

bilă valoare a lui. Este însă nevoie ca, despre activitatea ecumenică a Bisericilor să se vorbească acolo unde s-a părăsit și unde se simte sîngerarea trupului Domnului, după despărțirea creștinătății în alt-

Herman Dembovski, *Grundfragen der Christologie*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1969, 358 p.

Dezbaterea teologică protestantă în jurul autenticității cărților Noului Testament și a întrebării: «Cine a fost Iisus Hristos?», are acum o istorie de aproape două sute de ani și pe tot acest parcurs ea s-a resimțit de diferitele sisteme de filozofie germană cu deosebire de cel mai nou dintre ele.

Cartea pe care o recenzăm aici, poartă în ea pe de o parte, urmele acestei lungi dezbateri, pe de alta, se resimte de gândirea celui mai influent dintre filozofii germani ai secolului nostru, de a lui Martin Heidegger, sau mai precis, de școala teologică a lui Rudolf Bultmann, care a dat o aplicare teologică existențialismului lui Heidegger.

Din această îndoită înfruntare a rezultat modul în care se străduiește autorul să întemeieze credința în Iisus Hristos, într-un Iisus Hristos înțeles într-un fel care, a devenit propriu unei mari părți din teologia protestantă germană.

Dar fiind că autorul nu admite ca derivînd de la Apostoli tot ce e scris în cărțile Noului Testament, sau ca măturie multe le consideră ca interpolarii ulterioare sau ca completări fanteziste și mitice la acea experiență, autorul caută să degațeze ce a putut fi real în experiența despre Hristos a primilor martori despre El, care constituie esențialul în scrierile Testamentului Nou. În descrierea acestei experiențe, reduce la ceea ce socotește el, se călăuzește de înțelegerea existențialistă a ființei umane, sau de unele categorii existențiale ale ei.

Autorul crede că Noul Testament cuprinde mărturia unor oameni care au trăit experiența «înținerii cu Hristos», ca un om care depășea pentru ei în putere și autoritate, tot ce e obișnuit omeneș. În descrierea acestei «înținerii», autorul dovedește forța analitică impresionantă cu care ne-au obișnuit teologii protestanți. «Cuvîntului celui ce crede și premerge

impresia că ar recunoaște Sfînta Treime, aci revine afirmînd că Hristos însuși ca om este și Tatăl și Sfîntul Duh. «Ca persoană, care ne înțemeiază pe noi, ne leagă și ne eliberează, omul Iisus este ca Hristos Dumnezeu nostru. Trebuie deci să-l înțelegem pe El însuși, în sensul strict al cuvîntului, Dumnezeu, nu numai pe Tatăl care se leagă de El...» (p. 137). «Fiul nu este Tatăl, Tatăl nu este Fiul, dar Tatăl ne înțemeiază exclusiv în Fiul; dacă se face abstracție de legătura cu Fiul, Tatăl nu e nimic» (p. 135). «Făcînd abstracție de Iisus Hristos, Dumnezeu nu e nimic» (p. 135).

Se poate aprecia insistența pusă de autor pe trăirea lui Hristos ca Dumnezeu în relația vie cu El ca Tu, chiar dacă e lips în această relație de un alt om, care trăiește pe Hristos în mod viu ca Tu.

Dar credem că e imposibil de evitat orice obiectivare a lui Hristos trăit astfel. Orice exprimare a lui Hristos, fie El trăit cîț de viu în această relație, este inevitabil o obiectivare. Cînd credinciosul spune «că Hristos e Dumnezeu», aceasta e o obiectivare pentru cel ce crede această expresie. Important este însă ca cel ce aude această expresie să pătrundă prin ea pînă la trăirea faptului exprimat. Iar aceasta nu se poate realiza fără ca cel ce o rostiește să nu o rostiească el însuși din această experiență.

