

Oscar Cullmann

BOTEZUL ÎN NOUL TESTAMENT

Traducere după
Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament*.
Studies in Biblical Theology No. 1. London: SCM Press, 1950



Teolog protestant reputat, Oscar Cullmann (1902–1999) studiază la Facultatea de Teologie a Universității din Strasbourg, unde în anul 1930 este numit profesor la catedra de Noul Testament și începând cu anul 1936 predă și Istoria bisericii primare. În anul 1948 acceptă să predea alternativ, ca profesor de teologie, la Sorbona - Paris și la Seminarul Reformat din Basel, roluri din care se retrage în anul 1972. A fost director de studii la *Ecole pratique des Hautes Etudes* și a participat, ca observator, la al doilea Conciliu de la Vatican. Este numit *Doctor honoris causa* al mai multor universități europene și membru corespondent al Academiei Britanice.

Interacțiunile teologice cu Bultmann și Barth au format prezentului autor dezvoltarea unei teologii exegetice, de formare academică, bazată pe date și texte istorice. Spre exemplu, Cullmann consideră că Barth operează cu o teologie atinsă de un dualism neo-kantian, care plasează revelația divină total în afara hotarelor istorice, ipoteză pe care autorul nostru o depășește irevocabil printr-o inspirată apelare la izvoarele paleocreștine.

CAPITOLUL I

FUNDAMENTUL BOTEZULUI : ÎNTRU MOARTEA ȘI ÎNVIEREA LUI HRISTOS

In ce măsură este Iisus Hristos Cel care a pus temelia Botezului creștin? Pentru a răspunde la această întrebare nu e suficientă o simplă referire la Matei 28. 19. Acel cuvânt al lui Hristos cel Înviat conține numai *imperativul* Botezului, însă nu explică legătura acestui act cu Persoana și lucrarea Sa. Iudaismul cunoscuse deja botezul prozeliților (convertiților) proveniți dintre păgâni (neamuri). Ioan Botezătorul pretindea tuturor evreilor să fie asemenea prozeliților și cerea tuturor botezul spre iertarea păcatelor, având în vedere apariția iminentă a lui Mesia. Așadar, botezul, ca ritual, nu a fost creat de Iisus. În acest sens, el diferă de un alt Sacrament (Taină) al Bisericii creștine - Cina Domnului (Euharistia), a cărei formă exterioară provine de la Însuși Hristos. Dar legătura dintre Hristos și Botez apare chiar și mai puțin vizibilă dacă ne gândim că Iisus Însuși nu a botezat - cel puțin nu în timpul activității Sale publice¹.

Așadar, situația se înfățișează în felul următor: Ioan Botezătorul, urmând practica iudaică a botezului prozeliților, boteza; Iisus nu a botezat; iar după moartea și Învierea Sa, Biserica primară boteza din nou. Să fie aceasta, prin urmare, pur și simplu o revenire la botezul lui Ioan? În ce măsură Botezul administrat de către Apostoli diferă de cel al lui Ioan - care era, de asemenea, spre iertarea păcatelor? Ce este *nou* în Botezul creștin practicat de Biserica primară, și în ce măsură

¹ Este adevărat că Evanghelia după Ioan (3. 22) subliniază faptul că El a botezat. Dar, în capitolul următor (4. 2), această situație este corectată prin afirmația că nu Iisus, ci discipolii Lui, erau cei care botezau. Acest verset constituie, probabil, o notă marginală. În acest caz, afirmația de la 3. 22 s-ar putea referi la o perioadă când Iisus Însuși era încă discipol al lui Ioan Botezătorul. Oricum ar sta lucrurile, Iisus nu a administrat Botezul în timpul activității Sale publice.

provine el de la Iisus - deoarece în timpul vieții Sale El nu a botezat și nici nu a „întemeiat” forma sa exterioară?

Chiar Ioan Botezătorul explică, în mesajul său, diferența dintre botezul pe care îl practică el și cel al lui Hristos, în următorii termeni: „**Eu vă botez cu apă, spre pocăință: ... El însă vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc.**” ^{Matei 3. 11; Luca 3. 16} Focul se referea, probabil, la Ziua Judecării. Așadar, Botezul pe care îl aduce Hristos este nu numai unul de pregătire, interimar, ci unul *final*. El duce direct întru Împărăția lui Dumnezeu. Dar, între timp, atâta vreme cât ucenicii sunt încă în viață și se află în intervalul dintre Înviere și a Doua Venire a lui Hristos (Parusia), aspectul important al Botezului rămâne *împărtășirea Duhului Sfânt*. Acesta este darul eshatologic realizat chiar acum (απαρχή, ἀρραβών). Așa se explică faptul că Evanghelistul Marcu se limitează la a menționa doar Duhul Sfânt ^{Marcu 1. 8}.

Acesta este elementul de noutate al Botezului creștin, după cum afirmă și Ioan Botezătorul. Acest dar al Duhului Sfânt nu este oferit nici de botezul iudaic al prozeliților și nici de cel al lui Ioan. Pentru că este legat de Persoana și lucrarea lui Hristos. În relatarea Evangheliei, revărsarea Duhului Sfânt „**peste tot trupul**” ^{Fapte 2. 17} presupune Învierea lui Hristos și are loc după Cincizecime. Rezultă așadar că Botezul creștin este posibil numai după ce Biserica este constituită ca loc de sălășluire al Duhului Sfânt. Cartea Faptele Apostolilor vorbește, prin urmare, despre primul Botez creștin în contextul Rusaliilor. Apostolul Petru încheie predica sa, în care explică miracolul Cincizecimii, cu îndemnul: „**Pocăiți-vă, și fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos**” ^{Fapte 2. 38}. Ce s-a întâmplat atunci la Cincizecime, la modul colectiv, va avea loc cu fiecare persoană, individual, în Taina împărtășirii Duhului Sfânt.

Dar se pune întrebarea: de ce transmiterea Duhului Sfânt, în cadrul Bisericii, a luat forma unui botez? De ce este în continuare legată de o scufundare spre iertarea păcatelor, pe care o practica deja Ioan și care avea ca precedent botezul prozeliților? Care este legătura dintre Duhul Sfânt și purificarea prin scufundare? Este de înțeles că botezul prozeliților și botezul lui Ioan trebuiau să îmbrace forma unui ritual de spălare, deoarece efectul lor este purificarea, iertarea păcatelor. La fel cum apa obișnuită spală impuritățile fizice ale corpului, tot așa apa botezului este spre curățirea păcatelor. Dar pe de altă parte nu e clar de ce împlinirea botezului lui Ioan - realizată de Mesia, în Botezul spiritual - trebuie să fie tot o *scufundare* și nu o formă exterioară nouă.

Prin urmare, trebuie să ne punem întrebarea dacă botezul lui Ioan spre iertarea păcatelor este într-adevăr abrogat de Sacramentul creștin al împărtășirii Duhului. Oare Duhul Sfânt să nu mai aibă legătură cu iertarea păcatelor? În predica Apostolului Petru de la Rusalii, pe care am amintit-o deja, (Fapte 2. 38) se menționează: „**Fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; și veți primi darul Duhului Sfânt.**” Creștinii au, așadar, încă nevoie de iertarea păcatelor, chiar și în Biserică. Nu este suficient să le fie oferit darul Duhului Sfânt. Prin urmare, Taina Duhului Sfânt, pregătită și proclamată în botezul lui Ioan, a rămas un botez, o imersiune - cu toate că darul sacramental al Duhului nu e legat de actul *în sine* al spălării.

Totuși, legătura dintre iertarea păcatelor și transmiterea Duhului Sfânt în Botez este mai profundă. Nu înseamnă că vechiului botez i se adaugă pur și simplu un element nou - transmiterea Duhului. Elementul de noutate se referă mai degrabă la *împlinirea* acestei iertări a păcatelor - și aceasta în cea mai strânsă legătură cu transmiterea Duhului Sfânt.

Constatăm, din Faptele Apostolilor, că, la un moment dat, Biserica primară a simțit nevoia să adauge ritualului cufundării un alt ritual (legat de Duhul Sfânt) - *punerea mâinilor*. S-ar părea atunci că aceste două ritualuri corespund celor două efectele ale Botezului: cufundarea corespunde iertării păcatelor, iar punerea mâinilor corespunde transmiterii darului Duhului Sfânt. Dar exista astfel pericolul ca Botezul să fie scindat în două Taine diferite. Fapt care nu s-a întâmplat însă, deoarece ancorarea fermă a celor două efecte baptismale în *Persoana* lui Hristos au reușit să evite o astfel de ruptură. Găsim aceste lucruri explicate teologic în Romani 6, fundamentate pe însuși Botezul lui Iisus. Dar relatările baptismale din Faptele Apostolilor atestau pericolul iminent. De exemplu, relatarea misiunii în Samaria (cap. 8). Aici, la versetul 12, citim: „**Dar când ei i-au crezut lui Filip, care le propovăduia despre Împărăția lui Dumnezeu și despre numele lui Iisus Hristos, bărbați și femei se botezau.**” În versetul 14 aflăm că Apostolii, la auzul acestor vești, au trimis pe Petru și Ioan de la Ierusalim în Samaria. Ei s-au rugat ca cei care fuseseră botezați anterior cu apă să primească Duhul Sfânt, „pentru că” - citim în continuare - „nu se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezați în numele Domnului Iisus. Atunci și-au pus mâinile peste ei, și ei au luat Duh Sfânt.”

Botezul cu apă spre iertarea păcatelor și punerea mâinilor spre împărtășirea Duhului Sfânt sunt aici secvențe temporale separate și

sunt transmise de persoane diferite. Tot așa, în Faptele Apostolilor 10. 44 vom găsi Botezul amenințat de pericolul scindării. Aici avem ordinea inversă a evenimentelor: Duhul este împărtășit neamurilor (fără punerea mâinilor), apoi aceștia primesc botezul cu apă. În cele din urmă, ar trebui să menționăm Fapte 19. 1 ș.u. Ne vom referi la ucenicii din Efes. Apostolul Pavel îi întreabă: „**Ați primit Duhul Sfânt când ați crezut? Iar ei i-au zis: „Dar noi nici măcar n-am auzit că este Duh Sfânt....”** Pavel îi întreabă din nou: „**Atunci, în ce v-ați botezat? Iar ei au zis, În botezul lui Ioan.**” Apoi i-a botezat în numele lui Iisus și punându-și mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și profetizau.

Un alt pericol ce putea să apară este ca una dintre cele două consecințe ale Botezului, și anume iertarea păcatelor, să fie considerată pur și simplu un vestigiu al trecutului, fără vreo legătură reală cu noul dar în Hristos: Duhul Sfânt. În Evanghelia Sfântului Ioan avem, se pare, indicații că Biserica primară a conștientizat acest pericol și a încercat să îl evite. Astfel, în Ioan 3.3-5, este subliniat faptul că nașterea din nou nu poate fi numai din apă, ci din apă și din Duh.²

În afară de aceasta, textele iudeo-creștine cuprinse în Pseudo-Clementine dovedesc că la începutul secolului al doilea a existat o minoritate de creștini iudaizanți, pentru care Botezul redevenise un rit pur evreiesc.

Problema relației dintre Botezul cu apă și Taina Duhului a constituit preocuparea Bisericii pentru mult timp.³ Care este legătura dintre Duh și apă? Tertulian a găsit de cuviință să dea o soluție, în tratatul său „*Despre Botez*”.⁴ El a încercat să demonstreze legătura esențială dintre Duhul Sfânt și apă, referindu-se la Gen 1. 1, unde se menționează că, într-un început, Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor. Acesta ar fi motivul pentru care Duhul are legătură cu apa și prin urmare, Botezul, ca Botez al Duhului, se face cu apă.

² Cuvintele *ὕδατος καὶ* se regăsesc în toate manuscrisele valoroase. R. Bultmann (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. Das Johannesevangelium*, 1938, p. 98, n. 2) sugerează lipsa lor. Acest lucru este similar tendinței generale de a privi sau explica toate aluziile privitoare la Sacramente, din Evanghelia a patra, ca interpolări. Totuși, această tendință mi se pare că intră în conflict cu mesajul cardinal al Evangheliei Ioanice. A se vedea abordarea mea în *Urchristentum and Gottesdienst*, 2nd edn., 1948

³ Ar trebui să fie amintit aici și Evr. 6. 2, unde învățătura despre botezuri (*βαπτισμῶν*, la plural) , la care se adaugă și punerea mâinilor, este privită ca bază a instruirii creștine.

⁴ *De baptismo*, cap. 3

Dar aceasta nu (cred că) este soluția corectă a problemei. Răspunsul este mai degrabă indicat în botezul lui Iisus de către Ioan, după cum vom vedea; iar Apostolul Pavel i-a conferit expresia teologică în Rom. 6.1 ș.u. Acesta arată limpede faptul că Botezul creștin, atunci când este privit din prisma iertării păcatelor, nu este o simplă revenire la botezul lui Ioan. Este mai degrabă *împlinirea* sa - care a devenit posibilă numai prin lucrarea lui Iisus, săvârșită pe Cruce. Această lucrare ține strâns legate cele două efecte ale Botezului.

Așa cum arată Apostolul Pavel în capitolul al șaselea din Epistola către Romani, Botezul presupune participarea noastră personală la *moartea și învierea lui Hristos*.⁵ Prin Botez, oricine poate dobândi iertarea păcatelor - pe care Hristos a dobândit-o pentru noi, o dată pentru totdeauna, pe Cruce. Nu rămâne o simplă dezvoltare a botezului lui Ioan. Potrivit Rom. 6. 5, suntem, în actul Botezului, o singură mlădiță cu Hristos, întrucât murim și ne ridicăm împreună cu El.

Ritualul scufundării (βαπτισμῶν) devine astfel important din perspectiva *ambelor* consecințe ale sale - care au o fundamentare hristologică. De asemenea, se stabilește o nouă relație între forma exterioară a Botezului (βαπτισμῶν) și iertarea păcatelor. Nu baia sau spălarea rituală este cea care purifică, ci *imersiunea* ca atare: în actul Botezului persoana care se botează este, în acea scufundare, „**îngropată împreună cu Hristos**” (v. 4); iar odată cu ieșirea la suprafață înviază împreună cu El.⁶ Relația dintre cele două efecte ale Botezului este, așadar, reprezentată în legătură cu acest act. Pentru că a fi îngropat cu Hristos înseamnă a-ți fi iertate păcatele, iar ridicarea împreună cu El din acest mormânt înseamnă „**a umbla întru înnoirea vieții**” (v. 4); și acest lucru nu înseamnă altceva decât „**a umbla în Duhul**” (Gal. 5. 16). Ambele efecte sunt legate esențial unul de celălalt, așa cum moartea lui Hristos este legată de învierea Lui.

⁵ Este interesant în acest sens, să menționăm că Pavel, în I Cor. 11.26, reamintește comunității că până și Cina Domnului (Euharistia) stă în legătură cu moartea lui Hristos. Cunoaștem, desigur, faptul că, în anumite cercuri ale creștinismului primar, pericolul de a uita acest aspect a fost prezent. Bucuria, legitimă de altfel, specifică celebrării euharistice - care era în legătură, conform cărții Faptelor 2. 46, cu memoria vie a aparițiilor Pascale ale lui Hristos - putea uneori degenera (I Cor. 11. 21) punând complet în umbră gândul la moartea lui Hristos (a se vedea *Urchristentum u. Gottesdienst*, 1 ed., p. 13 ș.u).

⁶ Nu se poate nega asemănarea cu ritualurile similare ale religiilor de mistere (a se vedea în special A. Dietrich: *Eine Mithrasliturgie*, 1903, p. 157 ș.u); R. Reitzenstein *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3rd edn., 1927, p. 259; F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907; C. Clemen: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1924, 2nd edn., p. 168 ș.u). Dar, în chestiunea pe care o dezbatem aici, această analogie nu are nici o relevanță.

Astfel, ancorarea Botezului în lucrarea lui Hristos are trei consecințe: iertarea păcatelor - proclamată înainte de Hristos, dar care are acum ca fundament moartea răscumpărătoare a Sa; transmiterea Duhului - care e într-o strânsă legătură teologică cu iertarea păcatelor; iar între acestea două și forma exterioară a Botezului se stabilește o nouă relație, astfel încât atât scufundarea cât și ridicarea dobândesc o nouă semnificație.

Correspondența dintre „a fi botezat” și „a muri împreună cu Hristos”, care își are originea în viața lui Iisus și botezul Său în Iordan, este ușor de urmărit de-a lungul Noului Testament și nu este limitată doar la Rom. 6.1 ș.u. O găsim mai întâi la Apostolul Pavel, în I Cor. 1.13, unde, în mod clar, Botezul este perceput ca participare la Crucea lui Hristos. **„Nu cumva Pavel s-a răstignit pentru voi? Sau în numele lui Pavel ați fost botezați?”** Aici, cele două expresii „ați fost botezați” și „un altul s-a răstignit pentru voi” sunt văzute ca sinonime. Această uniformitate a exprimării ne arată, de asemenea, că ea ține de esența Botezul creștin în Noul Testament și că Hristos este Cel care lucrează (operează), în timp ce persoana botezată este subiectul pasiv al acestui act.

Aceeași linie de gândire apare și în Epistola către Evrei. Imposibilitatea unui al doilea botez reiese din 6.4 ș.u și aceasta rezidă din faptul că Botezul înseamnă participare la Crucea lui Hristos: **„Pentru cei care s-au luminat odată (botezat), și au gustat darul cel ceresc și s-au făcut părtași Duhului Sfânt și au căzut, este cu neputință să se înnoiască încă o dată spre pocăință; fiindcă ei pe seama lor înșiși Îl răstignesc a doua oară pe Fiul lui Dumnezeu.”** Vedem aici din nou că transmiterea Duhului este legată de moartea răscumpărătoare a lui Hristos, pentru iertarea păcatelor noastre.

Si în scrierile Apostolului Ioan se găsesc indicii ale acestei legături, dintre apa Botezului și sângele lui Hristos.⁷

⁷ Aici trebuie menționate în special In 19. 34 și 1 In 5. 6; de asemenea Ioan 3. 14 ș.u, Ioan 13. 1 ș.u. A se vedea *Urchristentum u. Gottesdienst*, 1st edn., pp. 73 ș.u, 49, 68 ș.u. Sper să fi reușit să stabilesc legătura din Botez și Cina Domnului (Euharistie) în capitolul 19. 34 (și 13. 1 ș.u) (ca răspuns împotriva lui R. Bultmann op. cit. ad loc, și, mai nou al lui W. Michaelis: *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 1946). Dar aici, la fel ca în I Ioan 5. 6, relația dintre Botezul și moartea lui Iisus este prezentă, astfel că avem de a face cu un fel de relație triumfiulară - care nu îmi pare a fi străină gândirii Apostolului Ioan.

Totuși, chintesența legăturii dintre Botez și moartea lui Hristos, în cadrul doctrinei baptismale a Noului Testament, se limpezește în întregime numai atunci când plasăm această chestiune în contextul Botezului Mântuitorului la Iordan. Ce a însemnat, pentru omul Iisus, propriul său botez? Aceasta este o interogare cu care s-a confruntat Biserica primară. De ce s-a botezat Iisus, în pofida faptului că era fără de păcat? Știm că botezul lui Ioan era destinat păcătoșilor. Evanghelia ebioniților și Evanghelia după Evrei (apocrife) se confruntau, la rândul lor, cu această întrebare. Evanghelia după Matei, de asemenea, plasează întrebarea lui Ioan Botezătorul în punctul culminant al relatării (3.14): „**Eu sunt cel ce are trebuință să fie botezat de Tine, și Tu vii la mine?**” Și Iisus răspunde: „**Lasă acum, că astfel se cuvine ca noi să-mplănim toată dreptatea.**”

În relatarea sinoptică al lui Marcu, Matei (Marcu 1. 10 ș.u, Matei 3. 16 ș.u) și - conform versiunilor atestate - de asemenea Luca (3. 22), răspunsul este conținut de evenimentul în sine, și anume în proclamarea glasului din cer: „**Tu ești Fiul Meu prea iubit, întru Care am binevoit.**” În înțelegerea botezului lui Iisus, și prin urmare a „conștiinței mesianice a lui Iisus”, este de o importanță capitală faptul că *glasul din cer este un citat din Isaia. 42. 1*. Avem aici o trimitere la Cânturile Robului Domnului (*Ebed-Yahve*). Așa este numit în Vechiul Testament „*Robul lui Dumnezeu*”, care trebuie să sufere pentru poporul său.

