

Dicționarul Noului Testament

Un compendiu
de învățătură biblică contemporană
într-un singur volum

Editor: Daniel G. Reid

Cuprins

Nota editurii la ediția în limba română	<i>ix</i>
Prefață	<i>xi</i>
Cum să folosești acest dicționar	<i>xiv</i>
Abrevieri	<i>xv</i>
Transliterația pentru ebraică și greacă	<i>xxv</i>
Colaboratori	<i>xxvi</i>
Articole	<i>1</i>
Glosar de termeni	<i>1218</i>
Index de referințe biblice	<i>1224</i>
Index de articole	<i>1246</i>

A

ABBA. *Vezi* ADOPTIE, CALITATE DE FIU.

ACOPERĂMINTE PENTRU CAP. *Vezi* FEMEI, II.

ADAM ȘI CRISTOS: PAVEL

Deși în epistolele pauline referințele la figura lui Adam nu sunt deloc extinse totuși acolo unde apar ele sunt extrem de semnificative, servind la exprimarea unor adevăruri teologice extraordinare cu privire la căsătorie, la păcat, la moarte, la natura umană și speranța escatologică. Cel mai important însă este faptul că Adam constituie echivalentul teologic în învățătura cristologică a lui Pavel, iar Adam și Cristos reprezintă cei doi termeni ai unei analogii formulate explicit atât în Romani 5 cât și în 1 Corinteni 15.

Această analogie îi prezintă pe Adam și pe *Cristos drept capi ai două ordini existențiale, contrastante; analogia poate fi considerată drept una dintre cele mai revelatoare modalități de exprimare a gândirii apostolului: Adam întruchipează umanitatea căzută, iar Cristos reprezintă umanitatea răscumpărată. Astfel, în aceste două capitole remarcăm intersecția câtorva probleme teologice esențiale, și anume antropologia, *cristologia, soteriologia și eclesiologia. Există un număr atât de mare de teme centrale pauline care se alătură în conexiunea lor cu analogia Adam-Cristos, încât s-ar putea spune că acest subiect se află în centrul gândirii lui Pavel. Cu siguranță semnificația ei centrală a făcut ca, analogia Adam-Cristos să rămână de-a lungul anilor un important obiectiv în interpretarea NT.

1. Adam: sensul generic al termenului
2. Adam: figură istorică
3. Adam: figură tipologică
4. Adam și chipul lui Dumnezeu
5. Adam și Trupul lui Cristos

1. Adam: sensul generic al termenului

Numele *Adam* apare doar de șapte ori în corpul scrierilor pauline (Rom. 5:14 [de două ori]; 1 Cor. 15:22, 45 [de două ori]; 1 Tim. 2:13, 14), deși unii cercetători ar vedea și alte câteva discuții mai generale despre „om” (*antropos*) ca având un substrat adamic în gândirea lui Pavel. Aceasta se datorește faptului că numele ebraic *ʾadam* se referă nu doar la persoana lui „Adam”, ci și la ființa umană în general. Este într-adevăr potrivit să vedem folosirea numelui Adam, de către Pavel, în strânsă legătură cu o serie de alte imagini și expresii de natură antropologică pe care acesta le folosește pentru a împărtăși experiența creștină, noua viață descoperită în Isus Cristos. Exemple în acest sens ar fi: omul cel vechi / omul cel nou (Rom. 6:6; Col. 3:9–10; Ef. 2:15; 4:22–24); omul din afară / omul dinăuntru (2 Cor. 4:16; Rom. 7:22; Ef. 3:15); omul firesc / omul duhovnicesc (1 Cor. 2:14–16). În relație cu acest sens antropologic mai larg al numelui Adam sunt și acele pasaje în care Pavel folosește pronumele „eu” ca, astfel, să sugereze că se referă la ființa umană, originară în Adam, sau ființa în afara experienței celei noi, descoperite de credincioși în Cristos. Găsim un bun exemplu în acest sens în Romani 7:7–25, unde apostolul pare să folosească acest „eu” într-un sens colectiv care demonstrează o oarecare suprapunere cu sensul generic al motivului adamic, mai pe larg explicat.

Este cert că istorisirea din Geneza 2–3 stă la baza folosirii numelui „Adam” în epistolele pauline și reprezintă, de fapt, substratul acesteia. Aceeași fascinație pentru figura lui Adam se poate vedea și în numeroase documente evreiești și creștine din secolul I, printre care se numără, după cum notează J. R. Levison, *4 Ezdra*, *2 Baruh* și *Apocalipsa lui Moise*. Speculația în legătură cu Adam își găsește

atestarea în manuscrisele de la Qumran, precum și în scrierile contemporanului lui Pavel, Filon din Alexandria. În lumina faptului că Adam apare cu regularitate în scrierile gnostice, ca de pildă în textele Nag Hammadi, unii cercetători au încercat să identifice o legătură între motivul adamic și ideile gnostice privind „omul cel nou”. Dar în general această supoziție nu a fost acceptată, probabil fiindcă mărturiile dovedeau cursul invers al influenței (e mult mai probabil că tema biblică a fost ulterior preluată de scriitorii gnostici; *vezi* Gnosticism).

Toate aceste documente relevante din trecut ne ajută să înțelegem interesul pe care această tradiție a lui Adam, prima ființă umană creată, l-a trezit în rândul scriitorilor Antichității și modul în care au ajuns ei să se spijine pe această tradiție și s-o exprime în scrierile lor. Recunoscând acest fapt, discuția lui Pavel pe această temă este în întregime consistentă cu alte scrieri din vremea respectivă, deși tratamentul lui Pavel se distinge prin finalitatea specific cristologică care îi este atribuită. Pavel pare să fie primul care îl descrie pe Isus Cristos ca fiind „Cel de-al doilea (sau ultimul) Adam” (1 Cor. 15:45, 47), o descriere care trimite în mod clar la caracterul escatologic al gândirii apostolului.

