**Paul and the Spirit:**

**Essential Metaphors and Paradigms**

A study in Pauline biblical theology

[1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE 15](#_Toc350842908)

[TBNT: Tautologie sau Contradicţie? 18](#_Toc350842909)

[Consideraţii istorice 23](#_Toc350842910)

[Reforma şi teologia biblică 24](#_Toc350842911)

[Contribuţia lui Johann Philipp Gabler 29](#_Toc350842912)

[Contribuţia lui William Wrede 31](#_Toc350842913)

[Contribuţia lui Rudolf Bultmann 32](#_Toc350842914)

[Contribuţia lui Heikki Räisänen 34](#_Toc350842915)

[Contribuţia lui I. Howard Marshall 37](#_Toc350842916)

[Contribuţii răsăritean-ortodoxe 39](#_Toc350842917)

[Definiţia TBNT şi metodele ei 45](#_Toc350842918)

[Problema centrului teologic al TBNT 50](#_Toc350842919)

[Perspectivele generale ale TBNT contemporane 51](#_Toc350842920)

[Metodele TBNT: o privire de ansamblu 53](#_Toc350842921)

[2. HRISTOLOGIA BIBLICĂ A NT 64](#_Toc350842922)

[2.1 Titlurile lui Isus în Noul Testament 65](#_Toc350842923)

[Titlul Fiul omului 68](#_Toc350842924)

[Titlul Fiul lui Dumnezeu 82](#_Toc350842925)

[Titlul Hristos (Mesia) 105](#_Toc350842926)

[Titlul Domnul 145](#_Toc350842927)

[Titlul Logos 168](#_Toc350842928)

[Titlul „ultimul Adam”, „al doilea om” 175](#_Toc350842929)

[2.2 Umanitatea lui Isus 181](#_Toc350842930)

[Evangheliile sinoptice şi umanitatea lui Isus 182](#_Toc350842931)

[Umanitatea lui Isus în evanghelia şi epistolele lui Ioan 192](#_Toc350842932)

[Faptele Apostolilor şi umanitatea lui Isus 196](#_Toc350842933)

[Epistolele pauline şi umanitatea lui Isus 198](#_Toc350842934)

[Epistola către evrei şi umanitatea lui Isus 202](#_Toc350842935)

[Epistolele petrine şi umanitatea lui Isus 204](#_Toc350842936)

[Apocalipsa şi umanitatea glorificată a lui Isus 206](#_Toc350842937)

[2.3 Umanitatea lui Isus şi problema păcatului 207](#_Toc350842938)

[Umanitate şi hamartiologie în autorii sinoptici 210](#_Toc350842939)

[Umanitate şi hamartiologie în Ioan 214](#_Toc350842940)

[Umanitate şi hamartiologie în epistolele pauline 215](#_Toc350842941)

[Umanitate şi hamartiologie în Epistola către evrei 217](#_Toc350842942)

[Umanitate şi hamartiologie în 1-2 Petru 218](#_Toc350842943)

[Umanitatea lui Isus şi hamartiologia: concluzii 220](#_Toc350842944)

[3. PNEUMATOLOGIA BIBLICĂ A NT 223](#_Toc350842945)

[Termeni specifici despre Duhul Sfânt 224](#_Toc350842946)

[Perspectivele VT asupra Duhului Sfânt 226](#_Toc350842947)

[Duhul Sfânt în Noul Testament 229](#_Toc350842948)

[Duhul Sfânt în evangheliile sinoptice 231](#_Toc350842949)

[Duhul Sfânt şi corpusul ioanin 242](#_Toc350842950)

[Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor 257](#_Toc350842951)

[Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel 271](#_Toc350842952)

[Duhul Sfânt în Epistola către evrei 326](#_Toc350842953)

[Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov 330](#_Toc350842954)

[Concluzii despre pneumatologia biblică a NT 332](#_Toc350842955)

[4. ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE BIBLICĂ A NT 337](#_Toc350842956)

[Antropologia autorilor sinoptici 342](#_Toc350842957)

[Antropologia evangheliei după Matei 347](#_Toc350842958)

[Antropologia evangheliei după Marcu 358](#_Toc350842959)

[Antropologia evanghelistului Luca în Luca-Fapte 364](#_Toc350842960)

[Antropologia ioanină 368](#_Toc350842961)

[Antropologia evangheliei după Ioan 368](#_Toc350842962)

[Antropologia scrisorilor ioanine 376](#_Toc350842963)

[Antropologia Apocalipsei lui Ioan 382](#_Toc350842964)

[Antropologia biblică a epistolelor NT 388](#_Toc350842965)

[Antropologia epistolelor pauline 388](#_Toc350842966)

[Antropologia epistolelor generale 411](#_Toc350842967)

[Concluzii la antropologia biblică a NT 425](#_Toc350842968)

[CONCLUZII 428](#_Toc350842969)

[Anexa 1. TITLUL *FIUL LUI DUMNEZEU* ÎN NT 430](#_Toc350842970)

[Anexa 2. TITLUL *FIUL OMULUI* ÎN NT 437](#_Toc350842985)

[BIBLIOGRAFIE SELECTATĂ 444](#_Toc350842993)

ABREVIERI

*AJA The American Journal of Archaeology*

*AnBib Analecta Biblica*

*AJPh* *The American Journal of Philology*

*ATJ Asbury Theological Journal*

*ATR Anglican Theological Review*

*Bib Biblica*

*BBR Bulletin for Biblical Research*

*BTB The Biblical Theology Bulletin*

*BZ Biblische Zeitschrift*

*CBQ The Catholic Biblical Quarterly*

*CCFT The Cambridge Companion to Feminist Theology*

*CPh Classical Philology*

*CR Classical Review*

*CThM Currents in Theology and Mission*

*DA Dialectical Anthropology*

*DNTT Dictionary of New Testament Theology*

*DLNTD Dictionary of the Late New Testament and Its Later*

*Development*

*ExpTim The Expository Times*

*ExAud Ex Auditu: An International Journal for the*

*Theological Interpretation of Scripture*

*HSCPh The Harvard Studies in Classical Philology*

*HJ Heythrop Journal*

*HTR The Harvard Theological Review*

*Int Interpretation*

*IDB The Interpreter’s Dictionary of the Bible*

*IJST International Journal of Systematic Theology*

*JAAR Journal of the American Academy of Religion*

*JBL The Journal of Biblical Literature*

*JEChS The Journal of Early Christian Studies*

*JETS Journal of the Evangelical Theological Society*

*JFSR Journal of Feminist Studies in Religion*

*JSNT The Journal for the Study of the New Testament*

*JSS The Journal of Semitic Studies*

*JR The Journal of Religion*

*JTS The Journal of Theological Studies*

*LCL* *The Loeb Classical Library Series*

LXX *Septuaginta*

*MT Modern Theology*

*Neot Neotestamentica*

*NIDNTT The New International Dictionary of New*

*Testament Theology*

*NJBC The New Jerome Bible Dictionary*

*NovT Novum Testamentum*

*NTS New Testament Studies*

*PRS Perspectives of Religious Studies*

*RHPR Revue de l’Histoire et de Philosophie Religieuses*

*RHR Revue de l’Histoire des Religions*

*RQ Restoration Quarterly*

*RSR Recherches de Science Religieuse*

*SBL The Society for Biblical Literature*

*SBLDS The Society for Biblical Literature Dissertation*

*Series*

*SBT Studies in Biblical Theology*

*SJT The Scottish Journal of Theology*

*StVTQ St. Vladimir's Theological Quarterly*

*TDNT The Theological Dictionary of the NT*

*TJ Trinity Journal*

*EDNT The Exegetical Dictionary of NT*

*TLZ Theologische Literaturzeitung*

*ThTd Theology Today*

*TynB Tyndale Bulletin*

*TS Theological Studies*

*TWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*

*TZ Theologische Zeitschrift*

*VigChr. Vigilae Christianae*

*WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen*

*Testament*

*ZNW Zeitschrift für die neuetestamentlische*

*Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*

## Foreword

Prezentul volum a apărut în urma nevoii de a preda cursul de Teologie Biblică a Noului Testament la Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din Bucureşti şi la Facultatea de Teologie Pastorală, Institutul Teologic Baptist, Bucureşti, începând cu anul 2000. El reprezintă o primă parte din tratatul mai cuprinzător care va include elemente introductive privitoare la istoria disciplinei, elemente de hristologie, pneumatologie, antropologie, nomologie, eschatologie. Studiul de faţă a fost scris pornind de la constatarea că în limba română există numeroase tratate de teologie sistematică sau dogmatică, dar extrem de puţine (dacă există vreunul) de teologie biblică, ca atare. Ori, această disciplină are un mare potenţial de a instrui teologic, de a oferi satisfacţii intelectuale şi spirituale deosebite prin urmărirea de aproape, exegetică, a adevărurilor revelate narativ şi discursiv, ori poetic şi profetic în Noul Testament. De aceea, m-aş bucura foarte mult dacă el poate suplini informaţii generale, utile studenţilor şi pastorilor, şi cititorilor interesaţi, şi mai ales dacă va putea încuraja cititorul în pasiunea sa de a înţelege şi aplica mesajul dătător de viaţă al Noului Testament.

Dr. Octavian Baban

Facultatea de teologie pastorală,

Institutul Teologic Baptist din Bucureşti

Martie, 2013

.

# Paul and the Spirit: Metaphors and Essential Paradigms

Teologia despre Duhul Sfânt a Noului Testament este la fel de revoluţionară ca teologia despre Isus, ca Fiu al omului şi ca Fiu al lui Dumnezeu, ori ca Fiu divin întrupat; ambele teme sunt cruciale pentru înţelegerea lui Dumnezeu ca Sfântă Treime.

Problemele legate de înţelegerea fiinţei şi lucrării Duhului Sfânt au un istoric îndelungat, fiind identificate şi dezvoltate de timpuriu de învăţătorii Bisericii primare şi, în mod deosebit, de Părinţii Bisericii din secolele III-IV[[1]](#footnote-1). Cu toate că Duhul Sfânt apare menţionat în multe pasaje din Vechiul Testament, temelia revelaţiei şi teologiei creştine se află în Noul Testament, ca dezvoltare a teologiei Vechiului Testament şi ca reflectare a învăţăturii lui Isus şi a apostolilor.

Teologia despre Duhul Sfânt ridică probleme generale de teologia fiinţei, despre fiinţa divină, precum şi despre om, cel creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, în care creatorul a suflat duh de viaţă. Relaţia aceasta esenţială pentru originea şi natura vieţii omeneşti primeşte noi conotaţii în Noul Testament, unde apar menţiuni despre o renaştere spirituală, despre o relegare de Dumnezeu prin Hristos, şi despre o restaurare a fiinţei umane în familia lui Dumnezeu, şi despre învierea sa, toate prin Duhul lui Dumnezeu, la nivelul unei noi relaţii cu Creatorul[[2]](#footnote-2).

## General concepts

Din punct de vedere al terminologiei, în Biblie există doi termeni principali referitori la Duhul sfânt, unul ebraic (*ruah*) şi unul grecesc (*pneuma*).

În ebraică „duh” se traduce prin *ruah*, un substantiv de genul feminin, aflat în contrast cu *basar,* „carne” (sau „trup”; cf. şi jocul de cuvinte, *adamah*, „ţărână”, şi Adam, numele primului om), şi într-un anume paralelism cu *nefeş*, „suflet” (sau „gât”, „suflare”, „fiinţă”). *Ruah* poate însemna, de asemenea, şi vânt ori suflare, în general[[3]](#footnote-3).

Genul feminin al substantivului *ruah* i-a încurajat pe unii teologi să dezvolte o teologie a nuanţelor de personalitate existente în Sfânta Treime, potrivit căreia Duhul Sfânt ar reprezenta o persoană de tip feminin[[4]](#footnote-4). În ce priveşte genurile şi metaforele, ar trebui observat însă că Biblia conţine un număr mare de imagini pentru descrierea lui Dumnezeu (tată, soţ, leu, vultur, cloşcă, porumbel – pentru Duhul Sfânt etc.), iar genul termenilor folosiţi nu este în mod particular relevant pentru referent[[5]](#footnote-5).

În limba greacă, termenul pentru „duh” este *to pneuma,* un substantiv de gen neutru care are, şi el, semnificaţii multiple: „vânt”, „aer”, sau „suflare”[[6]](#footnote-6). În ce priveşte traducerea Septuaginta, aceasta a tradus cuvântul ebraic *ruah* prin *pneuma*, punându-le într-o relaţie de echivalenţă teologică. În relaţie cu conceptul de „duh”, evreii aveau o reprezentare dihotomică privind fiinţa umană, şi o vedeau fiind formată din două părţi, una materială şi una spirituală (*basar*, carne, şi *ruah*, duh). Gândirea greacă includea forme variate de dichotomism, ori chiar de trichotomism (omul format din trei părţi), prin folosirea unor termeni cum sunt „suflet” (*psuche* – sediu al sentimentelor şi gândirii), „trup” (*sarx*) şi „duh” (*pneuma*, sediu al existenţei spirituale; sau formă de existenţă ideală, cerească, în filosofia lui Platon[[7]](#footnote-7)).

Vocabularul Noului Testament referitor la Duhul Sfânt (*to pneuma to hagion*, echivalent ebraic: *ruah haqqodesh*) mai include şi alţi termeni semnificativi, asociaţi, cum ar fi „ungerea” (*to chrisma*; folosită în construcţii cum ar fi „ungerea din partea celui Sfânt”; „ungerea primită de la el”), „apa” (*to hudor*), „adevărul” (*he aletheia*), care sunt adesea folosiţi în descrierea lucrării Duhului.

## OT Perspectives

În Vechiul Testament Duhul Sfânt este asociat cu prezenţa lui Dumnezeu, cu suflarea de viaţă pe care o dă Dumnezeu, cu însuşirile sale referitoare la putere, creativitate, inteligenţă, profeţie, pe care le poate împărţi şi oamenilor etc. Este, de asemenea, asociat cu ideea de înnoire sau reînnoire, de re-creare a lucrurilor, cu ideea venirii lumii noi, fără păcat, a vremurilor mesianice, de restaurare a creaţiei.

Duhul Sfânt al lui Dumnezeu semnifică persoana lui Dumnezeu însuşi şi, astfel, se poate supăra, bucura, întrista (cf. Isaia 63:10; identitatea cu Dumnezeu este evidentă, este posibil să existe şi o indicaţie asupra calităţii de persoană a Duhului Sfânt; cf. Isaia 40:13). Este greu de pus în evidenţă că în perioada Vechiului Testament Duhul Sfânt era înţeles ca Persoană din cadrul Sfintei Treimi, el reprezenta mai mult prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt este prezent în viaţa omului de la creaţie. Astfel, Duhul lui Dumnezeu este suflat în nările omului şi îi dă viaţa (Geneza 2:7). Viaţa omului ajunge însă limitată la 120 de ani, când Dumnezeu ia hotărârea ca Duhul său să „nu se mai lupte cu omul” (Gen. 6:3).

Apoi, *ruah* are şi sensuri indirecte, metaforice, şi poate desemna mintea omului, judecata lui, viaţa. Conform lui Iov 27:3; 33:4, omul trăieşte cât timp are suflare sau *ruah* în el. În Iov 32:8; 33:4 viaţa, inteligenţa sunt lucrarea Duhului (în Iov 41:16, *ruah* înseamnă vânt, suflare).

Uimirea poate avea de a face şi ea cu duhul, *ruah*, şi astfel, împărăteasa din Seba rămâne literal „fără suflare” (fără „duh”) la vederea înţelepciunii lui Solomon (1 Regi 10:6). *Ruah* poate avea legătură cu personalitatea unui om: cineva poate avea un „duh răbdator” (Proverbe 17:27; Eclesiastul 7:8), poate fi cuprins de un duh de gelozie (Numeri 5:14); mintea (psihicul) sau sufletul (duhul) cuiva se pot „împietri” (cf. Daniel 5:20, duhul lui Nebucadneţar s-a împietrit, adică, aici, este vorba despre faptul că împăratul s-a îmbolnăvit psihic şi îşi închipuia că este un animal sălbatic); lui Dumnezeu îi place omul cu duhul zdrobit (adică omul smerit, Psa. 51:15) etc. Dumnezeu poate da peste oameni un duh de adormire – o stare de neatenţie (Isaia 29:10), un duh de dezorientare (Isaia 19:14), sau un duh de înţelepciune (Isaia 11:2); ori un duh nou, renăscut, o conştiinţă nouă, o dispoziţie nouă (Ezechiel 36:26-17)[[8]](#footnote-8).

În mod specific, Dumnezeu poate pune Duhul său peste profeţi, care sunt astfel echipaţi să profeţească (Daniel, Daniel 4:8-9, 5:11; Iosif, Gen. 41:38; Balaam, Num. 24:2, Azaria, 2 Cron. 15:1, cf. Zaharia 7:12 etc.), peste preoţi în slujirea lor, peste împăraţi şi lideri locali, pentru echiparea lor pentru conducere.

De asemenea, Dumnezeu pune Duhul său peste meşteri, înţelepţi, care sunt echipaţi cu înţelepciune tehnică pentru a construi Cortul Întâlnirii, uneltele lui şi piesele de îmbrăcăminte speciale destinate preoţilor (de exemplu: Beţaleel, Oholiab, în Exod 31:2-11). Daniel are Duhul lui Dumnezeu şi acesta îi dă putere să interpreteze visurile şi semnele (Daniel 4:8-9,18; 5:11-12, 14).

În mod caracteristic pentru Vechiul Testament, Duhul poate să vină peste cineva la începutul unei lucrări, ca apoi să plece, fie datorită încheierii lucrării, fie datorită păcatului (exemple: adulterul lui Samson, sau neascultarea regelui Saul). Duhul Sfânt se poate reîntoarce în viaţa cuiva, în Vechiul Testament, în urma pocăinţei şi a ascultării de Dumnezeu (cazul lui Samson, ori al lui David). În sensul acesta, se poate înţelege şi rugăciunea lui David, în psalmi: „nu lua de la mine Duhul tău cel Sfânt” (Psalmi 51:11-12).

Duhul Sfânt este Duhul care împuterniceşte pentru lucrare, dă putere, mărturie şi viziune, care insuflă profeţia (Ezechiel 2:2, Mica 3:8, Zaharia 7:12, Osea 9:7?). Duhul Sfânt şi Cuvântul lui Dumnezeu sunt în legătură cu profetul; profetul lui Dumnezeu vorbeşte cuvintele lui Dumnezeu.

În Isaia Duhul Sfânt este semnul major al lui Mesia şi al restaurării finale a creaţiei (Isaia 11:1-2). Duhul este peste Mesia, Robul Domnului (Isa. 42:1-4, pasajul este citat şi în Matei 12:8; cf. şi Isa. 61:1, citat în Luca 4:18-21).

Se poate observa că Duhul sfânt în Vechiul Testament desfăşoară atât o lucrare individuală, în viaţa unui om, cât şi una colectivă, la nivel de popor sau de omenire. De exemplu, în Geneza 6:3 este vorba de lucrarea colectivă a Duhului. În Ezechiel 37 Duhul lui Dumnezeu naşte un popor (învierea din „valea oaselor”), este o lucrare colectivă. În Ioel 2:28 Duhul Sfânt va fi turnat peste orice făptură, din nou o lucrare peste întreaga comunitate (şi este semn al vremii sfârşitului, cf. şi Isaia 44:3).

Simbolistica Duhului Sfânt include o colecţie destul de bogată şi binecunoscută de imagini clasice, cum sunt metaforele apei (apa vieţii), zborul păsării sau pasărea (cf. Gen. 1.2), vântul, focul şi lumina sa, precum şi uleiul consacrării pentru slujire (sfinţire).

În perioada intertestamentară Duhul Sfânt păstrează aceste conotaţii la care se adaugă altele, noi, legate de profeţie, de înţelepciune, de lucrarea de curăţire, de purificare, de prezenţa sa specială în adunarea celor sfinţi, şi de lupta dintre adevăr şi nelegiuire, aşa cum se găseşte reflectat şi în scrierile de la Qumran[[9]](#footnote-9).

## Duhul Sfânt în Noul Testament

În Noul Testament doctrina despre Duhul Sfânt lasă să se observe atât perspectivele Vechiului Testament, cât şi elementele de tranziţie legate, în general, de mesianitatea şi divinitatea lui Isus, şi de viaţa nouă a celui credincios.

Perspectivele Vechiului Testament sunt notabile mai ales în evangheliile sinoptice, deoarece ele sunt preocupate de sublinierea felului în care Duhului Sfânt s-a manifestat în mod semnificativ în viaţa lui Isus şi l-a confirmat ca Mesia. Ori, profeţiile Vechiului Testament despre vremurile mesianice fac adesea apel la imaginea Duhului Sfânt (cf. Isaia, Ezechiel).

Dintre toţi autorii Noului Testament, apoi, se poate afirma că trei au scris mai mult şi mai complex despre Duhul Sfânt, anume Luca, Ioan şi Pavel. Fiecare are sublinierile sale aparte, dar, pe ansamblu, teologiile lor sunt compatibile şi complementare. Luca furnizează o perspectivă istorică asupra lucrărilor Duhului Sfânt în timpul lui Isus şi al apostolilor şi sesizează bine influenţa sa crescută, prezenţa sa puternică în viaţa Bisericii; Ioan prezintă mai în detaliu învăţătura lui Isus însuşi asupra Duhului Sfânt – cu precădere despre lucrările Duhului şi identitatea Duhului Sfânt; iar Pavel se ocupă, în special, de lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, de schimbările aduse de el în gândire şi viaţă, de puterea adusă în vederea trăirii unei vieţi noi.

Lucrarea Duhului Sfânt este esenţială în creştinism: Biserica nu ar putea exista fără Duhul Sfânt, iar creştinul nu ar fi reînnoit în viaţa sa spirituală, fără Duhul Sfânt. De asemenea, nu se poate vorbi de o existenţă propriu-zisă, distinctă, a Bisericii înainte de coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime (sărbătoarea primelor roade, sau, în tradiţia românească, Rusaliile, cf. Fapte 2). Desigur, odată recunoscută prezenţa Duhului şi importanţa lucrării sale, teologia biblică a Noului Testament trebuie să observe şi formulările prin care autorii Noului Testament clarifică natura Duhului Sfânt şi a relaţiilor din interiorul Sfintei Treimi[[10]](#footnote-10).

## Paul and the Spirit

Paul’s theology of the Spirit is found mainly in the epistles written during his second and third missionary journeys, that is in Galatians, Romans, and 1-2 Corinthians.

It is quite remarcable that the person and the activity of the Holy Spirit needed to be explained in greater detail to a specific group of believers, that is to those Christians who have recently converted from paganism and lived in Greek and Roman speaking communities such as those in Corinth or Rome. They needed more teaching on this subject, as well as those Christians in the aria of Galatia, present-day Turkey, where Judaism had a great influence and where judaising teachers tried to convict believers that obedience to the Jewish Law – and laws, was still the main way of getting more mature and acceptable to God[[11]](#footnote-11).

În general, se poate spune că teologia lui Pavel despre Duhul Sfânt se dezvoltă în trei direcţii principale, de la simplu la complex, de la experimentarea exterioară a mântuirii, la trăirea efectelor ei interioare: a) Pavel explică opoziţia dintre Lege şi viaţa prin credinţă şi prin Duhul Sfânt; b) el explică opoziţia dintre natura omenească şi călăuzirea Duhului Sfânt; c) el explică lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios, dinamica relaţiei de filiaţie – adopţiune dintre Dumnezeu şi om (mărturia Duhului, darurile Duhului, puterea Duhului în viaţa de credinţă; rodul Duhului; relaţia trup omenesc – Duhul Sfânt; accesul la gândurile şi planul lui Dumnezeu, prin Duhul etc.).

În analiza pneumatologiei pauline este nevoie, într-o primă instanţă, de un survol restrâns al principalelor caracteristici ale limbajului paulin (el face uz de simbolurile prezenţei lui Dumnezeu în Vechiul Testament, dar are şi numeroase formulări specifice)[[12]](#footnote-12).

### Paul’s metaphors about the Spirit

In a manner reminiscent of John’s gospel, Paul is using a quite rich imagery in describing the personhood and the ministry of the Spirit, with many notable metaphors, pairs of antithetical terms and various paradoxical concepts.

To the general and well known Greek term of *pneuma* (neuter), used with the definite article or without, Paul adds several other forms and qualifiers, such as holy, *pneumatikos, -e, on*, in a holy manner, *pneumatikos*, or various other concepts such as *dunamis* – power, wonder, *terata* - miracles, *charismata* – gifts, *sarx* – flesh, various prepositions – *en, dia, kata*, etc.)[[13]](#footnote-13).

Apart from these special approaches to the concept, Paul is using furter special language for the person and the ministry of the Holy Spirit, specific metaphors such as the first-payment, the first fruits, the seal, the ointment (an imagery that occurs also in John’s epistles).

#### The first-payment metaphor

This metaphor occurs in several passages, in 2 Corinthians 1:21-22, 5:5, Ephesians 1:13-14. As such, the first payment (*arrabon*, gk.) is an economical term, indicating a first rate from a larger payment. Paul uses this term in order to describe the role of the Spirit in the economy of salvation: the Spirit represent the agent of an integral redemption, yet his receiving and indwelling in the believer represent the first stage of humankind salvation, the second being the actual resurrection and the renewall of the whole creation (a new Earth and new Heavens). In a way, arrabon includes intrinsically a reference to the already / not yet tension. In fact, the final payment of salvation, or the final stage, represent as well a result of the work of the Holy Spirit (resurrection in a bodily form, in a spiritual glorious body, etc.)[[14]](#footnote-14). The Spirit provides and causes not only the spiritual rebirth of the believer, yet also gives acces to the future blessings and inheritance[[15]](#footnote-15).

