* – și anume faptul că Biblia se referă cu adevărat la oameni, evenimente și chiar la Dumnezeu Însuși, care trăiește în afara Bibliei, și că Biblia prezintă o mărturie *adevărată* despre ele (chiar dacă, evident, ea nu poate aduce o mărturie exhaustivă despre toate acestea sau nu poate produce o cunoaștere omniscientă a acestor realități extrabiblice în cei care citesc despre ele pe paginile Bibliei). Noi nu suntem mântuiți prin *idei* biblice: acest lucru reprezintă o abordare intelectualistă îngustă. Noi suntem mântuiți de Dumnezeu și de evenimentele biblice la care *se referă* Biblia și despre care aceasta oferă o mărturie adevărată. *În al cincilea rând*, aceste considerații arată că postmodernismul a înclinat balanța mult prea mult. Brenda Watson afirmă:

[Acolo unde un postmodernist] vede nevoia de afirmare a parțialității și naturii provizorii a oricărei cunoașteri pe care o pretindem, eu văd în egală măsură nevoia de a accentua ceea ce formează motivele convingătoare pentru acceptarea unei baze sigure pentru credința creștină – cu condiția că inițiativa nu cuprinde noțiuni lipsite de importanță și nejustificate de dogmatism sau rigiditate.

Noi nu trăim bazându-ne pe îndoieli, ci pe certitudini, indiferent de câte experiențe și dovezi noi ar avea nevoie acestea din urmă pentru a fi modificate. Chiar și atunci însă, noile certitudini vor acționa ca un declanșator în înlocuirea celor vechi.

Neobligată să accepte tirania presupuziției naturaliste și a progeniturii ei, o abordare mai încrezătoare și în același timp suficient de flexibilă a noțiunii de certitudine poate fi o apariție viitoare. Atunci va fi mai ușor să se accepte că echilibrul dintre ignoranța completă și cunoașterea completă trebuie atins de fiecare persoană, apoi monitorizat și modificat în mod constant potrivit cu experiența vieții lor.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> Brenda Watson, „To Know, Or Not To Know? Re-assessing Historical Skepticism”, *Theol* 103 (2000): 195-196.

Eșecul de a înțelege corect acest lucru poate însemna că vom domestici Biblia fie prin categoriile noastre rigide și adeseori pur tradiționale, fie prin insistența asupra ideii că fiecare poziție interpretativă are o valoare la fel ca oricare alta. În niciunul dintre cazuri, Biblia nu-și va putea face lucrarea sa cu adevărat transformatoare. Și, *în al șaselea rând*, aceste reflectări sugerează că o abordare competentă a Noului Testament, și chiar a întregii Biblii, nu numai că va încerca să înțeleagă faptul că aceasta reprezintă un *text* și, prin urmare, este necesar ca toate caracteristicile ei să fie înțelese, ci în egală măsură că ea transmite o istorisire măreață și cu toate că include parabole precum cele prezentate de Isus și fabulații ca și cele a lui Iotam, ea își propune să relateze lucruri adevărate despre Dumnezeu, poporul Lui, vrăjmașii Lui, originile noastre și destinul nostru, iar această relatare ne cere ca, printre alte demersuri, să rămânem sensibili la desfășurarea *istorică mântuitoare*<sup>92</sup> a acestor întâmplări.

### **Abordări bazate pe selectarea materialului de fond**

Chiar dacă un număr substanțial de cercetători contemporani ai Noului Testament operează pe baza modelelor oferite de postmodernism și așa zis răspuns al cititorului, descris anterior, alte câteva grupuri de cercetători sunt mai interesate de ceea ce s-a întâmplat *în istorie*. Mulți dintre acești cercetători caută să înțeleagă documentele Noului Testament citindu-le în contextul anumitor mișcări din primul secol. În mod ideal, acest tip de studiu este util: suntem mult mai în măsură să evităm introducerea unor anacronisme neajutorate în studiul nostru asupra Noului Testament dacă suntem bine informați cu privire la modul în care au fost folosite cuvintele în secolul I și cu privire la mișcările și modelele de gândire care au concurat cu afirmațiile creștine sau care s-au impus asupra lor. Mai mult, când un astfel de studiu este bine realizat, el evită sentimentul de nerealism și de lipsă de logică care caracterizează unele abordări mult mai subiective. Totuși, și în această zonă există câteva capcane care trebuie evitate.

