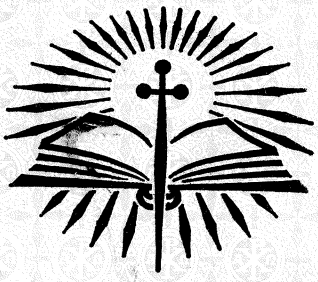
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a-ANUL XXXI — Nr. 5-10, MAI — DECEMBRIE 1979
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXXI, Nr. 5—10, MAI — DECEMBRIE 1979

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. Prof. DUMITRU POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector GRIGORIE MARCU și P. C. Diac. Prof. CONSTANTIN VOICU*

Îndrumător de redacție : Pr. Prof. DUMITRU POPESCU
Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINS

ARTICOLE ŞI STUDII

Pr. Prof. Ion Bria, *Contribuţii ortodoxe la teologia ecumenică de azi* . . . 357
Pr. Prof. D. Popescu, *Relaţiile dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Romano-Catolică* 367
Pr. Dr. Mircea Basarab, **Cartea profetului Amos, introducere, traducere şi comentariu,** *teză de doctorat* 391
Pr. Prof. Sebastian Chilea, *Sfinţii la judecarea păcătoşilor* 572
Pr. Drd. Alexandru Tudor, *Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline* . . 587
Drd. Ilie Frăcea, *Idei teologice în «Imnele paradisului», ale Sfîntului Efrem Sirul* 603

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Aniversarea a cinci ani de la alegerea Preşedintelui Republicii Socialiste România, de Diac. Asist. Emilian Cornițescu 616
Conferinţele D-lui Prof. Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen, la Institutul teologic Universitar din Bucureşti, de Pr. Lect. Nicolae Necula 618
Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre «Filioque», conferinţă de Prof. Jürgen Moltmann, traducere de Diac. Asist. Ioan Caraza şi Diac. Asist. Viorel Ioniţă 621
Crucea lui Hristos şi Sfînta Treime, conferinţă de Prof. Jürgen Moltmann, trad. de Diac. Asist. Ion Caraza 627
Omul, chip al lui Dumnezeu şi drepturile omului, conferinţă de Prof. Jürgen Moltmann, trad. de Diac. Asist. Viorel Ioniţă 632
Măreţia lui Dumnezeu şi Misiunea Bisericii, conferinţă de Prof. Jürgen Moltmann, trad. de Pr. Lect. Sebastian Şebu 638
Conferinţa capelanilor studenţilor europeni, de Dr. Ioan Dură 645
Privire de ansamblu asupra Conferinţelor teologice interconfesionale din România, de Pr. Prof. Dr. D. Radu 647
A 33-a Conferinţă teologică interconfesională, Cluj-Napoca, 29—30 mai 1979 717
a) *Prin lucrarea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii*, referat principal de Prof. Dr. Arpád Péntek 733
b) *Sfîntul Duh în teologia interconfesională*, referat secundar de Arhidiac. Prof. Dr. Const. Voicu 740
c) *Spiritualitate şi slujire*, referat secundar de Pr. Prof. Const. Galeriu 746
Un nou doctor în teologie : Preot Gheorghe I. Drăgulin 753
D-l Profesor Dr. Emilian Popescu de la Institutul teologic din Bucureşti a fost ales membru corespondent al Institutului Arheologic German . . 756
Festivitatea deschiderii oficiale a cursurilor Institutului teologic de grad Universitar din Bucureşti pentru anul academic 1979—1980 757
Deschiderea festivă a noului an universitar 1979—1980 la Institutul teologic de grad Universitar din Sibiu 765

NOTE BIBLIOGRAFICE

Cardinal Suenens de Bruxelles, *Ecumenism and Charismatic renewal (Ecumenism şi reînnoire harismatică)*, Edit. Darton, Longman and Toold, London, 250 p., de Nicolae Mihăiţă 768
Kathleen M. Kenyon, *The Bible and recent Archeology (Biblia şi arheologia recentă)*, de Nicolae Mihăiţă 768

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

CONTRIBUŢII ORTODOXE LA TEOLOGIA ECUMENICĂ DE AZI

Pr. Prof. dr. ION BRIA

Participarea Ortodoxiei la mişcarea ecumenică actuală se desfăşoară pe multiple planuri, teologice şi practice, luînd forme foarte variate. Firește, contribuţia sa *teologică* are o oarecare prioritate şi permanenţă, dar prezenţa ortodoxă nu poate fi limitată exclusiv la discuţiile asupra doctrinei despre credinţa care constituie sarcina principală a comisiei Credinţă şi constituţie a Consiliului ecumenic al Bisericilor. În ultima vreme o serie de consultaţii şi seminarii ortodoxe au fost consacrate diverselor programe şi probleme înscrise pe agenda Consiliului ecumenic.

În expunerea care urmează, vom arăta în termeni foarte generali, în ce constă contribuţia specifică ortodoxă la programele majore actuale ale Consiliului ecumenic al Bisericilor. Adunarea generală de la Nairobi (1975) care a avut ca temă principală «Iisus Hristos liberează şi uneşte», a fixat următoarele patru «arii de concentrare» sau direcţii de bază ale activităţii Consiliului ecumenic în perioada actuală:

1. Exprimarea şi comunicarea credinţei noastre în Dumnezeu-Treime ;

2. Efortul pentru o societate dreaptă, responsabilă din punct de vedere ecologic, întemeiată pe participare ;

3. Unitatea Bisericii şi legătura ei cu unitatea omenirii ;

4. Educaţia şi înnoirea în străduinţa pentru o adevărată comunitate.

Înainte de a intra în amănuntele acestei expuneri, este bine a reaminti faptul că Ortodoxia a promovat în dialogul ecumenic o *metodă teologică* particulară, potrivit căreia *lex orandi* determină *lex credendi*. Adică, în locul unei teologii speculative, Ortodoxia a preferat o teologie doxologică, folosind un limbaj liturgic şi pastoral. În timp ce teologia latină scolastică a practicat polemica, ceea ce a dus la spiritul de controversă, iar teologia bizantină modernă a preferat definiţiile generale, ceea ce a dus la dogmatism teologic, teologia ortodoxă mai nouă a recurs la forma doxologică şi interpretarea spirituală a dogmelor de credinţă. Toate aspectele şi elementele vieţii bisericeşti sînt legate între ele: doctrină, spiritualitate, liturghie, etică, opţiuni sociale şi politice. Teologia observă cum se reflectă Revelaţia divină în viaţa spirituală, misionară şi pastorală a Bisericii, de aceea terminologia ei face parte din cultura şi din limbajul poporului credincios.

Pe de altă parte, angajată în dezbaterea ecumenică, teologia ortodoxă este azi în situația de a reformula limbajul ei tradițional și de a descoperi unele aspecte ale mărturisirii ei de credință care au fost neglijate sau chiar pierdute în decursul istoriei. De pildă, fundamentul euharistic al Bisericii și preoției, sensul misionar al liturghiei, legătura dintre asceză și etica socială, Biserica istorică văzută mai ales ca o «comunitate slujitoare», scopul ecumenic al comuniunii euharistice etc.

În legătură cu cea dintîi «arie de concentrare», pot fi menționate următoarele elemente ortodoxe:

Ortodoxia a introdus în conversația ecumenică noțiunea de *tradiție* cu un dublu sens: a) conținutul unic și permanent al credinței dată de la început, care s-a fixat în Noul Testament și b) continuitate în succesiunea Apostolilor după Cincizecime în și prin puterea Duhului Sfînt. Tradiția ca act de continuitate cu credința apostolică are două mișcări inseparabile: una de restaurare sau akrivia, deoarece Tradiția este *dată* și alta creatoare sau oikonomică, deoarece tradiția trebuie să fie *redescoperită* în fiecare epocă. Atitudinea dogmatică față de tradiție, pe care ortodocșii o adoptă în dialogul ecumenic, se explică prin faptul că Biserica are misiunea de a păstra conținutul credinței apostolice și de a proteja integritatea acesteia de-a lungul istoriei. Pentru ortodocși, unitatea Bisericii universale se construiește pe pivotul tradiției apostolice a cărei plenitudine a fost păstrată și exprimată în comun de către Biserica nedespărțită. Așa cum a fost interpretată de către sinoadele ecumenice, această tradiție reprezintă partea vie și permanentă, fără limită temporală și spațială, a credinței Bisericii universale. Ortodoxia a acceptat totalitatea hotărîrilor sinoadelor ecumenice ca un criteriu comun extern pentru a determina diversitatea legitimă în formularea credinței. Stabilind acest criteriu, Ortodoxia nu face nici o judecată asupra celorlalte Biserici. Dimpotrivă, catolicismul vede în aceasta un semn de nedezvoltare dogmatică, deoarece Ortodoxia n-ar accepta evoluția doctrinei stabilite înainte de schismă. La rîndul său, protestantismul consideră aceasta un criteriu pur istoric, acuzînd Ortodoxia, care refuză să fie identificată cu o entitate confesională istorică, de dogmatism și exclusivism.

Astăzi, este mult mai clar însă că problema unității ecumenice depinde de formularea și interpretarea comună a credinței apostolice. Ceea ce se urmărește nu e deci reorganizarea Bisericilor luate ca entități creștine separate, ci integrarea indentității lor confesionale într-o largă comuniune în Adevăr. Romano-catolicii vorbesc acum de o «ierarhie a adevărurilor», înăuntrul căreia separă doctrinele fundamentale necesare pentru unitate, și de grade de eclezialitate a celorlalte Biserici și comunități creștine în raport cu Biserica Romano-Catolică. Ortodoxia, fără să facă o ordine a structurilor și doctrinelor de credință, insistă asupra ideii de unitate în Tradiția unică, comună, și preferă să vorbească de o scară a comuniunii în Adevăr. Comuniunea în Duhul Sfînt este deci «criteriul» adevărului, dar unitatea determină Ortodoxia. La rîndul lor, Bisericile ieșite din Reforma protestantă se pronunță

pentru «Consensul» între diverse tradiții confesionale. Totuși ele recunosc că Biserica nu poate afirma orice despre Hristos și nu poate înceta Evanghelia, deoarece există un criteriu permanent valabil al mărturisirii sale de credință, comuniunea în Adevăr. Față de pluralismul confesional, care este altceva decît pluralitatea Bisericilor locale, Ortodoxia a afirmat cu tărie că ea nu este o simplă versiune locală a Tradiției, o formă istorică sau confesională a doctrinei apostolice.

Desigur că Biserica stă înăuntrul Tradiției nu repetînd-o ca pe un sistem de idei primite, ci creînd-o continuu. Este vorba de receptarea sau de represiunea permanentă a Evangheliei, care poate să ia o formă particulară într-o anumită situație concretă. De pildă, *mărturisirile de credință* care au fost formulări ale Tradiției permanente în termenii unei epoci în sistemele unei anumite culturi. În anumite perioade istorice, atît creștinismul latin cît și cel bizantin s-au preocupat îndeaproape cu sistematizarea dogmatică sau organizarea credinței în definiții doctrinare. În acest scop, ele au folosit și cooptat o anumită terminologie. Rigorismul dogmatic a fost exagerat prin rigorismul conceptual, terminologic. Se știe că articularea edificiului dogmatic și canonic ortodox, în perioada sinoadelor ecumenice, inclusiv sinodul de la 879—880, considerat de unii a fi al 8-lea, s-a făcut în atmosfera unei tensiuni dintre creștinism și elenism. Sinteza teologică patristică este într-un anumit sens o critică a filozofiei grecești. Pe de o parte, teologia greacă a folosit din plin categoriile lui Aristotel, elenismul fiind predat în școli, și a împrumutat termeni din filozofia lui Platon. Pe de altă parte, Biserica, mai ales prin mișcarea contemplativă și liturgică a înfruntat elenizarea teologiei. În general, Ortodoxia a respectat principiul ca atît comunicarea, cît și exprimarea credinței, care țin de misiunea învățătoare a Bisericii, să nu se transforme în acte de pură sistematizare și de conceptualizare doctrinară.

Firește, terminologia teologică are un sens decisiv, de aceea se impune a fi examinate cu atenție cuvintele religioase pe care le folosim pentru a vorbi de Dumnezeu. Căci în actul de propovăduire nu este vorba numai de a «comunica», ci de a reda adevărul, forța ascunsă pe care o semnifică cuvintele religioase, care cuprind și descoperă gîndirea lui Dumnezeu. Dar pentru că credința este în simbioză permanentă cu cultura, nu există categorie biblică sau dogmatică fără aspect cultural. Problema este că cultura de azi are un sens și un conținut ideologic pronunțat. Și deoarece există o ideologie constructivă, după cum există și o ideologie destructivă, trebuie să se facă o operație de discernămînt riguros cînd se folosește cultura în articularea și exprimarea credinței.

În domeniul exprimării credinței, Consiliul ecumenic este confruntat cu două probleme principale: a) reorganizarea ecumenică a credinței apostolice într-un text comun care să întrunească acordul tuturor Bisericilor și b) diversitatea culturală pentru a face față noilor exigențe catehetice și misionare ale Bisericii de azi. Consiliul ecumenic a redactat un fel de mărturisire de credință despre Botez, Euharistie

și Preoție, pe care a supus-o criticii și comentariului tuturor Bisericilor membre. În critica acestui text, uneori foarte radicală, alteori mai nuanțată, Bisericile ortodoxe au pus în discuție nu numai conținutul său dogmatic ca atare, ci și metoda folosită pentru alcătuirea textului. Care sînt criteriile și limitele «consensului» ecumenic în pluralismul confesional atît de vast al creștinismului actual? Ideea unei Tradiții uniforme, universaliste fiind respinsă, se admite în principiu o pluralitate de tradiții locale, istorice, înăuntrul Sfintei Tradiții apostolice și patristice.

A doua arie de concentrare se referă la edificarea unei societăți juste, care face posibilă participarea deplină și responsabilă a tuturor membrilor ei. În literatura ecumenică și cea ortodoxă recentă s-a scris foarte mult despre slujirea socială și etico-politică a creștinilor. În legătură cu etica socială ortodoxă ar fi de menționat următoarele elemente:

1. Trecînd de la starea de simfonie (Biserica era considerată instituție de stat, iar patriarhul era socotit, mai ales sub ocupația otomană, *etnarh,* conducător al comunității etnice) la starea de separare, Biserica nu a luat o poziție de confruntare și de ostilitate. De fapt Biserica a renunțat să propună un creștinism triumfalist, deoarece ea nu poate să fie responsabilă pentru întreaga societate și nici să ia asupra sa exclusiv toate problemele care preocupă lumea de azi. Nici triumfalism, dar nici apatie sau indiferență față de situațiile de nedreptate și de dominație, care apasă greu asupra lumii de azi. În etica sa socială, Ortodoxia urmărește anumite principii generale care decurg din mesajul biblic: păstrarea identității sau specificității credinței creștine, întrucît Biserica nu este o instituție publică seculară, ci are structura și vocația ei biblică; deschiderea ei pentru «alții» în termeni de misiune și de slujire, căci Biserica are o vocație care transcende comunitatea membrilor ei; Biserica exercită rolul său profetic și de reconciliere chiar în situații de criză și de conflict. Factorul social și politic poate crea o stare de conflict în rîndul membrilor bisericii, între săraci și bogați, între cei privilegiați și cei oprimați. Dar chiar în asemenea situații de tensiune Biserica trebuie să caute și să găsească o posibilitate de dialog și de reconciliere. În fine, participarea socială a creștinilor nu înseamnă deloc o luptă pentru putere. Căci una este puterea lui Dumnezeu, care se arată în cruce și suferință și alta puterea lumii care caută să domine cu forța.

În al doilea rînd, Ortodoxia a dat o mare atenție autenticității vieții creștine și bazelor spirituale ale slujirii. Care sînt motivele spirituale care determină pe creștini să fie angajați în programele sociale ale societății în care ei trăiesc? Care este spiritualitatea care inspiră și irigă diaconia creștină? Aceste întrebări sînt foarte importante deoarece există cauze personale ale sărăciei, nedreptății și dezordinii sociale, așa cum se vede în parabola fiului risipitor (Luca 15, 11—32). Există deci o responsabilitate personală directă față de cele ce se în-

tîmplă în societate. Biserica își dă mai bine seama acum de importanța schimbării structurilor sociale și politice, în scopul de a permite o ordine socială și economică justă. Creștinii sprijină lupta pentru organizarea vieții sociale într-o ordine dreaptă care să permită participarea tuturor. Cu toate acestea ei sînt preocupați în primul rînd de spiritul de dreptate în ordine socială, adică de restabilirea de relații juste între oameni. Nedreptatea, care duce la acumulare de bogății, vine adesea din distrugerea relațiilor autentice între oameni, din degradarea spiritului de comuniune în societate. După concepția noastră, istoria este un dar, o ocazie de a sesiza cum lucrează Dumnezeu în viața oamenilor. La fel societatea este o posibilitate de participare și de exercitare a spiritului de dreptate și de solidaritate.

În al treilea rînd, Ortodoxia a făcut o legătură directă între liturghie și acțiunea socială a Bisericii. Liturghia înseamnă o acțiune publică, un serviciu comun care prin natura sa se răsfrînge dincolo de locașul de cult. Prin caracterul ei euharistic și comunitar, liturghia sugerează o ordine socială și economică dominată de spiritul de solidaritate și de actul de împărtășire. Împărtășirea tuturor dintr-o singură pîine euharistică și dintr-un singur potir poate inspira un model de economie în care pîinea nu se posedă în mod individualist și nu se consumă în mod egoist. În plus, nedrepții nu se pot apropia de potir, căci cel care mănîncă pîinea altora, mănîncă propria sa condamnare (1 Cor. 11, 27, 30). De altfel Părinții Bisericii fac o critică socială aspră a bogăției injuste. Prin urmare, Biserica nu se poate complace cu nedreptatea și nici nu poate trișa cu sărăcia.

Trebuie să fie menționat aici faptul că problema ecumenică devine din ce în ce mai complicată din cauza pluralității de opțiuni și de poziții politice pe care la adoptă Bisericile. Dacă pînă acum se spunea că slujirea, acțiunea unește iar doctrina desparte, astăzi se vede mai clar că angajamentul politic poate fi un factor de diviziune, în timp ce acordul teologic poate fi asumat. Unele Biserici de tendință evanghelico-conservatoare țin să facă o distincție netă între orientarea teocentrică sau teologică a Bisericii și orientarea sociologică, politică a lumii. Unele grupuri ortodoxe dau prioritate pietății personale, fecundității interioare, lăsînd pe plan secundar responsabilitatea și eficacitatea socio-politică. Alte Biserici identifică mesajul evanghelic cu lupta pentru eliberare și dreptate socială. Pozițiile sînt deci foarte diverse mergînd de la separarea improprie între Biserică și lume, pînă la identificarea improprie dintre acestea.

A treia arie de concentrare se referă la legătura ce există între unitatea Bisericii și unitatea omenirii. Contribuția ortodoxă la acest capitol ar putea fi schițată astfel:

Mai întîi, insistența asupra legăturii ce există între învățătura despre Dumnezeu — Sfînta Treime și cea despre Biserică, între teologie și ecleziologie. Pentru ecleziologia comuniunii Biserica are un fundament și un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comu-

niunii dintre persoanele Sfintei Treimi. Biserica nu este un simplu grup eclezial, o asociație voluntară de creștini, ci «trupul lui Hristos» (1 Cor. 12, 27), «comuniunea Duhului Sfînt» (2 Cor. 13, 13). Biserica nu există deci prin hazard sau accident istoric, ci este scopul iconomiei lui Dumnezeu, care voiește să reunească pe toți în trupul Fiului Său întrupat și înviat. Biserica aparține la proiectul Noului Testament de a recapitula totul în Hristos, proiect început la întrupare, realizat în istorie la Cincizecime și desăvîrșit la a doua venire a lui Hristos. Și după cum nu se poate separa ființa lui Dumnezeu de revelația și întruparea Sa, totuși nu se poate separa ființa Bisericii de istoria ei, partea nevăzută de cea văzută, proiectul ei istoric și cel eshatologic.

În al doilea rînd, Biserica este comuniunea în Duhul Sfînt care se manifestă ca Biserici locale, comunități de creștini ce se organizează într-un anumit loc, timp și context sociologic. Biserica locală nu este o simplă unitate administrativă bisericească, ci manifestarea deplină într-un anumit loc, prin structurile pe care le posedă (Sfînta Scriptură, Taina preoției etc.), a Bisericii universale. Ea se situează înăuntrul comunității Bisericii universale, mai ales prin Hirotonie și Euharistie, Tainele ecleziale prin excelență. Ortodoxia a insistat asupra coincidenței fundamentale, ecleziologice, dintre Biserica locală și cea universală, deoarece instituțiile bisericești joacă rolul de structuri de comuniune. «Conciliaritatea» Bisericilor locale are deci un fundament sacramental, care se exprimă în colegialitatea episcopilor. Ecleziologia ortodoxă recentă a optat pentru o interpretare mai concretă și mai specifică a catolicității Bisericii, înăuntrul căreia fidelitatea etnică, culturală, locală se află în simbioză cu loialitatea eclezială, universală. Structura de comuniune universală nu distruge deci elementul de istorie, ordinea etnică și culturală a unei Biserici locale.

Unii reduc Biserica locală la aspectul ei jurisdicțional, teritorial, fără să ia în considerare elementul local, etnic, cultural, care, în epoca modernă, a jucat un mare rol în organizarea Bisericilor autocefale și autonome. Trebuie să se facă aici o distincție între noțiunea bizantină de *oecumene*, care are un caracter politic și geografic, și noțiunea ortodoxă de *pleromă*, care are un caracter harismatic. În acest sens, Biserica locală nu este o simplă diviziune teritorială, o entitate geografică a *oecumenei*, ci o prezență specifică, harismatică a *pleromei* într-un anumit spațiu etnic și cultural. Identitatea etnică și culturală ține de structura și de misiunea Bisericii locale. Desigur, exagerarea factorului etnic și național poate inspira o politică naționalistă și poate deveni o forță care oprimă în Biserică, după cum radicalizarea factorului teritorial sau jurisdicțional poate inspira o politică paternalistă, universalistă și poate deveni un abuz jurisdicțional. De fapt, pleroma ortodoxă actuală are o configurație cu totul deosebită decît oecumena bizantină, care s-a exprimat cel mai bine în sistemul *pentarhiei*, al celor cinci scaune istorice.

În ce privește unitatea lumii, teologia ortodoxă a preferat o interpretare dinamică și realistă a acesteia, pe temeiul învățăturii patristice

despre «eclezialitatea» creației și omului, în și prin Duhul Sfînt. Este interesant de subliniat aici că Iisus Hristos vorbește despre lume în rugăciunea Sa preoțească (Ioan 17, 9—26). Lumea nu este neutră în iconomia divină, ci devine obiectul rugăciunii Bisericii. De aceea se poate vorbi atît de exterioritatea sau alteritatea Bisericii în lume, dar și de interioritatea lumii în Biserică.

Pe de o parte, nu se poate spune că lumea devine de la sine Biserică. Lumea trebuie să fie «judecată», adică liberată și înnoită, prin recunoașterea caracterului ei relativ în actul Botezului. Lumea ca lume refuză comuniunea cu Dumnezeu, stă în afara alianței cu El, de aceea Biserica se roagă pentru lume. Pe de altă parte, nu se poate spune în mod absolut că lumea și Biserica se află într-un raport de ostilitate și de confruntare. Aceasta ar însemna a nega nu numai întruparea Fiului lui Dumnezeu ci și pogorîrea Duhului Sfînt pe lume. Lumea este nu numai o arie a păcatului, ci și o ocazie de a descoperi pe Dumnezeu, deci ea are un element de har. De fapt, omul în general face această experiență dublă a lumii : pe de o parte simte necesitatea de a fi liber de lume (pe de alta descoperă în istorie o mare șansă de a se realiza). Problema este de a identifica prezența lui Dumnezeu în lume, cum conduce El lumea și cum lucrează lumea din punct de vedere religios și politic. Sau mai precis, cum se leagă evenimentele istoriei umane de evenimentele istoriei mîntuirii realizată de Iisus Hristos.

Prin urmare, pe baza alianței pe care o are cu Dumnezeu, Biserica nu își asumă un sistem politic ca un sistem creștin. Alteritatea Bisericii în lume devine un principiu pe baza căruia Biserica nu poate legitima sau sacraliza sistemele politice ca atare. Dar lumea și istoria oferă creștinilor noi și noi posibilități și ocazii de a descoperi pe Dumnezeu și de a sluji oamenilor, de aceea Biserica își asumă o responsabilitate și o misiune necondiționată, indiferent de ordinea socială sau politică, față de lume.

Probabil că cea mai importantă contribuție ortodoxă la dezbaterea acestui subiect este învățătura despre Duhul Sfînt, subiectul divin care modelează persoana umană și creează starea de comuniune în comunitatea oamenilor. Datorită influenței lui Karl Barth, nu numai teologia protestantă ci și cea ecumenică din epoca anilor 30—60, au fost concentrate asupra hristologiei. Hristocentrismul protestant, ca de altfel și ecleziocentrismul romano-catolic, din această perioadă au dus ecumenismul la un fel de crispare asupra instituțiilor bisericești și confesionale, care separau complet Biserica de lume. Se simțea nevoia unui principiu pnevmatologic care să permită nu numai o înnoire înăuntru Bisericii, ci și o relație dinamică între Biserică și lume, o stare de dialog între confesiunile istorice. Or, pnevmatologia ortodoxă susține atît alteritatea Bisericii în lume, cît și comuniunea care există între acestea. Pnevmatologia urmează să devină doctrina prin excelență a ecumenismului, deoarece aceasta oferă o bază de interpretare dina-

mică relațională a Bisericilor. Duhul Sfînt este autorul persoanei umane dar și cel care creează și susține comuniunea între comunitățile creștine, desigur prin structurile și mijloacele pe care le posedă Biserica. Firește, deocamdată aceasta este o ipoteză de lucru, deoarece încă nu s-a cercetat în mod serios sensul confesiunilor neortodoxe în perspectiva pnevmatologiei ortodoxe. Căci nu este de ajuns a examina cauzele și consecințele Schismei dintre Apus și Răsărit (1054), ci și de a interpreta rolul Reformei protestante din secolul XVI în istoria Bisericii universale, precum și de a evalua apariția Bisericilor tinere din lumea a treia, ca urmare a mișcării misionare din secolele XIX și XX.

A patra arie de concentrare se referă la educație și înnoire. Două considerații generale sau ipoteze de lucru pot fi menționate aici :

a) Problemele de interes general cu care este confruntată lumea de azi sînt și problemele Bisericii. Sau invers : problemele creștine, religioase, sînt problemele tuturor, adică probleme care privesc pe toți oamenii, nu numai pe creștini. Vestea cea bună este pentru toți; cuvîntul lui Dumnezeu este adresat tuturor. În acest sens, Biserica trebuie să răspundă la întrebări noi: care să exprime problemele particulare, inclusiv actul religios, în arena publică, sau cum se personalizează problemele publice. Practica ei este de a nu se pronunța în toate problemele politice și de a păstra o oarecare suplețe, lăsînd astfel creștinilor posibilitatea unor opțiuni și alternative variate. De altfel, nu există precedente istorice, clare și concrete, la chestiunile noi care se acumulează pe agenda Ortodoxiei. De aceea Biserica nu propune răspunsuri ultime, și soluții finale în domeniul eticii sociale și slujirii politice a creștinilor. În loc de a lua o poziție de confruntare și de provocare prin decizii oficiale, mai degrabă invită pe credincioși să-și exercite libertatea și solidaritatea lor în viața publică. Aceasta este o slujire personală și responsabilă, pentru că totul depinde de curăția și de inteligența creștinilor (Matei 10, 16), Biserica are un rol pastoral de interpretare și de stimulare.

b) Biserica nu poate promova și susține schimbarea în societate atît timp cît ea este împotriva înnoirii înăuntrului ei. Ea nu poate da impresia că este deschisă pentru transformarea și evoluția societății, cîtă vreme are o atitudine conservatoare față de propriile ei instituții și tradiții. Uneori tradiționalizarea vieții bisericești este în contratimp cu contextualizarea societății. Desigur, Biserica își dă seama de excesele contextualizării și evoluției, dar ea nu poate evita angajamentul său istoric, concret, în raport cu evoluția societății.

c) În ultima vreme, teologia ortodoxă a dat o mare atenție spiritualității, stilului de viață care emană din experiența personală, existențială a credinței. S-a spus pe bună dreptate că nu numai teologia — sistematizarea doctrinei de credință, dar și misiunea — propovăduirea credinței depinde de spiritualitate. Cu toate acestea, astăzi se vede mai bine că nici spiritualitatea nu este un scop în sine, că deviza sfinților potrivit căreia scopul vieții creștine este «dobîndirea Duhului Sfînt» trebuie să fie înțeleasă în toată dimensiunea ei. Căci Harisma

nu este o simplă posesiune egoistă (Matei 25, 24—28), ci o chemare spre slujire, de aceea creștinii se întreabă acum : ce facem cu harul pe care l-am primit la Botez, care este dimensiunea etică a spiritualității, nu numai în termeni de stil de viață ci și de proiect social sau ordine istorică ? Creștinul este chemat deci să joace un rol creator în societate, să devină un subiect de cultură și de istorie. Sfințenia are nu numai o sferă personală de influență, ci și o expresie comunitară, structurală. Talantul primit nu trebuie ascuns (Matei 25, 24). Creștinii trebuie să pună în foc tot ceea ce posedă, cu încredere totală că slujind oamenilor slujesc lui Dumnezeu.