#### The First-fruits metaphor

Through this metaphor, Paul continues the OT prophetic tradition of agricultural imagery, a tradition continued by rabbis and by Jesus, too. Among the best known word pictures one can mention the garden, the land field with crops, the vine, the vine and the branches, the fig-tree, the foxes in the fields, trees on hills, the seeds – mustard seed, the wheat and tares, the weeds, the tree and its fruits, etc. (cf. Isaiah 5, John 15, etc.). The agricultural type of metaphor was used to describe various things in the Bible, such as personal redemption, raising up to God’s expectations – or not, unity with Christ, and the effects of the divine presence of the Holy Spirit in the believer.

Thus, in Romans 8:22-23 one finds the formula *aparche tou pneumatos,* the first-fruits of the Spirit. In this text, Paul actually means that the Spirit himself represents the first-fruit (sing.) of the believers’ redemption, and is not alluding to the fruits or results or effects of the Spirit in the believer’s life.

Christ himself is called “first-fruit of redemption”, cf. 1Cor. 15:20, 23, with the same term, aparche; Stefanas is called the “first-fruit of Achaias”, that is the first convert, 1Cor. 16:15; Paul refers to the Thesalonian believers as the “first-fruit”, as well, in 2Tes. 2:13[[16]](#footnote-16).

Paul writes also about the fruits or the result of the Spirit in relation to the character of the believer, in Galatians 5:22-24, with a Greek different term, i.e. *karpos*.

#### The Seal Metaphor

The seal imagery (*sphragis*, gk.) occurs in many of Paul’s letters. This term reflects the social and economical world of antiquity, with reference to authority and property, in royal or state circles, business or military circles or simple, home-bound or family-bound communities and activities (small businesses). Seals were used to indicate identity and property or ownership and they were used in relation to slaves and various other property, live or simply material[[17]](#footnote-17). In the writings of Paul, the Spirit is presented as an invisible, unseen seal attesting the new life of the believer.

The most well-known references are in Ephesians 1:13, 4:30, and then in 2 Corinthians 1:21,22. It is worth noting that the last reference brings together three different pauline metaphors, that is, the anointing, the sealing and the first-fruits of the Spirit.

Termenul „pecete” apare şi în alte locuri în scrierile lui Pavel, în alte formulări. În 2 Timotei 2:19, de exemplu, unde pecetea celor credincioşi este un crez, o declaraţie: „Domnul cunoaşte pe cei ce sunt ai lui”. În 1 Corinthians 9:2, credincioşii din Corint sunt pentru Pavel pecetea apostoliei sale în Domnul. În Romans 4:11, circumcizia este pecetea dreptăţii cu care a fost însemnat Avraam.

Tema pecetluirii nu îi este caracteristică lui Pavel, deşi el o foloseşte în mod memorabil, ci apare şi în scrierile lui Ioan, de exemplu, în Apocalipsa 5:1, 7:4-8, 20:3.

Rolul Duhului Sfânt este acela de agent eschatologic care îi aduce la viaţă pe cei care cred, le dă o nouă identitate şi îi păstrează în har (îi păzeşte, chiar îi menţine în credinţă) până la obţinerea mântuirii depline.

#### Metafora ungerii

Întâlnită şi în corpusul ioanin, această metaforă apare şi la Pavel: 2 Corinthians 1:21,22, verset amintit mai sus, uneşte trei metafore, a ungerii, a pecetluirii şi a arvunei: „El ne-a uns, ne-a pecetluit şi ne-a dat arvuna Duhului”. Un astfel de text leagă imaginile Duhului Sfânt din corpusul paulin de imagistica regală, profetică şi economică a Vechiului Testament (ungere, pecetluire, arvună; în Vechiul Testament, untdelemnul destinat ungerii era un parfum de calitate, sacru, preparat conform unei reţete speciale, cf. Ex. 30:11-38[[18]](#footnote-18)). Chiar dacă nu reprezintă una din imaginile folosite intens de Pavel, ungerea rămâne unul din simbolurile de bază ale Duhului şi în epistolele pauline, extrem de sugestiv în prezentarea chemării creştinilor la slujire şi misiune. Ungerea Duhului, conform acestei metafore, trebuie să fie o experienţă plăcută, continuă, care aduce în viaţa creştinului siguranţa chemării şi parfumul prezenţei lui Dumnezeu (de altfel, Pavel chiar scrie despre această metaforă, asemănându-i pe creştini cu un parfum divin, în 2Cor. 2:14-17).

### Pauline Spirit Parallels

Pavel foloseşte un număr de paralelisme şi antiteze devenite faimoase, unele fiind întâlnite şi în scrierile lui Ioan: Duh şi apă, Duh şi carne, Duh şi Lege (cf. şi paralelismul Duh şi Viaţă). Epistolele către Romans şi Galatians sunt epistolele în care aceste antiteze apar cel mai des. În afară de aceasta, caracteristic stilului lui Pavel este şi faptul că argumentele sale conţin o mulţime de paradoxuri (expresii formal contradictorii, dar necontradictorii în esenţă: de exemplu, deşi Legea pare să fie rea, totuşi ea este bună şi spirituală; mai departe, deşi ea este bună, în mod foarte clar, ea totuşi are un efect negativ asupra credinciosului, deoarece îi trezeşte dorinţa de păcătui, de a încălca Legea, prin interdicţiile pe care le impune, interdicţii care stârnesc păcatul omenesc, cf. Romans 7-8).

#### Spirit-Water

Dacă în Ioan 7, de exemplu, apărea comparaţia implicită între Duhul Sfânt şi izvoarele de apă vie, în scrierile lui Pavel apare des asocierea dintre Duh şi apă (*pneuma - hudor*), prin conotaţiile specifice ale botezului cu apă (*baptizo*, gk., a scufunda), la care se adaugă uneori cele legate de spălări şi curăţiri rituale, precum şi imaginile legate de potolirea setei.

Astfel, în 1 Corinthians 10:2-4, se face o conexiune între botezul pentru Moise al lui Israel[[19]](#footnote-19) (când evreii au fost acoperiţi de nor, în pustie, şi când au trecut prin Marea Roşie, urmându-l pe Moise), şi Duhul Sfânt. Comparaţia subliniază unitatea poporului în contextul experienţelor din Exod, precum şi caracterul profetic al acestor experienţe: astfel, toţi evreii care au trecut prin aceste experienţe, au mâncat cu toţii aceeaşi „mâncare duhovnicească” (*pneumatikon broma*), au băut cu toţii „aceeaşi băutură duhovnicească” (*pneumatikon poma*) din aceeaşi „piatra duhovnicească care avea să vină după ei, iar piatra era Hristos” (*ek pneumatikes petras)*. Astfel, botezul cu apă, prin simbolurile sale profetice (scufundarea sau trecerea prin Marea Roşie) este asociat cu experienţa comună a Duhului Sfânt în Biserică.

Exprimarea clară a acestui adevăr apare în 1 Corinthians 12:13, unde Pavel afirmă că toţi creştinii, din orice popor sau rasă, sau stare socială, au fost botezaţi într-un singur Duh (posibil, de un singur Duh; dativul cu prepoziţia *en* poate avea şi acest înţeles), şi au băut dintr-un singur Duh. Cu alte cuvinte, se indică faptul că toţi au fost botezaţi (scufundaţi) într-un singur Duh, de un singur Duh, scopul acestui botez fiind ca să dea viaţă şi, în acelaşi timp, unitate Bisericii, în Isus Hristos (Pavel mai scrie că am fost botezaţi în Hristos, Gal. 3:27, sau în moartea şi învierea lui Hristos, Rom. 6:3-4, Col. 2:12).

Forma de aorist pasiv (*ebaptisthemen*), „am fost botezaţi”) ar putea indica faptul că este vorba de o singură experienţă, în cazul unui asemenea botez al Duhului Sfânt. Pavel nu scrie nicăieri în epistolele sale despre vreun botez repetabil cu Duhul Sfânt. În Ephesians 5:18 ar apărea, totuşi, ideea unei anumite recurenţe, anume o repetare a umplerii cu Duhului Sfânt, deoarece se spune „nu vă îmbătaţi cu vin, aceasta este destrăbălare, ci fiţi umpluţi cu Duhul” (umplerea este repetabilă, nu botezul).

#### Spirit-Flesh

Antiteza Duh – carne este una din cele mai importante în scrierile lui Pavel şi este exprimată prin mai multe expresiile tehnice care includ: *kata sarka*, *kata pneuma* (potrivit cărnii, trupului, respectiv, potrivit duhului), *en sarki, en pneumati* (sau forma scurtă, *sarki – pneumati*; în trup, în duh, ori prin trup, prin duh) etc.

Semnificaţia contrastului depinde adesea de semnificaţia termenului „carne” (gk. *sarx*), care poate însemna şi fire (fire pământească slabă, natură păcătoasă), şi dorinţe naturale instinctive, ori un mod eliptic de referire la Legea Vechiului Testament, în ideea menţionării de porunci care se referă la trup, adică la regulile Legii.

Mai întâi, paralelismul Duh – carne apare în Romans 7-8, unde este vorba despre dilema de a admite cu mintea că Legea lui Dumnezeu este bună, dar că există şi neputinţa, datorită legii păcatului din trup, de a face într-adevăr binele[[20]](#footnote-20); conform Romans 8:1-2, soluţia la această dilemă vine din eliberarea adusă de „legea duhului de viaţă în Hristos”. Tema este apoi dezvoltată pe mai multe paliere în Romans 8:5-10. Astfel, cei ce trăiesc după trup (fire) sunt în contrast cu cei ce trăiesc după Duhul (*hoi kata sarka ontes* – *hoi kata pneuma ontes*), cei care se gândesc la lucrurile duhului cu cei care se gândesc la lucrurile trupului (firii; *fronousin ta tes sarkos* – *fronousin ta tes pneumatos*); cugetarea trupului, sau a firii (*fronema tes sarkos*) duce la moarte si este vrăjmaşă lui Dumnezeu, dar cugetarea centrată pe Duh (*fronema tes pneumatos*) duce la viaţă şi pace; în final, se ajunge opoziţia dintre cei care trăiesc (sunt) în trup (fire) (*en sarki ontes*) şi cei care trăiesc (sunt) în duhul (*en pneumati ontes*), prepoziţia *en* (în) având semnificaţia de trăire complet imersată în mediul respectiv, adică în instincte şi tendinţe păcătoase sau în instincte şi tendinţe spirituale.

Opoziţia dintre Duh şi carne apare şi la nivelul opoziţiei dintre credinţă şi Lege, sau dintre creştini şi iudei, pe baza alegoriei construite pe comparaţia dintre Isaac şi Işmael, şi dintre Sarah şi Agar, din Geneza: „aşa cum cel născut natural (*kata sarka*) l-a prigonit pe cel născut datorită duhului (*kata pneuma*), la fel se întâmplă şi acum” (Gal. 4:29).

Opoziţia dintre Duh şi carne, la nivel de trăire personală în păcat sau în curăţie, apare în Galatians 5, în formulări foarte sugestive: „carnea pofteşte împotriva Duhului (*kata tes pneumatos*), iar Duhul împotriva cărnii (*kata tes sarkos*), ele sunt opuse una alteia, aşa încât nu puteţi face ce voiţi” (Gal. 5:17-18)[[21]](#footnote-21). Aici Duhul (pneuma) scris cu literă mare, aduce interpretarea că autorul se referă la Duhul lui Dumnezeu. Deşi aceasta este pentru mulţi comentatori prima opţiune, ar putea fi vorba însă şi despre duhul omului, aşa cum a fost acesta înnoit prin Duhul Sfânt. Contrastul dintre cele două stiluri de viaţă apare şi la nivelul roadelor, al efectelor vieţii (rodul Duhului, *karpos tou pneumatos*, Gal. 5:22-24 este opus faptelor cărnii, *ta erga tes sarkos*, 5:19-21).

#### Spirit-Law

Paralelismul dintre Duh şi Lege, amintit şi în paragraful dinainte sub forma antitezei *pneuma* – *sarx*, apare şi în forme mai explicite, prin perechile de termeni: *pneuma – nomos* (gk. *nomos*, lege), *pneuma - gramma* (gk. *gramma*, literă, slovă, prescripţie).

Seria referinţelor începe în Romans 2:29, unde Pavel compară circumcizia în trup (carne) cu cea a inimii, cei credincioşi fiind circumcişi „în duh, nu în literă” (traduceri alternative: „în Duhul, nu în literă”, sau „prin Duhul, nu prin [ascultarea de] literă”; gk. *en pneumati ou grammati*).

În Romans 7:6 Pavel afirmă că, acum, eliberaţi fiind de Lege, creştinii slujesc în „noutatea Duhului” (*en kainoteti pneumatos*), nu în „vechimea literei” (*palaioteti grammatos*) sau, alternativ, „într-un Duh nou”, nu „în litera cea veche” (gk. *douleuein hemas en kainoteti pneumatos kai ou palaioteti grammatos*).

După ce, în Romans 7, Pavel a discutat despre neputinţa legii de a salva pe cel păcătos (cf. Rom. 8:3), Romans 8:1-2 vine să precizeze că nu mai este nici o condamnare pentru cel credincios deoarece „legea Duhului vieţii în Hristos Isus te-a eliberat de legea păcatului şi a morţii” (gk. *ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleuterosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*).

În legământul lui Hristos, Duhul ne scoate de sub jurisdicţia Legii şi ne dă salvarea, în timp ce tot el este Duhul care a inspirat Legea, dar nu ca pe o soluţie pentru mântuire, ci ca pe un îndrumător spre Hristos.

Conform Romans 8:3-4, cerinţa dreaptă a legii (*to dikaioma tou nomou*) este împlinită în creştin, deoarece el trăieşte nu conform trupului (adică, nu conform firii sau conform legii), ci conform Duhului (*kata pneuma*). Cu alte cuvinte, singurul mod de a satisface Legea, este prin Duhul care aboleşte Legea.

Galatians 5:18 exprimă acest paradox într-un mod memorabil: „dacă sunteţi conduşi de Duhul, nu sunteţi sub Lege” (*ei de pneumati agesthe, ouk este hupo nomon*).

Galatians 5:4-5 afirmă, de asemenea, acest lucru, în termeni mai largi însă: cei ce vor să fie drepţi prin lege (*hoitines en nomo dikaiousthe*), s-a despărţit de Hristos, dar creştinii sunt au nădejde prin Duhul, prin credinţă.

Caracterul delicat al relaţiei dintre Duh şi Lege ar putea fi însă demonstrat de un alt citat din Galatians, anume Galatians 4:21, care sună astfel: „Spuneţi-mi voi, care vreţi să fiţi sub lege (*hupo nomon*), nu ascultaţi (sau: nu auziţi) voi [deja] Legea (*ton nomon ouk akouete*)?” Sensul ar putea fi unul afirmativ, descriptiv „voi, cei ce staţi acum şi auziţi ce zice Legea...”, dar poate fi şi un sens de confirmare şi redescoperire paradoxală: „voi, cei care vreţi să fiţi sub lege, nu [vedeţi că voi] ascultaţi deja legea?” În acest caz, sensul atenţionării lui Pavel este că, aceia care vor să fie sub jurisdicţia legii, ar trebui să înţeleagă faptul că tocmai legea prevede abolirea legii şi prioritatea credinţei, a promisiunii divine, a Duhului, deoarece exemplele cu Isaac şi Işmael, Sarah şi Agar, tocmai aceasta demonstrează, în cap. 4, anume faptul că sclava Agar a fugit în Sinai, deci Sinaiul şi Legea de pe Sinai reprezintă robia, pe când noi, creştinii suntem fii ai credinţei, ai promisiunii, ai Duhului, aşa cum a fost Isaac, fiul Sarei. Avraam, într-adevăr a primit promisiunile divine înainte de a primi semnul circumciziei, şi credinţa şi ascultarea i-au fost socotite ca dreptate, înainte să fie circumcis, adică să primească semnul legii ce urma să vină. Oricum, în general, patriarhii au primit făgăduinţele divine înainte de venirea Legii de pe Sinai, prin Moise, dată de Domnul şi de îngeri.

În afară de exemple ca acestea de până acum, există şi construcţii mai poetice legate de acest paralelism Duh – lege, de exemplu în 2 Corinthians 3:5-6, unde creştinii din Corint sunt asemănaţi cu o epistolă scrisă de apostoli „nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci în inimi de carne”. Referinţa la Lege este indirectă şi se pare că Pavel are în vedere Ieremia 31:31-33.

#### Pauline Spirit Paradoxes

Deşi Pavel şi-a obişnuit cititorii cu antiteza Duh – Lege, ieşirea din neputinţa de a împlini Legea se face printr-un paradox, anume prin „Legea Duhului vieţii în Hristos Isus [care] m-a eliberat de legea păcatului şi a morţii” (Romans 8:2). Construcţia paradoxală poate însemna „puterea Duhului” sau „conducerea Duhului”, dar poate indica şi ideea unei unei rânduieli care depăşeşte rânduiala Legii, a legământului celui nou şi a puterii divine care stă în spatele lui.

Tot în Romans 8 mai apare un paradox care implică Duhul, anume, paradoxul posibilităţii vieţii prin Duhul Sfânt, în prezent, în timp ce prin trupul păcătos omul este condamnat de Lege şi destinat pedepsei şi morţii (cf. Romans 8:4, 10-11). Cheia acestei supravieţuiri paradoxale prin Duhul este întruparea şi jertfa lui Isus, care au făcut posibilă simultaneitatea transformării interioare, prin primirea Duhului Sfânt şi a vieţii noi, şi a existenţei fizice într-un trup păcătos, încă neînnoit, dar gata de venirea învierii, a schimbării sale depline. Astfel, s-a evitat efectul distructiv al Legii, care îl condamna şi îl executa pe omul păcătos înainte să îl poată salva.

### A Survey of Paul’s Epistles

#### Epistola către Romans

Pavel tratează subiectul Duhului Sfânt şi a lucrării sale în cinci epistole majore (Romans, 1-2 Corinthians, Galatians, Ephesians). De fapt, Romans vine imediat după 1 Corinthians, în ce priveşte materialul referitor la Duhul Sfânt. Formal şi conceptual, Pavel este foarte atent la felul în care argumentează despre caracteristicile lucrării Duhului Sfânt în cei credincioşi (Pavel este foarte logic şi în alte subiecte, cum ar fi Legea, credinţa, învierea, viaţa practică, etc.). Pe ansamblu, originea explorării lucrării Duhului Sfânt în Romans, pare să fie încercarea de a lămuri pe iudeii din Roma cu privire la natura libertăţii şi puterii de sfinţenie în viaţa creştină[[22]](#footnote-22).

De la început, în Romans se pot distinge trei secţiuni majore despre Duhul Sfânt: Romans 1-2 şi 5 (relaţia dintre Duhul Sfânt şi evanghelie), 7-8 (relaţia dintre Duhul Sfânt şi înnoirea interioară a creştinului), şi 14-15 (relaţia dintre Duhul Sfânt şi ascultarea practică de voinţa lui Dumnezeu). În afara acestor texte există doar puţine referinţe despre Duhul lui Dumnezeu.

##### Romans 1-2 şi 5

Prima menţiune a Duhului Sfânt apare în Romans 1:4 şi se referă la confirmarea lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, prin învierea lui din morţi, o confirmare dată conform Duhului sfinţeniei (*kata pneuma hagiosunes*). Expresia folosită de Pavel, unică în scrisorile sale, se poate referi fie la Duhul sfinţeniei lui Isus, adică la persoana sfântă a lui Isus însuşi, fie la Duhul Sfânt, a treia persoană din Sfânta Treime, care este numit Duhul sfinţeniei[[23]](#footnote-23). În primul caz, pasajul descrie divinitatea lui Isus, argumentul din vv. 3-4 fiind bazat pe o paralelă între umanitatea lui Isus (de descendenţă davidică, evreiască, regală) şi divinitatea sa (de descendenţă divină, spirituală, dovedită la înviere), între perspectiva trupului, *sarx*, şi cea a duhului, *pneuma*.

Conform celei de a doua interpretări, pasajul îl are în vedere pe Duhul Sfânt care dă mărturie despre Isus prin înviere, deoarece Dumnezeu îl învie prin puterea Duhului, şi anume într-un trup spiritual (o concepţie apostolică prezentă şi în 2Pet.2:18). În ambele cazuri, concepţia de ansamblu a pasajului este una mesianică, prin care Duhul Sfânt confirmă, direct sau prin asociere, lucrarea specială şi identitatea divină a lui Isus, prin înviere. Spre deosebire de perspectiva generală a evangheliilor, care pune accent pe naşterea lui Isus, prin concepterea prin puterea Duhului, Pavel subliniază învierea lui Isus, prin Duhul.

După o serie de referinţe care au în vedere mai degrabă duhul omului, decât Duhul lui Dumnezeu[[24]](#footnote-24), un pasaj la limita interpretării este Romans 1:11, care exprimă laconic, chiar enigmatic, dorinţa lui Pavel de a veni la Roma şi de a le da credincioşilor de acolo vreun dar duhovnicesc (*harisma pneumatikon*). Ce ar putea fi acest dar duhovnicesc şi care este originea ş natura lui (un dar din darurile lui Pavel, sau un dar din darurile Duhului, pentru care Pavel este un mijlocitor de nădejde etc.) rămâne un subiect deschis discuţiei. Romans 1:12 indică un echilibru în atitudinea lui Pavel, deoarece el este gata nu doar să dea, dar şi să primească din partea lor o încurajare în credinţa creştină pe care o au în comun, el şi credincioşii din Roma.

Tot din textele introductive, fac parte şi referinţele din Romans 2:29 şi 5:5. Ele aduc în prim plan problematica relaţiei dintre Duh şi Lege. Astfel, adevărata tăiere împrejur este cea a inimii, „în duh”, nu în litera Legii (2:29). Pavel introduce aici, deşi într-un mod oarecum ambiguu, expresia „în duhul” (*en pneumati*), care poate însemna fie duhul omului, care primeşte o înnoire, un semn, o circumcizie spirituală, ca semn al mântuirii, sau poate însemna şi Duhul Sfânt care face circumcizia inimii, a credinţei şi gândirii omeneşti.

Romans 5:5 („nădejdea aceasta nu înşală, pentru că dragostea lui Dumnezeu a fost turnată în inimile noastre prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat”), descrie apoi credinţa creştină aşa cum o vede Pavel, în conţinutul ei confesional, eschatologic şi trinitarian[[25]](#footnote-25). De obicei, limbajul de aici este dat ca exemplu de limbaj dinamic folosit despre Duhul Sfânt[[26]](#footnote-26). Referinţa la dăruirea Duhului are conotaţii eschatologice, de asemenea, aducând aminte de sărbătoarea Cincizecimii.

##### Romans 7-8

A doua secţiune majoră din Romans, în ce priveşte teologia Duhului Sfânt, cuprinde capitolele 7-8, în care se găsesc cele mai multe învăţături despre Duhul Sfânt (în mod deosebit, capitolul 8 ar putea fi numit capitolul Duhului Sfânt în Romans, dar capitolul 7 este important, prin prefaţarea temei din Romans 8).

Romans 7:6 începe cu o afirmaţie directă şi surprinzătoare despre caracterul vechi al Legii, în contrast cu cel nou al Duhului. Conform lui Pavel, am fost dezlegaţi de Lege, prin moarte [a noastră prin cea a lui Hristos], ca să îl slujim pe Dumnezeu „în înnoirea Duhului” sau „noutatea Duhului” – ori „într-un duh nou” (*en kainoteti pneumatos*), şi nu „în vechimea literii”, sau „în litera cea veche” (*en palaioteti grammatos;* trad. alternative: „în antichitatea legii”, „în neactualitatea legii”). Duhul este contrapus literii, iar noutatea este contrapusă vechimii, neactualităţii, într-o metaforă care aproape că identifică Duhul cu viaţa, iar vechimea şi litera cu Legea văzută ca un trup mort, lipsit de viaţă (o imagine care trimite la Gen. 1-2, la creaţie; comparaţia dintre legământul nou şi cel vechi apare şi în 2 Corinthians).

Deşi Legea este bună (*kalos*, 7:16), şi este descrisă chiar ca fiind spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14), omul este trupesc (*sarkinos*) şi păcătos şi, practic, deturnează scopul bun al Legii (Legea bună nu îl poate răsplăti cu nimic pe omul păcătos, ci îl condamnă la moarte şi are, deci, efecte negative asupra lui).