*În primul rând*, secolul I cunoștea un Israel aflat la confluența unor uriașe curente culturale. Înrădăcinat în canonul ebraic și în parafrazările aramaice (Targumul) și conștient de faptul că aparținea unor curente iudaice care se prelungesc în trecut peste secole, Israel constituia totodată o parte mai mică

<sup>92</sup> Termenul este extrem de instabil, însă nu poate fi analizat aici. Una dintre analizele cele mai competente este aceea a lui Robert W. Yarbrough, „The „Heiligeschichtliche” Perspective in Modern New Testament Theology” (Ph. D. Disertation, University of Aberdeen, 1985). O formă revizuită a acestei disertații este *The Salvation – Historical Fallacy? Re-assessing the History of New Testament Theology* (Leiderdorp: Deo, 2004).

din marele Imperiu Roman, a cărui limbă oficială și militară era latina și a cărui *lingua franca* a fost cu preponderență greaca. Fără îndoială, scriitorii Noului Testament citează de cele mai multe ori ceea ce noi numim Vechiul Testament, dar Pavel îi citează și pe poeții păgâni mai puțin însemnați; și, în orice caz, odată ce Evanghelia a fost predicată într-o lume în care predominau Neamurile, inevitabil întrebările care s-au ridicat și provocările care au trebuit înfruntate au dat o asigurare a faptului că vestea bună despre Isus Mesia va fi formulată în așa fel încât să se dovedească coerentă și convingătoare într-un asemenea mediu. Astfel, ambele curente pot susține că fac parte dintr-un „context” legitim al Noului Testament. Varietatea impresionantă a acestui material de fond face ca unii cercetători să devină inevitabil experți în sursele greco-romane, iar alții în sursele ebraice. Foarte puțini au o poziție egală în ambele surse, iar multe cărți se concentrează asupra unei surse în detrimentul celeilalte.<sup>93</sup> Mai mult, chiar și în cadrul uneia dintre aceste surse, anumiți cercetători se concentrează asupra materialului textual, dar cunosc puține lucruri despre arheologia din spatele lui; alții se întâmplă să cunoască mai mult despre arheologie, dar au o capacitate mult mai rudimentară de înțelegere a surselor textuale. Ca situația să fie și mai complicată, în anumite părți din populația secolului I, nu numai în Galileea, era răspândită cultura ambelor imperii și fiecare dintre aceste curente se intersecta cu celălalt. În urmă cu trei decenii Martin Hengel a arătat acest lucru într-un mod mai elocvent.<sup>94</sup>

În *al doilea rând*, chiar și în interiorul acestor trei grupuri de păreri – care au în vedere un curent iudaic, greco-roman sau oarecum combinat – există o mare varietate de opinii. Situându-se de partea greco-romană, de exemplu, unii argumentează că cel mai apropiat context pentru cuvintele lui Isus se află în gândirea Cinică. Cu o generație sau două în urmă, mulți cercetători au stăruit asupra faptului că gnosticismul este mai vechi decât creștinismul și reprezintă, de fapt, mișcarea religioasă din care s-a dezvoltat creștinismul

<sup>93</sup> Ex., compară F. Gerald Downing, *Making Sense in (and of) the First Christian Century*, JSNTSup 197 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), și Peter J. Tomson, „If this be from Haven ...”: *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

<sup>94</sup> *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 vol. (London: SCM, 1974). Mai recent, o colecție de eseuri editate de Troels Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), în ciuda numeroaselor sugestii prolifice, exagerează în încercarea de a înlătura distincțiile dintre cele două moșteniri, ca și cum n-ar fi existat nicio distincție importantă. Unele dintre argumentele regăsite în acest studiu se situează în mod evident și categoric împotriva oricărei pretenții că Vechiul Testament și iudaismul au constituit solul fundamental din care a răsărit creștinismul.

așa cum îl cunoaștem noi. Pentru a explica 1 și 2 Corinteni, unii cercetători s-au concentrat asupra elementelor stoice sau sofiste. Toate aceste părți s-au străduit să afle în ce măsură Pavel s-a folosit în mod conștient de categoriile retorice cunoscute în lumea greco-romană educată. În schimb, de partea iudaică, unii cercetători stabilesc legături între documentele Noului Testament și Vechiul Testament, în timp ce alții se concentrează asupra unei părți sau a alteia din literatura iudaismului celui de-al doilea templu: sulurile de la Marea Moartă, probabil, sau literatura apocaliptică, sau scrierile lui Filo, sau o parte din vastul *corpus* al iudaismului rabinic. În unele cazuri, probleme complexe de datare și proveniență dau naștere unor școli cu totul diferite de cercetători ale căror opinii sunt extrem de diverse prin măsura în care un anumit corp de scrieri poate fi folosit în mod legitim ca un context (ex. literatura rabinică).