În dialogul ecumenic de azi se confruntă două metode teologice, care puțin exagerate, pot fi prezentate astfel :

Pe de o parte, este vorba de o interpretare radicală a succesiunii apostolice, de o exagerare a unității de credință ; pe de altă parte, este vorba de o interpretare radicală a diversității, de o exagerare a pluralismului confesional. Pentru adepții celei dintîi metode, «întoarcerea» la credința unanimă a Bisericii neîmpărțite este decisivă pentru unitate în general și pentru comuniune euharistică în special. Euharistia este semnul văzut al comuniunii de credință prealabile, Taina adunării ecleziale. Ortodoxia nu poate deci concepe unitatea Bisericii universale fără un angajament clar față de credința apostolică. Pentru adepții celei de a doua metode, pluralitatea confesiunilor este parte din istoria Bisericii, care s-ar putea deduce din diversitatea de care vorbește însuși Noul Testament. Ei susțin că Bisericile «apostolice» ar pretinde o unitate care n-a existat niciodată în istoria creștinismului și pe care nici Noul Testament nu o dovedește. Așadar, unii pun accentul pe sistematizarea credinței în doctrine, pe organizarea Bisericii în jurul instituțiilor și sacramentelor apostolice, pe disciplina unității, iar alții, subliniază experiența istorică a Bisericii, mobilitatea ei misionară, disciplina libertății.

Este posibilă o reconciliere între aceste metode și tendințe ? Există deja unele puncte de convergență care au fost articulate în comun, pe care nu le menționăm aici. Mișcarea ecumenică este un proces care este înțeles foarte diferit, dar se pare că Bisericile sînt de acord că starea prezentă de separare și de schismă, trebuie să fie corectată ținînd seama de două exigențe principale : exigența continuității cu tradiția în succesiune apostolică și exigența istoriei, a misiunii, a viitorului. Nu se poate evita deci interpretarea pe care Ortodoxia o adresează creștinismului apusean privind deformarea Tradiției primare unanime. În același timp, calea întoarsă nu poate fi făcută, nu numai din cauza evoluției generale a creștinismului (numărul creștinilor este în diminuare, iar influența lor în viața socială este redusă) ci și din cauza apariției în configurația sa tradițională a Bisericilor tinere din lumea a treia, care nu cunosc istoria schismei dintre Răsărit și Apus.

În ce constă funcția Ortodoxiei în mișcarea ecumenică de azi care își dă seama de proporțiile și limitele creștinismului ? Misiunea Ortodoxiei a fost și este unitatea Bisericii, nu numai la nivel local ci și la nivel universal. Ortodoxia are o mare răspundere pentru Adevăr, pen-

tru păstrarea învățăturii de credință, dar și o mare răspundere pentru refacerea unității creștinilor. Ortodoxia, reactivizînd spiritul ei de reconciliere, este capabilă să inițieze și să inspire o mare mișcare de reconciliere a tuturor confesiunilor creștine. Folosind din plin metoda patristică a iconomiei, ea trebuie să devină o Biserică deschisă și ospitalieră, prin eliminarea unor bariere secundare exterioare care alienează pe atîți neortodocși, atrași de frumusețea și simplitatea ei lăuntrică. Trebuie să fie reaprinsă rugăciunea «pentru unirea tuturor» în fiecare comunitate locală. Ideea de unitate trebuie să redevină vie în adunarea euharistică, să se dezvolte odată cu Biserica. Este adevărat că mișcarea ecumenică are în fața ei dificultăți enorme, teologice și practice. Este adevărat că există piste false de ecumenism și că așa-zisele «noile experiențe ecumenice» nu promovează totdeauna unitatea creștinilor. Cu toate acestea, Bisericile nu trebuie să diminueze efortul lor de căutare a unității ecumenice. În definitiv unitatea este rodul Duhului Sfînt, iar Duhul Sfînt «care a grăit profeților, dăruiește creștinilor, în fiecare epocă și situație, noi căi și noi posibilități de a se ruga împreună, de a mărturisi și de a sluji împreună».

RELAȚIILE DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ȘI BISERICA ROMANO-CATOLICĂ

Pr. Prof. dr. D. POPESCU

Cu aproape două milenii în urmă, românii au apărut în istorie ca popor de limbă latină, dar de credință ortodoxă-răsăriteană. În mod firesc, latinitatea acestui popor ar fi trebuit să constituie temeiul unor bune și rodnice relații între creștinismul ortodox românesc și creștinismul catolic apusean. Cu toate acestea, migrațiunea popoarelor care s-au revărsat în valuri succesive peste teritoriul locuit de români, schisma de la 1054 intervenită între Roma și Constantinopol, îndelungata prezență și dominație otomană în această parte a Europei, ca și îndelungatul proces de organizare unitară a Bisericii Ortodoxe Române, au constituit tot atîtea obstacole în calea relațiilor dintre cele două Biserici.

Au existat însă și unii dintre papi care, într-un fel sau altul, s-au referit la români. Astfel, în timp ce Papa Inocențiu al III-lea spunea despre români la începutul secolului XIII că vorbesc o limbă cu «iz» latin, Papa Sixt al IV-lea, mare admirator al numeroaselor biruințe repurtate de domnitorul Ștefan cel Mare în luptele cu turcii, i-a conferit acestuia titlul de «atlet al lui Hristos». Sau, în timp ce Papa Clement al VIII-lea se afla în corespondență cu domnitorul Mihai Viteazul, în secolul XVI, pentru constituirea unei «Ligi sfinte» împotriva primejdiei otomane, Papa Paul VI, în vremea noastră, s-a referit cu evidentă simpatie la originea latină a poporului român. Dar despre niște relații între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică în adevăratul sens al cuvîntului, se poate vorbi numai începînd cu a doua jumătate a secolului nostru, în urma celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, convocat de Papa Ioan al XXIII-lea. În cuprinsul acestui studiu ne vom referi la relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică din perioada postconciliară, pe care le vom prezenta în perspectiva doctrinară a ecumenismului catolic, a dialogului teologic dintre Ortodoxie și Catolicism și cea a întîlnirilor ecumeniste dintre reprezentanții celor două Biserici.

I. Ecumenismul romano-catolic

Sensibil la aspirațiile lumii contemporane de pace, colaborare și înfrățire și la progresul mișcării ecumeniste contemporane, concretizat în apariția Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1948), Papa Ioan al XXIII-lea a inaugurat o nouă eră în raporturile dintre Biserica romano-catolică și Bisericile creștine în general, dintre Biserica romano-cato-

lică și Biserica Ortodoxă în special. Anii petrecuți în Răsărit, ca vizitar apostolic în Bulgaria (1925—1934) și apoi ca delegat apostolic în Turcia și Grecia (1934—1944), i-au dat posibilitatea să cunoască credința, disciplina, și spiritualitatea ortodoxă și să devină, în virtutea trecutului comun al celor două Biserici din primul mileniu, partizan convins al refacerii unității creștine, în spiritul binevoitor al ecumenismului contemporan. În primul său mesaj radiodifuzat (29 octombrie 1958), deși dorea pe de o parte reîntoarcerea fraților separați de Casa Tatălui comun, totuși, pe de altă parte dădea expresie deschiderii sale ecumeniste în termenii următori : «cu egală afecțiune îmbrățișăm Biserica Răsăritului și deschidem inima și brațele tuturor celor care sînt separați de acest scaun apostolic» [1].

După cum observa Yves Congar, factorii importanți ai pontificatului lui Ioan XXIII constă, printre altele, în trecerea de la o Biserică «în sine» la o Biserică «pentru alții», adică într-o deschidere ecumenistă nu numai la nivel de persoane, ci și la nivel de Biserici [2]. Pe drept cuvînt, cardinalul Augustin Bea († 1968) putea să vorbească de primăvara ecumenică inaugurată de Ioan al XXIII-lea [3]. Această deschidere ecumenistă avea să-și găsească expresia ei și în documentele Conciliului Vatican II convocat de Papa Ioan XXIII.

Convocarea acestui conciliu de către amintitul Papă, a provocat la început comentarii destul de rezervate din partea teologilor ortodocși. În timp ce Biserica romano-catolică caută să înfățișeze această întrunire a episcopatului catolic ca pe cel de-al XXI-lea Conciliu ecumenic al său, teologii ortodocși erau mai curînd dispuși să vadă în el fie un conciliu general al Bisericii romano-catolice, fie chiar un conciliu de tip unionist, după modelul celui de la Lyon (1274) sau de la Ferrara-Florența (1439). «Biserica Ortodoxă, spunea un teolog ortodox român, înțelege prin sinod ecumenic adunarea episcopilor ce reprezintă întreaga Biserică creștină, avînd ca scop unitatea de doctrină și de disciplină a acesteia. Ea conferă numele de ecumenic numai primelor șapte sinoade ale istoriei sale» [4]. Instituirea Secretariatului pentru unitatea creștinilor însă (1960) și activitatea pe care au desfășurat-o reprezentanții lui în rîndul Bisericilor Ortodoxe prin vizite, interviuri și conferințe, a avut darul să îndepărteze multe dintre rezervele pe care Bisericile necatolice le manifestau față de acest conciliu. Iar aceasta, cu atît mai mult cu cît Bisericile Ortodoxe au fost invitate de Secretariatul pentru unitatea creștină, mai întîi prin intermediul Patriarhiei Ecumenice și apoi individual,

1. «Acta Apostolicae Sedis», L (1958), p. 839.
2. Y. Congar, *Le Concile*, Deuxième Session, Paris, 1964, p. 48.
3. Cardial A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio*, ed. Massimo, Milano, 1968, p. 25.
4. Pr. Prof. I. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XV (1962), nr. 3, p. 298. De altfel, chiar Papa Paul VI, ceva mai tîrziu, în 1974, cu prilejul aniversării celor 700 de ani de la Sinodul de la Lyon (1274) a făcut o distincție clară între Sinoadele Ecumenice ale Bisericilor nedespărțite și sinoadele generale ale Bisericii Apusene din al doilea mileniu, arătînd prin aceasta că este dispus să considere și Vatican II mai curînd ca un conciliu general al Bisericii Catolice, decît ca un conciliu ecumenic.

să-și trimită reprezentanți care să asiste la lucrările Conciliului în calitate de observatori.

Fără îndoială, Conciliul Vatican II reprezintă unul dintre cele mai importante evenimente din viața Bisericii romano-catolice din ultimele secole atît prin prezența celor peste 2.500 episcopi catolici care au participat la lucrările lui, cît mai ales prin varietatea tematicii abordate și a numeroaselor documente elaborate care au îmbrățișat un larg evantai de probleme de ordin dogmatic, misionar și pastoral. Prin intermediul acestui conciliu, care a adoptat o serie de noi hotărîri referitoare la colegialitatea episcopală și poporul lui Dumnezeu, la atitudinea Bisericii romano-catolice față de celelalte Biserici creștine și față de aspirațiile, preocupările și problemele lumii contemporane, Biserica romano-catolică a căutat să se adapteze la cerințele timpului și spiritul vremii de astăzi. Fără să renunțe la hotărîrile primului Conciliu de la Vatican, referitoare la primatul papal de jurisdicție universală și la infailibilitatea papală, pe care le-a preluat cu fidelitate și chiar dezvoltat în funcție de colegialitatea episcopală, Vatican II a introdus prin intermediul lucrării sale de adaptare a catolicismului la condițiile epocii contemporane, lucrarea cunoscută sub numele de «aggiornamento», o modificare evidentă în atitudinea Bisericii romano-catolice față de Biserica ortodoxă, punînd premisele unor relații mai bune, ecumeniste, însuflețite de mai multă frățietate decît în trecut, între cele două Biserici.

Baza ecumenismului romano-catolic se poate descoperi, cum este și firesc, chiar în Constituția despre Biserică a Vaticanului II, cunoscută sub numele de «Lumen gentium», unde se precizează că «singura Biserică a lui Hristos, una, sfîntă, catolică și apostolică, *subsistă* în Biserica catolică» [5]. Această aserțiune de ordin dogmatic, a cărei importanță principală constă în faptul înlocuirii verbului «este», preferat de ecleziologia catolică anterioară, cu verbul ««subzistă», vrea să arate, din punct de vedere catolic, că, deși Biserica romano-catolică se înfățișează ca o instituție în care se realizează în chipul cel mai deplin Biserica lui Hristos, totuși Biserica, ca Trupul lui Hristos, transcende sau depășește hotarele Bisericii romano-catolice. De aceea, fără să mai identifice în chip absolutist Biserica romano-catolică ca Trupul lui Hristos, așa cum proceda Enciclica «Mystici Corporis» (29 iunie 1943) a Papei Pius al XII-lea, Vatican II are posibilitatea să recunoască, datorită verbului «subzistă», existența unor elemente de mîntuire în afara Bisericii Romano-Catolice, punînd astfel, la nivel eclesiologic, bazele ecumenismului catolic. Dacă exclusivismul ecleziologic din trecut determină catolicismul să conteste chiar și Bisericii Ortodoxe caracterul ei eclezial, considerînd-o drept schismatică, ca să nu mai vorbim de Bisericile Protestante, Vatican II a descoperit punțile ecleziologice care îngăduie Bisericii romano-catolice să se considere de acum înainte legată, în sensul ei, de celelalte Biserici creștine, în strădania pentru unitate și slujire contemporană.

5. «*Lumen Gentium*», 8.

Fără să minimalizăm importanța deschiderii ecumeniste a catolicismului, la Vatican II, trebuie să precizăm însă, din punct de vedere ortodox, că oricît de importantă ar putea să pară înlocuirea verbului «este» cu «subzistă», aceasta nu semnifică nimic altceva, în fond, decît o schimbare de atitudine justificată ecleziologic, care nu prejudiciază cu numic pretențiile catolice la supremația bisericească universală. Dacă verbul «subzistă» poate acredita, pe de o parte, ideea că Trupul lui Hristos transcende hotarele Bisericii Romano-Catolice, pe de altă parte înseamnă tot atît de bine că aceeași Biserică romano-catolică dăinuie, rămîne în vigoare și stă la baza Bisericii lui Hristos, fapt pentru care deziderатul unității creștine se poate realiza doar în hotarele jurisdicției papale de factură universală. După cum se desprinde din Decretul Vaticanului II despre ecumenism, intitulat semnificativ «Unitatis redintegratio», premiza majoră a ecumenismului catolic rezidă în aceea că numai prin singura Biserica romano-catolică a lui Hristos se poate obține toată plinătatea mijloacelor de mîntuire *căci numai colegiului apostolic, al cărui cap este Petru, au fost încredințate, după socotința noastră, toate bogățiile Noii Alianțe,* ca să se constituie pe pămînt un singur Trup al lui Hristos» [6].

Premisa minoră a ecumenismului catolic ar consta în faptul că elementele și bunurile ce «pot exista în afara limitelor vizibile ale Bisericii catolice, cum ar fi cuvîntul lui Dumnezeu scris, viața grației, credința, nădejdea și iubirea, alte daruri lăuntrice ale Duhului Sfînt și alte elemente vizibile, care vin de la Hristos și duc la Hristos, *aparțin de drept unicei Biserici a lui Hristos*» [7]. Cu alte cuvinte, tot ce poate constitui element de mîntuire în Bisericile separate de Roma este derivat din plenitudinea de grație și adevăr încredințate Bisericii romano-catolice și considerat ca proprietate a ei. Concluzia urmează în mod firesc : «Toți cei care, într-un anumit chip, aparțin poporului lui Dumnezeu, *trebuie să fie plenar încorporați în corpul episcopal al cărui cap este Petru*» [8].

Datorită acestei concepții despre unitatea creștină, Vatican II renunță, desigur, la orice cuvinte jignitoare la adresa Ortodoxiei, a ortodocșilor considerați acum ca frați separați (sic) și nu ca schismatici și recunoaște existența valorilor religioase specifice doctrinei, disciplinei și spiritualității răsăritene. Mai mult chiar, Conciliul a militat pentru adoptarea unor practici ortodoxe în cadrul catolicismului, cum ar fi introducerea limbilor naționale în cult, împărtășirea sub ambele forme, activarea diaconatului în Biserică și chiar acordarea unei autonomii, destul de relative, unora dintre Bisericile locale. Dar în virtutea aceleiași concepții, Conciliul vorbește permanent de «Bisericile Răsăritului», de «Patriarhatele Bisericilor Răsăritene» sau de «Bisericile Răsăritene separate» la plural. Pe lîngă confuzia pe care o face între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Necalcedoniene, Conciliul evită să vorbească de Biserica Ortodoxă, la singular. Dar ceea ce lezează și mai profund pe ortodocși este faptul că «mici comunități uniate sînt date ca exemplu de

6. «*Unitatis redintegratio*», 3. 7. *Idem*, 3. 8. *Idem*, 3.

urmat față de ortodocși» [9], că uniților li se cere să «promoveze unitatea tuturor creștinilor, mai ales a creștinilor răsăriteni» [10], fapt care demonstrează că Vatican II n-a renunțat la practica prozelitismului uniatist care a înveninat secole de-a rîndul relațiile dintre cele două Biserici.

Comentariile unor teologi ortodocși români, care pot fi edificatoare și pentru relațiile dintre cele două Biserici, se înscriu în dubla perspectivă de deschidere și de închidere a ecumenismului catolic față de Ortodoxie. Astfel, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae consideră ca pozitivă recunoașterea patrimoniului liturgic și spiritual al Răsăritului și păstrarea doctrinei creștine autentice, dar apreciază ca negativă condiționarea mîntuirii de intrarea creștinilor separați în Biserica Romano-Catolică și menținerea uniților [11]. La rîndul său, Pr. Prof. Ioan Rămureanu constată o schimbare de metodă în catolicism prin excluderea cuvintelor jignitoare la adresa ortodocșilor, dar se întreabă, pe drept cuvînt : Cum se pot pune de acord texte care recunosc patrimoniul teologiei răsăritene cu cele care afirmă că plinătatea mijloacelor de mîntuire se găsește numai în Biserica Romano-Catolică ?» [12]. În același sens, Pr. Prof. Dumitru Popescu spune că : datorită celui de-al doilea Conciliu de la Vatican Biserica Romano-Catolică devine receptivă față de ecumenism. Datorită însă primatului papal de jurisdicție universală, Conciliul tinde să imprime ecumenismului contemporan o direcție romano-centrică, menită să transforme întreaga creștinătate necatolică în complement eclezial al Bisericii Romano-Catolice [13].

Deschiderea ecumenistă a Bisericii Romano-Catolice față de Ortodoxie este sensibil atenuată de insistența Vaticanului II asupra uniatismului. A pleda pentru ecumenism, pe de o parte, și a vorbi, pe de altă parte, de uniatism, înseamnă să tratezi despre două lucruri care se exclud reciproc. De aceea, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae consideră că uniatismul «a fost și rămîne acolo unde mai există tot ce este mai contrar sobornicității Bisericii, ca armonie frățească între toate formele în care a trăit creștinismul integral. Uniatismul a adîncit și menține ruptura sau schisma între Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă și de aceea primul pas pe care ecumenismul creștin, înțeles ca sobornicitate, ca unitate în varietate, ca unitate între Biserici independente și egale îl impune, este renunțarea la uniatism. Uniatismul este incompatibil cu ecumenismul» [14].

---

9. «*Orientalium Ecclesiarum*», 28. 10. «*Orientalium Ecclesiarum*», 24.

11. Pr. prof. D. Stăniloae, *Concepția Bisericii Romano-Catolice despre celelalte Biserici și atitudinea ei față de ele în condițiile ecumenismului actual*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 2, p. 270.

12. Pr. prof. I. Rămureanu, *A treia sesiune a Conciliului al doilea de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 4, p. 487.

13. Pr. prof. D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 121.

14. Pr. prof. D. Stăniloae, *Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 527.

Alți teologi români au constatat, cu anumită surpriză, că în timp ce Biserica Romano-Catolică se declară în favoarea ecumenismului, Vatican II evită să facă mențiune despre Consiliul Ecumenic al Bisericilor. «În decada a șasea a veacului nostru, spune Dl. Prof. Nicolae Chițescu, Biserica Romano-Catolică, autoizolată vremelnic de întreaga creștinătate, a înlăturat barierele care o opreau de la colaborarea cu celelalte Biserici creștine, a înființat Secretariat pentru unitatea creștinilor și a aprobat înscrierea în mișcarea ecumenică a cîtorva dintre cei mai aleși teologi ai săi, dar fără ca ea însăși, deocamdată, să fie membră a acestei Mișcări» [15]. Cu toate acestea, spune un alt teolog, «nu se poate face astăzi dreptate realității reprezentate de Bisericile Răsăritene și Bisericile Apusene neromane, dacă sînt considerate în grupuri izolate și se face abstracție de faptul că ele participă, ca Biserici membre ale Consiliului Ecumenic, la o comunitate de schimburi reciproce care a făcut dovada ei în moduri diferite și merge aprofundîndu-se constant» [16].

Deschiderea ecumenică a Bisericii Romano-Catolice la Vatican II și efortul ei de a se adapta la realitățile lumii contemporane rămîne însă un fapt pozitiv. Prin vocea autorizată a fostului Patriarh Justinian, Biserica Ortodoxă Română consideră că «rezultatele concrete ale acestui Conciliu, chiar dacă au fost departe de a integra cu totul Biserica Romano-Catolică în actualitate, faptul că Vatican II a constituit o tribună deschisă de la care mulți vorbitori și-au spus cuvîntul cu toată libertatea, au înfierat numeroasele greșeli săvîrșite de această Biserică în trecut și au cerut, în multe dintre temele discutate, revenire la tradițiile Bisericii celei nedespărțite, au lăsat să se înțeleagă cu Biserica Romano-Catolică în totalitatea sa are toate posibilitățile unei cooperări bisericești intercreștine pentru redresarea idealurilor evanghelice» [16 a].

Astfel, în mod obiectiv, teologii ortodocși români au apreciat deschiderea ecumenistă a Vaticanului II față de Biserica Răsăriteană ca și față de celelalte Biserici creștine ca un fapt pozitiv, dar au exprimat în același timp rezerve serioase față de caracterul romano-centric al ecumenismului catolic animat de tendința de a minimaliza Bisericile creștine din afara jurisdicției romane. Astfel de rezerve provenite nu numai din partea Bisericii Ortodoxe Române, dar și din partea celorlalte Biserici Ortodoxe, au fost luate în considerație, cu bunăvoință de Papa Paul al VI-lea care, trecînd dincolo de doctrina oficială a Vaticanului II, a început să vorbească de Bisericile Ortodoxe ca de Biserici surori. Cu prilejul vizitei pe care a făcut-o la Constantinopol (25 iulie 1967), Papa Paul al VI-lea a ținut să declare că «prin harul lui Dumnezeu, Bisericile noastre se recunosc ca Biserici surori» [17], iar în declarația comună semnată la Roma (27 oct. 1967) de către același Papă și Patriarhul Atenagora I, se spunea într-un sens asemănător că: «întîlnirea lor a putut să contribuie la faptul ca Bisericile lor să se redescopere și mai

15. Prof. N. Chițescu, Prefață la teza de doctorat a Pr. prof. D. Popescu: *Ecleziologia romano-catolică...*, p. 5.

16. Pr. prof. D. Popescu. *Ecleziologia romano-catolică...*, p. 5.

16 a. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 891.

17. «*Acta Apostolicae Sedis*», LIX (1967), p. 1057.

mult ca Biserici surori» [18]. Concretizînd aceste declarații, Prof. W. de Wries scria că termenul de «Biserică soră» nu are numai un simplu caracter protocolar, ci și juridic, fiind vorba de o schimbare a mentalității Bisericii Romano-Catolice, de o recunoaștere de fapt a realităților ecleziale ale Bisericii Ortodoxe» [19]. Importanța declarațiilor amintite constă, înainte de toate, în faptul că ele aduc un corectiv destul de esențial ecumenismului catolic. Dacă raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă sînt concepute ca raporturi între Biserici surori, atunci nu mai poate fi vorba de realizarea unei unități creștine prin intrarea Bisericii Ortodoxe în sfera de jurisdicție a Bisericii Romano-Catolice. «Dacă Bisericile Ortodoxe sînt adevărate Biserici, spune Pierre Duprey de la Secretariatul pentru unitatea creștinilor, prima problemă a catolicilor nu mai trebuie să fie cea de a «converti» pe ortodocși... ci de a ajunge, printr-o colaborare dezinteresată, la actualizarea raporturilor de comuniune dintre cele două Biserici surori. Nu mai este vorba de a convinge pe credincioși să treacă de la o Biserică la alta, ci de a recunoaște și de a respecta pe episcopii lor ca adevărați pastori, de a înainta spre deplinătatea comuniunii» [20]. Pe această cale s-au pus însă și premisele începerii unui dialog teologic, pe bază de egalitate, între cele două Biserici, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

II. **Dialogul teologic**

În dorința sa de a păși cît mai curînd posibil pe calea unității creștine, în sensul ecumenismului catolic, Vatican II se declară în favoarea unui dialog teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă. Din expunerea noastră anterioară am arătat însă că în timp ce Biserica Romano-Catolică se înfățișează ca posesoarea deplină a tuturor mijloacelor de mîntuire, «căci numai colegiului apostolic, al cărui cap este Petru, au fost încredințate, după socotința noastră, toate bogățiile Noii Alianțe, ca să constituie pe pămînt un singur Trup al lui Hristos» [21], celelalte Biserici creștine, din afara jurisdicției romane, dispun într-un grad mai mic sau mai mare, numai de elemente de mîntuire «cum ar fi cuvîntul lui Dumnezeu scris, viața grației, credința, nădejdea, iubirea, alte daruri lăuntrice ale Duhului Sfînt și alte elemente vizibile, care vin de la Hristos și duc la Hristos» [22]. Dacă Biserica Ortodoxă ar fi acceptat dialogul cu Biserica Romano-Catolică în condițiile de autoafirmare a superiorității ei față de celelalte Biserici creștine, ar fi însemnat să se situeze de la bun început pe o poziție de inferioritate. Atîta vreme cît Vatican II nu era încă dispus să recunoască egalitatea în

18. «*Acta Apostolicae Sedis*», LIX (1967), p. 1057.

19. Prof. W. de Wries, *Roma, Constantinopole, Mosca, oggi*, în «Unitas» (Roma), XIV (1970), nr. 3, p. 166.

20. Pierre Duprey, *Le Décret sur l'Oecumenisme du II-ème Concile du Vatican et «l'aggiornamento» des relations entre L'Eglise Catholique et Les Eglises Orientales*, în «Proche Orient Chrètien», XVIII (1968), nr. 4, p. 8—9.

21. «*Unitatis Redintegratio*», 3. 22. «*Unitatis Redintegratio*», 3.

drepturi a partenerului de dialog, Biserica Ortodoxă, conştientă de deplinătatea caracterului ei eclezial, nu putea accepta acest dialog. Prezentînd poziţia Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 29 octombrie 1964, la a treia Conferinţă de la Rodos (1964), Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei şi Sucevei, declara, din acest punct de vedere, următoarele: «Este mai potrivit ca Biserica Ortodoxă să aştepte terminarea Conciliului Vatican II înainte de a se pronunţa asupra problemei dialogului cu romano-catolicii. Biserica Ortodoxă Română consideră necesară crearea condiţiilor unui dialog teologic pe picior de egalitate, punerea de-o parte a unor situaţii care menţin neîncrederea între cele două Biserici, inaugurarea unui nou mod de relaţii între ele prin care fiecare să se abţină de la orice acţiune ofensivă şi dăunătoare pentru cealaltă. Este necesar ca Biserica Romano-Catolică să renunţe la uniatism, ca formulă pentru refacerea unităţii celor două Biserici, ca şi la pretenţia de a restabili uniaţia acolo unde ea s-a destrămat. Căile uniaţiei şi ale dialogului nu pot fi folosite concomitent» [23]. Şi tot la Rodos III, într-un interviu acordat revistei «Oriente Cristiano» din Palermo, Prea Fericirea Sa adăuga următoarele: «Problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică este o problemă de înfruntat cu seninătate, cu multă bunăvoinţă, de ambele părţi, dar momentul actual nu este cel mai potrivit. Biserica Romano-Catolică se regăseşte ea însăşi în Conciliu, iar Biserica Ortodoxă îşi reconstruieşte unitatea ei la Rodos. Pentru moment, fiecare parte ar trebui să studieze problema întîlnirii cu celelalte Biserici creştine, pentru a favoriza dialoguri particulare, cu scopul de a ne cunoaşte mai bine şi a pregăti un climat care să anuleze diferenţele trecutului şi să le determine să lucreze împreună şi apoi, numai într-o a treia fază, să începem dialogul adevărat şi propriu, în vederea refacerii unităţii creştine, nu numai în dragoste, ci şi în adevăr» [24]. Aceleaşi idei principale le găsim şi în rezoluţia Conferinţei panortodoxe Rodos III, referitor la dialogul cu Roma, unde se afirmă: «A treia Conferinţă panortodoxă de la Rodos reînnoieşte dorinţa deja exprimată de Biserica Ortodoxă privind tema acestui dialog, dar, studiind particularităţile lui, a constatat că pentru începerea fructuoasă a adevăratului dialog teologic sînt necesare o pregătire indispensabilă şi crearea de condiţii potrivite. Aceasta nu vrea să spună că fiecare dintre Bisericile Ortodoxe locale nu este liberă să întreţină, pe cont propriu şi nu în numele întregii Ortodoxii, relaţii frăţeşti cu Biserica Romano-Catolică» [25].

În lipsa condiţiilor necesare începerii dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică s-a făcut apel la «dialogul dragostei», ca formă de dialog care ar fi trebuit să preceadă dialogul teologic. Partizanii acestei forme de dialog vedeau în el «exerci-

23. Diac. prof. N. Nicolaescu, *A treia Conferinţă panortodoxă de la Rodos*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1963), nr. 11—12, p. 1237.

24. A. Brunello, *L'attuale momento ecumenico del dialogo tra Bucarest e Roma*, în «Oriente Cristiano», IX (1969), nr. 1, p. 17—18.

