

TEORII CU PRIVIRE LA FUNDALUL PROLOGULUI EVANGHELIEI DUPĂ IOAN

Marius Mitrache*

Abstract

The question that Jesus addresses to the disciples in Matt 16:13, “Who do people say the Son of Man is?”, is probably one of the most important and meaningful questions in Holy Scripture. Christ’s concern about people’s perspectives of His person and mission is not a mere psychologically motivated curiosity. He was aware of the importance of a correct understanding of theological issues, that function as a premise and model influencing one’s Christological, soteriological, and axiological conception. Johannine Prologue is one of the most condensed Christological hymns in the Bible, being an example of an ancient apostolic creed. A deeper understanding of the Johannine Prologue cannot also ignore the ideological background in which it was composed, this aspect being important in order to understand its purpose and the way the hymn was used over time in dialogue with different philosophical paradigms.

Keywords: Johannine Prologue, Jesus Christ, Logos, Gnosticism

INTRODUCERE

Studiul Prologului Evangheliei după Ioan este complex și necesită efort și atenție. Dificultatea nu constă atât de mult în semnificația termenului λόγος, cât mai degrabă în a stabili, dacă propoziția Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος este una de natură filosofică, ceea ce ar da pri-

* Marius Mitrache (marius.mitrache@uadventus.ro) is a lecturer at the Adventus University of Cernica, Romania (<https://www.uadventus.ro>), with a PhD in Biblical Studies focusing on the New Testament. He is responsible for teaching a variety of courses related to his field of expertise at the university.

oritate unei gândiri abstracte, dacă este una care ar da prioritate unei puteri active, în sensul unei persoane care acționează, sau „cuvântul” ca mijloc de comunicare. Complexitatea acestui aspect, afirmă C. H. Dodd, nu se decide pe baza stabilirii sensului lexical sau prin elucidarea propozițiilor din care este constituit Prologul. Este necesară abordarea întregii Evanghelii pentru a avea o imagine cât mai clară despre Prolog.¹

O înțelegere cât mai profundă a Prologului iohanin nu poate face abstracție nici de fundalul ideologic vechi testamentar și iudeo-elenistic în care a fost compus, acest aspect fiind important în vederea înțelegerii scopului pentru care a fost scris și a modului în care imnul a fost folosit de-a lungul timpului în dialogul cu diferite paradigme filosofice. Scopul acestui articol este de a oferi o perspectivă asupra teoriilor cu privire la un posibil fundal al Prologului Evangheliei după Ioan și, totodată, de a reafirma rolul fundamental pe care Vechiul Testament și inspirația din partea lui Dumnezeu l-au avut în construirea Prologului.

Studiul Prologului se concentrează în general pe (1) origini – dacă este bazat pe o sursă imnică sau dacă a fost compus pentru Evanghelie; pe (2) structură – cronologică, topică, poetică, chiasmatică; pe (3) conceptul de *logos* – fundalul acestuia și rolul lui în Evanghelie; și pe (4) relația dintre Prolog și restul evangheliei. Rudolf Schnackenburg afirmă că, în forma sa prezentă, Prologul este legat indisolubil de corpul Evangheliei, el sugerând câteva posibile abordări: (1) Prologul ar trebui citit aparte de corpul Evangheliei, ca un pasaj care are propria semnificație; (2) Prologul reprezintă o introducere care pregătește cititorul pentru Evanghelie; (3) Prologul constituie o parte integrantă a Evangheliei, începutul mesajului acesteia, care vorbește de existența Răscumpărătorului

¹ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 3-4.

încă de la creație. Teologul consideră că Prologul reprezintă „o compoziție teologică așezată la început din rațiuni cristologice”².

Raymond Brown afirmă că Prologul se deosebește de restul Evangheliei prin aspectele poetice și prin anumite concepte și anumiți termeni teologici, care nu se întâlnesc în Evanghelie. El oferă câteva exemple: (a) termenul *λόγος* nu apare în afara Prologului ca titlu cristologic; (b) termenii *χάρις* și *πλήρωμα* nu apar în Evanghelie; (c) termenul *ἀλήθεια* are înțeles diferit în Evanghelie („adevăr” mai degrabă decât „răbdare, fidelitate”); (d) *σκηνὴ/σκηνώω* este înlocuit de Isus ca templu (*ναός*) în Evanghelie.³

Bultmann reprezintă momentul din care Prologul este privit în general ca un imn despre Logos, provenind fie din afara comunității iohanine, fie din tradiția și liturgica acestei comunități, folosit apoi ca Prolog al Evangheliei.⁴ După un studiu al paralelelor dintre Vechiul Testament și Înțelepciunea iudaică, ce stau la baza Prologului, Bultmann afirmă că „ipoteza Logosului din Prologul lui Ioan derivă din ipoteza Înțelepciunii prezente în sursele iudaice”⁵. Neputând explica trecerea de la Înțelepciune la Logos, chiar și după o scurtă evidențiere a conceptului lui Filon cu privire la *Logos* ca un „al doilea Dumnezeu”,⁶ Bultmann vede necesară îndreptarea către mitul mandean al Omului Prim.⁷ Barrett este de părere că prăpastia

² Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 1 (New York: Herder & Herder, 1968), 221.

³ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1966), 19.

⁴ Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction* (Philadelphia: Augsburg Fortress, 2011), 68.

⁵ R. Bultmann, „The History of Religious Background of the Prologue to the Gospel of John”, în *The Interpretation of John*, ed. John Ashton (London: SPCK, 1986), 27.

⁶ Bultmann, „The History of Religious Background of the Prologue”, 33.

⁷ Bultmann, „The History of Religious Background of the Prologue”, 8. În textele mandeane, sufletul este privit ca „suflet liber, fiica strălucirii”, căruia i s-a cerut după crearea pământului și a lui Adam să intre în trupul său fără viață pentru a fi casa lui temporară exilică din care se va urca înapoi la casa Tatălui lui. De acolo i s-a promis că va fi eliberat după moarte și ridicat în lumea luminii, căminul lui original, unde va sfârși prin a se alătura omologului lui în *mšuna kušta* (lumea omo-

pe care Bultmann o vede între Înțelepciunea iudaică și Logosul ioinin a fost exagerată, iar respingerea Logosului lui Filon a fost grăbită.⁸

TEORII CU PRIVIRE LA FUNDALUL PROLOGULUI

Drumul cercetării Prologului ioinin în vederea identificării unui anumit fundal ideologic este complex și necesită precauție. Complexitatea acestui proces este dată pe de o parte de diversitatea ideologică ce poate fi asociată cu Prologul Evangheliei după Ioan, iar pe de altă parte, de terminologiile și de conceptele asemănătoare care pot sugera un mediu destul de comun al mai multor paradigme filosofice. Cercetătorii care s-au ocupat mai atent de Prolog au identificat mai multe posibile fundaluri care au devenit și ipoteze luate în calcul.

În lucrarea de față se va folosi schema prezentată de Raymond E. Brown în lucrarea sa *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes*. El prezintă un sumar al diferitelor ipoteze. Lucrarea va surprinde opinia diferiților cercetători care s-au ocupat îndeaproape de Prologul ioinin. Raymond E. Brown oferă următoarea listă a ipotezelor:⁹

1. Gnosticismul

1.1. Ioan și gnosticismul creștin

1.2. Ioan și gnosticismul precreștin reconstruit

2. Gândirea elenistică

2.1. Ioan și filosofia greacă

2.2. Ioan și Filon

2.3. Ioan și Hermetica

logului ideal).

⁸ C. K. Barrett, *Gospel according to St. John* (London: SPCK, 1955), 152-154.

⁹ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John (I–XII): Introduction, Translation, and Notes*, AB 29 (New Haven: Yale University Press, 2008), lii – lxiv.

