

HANS URS

VON BALTHASAR

SLAVA

LUI DUMNEZEU

O ESTETICĂ TEOLOGICĂ

VII: TEOLOGIA:
NOUL TESTAMENT

Traducere din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

NOTĂ PRELIMINARĂ.....	9
INTRODUCERE	11

I VERBUM CARO FACTUM23

1. PROLOG	25
a. Rămășițele Vechiului Legământ.....	25
b. Adunarea și predarea: Botezătorul.....	30
c. Apariția lui Isus: Recapitularea	40
2. LOCALIZAREA.....	56
a. Necuvântul ca centru al Cuvântului.....	57
b. Subiectul primirii.....	66
c. Despre forma teologiei	75
3. CUVÂNTUL-CARNE.....	83
a. Pretenția	83
b. Sărăcia.....	93
c. Predarea.....	102
4. PUTEREA TIMPULUI.....	116
a. Timpul lui Isus	117
b. Timpul Bisericii.....	126
c. Timpul succesiunii.....	135
5. PUTEREA CRUCII	145
a. Impactul	145
b. Chenoza	151
c. Iadul	163

II. VIDIMUS GLORIAM EIUS..... 169

1. RUGĂMINTEA DE A FI PROSLĂVIT	171
a. Părinte, preaslăvește-mă	175
b. Duhul mă va slăvi.....	179
c. În aceștia M-am preaslăvit	182
2. CONȚINUTUL SLAVEI.....	188
a. Esență și Cuvânt	189
b. Apariție și imagine.....	196
c. Corespondență	212
3. ASCUNDEREA.....	228
a. Viața ascunsă	229
b. Paștele ascuns.....	254
c. Iubirea ascunsă.....	268

III IN LAudem GLORIAE	277
1. PROSLĂVIREA CA APROPRIERE ȘI RESTITUIRE.....	279
a. Mandatarea treimică	280
b. Aproprierea ca expropriere.....	286
c. Restituirea rodului.....	297
2. FRATELE PENTRU CARE A MURIT HRISTOS.....	309
a. A-l întâlni pe Dumnezeu în fratele tău.....	310
b. Solidaritatea	327
c. Nupțialitatea	335
3. PORNIREA SPRE DUMNEZEU	346
a. Trecerea.....	348
b. Nădejdea slavei	362
c. Imposibilitatea posibilă.....	375
 INDICE DE NUME (cu excepția celor biblice).....	 388

a. Rămășițele Vechiului Legământ

Vechiul Testament este și rămâne introducerea teologică și prin urmare și epistemologică pentru înțelegerea celui Nou. Chiar apostolul păgânătății nu-și poate scuti ascultătorii de o sinopsă a istoriei mântuirii, oricât de mult le-ar lua altminteri din povara vechilor observațe. Câtă credință veterotestamentară trebuie să le atribuie Pavel cititorilor săi din Roma, în majoritate păgâni, dacă trebuie să lupte simultan pe două fronturi, unul iudaic și altul antilegalist!¹ Tocmai prin frângerea ei la mijloc Scriptura își oglindește conținutul unic, indivizibil: mântuire trecând prin judecată. Vechiul Testament este, la capătul său, un singur strigăt cerând împlinirea, incapabil de a contura cătuși de puțin forma acestei împliniri pe care o postulează prin întreaga lui structură. Retrospectiv însă, de la împlinirea în Hristos, se poate arăta că tocmai această formă, și numai ea, corespunde celor postulate, dar se vede totodată că, din fragmentele disponibile Vechiului Testament, această formă nu s-ar fi putut rotunji niciodată în întregimea ei. Căci întregul nu exista în fragmente ca în piesele unui puzzle prea dificil pentru un copil, căruia un adult îi ajută să-l compună; ci el a rezultat abia printr-o sinteză posibilă numai lui Dumnezeu și absolut de nedescoperit pentru om. Și totuși omul avea toate piesele, ea se afla în acele fragmente, astfel încât, retrospectiv, omul a putut s-o recunoască, dar a trebuit s-o recunoască în același timp ca opera unică a lui Dumnezeu în istorie. La sfârșitul volumului precedent (III/2, 1 pp. 373-382 [ed. rom. Vol. VI, pp. 297-305]) am reformulat argumentul *ex prophetia*: numeroase imagini veterotestamentare converg către un centru imposibil de construit, care rămâne deschis; acest centru este ocupat de existența lui Hristos, fără vreun efort aparent de sinteză; reflecția postpascală dovedește că ele se ordonează convergent de la sine în jurul acestui centru și se clarifică în unitate. Pentru că acest argument rămâne decisiv pentru înțelegerea teologică a evenimentului neotestamentar, el trebuie să fie prezentat aici din nou, în cea mai înaltă formalizare și vizând în mod direct subiectul nostru. Într-o astfel de reducere se poate spune că arcul Legământului instituit de Dumnezeu se sprijină pe doi piloni: pe de o parte pe Cuvântul (*Dabar*) lui Dumnezeu, Cuvântul-Înțelepciunii lui active, care se impune și vrea să instituie dreptatea pe pământ în poporul ales, vrea să „se înrădăcineze” pe pământ (Sir 24,12), pentru că omul, chiar numai ca faptură, reflectă o anumită strălucire a slavei lui Dumnezeu, dar rămâne incapabil să contribuie de la sine cu altceva decât cu propria-i dreptate, insuficientă față de

