

1 1 Început al evangheliei lui Iisus Hristos, [Fiul lui Dumnezeu].

2 Precum este scris în Isaia, profetul:

*Iată, Eu trimit îngerul/mesagerul meu înaintea feței tale,  
care va pregăti calea ta,*

3 *glasul celui ce strigă în pustiu:*

*pregătiți calea Domnului,  
drepte faceți cărările Sale,*

4 a fost Ioan, cel care botează în pustiu, și propovăduind un botez al convertirii spre iertarea păcatelor. 5 Și au ieșit la El tot ținutul Iudeii și toți locuitorii Ierusalimului; și erau botezați de el în râul Iordan, mărturisindu-și păcatele. 6 Și era Ioan îmbrăcat cu păr de cămilă și [avea] o cingătoare de piele în jurul brâului; și mânca lăcuste și miere sălbatică.

7 Și vestea zicând: „Vine în urma mea cel ce este mai puternic decât mine, căruia nu sunt vrednic să mă aplec și să-i desfac cureaua de la încălțăminte. 8 Eu v-am botezat cu apă, El vă va boteza cu Duh Sfânt.”

9 Și a fost așa: în acele zile a venit Iisus din Nazaretul Galileii și a fost botezat în Iordan de către Ioan. 10 Și îndată, ieșind din apă, a văzut cerurile despiciându-se și Duhul, ca un porumbel, coborând la El. 11 Și un glas a fost din ceruri: „Tu ești Fiul Meu preaiubit, în Tine mi-am găsit bucuria.”

## Evanghelia după Marcu

### Comentariu

**1,1-4** Trocmé propune o traducere ușor diferită, considerând citatul veterotestamentar o paranteză. Versiunea lui sună așa: „Începutul buneii vestiri a lui Iisus Hristos, [Fiul lui Dumnezeu] — 2 precum este scris în Isaia, profetul: „Iată, Eu trimit îngerul meu înaintea feței tale, Care îți va pregăti calea. 3 Glasul celui care strigă în pustie: pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Sale” — 4 a fost Ioan Botezătorul....”. Majoritatea interpreților consideră punct (sau două puncte) după „Fiul lui Dumnezeu”, primul enunț fiind o punere în temă despre conținutul scrierii. Spre deosebire de celelalte două sinoptice, Evanghelia după Marcu debutează cu prezentarea lui Ioan Botezătorul, văzut ca precursor al lui Iisus în propovăduirea „bunei vestiri”. **1,1** „începutul”: gr. *arche* (). Termenul trimite la începutul Genezei (în ochii lui Marcu, Iisus inaugurează o „nouă Geneză”) și va fi folosit, ulterior, de Ioan, în deschiderea celebrului Prolog al evangheliei sale. **1,1** „evangheliei”: gr. *euangelion* (). Termenul trebuie înțeles aici nu ca „gen literar”, ci ca „bună veste”, chintesență a mesajului soteriologic încarnat și transmis de Iisus. Iisus însuși întrupează evanghelia, „vestea cea bună”, venirea Împărăției lui Dumnezeu care va înlocui împărăția lui Satana (cf. Mt. 4,17). În greaca clasică, termenul *euangelion* desemna: 1) răsplata oferită unui mesager (*angelos*) care aducea o veste bună; 2) sacrificiile oferite zeilor atunci când se primeau vești bune. În LXX, semnificația termenului *euangelion* începe să se apropie de cea din NT: „veste bună” pur și simplu (Isaia 40,9; 52,7: vestea bună a venirii Unsului lui Dumnezeu). În NT, termenul *euangelion* apare de 72 de ori (54 la Pavel). În Mc., apare de 8 ori, de 6 ori fiind rostit chiar de Iisus. Unii savanți contestă paternitatea hristică a cuvântului, avansând ipoteza că ar fi vorba de un termen paulinic preluat ulterior de Mc. și pus în gura lui Isus. Nu există niciun argument incontestabil în sprijinul acestei ipoteze. Sensul teologic: eveniment fericit și conținutul unei noi învățături despre mântuire, ambele exprimate și realizate prin venirea lui Isus. Termenul începe să desemneze o „evanghelie scrisă” abia în secolul al II-lea: Iustin, *1Apol.* 66,3; Clement Romanul, *Scrisoarea către corinteni* 47,1-2; Irineu, *Adv. haer.* 3,1,1; *Scrisoarea către Diognet* 11,6. ♦ „Hristos”: traduce ebr. *mașiah*, „Mesia”, „Unsul” [lui Dumnezeu], așteptat ca „Fiu al lui David”. Evreii din vremea lui Iisus așteptau un Mesia personaj istoric, războinic „din stirpea lui David” al cărui rol ar fi fost eminent politic. Venirea lui ar fi pus capăt ocupației romane. Unele grupuri așteptau un Mesia profet, menit să restaureze Legea lui