3. Iudaismul Palestinian

3.1. Ioan și Vechiul Testament

3.2. Ioan și Iudaismul Rabinic

3.3. Ioan și Qumran

Gnosticismul

Deși gnosticismul s-a cristalizat ca mișcare în sec. al II-lea, idei proto-gnostice circulau sub diferite forme printre sectele iudaice și creștine, dar aceste idei erau în concordanță cu învățătura oficială. Propunerea aceasta a fost popularizată în sfera istoriei religiilor. Teoria a avut susținători importanți ca Rudolf Bultmann și W. Bauer.¹⁰ Mișcarea gnostică presupunea câteva concepte specifice: dualismul ontologic, ființele intermediare între Dumnezeu și om, rolul acestor ființe în crearea lumii reale, materiale (aici putem identifica prezența Demiurgului), sufletul ca scânteie divină închisă în trupul material, necesitatea cunoașterii (*gnosis*) în vederea eliberării sufletului către lumină, numărul mic al celor capabili de a primi revelație, revelatorul salvator.¹¹

Ioan și gnosticismul creștin. De vreme ce gnosticismul s-a remarcat ca mișcare cristalizată în sec. al II-lea și, dacă datarea Evangheliei după Ioan nu se întinde dincolo de anul 95-100 AD, este puțin probabil ca autorul Prologului și/sau al Evangheliei să fi fost influențat definitiv de această mișcare. Deși idei proto-gnostice pot fi depistate încă din sec. I (Docetism – 1 In. 4:2), este greu de stabilit în ce măsură aceste idei puteau constitui un fundal pentru Prologul ioanin. Cel mult se poate afirma că ideile gnostice au constituit unul dintre scopurile imnului. Înțelegerea mișcării gnostice reprezintă o adevărată provocare pentru cercetător, dat fiind faptul că destul de multe informații despre aceasta sunt accesibile prin in-

¹⁰ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lii.

¹¹ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lii.

termediul literaturii patristice, unde ideile sunt prezentate ca erezii creștine.¹²

Însă încercarea de a reconstitui gândirea gnostică prin intermediul literaturii patristice presupune un risc semnificativ. Părinții Bisericii nu au avut ca principal obiectiv preocuparea pentru mișcările gnostice din vremea lor, ci mai degrabă încercarea de a depista zonele de interferență cu învățătura Scripturii și a Bisericii și de a combate cât mai eficient efectele negative ale acestora.

Odată cu descoperirea unui grup de documente gnostice în copț la Chenoboskion în Egipt în 1947,¹³ au apărut posibilități noi de comparație. Una dintre lucrările gnostice, *Evanghelia Adevărului*, este o traducere coptă a unei lucrări grecești din școala gnosticis-mului Valentinian, care este posibil să fie compusă chiar de Valentinus. Amintindu-i pe Quispel și Barrett, Brown afirmă că în articolele lor aceștia au comparat gândirea și vocabularul acestui document cu cele ale lui Ioan, găsind cele două *Evanghelii* departe una de cealaltă.¹⁴ De asemenea, a fost descoperită și bine-cunoscuta *Evanghelia după Toma*, aceasta nefiind pe aceeași direcție cu Ioan în modul în care a înțeles persoana și lucrarea lui Isus Cristos. Acest lucru nu presupune că Ioan nu ar fi putut fi folosit de gnosticii din secolul al II-lea, dar nu se poate afirma că Ioan ar fi o compoziție gnostică tipică din secolul al II-lea.¹⁵

Un alt document gnostic-creștin care poate fi amintit și care își „dispută” locul de frunte în ipotezele pentru fundalul Prologului este lucrarea apocrifă coptă *Trimorphic Protennoia*.

Tratatul își primește numele de la faptul că tratează trei aspecte ale „primului gând” al spiritului invizibil: eonul Barbelo, *Viața* (zoe) și Cuvântul (logos). Este ultimul aspect care oferă unele din-

¹² Leon Morris, *The Gospel according to John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 57.

¹³ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liii.

¹⁴ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liii.

¹⁵ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liii.

tre cele mai importante paralele cu gândirea ioanină. O altă caracteristică importantă este că *Protennoia* vorbește la persoana întâi, spunând frecvent: „Eu sunt”, de exemplu, „Eu sunt Protennoia” (35.1), „Eu sunt Viața” (35.12), „Eu sunt Vocea” (35.32; 36.14; 42.4), „Eu sunt Cuvântul” (de exemplu, 46.5, 14) și „Eu sunt Lumina” (47.28–29). Unele dintre aceste auto-predicate sunt paralele cu cele din Evanghelia a patra.¹⁶

Au fost oferite mai multe paralele verbale între Prologul lui Ioan și *Trimorphic Protennoia*, fapt care a plasat lucrarea apocrifă între ipotezele discutate ca posibil fundal pentru Prolog. Craig Evans este de părere că „nu găsim vreo dovadă solidă că a existat vreun mit gnostic iudaic al unui răscumpărător suficient de timpuriu pentru a influența ce-a de-a patra Evanghelie sau o altă scriere nou testamentară.¹⁷ De asemenea, afirmă Evans, există aluzii evidente la creștinism și la alte scrieri ale Noului Testament.¹⁸ Adepții ipotezei influenței gnostice asupra creștinismului susțin datarea mult mai târzie a anumitor cărți nou testamentare. Un alt aspect pe care Evans îl evidențiază este lipsa identificării mediului de proveniență a lucrării *Trimorphic Protennoia*. Încă nu este foarte clar, dacă aceasta provine din cadrul ideologic împărtășit de comunitatea ioanină sau din cel al înaintașilor comunității gnostice.¹⁹

Sugerează Qumran că *Trimorphic Protennoia* putea face parte dintr-o lume evreiască gnosticizantă? Bultmann și alții au crezut că descoperirea Manuscriselor de la Marea Moartă, cu dualismul lor și cu accentul pe cunoaștere și pe înțelepciune, a oferit „veriga lipsă” dintre iudaismul Vechiului Testament și creștinismul gnosticizant.²⁰

Evans consideră că mai degrabă Prologul ioanin poate fi fundal

¹⁶ Craig A. Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, JSNTSup 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 50.

¹⁷ Evans, *Word and Glory*, 33.

¹⁸ Evans, *Word and Glory*, 33.

¹⁹ Evans, *Word and Glory*, 55.

²⁰ Evans, *Word and Glory*, 55.

al lucrării gnostice în discuție. El observă două dificultăți pentru ipoteza lucrării gnostice ca fundal al Prologului. Este surprinzătoare folosirea de către apostolul Ioan a unui singur element din paleta mai largă de termeni mitologici (Logosul care se întrupează). De ce adoptă Ioan numai o parte din mit?²¹

Ioan și gnosticismul precreștin reconstruit. Rudolf Bultmann propune ca ipoteză pentru fundalul Prologului un gnosticism timpuriu care poate fi reconstruit. Bultmann este de părere că evanghelistul, pe care îl consideră ex-gnostic, „a demitologizat și a creștinat”²² sursa gnostică, astfel încât, pentru a putea depista sursa gnostică din spatele Prologului, este necesară deconstruirea evangheliei în vederea reconstruirii gnosticismului.

Probabil că cea mai semnificativă propunere a lui Bultmann în contextul reconstruirii gnosticismului pre-creștin este cea a mitului răscumpărătorului.²³ Conform documentelor gnosticismului târziu, mitul răscumpărătorului presupune că Omul Originar a fost divizat în particule mici de lumină ca suflete umane. Dumnezeu Și-a trimis Fiul în formă corporală pentru a trezi sufletele în vederea eliberării din trupurile întunericului. Actul răscumpărător se realiza prin proclamarea adevărului și prin împărtășirea adevăratei cunoașteri (*gnosis*), prin care se întorceau de unde au plecat.²⁴

Bultmann găsește urme ale acestui tip de mit la baza discursurilor din Ioan. Figura istoricizată acum, că Isus a fost cândva Mântuitorul gnostic și revelatorul ceresc. În Sursa discursului revelator, acest mântuitor a fost preexistentul (In. 1:1) care s-a făcut trup (In. 1:14) și în cele din urmă s-a întors la Dumnezeu. El a fost lumina care a venit în lume (In. 1:9, 8:12); el era calea către Dumnezeu (In. 14:6).²⁵

²¹ Evans, *Word and Glory*, 57–58.

²² Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liv.

²³ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liv.

²⁴ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liv.

²⁵ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liv.

Bultmann este pe deplin conștient de faptul că propunerea sa cu privire la răscumpărătorul gnostic pre-creștin este fundamentată pe texte mai târzii decât Evanghelia după Ioan.²⁶ Raționamentul teologului este circular, de vreme ce el presupune că Evanghelia după Ioan are ca fundal un tip de gnosticism, apoi face din Evanghelie principala sursă pentru reconstruirea acestui gnosticism.²⁷

Gândirea elenistică

Este bine-cunoscut faptul că filosofia elenistică a început să fie folosită extensiv de creștini începând cu sec. al II-lea în contextul abordării sistematice a teologiei creștine. Pot fi amintiți Clement din Alexandria și Origen,²⁸ care au încercat să așeze credința creștină în matricea gândirii elenistice. Ei se încadrează în categoria Părinților corelaționiști, care au încercat, pe de o parte, să abordeze filosofia elenistică drept o etapă pregătitoare a evangheliei creștine, iar pe de altă parte, să explice credința creștină adaptându-se contextului ideologic al vremii lor. În general nu se poate vorbi despre adoptarea unor sisteme metafizice complexe de către cea mai mare parte a gânditorilor creștini, chiar dacă anumite concepte filosofice erau folosite pentru explicarea învățăturilor creștine.

În comunitatea iudaică din vremea apostolului Ioan existau deja elemente elenistice puternice, atât în Palestina, cât și în Alexandria, unde comunitatea iudaică era semnificativă. În cazul acesta, dacă Ioan a fost dependent de iudaismul contemporan, atunci inevitabil a existat o influență elenistică în gândirea ioanină.²⁹ Brown se întreabă „dacă a existat o altă influență elenistică asupra lui Ioan care nu a venit prin iudaism, ci a venit din afară. Era evanghelistul fa-

²⁶ Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (London: Cambridge University Press, 1971), 37.

²⁷ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, liv.

²⁸ Gregory E. Sterling, „Hellenistic Philosophy and the New Testament”, în *Handbook to Exegesis of The New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Leiden: Brill, 2002), 330.

²⁹ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lvi.

miliarizat în mod special cu gândirea greacă, astfel încât să reinterpreteze mesajul Evangheliei în termeni elenistici?”³⁰ El oferă trei ipoteze de lucru: o formă populară a filosofiei grecești, Filon și *Hermetica*.

Ioan și filosofia greacă. În contextul intersecției dintre filosofia greacă și iudaism, platonismul și stoicismul sunt evidențiate ca surse de unde Ioan împrumută anumite concepte. În ceea ce privește platonismul, sunt remarcate anumite contraste care apar în Evanghelia după Ioan: *de sus/de jos* (In. 3:31), *duh/trup* (In. 3:6; 6:63), *viața eternă/existența naturală* (In. 11:25-26), *adevărată pâine din cer* (In. 6:32)/*pâinea naturală, apa vieții eterne* (In. 4:14)/*apa naturală*.³¹ Deși aceste contraste pot fi identificate în dualismul platonian popular, iudaismul era deja influențat de acestea, astfel încât nu se mai poate vorbi despre o influență exterioară.

În ceea ce privește influența stoicismului, este sugerată folosirea conceptului de *logos*, termen care nu se găsește în literatura biblică. Leon Morris consideră că modul în care Ioan folosește termenul *logos* nu este specific utilizării grecești, stoice, dar este foarte posibil ca el să fi avut în minte acest lucru. Acest aspect nu este surprinzător de vreme ce în general oamenii atrași de cultură erau familiarizați cu gândirea elenistică.³² Ceea ce trebuie remarcat în cazul fiecărei ipoteze este posibilitatea folosirii anumitor termeni comuni sau a unor concepte comune, fără ca acest lucru să influențeze până la transformare gândirea apostolului. Ipoteza unei influențe stoice în conceperea Prologului ioanin este destul de riscantă, de vreme ce acest imn are propria istorie în cercurile creștine timpurii. Se poate afirma că autorul Prologului nu a fost influențat de filosofia greacă mai mult decât ceea ce exista în gândirea și în vorbirea din contextul ideologic al scriitorului.

³⁰ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lvi.

³¹ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lvii.

³² Morris, *The Gospel according to John*, 56.

Ioan și Filon. Complexitatea filosofică a lui Filon îl poate plasa atât în zona filosofiei grecești, cât și în cea a iudaismului elenistic. Cercetătorii îl plasează în ambele spectre ale gândirii, având în vedere faptul că acestea au un teren comun. Filon a încercat o abordare sincretistă între platonism și iudaism, fapt care i-a atras denumirea de *Platon evreul*. Nu se știe dacă și în ce măsură opera lui Filon era cunoscută în Palestina din primul secol. Astfel, în cazul unei dependențe conceptuale de Filon, se poate afirma că Ioan s-a familiarizat cu opera acestuia în afara Palestinei.³³

Craig Evans oferă câteva exemple de asemănări între Filon și Ioan în privința modului în care descriu Logosul în câteva aspecte importante:³⁴

1. După cum în Prologul ioanin *logosul* era „la început” (In. 1:1a), tot așa *logosul* lui Filon este numit „începutul” (*Conf. Ling.* 28, 146), ceea ce implică faptul că *logosul*, asemenea Întelepciunii și lui Dumnezeu Însuși, a existat înaintea universului creat.
2. *Logosul* lui Filon există foarte aproape de Dumnezeu, „fără nicio distanță” (*Fug.* 19, 101), asemănător cu ceea ce afirmă Prologul ioanin despre *logos*: „Cuvântul era cu Dumnezeu” (In. 1:1b), „chiar în sânul Tatălui” (In. 1:18).
3. Asemenea Prologului ioanin (In. 1:1c), Filon numește *logosul* „Dumnezeu” (*Somm.* 1.39; *Fug.* 18, 97; *Quest. in Exod.* 2.68).
4. Asemenea Prologului ioanin (In. 1:3.10), Filon afirmă că lumea a fost creată „prin” intermediul *logosului* (*Cher.* 35; *Op. Mund.* 5, 20; *Op. Mund.* 6, 24).
5. Asemenea Prologului ioanin (In. 1:4-5), Filon afirmă că *logosul* aduce „lumină” și „viață” și „întunericul” s-a retras la confruntarea cu lumina (*Op. Mund.* 8, 30.33).

³³ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lvii.

³⁴ Evans, *Word and Glory*, 102.

6. Asemenea Prologului ioinin (In. 1:18a), Filon accentuează că nimeni, nici măcar marele Moise, nu L-a văzut pe Dumnezeu (*Poster. C.* 48, 169).

Cu toate acestea, deși opera lui Filon este cunoscută, cea mai mare parte a lucrărilor predecesorilor săi nu a supraviețuit, ceea ce reprezintă o barieră pentru înțelegerea întregului proces de dezvoltare a gândirii despre Logos. Este posibil ca „reflecțiile filonice despre *logos* să fie probabil climaxul unei lungi istorii ale acestei gândiri”.³⁵ Asemănările verbale dintre Filon și Ioan nu ar trebui să surprindă, dat fiind faptul că cei doi iudei, chiar dacă au trăit în medii diferite, au avut acces la Scripturile vechi testamentare, ceea ce înseamnă că acesta poate fi un mediu prielnic pentru a cerceta un posibil fundal al Prologului. Wilson consideră că, deși Filon și Ioan au parte de un fundal vechi testamentar comun, în aspectele esențiale din punct de vedere metodologic cei doi se despart. „Paleta de culori filosofică copleșitoare găsită la Filon nu apare la Ioan, iar alegoriile filonice elaborate au puține în comun cu folosirea ioinică a Scripturii.”³⁶ Se poate afirma mai degrabă existența unui fundal comun împărțit atât de Filon, cât și de Ioan.