¹ H. Preisker, *Das historische Problem des Römerbriefes*, în: *Wiss. Zft. der Schiller-Univ. Jena*, B. Gesellsch.- und Sprachwiss. Reihe 2 (1952-1953) 25-30; G. Harder, *Der konkrete Anlaß des Römerbriefes*, în: *Theologia Viatorum* 6 (1954) 13-24.

cerința lui Dumnezeu, ba chiar un profund eșec. De aceea, pilonul celălalt pe care se sprijină Legământul nu mai este simplul om și nici măcar poporul ales ca atare, ci acea figură care poartă, mijlocitoare, vina poporului și pedeapsa lui Dumnezeu pentru Legământul niciodată realizat pe deplin, ci de fiecare dată din nou încălcat. Am văzut cum se lămurește și se clarifică această figură începând de la Osea, trecând prin Moise al Deuteronomului, prin marii profeți și până la „Sluga lui Dumnezeu”. În această ultimă formă, și cea mai pură, figura integrează trei funcții: a mediatorului personal (funcție încredințată, de exemplu, lui Moise în Ex 3 și anumitor judecători, regi și profeți), a preotului (pe care însă, după ezitarea lui Moise, Ex 4 sqq., Dumnezeu o ramifică, atribuindu-i-o fratelui său), căruia i se încredințează sacrificiul reconciliator, și funcția animalului sacrificat, al cărui sânge curge ispășitor și care, în arderea de tot, este mistuit spre slava lui Dumnezeu. Integrarea celor trei funcții, prefigurată în cântecele Slugii lui Dumnezeu, nu poate fi realizată eficient decât în Noul Testament, tematic în Epistola către Evrei, pentru că mai înainte era împiedicată de incompatibilitatea necesității imperioase de a muri (ca „animal sacrificat”) și de a trăi (ca preot, profet și mijlocitor reconciliator). Centrul evenimential al Mijlocitorului se deplasează în moartea lui (în Is 53 adevăratul său rol este recunoscut abia postum de „neamurile nenumărate”), dar faptul că cel mort avea să-și poată desăvârși rolul ca Unicul Înviat era pur și simplu irecognoscibil din perspectiva Vechiului Testament. Și mai mult: Legământul, în repetate rânduri încălcat de popor, avea să fie considerat într-o bună zi de Cuvântul activ al lui Dumnezeu ca definitiv rupt, anulat și irecuperabil, păcatul a depășit răscumpărarea pe care oamenii ar putea-o plăti (în respingerea intercesiunii lui Ieremia), marea desfrânată, Ierusalimul, a fost aprinsă de focul slavei lui Dumnezeu și distrusă. Și desigur, Dumnezeu a trebuit să-și rămână totuși fidel lui însuși, și din această fidelitate a trebuit să promită un nou și etern Legământ, trecând peste toate decăderile; dar evenimentul judecății de către iubirea lui Dumnezeu rănită de păcate până în cel mai profund adânc al inimii era imposibil de depășit. În fața acestei aporii se ridică – de-a dreptul *a priori* dinspre Vechiul Testament – postulatul unui Mijlocitor (conturat mai întâi ca o idee, iar apoi descris de *Epistola către Evrei*), de așa natură încât să supraviețuiască vicarial focului mistuitor al slavei lui Dumnezeu: murind, dar prin probațiunea sa – ceea ce va însemna prin ascultarea sa – supraviețuind experienței morții. Pentru ca acest lucru să poată fi conceput, este nevoie și de un al treilea, cu adevărat de neimaginat: coincidența Cuvântului (*Dabar*) lui Dumnezeu cu forma umană a Mijlocitorului ispășitor. (Și deci coincidența celor două evenimente pe care le-am evidențiat ca pe o concluzie a Vechiului Testament în ansamblul său: „evenimentul cuvântului” și „evenimentul sângelui”, a căror uniune fusese împiedicată până acum de cele două interdicții: interzicerea imaginii și interzicerea vărsării sângelui.) Căci ceea ce nu mai poate să facă omul prin