25. Diac. prof. N. Nicolaescu, *A treia Conferinţă panortodoxă de la Rodos...*, p. 1010—1011.

țiul practic al dragostei, al respectului reciproc și al înțelegerii reciproce, trăind împreună și înfruntînd împreună problemele importante comune, printr-un dialog plin de răbdare, analizînd punctele de vedere ale celuilalt, pentru ca să recunoaștem, în acest chip, ceea ce ne unește» [26]. Ceea ce nu se arată însă explicit în această prezentare, este faptul că dialogul dragostei implică cu necesitate practica intercomuniunii, inacceptabilă din punct de vedere ortodox, fiindcă duce inevitabil la minimalizarea deficiențelor dogmatice dintre cele două Biserici.

Analizînd acest dialog al dragostei, într-o cuvîntare către clerul Capitalei, la 1 ianuarie 1968, Patriarhul Justinian declara că «Biserica Ortodoxă Română nu poate fi de acord cu cei care înțeleg «dialogul dragostei» ca un «exercițiu practic al dragostei, al respectului reciproc și al înțelegerii reciproce, trăind împreună și înlăturînd prozelitismul», fără a extinde deocamdată dialogul la fondul doctrinar litigios, amînînd dialogul teologic, cu atît mai mult cu cît Biserica Romano-Catolică înțelege prin «dialogul dragostei» o comuniune în viața zilnică și în activitatea spirituală, care să ducă pînă la comuniunea în cele sfinte cu Biserica Ortodoxă» [27].

Ca o comuniune euharistică, intercomuniunea ar trebui să fie o comuniune deplină. În realitate ea este o soluție de compromis și total artificială, cu sacrificarea adevăratei comuniuni și unirii cu Hristos a celor ce se împărtășesc din același Potir. «Căci grupurile care se află sau vor să se afle în intercomuniune euharistică, nu se află sau nu se pot afla în comuniune totală sau adevărată, așa cum se concepe comuniunea euharistică» [28]. Ele înțeleg să rămînă mai departe despărțite din punct de vedere al credinței și identității lor ecleziale. Dar «poți sau să fii în Hristos unit pe de o parte și neunit pe de alta, cu alții? Poți să cugeți în punctele importante altfel decît alții, aflîndu-te cu ei în același Hristos? Sau, poți să te afli deplin în Hristos cu cei ce cugetă în multe privințe altfel decît tine despre El? În ce mai constă comuniunea cu ei în Hristos, odată ce nu ai aceeași cugetare despre El cu cei cu care afirmi că ești în El? Nu afectează cugetarea ta deosebită despre El, în puncte importante, întreaga ta cugetare despre El?» [29].

Rod al pornirii sentimentale și al unei activități diplomatice-tranzacționiste, care subordonează domeniul credinței și al vieții sacramentale al Bisericii sociologicului, conceptul și practica intercomuniunii, sau comuniunea euharistică între grupuri deosebite în credință, constituie un singur mijloc de conciliere într-o anumită comuniune și necomuniune, de îndată ce fiecare grup creștin rămîne cu identitatea și apartenența lui eclezială. Intercomuniunea este o formulă și practică hibridă, contradictorie cu ea însăși, care nu poate fi acceptată decît de o conștiință care nu judecă pînă la capăt sensul actului pe care îl exprimă și practică, și care ignoră în mod voit necomuniunea în credință în care

26. *L'Eglise de Grèce avant et après le 21 avril 1967*, în «Irénikon», XL (1967) nr. 2, p. 284.

27. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2 p. 16.

28. Pr. prof. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, Ed. Institutului Biblic, București, 1978, p. 357. 29. *Ibidem*, p. 357.

se află, de fapt, socotind că împărtășirea din același Potir depășește necomuniunea în credință, și realizează o comuniune reală și durabilă euharistică a grupurilor deosebite în credință și a credincioșilor întreolaltă. Refuzul ortodox al intercomuniunii este, în modul cel mai concret și evident, un semn de respect față de adevărul propriu al Euharistiei, față de integrarea ei în credința Bisericii, fără de care intercomuniunea duce la o minimalizare a întregii dimensiuni a credinței și a adevărului în care iubirea însăși se relativizează și se epuizează într-o fraternitate pur umană și sentimentală» [30].

Ținînd seama, pe de o parte, că nu existau condițiile necesare începerii dialogului, pe picior de egalitate, între cele două Biserici, iar pe de altă parte că nu era posibil nici un dialog al iubirii, atîta vreme cît Biserica Romano-Catolică continua să considere toate celelalte Biserici creștine ca pe niște oi rătăcite, care urmează să intre în staulul roman, Biserica Ortodoxă Română se declara în favoarea unui dialog al slujirii omului și lumii contemporane, cu participarea Bisericii Romano-Catolice, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor [31]. Aceasta nu înseamnă însă că Biserica Ortodoxă Română ar fi fost principial împotriva unui dialog teologic dintre Ortodoxie și Catolicism. După cum declara Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei, la Conferința Bisericilor Europene de la El Escorial (Spania) din 1969, în calitate de membru al Prezidiului acestei Conferințe: «Biserica Ortodoxă Română nu este ostilă unui dialog cu Biserico Romano-Catolică. Ea consideră că un astfel de dialog trebuie să fie bine pregătit pentru a da rezultate satisfăcătoare. În multe Biserici Ortodoxe locale se lucrează acum pentru pregătirea climatului favorabil acestui dialog» [32]. Afirmația este cu atît mai îndreptățită, cu cît teologii ortodocși, romano-catolici și protestanți, participă de cîte trei ori pe an, la Conferințele teologice interconfesionale, organizate în România, în cadrul ecumenismului local, unde se tratează despre teme de interes teologic, ecumenist și social.

Acest climat a fost pregtăit atît din partea Bisericii Ortodoxe, cît și din partea Bisericii Romano-Catolice care, punînd Bisericile Ortodoxe pe picior de egalitate, a început să le considere ca Biserici surori. În paginile anterioare ne-am referit deja la două dintre declarațiile Papei Paul al VI-lea care, adresîndu-se Patriarhului Atenagora al Constantinopolului, cu ocazia vizitei sale la Roma în 1967, declară că «prin harul lui Dumnezeu, Bisericile noastre se recunosc ca Biserici surori» [33]. O astfel de declarație din partea Pontifului roman implică cu necesitate recunoașterea jurisdicției episcopilor ortodocși ca fiind validă. Vatican II, pornind de la premisa că «fără comuniunea ierarhică (cu papa) funcția sacramental-ontologică, care trebuie distinsă de aspectul ei canonic, nu poate fi exercitată», considera că «nu trebuie» să se intre în problema libertății și validității, care sînt lăsate pe seama discuțiilor teologice

30. *Ibidem*, p. 359.
31. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 891.
32. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 11—12, p. 1301.
33. «*Acta Apostolicae Sedis*», LIX (1969), p. 841.

datorită în special puterii exercitate, de fapt, la Răsăriteni» [34]. În același discurs adresat Patriarhului Atenagora în 1967, la Roma, Papa Paul VI pare să fi depășit dilema dintre liceitate și validitate a Vaticanului II atunci cînd a spus : «Comuniunea strînsă și trainică ce există între Bisericile noastre este creată de ascultarea față de aceeași jertfă euharistică și în sfîrșit, de același episcopat primit de la Apostoli pentru a conduce poporul lui Dumnezeu» [35]. Întrucît în această declarație nu mai este vorba doar despre succesiunea apostolică a episcopilor ortodocși, la care se referea de altfel și Vatican II ci și de faptul că această succesiune apostolică a episcopatului ortodox a fost dată în vederea conducerii poporului lui Dumnezeu, Papa Paul al VI-lea recunoaște validitatea jurisdicției episcopilor ortodocși, considerînd astfel Bisericile Ortodoxe ca Biserici surori. De aceea, Cardinalul Jan Willebrands, președintele Secretariatului pentru unitatea creștinilor, referindu-se la restituirea de sfinte relicve unor Biserici Ortodoxe scria : «Dacă Papa Paul al VI-lea și Cardinalul Urbani, Patriarhul Veneției au făcut aceste restituiri, se datorește faptului că ei consideră Bisericile Ortodoxe din Patras, Ierusalim și Chios drept Biserici surori și pe Mitropoliții lor ca frați ai lor în episcopat» [36]. De asemenea, teologii romano-catolici ca Prof. B. Schultze [37] sau Prof. J. Zuzek [38] au recunoscut ca validă jurisdicția episcopilor ortodocși.

Atitudinea binevoitoare crescîndă a Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă, inaugurată concret prin ridicarea anatemelor dintre Roma și Constantinopol, dar și faptul că Patriarhia Ecumenică a gîndit și a pregătit o etapă nouă în dialogul cu Roma, dînd întîietate aspectelor dogmatice și canonice [39], au creat climatul necesar pentru începerea dialogului teologic dintre cele două Biserici. Cea de-a patra Conferință panortodoxă de la Chambesy (1968) s-a declarat în favoarea confirmării contactelor bilaterale dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică și a recomandat Bisericilor Ortodoxe locale pregătirea sistematică a dialogului teologic cu Roma, pe picior de egalitate [40]. În sensul acestor recomandări s-a trecut la formarea comisiilor teologice tehnice pentru pregătirea dialogului dintre cele două Biserici, iar delegații Bisericii Ortodoxe Române au luat parte activă la lucrările Comisiei tehnice interortodoxe.

Astfel, între 14—28 noiembrie 1977, la lucrările celei de-a doua reuniuni a Comisiei tehnice interortodoxe pentru pregătirea dialogului cu Biserica Romano-Catolică, care s-a ținut tot la Chambesy, la care au participat Pr. Prof. Ioan Bria, ca delegat, și Pr. Emil Roman, parohul comunității ortodoxe române din Geneva, ca observator, Comisia a pro-

34. «*Nota Praevia*», 4. 35. «*Acta Apostolicae Sedis*», p. 841.
36. Cardinal J. Willebrands, *L'Oecumenisme et problèmes actuels*, Paris, 1969, p. 37.
37. Prof. B. Schultze, *Unita di governo nell'episcopato cattolico et ortodosso*, în «Unitas». XVII (1970), nr. 1, p. 11—29.
38. Prof. I. Zuzek, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, în «La Civiltà Cattolica», 1971, p. 550—562.
39. P. S. Episcop Dr. Antonie Plămădeală, Vicar Patriarhal, *Patriarhia Ecumenică și dialogul cu romano-catolicii*, în «Ortodoxia», XXIV (1974), nr. 1, p. 158—159.
40. «Episkepsis» (Genève) nr. 139 din 15.I.1976, p. 14.

pus zece teme despre Sfintele Taine ca să fie discutate în cadrul dialogului cu Biserica Romano-Catolică [41]. Între 29 martie—1 aprilie 1978 a avut loc la Roma sesiunea Grupului mixt de coordonare a Comisiilor tehnice teologice ortodoxă și catolică pentru pregătirea aceluiași dialog, la care a participat Pr. Prof. Ioan Bria. Reuniunea a analizat raportul Comisiei teologice interortodoxe de la Chambesy din noiembrie 1977 și a aprobat lista temelor privind Sfintele Taine ca subiect al viitorului dialog dintre cele două Biserici [42].

Între 25—27 iunie 1978 a avut loc la Chambesy a III-a reunine a Comisiei tehnice interortodoxe pentru pregătirea dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică, Biserica Ortodoxă Română fiind reprezentată de Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic universitar din București și de Pr. Prof. Ioan Bria de la Consiliul Ecumenic al Bisericilor din Geneva. Cu acest prilej s-au analizat rezultatele reuniunii grupului mixt de coordonare a celor două comisii de dialog [43].

În concluzie am putea spune că în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică, Biserica Ortodoxă Română a avut permanent o atitudine principială. Atîta vreme cît Biserica Romano-Catolică a privit Biserica Ortodoxă de pe o poziție de superioritate eclezială, Biserica Ortodoxă Română s-a arătat destul de rezervată față de ideea unui dialog teologic între cele două Biserici. În aceste condiții ea s-a declarat cu bunăvoință în favoarea unui dialog al slujirii între cele două Biserici pentru sprijinirea aspirațiilor «problemelor omului» lumii contemporane. Din momentul în care Biserica Romano-Catolică a manifestat însă o deschidere ecumenistă sporită față de Bisericile Ortodoxe, considerîndu-le Biserici surori, ea s-a declarat cu bunăvoință în favoarea dialogului teologic între cele două Biserici, aducînd contribuții pozitive prin reprezentanții ei din cadrul comisiei tehnice interortodoxe pentru pregătirea acestui dialog. Despre perspectivele acestui dialog vom vorbi ceva mai departe. Deocamdată am vrea să subliniem că dacă în trecut Biserica Ortodoxă Română s-a declarat în favoarea unui dialog al slujirii cu Biserica Romano-Catolică, cu atît mai mult astăzi cînd dialogul teologic începe să devină o realitate, pledează pentru slujire, fiindcă atît preocupările pentru unitatea creștină cît și cele de slujire a omului contemporan vor contribui la dezvoltarea relațiilor dintre cele două Biserici în vederea unității creștine.

III. Întîlniri ecumeniste

Contactele ecumeniste dintre reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române cît și cei ai Bisericii Romano-Catolice au contribuit în bună măsură la crearea climatului favorabil pentru inițierea dialogului dintre Ortodoxie și Catolicism. Aceste contacte bilaterale care s-au dezvoltat impetuos în perioada postconciliară a Vaticanului II cu caracter foarte variat și la diferite nivele, ar putea fi sistematizate și prezentate astfel:

41. «R.O.C. News», VII (1977), nr. 4, p. 12.
42. «R.O.C. News», VIII (1978), nr. 2, p. 67.
43. «R.O.C. News», VIII (1978), nr. 2, p. 67.

a) *Schimburi de vizite între ierarhi*

1. Vizita Card. Frantz König, Arhiepiscop de Viena și primat al Bisericii Romano-Catolice austriece, în România, între 19—24 noiembrie 1967. Cu ocazia unei recepții oficiale, fostul Patriarh Justinian a spus: «Biserica Romano-Catolică este o venerabilă Biserică soră, cu care am împărtășit timp de un mileniu, și în mare parte împărtășim și astăzi, aceeași credință creștină și aceeași gîndire teologică, aceeași constituție ierarhică și canonică, aceeași spiritualitate, aceeași disciplină și aceeași sfîntă misiune în diferite părți ale lumii» [44].

2. Vizita unei delegații sinodale, condusă de fostul Patriarh Justinian, în Austria, între 20—29 iunie 1968. Cu ocazia unui dineu oficial, Patriarhul Justinian a precizat că «Eminența Sa Cardinalul König și cu mine sîntem inițiatorii relațiilor și contactelor bilaterale dintre romano-catolici și ortodocși, avînd ca prim scop promovarea dragostei între Bisericile și popoarele noastre, promovarea ecumenismului creștin și a păcii în lume» [45].

3. Vizita I. P. S. Arhiepiscop Antim al Tomisului și Dunării de Jos, atunci Vicar Patriarhal, la Viena, cu ocazia Centenarului Asociației «România Jună», la 5 martie 1970, și întîlnirea cu Cardinalul König și alți ierarhi catolici [46].

4. Vizita Episcopului Dr. Rudolph Graber de Regensburg, în România, între 3—8 aprilie 1970. Patriarhul Justinian a subliniat, într-un discurs oficial, posibilitatea refacerii unității creștine pe baza principiului «unității în diversitate» și progresele realizate pe calea cunoașterii și apropierii între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică din R. F. Germania [47].

5. Vizita Episcopului Imre Szabo de Estergom (Ungaria), în România, între 2—17 iulie 1970 și întîlnirile cu Patriarhul Justinian și alți ierarhi [48].

6. Vizita unei delegații sinodale a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de Patriarhul Justinian, în R. F. Germania, între 7—19 octombrie 1970. Cu ocazia întîlnirii cu Cardinalul Iulius Dopfner la München, Patriarhul Justinin a spus: «...Dumnezeu ne oferă nouă, creștinilor de astăzi, momente care deschid o eră nouă în raporturile dintre Biserici... Noi ortodocșii ne punem mari speranțe în și mai mari deschideri viitoare ale Bisericii Romano-Catolice. Noi sperăm ca ea să ajungă pînă la acel punct care va face posibilă refacerea unității întregului creștinism. Noi ortodocșii sperăm că ea se va încadra pe calea unei deschideri reale și continui, că ea va păstra tot ceea ce ține de raportul cu Hristos prin cuvinte, taine și fapte...» [49].

7. Vizita Cardinalului Iulius Dopfner de München în România între 5—11 noiembrie 1971. Cu ocazia unui discurs oficial, Patriarhul Justi-

44. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1129—1140.
45. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 811—815.
46. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 271—272.
47. Idem, nr. 5—6, p. 288—289. 48. Idem, nr. 9—10, p. 986—992.
49. Idem, nr. 9—10, p. 889—958.

nian a spus: «Nădăjduim cu încredere în sosirea vremii cînd aceste două surori bune — Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică — vor face să înceteze rivalitatea dintre ele, reaprinzînd focul dragostei frăţeşti între ele şi, în acelaşi timp, între toate celelalte Biserici creştine...» [50].

8. Vizita unei delegaţii sinodale, condusă de Patriarhul Justinian, în Belgia, între 3—10 mai 1972. A insistat asupra «nevoii de a realiza unitatea în diversitate, fiindcă în acest fel de unitate toate Bisericile sînt egale, independente, fără tendinţe de prozelitism, cu păstrarea tradiţiilor şi spicificului lor» [51].

9. Contacte ecumenice realizate de I. P. S. Arhiepiscop Victorin în S.U.A. şi Canada.

b) *Shimburi de vizite cu reprezentanţii Secretariatului pentru unitate*

Cu Secretariatul pentru unitatea creştinilor, organism conciliar creat de Papa Ioan XXIII la 5 iunie 1960 pentru a conduce ecumenismul catolic, Biserica Ortodoxă Română a avut contacte la nivel de ierarhi şi preoţi:

1. Vizita Reverendului Jerôme Hammer, secretar, şi Pr. Pierre Duprey, subsecretar, la Bucureşti, între 5—10 octombrie 1971. A fost prima vizită oficială a unor reprezentanţi ai Secretariatului în România [52].

2. Vizita la Roma a primei delegaţii oficiale a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieşteanul, Vicar Patriarhal, între 14—24 martie 1972, la invitaţia Secretariatului pentru unitate. Delegaţia a fost primită şi de Papa Paul VI. Cu această ocazie, P. S. Antonie, în discursul oficial, a spus: «Biserica noastră are satisfacţia de a constata o profundă schimbare, intervenită în vremea din urmă, în raporturile dintre Bisericile creştine, ca urmare a spiritului ecumenic care însufleţeşte astăzi întreaga lume creştină. Este din ce în ce mai clar astăzi, pretutindeni în lumea creştină, că respectul reciproc, iubirea frăţească şi dialogul evanghelic se substituie tot mai mult prozelitismului şi limbajului lipsit de iubire creştină. Prea Fericitul Patriarh Justinian consideră că relaţiile de viitor dintre Biserici căutînd idealul unităţii, ar trebui să ia, pînă la posibilitatea unui dialog teologic, forma unui dialog de colaborare, pe picior de egalitate şi respect reciproc, într-un spirit frăţesc şi de responsabilitate comună, care să contribuie la rezolvarea marilor probleme ale creştinismului şi ale omenirii contemporane. Acest dialog va putea să apropie Bisericile creştine şi să le ajute a se cunoaşte şi a se respecta reciproc, pregătindu-le pentru un dialog teologic».

Răspunzînd, Papa Paul VI a spus, între altele: «Este pentru prima dată cînd avem prieljul să primim o delegaţie oficială a Bisericii Ortodoxe Române şi Ni se pare că delegaţia aceasta este prima pe care Biserica Dv. o trimite la Roma. Vă asigurăm că dorim să vedem în pre-

50. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 11—12, p. 1114—1167.
51. «Biserica Ortodoxă Română» XC (1972), nr. 5—6, p. 446—493.
52. «R.O.C. News», I (1971), nr. 1, p. 14.

zența Dv. semnul unei noi epoci în relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă Română» [53].

3. Între 24 iunie—4 iulie 1974, Monseniorul Charles Moeller, secretar, și Monseniorul Eleuterio Fortino, prezenți la București în delegația Sf. Scaun la Congresul Mondial al Populației, au fost și oaspeții B.O.R., vizitînd mînăstirile din Moldova și fiind primiți de I. P. S. Mitropolit Iustin la Iași [54].

4. Vizita Cardinalului Jan Willebrands, Președintele Secretariatului, însoțit de Pr. Pierre Duprey și Monseniorul Eleuterio Fortino, a fost prezent la sărbătorirea a 90 de ani de autocefalie și 50 de ani de patriarhat ale Bisericii Ortodoxe Române. Cu această ocazie, Cardinalul Jan Willebrands a exprimat punctul de vedere catolic asupra necesității de a căuta deplina unitate printr-o nouă mărturisire creștină a timpului nostru, și a expus bazele dialogului dintre catolici și ortodocși [55].

5. Între 29 martie — 2 aprilie 1977, Monseniorul Ramon Torella Cascante, vicepreședinte și Monseniorul Eleuterio Fortino, au reprezentat Biserica Romano-Catolică la funeraliile Patriarhului Justinian, decedat la 26 martie 1977. Au prezentat condoleanțele Papei Paul VI și ale întregii Biserici Romano-Catolice [56].

6. Între 17—20 iunie 1977, Cardinalul Jan Willebrands, Președintele Secretariatului, și Monseniorul Eleuterio Fortino, au reprezentat Biserica Romano-Catolică la festivitățile înscăunării noului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Dr. Iustin Moisescu.

Cardinalul Jan Willebrands a vorbit, în catedrala patriarhală din București la ceremonia oficială a întronizării din 19 iunie 1977, aducînd salutul frățesc al Papei Paul VI și al întregii Biserici Romano-Catolice, împreună cu speranța că relațiile dintre cele două Biserici se vor dezvolta tot mai mult în viitor [57].

7. La 12 august 1978, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului a participat la funeraliile Papei Paul VI, decedat la 6 august 1978. Cu această ocazie, Prea Fericitul Patriarh Iustin a transmis Cardinalului Jean Villot, secretar de stat al Vaticanului, următoarea telegramă de condoleanțe: «Încetarea din viață a Sanctității Sale Papa Paul VI a întristat Biserica noastră, care participă la durerea Bisericii Romano-Catolice. Ne rugăm

53. «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 3—4, p. 247—250.

54. *L'Attività della Santa Sede nel 1974*, Roma, 1974, p. 614.

55. *Participation catholique aux célébrations anniverssaires de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, în «S.C.U.I.S.», Roma, 1975, nr. 28, p. 12—13, «R.O.C. News», V (1965), nr. 4, p. 31. 56. «Învierea», nr. 5—6/1977, p. 1—2.

57. Cu această ocazie, Cardinalul Willebrands a spus, între altele: «...Comuniunea de credință aproape totală care există între Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă ne face răspunzători în mod reciproc... Domnul să ne permită să fim inventivi în efortul nostru pentru a explora toate căile care duc la unitate, pentru a depăși vechile divergențe care au opus, de-a lungul secolelor, catolicii ortodocșilor, pentru a vindeca rănile unui trecut mai recent, care întîrzie încă înaintarea noastră spre unitate. Pentru ca unitatea pe care noi o căutăm să fie stabilă trebuie să rezolvăm toate dificultățile existente. Noi sîntem gata să le abordăm toate, atît cu organismele panortodoxe competente, cît și — pentru cele mai speciale — cu fiecare Biserică, în efortul de francă și leală colaborare...», în S.C.U.I.S., nr. 3/1977.

celui Atotputernic să-i odihnească sufletul cu drepții. Sincere condoleanțe. † IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române» [58].

8. La 3 septembrie 1978 a avut loc la Roma întronizarea Cardinalului Luciano Albani, ca noul Papă Ioan Paul I. P. F. Patriarh Iustin a transmis următorul mesaj: «La începutul ministeriului Vostru în fruntea Bisericii Romano-Catolice, sincer Vă dorim sănătate, viață îndelungată și numeroase realizări. Fie ca Domnul să Vă dea puterea să îndepliniți înalta Voastră sarcină și să ne ajute în căutarea comună a frăției între Bisericile noastre».

La ceremonia investirii Papei Ioan Paul I a participat I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, împreună cu Pr. Traian Valdman, parohul parohiei ortodoxe române din Milano — Italia. Marți 5 septembrie 1978, delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost primită în audiență de Papa Ioan Paul I. I.P.S. Mitropolit Nicolae a transmis felicitările P.F. Patriarh Iustin, precum și urări pentru o activitate rodnică închinată slujirii omenirii contemporane. Răspunzînd, Papa Paul I a rugat să se comunice P.F. Patriarh Iustin, pe lîngă mulțumiri sincere, dorința «de a contribui în unitate cu celelalte Biserici, la așezarea lumii pe temeiul de dreptate, progres și pace» [59].

9. La 4 octombrie 1978, P.S. Episcop Lucian Făgărășanul, Vicarul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din Europa Centrală și Occidentală, a participat la Roma la funeraliile Papei Ioan Paul I, decedat la 29 septembrie 1978.

P.F. Patriarh Iustin a transmis următoarea telegramă: «Adînc mîhniți de vestea morții Papei Ioan Paul I, ne rugăm Celui Atotputernic să-i odihnească sufletul cu drepții. Biserica noastră, împărtășind sincer doliul Vostru, exprimă sincere condoleanțe † Iustin, Patriarhul României» [60].

10. Inaugurarea pontificatului *Papei Ioan Paul II* a avut loc Duminică, 22 oct., la Roma. La festivități au participat 125 delegați ai Statelor și organizațiilor internaționale ca și reprezentanți ai Bisericilor. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Mitropolitul Nicolae Corneanu al Banatului, delegatul B.O.R. și Episcopul auxiliar Iakob Antal de Alba Iulia, reprezentantul Bisericii Romano-Catolice din țara noastră.

Cu acest prilej, Mitropolitul Nicolae al Banatului a transmis felicitările Prea Fericitului Patriarh Iustin, urînd noului Papă o bogată și îndelungată activitate pastorală. Mitropolitul Nicolae a exprimat nădejdea că legăturile dintre Bisericile creștine vor fi sporite în vederea unei contribuții mai eficiente la împlinirea aspirațiilor lumii contemporane.

Mulțumind pentru felicitări Papa Ioan Paul II a exprimat dorința sa de a depune noi eforturi pentru promovarea relațiilor dintre Biserici și a unei prezențe pozitive a Bisericii în lumea contemporană.

Cu ocazia alegerii noului Papă Ioan Paul II, Prea Fericitul Patriarh Iustin a trimis telegrama următoare: «Cu ocazia alegerii Voastre în

58. «R.O.C. News», VIII (1978), nr. 3. 59. Idem. 60. Idem, nr. 4.

fruntea Bisericii Romano-Catolice, Vă urăm, din toată inima, multă sănătate, viață îndelungată și rodnice realizări în slujirea Voastră sfîntă. Domnul să Vă dăruiască puterea de a împlini Înalta Voastră chemare și să Vă ajute în căutarea comună a frăției dintre Bisericile noastre». † Iustin, Patriarh al României.

c) *Schimburi de profesori de teologie*

1. La 6 octombrie 1967, Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu († 1977), atunci rectorul Institutului teologic universitar din București, a vorbit la Universitatea din Viena despre «Biserica Ortodoxă Română și preocupările sale ecumeniste actuale» [61].

2. La 14 mai 1968, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a conferențiat la Facultatea de teologie catolică din Freiburg im Breisgau (R.F.G.) despre «Lumea ca dar și ca sacrament al iubirii divine» [62].

3. Între 22 februarie și 1 martie 1969, profesorii de teologie austrieci A. Dordeth și F. Klostermann au conferențiat la Institutele teologice universitare din București și Sibiu asupra temelor: «Reforma dreptului canonic al Bisericii Romano-Catolice după Conciliul Vatican II» și «Rolul laicilor în Biserică după Conciliul Vatican II» [63].

4. La 13 mai 1969, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului a luat parte la Simpozionul ecumenic organizat de Fundația «Pro Oriente» din Viena, conferențiind despre «Morala ortodoxă și problema timpului nostru». A doua zi, la Universitatea din Viena a vorbit despre «Asceza creștină» [64].

5. Între 11—19 mai 1969, Pr. Prof. Nicolae Balcă și Pr. Prof. I. Todoran au conferențiat la Facultățile catolice din Viena, Graz, Innsbruck și Salzburg, Pr. Balca despre: «Biserica Ortodoxă Română și realizările ei ecumeniste», «Originea și evoluția istorică a Bisericii Ortodoxe Române», iar Pr. Todoran despre «Apostolicitatea Bisericii», și «Laicul în Biserică» [65].

6. Între 13—18 noiembrie 1969, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a vorbit la Köln asupra temei «Lumea ca dar și ca sacrament al iubirii divine», la Freiburg despre «Specificul spiritualității și evlaviei ortodoxe și al pietății occidentale», iar la Neresheim despre temele «Orientarea și activitatea ecumenică a Bisericii Ortodoxe Române», «Tendința ecumenică a teologiei ortodoxe române și legăturile ei cu teologia occidentală» și «Modurile de manifestare a evlaviei credincioșilor ortodocși români în actualitate» [66].

---

61. Cezar Vasiliu, *Le relazioni..., tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa dall' annuncio del Concilio Vaticano II (gennaio 1959) fino ad oggi (decembre 1970). Punto de visto ortodosso* (tesi di dottorato), Palermo, 1971, p. 30.

62. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 3—5, p. 337—338.

63. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 1—2, p. 144—147.