Manuscrisul D, împreună cu alți martori din așa-numitul „Text Apusean”, oferă o variantă pentru textul lucanic. Potrivit acestui manuscris, vocea suna astfel: „**Tu ești Fiul Meu prea iubit, Eu astăzi te-am născut.**” Deci nu un citat din Isaia 42.1, ci din Ps. 2.7, cunoscutul „Psalm Împărătesc”. Acest pasaj este de fapt citat în cartea Faptele Apostolilor 13. 33 (și, de asemenea, în Evr. 1. 5 și 5. 5) însă în legătură cu *Învierea*, nu cu Botezul. În acest Psalm, Regelui I se adresează ca Fiului lui Dumnezeu. Creștinii au văzut aici dovada scripturistică pentru filiația divină a lui Hristos, deoarece, în virtutea Învierii sale, El s-a împărtășit de Regalitate. Secțiunea din cartea Faptele Apostolilor 13.33, se referă de fapt la *Învierea* lui Hristos - aici, citatul din Psalmul Regal fiind în locul potrivit. De aici s-ar putea să se fi strecurat în relatarea lucanică a Botezului, în manuscrisele menționate, deși este posibil să fi existat și în originalul lui Luca. Chiar dacă lucrurile stau astfel, versiunea lui Marcu și a lui Matei este totuși de preferat. Potrivit acesteia, la Botez, Hristos nu este încă proclamat „Împărat”, ci doar „Slujitorul lui Dumnezeu”. Demnitatea împărătească apare mai târziu, după *Înviere*; mai întâi El trebuie să

împlinescă lucrarea Robului lui Dumnezeu, Cel Care suferă, în directă legătură cu sensul botezului lui Ioan - fiind chiar împlinirea acestui sens.

Forma cuvintelor care s-au auzit din cer, la botezul lui Iisus, diferă, în limba greacă, de Isaia 42.1 numai într-un singur loc: *paiV* ar fi traducerea corectă a ebraicului *abdi* (Robul meu) - și această traducere corectă apare atunci când se citează același pasaj în Matei 12. 17. Dar aici, în loc de *paiV* este *uioV*. Asemănarea cuvintelor grecești *paiV*, și *uioV*., precum și legătura dintre cuvintele ebraice *bachir*, *jachid* și rădăcina grecescului *agapatoV*, *eklektov* și *monogenhV*, sugerează că Iisus a fost numit mai întâi *uioV* (fiu) în traducerea greacă a pasajului din Isaia 42. 1, în timp ce în originalul semitic el este desemnat ca *ebed* (slujitor) - lucru ce corespunde cu textul de la Isaia 42. 1. Această posibilitate ar trebui, cu siguranță, să fie luată în calcul, în special în Ioan 1.34 - un pasaj care, după cum vom vedea, are legătură cu glasul ceresc, și care nu oferă ca variantă atestată cuvântul *uioV*, ci *eklektov* (care este traducerea uzitată de Septuaginta pentru evreiescul *bachir*) prin care este desemnat în Isaia 42.1 „Robul lui Dumnezeu”. Însă chiar dacă forma ebraică a glasului din cer cuprindea cuvântul „Fiu”, în contrast cu Isa. 42.1, restul contextului se referă totuși la Isa. 42.1, bine-cunoscutul început al Cântului Robului lui Iahve ⁸. Iisus este numit apoi Fiu, în măsura în care, ca Rob al Domnului, El ia asupra-Și păcatele poporului său, întru suferința și moartea Sa. Pentru că El, cel ce este desemnat în Isaia 42. 1, va îndeplini cu siguranță lucrarea descrisă mai detaliat în capitolul 53 din Isaia.

Pentru o mai adâncă înțelegere a botezului lui Iisus, este semnificativ faptul că această voce din cer îl numește pe Iisus „Fiu” (conform textului grecesc) și, fapt decisiv, Fiu care va îndeplini misiunea atribuită profetic în Vechiul Testament *Robului lui Dumnezeu*, Cel ce suferă.

Și aici găsim răspunsul la întrebarea: Ce a însemnat pentru Iisus Însuși botezul spre iertarea păcatelor? În momentul Botezului, El este ales să-și asume rolul de Rob al Domnului, Care ia asupra Lui păcatele propriului popor. Ceilalți evrei au venit la Iordan pentru a fi botezați de Ioan, spre iertarea propriilor păcate. Iisus, dimpotrivă. În clipa când este botezat asemenea celorlalți, aude o voce care proclamă: Vei fi

⁸ Pr. Leenhardt: *Le baptême chrétien*, 1944, P. 27, n.2, nu recunoaște proveniența cuvântului *αγαπατος* nici din Isaia 42. 1 nici din Ps. 2. 7. Însă Matei. 12. 17, unde este citat Isa. 42. 1-4, conține formularea *ο αγαπητος μου*.

botezat nu pentru păcatele *tale*, ci pentru cele ale întregului *popor*. Pentru că Tu ești Cel despre care Isaia a proorocit că trebuie să sufere pentru păcatele oamenilor. Aceasta lucru înseamnă că Iisus este botezat în perspectiva morții Sale - moarte ce are ca efect iertarea tuturor oamenilor. Din acest motiv, Iisus trebuie să fie solidar cu poporul său și să coboare el însuși în Iordan pentru ca „să se împlinească toată dreptatea”.

În sensul acesta, răspunsul dat de Iisus lui Ioan Botezătorul, „să se împlinească toată dreptatea” (*plhrosai pasan dikaiosunhn*, Mat. 3.15), dobândește o semnificație concretă.

Botezul lui Iisus este legat de *dikaiosunhn* (dreptate) - nu numai a Sa, ci și cea a întregului popor. Se pune aici accentul pe cuvântul *πᾶσιν*. Răspunsul lui Iisus, pe care exegeții l-au găsit întotdeauna greu de explicat, dobândește un sens concret: Iisus va mijloci iertarea păcatelor tuturor. Luca (la fel și Marcu) nu utilizează acest cuvânt, dar el subliniază, în felul său, același lucru, în 3. 21: „**Și a fost că după ce s-a botezat tot poporul (apanta ton laon), S-a botezat și Iisus.**” *Este limpede, având în vedere glasul din cer, de ce Iisus trebuie să se boteze, însă El se distinge de mulțimea celor botezați (pentru păcatele proprii), fiind Cel chemat a fi Robul lui Dumnezeu, Cel ce suferă pentru toți ceilalți.*

Titlurile de *Rob al Domnului*, ca și cel de *Mesia*, erau deja cunoscute în iudaism. Dar ideea ca „Mesia” să fie *în același timp* și „Robul Domnului” era de neimaginat pentru ei. Este adevărat că Mesia poartă, pe alocuri, titlul de „Rob al lui Dumnezeu”; dar suferința pentru ceilalți, care este o caracteristică a lui Ebed Yahve, nu îi este atribuită niciodată. Targum-ul din Isaia 53 este foarte relevant în acest sens.⁹ Legătura dintre cele două se găsește în viața lui Iisus.

Astfel, Botezul lui Iisus trimite înspre sfârșit, înspre punctul culminant al vieții sale, Crucea - în care Botezul își va găsi împlinirea. Acolo, Iisus va realiza un Botez general. În cadrul propriului său botez din Iordan, a fost „investit” să facă acest lucru.

Această explicație este confirmată de sensul pe care cuvântul *baptizein* (botez) îl are pentru Iisus. Am văzut deja faptul că Iisus nu a botezat. Și acum înțelegem mai bine motivul refuzului Său. Pentru El, „a fi

⁹ A se vedea, în acest sens, P. Seidelin: *Der Ebed Jahwe und die Messiasgertalt im Jesajatargum* (Z.N.T.W., 1936, p. 197 ș.u).

botezat” însemna, de acum înainte, a suferi, a-ți da viața pentru poporul tău. Aceasta nu e o simplă speculație; o confirmă fiecare din cele două cuvântări în care Iisus folosește cuvântul *baptizein*: Marcu 10. 38 și Luca 12. 50. În Marcu 10. 38: „**Puteti ... să vă botezați cu botezul cu care Eu Mă botez?**”, „a fi botezat” înseamnă „a muri”. A se vedea, de asemenea, și Luca 12. 50: „**Și cu botez am a Mă boteza, și câtă nerăbdare am până ce se va-implini!**” Aici, de asemenea, „a fi botezat” înseamnă, simplu, „a muri”. În ambele cazuri, Iisus este Cel Care vorbește. Referindu-se la cuvântul „botez”, El vorbește despre propria Sa moarte. Numai într-un sens derivat se poate extinde referința acestei expresii și la ucenici. Iisus nu va boteza oamenii cu apă, asemenea lui Ioan Botezătorul, ci va împlini un Botez *general*, pentru toți oamenii, o dată pentru totdeauna, la momentul morții sale ispășitoare. *Aceasta este esența acestui Botez general, realizat și oferit de către Iisus, și el nu presupune nici o referire la decizia personală sau capacitatea de înțelegere a celor care îl primesc.* Aici își are obârșia harul baptismal și el se constituie, în sensul cel mai strict, într-un „har premergător”.

După moartea și învierea lui Iisus, ucenicii administrează din nou Botezul cu apă. Înțelesul acestui gest va fi analizat mai îndeaproape în capitolul următor. Dar, în orice caz, este deja limpede motivul pentru care *Botezul nu constituie o revenire la botezul lui Ioan, ci este un Botez întru moartea lui Hristos.* Acum putem înțelege mai bine cum anume Botezul creștin, în Noul Testament, este participare la moartea și învierea lui Hristos. Acum cunoaștem și temeiurile profunde ale doctrinei baptismale din Rom. 6.1 ș.u - care pot fi, de asemenea, urmărite de-a lungul Noului Testament.

Găsim în Evanghelia după Ioan 1.29-34 confirmarea faptului că Botezul creștin are ca piatră de temelie viața lui Iisus și poate fi urmărit începând de la botezul lui Iisus în Iordan. Acest pasaj scripturistic este, să spunem așa, primul comentariu al relatării sinopticilor - și se pare că autorul Evangheliei a patra a înțeles-o în sensul pe care l-am indicat în expunerea noastră. În Evanghelia Sf. Ioan, referința despre botezul lui Iisus are forma unei *marturii*, unei mărturii pe care Ioan Botezătorul o depune *după* eveniment. Acest lucru nu este relatat ca un fapt, dar este presupus și transformat în relatare. Dovada constă în cuvântul din versetul 18: „**Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii.**” În versetul 33, Ioan Botezătorul își amintește că a văzut Duhul Sfânt coborându-se și rămânând asupra lui Iisus și adaugă, în versetul 34, concluzia: „**Am văzut și am mărturisit că aceasta este alesul lui Dumnezeu**”. Aici

avem o referire clară la glasul care s-a auzit din cer la botezul lui Iisus, pentru a-L numi pe Acesta folosind expresia din Isaia. 42. 1. Traducerea εκλεκτος (ales), despre care am vorbit deja¹⁰, este atestată de traducerea Sinaiticus, *Vetus Itala* și cea veche siriacă; în celelalte manuscrise, *eklektoV* este înlocuit cu *uioV* (fiu), în vederea armonizării textului cu sinopticii. Am văzut că *eklektoV* este traducerea obișnuită pe care Septuaginta o dă cuvântului ebraic *bachir*, care apare în Isa. 42. 1.

În timp ce, în Evangheliile sinoptice, relația dintre botezul lui Iisus, suferința și moartea Sa ispășitoare apare doar în contextul glasului auzit din cer la Botez - care este un ecou al primului verset de la Isaia 42, Evanghelia după Ioan este mai clară în acest sens. Ioan Botezătorul, auzind glasul ceresc, formulează o concluzie și declară că Iisus este *o amnoV tou qeou o airwn thn amartian too kosmou*. Astfel, el a înțeles acest episod ca o „investire” a lui Iisus de a îndeplini lucrarea lui Ebed Iahve.¹¹

Dacă interpretăm astfel relatarea evanghelică a botezului lui Iisus, din perspectiva glasului ceresc și potrivit înțelesului său pentru istoria mântuirii, avem un mic indiciu despre legătura dintre cele două efecte ale Botezului creștin (iertarea păcatelor și dobândirea Duhului Sfânt), așa cum apare ea în Noul Testament. Sinopticii, la fel ca Evanghelia a patra, ne arată în ce măsură Botezul creștin, din moment ce este un Botez al Duhului, își are temelia în botezul lui Iisus de la Iordan. De asemenea, la botezul său, Iisus Însuși primește Duhul Sfânt, în plenitudinea Sa. Acest lucru are, de asemenea, legătură cu suferința ispășitoare a Robului lui Dumnezeu din Isaia. Mai exact, cu a doua jumătate a textului din Isaia. 42. 1, a cărui început este rostit de glasul ceresc, sună astfel: **„Am pus Duhul Meu peste el [Slujitorul lui Dumnezeu]; El va face judecată neamurilor.”** Descoperim astfel că, în Vechiul Testament, revărsarea Duhului și suferința Robului Domnului este profețită în același verset. Întru acest Duh, Hristos va

10V. sup. p. 17.

¹¹ Legătura dintre dintre αμνος του θεου și *ebed Iahve* transpare și mai clar, nu doar din Isaia 53, unde Servul lui Dumnezeu este comparat cu un miel, ci, de asemenea, și din analiza filologică, subliniată de către C.F. Bumey în *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, și anume că echivalentul aramaic pentru αμνος του θεου, *tbaljab delaha*, înseamnă atât „miel al lui Dumnezeu” cât și „slujitor al lui Dumnezeu.” De asemenea, echivalentul aramaic pentru αἰρω, *nathal*, se poate traduce și φερειν - ceea ce ar însemna o și mai strânsă legătură între αμνος του θεου din Ioan 1.29 și glasul din ceruri care îl desemnează pe *ebed Iahve*. Dar chiar și făcând abstracție de aceste considerente, relația dintre ele e suficient de solidă.

realiza *dunamei* V (puterea) și, deci, pe bună dreptate, Matei stabilește legătura dintre miracol, Isaia 42. 1-4 și Isaia 53. 4.¹²

Și în ceea ce privește cele două efecte ale Botezului creștin, propriul botezul al lui Iisus ne conduce, de asemenea, înspre punctul culminant al operei sale: Moartea și Învierea Sa. Există, prin urmare, o legătură temporală între Botezul creștin, moartea și învierea lui Hristos. Botezul creștin devine posibil *numai în momentul în care aceste evenimente ale mântuirii au fost realizate*. Trebuie să amintim aici Ioan 7.39: „**Duhul Sfânt nu era încă dat, pentru că Iisus încă nu Se preamărise**” și, de asemenea, Ioan 16. 7: „**Că dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi.**”

Participarea fiecăruia într-o moarte și înviere a lui Hristos, în Botez, este posibilă numai după ce Hristos realizează Botezul general; și acesta este motivul pentru care El însuși a fost botezat de către Ioan și pentru care cei primiți astăzi în Biserică sunt botezați.

Am văzut faptul că Botezul creștin este practicat, în fapt, doar după Cincizecime. Că ceasul nașterii Botezului Bisericii se suprapune cursului temporal al istoriei mântuirii: lucrarea expiatoare a lui Hristos se încheie aici. Epicentrul întregii istorii, moartea și învierea lui Hristos, coincide, de asemenea, cu centrul istoriei Botezului. Însă Pogorârea Duhului Sfânt reprezintă punctul decisiv de cotitură pentru cursul ulterior al istoriei Botezului - nu doar pentru că acest eveniment completează istoria mântuirii, ci și pentru că desfășurarea ulterioară a istoriei mântuirii începe de aici. Aici se constituie Biserica, ca „locăș” al Duhului Sfânt, ca Trup al lui Hristos Cel răstignit și înviat. Astfel, moartea lui Hristos, realizată o dată pentru totdeauna pe Cruce, trece într-o Botezul Bisericii.

Capitolul următor va arăta exact în ce mod.

¹² A se vedea Matei 8. 16-17 și 12. 17-22.

CAPITOLUL II

BOTEZUL - PRIMIREA ÎN TRUPUL LUI HRISTOS



m văzut că, potrivit învățaturii Noului Testament, toți oamenii au primit, în principiu, Botezul, cu mult timp în urmă, și anume pe Golgota, în Vinerea Mare și de Paști. Acolo, actul esențial al Botezului a fost îndeplinit, fără niciun fel de co-operare a noastră, și chiar fără credința noastră. Acolo a fost botezată întreaga lume, în baza actului absolut suveran al lui Dumnezeu, Care, în Hristos, „ne-a iubit mai întâi” (1 Ioan 4. 19) înainte de a-L iubi noi, chiar înainte de a crede noi. Ce înseamnă atunci, faptul că Biserica botează? Nu este cumva un act inutil, dacă Hristos a murit și înviat deja pentru toată lumea, în acel moment al istoriei care, pentru cei credincioși, reprezintă însuși nucleul ei?

Cei mai mulți teologi de azi sunt de acord că elementul distinctiv al Botezului, în Biserica primară, consta în *relația* dintre acest act și persoana care moare și se ridică acum împreună cu Hristos (Romani 6. 3). Pe de altă parte însă, explicațiile diferă foarte mult de îndată ce se încearcă definirea mai îndeaproape a *naturii* acestei legături și astfel, stabilirea aceluia aspect ce realizează participarea personală întru moartea și învierea lui Hristos. Potrivit lui Karl Barth, care readuce în actualitate o afirmație a lui Calvin, în Noul Testament Botezul este o chestiune de *cognitio* a mântuirii, fiind practic imposibil să vorbim de „participare” în sensul propriu-zis al termenului. Persoana, mai degrabă „conștientizează”. Odată cu definirea actului baptismal în termeni de *cognitio*, se pune implicit problema Botezului copiilor și, pe cale de consecință, se răspunde negativ. Pentru că este un non-sens a împărtăși copilului cunoștințe referitoare la moartea și învierea lui Hristos. Iar despre răspunsul credinței - care este singurul răspuns posibil la această cunoaștere, în viziunea lor - nici nu poate fi vorba. Prin urmare, Karl Barth are dreptate atunci când construiește negarea

caracterului biblic al botezului copiilor pe această interpretare. Cine consideră că această interpretare este *corectă*, va avea dificultăți în a susține botezul copiilor.

Totuși, această interpretare nu mi se pare a fi justă în raport cu cele relatate în Noul Testament, și voi prezenta o alta - bazată pe textele neo-testamentare. Toate discuțiile despre Botez ar trebui să înceapă cu această chestiune - și anume cu *definiția teologică a esenței și înțelesului* Botezului. Este necesar să ne întrebăm dacă Botezul copiilor este atestat de către izvoarele Bisericii primare. Textele Noului Testament ne permit să răspundem ambivalent la această întrebare - și trebuie să acceptăm, pur și simplu, acest fapt. Nici chiar din pasajele care vorbesc despre Botezul „împreună cu toată casa” nu putem desprinde o concluzie clară, cel puțin nu în acest sens. Pentru că nu cunoaștem, de fapt, dacă existau copii în acele case. Aceste pasaje pot fi utilizate doar pentru a explica *învățătura* despre Botez. Ele nu sunt dovezi efective ale *practicii* Botezului copiilor în vremurile apostolice. Apărătorii caracterului biblic al botezului copiilor nu ar trebui să creadă că sarcina lor este foarte ușoară dacă prezintă îndată dovada botezului „întregii case”.

Dar, pe de altă parte, nici cei care contestă existența pedo-baptismului nu ar trebui să se bazeze pe ideea că nicăieri în Noul Testament nu este menționat Botezul copiilor. Pentru că este evident faptul că, într-o biserică misionară precum Biserica Noului Testament - mă refer la momentul nașterii sale - ocaziile unei astfel de practici ar fi apărut destul de rar, *chiar dacă această practică ar fi fost în acord temeinic cu doctrina Bisericii primare*. Astfel de ocazii s-ar ivi în două cazuri destul de diferite. În primul caz, atunci când o „casă” (familie) ar veni cu toții la Botezul creștin, presupunând existența copiilor în acea „casă”. În al doilea rând, după convertirea și Botezul părinților, sau a unuia dintre părinți, dacă s-ar naște copii - iar acesta nu este un caz frecvent la început, dar cu siguranță frecvent în vremea Noului Testament.