Dumnezeu în Israel. Mesianitatea lui Iisus se va revela pe parcursul evangheliei. Ea nu ține de nivelul politic, nici de cel strict „legalist”, ci le depășește pe amândouă. Adjectivul *christos* („uns”) devine nume propriu al lui Iisus. Aici poate fi înțeles ca un genitiv subiectiv (Iisus este subiectul) sau obiectiv (evanghelia este „despre Iisus Hristos”). Prima soluție se impune atât din punct de vedere logic, cât și teologic. Iisus *este* „vestea cea bună”, Mesia așteptat de poporul lui Israel, venit pe pământ. În plus, cum spuneam mai sus, termenul *euangelion* nu are încă sensul tehnic de „gen literar”, care să vorbească „despre Iisus Hristos”. Termenul „hristos” (uns al lui Dumnezeu, cu sens mesianic și eshatologic) apare ulterior în două episoade importante din Evanghelia după Marcu: 8,29 și 14,61, unde se pune în evidență identitatea lui Iisus. ♦ „Fiul lui Dumnezeu”: *litt.* „Fiu al lui Dumnezeu”. Unele mss. importante, între care Sinaiticus, nu conțin expresia. Altele, da. E greu de tranșat în favoarea unei lecțiuni, după Metzger, care presupune că expresia ar fi putut fi omisă de unii copişti din cauza asemănării dintre finalurile *nomina sacra* în manuscrise. Am lăsat numele între paranteze drepte. Oricum ar sta lucrurile, dacă titlul de „Uns” (*christos*) trimite la un public eminentemente iudaic, cel de „Fiul al lui Dumnezeu” ar viza în special publicul păgân. În vechiul Orient, regele era fiu adoptiv al divinității (Mesia iudaic era tot un rege). În ebraică, termenul „fiu” desemnează nu doar relația de rudenie directă, ci și apartenența cuiva la un grup, la o „familie” etnică, spirituală etc: „fiii lui isarel”, „fiii Babilonului”, „fiii Sionului” etc. sau posedarea unei calități: „fiu al păcii” (Lc. 10,6), „fiii luminii” (Lc. 16,8; In. 12,36). În legătură cu Iisus, expresia „Fiul lui Dumnezeu” e tot un titlu mesianic, dar aparte. El nu e doar un fiu adoptiv, ci Fiul *unic* prin care Dumnezeu li se arată oamenilor și prin care îi izbăvește. Filiația specială a lui Iisus va fi înțeleasă de către apostoli după înviere, datorită Duhului Sfânt (Fapte 8,37; 9,20). În Evanghelia după Ioan, relația între Tatăl și Fiul devine o temă fundamentală. Merită amintită remarcă lui Hervieux, în comentariul său (*vide ad locum*) cum că „Marcu, numindu-l pe Iisus la începutul Evangheliei sale drept ‚Hristos’ și ‚Fiu al lui Dumnezeu’ (reținem însă că multe mss. nu au acest din urmă titlu, n.m. C.B.), anunță cele două mari diviziuni care-i articulează opera. Prima parte a cărții îl va conduce pe cititor să recunoască în Iisus, pe urmele lui Petru și ale discipolilor: ‚Tu ești Mesia, Hristosul’ (8,29). A doua parte a operei îl va conduce spre această profesiune de credință mult mai profundă, pusă în gura centurionului roman de lângă cruce: ‚Cu adevărat acest om era Fiul lui Dumnezeu’ (15,39)” (*Comentariu*, cf. Bibliografia, p. 312). **1,2-3** „Isaia, profetul”: citatul combină, de fapt, doi profeți, Malahia (3,1) și Isaia (40,3). Versetul al doilea are, el însuși, un caracter compozit: Ex. 23,20a și o adaptare a lui Malahia 3,1 după textul ebraic. Unele mss. au lecțiunea „precum este scris în profeți”. Această a doua lecțiune, tardivă, încearcă să o corecteze pe prima,

plecând tocmai de la faptul că pasajul combină trei profeți: Moise, Malahia și Isaia. Citatul veterotestamentar are rolul de a-l introduce în scenă pe Ioan Botezătorul, înaintemergătorul lui Iisus. E singurul citat folosit de evanghelist. Celelalte referințe la Vechiul Testament îi aparțin lui Iisus, nu lui Marcu. Matei și Luca, în pasajele corespunzătoare fragmentului de față, citează numai versetele din Isaia. Plecând de aici unii exegeți au dedus că adăugarea primului verset (combinația fragmentului din Exod cu cel din Malahia) e târzie. Mai logic e să presupunem că Matei și Luca l-au corectat pe Marcu, eliminând din citat ceea ce nu-i aparține lui Isaia, profetul invocat *expressis verbis* ca autor al fragmentului. „Îngerul”, mai precis „mesagerul, trimisul”, din Malahia 3 se referea, în contextul inițial, la întoarcerea lui Ilie, înainte de Ziua Domnului, adică înainte de inaugurarea perioadei mesianice. Poate că această credință în venirea unui predecesor al Mesiei îi va fi sugerat lui Marcu citarea versetului din Malahia: Ioan Botezătorul *este* chiar profetul Ilie anunțat odinioară de profet. Ulterior, autorii creștini vor identifica *doi profeți* înaintemergători ai lui Iisus la a doua Venire (conform scenariului sugerat de Apocalipsă 11, cei doi martori uciși de Fiara diabolică). Versetul din Isaia apare și în *Regula comunității* de la Qumran (8,14 și 9,19-20), cu un sens diferit în context: îndemn la retragerea în pustiu pentru a se dedica studiului Legii. Citatul i-a oferit prilejul lui Irineu (*Adversus haereses* III,11,8) să-și completeze teoria despre simbolurile celor patru evanghelii. Plecând de la înfățișarea celor patru vietăți din Apocalipsă 4, el atribuie fiecărei evanghelii câte un simbol: Evangheliei după Matei, simbolul vietății cu chip de om; Evangheliei după Luca, simbolul vietății cu chip de taur; Evangheliei după Ioan, simbolul vietății cu chip de leu; Evangheliei după Marcu, simbolul vietății cu chip de vultur, tocmai datorită prezenței profeției lui Isaia (cuvântul lui Dumnezeu, planând ca un vultur) chiar la începutul ei. Ulterior, începând cu Ieronim, Marcu va fi reprezentat în compania unui leu. **1,3** „Domnului”: gr. *kyriou* (). Cine este „Domnul”? Dumnezeu, cum înțelegeau cititorii Vechiului Testament, sau Iisus, cum înțelegeau deja credincioșii din comunitățile creștine, între care și cea a lui Marcu? Trocmé *et alii* presupun că a doua variantă e mai plauzibilă, chiar dacă termenul face parte dintr-un citit veterotestamentar. Citatul întărește ideea unui plan dumnezeiesc, dezvăluit prin cuvintele profeților. **1,4** „Ioan, cel care botează în pustiu”: gr. *Ioannes ho baptizon en tei eremoi* (). Există discuții în legătură cu articolul hotărât înaintea participiului *baptizon*. Unele manuscrise nu au articol, altele, da. În ultima situație, avem de-a face cu un titlu atribuit lui Ioan. Participiul apare cu articol în 6,14. În Mc. 6,25 și 8,28 apare forma *baptistes*, tradusă în românește prin „Botezătorul”. Aici am preferat traducerea exactă a participiului prezent al verbului *baptizein*, „cel care botează”. ♦ „Ioan”: Ioan Botezătorul. Cf. Mc. 1,1-6; Mt. 3,1-6; Lc. 3,1-6. Numele și supranumele apar la sinoptici și la Flavius