intercesiunea și suferința sa pură pentru ceilalți, și anume să impună dreptatea proprie și întreagă a lui Dumnezeu pe pământ, ceea ce nici Cuvântul (*Dabar*) lui Dumnezeu luat doar în sine nu poate, fiindcă el nu poate nici ocoli, nici ascunde libertatea omului (care-i conferă titlul de noblete al imaginii lui Dumnezeu), tocmai aceasta ar reuși o figură care ar fi identitatea prin excelență dintre Cuvântul lui Dumnezeu și un om care, asumându-și libera-ascultare, ar lua asupra sa păcatele – nu doar ale poporului acum, ci ale lumii întregi: în moartea sa ispășitoare judecata și miluirea coincid, astfel încât judecata ultimă iminentă ar coincide cu miluirea ultimă, care și-ar dori să instituie Noul și eternul Legământ al lui Dumnezeu cu lumea. Această identificare a celor doi piloni rămâne inimaginabilă din perspectiva Vechiului Testament, căci ea pare să abroge legea fundamentală pe care este clădit totul, infinita diferență calitativă dintre Dumnezeu și creatură. Și chiar după ce se va fi realizat, această identitate va rămâne un mister de nedezlegat, care, prin existența lui, aruncă totuși o lumină cu totul nouă asupra lui Dumnezeu însuși și a relației lui cu lumea: asupra lui Dumnezeu, pentru că misterul Dumnezeului-om îl va expune în mod necesar pe cel al Triunității intradivine. Lumina cade pe relația lui Dumnezeu cu lumea, fiindcă acum, fără să afecteze diferența dintre Dumnezeu și creatură, lumea își poate menține habitatul ei în viața trinitară.²

Toate aceste considerații sunt posibile numai privind retrospectiv dinspre Noul Testament. Dinspre cel Vechi liniile nu converg deloc. Și tot ceea ce omul evreu a vrut să întreprindă din dorința împlinirii, toată încercarea lui de a obține forțat un fel de convergență, s-a dovedit după aceea greșit; totul stătea în calea planurilor lui Dumnezeu, uzurpând locul pe care Dumnezeu îl voia gol, ca să-l ocupe el însuși. Atât de cumplită a fost judecata lui Dumnezeu la distrugerea Cetății Sfinte și abandonarea Pământului Sfânt, atât de definitiv a zdrobit în fărâme pumnul său tot ce exista, încât omul, cu tot zelul său în jertfire și respectarea legii, în căutarea cu privirea a întoarcerii slavei lui Dumnezeu undeva în viitor, în cer, în creație, n-a reușit să mai repare nimic, să îmbine iar cioburile, n-a făcut, dimpotrivă, altceva decât ca nenorocirea să devină și mai manifestă. Despre „regat” nici nu mai poate fi vorba – el apăruse „doar pentru scurt timp” și dispăruse lăsând în urmă-i un mare pustiu: „Unde este acum regele tău, ca să te izbăvească? [...] Cel despre care mi-ai spus: «Dă-mi un rege și o căpetenie!» Ți-am dat un rege întru mânia Mea și ți-l voi lua întru urgia Mea” (Os 13,9 sqq.).

² Despre dezvoltarea dogmaticii din hristologie și a acesteia din propozițiile sintetice hristologice originare „Isus Hristos este Domnul” (1Cor 12,3) și „Isus este Fiul lui Dumnezeu” (Fapte 8,34; Evr 4,14; 1In 4,15), cf. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, în: *Theol. Stud.* 15 (1949). În ambele formule se reflectă de altfel dualismul hristologic a ceea ce noi am numit cei doi „piloni”: „Domnul” este numele lui Dumnezeu însuși, „Fiul lui Dumnezeu” este împlinirea promisiunii lui David, prin urmare și a desemnării partenerului lui Dumnezeu.

Regatul iudaic este lipsit de greutate teologică. De aceea Isus în discursurile sale justifiere împotriva fariseilor și legaliştilor, și Pavel în expunerea tragediei dialectice a legii, trebuie să deschidă mai întâi iarăși orizontul blocat, ca să facă loc privirii către intenția originară a lui Dumnezeu (crediința lui Avraam și a profeților), precum și către marea lui judecată ultimă a zdrobirii Ierusalimului. Această dezvăluire nu implică nicidecum o respingere globală a iudaismului; căci Isus știe să facă legătura cu tot ce s-a păstrat veritabil (cf. Mc 12,34) și chiar desăvârșit (cf. Lc 21,1) sub ruine, știe să le curețe și să dea fragmentelor întregime nouă în propria-i persoană, așa cum știe și Pavel despre sfințenia, dreptatea și bunătatea legii (Rom 7,12) și, acolo unde vorbește despre răstăcirile fraților săi evrei, o face cu toată blândețea și precauția (Rom 10,2 sqq.). Respinsă este numai justificarea de sine a omului, care ia locul justificării de către Dumnezeu (în credință deschisă, în spiritul sărăciei), și pentru care judecata aplicată cu o jumătate de mileniu mai înainte lui Israel devine prezentă și actuală. În discursurile amenințătoare împotriva ipocriților care se cred religioși (Mt 23,13-33) și în acuzația adusă imediat după aceea Ierusalimului ucigaș de profeți, pentru care este prea târziu, este reactualizată numai situația lui Isaia și Ieremia – căci faptul că Isus, ca toți profeții, trebuie să moară în Ierusalim (Lc 13,33) arată destul de clar că el privește „Ierusalimul” ca centru al acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu și al întregii rezistențe adulterine împotriva lui Dumnezeu –, și astfel, în profeția următoare despre ruina Templului, în care se amestecă trăsături eshatologice, ar trebui văzute nu atât unilateral anticipant evenimentele din anul 70 d.Hr., cât mai degrabă retrospectiv cele din 587 î.Hr. Ceea ce s-a petrecut acolo în istoria însăși și astfel în *typos*, este readus la viață în actul final al lui Dumnezeu, ca adevărat sfârșit-al-istoriei.³ Dar tocmai de aceea acest act final nu trebuie separat de conținutul cel mai intim al epocii exilului, de suferința Slugii lui Dumnezeu, care își primește – și ea după o tăcere de cinci sute de ani – adevărul și eficacitatea ei finală în suferința eshatologică a judecății lui Isus Hristos. Cu alte cuvinte: discursul judiciar, exprimat încă în limbaj veterotestamentar-profetic, în parte apocaliptic, care încheie Evangheliile sinoptice (oricât de compozit poate să fie cu multiplele lui aspecte literare), actualizează acțiunea mântuitoare istorică a lui Dumnezeu care se încheie în Vechiul Testament, pregătind-o pentru integrarea în sinteza acțiunii lui mântuitoare neotestamentare eshatologice în crucea și în