Apoi socotim că afirmația autorului că Hristos însuși se impune credinciosului ca Dumnezeu pur și simplu în umanitate, și prin ceva prin care e mai mult decît un om, nu ține seama de declarațiile lui Hristos însuși, că El a fost înainte de a fi lumea, înainte de Avraam, sau de de-clarăția Evanghelistului Ioan că «Cuvîntul

Oare, socotește autorul toate aceste de-clarări interpolări, adausuri filozofice la experiența pură a lui Hristos? Dar dacă oamenii care au avut atît de vie experiența lui Hristos ca Dumnezeu, au simțit nevoia inevitabilă să o exprime prin astfel de explicări, nu este aceasta o necesitate pentru toți oamenii care cred? Putem ră-mîne închiși în cadrul îngust al unei trăiri vorbe a omului Iisus ca Dumnezeu, fără să explicăm această trăire în nici un fel, fără să o vedem înconjurată de nici o lumină explicativă?

Consecvent cu sine însuși, autorul afirmă că nici învierea lui Hristos nu trebuie obiectivată, ca un fapt, ci ea e simplă convingere a celor ce s-au înținit cu El. «Teza despre învierea sau sculare din morți, este deja o interpretare teologică a înținerii, întrucît se postulează un eveniment anterior ei, care o face posibilă. Aceasta se face însă în Noul Testament, în povestirile despre moartea, care nu trebuie considerate ca evenimente istorice, ci ca produsul legendar al unei reflexiuni teologice secundare, pe baza înținerii cu Cel înviat. Prin aceasta se ignoră și se împietrește faptul înținerii cu Iisus cel viu» (p. 132).

Aci iarăși observăm că este imposibil omului să nu trăgă din înțineria cu Hristos cel înviat, concluzia că Hristos a înviat de fapt, că învierea Lui este un fapt, și că dacă mormîntul a avut încă în sine trupul neînviat al lui Hristos, apostolul n-a putut avea convingerea că înțineria cu Hristos, ca înviat din morți este o realitate.

Dar cartea vrea să întemeieze credința în Hristos pe o experiență a Lui ca Dumnezeu în pura lui umanitate, prin accentul exclusiv pe care îl pune pe smerenia, pe slujirea lui Hristos.

Iisus nu a fost experiat decît ca o persoană în care smerenia și slujirea omenească s-a manifestat la extrem și în mod exclusiv. Domnia lui Iisus, deci dumnezeirea Lui, s-a trăit în mod paradoxal ca extremă și ca exclusivă smerenie și slujire omenească. Chipul de rob și de om întru neputințe nu este o haină care acoperă pentru o vreme puterea Lui, un mijloc prin care să cîștige pe cei cărora/le slujește, cum cîștigă un slujitor supus inima stăpînului său. Chipul său de rob și de slujitor, reprezintă însăși ființa Lui. Chiar în aceasta constă însă puterea și stăpînirea lui Iisus. Pentru că în aceasta se manifestă iubirea Lui necondiționată și permanentă față de toți oamenii. «Iisus Hristos domnește întrucît nu se supraordonează, ci se subordonează omului, nu întrucît poruncește, ci este pentru alții în țelul slujitor. El nu trăiește pe spa-tiile omului, ci lasă pe fiecare să trăiască pe baza iubirii sale slujitoare și elibera-toare. Omul nu este subordonat Lui, ci îi este supraordonat ca iubit, ca slujit, neșind îngustat în viața lui, ci dezlegat spre libertate și stîndu-i total la dispoziție în această libertate... El stăpînește peste

Samuel Amsler, *Les deux sources de la théologie de l'histoire dans l'Ancien Testament*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», IV/1969, p. 235—248.

În luna septembrie 1967 a avut loc la Madrid Congresul facultăților de teologie protestantă din țările latine. În cadrul lucrărilor Congresului au fost susținute și referate în legătură cu teme biblice, dintre care unele au fost publicate mai înainte, iar altele continuă a fi publicate.

Porind de la afirmația curentă că «teologia biblică este în chip desăvârșit o teologie a istoriei», întrucât — după cum spune Ed. Jacob (*Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 253) — «particularitatea Revelației biblice constă în faptul că Dumnezeu intervine în evenimentele istorice pentru a face cunoscut planul său», iar «adopția Vechiului Testament de către autorii noutestamentari... subliniază caracterul particular al credinței creștine, care este credința în acțiunea dumnezeiască...» (O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, p. 19), autorul urmărește să demonstreze raporturile dintre «istorie» și «teologia biblică» și să cerceteze în ce sens «istoria» poate fi pusă în serviciul «teologiei biblice» și în ce fel «teologia biblică» poate lămurii unele «sinteze istoriografice».