În aceasta constă slăbiciunea aproape tuturor opozițiilor referitoare la botezul copiilor: nu se iau în considerare aceste două situații destul de diferite. Însuși modul în care acestea se evidențiau în cadrul Botezului prozeliților din Iudaismul acelor timpuri ar fi trebuit să prevină ignorarea lor. Nu pot fi trecute cu vederea, în această discuție, referințele istorice percutante pe care le oferă Joachim Jeremias în

această privință ¹³ - într-o lucrare considerată de cea mai mare importanță pentru întreaga chestiune. Atunci când cei dintre neamuri se converteau la Iudaism, *copiii lor treceau, la rândul lor, prin botezul destinat prozeliților*. Pe de altă parte, acești copii, *dacă se nășteau după convertirea părinților lor, nu mai trebuiau să fie botezați*. Se considera că sunt sfințiți prin părinții lor - un considerent important, având în vedere analogia din I Cor. 7. 14.¹⁴

Explicațiile atente ale lui Jeremias par să fi demonstrat cel puțin posibilitatea unei dovezi indirecte a Botezului copiilor. De asemenea, ar trebui luată aici în considerare forma în care ne este transmisă relatarea binecuvântării copiilor din Marcu 10. 13 ș.u (Matei 19. 13 ș.u., Luca 18. 15 ș.u).¹⁵ Nu e necesar să adăugăm mai multe. Dacă în ceea ce privește chestiunea istorică a practicii Botezului copiilor în Noul Testament mă exprim, în mod deliberat, cu toată prudența necesară, aș vrea, pe de altă parte, să subliniez de la bun început că în

13 J. Jeremias : *Hat die alteste Christenheit die Kindertaufe geubt?*, 1938. Trebuie să menționăm aici și pe A. Oepke: *Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe* (Festschrift fur Ihmels), 1928, și Johannes Leipoldt: *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928 - lucrări fundamentale în studiul legăturii dintre Botezul creștin primar și botezul prozeliților. Având la bază aceste lucrări, în special prima dintre ele, amintim și despre Giovanni Miegge: *Il Battesimo dei Fanciulli nella storia, nella theoria, nella prassi*, o investigație percutantă căruia i s-a acordat prea puțină atenție, lucrare ce a luat naștere în urma discuțiilor din Biserica Valdeziană, în 1942; de asemenea Hermann Grossmann: *Ein Ja zur Kindertaufe* (Kirchliche Zeitfragen, vol. 13), 1944, care menționează lucrări ce reprezintă punctul diferit de vedere al lui K. Barth și Fr. J. Leenhardt: *Le baptême chretien, son origine, sa signification* (Cahiers theologiques de l'Actualite protestante, No. 4), 1944. Unei perspective asemănătoare, a lui H. Grossmann's îi răspunde Albert Schädelin : *Die Taufe im Leben der Kirche* (Grundriss, 1943, p. 177 ș.u). A apărut recent o lucrare a lui Theo Preiss: *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament* (Verbum Caro, 1947, p. 113 ș.u), care ajunge la concluzia că botezul copiilor este în armonie cu doctrina Noului Testament despre Botez. A se vedea și M. Goguel: *L'Eglise primitive*, 1947, p. 324 ș.u). Din păcate, contribuțiile importante, care tocmai au apărut în Olanda și care iau poziție împotriva broșurii lui Barth, nu pot fi menționate aici: G. C. Berkouwer: *Karl Barth en de kinderdoop*, 1947; G. C. van Niftrik: *De kinderdoop en Karl Barth* (Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1947, p. 18 ș.u).

¹⁴ A se vedea Strack Billerbeck: *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud and Midrasch*, Vol. I, 1922., p. 110 ș.u.

¹⁵ A se vedea *Apendix*, despre Urme ale unei vechi formule Baptismale în N.T (un eseu de-al meu, publicat pentru prima oară în *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1937, p. 424). Am subliniat acolo influența exercitată de către acest „termen tehnic” liturgic baptismal, și anume Kwlvēiv, asupra acestei relatări. Independent, și pe altă cale, Jeremias (op. cit, p. 25) ajunge la o concluzie similară; dar el nu are ca punct de prnire Marcu 10. 14, ca și mine, ci Marcu 10. 15, arătând că Marcu, asemenea lui Ioan 3. 3 și 5 leagă chemarea la pocăință din Matei 18. 3 de Botez, folosind cuvintele *ως παιδιον* cu sensul 'asemenea unui copil'. Jeremias a adunat ambele explicații într-o referință publicată în Z.N. W. 1940) cu titlul. 'Practica Pedobaptismului în Biserica Primară: Marcu 9 10. 13-16 și locurile paralele.

Noul Testament există *indiscutabil mai puține indicii - de fapt nici una - ale Botezului la maturitate al celor născuți și crescuți de părinți deja încreștinați*. Din punct de vedere cronologic, o astfel de situație ar fi fost posibilă în jurul anului 50, dacă nu chiar mai devreme - timp care este, cu siguranță, unul al Noului Testament. Singurul caz de copii ai unor părinți creștini despre care auzim este menționat în I Cor. 7. 14 și urmează practica botezului prozeliților: sunt botezați doar copiii proveniți din părinți păgâni care s-au convertit la creștinism, spre deosebire de cei născuți după convertirea părinților lor. În orice caz, acest pasaj *exclude* botezul acestor copii creștini, mai târziu, la vârsta adultă.

Cei care contestă caracterul biblic al botezului copiilor, prin urmare, trebuie să ia în considerare faptul *că practica botezului la maturitate, pentru fiii și fiicele născute din părinți creștini, pe care ei îl recomandă, este chiar mai puțin atestată de Noul Testament decât Botezul copiilor* (pentru care se pot indica anumite analogii) *fiind lipsită, într-adevăr, de orice fel de dovadă*.

Dar întrebarea trebuie să pusă în alți termeni decât cel de „dovadă”. Chestiunea poate fi decisă doar pe terenul *doctrinei (învățăturii)* Noului Testament: Este Botezul copiilor compatibil cu învățătura Noului Testament despre natura și sensul Botezului? Valoarea broșurii lui Karl Barth constă tocmai în aceasta - că pune problema în acest fel. Ea are cel puțin meritul de a chema Biserica să reflecteze asupra sensului Botezului. Dar, chiar dacă răspunsul dat dezvăluie aspecte foarte importante, neglijate până și în prezent, el nu este - așa cum mi se pare - în concluziile sale esențiale, unul adevărat, conform Noului Testament.

Chestiunea ar trebui să fie formulată, din punctul declarat de vedere al Teologiei Noului Testament, strict ca o problemă de exegeză a Noului Testament. Cu siguranță ea nu ar trebui confundată cu chestiunea „Bisericii naționale sau confesionale (mărturisitoare)” (*Volkskirche oder Bekenntniskirche*). Cu al său '*hinc, hinc illae lacrimae*'¹⁶, Karl Barth obiectează faptul că susținătorii Botezului copiilor au ca motivație numai efortul de a păstra Biserica națională prin intermediul botezului copiilor. Este posibil ca acest lucru să fie adevărat în cazul multora dintre susținătorii botezului copiilor. Dar, parcurgând expunerea lui, apare întrebarea dacă nu cumva acest '*hinc, hinc illae lacrimae*' nu și-a găsit o aplicație (în sens opus, antagonic) la însuși Barth, în grija lui

¹⁶ Op cit., p. 53.

legitimă de a realiza o Biserică confesională (mărturisitoare). Nu cumva opoziția față de Botezul copiilor - practică pe care o numește „*rană în trupul Bisericii*”¹⁷ - pe care el o promovează, să fie, într-o anumită măsură, tocmai în *sprijinul* acestei cauze?

Când definiția Botezului este confundată cu chestiunea „Bisericii naționale sau confesionale”, întreaga problemă este din start împinsă într-o perspectivă care nu ține de Noul Testament. Nu poate fi contestat faptul că există anumite *consecințe* (ce se constituie în așa numită problemă eclesiologică) care decurg din examinarea naturii și înțelesului Botezului. Însă ce doresc să afirm este că nu se pot aborda corect textele referitoare la botezul copiilor - dacă se dorește cu adevărat a se stabili caracteristicile decisive ale acestei practici - atunci când chestiunii în cauză i se atribuie o formă atât de străină de Noul Testament.

Desigur, Biserica în care persoana botezată este primită are un caracter mărturisitor și în Noul Testament. De asemenea, este adevărat și faptul că Botezurile adulților care veneau din iudaism și păgânism - adică singurele Botezuri despre care auzim, ca regulă generală, în Biserica primară - sunt un prilej de afirmare a credinței din partea adulților ce urmează să primească Botezul. Dar este o greșeală a trage prea repede vreo concluzie: caracterul mărturisitor al Bisericii primare și legătura acestuia cu Botezul, sau faptul că mărturisirea și credința sunt condiții prealabile ale unui Botez. În ceea ce privește prima supoziție, trebuie să spunem că botezul *adulților* constituie, într-adevăr, o ocazie importantă pentru mărturisirea credinței, dar aceasta nu este, cu siguranță și singura ocazie - caracterul mărturisitor al Bisericii nu stă sau cade odată cu aceasta.

Credința a fost, probabil, întotdeauna mărturisită în cadrul serviciilor divine din biserica primară; și mărturisirea ei era, de asemenea, făcută în fața judecătorilor, în cadrul exorcismelor, în învățătura Bisericii¹⁸ și, posibil, în investirea (hirotonia n.n) cuiva dintr-o comunitate. Iar referitor la cea de-a doua premisă - legătura dintre credință și Botez - după cum vom vedea în capitolul următor, credința este indisolubil legată de actul Botezului. Însă această legătură trebuie *exact* definită. În nici un caz nu ar trebui ignorat faptul că, în cazul adulților, această credință trebuie să fie prezentă în

¹⁷ Op cit., p. 40.

¹⁸ A se vedea lucrarea mea *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Theol. Studien, Vol. 15), 1943 (în engleză *The Earliest Christian Confessions*, Lutterworth, 1949).

momentul propriu zis al Botezului și că elementul constitutiv al legăturii este tocmai această credință temporală sau, mai degrabă, contemporană, ce îl însoțește.

Necesitatea de a separa problema botezului copiilor de problema „Bisericii Naționale sau mărturisitoare” rezultă, de asemenea, din următoarea considerație: cu mult înainte de Constantin, Irineu afirma botezul copiilor - și totuși el făcea parte dintr-o „Biserică mărturisitoare”.¹⁹

Leenhardt susține în lucrarea sa despre Botez²⁰ că Botezul copiilor este, în esență, un Sacrament destul de diferit de Botezul adulților. El se referă la faptul că se obișnuiește să se citeze, ca fundament biblic pentru Botezul copiilor, texte din Noul Testament care nu vorbesc de fapt despre acesta - în timp ce texte neo-testamentare care vorbesc despre Botez nu se aplică Botezului copiilor. Acest raționament al lui Fr. Leenhardt se explică prin concepția sa despre sensul Botezului, înrudită cu cea a lui Karl Barth, și care nu reușește să prezinte lucrurile în înțelesul lor propriu-zis. Dimpotrivă, ne vom lămuri că *învățătura nou-testamentară autentică despre Botez este compatibilă cu Botezul copiilor* - chiar dacă acesta se practica sau nu - și că, textele din Noul Testament care sunt prezentate pentru a susține Botezul copiilor își pot găsi, de asemenea, aplicarea legitimă la Botezul adulților.²¹ Iată așadar importanța faptului de a preciza limpede înțelesul teologic al morții și învierii *personale* cu Hristos, în actul botezului, după ce Botezul general, decisiv pentru *toți oamenii*, a fost realizat pe Golgota.

Aici mi se pare potrivit să începem cu diferența dintre Botez și Sfânta Împărtășanie. Este posibil să arătăm²² că, în comunitatea primară, Biserica celebra două Sacramente: Euharistia și Botezul - primul incluzând, cu siguranță, proclamarea (vestirea) Cuvântului. În Euharistie, comunitatea participă, de asemenea, la moartea și învierea lui Hristos. Atunci prin ce se deosebesc aceste Taine? Într-un alt loc am arătat²³ că ține de natura Euharistiei *repetarea* ei, în timp ce Botezul pentru fiecare persoană e ceva *ce nu poate fi repetat*. Dar în chestiunea sensului Botezului, trebuie să mai adăugăm că în Euharistie avem

¹⁹ După cum bine afirmă H. Grossmann, op. cit., p. 27.

²⁰ Op cit., p. 69.

²¹ A. Schadelin, op. cit., p. 182., subliniază faptul că Botezul, chiar dacă este administrat copiilor, nu devine un alt sacrament.

²² O. Cullmann, *Urchristentum and Gottesdienst*, 1st edn., p. 24 ș.u.

²³ Op. cit., pp. 72 și 77.

comunitatea, iar în Botez *persoana* în cadrul acestei comunități, care se raportează moartea și învierea lui Hristos.

Astfel, obiecția lui Barth referitoare la administrarea Euharistiei copiilor²⁴, după primirea lor la Botez, devine nesustenabilă. Înțelesul acestei apropieri *repetate* a comunității de moartea și învierea lui Hristos, în Euharistie, este definită de către relația acestora cu actul unic al Botezului. Avem aici „adunarea” (*ecclesia*) - cu excepția celor care nu cred și a celor care încă nu cred - *celor care deja au crezut* și care, iar și iar își asigură mântuirea, ca și comunitate, în actul Euharistiei. Pe de altă parte, în Botez, individul (*persoana*) se așează, pentru prima și singura dată, în acel punct al istoriei în care mântuirea lucrează - în locul în care și acum, în răstimpul dintre Înviere și a Doua Venire, moartea și învierea lui Hristos, iertarea păcatelor și împărtășirea Duhul Sfânt, sunt, potrivit voii divine, lucrătoare pentru el. Această însușire, de a fi așezat *odată-pentru-totdeauna* în locul potrivit - adică în Biserica lui Hristos - este ceea ce deosebește Botezul de Împărtășanie; în timp ce participarea întru moartea și învierea lui Hristos este ceea ce le unește.

În Romani. 6.3 ș.u, Apostolul Pavel descrie *ce* se întâmplă la Botez: *persoana* botezată crește împreună cu Hristos Cel răstignit și înviat ca o mlădiță altoită pe trunchiul Său. În I Cor. 12. 13, el definește mai clar *modul în care* această participare la moartea și învierea lui Hristos are loc: „**noi toți într-un Duh ne-am botezat, pentru ca să fim un singur trup**” Din versetul anterior este evident că acest trup este Trupul lui Hristos; iar din întregul context rezultă că acest Trup al lui Hristos este comunitatea, adică Biserica. Pentru a determina natura și înțelesul Botezului, *ambele* pasaje, Rom. 6. 3 ș.u și I Cor. 12. 13, trebuie să fie luate împreună. Cel din urmă conține un răspuns lipsit de echivoc la întrebarea de la care am plecat: *ce aduce nou* actul Botezului din Biserica primară, dacă toți suntem deja botezați de pe Golgota?

Menționarea celor două texte, Rom. 6.3 ș.u și I Cor. 12.13 nu este arbitrară. Există o legătură interioară între ele, în măsura în care Trupul lui Hristos în care suntem botezați este în același timp trupul răstignit al lui Hristos (Col. 1.24; II Cor. 1.5; I Petru. 4.13), precum și trupul său înviat (I Cor. 15.20-22). Având la bază o astfel de linie de gândire - moartea și învierea cu Hristos pe de o parte și crearea unei comunități a lui Hristos pe de altă parte - Apostolul Pavel, în Gal. 3.27-28 (un text de cea mai mare importanță pentru botez), afirmă, de

²⁴ K. Barth, op. cit., p. 52.

asemenea: „Căci câți în Hristos v-ați botezat, în *Hristos v-ați îmbrăcat* ... pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”.

Pe de altă parte, printre pasajele Noului Testament în care Botezul este menționat într-o manieră didactică, nu există niciunul în care cele referitoare la actele mântuitoare ale lui Hristos sau *cognitio* (după cum afirmă Barth și Fr. Leenhardt²⁵) să fie considerată drept Botezul *odată-pentru-totdeauna*.

Nu am găsit nici un pasaj care să spună sau să indice faptul că acest *cognitio* este sinonim cu actul aceluia Botez care merge dincolo de evenimentul istoric de pe Golgota. Desigur, majoritatea relatărilor nou-testamentare se referă la persoane adulte botezate, care vin la credință înainte de Botez și care declară în mod natural această credință printr-o mărturisire²⁶. Însă nicăieri nu auzim că acest *cognitio* constituie ceea ce se întâmplă cu adevărat în Botez. Dimpotrivă, ceea ce se întâmplă în actul Botezului este clar definit în textele pauline decisive: I Cor. 12.13 și Gal. 3.27-28: încorporarea în Trupul lui Hristos.

Dumnezeu altoiește cu adevărat pe om - *nu doar îl informează că este altoit* - în Trupul lui Hristos. Prin urmare, *în acel moment*, pentru persoana botezată, primirea acestui act constă în nimic altceva decât acceptarea pasivă a voii lui Dumnezeu ca el să fie într-adevăr *primit* de El în Trupul lui Hristos. El este „botezat” (Fapte 2. 41) - o diateză pasivă indiscutabilă²⁷. Indiferent care sunt considerentele pe care le ridică problema Botezului, ele urmează a fi subordonate acestei definiții și a fi explicate prin prisma acesteia. Barth, de asemenea, pune un accent destul de hotărât pe constituirea Bisericii prin Botez. Însă el nu atribuie nici o putere efectivă acestui act al voinței divine *ca atare*. În schimb, el identifică harul Botezului în *mărturisirea de credință* ce însoțește acest act baptismal și primirea sa prin credință. Desigur, Biserica trebuie să proclame ceea ce Dumnezeu realizează în Botez, dar acest lucru nu înseamnă că lucrarea specifică divină are în și pentru Biserică o „semnificație cognitivă”.

Euharistia privește, de asemenea, întreg Trupul lui Hristos. Dar am văzut mai sus că este una din caracteristicile ei faptul că se distinge de

²⁵ Op cit., p. 69.

²⁶ A se vedea *Apendix*. Cea mai veche liturghie menționează mărturisirea de credință, v. inf., p. 52.

²⁷ În opoziție cu perspectivă Fr. Leenhardt. Op. cit., p. 57, care afirmă, totuși: e baptême est le sacrement par lequel l'Eglise se recrute.

evenimentul Botezului. În același capitol al primei Epistole către Corinteni (10.16 ș.u), se spune că frângerea pâinii are loc în cadrul Trupului lui Hristos și că noi, cei mulți care ne împărtășim dintr-o pâine, suntem *un singur* Trup. În Euharistie, Trupul lui Hristos nu se extinde prin adăugarea de noi membri, care sunt „adăugați” (Fapte 2. 41), ci ca Trup al lui Hristos comunitatea existentă este întotdeauna consolidată, în sensul cel mai profund al termenului. Dar în actul Botezului se întâmplă ceva diferit cu Trupul lui Hristos: el crește cantitativ, prin „adăugarea” (*proseteqhsan*) celor care „sunt botezați în trupul lui Hristos.” De asemenea, această creștere este un eveniment de o mare importanță pentru Trupul lui Hristos și, prin urmare, ea privește nu numai individul (persoana) - așa cum se afirma de obicei - ci, de asemenea, Biserica ca întreg. Cu fiecare Botez este reputată o nouă victorie împotriva puterilor ostile, de vreme ce noul membru este primit în acel loc „de scăpare”.

În acest sens, aș sublinia ceea ce spune Barth despre „slăvirea lui Dumnezeu prin lărgirea Bisericii lui Iisus Hristos.”²⁸ Dar de ce această preamărire, ca atare, să nu aibă o eficiență cauzală pentru individ (persoană), iar nu o „semnificație cognitivă”?

Și aici, ca și pe Golgota, Dumnezeu este Cel care lucrează prin Hristos. Într-adevăr această „adăugare” este o lucrare absolut *gratuită* a lui Dumnezeu, independentă atât de condiția noastră umană cât și de credința noastră. Botezul Bisericii ar dobândi un caracter fundamental diferit de cel al Botezului general, realizat de Iisus pe Golgota, dacă lucrările lui Dumnezeu ar fi dependente de credința și mărturisirea omului. Însă, în fapt, cel mai profund înțeles al Răscumpărării este tocmai faptul că ea se realizează fără niciun fel de co-operare, și chiar împotriva voinței, împotriva cunoașterii, sau împotriva credinței celor pentru care este înfăptuită.²⁹

Dacă în Botezul Bisericii credința nu este în primul rând *un răspuns ulterior* la lucrarea lui Dumnezeu, ci mai degrabă o pre-condiție, Botezul de pe Golgota și Botezul Bisericii, ca acte de primire întru legământul harului, nu se mai află la același nivel.