Ioan și *Hermetica*. *Hermetica* reprezintă o altă ipoteză luată în calcul ca posibil fundal pentru Prologul ioinin. *Hermetica* este un grup de scrieri de natură filosofică și religioasă care a fost atribuită lui Hermes Trimegistus, un „înțelept legendar din Egiptul antic despre care se credea că a fost zeificat ca zeul Thot (Hermes). Gândirea exprimată în literatura hermetică reprezintă un sincretism între filosofia platonice și stoică și tradițiile religioase din orientul apropiat”.³⁷ Lucrările atribuite lui Hermes Trimegistos sunt cuprinse într-o culegere numită *Corpus Hermeticum*. Acestea se încadrează în cinci secțiuni:

³⁵ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lviii.

³⁶ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lviii. Vezi și R. M'L. Wilson, „Philo and the Fourth Gospel”, *ET* 65.2 (1953): 47–49.

³⁷ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lviii.

- A. *Corpus Hermeticum*. Scrierile se împart în mai multe grupe. Prima este (C. H. I), „Poimandres”, fiind relatarea unei revelații dată lui Hermes Trismegistos de către Poimandres sau „Păstorul oamenilor”, o expresie a Mîinii universale. Următoarele opt (C. H. II-IX), „Predicile generale”, reprezintă discursuri sau dialoguri scurte ce se ocupă de diferite teme fundamentale ale filosofiei hermetice. Urmează „Cheia” (C. H. X), un rezumat al Predicilor generale, iar după acesta un grup de patru tratate – „Mîntea către Hermes”, „Despre Mîntea comună”, „Predica tainică de pe munte” și „Hermes către Asclepios” (C. H. XI-XIV) – ce se apleacă asupra aspectelor hermetismului. Colecția este întregită de „Definițiile lui Asclepios către regele Ammon” (C. H. XVI), ce probabil este compusă din mai multe fragmente ale unor scrieri mai mari.
- B. *Predica desăvârșită a lui Asclepios*. Această scriere nu s-a păstrat în greacă, ci doar într-o versiune în limba latină veche. Este mult mai lungă decât oricare altă scriere ce a supraviețuit din filosofia hermetică. Acoperă subiecte ce apar și în *Corpus*, însă atinge și alte probleme – printre care procedeele magice pentru făurirea zeilor și o lungă profeție despre declinul înțelepciunii hermetice și despre sfârșitul lumii.
- C. *Extrasele lui Stobaeus*.
- D. *Trimiteri și fragmente din Părinți*.
- E. *Trimiteri și fragmente din filosofi*.³⁸

Din perspectiva datării, cele mai multe dintre cărțile care compun *Corpus Hermeticum* sunt scrise după ce a fost redactată Evan-

³⁸ Hermes Trimegistos, *Corpus Hermeticum*, trad. Dan Dumbrăveanu (București: Herald, 2012), 15-16.

ghelia după Ioan. Cei mai mulți cercetători nu susțin o dependență directă a lui Ioan în raport cu *Hermetica*. Kirkpatrick consideră că asemănările dintre cele două corpuri de literatură nu ar trebui accentuate.³⁹ El observă că anumiți termeni teologici semnificativi din *Hermetica*, cum ar fi „*gnosis, mysterion, athanasia, demiourgos*” lipsesc din Ioan.

O comparație statistică a vocabularului este, de asemenea, interesantă. Există 197 de cuvinte semnificative în Ioan care încep cu una dintre primele patru litere ale alfabetului grec; 189 dintre acestea apar în LXX; doar 82 dintre ele apar în *Hermetica*. Astfel, Ioan este mult mai aproape de limba greacă VT decât de cea din *Hermetica*.⁴⁰

În ceea ce privește asemănările dintre cele două opere, o bună explicație ar fi că „ambele sunt dependente de o terminologie teologică mult mai timpurie; aceasta s-a născut din întâlnirea dintre speculația orientală despre Înțelepciune și gândirea abstractă greacă”.⁴¹

Iudaismul palestinian

Perspectiva de a considera iudaismul Palestinian din timpul lui Ioan ca ipoteză pentru fundalul Prologului este preferată de un număr mare de cercetători. Chiar dacă Prologul nu a fost redactat în Iudeea, nu putem face abstracție de fundalul teologic/biblic al apostolului Ioan. Este adevărat că iudaismul de atunci era departe de a fi unitar, diversitatea acestuia constituind un punct de plecare pentru a explica diferitele aspecte ale gândirii ioanine. Brown pro-

³⁹ G. D. Kilpatrick, “The Religious Background of the Fourth Gospel,” în *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (London: Mowbray, 1957), 36-44, citat în Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lix.

⁴⁰ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lix.

⁴¹ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lix.

pune trei ramificații pentru această parte: Vechiul Testament, iudaismul rabinic și Qumranul.⁴²

Ioan și Vechiul Testament. Nu există niciun dubiu asupra relației de continuitate între Vechiul Testament și Noul Testament. Scriitorii nou testamentari folosesc frecvent VT prin citări explicite, prin aluzii și prin ecouri, fapt care demonstrează fundamentul vechi testamentar pentru NT. Din punct de vedere statistic, Evanghelia după Ioan are mai puține citări directe ale VT decât au celelalte Evanghelii. „Textul grec Nestle arată numai 14 citări, toate fiind din canonul Palestinian al VT. În Westcott-Hort, din lista referințelor VT folosite în NT, numai 27 de pasaje se găsesc în Ioan, comparativ cu 70 în Marcu, 109 în Luca și 124 în Matei.”⁴³ Cu toate acestea Barrett afirmă că, deși în Ioan nu se găsesc atât de multe citări directe, există numeroase mărturii că citările din VT în sinoptici au fost întretesute în structura celei de-a patra evanghelii. Mai mult, Brown este de părere că Ioan reflectă mai clar decât Evangheliile Sinoptice marile curente ale gândirii VT.⁴⁴

Andreas J. Köstenberger⁴⁵ observă că, din perspectiva distribuirii, șapte citări (50%) sunt din Psalmi, patru din Isaia, două din Zaharia și una din Pentateuh. El aranjează citările din Ioan în funcție de câteva criterii: (a) citările VT în Ioan și în restul Noului Testament; (b) citările VT în Evanghelia lui Ioan și Textul Masoretic sau LXX; (c) atribuirea citărilor VT în Evanghelia lui Ioan și pasajele VT citate; (d) citările VT în Evanghelia după Ioan în ordinea din VT, (e) aluziile și paralelele verbale VT din Evanghelia după Ioan.⁴⁶ Pentru studiul de față sunt semnificative aluziile și paralelele verbale din Prolog. Köstenberger prezintă următoarele aluzii și parale-

⁴² Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lix.

⁴³ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lix.

⁴⁴ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lx.

⁴⁵ Andreas J. Köstenberger, „John” în *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale și D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 415.