*Al treilea* aspect problematic care trebuie dezbătut se referă la maniera în care astfel de studii despre sursele contextului pot fi sau nu folosite legitim pentru a arunca lumină asupra celor afirmate de Noul Testament. Cu alte cuvinte, este posibil ca prin împingerea silită a unui document al Noului Testament în patul procustian al unui oarecare context aparent, să aibă loc un fel de interpretare forțată. Aceasta este ceea ce Samuel Sandmel a etichetat cu abilitate „paralelomania” în urmă cu câteva decenii:<sup>95</sup> paralele aparente la textele Noului Testament pot domestici acele texte în așa fel, încât înțelesul „paralelei” să fie introdus în Noul Testament, făcând astfel imposibil de auzit ceea ce spune în realitate Noul Testament. De exemplu, amplul comentariu făcut de Hans Dieter Betz<sup>96</sup> asupra cărții Galateni interpretează această epistolă aproape în întregime bazându-se pe modelul „paralelelor” greco-romane cu o relevanță contestabilă: în cea mai mare măsură, forma ideilor și presupuzițiile oferite de acest model nu reușesc decât să distorsioneze gândirea lui Pavel.<sup>97</sup> Recenta teologie a Noului Testament realizată de Georg Strecker<sup>98</sup>, într-un mod de-a dreptul uimitor, interpretează cristologia paulină pe baza contextului unui mit gnostic-răscumpărător precreștin, o categorie care a fost arătată în mod repetat a fi postcreștină.<sup>99</sup> Așa-numita

<sup>95</sup> „Paralelomania,” *JBL* 81 (1962): 2-13.

<sup>96</sup> *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

<sup>97</sup> Vezi în special Philip H. Keren, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle to the Galatians*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>98</sup> *Theology of the New Testament*. Vezi de asemenea recenzia articolului de Simon Gathercole, *Themelios* 28/3 (2003): 40-48.

<sup>99</sup> Dintre multele cărți care tratează acest subiect, cea mai clară este aceea a lui Edwin A. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, ed. a II-a (Grand Rapids: Baker, 1983). Cu o jumătate de secol în urmă, când C. H. Dood, *The Interpretation of*

„nouă perspectivă asupra lui Pavel” (discutată mai târziu în acest volum), cu toate că își are originile în trecutul mai îndepărtat, a fost în mare parte pripită atunci când E. P. Sanders a argumentat că diferitele tipuri de iudaism din Palestina secolului I au adoptat un model de religie pe care el l-a numit „nomism al legământului”<sup>100</sup>. Este incontestabil faptul că Sanders a identificat câteva elemente importante din iudaismul secolului I și a corectat câteva importante evaluări greșite ale cercetătorilor de dinaintea lui. Dar din cauză că el a plasat întregul context ebraic palestinian relevant într-un ansamblu conceptual, teoria sa a exercitat un control hegemonic asupra exegezei lui Pavel, în special în cercurile anglo-americane. Acel control hegemonic își pierde din valoare, mai exact pentru că alți câțiva cercetători au demonstrat că în gândirea palestiniană iudaică a secolului I există elemente importante care nu corespund liniei lui Sanders – și acest lucru eliberează din nou exegeza lui Pavel dintr-o paradigmă oarecum îngustă și rigidă, care nu reușește întotdeauna să acorde atenție spuselor lui Pavel.<sup>101</sup> Uneori, natura contextului imediat este ea însăși contrazisă și, în orice caz, aceasta nu ar trebui lăsată să controleze exegeza Noului Testament.<sup>102</sup> Prima sarcină a comentatorilor Noului Testament este să încerce să înțeleagă mesajele acestor documente în termenii stabiliți de ele.

Dar niciuna dintre aceste avertizări nu lasă să se înțeleagă că ne putem lipsi de un studiu al contextelor. Îngrijorarea trebuie să apară în egală măsură când e vorba de „paralelofobie” sau de „paralelomanie”, din moment ce în suveranitatea lui Dumnezeu, documentele Noului Testament au fost scrise în circumstanțele istorice concrete în care au fost întreșute. E suficient să reflectăm, de exemplu, asupra clarității care s-a adus în înțelegerea textului din Apocalipsei 2-3 de către investigațiile arheologice și textuale făcute de către cercetători talentați asupra contextelor<sup>103</sup>, sau de către renumitele

---

*the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), a interpretat în mod greșit cartea Ioan în contextul dat de Hermetica (un subansamblu al mișcării gnostice din secolul II), lucrul acesta a fost oarecum scuzabil pentru el. Dar în zilele noastre, o asemenea interpretare nu mai poate fi justificată.