La un moment dat, cel puţin lingvistic, se pare că Pavel foloseşte termenul Lege (*nomos*) ca factor teologic unificator în argumentul său din Romans 7-8. Astfel, el vorbeşte despre mai multe feluri de Legi: Legea lui Dumnezeu; legea păcatului şi a cărnii (a trupului păcătos, a firii); şi, în final, „o lege a Duhului de viaţă în Hristos Isus”. Ieşirea din dilema divizării interioare a omului între raţiunea sa (care recunoaşte şi iubeşte Legea lui Dumnezeu) şi acţiunile sale (dominate copios de robia faţă de legea păcatului din trup) se face, astfel, tot printr-o „lege”, anume „Legea Duhului vieţii în Hristos Isus” (8:1-2).[[27]](#footnote-27) Aşa cum spune 8:1, într-un verset dificil de interpretat în detaliu, „legea Duhului vieţii în Hristos Isus te-a eliberat[[28]](#footnote-28) de legea păcatului şi a morţii” (*ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleutherosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*). Într-un filon de gândire liturgică prezent şi în Evrei şi în Apocalipsa, chiar şi în 1-2 Corinthians (Templul din ceruri, creştinul ca Templu al lui Dumnezeu, Biserica văzută ca Templu etc.), în Romans 8:1-2 Pavel adoptă o descriere iudaică a lucrării Duhului, şi vorbeşte despre o Lege a Duhului. Cu alte cuvinte, în acţiunea mântuitoare a Duhului există forţa unei legi divine revelată nu lui Moise şi nu pe Sinai, ci prin Isus, pe Golgota. Seria de două genitive plus un dativ (Legea Duhului vieţii în Hristos Isus) lasă deschise mai multe posibiltăţi de înţelegere a textului: Legea Duhului este în Hristos, viaţa este în Hristos, Legea eliberatoare este a Duhului în Hristos.

În contextul acestei discuţii, Pavel aduce în prim-plan, în mod subtil, şi subiectul focalizării minţii umane pe ascultarea de Duhul Sfânt (*fronema*, gând; *froneo* – a cugeta, a fi preocupat; prin extensie, a trăi). Teologia Duhului în Romans 8 este introdusă printr-o serie de expresii şi paralelisme cum sunt: *kata sarka* şi *kata pneuma* („conform trupului” şi „conform Duhului”, folosite cu diverse verbe, cum sunt „a umbla – a trăi”, *peripateo*; „a fi”, *eimi* – *ontes*; sau „a trăi”, *zao*); sau *fronema sarkos* şi *fronema pneumatos* („gândirea trupului” şi „gândirea duhului”), ori *en sarki* şi *en pneumati* („în trup” şi, respectiv, „în Duh” – sau „în duh”, construite cu verbul „a fi” – *eimi,* la participiu plural *„*fiind” - *ontes*); *ta tes sarkos* şi *ta tes pneumatos*, „cele ale trupului” şi „cele ale duhului”. Seria construcţiilor lingvistice semnificative despre Duhul Sfânt continuă cu antiteza verbelor „a trăi” – „a muri” (*zao – apothnesko*), şi cu verbele de cooperare construite cu particula *sun* – împreună (*summartureo* – a da mărturie împreună, *sunergo* – a lucra împreună, *sunapothnesko* – a muri împreună, *sumpatheo* – a suferi împreună, *sunkleroo* – a moşteni împreună, *sundoxazo* – a fi glorificat împreună, *sustenazo* – a suspina împreună, *sunodino* – a suferi dureri mari (ca la naştere) împreună, *sunantilambano* – a ajuta împreună etc.).

Romans 8:3-4 reprezintă un text central pentru înţelegerea lucrării mântuirii prin Isus Hristos. Cele două versete arată cum a reuşit Dumnezeu, prin Isus, să asigure mântuirea omenirii, în timp ce aceasta nu era posibil prin Lege. Mai întâi se afirmă că Legea nu reuşea un lucru, anume să pedepsească păcatul în trup, şi aceasta se datora faptului că trupul o făcea slabă (se are în vedere, foarte probabil, faptul că atunci când păcatul era pedepsit în trup, trupul murea, iar omul nu mai putea fi salvat). Acest lucru este asigurat de Dumnezeu însă prin Isus, deoarece Dumnezeu l-a trimis pe Isus într-un trup asemănător păcatului, ca să rezolve problema păcatelor, pedepsind păcatul în trup (păcatele oamenilor, în trupul lui Isus). Astfel, devine posibil ca Legea să fie satisfăcută, iar cerinţa dreaptă a Legii (to dikaioma tou nomou) să fie împlinită în noi, cei care trăim conform Duhului, nu conform trupului (aici s-a făcut deja saltul la realitatea prezenţei Duhului în noi, prin credinţă în Fiul). Legea este împlinită în noi şi, în acelaşi timp, nu mai are jurisdicţie asupra celor credincioşi, deoarece ea are cerinţe pentru păcătoşi, pentru cei ce sunt călăuziţi de trup, nu pentru cei care trăiesc prin Duhul).

După această primă parte din capitolul 8, Pavel se concentrează asupra vieţii noi prin Duhul Sfânt (8:5-17). Gândirea la lucrurile Duhului (*fronema pneumatos*) este esenţială şi, la fel, trăirea în duhul (*en pneumati*), 8:5-9. Versetul 9 este pivotal pentru că aici se schimbă direcţia argumentului spre prezentarea lucrării Duhului în interiorul creştinului, care este secretul vieţii noi: „Voi însă nu sunteţi sub stăpânirea trupului [lit.: voi însă nu sunteţi în carne], ci sub stăpânirea Duhului [în Duhul], dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi; dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, nu este al lui Hristos” (8:9, cf. şi 8:11; *oikeo, enoikeo*, a locui). Acelaşi Duh care, locuind în cei credincioşi, garantează o viaţă nouă, este cel care dă şi siguranţa învierii: Dumnezeu va învia trupurile omeneşti, din cauza Duhului care *locuieşte* în oameni (8:11). Locuirea Duhului în omul credincios este garanţia vieţii noi şi a viitorului.

Prin Duhul creştinul are putere să „omoare” faptele trupului şi să trăiască o viaţă nouă (8:13; cine trăieşte conform trupului va muri, dar cine dă morţii faptele trupului, va trăi). Cei ce se lasă conduşi de Duhul, aceia sunt copii ai lui Dumnezeu (8:14; cf. 8:9).[[29]](#footnote-29)

Duhul este cel care dă garanţia şi siguranţa înfierii (mărturiseşte că suntem fii ai lui Dumnezeu şi dă creştinilor o identitate clară care îi face să strige: „Avva”, adică „tată!”, 8:15)[[30]](#footnote-30).

Creştinii au rodul dintâi al Duhului, *ten aparchen tou pneumatos* (8:23), care este chiar Duhul însuşi – dar poate fi şi efectele sale în cei credincioşi. Celălalt rod al mântuirii este răscumpărarea trupului, învierea (8:23b).

Duhul îl ajută pe creştin în viaţa de credinţă: el se roagă împreună cu noi, mijloceşte pentru noi cu suspine neauzite (8:26-27), conform „gândirii Duhului” (*fronema tou pneumatos*, tradus de Cornilescu prin formula „năzuinţa Duhului”; aici se reia tema de la începutul cap. 8, despre „gândirea duhului” şi „gândirea trupului”). Expresia „duhul ajută – împreună cu noi, în slăbiciunea noastră” (gk. *to pneuma sunantilambanetai te asteneia hemon*) este intens personală[[31]](#footnote-31).

În Romans 9:1, Pavel continuă pe această notă personală, asigurându-şi cititorii de importanţa mărturiei conştiinţei, prin Duhul Sfânt (*summarturouses moi tes suneideseos mou en pneumati hagio, „*conştiinţa mea îmi mărturiseşte împreună cu Duhul Sfânt”; Pavel este motivat, prin Duhul, de o dragoste adâncă pentru poporul său, Israel). Important din punctul de vedere al temei studiate este faptul că Pavel menţionează această conlucrare între conştiinţa sa (*suneideseos mou*), care mărturiseşte în (*en*) şi împreună (*sun*) cu Duhul Sfânt (*summarturouses... en pneumati hagio*). Aici transpare nu doar o teologie paulină a Duhului Sfânt, ci şi o teologie a conştiinţei.

##### Romans 14-15

Tonul teologic general reapare în capitolele 14-15, care se ocupă cu trăirea creştină, în ansamblul ei. Astfel, principiul enunţat în Romans 14:17 afirmă că esenţa împărăţiei lui Dumnezeu nu este legalismul ori dispreţul faţă de regulile altora, căci împărăţia lui Dumnezeu nu ţine de reguli ascetice despre mâncare şi bătură, ci de participarea la viaţa Sf. Treimi. Aşa cum scrie Pavel, împărăţia lui Dumnezeu are de a face cu „dreptatea, bucuria şi pacea în Duhul Sfânt” (*dikaiosune kai eirene kai chara en pneumati hagio*). Duhul este, astfel, sursă şi facilitator al acestor calităţi care ţin de mântuire şi de viaţa nouă, în Dumnezeu.

Ultimele referinţe sunt cuprinse în sfaturile generale din Romans 15, care vorbesc despre planurile lui Pavel de continuare a vestirii evangheliei către neamuri. Astfel, în ceea ce ar putea fi o urare de încheiere, în 15:13, Pavel le doreşte Romanslor ca, prin puterea Duhului Sfânt, să fie plini de nădejde. Apoi, el le mărturiseşte crezul său evanghelistic (ca şi în 1:16-17), arătând că el slujeşte ca preot al lui Hristos, prezentând păgânilor evanghelia lui Hristos, astfel încât neamurile să fie o jertfă sfinţită de Duhul Sfânt, bine primită de Dumnezeu, 15:16[[32]](#footnote-32). Vestirea evangheliei include toate modalităţile cunoscute: „fie prin cuvântul meu, fie prin faptele mele, fie prin puterea semnelor şi a minunilor, fie prin puterea Duhului Sfânt” (15:18-19).

Ultima referire la Duhul este îndemnul la rugăciune din 15:30 „vă rog prin Domnul nostru Isus Hristos şi prin iubirea Duhului, să vă luptaţi împreună cu mine în rugăciuni către Dumnezeu pentru mine”. Duhul Sfânt este cel care asigură legăturile frăţeşti de iubire între creştini şi motivarea la rugăciune, alături de lucrarea Domnului Hristos.

##### Sinteză Romans

În Romans, Duhul Sfânt apare în contexte diverse, dominate de o problematică iudaică (nevoia de credinţă, comparaţia cu Legea, comparaţia cu neamurile păgâne, puterea de a trăi o viaţă nouă, sfântă). Duhul Sfânt este menţionat adesea în legătură cu învăţătura despre Sfânta Treime (Tatăl, Isus, Duhul Sfânt), precum şi în legătură cu viaţa credinciosului, atât din punct de vedere al experienţei prezente, cât şi din punct de vedere al aşteptărilor privitoare la viitor (eschatologie).

Cele mai importante menţiuni privitoare la Duhul Sfânt sunt cuprinse în capitolele 7-8 şi se referă la lucrarea Duhului de eliberare a credinciosului de sub păcat şi de sub Lege, de înnoire şi de înfiere a celui credincios în familia lui Dumnezeu, de abilitare în vederea trăirii unei vieţi sfinte, cu puteri noi. Duhul Sfânt asigură consolidarea interioară a creştinului, puterea de a învinge păcatul, dă mărturie şi maturitate în viaţa de credinţă, dăruieşte o conştiinţă tot mai sfântă şi mai clară, o motivaţie tot mai puternică pentru o viaţă nouă, în ascultare de Dumnezeu.

#### Epistolele 1 şi 2 Corinthians

Ambele epistole sunt adresate aceleiaşi Biserici din Corint, o biserică tânără, dezorientată cu privire la felul în care grecii creştini trebuie să trăiască într-o metropolă păgână.

Membrii acestei biserici nu înţelegeau locul diversităţii şi al unităţii în adunările creştine, de aceea credeau că libertatea în Hristos le permite să formeze partide în Biserică; ei nu înţelegeau moralitatea creştină şi vieţuirea în căsătorie, de aceea oscilau între libertăţi greceşti nepermise în mediul creştin (libertinaj sexual, încălcarea limitelor vieţii de familie, flirt şi diverse atingeri fizice) şi ascetism (evitarea căsătoriei, uşurinţă în acordarea divorţului); nu înţelegeau valoarea darurilor spirituale şi ierarhia lor în spiritualitatea Bisericii, şi apreciau mai ales darurile extatice, spectaculoase, pe care le cinsteau şi le lăudau şi religiile greceşti (vorbirea în limbi, minunile, profeţia în stare de extaz religios, vezi Pythia, oracolul de la Delfi, care profeţea în stare hipnotizată, de drogare prin gazele intoxicante din subteran); nu înţelegeau pe deplin semnificaţia cinei Domnului şi a modului serios în care trebuia luată, nici nevoia de delimitare a creştinului faţă de templele idolatre şi faţă de mesele de acolo (cărnuri sau băutură; cumpărarea din piaţă a lucrurilor care fuseseră jertfite idolilor era acceptabilă, deoarec în această situaţie ele nu reprezentau decât o simplă hrană; dar participarea în templele păgâne la mâncărurile jertfite idolilor nu era acceptabilă, ci era o formă de închinare la idoli); nu înţelegeau nevoia de dărnicie către fraţi şi de cinstire şi mulţumire adusă Domnului prin daruri de bunăvoie (de tip zeciuială), sau nevoia şi responsabilitatea de ajutare a săracilor; nu înţelegeau bine diferenţele între legământul Vechiului Testament şi cel al Noului Testament etc. Confruntat cu această situaţie complicată, Pavel răspunde nelămuririlor din Corint şi subliniază, în acest context, importanţa unei trăiri bogate în înţelegere, în dragoste, în plinătatea darurilor şi călăuzirii Duhului Sfânt.

##### 1 Corinthians

Prima epistolă către Corinthians începe prin a aborda rolul Duhului Sfânt în predicarea şi înţelepciunea creştină (1-2), după care prezintă rolul Duhului în viaţa de sfinţenie personală şi în Biserică (3-7), şi are un punct culminant în discuţia despre importanţa şi modul corect de folosire a darurilor spirituale în Biserică (12-14); în final, Pavel subliniază că Duhul Sfânt şi lucrarea lui sunt esenţiale în înţelegerea, aşteptarea şi trăirea învierii („tratatul” despre înviere şi valoarea ei etică, din 1 Corinthians 15).

###### 1-2 predicarea şi înţelepciunea creştină

În primele două capitole din 1 Corinthians, Pavel tratează relaţia dintre înţelepciunea lumii şi înţelepciunea lui Dumnezeu. El arată, astfel, că există două feluri de înţelepciune, una intelectuală, omenească, specifică dezbaterilor filosofice (pe care apostolul o interoghează: „unde este înţeleptul, unde este savantul, unde este filosoful cercetător al lumii acesteia?”, 1Cor.1:20), şi o altă înţelepciune, de origine divină, care pare un fel de nebunie pentru oameni, dar este, de fapt, o gândire profundă, puternică, înţelepciunea lui Dumnezeu (1Cor.1:17-25). Apar şi două feluri de oameni, spirituali şi fireşti (*pneumatikoi*, duhovniceşti, şi pe de altă parte, *sarkinoi* - carnali, 3:1; sau *sofoi* – înţelepţi în felul oamenilor, 1:20, 26; sau *psuchikoi* - psihici, fireşti, lipsiţi de duh, 1Cor. 2:14; cf. şi Iuda 1:19)[[33]](#footnote-33). În acest context, Pavel precizează ascultătorilor săi că predicarea lui a fost întemeiată pe dovezile Duhului Sfânt şi pe puterea lui Dumnezeu, nu pe înţelepciunea omenească (1Cor. 2:4). Aici este de remarca asocierea între *pneuma* şi *dunamis*, Duh şi putere, asociere care va mai fi menţionată în 1 Corinthians.

În continuare, epistola deschide un subiect foarte interesant, anume că prezenţa Duhului Sfânt în credincioşi este garanţia şi evidenţa revelării gândurilor lui Dumnezeu către credincioşi. Pasajele din 1 Corinthians 2 construiesc o adevărată epistemologie, o teorie a cunoaşterii bazată pe prezenţa divină în om. Dumnezeu ne descoperă gândurile sale adânci prin Duhul care sondează totul, deoarece Duhul are acces chiar şi în domeniile cele mai profunde ale gândirii lui Dumnezeu (1Cor. 2:10). Duhul Sfânt este singurul care are acces la tainele lui Dumnezeu (1Cor. 2:11). Argumentul apostolului face apel aici la o anumită asemănare între lucrarea Duhului lui Dumnezeu şi cea a duhului omului, primul având acces la toate gândurile divine, iar cel de al doilea, în mod asemănător, având acces neîngrădit la gândurile profunde, intime, ale omului (cf. şi 1Cor. 6:19). Prin urmare, înţelegerea planurilor lui Dumnezeu este posibilă din cauză că oamenii credincioşi au primit Duhul lui Dumnezeu, nu duhul lumii (1Cor. 2:12). În acelaşi timp, descrierea aceasta are conotaţii trinitare, pentru că vorbeşte despre Duhul Sfânt care are acces la tainele lui Dumnezeu şi care ne face cunoscut gândul lui Hristos (1Cor. 2:10,15,16).

Limbajul Duhului şi subiectele sale au o natură specială (cuvinte duhovniceşti; judecată duhovnicească). Când se gândeşte asupra lor este nevoie ca „cele duhovniceşti, de cei duhovniceşti să fie judecate, în termenii duhului” (*en didaktois pneumatos, pneumatikois pneumatika sugkrinontes*, 1Cor. 2:13). Este nevoie de un discurs cu termeni adecvaţi, cu concepţie bazată pe revelaţie, nu cu termeni profani, seculari, bazaţi pe gândirea omenească. Altminteri, omul natural, nespiritual, nu poate percepe lucrurile Duhului (1Cor. 2:13-15); acestea pot fi pricepute doar prin judecata (discernerea), prin gândirea Duhului (*anakrino*, 2:14-16). Pavel afirmă existenţa unor anumite limite asupra demersurilor necreştine de interogare şi cunoaştere a lui Dumnezeu şi a revelaţiei sale, precum şi natura Duhului de a fi sursă a cunoaşterii de Dumnezeu.

###### 3-7 sfinţenia personală şi a Bisericii

În 1 Corinthians 3:16-17 introduce metafora clădirii vii, a templului; astfel, creştinii sunt Templul lui Dumnezeu (*naos* – spaţiul sacru, nu *hieros*, templul întreg), un spaţiu sacru al închinării, locuit de Duhul Sfânt. Tema este continuată, dar pe alt palier, în 6:19. Dacă în 3:16 toţi creştinii sunt Templul lui Dumnezeu, locuit de Duhul Sfânt, în 6:19 trupul fiecărui creştin este (un) Templu al Duhului Sfânt. Cele două perspective, individuală şi comunitară, sunt complementare, indicând cele două referinţe majore ale metaforei templului.

1 Corinthians 5:3 reprezintă un fel de paranteză etică în care Pavel îi asigură pe destinatari că, în discutarea problemelor de imoralitate şi în deciziile lor de disciplinare a celor implicaţi, a fost şi el prezent „în Duhul” (sau „în duhul”; în 5:4 este cu siguranţă duhul lui Pavel, aici însă textul poate fi interpretat în ambele sensuri, duhul omului sau Duhul Domnului).

Duhul Sfânt este, de asemenea, agentul şi mediul sfinţirii şi îndreptăţirii noastre, în Hristos (1Cor. 6:11). Aici apare un paralelism între numele lui Isus şi Duhul Sfânt, ambele apărând la dativ atunci când se spune că am fost spălaţi, sfinţiţi, şi făcuţi drepţi în numele lui Isus, *en to onomati Iesou Hristou,* şi în Duhul Sfânt, *en to pneumati tou theou*. Lucrarea Duhului şi lucrarea lui Isus sunt în relaţie directă, simultane, iar textul le pune pe acelaşi plan, ceea ce are implicaţii trinitare (afirmă divinitatea Duhului şi egalitatea sa cu Fiul).

Încurajarea la o viaţă sfântă face apel la argumentul potrivit căruia cel se alipeşte de Isus, este un singur duh cu el (*hen pneuma estin*; o unitate spirituală, 1Cor. 6:17). Textul face apel la această expresie prin contrast cu v. 17, unde se atrage atenţia că aceia care se unesc cu o prostituată sunt un singur trup cu ea (*hen soma estin*, 1Cor. 6:16, citat din Gen. 2:4, cf. Mt. 19:5). În această teologie a trupului şi a duhului omului se simte ecoul teologiei căsătoriei şi a relaţiei Hristos-Biserică din Ephesians 5:31-32. Unitatea spirituală dintre om şi Isus se realizează, bineînţeles, prin Duhul Sfânt (principiu care se aplică şi în cazul relaţiei Hristos-Biserică în Ef. 5:31-32, care este o relaţie tainică şi spirituală între Fiul divin cel întrupat şi omenirea mântuită, o relaţie de tip mire-mireasă, sau soţ-soţie).

Vorbind despre căsătorie, Pavel subliniază autoritatea sa în consilierea despre divorţ şi recăsătorire, deoarece „şi el are Duhul lui Dumnezeu” (1Cor. 7:40). Expresia face aluzie la pretenţiile altor învăţători care încercau să îl conteste şi prezintă, în acelaşi timp, şi conştiinţa de sine a lui Pavel, ca om mântuit şi chemat la apostolie.

###### 12-14, teologia darurilor spirituale

Această secţiune reprezintă, cu siguranţă, una din cele mai cunoscute pasaje despre Duhul Sfânt din întreg corpusul paulin. De fapt, 1 Corinthians 12:1 oferă un adevărat titlu de carte pentru întreaga secţiune, deoarece Pavel îşi începe explicaţiile cu expresia *peri de ton pneumatikon*, adică „despre cele spirituale”[[34]](#footnote-34). Ceea ce urmează în 12-14 este un fel de mic tratat despre Duhul Sfânt şi darurile sale în Biserică, în vederea slujirii.

Pavel, la fel ca Luca şi ca Ioan, subliniază de la bun început relaţia dintre Duhul Sfânt şi mântuitorul Isus: oricine îl recunoaşte pe Isus ca Domn, vorbeşte de la Duhul Sfânt, şi oricine îl respinge, nu are Duhul Sfânt (1 Corinthians 12:3). Aceasta înseamnă că a vorbi despre darurile Duhului Sfânt înseamnă a recunoaşte mai întâi de toate domnia lui Isus Hristos în Biserică şi în lume şi, bineînţeles, şi peste aceste daruri şi cei ce le au şi le exercită.

Pasajul din 1 Corinthians 12:4-11 prezintă un paralelism interesant cu Ephesians 4:1-16, în ambele fiind vorba despre darurile slujirii în Biserică; în timp ce în Ephesians dătătorul darurilor este Isus – iar Duhul asigură unitatea Bisericii, aici darurile fiind împărţite de Duhul Sfânt (darurile le dă Duhul, slujirile le conduce Hristos, iar lucrările şi planificările le face Tatăl). Enumerarea, detaliile şi limbajul sunt de esenţă trinitară.

Regulă de bază în exercitarea darurilor este slujirea celorlalţi, astfel manifestarea (arătarea) Duhului se dă la fiecare spre folosul celorlalţi (12:7). Darurile în sine acoperă o arie largă: comunicarea (discurs sau *logos* despre înţelepciune, *logos* despre cunoaştere), credinţa, vindecarea, putere pentru minuni, profeţia, distingerea duhurilor, vorbirea diverse limbi (diverse, *genos*, poate însemna şi o referire la popoare diverse), traducerea limbilor (sau interpretarea lor). Duhul dă darurile aşa cum intenţionează, după voinţa sa, ceea ce constituie un prerogativ personal şi divin (12:11).

La fel ca în Ephesians 4, şi în 1 Corinthians 12:13 Duhul asigură unitatea Bisericii prin unitatea experienţei în exercitarea darurilor: cei credincioşi au fost botezaţi în unul şi acelaşi Duh (*en heni pneumati*), spre a forma un singur, unul şi acelaşi trup (*eis to hen soma*); toţi sunt adăpaţi din acelaşi Duh („botezaţi” şi „adăpaţi” reprezintă termeni care trimit la imaginea botezului în apă).

Referinţele la Duhul Sfânt reapar în 1 Corinthians 14, după ce capitolul 13 a fost dedicat imnului dragostei, cea mai bună cale şi, probabil, cel mai mare dar pentru creştini. De fapt, şi capitolul 13 are câteva conexiuni interesante, indirecte, cu teme legate de pneumatologia paulină: menţionarea limbilor omeneşti şi chiar îngereşti *(ean tais glossais ton anthropon lalo cai ton aggelon*), menţionarea credinţei şi a cunoştinţei.

Capitolul 14 este, în cea mai mare parte a sa, o discuţie despre cum nu ar trebui folosite darurile duhovniceşti. Astfel, în 14:2 se lansează termenul *pneumati,* „prin duhul” (dativ de la *pneuma*, decl. 3), care apare de mai multe ori şi în 1 Corinthians 14:12-16, traducerea având soluţii multiple, cu referinţă la om sau la Duhul Sfânt („duh” sau „Duh”; „prin duh” sau „prin Duh”). Pavel pune în contrast rugăciunea, cântarea şi binecuvântarea rostite cu mintea, bine înţelese, cu cele rostite prin aşa-zisa practică a „vorbirii în limbă” (*glossolalia*) pe care o practicau cu admiraţie Corinthiansi (referinţa este la o limbă neînţeleasă, folosită în închinare şi atribuită Duhului Sfânt, vorbire în limbă care, după cum spune Pavel, avea nevoie de traducător şi părea adeseori să nu se adreseze minţii, ci mai mult să genereze o stare sufletească de extaz).