Iosephus (*Antichități iudaice* 18,5,2). S-a născut aproximativ în anul 7 î.H., în familia preotului Zaharia, pe când mama sa, Elisabeta, era deja înaintată în vârstă. A crescut în pustiul Iudeii, primind chemarea profetică probabil în anul 27 d.H. Deși există unele elemente de contact, nu poate fi stabilită nicio legătură clară între el și esenieni. A fost purtătorul unui mesaj social și teologic radical, pe linia și în spiritul profetismului iudaic, el însuși urmând, ca mod de viață, modelul naziratului veterotestamentar. Împreună cu Ilie a devenit, la rândul său, model pentru monahii creștini. Veșmintele, din piei de animale, felul hranei, miere și lăcuste, violența limbajului fac din Ioan Botezătorul un tip de profet „atopic”, aflat la jumătatea distanței între nazireul iudaic și filozoful cinic. Activitatea lui de predicator al pocăinței și de botezător s-a desfășurat în valea Iordanului și în Samaria. Denunțând imoralitatea casei regale (Irod Antipa se căsătorise cu soția fratelui său, Irodiada), este închis în fortăreața Machaerus și apoi executat. Cf. volumele clasice: C.H. Kraeling, *John the Baptist*, New York, 1951; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935; precum și mai recente: K.R. Kazmierski, *John the Baptist: prophet and evangelist*, Collegeville, 1996; J.E. Taylor, *John the Baptist within Second Temple Judaism*, Londra, 1997. ♦ „în pustiu”: gestul Botezătorului poate părea absurd și neproductiv. La ce bun să predici într-un loc unde nu trăiește nimeni? Această posibilă mirare va primi răspuns în verșul următor, unde se spune că *toată* Iudeea și *tot* Ierusalimul au venit la Ioan. Avem de-a face așadar cu un exod dinspre zonele locuite spre pustiu, imagine care amintește unul din episoadele esențiale din istoria poporului ales, și anume traversarea pustiului după fuga din Egipt. Pustiul însă, pentru un iudeu contemporan cu Ioan Botezătorul, reprezintă mai multe lucruri: e un loc privilegiat al întâlnirii omului cu Dumnezeu (multe din teofaniile veterotestamentare s-au petrecut în pustiu); e un loc de reculegere și pocăință (care trimite la esența mesajului Botezătorului); e un refugiu pentru cei care vor să scape de atmosfera coruptă a orașelor (exemplele cele mai celebre fiind comunitatea esenienilor și cea a terapeuților); pustiul reactivează nostalgia vieții nomade, mai dificilă decât cea sedentară, dar și mai apropiată de preceptele divine; în fine, conform unei credințe foarte răspândite, Mesia însuși va veni din pustiu. Despre subiect, utila monografie a lui U. Mauser, *Christ in Wilderness*, Londra, 1963, mai ales pp. 77-102, sintetizate și în comentariul lui Hooker. ♦ „propovăduind botezul”: *litt.* „propovăduind un botez”. „propovăduind”: gr. *kerysson* (). Verb important, pereche a subst. *kerygma*, „anunț, vestire, propovăduire”. Nu e vorba de o predică dezvoltată și sistematică, ci de un anunț sintetic făcut de un „crainic” cu sentimentul urgenței. ♦ „botez al convertirii”: gr. *baptisma metanoias* (). Botezul practicat de Ioan este unul „al convertirii” (a se vedea mai jos, nota la acest cuvânt).