<sup>100</sup> *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

<sup>101</sup> Din voluminoasa literatură, vezi Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); D. A. Carson, Peter T. O'Brien și Mark Seifrid, ed., *Justification and Variegated Nomism*, 2 vol. (Tübingen: Mohr-Sibbeck/Grand Rapids: Baker, 2001-2004).

<sup>102</sup> De ex., vezi disputa dintre Bruce Winter (*Seek the Welfare of the City* [Grand Rapids: Eerdmans, 1995]; idem *Philo and Paul Among the Sophists*, SNTSMS 96 [Cambridge: Cambridge University Press, 1997])

<sup>103</sup> De ex., vezi Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches in Their local Settings*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986 [retip. Grand Rapids: Eerdmans, 2001]).

volume din seria *The Book of Acts in First-Century Setting*<sup>104</sup>, ori de către studiul cuprinzător asupra gândirii contextuale pe tema învierii, vieții de după moarte și nemuririi în recenta și detaliata examinare făcută de N. T. Wright asupra învierii lui Isus Cristos<sup>105</sup>, ca să ne dăm seama cât de dificil ar fi pentru noi dacă n-ar exista asemenea cercetări.

### Abordări socio-științifice

Critica socio-științifică este profund îndatorată atât sociologiei, cât și antropologiei culturale. Independent de studiile izolate, existența ei ca domeniu în proces de dezvoltare însoțit de o literatură în curs de diversificare se prelungește în urmă cu doar aproximativ treizeci sau patruzeci de ani. În prima decadă și jumătate, tendința ei a fost să aplice anumite teorii sociologice specifice la dinamica mișcărilor prezentate în Noul Testament. De exemplu, John Gager a aplicat teoriile contemporane ale mișcărilor milenare, funcții ale conflictului social și disonanța cognitivă la convertirea lui Pavel și experiențele bisericilor pauline din Noul Testament.<sup>106</sup> În abordarea sa asupra Noului Testament, Gerd Theissen s-a sprijinit foarte mult nu numai pe abordările sociologice ale lui Weber, ci și pe psihologia freudiană.<sup>107</sup> Cu alte cuvinte, acest tip de abordări s-a bazat pe adoptarea unor tipuri de abordări globale propuse (în mare parte) de sociologia europeană (teoriile importante ale lui Max Weber, Emile Durkheim, Clifford Geertz și Mary Douglas, printre alții). Probabil că cea mai amplă carte din această categorie este cea a lui Wayne Meeks, *The First Urban Christians*<sup>108</sup>, unde autorul evită un transfer neatent al categoriilor sociale contemporane cum ar fi „clasa mijlocie” în contextul primului secol, dar în schimb încearcă să izoleze dinamismul social corespunzător acelor vremuri, inclusiv categoriile ce țin de statut, onoare, binefacere și altele de acest fel.

În anumite privințe, cartea lui Meeks anticipează ușoara schimbare de accent și terminologie care a avut loc în jurul anului 1986.<sup>109</sup> După acea dată, „critica socio-științifică” a ajuns să fie folosită tot mai mult de o rețea

<sup>104</sup> Grand Rapids, Eerdmans, 1993–.

<sup>105</sup> N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

<sup>106</sup> John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1975).

<sup>107</sup> Gerd Theissen, *The Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); Idem, *Social Reality and the Early Christians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); Idem, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

<sup>108</sup> New Haven: Yale University Press, 1983.

<sup>109</sup> Influențată, s-ar părea, de eseu lui J. H. Elliott, „Social-Scientific Criticism of the New Testament More an Methods and Models”, *Semeia* 35 (1986): 1-38.

de abordări care datorau mai mult antropologiei culturale decât sociologiei europene. Astăzi se pune un accent mult mai puternic asupra relațiilor personale și de grup dintr-un oarecare context istoric și social. O asemenea abordare dorește să afle, de exemplu, modul în care un tată sau o mamă și-ar înțelege rolul într-o familie din Efesul secolului I, de ce predicatorii itineranți din primul secol se puteau aștepta să fie tratați cu ospitalitate, ce fel de obligații existau între angajatori și angajați, cum funcționa sistemul patronajului, ce alte elemente însoțea cultura cinstei și a rușinii din acea vreme, cum se vedea pe sine o biserică sau adunare locală și cum era văzută aceasta în modelul social lărgit, și multe altele ca acestea.<sup>110</sup> E clar că asemenea întrebări sunt, general vorbind, de natură istorică, dar de curând acestea se bucură de atenția pe care o merită. Ele evită cel puțin solipsismul studiilor bazate pe text care ignoră în întregime istoria extratextuală.