2. Adam: figură istorică

Este evident că figura lui Adam era percepută, în general, în primul secol ca reprezentând prima persoană istorică; aceasta explică de ce Iuda 14 (citând 1 Enoh 1:9) îl descrie pe Enoh ca reprezentând „a șaptea generație de la Adam” (traducerea NRSV). Luca face o evaluare similară, incluzându-l pe Adam în genealogia lui Isus (Lc. 3:38). Istoricitatea lui Adam ca primă persoană creată pare să fi fost considerată ca atare de Pavel, deși istoricitatea în acest sens nu reprezintă un punct focal principal în niciunul din cele două texte esențiale ale lui Pavel care discută motivul Adam / Cristos.

2.1. Adam (și Eva), exemplu / exemple etic(e). Istoricitatea lui Adam (și a Evei) pare, cu toate acestea, să reprezinte fundamentul învățăturii din epistolele lui Pavel în ceea ce privește relația bărbat-femeie, precum și, prin extensie, relația care există între Cristos și Biserică. În mod similar, figura lui Adam și cea a Evei sunt sporadic folosite în epistolele pauline pentru a discuta despre autoritate în cadrul ordinii divine a Creației. În ambele cazuri rolul (rolurile) lui Adam (și al Evei), ca exemplu (exemple) etic(e) este (sunt) preeminent(e), deși istoricitatea

primului bărbat (și a primei femei) pare a fi asumată ca parte a discuției din perspectivă etică. Întrebuintarea lui Adam (și a Evei) ca model(e) etic(e) anticipează folosirea mai mult tipologică a lui Adam în cadrul analogiei Adam / Cristos din Romani 5 și din 1 Corinteni 15.

2.1.1. Adam (și Eva): rolurile în cadrul căsniciei și în cadrul relației sexuale. Pavel face aluzie la povestea lui Adam și a Evei în 1 Corinteni 6:16, citând din Geneza 2:24. Deși în acest caz nu sunt date numele celor care au format primul cuplu, este evident că ei funcționează ca modele etice fundamentale pentru felul în care relațiile sexuale adecvate ar trebui să funcționeze în viața creștină. Pavel accentuează aici importanța și sanctitatea unirii fizice dintre bărbat și femeie, pentru a-i îndemna prin aceasta pe credincioșii din Corint la un mod de viață mai adecvat și a-i face conștienți de faptul că aparțin Trupului lui Isus Cristos (*vezi* Trupul lui Cristos). Povestea lui Adam și a Evei stă, de asemenea, la baza îndemnului dat cu privire la unirea din cadrul relației de căsătorie, din Efeseni 5:22–33. În acest caz, Efeseni se construiește încă o dată pe imaginea vechi-testamentară a primului cuplu și pe înțelegerea unirii celor doi cu „taine” dintre Cristos și Biserică (văzută în special în Efes. 5:32).

2.1.2. Adam (și Eva): păcatul și ordinea Creației. Textul 1 Timotei 2:13–14 se bazează, de asemenea, în mod evident, pe istorisirea lui Adam și a Evei din Geneza 2–3. Într-un pasaj dedicat învățăturilor morale (1 Tim. 2:9–15), discuția se întoarce la povestea lui Adam și a Evei din Geneza cu scopul de a găsi aici suportul biblic pentru înțelegerea modelului autorității (generat de ordinea Creației) care există între bărbați și femei. Accentul se pune pe faptul că, în grădina Eden, Adam a fost creat întâi (1 Tim. 2:13), iar Eva a fost amăgită întâi (1 Tim. 2:14). Astfel, Adam și Eva servesc drept exemple normative atât pentru felul în care ar trebui să se relaționeze bărbații și femeile între ei cât și pentru ceea ce se poate realiza atunci când urmașii aderă la acest model corect în ce privește autoritatea. Pe scurt, ideea este că 1 Timotei îi prezintă pe Adam și pe Eva într-un fel aparte, ca agenți de modelare a conduitei în contextul vieții Bisericii și, în special în practicile sale legate de închinare. Ei sunt considerați exemple etice din trecut, ambele demne de urmat (cazul supunerii propriu-zise a Evei față de Adam, bazate pe dependența ei față de el în ce privește Creația) și exemple de conduită negativă de care să ne

ferin (cazul amăgirii Evei și urmările acesteia). Din nou, istoricitatea relatării din Geneza pare să nu fie pusă la îndoială în cadrul acestei explicații de ordin etic a evenimentelor.

3. Adam: figură tipologică

Apropiindu-ne de analiza pasajelor relevante din Romani 5 și din 1 Corinteni 15, descoperim aici că Pavel folosește numele „Adam” într-un sens mult mai complex și mai larg. Aici accentul se mută de pe Adam, ca figură pur și simplu istorică, pe Adam ca pe personaj tipologic sau simbolic pus față în față cu Isus Cristos (în Rom. 5:14 termenul real folosit cu privire la Adam este *typos*, „tip”). Comentând semnificația lui Adam în gândirea lui Pavel, C. K. Barrett observă că „Pavel vede istoria acumulându-se în punctele nodale și cristalizându-se în jurul anumitor figuri marcante – oameni notabili ca persoane individuale, dar mult mai notabili ca figuri reprezentative” (Barrett, 5). Se observă astfel că, atât în Romani 5 cât și în 1 Corinteni 15, Pavel îi pune alături pe Adam și pe Cristos și folosește câteva trăsături esențiale din VT, cu scopul de a comunica o serie de adevăruri cristologice cu privire la Isus Cristos, Cel care cuprinde umanitatea în Sine însuși. Am putea chiar rezuma înțelegerea lui Pavel cu privire la răscumpărarea creștină spunând că este tranziția de la a fi „în Adam” la a fi „în Cristos”, mișcarea mântuitoare dintr-o sferă a vieții, dintr-un domeniu existențial în celălalt. Ținând seama de faptul că teologia lui Pavel are o miză de natură escatologică (vezi Escatologie), cu accentul pus pe Creația cea nouă care a înlocuit-o pe cea veche (vezi Creație, Noua Creație), este potrivit să vedem motivul Adam / Cristos ca exprimând învătătura sa cu privire la ceea ce R. Scroggs descria ca fiind umanitate escatologică.