⁴⁶ Köstenberger, „John”, 416–420.

le verbale: In. 1:1 – Gen. 1:1; In. 1:14 – Ex. 34:6; In. 1:17 – Ex. 34:6; In. 1:18 – Ex. 33:20.⁴⁷ Chiar și un cititor superficial al Scripturii poate observa cu ușurință asemănarea dintre *Gen* 1-2 și versetele de la începutul Prologului iohanin. Deși nu sunt multe paralele verbale, cele conceptuale sunt evidente și semnificative.⁴⁸

Craig Evans prezintă succint asemănările clare dintre primele versete din VT (LXX) și primele versete din Prolog:⁴⁹

| Geneza 1-2 [LXX] | Ioan 1 |
|--|--|
| „La început (Ἐν ἀρχῆν)“ (v. 1a) | „La început (Ἐν ἀρχῆν)“ (v. 1a; cf. v. 2) |
| „Dumnezeu (θεοῖς) a creat cerul și pământul“ (v. 1b) | „și Cuvântul era Dumnezeu (θεοῖς)... toate au luat ființă (ἐγένετο) prin El“ (vv. 1c, 3) „și lumea a luat ființă (ἐγένετο) prin El“ (v. 10) |
| „și întuneric (σκοιτός) era deasupra abisului... și Dumnezeu a zis ‘Să fie lumină (φῶς). Și a fost (ἐγένετο) lumină (φῶς)’ (vv. 2-3) | „Iar lumina (φῶς) în întuneric (σκοιτός) luminează (φαινει), și întunericul (σκοιτός) nu a cuprins-o“ (v. 5; vv. 7-8) |
| „să fie luminători ... ca să lumineze (φαινει) pământul“ (v. 15) | |
| „Și a zis Dumnezeu, «Să facă pământul să iasă ființe vii (ζῶν)»“ (5:24) | „În El era viața (ζωή)“ (v. 4a) „cu privire la Cuvântul vieții (ζωή)“ (1 Ioan 1:1) |
| „Și a zis Dumnezeu, «Să facem pe om (ἄνθρωπος) după chipul și asemănarea noastră»“ (v. 26) | „și viața (ζωή) era lumina (φῶς) oamenilor (ἄνθρωποι)“ (v. 4b) |

⁴⁷ Köstenberger, „John“, 419.

⁴⁸ P. Borgen, „The Prologue of John—as Exposition of the Old Testament“, în *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, BJS 131 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 75–102, citat în Evans, *Word and Glory*, 77–78.

⁴⁹ Evans, *Word and Glory*, 77–78.

| Geneza 1-2 [LXX] | Ioan 1 |
|---|--|
| „Și l-a creat Dumnezeu pe om (ἄνθρωπος), după chipul lui Dumnezeu (κατ'εἰκόνα θεοῦ) i-a creat” (v. 27) | „El era lumina (φῶς) adevărată, care, venind în lume, luminează pe orice om (ἄνθρωπος)” (v. 9) |
| „Și Dumnezeu l-a plăsmuit pe om (ἄνθρωπος) din țărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viață (ζωή) și omul (ἄνθρωπος) a devenit (ἐγένετο) ființă vie (ζῶν)” (2:7). | |

Se poate observa cu ușurință că, din perspectiva limbajului, pasajul din Gen. 1:1-3 oferă cele mai apropiate paralele în raport cu termenii de la începutul Prologului. Este evidentă aluzia la momentul creației. Cu greu ar putea cititorul Prologului să nu observe asemănarea izbitoare cu raportul creației din Geneza. Mesajul lui Ioan este că nu se poate vorbi despre creație fără Logos, pe care Îl identifică cu Isus Cristos.

Un al doilea exemplu oferit de Evans este paralela cu Ex. 33-34. Deși paralela verbală nu este atât de evidentă ca în primul exemplu, un studiu atent al contextului și al imaginilor clarifică faptul că „darea legii la Sinai, în special în a doua ocazie care urmează după incidentul cu vițelul de aur (Ex. 32), este în mod clar în spatele celei de-a doua părți a Prologului (In. 1:14-18)”.⁵⁰ Evans observă cinci puncte de convergență între cele două pasaje:⁵¹

1. Contrastul general dintre Moise și Isus presupune darea Legii la Sinai: „Pentru că Legea a fost dată prin Moise; harul și adevărul au fost prin Isus Cristos” (v. 17). Luând în serios contrastul implicat în acest verset putem înțelege corect sensul prepoziției ἄντι din v. 16: „căci noi am primit din plinătatea Lui, har în schimb (ἄντι) de har”. Pentru co-

⁵⁰ Evans, *Word and Glory*, 79.

⁵¹ Evans, *Word and Glory*, 79–80.

munitatea ioanină, harul noului legământ stabilit prin Isus întrecea harul legământului stabilit prin Moise.

2. Solicitarea lui Moise, „Arată-mi slava ta (כְּבוֹד)” (Ex. 33:18), este presupusă în declarația din Prolog: „și noi am văzut slava (δόξαν) Lui” (v. 14).
3. Afirmarea Prologului că „nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu” (v. 18) are ecou în răspunsul lui Dumnezeu către Moise: „Nu vei putea să-Mi vezi fața, căci nu poate omul să Mă vadă și să rămână viu” (Ex. 33:20).
4. Afirmarea Prologului că Dumnezeul unic (sau Fiul) a existat la „pieptul Tatălui” (v. 18) contrastează cu „vederea din spate a lui Dumnezeu” (Ex 33:23) de către Moise. În contrast puternic cu Moise, Cuvântul etern a existat „cu (πρός) Dumnezeu” (v. 1) și „la pieptul (adică, în fața) Tatălui” din veșnicie.
5. Afirmarea Prologului „plin de har și de adevăr” (v. 14), care are ecou în v. 17, este o aluzie la Ex. 34:6: „bogat în dragoste statornică și credincioșie” (v. 14), deci în conformitate cu ebraicul (רַב־חַסֵּד וְאֱמֻנָה), nu cu LXX (πολυέλεος καὶ ἀληθινός – plin de bunătate și de adevăr).

Paralelele cu Exodul nu se rezumă la Prolog. În corpul Evangheliei se pot evidenția și alte pasaje care fac aluzie la cartea Exodului: mana (In. 6:31), apa din stâncă (In. 7:38), șarpele de aramă (In. 3:14), tabernacolul (In. 1:14).

Din literatura vechi testamentară se mai pot identifica două pasaje ca ipoteze pentru fundalul Prologului: Proverbe 1-9 și Sirah 24. Aceste pasaje sunt legate de tradiția iudaică despre Înțelepciune. În ceea ce privește pasajul din Sir. 24 și posibilitatea ca acesta să fie fundalul Prologului, nu există unanimitate între cercetători, deși există suport consistent. James Dunn afirmă că „este ușor să demonstrezi importanța terminologiei despre Înțelepciune. După o simplă compilare a pasajelor care par să exprime foarte clar o doctrină a pre-existenței lui Cristos, nu se pot ignora In. 1:1-18, 1 Cor.

8:5-6, Col. 1:15-17 și Evr. 1:1-3a".⁵² Rolul pe care Înțelepciunea îl are în Proverbe și în ben Sira a fost aplicat de creștinii primari la Cristos.

În ceea ce privește asocierea Logosului iohanin cu Sofia din Prov. 8, nu există unanimitate printre comentatori. În cercetarea biblică a ultimului secol au existat trei linii majore de interpretare a Sofiei din Prov. 1-9, în special 8:22-31.

1. *Înțelepciunea ca Zeiță*. Anumiți interpreți din ultimul secol au argumentat că Prov. 8 reprezintă o imagine reminiscentă a zeiței înțelepciunii.⁵³ William F. Albright afirmă că Înțelepciunea din Prov. 1-9 poate avea origine mesopotamiană.⁵⁴ El a mai propus ca varianta o zeiță canaanită a înțelepciunii creată de zeul El.⁵⁵ Alți cercetători au văzut locul Zeiței Înțelepciunii din Prov. 8 chiar în ținutul lui Israel. Bernhard Lang este de părere că societatea israelită antică a fost în mare parte politeistă, închinându-se în același timp la Asarteea și la Yahweh.⁵⁶

Este evident că, dacă așa stau lucrurile, se poate argumenta desul de serios în favoarea unui sincretism teologic și liturgic generat de lunga perioadă de idolatrie din Israel, respectiv din Iuda. Sfânta Scriptură descrie în detaliu această realitate, căderea poporului, încercarea lui Dumnezeu de a-i întoarce din cădere și exilurile pedagogice, care aveau menirea de a-i vindeca de idolatrie. Deși cartea Proverbe reprezintă în mare parte o colecție a înțelepciunii oamenilor, chiar neisraeliți, este puțin probabil ca o zeiță să fie folosită ca

⁵² J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM Press, 1989), 164.