El diferă de abluțiunile purificatoare prescrise de Torah cu diferite prilejuri. De asemenea, diferă de abluțiunile practicate de unele grupuri de evrei din timpul lui Ioan, precum al „sectei” de la Qumran (unde se practica și imersiunea, nu doar stropirea cu apă). Hooker apropie botezul lui Ioan de botezul prozeliților, adică al păgânilor care doreau să treacă la iudaism. Imersiunea și emersiunea în/din apele Iordanului semnifica nu doar spălarea de păcate, ci și intrarea într-un nou regim de viață, radical diferit de cel vechi. Trocmé *et alii* resping o asemenea apropiere spunând că e absurd ca un profet iudeu să aplice altor iudei un rit destinat păgânilor. Chiar dacă există elemente comune între botezul practicat de Ioan și cel destinat prozeliților, trebuie subliniate cel puțin două diferențe majore: în cazul prozeliților botezul era săvârșit de ei înșiși; în cazul celălalt, Ioan este cel care botează; apoi, sensul riturilor este diferit. În cazul prozeliților, botezul marchează trecerea de la o veche religie la una nouă; în cazul botezului predicat și administrat de Ioan, ideea de convertire (*metanoia*) prevalează. E un botez al pocăinței, al schimbării în profunzime a credinciosului în perspectiva inaugurării imediate a erei mesianice. Credincioșii *iudei* se „convertesc”, mărturisindu-și păcatele, pentru a-l întâmpina pe Mesia. La aceste argumente, Trocmé adaugă și prezența verbului *keryssein*, „a vesti, a anunța”, întrebuințat în special pentru transmiterea unor mesaje de maximă urgență (*vide supra*). Cf. lucrarea lui G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Londra, 1962; D.A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen, 1973; S. Legasse, *Naissance du baptême*, Paris, 1998; G.-H. Baudry, *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, Paris, 2001 și mai ales impresionanta monografie a lui E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009. ♦

„convertirii”: gr. *metanoia* () presupune o schimbare profundă atât la nivel intelectual, dar mai ales spiritual, însoțită de pocăință, de un regret sincer pentru starea din trecut. Spre deosebire de „convertirea” filozofică, păgână, care urmează un traseu circular — convertitul, în acest caz, se întoarce la miezul propriei sale ființei după o perioadă în care se rătăcise îndepărtându-se de sine —, convertirea în registrul creștin, prefigurată de cea propovăduită de Ioan, sugerează un traseu linear, definindu-se ca „întoarcere la Dumnezeu”. Un sinonim frecvent al lui *metanoia* este *epístrophe*, care înseamnă chiar „întoarcere”. Pe larg despre subiect, Paul Aubin, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963. **1,5** „tot ținutul Iudeii și toți locuitorii Ierusalimului”: Ioan este prezentat așadar ca: 1) „început” (limitativ) al evangheliei lui Iisus și 2) personaj celebru, care nu are nevoie de o introducere specială. Marcu afirmă că toată Iudeea și tot Ierusalimul „au ieșit” la el, o exagerare menită, pe de o parte, să sublinieze

universalitatea mesajului de pocăință; pe de altă parte, să corecteze afirmația din versetul precedent, după care Botezătorul ar fi predicat într-un... pustiu. Am prezentat mai sus semnificațiile „pustiului” pentru un iudeu din sec. I; aici, Marcu ne pune în față imaginea unui exod uriaș, dinspre localitățile Iudeii, inclusiv Ierusalimul, către acest pustiu unde Ioan pregătește venirea lui Mesia. Pocăința generală e una din condițiile instaurării mesianice. ♦ „au ieșit”: gr. *exeporeueto* (), exact, „au porses”. E un imperfect care poate avea fie valoare incoativă, „s-au pornit să vină”, fie repetitivă, „tot veneau”; și acest verb sugerează o mișcare de exod dinspre toate localitățile Iudeii spre Ioan, care devenise un fel de magnet cu virtuți purificatoare. ♦ „de el”: una din trăsăturile care individualizează botezul practicat de Ioan: *el însuși*, ca „mesager al lui Dumnezeu”, săvârșea ritualul. Prezența sa era indispensabilă. ♦ „râul Iordan”: de ce Ioan botează în acest râu? După unii comentatori, pentru că ar fi vorba despre un râu sfânt; după alții, din comoditate (deși lunca sa era, pe alocuri, o junglă dificil de străbătut). Pentru evrei, Iordanul reprezenta granița naturală a Țării Sfinte. Trocmé subliniază faptul că, după unele surse iudaice, apa Iordanului era socotită nepotrivită purificărilor rituale (cf. *Mișna*, tratatul *Para* 8,10). Ioan va fi ales râul Iordan pentru că aici exista tot timpul apă curgătoare (botezul său fiind săvârșit în apă curgătoare). ♦ „mărturisindu-și păcatele”: cel botezat de Ioan își „mărturisea” păcatele această mărturisire fiind un gaj al convertirii (*metanoia*). Deși nu poate fi descris exact, ritualul presupunea, probabil, o întrebare rostită solemn de către Ioan însuși, urmată de o „mărturisire” (*homologia*) rostită de cel ce urma a fi botezat. Versetul poate fi înțeles și mai concret: erau botezați... după ce-și mărturiseau păcatele (participiu la trecut). Spovedania constituia o condiție *sine qua non* pentru primirea botezului din partea lui Ioan. Cine nu se spovedea (nu-și mărturisea păcatele) nu putea fi botezat. **1,6** După ce i-a prezentat rolul important în pregătirea poporului pentru era mesianică Marcu descrie și modul său atipic de viață. Cf. și Mt. 3,4: „Acest Ioan avea îmbrăcămintea din păr de cămilă și o cingătoare de piele în jurul brâului; și hrana lui era lăcuste și miere sălbatică”. Luca omite această descriere în capitolul 3 al Evangheliei sale, consacrat aproape integral Botezătorului. Descrierea îl apropie încă o dată pe Ioan de modelul său veterotestamentar, Ilie, despre care ni se spune, în 4Regi 1,8 (LXX), că „era un bărbat păros și încins peste șale cu o cingătoare de piele”. Amândouă elementele se regăsesc la Ioan: părul (de cămilă) și cingătoarea. „Noul Ilie” își confirmă statul de profet eshatologic nu doar prin mesaj, ci și prin vestimentație și mod de viață. ♦ „păr”: gr. *trichas* (). O serie de mss. au „piele (*derrin*) de cămilă” în loc de „păr de cămilă”. Alte mss., între care și unul, vechi, al Vulgatei, nu conțin segmentul „o cingătoare de piele în jurul brâului”. Trocmé pledează pentru versiunea scurtă (doar „pielea de cămilă”, fără cingătoare), susținând că segmentul despre