3.1. *Adam și umanitatea escatologică.* Capitolul 15 din 1 Corinteni reprezintă o discuție completă pe tema *învierii morților, scopul său principal fiind nu atât să afirme realitatea învierii lui Isus (acest aspect fiind deja asumat) cât să explice semnificația pe care o are aceasta în viața celor credincioși. Așadar capitolul discută realitatea învierii lui Cristos și implicațiile acesteia în viețile credincioșilor. În cadrul acestei discuții analogia Adam / Cristos este folosită în mod explicit de două ori, și anume în 1 Corinteni 15:20–22 și în 1 Corinteni 15:44–49. Învierea lui Cristos reprezintă un eveniment care inaugurează și constituie existența lui Cristos ca Cel dintâi rod, „pârğa

celor adormiți” (1 Cor. 15:20, 23); așadar în legătură cu această idee este menționată inițial analogia Adam / Cristos. M. Thrall sugera că dezbateră de natură cristologică desfășurată în Corint decurge din introducerea anterioară a motivului adamic în discuția lui Pavel și din neînțelegerile legate de acest motiv care au apărut în această biserică. O astfel de părere e departe de a fi sigură și presupune, de asemenea, o ezitare în gândirea apostolului, gândire care este însă mult mai circumspectă decât ar sugera-o această opinie.

3.1.1. *Cristos ca ultimul Adam: primele roade.* Prima întrebuintare a analogiei Adam / Cristos este introdusă printr-o afirmație (1 Cor. 15:20) care se construiește pe baza declarației învierii lui Cristos din 1 Corinteni 15:3–5. În cea de-a doua parte a versetului 20 din 1 Corinteni 15 semnificația învierii lui Cristos se lărgeste – Cristos fiind, de asemenea, descris drept „pârğa celor adormiți”. În acest fel se introduce aici un nou aspect în discuția privind învierea lui Cristos, și anume unitatea dintre Domnul cel înviat și aceia care cred în El. Trupurile înviate ale celor răscumparați (e important de notat că accentul în această discuție se pune pe aspectul „somatic”) sunt menite să existe în relație cu trupul înviat al lui Cristos, urmându-i acestuia, tot așa cum recolta se află în relație cu primele roade care o preced.

Astfel, Pavel folosește analogia dintre Adam și Cristos pentru a evidenția și explica în detaliu relația dintre Cristos și cei ce cred în El. Această tipologie devine un argument în favoarea certitudinii învierii celor credincioși și ne pune înaintea, după cum remarcă J. Lambrecht, o relație „atât temporală cât și causală” între Domnul și cei ce cred în El. În 1 Corinteni 15:21–22 Pavel expune un dublu paralelism care arată această relație:

- 21a Căci, dacă moartea a venit prin om,
21b tot prin om a venit și învierea morților.
22a Și după cum toți mor în Adam,
22b tot așa, toți vor învia în Cristos.

Cele două versete trebuie luate împreună, cel de-al doilea ajutând la clarificarea sensului celui dintâi. Perspectiva esențialmente escatologică a analogiei se vedește prin folosirea, în 1 Corinteni 22b, a viitorului pasiv al verbului.

Există anumite controverse stârnite în legătură cu aspectul mântuirii universale, care se subînțelege în 1 Corinteni 15:22. Câtă greutate ar trebui să le atribuim celor două întrebuintări ale cuvântului „toți” din 1 Corinteni 15:22?

Propovăduiește oare Pavel mântuirea finală a întregii omeniri, în Cristos, în același fel în care afirmă moartea universală în Adam? Cei mai mulți comentatori sunt de acord asupra faptului că o astfel de idee este incompatibilă cu restul învățăturii lui Pavel; pe parcursul întregii epistole el vorbește despre cei care vor pieri (1 Cor. 1:18; 3:17; 5:13; 6:9; 9:27). Se pare că, în lumina acestor versete, rămâne să restrângem folosirea ambelor (sau cel puțin a celei de a doua) propoziții, în care apare acest „toți” din cadrul versetului 22 din 1 Corinteni 15 și să le facem să funcționeze drept elemente care determină sintagmele „în Adam” și „în Cristos”. Astfel, putem interpreta semnificația versetului după cum urmează: „Toți cei ce sunt în Adam mor, iar toți cei ce sunt în Cristos vor fi înviați.”

3.1.2. *Cristos ca ultimul Adam: Duhul dătător de viață.* 1 Corinteni 15:45–49 reprezintă un citat din comentariul midrașic asupra Genezei 2:7. Pasajul se bazează pe afirmația lui Pavel din 1 Corinteni 15:44b: „Dacă este un trup firesc, este și un trup duhovnicesc.” Această declarație din 1 Corinteni 15:44 rezumă practic paragraful precedent care începe cu 1 Corinteni 15:35 și care conține în sine o discuție cu privire la natura trupului înviat. Pavel vorbește aici despre *sōma psychikon* („trup fizic”) și despre *sōma pneumatikon* („trup spiritual”), răspunzându-le în mod eficient corintienilor care i se opuneau, apelând, din toate punctele de vedere, la contraargumente bine construite (Dunn 1973). Identificarea exactă a acestor adversari a continuat să rămână de-a lungul anilor obiectul unei dezbateri academice considerabile. Totuși, B. Pearson a identificat folosirea de către aceștia a terminologiei *pneumatikos-psychikos* ca reprezentând unul dintre punctele divergente la Pavel. Astfel, în încercarea de a explica relația existentă între aceste două *sōmata* („trupuri”, *pneumatikos*, pe de o parte și *psychikos*, pe de altă parte) Pavel, în acest pasaj din 1 Corinteni 15:45–49, apelează încă o dată la analogia dintre Adam și Cristos.