Un accent similar apare şi în 1 Corinthians 14:32, unde Pavel afirmă că „duhurile profeţilor”, *pneumata profeton*, sunt supuse profeţilor, adică nu se manifestă spontan şi fără rânduială, ci ascultă de profeţi şi se manifestă în ordine (sunt „supuse”, cf. *hupotasso*)[[35]](#footnote-35). Ideea este nu că profeţii sau cei cu dar profetic ar avea acces la nişte duhuri speciale care îi inspiră şi le dau informaţii şi pe care le stăpânesc, ci la faptul ca propriile lor duhuri, adică fiinţa spirituală a fiecărui profet, gândirea şi impulsurile proprii le sunt supuse, fiecare profet dovedind autocontrol, bun simţ, echilibru. Doar în religiile păgâne ale misterelor, duhurile angelice sau demonice erau cele care preluau conducerea asupra oamenilor şi îi controlau, făcându-i să întreprindă fapte incontrolabile, în mod irezistibil şi iresponsabil, automat[[36]](#footnote-36).

###### 15, tratatul despre înviere

În capitolul 15, unul din principalele texte ale lui Pavel despre înviere, limbajul despre duh şi despre Duhul Sfânt apare în prezentarea învierii din secţiunea 15:42-46. Conform acestui pasaj există două trepte în dezvoltarea omului: una fizică, sufletească (*psuchikon*) şi una spirituală (*pneumatikon*). Astfel, primul om (*protos anthropos*), Adam, a fost creat ca să devină un suflet viu, o fiinţă care trăieşte (*psuche zosa*), dar ultimul Adam – sau Adam cel eschatologic, al vremii sfârşitului (*eschatos Adam*), adică Hristos, este un spirit generator de viaţă, inducător (aducător) de înviere (*pneuma zoopoion*). Prin învierea lui Hristos, forţa creaţiei, a restaurării, s-a coborât în omenire, în persoana lui Isus Hristos. De acum, omul nu mai este doar beneficiar al vieţii, ci, prin Hristos – reprezentatul omenirii, este şi sursă de viaţă. Aici argumentul este îmbibat de teologia întrupării: omul Isus Hristos, om divin, este Duh dătător de viaţă, în mod clar, dar asta nu înseamnă că orice om, în general, sau fiecare om, individual are această menire sau putere (cf. gândirea ioanină şi afirmaţiile lui Isus în Ioan 4: „Dumnezeu este Duh şi cine se închină lui trebuie să i se închine în Duh şi adevăr”).

##### 2 Corinthians

Epistola 2 Corinthians aduce în discuţie lucrarea Duhului în contextul noului legământ în care slujesc apostolii şi evangheliştii, prin contrast cu legământul cel vechi, al Legii de pe Sinai, în care a slujit Moise (cap. 1-4). Contextul general al argumentului este cel de apărare a apostoliei lui Pavel faţă de detractorii săi din Corint şi din Ierusalim. Se pot observa, în general, trei tipuri de referinţe privitoare la Duhul Sfânt în această a doua scrisoare către Corinthians: a) capitolele 1 şi 5 conţin doctrine despre încrederea sau asigurarea privitoare la mântuire, prin Duhul; b) capitolele 3-6 includ învăţături despre Duhul Sfânt şi noul legământ; iar c) capitolele 11-13 conţin avertizări despre învăţăturile false, despre autoritatea spirituală a apostolilor (în particular, a lui Pavel) şi despre dărnicie.

###### 1 şi 5, siguranţa mântuirii

Discuţia despre noul legământ şi despre unitatea Bisericii din primele capitole din 2 Corinthians include două versete binecunoscute despre Duhul Sfânt.

2 Corinthians 1:22, îl prezintă pe Duhul ca fiind acela cu care Dumnezeu ne-a uns, ne-a pecetluit şi pe care ni l-a dat ca arvună – sau avans (*arrabon*) – al mântuirii. În contextul din capitolul 1, versetul încheie o demonstraţie a apostolului Pavel despre seriozitatea planurilor sale de vizitare a Bisericii din Corint, precum şi despre poziţia sigură pe care aceasta o are în planul de mântuire a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, prin aceste trei acţiuni (ungere, pecetluire, şi primă rată a mântuirii), Duhul oferă siguranţă şi stabilitate, putere în viaţa celor credincioşi.

Pasajul din 5:5 reia tema siguranţei, aplicată de data aceasta, temei învierii (ştim, aşadar, *oidamen gar*, 5:1). Practic, 5:5 afirmă că Dumnezeu ne-a destinat învierii, iar garanţia acestui destin este faptul că ne-a dat Duhul Sfânt ca arvună (limbaj teologic de tip Cincizecime).

###### 3-6, noul legământ şi litera celui vechi

În timp ce îşi prezintă autoritatea slujbei de apostol, de slujitor ale noului legământ, Pavel apelează în 2 Corinthians 3:3 la o comparaţie neobişnuită prin care îi aseamănă pe creştinii din Corint cu o epistolă de la Hristos scrisă de apostoli cu Duhul Dumnezeului celui viu. Referinţa implicită a comparaţiei este scrierea tablelor Legii de către Dumnezeu şi darea lor către popor prin intermediul lui Moise. Dacă tablele Legii erau din piatră, aici, scrie Pavel, epistolele sunt chiar inimile oamenilor. Metafora a devenit o imagine celebră în cultura creştină şi vorbeşte despre caracterul interior al lucrării Duhului în creştin, o temă predilectă a lui Pavel. De asemenea, comparaţia include şi tema cooperării între oameni şi Duhul Sfânt, în Biserică, o temă care se întâlneşte şi la Luca (Faptele Apostolilor), şi la Ioan (creştinii au primit ungerea de sus, pot deosebi duhurile etc.).

Comparaţia între cele două legăminte este dusă mai departe în 2 Corinthians 3:6, unde apare contrastul dintre literă (Lege) şi Duh (noul legământ). Pavel subliniază finalitatea celor două legăminte, sau rezultatul abordării fiecăruia: litera (gk. *gramma*) ucide, dar Duhul dă viaţă.

De asemenea, în 2 Corinthians 3:8, se arată că slujba legământului cel nou, în Duhul, este mai glorioasă decât gloria slujirii lui Moise. Aici argumentul are ceva din linia teologică a Epistolei către evrei, pentru că se arată în mai multe privinţe superioritatea lucrării Duhului faţă de efectele Legii lui Moise (Evrei sublinia superioritatea lui Isus faţă de persoanele legate de legământul Legii, precum şi faţă de lucrarea lor).

Contrastul între legământul Legii şi legământul cel nou continuă şi în 2 Corinthians 3:17-18, unde se subliniază superioritatea revelaţiei prin Duhul: „căci Domnul este Duhul; iar unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (3:17). Creştinii văd direct slava Domnului, nemijlocit, atunci când privesc la Isus (spre deosebire de evrei care nu puteau privi strălucirea feţei lui Moise, căci era acoperită cu o năframă), şi sunt schimbaţi conform acestei glorii de Duhul Domnului (3:18). Deosebirea între legământul Legii şi cel noul legământ este afirmarea domniei Duhului, care aduce libertate: esenţa depăşeşte în valoare reprezentarea. Libertatea pe care o aduce Duhul Domnului este accesul direct la mântuire, la Dumnezeu, prin Hristos, prin jertfa lui, şi libertatea faţă de limitările Legii, faţă de reprezentările sale istorice şi faţă de cerinţele ei[[37]](#footnote-37).

În ce priveşte formularea „Domnul este Duhul”, din forma gramaticală s-ar deduce că subiectul este Duhul (Duhul este Domn). Ambele substantive având însă articol hotărât, este posibilă şi interpretarea inversă (Domnul este Duh); această interpretarea ar părea să fie susţinută şi de partea a doua versetului, precum şi de 1 Corinthians 15:46. Începând cu J. Barr, un număr destul de mare de comentatori consideră că expresia „Domnul este Duhul” este o exegeză la Exod 34:34 unde se spune că Domnul i-a vorbit lui Moise. Afirmând că Domnul este Duhul, Pavel ar spune aici că Duhul i-a vorbit lui Moise şi acelaşi Duh ne vorbeşte şi nouă.[[38]](#footnote-38) Argumentul lui Pavel construieşte însă un contrast: dacă Duhul (Domnul) i-a vorbit lui Moise, atunci acea revelaţie nu a fost deplină, căci Moise şi-a acoperit faţa când a vorbit poporului; în antiteză, Duhul, ca Domn, ne-a vorbit mai ales nouă, prin Hristos, care nu şi-a acoperit faţa când ne-a adus revelaţia lui Dumnezeu. Oricum, expresia Duhul este Domn are conotaţii divine şi trinitare evidente.

În afară de contrastul dintre legământul Legii şi cel al Duhului, în această grupare a textelor ar mai trebui amintite şi referinţele din 2 Corinthians 4:13 (toţi creştinii au acelaşi duh – sau Duh? – al credinţei, care îi conduce la mărturisire cu viu grai, conform Psa. 116:10), şi 2 Corinthians 6:6 (lista 6:4-10), unde Duhul Sfânt este enumerat printre calităţile slujirii perseverente şi dedicate a apostolilor, adică, din nou, Duhul Sfânt caracterizează slujirea lucrătorilor din cadrul noului legământ.

###### 11-13, avertizări contra ereziilor

Pavel este conştient, dar şi critic, despre faptul că Duhul Sfânt şi evanghelia erau adesea răstălmăcite de diverşi învăţători falşi şi că în Corint credincioşii păreau să fie prea binevoitori faţă de astfel de erori şi „noutăţi”. De aceea, el îi critică pentru uşurinţa cu care erau gata să primească un alt Isus, o altă evanghelie, un alt Duh (2 Corinthians 11:4). Accentele de aici aduc aminte de tonul vehement din Galatians 1-3, 6 şi atrag atenţia asupra importanţei păstrării învăţăturii apostolice despre Duhul Sfânt. Unitatea spirituală şi etică a apostolilor se vede din predicarea lor, din cinstea lor şi din faptul că au fost animaţi de „acelaşi Duh” (2 Corinthians 12:18; aici este posibilă şi traducerea „acelaşi duh”, adică aceeaşi atitudine sau motivaţie).

Ultima referinţă la Duhul Sfânt face parte din doxologia din 2 Corinthians 13:13, o formulare importantă pentru afirmarea credinţei într-un singur Dumnezeu, triun: „Harul Domnului Isus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi părtăşia (participarea) Duhului Sfânt (*he koinonia to hagious pneumatos*), să fie cu voi toţi.”

##### Sinteză 1-2 Corinthians

Creştinilor din această Biserică tânără, aflaţi încă sub influenţa vieţii spirituale a religiilor păgâne greceşti, pe de o parte, şi impresionaţi de pretenţiile iudaizanţilor, pe de cealaltă parte, Pavel le descrie lucrarea Duhului Sfânt arătându-le specificul ei în câteva domenii importante cum sunt comparaţia cu legământul Legii, coordonarea darurilor spirituale, viaţa de sfinţenie personală, teologia închinării, înţelegerea învierii.

Tema înfierii, caracteristică epistolelor către Romans şi Galatians, nu apare aici, dar accentul pe înnoirea interioară a creştinului prin prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt este clar prin faptul că Duhul Sfânt aflat în creştin îi dă înţelepciune, îl locuieşte ca pe un Templu sfânt, îi dă libertate şi autoritate, putere şi siguranţă cu privire la destinul său, îl îndeamnă să trăiască în sfinţenie.

#### Galatians

Epistola către Galatians are multe lucruri în comun cu Romans în ce priveşte învăţătura despre Duhul Sfânt. Specificul ei este însă nu tratarea generală a evangheliei şi a mântuirii din Romans, nici discuţia etică din 1-2 Corinthians, ci efortul foarte concentrat pe corectarea unei erori de credinţă care pusese stăpânire pe viaţa creştinilor din bisericile galatene.

În această scrisoare Pavel îi ceartă pe credincioşii din aceste biserici şi încearcă să le arate că nu pot asocia viaţa prin credinţă în Hristos (trăită prin Duhul) cu viaţa bazată pe ascultarea Legii. El le afirmă cu tărie că întoarcerea la Legea de pe Sinai nu le va aduce nici un avantaj, ci, dimpotrivă, îi va pune într-o situaţie imposibilă, îi va face să renunţe la beneficiile credinţei (să cadă din har), le va accentua tendinţele păcătoase spre ceartă şi diviziune. Doar Duhul Sfânt îi poate învăţa şi împuternici să trăiască în unitate şi sfinţenie. La nivel general, scrisoarea comunică importanţa „absolut crucială” a „rolului Duhului Sfânt în felul în care Pavel înţelege viaţa creştină”[[39]](#footnote-39).

Pe ansamblu, s-ar putea pune în evidenţă trei secţiuni mari în Galatians, fiecare cu accentele sale caracteristice asupra învăţăturii despre lucrarea Duhului Sfânt: Galatians 3 aduce în prim-plan importanţa începerii şi continuării vieţii noi prin Duhul; Galatians 4 subliniază identitatea de copii ai lui Dumnezeu pe care o au creştinii; iar Galatians 5-6 conţine învăţătura despre transformarea caracterului şi a vieţii creştinului, prin Duhul Sfânt.

##### Galatians 3: Legea, credinţa în Isus, şi viaţa nouă

Deşi este unul din subiectele majore ale epistolei, Duhul Sfânt apare menţionat de abia în capitolul 3, când Pavel îi interpelează direct pe Galatians cu privire la deruta lor teologică şi practică.

Mai întâi, el le precizează că au primit Duhul Sfânt pentru că au crezut în Hristos, nu pentru că au ascultat şi au împlinit Legea (3:2). Felul în care îi întreabă ( „Atât vreau să ştiu de la voi: datorită faptelor Legii aţi primit voi Duhul sau pentru că aţi ascultat cuvântul credinţei?”), lasă să se înţeleagă faptul că Galatiansi preţuiau în mod deosebit prezenţa şi lucrările Duhului Sfânt între ei. Pavel doar vrea să le atragă atenţia că motivul primirii Duhului a fost credinţa în Hristos, nu ascultarea de Lege, spre care se îndreptau acum. În mod interesant, se confirmă şi în Galatians, în felul acesta, că venirea Duhului este condiţionată de credinţa în Hristos (condiţia a fost întâlnită şi în ziua Cincizecimii, în Fapte 2).

A doua interpelare a Galatianslor, în Galatians 3:3, pune problema imposibilităţii de a continua prin ascultarea de Lege, ceva ce a început prin primirea Duhului. Dacă Legea nu le-a fost de folos ca să primească Duhul Sfânt, cum le va fi de folos ca să continue acum viaţa aceasta nouă începută prin Duhul Sfânt? În termeni precişi, Pavel îi întreabă cum pot ei finaliza „prin carne”, acum, ceea ce n-au putut începe decât prin Duhul. Expresia „a finaliza prin carne” (*sarki epiteleisthe*) este încadrată într-o serie de menţionări sistematice ale faptelor Duhului şi faptelor Legii şi pare să se refere la circumcizie, în particular, sau la ascultarea de Lege, în general[[40]](#footnote-40).

Galatians 3:5 întăreşte afirmaţia din 3:2 şi descrie manifestarea primirii Duhului, la început, prin credinţă: între ei au avut loc minuni şi lucrări deosebite din partea lui Dumnezeu Tatăl (iar acestea, categoric, nu au fost făcute prin puterile Legii). Mai mult, faptul că Galatiansi au în viaţa lor prezenţa Duhului reprezintă o extindere către neamuri a promisiunii mântuirii făcute de Dumnezeu lui Avraam, la care avem acces prin credinţă, prin Isus Hristos (Galatians 3:14, „prin Hristos Isus, binecuvântarea vestită lui Avraam să vină la neamuri, să primim făgăduinţa Duhului prin credinţă”).

Caracteristic pentru acest capitol 3 este faptul că Pavel reuşeşte să articuleze adevăruri teologice abstracte, profunde, dar poate să discute şi aplicaţiile practice din viaţa creştinilor. Duhul Sfânt şi divinitatea sa, participarea sa în Sfânta Treime, legătura dintre Lege şi viaţa nouă, prin Duhul, şi relevanţa lor în viaţa creştină practică sunt toate abordate de Pavel cu o mare claritate.

##### Galatians 4: antiteza fiu – rob şi înfierea divină

În capitolul 4, Pavel abordează tema fiului şi a înfierii celor credincioşi în familia lui Dumnezeu, prin Duhul, aşa cum şi Isus, ca Fiu, are o legătură deosebită cu Duhul Sfânt (Gal. 4:5-7, etc.). Tema aceasta este tratată pe larg, şi în mod asemănător, şi în Epistola către Romans.

În primul pasaj (4:5-6), Pavel construieşte o paralelă remarcabilă între felul în care Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său şi, respectiv, pe Duhul său, în vederea mântuirii oamenilor. Mai întâi, în 4:5, Pavel arată caracterul integral şi caracteristicile întrupării Fiului: Dumnezeu l-a trimis (*exapostello*) pe Fiul său, născut din femeie, născut sub Lege (Mesia născut din fecioară, întrupat; şi Mesia venit pe filiera etnică a poporului evreu, sub legământul Legii), ca să realizeze două obiective importante: să îi răscumpere pe cei ce erau sub Lege (*exagorazo*: a răscumpăra un sclav în piaţa forţei de muncă), şi să le dea o nouă calitate, înfierea (*huiotesia*). Legătura este importantă: Fiul, *huios*, oferă în dar înfierea, adoptarea, *huiotesia*, adică o nouă relaţie cu Dumnezeu în loc de supunerea faţă de Lege, ca rob al Legii.

În cel de-al doilea verset, Galatians 4:6, Pavel scrie că Dumnezeu l-a trimis (tot *exapostello*) pe Duhul Fiului său, ca să aducă confirmarea înfierii în fiii cei noi, deoarece el strigă în inimile credincioşilor „Tată!” şi îi asigură în legătură cu moştenirea pe care o vor primi în calitate de fii (cf. 4:7 subliniază contrastul între aceste două calităţi, de fiu şi de rob; termenul „moştenire”, *kleronomia*, are o teologie complexă în NT, prezentă mai ales în epistolele pauline şi în epistola către evrei)[[41]](#footnote-41).

Contrastul între calitatea de fiu şi, respectiv, de rob, în viaţa creştinului, apare şi în concluzia secţiunii 4:21-31, în 4:29, unde se face apel la Geneza 16-17, mai precis la o alegorie întreită bazată pe contrastul dintre Isaac şi Işmael, dintre Sara şi Agar, dintre muntele Sinai şi Ierusalimul pământesc, pe de o parte, şi Ierusalimul ceresc, pe de cealaltă parte (Pavel foloseşte chiar termenul alegorie, cf. 4:24). Apostolul îşi încheie ilustraţia explicând că omul născut din Duhul şi conform promisiunilor şi lucrării Duhului (*kata pneuma*), adică creştinul, ajunge să fie persecutat de omul născut natural, fără vreo promisiune sau vreo lucrare a Duhului în viaţa sa, ci simplu, după trup (*kata sarka*), adică, în cazul acesta, de iudei, aşa cum Isaac a fost persecutat de Işmael[[42]](#footnote-42).

Contrastul rob-fiu implică, astfel, trei termeni teologici, anume, *kata penuma* (conform Duhului), *kata sarka* (conform trupului), şi *kata epangellia* (conform făgăduinţei), care subliniază contrastul între tipurile de naştere avute în vedere: Isaac s-a născut fiind promis lui Avraam şi Sarei prin Duhul, ca unul ce va asigura descendenţa mesianică, în timp ce Işmael s-a născut normal, omeneşte, fără a fi fost promis în vreun fel deosebit, care să includă un destin spiritual aparte.

Pasajul afirmă, în alte cuvinte, că situaţia creştinilor este similară cu această antiteză istorică: cei ce cred în Isus devin fii ai lui Dumnezeu conform unei promisiuni speciale, prin Duhul, prin credinţă, iar cei ce nu cred în Isus, chiar dacă sunt fii ai lui Avram, din punct de vedere omenesc, adică evrei, fraţi după trup cu Isus, oameni din poporul lui Dumnezeu, nu participă la promisiuni, nici la vreo moştenire spirituală (cf. Romans 9).

Naşterea specială anunţată sau promisă prin Duhul este un reper important în destinul credinciosului. De ea a beneficiat Isaac şi, în mod similar, prin promisiunile mesianice, beneficiază şi credincioşii de astăzi. La fel, şi Mesia a fost anunţat prin Duhul în Geneza, precum şi în Deuteronom, ori în Isaia; naşterea lui Isus este anunţată şi ea, în NT, în evanghelii, de Duhul, de îngeri. Importanţa implicării Duhului în anunţarea şi confirmarea credinţei şi în primirea calităţii de fiu (fiică) a lui Dumnezeu este majoră, indicând faptul că această schimbare de destin nu este validă decât prin intervenţia divină.

##### Galatians 5-6: viaţa condusă de Duhul Sfânt aduce un rod nou

Probabil că această secţiune şi subiectele ei fac parte din cele mai cunoscute capitole ale teologiei lui Pavel despre Duhul Sfânt. Între subiectele abordate aici de Pavel se află căderea din har, opoziţia carne – duh, şi opoziţia dintre rodul Duhului şi faptele cărnii.

În ce priveşte căderea din har (*tes charitos exepesate*), ea este o imagine prin care Pavel subliniază consecinţele experimentate de cei care doresc dreptatea venită prin Lege – şi nu se bazează pe cea primită prin Hristos Isus, ca dar. Cei ce nu se bazează pe darul lui Hristos, rămân întemeiaţi pe ascultarea Legii, care aduce condamnare, nu viaţă nouă. Pierderea beneficiilor aduse de credinţa în Hristos, sau neputinţa de a te baza pe ele, ori de a le folosi în viaţă, se numeşte „cădere din har”. Prin contrast, nădejdea dreptăţii este aşteptată de credincioşi prin Duhul (*pneumati*), prin credinţă (*ek pisteos*), anume: *pneumati ek pisteos elpida dikaiosunes apekdechometha.* Unii comentatori spun că această cădere din har înseamnă şi pierderea mântuirii, dar Pavel nu pare să se refere la această ultimă concluzie. El nu îi priveşte pe Galatians drept nişte apostaţi, dar, cu siguranţă, îi priveşte ca pe nişte oameni amăgiţi, înşelaţi, dezorientaţi, care şi-au pierdut bucuria, relaţiile frumoase din comunitate, rodul Duhului (o atitudine asemănătoare, chiar mai tranşantă se observă şi în epistola către evrei).

Secţiunea 5:16-26 tratează opoziţia dintre *sarx*, trup (carne, tradus şi ca „fire pământească”, „fire păcătoasă”) şi *pneuma*, Duh, şi prezintă apoi efectele fiecăruia.

Secţiunea începe cu un îndemn direct la trăire (umblare) prin Duhul, fără împlinirea poftei cărnii (5:16). Dorinţele sau tânjirea celor două se află într-o antiteză pronunţată (carnea pofteşte împotriva Duhului, iar Duhul împotriva cărnii, 5:17). Este evident că Dumnezeu este împotriva cărnii care pofteşte împotriva Duhului, dar – şi acesta este o observaţie fină, cine este condus de Duhul, nu poate fi evaluat de Lege, fiindcă nu mai este „sub Lege” (*ouk este hupo nomon*), adică nu mai este sub jurisdicţia Legii (5:18). Legea nu îi are ca subiect pe cei care sunt conduşi de Duhul, ci dimpotrivă, îi evaluează pe cei care sunt conduşi de *sarx*, de trup.

Faptele cărnii sunt expuse în lista din 5:19-21. Prin contrast, Duhul Sfânt are un singur rod (*karpos*) exprimat prin mai multe calităţi (cf. 5:22-24; nu mai multe „roade”, cum este, uneori, tradus). Pavel atrage, astfel, atenţia asupra naturii progresive şi extensive a creşterii caracterului celui credincios, prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este dinamic, el naşte la o viaţă nouă şi el creşte rodul vieţii acesteia noi în cel credincios.

Galatians 5:25, vine să reia, într-un fel, argumentul din 3:2-5, anume „dacă trăim prin Duhul, prin Duhul să şi umblăm”, *ei zomen pneumati, pneumati kai stoichomen* (dativul din greacă are înţeles instrumental şi se observă, în acelaşi timp, lipsa articolului hotărât, fapt pentru care se poate traduce alternativ: „dacă trăim în duh, să şi umblăm în duh”; „dacă suntem vii în duh, să umblăm în duh”). Dacă viaţa nouă am primit-o şi am început-o prin Duhul, duhovniceşte, atunci ea trebuie continuată la fel, adică să şi trăim prin Duhul, duhovniceşte, într-un mod spiritual şi bazaţi pe resursele şi prezenţa Duhului.

Capitolul 6 explică, în continuare, exigenţele vieţii de credinţă, atrăgând atenţia asupra nevoii de blândeţe în relaţiile interpersonale, pentru încurajarea celor căzuţi (6:1), şi asupra principiului cauzalităţii spirituale: cine seamănă în carne, încurajând instinctele păcătoase, va culege putregai din această carne, iar cine seamănă în Duhul, va secera viaţă veşnică din Duhul (6:8; în particular, în ultimul său îndemn, Pavel vizează dărnicia Galatianslor faţă de învăţătorii şi păstorii lor). Duhul Sfânt este, astfel, nu numai sursa vieţii noi, motorul creşterii caracterului, ci şi o relaţie vie în care trebuie investit, pentru a putea culege roadele potrivite, viaţa veşnică (o metaforă agronomică a mântuirii).