⁵³ Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield: Almond Press, 1985), 23-34.

⁵⁴ William F. Albright, „The Goddess of Life and Wisdom,” *AJSL* 36.4 (1920): 285-286.

⁵⁵ William F. Albright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom”, în *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. Martin Noth și D. Winton Thomas (Leiden: Brill, 1955), 1-45.

⁵⁶ Bernhard Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined* (New York: Pilgrim, 1986), 5.

model pentru a doua persoană a Dumnezeirii. O astfel de asociere ar crea dificultăți cel puțin la fel de complexe precum cele generate de arianism.

2. *Înțelepciunea ca Personificare Poetică*. În timp ce teologii moderni admit în general că Prov. 1-9 (în special 8) reflectă probabil o anumită înțelegere mitologică despre Înțelepciune ca zeiță, sunt și cercetători care afirmă că „personificarea înțelepciunii din capitoulul 8 este poetică, nu ontologică”.⁵⁷ Pasajul acesta trebuie să fie considerat ca o personificare poetică a Înțelepciunii, nu identificarea unei alte zeiități personale pe lângă Yahweh sau al vreunui atribut ipostaziat al lui Yahweh.⁵⁸

Dacă am asuma identificarea unei alte zeiități care, în timp, ar fi devenit o caracteristică a lui Yahweh, perspectiva aceasta ar presupune o anumită metamorfozare ideologică, o convertire a zeițiilor în idei/caracteristici. Există riscul de a proiecta asupra lui Dumnezeu anumite caracteristici specifice idolatriei antice. Este destul de verosimil ca un astfel de proces să fi avut loc în anumite momente istorice. Episodul descris în cartea Împăraților, când poporul nu are nicio reacție la întrebarea profetului Ilie „*Până când vă veți clătina în două părți?*”, presupune nu doar teamă, ci și confuzie teologică. Alternanța în închinare Yahweh/Baal a condus la formarea unei generații care nu mai avea capacitatea de a face distincție între cele două entități.

Trebuie remarcată în acest context problema tipologiei, procedeu folosit frecvent de profeți în Sfânta Scriptură. Pe de o parte, contextul literar apropiat sugerează dimensiunea metaforică a Înțelepciunii, iar pe de altă parte, contextul mai larg al întregului canon evidențiază faptul că avem a face nu doar cu acțiunea lui Dumnezeu, ci și cu cea a Fiului, Cuvântul veșnic, Înțelepciunea și Puterea

⁵⁷ R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, AB (New York: Doubleday, 1965), 71.

⁵⁸ Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Proverbs of Solomon*, 2 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 1:183.

(In. 1:1-14; 1 Cor. 1:24. 30; Evr. 1, 1-4). Cele două testamente sunt Cristo-centrice. De exemplu, Cristos s-a referit la Sine citând din Scripturile VT (Lc. 24:25-27). Există o perspectivă istorică tip/anti-tip. În VT. Iosif a mers în Egipt și apoi Israel (fiul lui Dumnezeu, Osea 11:1) a fost scos din Egipt. În Noul Testament, un alt Iosif a mers în Egipt (Mt. 2:13-14) și Isus, Fiul lui Dumnezeu, a ieșit din Egipt (Mt. 2:15). De-a lungul vieții Sale, Isus a recapitulat istoria lui Israel, reușind acolo unde Israel a eșuat, astfel încât toate făgăduințele făcute acestora să fie împlinite în El. Tipologia este derivată din Scriptură și nu impusă acesteia. Mieii din VT arătau către Mielul lui Dumnezeu sacrificat pe calvar. Aceasta este tipologie orizontală. Sanctuarul/templul vechi testamentar reprezintă tipuri ale templului din ceruri. Aceasta este tipologie verticală. Profeție/împlinire și tip/antitip oferă exemple ale unității dintre testamente.

3. *Înțelepciunea ca Ipostază*. Helmer Ringgren, în *Word and Wisdom*, argumentează în favoarea ipostazierii Înțelepciunii. Conform teoriei lui Ringgren, în timp ce în alte culturi din Orientul Apropiat procesul ipostazierii a condus la adăugarea unei alte zeități la panteon, în Israel, odată cu debutul monoteismului, s-a renunțat la procesul acesta, aducând o realitate mai puțin decât o altă zeităte, dar mai mult decât o personificare poetică. În Biblia Ebraică, procesul ipostazierii a atins realizarea deplină în Prov. 8:22-31. În pasajul acesta, conform lui Ringgren, Înțelepciunea nu este o „abstractizare sau o personificare pur poetică, ci o ființă concretă, existentă de sine, alături de Dumnezeu”.⁵⁹ Punctul de vedere al lui Ringgren, deși important prin ideea ipostazierii, pornește de la premisa evoluției religioase a poporului, nicidecum a unui regres teologic (idolatria). Mai mult decât atât, el readuce în discursul cristologic teze ariene sau semi ariene, considerând Înțelepciunea „mai puțin decât o zei-

⁵⁹ Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Haken Ohlssons Boktryckeri, 1947), 104.

tate". Dar o perspectivă diacronică a istoriei interpretării oferă varianta ipostazierii locul de frunte între variantele propuse.

Cu privire la relația dintre Prologul ioanin și Sirah, Evans observă câteva paralele:⁶⁰

| Sirah 24 | Ioan 1 |
|--|--|
| „Eu am ieșit din gura Celui Preaînalt” (v. 3) | „Cuvântul” (v. 1) „la pieptul Tatălui” (1, 18) |
| „Eu am locuit (κατασκηνοῦν) întru cele de sus și tronul meu este în coloana de nor” (v. 4) | |
| „Creatorul a toate (ὁ κτίστης πάντων)” (v. 8) | „toate lucrurile (πάντα) au luat ființă prin El” (v. 3) |
| „Atunci, Creatorul a toate mi-a poruncit și Cel care m-a creat mi-a stabilit cortul (σκηνή) și mi-a zis: «În Iacob să locuiești (κατασκηνοῦν) și în Israel să ai moștenire!»” (v. 8) | „și Cuvântul s-a făcut trup și a locuit (ἐσκηνωσεν) printre noi” (v. 14) |
| „În cortul (σκηνή) sfânt, înainte Lui am slujit și astfel m-am stabilit în Sion.” (v. 10) | |
| „Înainte veacului, de la început (ἀρχή) m-a creat și până în veac (αἰών) nu voi înceta” (v. 9) | „la început (ἀρχή)” (v. 1) |
| „În cetatea iubită, la fel, m-a făcut să locuiesc și în Ierusalim este puterea (ἐξουσία) mea” (v. 11) | „le-a dat puterea (ἐξουσία)” (v. 12) |
| „Mi-am pus rădăcinile într-un popor glorios, în partea Domnului, moștenirea mea” (v. 12) | „a venit la ai Săi, dar ai Săi nu L-au primit” (v. 11) |

⁶⁰ Evans, *Word and Glory*, 84.

| Sirah 24 | Ioan 1 |
|--|---|
| „ramurile mele sunt ca ramurile gloriei (δόξα) și ale harului (χάρις)” (v. 16) | „noi am văzut gloria (δόξα) Lui... plin de har (χάρις) și de adevăr” (v. 14) |
| „legea (νόμος) pe care ne-a poruncit-o Moise” (v. 23) | „legea (νόμος) a fost dată prin Moise” (v. 17). |
| „umple (ἀναπληροῦν) de înțelegere” (v. 26); | „plin (πλήρης) de har și de adevăr” (v. 14); |
| „gândirea ei este mai extinsă (ἐπιπλήθυνθη) decât marea” (v. 29) | „toți am primit din plinătatea (πλήρωμα) Lui” (v. 16) |
| „Cel dintâi nu a terminat să cunoască (γινώσκειν) înțelepciunea” (v. 28) | „lumea nu L-a cunoscut (γινώσκειν)” (v. 10) |
| „face să strălucească (ἐκφάινειν) precum lumina (φῶς) educația” (v. 27) | „viața era lumina (φῶς) oamenilor” (v. 4) „lumina adevărată care luminează |
| „voi scoate la lumină (φωτίζεῖν) educația ca zorile” (v. 32a) | (φωτίζεῖν) pe orice om” (v. 9) „lumina în întuneric luminează |
| „o voi face să strălucească (ἐκφάινειν) până departe” (v. 32b) | (φάινειν)” (v. 5) |

Asemănările verbale izbitoare fac Sir. 24 un candidat indiscutabil pentru rolul de fundal al Prologului iohanin.