64. *Participarea I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului la Simpozionul organizat de Fundația «Pro Oriente» din Viena*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 5—6, p. 512—514. 65. Idem, nr. 5—6, p. 515.

66. Idem, nr. 11—12, p. 1120—1121.

7. Între 18—20 iulie 1970 Pr. Prof. Ene Branişte a participat la al II-lea Simpozion ecumenic de la Regensburg (R.F.G.) prezentînd conferinţele: «Catehezele baptismale ale Sf. Ioan Hristostom» şi «Desfăşurarea ritului botezului în viaţa bizantină şi explicarea sa» [67].

8. Între 13—14 noiembrie 1970, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a luat parte la sesiunea teologică «Pro Oriente» din Viena, prezentînd tema: «Apariţia oficiului lui Petru după concepţia ortodoxă» [68].

9. Între 26 iunie şi 20 iulie, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a conferenţiat la Köln, în R.F.G., despre «Spiritualitatea picturilor murale ale mînăstirilor din Moldova», iar la Freiburg despre «Specificul Ortodoxiei, permanenta ei actualitate şi deschiderea faţă de aspiraţiile lumii contemporane» şi «Chipul lui Hristos în Ortodoxie».

Apoi a participat la al III-lea Simpozion ecumenic de la Regensburg, cu tema «Pocăinţa», prezentînd tema «Taina pocăinţei ca eveniment spiritual». A vorbit, de asemenea, despre «Viaţa Sf. Calinic de la Cernica» [69].

10. Între 12—17 iulie 1971, I.P.S. Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar Patriarhal, a participat la Colocviul teologic de la Mînăstirea Monts-des-Cats (Franţa), prezentînd temele «Monahismul în societatea modernă şi experienţa ortodoxă» şi «Situaţia actuală a Bisericii Ortodoxe Române» [70].

11. La sfîrşitul lunii septembrie 1971, Rev. Prof. Robert Muray SJ de la Heytrop College din Londra a conferenţiat la Bucureşti despre «Noile orientări ale ale teologiei romano-catolice după Vatican II» [71].

12. Între 4—6 mai 1972, Pr. Prof. Ioan Bria a participat la a IV-a Conferinţă teologică organizată de Fundaţia «Pro Oriente» din Viena cu tema «Conciliu şi infailibilitate» [72].

13. Între 17—21 iulie 1972, P.S. Arhiereu Vicar Gherasim Cristea-Piteşteanul şi Pr. Prof. Dumitru Stăniloae au participat la al IV-lea Simpozion ecumenic de la Regensburg cu tema: «Ce ne mai opreşte de la împărtăşirea comună», arătînd poziţia Bisericii Ortodoxe Române asupra intercomuniunii cu romano-catolicii [73].

14. Între 27 martie — 10 aprilie 1973, Pr. Prof. Nicolae Balcă a conferenţiat în Belgia, la Louvain şi mînăstirea Chevetogne asupra temelor: «Organizarea prezentă a Bisericii Ortodoxe Române, opera Prea Fericitului Patriarh Justinian» şi «Elemente umaniste în gîndirea patristică a Sf. Părinţi răsăriteni» [74].

15. Între 10—23 aprilie 1973, Rev. Prof. M. J. Le Guiiou OP., rectorul Institutului superior catolic pentru studii ecumenice din Paris,

---

67. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 7—8, p. 674—675.
68. Idem, nr. 11—12, p. 1155—1157.
69. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 7—8 p. 780—781.
70. *Participarea P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar-patriarhal în Colocviul teologic de la Mînăstirea Mont-des-Cats,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 7—8, p. 781—783.
71. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 9—10, p. 957.
72. «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 5—6, p. 515—518.
73. Idem, nr. 7—8, p. 715—720.
74. «R.O.C. News», III (1973), nr. 2, p. 54.

a conferențiat la Institutele teologice din București și Sibiu asupra temei «Experiența Sf. Duh în Răsărit și în Apus» [75].

16. Între 12—14 aprilie 1973, Pr. Prof. Ștefan Alexe a participat la a V-a Conferință teologică «Pro Oriente» din Viena cu tema «Biserica una și Bisericile cele multe» [76].

17. Între 17—30 iulie 1973, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a conferențiat la mînăstirea Nieder-Altaih din R.F.G. asupra temei: «Duhul Sfînt în teologia și viața Bisericii Ortodoxe» și la Köln despre «Aspecte și tendințe actuale ale teologiei ortodoxe» [77].

18. Între 26—30 august 1973, P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, a participat la Simpozionul ortodoxo-cistercian de la Oxford, prezentînd două teme: «Tradiție și instituție în viața monahală ortodoxă» și «Tradiții spirituale între Răsărit și Apus» [78].

19. Între 2—5 septembrie 1973, P.S. Episcop Antonie, pe atunci rectorul Institutului teologic din București și Pr. Prof. I. Todoran, pe atunci rectorul Institutului teologic din Sibiu, au participat la Congresul rectorilor și decanilor Facultăților romano-catolice de la Salamanca. După congres, P.S. Antonie a vorbit la o reuniune a Ordinelor monahale din Madrid despre «Monahismul românesc și spiritualitatea ortodoxă». La 10 septembrie rectorii români au participat la Congresul internațional al dominicanilor la Madrid. P.S. Antonie a vorbit despre «Raporturile dintre romano-catolicism și Ortodoxie» și «Vocația misionară a Bisericii» [79].

20. Între 25—27 septembrie 1973, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a participat la Congresul internațional de patrologie de la Chantilly (Franța), prezentînd tema «Doctrina Sf. Atanasie cel Mare despre mîntuire» [80].

21. Între 1—7 aprilie 1974, Pr. Prof. Gh. Moisescu († 1974) și Pr. Prof. Ioan Bria au luat parte la Colocviul ecleziologic «Koinonia» la «Pro Oriente» în Viena. Pr. Prof. Ioan Bria a prezentat comunicarea «Koinonia—comuniune canonică — perspective» [81].

22. Între 27 iunie — 11 iulie 1974, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a conferențiat la Köln despre «Duh și libertate în gîndirea răsăriteană» și «Spiritualitatea monahismului ortodox, în special a celui românesc», iar la reuniunea Cercului «Filoxenia» din Schwanberg, despre «Sfințenie și umanizare» [82].

23. În mai 1975, Pr. Prof. A. Negoiță a prezentat la Facultatea de teologie a Universității «De Paul» din Chicago, două conferințe asupra temei: «Canonul Sf. Scripturi în Biserica Ortodoxă» [83].

---

75. Idem, p. 52—53.
76. ««Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 3—5, p. 308—311.
77. Idem, nr. 7—8, p. 802—803.
78. Episcop Antonie Ploieșteanul, *Simpozionul ortodoxo-cistercian de la Oxford*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 9—10, p. 825—826.
79. Idem, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr 9—10, p. 980—986.
80. Idem, p. 986—987.
81. «R.O.C. News», IV (1974), nr. 1—2, p. 11. 82. Idem, nr. 3, p. 77—78.
83. «R.O.C. News», V (1975), nr. 3, p. 91—93.

24. Între 6—15 iunie 1976, Rev. Prof. Luigi Prosdocimi de la Universitatea Catolică din Milano a prezentat la București și Sibiu conferințele «Organizarea Bisericii Occidentale în sec. XII—XIII» și «Formarea și sistemul Codex Juris Canonici» [84].

25. Între 12—23 iunie 1976, I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului a prezentat la Fundația «Pro Oriente» din Viena tema «Din istoria și viața poporului și a Bisericii Ortodoxe Române» [85].

26. Între 27 septembrie — 6 octombrie 1976, Arhim. Mircea Clineț, profesor la Seminarul teologic al Facultății de teologie din Milano, a vorbit la București și Sibiu despre «Elemente orientale în liturghia Bisericii Ambroziene» [86].

27. La 25 ianuarie 1977 Institutul teologic din București a acordat titlul onorific de «doctor honoris causa» unor personalități ortodoxe și neortodoxe de peste hotare, între care și Monseniorului Dr. Wilhelm Nyssen, profesor la Academia teologică romano-catolică din Köln și director al Institutului teologic romano-catolic din Düsseldorf (R.F.G.). Cu ocazia decernării titlului, Mons. Nyssen a prezentat disertația «Aspectul vieții monahale astăzi». De asemenea, Mons. Nyssen a prezentat la Institutul teologic din Sibiu conferința intitulată «Hristos în miniatura occidentală a primelor secole» [87].

28. Între 1—6 iunie 1977, P.S. Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, a prezentat la Fundația «Pro Oriente» din Viena conferința intitulată «Pregătirea Sfîntului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe», în prezența Cardinalului Frantz König, Arhiepiscop al Vienei și Primat al Austriei și a altor ierarhi catolici austrieci» [88].

29. Între 2—7 martie 1977, Pr. Prof. Edouard Boné, de la Facultatea de teologie și de la Facultatea de științe a Universității Catolice din Louvain — Belgia, a conferențiat la Institutele teologice ale Patriarhiei Române. Profesorul Boné a prezentat conferința intitulată «Aspectul teologic al problemelor mediului înconjurător» [89].

30. Între 19—29 noiembrie 1977, Rev. Prof. José Sanchez Vaquero, directorul Oficiului de relații internaționale al Bisericii Romano-Catolice din Spania a conferențiat la Institutele teologice ale Patriarhiei Române despre «Secolul XX — toate Bisericile convocate pentru unitate» și «Rugăciunea, știința și dragostea — căi ale unității creștine» [90].

31. Între 2—19 mai 1978, Pr. Prof. Ioan Rămureanu a conferențiat la Universitatea Catolică din Milano — Italia despre «Creștinismul la geto-daco-romani» și «Bisericile Ortodoxe. Unitatea și spiritualitatea lor» [91].

---

84. Idem, VI (1976), nr. 2—3, p. 113—115.
85. Idem, p. 67—70.
86. «Mitropolia Banatului», XXVII (1976), nr. 4—6, p. 414; «R.O.C. News», VI (1976), nr. 4, p. 87—88.
87. «R.O.C. News», VII (1977), nr. 1, p. 37—47.
88. Idem, nr. 2—3, p. 36—37.
89. Idem, nr. 1, p. 73.
90. Idem, nr. 4, p. 62.
91. «R.O.C. News», VIII (1978), nr. 2, p. 41—42.

d) *Doctorate și bursieri*

1. P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal, la sfîrșitul studiilor de doctorat la Colegiul catolic «Heythrop» din Londra a susținut teza de doctorat în teologie cu titlul: «Biserica slujitoare în gîndirea apuseană; un punct de vedere ortodox». Titlul i-a fost conferit de Cardinalul Heenan în cadrul unei ceremonii la Londra la 6 noiembrie 1972 [92].

2. Dl. Cezar Vasiliu, la sfîrșitul studiilor de specialitate la Institutul Pontifical Oriental din Roma, a susținut teza de doctorat cu titlul «Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1958) pînă în prezent (decembrie 1970). Punct de vedere ortodox» la 16 iunie 1971. Titlul de «doctor în științe ecleziastice orientale» i-a fost conferit oficial la Roma la 30 septembrie 1971 [93].

Din 1968, Comitetul catolic pentru colaborare culturală sau Bisericile Catolice locale au oferit burse de studii pentru specializare de care au beneficiat: P. S. Episcop-vicar Timotei Seviciu-Lugojeanul și P. S. Episcop Adrian Hrițcu Botoșeneanul la Neuchâtel (Elveția); Pr. Prof. Dumitru Popescu la Roma; M. Costandache, Pr. Prof. N. Bordașiu și Diac. Gh. Bogdaproste la Paris; Pr. Constantin Stănuleț în India, Andrei Alexandru la Bruxelles și Paris; Pr. V. Bunea, Pr. Asist. Sebastian Șebu și Pr. N. Stănculescu la Viena; Pr. Prof. Dumitru Radu și Pr. V. Micle la Strasbourg; Diac. Ioan Caraza la Freiburg; Pr. S. Pufulete și Pr. T. Moldovan la Salamanca etc. [94].

e) *Alte contacte ecumenice*

1. La 22 iunie 1966, Patriarhul Justinian, în vizită la Londra, s-a întîlnit cu Mgr. Igino Cardinale, Delegat apostolic în Marea Britanie [95].

2. În vara anului 1967, fostul Mitroplit Firmilian al Olteniei († 1972) s-a întîlnit la Viena cu Cardinalul König [96].

3. La 17 august 1968 Patriarhul Justinian a primit pe Mgr. Huesler de Freiburg, delegat al episcopilor catolici germani pentru contacte cu Bisericile Orientale [97].

4. La 18 august 1968, Patriarhul Justinian a primit 40 de licențiați ai Universității Catolice din Milano. Era prima oară că un grup de laici,

92. *Vizita în Marea Britanie a P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar-patriarhal*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 11—12, p. 1161—1163.

93. «Acta Pontifici Instituti Orientali», Romae, 1971, p. 15.

94. Cesare Vasiliu, *I rapporti diretti tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa*, Terza parte: Periodo post-conciliare (1966—1970), în «Oikomenikon», XVI (1976), nr. 8—9, p. 560, nota 349.

95. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 1—2, p. 43—44.

96. Cesare Vasiliu, *I rapporti diretti...*, p. 554.

97. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 935.

de cultură și formație catolică era primit de Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române [98].

5. La 8 noiembrie 1968, Patriarhul Justinian s-a întîlnit cu Mgr. Giovanni Chelli, Consilier de Nunțiatură din Corpul diplomatic al Vaticanului [99].

6. Între 3—25 ianuarie 1969, delegația sinodală a Bisericii Ortodoxe Române, în vizită în India, a vizitat Institutul teologic catolic din Vadavandher și Seminarul din Trikunanth [100].

7. La 26 august 1969, Patriarhul Justinian a primit vizita unui grup de 60 tineri catolici din Regensburg, conduși de Mgr. Dr. A. Rauch [101].

8. La 28 aprilie 1970, Patriarhul Justinian a primit pe Mgr. Leclercq, rector onorar al Universității catolice din Lille — Franța [102].

9. La 18 octombrie 1970, în vizită în R.F.G., Patriarhul Justinian s-a întîlnit la Bonn cu Cardinalul Willebrands, președintele Secretariatului pentru unitate [103].

10. Între 6—10 iulie 1972, un grup de preoți și laici spanioli, condus de Mgr. Julian Garcia Hernando, secretar pentru ecumenism al Conferinței Episcopale Spaniole, a vizitat România și a avut întîlniri cu ierarhi români [104].

11. La 13 aprilie 1972 Patriarhul Justinian a primit pe Canonicul J. Dessain și Arhim. Daniel Gelsi din partea Conferinței Episcopale Belgiene [105].

12. La 24 aprilie 1972, Patriarhul Justinian a primit pe starețul mînăstirii trapiste Aubazine (Franța), Rev. Placide Deseille [106].

13. La 24 aprilie 1974 Patriarhul Justinian a primit pe Mgr. A. Rauch secretar al Comisiei ecumenice a Conferinței episcopale germane [107].

14. La 3 februarie 1975 Biserica Ortodoxă Română a trimis un mesaj de felicitări Fundației «Pro Oriente» din Viena cu ocazia împlinirii unui deceniu de existență [108].

15. La 17 noiembrie 1975, Episcopul Vasile al Oradei s-a întîlnit la Viena cu Cardinalul König [109].

*

* *

98. Idem, nr. 9—10, p. 1053.
99. Idem, nr. 11—12, p. 1277.
100. «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1969), nr. 1—2, p. 31—115.
101. Idem, nr. 7—8, p. 726.
102. «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 328—329.
103. Idem, nr. 9—10, p. 952.
104. «R.O.C. News», II (1972), nr. 3, p. 2.
105. Idem, nr. 2, p. 42.
106. *Ibidem.*
107. «R.O.C. News», IV (1974), nr. 1—2, p. 41.
108. «Biserica Ortodoxă Română», XCIII (1975), nr. 1—2, p. 60—61.
109. «Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena», 1976, p. 237.

În cuprinsul acestui studiu ne-am referit rînd pe rînd la poziția Bisericii Ortodoxe Române față de ecumenismul romano-catolic elaborat de Conciliul Vatican II, la atitudinea ei față de problema dialogului dintre Ortodoxie și Catolicism și la întîlnirile ecumeniste dintre reprezentanții celor două Biserici. Atît deschiderea progresivă a Bisericii Romano-Catolice cît și întrunirile ecumeniste dintre reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii Catolice și-au adus partea lor de contribuție la crearea condițiilor necesare pentru începerea dialogului teologic dintre Ortodoxie și Catolicism. Care ar putea fi însă perspectivele acestui dialog?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să se aibă în vedere că doctrina Vaticanului II, referitoare la Biserică cuprinde două ecleziologii de factură diferită. De o parte există o ecleziologie de factură juridică, de altă parte o ecleziolgie a comuniunii. În primul caz este vorba de o ecleziologie centrată în primatul papal de jurisdicție universală care se distanțează substanțial de caracterul profund sinodal al ecleziologiei ortodoxe. Această distanță a fost scoasă în evidență de Patriarhul Demetrios I cu ocazia vizitei la Constantinopol a Cardinalului Willebrands în 1975, astfel: Biserica Romei nu este «Biserica prin excelență», ci o «Biserică locală» alături de celelalte Biserici; Ortodoxia respinge pretenția Romei la un primat de jurisdicție universală căci, în lumea creștină, toți episcopii sînt egali, autoritatea supremă în Biserică este sinodul ecumenic; rezultatul definitiv al dialogului dintre cele două Biserici se va obține numai la nivel panortodox și pancatolic.

În cel de-al doilea caz, este vorba despre o ecleziologie a comuniunii, întemeiată pe o idee de colegialitate episcopală și popor al lui Dumnezeu, care tinde să-și descopere centrul ei de gravitate în Hristos prin Duhul Sfînt. Cu toate că Vatican II a vorbit înainte despre poporul lui Dumnezeu și apoi despre structura juridictă a Bisericii Catolice, a dat totuși prioritate indiscutabilă ecleziologiei de tip juridic față de ecleziologia comuniunii, rămasă într-un stadiu incipient. De aceea, s-ar putea spune că rostul dialogului teologic dintre cele două Biserici ar fi acela de a determina Catolicismul să interpreteze structura juridică a Bisericii Catolice într-un sens comunitar mai profund. Credem că acesta este și motivul pentru care s-a ales ca temă a dialogului dintre cele două Biserici problema Sfintelor Taine.

Făcînd aceste afirmații avem în vedere, înainte de toate, o declarație din 1969 a Cardinalului Willebrands care, referindu-se la dialogul catolico-ortodox, spunea următoarele: «Din partea noastră, această întîlnire sinceră și deschisă, după atîtea secole, cu ortodocșii, presupune în mod obligatoriu o disponibilitate și o intenție care să permită trecerea de la o concepție juridică la una sacramentală, de la o înțelegere autoritativă a dogmei, la una care să ia în considerație aspectul ei de taină, de la un univers abstract la unul concret, de la un centralism juridic la o experiență a multiplicității și a diversității Bisericilor și a

tradițiilor locale în interiorul unei unități organice și structurale» [110]. Iar Pierre Duprey adăuga la rîndul său : «În relațiile cu ortodocșii totul sau aproape totul depinde de modul în care Biserica locală, și prin urmare episcopatul, va fi repus în adevărata sa valoare, de rolul efectiv al Conferințelor episcopale și al Sinodului episcopilor. *Această reînnoire a unei ecleziologii a comuniunii este de importanță primordială pentru viitorul relațiilor dintre ortodocși și romano-catolici*» [111].

Ridicarea anatemelor dintre Roma și Constantinopol, distincția făcută de Papa Paul VI între sinoadele ecumenice și sinoadele generale și, mai ales, considerarea Bisericilor Ortodoxe de către Biserica Catolică ca Biserici surori, sînt tot atîtea semne încurajatoare pentru viitorul dialogului și relațiilor dintre cele două Biserici. Discuțiile teologice asupra Sfintelor Taine dintre ortodocși și catolici, discuții la care Biserica Ortodoxă Română este hotărîtă să participe în mod constructiv, vor contribui la o convergență progresivă a ecleziologiilor lor specifice, atît în vederea unității creștine, cît și pentru slujirea omului și a lumii contemporane. Sub semnul bunăvoinței reciproce și a rezultatelor obținute pînă în prezent, relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Catolică vor continua să se dezvolte și în viitor, în vederea realizării dezideratului atît de mult dorit : «ca toți să fie una».

110. Cardinal J. Willebrands, *op. cit.*, p. 46.
111. Pierre Duprey, *op. cit.*, p. 12.

CARTEA PROFETULUI AMOS

Introducere, traducere şi comentariu

TEZĂ DE DOCTORAT
de
Pr. Mircea Basarab

Prefaţă

Sfînta Scriptură, cuvîntul lui Dumnezeu adresat oamenilor, scris sub înrîurirea dumnezeiască de către «oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu, care au grăit purtaţi fiind de Duhul Sfînt» (2 Petru 1, 21), alcătuieşte, împreună cu Sfînta Tradiţie, tezaurul de adevăr şi învăţătură al Bisericii lui Hristos. Sfînta Scriptură transmite în lume mesajul de învăţătură şi de viaţă al Mîntuitorului Hristos, căci de pe filele ei culeg creştinii hrana lor duhovnicească, ea alimentează, întăreşte şi sporeşte credinţa. Sfînta Scriptură este însăşi izvorul credinţei, al nădejdii şi al vieţii celei veşnice, căci toate cărţile Sfintei Scripturi «s-au scris — spune Sfîntul Evanghelist Ioan — ca să credeţi că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi, crezînd, viaţă să aveţi în numele Lui» (Ioan 20, 31).

Iată de ce Biserica Ortodoxă a acordat şi va acorda întotdeauna Sfintei Scripturi ca şi Sfintei Tradiţii — o importanţă deosebită, mai ales pentru faptul că această Biserică este în mod esenţial şi firesc biblică în învăţătura pe care o propovăduieşte, în teologia pe care o promovează, în liturghia ei, în viaţa şi în slujirea lui Dumnezeu şi a lumii.

Interesul pentru cercetarea Sfintei Scripturi în aflarea adevărului dumnezeiesc şi aprofundarea lui sporeşte astăzi din ce în ce mai mult datorită eforturilor ecumeniste de apropiere, înţelegere, înfrăţire şi colaborare, manifestate tot mai pregnant de toate Bisericile şi confesiunile creştine. Dezvoltarea tot mai amplă a relaţiilor şi dialogurilor inter-

creştine şi interreligioase a determinat pe teologii Bisericii creştine să-şi îndrepte privirile spre Sfînta Scriptură, mai ales că aceasta este singura bază de la care se pleacă în convorbirile dialogurilor intercreştine. Este firesc ca pentru căutarea adevărului în încercările de înfăptuire a unităţii creştine primare să se plece de la Revelaţia dumnezeiască însăşi; de aceea, interesul mare pentru cercetarea şi interpretarea Sfintei Scripturi. Aşa se explică, de altfel, dezvoltarea spectaculară pe care au luat-o în vremile din urmă studiile biblico-exegetice.

Timpul îndepărtat, mediul cultural şi viaţa socială deosebită în care au fost scrise cărţile Sfintei Scripturi necesită însă din partea cercetătorilor Sfintei Scripturi, a exegeţilor în special, o anumită pregătire şi metodă. Pentru a înţelege pe deplin sensul adevărat al textelor biblice este necesar să avem în vedere şi contextul revelaţional şi istoric al acestora.

În Biserica Ortodoxă interpretarea cu competenţă şi autoritate a Sfintei Scripturi nu se face decît în lumina Sfintei Tradiţii, aflată în sînul Bisericii, care este păstrătoarea şi tîlcuitoarea autentică a Revelaţiei divine, supranaturale, transmisă prin Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie. Căci numai în Biserică avem pe Duhul Sfînt care ne conduce la tot adevărul (Ioan 16, 13).

Exegeza ortodoxă a fost totdeauna şi rămîne o exegeză teologică, fără a exclude metoda tipologică şi pe cea alegorică, avînd în vedere totdeauna conţinutul revelaţional al cărţilor şi pericopelor biblice, precum şi unitatea fiinţială a celor două Testamente, vechi şi nou. De aceea, în Ortodoxie, Vechiul Testament este interpretat totdeauna în lumina Noului Testament în care primul şi-a găsit desăvîrşirea. Acelaşi Duh Sfînt a inspirat pe sfinţii autori ai tuturor cărţilor Sfintei Scripturi şi în centrul întregii Sfinte Scripturi se află Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Vechiul Testament ne prezintă epoca de pregătire a mîntuirii în Hristos, iar Noul Testament înfăptuirea acesteia prin patimile, moartea şi învierea lui Hristos.

În exegeza contemporană se constată un interes deosebit al teologiilor pentru cercetarea şi aprofundarea scrierilor profetice ale Vechiului Testament. Acest lucru nu este lipsit de o anumită semnificaţie. Profeţii, prin însăşi chemarea şi misiunea lor, au fost mesagerii cuvîntului lui Dumnezeu, fapt care a imprimat cuvîntărilor şi proorocirilor lor o mare autoritate, ei înşişi fiind consideraţi de aceia cărora li se adresau, mari personalităţi. Legătura lor cu Dumnezeu şi faptul că vorbeau poporului în numele şi din partea lui Dumnezeu, au imprimat caracterul de certitudine a adevărului celor propovăduite de ei prin cuvînt şi scris.

Interesul teologilor şi exegeţilor pentru scrierile profetice se datoreşte nu numai faptului că profeţii sînt, în teologia lor, apărători ai învăţăturii monoteiste împotriva idolatriei vremii lor, propovăduitori ai

ideii mesianice în pregătirea venirii lui Hristos în lume, ci și luptători neobosiți în strădaniile lor pentru o viață moral-socială conformă cu preceptele legii morale dumnezeiești.

Astăzi, cînd studiile de exegeză biblică înregistrează o dezvoltare și un interes deosebit, nu poate decît să ne bucure, că în teologia exegetică ortodoxă românească apare o nouă lucrare de acest gen.

Este vorba despre lucrarea : «Cartea profetului Amos. Introducere, traducere și comentariu», *întocmită de P. C. Pr. Mircea Basarab, candidat la titlul de doctor în teologie.*

La elaborarea acestei lucrări autorul, folosind cunoscuta metodă științifică de cercetare și aprofundare teologică a textului revelat, urmează aceeași structură clasică de prezentare a unei lucrări exegetice : introducere, traducerea textului însoțită de critica textuală respectivă și comentariu.

Ceea ce l-a determinat pe autor să prezinte și să explice cartea profetului Amos este atît conținutul teologic doctrinar și moral-social al acestei proorocii, cît mai ales lipsa în literatura teologică românească a unui comentariu al cărții profetului Amos.

După o prezentare succintă a vieții și activității profetului Amos, chemat în mod special de Dumnezeu la misiune în mijlocul lui Israel (Amos 7, 15), autorul aprofundează mesajul profetic al acestuia pentru poporul său, care conține următoarele elemente : «*alegerea lui Israel și respectarea legămîntului ; păcatele săvîrșite și amenințarea cu pedeapsa divină pentru îndreptarea poporului ; și soarta celor rămași în perspectivă eshatologică*». *Convins pe deplin că deține un mesaj divin pentru poporul lui Israel (Amos 3, 8), profetul trăiește, cu o intensitate deosebită, evenimentele și descoperirile pe care Dumnezeu i le face, modelîndu-și viața lui aspră de păstor cu voința lui Dumnezeu de a fi pentru conaționalii săi apărătorul dreptului și al dreptății, așa cum erau ele statornicite prin legea dată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. În mesajul său, Amos, înfățișînd pe Dumnezeu ca judecător care împarte dreptatea (Amos 1,2) devine* «*profetul dreptății divine*».

Avînd ca punct de plecare învățătura despre un Dumnezeu unic, transcendent și universal, profetul Amos se face mesagerul egalității dintre neamuri, popoare și oameni, iar în virtutea autorității date lui de chemarea și trimiterea lui la misiune de către Dumnezeu, el va combate cu energie formalismul religios și păcatele sociale ale vremii. Folosind imagini bogate și foarte variate în cuvîntul său, profetul Amos se va ridica împotriva tuturor formelor de asuprire și exploatare practicate în viața socială în care diferențierea dintre bogați și săraci s-a accentuat din ce în ce mai mult.

Profund ancorat în tradiția religioasă a poporului său și profund atașat la credința în Dumnezeu, Amos este «convins că slujind lui Dumnezeu, slujește contemporanilor săi». Cum relevă și autorul lucrării, mesajul profetic al lui Amos, în care se întîlnește cu atîta insistență ideea de drept și dreptate socială, oferă astăzi Bisericii creștine, pe lîngă alte multe argumente biblice, un exemplu ilustrativ al îndatoririi acesteia pentru slujirea lui Dumnezeu și a lumii. «Viața și activitatea lui Amos — cum subliniază autorul — rămîn de-a lungul timpului, o pildă de ascultare și slujire a lui Dumnezeu și, prin aceasta, un model de abnegație și de slujire a oamenilor».

Pentru traducerea și critica textuală autorul folosește cele mai bune ediții critice ale Vechiului Testament, precum și unele versiuni moderne ale Sfintei Scripturi. Astfel, pentru textul ebraic folosește «Biblia hebraica» editată de R. Kittel, Stuttgart, 1968, pentru versiunea grecească, ediția Septuagintei, publicată de Alfred Ralphs, Stuttgart, 1965, precum și Biblia de la Ierusalim, ediția 1973, iar pentru versiunea românească, Sfînta Scriptură, edițiile 1968 și 1975. Folosind toate acestea, autorul ne prezintă cartea lui Amos într-o frumoasă și cursivă limbă românească, ajutîndu-l pe cercetător sau cititor la o înțelegere cît mai clară o proorociei.