##### Sinteză Galatians

În Galatians, Pavel se concentrează pe legătura între Duhul Sfânt şi viaţa creştină: dacă viaţa nouă, cu minuni, cu bucurie, cu daruri, cu putere, nu poate începe decât prin Duhul, ea trebuie neapărat continuată şi perfecţionată tot prin Duhul, nu prin Lege.

În teologia scrisorii apare un paralelism important între lucrarea Duhului şi a Fiului, ambele fiind făcute la porunca (trimiterea) Tatălui, în vederea mântuirii oamenilor. Acest paralelism aduce o contribuţie importantă în definirea unei înţelegeri trinitare a lui Dumnezeu şi în conturarea mai clară a divinităţii Duhului Sfânt (este un pas înainte faţă de accentul dualist al relaţiei de egalitate Tată-Fiu, si faţă de nuanţele subordinaţioniste Tată-Duh şi Fiu-Duh care apar în Evanghelia după Ioan).

În mod deosebit, în Galatians apare importanţa înfierii oamenilor, prin credinţă, ca relaţie cu Dumnezeu promisă prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt nu este doar cel ce aduce şi împlineşte viaţa nouă în cel credincios, dar este şi cel care autentifică prin promisiune şi împlinire calitatea acestei vieţi (argumentul despre Avraam şi Sara, Agar, Isaac şi Işmael, Sinai şi Ierusalim).

Antiteza Duh-carne nu este discutată doar din punctul de vedere al tendinţelor opuse, ci este şi detaliată prin listarea faptelor sau a rodului divers pe care acestea le produc în viaţa umană.

Accentul pe lucrarea Duhului în Biserică este unul echilibrat, care îmbină detaliile vieţii personale cu cele ale vieţii comunitare.

#### Ephesians şi Coloseni

Deşi au plan general similar, cele două epistole se deosebesc în numărul şi subiectul referinţelor despre Duhul Sfânt. Ephesians este mai aproape de tonul şi de conţinutul primelor epistole pauline (Romans, 1-2 Corinthians, Galatians), în timp ce Coloseni se ocupă doar tangenţial de acest capitol al teologiei biblice.

##### Ephesians

Deşi nu conţine mult material relevant (de 10 ori foloseşte substantivul *pneuma* – duh, de 2 ori *pneumatikos –* duhovnicesc), acesta urmează ideile majore ale gândirii pauline. În mod specific, în Ephesians, Pavel este interesat să sublinieze misiunea între neamuri, victoria lui Hristos asupra puterilor demonice şi unitatea Bisericii compuse din neamuri şi evrei (la nivel de Biserică, la nivel de de familie)[[43]](#footnote-43).

De la început apare cu claritate, alături de 2 Corinthians, tema pecetluirii cu Duhul Sfânt şi a asigurării (*arabbon*: garanţie, arvună) prin el a mântuirii, a moştenirii cereşti şi a răscumpărării (Ef. 1:13-14; 2Cor. 1:22, 5:5). Ideea pecetluirii apare şi în Ephesians 4:30, unde este folosită ca argument ori motivaţie ca toţi cei credincioşi să se ferească de a-l întrista pe Duhul Sfânt, pentru că, implicit el este permanent cu noi şi este semnul mântuirii noastre.

Rugăciunea de binecuvântare, **berakah**, a lui Pavel include apoi o cerinţă aparte, specifică scrierilor lui Pavel, aceea ca Dumnezeu să le dăruiască destinatarilor Duhul de înţelepciune şi revelaţie în cunoaşterea lui (a lui Isus Hristos şi a lui Dumnezeu), în Ephesians 1:17[[44]](#footnote-44). Textul foloseşte forma nearticulată, *duh, un* *duh* (*pneuma*) care ar putea conduce la o idee mai generală, potrivit căreia este vorba de a li se dărui o stare spirituală care să le faciliteze înţelepciunea şi revelaţia, dar acestea sunt, oricum, prerogative majore ale lucrării Duhului Sfânt (o formulare apropiată ar putea fi cea din 2 Tim. 1:7, „Dumnezeu ne-a dat un duh de putere”, etc.).

Teologia Duhului continuă tema mântuirii şi îi adaugă, mai târziu, şi pe cea a unităţii Bisericii. În Ephesians 2:18, Duhul este cel prin care cei credincioşi au acces (apropiere, drept de intrare, gk. *prosagoge*)[[45]](#footnote-45) la Tatăl şi iudeii şi neamurile. Implicit, aici funcţionează o comparaţie cu lucrarea lui Isus, care este mijlocitorul celor credincioşi înaintea lui Dumnezeu (cf. 1Tim. 2:5; chiar şi 1Ioan 2:1).

Ideea unităţii apare şi în 2:22, creştinii fiind zidiţi împreună (*sunoikodomeo*) prin Duhul – sau în Duhul (*en pneumati*) ca să formeze o casă (*oikodome*), o locuinţă pentru Dumnezeu (*katoiketerion tou theou*). Aici atrag atenţia termenii „casă” şi „locuinţă”, precum şi faptul că Pavel nu aduce în discuţie ideea de Templu, prezentă în 1 Corinthians.

Încurajarea lui Pavel la unitate în viaţa Bisericii, caracteristică pentru Ephesians, atinge un fel de punct culminant în 4:1-5: „păstraţi unitatea Duhului (*henoteta tou pneumatos*) prin legătura păcii”; „există un singur trup [adică, o singură Biserică, *hen soma*] şi un singur Duh (*hen pneuma*)”. Duhul este esenţial, astfel, nu numai în slujirile Bisericii, ci şi în unitatea ei de acţiune. Metafora unităţii trupului şi a duhului poate trimite la o imagistică de tip antropomorf, adamic: aşa cum omul este una, având trup şi duh, la fel şi Biserica, este o unitate, împreună cu Hristos, capul său (cf. Ef. 1:22; 4:15; 5:23), şi cu Duhul Sfânt, viaţa sa. Biserica, astfel, este descris printr-un limbaj antropomorf, ca un fel de om cosmic, colectiv, al cărui cap este Hristos şi care respiră viaţă nouă prin Duhul Sfânt.

Duhul este Duhul scripturii, el fiind cel care i-a inspirat pe profeţi şi pe apostoli şi le-a descoperit taina mântuirii şi a iudeilor şi a evreilor prin acelaşi Mesia (Ef. 3:5; cf. şi 2:20, „duh de revelaţie”; în ce priveşte Biserica, Isus e piatra din capul unghiului, temelia fiind pusă de profeţi şi de apostoli; imaginea cu Hristos, piatra unghiulară, apare şi în 1Pt. 2:6).

Lucrarea interioară a Duhului este subliniată de rugăciunea lui Pavel, ca sfinţii din Efes să fie întăriţi prin Duhul lui (Dumnezeu) în omul dinăuntru (Ef. 3:16;  *dia tou pneumatos autou eis* *ton eso anthropon*). În aceeaşi direcţie pare să meargă şi îndemnul din Ephesians 5:18, „fiţi plini de Duh, nu de vin” (îndemnul de aici subliniază o latură de plinătate sufletească, de satisfacţie şi bucurie, a cărei origine trebuie să fie în viaţa creştinului, Duhul, nu vinul).

Ephesians 6:17 aduce în discuţie metafora militară a vieţii creştinului (armura creştinului), în care apare menţionată şi o lucrare specifică a Duhului, vesitrea şi comunicarea Cuvântului „sabia Duhului”.

Tema prezenţei Duhului în rugăciune apare în Ephesians 6:18, unde creştinii sunt invitaţi să se roage mereu prin Duhul Sfânt (6:18).

În final, merită menţionat faptul că învăţătura despre Duhul Sfânt are în Ephesians şi câteva corespondente antitetice, referitoare la lumea răutăţii: în lume este duhul care lucrează în cei neascultători (2:2); iar credincioşii trebuie să se înarmeze cu armura spirituală pentru a se lupta, nu cu oamenii, ci cu duhurile răutăţii din locurile cereşti (6:12). Acestea subliniază cât de dominantă este percepţia naturii şi manifestării spirituale a vieţii, în teologia lui Pavel.

##### Coloseni

Epistola către coloseni are mult mai puţine referinţe la Duhul Sfânt decât Ephesians şi, în general, acestea sunt legate de viaţa Bisericii, în relaţii şi în închinare.

În salutările introductive Pavel remarcă dragostea creştină pe care colosenii o au în Duhul Sfânt (1:8; *en pneumati*; se poate traduce şi: „prin Duhul Sfânt”) şi se roagă pentru înţelepciune şi pricepere spirituală pentru creştinii din Colose (1:9, *sofia kai sunesei pneumatike*). Adjectivul „spiritual”, „duhovnicesc” apare şi în Coloseni 3:16, unde Pavel atrage atenţia asupra nevoiei ca oamenii credincioşi să întreţină o atmosferă frumoasă, o închinare şi o comunicare împodobită cu psalmi, imnuri, cântări duhovniceşti (*psalmois, humnois, odais pneumatikais*).

Duhul Sfânt apare astfel, în Coloseni, mai ales ca un Duh al relaţiilor bune între cei credincioşi, ca adjectiv (duhovnicesc, spiritual), atrăgând atenţia asupra calităţilor pe care trebuie să le aibă comunicarea între cei credincioşi (dragoste, frumuseţe, armonie, cântare).

##### Concluzii

Deşi sunt scrise ambele în aceaşi perioadă, din închisoare (prima întemniţare a apostolului Pavel în Roma, 59-62), şi deşi, în general, tematica şi vocabularul sunt foarte apropiate, în ce priveşte pneumatologia, Ephesians are un fond de învăţătură mult mai cuprinzător decât Coloseni. Este posibil ca acest lucru să se datoreze caracterului circular al celor două scrisori, astfel încât, cel puţin anumite subiecte amintite într-una, nu au mai apărut şi în cealaltă.

Pneumatologia din Ephesians reflectă multe din temele de bază ale teologiei lui Pavel: accesul la mântuire, unitatea Bisericii prin Duhul, lucrarea de înnoire interioară prin Duhul, inspiraţia Scripturii, nevoia de plinătate în Duhul, rugăciunea prin Duhul, mărturia şi lupta prin Duhul împotriva influenţelor demonice. Chiar dacă nu este foarte dezvoltată, concepţia pneumatologică din Ephesians este foarte cuprinzătoare în tematică, foarte variată. Elementele de gândire trinitară apar şi ele, suficient de distinct şi de precis. Prin comparaţie, Coloseni prezintă un argument practic mai puternic, în care adjectivul „spiritual” apare mai degrabă decât substantivul „Duhul Sfânt”. Astfel, în Coloseni, Pavel pare mai interesat de închinare şi de relaţii din Biserică, de trăirea în dragoste frăţească prin Duhul Sfânt.

#### Filipeni

În această scrisoare a speranţei şi a slujirii, care este Epistola către filipeni, Pavel îşi exprimă încrederea că va fi eliberat din închisoare şi că îi va vizita din nou pe cei din Filipi, ca să le fie de folos prin învăţătură şi sfătuire. Scrisoarea include numeroase elemente autobiografice şi testamentare şi conţine o hristologie foarte dezvoltată. Învăţătura despre Duhul Sfânt apare doar de câteva ori, în 4 referinţe, în concordanţă cu caracterul foarte personal al epistolei[[46]](#footnote-46).

Prima referinţă se găseşte în Filipeni 1:19, în legătură cu Hristos. Pavel este sigur că situaţia îi va fi favorabilă (se va întoarce spre mântuirea lui), prin rugăciunile Bisericii şi „prin ajutorul Duhului lui Isus Hristos”. Formularea atrage atenţia, deoarece Duhul nu este descris doar ca Duhul lui Dumnezeu, ca în alte pasaje, ci şi ca Duhul lui Hristos. Expresia este trinitară, deşi descrie doar o relaţie din cadrul trinităţii, şi este şi hristologică, pentru că pasajul întreg se referă la vestirea evangheliei lui Hristos şi la slujirea lui Hristos de către Pavel. Se poate afirma că există şi o nuanţă ecleziologică în text, deoarece Pavel menţionează două cauze pentru posibila sa eliberare: rugăciunile Bisericii şi lucrarea Duhului lui Hristos.

Următorul pasaj, Filipeni 1:27, cheamă Biserica să fie unită „într-un duh” (se poate traduce şi cu majusculă „Duh”, şi cu litere mici „duh”). Pavel intervine destul de puternic afirmând că doreşte neapărat să audă că filipenii stau tari în acelaşi duh şi luptă împreună cu un suflet pentru credinţa evangheliei (*stekete en heni pneumati, mia psuche sunathlountes te pistei tou euaggeliu*). Chemarea la unitate se observă atât în prezenţa numeralelor un duh (*hen*), un suflet (*mia*), cât şi în verbul *sunathleo* (a lupta împreună). Accentul pe viaţa spirituală apare, şi el, din două surse, de vreme ce sunt folosiţi doi termeni apropiaţi: duh şi suflet.

Tema unităţii, ca atare, apare şi în Filipeni 2:1. În mod special, versetul acesta se referă la unitatea Bisericii în Duhul prin expresia „împărtăşirea Duhului” (*koinonia pneumatos*, sau: „legătură a Duhului”).

Duhul apare menţionat şi în legătură cu viaţa creştină percepută ca o slujire a lui Dumnezeu: cei credincioşi sunt cu adevărat poporul ales (ei sunt „circumcizia”, *he peritome*, adică, poporul legământului), pentru că ei slujesc (*latreuo*) „în Duhul lui Dumnezeu” şi se laudă „în Hristos”, nu „în carne”, (Filipeni 3:3). Termenul „slujire” se referă, prin paralelism, la închinarea de la Templu, sau la viaţa de ascultare conform legământului; în acelaşi timp, ca în Galatians, şi aici, „carne”, *sarx*, înseamnă „reguli pentru trup”, adică o referinţă la Lege, la închinarea de la Templu.

Slujirea în liturghiile de la Templu este, astfel, pusă în contrast, cu slujirea lui Dumnezeu în Duh, un fel de ecou la Ioan 4 (închinarea adevărată înaintea lui Dumnezeu se face „în Duh şi adevăr”; polemica despre cirmcumcizie aduce aminte şi de argumentul teologic din Galatians şi din Romans).

În felul acesta, pneumatologia lui Pavel în Filipeni are un conţinut trinitar, hristologic şi ecleziologic, este legată de unitatea Bisericii, precum şi de identitatea creştinilor ca adevărat popor al lui Dumnezeu.

#### 1 şi 2 Tesaloniceni

În aceste două epistole cu destinatar comun, credincioşii din Tesalonic, Pavel răspunde problemelor unei Biserici confruntate cu neclarităţi despre revenirea lui Isus şi probleme etice. Deşi nu conţin multe referinţe la Duhul Sfânt, cele existente reuşesc să aducă în discuţie aproape toate temele pauline principale legate de Duhul[[47]](#footnote-47).

Astfel, Duhul Sfânt este prezentat, de la bun început, drept cel care a însoţit cu putere vestirea evangheliei în Tesalonic, ca şi în Galatians: „noi ştim, fraţi iubiţi de Dumnezeu, cum aţi fost aleşi, fiindcă evanghelia noastră nu a ajuns la voi numai prin cuvânt [*en logo*], ci şi cu putere [*en dunamei*], prin Duhul Sfânt [*en pneumati hagio*] şi cu deplină plinătate [*en pleroforia polle*]” (1Tes. 1:5; cf. 1Cor.2). Duhul este asociat cu vestirea cuvântului, cu puterea, şi cu deplinătatea dovezilor.

Cuvântul vestit a fost primit „cu bucuria Duhului Sfânt”, marcând o experienţă deplină a mântuirii (1Tes. 1:6). Tema bucuriei la primirea Duhului este o temă pe care o menţionează adesea şi Luca (cf. convertirea eunucului etiopian, Fapte 8).

1 Tesaloniceni 4:8 atrage atenţia, apoi, că este nevoie să trăim în sfinţenie, deoarece altfel îl nesocotim pe Dumnezeu cel care ne-a dat Duhul Sfânt. Duhul sfânt apare ca o relaţie de preţ, care nu trebuie nesocotită (*atheteo*), dispreţuită. Duhul Sfânt are un rol major în motivarea etică a creştinilor.

Ca un ecou scurt la 1 Corinthians, şi în 1 Tesaloniceni, apare Duhul Sfânt ca Duh al profeţiilor, deoarece porunca „nu stingeţi Duhul” din 1 Tes. 5:19, pare să fie în conexiune cu următoarea poruncă „nu dispreţuiţi profeţiile” (5:20).

2 Tesaloniceni cuprinde foarte puţine referinţe la Duhul Sfânt. În 2 Tesaloniceni 2:13 apare, totuşi, în îndemnul de a fi recunoscători lui Dumnezeu, deoarece el ne-a ales pentru mântuire, „prin sfinţirea Duhului” şi „prin credinţa adevărului”. Duhul apare din nou în experienţa convertirii, iar acţiunea particulară de care aminteşte aici Scriptura este alegerea divină.

În ansamblu, pneumatologia din 1-2 Tesaloniceni este dominată de rolul Duhului în experienţa convertirii, de experimentarea lucrării sale, prin putere şi bucurie, de rolul său motivator în viaţa de sfinţenie.

#### 1-2 Timotei şi Tit

Scrisorile pastorale au fost compuse, cel mai probabil, în intervalul dintre cele 2 întemniţări ale lui Pavel, în perioada 62-66 (1 Timotei, Tit), iar 2 Timotei este o scrisoare tip testament, scrisă din timpul ultimei întemniţări, în anii 66-67. Foarte similare în stil şi conţinut, 1 Timotei şi Tit se referă la organizarea Bisericii într-o perioadă de influenţă distructivă din partea învăţătorilor falşi, în Efes (1 Timotei) şi în Creta (Tit), destul de asemănătoare în efecte cu ceea ce se întâmpla în bisericile din Galatia.

În mare, această corespondenţă confirmă şi ea temele majore ale teologiei pauline, cum sunt legătura dintre Duhul Sfânt şi Isus, rolul Duhului în avertizări privitoare la mersul istoriei şi etapele finale (eschatologie), rolul său în convertirea şi viaţa de sfinţenie şi slujire a creştinului.

Astfel, în 1 Timotei 3:16, un crez paulin asemănător cu pasajele din Romans 1:1-2 şi 1 Corinthians 15:1-11, despre taina evlaviei, Duhul Sfânt este cel care l-a „îndreptăţit” pe Isus (*edikaiothe en pneumati*, l-a confirmat sau l-a dovedit drept, foarte probabil prin înviere). Duhul are un rol major nu numai în conceperea lui Isus (sublinierile lui Matei şi Luca), ci şi în confirmarea sa mesianică prin înviere.

Rolul Duhului în avertizarea cu privire la problemele de la sfârşitul istoriei apare în 4:1 („Duhul spune lămurit că, în timpurile de pe urmă, unii vor părăsi credinţa şi se vor lua după duhuri înşelătoare şi învăţăturile demonilor”). Pavel nu explică în ce fel spune Duhul hotărât aceste lucruri, dar se poate admite că este vorba fie de cuvintele lui Isus din evanghelii, fie de interpretarea unor pasaje din Vechiul Testament, fie de profeţii spuse în cadrul adunării credincioşilor, în Biserică. Avem, deci, un tablou al Duhul Sfânt care este în continuare activ în Biserică, adeverind profeţiile din trecut prin noi profeţii şi asigurări date Bisericii.

2 Timotei permite, în final, cititorului, să urmărească parcursul călăuzirii unui pastor în chemarea sa, sau a chemării generale a credincioşilor, la o viaţă sfântă. Astfel, Pavel îi aminteşte lui Timotei că a primit un duh de putere, dragoste şi pricepere, nu un duh de timiditate (2Tim.1:7). Desigur, aici se poate pune întrebarea ce înţeles are expresia „duh”: este vorba de Duhul Sfânt sau de duh ca atitudine, sau ca stare psihologică?

Parcursul lui Timotei este urmărit şi în 2 Timotei 1:14, unde Pavel îl sfătuieşte să păzească „lucrul acela care i s-a încredinţat” (chemarea la slujire sau adevărul învăţăturii etc.), prin „Duhul Sfânt care locuieşte în noi”. Adevărul locuirii Duhul Sfânt în creştin reafirmă teologia lui Pavel din Romans, 1-2 Corinthians, Galatians.

Epistola către Tit conţine, de asemenea, puţine referinţe la Duhul Sfânt, dar nu lipsite de însemnătate. Duhul Sfânt este prezentant în rolul său la convertire, în Tit 3:4-7, cf. mai ales 3:5, care afirmă că „El ne-a mântuit prin spălarea naşterii din nou şi a reînnoirii făcute de Duhul Sfânt pe care l-a revărsat din belşug asupra noastră prin Isus Hristos, Mântuitorul nostru,  pentru ca noi să fim făcuţi drepţi prin harul său şi să devenim moştenitori...” (TSB). Continuând imagistica Vechiului Testament şi a evangheliilor, precum şi în consonanţă cu 1 Ioan 5, lucrarea Duhului este descrisă prin asociere cu simbolul apei (spălarea naşterii din nou; limbajul „revărsării”) şi subliniază participarea Duhului la aplicarea mântuirii în viaţa celor ce cred în Isus. Scopul acestei revărsări şi spălări este exprimat în 3:7, „ca să devenim drepţi şi moştenitori ai vieţii veşnice”. De asemenea, se pare că în spatele acestui verset se află şi imaginea nunţii iudaice, mai precis aluzia la spălarea miresei înainte de ceremonia căsătoriei.

Practic, în aceste scrisori, Pavel nu construieşte o teologie foarte complexă a Duhului Sfânt, dat fiind numărul mic de referinţe. El însă reia în termeni coerenţi temele care au fost prezentate şi în celelalte epistole ale sale.

#### Concluzii la corpusul paulin

Pavel scrie despre Duhul Sfânt în anii 50-60, în contextul în care s-au format multe noi biserici în imperiul greco-roman. Teologia lui despre Duhul Sfânt acoperă şi probleme de fond, specifice dezvoltării teologiei Sfintei Treimi, dar şi probleme de context creştin timpuriu, adică lămuriri despre lucrarea şi darurile Duhului Sfânt, despre rolul său în mântuirea şi maturizarea creştinului, despre relaţia între Duhul Sfânt şi Lege.

Urmând caracterizarea lui Thiselton, se poate spune că pneumatologia lui Pavel este „hristocentrică, comunitară şi eschatologică”.[[48]](#footnote-48) Într-adevăr, foarte multe din detaliile ei sunt afirmate şi dezvoltate în legătură cu persoana şi lucrarea lui Isus, în mod deosebit cu focalizare pe moartea şi învierea lui, pe domnia sa universală din prezent. De asemenea, Pavel îmbină perspectivele personale şi cele comunitare asupra lucrării Duhului Sfânt (ultimile având adesea de a face cu identitatea creştinilor ca nou popor al lui Dumnezeu, cu raportarea la Legea Vechiului Testament, şi cu unitatea Bisericii care îl are pe Hristos drept cap) şi prezintă lucrarea de tip apocaliptic, eschatologic a Duhului, de la profeţiile mesianice ale Vechiului Testament, la viaţa lui Isus, la chemarea şi alegerea credincioşilor pentru mântuire, la pregătirea şi încurajarea, prin persecuţii, la intrarea în moştenirea cerească, la venirea lui Isus. Semnificaţia eschatologică a prezenţei Duhului Sfânt este legată de reînnoirea prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul poporului său: în viaţa credinciosului, în comunitatea Bisericii ca Templu, în lucrările şi mărturia celor credincioşi[[49]](#footnote-49).

În acelaşi timp, Pavel accentuează lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios (plinătate, roade, înţelepciune), precum şi prezenţa sa în viaţa de închinare a comunităţii (vorbire duhovnicească, cântări duhovniceşti, bucurie, minuni etc.). Duhul Sfânt este invocat ca fiind acela care asigură unitatea Bisericii (1-2 Corinthians; Ephesians).

Duhul Sfânt este prezent şi în metaforele vieţii creştine, de exemplu, în lupta creştinului cu ispitele şi persecuţiile (călăuzirea Duhului, sabia Duhului, îndemnurile – cugetarea Duhului).

Pavel leagă imaginea şi subiectul Duhului Sfânt şi evenimentul şi semnificaţia învierii. Conform lui Pavel, viaţa creştină prezentă este prinsă între două manifestări majore ale lucrării Duhului Sfânt, între între învierea lui Isus şi învierea noastră, la venirea lui Isus, ambele prin aceeaşi putere a lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este agentul învierii lui Isus (Romans 8:11) şi agentul învierii noastre (Filipeni 3:21). Învierea pune în evidenţă o nouă definire spirituală a omului, atât a trupului său (trup spiritual), cât şi a fiinţei sale spirituale (viaţă spirituală prin Hristos, asemănare cu Hristos care este un Adam nou, un duh dătător de viaţă; cf. 1 Cor. 15).

Duhul Sfânt la Pavel este legat, în mod natural, şi de misiune şi de mântuirea neamurilor, a păgânilor. Acest lucru este dezbătut în Romans 15, Galatians 3, Ephesians 1,4. Neamurile sunt incluse în poporul nou al lui Dumnezeu cu drepturi egale cu credincioşii dintre evrei.