Pe cât de folositoare ne sunt aceste abordări, într-o oarecare măsură ele și-au câștigat, în mâinile unor interpreți, o regretabilă autoritate hegemonică proprie. În cea mai mare parte, cercetătorii care se concentrează asupra dinamicii sociale a indivizilor și grupărilor reprezentate în Noul Testament sunt la maxima lor eficiență când ne ajută să înțelegem anumite realități și presupuziții ale vieții și perspectivei primului secol dintr-o anumită provincie romană. Un astfel de studiu reflectă o lumină utilă care ne ajută să interpretăm Noul Testament în propriul lui context istoric (și de aceea social). Acești cercetători se află în faza lor cea mai defectuoasă când dau impresia că axa orizontală a dinamicilor sociale este o explicație suficientă pentru textele Noului Testament, când dimensiunile supranaturale și revelatorii sunt fie sistematic ignorate, fie specific nerecunoscute, când o teorie socială specifică este tratată ca un control transcultural care nu poate fi supus el

<sup>110</sup> Printre cele mai utile studii sunt cele ale lui David G. Horrell, *Social Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999) și Anthony J. Blasi, Jean Duhaime și Paul-André Turcotte, eds., *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Walnut Creek / Lanham: Altamira Press, 2003). Printer lucrările reprezentative se numără cele ale lui Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1991); Idem, *The social World of Jesus and the Gospel* (London: Routledge, 1996); Jerome H. Neyrey, ed., *The Social World of Luke-Acts: Models for interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1991); Idem, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); Richard L. Rohrbaugh, „Social Location of The Thought as a Heuristic Construct in New Testament Study”, *JSNT* 30 (1987): 103-109; Idem, ed., *The Social Science and New Testament Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1996); Vernon K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) – care îmbină o parte din punctele tari ale criticismului științific-social cu o parte din punctele tari ale analizei retorice. Unele dintre comentariile scrise de Ben Withrington III explică detaliat aceeași posibilitate.

însuși întrebării, când valorile lumii mediteraneene și palestinene de astăzi sunt transpuse în primul secol fără o verificare riguroasă – și mai presus de orice, când textul Noului Testament, departe de a fi iluminat de un astfel de studiu, este ignorat sau controversat ori domesticit pe baza unui model exterior.<sup>111</sup>

### Limba și abordările lingvistice

Cu toate că ultimul secol a asistat la o scădere a numărului oamenilor capabili de a cunoaște limbajul primar important pentru studiul Noului Testament (greaca, bineînțeles, dar și ebraica, aramaica și latina, urmate de alte limbi în care a fost tradus Noul Testament pentru prima dată), s-au înregistrat totuși și câteva progrese remarcabile. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, descoperirea multor papirusuri de limbă greacă colocvială a contribuit la explicarea diferențelor existente în sintaxa și vocabularul grecesc pe care le putea discerne oricine între documentele Noului Testament și scrierile lui Homer (secolul VIII î.d.Cr.), sau scrierile perioadei „clasice” (secolele V și IV î.d.Cr.). Dintre numeroasele cărți care au rezultat din aceste descoperiri, cea scrisă de C. F. D. Moule este probabil de cea mai largă circulație.<sup>112</sup> Descoperiri similare au îmbogățit mai recent studiul limbii aramaice. Dar ceea ce atrage atenția în acest domeniu sunt progresele reduse de natură lingvistică și lingvistico-filozofică. Cele trei menționate mai jos nu sunt nici pe departe exhaustive; ele nu pot reprezenta decât o pletoară a dezvoltărilor în această direcție.

*În primul rând*, un progres neîncetat se înregistrează în studiul cuvintelor – cuvinte așa cum se găsesc ele în lexic („lexic semantic”), și cuvinte așa cum sunt folosite în contexte concrete (o ramură a „pragmaticii”). O lucrare recentă scrisă de John Lee ne-a oferit un volum extrem de competent al istoriei lexicografiei Noului Testament.<sup>113</sup> Lee arată în special cum cunoașterea lingvistică ne îndepărtează tot mai tare și în mod întemeiat de o modalitate de evaluare a înțelesului cuvintelor în categoriile unei engleze „traduse” (ex. traduceri rapide ale unor termeni echivalenți). Cea mai recentă ediție engleză a lexiconului lui Bauer<sup>114</sup> este categoric o îmbunătățire a predeceso-

<sup>111</sup> Vezi în special eseuul lui Kenneth Berding, „The Hermeneutical Framework of Social Criticism: How Much Can Evangelicals Get Involved?” *EQ* 75 (2003): 3-22.