cingătoare ar fi o adăugire ulterioară făcută după modelul din Mt. 3,4. Metzger explică omisiunea printr-un accident de copist, care ar fi uitat să copieze un rând, adică tocmai segmentul „o cingătoare de piele în jurul brâului”, această omisiune perpetuându-se de-a lungul unei întregi familii de manuscrise. ♦ „lăcuste și miere sălbatică”: îmbrăcămintea și hrana lui Ioan nu sunt create de „civilizația” umană, ci sunt produse directe ale naturii. Bine uscată, o piele de cămilă putea să țină vreme îndelungată fără prelucrare specială. Lăcustele se consumau „proaspete” ori „sărate”. Sunt îngăduite de Legea mozaică (Lev. 11,22). Mierea sălbatică e fie mierea depusă de albine în scobiturile stâncilor, fie mierea de proveniență vegetală. Lagrange sugerează că ar fi vorba de o miere obținută din tamaris. Evanghelistul îl prezintă pe Ioan ca pe un adevărat „om al naturii”, aflat în marginea convențiilor sociale, încarnând efectiv rigoarea mesajului pe care-l predică. Un personaj similar a fost și maestrul lui Flavius Iosephus, ermitul Banos (*Autobiografie* 2). **1,7-8** „Vine în urma mea Cel [ce este] mai puternic decât mine... cu Duh Sfânt”: exact, „vine Cel mai tare (*ischyroteros*) decât mine în urma mea”. ♦ „În urma mea” trebuie interpretat locativ, nu temporal: „în spatele meu”. ♦ „Eu v-am botezat cu apă, El vă va boteza cu Duh Sfânt”: „cu apă”: gr. *hydati*, nu are prepoziția *en*, pe care unii copişti o vor adăuga ulterior, după modelul din Matei și Luca. Prepoziția *en* ar putea fi un indiciu că avem de-a face cu un dativ locativ: „în apă”, „în Duh Sfânt”, văzut ca „mediu” în care cel botezat se cufundă. Absența lui însă *en* ne trimite mai degrabă spre un dativ instrumental, „cu apă, cu Duh Sfânt”. Ambele conotații trebuie presupuse. ♦ Prezentul „vine” (*erchetai*) are importanța lui: Mesia se află deja în mijlocul poporului Său. Marcu subliniază, în stilul său jurnalistic (frust, folosind verbul la prezent) iminența *eschaton*-ului. Dacă până aici Botezătorul a fost prezentat în raport cu profeții Vechiului Testament (sugerându-se că el este Ilie care va inaugura perioada eshatologică), aici el este pus față în față cu Iisus. Cine este Mesia, Hristosul: Ioan Botezătorul sau Iisus? Conform Evangheliei după Luca mulțimile pun direct această întrebare. Toți cei patru evangheliști se simt obligați să abordeze și să tranșeze chestiunea, dovadă că subiectul rămăsese de actualitate chiar și la câteva decenii după Înviere. Unii exegeți susțin că întregul Prolog al Evangheliei după Ioan e un răspuns teologico-polemic, adresat de o comunitate creștină unei comunități care încă mai susținea caracterul mesianic al persoanei Botezătorului. Rivalitatea dintre cele două comunități, creștină, și „baptismală” (cercurile de urmași ai lui Ioan Botezătorul) transpare și din relatărilor lui Marcu, Matei, Luca. Deși relatările respective prezintă și diferențe notabile, intenția principală este aceeași: sublinierea mesianității lui Iisus și prezentarea lui Ioan Botezătorul ca un simplu „crainic”, „înaintemergător” al adevăratului Mesia, Iisus din Nazaret. Comentariul de față nu ne permite să comparăm în detaliu relatările