În comentariul făcut, autorul folosește metoda analitică, interpretînd mesajul lui Amos pe pericope, și nu verset cu verset, cum se procedează de obicei, și aceasta pentru a nu fărîmița ideile și pentru a păstra omogenitatea și unitatea conținutului cărții. Această metodă a dat posibilitate autorului cărții să pună în evidență ideile majore ale profeției lui Amos : spiritul de dreptate și dragoste față de om ; societatea israelită a vremii, sub raport religios, moral și social, măcinată de anumite păcate grele care i-au atras judecata divină ; condamnarea lui Israel și salvarea lui. Amos nu este numai profetul judecății divine, ci și al restaurării, căci scopul mesajului său este salvarea poporului, așa cum se arată în finalul proorociei. Prin restaurarea legăturii dintre Dumnezeu și poporul său, Amos anticipează universalitatea mîntuirii aduse oamenilor de Hristos. Iată și aici rolul de îndrumător și pedagog al Vechiului Testament spre Hristos.

În toată expunerea comentariului, autorul rămîne în contextul cel larg al Sfintei Scripturi și se folosește de interpretările și referințele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești (Sf. Chiril al Alexandriei, Fer. Ieronim, Teodor de Mopsuestia și Teodoret de Cir), luînd în considerare, de asemenea, și cercetările și rezultatele pozitive la care a ajuns exegeza contemporană occidentală.

Studiile făcute în străinătate la Institutul ecumenic de la Bossey-Elveţia şi la Facultăţile de teologie din Lausanne (Elveţia) şi München (R. F. Germania) au dat posibilitate autorului să cerceteze şi să folosească o bibliografie bogată în specialitate şi să deprindă o bună metodă de lucru. Rezultatul tuturor acestor factori este lucrarea de faţă care se remarcă printr-un bogat fond de idei, prezentate într-o expunere sistematică şi bine închegată, redată într-o frumoasă limbă literară şi un stil clar şi cursiv.

Toţi cei patru profesori referenţi ai lucrării: Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, Pr. Prof. Dr. N. Neaga, Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi subsemnatul, au subliniat în referatele lor că părintele Mircea Basarab a prezentat o lucrare de exegeză biblică întocmită în deplină fidelitate faţă de învăţătura ortodoxă şi în concordanţă cu gîndirea şi exegeza patristică. Apreciind lucrarea ca o contribuţie valoroasă, care umple un gol în literatura de specialitate, o recomandăm pentru publicare şi susţinere în vederea obţinerii titlului academic de Doctor în teologie.

Pr Prof. Dr. MIRCEA CHIALDA
— referent principal —

Abrevieri

AT	— Ancien Testament, Altes Testament
ATD	— Das Alte Testament Deutsch, Göttingen
BJ	— Bible de Jérusalem, Paris
BK	— Biblischer Kommentar, Neukirchen
BZ	— Biblische Zeitschrift, Paderborn
CAT	— Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel
Ev. T	— Evangelische Teologie, München
HAT	— Handbuch zum Alten Testament, Tübingen
KAT	— Kommentar zum Alten Testament, Leipzig-Gütersloch
LXX	— Septuaginta
OTS	— Oudtestamentische Studien, Leiden
RB	— Revue biblique, Paris
SDB	— Supplement au Dictionnaire de la Bible, Paris
TM	— Textul masoretic
ThL	— Theologische Literaturzeitung, Berlin
ThZ	— Theologische Zeitschrift, Basel
TOB	— Traduction oecuménique de la Bible
VT	— Vetus Testamentum, Leiden
ZAW	— Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlin
ZThK	— Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen

A — INTRODUCERE

1. EPOCA ÎN CARE A TRĂIT PROFETUL AMOS

Oricît de scurtă ar fi socotită activitatea profetului Amos în Regatul de Nord, analiza situației politice, economice și religioase a timpului său se impune ca un element menit să aducă lumină în exegeza mesajului profetic. Analiza este cu atît mai necesară cu cît cuvîntările profetului vizează în mod sigur societatea israelită din timpul lui Ieroboam II, care nu este altceva decît produsul unui concurs de împrejurări istorice, ale căror rădăcini trebuie căutate înainte de urcarea pe tron a suveranului din Israel. Într-o epocă de frămîntări interne siro-palestiniene și sub amenințarea crescîndă a pericolului asirian, Israelul și Iuda profită de declinul vecinilor incomozi pentru a-și rotunji hotarele țării, refăcînd într-o oarecare măsură și pentru scurtă vreme, epoca de glorie a lui David și Solomon.

a) *Un fondator de dinastie.* Epoca Omrizilor a fost caracterizată printr-o serie de războaie, pe care Regatul de Nord le-a dus contra vecinilor ce-l înconjurau din toate părțile. Damascul și Hamatul au provocat pierderi serioase Israelului în Transiordania, iar Moabul, profitînd de situație, reușește să se desprindă din sfera influenței israelite. În aceste împrejurări Israelul găsește în Iuda un aliat, iar pentru a stăvili pericolul aramean, venind de la nord amenințător, Omri caută prietenia cetăților feniciene, pe care o pecetluiește prin căsătoria lui Ahab cu Isabela, fiica «regelui Sidonului» (1 Regi 16, 31) [1]. Frecventele frămîntări siro-palestiniene în care Israelul era angajat erau date însă uitării în momentul unui atac asirian și dușmanii de secole luptau alături pentru a stăvili pe noul invadator din ținuturile Mesopotamiei.

Îndată ce dușmanul comun se retrăgea, adeseori pentru a reveni cu forțe noi, reapăreau frămîntările interne și vechile pretenții teritoriale, urmate de sîngeroase angajamente militare. Dacă relațiile politice și economice cu cetățile feniciene și legătura lui Ahab cu Isabela au oferit un real echilibru Regatului de Nord, nu-i mai puțin adevărat că ele au introdus și o toleranță față de cultele păgîne (1 Regi 16, 31 și urm.), concretizată într-un sincretism religios care a stîrnit revolta celor ce au

1. Martin Noth, *Histoire d'Israël*, Payot-Paris, 1954, p. 251; Vasilios M. Vellas, *Herminia Vechiului Testament, Amos*, Atena, 1947, p. 5—11 (în l. greacă); Martinus Adrianus Beek, *Geschichte Israels*, Stuttgart, 1973, p.77; Antonius H. G. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, 1972, p. 96 s.

păstrat tradițiile străbune (1 Regi 18, 40). Profetul Ilie, reprezentînd opinia celor din urmă, a jucat un mare rol în combaterea inovațiilor religioase tolerate și încurajate de politica stăpînilor din Samaria (cf. 1 Regi 18).

În răstimpul dintre două campanii asiriene, Ioram, regele Israelului, este rănit într-o bătălie pe care a purtat-o contra aramenilor. Iehu, una din căpeteniile lui Ioram și reprezentant al religiei celei adevărate, încurajat de o profeție favorabilă (2 Regi 9, 6) își omoară stăpînul (2 Regi 9, 24), aducînd pe tronul Israelului o dinastie nouă și diferită în ceea ce privește concepțiile religioase și politice. Suveranul uzurpator renunță la alianța cu cetățile feniciene, încetează de a mai cultiva prietenia cu Iuda, pe al cărui rege îl omorîse odată cu Ioram (2 Regi 9, 27), iar pe plan religios pornește lupta contra cultului lui Baal (2 Regi 10, 18—28). Noul stăpîn al lui Israel se distanțează de înaintașii săi și în politica asiriană. Ahab este menționat între dușmanii Asiriei, în timp ce Iehu este trecut în renumitul obelisc negru printre supușii care plăteau tribut lui Salmanasar III [2].

Datorită campaniilor asiriene, arameii conduși de Hazael sînt obligați, pentru moment, să renunțe la atacurile lor împotriva lui Israel. Situația de relativă liniște nu a ținut mult, pentru că după campania lui Salmanasar (838 î.H.), Asiria, cel puțin pentru un timp, a fost mai puțin activă în această parte a lumii antice, fapt care a dat din nou posibilitate lui Hazael să atace direct Regatul de Nord sau să susțină pe filisteni în incursiunile lor contra Israelului. Amoniții, profitînd de deruta generală a lui Israel, atacă Galaadul, săvîrșind masacrele amintite de Amos în 1, 13. Dealtfel, la această perioadă se referă profetul din Tecoa în rechizitoriul său contra lui Israel și a popoarelor vecine (Amos 1—2). Aceeași situație se continuă și sub urmașul direct al lui Iehu, Israelul fiind obligat să răspundă la atacurile frecvente și adeseori încununate de succes ale vecinilor.

b) *Renașterea lui Israel.* Începutul secolului VIII î.H. aduce un reviriment în istoria lui Israel. Asiria, prin Adadnirari III, reia în anul 800 campaniile purtate de Salmanasar III în Orientul Apropiat, iar prin încercuirea Damascului și obligarea lui de a plăti tribut Asiriei asistăm la apusul puterii arameilor. De acum aceștia nu mai reprezintă nici un pericol pentru cele două state ebraice, iar redresarea lor economică și recucerirea teritoriilor disputate cu vecinul de la nord nu mai este decît o problemă de timp și în nici un caz una de tactică sau de glorie militară. Recucerirea teritoriilor a început deja sub Ioas (802/801—787/786) și s-a continuat în ritm mai rapid în prima jumătate a domniei lui Ieroboam II (787/786—747/746), cînd Israelul, după informațiile din 2 Regi 14, 25, restabilise frontiera pe care o avea pe vremea lui David și Solomon, adică de la intrarea Hamatului și pînă la Marea Arabă (Moartă).

2. Antonius H. J. Gunneweg, *op. cit.*, p. 99; M. Noth, *op. cit.*, p. 257. Obeliscul din bazalt, ridicat în orașul asirian Kalah de către Salmanasar, reprezenta între alte scene și predarea tributului de către regele Iehu.

Moabiții, amoniții, edomiții și filistenii, lipsiți de sprijinul arameilor, nu mai prezentau nici un pericol pentru regatele Israel și Iuda, aflate în prima jumătate a secolului VIII într-o epocă de adevărată renaștere. Israelul va trăi sub lunga domnie a lui Ieroboam II epoca sa de glorie, care este în același timp și cîntecul de lebădă al existenței sale bisculare. Printr-un alt concurs de împrejurări Asiria era ocupată în acest timp cu mezii[3], încît Israelul cunoaște o perioadă de liniște și independență față de cuceritorul care va pune capăt în curînd acestui stat, împlinind cuvîntul profetic rostit de Amos.

Conjunctura politică externă a avut pentru Israel, sub domnia lui Ieroboam II, consecințe favorabile asupra situației economice interne. Impunîndu-se datorită împrejurărilor în fața vecinilor și ajungînd la o înțelegere tacită cu Iuda, cu care-și împarte zonele de influență, Israelul reintră în circuitul comercial internațional. Perioada de pace, ce domnește pe plan extern în a doua parte a epocii lui Ieroboam II și avîntul economic ce o însoțește pe plan intern, contribuie la o adîncire a conflictelor sociale exteriorizate printr-o riguroasă stratificare a diferențelor deja existente în societatea israelită. Conjunctura economică din prima jumătate a secolului VIII și consecințele ei sociale sînt confirmate și reliefate în cuvîntările profetului Amos. Asistăm la o prosperitate economică ce favorizează și consolidează poziția plutocrației regatului și la reculul acestui avînt, la pauperizarea populației.

În această societate, în care civilizația și progresul au pătruns atît de inegal, dar care a lăsat impresia prin magistrații ei că legea domnește nestingherită, Amos devine o prezență stînjenitoare. Păstorul obișnuit cu viața aspră din deșertul lui Iuda este șocat de luxul construcțiilor capitalei : de casele din piatră șlefuită (5, 11), de ornamentațiile de fildeș și abanos, de divanurile comode, de somptuozitatea reședințelor de vară și de iarnă (3, 15), de mesele copioase însoțite de muzică și parfumuri exotice (6, 4—6). Acumularea bogăției și a luxului sfidător s-a făcut în detrimentul dreptății, prin silnicie și jaf (3, 10). Magistrații au contribuit prin venalitatea de care au dat dovadă la agravarea situației ; dreptul și dreptatea și-au pierdut sensul, liberul arbitru a devenit lege (2, 6 ; 5, 7, 10—12). Săracul era exploatat fără milă (2, 7 ; 4, 1 ; 8, 4). Relațiile sociale, pe care Legea le-a prezentat ca voință a lui Iahve, au fost întru totul răsturnate. În fața unei astfel de situații, Amos este cuprins de revoltă, acuză și-și amenință contemporanii cu judecata divină. Procesul intentat de profet Samariei se bazează pe Lege și pe legămîntul încheiat de Dumnezeu cu strămoșii, pe istoria și pe tradiția pe care înaintașii le-au respectat și considerat ca inalienabile.

Din punct de vedere religios, realitatea din Israel nu era cu nimic mai strălucită. Cei ce sfidau legile societății, manifestînd un dispreț total față de semeni, au adoptat aceeași indiferență și același dispreț față de Dumnezeu și religie. În această direcție Ieroboam II a servit de exemplu pentru cei ce doreau o eliberare de ortodoxismul introdus de

3. André et René Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, 1962, tom. II, p. 443.

Iehu. În decursul lungii sale domnii nu s-a respectat săvîrșirea adevăratului ritual de cult, iar față de predica lui Amos, prezentată de preoți ca un pericol pentru stat, suveranul din Samaria n-a manifestat nici o îngrijorare. La dispreţul monarhului față de problemele religioase s-a adăugat sfidarea și batjocura ofițerilor, a plutocraților și a anturajului său. Acestora li se adresează Amos, criticîndu-i pentru orgiile în cadrul cărora ei se foloseau adesea de vasele sfinte, de untdelemnul sfințit și de hainele celor săraci luate ca amanet (2, 8). În ostilitatea lor față de tot ce ar fi putut să-i abată din calea pe care și-au ales-o, ei interziceau profeților să vestească cuvîntul lui Dumnezeu, iar pe nazirei îi obligau la nerespectarea votului (2, 12).

Pe calea formalismului cultul a evoluat mult, străduindu-se să țină întru totul pas cu dezvoltarea economică. Numărul și cantitatea jertfelor a crescut considerabil, fiind acompaniate de o muzică ce evoluase, exprimînd euforia în care trăia o anumită categorie a populației Regatului de Nord (Amos 5, 21—25; Isaia 1, 11—16; Osea 8, 13; Miheia 6,7). Pelerinajele zgomotoase la altarele de închinare lăsau impresia unei cotinuități ; în realitate ele slujeau unui ideal străin, subliniind dezagregarea vechilor valori morale (2, 7). Cultele cananeene își făceau tot mai mult simțită influența, iar pietatea israelită a fost înlocuită printr-un formalism, care nu angaja sufletește pe israelitul antrenat în mod superstițios în numeroasele pelerinaje ale epocii. Conducătorii poporului s-au eliberat în fond de Lege, înlocuind-o cu un formalism care le slujea idealul, iar restul lui Israel, exploatat și din ce în ce mai dependent de aristrocația regatului, a fost antrenat pe un drum pe care Amos îl va condamna ca o îndepărtare de la Dumnezeu, ca o trădare a legămîntului și o ignorare a tradiției și istoriei proprii.

2. VIAȚA ȘI ACTIVITATEA PROFETULUI

Datele personale menționate în textul cărții sînt extrem de sărace și au un caracter ocazional. Chiar și în cazul informațiilor oferite, incertitudinea nu este complet înlăturată, ci ea domnește și astăzi sub forma celor mai variate ipoteze lansate, spre exemplu, în legătură cu profesiunea sau timpul activității profetului. Analizînd epoca sau etimologia cuvintelor ce desemnau profesiunea lui Amos, unii comentatori au ajuns la opinii pentru care nu găsim nici un suport biblic. Iată de ce considerăm că informațiile cu caracter biografic trebuie privite cu un pronunțat simț al realităților biblice, evitînd în felul acesta ispititoarele ipoteze ce se bazează doar pe presupuneri, lipsite de faptul concret atît de necesar în informațiile de nuanță istorică.

a) *Numele profetului Amos* nu-l mai întîlnim la nici o altă persoană menționată în Sf. Scriptură. עמוס — Amos derivă de la verbul «*amos*» = *a ridica, a scoate, a purta,* și a fost interpretat ca fiind un

epitet care în traducere înseamnă «purtătorul» [4]. Tot mai frecventă este însă părerea celor care au văzut în numele profetului o prescurtare a lui «*amasia*» = *Iahve a purtat*, în sensul unui ajutor divin descris în Ps. 68, 20 și Isaia 46, 3 [5].

Lipsa unei menționări a numelui tatălui lui Amos a determinat pe unii comentatori să vadă în profet o persoană de condiție socială modestă, concepție ce este contrazisă însă de cei care au văzut în termenul «*noqed*» un proprietar de animale. În orice caz nu trebuie să uităm că o bună parte din profeții mici sînt prezentați în aceeași formă ca și Amos, fără a se menționa numele tatălui lor, cum adeseori se obișnuiește în Sf. Scriptură (Miheia 1, 1 ; Naum 1, 1 ; Avdie 1, 1 ; Avacum 1, 1 ; Agheu 1, 1).

b) *Locul de origine* al profetului este menționat în titlul profeției : Tecoa. Majoritatea comentatorilor văd în localitatea amintită cetatea lui Iuda, cunoscută astăzi sub numele de Chirbet Tekua, situată cam la 8 km sud de Betleem și aproximativ la 20 km de Ierusalim. Orașul este amintit în 2 Cron. 9, 6 ca fiind fortificat de Roboam, apoi în Ieremia 6, 1, în timp ce Neemia amintește de locuitorii lui care au luat parte la reconstruirea zidurilor Ierusalimului după exilul babilonean. Tecoa se remarcă, de asemenea, în timpul lui David printr-o grupare de înțelepți din mijlocul căreia este adusă o femeie ce urmărea împăcarea împăratului cu fiul său Abesalom (2 Sam. 14). Într-un astfel de mediu se naște și trăiește păstorul Amos pînă la trimiterea lui în misiune în Regatul de Nord. Încercarea lui Hans Schmidt [6] de a localiza Tecoa în Regatul de Nord nu s-a bucurat de succes și dealtfel, ea este contrazisă de textul din 7, 12, unde Amasia îl tratează pe Amos ca originar din Iuda [7].

c) Despre *ocupația lui Amos*, înainte de a fi chemat să vestească voia lui Dumnezeu în nordul vecin, se amintește în 1, 1 unde este socotit printre păstori *(noqedim)* ; iar în 7, 14 profetul mărturisește că este «*boqer*» și «*boles*». În jurul acestor cuvinte, desemnînd situația socială a

4. Această interpretare o întîlnim deja la Fer. Ieronim, *Prologul la Comentarul profetului Ioil*, M. P. L. vol. 25, col. 947, «βαστάζων, portans». Fer. Ieronim manifestă însă o oarecare inconsecvență în interpretarea numelui, pentru că în Comentarul la Amos este de părere că numele ar semnifica «populus avulsus». În exegeza rabinică numele profetului a fost privit ca un participiu trecut — «încărcat» — iar după alții profetul ar fi avut o greutate în a se exprima. Cf. W. Rudolph, *Joël—Amos — Obadja—Jona*, Kommentar zum Alten Testament (KAT), Band XIII, 2, 1971, p. 112, nota 11 ; V. Tarnavschi, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1928, p. 451 traduce numele profetului prin «purtînd sau sarcină» ; *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1955, p. 162.

5. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 112.

6. H. Schmidt, *Die Herkunft des Propheten Amos*, 1920, p. 158—171.

7. A se vedea amănunte în legătură cu Tecoa la E. Bruston, *Messages prophétiques. I. Le message d'Amos*, în «Etudes Théologiques et Religieuses», nr. 2 Mars-Avril, 1932, p. 160 ; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 3. Auflage, Tübingen, 1964, p. 535 ; A van den Born, *Thécua*, art. în «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible», traduit du Néerlandaise, col. 1841, Paris, 1960 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 112—113 ; A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950, p. 7 sq.

profetului, au apărut mai multe ipoteze, Amos fiind considerat ori în rîndul păstorilor angajaţi în solda unui proprietar, ori fiind el însuşi socotit ca un păstor independent şi deci un proprietar de turme. Majoritatea comentatorilor moderni înţeleg prin «*noqed*» un crescător de animale mici (capre, oi), iar prin «*boqer*» un crescător de vite. Deşi unii dintre specialişti înclină să-l considere pe profet mai degrabă în rîndul crescătorilor-proprietari, independenţi care pot avea în subordine alţi păstori [8], noi, bazîndu-ne pe textul din 7, 14—15, înclinăm pentru teza că Amos, înainte de a fi profet, a fost un simplu păstor şi nu un proprietar de turme.

Alături de această profesiune Amos însuşi afirmă că el este şi strîngător de sicomore (*«boles»*) [9]. Sicomorii însă nu creşteau la altitudinea de 850 m, la care era situată Tecoa, aşa că, pentru strîngerea fructelor, profetul părăsea locurile natale şi cobora fie spre Marea Mediterană, fie spre povîrnişurile Mării Moarte, unde nu este exclus, după unii comentatori [10], ca Amos să fi avut în proprietate chiar livezi de sicomori.

Nu ştim şi nu putem afirma cu certitudine dacă a fost sau nu proprietar şi mai ales în ce măsură. Tot ce putem afirma este însă faptul că Amos provine din mediul rural, unde a trăit majoritatea timpului vieţii sale şi de unde şi-a împrumutat [11] limbajul cu mulţimea expresiilor şi a comparaţiilor folosite în cuprinsul cuvîntărilor sale. Textul profeţiei ni-l relevă însă şi ca un cunoscător al vieţii urbane, faţă de care el a manifestat un constant dispreţ, datorită dezordinilor sociale şi morale pe care le-a constatat în oraşele vizitate [12].

---

8. L. Monloubou, *Amos*, în «Supplément au Dictionnaire de la Bible», Fascicule 44, Paris, 1969, col. 712 sp.; O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 535; Ernst Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, neubearbeitet von G. Fohrer, ed. 11, Heidelberg, 1969, p. 473; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 113.

9. *Boles* — a înţepa, a face o incizie. Fer. Ieronim, M.P.L. 25, col. 1077 şi Teodoret de Cir, M.P.G. 81, col. 1699 afirmă că fructele de sicomore trebuiau înţepate pentru a se grăbi coacerea lor.

10. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 535; Sellin-Fohrer, *op. cit.*, p. 473.

11. V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, p. 212 şi 215 afirmă că Amos a împrumutat 55 de cuvinte din preocupările agricole, iar 48 desemnează plante, animale sau expresii din viaţa crescătorilor de animale.

12. Nu putem trece peste profesiunea lui Amos fără să nu amintim că unii exegeţi au încercat să vadă în profet pe un funcţionar de cult. M. Bic, *Der Prophet Amos. Ein Haepatoskopos*, în «Vetus Testamentum» (VT), nr. 1/1951, p. 293—296, pornind de la semnificaţia în acadiană a cuvîntului noqed vede în Amos un deservent de cult, iar pentru termenul boqer propune semnificaţia lui originală şi consideră pe profet drept o persoană care prezice viitorul, citind în ficatul şi măruntaiele animalelor. A. Murtonen, *The Prophet Amos. A. Haepatoskoper?* în V.T. 2/1952, p. 170—171 respinge afirmaţia lui M. Bic ca fiind săracă în ceea ce privesc argumentele şi în cea mai mare parte bazată pe o greşită interpretare. Opinia lui A. Murtonen este împărtăşită de majoritatea comentatorilor.

E. Würthwein, *Amos-Studien*, Z.A.W. 62 (1950), p. 10—52; S. Lehming, *Erwägungen zu Amos*, Z. Th. K. 1958, p. 145—169 şi A. H. J. Gunneweg, *Erwägungen zu Amos*, Z.Th.K. 1960, p. 12—17 susţin cu unele diferenţe apartenenţa lui Amos la profeţii cultici, în activitatea căruia încearcă să recunoască două etape de activitate: una de mijlocire în favorul lui Israel şi alta de condamnare a acestuia. O părere asemănătoare împărtăşeşte şi H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen 1962. Reventlow este acuzat de R. Smed, *Das Nein des Amos*, Ev.T. 1963, p. 404—423, că a redus pe Amos la dimensiunile impuse de metoda istorică a criticii

Observaţia lui O. Eissfeldt [13] în legătură cu profesiunea lui Amos pare să fie foarte judicioasă. El susţinea că mult mai importantă decît afirmaţia pozitivă a ocupaţiei profetului este depoziţia negativă în privinţa profesiunii. Amos subliniază faptul că nu este profet şi nici nu aparţine vreunei grupări profetice de tipul celor intuite de Amasia. Această neapartenenţă la grupările amintite este evidenţiată cu mîndrie, căci în acelaşi timp ea relevă chemarea nemijlocită a lui Iahve şi trimiterea lui în misiune ; legitimează autenticitatea mesajului său. Amos, păstorul şi culegătorul de sicomore, a fost chemat de Dumnezeu în rîndul profeţilor, iar predica sa era de inspiraţie divină şi nu rodul unei educaţii primite într-o şcoală profetică oarecare. În spatele mesajului său stă superioritatea divină şi nu învăţătura vreunei şcoli profetice sau a unui profet, oricît de vestit ar fi fost el.

d) Amintind profesiunea profetului şi ţinînd cont de fondul şi forma mesajului său este firesc să ne oprim un moment şi asupra formaţiei lui culturale. Analiza textului scoate în relief o bună cunoaştere a istoriei naţionale şi de asemenea, reale cunoştinţe de istorie universală, pe care autorul le mînuieşte cu uşurinţă. Sintetizarea acestor evenimente, asamblarea lor în cadrul cuvîntărilor, precum şi maniera de a privi lucrurile trădează pe omul obişnuit cu astfel de exerciţii intelectuale. Întrebări ca : unde a deprins păstorul Amos cunoştinţele sale intelectuale şi unde a învăţat «arta dialogului şi a oratoriei» ? au frămîntat, pe bună dreptate, pe comentatorii profetului.

Parte din cunoştinţele sale Amos le-a putut asculta şi învăţa din numeroasele sale călătorii profesionale, din întîlnirile sale cu păstorii iudei, edomiţi sau aparţinînd altor popoare în oazele deşertului. În cadrul acestor contacte aveau lor între păstori schimburi de experienţă, comunicarea sub formă de dialog a unor cunoştinţe şi de asemenea, un schimb de proverbe [14]. În această «şcoală a deşertului» Amos a luat contact cu realităţi noi, însă el a adus cu sine un bagaj de cunoştinţe pe care şi le-a însuşi în Tecoa. Se pare că aici a existat o adevărată tradiţie în cultivarea înţelepciunii, că la poarta cetăţii, bătrîni venerabili vegheau pe lîngă respectarea dreptului şi a dreptăţii la transmiterea înţelepciunii izvorîtă din observarea Legii şi experienţa acumulată de înaintaşi [15].

---

formelor şi a eliminat personalitatea profetului şi caracterul radical al mesajului său. În analiza lui Reventlow profetul apare ca un simplu iniţiat într-un serviciu cultic. Acestei opinii R. Smed îi opune un întreit *nu* rostit de Amos contra conduitei sociale, contra înţelegerii istoriei şi a cultului, precum şi opoziţia faţă de existenţa însăşi a lui Israel. A se vedea şi J. F. Craghan, *Amos dans la nouvelle recherche*, în «Bulletin de Théologie biblique», tom. II, 1972, nr. 3, Rome, p. 254. Faţă de atitudinea luată de R. Smed, S. Amsler, *Amos prophète de la onzième heure*, T.Z., 21 (1965), p. 318—328 manifestă serioase rezerve, mai ales în ceea ce priveşte lipsa unei speranţe din profeţia lui Amos. 13. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 535.

14. H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, Neukirchen 1964 şi trad. franceză *L'Enracinement spirituel d'Amos*, Genève 1974, p. 51, 97.

15. Idem, *Ibidem*, p. 98 susţine că profetul Amos favorizează teza după care vechea înţelepciune israelită, cu formele şi temele ei originale, a găsit la Tecoa un loc de cultură intensivă. Aceasta avea trăsături comune cu înţelepciunea «fiilor orientului» şi se aseamănă şi cu înţelepciunea deprinsă la curtea din Ierusalim sau cu cea existentă în tradiţiile culturale ale sanctuarelor centrale.