El citează Geneza 2:7 din LXX, adăugând textului din VT cuvintele „întâiul” și „Adam” cu scopul de a evidenția contrastul de ordin tipologic cu Cristos, contrast care urmează în 1 Corinteni 15:45b: „al doilea Adam a fost făcut un duh dătător de viață.” Evidențiind contrastul în această manieră, Pavel ridică problema referitoare la „trupuri” ca existențe fizice și spirituale; aceasta se observă ușor din folosirea articolelor

definite neutre în versetul 46 (antecedentul fiind „trup”) în locul celor masculine (care s-ar referi la „om”). Ideea e că Adam, având un „trup firesc”, a devenit de asemenea un „suflet viu”; Cristos, dobândind un „trup spiritual”, S-a făcut, de asemenea, „un duh dătător de viață”. Pavel nu se lansează doar într-o discuție de natură antropologică în care susține ideea conform căreia Cristos reprezintă Cel de-al doilea Adam; semnificația pasajului merge mult mai departe. El face, de asemenea, o afirmație cristologică cu privire la Domnul cel înviat care S-a arătat ca Duh dătător de viață în Biserică. Pasajul din Geneza împărtășește acest scop, deși, după cum notează N. T. Wright, legătura dintre acest aspect cristologic și discuția principală despre „trupul spiritual” nu este imediat evidentă.

De aceea într-un fel folosirea de către Pavel a acestei analogii dintre Adam și Cristos nu este total potrivită. Numindu-l pe Cristos „duhul dătător de viață”, Pavel face, cu privire la lucrarea lui Cristos în cadrul Bisericii, o afirmație care nu își găsește corespondentul de partea adamică a analogiei. Factorul care l-a motivat pe Pavel să se folosească de această analogie l-a reprezentat dorința sa de a demonstra că există o relație între Adam și restul umanității. Dar minunea a ceea ce Dumnezeu făcuse pentru aceasta din urmă, prin Cristos, era așa de mare încât analogia Adam / Cristos s-a dovedit a fi nesatisfăcătoare. A fost întrebuințată de apostol în măsura în care s-a dovedit folositoare în demonstrarea solidarității dintre cei doi Adam și dintre propriii săi urmași, dar atunci când nu a mai putut face față și nu a mai putut comunica mesajul puterii transformatoare a lui Cristos acționând în viața credinciosului, a fost lăsată la o parte.

Este semnificativ faptul că ambele referințe la analogia dintre Adam și Cristos, construite în 1 Corinteni 15 (1 Cor. 15:21 și 1 Cor. 15:45), sunt urmate de pasaje care vorbesc despre Isus Cristos în termeni deosebit de solemn și care sunt interpretate uneori ca reprezentând expresii ale înțelegerii lui Pavel cu privire la preexistență. Astfel, în 1 Corinteni 15:25–28 Pavel întrebuințează în sens cristologic Psalmul 8:6 și Psalmul 110:1, în timp ce în 1 Corinteni 15:47–49 se fac referiri repetate la Omul ceresc. Atunci, întrebarea e dacă există vreo legătură între numirea lui Isus Cristos de către Pavel drept „al doilea Adam” și cuvintele de preamărire care Îl descriu în 1 Corinteni 15:25–28 și 1 Corinteni 15:47–49. Dacă o astfel de legătură

există, s-ar putea descoperi o conexiune între teologia lui Pavel privitoare la Adam și crezul său în preexistența lui Cristos sau chiar într-o figură vestigială de „Fiu al Omului”. Numeroși comentatori (ca Dunn) cred că aceasta e pură speculație și că împinge demonstrația prea departe; într-un astfel de context ni se recomandă să fim precauți. În orice caz, nu ar trebui să îngăduim ca problema fascinantă a suprapunerii între ideile preexistenței și limbajul înălțător cu privire la Omul ceresc să ne distragă atenția de la caracterul eminentement escatologic al analogiei Adam / Cristos, așa cum apare în această epistolă.

3.2. *Adam și originea păcatului.* În mare parte datorită istorisirii din Geneza 3, figura lui Adam a reprezentat, atât în iudaism cât și în creștinism, unul dintre punctele centrale în cadrul discuțiilor privitoare la natura păcătoasă a ființei umane (vezi Păcat). Romani 5:12-21 conține tratarea cea mai amplă a acestei teme, în cadrul epistolelor pauline. Aceste versete au exercitat o influență majoră asupra teologiei creștine, de-a lungul secolelor, numeroși exegeți căutând să sondeze adâncimile învățaturii apostolului cu privire la originea păcatului. În mod evident, Pavel asociază intrarea păcatului și a morții în lume cu păcătuiră lui Adam. Deși în Romani 5 el (probabil) se gândește la cădere în sens istoric, este ușor vizibil faptul că avea în vedere mult mai mult decât o evaluare istorică în ce îl privește pe Adam și actul său de rebeliune. În fapt, referirea apostolului la Adam în Romani 5:12-21 este, în intensitatea sa, de natură protologică (trimitând la momentul începutului); Adam servește ca un mijloc de a descrie intrarea păcatului și a morții în lume și (prin extensie) condiția umanității în urma aceluși prim act de neascultare. Se observă o trecere de la obiectivul din 1 Corinteni îndreptat asupra lui Adam și a lui Cristos ca persoane în același trup, la actele lor corespunzătoare în Romani 5.