³ Aici se află și soluția pentru ceea ce-l deranjează pe G. E. Wright, *God Who Acts, Biblical Theology as Recital*, în: *Studies in Bibl. Theol.* 8 (1958³): „It is curious that the New Testament does not make use of the destruction of Jerusalem, the exile and the restoration, for those events would have completed the typological comparison of God's acts in Israelite history with his work in Christ” [= Este ciudat faptul că Noul Testament nu face uz de distrugerea Ierusalimului, de exil și restaurare, căci acele evenimente ar fi completat comparația tipologică a actelor lui Dumnezeu în istoria israelită cu lucrarea sa în Hristos], 69.

Învierea lui Hristos. În timp ce Isus face să reiasă mai mult păcatul personal și perversitatea legalismului – pe care, ca purtător personal al păcatului, le va lua asupra sa – Pavel evidențiază mai mult provizoriul întregii rânduiri a legii, care devine pentru păcătos un primejdios prilej de-a cădea în ispita autojustificării, dând astfel la lumină propria-i nemântuire ascunsă, și de aceea legea trebuie înțeleasă numai ca un moment intermediar în istoria credinței Legământului (între Avraam și Hristos). Teologiile lui Matei și Iacov nu contrazic aceasta, pentru că – în evaluarea lor mai pozitivă a legii – văd totalitatea acesteia numai într-o transgresiune radicală neotestamentară mai presus de timp și de nivelul ruinelor sale (Mt 5,19 sq.; Iac 2,10 sq.).

Astfel, și cele trei încercări ale iudaismului de a recupera slava lui Dumnezeu de care era lipsit nu pot fi înglobate în unitatea Noului Testament decât trecând printr-o dărâmare totală: imaginea venirii unui Mesia trebuie să se frângă în imaginea (incompatibilă cu el pentru evrei) a Slugii lui Dumnezeu care suferă; apocaliptica trebuie să fie total reinterpretată și să ajungă umilitoarea funcție a morții și Învierii omului Isus; doctrina înțelepciunii mai este utilizabilă numai dacă se poate măsura și justifica pornind de la scandalul crucii și „nebulia lui Dumnezeu” – căci „Domnul slavei” trebuie să fie răstignit (1Cor 2,8). Acest triplu eșec (și salvare și mântuire, „dar așa ca prin foc” 1Cor 3,15) trebuie raportat la reactualizarea marelui eșec al lui Israel și a pierderii de odinioară de către el a slavei lui Dumnezeu. Însă, ca să mai rezumăm încă o dată cele spuse la început, acel eșec nu fusese decât manifestarea faptului că Dumnezeu plănuia în Legământul său o construcție mai înaltă decât s-ar fi putut vedea dinspre fundațiile veterotestamentare. („Primul”) Adam, cel creat să fie chipul lui Dumnezeu, nu era capabil să susțină ca un al doilea pilon toată arcada Legământului veșnic pe care Dumnezeu voia să-l stabilească cu lumea. Din simplul motiv că era muritor; dar conținutul Legământului la care era părtaș era divin, și prin urmare nemuritor. Declin, moarte și Hades trebuiau implicate și ele în evenimentul Legământului: iar acest lucru se putea numai dacă Cuvântul lui Dumnezeu se făcea carne, dacă viața veșnică lua asupra sa, ca om, moartea (ca judecată, distrugere și iad) și o transforma în sine însăși în trecut: „Am fost mort și, iată, sunt viu. În vecii vecilor, și am cheile morții și ale iadului” (Ap 1,18). Numai atunci se face „dreptatea lui Dumnezeu”, se face „voia Lui precum în cer așa și pe pământ” (Mt 6,10); numai atunci Cuvântul trimis de Dumnezeu în lume se întoarce la el cu întreaga lui „roadă” și cu tot sunetul său plin (Is 55,10 sq.); iar în acest sunet plin trebuie să răsunе și clinchetul cioburilor Legământului rupt și ale judecății trecute, ba chiar să facă să răsunе cea mai înaltă armonie (așa cum domnește de-a pururi între Tatăl și Fiul). În îndurarea judecății absolute și în depășirea ei în Învierea omului întru Dumnezeu, imperfecta slavă veterotestamentară a lui Dumnezeu trebuie să se