În personalitatea lui Amos se conjugă armonios inteligența și clarviziunea, cu experiența vieții și înțelepciunea izvorîtă din practicarea Legii. Într-o astfel de ambianță, profetul a învățat să cunoască istoria lui Israel; tradițiile mediului înconjurător l-au pus în contact cu evenimente și tradiții străine, pe care spiritul său critic, atașat legămîntului cu Dumnezeu, le-a filtrat și încadrat în propria-i personalitate.

e) Cu toate acestea, angajarea profetului în Regatul de Nord și condamnarea instituțiilor de aici nu se rezumă doar la propria sa personalitate, nici nu izvorau numai din spiritul său revoltat contra nedreptăților săvîrșite la adăpostul unui formalism, care în mod evident elimina dragostea din relațiile sociale. Amos a plecat în Israel în calitate de trimis al lui Dumnezeu. *Vocația* sa în rîndul profeților s-a făcut pe calea viziunilor. El a fost smuls din mijlocul preocupărilor sale zilnice pentru a servi unui alt scop. Ca și Moise, Amos este chemat de Dumnezeu la o nouă misiune. Chemarea a produs o perturbare internă, o luptă, o încercare de a se opune, dar ea sfîrșește printr-un abandon total al vechilor preocupări și o acceptare fidelă a colaborării cu Dumnezeu. Cuvîntul lui Dumnezeu este așa de decisiv, încît profetul, copleșit de măreția actului, sfîrșește prin emoționanta întrebare : «Domnul Dumnezeu vorbește, cine nu va prooroci» ? (3, 8). Intervenția directă a lui Dumnezeu este menționată de profet și în dialogul său cu preotul Amasia : «Domnul m-a luat de dinapoia turmei și mi-a zis : Du-te, proorocește poporului meu Israel» (7, 15). Evidențierea acestor intervenții subliniază cît de imperativă și de totală este alegerea [16], dar în același timp ele motivează activitatea de profet a lui Amos ca instrument al voii lui Dumnezeu. Între profetul chemat de cuvîntul Domnului și Dumnezeu se angajează un dialog creator care nu anulează personalitatea lui Amos, ci sfîrșește într-o colaborare divino-umană, la care profetul participă în mod responsabil. Aici, în această chemare, trebuie căutate forța și curajul de care Amos dă dovadă în timpul misiunii sale ; în această alianță personală dintre profet și Dumnezeu găsim explicația mesajului său, acceptat la început cu oarecare rezerve, dar care a devenit apoi crezul său.

f) Amos a fost chemat să proorocească în afara granițelor lui Iuda. *Locul activității* sale este Regatul de Nord sub domnia lui Ieroboam II. Este sigur că după chemarea sa, Amos se îndreaptă spre Betel, unde profetul predică la diferite ocazii [17]. Revolta de formalismul religios și euforia laicismului ce caracteriza epoca lui Ieroboam II, profetul încearcă să trezească la realitate, prin cuvîntări necruțătoare, masele de pelerini. Pentru activitatea desfășurată la Betel pledează cuvîntarea de condamnare a formelor de cult practicate în Regatul de Nord (5, 21), altercația lui Amasia (7, 10—17) și de asemenea, textul din 9, 1—4 care încheie ciclul viziunilor. Intervențiile și referirile la capitala regatului (3, 9 sq. ; 4, 1—3 ; 6, 1—7) ne sugerează ca foarte probabilă o activitate a

16. A. Neher, *L'Essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 312—313.
17. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 536.

profetului în Samaria. De asemenea, pentru o parte dintre specialiști [18] nu este exclus ca Amos să fi vizitat și Ghilgalul (5, 5 ; 4, 4).

g) În privința *duratei și a timpului activității* comentatorii s-au pronunțat destul de diferit și în același timp ipotetic. Precizarea notată în 1, 1 «doi ani înaintea cutremurului» este destul de vagă pentru ca fixarea lui să poată fi făcută cu precizie, deși menționea amintită a dat o anumită autoritate mesajului lui Amos și a persistat impresionant de mult timp după dispariția profetului (cf. Zaharia 14, 5). Săpăturile arheologice au scos la iveală urmele unui cutremur de pământ, identificat de cercetători cu cel amintit de Amos în 1, 1, care împreună cu menționea eclipsei solare (8, 9) datată în 763 [19], ne fac să acceptăm că activitatea lui Amos s-a desfășurat în jurul anului 760 î.H. Spre aceeași aproximativă datare ne conduce și analiza conținutului profeției, situația politică și economică, amintită în cartea lui Amos corespunzînd cu cea de a doua parte a domniei lui Ieroboam II [20]. Dată fiind lipsa unor precizări concrete nu putem refuza nici opinia celor care datează activitatea între anii 760—750, cu atît mai mult cu cît diferența față de opinia mai sus menționată este insesizabilă [21]. Un alt grup de specialiști [22] indică anul 750 ca fiind data probabilă a activității profetice a păstorului din Tecoa. În orice caz, sub această dată este greu de coborît, pentru faptul că ea corespunde cu evenimentele prezentate de profet. După 744 Tiglat Phileser III, regele Asiriei, amenință, tot mai mult Samaria, încît trecerea sub tăcere a numelui dușmanului, așa cum este ea prezentată în profeția lui Amos, ar fi lipsită de sens. Toate aceste considerații ne fac să plasăm activitatea profetului între anii 760—750 î.H., inclusă fiind aici aproximația dictată de lipsa unor indicații care să permită o fixare mai precisă.

Analiza profeției și mai ales altercația cu Amasia au determinat pe cea mai mare parte a specialiștilor să considere că activitatea profetului în Regatul de Nord a fost de scurtă durată. Dată fiind cunoașterea amănunțită a realităților din Israel și faptul că Amos a predicat în cel puțin două centre din Regatul de Nord, considerăm că activitatea lui a putut

18. A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Tournai, 1959, p. 490. H. Cazelles, *Introduction à la Bible*, Edition nouvelle, Tome II, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1973, p. 365. H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2, Joel und Amos*, B. K. Band XIV, 2, Neukirchen 1969, p. 107.

19. Alberto Soggin, *Das Erdbeben von Amos 1, 1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda*, în Z.A.W. 82 (1970) ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 106, 155 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 144.

20. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 106—107 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 114 ; Tot pentru anul 760 î.H. se pronunță și *Studiul Vechiului Testament*, p. 162 ; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen, 1957, p. 196. V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 452, consideră că activitatea profetului s-a desfășurat în unul din ultimii ani ai domniei lui Ieroboam II.

21. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 534 ; Sellin-Fohrer, *op. cit.*, p. 475 ; O. Kaiser, *op. cit.*, p. 174.

22. S. Amsler, *Amos*, în «Commentaire de l'Ancien Testament» (CAT) XI-a, vol. I, Neuchâtel 1965, p. 160 ; E. Osty, *Amos*, în «La Sainte Bible» traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem, Paris, 1952, p. 10, consideră activitatea ca începînd din anul 750, iar finalul 9, 8—15 este de părere că s-a scris după evenimentele din 734—732.

avea loc de-a lungul a cîtorva săptămîni, poate cîteva luni, dar în nici un caz n-a depăşit un an [23]. Deşi în activitatea lui Amos, datorită lipsei unor evenimente care să poată fi datate, nu putem stabili, ca la Osea şi Isaia, diferite faze ale ei, cu toate acestea considerăm că ea poate fi plasată pe parcursul a cîtorva luni, iar încercarea lui J. Morgenstern de a reduce activitatea profetului nostru la o singură cuvîntare, ţinută la Betel cu ocazia Anului nou (751 î.H.), este considerată ca neverosimilă [24].

3. STRUCTURA ŞI COMPOZIŢIA LITERARĂ A CĂRŢII

Forma în care se prezintă astăzi cartea profetului Amos ne dă posibilitatea să vorbim de trei părţi distincte. Primele două capitole sînt consacrate Israelului şi popoarelor vecine, care se găsesc în faţa judecăţii divine. La acestea se adaugă capitolele 3—6, tratînd despre gravitatea fărădelegilor săvîrşite şi anunţînd cu certitudine pedeapsa lui Israel. În cuprinsul lor se îmbină proorocia cu elegia şi fragmentele de imn (4, 13; 5, 8—9), subliniind revolta profetului faţă de dezordinile constatate şi emoţia lui în faţa judecăţii divine. Ultimele capitole (7—9) sînt un amestec de viziuni (7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1—4), cuvîntări (8, 4—14), relatări şi evenimente personale redactate la persoana a III-a (7, 10—17), fragmentul unui imn (9, 5—6) şi alte proorocii în legătură cu sfîrşitul lui Israel (9, 7—15). În privinţa ordinii originale a acestor capitole şi mai ales în ce priveşte eventualele motive care ar fi putut determina o schimbare, cercetătorul de astăzi nu ştie nimic în plus faţă de ceea ce ne-a transmis tradiţia. Tot ceea ce s-a făcut în această direcţie n-a depăşit stadiul presupunerilor şi foarte rareori acestea au fost împărtăşite de un număr mai mare de comentatori.

La sfîrşitul secolului trecut, R. S. Driver [25] a afirmat în legătură cu redactarea cărţii lui Amos următoarele: «În virtutea aranjamentului clar al profeţiilor sale este rezonabil de a presupune că după ce şi-a încheiat misiunea sa profetică în Betel, Amos s-a reîntors la domiciliul său şi aici a dispus de întreg timpul pe care-l cerea o prezentare scrisă, ordonată a profeţiilor sale. «De la această opinie, care n-a fost deloc izolată la timpul său şi pînă la cercetările de astăzi se poate urmări o întreagă evoluţie a problemei. Argumentele de ordin stilistic, apoi cele servite de critica formelor literare au acordat tot mai multă atenţie unor intervenţii străine, contemporane sau mult mai tardive, la ceea ce canonul Vechiului Testament ne-a transmis drept scriere a profetului Amos.

J. D. W. Watts [26], plecînd de la rolul ucenicilor lui Isaia sau Ezechiel, a sugerat că şi în cazul lui Amos, rolul eventual al ucenicilor profetului trebuie luat în considerare. Aşa stînd lucrurile, cercetarea cărţii

23. S. Amsler, *op. cit.*, p. 160; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 107—108; O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 536; O. Kaiser, *op. cit.*, p. 174.

24. J. Morgenstern, *Amos Studies*, parts I, II, III, Cincinati, 1941; Sellin-Fohrer, *op. cit.*, p. 476; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 107.

25. S. R. Driver, *Joel and Amos*, Cambridge, 1898, p. 97, apud J. F. Craghan, *art. cit.*, p. 244.

26. J. D. W. Watts, *The Origin of the Book of Amos*, 1954—1955, p. 110.

lui Amos a intrat într-o nouă fază. O. Eissfeldt [27], urmat de Sellin-Fohrer [28], consideră că putem distinge în profeţia lui Amos nouă grupe de cuvîntări şi viziuni provenind de la diferiţi autori. De asemenea, teologul japonez S. Jozaki [29], într-un studiu dedicat profetului Amos, ajunge să distingă în cartea acestuia 8 izvoare literare, a căror provenienţă este plasată începînd cu secolul VIII şi pînă în secolul III î.H. Aceste izvoare secundare, afirmă amintitul teolog, nu afectează cu nimic valoarea religioasă a profeţiei.

Faţă de «minuţiozitatea» cu care unii teologi au ştiut să împartă izvoarele cărţii lui Amos se manifestă însă serioase rezerve. Pe bună dreptate, ne întrebăm dacă, într-adevăr, putem face în mod obiectiv, cu mijloacele ce le avem la dispoziţie, o astfel de împărţire care să corespundă exigenţelor ştiinţifice de astăzi [30].

De asemenea, în literatura protestantă de specialitate, s-a impus opinia celor care au considerat că aşa-numita şcoală deuternomistă ar fi avut un cuvînt hotărîtor în redactarea cărţii lui Amos [31]. Evenimentele istorice de la sfîrşitul secolului VII şi începutul celui de al VI-lea î.H. ameninţau Ierusalimul şi Iuda, anticipînd catastrofa care va duce la nimicirea Regatului de Sud. În astfel de împrejurări, proorociile lui Amos faţă de Israel au primit o nouă interpretare, afirmîndu-se că şi Iuda este în aceeaşi măsură vinovat ca şi Regatul de Nord. În aceste condiţii şi sub impulsul şcolii deuteronomiste, cartea lui Amos ar fi căpătat o nouă perspectivă, adăugîndu-i-se noi pasaje.

În teologia catolică contemporană se acceptă în general părerea că profeţia lui Amos este alcătuită din mai multe elemente, ce pot fi grupate în jurul a trei titluri : a) materialul profetic, b) pericopele autobiografice formate din ciclul viziunilor şi c) pericopa biografică (7, 10—17). La aceste elemente s-au adăugat apoi altele care ar aparţine compilatorului ulterior şi unele fragmente considerate de factură deuteronomică. Teologii catolici sînt în general de acord afirmînd că profeţia nu urmează o ordine cronologică, dar ea păstrează o unitate de ton în care remarcăm sincronizarea ameninţărilor şi anatemelor de la care face excepţie finalul (9, 8—15), în care Amos anunţă o epocă de prosperitate [32].

---

27. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 536 sq. 28. Sellin-Fohrer, *op. cit.*, p. 476—478.

29. S. Jozaki, *The Secondary Passages of the Book of Amos*, Kwansei University Annual Studies 4 (1956), p. 25—100, apud J. F. Craghan, *art. cit.*, p. 244.

30. J. F. Craghan, *art. cit.*, p. 245.

31. W. H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*, Z.A.W. 1965, p. 168—169; U. Kellermann, *Der Amosschluss als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung*, Ev.T. 29 (1969), p. 169—183.

32. A. Robert et A. Feuillet, *Introduction...*, p. 491 ; H. Cazelles, op. cit., p. 366—367 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 15—16 ; P. G. Rinaldi, în «La Sacra Biblia». *Amos*, I Profeti minori, Roma-Torino, 1963, p. 128 ; I. Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Köln, 1965, p. 91—94. I. Scharbert face o analiză a profeţiei lui Amos şi distinge 8 părţi de bază ale cărţii, pe care le-a prelucrat un copist sau un redactor de mai tîrziu. Din contră, pentru Bartholomeo Kutal, *Libri prophetarum Amos et Abdiae*, Olomucii 1933, p. 27—28 profeţia are patru părţi : cap. 1—2, 16 ; cap. 3—6 ; cap. 7—9, 10 şi versetele 9, 11—15 care constituie concluzia finală a întregii cărţi, anunţînd după judecată şi ruină o restaurare glorioasă.

Între comentatorii care au acordat o atenție deosebită lui Amos, H. W. Wolff ocupă un loc cu totul special. Opinia lui în privința componenței cărții profetului Amos are la bază criterii interne, furnizate de istoria criticii formelor și argumente de ordin stilistic [33]. După o atentă analiză a textului, autorul conchide că acesta conține 6 surse (izvoare) bine definite [34]. În cele ce urmează vom reda pe scurt opinia lui H. W. Wolff, care a stîrnit între comentatorii și specialiștii Vechiului Testament reacții foarte diferite [35].

1) Prima dintre cele șase surse literare este alcătuită din «*Cuvintele lui Amos din Tecoa*» și este considerată ca fiind nucleul cel mai vechi al cărții. Este vorba de capitolele 3—6, mai precis de formele lor de bază, incluzînd propriile cuvinte ale profetului, a căror culegere poate urca pînă la Amos însuși.

2) La acestea se adaugă *ciclul viziunilor* (cap. 7—9), cu un pronunțat caracter autobiografic, împreună cu profețiile contra popoarelor vecine (cap. 1—2, mai puțin profețiile contra Tirului, Edomului și cea contra lui Iuda) care pot fi considerate ca al doilea izvor ce aparține profetului.

3) *Școala lui Amos.* Autorul consideră că ucenicii lui Amos s-au interesat îndeaproape de cuvintele rostite de profet și de transmiterea acestora. Ucenicilor, consideră H. W. Wolff, le pot fi atribuite printre altele 7,10—17, aproape tot cap. 8 și alte cîteva intervenții a căror datare poate fi plasată între anii 760—730 î. H., foarte probabil în jurul anului 735 î. H.

4) Ca a patra sursă se impune *interpretarea Betelului* din timpul lui Iosia. După 2 Regi 23,15 Iosia distruge altarul din Betel, iar semnificația actului său politico-religios a fost interpretată ca o împlinire a voinței divine, anunțată prin «omul lui Dumnezeu» (2 Regi 23,16). Pentru a susține politica cultuală a lui Iosia referitoare la Betel, un grup de redactori a luat referirea lui Amos din 5,5 și a interpretat-o în 5,6 ca o amenințare. Tot acum s-ar fi adăugat textului doxologiile din 4,13; 5,8-9; 9,5-6 și de asemenea 1,2.

5) Cea de a cincea sursă a cărții lui Amos este atribuită de teologul german *redactării deuteronomiste*, care ar fi completat capitolele 1—2 prin adăugarea profețiilor contra Tirului, Edomului și cea contra lui Iuda. Tot cu această ocazie s-ar fi adăugat și aluziile la ieșirea din Egipt și cea referitoare la tradiția deșertului (2,10; 3,1b; 5,25).

6) Ultima sursă a profeției lui Amos este eshatologia postexilică a mîntuirii, cînd s-a încercat, după opinia lui H.W. Wolff, să se dea profeției lui Amos un final mai optimist [36].

Cu toate detaliile și meticulozitatea cu care profesorul H. W. Wolff își argumentează teza, considerăm că uneori se acceptă cu prea multă ușurință întrebuințarea cuvintelor «*poate*» (vielleicht), «*se pare*», «*pro-*

33. J. F. Craghan, *art. cit.*, p. 245. 34. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 129—138.

35. Amănunte la J. F. Craghan, *art. cit.*, și John Bright, *A New View of Amos*, în «Interpretation», vol. XXV, July 1971, nr. 3.

36. A se vedea amănunte în legătură cu aceste opinii la H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 130—138.

babil», care ne fac să privim cu o oarecare reținere o parte a expunerii. De obicei se recunoaște că lucrările profeților, în special a celor mici, au străbătut o cale destul de complicată pînă au ajuns la forma în care ne-au fost transmise. Ne întrebăm însă împreună cu J. Bright [37]: «Instrumentele care ne stau la dispoziție ne permit, într-adevăr, de a fi așa de precisi în descrierea procesului pe care noi îl găsim aici (la H. W. Wolff n.n.)? Într-o lucrare așa de restrînsă, ca cea a lui Amos, avem un cîmp de anchetă așa de larg pentru a ne autoriza să afirmăm că o anumită trăsătură de stil sau o anumită linie de gîndire, o anumită caracteristică a formei n-a putut fi întrebuințată de profet, ci trebuie atribuită unei surse mult mai tîrzii a tradiției și chiar dacă e cazul, este posibil de a afirma cu precizie la care din aceste patru surse tîrzii trebuie s-o atribuim?». Sînt întrebări motivate și care ne fac să privim cu prudență întregul proces de compoziție propus de H. W. Wolff pentru cartea lui Amos.

De fapt, depistarea așa-numitelor izvoare din cartea profetului Amos are la bază în special presupuneri și argumente de ordin lingvistic și stilistic. Oricît s-ar încerca însă, aceste argumente nu pot fi hotărîtoare pentru a se indica timpul cînd au fost scrise amintitele izvoare, cu atît mai mult cu cît însuși H. W. Wolff recunoaște că nu poate fi indicată maniera prin care s-a ajuns la amestecarea surselor. Este destul să ne referim la așa-numita școală a lui Amos, pentru a ne da seama că argumentele aduse pierd considerabil din valoare. Pe ce texte putem noi analiza și sesiza astăzi diferențele dintre limba folosită de Amos (760—750 î.H.) și cea folosită de școala și ucenicii profetului (760—730 î.H.) care, conform afirmațiilor lui H. W. Wolff, s-au interesat îndeaproape de cuvintele rostite de profet și de transmiterea lor? Eventualele diferențe de stil nu ne permit să vorbim de existența unor izvoare și mai ales să le plasăm pe acestea cu certitudine în diferite epoci. Deosebirile stilistice pot avea și o altă explicație, încît prezența lor nu ne autorizează să afirmăm existența unor prelucrări fundamentale a cuprinsului cărții lui Amos. În fond, problema compoziției cărții atinge și problema autenticității ei, iar asupra acesteia opiniile specialiștilor sînt destul de diferite de cea enunțată de H. W. Wolff.

4. Valoarea literară

Valoarea artistică a profeției lui Amos n-a preocupat în mod cu totul special pe exegeți. Ea a fost tratată doar superficial sau trecută cu vederea, neacordîndu-i-se o atenție deosebită. Așa se explică faptul că mulți dintre comentatorii profetului au emis păreri care sînt puse astăzi sub semnul întrebării, sau sînt reanalizate dintr-o altă perspectivă. Fericitul Ieronim [38], probabil comparîndu-l pe profet cu exigențele retoricii antice, l-a calificat drept «imperitus sermone», adăugînd, de asemenea, «sed non scientia». Astfel de păreri au rămas în literatura

37. John Bright, *art. cit.*, p. 357. 38. Fer. Ieronim, M.P.L., 25, 990.

actuală cu totul izolate [39], comentatorii străduindu-se să remarce ceea ce este propriu profetului și ceea ce constituie, într-adevăr, valoarea literarară a profeției.

Întrucît, printre comentatorii moderni ai profetului, H. W. Wolff [40] a acordat o atenție specială limbii profeției, evidențiind valoarea acesteia în înțelegerea cuprinsului cărții, vom încerca în cele ce urmează să-i redăm pe scurt opinia. H. W. Wolff este de părere că în profeția lui Amos putem distinge mai întîi trei tipuri de bază :

1) Este vorba de așa-numitul cuvînt al mesajului (Botenrede) care este strîns legată de misiunea primită din partea lui Dumnezeu și care se poate distinge cu ușurință prin vorbirea lui Dumnezeu la persoana a I-a. În acest tip fundamental sînt cuprinse mai multe tipuri de formule sau forme : cea de introducere «așa zice Domnul» (1,3. 6, 13; 2, 1, 6, 3,11.12; 5,3.4.16; 7,17) [41] sau cea prin care se încheie o profeție «zice Domnul» (1,5.8.15; 2,3; 5,17). Din același tip de bază fac parte și alte formule (2,16; 3,15; 4,3.5 etc.), pe care autorul încearcă să le distingă în text și pe care le clasifică apoi cu grijă.

2) Cel de al doilea tip de bază poartă numele de vorbirea liberă a martorilor (Die freie Zeugenrede) și se recunoaște cu ușurință prin lipsa tuturor formulelor care indică pe Iahve ca persoană care vorbește. În acest tip H. W. Wolff distinge trei genuri: a) Introducerea profetică la cuvîntul Domnului (4,1 și 5,1). b) Întrebări didactice de tipul celor întîlnite în 3,3—6,8. c) Strigătele de durere (Die Weherufe).

3) Ultimul tip de bază este reprezentat de comunicarea viziunilor (Visionsberichte), despre care H. W. Wolff [42] afirmă că se disting ca memorii autobiografice și se deosebesc de primele două tipuri de bază. Este vorba aici de cele 5 viziuni ale profetului descrise în 7, 1—3, 4—6, 7—8 ; 1—2 și 9, 1—4.

Acestor tipuri de bază li se adaugă, după părerea aceluiași autor, încă cîteva elemente caracteristice de limbă, dintre care sînt citate formula numerică 3+4 (ex. 1, 3.6.13 ; 2, 1.6), formulele de stil participiale, antiteze (5, 4 ; 5, 14), jocuri de cuvinte (6, 7), citări (6, 13), imagini împrumutate din înțelepiune și viața practică (3, 4.12) și în sfîrșit, cîteva forme compoziționale printre care este amintit cuvîntul de judecată (2, 13—16). Aceste tipuri de bază, elemente și forme compoziționale constituie puterea de exteriorizare a limbii lui Amos. O bună parte din aceste elemente sînt furnizate de tradiție și ele trebuie căutate, de asemenea, în fiecare formă a înțelepciunii, așa cum a fost ea întrebuințată și predată în triburile lui Israel, această patrie spirituală a lui Amos [43]. Cu toate acestea, H.W. Wolff menționează

39. Th. H. Robinson, *Die Zwölf Klein Propheten,* Handbuch zum Alten Testament, Tübingen, 1938 și 1954, p. 71 consideră vocabularul lui Amos limitat, iar stilul sărac.

40. H. W. Wolff, *Amos' geistige...*, și în special în comentariul său la Amos, p. 109—121.

41. H. W. Wolff se ocupă doar de limba lui Amos, de aceea formele folosite în părțile considerate de el ca neautentice (ex. 1, 9—11 ; 2, 4) nu sînt analizate aici.

42. H. W. Wolff, *Dodekapropheton...*, p. 109.

43. *Ibidem*, p. 120.

nează că adevărata forță de exprimare a profetului trebuie căutată însă în inspirația divină [44].

H. W. Wolff, prin analiza limbii întrebuințate în cartea profetului Amos, aduce o contribuție serioasă în ceea ce privește valorile artistice ale formei profeției. Lucruri noi sînt scoase în evidență și ele constituie un real merit al lucrării. Cu toate acestea, clasificarea oferită și mai ales detaliile la care se ajunge prezintă anumite limite, fiind uneori destul de dificil să repartizăm, într-un tip s-au altul, anumite formule ce reprezintă reale asemănări (de ex. formula proclamativă de introducere a profetului la cuvîntul Domnului). De asemenea, este greu de imaginat pînă unde merge influența înțelepciunii tribale în opera lui Amos [45]. Noi considerăm, mai degrabă, că înțelepciunea lui Amos este puternic influențată de istoria lui Israel, de legămîntul încheiat de Dumnezeu cu poporul Său, de tradiția deșertului, de Lege, care constituie pilonii vieții spirituale, fără să excludem însă înțelepciunea izvorîtă din experiența personală și a înaintașilor, ultima fiind grefată însă pe tradiția și viața religioasă israelită.

Ceea ce surprinde pe Amos este forța cu care mînuiește limba și posibilitatea de exprimare [46]. Această vigoare îmbracă formele cele mai diferite : imagini luate din viața cotidiană a păstorului și agricultorului iudeu, comparații evocatoare, hiperbole, jocuri de cuvinte, antiteze, o parte dintre ele de o simplitate vecină cu banalul, dar care fac apel la puterea de înțelegere a auditorului și la realitatea religioasă pe care ele o simbolizează. Tehnica compozițională folosită în 6. 6—12, relevă vigoarea unui spirit creator care mînuiește limba cu abilitate, dar în același timp, ca și în 5, 1 și urm. se sugerează emoția intensă a profetului [47]. Secvențele din profețiile contra popoarelor și din viziuni, prin repetarea formulelor aproape stereotipe, au rolul de a pregăti cititorul pentru emoția finală, cînd Domnul însuși își exteriorizează sentimentale [48]. Apostrofele, invectivele (4, 1—3) și ironia (4, 4), alături de indignarea contra nedreptăților sociale (de ex. 5, 7—13 ; 8, 4—8), constituie un alt aspect neîntrecut al operei lui Amos. Nu putem uita nici arta cu care profetul stăpînește dialogul cu auditorul (3, 3 ; 5, 25 ; 9, 7), dînd dovadă că regulile maieuticii îi sînt cunoscute [49]. Iată de ce unii [50] l-au considerat pe Amos ca un maestru al limbii și formei, înzestrat cu o capacitate deosebită de a reprezenta realitatea în mod concis și clar. Imaginile folosite de păstorul din Tecoa sînt luate din cele mai variate domenii ale vieții israelite și sînt transmise auditorului sub formă de versuri, grupate de cele mai multe ori în catrene, întreg mesajul divin constituind un poem în care epicul și liricul, adeseori cu nuanțe dramatice, se îmbină în mod armonios.

44. *Ibidem*, p. 121.
45. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 99 ; B. Kutal, *op. cit.*, p. 32—33.
46. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 97.
47. L. Monloubou, *Amos*, S.D.B., col. 715. 48. *Ibidem*, col. 716.
49. A. Robert et A. Feuillet, *op. cit.*, p. 491 ; H. Cazelles, *op. cit.*, p. 366—367.
50. O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 541 ; Sellin-Fohrer, *op. cit.*, p. 476.

5. Autenticitatea și integritatea cărții

În ceea ce privește autenticitatea cărții lui Amos, opiniile specialiștilor vechi-testamentari sînt în mod sensibil diferite. Metodele criticii literare, ale criticii textului și istoriei formelor au impus pentru o parte a cercetătorilor o nouă orientare, terminată printr-o contestare a autenticității unor părți din profeția lui Amos. În general însă, se afirmă că textul este bine păstrat și exceptînd 1, 9—10.11—12; 4—5; 4, 13; 5, 8—9; 9, 5—6.11—15 și alte cîteva cuvinte sau fragmente de versete, se recunoaște autenticitatea lui. Pentru o bună parte dintre cercetători nici autenticitatea acestor pericope sau versete nu constituie o problemă, pentru că argumentele împotriva autenticității nu sînt invulnerabile, iar în al doilea rînd, argumentele pentru autenticitate oferă o soluție la întrebările ridicate de critică. De altfel, S. Amsler [51], printre alții, afirmă că un mare număr din corecturile propuse de critici nu se impun.

Am văzut cum H. W. Wolff, datorită unor considerații de stil și formă, a ajuns să precizeze originea și compoziția profeției. Opinia sa însă a întîmpinat o oarecare rezistență din partea unor specialiști. J. Bright [52] se declară sceptic și tulburat de ideea că anumite considerații de stil și formă pot fi încărcate cu o greutate pe care în realitate ele nu o pot purta. Sîntem convinși că uneori se dă anumitor lucruri o atenție mai mare decît au avut-o ele în ochii autorului. Apoi a susține după mai bine de două milenii, că un anumit cuvînt n-a fost întrebuințat decît de la o anumită epocă, iar prezența lui înainte de această perioadă trebuie socotită ca un adaos ulterior, ni se pare cam greu de acceptat. Aplicînd acest procedeu, critica s-a debarasat de o parte a textului profeției, socotindu-l de proveniență posterioară profetului. În cursul lucrării, acolo unde este cazul unui loc contestat vom expune punctul nostru de vedere asupra autenticității.

Am afirmat că, în general, critica recunoaște buna păstrare a textului profeției. Aceasta nu înseamnă însă că nu întîmpinăm unele dificultăți în elucidarea autenticității anumitor versete sau cuvinte (de ex. 5, 26; 6, 10 sau 9, 1). În mod surprinzător, Septuaginta ne ajută puțin în restabilirea textului, acesta fiind doar cazul textului din 2, 7 (8, 4), unde traducerea παντεῖν pentru שאה ne conduce la adevăratul sens și a lui 8, 8b unde traducerea greacă confirmă că 9, 5b este restabilit [53]. W. Rudolph este însă de părere că în alte 80 de cazuri, mărunte este adevărat, Septuaginta se deosebește de Textul Masoretic, iar întîietatea trebuie acordată, după părerea autorului amintit, acestuia din urmă [54].

---

51. S. Amsler, *op. cit.*, p. 163. În realitate autorul acceptă însă pericopele 1, 9—11; 1, 12—13; 2, 4—5; 9, 11—15 ca adaosuri ulterioare.