Lucrarea Duhului este o caracteristică esenţială a Noului Legământ, care este în mod fundamental un legământ spiritual, însoţit de o glorie spirituală, specifică (Romans 7, 2 Corinthians 3). Se poate observa că Duhul Sfânt este amintit des de Pavel ca agent, ca instrument al mântuirii, prin jertfa lui Hristos, pe care îl confirmă prin înviere, şi prin împărtăşirea victoriei lui Hristos în viaţa creştinului. Iată câteva exemple: Duhul Sfânt sfinţeşte; 2 Tesaloniceni 3:1, 1 Corinthians 6:11, Romans 15:16; revelaţia vine prin Duhul Sfânt: Ephesians 3:5, 1 Corinthians 2:5; vorbirea profetică şi cea în limbi vine de la Duhul Sfânt: 1 Corinthians 12:3; Dumnezeu ne spală, ne îndreptăţeşte în numele lui Hristos, prin Duhul Sfânt: 1 Corinthians 6:11.

Spre deosebire de Luca, care foloseşte mai des expresia „plin de Duhul Sfânt”, Pavel subliniază că Dumnezeu ne dă Duhul său (sau îl revarsă peste noi): 1 Tesaloniceni 4:8, 2 Corinthians 1:22, 5:5; Romans 5:5, Galatians 3:5, Filipeni 1:19; creştinii primesc Duhul Sfânt: 1 Corinthians 2:12, 2 Corinthians 11:4, Galatians 3:2,14 Romans 8:15; creştinii au Duhul Sfânt: 1 Corinthians 2:16, 7:40, Romans 8:9. Totuşi, şi Pavel foloseşte expresia „plini de Duhul Sfânt” de câteva ori (cf. Ef. 5:18).

Limbajul folosit de Pavel în descrierea Duhului Sfânt este foarte personal şi, în acelaşi timp, trinitarian. Duhul Sfânt este descris ca persoană prin tipul de acţiuni pe care le întreprinde şi prin legătura care o are cu Hristos şi Tatăl.

Duhul cercetează toate lucrurile: 1 Corinthians 2:10, Romans 8:11; Duhul cunoaşte mintea sau gândul lui Dumnezeu: 1 Corinthians 2:11; Duhul învaţă pe credincioşi Vestea Bună: 1 Corinthians 2:13; Duhul locuieşte în credincioşi: 1 Corinthians 3:16, Romans 8:11, 2 Timotei 1:14, 1 Corinthians 6:19; Duhul împlineşte, face toate lucrurile în noi: 1 Corinthians 12 :11. Duhul dă viaţă celor care cred: 2 Corinthians 3:6. Duhul suspină, se roagă din lăuntrul nostru: Galatians 4:6. Duhul ne conduce în calea spre Dumnezeu: Galatians 5:18. Duhul dă mărturie împreună cu duhul nostru: Romans 8:16. Duhul doreşte sau pofteşte împotriva cărnii: Galatians 5:17. Duhul ne ajută în slăbiciuni: Romans 8:26,27. Duhul lucrează pentru binele nostru: Romans 8:28. Duhul întăreşte pe credincioşi: Ephesians 3:16. Duhul este întristat: Ephesians 4:30. Duhul energizează, produce anumite lucrări: 1 Corinthians 2:6,11. Duhul dă viaţă: 2 Corinthians 3:6 (iar în Romans 8:11, Tatăl dă viaţă). Duhul mijloceşte: Romans 8:26 (iar în Romans 8:34 Hristos mijloceşte). Dumnezeu îl trimite pe Fiul său şi, la fel, pe Duhul Fiului său, în Galatians 4:5-6. Duhul Sfânt locuieşte în credincioşi ca într-un Templu, cf. 2 Corinthians 6:16, 1 Corinthians 3:16, o paralelă la Ezechiel 37:27.

Duhul Sfânt este implicat în proclamarea Evangheliei în mai multe feluri (cf. 1 Tesaloniceni 1:5-6). Duhul este prezent în bucuria şi minunile care însoţesc predicarea Evangheliei (Galatians 3:2; cf. 1 Corinthians 1:18-25). Duhul Sfânt este Duhul prin care s-a dat Scriptura: 1 Corinthians 2:6-16. Duhul Sfânt dă credinţă, inspiră la credinţă: 2 Corinthians 4:13. Duhul Sfânt este implicat în convertire: Ephesians 1:13- 14, Tit 3:5.

În scrierile pauline se pot întâlni cu valoare echivalentă mai multe titluri sau apelative ale Duhului, cum sunt Duhul, Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos (1 Corinthians 2:10-14, Romans 8:1-27, cf. Romans 8:9). Echivalenţa acestor termeni arată relaţia similară dintre Duhul Sfânt şi Tatăl şi Fiul, apartenenţa Duhului la Sfânta Treime, relaţiile dintre persoanele divine în cadrul Sfintei Treimi.

### Duhul Sfânt în Epistola către evrei

Contextul epistolei către evrei este dominat de presiunea întoarcerii unor creştini dinspre Hristos spre iudaism. Comunitatea acestor creştini pare a fi o comunitate care a început relativ bine viaţa de credinţă, cu o minte căutătoare de adevăr şi cu numeroase fapte de într-ajutorare, dar tindea să cedeze în timp presiunilor sociale, dispreţului religios şi persecuţiei economice şi începuse să ia în considerare alternativa întoarcerii la un iudaism cu faţă respectabilă, în care Isus nu mai rămânea decât unul dintre profeţi, nu sursa unui nou legământ, mai înalt şi mai important decât cel de pe Sinai, universal valabil.

De aceea, ca să împiedice această alunecare, autorul foloseşte un argument bine elaborat şi le explică acestor creştini că Isus este mult superior Legii şi conducătorilor implicaţi în darea ei pe muntele Sinai (îngeri, Moise, Aaron, Levi), după cum le este superior şi patriarhilor fondatori ai lui Israel cum sunt Avraam, Isaac, Iacov, şi, de asemenea, şi sistemului de jertfe şi reprezentări preoţeşti de la Templu (preoţi, altar, camerele sfinte, jertfele de tot felul). În concluzie, o părăsire a lui Isus nu poate însemna decât un regres enorm, o întoarcere la o religie ineficientă, lipsită de orice viitor şi, chiar mai mult, la o perspectivă de pedeapsă şi nimicire veşnică din partea lui Dumnezeu pentru care Isus este Fiul adevărat şi unic care slujeşte în casa mântuirii omenirii, în timp ce Moise este doar robul care a slujit cu credincioşie în casa poporului Israel (prin aceasta, şi în casa omenirii, este adevărat, în casa lui Dumnezeu).

În acest context, argumentele autorului privitoare la Duhul Sfânt subliniază în mod deosebit importanţa ascultării de profeţiile Vechiului Testament, deoarece sunt inspirate de Duhul Sfânt, şi importanţa înţelegerii jertfei lui Isus, prin înţelepciunea dată de Duhul, precum şi gravitatea părăsirii lui Isus, după ce au fost înţelese şi gustate realităţile spirituale ale mântuirii. Se observă, aşadar, un hristocentrism evident, precum şi o focalizare pe inspiraţia divină a Scripturii Vechiului Testament.

Textele referitoare la Duhul Sfânt în Epistola către evrei sunt 7 la număr, anume Evrei 2:4, 3:7, 6:4-6, 9:8, 9:14, 10:15, 10:29. Pneumatologia Epistolei către evrei are un caracter intermediar în cadrul teologiei Noului Testament, fiind plasată, după cum se poate constata, între pneumatologia evangheliilor sinoptice (Marcu-Matei), şi cea a corpusului lucan, pe de o parte, şi pneumatologia a lui Pavel, respectiv a lui Ioan, pe de cealaltă.

Mai întâi, se poate detecta prezentarea Duhului Sfânt în calitate de persoană divină care inspiră Scripturile (3:7, 10:15), textele din Vechiul Testament la care se face referinţă fiind Psa. 95 şi 40. Tema inspiraţiei Scripturilor este o temă găsită şi în evanghelii, în cuvântările lui Isus. Se poate remarca, în acest context, faptul că teologia Epistolei către evrei este intens marcată de teologia mesianică a lui David, din Psalmi. Autorul aplică cititorilor săi avertizări sau declaraţii din Psalmi pe care le vede extrem de actuale pentru comunitatea şi generaţia sa.

O altă referinţă care reflectă afirmaţii din evangheliile sinoptice se află în Evrei 10:29, unde apare o avertizare fermă cu privire la pedeapsa ce va fi primită de acela care îl calcă în picioare pe Fiul lui Dumnezeu şi îl batjocoreşte pe Duhul harului (*pneuma tes charitos enubrisas*). Apropierea acestui text de avertizările date de Isus împotriva blasfemiei faţă de Duhul Sfânt (hula împotriva Duhului Sfânt) este destul de transparentă.

Pasajul din Evrei 2:4 face o legătură interesantă, implicită, cu teologia din Faptele Apostolilor, atrăgând atenţia că Dumnezeu confirmă mesajul apostolilor cu semne, puteri, minuni, cu darurile Duhului Sfânt. Termenul „confirmă” sau „atestă” (*sunepimarturountos*, participiu al verbului *sunepimartureo,*  a da mărturie despre ceva împreună cu alţii), avea conotaţii legale, juridice. S-ar putea afirma, astfel, că există o confirmare în serie a mesajului evangheliei: mesajul lui Isus este confirmat de apostoli, mesajul apostolilor este confirmat de Dumnezeu prin semne, iar în final, Scriptura este cea care atestă toată această serie[[50]](#footnote-50).

Învăţătura caracteristică despre Duhul Sfânt, din Evrei, apare însă în pasaje cum sunt Evrei 6:4-6, 9:8, 9:14.

Capitolul 6 discută o situaţie gravă, aproape imposibil de contemplat: cei care s-au făcut părtaşi, asociaţi, parteneri Duhului Sfânt şi totuşi au căzut (adică, l-au părăsit pe Hristos), este imposibil să mai fie aduşi la pocăinţă (6:4). Termenul „părtaşi”, „asociaţi” (*metochoi*) poate fi echivalentul naşterii din nou, din Duhul, similar termenilor din scrierile lui Ioan şi ale lui Pavel, dar ar putea să însemne şi un tip de parteneriat mai puţin intens decât cel aducător de mântuire, anume un fel de parteneriat care să indice mai mult participarea la viaţa Bisericii, decât trăirea deplină şi profundă a mântuirii şi a iertării. Se poate observa însă că în Noul Testament termenul *metochoi* apare cu precădere în zona scrierilor lui Pavel şi ale asociaţilor săi (Luca 5:7, 2Cor. 6:14, Ef. 3:6, 5:7, Evr. 1:9, 3:1, 3:14, 6:4, 12:8), fiind folosit cu diverse grade de apropiere şi cu conotaţii atât pozitive, cât şi negative (parteneri de pescuit – în Luca, parteneriat nepotrivit între creştini şi necreştini în 2Cor. 6:14, parteneriat între evrei şi neamuri la promisiunile lui Hristos în Ef.3:6, parteneriat nepotrivit între credincioşi şi cei neascultători de Dumnezeu – în Ef. 5:7, superioritatea lui Mesia faţă de partenerii săi de slujire – umani sau angelici, în Evr. 1:9, parteneriat în chemarea cereasă – în Evr. 3:1, parteneri împreună cu Hristos, în Evr. 3:14, parteneri cu Duhul Sfânt în Evr. 6:4, parteneri sau asociaţi în suferinţă ori disciplinare în Evr. 12:8).

În Evrei 9:8, se afirmă că Duhul arată că, atâta vreme cât existau două camere – în cortul închinării (sau în Templu), nu a fost indicat sau deschis drumul spre Sfânta Sfintelor (a doua cameră, unde era chivotul), adică, spre mântuire, spre prezenţa lui Dumnezeu. Textul este interesant, deoarece, aici Duhul vorbeşte prin Scriptură, dar poate să existe o aluzie că Dumnezeu poate vorbi prin arhitectura templului (arătată, e adevărat, tot în Scriptură), sau implicit prin formele de închinare ale Vechiului şi Noului Testament.

Evrei 9:14 atrage atenţia că Isus s-a oferit jertfă prin Duhul cel veşnic, şi tot prin acesta, sângele lui Hristos ne curăţă conştiinţa de faptele moarte, ca să slujim lui Hristos. Într-un mod surprinzător, aici se afirmă participarea Duhului la moartea lui Hristos şi la eficacitatea jertfei sale (de unde, până aici, se ştia mai ales despre participarea Duhului la întruparea lui Isus, la minunile sale, la aducerea aminte a cuvintelor sale etc.). S-ar părea, deci că nu doar Isus este Domnul Duhului (împreună cu Dumnezeu Tatăl, de la care Duhul purcede şi este trimis prin Fiul şi din pricina Fiului[[51]](#footnote-51)), ci şi Duhul este, uneori, cel ce are precedenţa sau coordonează lucrarea Domnului (lucrând, deci, cu anumită autoritate lângă şi prin lucrarea Domnului[[52]](#footnote-52)).

### Concluzii despre pneumatologia biblică a NT

La sfârşitul acestei treceri în revistă a învăţăturii despre Duhul Sfânt în Noul Testament se cuvine şi o privire de ansamblu. S-au putut observa, astfel, câteva nuanţe teologice specifice cu privire la Duhul Sfânt, la scriitorii Noului Testament. Ele exprimă perspective specifice diverse, accente teologice particulare, şi permit să se vadă şi o anumită dispunere istorică a acestor preferinţe sau înţelegeri (localizare specifică, tematică, în timp şi spaţiu).

#### Nuanţele teologice ale pneumatologiei NT

În ce priveşte doctrina despre Duhul Sfânt, apar o sumă de perspective complementare şi progresive care reuşesc să facă trecerea de la orizontul Vechiului Testament la gândirea hristică, apostolică din Noul Testament.

Evangheliile încep cu imagini şi metafore preluate din Geneza, precum şi din restul Vechiului Testament, care au, de cele mai multe ori, un mesaj mesianic evident (Duhul care semnifică prezenţa divină, care aduce vremurile mesianice şi îl însoţeşte pe Mesia, Duhul care aduce judecata; Duhul asociat cu apa, cu focul, cu vântul şi viaţa, cu zborul păsărilor). Se simte însă cum se instalează trecerea la un nou tip de demers, cu detalii semnificative noi, prin aplicarea acestor imagini sau referinţe la persoana lui Isus, la moartea şi învierea lui.

Evangheliile consemnează legătura specială dintre Isus şi Duhul, care este la fel de importantă ca şi legătura dintre Isus şi Tatăl. Viaţa lui Isus are un rol important în începerea acestei noi ere (epocă, veac; veacul din urmă) a manifestării Duhului Sfânt (Duhul aduce judecata lui Israel şi a oricărui om, îl confirmă şi îl glorifică pe Isus, îi asistă pe creştini în viaţa lor de credinţă, în persecuţie, le aduce aminte cuvintele lui Isus, îi încurajează şi îi împuterniceşte).

Faptele Apostolilor arată desfăşurarea creşterii Bisericii prin lucrările Duhului Sfânt, începutul noii perioade a salvării, adică a vremii sfârşitului. Duhul este trimis (se coboară) conform promisiunilor profetice, la sărbătoarea primelor roade (Cincizecime; Rusalii) şi marchează începutul Bisericii. El vine datorită jertfei şi glorificării lui Isus şi asistă predicarea evangheliei, confirmă includerea neamurilor în Biserică, decide începutul misiunii între neamuri, precum şi continuarea ei, cu putere, prin multe încercări şi în mijlocul opoziţiei.

Epistolele vin cu răspunsuri şi lămuriri la întrebări specifice legate de viaţa Bisericii, sau cu observaţii lămuritoare despre însăşi lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, în viaţa individuală a fiecărui creştin. Indirect, din prezentarea relaţiilor dintre Duhul Sfânt şi Isus Hristos, şi dintre Duhul Sfânt şi Tatăl, epistolele dezvoltă o teologie trinitară profundă, complexă, mai detaliată decât cea din evanghelii (cu excepţia evangheliei după Ioan) şi din Faptele Apostolilor.

De fapt, autorii epistolelor arată că Duhul Sfânt este cel care dă răspunsuri şi călăuzire în dilemele credincioşilor: Duhul le dă asigurare cu privire la mântuire, Duhul le dă înţelepciune să înţeleagă planul şi gândul lui Dumnezeu, Duhul le dă putere să trăiască curat, să îl mărturisească pe Hristos, Duhul le dă învăţătură şi ajutor în închinare şi în rugăciune, Duhul le dă putere să păstreze unitatea Bisericii, să-i ajute pe cei încercaţi, să răsplătească pe cei care îi învaţă evanghelia, să privească cu încredere la viitor, la ziua întoarcerii lui Isus, când va avea loc şi învierea celor credincioşi, Duhul le dă daruri să slujească şi să continue misiunea până la marginile pământului. Duhul îi înarmează în luptele credinţei (cu sabia cuvântului), Duhul aduce rodul nou al unor relaţii noi şi al unui caracter nou.

Prin explicaţiile oferite, epistolele dovedesc că lucrarea Duhului Sfânt era greu de înţeles pentru Biserici, dar era fundamentală pentru ele, în ansamblu, precum şi pentru fiecare creştin, în mod individual. Duhul Sfânt este mediatorul mântuirii şi avansul acesteia (*arabbon*), el e caracteristica dătătoare de viaţă a noului legământ, el asigură şi confirmă calitatea de fii ai lui Dumnezeu pentru cei credincioşi, asigură o legătură permanentă, nemaiîntâlnită în istorie, între Dumnezeu şi oamenii credincioşi.

În mod special, în corpusul paulin lucrarea Duhului Sfânt apare ca una profund interioară, Duhul Sfânt este dinamic, se investeşte în relaţii şi aduce experienţe noi, putere, armonie, bucurie în viaţa creştinului.

Pe ansamblu se poate spune că există şi teme comune în evanghelii, epistole şi Faptele Apostolilor, legate de lucrarea Duhului, cum ar fi, de exemplu, tema inspiraţiei scripturii şi a vestirii profetice a mântuirii prin Fiul, sau tema călăuzirii personale.

#### Pneumatologia NT în perspectivă istorică

În ce priveşte cronologia şi conţinutul teologic, se observă un paralelism interesant între Luca, Ioan şi Pavel (posibil, datorată întâlnirii acestora şi a interacţiunii lor în cadrul şcolii apostolice de la Efes). Ei consemnează superactivitatea Duhului Sfânt în epoca de după învierea lui Isus, cu începere de la Cincizecime (Rusalii) şi văd în această lucrare un semn al epocii sfârşitului (ultimile zile; eschatonul), al unei eschatologii realizate (care începe să se împlinească), şi un semn al depăşirii graniţei istorice dintre evrei şi neamurile păgâne, în ce priveşte mântuirea. Luca reţine prezenţa deosebită a Duhului Sfânt, printr-o plinătate anume, căutată şi dăruită în numele lui Isus, din timpul vieţii mântuitorului, şi până în mijlocul marilor călătorii misionare ale lui Pavel. Ioan consemnează cu atenţie învăţătura lui Isus despre Duhul Sfânt şi felul în care lucrarea Duhului trebuie identificată şi deosebită de cea a duhurilor înşelătoare, antihristice. Pentru ambii, creştinismul este legat în mod esenţial de această lucrare deosebită a Duhului lui Dumnezeu.

Corpusul paulin are o consistenţă şi constanţă teologică remarcabilă, menţinându-şi aceleaşi învăţături şi perspective despre Duhul Sfânt în toate epistolele, chiar dacă detaliile sau prim-planul diferă în intensitate, începând cu Galatians, 1-2 Tesaloniceni (primele epistole) până la sfârşit (Ephesians, 1-2 Timotei, Tit). În mijlocul perioadei active a lui Pavel au fost scrise marile epistole teologice Romans şi 1-2 Corinthians, care prezintă discursuri foarte coerente şi elaborate. Această constanţă indică, foarte probabil, faptul că Pavel şi-a definitivat înţelegerea asupra fiinţei şi lucrării Duhului Sfânt de la bun început, încă din vremea vizitei în Arabia (34-37), şi din timpul petrecut la Tars (aproximativ 37-43).

Ceilalţi autori (1-2 Petru, Iuda) prezintă adesea puncte de vedere comune cu evangheliştii sinoptici (de exemplu, Duhul este prezentat mai ales ca Duh al inspiraţiei Scripturii, al profeţiei, al vieţii sfinte), dar la o scară mai redusă, conform spaţiului oferit de epistole şi conform argumentului de ansamblu. În particular, Epistola către evrei dovedeşte, în acelaşi timp, pe lângă apropierea de autorii sinoptici, şi o pneumatologie apropiată de cea a lui Pavel (Evrei include învăţătura despre Duhul ca inspirator al Scripturii, despre hula împotriva Duhului Sfânt, dar şi tema participării la viaţa nouă, prin Duhul, şi perspectivele înnoirii lăuntrice, ca la Pavel).

Aproape toţi autorii Noului Testament se referă la lucrarea Duhului Sfânt (mai puţin Iacov), şi îi recunosc rolul major în naşterea din nou, în trăirea mântuirii, în trăirea în prezenţa lui Dumnezeu, în glorificarea jertfei şi domniei universale a lui Hristos. Plinătatea Duhului Sfânt este marca creştinismului şi subliniază deosebirea dintre Legământul nou, al lui Hristos, şi Legământul cel vechi, de pe Sinai.

# CONCLUZII

Studiul cuprins în acest volum a parcurs un drum destul de solicitant, de la precizarea definiţiei şi metodei teologiei biblice până la survolarea a trei domenii teologice, în mod parţial sau mai cuprinzător, după cum s-a părut mai potrivit: analiza titlurilor hristologice ale lui Isus şi a umanităţii sale (o selecţie de titluri, ca parte relevantă a hristologiei Noului Testament; elemente despre umanitatea lui Isus legate de elemente de hamartologie a Noului Testament), conturarea accentelor specifice în învăţătura despre Duhul Sfânt în Noul Testament, şi, în final, descrierea principalelor accente în învăţătura despre om, cultura sa şi destinul său (elemente de antropologie a Noului Testament).

S-a putut observa, astfel, existenţa de material specific şi de nuanţe particulare, în toate aceste doctrine, la toţi autorii studiaţi. S-a putut observa frumuseţea discuţiei exegetice, pe text, precum şi dificultăţile ei. Materialul doctrinar din Noul Testament se poate vedea sub unghiuri diferite, cu interpretări diferite, în funcţie de autorul biblic, dar şi de comentatorul contemporan, iar în acest context se poate înţelege mai bine diferenţa între teologia biblică şi cea sistematică. Noul Testament surprinde noutatea şi impactul vieţii şi învăţăturii lui Isus Hristos, ale venirii Duhului Sfânt şi al începutului binecuvântat (deşi încercat) al Bisericii, arătând că ele sunt ancorate în profeţiile din Vechiul Testament şi că sunt atestate de mărturia lui Dumnezeu şi în faptele istorice care se derulează înaintea tuturor. Teologia sistematică încearcă să sistematizeze toate aceste doctrine pentru echiparea şi motivarea de ansamblu a creştinului contemporan, în funcţie de noul context.

Practic, un studiu exhaustiv al teologiei biblice a Noului Testament reprezintă un proiect uriaş, aducător de mari satisfacţii, dar care implică, în mod egal, şi mari cerinţe de timp, resurse, concentrare. Folosul său este evident, însă. Conturarea principalelor linii ale mesajului teologic caracteristic fiecărui autor al Noului Testament este de un mare folos în dezvoltarea unei credinţe biblice, precum şi în asigurarea unei temelii solide pentru comunicarea adevărurilor Bibliei către o lume însetată de cuvântul revelaţiei divine şi de mântuire, de eliberarea adusă de Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

# BIBLIOGRAFIE SELECTATĂ

Abbot, E., „I. John v. 7 and Luther’s German Bible,” in E. Abbot and J.H. Thayer (eds), *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston: G.H. Ellis, 1888, 458–463.

Alexander, L., „‘In Journeying Often’: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance,” in C.M. Tuckett (ed.), *Luke’s Literary Achievement. Collected Essays*, JSNT Supp.Ser. 116, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 17–50.

Aletti, J.-N., *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Jésus et Jésus-Christ, vol. 61, Paris: Editions Desclée, 1994.

Allen, R.M., „Calvin’s Christ: A Dogmatic Matrix for Discussion of Christ’s Human Nature”, *International Journal of Systematic Theology* 9.4 (2007) 382-397.

Allison, D.C., Jr., „Behind the Temptations of Jesus. Q4.1-13 and Mark 1:12-13” în B. Chilton şi C.A. Evans (eds), *Authenticating the Activities of Jesus*, Boston: Brill Academic Publishers, 1999, 195-213.

Asgaard, R., „Paul as a Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle”, *Journal of Biblical Literature*, 126.1 (2007), 129-159.

Aune, D.E., (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Baban, O., „Conflicts in Acts: Luke’s Style and Missionary Paradigms”, *Journal of European Baptist Studies* 1.3 (2001), 19-38.

**\_\_\_\_\_,** „Relaţia între Duhul Sfânt şi Scriptură în Epistola către Evrei”, Sesiunea ştiinţifică a ITBB Bucureşti „Perspective biblice asupra lucrării şi persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, Bucureşti (răspuns la R. Gheorghiţă, „Cum zice Duhul Sfânt. Traiecte pneumatologice în Epistola către evrei”), nepublicat.