Va trebui să vorbim în capitolul următor despre rolul pe care îl joacă credința în Botez și despre semnificația prezenței credinței, atât de des

28 Op Cit., p. 52.

29 Acest lucru este punctat și de către G. Bornkamm, *Taufe and neues Leben bei Paulus* (Theol. Blatter, 1939, Sp. 237, n. 14).

menționată, înainte și în timpul Botezului. *Vom încerca să demonstrăm că Botezul de pe Golgota și Botezul Bisericii sunt legate în natura lor cea mai intimă ca acte divine complet independente de voința omului.* Ține de esența amândurora prezența credinței, ca răspuns la actul divin. În cazul Botezului Bisericii, credința trebuie să îi urmeze acestuia, chiar dacă ea este deja prezentă încă înainte de imersiunea în apă - după cum se întâmplă de regulă în cazul Botezului adulților în Noul Testament. În acest caz, Botezul Bisericii cere, de asemenea, o credință ulterioară acestui act *de adăugare a unui nou membru Trupului lui Hristos Cel răstignit și înviat* - act săvârșit în prezența comunității. Dacă Botezului nu îi urmează o credință de acest fel, darul divin cuprins în acesta este disprețuit și dezonorat, iar roadele sale compromise. Darul în sine, cu toate acestea, își păstrează realitatea, nedepinzând de conștientizarea credinței în Hristos, ci de *credincioșia lui Hristos*, dovedită prin incorporarea persoanei în Biserica Sa și prin primirea acesteia într-o împărtășire specială de moartea și învierea Sa.

Tot ceea ce învață Noul Testament cu privire la un acest har lucrător, *gratia praeveniens* (Romani 5.8-10, Ioan 15.16; I Ioan 4.10 și 19) se aplică în măsură și mai mare Botezului, ca primire în Trupul lui Hristos. Harul Botezului nu este doar o „imagine” a *harului operator* (*gratia praeveniens*) pe care Dumnezeu ni l-a oferit pe Golgota. Este mai mult: un eveniment unic, *în întregime dependent de Golgota*, și, de asemenea, o manifestare *nouă și specială* a aceluiași har (*gratia praeveniens*). Actul divin al mântuirii devine contemporan Bisericii.

Pe Golgota, întru Hristos, harul lui Dumnezeu este împărțit *tuturor* oamenilor, iar intrarea în Împărăția lui Hristos le este deschisă. În Botez, intrarea este deschisă până în acel loc pe care l-am numit în altă parte „cercul restrâns” al acestei Împărății - care este Trupul pământesc al lui Hristos, Biserica³⁰. Golgota și Botezul personal sunt legate una de cealaltă precum Împărăția lui Hristos (care dorește să îi includă pe toți) și Biserica. Harul baptismal este manifestarea specială al unuia și același *gratia praeveniens* de pe Golgota. Dovezi în acest sens avem în Noul Testament: pe de o parte, există umanitatea răscumpărată de Hristos, și pe de altă parte există Biserica. Pe de o parte un *Regnum Christi* universal, iar pe de alta un Trup mai restrâns al lui Hristos.

³⁰ Din acest motiv, Botezurile 'de urgență', în opinia mea, nu au sens. Un copilăș pe moarte nu va face niciodată parte din acest Trup pământesc al lui Hristos.

Teologii protestanți au o prea mare reținere în a formula într-un alt mod chestiunea de la care am pornit. Ei se întreabă dacă Hristos nu cumva realizează și în prezent, și de fiecare dată, în momentul Botezului fiecărei persoane în Biserica Sa, un *lucru nou* - o lucrare nouă, ce nu constă doar în proclamarea faptelor mântuitoare ale lui Hristos. Desigur, El nu își dă viața din nou, de fiecare dată; dar Cel ce șade acum la dreapta lui Dumnezeu permite persoanei botezate în Biserică să participe la ceea ce a avut loc deja în Vinerea Mare și de Paște; și această participare are loc nu în termeni de „înțelegere” și credință, ci mai degrabă o încadrare în acest loc special, adică Trupul Său³¹.

Atare anxietăți, legate de interpretările „catolice”, sau mai degrabă „anglicane” ori „luterane”, nu trebuie să constituie un impediment în a ridica problema lucrării *speciale* a lui Hristos și a *eficienței* fiecărui eveniment din cadrul Bisericii (chiar și cel al Botezului) și nici nu ar trebui să ne forțeze să răspundem *a priori* negativ. Aceasta nu ar fi în conformitate cu cele descoperite în Noul Testament. Ar fi greșit să confundăm caracteristicile atot-cuprinzătoarei *Împărăției a lui Hristos* (*Regnum Christi*) cu cele ale Bisericii mult mai restrânse³². Pentru cercul mult mai cuprinzător al *Regnum Christi* este evenimentul istoric de pe Golgota. Pentru Biserică, este un eveniment special, odată cu fiecare Botez. Pentru toți, botezați sau ne-botezați, Hristos a murit pe Golgota. Dar pentru membrii Bisericii, aceeași participare întru moartea și învierea lui Hristos este legată de „a fi botezat în Trupul lui Hristos” Cel răstignit și înviat.

Din punct de vedere al istoriei și al mântuirii, evenimentul de pe Golgota stă în aceeași relație cu Botezul și Euharistia. Acest lucru înseamnă, pe de o parte, faptul că Botezul nu constituie nicidecum o repetare a evenimentului istoric, ce a avut loc odată pentru totdeauna, ci un eveniment și mai nou care, ori de câte ori un membru este „adăugat” Bisericii, ne amintește că istoria mântuirii continuă și în prezent. Pe de altă parte, înseamnă, desigur, că acest eveniment

³¹ Barth s-a întrebat, în tratatul său, ce se întâmplă la Botez; și el și-a dat osteneala, spre deosebire de alți teologi, să afirme că ceea ce se petrece în Botezul este în legătură cu lucrarea istorică săvârșită o dată pentru totdeauna de Hristos. El concepe evenimentul Botezului în termeni de *cognitio* a mântuirii; potrivit viziunii sale, încorporarea unei persoane în Trupul lui Hristos constituie, dar nu fără acest *cognitio*, actul fundamental, divin și absolut gratuit al harului baptismal. Dar formulând astfel problema, nu este oare vorba exact de reținerea de care vorbeam mai sus, cea de a refuza prezența lucrării celei noi a lui Hristos în Botez, adică participarea membrilor Bisericii întru moartea și învierea Lui?

³² A se vedea lucrarea mea *Königsberrschaft Christi and Kirche* (Theologische Studien, Vol. 10), 1941.

prezent este în întregime determinat de cel petrecut odată-pentru-totdeauna pe Golgota, *ej apax* al centrului istoriei³³.

Având în vedere ceea ce afirmă Noul Testament despre Biserică (Trupul lui Hristos) putem îndrăzni să afirmăm că, în planul divin al mântuirii, participarea întru moartea și învierea lui Hristos *este legată de acest loc*, nu într-o manieră exclusivă, dar cu siguranță într-un mod special. Din economie divină, Biserica este locașul *Duhului Sfânt*, chiar dacă „Duhul suflă unde vrea”.

Acest lucru nu înseamnă că membrii Bisericii sunt favorizați (preferați) în ceea ce privește mântuirea față de cei care nu sunt botezați - pentru care, de asemenea, a murit și înviat Hristos. Harul special al Botezului, dăruit celor primiți în Biserica lui Hristos, constă mai degrabă în „alegere” (investirea) lor. Este meritul lui Barth că subliniază acest aspect al Botezului, și îi recunoaștem acest merit. Dar trebuie să îi punem din nou întrebarea: de ce această „investire” ar trebui să fie legată de declarația persoanei botezate și, în același timp, acceptată de către ea? De fapt, această „investire” este un har: are ca efect „**îmbrăcarea în Hristos**” (Galateni 3. 27), la fel cum încorporarea unui tânăr în armata implică, în mod automat, îmbrăcarea uniformei³⁴.

Dacă răspunsul care ar trebui să urmeze necondiționat Botezului, adică credința, nu se produce, este infinit mai rău pentru cei care *sunt* botezați decât pentru cei care *nu* sunt - în cazul în care aceștia cad de la părtășia întru moartea și învierea lui Hristos oferită lor prin primirea în Biserică. În acest sens trebuie înțelese cuvintele Noului Testament care vorbesc despre un păcat ce nu poate fi iertat, pentru care nu este posibilă pocăință, precum și pasajele înrudite care vorbesc de excluderea finală din comunitate. Totuși, chiar și cei care pierd în acest fel harul baptismal, din lipsă de credință, se află în continuare sub semnul Botezului. Barth însuși subliniază foarte puternic acest *caracter indelibilis* al Botezului³⁵. Dar dacă lipsa de credință poate distruge numai roadele ulterioare ale Botezului, și nu actul baptismal în sine, trebuie să admitem că Botezul Noului Testament cere o credință *ulterioară*, iar nu contemporană acestuia.

³³ În aceste sens, a se vedea explicațiile mele din *Christus and die Zeit*, 1945, unde am arătat cum fiecare perioadă a mântuirii are valoarea ei intrinsecă, rămânând în același timp legată de evenimentul central.

³⁴ J. Leipoldt, op. cit., p. 60, încearcă să explice 'îmbrăcarea în Hristos' făcând referire la Misterii.

³⁵ Op cit., p. 63.

Oponenții botezului copiilor încearcă de multe ori să prezinte problema ca și cum fiecare concepție despre Botez care nu postulează credința (ca precondiție) presupune în mod necesar o eficiență *magică* sau mai degrabă *simbolică* - iar magicul sau simbolicul pot fi evitate numai în cazul de Botezului adulților, deoarece, în cazul acestora, e vorba de un eveniment real³⁶. Dacă privim încorporarea în Biserică a persoanei botezate ca un act divin al harului, independent de om, orice înțelegere magică este exclusă, pentru că a *rămâne* în acest har depinde de răspunsul ulterior al omului. Acest aspect va fi explicat mai îndeaproape în capitolul următor. Mai mult, vom vedea mai jos că, în actul Botezului în sine, rolul activ al congregației (comunității) exclude formula *opus operatum*³⁷. Dar aici vom arăta în *primul rând* că *actul Botezului* ca atare, implică un eveniment real și nu doar simbolic, deși eficiența sa este în întregime legată de credința de după aceea și stă sau cade odată cu aceasta.

Trebuie fim foarte atenți atunci când facem distincția între realitatea primirii în Biserică în *momentul actului baptismal* - care constituie un har, independent de orice efort personal - și realitatea *lucrării și străduinței ulterioare* acestei încorporări, care reprezintă un har la fel de real, dar unul dependent de perseverența celui botezat.

Nu cred că există o ilustrare mai adecvată acestei realități - adică actul haric al primirii - decât cea invocată de Barth³⁸: „împărtășirea” de drepturile cetățenești, prin intermediul guvernului unui stat. Tocmai acest exemplu 'dinamitează' punctul de vedere al lui Barth asupra înțeleșului Botezului. Ceea ce este fundamental în conferirea drepturilor cetățenești este încorporarea în statul respectiv și nu declarația personală sau înțelegerea sensului acestei încorporări. Un asemenea act merge pe linia cauză-efect. Nu este o chestiune de „conștientizare”, ci un lucru distinct și nou care are loc. Fiecare avantaj pe care statul respectiv - pe baza acumulărilor sale de-a lungul istoriei - îl are de oferit omului este conferit *de fapt* doar în *momentul* naturalizării cetățeanului (act independent de voința și înțelegerea candidatului) și nu pe baza promisiunilor securizante făcute acestuia.

Acest act imprimă vieții noului cetățean o direcție precisă și decisivă, indiferent dacă el o va respecta sau nu, deci reprezintă un act cât se poate de real. Desigur, în cele mai multe cazuri, dorința de a fi primit

³⁶ A se vedea și Fr. Leenhardt, op. cit., p. 69.

³⁷ V. inf., p. 54.

³⁸ Op. cit., p. 30.

este anunțată înainte de ceremonia propriu zisă, dar acest anunț nu face parte din eveniment în sine - care este îndeplinit de către guvernul aceluia stat. Barth uită că până și copiii sau chiar sugarii li se acordă cetățenia fără vreun consimțământ din partea lor. Acest act determină cu adevărat viața lor civilă, în virtutea drepturilor conferite și a obligațiilor asumate în acel moment decisiv. Să ne reamintim, de asemenea, că, după o stare de război, statul victorios declară încetățenirea colectivă a orașe întregi doar pe baza tratatelor de pace, fără consimțământul sau voința lor. Dar chiar și această situație are același efect ca o încetățenire ce are la bază o solicitare prealabilă: pentru acei cetățeni e același eveniment real, în urma căruia beneficiază de toate avantajele noii naționalități, la fel cum își asumă toate obligațiile pe care ea le impune. Dacă acele consecințe sunt sau nu juste - nu intră aici în discuție. Vrem doar să demonstrăm relația cauză-efect.

Acest exemplu mi se pare unul potrivit, pentru că ridică problema evenimentului *în momentul* atribuirii certificatului de cetățenie. Se pare că în acest caz doar guvernul statului operează prin transmiterea către noul cetățean, în momentul primirii lui, a tuturor avantajelor oferite de naționalitate. Cetățeanul este subiectul (pasiv) acestei transmise. Copii și adulți deopotrivă cad sub incidența acestui act și pentru ambele categorii actul în sine are aceeași însemnătate și același efect. Din toate acestea, se pare așadar că angajamentul celui ce urmează să primească cetățenia (declarat înainte sau în timpul ceremoniei) nu poate fi considerat ca o condiție prealabilă esențială.

Pentru ambele părți, Stat și cetățeanul nou primit, este importantă dezvoltarea ulterioară a acestei încorporări. Dar chiar și în cazul în care dezvoltarea este insuficientă, actul de naturalizare în sine constituie un real și nu doar simbolic eveniment. Dacă noul cetățean, indiferent dacă este copil sau adult, prin conduita sa de mai târziu repudiază cetățenia - care nu constituie doar un înscris în certificat, ci angrenează o serie de privilegii materiale și spirituale care i-au fost conferite³⁹ - atunci aceste avantaje își vor pierde, pentru el, puterea. În această situație, având în vedere însuși actul dobândirii cetățeniei - care, după cum am văzut, poate fi împlinit și fără voia sa - el va deveni un trădător pentru țara sa. Va fi astfel, retroactiv, confirmat faptul că la momentul intrării în vigoare al aceluia act, a avut loc într-adevăr o

³⁹ Dacă ne reîntoarcem la exemplul locuitorilor unui oraș întreg, care primesc, în virtutea unui tratat de pace, cetățenia statului victorios - fără nici o implicare din partea lor - ne vom aminti că acelor locuitori, și de asemenea copiii lor, le este *imediat* asigurat un nou statut.

participare (acum pierdută) la tot ceea ce reprezintă Statul, chiar dacă cetățeanul în cauză a fost în acel moment într-un dezacord interior cu Statul, sau nu a înțeles ceea ce se întâmpla.

Chiar dacă nu putem forța paralela, este foarte adecvată pentru a ilustra faptul că Botezul, ca primire în Trupul lui Hristos, este un act divin independent de acțiunea omului - act care, prin și odată cu încorporarea, conferă persoanei botezate harul de „**a fi îmbrăcat în Hristos**” (Galateni 3.27; Rom. 6.3 ș.u) și de a se afla în acest loc special, în Trupul lui Hristos.

În acest Trup lucrează puterea dătătoare de viață a Duhului Sfânt. Acesta este liantul. Tot așa cum, după cuvintele lui Pavel, boala și moartea pot fi înfrânte printr-o împărtășire cu vrednicie a comunității din Euharistie (I Cor. 11. 30) și Botezul înseamnă a fi primit *în acel Trup* în care irumpe miracolul puterii dătătoare de viață a Duhului Sfânt. Aici, după cum am văzut, este noutatea radicală a Botezului creștin: în virtutea Vinerii celei Mari și a Paștilor, Hristos „botează cu Duh.”

De asemenea, trebuie din nou să facem distincție între lucrarea *ulterioară* a Botezului și ceea ce se întâmplă în momentul actului în sine. În primul rând, persoana nou botezată este primită în acel loc în care, potrivit credinței creștine primare, se găsește tărâmul Duhului - cu condiția, desigur, să existe credință. În adunarea comunității, el este pus sub protecție specială, împotriva încercărilor veacului în care trăiește (Evrei 10. 25, a se vedea, de asemenea, Agheu 2.23 și Ioan 16. 23,26). În Euharistie, el experimentează iară și iară prezența lui Hristos, în acest Duh. Astfel, persoana botezată își înnoiește darurile Botezului în fiecare zi, în Biserica lui Hristos.

Efectele Botezului - ca primire în Trupul lui Hristos - determină, prin urmare, întreaga viață. Așadar, *momentul* foarte important în care un om este primit de Dumnezeu în Biserica trebuie să aibă *în sine* virtutea de a împărtăși harul Botezului. Despre aceasta vorbim aici. Valorificarea acestui dar al Botezului în viața persoanei botezate de după eveniment depinde de credința sa. Dar acest dar îi este deja conferit, fără nici o co-operare din partea sa, în timpul și în cadrul Botezului, deoarece Dumnezeu este Cel care îl încorporează în Trupul lui Hristos.

Afirmația Apostolului Pavel, că noi suntem botezați într-un singur Duh, în Trupul lui Hristos, nu înseamnă că împărtășirea Duhului Sfânt este o *condiție prealabilă* a primirii în Biserică - deși, în virtutea

lucrării Sale libere, El S-a pogorât deja peste om (Fapte 10. 44). Sensul cuvintelor lui Pavel este mai degrabă următorul: *în actul* de încorporare, Duhul Sfânt este lucrător. Din cauza naturii Sale, Duhul Sfânt nu este împărtășit ca o cantitate statică, ci doar ca ceva lucrător și viu (*in actu*). Lucrarea Sa asupra persoanei, în momentul Botezului, constă în a-l „adăuga” la numărul celor credincioși.

Dar aici s-ar putea ridica o obiecție: un om care încă nu este în măsură să înțeleagă sau să aibă credință, este capabil chiar și de această *acceptare* pasivă a darului baptismal? Întrebarea nu este „și copiii *trebuie* să moară împreună cu Hristos?”⁴⁰, ci se discută mai degrabă chestiunea posibilității primirii pasive a harului încorporării în Trupul lui Hristos, prin Duhul Sfânt. Am putea replica, pur și simplu, cu o contra-întrebare: Cum a putut, la rândul său, evenimentul de pe Golgota să fie pentru toți oamenii, din moment ce *aceștia nu au avut credința* că ar putea fi astfel răscumparați, sau, și mai mult, *au negat-o vădit și nu au crezut*? Dar în ceea ce privește lucrarea Duhului Sfânt, lucrurile sunt speciale și destul de dificile, însă nu ne vom sustrage. Poate Duhul Sfânt să lucreze asupra unui copil care nu este încă capabil de credință? Botezul creștin, fără lucrarea Duhului Sfânt, este de neconceput. Prin urmare, această problemă trebuie ridicată aici, iar unele anticipări sunt necesare. Nu există Botez creștin fără împărtășirea Duhului Sfânt; iar afirmațiile de mai sus⁴¹ trebuie luate în serios - toate cele ce se referă la Botez, se referă și la Botezul copiilor.

În relatările despre Botez din Faptele Apostolilor se prezintă vorbirea în limbi ca expresie imediată a primirii Duhului Sfânt. În cazul copiilor, un asemenea efect este exclus. Dar acest lucru nu este cu adevărat semnificativ, din moment ce o astfel de manifestare externă a

⁴⁰ Această chestiune, a vinovăției copiilor, este una importantă, ridicată și mult discutată încă de la Augustin, în contextul botezului copiilor. Așa a apărut îndoiala referitoare la necesitatea copiilor de a muri cu Hristos. În Noul Testament nu găsim un răspuns direct. În timpurile moderne, a constituit subiectul de studiu al unor eseuri precum H. Windisch: *Zum Problem der Kindertaufe im Christentum* (ZNW, 1929, p. 119), și A. Oepke: *Th. W.B. z N. T.*, vol. I, p. 541. J. Jeremias, op. cit., p. 17, îl contrazice pe Windisch afirmând că, pe de o parte, iudaismul nu a aplicat niciodată concepția vinovăției la copii convertiți dintre păgâni; în continuare, este de acord cu Oepke - în iudaism, împreună cu doctrina lipsei de păcat a copiilor a existat de asemenea și învățătura impulsurilor rele, inerente oamenilor, încă din pântecul mamei lor. Chestiunea nu este de o importanță fundamentală pentru problema noastră, dacă privim participarea baptismală întru moartea și învierea lui Hristos ca fiind primirea în Trupul său cel răstignit și înviat. „Pecetea” acestei încorporări trebuie să fie primită de fiecare membru.