<sup>112</sup> *An Idion-Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

<sup>113</sup> John A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, SBG 8 (New York Peter Lang, 2003).

<sup>114</sup> Walter Bauer, Frederick W. Danker, W. F. Arndt, și F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, ed. a III-a (Chicago: Uni-

rului său în această privință, cu toate că mai este mult de învățat. Un proiect în continuă desfășurare în Australia pune la dispoziția unui număr mare de cititori publicarea răspândită a descoperirilor papirologice care ar putea avea o oarecare influență asupra modului nostru de înțelegere a cuvintelor Noului Testament.<sup>115</sup> Iar un lexicon inovator pregătit de Johannes P. Louw și Eugene A. Nida organizează cuvintele grecești pentru a fi studiate, nu în ordinea alfabetică, ci în „domenii semantice”; adică grupează la un loc acele cuvinte care au înțelesuri similare sau ale căror domenii de utilizare se suprapun.<sup>116</sup>

În *al doilea rând*, cu toate că teoria lingvistică se împarte în câteva tabere diferite, una dintre aceste tabere mai productive a deosebit cu atenție *Aktionsart* (bine cunoscut de fiecare student de seminar care a studiat primul an de greacă) de „aspectul” prezent în sistemul verbal (nu *tipul* de acțiune, ci alegerea de către autor a modului în care să prevadă acțiunea).<sup>117</sup> Rezultatele obținute vin ca o provocare majoră la ceea ce cercetătorii tradiționali cred că se obține prin traducerea fiecărui timp verbal din sistemul gramatical grecesc. Cu câteva excepții întâmplătoare, această lucrare, deși accesibilă încă de câteva decenii, n-a pătruns încă în cercetarea academică obișnuită a Noului Testament, cu toate că apar deja fisuri în paravanele de separare ridicate în mod obișnuit între discipline.

În *al treilea rând*, „teoria vorbirii puse în scenă” a contribuit cu progrese majore la modul în care funcționează cuvintele în text. Cuvintele folosite în contexte nu au doar un *înțeles* oarecare, ci ele pot să *facă* totodată ceva. Teoria vorbirii puse în scenă a apărut în urma lucrării prolifică a lui J. L. Austin<sup>118</sup>,

---

versity of Chicago Press, 2000), care este acum prescurtat de obicei BDAG.

<sup>115</sup> Aceasta este o serie de volume intitulate *New Documents Illustrating Early Christianity*, editată de mai multe persoane. Seria a început în anul 1983 și până în prezent a ajuns la volumul 9. Este publicată de Macquarie University din Australia (mai recent și de Eerdmans din SUA).

<sup>116</sup> Johannes P. Louw și Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vol., (New York: UBS, 1988).

<sup>117</sup> Vezi în special Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (New York: Peter Lung, 1989); Idem, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1992); Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in the New Testament Greek* (Oxford: Oxford University Press, 1990); K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, SBG 5 (New York: Peter Lung, 1994). Aceste analize teoretice sunt tot mai mult verificate pe texte asemănătoare: de ex., Rodney J. Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, SBG 10 (New York: Peter Lang, 2001)

<sup>118</sup> În mod special, în lucrarea sa *How to Do Things with Words*, ed. a II-a, (Oxford University Press, 1975 [1962]). Austin face deosebire între *interpretarea prin locuțiune* a unei rostiri (de ex., ce înseamnă, construit din sens și referire) de *interpretarea fără locuțiune* (adică, „jucarea unui rol în ideea de a spune ceva ca opus la jucarea unui rol care spune ceva”) și de *interpretarea după locuțiune* (adică efectele successive pe care le suportă vorbitorul sau audiența,

dar a fost dezvoltată într-un corp mai larg de literatură erudită<sup>119</sup>, și în prezent a devenit parte din arsenalul fiecărui cercetător al Noului Testament.<sup>120</sup> Aceasta nu înseamnă că fiecare subteorie sau grilă interpretativă ridicată de teoreticienii vorbirii puse în scenă este adoptată fără rezerve – departe de a fi așa. Înseamnă însă că fiecare cititor informat al Noului Testament este mai sensibil la exigențele pe care le impune analiza modului în care funcționează cuvintele, la ceea ce realizează ele în realitate, precum și la semnificația lor. Când Isus strigă la furtună: „Taci, fii liniștită!”, s-ar putea să ne înșelăm dacă credem că în ele însele cuvintele au rolul de a transmite un anumit adevăr teologic profund. E important să analizăm intenția pe care a avut-o Isus când a rostit acele cuvinte și să remarcăm efectul acestora. Cuvintele *pun în scenă* anumite lucruri și în același timp ne *învață* anumite lucruri. Iar acest fapt în sine impune ca cititorul să deosebească un nou nivel de înțelegere și, în același timp, în mintea lui, să înțeleagă ce au experimentat oamenii prezentați în narațiune.