**\_\_\_\_\_,** „Domnul Spiritului sau Spiritul Domnului?”, Sesiunea ştiinţifică a ITBB Bucureşti „Perspective biblice asupra lucrării şi persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, Bucureşti (răspuns la comunicarea M. Turner, „Trinitarian „ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus”), nepublicat.

Babor, E., ,,Heidegger in His Discourse On Thinking”, în *Holy Name University Graduate School Journal* 13.1 (2002), 29-35.

Balla, P., *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

Barr, J., *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.

Bartoş, E., *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloaie*, Oradea: Institutul Biblic Emanuel, 1999.

Bauckham, R., „James and the Jerusalem community.” in O. Skarsaune and R. Hvalvik (eds), *Jewish believers in Jesus: The early centuries,* Peabody, MA: Hendrickson, 2007, 55-95.

Baur, F.C., *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, edited by F.F. Baur, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (Leipzig: Fues, 1864).

Bauer, G.L., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols., Leipzig: Weygand, 1800-1802.

Barnard, A., şi Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, UK and New York, NY: Routledge, 1996.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

Barrett, C.K., *From First Adam to Last*, New York, NY: Scribner, 1962;

Basser, H.W., „Derrett’s ‚Binding’ Reopened”, J*ournal of Biblical Literature* 104.2 (1985), 297-300.

Bassler, J.M., „Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 108.4 (1989), 635-646.

Behm, J., „arrabōn”, TDNT ii. 475.

Blackburn, B., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, [WUNT 2.](javascript:ViewSeries(%22Wissenschaftliche%20Untersuchungen%20zum%20Neuen%20Testament%2C%202%20Reihe%20-%20WUNT%22))40, Tübingen: [J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)](javascript:ViewPublisher(%22J.%20C.%20B.%20Mohr%20%28Paul%20Siebeck%29%22)), 1991.

Blanton, T.R., „Spirit and Covenant Renewal: a Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians,” *Journal of Biblical Literature* 129.1 (2010), 129-151.

Blickenstaff, M., *„While the Bridegroom is With Them”: Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew*, London and New York: T&T Clark International, 2005.

Blumenberg, H., *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

Burns, J.P., (ed.), *Theological Anthropology*, Sources of Early Christian Thought 143, Philadelphia, PA: Augsburg Fortress Publishers, 1981.

Beker, J.Ch., „Biblical Theology in a Time Of Confusion”, *Theology Today* 25.2 (1968), mesaj inaugural la instalarea ca profesor de teologie biblică la Princeton Theological Seminary, 21 februarie, 1968.

Bernheim, P.-A., „La mort de Jacques, l’Épître de Jacques et la dénonciation des riches,” in K.-W. Niebuhr şi R.W. Wall (eds) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco, TX: Baylor University Press, 2009, 249-61.

Boers, H., *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979.

Bogart, J., *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, SBLDS 33, Missoula, MT: Scholars Press, 1977

Bonhoeffer, D., *Christology*, London: Collins, 1978.

Brawley, R.L., *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1988;

Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, trad. G.R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell, 1971 (ger.: *Das Evangelium Johannes*, Göttingen: Vandenhoek and Ruprecht, 1964).

\_\_\_\_\_, *Theology of the New Testament*, London: SCM, 1952.

\_\_\_\_\_, *Jesus Christ and Mythology*, New York, NY: Scribner's, 1958.

Cargal, T.B., *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*, SBLDS 144, Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.

Carson, D.A., „New Testament Theology”, in R.P. Martin and P.H. Davids*, Dictionary of the Late New Testament and Its Developments,* Downers Grove, IL: IVP, 1997, 796-97.

Carrier, J.G., (ed.), *Occidentalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Cerfaux, L., *The Christian in the Theology of St. Paul*, London: Chapman, 1967.

Charlesworth, M.P., „’Deus Noster Caesar’,” *Classical Review* 39 (1925), 113-15.

Childs, B.A., *The New Testament as Canon: An Introduction*, London: SCM, 1984.

\_\_\_\_\_, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London: SCM, 1992.

\_\_\_\_\_, *Biblical Theology: A Proposal*, Minneapolis, MN: Fortress, 2002.

Collins, J.J., *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Wm.B. Eerdmans, 2005.

Conybeare, F.C., „The Eusebian Form of the Text of Mt. 28:19,” *Zeitschrift fur neutestamentlische Wissenschaft 2* (1901), 275-88.

Conzelmann, H., *The Theology of St Luke*, London: Faber, 1960 (*Die Mitte der Zeit*, 1954).

\_\_\_\_\_, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad. J. Bowden, New York, NY: Harper & Row, 1968.

Cortez, M., *Theological Anthropology: A Guide for the Perplexed* (Series Guides For The Perplexed), London: T&T Clark, 2010 (New York, NY: Marc Allen, 1972).

Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, NovTSup 102, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

**Cooper**, R.M., „Prayer: A Study in Matthew and James.” Encounter 29 (1968) 268-77.

Cooper, J.W., *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2001.

Cooper, J.W., *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2000, 134.

Culmann, O., *The Christology of the New Testament*, trad. S.C. Guthrie; Ch.A.M. Hall, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1963.

Craig, C.T., „Biblical Theology and the Rise of Historicism”, *Journal of Biblical Literature* 62.4 (1943), 281-294.

Crosby, M.H., *Spirituality of the Beatitudes. Matthew's Challenge for First World Christians*, Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

\_\_\_\_\_, „Rethinking a Key Biblical Text and Catholic Church Governance,” *Biblical Theology Bulletin* 38.1 (2008), 37-43.

Culmann, O., *Salvation in History*, NY: Harper and Row, 1976.

Cuss, D., *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg: Fribourg UP, 1974.

Dahl, M.E., *The Resurrection of the Body*, London: SCM, 1962.

Dallmayr, F., *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Daly, G., „Theological Models in the Doctrine of Original Sin,” *Heythrop Journal* 13 (1972) 121-142.

Danielou, J., *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956.

Daniell, A., „The Spiritual Body: Incarnations of Pauline and Butlerian Embodiment Themes for Constructive Theologizing toward the Parousia”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 16.1 (2000), 5-22.

Davidson, I.J., „Pondering the Sinlessness of Jesus Christ: Moral Christologies and the Witness of Scripture”, *International Journal of Systematic Theology*, 10.4 (2008) 372-398.

Davies, W.D., „Review: The Body: A Study in Pauline Theology by John A. T. Robinson”, *Journal of Biblical Literature* 72.1 (1953), 74-76.

De Clerck, P., „Confirmation”, în Jean-Yves Lacoste (ed.), *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 1, New York, NY: Routledge, 2005, 333-337.

Derrett, J.D.M., „Binding and Loosing (Mat. 16:19; 18:18; John 29:23”, *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) 112-117.

DeDuhn, J.D., „Because of the Angels”: Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11”, *Journal of Biblical Literature* 118.2 (1999), 295-320.

Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, trad. R. M. Strachan, Grand Rapids, MI: Baker Press, 1978 (4 ed).

DeMaris, R.E., „Corinthian Religion and Baptism for the Dead (1 Corinthians 15:29): Insights fromArchaeology and Anthropology”, *Journal of Biblical Literature* 114.4 (1995), 661-682.

Denaux, A., „L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu: Analyse de Lc.13.31-33”, in F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc: Problémes littéraires et théologiques*, Gembloux: J. Duculot, 1973, 245-285.

DeSilva, D.A., *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2000.

\_\_\_\_\_, „Eschatology, Rest, and the Rhetorical Strategy of Hebrews,” *Trinity Journal* 21ns (2000), 25-43.

\_\_\_\_\_, „The Epistle to the Hebrews in Social-Scientific Perspective,” *Restoration Quarterly* 36 (1994), 1-21.

\_\_\_\_\_, „Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews,” *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), 459-481.

\_\_\_\_\_, *Despising Shame: The Social Function of the Rhetoric of Honor and Dishonor in the Epistle to the Hebrews,* Society of Biblical Literature Dissertation Series 152. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.

\_\_\_\_\_, „Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relations,” *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 91-116.

\_\_\_\_\_, „The Invention and Argumentative Function of Priestly Discourse in the Epistle to the Hebrews,” *Bulletin for Biblical Research* 16 (2006), 295-323.

\_\_\_\_\_, „Hebrews 6:4-8: A Socio-Rhetorical Investigation (Part 1),” *Tyndale Bulletin* 50.1 (1999), 33-57.

\_\_\_\_\_, „Hebrews 6:4-8: A Socio-Rhetorical Investigation (Part 2),” *Tyndale Bulletin* 50.2 (1999), 225-237.

\_\_\_\_\_, „Entering God's Rest: Eschatology and The Socio-Rhetorical Strategy Of Hebrews,” *Trinity Journal* 21.1 (2000), 25-43.

Dewey, A.J., „A Matter of Honor: A Social-Historical Analysis of 2 Corinthians 10”, *The Harvard Theological Review* 78.1-2 (1985), 209-217.

**Dillman**, C.N., „A Study of Some Theological and Literary Comparisons of the Gospel of Matthew and the Epistle of James.” Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1978.

Dinkler, E., „Die Tauferminologie in 2 Kor. 1:21ff”, in E. Dinkler, *Signum Crucis, Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christliche Archäologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 99-117.

Dodd, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London: Cambridge University Press, 1970 (1953), 292-296.

Donahue, J.R.S.J., *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1983.

Du Toit, D.S., *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, WUNT 2.91, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

Dyrness, William, *Teme ale teologiei Vechiului Testament*, trad. R. Ologeanu, Cluj-Napoca: Logos, 2010 (*Themes in Old Testament Theology*, Downers Grover, IL: InterVarsity Press, 1997).

Ebeling, G., *Word and Faith*, London: SCM, 1963.

Edgar, D.H., *Has not God Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James,* Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Elliott, N., *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008.

Elliott, J.H., „The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Pespective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), 71-81

\_\_\_\_\_, „From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973—2005”, *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008), 26-36.

Elliott, C.J., (ed.), *Social-Science Criticism of the New Testament and Its Social World*, Semeia 35, Decatur, GA: Scholars, 1986.

Erickson, M.J., *Teologie Crestină*, vols. 1-3, trad. E. Jorj, Oradea: Cartea Creştină, 1998.

Esler, P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts : the social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

**\_\_\_\_\_,** (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, London: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_, *New Testament theology: communion and community*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

\_\_\_\_\_, *The First Christians in Their Social Worlds*, London: Routledge, 1994.

Evdokimov, P., *Femeia şi mântuirea lumii*, trad. G. Moldoveanu, Bucureşti: Christiana, 1995.

Fee, G.D., *Pauline Christology: An Exegetical-Theologial Study*, Peabody, MA: Hendrikson, 2007.

\_\_\_\_\_, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MI: Hendrickson, 1994.

\_\_\_\_\_, *Pavel, Duhul şi poporul lui Dumnezeu.*, I. Mitra (trad.), Oradea, RO: Casa Cărţii, 2010.

Feuillet, A. „Le sens du mot Parousie dans l’Evangile de Matthieu: Comparaison entre Matth. xxiv et Jac. v, I-II.” In *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, W.D. Davies şi D. Daube (ed), Cambridge: University Press, 1956, 261-280.

Foster, P., *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel,* WUNT 2.177, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2004.

France, R.T., *Divine Government. God’s Kingship in the Gospel of Mark*, London: SPCK, 1990.

Friesen, S.J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, New York, NY: Oxford University Press, 2001.

Fuller, D., „Biblical Theology and the Analogy of Faith”, în R.A. Guelich (ed.), *Unity and Diversity in NT Theology. Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1978, 195-213.

Gabler, J., „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus”, în T.A. Gabler şi J.G. Gabler (eds.), *Kleinere theologische Schriften*, vol. 2, Ulm, Germany: Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831, 179-98.

Gager, J., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NY: Prentice-Hall, 1975.

Gelpi, D.L., *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians,* vol. 1, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.

Gowler, D.B., Host, G., *Enemy, and Friend: Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*, New York, NY: Peter Lang, 1991.

Green, J.B., *1 Peter,* The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing, 2007.

Grudem, W., *Teologie Sistematică. Introducere în doctrinele biblice*, trad. D. Moga, Oradea: Făclia, 2004.

Guthrie, D., *New Testament Introduction*, Leicester, UK: Apollos, 1990.

\_\_\_\_\_, *New Testament Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1981.

Gundry, R.H., *Soma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 29, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Horton, S.M., *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, E. Chiriţă (trad.), Oradea: Life Publishers, 2002.

Hubbard, M.V., „Urban Uprisings in the Roman World: The Social Sestting of the Mobbing of Sosthenes”, *New Testament Studies* 51 (2005), 416–428.

Hubbard, B.J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning*, SBLDS 19, Missoula, MT: Scholars Press, 1974.

Harrill, J.A., *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions,* Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

Harrill, J.A., „Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians”, *Novum Testamentum*, 44.3 (2002), 252-277.

Hartin, P.J., *A Spirituality of Perfection: Faith in Action in the Letter of James*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.

Hasel, G., *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1993 (1978).

Heidegger, M., *Discourse on Thinking, trad. J. M. Anderson şi E.H. Freund*, New York, NY: Harper and Row Publishers, 1966.

Hellerman, J.H., „Challenging the Authority of Jesus: Mark 11.27-33 and Mediterranean Notions of Honor and Shame,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 43.2 (2000), 213.

Helyer, L.R., *The Witness of Jesus, Paul and John: An Exploration in Biblical Theology*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008, 26-27.

Hiebert, P.G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, MI: Baker House, 1985.

Hiers, R.H., „Binding and Loosing. The Matthean Authorizations”, *Journal of Biblical Literature* 104.2 (1985) 233-250.

Hill, A.E., „The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?”, *Journal of Biblical Literature* 99.3 (1980), 437-439.

Holladay, C.R., *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, SBLDS 40, Missoula, MT: Scholars Press, 1977.

Holmberg, B., *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.

Hooker, M.D., *From Adam to Christ. Essays on Paul,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Horsley, R., *Sociology and the Jesus Movement*, New York, NY: Crossroads, 1989.

Holtzmann, H.J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911; prima publicare în 1896-97.

Hurst, L.D., *The Epistle to the Hebrews*, Society for New Testament Studies Monograph Series, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Jewett, R., *Paul’s Anthropological Terms*, Leiden: Brill Academic Publishers, 1971.

Johnson, D.K., „James’ Use of the Old Testament”, Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, 1971.

Johnson, L.T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39, Missoula, MT: Scholars Press, 1977.

Johnson, L.T., *Hebrews. A Commentary*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.

Judge, E.A., *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London: Tyndale Press, 1960.

Jenson, M., *The Gravity of Sin: Augustine, Luther, and Barth on Homo Incurvatus in Se*, London: T&T Clark, 2006.

**Kamell**, M.J., „The Soteriology of James in Light of Earlier Jewish Wisdom Literature and the Gospel of Matthew.” Ph.D. thesis, St Andrews, Scotland: University of St Andrews, 2010.

Keck, L.E., „Toward the Renewal of New Testament Christology”, *New Testament Studies* 32 (1986), 362-377.

Kee, H.C., *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.

\_\_\_\_\_, *The Community of the New Age. Studies in Mark’s Gospel*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1977.

\_\_\_\_\_, *Christian Origins in Sociological Perspective*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1980.

\_\_\_\_\_, „The Imperial Cult: the Unmasking of an Ideology,” *Scottish Journal of Theology* 6.2 (1985), 112-128.

Keenan, J.F., „Christian Perspectives on the Human Body,” *Theological Studies* 55.2 (1994)

Keener, C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999.

Kelsey, D.H., *Eccentric Existence: A Theological Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009.

Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, 5th ed. rev., New York, NY: Harper and Row, 1978.

Kingsbury, H.I., „New Testament Anthropology and the Claim of an Ethnographer's Voice”, *Dialectical Anthropology*, 22.1 (1997), 79-93.

Kniazev, A., *Maica Domnului În Biserica Ortodoxă*, trad. L.M. Vasilescu, Bucureşti: Humanitas, 1998.

Koskenniemi, E., „Apollonius of Tyana: A Typical theios aner?”, *Journal of Biblical Literature* 117.3 (1998), 455-467.

Kümmel, W., *The Theology of the New Testament*, London: SCM, 1975.

\_\_\_\_\_, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Nashville, TN: Abingdon, 1972.

Kvalbein, H. „Has Matthew Abandoned the Jews?”, in J. Ådna and H. Kvalbein, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 45-62.

Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1993 (rev.ed.; orig.: 1974).

Lampe, G., *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London: Longmans, 1951.

Laurentin, R., şi Toniolo, E.M., *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi în tradiţia Bisericii Răsăritene*, Oradea: Logos, 1998.

Lawrence, L.J., *An ethnography of the Gospel of Matthew: a critical assessment of the use of the honour and shame model in New Testament studies*, WUNT 2.165, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.

\_\_\_\_\_, *Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2005.

Léon-Dufour, X., et. al., (ed.), *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. M. Broşteanu, F. Băltăceanu, Bucureşti: Arhiepiscopia Romano-Catolică Bucureşti, 2001.

Lewis, I.M., *Social Anthropology in Perspective: The relevance of Social Anthropology*, Cambridge: Press Syndicate of University of Cambridge, 1994 (1976).

Love, S.L., „The Household: A Major Social Component for Gender Analysis in the Gospel of Matthew”, *Biblical Theology Bulletin*, 23.1 (1993), 21-31.

Lyonnet, S., „Le Péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14,” *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 63-84.

Martin, D.B., *The Corinthian Body*, New Haven, CT: Yale University Press, 1995.

Malina, B., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998;

\_\_\_\_\_, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 1986 ;

\_\_\_\_\_, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001 (1993).

Malina, B., şi Rohrbaugh, R., *Social - Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.

Malina, B., şi Neyrey, J., „Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 97-122;

Malina B., şi Neyrey, J., „Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World,” in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 25-65.

Macquarrie, J., *The scope of demythologizing: Bultmann and his critics*, NY: Harper and Row, 1960.

Marr, A., „Violence and the Kingdom of God: Introducing the Anthropology of Rene Girard,” *Anglican Theological Review* 80.4 (1998).

Marshall, I.H., *The Origins of New Testament Christology*, London: IVP, 1976.

Maynard-Reid, P.U., „Poor And Rich In The Epistle Of James: A Socio-Historical And Exegetical Study”, Th.D. Diss., Andrews University, 1981.

\_\_\_\_\_, *Poverty and Wealth in James*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

McFarland, I.A., „Creation Gone Wrong: Thinking about Sin”, in *Adam's Fall*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

McFarland, I.A., „Fallen or Unfallen? Christ’s Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness”, *International Journal of Systematic Theology* 10.4 (2008), 399-415.

McGonigal, T.P., „‘Abraham Believed God’: Genesis 15:6 and its Use in the New Testament”, Ph.D. Diss., Fuller Theological Seminary, School of Theology, 1981.

Meeks, W., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT: Yale University Press, 2003 (1983).

\_\_\_\_\_, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1986.

Metzger, B.M., *A Textual Commentary to the NT*, ed.2, Stuttgart: Deutsche Biblische Gesellschaft, 2002.

Miravalle, M.I., *Maria, Comântuitoare, Mijlocitoare, Avocată*, trad. Cristian Tămaş, Iaşi: Ars Longa, 2000.

Moloney, F.J., *Glory not Dishonor. Reading John 13–21*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

Niebuhr, W., and Wall, R.W., (eds) *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

Nestle, E.; Nestle, K.; Aland, B., *Novum Testamentum Graece* (ed. 27. rev.) Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung, 1993.

Neyrey, J.H., „The Symbolic Universe of Luke-Acts: They Turn the World Upside Down”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 271-304.

\_\_\_\_\_, „Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship”, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 361-387.

\_\_\_\_\_, „I Said: You Are Gods": Psalm 82:6 and John 10”, *Journal of Biblical Literature* 108.4 (1989), 647-663.

\_\_\_\_\_, „Social-Scientific Criticism”, in D.E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 177-191.

Neville, D.J., „Toward a Teleology of Peace: Contesting Matthew's Violent Eschatology”, *Journal for the Study of the New Testament* 30-2 (2007), 131-161.

Odo of Tournai, *On Original Sin; and, a Disputation with the Jew, Leo, concerning the Advent of Christ, the Son of God: Two Theological Treatises*, trad. Irven M. Resnick, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1994.

Osborne, G.R., „Biblical Theology” în W.A. Elwell (ed), *Elwell Evangelical Dictionary*, Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 1996.

Overholt, Th.W., *Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.

Overman, J.A., *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.

Paffenroth, K., „The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World (review)”, *Journal of Early Christian Studies* 9.3 (2001), 413-414.

Pagels, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, SBLMS 17, Nashville, TN: Abingdon Press, 1973.

Painter, J., *1, 2 and 3 John*, Sacra Pagina Series 18, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002.

\_\_\_\_\_, J., „Theology, Eschatology and the Prologue of John”, *Scottish Journal of Theology*, 46 (1993), 27-42.

Panayotis, N., *Omul - animal îndumnezeit*, Sibiu: Deisis, 2002.

Peterson, D.N., *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Boston: Brill Academic Publishers, 2000.

Powell, M.A., „Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew,” *Currents in Theology and Mission* 30.6 (2003).

Powell, M.A., „Binding and Loosing: Asserting the Moral Authority of Scripture in light of a Matthean Paradigm”, *Ex Auditu* 19 (2003), 81-96.

Poffet, J-M., *La Méthode exégétique d'Heracléon et d'Origène: Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, O.P. Paradosis 28, Fribourg: Editions Universitaires, 1985.

Räisänen, H., *Beyond New Testament Theology*, London: SCM, 1990.

Reese, R.A., *2 Peter and Jude,* The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2007.

Reid, B.E., „Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence,” *The* *Catholic Biblical Quarterly* 66-2 (2004), 237-255.

Richardson, D., *Veşnicia din inimile lor. Dovezi uluitoare ale credinţei într-Unul Dumnezeu Adevărat în sute de culturi ale lumii*, trad. D. Pop şi K. Bojan, Operation Mobilisation: 1996.

Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London: SCM Press, 1958.

Ridderbos, H.N., *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1975.

Rhoads, D., „The Letter of James: Friend of God,”, *Currents in Theology and Mission* 25 (1998) 473-86.

Robinson, J.A.T., *The Body: A Study in Pauline Theology*, Chicago, IL: Henry Regnery Company, 1952.

Robbins, V.K., „Socio-Rhetorical Interpretation”, in D.E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to The New Testament*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 192-219.

Rogerson, J.W., *Antropology and the OT*, Atlanta, GA: John Knox, 1979.

Rohrbaugh, R.L., „Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians”, *Journal of the American Academy of Religion* 52.3 (1984), 519-546.

Roloff, R., Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Berlin: Walter De Gruyter, 1970.

Ryrie, C.C., *Teologie Elementară. Ghid sistematic pentru înţelegerea adevărului biblic*, trad. O.S. Cosma, Făgăraş: Agape, 1998.

Sabin, M.N., *Reopening the Word Reading Mark as Theology in the Context of Early Judaism*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Sandys-Wunsch, J., şi Elridge, J., în ,,J. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology”, în *Scottish Journal of Theology* 33 (1980), 133-158.

Sambaugh, J., şi Balch, D., *The Social World of the First Christians*, London: SPCK, 1994.

Saldarini, A.J., „Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew”, *Biblical Interpretation* 3.3 (1995), 239-265.

Scobie, C.H.H., „The Structure of Biblical Theology”, *Tyndale Bulletin* 42.2 (1991), 163-194.

\_\_\_\_\_, „The Challenge of Biblical Theology”, *Tyndale Bulletin* 42.1 (1991) 31-61.

\_\_\_\_\_, „New Directions in Biblical Theology”, *Themelios* 17.2 (1992), 4-8.

\_\_\_\_\_, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 2003.

Scroggs, R. and Groff, K.I., „Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ”, *Journal of Biblical Literature* 92.4 (1973), 531-548

Schaberg, J., *The Father, the Son, and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Mt. 28:19b*,SBLDS 61, Chico, CA: Scholars Press, 1982.

Schelkle, K.H., *Theology of the New Testament*, 3 vols, trad. W. Jurgens, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971-77.

Schmid, H.H., „Was heisst “Biblische Theologie?”, în H.F. Geisser şi W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich: Theologischer Verlag, 1983, 35.

Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964.

Schnelle, U., *The human condition: anthropology in the teachings of Jesus, Paul, and John*, trad. O.C. Dean, Jr., Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.

Schreiner, T.R., *Pavel. Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Cristos. O teologie paulină*, trad. S. Sabou, Braşov: Ema, 2006.

Scroggs, R., *The last Adam a study in Pauline anthropology*, London: B. Blackwell, 1966.

Seebass, H., *Der Gott der Ganzen Bibel*, Freiburg: Herder 1982.

Shepherd, M.H., „The Epistle of James and the Gospel of Matthew”, *Journal of Biblical Literature*,75 (1956), 40-51.

Shires, H.M., *The Eschatology of Paul in the Light of Modern Scholarship*, Philadelphia, PA: Westminster, 1966.

Shultz, H.M., „The implications of a Pauline anthropology upon physical activity”, dissertation: Microfiche English, Eugene: Microform Publications, College of Human Development and Performance, University of Oregon, 1989.

Segovia, F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition: agape / agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico, CA : Scholars Press, c1982.

Selvidge, M.J., „Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations”, *Journal of Biblical Literature* 103.4 (1984), 619-623.

Shepherd, M., „The Epistle of James and the Gospel of Matthew,” *Journal of Biblical Literature* 75 (1956) 40-51.