⁴¹ V. Sup., p. 29.

Duhului, evidentă în cazul celor botezați în Noul Testament, nu poate fi postulată ca necesară nici măcar pentru adulți.

Mai mult, nu constituie nici o abatere de la subiectul nostru dacă ne vom referi aici la binecuvântarea prin punerea mâinilor, pe care Iisus a făcut-o asupra copiilor (Matei 19. 13).

Pentru că evangheliștii, așa cum am încercat să arăt în Apendix⁴², au transmis această întâmplare cu intenția evidentă ca ea să fie privită ca o paradigmă pentru discuțiile referitoare la Botezul copiilor - care se pare că erau deja acute⁴³. De asemenea, este foarte important să ne reamintim - în legătură cu problema dezbătută aici, dacă un copil poate fi subiectul lucrării Duhului Sfânt - că această punere a mâinilor este tocmai gestul legat de Botez, ce însoțește *împărtășirea Duhului*. Mâna lui Hristos binecuvântând copiii este, potrivit evangheliștilor, instrumentul Duhului - la fel ca mâna pe care el o pune pe bolnavi. Acei copii din Evanghelie (βρεφῆ, Luca 18. 15) intră, prin gestul lui Iisus, în comuniune (părtășie) cu El. Desigur, acesta nu este Botezul. Totuși, acest eveniment a fost pe bună dreptate, încă din vremurile de început, prezentat ca o legitimare a botezului copiilor - în care nimic altceva nu este în joc decât primirea copiilor în comuniune cu Iisus Hristos: „**Lăsați copiii să vină la Mine și nu le interziceți!**” Μη κελυετε

Faptul de a considera imposibil miracolul altoirii copilului în comunitatea lui Hristos, prin Duhul Sfânt, nu este oare o dovadă de puțină credință și nu este oare incompatibilă cu perspectiva Noului Testament asupra lucrării Duhului Sfânt?

Dar, în măsura în care miracolul despre care am vorbit mai sus este legat de un ritual exterior s-ar putea ivi obiecția privind caracterul magic al acestuia - despre care am vorbit deja⁴⁴. Iată de ce ar trebui să ne referim aici la *credința* comunității adunate pentru Botez - care determină lucrarea Duhului. În relatările Noului Testament despre Botez, comunitatea vizibilă, care, în timp de nevoie, poate fi redusă la „doi sau trei”, este mereu prezentă - cu o singură excepție: în cazul famenului (Fapte 8. 26 ș.u.)⁴⁵. Credința comunității în momentul

⁴² V. inf, p. 76 ș.u. (în lb. engleză, n.n.)

⁴³ V. Sup., p. 260.

⁴⁴ V. sup., p. 37.

⁴⁵ Chiar și vorbirea în limbi, care urma de regulă Botezul, de presupune prezența unei comunități - chiar dacă Pavel, în I Cor. 14 pune la îndoială utilitatea acestei lucrări a Duhului pentru comunitate, cu excepția cazului în care ea este interpretată.

Botezul *nu* ține loc de credința copilului, care lipsește. Această formulare mi se pare una nefericită.⁴⁶

În apologiile clasice ea este aplicată greșit la Botezul copiilor - la fel de eronat ca și referințele criticilor acesteia, care au în vedere „credința substitutivă” atunci când se gândesc la rolul jucat de credința membrilor adulți ai Bisericii care sunt prezenți la administrarea Botezului. De fapt, problema discutată aici nu este existența unei astfel de credințe, care să fie *în locul* celei care nu este încă prezentă în copii, ci una care să fie legată de evenimentul botezului și care are în vedere acest scop - indiferent dacă persoana botezată este copil sau adult. În cazul în care credința ar lipsi în rândul celor adunați pentru Botez, aceasta nu ar fi o adunare (ecclesia), iar Duhul Sfânt nu ar fi prezent. Dar unde este adunarea credincioșilor, acolo Duhul Sfânt - Cel ce lucrează întru ea, Cel ce nu cunoaște limitări - are puterea de a „atrage” un copil în sfera Lui; la fel ca în cazul tuturor persoanelor botezate, care, potrivit Apostolului Pavel, sunt „**printr-un Duh ... botezați într-un singur Trup**” al lui Hristos.

În acest sens, trebuie menționată, ca funcție a vieții comunității, căsătoria. Potrivit Epistolei către Efeseni 5. 22 ș.u.⁴⁷ căsătoria are ca rațiune integrarea în Trupul lui Hristos. Așadar⁴⁸, potrivit Cor. 7. 14, copilul rezultat dintr-o astfel de căsătorie, a unor părinți botezați, aparține deja în mod automat Trupului lui Hristos, prin simpla sa naștere în acest cadru. Am menționat deja faptul că această mentalitate corespunde practicii observate în botezul prozelitilor. Acest pasaj nu dovedește nici botezul copiilor, nici cel al adulților. Nici unul nu este necesar pentru copiii proveniți din *părinți creștini*, de vreme ce Pavel avansează aici opinia că, în cazul lor, este îndeajuns sfințirea prin naștere. Chiar dacă nu este întru totul sigur⁴⁹, aceasta este, probabil, exegeza corectă a pasajului.

⁴⁶ Acest lucru se aplică, de asemenea, și la ceea ce spune pe această temă H. Grossmann, op. cit., p. 33f. Se poate pune problema „substituirii” doar în legătură cu o altă chestiune, destul de problematică: „Botezul pentru cei morți,” I Cor. 15. 29. Dar înțelesul acestui pasaj rămâne atât de neclar, încât nu poate fi prezentat ca o lămurire a chestiunii Botezului copiilor. Dar a se vedea în acest sens KL Schmidt (*Kirchenblatt fur die reformierte Schweiz*, 1942, p. 70 ș.u).

⁴⁷ H. Grossmann, op. cit., p. 20, are dreptate când afirmă că și acest pasaj are legătură cu Botezul.

⁴⁸ A se vedea eseul meu, *La deliverance anticipee du corps humain d'apres le Nouveau Testament* în *Hommage et reconnaissance. Rec. de Trav. publ. A l'occasion du 60me anniversaire de K. Barth*, 1946, p. 31ș.u.

⁴⁹ Aceasta e și opinia lui H. Grossmann, op. cit., p. 18, care, pe de altă parte, menționează „sfințenia” copiilor ca dovadă în sprijinul Botezului lor. Nu pot să fiu însă de acord cu el.

Din acest pasaj, ca și din cele referitoare la Botezul unor case întregi, nu rezultă fără echivoc nici o concluzie clară cu privire la *practica* Botezului, nici de o parte, nici de alta. El ar trebui adus în discuție doar în legătură cu *doctrina* Botezului. Din acest punct de vedere, acest text poate fi cu siguranță subsumat ideii de *sfințenie colectivă* (chiar și atunci când Botezul acestor copii este considerat aici ca dispensabil) în sensul *primirii în Trupul lui Hristos, primire ce nu are la bază decizia personală*, ci nașterea din părinți creștini care au fost botezați. Din nou, această primire reprezintă un act divin al harului, independent de lucrarea umană. Astfel, chiar dacă Apostolul Pavel face aici referire la necesitatea Botezului copiilor sau nu, este cert faptul că, de la *ideea de sfințenie reprezentată aici există o linie directă ce duce la botezul copiilor, dar nici una care să indice un eventual Botez bazat pe o decizie ulterioară a acestor fii și fiice care sunt născuți într-o casă creștină*. Astfel, ipoteza lui Jeremias menționată mai sus, că pasul înspre Botezul copiilor a fost deja făcut în Noul Testament, atinge un grad înalt de probabilitate, chiar și din aceste considerente de ordin teoretic⁵⁰.

În cazul celor născuți creștini, acest lucru nu denotă o trecere de la Botezul la maturitate la pedo-baptism, ci o trecere de la practica botezului renunțării (analogică botezului prozeliților) la botezul copiilor, care, în contrast cu Botezul bazat pe decizie și mărturisirea personală, este întemeiat pe aceeași perspectivă despre sfințenie ca și cea prezentată în I Cor. 7.14. Trebuie să observăm cu atenție că Pavel, în I Cor. 7.14, vorbește exclusiv de copiii ai căror părinți, la momentul nașterii lor, sunt deja creștini. Pe de altă parte, versetul nu se aplică în cazul copiilor de evrei convertiți sau păgâni; dar acele versete care vorbesc de Botezul caselor întregi sunt aplicabile. Am văzut că nu poate fi concluzionat sau prezentat cu titlu de dovadă nici un indiciu sigur a apariției Botezului copiilor, deși practica botezului prozeliților se află la îndemână. Însă din aceste pasaje putem desprinde următoarea concluzie, în ceea ce privește doctrina Botezului: solidaritatea familiei este considerată decisivă în Botez, iar nu decizia individuală a unui singur membru⁵¹.

Un har baptismal, valabil pentru întreaga comunitate ca atare - și anume poporul lui Israel, în trecerea sa prin Marea Roșie - se

⁵⁰ Jeremias, op. cit., p. 24 ș.u.

⁵¹ Barth, op. cit., p. 50, subestimează semnificația legăturilor de familie în Noul Testament. Desigur, căsătoria și familia în intervalul de timp dintre Înviere și a Doua Venire nu au o valoare intrinsecă, ci doar prin integrarea lor în Biserică. I Cor. 7 nu reprezintă o perspectivă diferită de Efeseni. 5. 22 ș.u.

presupune de asemenea și în I Cor. 10.1 ș.u, un pasaj care ar trebui să fie mult mai atent observat în discuțiile despre Botezul copiilor. Aici este destul de limpede faptul că acest act, considerat ca fiind un prototip al Botezului, se referă la legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu întregul popor.

Pe această linie, trebuie să ne referim la continuitatea dintre legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu Avraam și legământul Bisericii, care, în calitate de Trup al lui Hristos (a Aceluia despre care se vorbește în Galateni 3.16), aduce la îndeplinire legământul. Semnul legământului încheiat cu Avraam, circumcizia, este numit „pecete”, σφραγίς. În Romani. 4. 11, apare ca „*pecete a dreptății lui Avraam pentru credința lui*”, pentru comunitatea tuturor credincioșilor a cărei părinte este el destinat să fie (Romani 4. 11 și 12). Botezul este desemnat chiar și în Noul Testament, și nu doar mai târziu, ca σφραγίς. Iar verbul este σφραγιζεσθαι (II Cor. 1. 22; Efes. 1.13 și 4.30). La fel ca și circumcizia, σφραγιζεσθαι a botezului este mai mult decât o „copie” sau „semn” - este sigiliul pe care Dumnezeu îl imprimă legământului Său cu o comunitate în mod liber aleasă de El.

Vom elucida această legătură în capitolul despre circumcizie și Botez. Este suficient aici să spunem doar că în acest moment avem confirmată realitatea că esența Botezului constă în primirea unui membru în legământul divin al harului, al Trupului lui Hristos - în care legământul cu Avraam își găsește împlinirea.

CAPITOLUL III

BOTEZ ȘI CREDINȚĂ

In capitolul anterior am afirmat că botezul presupune două lucruri: pe de o parte, ceea ce se întâmplă *în momentul* actului baptismal, iar pe de altă parte *efectele* acestui act, determinate de acesta și care influențează întreaga viață a persoanei botezate. Evenimentul complet al Botezului este compus din toate acestea luate împreună. În consecință, trebuie să facem acum următoarea distincție: ce rol joacă credința *înainte, în timpul și după* Botez?

Este o astfel de distincție justificată de textele Noului Testament? Un text relevant în această problemă, I Cor. 10. 1 ș.u, face o atentă distincție între ceea ce se întâmplă *în decursul* salvării poporului lui Israel la trecerea Mării Roșii - prototipul Botezului - și ceea ce se întâmplă *după* acest eveniment, și anume, reacția negativă a majorității oamenilor la acest Botez și consecințele sale extraordinare.

Atunci când Noul Testament vorbește despre căderea din harul Botezului, ca de exemplu în Evr. 6. 6 și 10. 26, această distincție este evidentă. Dacă se poate pierde iremediabil harul Botezului, este limpede că *viața de după Botez* a acelei persoane este fundamentală pentru actul baptismal. Dar, pe de altă parte, după cum am văzut, realitatea a ceea ce se întâmplă *în momentul* Botezului nu poate fi contestată⁵².

E necesar să indicăm în cele ce urmează autoritatea ce stă la baza acestei distincții; iar pentru aceasta trebuie să cităm în continuare capitolul 6 din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, care se

⁵² V. sup., p. 37 ș.u

află, pe bună dreptate, în prim-planul dezbaterilor moderne pe această temă. Pentru că atunci când indicativul și imperativul Botezului sunt integrate acestui pasaj, întreaga problemă dobândește o altă înțelegere.

Botezul fiecărei persoane este un *act al mântuirii*, din care derivă faptele următoare. Suntem, desigur, încă din pântecul maicii noastre „aleși” deja în Hristos. Dar, în cea ce privește viața de pe pământ a persoanei botezate, adică a acelei persoane care a fost primită în Biserica lui Iisus Hristos, Botezul este punctul de plecare pentru ceea ce va urma. Așa cum toată istoria mântuirii se desfășoară în timp, tot așa există în viața individului un act mântuitor inițial, independent de nașterea naturală, din care pornesc toate celelalte .

Așadar Botezul, în Noul Testament, este numit și „**naștere din nou**” (Tit. 3.5; a se vedea, de asemenea, și Ioan 3.3 ș.u) pentru că el constituie un început. Este o realitate în sine, dar o realitate care are o urmare. Este asemenea nașterii naturale. Pentru că nașterea naturală constituie un început fără de care nici o altă extindere nu reprezintă o realitate în sine, dar care, lipsit de continuitate, ca în cazul unui deces subit neprevăzut, își pierde efectul.

Această distincție nou-testamentară este foarte importantă pentru problema Botezului copiilor, al cărui caracter biblic este de obicei negat pe motivul că în momentul actului baptismal lipsește credința persoanei botezate. Nu este oare aceasta tot o consecință a distincției temporale - pe care Karl Barth o evită în întregime? Nu ar trebui să o luăm în considerare în cazul credinței baptismale?⁵³ Chiar trebuie această credință să fie contemporană actului Botezului?

Desemnarea Botezului ca „naștere din nou” justifică această interogare și justifică de asemenea și un răspuns negativ. Am văzut deja că această a doua naștere își pierde *efectul* dacă moartea - în acest caz, lipsa credinței - survine acesteia. Dacă *își continuă totuși realitatea*, ca participare la moartea istorică a lui Hristos, aceasta implică faptul că actul baptismal în sine, această „naștere”, nu depinde de credință, *nici nu stă sau cade împreună cu ea*. Doar viața ulterioară depinde de ea.

Botezul ca naștere trebuie luat în serios, în sensul unui început radical nou. Cele vechi nu mai contează pentru nimic - nici măcar credința deja prezentă; pentru că omul cel vechi este, în acel moment, îngropat.

⁵³ A se vedea Theo Preiss, op. cit., p. 116.

Învățătura importantă despre Botez din Rom. 6.1 ș.u nu se referă la cei care încă nu sunt botezați. Ea presupune Botezul ca un act al mântuirii. Nu este un catehism pentru botez, ci conține mai degrabă indicații ulterioare oferite celor deja botezați (și, într-adevăr, botezați ca adulți) referitoare la cele ce s-au întâmplat cu ei în Botez: „**Așa și voi, socotiți-vă că morți îi sunteți păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru**” (Romani 6.11). În consecință, această conștientizare a ceea ce se întâmplă la Botez, înțelegerea și credința precursoare, nu fac parte din primul act al evenimentului baptismal, ci doar din faza ulterioară - chiar și în cazul Botezului adulților. Două lucruri sunt, prin urmare, mărturisite persoanei botezate: „Sunteți subiectul mântuirii” și „Acum, că știți, adeveriți-o în faptă” - iar pentru Pavel aceasta înseamnă „crede în baza faptul că ești mântuit”. Chiar dacă singura intenție a Apostolului este a reaminti aici cititorilor săi ceea ce le fusese deja împărtășit înainte de Botez, faptul că el se referă la persoane botezate și vorbește despre Botezul lor ca despre un eveniment trecut, în care ei au fost pur și simplu subiect pasiv, rămâne adevărat.

Prototipul Botezului, trecerea Mării Roșii din I Cor. 10. 1 ș.u, este menționat de Pavel doar pentru a arăta că, în primul act, Dumnezeu este cel care lucrează, iar în al doilea omul trebuie să răspundă. Întreaga chestiune a legăturii acestui eveniment cu Botezul este faptul că *după el* - cu adevărat și strict temporal după aceea - trebuie să urmeze răspunsul. *Și acest lucru e necesar chiar și atunci când credința a fost deja prezentă înainte de Botez.* Această succesiune de evenimente „acțiunea lui Dumnezeu - răspuns omului” este normativă. Ceea ce s-a întâmplat *întregului* (πάντες) popor - și anume minunea divină - e în opoziție cu ceea ce s-a întâmplat unora (τινες), cărora miracolul nu le-a fost suficient pentru salvare (mântuire), deoarece aceștia nu au răspuns cu credință și au atras asupra lor vina păcatului menționat acolo.

Se confirmă astfel faptul că Botezul - în măsura în care constituie, în esență, o Taină a primirii - este îndreptat spre viitor, și pretinde un răspuns uman. Acest lucru este valabil pentru *toate persoanele botezate*, fie adulți sau copii, fie dacă au avut sau nu credință înainte de Botez. *Credința mea baptismală nu este pur și simplu o credință în lucrarea lui Hristos (în general) ci în acea lucrare specifică pe care a realizat-o asupra mea în momentul Botezului, în momentul primirii mele în cercul restrâns al împărăției Sale - adică în Trupul Său pământesc.*

Dar dacă lucrurile stau astfel, adică persoanei botezate - chiar și atunci când ea credea înainte și în timpul Botezului - I se cere credință

ulterioară, cum se explică faptul că, în majoritatea cazurilor menționate în Noul Testament, credința precede Botezul? Răspunsul este următorul: din considerente pe care le-am evocat deja, Noul Testament conține relatări directe numai ale Botezului unor adulți convertiți din păgânism sau evrei. Iar în aceste situații se impunea ca primirea lor în Biserica creștină să aibă loc numai dacă este prezentă cel puțin intenția (având la bază credința), care va fi concretizată ulterior într-o viață adecvată după Botez. Credința candidatului nu constituie, așadar, o condiție sine qua non pentru realizarea acțiunii divine și nici nu este o garanție a perseverenței viitoare a persoanei botezate. Ea este un *semn* pentru Biserică și un criteriu (o apreciere) pentru persoana botezată că a fost „aleasă”. În cazul adulților proveniți din păgânism sau iudaism, nu faptul că s-au născut într-o familie creștină indică voința lui Dumnezeu de a lărgi Trupul lui Hristos prin „adăugarea” acestui om, ci credința personală în lucrarea Bisericii. *Aceasta este funcția credinței, cerute în cazul Botezului adulților.* Aceasta în opoziție cu opinia că Dumnezeu se bucură pentru fiecare Botez, adică Biserica administrează Botezul fără nici o discriminare, adică *fără niciun semn divin care să sugereze perspectiva perseverenței în Botez, în cadrul comunității.* Un astfel de botez ar fi la fel de lipsit de sens ca și „Botezul de urgență”. Dacă nu se așteaptă ca el să aparțină Trupului pământească al lui Hristos, atunci acest al doilea act al evenimentului baptismal nu poate să aibă loc.

Se poate obiecta aici faptul că acest caz al copilului, a cărui răspuns ulterior la Botez este total nesigur, este similar celui al adultului de la care se așteaptă un răspuns negativ, sau pur și simplu nu se așteaptă niciun răspuns. În ambele cazuri Botezul are totuși sens, având în vedere posibilitățile care le vor fi ulterior oferite, de a veni la credință după aceea. Astfel, mărturisirea prealabilă a credinței, atât de des atestată în Noul Testament, ar fi de prisos și în cazul adulților dacă ar avea numai înțelesul pe care tocmai i l-am acordat. Împotriva acestei opinii se poate afirma că *situația copilului, așa cum este expusă în textele relevante ale Noului Testament, este foarte diferită de cea a unui adult necredincios.* Apartenența naturală la familie creștină (care îi e conferită prin naștere), sau la cel faptul că are părinți creștini este pentru Biserică - pe baza solidarității în sfințenie, de care am vorbit - un semn că evenimentul baptismal va fi în cazul său finalizat și că va fi într-adevăr incorporat în Biserica lui Hristos. În cazul unui candidat adult, provenit din păgânismului sau iudaism, lipsește „semnul” natural al nașterii. Dar, în cazul său, *afirmarea credinței* are un rol similar pentru Biserică, și din acest motiv este indispensabilă: această mărturisire arată Bisericii că Dumnezeu va lucra în Biserica Sa și îl va

boteza, prin Duhul, întru ea. Biserica cere un o astfel de semn, pentru a evita arbitrarul în selecția persoanelor care urmează să fie botezate. Acest semn este oferit Bisericii prin nașterea copilului într-o familie creștină, în primul caz și de credința adulților în celălalt.