dovedească, neotestamentar, ca slava perfectă a iubirii sale biruitoare. Iar dacă în epoca marii profeții inadecvarea umană a ieșit la iveală în ansamblul ei – în așa măsură încât chiar intercesiunea unui individ n-a mai putut face să se ridice talerul adânc-coborât al balanței (Ier 7,16; 11,14; 14,11 sq.) –, dacă a devenit vizibilă acea solidaritate a inadecvării din care s-a putut dezvolta o doctrină a „păcatului originar”, ispășirea „noului Adam” va trebui să producă o și mai profundă solidaritate-contrară, a adecvării, potrivit legii pauline a prisosinței în stabilirea dreptății atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu (Rom 5,15.17.20): această solidaritate, în care de la Cel Unic dreptatea lui Dumnezeu va trece asupra „tuturor”, va fi corespondentul pe pământ a ceea ce este în cer solidaritatea treimică a iubirii.

b. Adunarea și predarea: Botezătorul

„Moștenitorul a toate” (Evr 1,2) nu trebuia să devină Domn peste niște ruine; s-a întâmplat lucrul nemaiauzit că sensul și conținutul primului Legământ a renăscut intact într-o formă finală, pentru ca în această originalitate să se confere formei celei noi: de la centru la centru. Și mai ales: de la persoană la persoană. Nu despre o „mișcare” este vorba – succesiunea lui Ioan Botezătorul rămâne obscură și nesemnificativă ca roiriile de profeți din jurul unicului și solitarului Ilie, cum nesemnificative rămân fricțiunile dintre suita lui Ioan și ucenicii lui Isus⁴ –, ci despre o întâlnire într-o lumină mereu nouă și nuanțată: fiecare îl judecă pe celălalt, se situează față de el cu o anumită impresie, cu un detaliu atât de uimitor pentru strictetea Evangheliilor încât înțelegem că cele două personaje care se măsoară unul pe celălalt sunt, ca toate marile personaje din istoria mântuirii, nu doar „trimise” cu o misiune, ci chiar misiunea întruchipată, epitome, idei întrupate, care poartă ca atare în sine și nasc din sine și epoci ale istoriei mântuirii (cf. Evr 7,9 sq.): astfel, în scena Schimbării la Față, Moise poate simboliza „legea” iar Ilie „profeția”. Privind de aici în viitor, se poate vedea imediat că Botezătorul, care ar trebui să întruchipeze concentrat nucleul arzător al primului Legământ, la întrebarea cine este el, nu se poate identifica nici cu „proorocul la fel ca Moise” (Dt 18,15), nici cu Ilie (Mal 3,23), nici cu Mesia, căruia trebuie „să-i facă loc” (Mal 3,1, conform Is 40,3). El știe la fel de puțin ca orice trimis cine este el, cu atât mai puțin cu cât misiunea lui este cea mai mare pe care a putut-o purta vreodată vreun născut din femeie (Mt 11,11) și, prin urmare, și cea mai incalculabilă. El își cunoaște doar misiunea: să fie vocea care cheamă în deșert (de fapt, care este

⁴ In 3,25: „neînțelegerea asupra curățirii” (probabil asupra respectivei valori a celor două botezuri), Mc 2,18 sqq. Disputa referitoare la post (în care ucenicii lui Ioan sunt de partea ucenicilor fariseilor – Mt 9,14 chiar spontan – ceea ce este dificil de reconciliat cu atitudinea Botezătorului față de farisei, Mt 3,7).

chemată)⁵; „Să golească calea Domnului”, și face această golire a inimilor din toată puterea existenței: printr-un cuvânt care îi este dăruit de Dumnezeu atât de direct ca nimănui altul înaintea lui (Isus mărturisește despre el: „Da, zic vouă, este mai mult decât un prooroc” Mt 11,9), și printr-o faptă care-i este inspirată ca semn eficient tot în mod direct și fără legătură cu ceea ce există⁶ (Isus o confirmă și pe aceasta: botezul lui Ioan este „din cer” Mt 21,25).

Trăsăturile aparent disparate ale Botezătorului din Evanghелиi se îmbină într-o înfățișare expresivă numai dacă sunt văzute laolaltă în unitatea misiunii sale excesive, care transcende nu doar capacitatea de înțelegere a ucenicilor săi, ci chiar și posibila înțelegere de sine a celui trimis. Pentru că misiunea sa se întoarce, pe de o parte, în miezul Vechiului Legământ, iar pe de altă parte transcende anticipat până în miezul celui Nou, ea poate fi citită ca formă numai dacă este lăsată în această suspensie unică, irepetabilă.