52. J. Bright, *art. cit.*, p. 357. 53. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 102.

54. *Ibidem*, p. 102; M. Delcor, *Amos. Les petits Prophètes. La Sainte Bible*, tom. VIII, I-re partie, Paris, 1961, p. 182, remarcă, de asemenea, diferențele dintre Septuaginta și Textul masoretic, afirmînd că uneori traducerea greacă este cu adevărat liberă (Amos 3, 9—11). E. Osty, *op. cit.*, p. 19 este însă de altă părere. El consideră că pasajele corupte nu sînt numeroase, iar traducerile vechi — mai ales LXX — aduc în privința reconstituirii textului un aport apreciabil.

6. Canonicitatea și autenticitatea cărții

Cartea profetului Amos a fost primită de la început în canonul Sinagogii iudaice, făcînd parte din grupul celor 12 profeți mici, împreună cu care alcătuia un singur volum. De aici, fără să constituie vreodată vreo problemă, ea a trecut în canonul Bisericii creștine, în cadrul căruia se găsește și astăzi. Între cărțile profeților mici, în canonul iudaic, Amos ocupă locul al treilea, după Osea și Ioel și înaintea lui Obadia, loc care n-are nici-o motivare cronologică. Se pare că el ocupă locul dintre Ioel și Obadia pentru faptul că Amos 1, 2 și 9, 13 coincid cu finalul profeției lui Ioel 4, 16.18, iar profeția lui Obadia despre Edom a fost considerată ca o împlinire a textului din Amos 9, 12 [55]. În Septuaginta profetul este menționat imediat după Osea și înaintea lui Miheia, ordinea cărților din traducerea greacă fiind diferită de cea prezentată de Biblia ebraică.

Amos a exercitat o mare influență asupra contemporanilor, amintirea profetului fiind înconjurată de o aureolă deosebită după împlinirea profeției sale. Pentru Osea, Isaia și Miheia, opera lui Amos, care a lăsat o vie impresie în Regatul de Nord, nu era străină, iar atitudinea păstorului din Tecoa a inspirat în mod sigur activitatea celor trei profeți care au trăit cam în același timp [56]. (Între altele a se vedea Am. 1, 3 și Is. 17, 1 ; 41, 15 ; Am. 2, 7 și Is. 3, 15—16 ; Am. 2, 9 și Is. 37, 31 ; Am. 3, 6 și Mih. 1, 12 ; Am. 4, 4 și Os. 4, 15—16 ; Am. 4, 11 și Os. 11, 8 ; Am. 5, 13 și Mih. 2, 3 ; Am. 6, 6 și Is. 5, 12). S-a afirmat de către unii exegeți [57] că influența lui Amos s-a simțit și asupra altor profeți, remarcîndu-se chiar unele asemănări între Am. 9, 4 și Ier. 29, 12 ; Am. 8, 8 și Ier. 46, 7 ; Am. 1, 2 și Ier. 25, 30. Expresia «fecioara lui Israel» o întîlnim doar la Am. 5, 2 și Ier. 18, 13 ; 31, 4, 21. S-a încercat o apreciere între Amos și Ezechiel, citînd pe Am. 5, 1 și Ez. 27, 2 ; 28, 12 sau textul din Am. 8, 2, amintind sfîrșitul apropiat al lui Israel cu cel din Ez. 7, 2.6. În cadrul acestor încercări s-a apropiat textul din Am. 9, 12 de Ez. 28, 26 sau ura edomoților din Ez. 35, 5—6 de Am. 1, 11. În mod cert însă, profeția este cunoscută de autorul cărții Tobit, care citează în 2, 6 textul din Am. 8, 10 : «voi preface sărbătorile voastre în tristețe și toate cîntecele voastre în bocet».

Profeția lui Amos a preocupat nu numai pe autorii inspirați ai Vechiului Testament. Manuscrisele de la Marea Moartă atestă atenția comunității de la Qumran față de anumite texte aparținînd cărții lui Amos [58]. În așa-numitul Document din Damasc (C.D. 7, 12—18) găsim citat, destul de liber și interpretat, textul din Amos 5, 26—27 și pe cel din 9, 11. Amos 9, 11 este citat cu aceeași libertate și în 4QF1 1, 22, interpretarea însă este diferită de cea din C.D. 7, 17. Mesia fiind prezent

55. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 103. 26. E. Osty, *op. cit.*, p. 18.
57. M. Delcor, *op. cit.*, p. 180 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 18.
58. Pentru amănunte a se vedea Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, vol. II, p. 318—320.

ca un vlăstar al lui David, războinic și în același timp ca cercetător al Legii [59].

Profetul Amos este prezent, de asemenea, în gîndirea scriitorilor Noului Testament prin citate indirecte și prin ideile sale religioase, morale sau atitudinea sa socială. Faptele Apostolilor 7, 42—43 fac aluzie la Amos 5, 25—26, iar textul din Fapte, 15, 16—17, influențat de traducerea mai liberă a Septuagintei, citează textul din Amos 9, 11—12, situîndu-l în contextul nou al primirii neamurilor în creștinism. Deși numele profetului Amos nu este menționat în Noul Testament, iar autorul Faptelor Apostolilor a citat cu o oarecare libertate textele menționate, trebuie totuși să amintim că ideile moral-religioase sau sociale, pe care primul profet scriitor le-a anunțat cu curaj, se găsesc peste tot în Sfînta Scriptură a Noului Testament. Luînd în considerare această afinitate dintre profetul Amos și cărțile inspirate ale Noului Testament, recunoaștem cu ușurință înrudirea de conținut dintre: Am. 2, 4 și Fapte 14, 15; Am. 2, 7 și Rom. 2, 24; Am. 3, 2 și Lc. 12, 47; Am. 3, 7 și Fapte 11, 28; Am. 3, 11 și Lc. 19, 43; Am. 4, 11 și Iuda 1, 23; Am. 4, 12 și Lc. 15, 18; Am. 5, 14 și Rom. 12, 9; Am. 5, 20 și Mt. 24, 29; Lc. 21, 25; Am. 5, 23 și Mt. 15, 8; Am. 5, 25—26 și Fapte 7, 42—43; Am. 6, 4 și Gal. 6, 8; Am. 7, 10 și Lc. 23, 5; Am. 8, 9 și Mt. 27.45; Lc. 21, 25; 23, 24; Am. 9, 11 și Fapte 16, 15—16; Am. 9, 12 și Fapte 15, 17.

Această înrudire ne dă garanția că proorocul Amos este prezent prin ideile sale religioase, morale și prin atitudinea sa socială în scrierile autorilor inspirați ai Noului Testament. Lipsa unor citate directe este completată însă prin atitudinea Mîntuitorului și a Apostolilor față de abuzurile săvîrșite de evrei, în care recunoaștem, la proporțiile timpului și ale Revelației vechi-testamentare, poziția curajoasă pe care o adoptase cu anticipare primul profet scriitor.

Tradiția iudaică a păstrat totdeauna cartea profetului Amos alături de celelalte cărți ale profeților mici și a considerat-o drept carte canonică, scrisă sub înrîurirea divină [60]. Continuînd această linie și avînd ca exemplu și atitudinea Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli față de Vechiul Testament, tradiția creștină — prin hotărîrile și canoanele sinoadelor ecumenice și locale și prin scrierile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești [61] — a primit, de la început și fără nici o ezitare, cartea

59. *Ibidem*, p. 319; A se vedea textul Documentului din Damasc la A. Dupont-Sommer, *Les écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, 3-e édition, Paris, 1968, p. 148—149.

60. Iosif Flaviu, *Contra Apionem*, II, 8 la Benedictus Niese, Flavi, Iosephi. Opera edidit et apparatu critico instruit, Berolini, 1955, vol. 5, p. 8—9.

61. Meliton de Sardes la Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* IV, 26, M.P.G. 20, 396—397; Origen, M.P.G., 2, col. 60; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a IV-a*, M.P.G., 33, col. 500; Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola a 39-a*, M.P.G., vol. 26, col. 1437; Sinodul din Laodiceea (360) în canonul 60; Sinodul local din Hypo (393) în canonul 36; Sinodul Trulan (692), Decretul papei Gelasius I (Enchiridion biblicum Rome 1965, p. 1—10). În legătură cu poziția tradiției iudaice și a Bisericii creștine față de cărțile Sf. Scripturi a se vedea studiul Pr. prof. Mircea Chialda, *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», an. XIV (1962), nr. 4, p. 489—539.

profetului Amos în rîndul cărţilor pe care Biserica le-a considerat insuflate de Dumnezeu şi a rînduit-o în canonul Sfintei Scripturi.

Deşi nimeni nu s-a îndoit de canonicitatea cărţii, printre exegeţi Amos a fost diferit întîmpinat. La început opera sa n-a atras prea mulţi comentatori. În ultimul timp însă autorul se bucură de o mare atenţie, mesajul său fiind comentat cu interes şi pasiune de un număr tot mai mare de teologi exegeţi şi cateheţi.

B. — TEOLOGIA CĂRŢII PROFETULUI AMOS

Mesajul profetic transmis de Amos

Amos, primul dintre profeţii scriitori, ocupă astăzi un loc proeminent în preocupările autorilor de studii de exegeză ale Vechiului Testament. Mesajul profetului, datorită valorii şi complexităţii lui, este supus unei cercetări continui, iar aprecierea, în funcţie de caracteristica dominantă subliniată de exeget, urmează căile cele mai diferite. Unii au subliniat aspectul social al profeţiei şi consideră pe Amos drept un profet «revoluţionar» [62], iar pentru alţii el este un crainic al dreptăţii [63]. A. Neher [64], în comentarul său, l-a considerat ca un martor al tradiţiei levitice, subliniind în opera lui importanţa legămîntului încheiat de Dumnezeu cu Israel. Pentru H. G. Reventlow [65] şi E. Würthwein [66], Amos este un funcţionar de cult care, sub impulsul viziunilor descoperite de Dumnezeu, devine profetul nenorocirii ce va veni ca pedeapsă divină peste Israel. S. Amsler [67] îl consideră pe Amos ca un om de luptă, angajat total contra orgoliului lui Israel, iar W. Rudolph [68] recunoaşte în mesajul profetului trei lucruri : chemarea, limitarea misiunii sale la Regatul de Nord şi faptul că a fost vestitorul nenorocirilor lui Israel. Ne oprim aici cu enumerarea care ar putea fi încă mult prelungită şi considerăm că cititorul a intuit libertatea pe care exegetul şi-o permite, de obicei, în analiza mesajului profetic.

În cele ce urmează vom încerca să analizăm mesajul transmis de Amos care conţine următoarele elemente : alegerea lui Israel şi respectarea legămîntului, păcatele săvîrşite şi ameninţarea cu pedeapsa divină în vederea îndreptării poporului şi soarta celor rămaşi în perspectivă eshatologică. Plecînd de la aceste elemente vom urmări mesajul profetic din punct de vedere al revelaţiei divine adresate lui Amos, al tradiţiei religioase iudaice şi al protestului îndreptat contra realităţilor constatate în Israel. Ordinea în care aceste elemente au fost înşirate nu joacă un rol cronologic, ci unul de principiu. Am menţionat mai întîi descoperirea

62. W. Schmidt, *War Amos ein revolutionär ?* în «Argumente», Heft 9, nov. 1969, p. 10—12.
63. Paul Humbert, *Un héraut de la justice : Amos*, în «Revue de Théologie et Philosophie», tom. V, Lausanne, 1917.
64. A. Neher, *op. cit.*
65. H. G. Reventlow, *op. cit.*
66. E. Würthwein, *op. cit.*
67. S. Amsler, *op. cit.*, p. 162.
68. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 287.

divină primită de Amos pentru că în ea rezidă impulsul care a determinat pe profet la acțiune deși, cronologic vorbind, tradiția religioasă întîlnită la profet este anterioară chemării sale la apostolat, deci descoperirii personale care îl situează în rîndul profeților. Trebuie să remarcăm, de asemenea, că între cele trei elemente există o strînsă legătură, descoperirea lui Dumnezeu constituind sursa tradițiilor religioase, iar ultimul, protestul contra realităților sociale din Israel, fiind o concluzie a neglijării primelor două.

1. Revelația lui Dumnezeu față de profetul său

Lectura textului profeției ne obligă să afirmăm că Amos a fost martorul unor experiențe spirituale deosebite. În viziuni s-au comunicat lucruri care depășesc puterea naturală de înțelegere și care au făcut din păstorul din Tecoa un interlocutor al lui Dumnezeu. Profetul însuși mărturisește deschis că la baza misiunii sale stă cuvîntul lui Dumnezeu adresat lui Israel (7, 15). Aceeași convingere reiese și din suprascrierea cărții (1, 1) și din remarcabila cuvîntare (3, 3—8), prin care ascultătorii sînt conduși și constrînși de logica oratorului să accepte, cu un răspuns afirmativ, întrebarea : «Domnul Dumnezeu vorbește, cine nu va prooroci ?» (3, 8). La ideea că profetul este convins de faptul că deține un mesaj divin adresat contemporanilor săi din Nord, ne conduc și formulele prin care Amos introduce o parte din cuvîntările sale : «Așa zice Domnul», «zice Domnul Dumnezeu», «zice Domnul», după care profetul citează cuvîntul lui Dumnezeu la persoana a I-a.

În cadrul acestei descoperiri directe, locul principal este deținut de anunțarea sfîrșitului lui Israel, care îmbracă în cartea lui Amos forme diferite. Eshatologia depășește granițele lui Israel prin judecata popoarelor vecine (1, 3—2, 5), primește, de asemenea, un caracter universal prin invitația popoarelor străine de a asista la dezordinile morale și sociale din Samaria (3, 9) și se referă apoi, pe rînd, la instituțiile lui Israel, la întreg poporul, fără a exclude însă posibilitatea unui rest căruia îi este adresat un cuvînt de îmbărbătare în finalul cărții.

Mesajul lui Amos are la bază o trăire de o intensitate deosebită, o experiență tainică în cadrul căreia natura aspră a profetului se transformă, acordîndu-se cu voința divină. Descoperirea lui Dumnezeu a însemnat o luptă (viziunea a I-a și a II-a), în care profetul mijlocește, încercînd să schimbe în favorul contemporanilor hotărîrea nimicirii lui Israel. Lupta a continuat apoi sub aspectul încercării de a convinge pe locuitorii din Regatul de Nord că se găsesc în pericol, că slujesc lui Dumnezeu prin manifestări care-l elimină din mijlocul lor (5, 21—27 ; 6, 1—8). Întreaga misiune se desfășoară sub semnul tensiunii generate de hotărîrea implacabilă a sfîrșitului apropiat și orgoliul lui Israel, care refuză să creadă în cuvîntul rostit de profet. Încercarea de a-și convinge auditorul trece la Amos, prin analiza societății, înfierea dezordinelor (2, 6—8, 12 ; 3, 10 ; 5, 21—26 ; 8, 4—6) și se încheie prin amenințări concrete (3, 11ss; 4, 2—3 ; 6, 8ss ; 8, 7ss ; 9, 8—10.). Între aceste amenințări apare și con-

damnarea popoarelor vecine care sînt acuzate de încălcarea unor drepturi umane elementare (cap. 1—2). Ca o consecință a acestei abateri apare judecata lor și de asemenea, condamnarea din partea unui Dumnezeu drept, atotștiutor și judecător universal. Dar, după această captatio benevolentiae, profetul trece la condamnarea lui Israel și a instituțiilor sale. Prin exemple bine alese, păstorul scoate în relief ndreptatea ce domnește în Israel.

Perspectiva eshatologică este prezentată de Amos în culori sumbre. Israelul trebuie să se pregătească pentru o întîlnire cu Dumnezeu (4, 12), în care va fi judecat și i se va hotărî soarta ; o întîlnire egală cu respingerea totală și condamnarea formalismului cultic și a pelerinajelor de la locașurile de închinare (5, 5 ; 7, 9), secundată de o criză spirituală marcată de lipsa cuvîntului lui Dumnezeu, de încetarea oricărei descoperiri (8, 11—12). Nimicirea lui Israel, prezisă prin pedeapsa divină, ia proporțiile unei catastrofe naționale (2, 13—16). Criza spirituală este dublată de lipsa unui povățuitor politic. În fond, respingerea cultului practicat și a casei domnitoare (7, 9), cei doi piloni care constituiau centrul vieții publice în Israel, era egală cu încetarea oricărei activități angajate în mod liber în slujba unui ideal. Amos precizează că sfîrșitul Israelului necredincios (8, 2, 10 ; 7, 8 ; 9, 1—4) vine printr-un alt popor (6, 4), care va duce în robie pe israeliții revoltați împotriva lui Dumnezeu (5, 27 ; 6, 7 ; 7, 11).

Eshatologia cărții este exprimată și prin expresiile «în ziua aceea» (2, 16 ; 8, 3, 9) sau «ziua Domnului» (5, 18—20), ultima fiind introdusă de Amos în literatura profetică cu intenția evidentă de a-i aduce corectările cuvenite. Profetul insistă asupra faptului că Israelul a înțeles greșit importanța și semnificația acestei zile. Contemporanii săi au identificat pe dușmanii lui Dumnezeu cu proprii dușmani, așteptînd victoria lui Dumnezeu asupra lor și considerîndu-o ca pe o victorie proprie. Greșita interpretare a zilei Domnului a fost alimentată și de succesele militare din prima perioadă a domniei lui Ieroboam II, care s-au dovedit a fi efemere și generatoare ale unei stări de bucurie și mulțumire dăunătoare. Amos intervine cu promptitudine, corectînd, din punct de vedere doctrinal, conținutul expresiei «ziua Domnului», analizînd și prezentînd lipsa de valoare a bucuriei și greșeala încrederii poporului în rezultatele campaniilor militare obținute de suveranul din Samaria. «Ziua Domnului», așteptată de israeliți ca o zi a victoriei asupra dușmanilor și al cărei început considerau că-l trăiesc deja sub Ieroboam II, va fi o *dies irae*, o zi a Judecății lui Israel. Amos precizează contemporanilor că se înșală identificînd pe proprii dușmani cu dușmanii lui Dumnezeu și considerînd victoria lui Dumnezeu din «ziua aceea» (contra dușmanilor) ca o victorie proprie. Un categoric *NU* este adresat de Amos acestei păreri greșite, afirmînd că această zi nu aduce nici o strălucire lui Israel, ci din contră, ea va fi o zi a nenorocirilor, a judecății, urmată de consecințe dezastruoase ; va fi, cu alte cuvinte, o zi de întuneric și nu de lumină (5, 18—20).

Urmărit fiind de această perspectivă eshatologică, de a cărei realizare profetul era convins, Amos lansează în numele lui Dumnezeu un patetic apel la pocăință : «Căutați-mă și veți fi vii !»... «Căutați pe Domnul și veți fi vii !» (5, 4—6). În adîncul sufletului său profetul consideră că

o pocăință sinceră ar putea schimba situația ce apărea deja pecetluită. Hotărîrea de a sluji binelui identificat cu Dumnezeu (5, 14—15), ar putea aduce o modificare în favorul celor condamnați (5, 14). Oricît de convins era de dreptatea pedepsei divine, Amos este mișcat de soarta lui Israel, se simte legat de contemporanii săi din Regatul de Nord și păstrează în intimitatea sa speranța unei milostiviri divine pentru cei ce s-ar decide să revină la Dumnezeu. În concepția sa religioasă se observă o anticipare a revelației Noului Testament, în sensul că Dumnezeu nu este doar un Dumnezeu al răzbunării, al pedepsei, ci și un Dumnezeu al îndurării. Amos înțelege slăbiciunea firii umane, dar, în același timp, nutrește speranța că o pocăință sinceră poate influența hotărîrea divină. În teologia sa, harul milostivirii și al bunătății divine stă în legătură organică cu dreptatea, împreună cu care alcătuiește ceea ce contemporanii săi ar fi trebuit să cunoască despre Dumnezeu.

Finalul atît de discutat al mesajului profetic precizează că în confruntarea dintre Dumnezeu și Israel vor pieri doar cei vinovați. Apare aici pentru prima dată o departajare clară între fiii casei lui Iacob; ideea unei distrugeri totale a populației fiind limitată de expresiile «nu voi distruge de tot casa lui Iacob» (9, 8) și «prin sabie vor muri toți păcătoșii poporului meu» (9, 10). Aceste precizări, considerate de o parte a comentatorilor ca fiind opuse mesajului profetic, nu contrazic propriu-zis ideea de judecată prin care excelează cartea lui Amos. În fond, profetul n-a exclus nicăieri existența unui rest (rămășițe) al lui Israel care a rămas fidel legămîntului încheiat de strămoși cu Dumnezeu. El nu s-a ocupat de acest rest (rămășiță), pentru că misiunea sa viza pe cei care s-au făcut vinovați de încălcarea dispozițiilor acceptate în cadrul legămîntului. Este adevărat că aceștia constituiau majoritatea zdrobitoare, încît sentința rostită contra lor pare să dea impresia unei distrugeri totale a Regatului de Nord. Numărul mare al celor vizați și gravitatea faptelor săvîrșite ne fac să uităm pentru moment posibilitatea existenței unei rămășițe care ar putea fi salvată. De această rămășiță se ocupă Amos în treacăt în precizările menționate și apoi în finalul din 9, 11—15. Ideea nu este nouă și ea poate fi urmărită înainte și după epoca profetului (Gen. 45, 7 ; Lev. 26, 36, 39; 1 Regi 19, 18; 2 Regi 19, 30; Isaia 1, 9; 10. 21—22; 11, 11, 16; 37, 32, 49, 6 ; Ier. 6, 9 ; 23, 3 ; 31, 7 ; 42, 19 ; 50, 20 ; Ez. 6, 8 ; 14, 22 ; Mih. 2, 12 ; 5, 7 ; Sof. 2, 7 ; 3, 13), încît prezența ei în cadrul profeției noastre nu este în nici un caz surprinzătoare [69].

Sfîrșitul lui Israel a fost comunicat profetului în carul viziunilor. În momentele de intensitate ale dialogului divino-profetic, Amos este convins să devină crainicul voinței divine. El s-a angajat să ducă cu sine, în Nordul vecin și ostil, un mesaj de amenințare care-l va situa dintru început, în ochii israeliților, printre evreii ce urmăreau să strecoare panică în rîndul supușilor lui Ieroboam II. Descoperirea divină primită de Amos în ambianța viziunilor se adaugă la tradiția pe care păstorul din Tecoa, ca urmaș al celor ce au încheiat legămîntul cu Dumnezeu, a primit-o în cadrul educației sale religioase.

69. P. Mamie, *Le livre d'Amos. Les châtiments et le «rest» d'Israël*, în «Nova et Vetera», 1962, nr. 3.

2. TRADIȚIA RELIGIOASĂ IUDAICĂ

Deși, Amos nu-și propune să discute această temă cu auditorul său, noi observăm că adeseori profetul face aluzie sau amintește direct anumite evenimente din istoria poporului ales pe care le consideră unanim cunoscute. Aceste evenimente fac parte din patrimoniul spiritual al lui Israel și Iuda, marcînd momente importante din istoria revelației divine. Ele sînt momente de intervenției protectoare în istoria poporului ales, în limitele căruia Dumnezeu a hotărît să descopere o parte din voința sa, adresată întregului neam omenesc. Amos reușește în profeția care-i poartă numele, să aducă elemente și precizări noi care se înscriu în evoluția istoriei revelației divine. Desigur, printre acestea, un loc deosebit îl ocupă concepția sa despre un Dumnezeu universal, partenerul legămîntului încheiat cu poporul condus de Moise, dar care în același timp, dirijează și destinele celorlalte neamuri.

a) *Monoteismul profetului Amos.* Credința manifestată de profet într-un Dumnezeu unic și universal depășește cu mult concepția unui Iahve național, care luptă doar pentru interesele poporului său. În cartea profetului, Dumnezeu este prezentat drept creatorul universului (4, 13 ; 5, 8—9 ; 9, 5—6), guvernînd fenomenele naturii și veghind asupra succesiunii anotimpurilor (5, 8—9). Din textul profeției reiese că Dumnezeu este o ființă atotputernică (4, 7 ss; 8, 9 ss) ce guvernează istoria lui Israel (4, 6 ; 8, 9—10), este atotștiutor (3, 6) și omniprezent (9, 1—4). Zeii, acceptați temporal de o parte a israeliților, sînt considerați ca inventii omenești ce nu pot interveni în istoria și viața lui Israel (5, 26 ; 8, 14). Amos subliniază în repetate ocazii că dreptatea este unul din atributele ce caracterizează pe Dumnezeu (5, 11—15 ; 5, 24 ; 8, 4—8) și în numele acestei dreptăți el va acționa ca judecător universal (cap. 1—2).

Universalismul constituie, de asemenea, o notă dominantă a monoteismului lui Amos. Asistăm în cadrul profeției la prezentarea lui Dumnezeu ca părinte al omenirii, care poartă de grijă tuturor popoarelor (9, 7). Nicăieri în cuvîntările sale contra neamurilor, Amos nu amintește numele altor dumnezei [70], ci numai pe cel a unicului Dumnezeu, căci cel care se îngrijește de soarta tuturor este Iahve (1, 3—2, 3 ; 9, 7). El prezidează momentele importante din viața lui Israel și din viața tuturor popoarelor. Migrația filistenilor din Caftor și a sirienilor din Chir nu reprezintă, alături de ieșirea din Egipt (9, 7), decît un exemplu de felul cum Dumnezeu intervine în lume. Asiria și Egiptul, cele două mari puteri ale epocii, sînt invitate ca să asiste la judecata Samariei (3, 9). Convocarea celor două state, în calitate de martor la condamnarea lui Israel, trebuie să fi constituit un șoc pentru binecunoscutul orgoliu al compatrioților lui Amos, dar profetul nu se oprește aici ci, din contră, el proclamă egalitatea neamurilor în fața lui Dumnezeu (9, 7).

Între numele pe care Amos le folosește pentru Dumnezeu, unul ne reține cu totul atenția. Este vorba de «Domnul Dumnezeu Savaot» (3, 13 ; 4, 13 ; 5, 14, 15, 16, 27; 6, 8, 14; 9, 5—6), formulă deosebit de semnifica-

70. H. W. Wolff, *Bibel. Das Alte Testament*, Stuttgart, 1970, p. 104.

tivă pentru monoteismul profetului [71]. Formula este însă veche și marchează perioada de cucerire a Canaanului, Savaot desemnînd pe Iahve ca șef al armatelor (Exod 12, 41), intervenind în războaie în favoarea poporului său. Savaot reprezintă transcrierea greacă a cuvîntului ebraic Țebaot (pluralul substantivului țaba — mulțime organizată, tabără, armată (Numeri 1, 3; 31, 36), nume pe care uneori Septuaginta la tradus prin Pantocrator. De asemenea, Iahve Savaot a desemnat și pe Dumnezeul oștirilor cerești (Gen. 2, 1; Ps. 103, 21). Noțiunea este însă mult complexă și alături de forța militară și-a făcut loc mai tîrziu și ideea că expresia se utiliza pentru a sublinia puterea universală a lui Dumnezeu (Ier. 10, 16; 32, 18—19; 50, 33—34; 51, 19; Amos 4, 13; 5, 8), cu timpul caracterul militar al expresiei pierzîndu-se. Traducerea greacă a Vechiului Testament a sesizat acest lucru, redînd numele de Savaot prin Pantocrator [72]. Semnificativ este, de asemenea, faptul că expresia se întîlnește cu frecvență la profeții care au manifestat o accentuată tendință universalistă (Amos, Isaia de 68 de ori, Ieremia de 82 de ori și profeții din perioada postexilică: Zaharia de 61 de ori, Agheu de 14 ori. Maleahi de 24 de ori), fiind total absentă la Ezechiel, Ioel sau Avdie [73].

Universalismul lui Amos își are centrul în Ierusalim (1, 2). De aici, Dumnezeu supraveghează și judecă popoarele. Este adevărat că această localizare nu are caracterul pe care ea o primește la urmașii sau chiar la contemporanii lui Amos. La profetul din Tecoa nu întîlnim afirmațiile și invitațiile din Isaia 2, 2—4 sau Miheia 4, 1—5, însă Amos pregătește acest lucru prin convingerea sa că Dumnezeu judecă popoarele în Ierusalim [74]. Credința într-un Dumnezeu unic și universal (cap. 1—2; 9, 7), subliniată de profeția lui Amos, a entuziasmat în așa măsură pe Touzard [75], încît a comparat universalismul profetului cu acela al Sfîntului Ap. Pavel, pentru că ambii privesc pe Dumnezeu drept creator al universului și judecător suprem al neamului omenesc. Nu trebuie să uităm însă că universalismul lui Amos nu este așa de categoric ca cel al Sfîntului Pavel; în fond, sîntem încă în Vechiul Testament și anume la începutul epocii profeților scriitori. Oricum însă, pentru epoca sa, Amos a reprezentat un spirit luminat, detașat din cadrele înguste ale lui Israel, care a văzut în Dumnezeu pe creatorul universului, pe părintele întregului neam omenesc în fața căruia toți oamenii sînt egali. Acest lucru a reprezentat pe atunci un progres și o etapă în gîndirea religioasă a lui Israel, care se cuvine a fi menționat și apreciat în limitele în care el a fost lansat de autor.

71. A. Feuillet, *L'universalisme et l'alliance dans la religion d'Amos*, în «Bible, et vie chrétienne», nr. 17/1957, p. 23.

72. *Ibidem*, p. 23; M. Delcor, *op. cit.*, p. 184; E. Jenni und Cl. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II, München, 1976.

73. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 23.

74. Hans-Joachim Kraus, *Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels*, în Ev.T. 1955, p. 296; M. Delcor, *op. cit.*, p. 183.