Aceasta nu ne permite să spunem că întreaga perspectivă din Romani 5 este pur și simplu una retrospectivă (o privire în urmă), pentru că există totodată un sens real în care toate cele întâmplate în Adam sunt depășite de ceea ce se realizează prin Isus Cristos, Cel de-al doilea Adam. Așa cum spune Pavel în Romani 5:14, Adam este „o icoană preînchipuitoare a celui ce avea să vină”. Actul de neascultare al lui Adam e pus în contrast cu actul de ascultare al lui Cristos care aduce cu sine promisiunea vieții viitoare în

cadrul Noii Creații. Într-adevăr, în Romani 5:15-21, într-o porțiune a discuției remarcabil construită, Pavel discută amănunțit pentru a face bine înțeles faptul că Isus Cristos a venit, pe toate planurile, în întâmpinarea efectelor negative ale păcatului adamic: încălcării poruncii i se opune ascultarea, condamnării, îndreptățirea și morții, viața. Pe parcursul discuției se apelează la argumentul *a minori ad maius* („de la mai mic la mai mare”) și se accentuează adevărul extraordinar privind izbăvirea de moarte și efectele acesteia prin harul lui Dumnezeu în Cristos. Cu toate acestea, dimensiunea protologică a analogiei Adam / Cristos evoluează aici într-un fel în care nu se întâmplă în 1 Corinteni 15.

Faptul că Romani 5:12 reprezintă în greacă o frază neterminată a dus la o multitudine de încercări de a interpreta direcția în care se îndrepta discuția lui Pavel. Așa cum nota F. W. Danker, parte a acestei dileme o constituie dificultatea de a stabili care este termenul regent pentru pronumele relativ în dativ, *ho* (păcatul, moartea, Adam sau niciunul dintre acestea; cu prepoziția *epi* [*eph*]) însă expresia care funcționează ca regent este una care înseamnă „din pricină că”, fiindcă). În plus, interpretarea augustiniană a Romani 5:12 – „în care (Adam) toți au păcătuit” (lat.: *in quo omnes peccaverunt*) – a guvernat de atunci încoace (aducând o dată cu impunerea ei beneficii sau prejudicii) concepția teologică a Bisericii cu privire la această declarație făcută despre Adam. C. E. B. Cranfield enumeră șase posibilități majore de interpretare doar pentru Romani 5:12d și notează că pentru fiecare interpretare s-ar putea găsi suport în istoria Bisericii. G. Bonner se plânge că Augustin nu „s-a concentrat mai mult pe aspectul substanțial și profund al antitezei dintre cei doi Adami, ci mai degrabă pe teoria înfiorătoare a participării întregii umanități încă nenăscute la păcatul original al primului Adam” (Bonner, 247).

E important de notat că, în timp ce Pavel privește spre Adam ca spre mijlocul prin care păcatul a intrat în lume, el nu ne dezvăluie și modul prin care acest păcat se transmite de la o generație la alta. Acest proces rămâne neexplicat, dincolo de simpla declarație că „toată umanitatea a păcătuit” (o traducere mai corectă a textului din Rom. 5:12). Pavel afirmă responsabilitatea lui Adam în ce privește momentul inițial al introducerii păcatului în lume, alături de o altă afirmație, aceea a responsabilității fiecărui individ în parte în ce privește prezența

păcatului în viața proprie. Potrivit lui Pavel ambele elemente (vina și responsabilitatea personală, precum și vina și păcatul universal în Adam) sunt active. Acest paradox devine evident prin modul în care gândirea lui Pavel urmează un curs cât se poate de fluent de la o afirmație foarte personală, în Romani 5:12 („pentru că toți au păcătuit”), la afirmația mai deterministă din Romani 5:19 („prin neascultarea unui singur om, cei mulți au fost făcuți păcătoși”). Ecouri ale învățaturii lui Pavel se regăsesc în 2 *Baruh* 54:15, 19: „Fiindcă, deși Adam a păcătuit întâi și a adus moartea peste cei care nu se născuseră încă, totuși fiecare dintre cei născuți din el și-a pregătit propriul chin (...) Astfel, Adam este cauza numai pentru el însuși, iar fiecare dintre noi am devenit propriul nostru Adam” (Ediția Charlesworth).

4. Adam și chipul lui Dumnezeu

Teologia cu privire la Adam a jucat, de asemenea, un rol important în alte câteva pasaje esențiale din epistolele pauline, notabile fiind pasajele doxologice din Filipeni 2:6–11 și din Coloseni 1:15–20, precum și declarația din 2 Corinteni 4:4 care împreună îl descriu pe Isus Cristos ca fiind „chipul lui Dumnezeu”. Aici, Adam, în contextul VT este cel creat „după chipul lui Dumnezeu” (*morphē* este folosit în Flp. 2:6, iar *eikōn* în Col. 1:15 și 2 Cor. 4:4). Descrierea „slavei lui Dumnezeu (sau a omului)” este, de asemenea, semnificativă în acest punct al discuției. Această confluență dintre reprezentări și descrieri i-a determinat recent pe unii cercetători să vadă în preponderența acestui limbaj cu privire la „chipul lui Dumnezeu”, întâlnit pretutindeni în epistolele lui Pavel, o altă expresie a teologiei cu privire la Adam. J. D. G. Dunn (1980), de exemplu, pledează ferm în favoarea unei interpretări adamice a imnului din Filipeni; M. D. Hooker vede un motiv adamic stând la baza textului din Romani 1:18–32, unde apostolul descrie starea degradată a omenirii raportată la căderea lui Adam, A. J. M. Wedderburn aduce anumite clarificări privitoare la sugestia lui Hooker. În plus, suntem îndreptățiți oarecum să considerăm căderea lui Adam ca stând la baza declarației făcute de Pavel în Romani 3:23.

4.1. Chipul lui Dumnezeu: natură și existență în Romani 5. În strânsă legătură cu acest aspect este reflectarea asupra modului în care a fi făcut „după chipul lui Dumnezeu” reprezintă o

descriere a naturii și a existenței umane. Aceasta este o problemă care i-a preocupat îndelung pe comentatorii creștini, dintre care mulți, precum Calvin (după cum notează R. Prins), s-au concentrat asupra epistolelor lui Pavel în intenția clarificării acestei probleme. E interesant de notat că întreg capitolul 5 din Romani și în special analogia dintre Adam și Cristos prezentată în versetele 12–21, devin cruciale în acest sens.