Astfel, mărturisirea credinței înainte de Botez din partea adulților, și doar în cazul lor, este un element care face parte din „ordinea” Botezului - ca să adoptăm o expresie a lui Karl Barth, expresie pe care el o folosește într-un alt sens. Adevărata necesitate a credinței este cea de *după* Botez. La fel cum filiația creștină nu constituie o garanție ulterioară a credință, deși este într-adevăr un *indiciu divin* al acesteia, tot așa credința mărturisită în momentul Botezului de către adulții proveniți din păgâni sau evrei nu prezintă nici o garanție, deși este și ea un semn divin al credinței *ulterioare* - care este decisivă. Așadar, mărturisirea credinței, care precede Botezul, nu este un element constitutiv evenimentului baptismal al încorporării omului în Biserica lui Hristos. Prezența acesteia este necesară numai atunci când persoana care urmează să fie botezată este un adult care provine din păgânism sau iudaism - iar în vremurile Bisericii primare această situație era în mod firesc întâlnită mai des. Credința *după* Botez este cerută însă tuturor celor botezați; iar de la acei adulți pe care i-am numit mai înainte este cerută, de asemenea și înainte.

Din situația creștinismului primar reiese limpede faptul că, în cele mai timpurii liturghii baptismale, din care s-au dezvoltat cele de mai târziu⁵⁴, afirmarea credinței sub forma unei mărturisiri a avut un loc asigurat, având în vedere că aceste liturghii erau destinate adulților. Însă din acest fapt nu suntem în măsură să tragem vreo concluzie cu privire la înțelesul Botezului. Jeremias ne reamintește, pe bună dreptate, că până și expresiile liturgice și teologice ce au legătură cu botezul prozelitilor se referă numai la adulți, deși se poate dovedi faptul că și copii erau botezați alături de prozelitii care treceau la iudaism.⁵⁵

Prin urmare, Botezul adulților poate fi considerat diferit de Botezul copiilor doar în măsura în care mărturisirea credinței dinainte de el este cerută în cazul adulților care provin din iudaism sau păgânism. Cu toate acestea, învățătura despre natura Botezului este, în ambele cazuri, *identică* - din moment ce și în cazul adulților este decisivă mărturisirea credinței, cu fapta și cuvântul, *după* Botez. Credința, prin

⁵⁴ A se vedea *Apendix*.

⁵⁵ J. Jeremias, op. cit., p. 17.

urmare, aparține esențial celei de a doua „părți” a Botezului, și nu primei.

Acest lucru este confirmat de faptul că Noul Testament cunoaște situații în care Botezul - indiferent dacă e vorba adulți sau copii - nu presupune credință înainte și nici în timpul actului baptismal în sine. Este adevărat că, din motive deja precizate, ce țin de situații concrete, ordinea în majoritatea textelor Noului Testament este: mărturisire verbală-credință-Botez; dar această ordine nu este deloc atât de strictă precum afirmă oponentii Botezului copiilor⁵⁶.

În orice caz, acolo unde se presupune (pe baza legăturii nou-testamentare dintre familie și Trupul lui Hristos) solidaritatea în Botez, nu poate fi vorba, în cazul acelui membru al familie, de o instruire prealabilă sau de prezența credinței în momentul Botezului. Acest lucru este sigur și este independent de problema insolubilă dacă existau sau nu copii în acele „case”. Relatarea convertirii temnicerului din Filippi este relevantă în această privință. În Faptele Apostolilor, cap 16. 31 doar temnicerului i se cere să creadă, însă mântuirea îi este promisă lui și tuturor celor din *casa lui*: „**Crede în Domnul Iisus și te vei mântui, tu și casa ta.**” În consecință, el este botezat de îndată împreună cu familia sa la acea oră din noapte, „**veselindu-se cu toată casa, pentru aceea că au crezut în Dumnezeu.**”

Am văzut că ideea solidarității familiei în sfințenie - pe baza căsătoriei și apartenenței la Trupul lui Hristos - este motivul fundamental al afirmației din I Cor. 7. 14. Botezul copiilor născuți din părinți creștini se bazează pe aceeași idee de sfințenie⁵⁷. Prin urmare, ar trebui să arătăm, folosindu-ne de acest pasaj, că sfințenia - care înseamnă de fapt *a fi în rândul sfinților* - este legată de ceea ce în limbajul Noului Testament se descrie prin a fi *membru al Bisericii lui Hristos*⁵⁸ și nu de o credință deja prezentă.

În cele din urmă, pe aceeași linie de gândire, trebuie să amintim și prototipul paulin al Botezului, din I Cor. 10. 1ș.u. Aici, într-adevăr nu este vorba de legătura dintre familie și Trupul lui Hristos, ci de legământul divin încheiat cu un întreg neam. Să fi avut oare Pavel în gând că acest popor, salvat din Marea Roșie și „**botezat în Moise**”,

⁵⁶ A se vedea H. Grossmann, op. cit, p. 16.

⁵⁷ V. sup., p. 44 ș.u.

⁵⁸ Trebuie să observăm că I Cor. 7. 14 că doar partenerul necredincios se sfințește (ἡγιασται), în timp ce copiii sunt numiți sfinți (ἁγία).

acest întreg popor (πάντες) cum repetă el stăruitor (v. 1-4), a avut, fără excepție, o credință anterioară aceluia eveniment?

În Noul Testament, legătura dintre credință și Botez nu conduce indiscutabil înspre afirmația: credința duce la Botez. Acest lucru este, desigur, adevărat în cazurile relatate în paginile Noul Testament, atunci când este vorba de adulți păgâni și evrei. Însă pentru celelalte Botezuri menționate, această succesiune de evenimente nu mai este valabilă. Dimpotrivă, în alte cazuri, Botezul duce la credință. Și această regulă se aplică *tuturor*: Botezul este punctul de plecare pentru credință. Iar ceea ce este valabil în toate cazurile trebuie considerate ca fiind esențial. În cazul adulților proveniți din iudaism sau păgânism avem de a face cu o operațiune inversă⁵⁹: credința îi aduce la Botez și Botezul, prin care sunt primiți în comunitatea lui Hristos, îi conduce la credință. Biserica în care persoana botezată este încorporată prin actul Botezului nu este doar locul în care Duhul Sfânt săvârșește minunea, ci și locul în care *credința prinde viață*. Cu aceasta, ajungem la relație ultimă dintre credință și Botez.

Am văzut în capitolul anterior: *credința comunității*, deși nu este o credință substitutivă, face totuși parte din actul Botezului. Trebuie să punctăm aici faptul că Biserica *se roagă* pentru persoana botezată (Fapte 8. 15). Se roagă ca Dumnezeu să lucreze miracolul Botezului în el (sau ea) - indiferent dacă e vorba de un adult sau un copil. Această credință, care are în vedere persoana botezată, este de fapt un element indispensabil în actul baptismal.

În Noul Testament, acest lucru este confirmat prin rolul jucat de credință în minunile săvârșite de Iisus. Este ușor de demonstrat că, cel puțin în Evanghelia după Ioan, Tainele au în Biserica lui Hristos același înțeles ca și minunile din zilele activității Sale pământești⁶⁰. Pentru paralela pe care Pavel o face în I Cor. 10. 10 ș.u, legătura dintre miracol și Taină este, de asemenea, fundamentală. Din această perspectivă, se justifică - nu ca o dovadă, ci ca o confirmare a explicației prezentate aici - faptul că, în vindecările miraculoase pe care le face Iisus asupra adulților sau copiilor nu este întotdeauna decisivă credința persoanei vindecate, ci credința celor care aduc bolnavul la Iisus și mijlocesc înaintea Domnului pentru el: „**Și văzând**

⁵⁹ A se vedea. G. Miegge, op. cit., p. 30ș.u

⁶⁰ A se vedea *Urchristentum und Gottesdienst*, 1st edn., p. 33ș.u.; Theo Preiss, op. cit., p. 119, are dreptate când afirmă acest lucru, în legătură cu Ioan 7. 23, unde Iisus acordă circumciziei o putere dătătoare de viață și face o paralelă între aceasta și minunile Sale.

Iisus credința lor, i-a zis paralticului: „Fiule, iertate fie păcatele tale!” (Marcu 2.5). Este într-adevăr un lucru comun în cazul multor vindecări miraculoase din Evanghelii faptul că înainte de a mijloci pe lângă Iisus pentru vindecarea celor apropiați, cei care fac acest lucru își manifestă credința. „Adevăr vă grăiesc, nici în Israel, n-am aflat atâta credință!", îi spune Iisus centurionului din Capernaum (Matei 8.10), înainte de a-i vindeca slujitorul; iar relatările din Marcu 9.14 ș.u (Matei 17.14 ș.u, Luca 9.37 ș.u) sunt spuse de către evangheliști în scopul de a arăta că Hristos este în măsură să vindece acolo unde există credință. Pe de o parte este tatăl celui vindecat, care crede: „**Dacă Tu poți crede, toate-i sunt cu puțință celui ce crede. Și îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: „Cred, Doamne!”**”^{Marcu 9. 23 ș.u}; iar pe de altă parte, necredința *ucenicilor* este criticată, datorită incapacității lor de a-l vindeca: „**De ce noi n-am fost în stare să-l scoatem? ... Din pricina puținii voastre credințe; că adevăr vă grăiesc: Dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar**”^{Matei 17. 19 ș.u}.

Deci, în momentul evenimentului baptismal, credința comunității prezente este, de asemenea, esențială.

Ajungem, astfel, la următoarea concluzie referitoare la relația dintre credință și Botez:

- 1) *după Botez*, se cere credință tuturor celor botezați;
- 2) *înainte de Botez*, mărturisirea credinței constituie un semn al voinței divine că botezul trebuie să aibă loc; acest semn e cerut *adulților* care provin din iudaism sau păgânism, dar lipsește în celelalte cazuri;
- 3) *în timpul Botezului*, credința este cerută *comunității care se roagă*;

CAPITOLUL IV

BOTEZUL ȘI CIRCUMCIZIA

Mntenționat și din motive didactice am prezentat mai întâi, în capitolele anterioare, *învățătura* Noului Testament despre Botez, făcând abstracție de textele care se referă la circumcizie. Dar acest lucru nu înseamnă că acordăm acestor texte o importanță secundară. Dimpotrivă, vom arăta acum că învățătura și practica circumciziei, precum și a botezului prozeliților (care este strâns legată de aceasta), constituie premise pentru întreaga chestiune a Botezului în Noului Testament și a practicii sale.

Aceste ritualuri iudaice erau săvârșite atât asupra adulților cât și asupra copiilor - practica dublă fiind în acest caz *dovedită cu siguranță*. Există atât o circumcizie a adulților, cât și una a copiilor; la fel și cu botezul destinat prozeliților. Este semnificativ faptul că, în această privință, Iudaismul nu întâmpina nici o dificultate. Trebuie să luăm însă în considerare și următoarea distincție (și, prin analogie, a o încadra în învățătura creștină despre Botez): *distincția dintre copiii născuți din părinți evrei și cei care sunt primiți în comunitatea evreiască împreună cu părinții lor prozeliți*.

În primul rând, trebuie subliniat faptul că înțelegerea Botezului creștin ca o împlinire - și astfel o abrogare - a circumciziei iudaice, nu este doar o găselniță teologică ce apare la o dată târzie, după Apologetul Iustin; și nici un simplu argument conceput pentru a sprijini viziunea creștină asupra Botezului. Această concepție este prezentă deja în mod explicit în Col. 2.11, și implicit, Rom. 2.23 ș.u, 4.1 ș.u; Gal. 3.6 ș.u și

Efes. 2.11 ș.u)⁶¹. O înrudire fundamentală între circumcizie și Botezul creștin este, așadar, evidentă.

Felul în care abordează Barth această chestiune este, probabil, cel mai slab punct din doctrina lui despre Botez. Chiar dacă se admite că dovezile în sprijinul Botezului copiilor nu sunt suficient de „exacte”, acest argument merită mai multă atenție. Cunoștințele noastre moderne, în special cele referitoare la textele Noului Testament, fac cu atât mai necesară pentru noi o abordare formală și faptică a circumciziei și a botezului prozeliților. Este inexplicabil pentru mine cum Barth - în timp ce admite faptul că Botezul este împlinirea circumciziei - neagă totuși relația interioară dintre cele două și afirmă ca circumcizia este în sine ceva cu totul diferit; așa că circumcizia copiilor nu are nici o legătură cu chestiunea Botezului copiilor în creștinism. În fapt, există o reală corespondență; pentru că circumcizia mozaică este primirea în Vechiul Legământ, la fel cum Botezul creștin este primirea în cel Nou.

Această corespondență este sugerată până și de considerente pur *terminologice*; pentru că Noul Testament aplică Botezului denumirea de σφραγισμοί, iar pe de altă parte denumește circumcizia folosind termenul σφραγισ⁶². Mai mult, ar trebui să menționăm faptul că despre circumcizie se vorbește ca despre *o naștere din nou*⁶³, iar cei tăiați împrejur sunt numiți „sfînți” - asemenea celor botezați de mai târziu. Acest lucru arată în mod limpede că circumcizia este primirea în legământul harului și, prin urmare, conferă „sfînțenie” celor tăiați împrejur.

Barth crede că poate invalida aparenta relație nou-testamentară dintre Botezul creștin și circumcizia mozaică (la fel și dovezile pe care aceasta din urmă le conține în vederea înțelegerii naturii Botezului) prin următoarea aserțiune: circumcizia înseamnă mai degrabă primirea într-o succesiune rasială, naturală - *prin urmare*, este aplicabilă numai copiilor de sex masculin. Totuși, de aici nu putem desprinde nici o concluzie referitoare la Botezul creștin; deoarece, în Botez,

61 Un eseu semnificativ asupra ultimei referințe a apărut recent: Harald Sahlin, *Omskarselsen i Kristus* (Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1947, p. 11s.u). În acord cu un eseu despre Botez în Epistola către Efeseni, apărut în aceeași perioadă (1945. p. 85 ș.u.), autorul demonstrează convingător că pasajul din Efes. 2. 11-22 este dominat de paralelismul dintre circumcizie și Botez, și astfel el reușește să explice într-un mod satisfăcător și congruent aceste versete, atât de greu de înțeles într-un sens paulin.

62 V. sup., p. 45

63 V. Strack Billerbeck, op. cit., II, 1924, p. 423.

considerația determinantă nu este filiația naturală, a familiei sau a celor din același neam, ci credința. Nu mai putem menține aserțiunea că avem aici o referință vagă la Botezul creștin sau că, de fapt, Noul Testament recunoaște ca semn al voinței divine pentru mântuire credința și decizia personală pe de o parte, iar pe de alta solidaritatea familială.

Dar perspectiva lui Barth asupra circumciziei mozaice trebuie pusă la îndoială, pentru că nu coincide deloc cu înțelegerea Apostolului Pavel a acestui act ritual iudaic. Potrivit Romani 4. 11, Avraam „**a primit semnul circumciziei ca o pecete a dreptății pentru credința lui din vremea când nu era circumscris.**” Credința lui Avraam - pentru al cărei semn și pecete a instituit Dumnezeu circumcizia - este legată direct de promisiunea divină, că el va fi părintele *πολλὰ εθνη* (Rom. 4. 17 și 18) „**multor neamuri**”. Nu doar al poporului evreu în generațiile sale următoare - chiar dacă legământul divin universal, al cărui părinte este Avraam, începe cu Isaac și succesorii săi după trup, iar Israelul „**după trup**” (*κατὰ σάρκα*) este în centrul acestui legământ până la venirea lui Hristos. În Galateni (4.21 ș.u), Apostolul Pavel încearcă să arate că principiul natural al descendenței după trup nu este determinant pentru apartenența la tulpina avramică, intercalată cu Isaac. Dimpotrivă: fiul servitoarei, Ismael, este născut *κατὰ σάρκα* (după trup) în timp ce fiul femeii libere se naște printr-o minune, în baza făgăduinței. Astfel, Pavel poate să îi numească pe creștini ca fiind „*Ἰσραὴλ ἐπαγγελίας*” (Galateni 4.28).

Dacă, din perspectiva Noului Testament, circumcizia este sigiliul (pecetea) acestei credințe a lui Avraam - vizând de la bun început și alte neamuri - a vedea în acest act numai primirea în succesiunea naturală este contrar perspectivei Noului Testament despre circumcizie. În fapt, circumcizia constituie primirea în legământul lui Dumnezeu, făgăduit lui Avraam și succesorilor săi (din rândul cărora fac parte chiar și neamurile păgâne) - la fel cum Botezul creștin constituie primirea în Trupul lui Hristos. Circumcizia *drept înțeleasă* - care are loc nu numai în exterior, făcută de mâna omului (Efeseni 2. 11; Col. 2. 11), ci este „**circumcizia inimii**” (Romani 2. 29) și conduce direct înspre Botezul creștin, care este, „**tăierea-mprejur a lui Hristos**” (Col. 2. 11). Acesta este sensul explicațiilor din Rom. 4.1 ș.u și Gal. 3.6 ș.u. Chiar și în acest din urmă caz, întreaga argumentație se rezumă la problema filiației, legată de promisiunea făcută lui Avraam; și aici Pavel afirmă în mod expres că „**toți cei născuți din Hristos**” aparțin acestei succesiuni. Astfel că Avraam - nu în sensul descendenței naturale, ci a istoriei divine a mântuirii - este strămoșul membrilor Bisericii lui

Hristos. Ceea ce este valabil pentru Avraam este valabil, de asemenea, și pentru circumcizie - pe care a primit-o pe baza credincioșiei și a dreptății. Și aceasta are înțelesul său pentru istoria mântuirii, în măsura în care se referă nu la succesiunea naturală, ci *a priori* la celelalte neamuri.

Începutul și centrul legământului divin al harului este, desigur, în baza alegerii divine, Israel κατά σαρκα. Dar acest aspect nu este decisiv pentru înțelegerea nou testamentară a circumciziei și nici nu este suficient de corectă afirmația că „*neamul sfânt al Israelului ... odată cu nașterea lui Mesia și-a atins scopul său*”⁶⁴. Ci exprimă mai degrabă accentul categoric pus pe faptul ca circumcizia este o pecete *a priori* asupra unui legământ disponibil pentru toate neamurile. Acest sigiliu nu rămâne un criteriu pentru membrii legământului avraamic, iar granițele sale sunt mult mai largi, independente de orientarea aparentă înspre filiația naturală. E vorba de credincioșia lui Israel. Fariseii, conform cuvântării lui Iisus din Mat. 23.15, fac din noul convertit, pe care l-au circumcis, „**fiu al gheenei, de două ori mai mult**” decât ei înșiși. Așadar, „intrarea” lumii păgâne nu a fost încă realizată în mod eficient. Totuși, aceasta nu are nimic de a face cu natura circumciziei. Necredincioșia nu constă în neînțelegerea caracterului universal al circumciziei - așa cum este el, având la bază făgăduința. Această universalitate a fost, de fapt, aplicată 'neamurilor' oferindu-le acces la această pecete. Cursul istoriei mântuirii decurge altfel, încât legământul divin devine accesibil neamurilor nu numai odată cu nașterea lui Mesia - în care succesiunea genealogică sfântă își atinge obiectivul. Prin urmare, faptul că Barth opune Botezul circumciziei este lipsit de adevăr.