celor trei sinoptice. Trebuie subliniate însă două diferențe semnificative între Marcu, pe de o parte, și Matei și Luca, pe de altă parte. Marcu nu se oprește asupra discursului foarte critic și dur al Botezătorului la adresa fariseilor și saducheilor (la Matei), la adresa mulțimilor adunate pentru a primi botezul (la Luca). Expresia „pui de viperă”, prezentă în celelalte două sinoptice, lipsește din Evanghelia după Marcu. Acesta se concentrează asupra raportului „de autoritate” Iisus-Ioan Botezătorul, subliniind superioritatea indiscutabilă a Celui dintâi asupra celui de-al doilea (superioritatea recunoscută de Ioan însuși). A doua diferență semnificativă privește natura celor două botezuri, botezul lui Ioan și botezul lui Iisus. La Matei și Luca, Ioan recunoaște că el botează „cu apă” (exact, „în apă”), pe când botezul lui Iisus, Mesia, va fi „cu foc și Duh Sfânt” (unii exegeți presupun că ar fi vorba de o hendiadă, traductibilă prin „focul duhului Sfânt”). Botezul „cu Duh Sfânt” i-ar privi pe cei care s-au convertit, recunoscându-L pe Iisus ca fiind Mesia, în vreme ce botezul „cu foc” ar fi rezervat celor neconvertiți, focul trimițând la Judecata de apoi. Omiterea segmentului „cu foc” face parte din aceeași strategie de *captatio benevolentiae* a unui public cât mai larg. Propovăduirea (*kerygma*) lui Ioan are, la Marcu, o dimensiune accentuat pozitivă, dătătoare de speranță. De aceea Marcu evită și polemica feroce antiudaică, și perspectiva pedepsirii necredincioșilor prin „botezul cu foc”. El insistă asupra „botezului cu Duh Sfânt”, mult mai important decât cel „cu apă”, săvârșit de Ioan, de care se vor învrednici toți cei care au trecut prin etapa „botezului convertirii” (*metanoia*). Complementaritatea apă-Duh s-a perpetuat de-a lungul secolelor în practica botezului creștin. Prin cufundare neofitul era spălat de păcate (avea loc și confruntarea decisivă cu diavolul, monstrul din apele primordiale); prin *emersiune*, neofitul primea darurile Duhului Sfânt. De notat și diferența de timp: botezul lui Ioan e la trecut/aorist („eu v-am botezat”); al lui Iisus, la viitor („vă va boteza”). Ioan și-a încheiat misiunea o dată cu venirea lui Iisus. Cf. și paginile despre „Duhul Sfânt în propovăduirea lui Ioan” din John F. Tipei, *Duhul Sfânt. O teologie biblică din perspectivă pentecostală*, Oradea, 2003, pp. 115-119. ♦

„nu sunt vrednic să mă aplec (*litt.* „aplecându-mă”) și să-I desfac cureaua de la încălțăminte”: formulă aproape identică la Luca (3,16), diferită la Matei, care scrie: „eu nu sunt vrednic să-i duc încălțările”. Dar ambele imagini trimit la rolul sclavului de a purta sau dezlega încălțările stăpânului cu diferite ocazii (mai ales atunci când acesta mergea la baia publică). Ioan se pune așadar mai prejos decât un sclav care dezleagă sandalele stăpânului, gest de maximă umilință.

**1,9-13** Ca și până acum, în raport cu Matei și Luca, Marcu prezintă foarte sintetic două episoade importante de la începutul misiunii publice a lui Iisus: 1) botezarea Sa de către Ioan, urmată de pogorârea Duhului, și 2) retragerea în pustiu. Matei construiește un dialog între Iisus și Ioan Botezătorul, menit să justifice botezarea Stăpânului de către cel care se

autodescrisese ca un simplu sclav. Într-adevăr, dacă botezul lui Ioan era un botez „spre iertarea păcatelor” atunci, prin faptul că acceptă să fie botezat, Iisus își recunoaște, implicit, propriile păcate. Chestiune foarte gravă, probabil amplu dezbătută în unele comunități creștine, inclusiv în cea mateină. Prin urmare, Matei se vede obligat să creeze un dialog între Iisus și Botezător, din care să reiasă că Iisus n-a fost botezat datorită păcatelor Sale (pe care nu le-a avut), ci pentru a urma planul/”dreaptatea” (*dikaiosyne*) lui Dumnezeu. Întrucât botezul „pentru convertire” este necesar pentru pregătirea Împărăției mesianice, Iisus îl acceptă din solidaritate cu poporul lui Dumnezeu. Și evanghelistul Luca pare jenat de scena botezării lui Iisus de către Ioan, de aceea o expediază telegrafic, insistând asupra deschiderii cerurilor și a pogorării Duhului. Marcu nu-și face scrupule de ordin teologic. El prezintă botezarea lui Iisus în stilu-i caracteristic, sec, la obiect, fără digresiuni. Pentru evanghelist, centrul de greutate al episodului îl constituie pogorârea Duhului și recunoașterea mesianității lui Iisus de către Dumnezeu. Dacă pentru toți ceilalți credincioși, care și-au mărturisit păcatele, botezul e un moment decisiv, de „basculare” către o nouă viață și de inaugurare a Împărăției mesianice, pentru Iisus el reprezintă *ocazia* de a-și proclama, prin glasul Tatălui, mesianitatea. De altminteri, Ioan nu joacă niciun rol în etapa esențială, a investiției sacre, a primirii Duhului de către Iisus. Trocmé presupune că, la origine, episodul botezării lui Iisus continua cu episodul Schimbării la față. Ulterior ele au fost despărțite, Schimbarea la față fiind descrisă abia în cap. 9. Biblistul francez avansează două argumente. Ambele episoade vorbesc despre relația specială dintre Dumnezeu-Tatăl și Iisus. Ele conțin aceeași formulă prin care Tatăl își declară, public, iubirea pentru Fiul Său. Episodul Schimbării la față începe cu o indicație de ordin cronologic („după șase zile”) care nu se leagă de pasajul imediat anterior (cap. 8). Dacă în episodul botezării lui Iisus, Dumnezeu I se adresează direct ca unui Fiu (Fiului iubit), în episodul Schimbării la față Dumnezeu își proclamă public iubirea (în auzul celor trei apostoli care asistă la scenă). Trocmé, *op. cit.*, pp. 33-34. **1,9** „și a fost așa”: gr. *kai egeneto* (). Tic stilistic specific Septuagintei, folosit mai ales de evanghelistul Luca. La Marcu apare foarte rar, pentru a pune în evidență solemnitatea unui episod. ♦ „a venit Iisus din Nazaretul Galileii”: se poate traduce și „a venit Iisus, cel din Nazaretul Galileii”. Cf. remarca la Standaert, *op. cit.*, p. 87. Prima variantă de traducere e mai plauzibilă. Indică locul de unde vine Iisus pentru a fi botezat. De ce Nazaretul Galileii? Nu pentru că exista și un alt Nazaret, în Iudeea sau în altă regiune, ci pentru că Nazaret e un sat complet necunoscut cititorilor pentru care scrie Marcu (din Apus). Galileea însă era o provincie cunoscută. ♦ „Nazaret”: gr. *Nazaret* (). În NT apare sub trei forme: *Nazaret*, *Nazareth*, *Nazara*. În vremea lui Iisus, nu era decât un sătuc; ulterior a devenit un oraș destul de important. Se afla la întretăierea mai multor