Pentru aceasta autorul a analizat forme literare extrabiblice (un «tratat de vasa-litate» filii și o «povestire regală» egipteană) comparându-le cu «sinteza istorică» vechitamentară (cum califică autorul «opera «Iahvistului» în comparație cu celelalte «izvoare») și a ajuns la concluzia că imitarea unei forme literare, fără a fi adoptată, nu antrenează în chip necesar o reluare a ideilor pe care unul sau altul din mediile culturale le exprimă. De aceea învredirea formală cu documente literare extrabiblice scoate în evidență în același timp «înruirea structurilor *gândirii Israel* și ale *originalității credinței lui Israel*, care transpune pe plan teologic noțiuni din lumea politică și religioasă în «conjurătoare» fără a pierde nimic din originalitatea sa.

Întrucât se poate afirma că datele cuprinse în acest referat susținut la Congresul facultăților de teologie protestantă reprezintă într-o măsură gândirea protestantă actuală asupra problemei izvoarelor Vechiului Testament, vom urmări în ceea ce urmează demonstrarea referatului.

este un eveniment depărtat al unei catastrofe cosmice, ci evenimentul mereu nou al venirii Sale, în care El confirmă puterea iubirii Sale slujitoare față de această lume, în care ea nu va înceta niciodată, ci se va impune» (p. 220). Ceea ce spune autorul în această privință confirmă opinia lui, că Hristos nu e un Dumnezeu mai presus de lume, spre care ne-ar atrage. «Astfel realitatea Lui în specificul ei nu trebuie concepută ca o supralume, în care tronează o ființă meșteșugită ca o înălțat în gloria supra-mundului, căci o astfel de supralume trebuie desființată ca o obiectivare a realității intramundane și Dumnezeu nu se descoperă tocmai, ca Cel intramundane. «În Iisus Hristos Dumnezeu cată de lume» (p. 221). Din înfățișarea lui Iisus Hristos ca Dumnezeu însuși, transcendența se determină ca imediată, nu ca realitate peste lume întru slavă, ci ca o altfel structurată (Anders geartete) realitate în mijlocul acestei lumi» (p. 223). «Activitatea Lui ca existență pentru ființe care este însăși dumnezeirea Sa, dumnezeirea este iubirea... Această iubire exclusivă îl înfățișează pe El în fața oricărui om și a lumii că sfinșitul (Eschetos), ca Dumnezeu însuși» (p. 221—222). Asemenea declarații, ca și cele care prezintă domnia lui Hristos ca coexistență și proexistență, sună foarte apropiat de concepția episcopului Robinson, expusă în cartea *Honest to God*, unde Iisus e înfățișat ca o personificare a iubirii intramundane, ca «omul pentru oameni» și nimic mai mult.

Dar o astfel de viziune ascunde o adâncă contradicție în ea: o iubire care nu e în stare să împărtășească oamenilor o viață eternă, este o iubire foarte nepuțincoasă, o iubire care naufragiază mereu într-un eșec total. O astfel de iubire trebuie să-și trăiască ea însăși nepuțința, relativitatea, dependența de o forță impersonală care nu știe de iubire și nu o interesează. O astfel de iubire nu poate fi Dumnezeu, ci o biată «creatură», o manifestare trecătoare și nepuțincoasă de a se menține și de a-și realiza intențiile pînă la capăt.

Pr. Prof. D. STANILOAE

fiecare, întrucât slujește fiecăruia, el câștigă pe fiecare pentru iubire, prin puterea iubirii Sale slujitoare. Prin aceasta își legitimează domnia Sa prin realitatea ei proprie — de slujire iubitoare — ca domnie peste lume, ca domnie peste om și lumea lui» (p. 214).

Paginile despre puterea lui Hristos prin iubirea Lui slujitoare și smerită sînt de o mare frumusețe și de un necontestabil adevăr.