Interpretările date acestui capitol de către K. Barth și R. Bultmann sunt comparații utile în această privință, distingându-se ca interpretări axate pe latura cristologică și cea antropologică a analogiei. Astfel, Barth se concentrează pe elementul cristologic din cadrul analogiei și consideră că pasajul în primul rând exprimă natura umanității. Bultmann se concentrează pe elementul antropologic din analogie și consideră că pasajul exprimă cu precădere existența umanității. Pe scurt, întrebarea de bază privește felul în care înțelegem ce înseamnă că umanitatea (Adam) a fost făcută „după chipul lui Dumnezeu”. Unde vedem cu adevărat „chipul lui Dumnezeu”, în Adam sau în Cristos? Pornim de la Cristos, trecând apoi la interpretarea umanității drept chipul lui Cristos (poziția lui Barth)? Sau pornim de la omenire și trecem apoi la interpretarea lui Cristos drept expresia cea mai adevărată a ceea ce înseamnă „chipul lui Dumnezeu” (poziția lui Bultmann)?

Aceste două abordări interpretative sunt dependente, în parte, de felul în care este văzută potrivirea dintre cele două jumătăți din Romani 5 (Rom. 5:1–11 și Rom. 5:12–21). Astfel, Barth plasează porțiunea din Romani 5:12–21, cu descrierea umanității adamice, în limitele create de Romani 5:1–11, care afirmă adevărata condiție a omenirii în Cristos. Bultmann ancorează pasajul din Romani 5:12–21 în modul de viață inspirat de exemplul de credință al lui Cristos și accentuează faptul că Romani 5:1–11 privește existența paradoxală a credincioșilor în nădejde. În alte cuvinte, se consideră că Romani 5:12–21 exprimă într-o mai mare măsură această viață a credinciosului, și, doar în acest moment, este introdusă în cadrul configurației textului componenta cristologică.

4.2. Chipul lui Dumnezeu: etape în istoria mântuirii. Un alt mijloc de a exprima această diferență majoră în interpretarea semnificației umanității (indiferent dacă este vorba de umanitatea adamică sau de noua umanitate în Cristos) ca fiind făcută „după chipul lui

Dumnezeu”, constă într-o ilustrare a etapelor esențiale care sunt parcurse în procesul mântuirii. Cadrul escatologic care stă la baza întregii gândiri pauline surprinde o eră veche care, în lumina evenimentele legate de Cristos, face loc unei alte ere, după cum o dovedesc texte precum 2 Corinteni 5:17.

J. A. Ziesler formulează această idee în termenii unei scheme în trei etape de genul „stare inițială – cădere – stare restaurată” care descrie foarte bine această desfășurare. O astfel de schemă în trei etape s-ar apropia de genul de interpretare oferit de Bultmann. Cu toate acestea, Ziesler susține că viziunea lui Pavel despre om este într-o atât de mare măsură îndreptată în direcția escatologică a celui de-al Doilea Adam, încât o astfel de schemă în trei etape devine irelevantă în orice discuție privitoare la Pavel. El observă că Pavel nu vorbește nicăieri despre Adam ca fiind „după chipul lui Dumnezeu” și, pe această bază, sugerează că o schemă în două etape ar fi mai apropiată de învățătura lui Pavel. Lucrul aceasta ar trasa pașii procesului de mântuire ca o mișcare mai simplă (cădere – stare restaurată), apropiindu-se de tipul de interpretare oferit de Barth.

Există oare o diferențiere atât de radicală între Adam și Cristos pe care să o confirme chipul lui Dumnezeu? Ideile lui Ziesler trebuie modificate, într-o oarecare măsură, în urma unei analize mai riguroase a textului din 1 Corinteni 11:3–9, unde Pavel face uz de istoria Creației din Geneza ca o bază a comportamentului etic adecvat dintre bărbați și femei, cu referire la acoperirea capului la închinare. Versetul-cheie este 1 Corinteni 11:7: „Bărbatul nu este dator să-și acopere capul, pentru că el este chipul și slava lui Dumnezeu, pe când femeia este slava bărbatului.” Lucru de remarcat aici e că Pavel lasă să se vadă o oarecare flexibilitate atunci când întrebuițează sintagma „chipul lui Dumnezeu” și e dispus să aplice conceptul în sens larg dacă acesta se potrivește scopurilor sale, chiar dacă e adevărat că, așa cum notează Ziesler, pasajul apare într-un context nonsoteriologic. Totuși nu ar trebui să neglijăm substratul adamic din acest verset – Pavel vrea să spună că omul, însemnând prin acesta fiecare ființă umană, poartă într-un fel chipul și slava (sau „reflectarea” ca în NRSV) lui Dumnezeu, întocmai ca primul Adam.

Aceasta nu vine să contrazică ceea ce afirmă Pavel, că există un sens esențial în care slava

umanității exprimate prin chipul lui Dumnezeu își găsesc împlinirea în Cristos. În Filipeni 3:20–21 găsim această idee exprimată clar în termenii transformării celor credincioși: „El [Cristos] va schimba trupul stării noastre smerite, și-l va face asemenea trupului slavei Sale”, iar în Romani 8:29 cel credincios e descris drept unul care este „asemenea chipului Fiului Său [a lui Dumnezeu]”.

4.3. Chipul lui Dumnezeu: cristofania. Este oare posibil să stabilim originile gândirii pauline cu privire la Isus Cristos ca cel de-al Doilea Adam, precum și legătura acestei gândiri cu motivul „chipului lui Dumnezeu”? Pare să existe o strânsă legătură între cristofania exprimată prin imagini și descrierile Domnului Isus Cristos cel înviat, care se construiesc pe tradiția vechi-testamentală a teofaniei și care sunt, în mod corect, descrise drept cristofanii. Aceasta înseamnă că acele pasaje în care Pavel descrie (sau face aluzie la) experiența propriei convertirii și la faptul că l-a văzut pe Cristos pot fi luate drept expresii suplimentare ale unei cristologii adamice. Intervin, astfel, în discuție texte precum: 1 Corinteni 9:1; 15:8–10; 2 Corinteni 3:4–4:6; Galateni 1:13–17 și Filipeni 3:4–11, la baza cărora se poate distinge o temă adamică. S. Kim susține că în felul acesta sunt asociate două baze diferite ale gândirii cristologice la Pavel, o cristologie ca o știință și o cristologie ca o întruchipare, ambele întâlnindu-se în persoana lui Isus Cristos, cel de-al Doilea Adam, în gândirea lui Pavel.