drumuri comerciale, care mergeau dinspre sud spre nord și dinspre est spre vest. Numele înseamnă „turn de veghere”, probabil datorită poziției strategice. Altă etimologie apropie numele de un verb ebraic care înseamnă „a încolți” (valea respectivă este foarte roditoare). Cea mai veche menționare a Nazaretului: o inscripție descoperită în 1962 care spune că aici s-au refugiat membrii celor douăzeci și patru categorii preoțești după „curățirea” Ierusalimului de către împăratul Hadrian în 135. E singurul loc unde Marcu pomenește de Nazaret, dar nu ca loc de baștină al lui Iisus, ci ca locul de unde Acesta *vine* pentru a primi învestirea mesianică din partea Tatălui. **1,10** „îndată”: gr. *euthys* (). Recurent la Marcu, subliniază urgența mesajului kerygmatic. Dar e și o marcă a stilului său direct, telegrafic, jurnalistic. Echivalează cu românescul „și apoi”, care face legătura între două episoade. ♦ „despicându-se”: gr. *schizomenous* (). Traducerea literală ar fi „despicate, rupte în două”. Participiul nu e folosit întâmplător de Marcu. Imaginea pleacă de la reprezentarea cerului ca „tărie”, dincolo de care există o altă lume, reprezentare specifică literaturii apocaliptice: *Apoc. Baruh* 22; *Testamentul lui Levi* 2,6; 5,1; 18,6; *Apocalipsa lui Ioan* 4,1; 11,19; 19,11. Doar Marcu folosește verbul *schizein* în acest pasaj, Matei și Luca având verbul „a deschide”. Același verb mai apare doar în episodul morții lui Iisus, când „catapetasma Templului e cea care se despică, *se rupe în două* de sus până jos”. Prin urmare, există o conexiune intenționată între cele două episoade. Învestirea lui Iisus cu Duh Sfânt, la botez, conține deja ideea jefei Sale pe cruce. Și invers: despicarea catapetesmei după moartea lui Iisus pe cruce trimite la pogorârea Duhului, ca semn de elecțiune din partea lui Dumnezeu. Legătura dintre moarte, jertfă și botez nu e deloc nouă, ea face parte din „catehismul” paulinic. Aici însă, prin folosirea intenționată a aceluiași verb, Marcu trasează o linie directă între mesianitatea lui Iisus și moartea Sa pe cruce, între venirea Sa pe pământ și plecarea Sa de pe pământ, între începutul misiunii Sale și sfârșitul ei printre oameni. Hervieux pune în lumină o altă semnificație a pasajului (și, implicit, a imaginii despicării cerurilor): „Conform tradiției, cerurile se închiseseră după dispariția ultimilor profeți (Agheu, Zaharia, Malachia: sec. VI-V î.H.). Comunicarea dintre Dumnezeu și oameni era socotită ca fiind întreruptă. Înainte de venirea lui Iisus, ‚Duhul e stins’: el nu mai coboară ca să inspire noi profeți. Totul se schimbă cu Iisus. Despicarea cerului indică redeschiderea comunicării între Dumnezeu și oameni” (*op. cit.*, p. 316). ♦ „ca un porumbel”: porumbelul este simbolul lui Israel în Os. 7,11; 11,11 și al Miresei în Cântarea Cântărilor. Mi se pare imposibil ca simbolul să nu trimită și la pasărea care se întoarce pe corabia lui Noe cu o ramură de măslin în cioc, semn că apele s-au retras de pe suprafața pământului (Gen. 8,8-12). Legământul reînnoit de către Dumnezeu cu Noe va fi pecetluit prin Iisus. Unii exegeți moderni văd și o aluzie la al doilea verset din Geneză, unde se spune că