Evenimentul Botezătorului este în primul rând acela că istoria mântuirii, care faptic se încheie (cu excepția câtorva consecințe neplăcute) odată cu căderea Ierusalimului și cu exilul⁷, ca să facă loc unui „timp gol” de o jumătate de mileniu, pornește din nou cu o smucitură bruscă. Dincolo de toată apocaliptica, are loc o revenire în miezul marii profeții, în a cărei natură a stat întotdeauna așteptarea iminentă a Zilei Domnului⁸; vestirea judecății și chemarea la ispășire ale Botezătorului au aceeași calitate ca ale unui Amos, Miheia, Ieremia sau Iezechiel. Dar și aceeași față dublă, ireductibilă: anunțul înflăcărat al mâniei și solia bucurăoasă a iertării păcatelor (Lc 3,17 sq.) pe temeiul unei convertiri din căință (Mr 1,4), chiar acum în prezent, fără previziunea apocaliptică a separării în două clase la judecată. Spre deosebire de toate mișcările mesianice contemporane,

⁵ Is 40,3 ebr.: „În pustiu gătiți calea Domnului”; sinopticii urmează Septuaginta: „Vocă celui care strigă în pustiu”.

* În versiunea românească „să netezească” (n.tr.).

⁶ Botezul este o „lucrare originală” a Botezătorului, care nu are nicio legătură cu ablațiunile rituale repetate zilnic în *Qumran*: căci nu este nici repetabil, fiindcă este un sacrament eshatologic unic, nici limitat la un grup de inițiați sau care urmează a fi inițiați, ci există pentru tot poporul, și nu este nici un simplu ritual, ci expresia convertirii totale a inimii și a pecetuirii ei pentru apropiata Zi a Mâniei lui Dumnezeu. Conectat la un simbol general uman, el este o creație spirituală spontană; creștinismul primitiv va porni de la el, ca să înțeleagă mai profund ideea unei noi nașteri. E. Lohmeyer, *Das Urchristentum I: Johannes der Täufer* (1932) 67-82, cf. Roland Schütz, *Johannes der Täufer*, în: Abh. ThANT 50 (1987) 44 sqq., contra tuturor celor care caută în *Qumran* originea botezului (E. Wilson, Brownlee, Stauffer, O. Betz și alții).

⁷ Cf. *Vechiul Testament* 279 sqq., 337 sqq. [ed. rom.: Vol. VI, p. 225 sqq., 271 sqq.].

⁸ Firește, apocaliptica târzie a moștenit această așteptare iminentă de la profeție (P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1931, 135 sqq.), dar, spre deosebire de aceasta, apocaliptica tinde să calculeze momentul exact care, în anumite circumstanțe, poate fi accelerat sau întârziat și care se supune unei legi cosmice a timpului („împlinirea vremii”, „maturarea vremii” etc.). La profeți și din nou la Ioan Botezătorul, cel care „va să vină” este direct Dumnezeu.

chemarea Botezătorului este complet apolitică, pur religioasă; cerința sa etică – pe care Luca încearcă să o contureze⁹ (3,10-14) – este la fel de simplă și pertinentă ca cerința altruistă a legii și profeției originare: a împărți cu săracii și a trăi în dreptate, în lepădare de sine și autolimitare; ea constituie trecerea glisantă către cerința etică a lui Isus, care pare la început că nu face altceva decât să repete un lucru cunoscut (Mt 7,12; 23,23). Ceea ce se cere este vechea credință față de Dumnezeu, de sensul original al veridicității, care dovedește că întoarcerea sa la Dumnezeu este adevărată în „rodul” pe care îl poartă (Mt 3,8) și care renunță la orice asigurare față de Dumnezeu prin referirea la Lege¹⁰ sau Legământ („Părinte avem pe Avraam” Mt 3,9). Cu o forță profetică originară Botezătorul arată pietrele de pe malul râului: „Vă spun însă, Dumnezeu poate din pietrele de aici să-i facă copii lui Avraam.” Și atunci când continuă: „Toporul e deja pus la rădăcina copacului”, aceasta nu se referă numai la copacii putrezi din prezent, care vor fi doborâți și aruncați în foc, ci atacă rădăcina vie și expusă a Legământului însuși: Avraam nu este ceva care să se afle în veșnic repaos, ci este antrenat și el în mișcarea ce merge înainte. Isus va respinge și el referirea insistentă la filiația din Avraam (a celor care nu fac și lucrările lui și se pun ei înșiși înaintea lui Avraam) (In 8,39 sq., 56 sq.). Dacă Botezătorul lucrează pentru cel „mai puternic” decât el și care vine după el (Mt 3,11 par.), care „are lopata în mână și va curăți aria Sa”, acestuia el „i-a curățat calea” nu doar până la Ilie și Moise, ci chiar mai înapoi, până la originile lui Avraam. Tocmai de aceea a patra Evanghelie interpretează corect atunci când îl face să spună: „Cel care vine după mine este mai presus de mine”, pentru că mai înainte de mine era” (In 1,15.30). La fel și

⁹ Așa cum arată 3,18.