Ioan și iudaismul rabinic. Fiind continuarea iudaismului fari-seic din vremea lui Isus, opera rabinică are o importanță deosebită pentru studiul Noului Testament. În ceea ce privește relația Evangheliei după Ioan cu literatura rabinică, Peter Borgen⁶¹ consideră că discursul despre pâine din In. 6:31-51 este un midraș rabinic la Ps. 78:24, acesta fiind, la rândul lui, o referință la episodul cu mana din pustie (Ex. 16:4,15; Num. 11:8). El este de părere că Ioan a construit discursul exegetic pe baza structurii omiletice găsite în midraș. Cu privire la citarea din In. 6:31 au fost sugerate mai multe ipoteze: Ex. 16:4,15,35; Deut. 8:3; Num. 11:6-9; Ios. 5:12; Neem. 9:15,20; Ps. 78:24;

⁶¹ P. Borgen, „Observations on the Midrashic Character of John 6”, ZNW 54.3-4 (1963): 232-40, citat în Evans, *Word and Glory*, 154.

105:40; Prov. 9:5.⁶² Studiile recente au redus lista de ipoteze sugerate la patru: Ex. 16 ab, 15cd; Ps. 78:24b; Neem. 9:15a.

Craig amintește, de asemenea, pasajul din In. 12 ca un alt exemplu posibil de midraș, văzut prin Robul Suferind din Is. 52-53. El observă mai multe puncte de legătură: (1) limbajul de gloriificare; (2) respingerea lui Isus, în ciuda semnelor; (3) ungerea din Betania; (4) mulțimea care a ieșit din Ierusalim să-L întâmpine pe Isus; (5) strigătul de bucurie al mulțimii; (6) aclamarea lui Isus ca rege; (7) dorința grecilor de a-L vedea pe Isus.⁶³

În ceea ce privește posibilă legătură dintre literatura ioinină (în special Prologul) și literatura targumică și midrașică, se poate observa o izbitoare asemănare verbală între Prolog și pasajul din Gen. 1, așa cum este întâlnit în Targumuri. Aproape fiecare element din Prologul ioinin își găsește paralelă în materialele targumice și midrașice. Evans prezintă câteva paralele semnificative între *memra targumică* și *logos*-ul ioinin atât în etapa *asarkos logos*, cât și în cea *ensarkos logos*.

1. *Memra* era la început (In. 1:1 / *Targum Neofiti 1*: Gen. 1:1).⁶⁴
2. *Memra* era cu Dumnezeu (In. 1:1 / *Targum Onqelos*: Gen. 20:3).⁶⁵
3. *Memra* era Dumnezeu (In. 1:1 / *Targum Pseudo-Jonathan*: Deut. 32:39).
4. Totul a venit la existență prin *memra* (In. 1:3 / *Frag. Targum*: Ex. 3:14)⁶⁶.

⁶² Paweł Rytel-Andrianik, *Manna—Bread from Heaven: Jn 6:22–29 in the Light of Ps 78:23–25 and Its Interpretation in Early Jewish Sources* (New York: Lang, 2017), 85.

⁶³ Evans, *Word and Glory*, 155.

⁶⁴ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, ed. Kevin Cathcart, Michael Maher și Martin McNamara (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 52.

⁶⁵ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 110.

⁶⁶ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 2; Exodus*, ed. Kevin Cathcart, Michael Maher și Martin McNamara (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994), 19.

5. În *memra* era viața (In. 1:4 / *Targum Pseudo-Jonathan*: Gen. 3:24).⁶⁷
6. *Memra* oferă lumină lumii (In. 1:4b-5 / *Targum Neofiti*: Gen. 1:3; Ex. 12:24).⁶⁸
7. *Memra* „a locuit: și-a așezat cortul” printre oameni (In. 1:14c. / *Targum Pseudo-Jonathan*: Ex. 29:42b-45; *Targum*: Eze. 43:7b-8).⁶⁹
8. Slava lui *memra* a fost văzută (In. 1:14b / *Targum*: Is. 6:1,5; LXX: Ex. 25:8).⁷⁰
9. *Memra* este plin de har și de adevăr (In. 1:14c; 17:17 / *Targum Pseudo-Jonathan*: Ex. 29:42b-45; 34:5-6; *Targum*: Is. 48:1; 51:1; *Targum*: Ier. 42:5).⁷¹
10. Botezătorul mărturisește despre *memra* (In. 1:15a / *Targum*: Ier. 42:5) și despre faptul că *memra* a fost înainte de el, nu după el (In. 1:15b / *Targum Neofiti*: Gen. 1:1)⁷²
11. Deși Dumnezeu nu poate fi văzut, Cuvântul întrupat poate fi văzut (In. 1:14,18 / *Targum*: Is. 6:1,5; *Targum Onqelos*: Ex. 33:20).⁷³

Cât de mult înțelegeau rabinii *memra* ca fiind o ipostaziere a lui Dumnezeu? Comentând o posibilă legătură între Midraș și In. 1:1, Hermann L. Strack și Paul Billerbeck afirmă:

Așa cum savanții rabinici nu cred că natura divină ar trebui să fie atribuită lui Moise și lui Iacov prin desemnarea lor ca „dumnezeu” אֱלֹהִים, nici Mesia nu ar trebui să fie atribuit cu divinitate din cauza desemnării sale ca „Iahve, dreptatea noastră”. El va purta

⁶⁷ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 63.

⁶⁸ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 52.

⁶⁹ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 53.

⁷⁰ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 54.

⁷¹ *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 2; Exodus*, 121.

⁷² *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1; Genesis*, 54.

⁷³ Evans, *Word and Glory*, 120.

acest nume pentru că în el se va descoperi dreptatea răscumpărătoare a Domnului. Sinagoga antică l-a privit întotdeauna pe Mesia doar ca pe o ființă pur umană. O expresie ca θεὸς ἦν ὁ λόγος nu ar fi fost niciodată inventată de vechea sinagogă în legătură cu Mesia.⁷⁴

În ceea ce privește ideea unui Logos pre-existent, literatura rabinică identifică Tora cu Logosul sau cu Înțelepciunea. Sirah deja vorbește în direcția aceasta. În perioada creștină, asocierea dintre Tora și înțelepciune este obișnuită. Astfel, se pot identifica anumite corespondențe între Prologul iohanin și Tora:

1. La început era Cuvântul (In. 1:1) – Șapte lucruri au fost create înainte de crearea lumii: Tora, pocăința, grădina Edenului, gheena, tronul slavei, sanctuarul și numele lui Mesia.
2. Și Cuvântul era cu Dumnezeu (In. 1:1) – Ființa eternă a Torei cu Dumnezeu. Șapte lucruri preced lumea cu 2000 de ani: Tora, tronul slavei, grădina Edenului, gheena, pocăința, sanctuarul de sus și numele lui Mesia (Midr. Ps 90.12 [196A]).
3. Și Cuvântul era Dumnezeu (In. 1:1) – Natura divină a Torei este exprimată prin denumirea de *fiică a lui Dumnezeu* sau comparată cu fiica unui rege.
4. Toate au luat ființă prin El (In. 1:3) – Tora este privită ca un meșter constructor al creației, ca un plan pentru creație și ca un instrument al creației.
5. În El era viața (In. 4) – Tora era privită ca viața lui Israel.
6. Și viața era lumina oamenilor (In. 1:4) – Tora, care este viața lui Israel, este în același timp și lumina acestuia: „Dacă te uiți la lege și vei păzi cu atenție înțelepciunea, atunci nu va lipsi nici o lampă” (2 Baruch 77:16).⁷⁵

⁷⁴ Hermann L. Strack și Paul Billerbeck, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Midrash*, ed. și trad. Jacob N. Cerone (Bellingham, WA: Lexham Press, 2022), 410.