„Duhul se purta peste ape”. „Fâlfâitul aripilor” Duhului s-ar reînnoi în momentul botezului Domnului, văzut ca o nouă geneză. În vremea lui Iisus, profeții erau comparați cu porumbeii. Prin urmare, Iisus apare ca fiind investit cu funcție profetică. Versetul este interpretat îndeobște în felul următor: Duhul coboară la Iisus *sub forma* unui porumbel. Or, particula grecească *hos* înseamnă pur și simplu „ca”, nu „sub forma”. Pasajul ar trebui înțeles: Duhul a coborât la Iisus *așa cum coboară un porumbel*. Luca are varianta: „în chip trupesc”, adică, un porumbel „în carne și oase” coboară la Iisus. Scena are un corespondent în cap. 9 al *Protoevangheliei lui Iacob*: din nuiaua lui Iosif zvâcnește un porumbel, semn al desemnării bătrânului tâmplar ca tutore al Fecioarei Maria. Aici porumbelul are funcție de semn divin. Unii comentatori citesc scena în raport cu Isaia 11: Duhul se așază deasupra Mesiei (în Isaia nu apare niciun porumbel). ♦ Unele mss, între care și Sinaiticus, are *kai menon*, „și a rămas”, după „s-a coborât”, ca în Ioan 1,32. Origen are aceeași lecțiune: Duhul a coborât și a rămas la Iisus. **1,11** „un glas a fost din ceruri”: unele mss. nu conțin verbul „a fost”, probabil imitând varianta, fără verb, din Matei 3,17. Analizând versetul unui exegeți (Strack, Billerbeck, Hooker) invocă expresia ebraică *bat qôl*, *litt.* „fiica glasului”. Conform unei credințe rabinice, după încetarea profețiilor, din cer se auzea la răstimirii un murmur slab, ca un fel de ecou al glasului lui Dumnezeu. Duhul nu mai cobora direct pe pământ, Dumnezeu nu mai vorbea prin gura profeților, murmurul glasului Său era din când în când captat dincolo de bolta cerească, reînchisă ermetic. Chiar dacă Marcu va fi cunoscut această credință, versetul de față o contrazice, dat fiind că aici glasul vorbește direct și răspicat din ceruri. ♦ „a fost”: gr. *egeneto* (). Vocea din ceruri I se adresează exclusiv lui Iisus, la persoana a II-a, spre deosebire de Matei: „Acesta este Fiul Meu...”. Mulțimea era prezentă? Versiunea, frustă, a lui Marcu nu ne îngăduie să răspundem la întrebare. ♦ „Tu ești Fiul Meu cel iubit”: pentru evreii din epocă, pentru biserica din Palestina și pentru Iisus Însuși, un „Fiul al lui Dumnezeu” e un personaj ales de Dumnezeu în vederea împlinirii unei misiuni importante (*Testamentul lui Levi* 4,2; 18,6; *Testamentul lui Iuda* 24,2-3). În contextul de față glasul din ceruri Îl proclamă „Fiu” pe Iisus; Iisus Își atribuie Sieși titlul de „Fiu *al omului*”. ♦ Enunțul „Tu ești Fiul Meu preaiubit” trebuie înțeles în raport cu Ioan Botezătorul. „Tu” este emfatic: *tu*, nu Ioan, ești Fiul meu iubit. Vocea introduce un element de afecțiune în relația dintre Dumnezeu și Trimisul Lui. Acesta din urmă este *Fiul iubit*, privilegiat, nu un trimis oarecare. Tradiția exegetică vede sub această declarație ecoul a două versete veterotestamentare: Ps. 2,7 și Is. 42,1. Trocmé propune o înțelegere prin sine însăși a declarației divine, argumentând că Dumnezeu nu are nevoie de citate din Scriptură pentru a se exprima convingător. „Pentru biserica timpurie din Palestina,

scrie biblistul francez, și fără îndoială pentru Iisus Însuși, ca și pentru gândirea iudaică, un ‚Fiu al lui Dumnezeu’ era un personaj ales de Dumnezeu pentru a îndeplini o misiune importantă și pe care o ducea până la capăt, conform voinței celui care l-a mandatat (cf. *Test. Levi* 4,2 și 18,6; *Test. Iuda* 24,2-3; Lc. 1,32; Mc. 14,61 și paralele; Mt. 11,27 și paralele).” (*op. cit.*, p. 37). Adj. *agapetos* () a fost apropiat de Is. 42,1, dar unii exegeți au atras atenția asupra faptului că ebr. *bahîr* nu e tradus în nicio versiune greacă a VT prin *agapetos*, ci prin *eklektos*, „cel ales”. ♦ „mi-am găsit bucuria”: *litt.* „m-am bucurat”. Botezul lui Iisus stă sub semnul iubirii și al bucuriei Tatălui. ♦ „în Tine mi-am găsit bucuria”: ecou din VT, pasaje în care YHWH își arată afecțiunea pentru poporul Său, Israel: Ps. 43,4 (LXX); Is. 62,4. Uneori aceste cuvinte sunt interpretate ca o formulă de adopțiune a lui Iisus de către Tatăl. Din celălalt context în care apar (Schimbarea la față, cap. 9) rezultă că avem de-a face mai degrabă cu o formulă de identitate referitoare la Iisus. Hooker face aluzie, în comentariul său, și la cap. 18 din „Testamentul lui Levi”, cuprins în *Testamentele celor doisprezece patriarhi*. Această scriere datează din sec. I î.H. și, în opinia specialiștilor, exprimă ideologia și teologia eseniană. La Qumran s-au descoperit fragmente în aramaică, dar majoritatea manuscriselor sunt în greacă și au fost copiate de creștini, de unde și câteva interpolări creștine, mai ales în pasajele mesianice. Cap. 18 este foarte interesant în ce privește analiza versetului nostru. El vorbește despre „noul preot”, care va fi trimis de Dumnezeu pe pământ (fără îndoială, „Stăpânul dreptății”, întemeietorul sectei esenienilor). Acest „nou preot”, cu atribute mesianice, „va străluci ca soarele pe pământ și va alunga tot întunericul de pe pământ”. „Cerurile se vor deschide, din Templul slavei va veni asupra lui sfințirea și în același timp [va veni] un glas părintesc ca al lui Avraam către Isaac”. Compararea glasului dumnezeiesc cu al părintelui Avraam către fiul său Isaac e cel puțin tulburătoare. O asemenea caldă intimitate (dublată de afecțiune) trebuie presupusă și în ce privește relația dintre Tată și Fiu, Iisus Hristos, în versetul Evangheliei după Marcu.