5. Adam și Trupul lui Cristos

Prin faptul că Pavel a văzut umanitatea întruchipată atât în Adam cât și în Cristos, nerăscumpărată, respectiv răscumpărată, el a demonstrat sau a încurajat o suprapunere, din punct de vedere conceptual, între teologia privitoare la Adam și ideea Trupului lui Cristos (vezi Trupul lui Cristos). Cu alte cuvinte, acest Trup al lui Cristos este alcătuit din credincioși, care sunt cu toții uniți în așa fel încât să formeze o umanitate nouă, a celui de al Doilea Adam. Deși în textele cheie pe care le discutăm aici nu se fac referinți explicite la Adam, este evident că umanitatea adamică, căzută, este reconstituită din punct de vedere spiritual (Ef. 1:10) în Cristos în așa fel încât limbajul referitor la Adam și ansamblul metaforelor privind Trupul lui Cristos se îmbină între ele. Se observă acest accent special în diferite pasaje din epistolele lui Pavel, printre care Coloseni 3:12–17 și Efeseni 2:13–18.

În perioada modernă, V. D. Davies a condus o investigație în acest sens, indicând contextul rabinic evreiesc al unei astfel de înțelegeri cu privire la Adam și relevanța sa într-un studiu despre învățătura paulină referitoare la Cristos cel întrupat. Esențial la acest capitol este recunoașterea faptului că discuția despre Adam în acești termeni nu este atât de mult despre umanitate ca atare, cât mai mult despre poporul Israel văzut, după cum susține N. T. Wright, dintr-o perspectivă escatologică. Contribuția adusă aici de accepțiunea termenului „trup”, „organism”, fie înțeles ca o umanitate adamică, fie înțeles ca un Trup al lui Cristos, nu trebui să fie subestimată la o analiză a epistolelor lui Pavel. O astfel de reinterpretare a promisiunilor din VT făcute poporului Israel cu privire la Noua Creație în Cristos, pare să se subînțeleagă în Galateni 6:15–16 și este cu siguranță făcută clară în unele dintre scrierile conducătorilor Bisericii de mai târziu, cum ar fi Justin Martirul care a declarat că Biserica creștină reprezintă „adevăratul Israel spiritual” (Justin *Dial. Trif.* 11.5). Și totuși, este greu să decidem care este „Israelul” în contextul epistolelor lui Pavel, iar schimbul de unu-la-unu între popor și Biserică nu poate fi argumentat cu ușurință, mai ales din perspectiva unor versete dificile cum ar fi Romani 11:26.

Vezi, de asemenea, CRISTOLOGIE; ESCATOLOGIE; ÎN CRISTOS.

DPL: IMAGE, IMAGE OF GOD; NEW NATURE AND OLD NATURE.

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (Londra: A & C Black, 1962); K. Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (SJTOP 5; Edinburgh: Oliver & Boyd, 1956); G. Bonner, „Augustine on Romans 5:12” în *Studia Evangelica* 5, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1968) 242–47; R. Bultmann, „Adam and Christ According to Romans 5” în *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of O. A. Piper*, ed. W. Klassen și G. F. Snyder (Londra: SCM, 1962) 143–165; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vol.; Edinburgh: T & T Clark, 1975); F. W. Danker, „Romans 5:12: Sin Under Law”, *NTS* 14 (1967–68) 424–439; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (ed. a IV-a.; Philadelphia: Fortress, 1980); J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980) xviii–xix, 98–128; idem, „1 Corinthians 15.45–Last Adam, Life-Giving Spirit” în *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in*

Honor of C. F. D. Moule, ed. B. Lindars și S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 127–141; M. D. Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); L. J. Kreitzer, „Christ as Second Adam in Paul”, *CV* 32 (1989) 55–101; J. Lambrecht, „Paul's Christological Use of Scripture in 1 Corinthians 15.20–28”, *NTS* 28 (1982) 502–527; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism* (JSPSup 1; Sheffield: Academic Press, 1988); B. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (Missoula, MT: Scholars Press, 1973); R. Prins, „The Image of God in Adam and the Restoration of Man in Jesus Christ”, *SJT* 25 (1972) 32–44; R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford: Basil Blackwell, 1966); M. Thrall, „Christ Crucified or Second Adam? A Christological Debate Between Paul and the Corinthians” în *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honor of C. F. D. Moule*, ed. B. Lindars și S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 143–156; A. J. M. Wedderburn, „Adam in Paul's Letter to the Romans” în *Studia Biblica* 1978: 3. *Papers on Paul and Other New Testament Authors*, ed. E. A. Livingstone (JSNTSup 3; Sheffield: Academic Press, 1980) 413–430; N. T. Wright, „Adam, Israel and the Messiah” în *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991) 18–40; J. A. Ziesler, „Anthropology of Hope”, *ExpT* 90 (1978–1979) 104–109.

L. J. Kreitzer

ADEVĂRATUL ISRAEL. *Vezi* ISRAEL.

ADMINISTRAȚIA ROMANĂ PROVINCIALĂ. *Vezi* ROMA.