⁷⁵ Strack și Billerbeck, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and*

Aceste asemănări pot fi explicate prin influența puternică iudaică asupra autorului Prologului. Fiind iudeu, este explicabilă familiaritatea lui Ioan cu gândirea rabinică.

Ioan și Qumran. De vreme ce atât literatura de la Qumran, cât și Noul Testament sunt dependente de Vechiul Testament, semnificative sunt aspectele care nu se găsesc în Vechiul Testament. „Cele mai clare similarități pot stabili că atât comunitatea de la Qumran, cât și cea ioanină, s-au inspirat independent din elementele VT sau din scrierile iudaice mai târzii, dar care au precedat documentele de la Qumran și cercul ioanin.”⁷⁶ De vreme ce comunitatea de la Qumran a fost distrusă în anul 68 AD, se pot găsi rar documente mai timpurii decât literatura creștină.

Dependența comună de VT presupune accentuarea paralelelor de gândire și de vocabular. Se pot observa câteva paralele:

1. În literatura de la Qumran există două principii create de Dumnezeu care sunt blocate în luptă pentru a domina omenirea până la momentul intervenției divine. Ele sunt prințul luminilor (numit și duhul adevărului și spiritul sfânt) și îngerul întunericului (duhul perversiunii). În gândirea lui Ioan, Isus a venit în lume ca lumină pentru a birui întunericul (1:4–5, 9) și toți oamenii trebuie să aleagă între lumină și întuneric (3:19–21). Isus este adevărul (14:6), iar după moartea sa lupta pentru a învinge forța rea este dusă de Duhul Adevărului (sau Duhul Sfânt: 14:17,26).
2. Un alt punct semnificativ împărtășit de Ioan și de Qumran este idealul iubirii fratelui în cadrul comunității. În timp ce unele pasaje din Evangheliile sinoptice subliniază datoria creștinului de a-i iubi pe toți oamenii, în Ioan accentul se pune pe iubirea de semenii creștini (13:34, 15:12). Concep-

Midrash, 415.

⁷⁶ James L. Price, „Light from Qumran upon Some Aspects of Johannine Theology”, în *John and Qumran*, ed. James H. Charlesworth (London: Geoffrey Chapman, 1972), 10.

tul de la Qumran despre iubire ca o poruncă pozitivă este mai dezvoltat decât în VI, dar întotdeauna accentul este pus pe iubirea colegilor sectari, chiar și în măsura în care îi urăsc pe ceilalți. Relația dintre apă și dăruirea spiritului, un simbolism drag lui Ioan (3:5, 7:37–38), poate fi, de asemenea, sugerată în literatura de la Qumran.⁷⁷

SCOPUL PROLOGULUI

Este evident că Prologul este mai mult decât o prefață. Acesta funcționează ca un model în funcție de care trebuie să fie citită întreaga evanghelie. După cum întreaga evanghelie Îl are ca subiect pe Isus, în același fel Prologul Îl are pe Isus în centru. O trăsătură importantă a acestui imn este faptul că folosește categorii universale cunoscute, făcând astfel adevărul despre Isus relevant pentru iudei, pentru creștini, pentru păgâni, pentru eleniști, pentru orientali, adresându-se în termeni și concepte comune acestora. Ar fi fost destul de dificil ca valorile iudeo-creștine să poată fi asimilate într-o societate în care lumea conceptuală era foarte diferită. De vreme ce iudaismul elenistic deja crease un pod între conceptele biblice despre Dumnezeu și cele filosofice, autorul Prologului a reușit să transmită în mod eficient adevărul despre Isus Cristos, a doua persoană a Dumnezeirii.

Se pot observa, de asemenea, diferențe semnificative de abordare a evenimentului Isus Cristos, comparând perspectiva Evangheliilor sinoptice (Matei, Marcu, Luca) cu cea de-a patra (Ioan). Maniera în care este construită, perspectivele filosofice profunde, demonstrează o scriere foarte matură din punct de vedere teologic, astfel încât să răspundă provocărilor mult mai profunde din perspectiva dialogului cu filosofii contemporane autorului.

În același timp, ar trebui avută în vedere interacțiunea dintre apostolul Ioan și curentul docetist (1 In. 4:2-3). Prologul poate fi in-

⁷⁷ Brown, *The Gospel according to John (I–XII)*, lxii–lxiii.

terpretat și din perspectiva încercării lui Ioan de a combate învățătura care nega umanitatea lui Cristos, afirmând foarte clar *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (In. 1:14). Acesta rămâne unul dintre scopurile cel mai clar exprimate de Ioan.

CONCLUZIE

Se poate constata că multitudinea de ipoteze cu privire la fundalul Prologului demonstrează complexitatea acestuia din perspectiva formei literare, dar și din cea a similitudinii conceptuale cu elemente din filosofii și din religiile antice. De vreme ce nicio ipoteză nu poate fi considerată singurul fundal al Prologului, ideea unui fundal comun general pentru anumite ipoteze în ceea ce privește conceptul de *λόγος* este cât se poate de verosimilă. Autorul Prologului era conștient de importanța receptării cât mai eficiente de către destinatarii săi, astfel încât a folosit concepte relevante pentru aceștia. Conceptul de *λόγος* era deja cunoscut în vremea apostolului Ioan, astfel încât mesajul Prologului să răspundă atât nevoilor liturgice creștine, cât și celor apologetice în confruntarea cu docetismul.

Asemănările sau împrumuturile literare și/sau conceptuale din literatura biblică, departe de a diminua sau de a anula rolul inspirației divine, oferă o perspectivă mai amplă cu privire la modul în care scriitorii conduși de Duhul Sfânt au privit și au gândit transmiterea mesajului din partea lui Dumnezeu. Preocuparea acestora nu era fundamentată pe ideea de originalitate, ci pe aceea de receptare cât mai eficientă a mesajului Evangheliei de către destinatarii acesteia. De vreme ce pentru fiecare generație lumea conceptuală caracteristică este determinantă pentru înțelegerea lumii, autorul Prologului a găsit forma potrivită ca Isus Cristos să fie înțeles dintr-o perspectivă mult mai amplă. Prin urmare, Prologul, prin forma sa, se adresează deopotrivă iudeului, prin paralele cu literatura biblică vechi testamentară, gnosticului, prin explicarea conceptului de *λόγος* dintr-o perspectivă biblică, și adeptului docetismului, prin afirmarea întrupării *λόγος*-ului. Așa cum la nașterea lui Isus

Cristos, Dumnezeu a contextualizat vestea bună, oferind magilor ca semn o stea (specific pentru ocupația lor), iar păstorilor o iesle (element specific mediului lor), în același mod Dumnezeu a dorit să vină în întâmpinarea tuturor oamenilor. Destinatarii multipli ai Prologului oferă o perspectivă asupra soluțiilor din Cuvântul lui Dumnezeu cu privire la situațiile ideologice specifice fiecărui cititor al acestuia.