Dar — căci avem și aici un dar — nu socotim că puterea adevărată trebuie redusă numai la puterea iubirii smerite și slujitoare. Autorul nu cunoaște decât puterea iubirii slujitoare și falsa putere a dominației egoiste peste oameni. Dar ni se pare că mai există o putere, care nu se opune iubirii slujitoare, sau e, chiar o formă a ei, dar care nu are un chip smerit. E puterea existenței în sine și puterea creației. Ei îi servește și iubirea smerită și slujirea față de cele create. O iubire smerită și slujitoare e trăită numai de cel peste care se revără o dată cu sentimentul că această iubire reprezintă o forță uriașă în ea însăși, neproductivă de nici o altă forță. Și în același timp experiența acestei iubiri, naște înțelegerea despre originea ultimă a forței ei. Dacă iubirea slujitoare că o viață superioară celor ce sînt, înseamnă că în ea este o putere dădătoare de viață, că este creație prin slujire, nu e numai slujitoare pur și simplu. Iubirea slujitoare a lui Iisus implică în ea ultima putere creatoare și conservatoare. Ea poate fi trăită în mod foarte viu, foarte existențial, neobiectivat, deși e imposibil să nu fie exprimată într-o formă care pentru unii să nu implică pericolul de a gândi în mod obiectivist.

Foarte interesantă e remarcă autorului că Iisus prin iubirea Lui slujitoare necondiționată reprezintă sfinșitul, eshatologic. De fapt, împărăția cerurilor nu poate fi decât generalizarea din Iisus a acestei iubiri necondiționate. Dar ne face impresia că autorul nu cunoaște un astfel de viitor eshatologic al lumii. Ci eshatologicul e trăit mereu de cei ce cred în relație cu Iisus. Iisus este ultima realitate, iar oamenii trăiesc mereu în relație cu El ca penultimii (als vorletzte). «Viitorul lui nu

în Vechiul Testament pot fi identificate fără dificultate sinteze istoriografice precum:

— Încă de la începutul Vechiului Testament se face simțită opera (codicele) sacerdotă, care constituie scheletul acoperișului (șarpanța) Pentateuhului actual și merge de la creația lumii pînă la moartea lui Moise, slujind de fundament «istoric» instituțiilor civile și religioase în comunitatea de după exil.

— Opera (codicele) «chronistului», care a ieșit dintr-un alt mediu teologic și care cuprinde cărțile Cronici, Ezdra și Neemia, și merge de la David pînă la Ezdra, precedate de o preistorie de la Adam la David, constituind o istorie a «împărăției lui Iahve» universală, legată de Ierusalim, de Templu și de urmașul lui David.

— Opera (codicele) «deuteronomistului» începe de la prima cuvîntare-prefață a lui Moise din Deuteronom, cuprinde cărțile Iosua, Judecători, Samuel și Regi și se termină cu restaurarea regalității prin urmașul lui David, Iehoiachin, ajungînd să fie caracterizată ca istoriografia poeziei și speranțelor comunității de după exil.

— Opera (codicele) «elohist» pomeste, fără legătură directă, în chip neașteptat, în pînă epocă istorică a patriarhilor, cu capitolul XX din Facere, avînd caracterul de istorie a lui Dumnezeu care încheie alianță cu poporul Său și reprezentînd probabil tradiția orală proprie a regatului Israel de Nord.

— Opera (codicele) «yahvistului» începe cu datele despre origini — creația, cădere, potopul și turnul Babel —, cuprinde tradițiile despre patriarhi, despre ieșirea din Egipt, despre legămîntul de la Sinai și despre rătăcirile prin pustie pînă la moartea lui Moise și apoi urcă, prin mai multe fapte semnificative (binecuvîntarea lui Iuda de către Iacob-Fac. XLIX, 8—12; profeția a patriarhului Iacob-Fac. XXXV, 15—19; girale de făgăduință dată lui Avraam ca va fi binecuvîntare pentru toate neamurile pămîntului-Fac. XII, 1—3), spre împlinirea împărăției universale care se profilează dincolo de împărăția lui David.

Autorul califică opera «yahvistului» ca cea căreia i se poate acorda în drept titlul de «prima sinteză istoriografică a