## GÂNDURI DE ÎNCHEIERE

Chiar dacă pe tot parcursul său scopul acestui capitol a fost să acopere distanța de la prima scriere a documentelor Noului Testament și până la studiul contemporan al acestora, el tot nu poate fi mai mult decât o schiță. Dezvoltările înregistrate în ultimul secol în acest domeniu ne transmit câteva impresii copleșitoare. În *primul rând*, studiul Noului Testament este însoțit de o extraordinară diversitate în abordări, metode, presupuziții și concluzii.<sup>121</sup> În *al doilea rând*, prezentarea pe care am făcut-o aici este oarecum

---

intenționat sau sub o altă formă, asupra sentimentelor, gândurilor și acțiunilor).

<sup>119</sup> Vezi în special, Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001), și Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literature Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

<sup>120</sup> De ex., vezi modul în care e folosit în comentariul important al lui Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

<sup>121</sup> Un studiu folositor se găsește în cele patru volume care au apărut în seria *Renewing Biblical Interpretation*: vol 1, Craig Bartholomew, Colin Greene și Karl Möller, eds., *Renewing Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), vol 2, Idem, *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2001); vol. 3, Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin, Robert Song, Al Wolters, ed., *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically: A Dialogue with Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Zondervan, 2002); și vol. 4, Craig Bartholomew, C. Stephen Evans, Mary Healy și Murray Rae, ed., *„Behind” the Text: History and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

schematizată. Ca să putem atinge o măsură de claritate, am descris pe rând câteva metode și mișcări. În realitate, mulți cercetători jonglează cu abordările lor ca să producă hibridi care sunt interesați și roditori. De exemplu, există abordări socio-științifice și abordări lingvistice. Dar în prezent există și abordări socio-lingvistice.<sup>122</sup> În *al treilea rând*, cu câteva mici excepții, capitolul de față s-a concentrat asupra studiului apusean al Noului Testament. Noul Testament însă, ca să nu spunem secolele cele mai timpurii ale Bisericii creștine, n-a fost caracteristic apusean.<sup>123</sup> În zilele noastre se petrece o creștere accelerată a Bisericii în multe părți ale lumii și cu toate că profunzimea studiului academic în aceste zone este încă mică, în fiecare an se publică noi jurnale, de obicei în limbi pe care cei mai mulți apuseeni nu le pot citi. În măsura în care este posibil să examinăm această literatură, suntem surprinși atât de aspectul istoric comun și confesional al creștinismului acestor popoare, chiar dacă creștinismul fiecăruia posedă o particularitate locală, cât și de întrebările noi, care sunt uneori puse de oameni cu o expunere limitată la moștenirea occidentală. Și, în *al patrulea rând*, cele mai multe dintre abordările și dezvoltările istorice parcurse în acest capitol au avut o oarecare valoare, dar aproape toate au fost folosite uneori iresponsabil, în primul rând prin faptul că au pretins un oarecare control metodologic aproape exclusiv sau prin faptul că s-au înrudit cu un raționalism înrăit sau chiar un naturalism filozofic, ambele găsind greu să privească Noul Testament cu înțelegere.

Una dintre complicațiile înfloririi acestei diversități de abordări este aceea că „introducerile” în Noul Testament scrise în ultimele două decenii s-au înscris și ele în cursa unei accentuări extrem de diverse. Înainte se obișnuia ca introducerile în Noul Testament să se ocupe în primul rând de probleme ce țin de dată, paternitate, context, autenticitate și probabil să realizeze o scurtă istorie a acestei discipline. Acestea au fost scrise din diferite poziții, bineînțeles, însă problemele expuse au fost similare. În zilele noastre însă, cu toate că aceste teme continuă să rămână punctul central al unor introduceri<sup>124</sup>, altele fac introducerea în Noul Testament concentrându-se asupra creșterii și a contextului Bisericii<sup>125</sup>, asupra istoriei și literaturii ei<sup>126</sup>, sau asupra istoriei și teologiei ei<sup>127</sup> (fără să spună exact aceleași lucruri!); sau

<sup>122</sup> Una dintre primele cărți în acest domeniu este cea a lui Johannes P. Louw, *Sociolinguistics and Communication*, UBSMS 1 (London: UBS, 1986).