Atunci, caracteristic învățăturii despre circumcizie în *Noul Testament* nu mai este faptul că Israelul este ales κατά σαρκα, ci mai degrabă aplicarea sa 'neamurilor'. În ciuda lipsei de loialitate, concepția și practica iudaică a tăierii împrejur - demonstrabilă în momentul venirii lui Hristos - corespunde cu această înțelegere a naturii ei. Însuși faptul că, mult timp înainte de nașterea lui Mesia, păgânii sunt invitați să adere la acest legământ al făgăduinței, dovedește că circumcizia nu este *nici măcar în practică* legată de principiul genealogic - și, în consecință, se poate spune că nici doctrina, nici practicarea ei în Noul Testament

⁶⁴ K. Barth, op. cit., p. 43.

nu „se referă la descendența naturală”⁶⁵. Altfel, ce sens ar mai avea numirea circumciziei ca „a doua naștere”?⁶⁶

Misionarismul evreilor în rândurile păgânilor constituie una dintre expresiile cele mai semnificative ale vitalității timpurilor nou testamentare. Dacă nu am cunoaște această realitate din texte iudaice, Noul Testament în sine ne-ar spune că fariseii „înconjoară marea și uscatul ca să facă un prozelit” (Matei 23. 15). Nici acești prozeiți, nici copiii lor nu sunt într-o succesiune garantată prin nașterea naturală. Ca regulă, prozeiții sunt adulți. Li se practică circumcizia. Barth nici nu menționează cazul prozeiților; și totuși, acolo unde Noul Testament vorbește despre circumcizie, tăierea împrejur a adultului provenit dintre păgâni este asimilată circumciziei fiilor evrei, suferită în copilărie. Polemica lui Pavel are ca țintă principală (deși nu exclusivă) imperativul *tăierii împrejur a păgânilor care vin în Biserica lui Hristos*. Acest lucru confirmă, de asemenea, opinia noastră că circumcizia mozaică nu este, în esența sa, legată de nașterea naturală. Ci de fapt, înțelesul său este primirea în legământul divin - care este deschis tuturor.

Mutatis mutandis, situația este asemănătoare și în cazul Botezului. Accesul la circumcizie, ca primire în acest legământ, este oferit pe de o parte celor care „vin” din exterior (προσηλυτοι), iar pe de altă parte copiilor care, pe baza nașterii lor din părinți evrei, sunt deja destinați acestei comunități. Pentru ambele categorii, circumcizia are același înțeles. În cazul copiilor, singura diferență e că nu sunt aleși în baza deciziei personale, ci în baza nașterii lor - care este divin „predestinată” pentru circumcizie. Însă aceasta este exact distincția pe care am găsit-o și noi în capitolele anterioare referitoare la Botezul creștin.

Circumcizia este diferită numai în următorul sens - în comunitatea iudaică constituită de-a lungul multor secole, necesitatea tăierii împrejur a copilului este în mod natural *mult mai frecventă* decât posibilitatea Botezului copiilor în nou-apăruta comunitate a creștinilor din vremurile apostolice. Am văzut deja, în I Cor. 7.14, că problema „sfințeniei” copiilor apăruse deja în rândul primilor creștini. Ne amintim că Pavel proclamă sfințenia copiilor creștini pe baza nașterii lor naturale. Prin urmare, el nu considera Botezul lor ca

⁶⁵ Barth, op. cit., p. 43.

⁶⁶ V. sup., p. 57n.2.

necesar⁶⁷ și, implicit, excludea un botez suplimentar pentru acești copii născuți deja în legământul sfinților. Tot așa cum în iudaism, circumcizia nu se efectua la maturitate pentru copiii proveniți din părinți tăiați împrejur - deși circumcizia adulților se practica.

Analogia nu este forțată, deoarece, potrivit I Cor. 7.14, sfințenia copiilor la care ne referim este deja garantată, fără ca aceștia să fie botezați, în timp ce, pentru copiii evrei, sfințenia, potrivit legii, devine lucrătoare *prin circumcizie*. Considerația decisivă este faptul că, în I Cor. 7. 14, la fel ca și în cazul circumciziei copiilor proveniți din părinți evrei, *forța motrice* pentru „sfințenie” (adică încorporare în legământul divin) provine din nașterea naturală. Acesta este rolul pe care nașterea naturală îl joacă în *ambele* cazuri. În ambele cazuri ea are legătură nu cu esența primirii, ci mai degrabă îndeplinește cu copiii părinților deja „incluși” aceeași funcție pe care o implică decizia personală din partea adulților care provin din „afară” - și anume rolul de semn că Dumnezeu face posibil miracolul încorporării.

Analogia devine încă și mai clară dacă observăm faptul că, în vremurile Noului Testament, prozeliții care erau circumscriși urmau și o baie de purificare - așa-numitul *botez al prozeliților*. Cu siguranță Ioan Botezătorul este implicat în această practică, însă el introduce un element nou, revoluționar - scandalos în ochii evreilor - și anume faptul că pretinde acest botez nu doar de la păgâni, ci de la toți evreii (circumscriși) pentru ca aceștia să intre în comuniunea mesianică. Aici, deja botezul pare a înlocui circumcizia. Referitor la primirea în comuniune a celor care doresc să ia în serios așteptarea lui Mesia, Ioan nu mai face nici o diferență: toți sunt acum în postura prozeliților și au nevoie de Botez.

La evrei, actul de primire al copiilor ai căror părinți au fost tăiați împrejur consta într-o *singură* operațiune: circumcizia. Pentru prozeliții care proveneau din păgânism (atât adulții, cât și copii lor) se adăuga un al doilea ritual - botezul de purificare. Numai în acest sens apare o diferență între aceste două situații (primirea în baza descendenței naturale și cea în baza deciziei personale). Și este în primul rând dependentă de regulile iudaice de purificare. Am menționat deja faptul - important pentru cercetarea noastră - că împreună cu prozeliții adulți trebuie să fi fost botezați, de asemenea, și acei copii ai lor care s-au născut *înainte de convertire*⁶⁸. Având în vedere

⁶⁷V. sup., pp. 44f. and 53.

⁶⁸ V. Strack Billerbeck, op. cit., vol. I, 1922, p. 110ș.u.

această practică și legătura dintre botezul lui Ioan (iar, prin acesta, Botezul creștin) și botezul purificator al prozeliților, H. Grossmann⁶⁹ afirmă, și are dreptate, că ar fi trebuit să asistăm la o interdicție expresă a botezului copiilor în Noul Testament dacă acesta s-ar fi aflat în contradicție cu doctrina și practica Creștinismului primar.

Nu este deloc un contra-argument pentru compatibilitatea botezului copiilor cu învățătura creștină despre Botez, faptul că Ioan Botezătorul cere pocăință înainte de acest botez. Din moment ce, pentru el, toți cei ce veneau spre a fi botezați erau în postura unor *prozeliți*, trebuia să ceară o pocăință *prealabilă* - în acord cu concluziile pe care le-am stabilit deja⁷⁰ - la fel cum misionarii evrei solicitau o decizie prealabilă din partea adulților prozeliți pe care îi „câștigau”. Dar nu avem niciun motiv să credem că Ioan îi oprea pe copiii care au fost aduși la Iordan de părinții care făceau această penitență pentru a fi primiți în comuniunea mesianică. Faptul că nu auzim nimic despre aceasta în Noul Testament implică o recunoaștere a faptului că botezul lui Ioan era legat de botezul iudaic al prozeliților - în care regăsim practica acceptării copiilor.

O altă situație referitoare la botezul prozeliților ar putea, desigur, să apară - în care copiii sunt născuți *după* convertire și *după* botezul părinților lor - însă puțin probabilă în cazul botezului lui Ioan, care a fost administrat pentru un timp foarte scurt. Dar această situație a apărut în Botezul Creștinismului primar - și am văzut că Pavel, în I Cor. 7.14, urmează în această privință doctrina și practica iudaică, conform căreia copiii prozeliților sunt considerați ca fiind deja curați și sunt scutiți de botez, deși trebuie să urmeze tăierea împrejur.

Pentru a înțelege legătură profundă dintre circumcizie, botezul prozeliților, botezul lui Ioan și Botezul creștin, trebuie să observăm că Ioan a preluat doar o parte din ceea ce pentru evrei consta în două evenimente ale primirii prozeliților. El a preluat baia rituală de purificare, deoarece îi viza în primul rând pe cei circumscriși și considera că infidelitatea lor consta în perspectiva lor asupra curățirii. Așadar, el trebuia să ceară curățirea tuturor, chiar și a celor care nu erau prozeliți. Din moment ce botezul lui implica în același timp și primirea în legământul divin a tuturor celor care s-au pregătit, făcând penitență, funcția de primire (pe care o îndeplinea, până acum,

⁶⁹ Op cit., p. 14.

⁷⁰ V. sup., p. 50f.

circumcizia) este acordată și botezului de purificare . În acest sens botezul lui Ioan constituie a pregătit calea pentru Botezul creștin.

De fapt, este o caracteristică a Botezului creștin faptul că această purificare (adică iertarea păcatelor întru Hristos) se realizează prin Duhul Sfânt *în* și *prin* primirea în comunitatea lui Hristos. Imperativele curățirii și primirii nu mai sunt separate în două acte. În Botezul creștin, cineva devine „sfânt” - în accepțiunea nou testamentară a termenului - prin aceea că se împărtășește de una și aceeași acțiune de răscumpărare a lui Hristos și este primit în comuniunea „sfinților”. La fel ca și botezul lui Ioan, dar ca împlinire a lui, Botezul creștin preia în același timp și funcția botezului prozeliților și a circumciziei.

Dacă se recunoaște această legătură esențială, ipoteza lui J. Jeremias⁷¹ ajunge la un grad foarte ridicat de probabilitate. El susține că este posibil ca practica din I Cor 7.14, potrivit căreia Botezul nu era cerut pe motivul unei sfințenii deja dobândite prin filiația creștină, *să nu fie ultimul cuvânt în Creștinismul primar*. Este posibil ca creștinii să nu fi renunțat la a se boteza (asemenea practicii analogice din botezul prozeliților) deoarece Botezul creștin înseamnă nu doar împlinirea botezului de purificare practicat în Iudaism, ci și a circumciziei. 'Pecetea' (σφραγίς) Botezului în Noul Testament, ca împlinire a pecetii (σφραγίς) circumciziei din Vechiul Testament, trebuie să fie împărtășită de asemenea și copiilor care sunt deja „sfinți”. În iudaism, fiii „deja curățiți” ai prozeliților nu erau botezați, dar trebuiau să fie tăiați împrejur.

Botezul creștin, dezvoltând botezul lui Ioan, a preluat din practica de primire în iudaism actul exterior al *scufundării*., asociat botezului de purificare al prozeliților. Dar acestui act - care în iudaism este doar un act suplimentar de purificare pentru foștii păgâni - *i-au atribuit și înțelesul pe care îl avea circumcizia, de primire în legământ harului divin*.

Acest înțeles dezvăluie punctul în care Botezul creștin începe cu adevărat să fie împlinirea circumciziei: faptul că primul se deosebește de aceasta din urmă prin faptul că *poate fi (și este) administrat femeilor*. S-a avansat opinia că circumcizia nu trebuie să fie considerată, din acest motiv, o analogie pentru Botez. Însă acest argument nu ia în considerare afinitatea botezului evreiesc al prozeliților cu circumcizia. *Principiul antic potrivit căruia numai bărbații sunt „cetățeni cu drepturi*

⁷¹ Op. Cit., p. 24ș.u.

*depline” este depășit deja în botezul prozeliților. Dacă femeilor păgâne (asemenea bărbaților) le este permis botezul prozeliților, înseamnă că acesta era, cel puțin pentru femei, mai mult decât un ritual de purificare suplimentară. Era încorporarea în comunitatea iudaică. Iar din moment ce Botezul Bisericii primare înlocuia și împlinea nu numai botezul prozeliților ci și circumcizia (ca act de primire) orice diferență dintre bărbat și femeie este suprimată în el. La un nivel și mai profund - legat de faptul că Duhul Sfânt, prin care persoana botezată în Hristos este încorporată în Trupul Său - nu se mai permite ca bărbații să fie într-o postură privilegiată (Fapte 2. 17 ș.u). Așa că Pavel, în Gal. 3. 28, într-o referință specific baptismală, scrie că „**nu mai este bărbat sau femeie**”. Astfel, faptul în sine că circumcizia se aplică doar copiilor de sex masculin nu furnizează nici o bază pentru a contesta legătura dintre tăierea împrejur și Botez, sau pentru a nega analogia dintre circumcizia copiilor și Botezul creștin al copiilor.*

Vedem astfel că, potrivit Noului Testament, credința are aceeași importanță în circumcizie ca și în Botezul creștin⁷². În această privință, explicațiile Apostolului Pavel din Rom. 4. sunt elocvente, pentru că subiectul lor este tocmai chestiunea circumciziei și a credinței. Potrivit acestui capitol, circumcizia e legată de credință încă de la început. De aceea Pavel subliniază că Avraam a primit acest semn ca *rezultat* al credinței sale. Prin urmare, nu are nici cea mai mică intenție să afirme că urmașii lui Avraam, de asemenea, trebuie să creadă *mai întâi*, abia apoi să fie tăiați împrejur. Apostolul era foarte conștient de faptul că circumcizia se practica și copiilor - care erau capabili să creadă *doar după aceea* - însă nu se gândește să critice această stare de fapt. La instituirea circumciziei, Avraam, ca părinte al celor credincioși, trebuia desigur să creadă înainte de a primi sigiliul (pecetea) promisiunii divine - astfel încât poziția sa ca fondator și legătura sa cu cei care vor crede să fie evidente. La fel cum Avraam a crezut promisiunea lui Dumnezeu, tot așa urmașii săi trebuie să creadă în baza pecetei avraamice - care nu le-a fost acordată datorită unei decizii personale. Însă nu le este cerut să creadă înainte de a primi acest sigiliu (pecete). Având în vedere legătura clară dintre credință și circumcizie în gândirea paulină, referința la critica neo-testamentară a practicii tăierii împrejur apare, într-adevăr, *ca un argument în favoarea Botezului creștin al copiilor*.

Potrivit lui Pavel, credința lui Avraam este credința în miracolul Învierii, care izvorăște viață din moarte. Pentru că patriarhul Avraam a

⁷² A se vedea cap. 3.

crezut promisiunii - în pofida vârstei Sarrei și a lui însuși - că I se va naște un fiu (Romani 4. 17ș.u). Potrivit Rom. 4, circumcizia este pecetea *creдинței* lui Avraam în înviere, iar prin urmașii săi această pecete este administrată și copiilor, care sunt capabili de credință doar după primirea acesteia.

Prin urmare, este evident că aici, la fel ca și în Botez și din același motiv, credința este privită în primul rând ca un răspuns - chiar dacă este unul premergător în cazul *adulților* prozeliți, la fel ca și în cazul „candidaților” adulți pentru Botezul creștin. Afirmarea necesității întrupării ulterioare în fapte ne conduce la *critica* circumciziei în Noul Testament (sau mai degrabă a „întrebuințării” greșite a acestei practici). Trebuie să facem o distincție între întrebuințarea ei greșită în sânul Iudaismului în perioada pre-creștină și aceeași situație, însă în perioada după apariția creștinismului. Obiecția Apostolului Pavel privind administrarea circumciziei evreilor (din perioada pre-creștină) nu vizează, după am mai spus, practica circumciziei copiilor, ci faptul că, după primirea acestuia, cei *circumscriși* au *căzut din har*. Referințele din Rom. 2.25 ș.u se potrivesc atât de bine cu ceea ce afirmă despre Botez în Rom. 6.1 ș.u și I Cor. 10.1 ș.u încât se poate concluziona fondul lor comun, deși aici este în discuție numai infidelitatea evreilor și sigiliul divin al harului pe care l-au primit. Pavel explică aici că circumcizia nu poate fi concepută într-un mod magic, la fel cum nu se poate cineva „rezema” pe lege (Romani 2. 17), ci trebuie ca faptele să dovedească acest dar. Astfel, circumcizia⁷³ este „de folos” *ωφέλει* ^{Romani 2.25}. La fel ca în cazul Botezului creștin, și aici actul sacramental se deosebește de confirmarea sacramentală - și ne este în mod constant amintită legătură dintre indicativul și imperativul Botezului din Rom. 6.1 ș.u, precum și consecințele negative care apar ca urmare a căderii din el, potrivit I Cor. 10.1 ș.u. Când Barth afirmă că, potrivit Rom. 4, succesiunea celor care au crezut pe baza promisiunii avraamice (chiar și în Israelul pre-mesianic) nu este identică cu succesiunea celor circumcși⁷⁴, trebuie adăugată tuturor explicațiilor de mai sus afirmația analogică, valabilă pentru Botez - din moment ce confirmarea credinței este decisivă după primirea harului. Dacă succesiunea celor circumcși nu este identică cu cea a credincioșilor, acest lucru nu este din cauza *circumciziei*, ci a celor *circumcși*.

⁷³ O evaluare pozitivă a circumciziei apare și în Ioan 7. 23. V. sup., p. 54. n. 2

⁷⁴ Op. cit., p. 31.

Prin urmare, Avraam a fost numit Părinte atât al celor tăiați împrejur, cât și al celor netăiați împrejur, potrivit planului divin de mântuire, astfel că linia de demarcație este acum diferită - așa cum arată interpretarea probabil corectă a fragmentului din Efes. 2.11 ș.u, interpretare ce aparține lui H.Salin.⁷⁵ În sânul iudaismului a existat o critică justificată a ideii că eficiența circumciziei este garantată prin simpla operațiunea exterioară. În acest context apare ideea de „**circumcizie a inimii**” (Ieremia 9.25 ș.u). Pavel, de asemenea, se referă la această critică în Rom. 2. 29, atunci când opune περιτομή εν σαρκι lui περιτομή της καρδιάς - în care Dumnezeu se adresează omului, iar acesta îi răspunde lui Dumnezeu. Și în Col. 2.11 - unde circumcizia este caracterizată drept „**nefăcută de mâini omenești**” - se presupune această critică. Fr. Leenhardt⁷⁶ încearcă să minimalizeze asemănarea dintre circumcizie și Botez (sugerată clar în acest pasaj) spunând că intenția Apostolul Pavel este aici de a arăta că tăierea împrejur este un act pur și simplu exterior, făcut de mâna omului, în timp ce Botezul este dezbrăcarea de trupul cărnii - într-un sens cu adevărat spiritual. Dar împotriva acestei aserțiuni se poate invoca următorul argument: Pavel - probabil și I Petru 3.21 - are în vedere existența unei concepții false despre Botez, care acordă importanță purificării trupului prin apă, act săvârșit 'de mână omenească'. În ambele locuri, operațiunea exterioară nu este cea mai importantă - și nu există nici o deosebire reală în acest punct.

În Col. 2.11 Apostolul are în vedere numai această concepție falsă, exterioară, despre circumcizie și pe aceia care încă mai practicau tăierea împrejur chiar și după ce primiseră Botezul creștin. Iar cu aceasta ajungem și la criticile Apostolului împotriva practicii *post-creștine* a tăierii împrejur. După legământul cu Avraam - a cărui țintă era Hristos și care și-a găsit împlinirea prin actul Său de răscumpărare, participarea la acesta fiind de acum legată de relația dintre botezul lui Iisus de la Iordan și Botezul Bisericii - circumcizia, ca act de primire, devine inutilă. Pentru că împlinirea ei este „tăierea împrejur a lui Hristos.” Primirea în legământul harului este acum rezultatul Botezului, prin aceea că are un efect purificator asupra persoanei botezate, curățând-o de păcat și permițându-i să fie părtaşă la moartea și învierea lui Hristos. Acolo unde, cu toate acestea, se mai practică circumcizia Vechiului legământ, nu este numai o lipsă de sens, ci și o calomnie împotriva Botezului creștin, împotriva planului lui Dumnezeu de mântuire. Încetează să mai fie considerată o aplicare a

⁷⁵ V. sup., p. 56n.

⁷⁶ Op. cit., p. 67f.

planului de mântuire, încetează să mai fie îndreptată înspre Hristos, încetează să mai fie un sigiliu (pecete) al credinței lui Avraam în succesorii săi fideli și rămâne doar un rit extern, un semn „tribal”. De aceea Pavel este obligat să le spună evreilor: „**că nu trebuie să își taie împrejur copiii lor**” ^{Fapte 21.21}. Dacă circumcizia este în continuare practică - deși Botezul întru moartea și învierea lui Hristos, ca încorporarea în Biserica Lui, este disponibilă pentru toți oamenii - Dumnezeu nu mai lucrează prin ea: rămâne, atunci, numai un ritual exterior „**făcut de mâna omului**” (Col. 2.11 și Efes. 2.11); iar într-un alt pasaj Pavel poate să o așeze pe același nivel cu auto-mutilări specifice cultelor păgâne (Galateni 5.12).