ADOPTIE, CALITATE DE FIU: PAVEL

În epistolele pauline, cuvântul grecesc *huiiothesia* este folosit fie cu referire la israeliți (Rom. 9:4), fie cu referire la credincioși (Gal. 4:5; Rom. 8:15, 23; Ef. 1:5), în calitate de copii ai lui Dumnezeu. Există totuși un oarecare dezacord, în ce privește traducerea termenului, între „adoptie” și sensul mai general de „calitate de fiu”. Înainte de a aborda cadrul specific al termenului trebuie să rezolvăm această problemă.

1. Sensul termenului *huiiothesia* la Pavel
2. Cadrul divinei „adoptării ca fii” la Pavel
3. Statutul de fii al credincioșilor la Pavel

1. Sensul termenului *huiiothesia* la Pavel

Faptul că Pavel ar folosi *huiiothesia* în sensul „adopției” a fost uneori negat în favoarea traducerii cu „statutul de fiu” (ex., Byrne), însă, dată fiind mărturia lexicală copleșitoare, acest punct de vedere cu greu poate fi susținut. La fel ca în sursele extrabiblice contemporane, și la Pavel *huiiothesia* denotă întotdeauna fie procesul, fie statutul de a fi adoptat ca fiu (fii). Acest fapt este susținut nu doar de întrebuințarea univocă și larg răspândită a termenului în sursele literare și neliterare, ci și de lexicografele antice grecești datând din timpul NT. Utilizarea paulină a lui *huiiothesia* respectă în mod evident întrebuințarea normală a termenului, deoarece construcția din Galateni 4:5 are paralelă apropiată în literatura elenistică (cf. Nicolaus din Damasc *Vit. Caes.* 130.55). Rezultă că orice tentativă de a traduce termenul cu sensul mai general de „calitate de fiu” îndreaptă studiul asupra cadrului termenului pe o cale greșită.

2. Cadrul divinei „adopții ca fii” la Pavel

Printre autorii care sunt de acord că *huiiothesia* denotă „adopția” există o diversitate de opinii în ce privește cadrul termenului. Aceasta se datorează, în parte, faptului că Pavel pare să fie primul care folosește termenul într-un context teologic (ca să nu mai vorbim de contextul adopției divine), fără a explica vreodată ce înțelege prin acest termen. În mod evident, apostolul presupune că cititorii lui înțeleg aceeași adopție ca fii ai lui Dumnezeu.

2.1. Adopția ca abstractizare teologică. Unii specialiști tratează conceptul paulin al adopției ca pe o simplă abstractizare care este legată de un alt concept paulin. În felul acesta, chestiunea cadrului este întru totul înlăturată. De exemplu, H. Hübner consideră că adopția este un sinonim al „libertății” (*eleutheria*), în sensul libertății față de Lege. R. Bultmann și alții care l-au urmat tratează adopția ca pe un termen juridico-escatologic, paralel cu „dreptatea” (*dikaioσynē*). S. Kim consideră conceptul paulin *huiiothesia* ca fiind o deducție secundară a cristofaniei de pe drumul Damascului, în care Pavel l-a perceput pe Domnul cel înviat drept chipul lui Dumnezeu sau *Fiul lui Dumnezeu.

2.2. Adopția în contextul greco-roman. În momentul în care, conform metodologiei mai obișnuite, conceptul paulin al adopției divine este evaluat în contextul greco-roman, acesta este, de regulă, comparat fie cu diverse cazuri

particulare de adopție divină, prezente în mitologia greco-romană, fie cu practica efectivă a adopției din jurisprudența greco-romană.

2.2.1. Adopția divină în mitologia greco-romană. Adopția divină joacă un rol destul de neînsemnat în sursele greco-romane. În afara lui Pavel, *huiiothesia* nu este folosit pentru astfel de adopții în perioada pe care o avem în vedere. Cele câteva exemple clare de adopție divină care pot fi extrase din sursele greco-romane, unde adopția este descrisă în alți termeni, nu oferă cadrul pentru conceptul lui Pavel (cf. adoptarea lui Hercule de către Hera [Diodor din Sicilia 4.39.2], cea a lui Alexandru cel Mare de către Amon-Zeus [Plutarh *Alex.* 50.6], cea a lui Solon de către Fortuna [Plutarh *Mor.* 318C] și cea a zeiței libiene „Atena” de către Amon-Zeus [Herodot 4.180]). Religiiile misterelor au fost uneori sugerate ca pe un posibil cadru (cf. Betz), dar nu există nicio mărturie a adopției divine în cadrul misterelor (vezi Religii greco-romane).

2.2.2. Adopția ca o metaforă legală. Mulți specialiști au sugerat că noțiunea paulină a adopției este o metaforă juridică pe care Pavel a construit-o ad hoc, în contextul său greco-roman. Dintre aceștia, unii au considerat-o drept o metaforă inspirată din legea elenistică, deoarece aici adopția era o instituție legată în special de moștenire, iar Galateni 4:5 vorbește despre adopția care îi face pe credincioși moștenitori (cf. Wenger). Deseori însă adepții acestui mod de abordare (ex., Lyall, Bruce) au înțeles conceptul paulin al adopției în lumina ceremonialului roman, foarte complicat, prin care minorul, care urma să fie adoptat, era eliberat de sub autoritatea tatălui său natural și plasat sub noua autoritate a tatălui său adoptiv, adesea cu scopul unor manevre sociale și / sau politice. Galateni 4:5 pune într-adevăr în paralel răscumpărarea și adopția, dar ideea că mărturia Duhului (vezi Duhul Sfânt) din Romani 8:16 trimite la martorii prezenți la ceremonia romană nu prea merită a fi luată în serios. Mărturiile adiționale, precum cetățenia romană a lui Pavel și prevalența adopțiilor romane în vremea lui Pavel nu reușesc, de asemenea, să demonstreze ipoteza metafizei juridice.

2.3. Adopția în contextul VT / iudaic. Termenul *huiiothesia* apare în NT doar la Pavel și niciodată în Septuaginta sau în alte surse iudaice. Cu toate acestea, chiar dacă de multe ori se susține contrariul, conceptul adopției – chiar și al adopției divine – era cunoscut în VT