¹⁰ Cerința simplă a unor opere [= fapte bune, n.tr.] – rodul pe care trebuie să-l dea pomul ca să nu fie doborât de secure –, combinată cu convertirea launtrică nu era nimic altceva decât expresia dublei fețe a Legământului (care își va găsi continuarea în Noul Legământ), dar care putea să fie răstălmăcită (Ant. 18, 5, 2) de un fariseu, așa cum era Iosif, ca școală a bigotismului (*dikaioyne* / *zedaka* față de om, *eusebeia* față de Dumnezeu ca puritate interioară a spiritului); aceasta era deajuns; și astfel Iosif putea subestima botezul – pe care oamenii nu-l realizau ei singuri, ci îl primeau de la Botezător – socotindu-l o simplă purificare corporală (rituală). Cf. Roland Schütz, *loc. cit.*, 20-26 contra lui A. Schlatter, *Jobannes der Täufer* (ed. de W. Michaelis 1956) 56-65. Dacă Botezătorul ar fi propovăduit o versiune a religiei Legii, ostilitatea lui față de religia asigurării a fariseilor ar fi de neînțeles, religie care aici, (și nu în *Qumran*) este criticată și dizolvată pentru prima dată în întregime în înțelegerea originară a Legământului, fiindcă Botezătorul, la fel ca Isus, se așază de partea „vameșilor și desfrânatelor” (Mt 21,32) care se pocăiesc cu adevărat; și la fel de neînțeles ar fi atunci afirmația că „fariseii și învățătorii de lege au călcat voia lui Dumnezeu în ei înșiși, nebotezându-se de el” (Lc 7,30), ba mai mult, faptul că ei îl taxează pe Ioan Botezătorul ca un „ascet demonic” (Lc 7,33). „Ispășirea” sau „pocăința” la care cheamă Botezătorul și la care Isus va chema și el (Mt 3,2 = Mt 4,17b) este „lucrarea” renunțării la orice justete a faptelor.

* În traducerea românească din care citez textul sună aici altfel: „Cel care vine după mine a fost înaintea mea, pentru că mai înainte de mine era” (n.tr.).

spațiul este, în principiu, deschis deja dincolo de Israel – la Botezător vin și neevrei și sunt instruiți de el –, așa cum Dumnezeu în Vechiul Testament își rezervase mereu propriile-i căi cu celelalte neamuri. Dar Israel însuși trebuie să intre încă o dată în scenă, căci de la exil el practic nu mai exista. Mesagerul pe care, în proorocia lui Maleahi, Dumnezeu îl trimite înaintea feței Sale (3,1), are și misiunea de a „restaura” inima părinților în fii și inima fiilor în părinții lor** (3,24). Ceea ce își asumă nepotul lui Ben Sirah și întregește explicativ prin „reconstituirea celor (douăsprezece) seminții ale lui Iacov” (Sir 48,10). Cuvântul „restaurare” (*apokatastasi*) este aplicat de Isus însuși Botezătorului (Mc 9,12 par: cf. Lc 1,17), mai înainte ca în predica apostolică să se refere la el însuși (ca propriul său precursor din perspectiva zilei Parusiei) (Fapte 3,21).

Cuvântul lui Dumnezeu s-a coborât asupra lui Ioan în pustie. Dacă era de neam preoțesc, numele său, dat la indicația îngerului, era un indiciu al alegerii lui din toată preoțimea veterotestamentară¹¹, iar alegerea lui de a rămâne în pustiu doar ca să-și rostească solia în istoria mântuirii – în contrast cu oamenii din *Qumran* în solitudine, îmbrăcăminte ascetic-profecică și frugalitate extremă, și în contrast cu mișcările politic-mesianice pornite de cele mai multe ori din pustiu – redeșteaptă în noțiunea de pustiu originile lui Israel: pustiu ca loc în care Dumnezeu vrea să-și ademenească încă o dată poporul renegat, ca un mire pe iubita lui, ca „să vorbească inimii ei” (Os 2,16); dar nu fără „a-i dezveli goliciunea și a o prefăce într-un pustiu” (Os 2,5): pustiu ca o teribilă și glorioasă lăsare-la-mila-lui Dumnezeu: cea mai mare ispită (printre demoni și fiare sălbatice) și cea mai mare intimitate nupțială (Ier 2,2). Nu doar pentru Isus, ci și pentru creștini „traversarea pustiei”¹² va fi inevitabilă (1Cor 10,6; Evr 3,8-11), ca loc în care cuvântul lui Dumnezeu pătrunde „mai ascuțit decât orice sabie cu două tăișuri, pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, și destoinic este să judece simțirile și cugetările inimii” (Evr 4,12 sq.). Loc în care omul învață să se roage iar apoi îi poate învăța și pe alții să se roage (Lc 11,1). Loc care nu este un *undeva* stabil, ci permite doar o existență nomadă pe pământ (Lc 3,3), așa cum a dus-o odinioară Israel, călăuzit de Dumnezeu, și cum o va duce din nou Isus, mânat de Duh (*keine Stätte** Mt 8,20).