Așa se explică, pe de o parte, cuvintele neobișnuit de dure pe care Apostolul le adresează celor care practicau în continuare circumcizia după Botez, iar pe de altă parte, în Rom. 2.25, faptul că el însuși se pune într-o postură pre-mesianică, numind circumcizia „folositoare”. După ce Hristos pe Cruce a săvârșit un Botez general, în care toată lumea începând de la Cincizecime poate să fi botezată, cei care încă mai practică actul de circumcizie se poartă ca și cum Hristos ar fi murit în zadar (Galateni 5.2 ș.u).

Dacă, totuși, circumcizia este abrogată doar pentru că acum există Botezul întru moartea și învierea lui Hristos ca primire în noul legământ și în Trupul lui Hristos, înseamnă că înțelesul de „pecete” (sigiliu) nu poate fi radical diferit. Această continuitate, potrivit *Romani 4, este în legătură cu credința*. Urmașii lui Avraam, *atât cei pe linie naturală, cât și prozeliții*, trebuie să manifeste - atât înainte cât și după apariția lui Mesia - aceeași credință în puterea Învierii. Ei datorează existența lor, ca și credincioși, credinței lui Avraam în miracolul făcut de Dumnezeu Care, chiar și fără σαρξ (trup) poate ridica succesori (Romani 4.19 și Gal. 4.21 ș.u.); dacă este nevoie, chiar „din aceste pietre” (Matei 3. 9; Luca 3. 8) - cuvânt care face parte din această context. Prin urmare, rolul credinței rămâne același: toți urmașii lui Avraam trebuie să *răspundă* prin credință harului divin care le este oferit (la fel cum Avraam a *răspuns* cu credință făgăduinței lui Dumnezeu) și care îi așează - fie în virtutea circumciziei sau a Botezului - în acel locaș al istoriei mântuirii în care se află legământul divin.

CONCLUZII

N n Noul Testament este cu siguranță atestat faptul că Botezul creștin este administrat evreilor și păgânilor *adulți*, care se converteau la creștinism. Dovada unui Botez al copiilor este doar indirectă, demonstrabilă din anumite indicații pe care le avem în acest sens. Pe de altă parte, Botezul copiilor este congruent, în fiecare detaliu, cu învățătura Noului Testament despre Botez. Și anume:

- 1) Hristos, prin moartea și învierea Sa, săvârșește pentru toți oamenii și independent de voința lor un *botez general*;
- 2) Dumnezeu, printr-un act al harului în întregime suveran (adică Botezul Bisericii) permite persoanei botezate, prin *încorporarea* în Trupul lui Hristos, să fie părtașă la acel eveniment al mântuirii care a avut loc o dată pentru totdeauna;
- 3) în acest sens, *credința* (ca *răspuns* la acest har) este decisivă;
- 4) Botezul, în esența sa, este împlinirea *circumciziei* și a *botezului prozeliților* (legat de practica circumciziei)

Din aceste considerente finale, desprindem concluzia că atât **Botezul adulților, cât și cel al copiilor trebuie să fie considerate la fel de scripturistice**. Am început această lucrare cu convingerea că ar trebui să ajung fără rezerve la această concluzie. Dar am sfârșit cercetarea prin adăugarea unei restricții: Botezul adulților, ai căror părinți erau deja credincioși la nașterea lor⁷⁷, nu este demonstrabil. Mai mult decât atât, o amânare a Botezului de acest gen este incongruentă cu premisele Noului Testament, potrivit căroră, în acest *caz special*, nu decizia personală (ca și în cazul convertiților dintre păgâni și evrei), ci filiația naturală în Biserică este considerată semn al voinței divine spre mântuire și, prin urmare, 'drept' de primire în Trupul lui Hristos.

⁷⁷ Cuvântul „credincioși” este cel ce trebuie subliniat aici. În cazul în care părinții sunt într-adevăr botezați, dar cad mai târziu din credință, cazul se modifică - iar amânarea Botezului Nou Testamentar este nu numai justificată, ci și impusă în context.

APPENDIX

TRACES OF AN ANCIENT BAPTISMAL FORMULA IN THE NEW TESTAMENT

he oldest baptismal ritual appears in Acts 8. 36-37.⁷⁸ As in all accounts of Baptism in the New Testament, the case here, in accordance with the situation of these earliest days, is one of adult Baptism. We have seen that in this case faith precedes Baptism and why it must so precede. It is probably an error to regard verse 37 as a later addition, though it is only attested by the Western Text and from this reaches the Antiochian Text. Replying to the question of the eunuch (verse 36), Philip here says to him: *'If thou believest with all thine heart, thou mayest [be baptised].'* The eunuch replies: *'I believe that Jesus Christ is the Son of God.'*

This short confession refers to earliest times. For it is just on the occasion of Baptism that the confession was soon developed further, and, in consequence of the need to mention the Spirit as the baptismal gift, was broadened out into a three-membered formula.⁷⁹ Thus if we had in verse 37 only an interpretation influenced by later baptismal practice, we should not have had here a brief confession which takes us back to the earliest times. It is congruous with this that, according to the earliest texts, only the name of Christ is invoked even in the very act of Baptism.

Verse 37 in chapter 8 of the Acts appears to me, moreover, to contain the earliest baptismal ritual when it gives the liturgical answer, εἰς ἔσθιν, to the question in verse 36 which itself, as we shall see, is liturgical in character. Certain baptismal accounts in the New Testament permit us to follow up the traces of this liturgical question, as it was customarily placed at the beginning of the baptismal ceremony even in the first century.

⁷⁸ V. sup., p. 52f.

⁷⁹ See O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions of Faith*, Eng. edn., 1948, pp. 43ff.

We choose three of the relevant texts from Acts, and one from the Gospel according to St. Matthew. To this last is added a corresponding text from the apocryphal Gospel of the Ebionites.⁸⁰

(i) Acts 8. 36: καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ· τί <u>κωλύει</u> με βαπτισθῆναι;	And the eunuch said: See, here is water. What <i>doth hinder</i> me to be baptised?
(ii) Acts 10. 47: τότε ἀπεκρίθη Πέτρος· μητι τὸ ὕδωρ δύναται <u>κωλύσαι</u> τις τοῦ μη βαπτισθῆναι ταύτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;	Peter said: Can any man <i>forbid</i> water, that these should not be baptised which have received the Holy Ghost as well as we?
(iii) Acts 11. 17: εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεάν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν πιστεῦσαι ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγὼ τίς ἡμῖν δύνατος <u>κωλύσαι</u> τὸν θεόν;	Forasmuch then as God gave them the like gift as he did unto us, who believed on the Lord Jesus Christ, what was I, that I could <i>withstand</i> God?
(iv) Matt. 3. 13f: τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ <u>διακώλυεν</u> αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι.	Then cometh Jesus from Galilee to Jordan unto John, to be baptised of him. But John <i>forbad</i> him, saying, I have need to be baptised of thee.
(iva) Gospel of the Ebionites (Epiphanius 30. 13): Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· θεομαί σου, κύριε, σὺ με βάπτισον· ὁ δὲ <u>ἐκώλυεν</u> αὐτὸν λέγων κτλ.	John fell down before Jesus, and said: I pray thee, Lord, baptise thou me. But Jesus <i>prevented</i> him, and said &c.

In these texts it is striking how regularly the verb κωλύειν, ‘prevent,’ appears when Baptism is referred to. This observation is not without significance, and suggests the following consideration: Would not the question, whether anything prevented the Baptism of this or that candidate, be put from time to time in the first century before the completion of Baptism, so that gradually it became a ritual question? Further, do not the accounts of Baptism in which the word κωλύειν appears with a certain regularity manifest a certain liturgical character?

The question: ‘What prevents me being baptised?’ which appears in the account in Acts 8. 36, where it is rather surprisingly put by the

⁸⁰ We shall see that still another Gospel text must be taken into account. V. inf., , p. 76ff.

eunuch, would then be explained. In fact a much simpler and more direct question would be expected here: *'Can I be baptised?'*⁸¹

Ancient scholars were surprised by the peculiar form of the question. Chrysostom saw in it an expression from circumcision. Calvin did not accept this explanation, but draws attention to the fact that 'this question carries more weight than if he [the eunuch] had merely said to Philip: I wish you to baptise me'. He tries to explain the peculiar word κωλυειν by the 'things which could prevent the reception of Baptism, that he in no case exhibit illwill or hate of the Queen or of the despised of his whole nation' ('chooes qui pouvoyent destourner l'eunuque de recevoir le Baptesme, afin qu'il ne s'exposast point à la malveillance et haine de la Royne ne aux opprobres de toute sa nation').⁸²

This much too artificial exposition can by no means satisfy us. It appears more probable to us that the question of the eunuch represents a ritual question, which in the time of the author of Acts must have been frequently used. The way in which the verb κωλυειν is introduced in Acts 10. 47 is even more surprising. For here the water is what is 'prevented.'⁸³ 'Can any man forbid water...?' Although in Christian art of ancient days a personification of the water appears later in representations of Baptism,⁸⁴ we must recognize that this is not to be expected in our text, and that it calls for another explanation. According to the situation described in the context, it was water Baptism that is required, since the candidates had already received Spirit Baptism. In this special case, an effect had thus early appeared which normally only followed water Baptism.⁸⁵

Water is here regarded as bringing those to Baptism who had already received the Spirit. Peter explains that the request made by the water itself cannot be declined. This unusual personification of water is perhaps best explained by an ancient use according to which the person to be baptised is presented by a third party to the celebrant, who,

⁸¹ It is, however, impossible to translate the Greek text τ... κωλυει as 'can I not be baptised?' as H. W. Beyer does in his Commentary on Acts in Das New Testament Deutsche, vol. 2, 1932, p. 57.

⁸² Calvin: Commentaires sur les Actes, ad loc.

⁸³ Certainly there is here a personification of the water.

⁸⁴ Cabrol-Leclercq: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, article Baptême.

⁸⁵ We have here an interesting attempt to underline the necessity of water Baptism and its connection with Spirit Baptism—and this at a time when both stood in danger of becoming two independent operations, immersion and laying on of hands. On this see above, p. 11ff.

according to the circumstances, accepts or declines the request made on behalf of the candidate. He explains either that there is no hindrance - οὐδεν κωλύει or ἐξεστίν—or on the contrary that a hindrance exists.⁸⁶

In the third passage (Acts 11. 17) the situation is the same. Only it is not the water but God himself who, because of the fact that he has already bestowed the Spirit on the candidates, is regarded as bringing them to Baptism. Peter's explanation has even more force than in the preceding chapter: the Apostle cannot decline a request which God himself makes on behalf of the heathen. In this special case, though there are parallels elsewhere, it is to be observed that the word κωλύειν is used almost as a *terminus technicus* without indirect expansion. The Text D holds it necessary, after the words: 'what was I, that I could withstand God?' to add an infinitive: 'to give the Holy Spirit to those who believed on του μη δουναι αυτοις πνευμα αγιον πιστευσασιν επ αυτω).

The author of this variant has evidently mistaken the meaning of the sentence when he expands it thus. For according to the context, and above all to Acts 10. 47, 'hinder' (withstand) must be expanded rather differently, thus 'from also granting them water.' The version of Text D is certainly not original, whatever Preuschen says about it.⁸⁷

It is to be recognised that the use of the word κωλύειν without any addition is irregular. The operation which must not be prevented (i.e. water Baptism) is not identical with what has just been mentioned (Spirit Baptism).⁸⁸ Yet this rather surprisingly defective infinitive construction after κωλύειν is readily explained if we understand this word as a *terminus technicus*, taken from the baptismal formula: 'What is to hinder so and so from being baptised?', or from the analogous formula whose influence is present also in Matt. 3. 14 and in the passage from the Gospel of the Ebionites.

⁸⁶ E. Preuschen: The Book of the Acts (Handbuch z.N.T.), 1912, p. 69, proposes to regard το υδωρ as an interpolation, and proceeds: 'The thought in this case is erroneous, for it is the Apostle, not the water that is hindered.' Preuschen here has misunderstood the situation which is the same as in chapter 11. 17. The Apostle is not regarded as in the first instance the one who is hindered but as the one who by the imposition of his veto can prevent water Baptism.

⁸⁷ Op cit., ad loc.

⁸⁸ In other passages, such as Luke 9. 49; 11. 52 : also Mark 10. 14, to which reference will be made on p. 76f, the situation is different, since the prior infinitive can be understood in what immediately precedes.

From our comparison of the five passages, we therefore believe it possible to draw the following conclusion. As early as the first century, whenever someone who had come to faith was brought for Baptism, enquiry was made whether any hindrance existed, that is, whether the candidate had really fulfilled the conditions demanded.

The persistent emphasis in the accounts of Christian Baptism on the repentance and faith of the adults who receive Baptism allows us to conclude that, when former heathen or Jews came over to Christianity, this was one of the essential and universal conditions demanded. But this was doubtless not the only demand imposed generally at the reception of Baptism.

There are also other different conditions according to circumstances. In Jewish Christian communities it appears to have been the constant practice to enquire whether the candidate were a Jew, and to demand circumcision as an obligatory condition. It is against this practice that Peter is roused in the account in Acts 10 and 11. Against the Jewish Christian practice Peter gives a negative reply to the question whether uncircumcision is a hindrance to Baptism.

In every case, and whatever the conditions imposed, when conviction was reached that the candidate had fulfilled them, the declaration *nihil obstat* was certainly made before Baptism took place - ουδεν κωλυει⁸⁹ or εξεστιν as we read in Acts 8. 37. These forms answer the question: τι κωλυει 'What hinders?' (Acts 8. 36).

Another observation emerges from the passages: in spite of the regularity with which this question was apparently put, it was never quite fixed by whom it should be put. If the above passages be examined, we ascertain that according to the first and the fourth (Acts 8. 36 and Matt. 3. 14) it is the person about to be baptised who puts the question. According to the second and the third, however (Acts 10. 47 and Acts 11. 17), the question was put by a third party, who had the function of a kind of godparent (in the second passage, the water; in the third, God himself).

As for the person who had to give the affirmative or negative reply, the five passages seem to designate the celebrant of the rite, though the

⁸⁹ In secular Greek the expression ουδεν κωλυει has in fact this meaning. Cf. Plato: Gorgias 458 D and elsewhere.

second and third passages appear in the special case of Jewish Christians to presuppose a prior interrogation of those present.

We can add to the five passages which formed our starting point another passage from the synoptic Gospels: Mark 10. 13-16 and parallels. Though this account, which also contains the word κωλῆειν ‘hinder,’ does not speak of Baptism but rather of the blessing of children by laying on of hands, yet we think it necessary to mention it here.

Tertullian had in fact already brought the question of infant Baptism into relation with this pericope, where Jesus demands that children be not hindered from coming to him, for theirs is the Kingdom of God. The way in which Tertullian speaks of this at least shows that those who practiced infant Baptism used this account to support their practice. Tertullian criticizes this practice. But even he recognizes the account of Mark 10. 13-16 as a norm, and the question can be solved only when this account is rightly expounded. ‘It is indeed true,’ he argues, in his writing on Baptism,⁹⁰ ‘that our Lord said: Let them come unto me. They ought to come—but when they are older. They ought to come—but when they have learnt, when they have been instructed why they come!’ This exposition can be justified, if need be, in Mark 10. 13 and Matt. 19. 13f, by reason of the expression παῖδια, which, though it designates little children, does not exclusively refer to new-born children. But it is excluded by the Lukan parallel (18. 15), which speaks of (βρεφῆ, infants.⁹¹ However this may be, Tertullian did not at any rate contest the connection existing between this story and Baptism.

This facilitated the task of opposing the Baptism of too young children which he set himself. This shows that the connection was recognized universally from the earliest days of Christianity. Calvin later in his commentary on the Harmony of the Gospels went so far as to name this story a ‘defense against the Anabaptists’; and he speaks of it as though it were a story of Baptism.⁹²

⁹⁰ Tertullian: De baptismo 18.

⁹¹ For this see J. Jeremias: Hat die älteste Christenheit die Taufe geübt? p. 27, and Z.N.W., 1940 (Mark 10. 13-16 and parallels and the practice of infant Baptism in the primitive church), p. 245.

⁹² Calvin: Commentary ad loc. Other passages in the article by J. D. Benoit, ‘Calvin et le baptême des enfants’ in the Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses, 1937, p. 263.

It is certain that originally it does not deal with Baptism. Yet it seems to us that this connection (which is resuscitated in another form even by such modern scholars as H. Windisch⁹³ does in any case contain a certain element of truth. We will not indeed aver that the question of infant Baptism was foreseen by Jesus; nor that the primitive Church invented the occurrence of Mark 10. 13-16 to justify infant Baptism. On the contrary, we believe that the question of this practice emerged when the Gospel tradition was already fixed, and we agree with G. Wohlenberg and J. Jeremias⁹⁴ that those who transmitted this story of the blessing of children wished to recall to the remembrance of Christians of their time an occurrence by which they might be led to a solution of the question of infant Baptism. If this is so, we wholly understand that this story-without being related to Baptism-was fixed in, such a way that a baptismal formula of the first century gleams through it.

These remarks lead us to quote the decisive verses of the passage in question, though we give them in this work the part of supporting an hypothesis which in our view is, sufficiently grounded without it.

Mark 10. 13-14: καὶ προσέφερον αὐτὰ παῖδες ἵνα αὐτὸν ἀψήτοι· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτούς· ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγαπήκτισεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὀφείτε τοις παισὶν ἄρχεσθαι, πρὸς μὲν μὴ κωλύετε αὐτά· ὅτι τὸν γὰρ τοιοῦτον ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ·

And they brought young children to him, that he should touch them; and his disciples rebuked those that brought them. But when Jesus saw it, he was much displeased, and said, Suffer the little children to come unto me, and forbid them not: for of such is the kingdom of God.

The situation is just the same as in the baptismal stories, especially Acts 10. 47 and 11. 17, with this sole difference, that blessing by the laying on of hands takes the place of Baptism elements are present here: (1) those who are to be blessed; (2) those who make request for their blessing; (3) those who wish to reject the request; (4) the person who executes the blessing and, finally deciding its admissibility, accepts the request; and (5) the formula *μη κωλύετε αὐτά* 'forbid them not.'

⁹³ H. Windisch: Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum (Z.N.W., 1929, p. 119f).

⁹⁴ G. Wohlenberg: Das Evangelium des Markus, 19 (Commentar Zum Neuen Testament, edited by T. Zahn), p.272. See especially the works of Jeremias mentioned above, p. 41, note 1, and p. 77, note 2

The conclusion to be drawn from this exegetical investigation is that the passages cited prove the existence of one of the earliest baptismal formulas. Perhaps two of them also contain the earliest traces of a kind of **godparenthood**.

These elements possibly have their origin in Jewish Christianity, whose chief concern in it was not to offer Baptism to uncircumcised heathen. Although the situation there was quite different, it is interesting in this connection to remember the discussion of the rabbis about the Baptism of proselytes and about admission to this rite which was conceded only after circumcision had been performed. According to the regulations of the school of Hillel, a period of seven days had to elapse between the two rites. The presence of three witnesses was demanded.⁹⁵

The accounts in Acts are evidence of a stage of development at which repentance and, faith are the only conditions of admissibility to baptism for adult heathen or Jews in the sense of our exposition in chapter 2.

Later a Christian catechumenate was to be set up. The Church will then make trial of the uprightness of the candidates and of the purity of their intentions, and reject those who mean to pursue a calling incompatible with the status of a baptised Christian.⁹⁶ But it is above all necessary to demand a stricter definition of faith in Christ. The short formulas no longer suffice. The Church will demand from candidates for Baptism the appropriation of instruction attested by witnesses. This will be the external condition whose realization will result in nothing 'hindering' Baptism any longer.

The place of the simple ritual question is taken by an institution with a complete organization whose smallest detail will be regulated.⁹⁷

⁹⁵ See the texts in Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrasch* vol. I: the Gospel according to St. Matthew, Munchen, 1922, p. 101-112.

⁹⁶ Tertullian: *De baptismo* 18 (Migne scr. lat., vol. 1, Col. 1221) and Augustine *De fide et operibus*, I (Migne scr. lat., vol. 40, col. 197).

⁹⁷ See especially the Catechisms of Cyril (Migne ser. græc., vol. 33, col. 348ff). Perhaps a trace of our formula is to be found in the Procatechism 3. 5. Cyril underlines there the meaning of the internal condition in which the new convert enters into his catechumenate. Paraphrasing the parable from Matt. 22. 11, he makes the king say: 'My friend, how have you entered here? Did the doorkeeper not binder you?' Ο θυρωρος ουκ εκωλυσεν;