Sim, D.C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.

Son, S.A., *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*, Analecta Biblica 148, Rome: Pontifical Biblical Institute, 2001.

Stambaugh, J., şi Balch, D., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1986.

Stagg, F., *New Testament Theology*, Nashville, TN: Broadman, 1962.

Stendahl, K., „Biblical Theology, Contemporary”, in G.A. Buttrick (ed), *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Nashville, TN: Abingdon, vol. 1, 1962, 418-432.

Stone, K. „Bibles That Matter: Biblical Theology and Queer Performativity,” *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008), 14-25.

Terrien, S., *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, CA: Harper and Row, 1978.

Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1987.

Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982.

Thielman, F., *Theology of the New Testament: a Canonical and Synthetic Approach*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.

Thiessen, H.C., *Prelegeri de Teologie Sistematică*, rev. de V. D. Doerksen, SMR: 1986 (*Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans, 1979).

Thiessen, G., *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, Minneapolis, MN: Fortress, 1999.

\_\_\_\_\_, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Edinburgh: T&T Clark, 1982.

\_\_\_\_\_, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978.

Thiselton, A.C., *The Living Paul. An Introduction to the Apostle and His Thought*, London: SPCK, 2009.

Thiel, J.E., „Methodological Choices in Kelsey's Eccentric Existence”, *Modern Theology* 27.1 (2011), 1-13.

\_\_\_\_\_, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

Tidball, D., *Introduction to the Sociology of the New Testament*, London: Paternoster Press, 1983.

\_\_\_\_\_, *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

Tiller, P.A. „The Rich and Poor in James. An Apocalyptic Proclamation.” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 37 (1998) 909-20.

\_\_\_\_\_, cf. “The Rich and Poor in James: An Apocalyptic Ethic,” in B.G. Wright III, and L.M Wills (eds), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005,149-68.

Tipei, J.F., *Duhul Sfânt. O teologie biblică din perspectivă penticostală*, Oradea: Metanoia, 2003.

Toner, P.J., „St. Anselm's Definition of Original Sin”, *Irish Theological Quarterly* 3 (1908), 425-436.

Trumbower, J.A., *Born from above: The anthropology of the Gospel of John* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

\_\_\_\_\_, „Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the idea of Fixed Natures”, *Vigiliae Christianae* 43.2 (1989), 138-154.

Turner, M. „‘Trinitarian’ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus,” *Asbury Theological Journal* 58.1 (2003), 167–86.

Tuţea, P., *Omul. Tratat de antropologie creștină*, Iași: Timpul, 2007.

Tuzlak, A., „Coins out of fishes: Money, magic, and miracle in the Gospel of Matthew”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 36.2 (2007), 279-295.

Verseput, D.J., „Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James.” *Journal of Biblical Literature*,117 (1998), 691-707.

Viviano, B.T., *Matthew and His World: The Gospel of the Open Jewish Christians,* Studies in Biblical Theology, NTOA 61, Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Via, D.O., *What is New Testament Theology?*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

Vledder, E-J. *Conflict in the Miracle Stories: a Socio-exegetical Study of Matthew 8 and 9*, JSNTSupp. 152, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Yarbrough, R.W., *1–3 John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Waetjen, H.C., „The Genealogy as the key to the Gospel according to Matthew”, *Journal of Biblical Literature* 95.2 (1976), 205-231.

Ward, R.B., „The Works of Abraham: James 2:14-26”, *Harvard Theological Review*, 61 (1968) 283-90.

Walker, Wm. „1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views regarding Women”, *Journal of Biblical Literature* 94.1 (1975), 94-110.

Wasserman, E., „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, *Journal of Biblical Literature* 126.4 (2007), 793-816.

Waters, G.P., *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing, 2004.

Wayne, A.M., „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism”, *Journal of Biblical Literature* 91.1 (1972), 44-72.

Weiss, B., *Biblical Theology of the New Testament*, 2 vols., Edinburgh: Clark, 1882 (germ.: Berlin: Wilhelm Hertz, 1880, 1868).

Williamson, R. „Platonism in Hebrews,” *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), 415-24.

Witherington III, B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Waco, TX: Baylor University Press, 2005.

\_\_\_\_\_, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. B. Eerdmans, 2001.

\_\_\_\_\_, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdman's, 1997.

Weaver, D., „From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis,”  *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), 187-206.

\_\_\_\_\_, Parts 2-3, „The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries,” St. Vladimir's Theological Quarterly, 29 (1985), 133-159, 231-257.

Archimandrite Zacharias Zacharou, *The Hidden Man of the Heart (1 Peter 3:4): The Cultivation of the Heart in Orthodox Christian Anthropology,* Ch. Veniamin (ed), Mt. Thabor Publishing, 2008.

Wrede, W., *Über Aufgabe und Methode der sogennanten neutestamentliche Theologie*, Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1897 (eng.: ,,The Task and Methods of New Testament Theology”, în R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, Studies in Biblical Theology 2.25, London: SCM, 1973, 68-116).

Zangenberg, J., „Matthew and James”, în *Matthew and his Christian Contemporaries*, D.C. Sim şi B. Repschinski (eds), Library of New Testament Studies, Edinburgh: T & T Clark, 2008, 104-122.

Zeller, D., „The *theia fusis* of Hippocrates and of Other Divine Men”, în J.T. Fitzgerald, Th. H. Olbricht, L. M. White, *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NT Sup110, Leiden – Boston: Brill Academic Publishers, 2003, 49-69.



**Dr. Octavian Baban predă disciplinele legate de Noul Testament şi limba greacă (koine) la Institutul Teologic Baptist Bucureşti şi la Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din Bucureşti. Începând cu 1998, el a slujit, de asemenea, şi ca pastor în echipa pastorală a Bisericii Baptiste „Sfânta Treime” din Bucureşti. După absolvirea facultăţii de Fizică (Fizică Tehnologică, Universitatea din Bucureşti, 1986) şi după studiile teologice generale din Anglia (The London Bible College, 1994), el a obţinut doctoratul în teologie la Universitatea Brunel, UK (PhD, 1999). Împreună cu soţia, Daniela, şi cu cei doi copii, Raluca şi Vlad, dr. O. Baban are convingerea că sensul şi împlinirea vieţii stă în restaurarea relaţiei omului cu Dumnezeu prin credinţa în jertfa mântuitorului Isus Hristos. Volumul de faţă reprezintă un studiu introductiv şi o încurajare la citirea şi interpretarea Noului Testament.**

1. Terminologia trinitară este definită explicit şi complex de părinţii capadocieni (Vasile cel mare, Grigore din Nazianz, Grigore din Nyssa), în sec. III-IV. În NT nu avem termenii tehnici ai trinităţii dar există conceptul de trinitate, iar cele trei persoane apar menţionate în relaţie de unitate, egalitate, diversitate etc. (cf. botezul lui Isus, marea trimitere a ucenicilor după învierea domnului Isus – Matei 28:18, doxologiile din epistolele lui Pavel). În mod special, părinţilor capadocieni le datorăm conceptul creştin de Persoană sau „faţă” (gk. *prosopon*; lat. *persona*), în cadru Sfintei Treimi. [↑](#footnote-ref-1)
2. B.E. Hinze şi D.L. Dabney (eds), *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Milwaukee, WI: Marquette University, 2001. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vezi discuţia din W. Dyrness, *Teme ale teologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca: Logos, 2010, 85-104, despre *ruah, nefeş, leb* (inimă), *basar* (carne), etc. [↑](#footnote-ref-3)
4. N. Slee, „The Holy Spirit and Spirituality,” în S.F. Parsons (ed), *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (*CCFT*), Cambridge, England: Cambridge University, 2002, 171-189, cf. 171-172; J.M. Soskice, „Trinity and Feminism,” *CCFT*, 135-150, cf. 143. Vezi şi E.A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, NY: Crossroad, 1992; A. Marriage, *Life-Giving Spirit: Responding to the Feminine in God,* London: SPCK, 1989. [↑](#footnote-ref-4)
5. Prezenţa celor două genuri, masculin şi feminin, la specia umană, ar putea fi în primul rând o însuşire care indică înrudirea cu celelalte fiinţe terestre şi exprimă ideea de procreere. Dacă această însuşire reflectă şi principii divine, existente în Sfânta Treime, aceasta reprezintă o cu totul altă problemă. Ar fi posibil, până la un punct, având în vedere crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca să se admită şi o astfel de afirmaţie. Fundamental este însă natura colectivă, comunitară pe care Dumnezeu o transferă omului, prin familie şi societate, în asemănare cu fiinţarea sa treimică, la creaţie. În particular, nu se poate afirma că Dumnezeu are un gen anume, sau genuri, ca oamenii (cu toate, că ar putea exista în sinea fiinţei divine, anumite trăsături fundamentale, care să generalizeze o astfel de perspectivă şi să poată fi reflectate, prin creaţie, în om). Din punct de vedere al comunicării, se poate observa că, în general, în Biblie, Dumnezeu este descris la genul masculin. În privinţa aceasta, aşa cum se va vedea, este remarcabil că apostolul Ioan se referă şi la Duhul Sfânt, tot cu ajutorul genului masculin (deşi în limba greacă, termenul „duh” este neutru), anume cu ajutorul pronumelui demonstrativ masculin. În acest sens, NT are o perspectivă de tip masculin în descrierea fiinţei divine treimice. [↑](#footnote-ref-5)
6. Termenul *pneuma* este de genul neutru în limba greacă şi aspectul acesta a fost exploatat de unele mişcări religioase şi anumite erezii (de exemplu, Martorii lui Iehova) care încearcă să argumenteze pe această bază că Duhul lui Dumnezeu este nu o persoană, ci o prezenţă neutră, o manifestare a lui Dumnezeu, o putere. [↑](#footnote-ref-6)
7. Discuţiile recente au scos în evidenţă că aceşti termeni distincţi (gk.: *pneuma, sarx, soma, psuche*; sau ebr.: *ruach, basar, nefeş*) nu se referă întotdeauna la părţi distincte, constitutive, ale fiinţei umane, ci adeseori reprezintă şi perspective sau moduri alternative de a descrie fiinţa omenească, în întregimea ei. [↑](#footnote-ref-7)
8. W. Dyrness, *Teme*, 93-94. [↑](#footnote-ref-8)
9. F.F. Bruce, „Holy Spirit in the Qumran Texts”, *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966/68): 49-55; vezi şi învăţătura despre cele două spirite create de Dumnezeu, Duhul adevărului şi Duhul nelegiuirii, cf. H.G. May, „Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament Imagery”, *JBL* 82-1 (1963), 1-14, 1QS 3.16-4.26; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1st ed. Garden City, NY: Doubleday, 1958, 156. [↑](#footnote-ref-9)
10. Câteva lucrări de teologie biblică a Duhului Sfânt există şi în limba romănă, cele mai multe fiind traduse: G.D. Fee, *Pavel, Duhul şi poporul lui Dumnezeu.*, I. Mitra (trad.), Oradea: Casa Cărţii, 2010; W.W. Menzies şi S.M. Horton, *Doctrine Biblice. O Perspectivă Penticostală*, Dan Mitrea (trad,), Oradea: Life Publishers International, 1999 (Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective, Springfield, Mi: Gospel Publishing House, 1994); F.J. Tipei, *Duhul Sfânt. O Teologie Biblică din perspectivă Penticostală*, Oradea: Metanoia, 2003. Ar putea fi adăugată şi cartea lui I. Bunaciu, *Concepţia Baptistă despre lucrarea Duhului Sfânt (Capitol Introductiv de O.I. Bunaciu)*, Bucureşti, 2011, dar aceasta tratează subiectul dintr-o perspectivă apropiată teologiei sistematice, nu biblice, dintr-o perspectivă denominaţională. [↑](#footnote-ref-10)
11. Th.R. Schreiner, *Pavel, Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Hristos. O teologie paulină*, S. Sabou (trad.), Braşov: Ema, 2006, 296; pentru o discuţie introductivă, cf. A.C. Thiselton, *The Living Paul. An Introduction to the Apostle and his Thought*, London: SPCK, 2009, 58-66, şi Tipei, *Duhul Sfânt*, 265-328. Vezi monografiile lui G. Fee, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MI: Hendrickson, 1994, şi J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf. Fee, *Pavel, Duhul,* 27-32, Duhul semnifică prezenţa reînnoită a lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, prezenţă despre care Pavel vorbeşte în numeroase şi diferite imagini care au legătură cu creaţia, cu exodul, cu Cortul şi cu Templul; Schreiner, *Pavel, Apostolul gloriei*, 292-355. [↑](#footnote-ref-12)
13. Fee, *God’s Empowering Presence*, 14-36. [↑](#footnote-ref-13)
14. L.D. Hurst (ed.), *New Testament Theology*, Oxford: Clarendon, 1995, 128, cf. J. Behm, „arrabōn”, *TDNT* ii. 475. [↑](#footnote-ref-14)
15. B. Witherington, III, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*, Waco, TX: Baylor University, 2005, 86. [↑](#footnote-ref-15)
16. Manuscrisele greceşti au aici două variante principale. Una este *aparchen* (primul rod, pârgă), preferată de UBS4 şi atestată de uncialele B F G P 075 33 81 256 365 1573 1739 1881 1912 2127 2464, precum şi de traducerile latine, siriace şi coptice (aceasta este şi varianta folosită şi comentată sus, în text); iar cea de a doua este *ap’arches* (de la început), atestată de o altă serie de unciale א D Ψ 0150 6 104 263 424 436 459 1175 1241 1319 1852 1962 2200 Byz [K L] şi o serie de lecţionarii. [↑](#footnote-ref-16)
17. Cf. J. Danielou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1956, 7. În creştinismul istoric, „sigiliul Duhului Sfânt” a ajuns în timp să fie înţeles ca o referinţă la botez, un semn sau sigiliu asemănător circumciziei din VT; de asemenea, o referinţă la semnul crucii făcut pe fruntea cuiva. Cf. E. Dinkler, „Die Tauferminologie in 2 Kor. 1:21ff”, in E. Dinkler, *Signum Crucis, Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christliche Archäologie*, Tübingen: Mohr - Siebeck, 1967, 99-117; G. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London: Longmans, 1951) Totuşi, acest înţeles nu apare clar în NT şi nu poate fi identificat ca atare în epistolele lui Pavel (R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964, 37, 86; cf. şi Paul de Clerck, „Confirmation”, în Jean-Yves Lacoste, ed., *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 1, New York, NY: Routledge, 2005, 333-337). [↑](#footnote-ref-17)
18. Exod 30:23. "Ia din cele mai bune mirodenii: cinci sute de sicli de smirnă foarte curată, jumătate, adică două sute cincizeci de sicli, de scorţişoară mirositoare, două sute cincizeci de sicli de trestie mirositoare, 24. cinci sute de sicli de casia, după siclul Sfântului Locaş, şi un hin de untdelemn de măslin. 25. Cu ele să faci un untdelemn pentru ungerea sfântă: o amestecătură mirositoare, făcută după meşteşugul făcătorului de mir [...] 32. Să nu se ungă cu el trupul niciunui om şi să nu faceţi un alt untdelemn ca el după aceeaşi întocmire; el este sfânt, şi voi să-l priviţi ca sfânt 33. Oricine va face un untdelemn ca el sau va unge cu el pe altul va fi nimicit din poporul lui”. [↑](#footnote-ref-18)
19. Botezaţi *eis ton Mousen*, „spre Moise”, sau „întru Moise”, sau „pentru Moise”. Vezi o expresie similară în Romans 6:3, botezaţi *eis Christon Iesoun, eis ton thanaton*, botezaţi „întru Hristos”, „în Hristos”, şi „în moarte”, „întru moarte”. Botezul pentru Moise era botezul celor care urmau calea, destinul, eliberarea adusă de Moise. Botezul pentru Hristos sau în Hristos este botezul celor care urmează calea, destinul, eliberarea adusă de Hristos. [↑](#footnote-ref-19)
20. F.F. Bruce, *Paul. Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 1988, 203-211. [↑](#footnote-ref-20)
21. Fee, *Pavel, Duhul*, 145-158. [↑](#footnote-ref-21)
22. Fee, *God’s Empowering Presence*, 473. Cf. A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans,* Edinburgh: T&T Clark, 1988. [↑](#footnote-ref-22)
23. Fee, *God’s Empowering Presence,* 480-484. [↑](#footnote-ref-23)
24. Mai multe texte se referă la duhul omenesc în Romans, precum şi în celelalte epistole ale lui Pavel. Cf. 1:9, „slujesc Domnului în duhul meu”; 2:8, „duh de ceartă”, al celor răzvrătiţi faţă de adevăr; 8:10, „duhul vostru este viu”; 8:15, „am primit nu duh de robie, ci duh de înfiere”; 11:9, „Dumnezeu le-a dat un duh de adormire”; 12:11, „plini de zel cu duhul, în duhul” etc. [↑](#footnote-ref-24)
25. Fee, *God’s Empowering Power*, 494. Limbajul aduce aminte de 1 Corinthians 13. Relaţia dintre Dumnezeu Tatăl şi Duhul Sfânt este precizată prin acţiunea „dăruirii”. Nădejdea trimite la ideea moştenirii şi a celei de a doua veniri a Domnului. [↑](#footnote-ref-25)
26. Thiselton, *The Living Paul*, 65. [↑](#footnote-ref-26)
27. 8:1b, „care nu trăiesc după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului”, nu apare în manuscrisele cele mai vechi; propoziţia este preluată din 8:4 şi adăugată în 8:1, mai târziu. În plus, traducerea Cornilescu foloseşte o parafrază extinsă, în vreme ce originalul spune: „cei care nu trăiesc conform cărnii, ci conform Duhului.” [↑](#footnote-ref-27)
28. Deşi „m-a eliberat” este varianta cea mai folosită în traduceri, „te-a eliberat” este considerată în prezent, în ediţiile critice ale NT, varianta cea mai probabilă, ca *lectio difficilior* şi fiind reprezentată mai bine în manuscrisele vechi greceşti. [↑](#footnote-ref-28)
29. Duhul lui Hristos este totuna cu Duhul lui Dumnezeu, cf. 8:9. [↑](#footnote-ref-29)
30. Mărturia interioară a Duhului cu privire la calitatea de fiu – fiică a lui Dumnezeu, este un fel de asigurare, un fel de dialog continuu cu cel credincios. Unii comentatori afirmă că Duhul nu mai vorbeşte azi creştinilor decât prin intermediul Bibliei, dar acest verset, deşi confirmă implicit această legătură biblică, afirmă existenţa unui dialog personal. Este adevărat, natura dialogului nu se referă la revelaţii noi, ci la confirmarea revelaţiilor biblice despre mântuire. [↑](#footnote-ref-30)
31. Thiselton, *The Living Paul,* 65. [↑](#footnote-ref-31)
32. Şi aici, ca şi în 15:18-19, este evidentă teologia trinitară a lui Pavel. Cf. Fee, *God’s Empowering Presence,* 626-631, 634. [↑](#footnote-ref-32)
33. Din cele 24 de menţionări ale cuvântului *pneumatikois*, 15 sunt în 1 Corinthians. „Oamenii spiritului” sau „cei duhovniceşti”, este un termen preferat de Pavel în 1 Corinthians, cf. Fee, *God’s Empowering Power*, 82, 105-112. [↑](#footnote-ref-33)
34. Tipul acesta de expresie era des folosit în scrierile vremii, cf. Aristotel, *Peri hermeneias* (Despre hermeneutică; sau: Despre interpretare); *Peri ton sofistikon elenchon* (Despre contracararea sofiştilor); *Peri psuches* (Despre suflet); Diogenes, *Peri ton mythologoumenon zoon* (Despre animale mitologice); Democrit, *Peri ton eidon* (Despre forme) etc. [↑](#footnote-ref-34)
35. În lumea greco-romană, una din culmile vieţii religioase era să fii luat în stăpânire de un zeu sau de un duh, să fii posedat de ei, să nu te mai poţi controla. Epilepsia, precum şi dansul în extaz erau privite cu teamă şi respect ca forme de posedare divină sau demonică (cf. Hippocrates, *Despre boala sacra* (*Peri hiera nosou*); Hippocrates şi Galen nu credeau în posedare, ci atribuiau epilepsia unei insuficienţe a creierului). [↑](#footnote-ref-35)
36. Pierderea controlului şi intrarea într-o stare de extaz era specifică religiilor greceşti ale misterelor, cultului lui Bachus, oracolului feminin de la Delphi (Pythia era numele generic al preotesei lui Apollo, din Delphi). [↑](#footnote-ref-36)
37. Acest fel de subliniere îi este caracteristică lui Pavel. Alte grupări iudaice din primul secol, cum ar fi cea de la Qumran (cf. 1QS 4:21-23), păreau să interpreteze Ier. 31:33 şi Ezec.36:26-27 ca un mesaj despre o reînnoire spirituală în cadrul legământului Legii (cf. T.R. Blanton, „Spirit and Covenant Renewal: a Theologoumenon of Paul's Opponents in 2 Corinthians,” *JBL* 129.1 (2010), 129-151. [↑](#footnote-ref-37)
38. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University, 1961, 216-246; cf. V. Taylor, N.T. Wright, J.D.G. Dunn şi M.J. Harris, citaţi de Thiselton, *The Living Paul*, 65-67. [↑](#footnote-ref-38)
39. Fee, *God’s Empowering Power*, 370. [↑](#footnote-ref-39)
40. Expresia „prin carne” poate fi tradusă şi „prin trup”. Ea se referă la ascultarea de Lege care avea porunci pentru carne, pentru trup (circumcizie, spălări, mâncare etc.). Fidel principiilor sale, Cornilescu traduce „carne” prin „firea pământească”, dar opţiunea pare discutabilă. [↑](#footnote-ref-40)
41. Deşi pasajul are importanţă pneumatologică evidentă, el prezintă şi teologia Tatălui care trimite. Trimiterea Fiului şi a Duhului sunt două acţiuni în care se observă autoritatea Tatălui. În acelaşi timp, cele două trimiteri sunt deosebite, ceea ce păstrează distincţia relaţiilor şi armonia lor în cadrul Sfintei Treimi: Fiul este trimis spre întrupare, iar Duhul este trimis în inimi, spre naştere din nou şi spre confirmarea lucrării mântuitoarea a Fiului. A doua trimitere este subordonată celei dintâi. [↑](#footnote-ref-41)
42. Pavel este extrem de dur faţă de aceea parte a iudaismului, a evreilor, care l-a respins pe Isus. El îi numeşte oameni „după trup” şi nu „după duh” şi îi aseamănă cu Işmael, strămoşul arabilor, negăndu-le, într-un fel, validitatea descendenţei lor din Isaac. Argumentul acesta aduce aminte, într-o măsură, de Romans 9:6-8, „Căci nu toţi cei ce se coboară din Israel sunt Israel; şi, măcar că sunt sămânţa lui Avraam, nu toţi sunt copiii lui Avraam;… Aceasta înseamnă că nu copiii trupeşti sunt copii ai lui Dumnezeu; ci copiii făgăduinţei sunt socotiţi ca sămânţă” Romans 9:6-8. În termeni moderni, el spune că iudeii sunt noii arabi, urmaşi ai lui Işmaiel, care îi resping pe creştini, aşa cum vechii arabi, i-au respins pe evreii născuţi din Isaac. Conform Galatians 4, creştinii sunt urmaşii adevăraţi ai lui Isaac. [↑](#footnote-ref-42)
43. Fee, *God’s Empowering Power,* 660-661. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ephesians 1:17 include, de fapt, o imagine asupra Sfintei Treimi, deoarece toate cele trei Persoane sunt amintite: „pentru ca Tatăl slavei, Dumnezeul Domnului nostru Isus Hristos, să vă dea Duhul înţelepciunii şi al revelaţiei, ca să-L cunoaşteţi”. [↑](#footnote-ref-44)
45. În Evrei 10:19 şi 2 Petru 1:11 există un termen apropiat, *eisodos*, „intrare” folosit în legătură cu Isus. [↑](#footnote-ref-45)
46. Fee, *God’s Empowering Power,* 735. [↑](#footnote-ref-46)
47. Fee, *God’s Empowering Power,* 40. [↑](#footnote-ref-47)
48. Thiselton, *The Living Paul,* 58-59. [↑](#footnote-ref-48)
49. Fee, *God’s Empowering Presence*, 827-845; idem, *Pavel, Duhul*, 27-42. [↑](#footnote-ref-49)
50. S-ar putea spune însă, nu neapărat din Evrei, că şi Scriptura este confirmată de Dumnezeu, prin Duhul, prin istorie etc. Argumentul seriei prezintă o anumită circularitate. Cf. O. Baban, „Relaţia între Duhul Sfânt şi Scriptură în Epistola către Evrei”, Sesiunea ştiinţifică a ITBB Bucureşti „Perspective biblice asupra lucrării şi persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, Bucureşti (răspuns la R. Gheorghiţă, „Cum zice Duhul Sfânt. Traiecte pneumatologice în Epistola către evrei”). [↑](#footnote-ref-50)
51. Turner, „‘Trinitarian’ Pneumatology”, 167–86. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cf. O. Baban, „Domnul Spiritului sau Spiritul Domnului?”, Sesiunea ştiinţifică a ITBB Bucureşti „Perspective biblice asupra lucrării şi persoanei Duhului Sfânt”, 6 mai 2011, Bucureşti (răspuns la comunicarea M. Turner, „Trinitarian „ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus”). [↑](#footnote-ref-52)