** Versiunea românească dă aici: „a întoarce inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor” (n.tr.).

¹¹ Din Lc 1,76 putem deduce și o misiune mai mult decât profetică, chiar una înalt sacerdotală, „căci arhiereul reconciliază poporul cu Dumnezeu” (Grundmann, *Lukas*, 51).

¹² J. Guillet, *La marche à travers le désert*, în: *Themes Bibliques, études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Théologie 18) 1951, 9-25. Despre teologia și spiritualitatea pustiei: J. Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Maîtres spirituels 3, 1955), care îl apropie însă prea mult pe Ioan de *Qumran*.

* În versiunea românească: Fiul Omului nu are *unde* să-și plece capul” (n.tr.).

Ceea ce face Ioan este, din punct de vedere uman, curajul nebun de-a se expune fără rezerve cuvântului lui Dumnezeu; nu este vorba nicidecum aici despre stabilirea într-un „ordin mănăstiresc – reglementat – al pustiei”, și nici despre o „retragere din lume”, ci despre a se oferi pur și simplu până la cea mai de jos treaptă a acelei „scări a ascultării”¹³ profetice, înainte ca piciorul lui Dumnezeu să atingă, în coborârea sa, definitiv pământul. Apariția lui sub semnul „postului” debilitant (Mt 11, 18) al unui nasarienism croit pe măsura persoanei sale este contribuția sa la posibilitatea de a fi umplut de „Duhul Sfânt”, pentru a putea întoarce, ca „prooroc al Celui Preaînalt” „în duh și putere”, generația târzie la spiritul celei dintâi și „să gătească astfel Domnului un popor pregătit” (Lc 1,16 sq.,76). El nu trebuie să fie decât „glasul” Celui ce cheamă de fapt. Dar un glas care obține ceea ce spune, de aceea îi face pe cei cărora li se adresează să-și verse păcatul, pentru ca apoi să-i apuce și să-i cufunde cu mâna lui în râul purificator (Mt 3,6) și să-i întărească o dată pentru totdeauna în fața focului nestins care se apropie (Mt 3,12). Simbolica botezului său se află deja pe drumul dintre potop¹⁴ sau scufundarea în Marea Roșie¹⁵ și sacramentul mântuirii creștin-eschatologice (1Pt 3,20 sq.).

Dar toată această „restaurare” a contextului inițial al Legământului este pentru curajosul-ascultător un pas înainte.¹⁶ Iar aceasta nu doar ca propovăduire: securea care atinge deja rădăcina copacului, iminența amenințătoare a mâniei devastatoare. Ci, dincolo de aceasta, în calitatea de „precursor” al Propovăduitorului Însuși, care pune în mișcare toată structura Legământului, împins cum s-ar spune de Cel care vine în urma lui, presându-l (*ὀπίσω μου ἐρχόμενος*), într-un vid deschis, care, ca o răsturnare, este „succesiunea” lui ulterioară (*ὀπίσω μου ἐλθεῖν* Mc 8,34 par.); căci el se îndreaptă spre Cel care-l presează din urmă, pe care, tocmai de aceea, „nu-L cunoaște” (In 1,30,33). Este oare Domnul „ca focul topitorului și ca leșia nălbitorului”? (Mal 3,1 sq.) Sau este Îngerul legământului? (ibid.) Sau „cineva care vine ca Fiul Omului”? (Dan 7,13a

¹³ Cf. *Vechiul Testament*, 209-275 [ed. rom.: Vol. VI, pp. 161-222].

¹⁴ Cf. fresca baptismală de la Mystra (sec. XIV), unde Isus stă în picioare gol în apă între înecați. „Imaginea botezului cu care Isus va fi botezat are fără îndoială la bază reprezentarea veterotestamentară a suferinței într-un potop care îngroapă omul sub el”. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im JohEv.*, 1959, 84.

¹⁵ De la acest episod se pare că a pornit botezul prozelitilor (cf. J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*, ZNW 28, 1929, 312-320). Dar trebuie să considerăm rezumate aici toate textele despre cufundarea în mare și abis (ca Ps 18,5; 69,3.15; 124,4 sq.; In 2,6) și să ne întoarcem până la evenimentul istoric cosmic (mitic) originar (cf. *Vechiul Testament*, 69-79 [ed. rom.: Vol. VI, pp. 56-66]), ca să vedem întreaga dimensiune istorică a mântuirii. Cf. Oepke, ThW I, 536, iar pentru semnificația lui βαπτίζω: a se scufunda, a se îneca, a muri, ibid., 527. Obiecții contra acestei interpretări la W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* 1953², 62.

¹⁶ Sesizat în mod impresionant de Auguste Rodin în statuia sa a Botezătorului.