<sup>123</sup> Vezi în special n. 33, mai sus.

<sup>124</sup> Vezi în special lucrarea magistrală a lui Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997).

<sup>125</sup> De ex., Arthur G. Patzia, *The Emergence of the Church: Context, Growth, Leadership & Worship* (Downers Grove: IVP, 2001).

<sup>126</sup> De ex., Lee Martin McDonald și Stanley E. Porter, *Early Christianity and Its Sacred Literature* (Peabody: Hendrickson, 2000).

<sup>127</sup> Achtmeier / Green / Thompson.

încercând să facă o interpretare suficient de cuprinzătoare și integrală a întregului corp de învățătură (cu toate că, inevitabil, unele elemente sunt *mai puțin* discutate decât în alte manuale)<sup>128</sup>; sau prin scurte priviri de ansamblu asupra materialului scris dintr-o poziție dogmatică și de obicei reduționistă, care cu greu recunosc că există și alte opinii<sup>129</sup>; sau punând la dispoziție scurte priviri de ansamblu și un grupaj reprezentativ de surse primare relevante pentru originile creștinismului (cu toate că selecția în sine spune foarte mult și se poate dovedi limitată)<sup>130</sup>. Volumul pe care-l citiți acordă o atenție deosebită problemelor istorice ale introducerilor tradiționale, dar abordează totodată o serie de subiecte hermeneutice și teologice.

Pentru a prevedea viitorul studiului Noului Testament se impune un curaj pe care autorii acestui volum nu-l au. Unii sunt convingși că acesta este proiectat de abordările postmoderne.<sup>131</sup> Cu umor, Bockmuehl enumeră „viitoruri posibile” pentru cercetarea Noului Testament, în timp ce extrapolează ce s-ar întâmpla dacă oricare dintre accentuările curente care ni se oferă s-ar manifesta cu toată libertatea și ar deveni hegemonică. Efectul, bineînțeles, este expunerea reduționismului dureros din inițiativele curente. El concluzionează făcând următoarea observație:

În cele din urmă se poate întâmpla ca cititorul să se afle într-o poziție mai bună de a înțelege textul decât distantul și îndoielnicul comentator. Adolf Schlatter (1969) probabil că a avut dreptate criticând metodele ateiste de studiu teologic pentru percepția lor inadecvată a ceea ce este în text ...: există anumite limite în care poți vorbi în mod util despre vitraliile capelei din King's College fără să intri înăuntru.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> De ex., Johnson.

<sup>129</sup> De ex., Gerd Theissen, *Fortress Introduction to the New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, ediția a III-a, (New York: Oxford University Press, 2004). Una dintre particularitățile însemnate ale lui Ehrman în *Introduction* este faptul că tratează anumite scrieri ale creștinismului timpuriu, necanonice. Desigur că acest lucru este util din punct de vedere istoric, însă reflectă și convingerea autorului că nu există nicio diferență de autoritate sau revelație între cărțile canonice din Noul Testament (care sunt canonice doar pe considerentele întâmplărilor istorice) și alte cărți din literatura creștină scrise în secolul I sau al II-lea. În această privință, lucrarea lui Ehrman este o versiune mai accesibilă decât lucrarea mai veche a lui Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 2, (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

<sup>130</sup> De ex., Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

<sup>131</sup> De ex., Robert F. Shedinger, „Kuhnian and Biblical Scholarship: Is Biblical Studies a Science?” *JBL* 119 (2000): 453-471 – și, desigur, ea răspunde cu un „Nu” răsunător la această întrebare.

<sup>132</sup> Markus Bockmuehl, „To be or Not To Be»: The Possible Futures of New Testament Scholarship”, *SJT* 51 (1998): 271-306, citat la p. 302.

Probabil că cel mai receptiv sfat este cel oferit de Craig Bomberg: cei care au o poziție confesională față de Noul Testament trebuie să acorde atenție atât textului Sfintelor Scripturi, cât și modului în care este acesta este dezbătut în generația lor, ținând cont de moștenirea bogată ce ne-a fost lăsată.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Craig L. Blomberg, „Where Should Twenty-first Century Evangelical Biblical Scholarship Be Heading?” *BBR* 11 (2001): 161-172.