75. J. Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909, p. LXXX.

b) *Raportul dintre Dumnezeu și Israel.* Profeții, în general, iar Amos nu face o excepție în această direcție, și-au ancorat predica lor în prezent, în realitate, vizînd în același timp viitorul, fără însă ca anumite aspecte ale trecutului să fie neglijate. O continuitate firească între evenimentele capitale ale trecutului, frămîntările prezentului și perspectiva viitorului a caracterizat, de-a lungul istoriei, fenomenul profetic din Israel. Momente diferite din istoria lui Israel, marcînd tot atîtea aspecte ale Revelației, au punctat predica profetului Amos sub formă de aluzii sau referințe directe. Fără a cădea în retorism, Amos se referă la alegerea lui Israel (3, 2), la ieșirea din Egipt (2, 10 ; 3, 1), la perioada petrecută în pustiu (2, 10 ; 5, 25), la ocuparea țării (2, 9—10) sau la grija lui Dumnezeu de a trimite poporului său sfătuitori spirituali în persoana profeților (2, 11—12). Aceste intervenții divine, pentru care Israelul se considera un privilegiat, la adăpost de orice nenoricire, sînt menționate pentru a sublinia bunătatea și fidelitatea lui Dumnezeu în comparație cu nerecunoștința lui Israel sau pentru a corecta anumite învățături și practici, pe care contemporanii lui Amos, datorită orgoliului lor, le interpretau sau le săvîrșeau greșit.

Din această perspectivă trebuie privită aparenta contradicție dintre exclusivismul alegerii lui Israel (3, 2) și universalismul afirmat prin egalitatea oamenilor din finalul profeției (9, 7). Alegerea trebuie considerată ca un act liber al lui Dumnezeu, act care n-a avut la bază meritele celui ales. În fond, ea trebuie înțeleasă ca un act de creație, căci Dumnezeu n-a ales un popor dintre celelalte neamuri, ci a ales o familie care a devenit un popor ce trebuia să aibe un rol special în planul iconomiei divine. Această alegere este subliniată prin verbul «a cunoaște» care marchează o legătură intimă, de dragoste reciprocă, simbolizînd comuniunea dintre Dumnezeu și aleșii săi. Incontestabil, actul alegerii libere a fost interpretat ca un favor, dar el obliga în mod deosebit pe cel care a fost ales de Dumnezeu. Alegerea și acceptarea ei în deplină libertate implica maturitate și responsabilitate din partea lui Israel. Departe de a fi un scut automat, așa cum în repetate rînduri a fost interpretată, alegerea lui Israel a devenit, în polemica lui Amos, primul cap de acuzare împotriva contemporanilor săi nerecunoscători. În baza legămîntului încheiat de Dumnezeu cu strămoșii, Israel va fi acuzat și judecat ca unul care s-a împărtășit de o dragoste deosebită, la care n-a răspuns însă cu aceeași intensitate.

Actele prin care Dumnezeu și-a manifestat binefacerea sa față de Israel au fost numeroase. În momente de grea încercare pentru existența însăși a poporului, Dumnezeu a intervenit în istoria acestuia. Exodul (3, 1), subliniat ca unul din marile evenimente naționale, de care sînt legate atîtea amintiri și tradiții religioase, este menționat de Amos în discuțiile sale cu supușii lui Ieroboam II. În continuare, profetul se referă la perioada călătoriei prin pustiu (5, 25), considerată ca o epocă în care intervenția divină s-a manifestat frecvent și cu o intensitate deosebită. În legătură cu această epocă de aur, la care profeții se vor referi mereu, Amos amintește apoi de participarea directă a lui Dumnezeu la succesele militare ale lui Israel și de tradiția ocupării țării (2, 9—10).

Opera de guvernare a lui Dumnezeu față de Israel s-a continuat prin trimiterea proorocilor, adevărați soli ai voinței divine, care aveau rolul să vegheze și să genereze noi impulsuri vieții spirituale (2, 11—12). Israelul s-a opus însă acestor crainici și prin ei s-a opus lui Dumnezeu. Amos continuă să sublinieze pedagogia divină (4, 6—11), menționînd și alte intervenții în istoria lui Israel. Rezultatul a fost același: orgoliul celor ce se considerau aleșii lui Dumnezeu era așa de mare, încît orice comunicare între cei doi parteneri ai legămîntului a devenit aproape imposibilă. Orbiți de succese efemere, contemporanii lui Amos au uitat sau au deformat obligațiile pe care legămîntul le implica, au păstrat doar și subliniau cu emfază, avantajele care ar fi decurs în cazul respectării lui.

Menționarea alegerii și a celorlalte acte de intervenție divină în istoria lui Israel sînt un apel la tradiția vie, sînt strigătul de durere al celui ce devenise conștient de degradarea și denaturarea unei legături care ar fi trebuit să servească peste veacuri ca exemplu și să pregătească neamurile pentru mîntuire. Este un semn că alegerea făcută cu strămoșii devenise obositoare pentru generațiile contemporane profetului, care nu se puteau menține la înălțimea spirituală a chemării inițiale. Israelul, care aparține lui Dumnezeu ca și celelalte popoare (9, 7), s-a bucurat de o atenție deosebită căci, deși toate aparțin Lui, numai el a fost învrednicit cu apelativul «poporul meu». Sîntem, dealtfel, după cum bine observa W. Vogels [76], în domeniul libertății lui Dumnezeu, unde nimeni nu este neglijat, dar unde putem observa o anumită frecvență în vederea unui scop care trebuie să se răsfrîngă asupra tuturor. Preferința a fost greșit interpretată de urmașii celor ce au încheiat și trăit evenimentul deosebit al legămîntului în pustiu și aceștia sînt chemați acum, în baza aceluiași legămînt, în fața judecății divine. Dumnezeu va cere fiecăruia în măsura în care a fost înzestrat și în această direcție, Israelul a fost un privilegiat și va fi judecat în baza legii pe care a primit-o în cadrul legămîntului.

Deși, Amos nu folosește decît o singură dată termenul tehnic «berit» pentru desemnarea legămîntului și atunci cînd o face (1, 9) are în vedere un legămînt frățesc și nicidecum legămîntul lui Dumnezeu cu Israel, sîntem constrînși de evenimentele interne și de logica textului să acceptăm că profetul a avut în vedere acest legămînt. Încercarea lui Amos de a converti în ultimul moment pe contemporanii săi din nord, nu este altceva decît o invitație de a reveni la legămîntul cu Dumnezeu [77]. Departe de a reprezenta doar un concept teologic sau moral, legămîntul avea implicații serioase din punct de vedere social «el fiind în realitate expresia colectivă a unui grup care concentra activitățile desfășurate în toate domeniile vieții publice și particulare» [78]. La această lege fundamentală se referă Amos și prin prisma ei trebuie să privim revolta profetului față de nelegiuirile din Israel. Privit din acest punct de vedere, legămîntul va soluționa și antinomiile profet-preot, profet-cult, profet-societate, ajutîn-

76. W. Vogels, *Invitation à revenir à l'alliance et l'universalisme en Amos IX, 7*, în V.T., 1972, nr. 2, p. 234.

77. *Ibidem*, p. 237. 78. A. Neher, *op. cit.*, p. 38.

du-ne să intuim mai mult decît contemporanii lui Amos gîndirea intimă a profetului. Nerespectarea legămîntului a făcut din Israel — primul născut al lui Iahve — un popor oarecare, un revoltat față de dragostea manifestată de Dumnezeu, dar care va fi judecat după legea pe care a acceptat-o în mod voluntar. Așa se explică faptul că popoarele vecine sînt acuzate de crimele săvîrșite în război, în timp ce lui Iuda-Israel le sînt reproșate păcate de ordin moral, religios sau social.

3. MESAJUL SOCIAL. PROTESTUL FAȚĂ DE NELEGIUIRILE LUI ISRAEL

Lectura textului dovedește cu prisosință faptul că profetul este bine ancorat în realitatea epocii sale. El scrutează în mod critic structurile societății israelite, subliniind și înfierînd abuzurile ei în calitate de crainic al lui Dumnezeu. Imaginile sumbre ale viitorului sînt motivate de corupția prezentului, în raport cu trecutul pe care-l evocă profetul. Atenția lui Amos este reținută de mecanismul existențial al poporului ales [79] și spre deosebire de profeții Natan sau Ilie, care s-au ocupat de cazuri particulare, profetul din Tecoa critică societatea, sistemul însuși cu instituțiile sale juridice, politice și cultice. În acuzația lui Amos se succed puternicii zilei : regele și funcționarii curții, judecători, comercianți, preoți și de asemenea, cei exploatați și duși în eroare de vîrfurile ierarhiei israelite. Realismul criticii lui Amos poate fi urmărit cu precădere în acuzațiile aduse aparatului administrativ cu principiile ce-l guvernează și în dezacordul manifestat față de formele practicate în cultul divin.

a) *Critica socială.* Condusă de Amos cu multă iscusință, critica socială a scos în evidență cele mai diferite forme ale asupririi și exploatării. Pentru curajul cu care profetul demasca racilele societății a fost considerat de mulți ca un adevărat reformator social. Nu trebuie însă să uităm că lupta lui Amos nu are doar un fundament etic sau social, ci în primul rînd o motivare religioasă, el acționînd sub impulsul divin primit în cadrul viziunilor. Fără să diminuăm aspectul social al mesajului profetic, ne simțim obligați să atragem atenția asupra motivării lui religioase și în felul acesta să eliminăm eventualele exagerări de calificare. Amos nu cerea desființarea instituțiilor criticate, ci pur și simplu le judeca după legile umane practicate de strămoși. Este adevărat însă că el vede aceste dezordini prin prisma descoperirilor divine, acționînd în mijlocul unui popor care era deja condamnat și pe care el se străduiește să-l convingă de greșala săvîrșită, motivînd în felul acesta hotărîrea divină [80].

În privința categoriilor și situațiilor sociale, critica profetului îmbracă formele cele mai concrete, exprimînd mîhnirea profundă față de exploa-

79. Prof. Dr. Iosif Schreiner, *Prophetische Kritik an Israels Institutionen*, în «Die Kirche im Wandel der Geselschaft», Würzburg, 1970, p. 16.

80. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, München, 1968, p. 138—139.

tarea anumitor grupe ale săracilor lui Israel [81]. Istoria lui Israel din epoca lui Amos trece printr-o frămîntare politică și socială deosebită, fiind o consecință a transformărilor cunoscute de întregul Orient de la începutul secolului VIII î.H. Împrejurările istorice din timpul lui Ieroboam II permit o dezvoltare favorabilă pe plan extern a politicii Regatului de Nord, căreia îi corespunde, pe plan intern, o luptă înverșunată pentru îmbogățirea anumitor pături sau categorii sociale. Acestei tendințe de concentrare a bogățiilor îi cad jertfă săracii [82] lui Israel, care au pierdut orice posibilitate de apărare în fața principiilor și a practicilor greșite ce guvernau societatea contemporanilor lui Amos. Vechiul drept prevăzut de Lege, în care săracii își găseau ocrotire, era cu totul dat uitării. Dorința acumulării bogățiilor a impregnat o nouă fizionomie societății, ea fiind, dealtfel, singura lege care guverna viața publică în Israel. Păstorul din Tecoa, scandalizat de exploatarea constatată în Nord, se face ecoul condamnării divine și apărătorul dreptului și al dreptății. Legea mozaică, înrădăcinată cîndva în viața socială, după care Israel s-a condus de secole, era căzută în desuetudine, noile relații sociale fiind consecința dezvoltării economice în care exploatarea și nedreptatea dețineau un loc proeminent. Sublinierea acestei exploatări este marcată în cartea profetului prin cîteva exemple, devenite simbol ale nedreptății practicate într-o societate coruptă pînă în cele mai intime structuri.

Reproșurile adresate lui Israel conțin, de la început încă, acuza vinderii celui neprihănit și a săracului (2, 6; 8, 4—6). Cel umil, lipsit de apărare, era cu totul la discreția ambiției puternicilor zilei. Una din formele cele mai frecvente ale asupririi este concretizată prin dispariția regulilor pentru apărarea amanetelor (Exod 22, 26ss; Deut. 24, 10—13, 17). Față de această situație, Amos critică pe contemporanii săi din Nord ce stau culcați pe veșmintele celor săraci (2, 8), călcînd în mod conștient recomandările care spuneau că haina celui sărac, luată ca amanet, trebuia restituită proprietarului înainte de apusul soarelui (Exod 22, 26). Foarte probabil ca Marlene Fendler [83] să aibă dreptate cînd afirmă că amanetul se întîlnește la oamenii cei mai săraci dintre săraci și, de asemenea, creditorii vizați de profet nu trebuie considerați ca aparținînd păturii celei mai bogate din Israel. Trebuie să recunoaștem însă că în partea a doua a textului 2, 8 este vorba de o categorie de datornici distinctă de cei din prima parte. Aici sînt vizați micii proprietari de vie care au împrumutat probabil lucruri de valoare mai mare, ce n-au putut

81. Klaus Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, în «Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag», München, 1971, p. 242—243.

82. Kl. Koch, *art. cit.*, p. 242—243 consideră că această categorie socială este desemnată în profeția lui Amos de 5 ori prin «ebion»-nevoiași (2, 6; 4, 1; 5, 12; 8, 4—6), de 4 ori prin «dal»-sărman (2, 7; 4, 1; 5, 11; 8, 6), de 2 ori prin «anav»-umilit, smerit (2, 7; 8, 4) și o dată prin «așuk»-asuprit (3, 9). Autorul recunoaște însă că pînă astăzi nu s-a reușit să se arate cu precizie sensul acestor cuvinte, iar în cursul istoriei au apărut unele diferențieri limitate în timp și spațiu la anumite perioade și ținuturi. A. Neher, *op. cit.*, p. 75, analizînd structurile sociale din Israel, consideră că săracii sînt desemnați prin termenii: țadic, ebion, dal și anav.

83. Marlene Fendler, *Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts-und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte*, în Ev.T. nr. 1/1973, p. 42.

fi restituite la timp. Întîrzierea a fost prompt sancționată prin răpirea unei părți a producției de vin, pe care creditorii îl consumau «în casa dumnezeului lor» (2, 8).

Exploatarea celor săraci este concretizată și prin impozitele de grîu și mita la care aceștia sînt constrînși de cei bogați (5, 11—12). Cazul prezentat de Amos marchează diferența socială care se contura tot mai concret în societatea din timpul lui Ieroboam II. De o parte se găseau săracii ale căror drepturi erau călcate în picioare, drepții asupriți prin impozite grele și mită înjositoare care-și păstrau doar formal statutul de cetățean liber, iar de cealaltă se situau plutocrații care exploatau munca celor dintîi acumulînd bogății fabuloase, concretizate în numărul și arhitectura luxoasă a palatelor pe care le locuiau (5, 11 ; 3, 15 ; 6, 11). Diferența dintre clasele sociale și contrastul dintre modul de viață al contemporanilor și societatea simplă a părinților a tulburat pe profetul provenit din mediul rural, obișnuit cu viața guvernată de legile pe care strămoșii s-au angajat să le respecte cu sfințenie. Egalitatea oamenilor și ocrotirea săracului, proclamată în cadrul legămîntului, contrasta cu exploatarea și acumularea bogățiilor practicate în Regatul de Nord. Nedreptatea se instalase în așa măsură, încît orice încercare de a lupta împotriva ei sau de a lua apărarea dreptului era dinainte considerată ca fiind sortită pieirii (5, 13).

Situația celor săraci putea îmbrăca însă aspecte mult mai grave. Amanetul, amenda, impozitele, mita (2, 6—7 ; 5, 12 ; 8, 4—6) nu sînt decît forme premergătoare sclavajului sau tot atîtea ocazii de a se ajunge la pierderea totală a libertății. Sclavajul reprezenta situația cea mai umilitoare din cadrul societății, era starea în care cel vîndut nu mai dispunea de libertate și era obligat să muncească în favoarea proprietarului. Amos protestează împotriva instituției sclavajului (2, 6; 8, 6), fiind scandalizat de comercializarea omului ca obiect de vînzare [84]. Cel drept (ṣadic) este vîndut pe bani, pentru că judecătorii nu mai veghează asupra respectării dreptului, ei au devenit apărătorii propriilor lor categorii sociale, rolul lor rezumîndu-se, în fond, la acela al unui avocat de clasă. În cadrul noilor relații, cel drept, identic la Amos cu cel sărac, își pierde libertatea pentru simplul fapt că este lipsit de apărare, abuzul celui bogat, prin intermediul judecătorului, reducîndu-l la sclavie. În același verset (2, 6), Amos expune cazul vindecării celui lipsit (ebion) pentru o datorie infimă. În 8, 6, autorul aduce o precizare importantă, indicînd, în persoana comercianților de cereale, pe cei ce se îndeletniceau cu vinderea datornicilor. Procesul vinderii celui nevinovat, ca și cel al vinderii datornicului pentru o datorie derizorie, este condamnat de Amos (2, 6—7 ; 8, 6—8), considerîndu-l ca o denaturare a raporturilor dintre cumpărători și vînzători, ca o nerespectare a relațiilor de drept care au stat la baza societății israelite, relații fixate în cadrul legămîntului și al Legii mozaice.

84. H. W. Wolff, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München, 1969, p. 60.

În pericopa 8, 4—8, profetul schițează profilul comercianților de cereale, alături de cel al cumpărătorilor de sclavi-datornici, lăsîndu-i să se caracterizeze prin propriile lor cuvinte și acțiuni. Aceste pături sociale erau revoltate împotriva sărbătorilor, care prin impunerea repausului întrerupeau afacerile imorale și anti-sociale prin intermediul cărora comercianții se îmbogățeau. Profetul vizează aici comerțul interior și pe micii comercianți care-și permiteau tot felul de libertăți pentru rotunjirea avutului personal, adăugînd, de asemenea, la această categorie și pe țăranii înstăriți sau marii latifundiari (8, 4), care încercau prin mijloace asemănătoare să profite de pe urma celor săraci și lipsiți de apărare [85]. Desprindem din reprosul lui Amos în ce măsură cîștigul material, goana după acumularea capitalului a pus stăpînire pe preocupările anumitor categorii sociale din Israel. Acestor grupuri, dezumanizate de goana și dorința de îmbogățire, Amos le reproșează revolta împotriva zilei de odihnă, vinderea grîului amestecat cu deșeuri (corpuri străine), micșorarea unității de măsură (efa), a celei de greutate (siclul) și falsificarea balanței. Murmurul împotriva repausului sabatic, ca și falsificarea unităților de măsură, sînt, în fond, o revoltă împotriva lui Dumnezeu și a dispozițiilor clare și categorice prevăzute în Legea mozaică (Lev. 19, 35—36; Deut. 25, 14—16). Nerespectarea lor a dus la dezumanizare, la capacitatea comercianților și a marilor latifundiari, la schimbarea vechilor relații dintre membrii societății israelite. Denaturarea raporturilor dintre membrii societății simboliza, în ochii profetului, înstrăinarea de Dumnezeu. pentru că relațiile sociale din Israel erau semnul văzut al legămîntului lui cu Cel ce l-a scos din robia Egiptului.

Coruperea dreptului și a relațiilor sociale caracterizează societatea epocii lui Amos, ea constituind unul din capetele de acuzație prin care profetul motivează intervenția și judecata divină. Frecvența cu care acest abuz apare în profeția lui Amos pledează pentru gravitatea situației în care Israel a alunecat. Într-adevăr, profetul reproșează societății din Nordul vecin schimbarea dreptului în «absint» și desconsiderarea totală a dreptății (5, 7 ; 6, 12). Aristocrația acestei societăți disprețuiește pe cel ce încearcă să se facă ecoul dreptății, detestă pe cel care-și bazează acțiunea pe sinceritate (5, 10), oprimă pe cel drept (5, 11), iar pe cel sărac îl îndepărtează de locurile (poarta cetății) unde el ar putea să-și caute dreptatea (5, 12). În mod cert Amos are aici în vedere cazuri concrete, bine cunoscute contemporanilor și într-o anumită măsură generalizate, încît unele detalii nu mai sînt necesare pentru ascultători. Nu este exclus ca prin detestarea apărătorului dreptului și desconsiderarea celui care vorbește cu sinceritate, Amos să vizeze disprețul celor bogați față de martorii care, în cadrul judecății, încercau să se situeze de partea adevărului și a celui drept. Fără nici un scrupul, în fața unor astfel de cazuri, dreptul sau Legea erau manevrate cu abilitate și transformate în amărăciune. Transformarea amintită de profet reprezintă punctul culminant al decăderii lui Israel, momentul în care dreptul (mișpat) a încetat să-și mai exercite acțiunea binefăcătoare asupra membrilor societății, iar

85. Marlene Fendler, *art. cit.*, p. 42.

dreptatea (ţedaca) a dispărut din relaţiile sociale, fiind aruncată la pămînt. Dreptul şi-a pierdut sensul adevărat al noţiunii pentru o parte a contemporanilor lui Amos, iar rolul dreptăţii, de a guverna imparţial societatea, a fost modificat şi folosit în mod abuziv în interesele unei anumite categorii sociale. Funcţia unei instituţii juridice care trebuia să vegheze asupra respectării dreptului şi a dreptăţii, a fost transformată în apărarea intereselor celor bogaţi, în consolidarea poziţiei păturii dominante şi în condamnarea oricărei încercări de reabilitare a drepturilor celor asupriţi. În felul acesta, aparatul administrativ din Israel a contribuit la diferenţierea socială din ce în ce mai evidentă din Regatul de Nord, la consolidarea unor poziţii cucerite prin jaf şi nedreptate, la pauperizarea tot mai evidentă a săracilor societăţii.

Situaţia socială din Israel prezintă, în general, caracteristicile epocii şi poate fi rezumată prin concentrarea bunurilor materiale în mîinile claselor dominante, căreia îi corespunde sărăcirea micilor proprietari şi asuprirea celor lipsiţi de apărare. Această stare de lucruri este mereu amintită de Amos, în cartea care-i poartă numele, prin sublinierea bogăţiei, luxului şi interesului aristocraţiei în consolidarea puterii. La această situaţie s-a ajuns prin exploatarea care a luat aspectele cele mai diferite : economică, judiciară, religioasă şi morală, depinzînd de cei ce au exercitat-o şi care puteau fi proprietari avari (2, 6—8 ; 5, 11 ; 8, 4—6), magistraţi necinstiţi sau alte categorii de funcţionari ai aparatului administrativ şi de cult. Amos protestează contra categoriilor sociale care şi-au fixat ca scop în viaţă îmbogăţirea, concentrarea capitalului (3, 10), pentru că este convins că acest scop nu putea fi atins decît prin fraudă şi asuprirea semenilor. Numărul caselor, precum şi diferita lor întrebuinţare : «case de iarnă şi case de vară», palatele de fildeş (3, 15) nu sînt în ochii profetului decît semne pregnante ale nedreptăţilor sociale care dominau epoca lui Ieroboam II. După modelul marilor monarhi orientali, Solomon şi mai tîrziu Ahab îşi construiesc palate în care sînt concentrate tot ceea ce reprezenta în acele timpuri lux şi extravaganţe rar întîlnite. Mai tîrziu, ei sînt imitaţi de înalta societate, în sînul căreia exista o adevărată concurenţă în rafinamentul cu care-şi construiau şi decorau locuinţele (3, 15 ; 5, 11), în privinţa mobilierului (3, 12 ; 6, 4) care stîrneşte revolta celui umil şi lipsit de strictul necesar. O subtilitate excesivă se manifestă şi în privinţa mîncărurilor din ce în ce mai copioase, a varietăţii veseliei, parfumurilor şi a muzicii ce făceau mai plăcută şi mai distractivă viaţa aristocraţiei israelite (6, 4—6).

Cu o ironie deosebită, cuvîntul profetului se îndreaptă contra femeilor bogate din Israel (4, 1—3), care prin luxul şi viaţa afişată agravează situaţia celor săraci, contribuind la asuprirea micilor proprietari, exercitată de bărbaţii lor dornici să le satisfacă cerinţele unei vieţi cît mai mondene. Amos demască cu vigoare tendinţa acestei categorii sociale care trăieşte mai mult pentru a mînca, manifestînd trăsături evident străine scopului vieţii omului. Alături de femei este criticat însă şi modul de viaţă dus de bărbaţi, înfumurarea şi autoîncrederea de care ei dădeau dovadă (6, 1—7). Dorinţa lor de a reprezenta elita naţiunii este ridicolă

și în același timp ironizată de profet prin precizarea că vor merge în captivitate în fruntea celor exilați (6, 7). Pentru păstorul obișnuit cu viața aspră a nomadului, luxul și bogăția este ceva de neconceput. Amos manifestă o adevărată repulsie față de influențele străine care copleșesc corpul și sufletul, pentru că ele introduc obiceiuri ce îndepărtează pe israelit de Dumnezeu și de viața pe care el a dus-o în epoca de formare a poporului. Un *NU* categoric opune Amos luxului și bogăției, pentru că ele au la bază nedreptatea, exploatarea semenilor și înstrăinarea față de Dumnezeu.

b) *Critica cultului practicat în Israel.* Nu putem vorbi de protestul lui Amos față de structurile și realitățile din Israel fără să amintim de dezacordul manifestat față de formele de cult, față de mulțimea jertfelor și instituționalizarea acestora. Și în acest domeniu Amos se referă la epoca model a traversării pustiului, cînd raporturile dintre Dumnezeu și popor erau directe, simple și lipsite de formalismul ce le îngreuia în mod inutil pe vremea lui Ieroboam II. Amos, ca dealtfel, toți profeții scriitori, a văzut în formele de cult practicate de contemporani o evoluție inutilă, făcută sub influența cultelor străine (Isaia 1, 11—15; Ier. 7, 21—34 Amos 5, 25—26 ; Osea 2, 2—3 ; 4, 13—17, 14 ; 5, 6—11 ; 8, 13—14). În protestul său contra acestei evoluții observăm nostalgia după relația sinceră și directă dintre Iahve și Israel (5, 25), care a caracterizat epoca ce a urmat legămîntului și, de asemenea, reprosul lui Dumnezeu adresat partenerului său care n-a înțeles favoarea ce i s-a făcut. Datorită acestui protest, prezent în mesajul profetic, s-a vorbit adeseori de o religie a profeților, ce pare în vădită contradicție cu formele cultului practicat în Israel. S-a ajuns astfel să se vadă în Dumnezeu și cult, între voința lui Dumnezeu și angajamentul israelitului în cadrul cultului o adevărată contradicție [86]. Afirmațiile profeților trebuie însă privite în contextul în care ele au fost rostite, pentru că numai în felul acesta putem pătrunde cu adevărat în spiritul mesajului profetic, evitînd eroarea și exagerările. De pe această poziție, ne vedem obligați să recunoaștem că profeții n-au respins în principiu orice formă de cult, ci ei au criticat, în general, ceea ce contemporanii lor au înțeles prin noțiunea de cult și această imagine greșită au respins-o în mod sistematic (Isaia 1. 11—21; Ier. 6, 20; 7, 21 ss ; Miheia 6, 6—8; Osea 8, 13; Maleahi 1, 10—14). În această direcție va trebui să încadrăm și pe Amos și, departe de a vedea în el un adversar al cultului în sine, să precizăm că păstorul din Tecoa este doar adversarul unui anumit cult, al unui ritualism care elimina relația personală dintre Dumnezeu și adorator, generînd un formalism periculos pentru relațiile dintre membrii comunității.

Critica angajamentului cultic israelit se îndreaptă contra sanctuarelor și a personalului lor, care sub influențe străine au acceptat și încura-

86. E. Würthwein, *Kultpolemik oder Kultbescheid ? Beobachtungen zu Thema «Prophetie und Kult»*, în «Tradition und Situation» (Fs. A. Weiser), Göttingen, 1963, p. 115.

jat o evoluție falsă a cultului. Din disputa dintre Amos și Amasia (7, 12—15), reprezentantul oficial al sanctuarului din Betel, constatăm în ce măsură secularizarea a pătruns în sanctuarul central al Regatului de Nord (7, 13). Preotul devenise un funcționar al casei domnitoare și de pe această poziție ia atitudine față de profet — trimisul lui Dumnezeu. Discuția marchează un moment important din evoluția cultului israelit, indicînd confruntarea dintre preotul-funcționar și profetul de vocație, dintre religia oficială și voința lui Dumnezeu exprimată prin intervenția profetului său. Angajat pe acest drum, cultul a devenit un element accesoriu al evoluției politice și sociale din Israel; sanctuarele ajungînd un loc de pelerinaj în care își dădeau întîlnire formalismul și ritualismul celor bogați, cu intenția de a aureola sistemul politic și organizarea socială a regatului lui Ieroboam II. În felul acesta preoții au înțeles să participe la euforia epocii, asigurîndu-și credincioșii de grația protectoare a Dumnezeului părinților. Falsul, încurajat de curte și conducătorii dornici de fast, a indus în eroare masele care și așa nu mai aveau nici un cuvînt în viața publică. Activitatea stînjenitoare dusă de Amos, care a stigmatizat noua evoluție socială și religioasă a lui Israel, a fost repede redusă la tăcere. În ochii lui Amasia, profetul era un străin, un intrus care dorea să tulbure ordinea regatului. Pentru moment, falsul substituit veritabilului, minciuna îmbrăcată în haina adevărului se impune și profetul trebuie să părăsească regatul.

Expulzarea survine însă după o anumită perioadă de activitate, timp în care Amos surprinde și critică practicile religioase ce dominau sanctuarele. El atacă ipocrizia israeliților, care la agapele din jurul altarelor stăteau culcați pe hainele luate ca amanet de la cei lipsiți (2, 8), critică formalismul celor care considerau că repetatele pelerinaje și mulțimea jertfelor pot substitui participarea internă (4, 4—5). Ironia lui Amos se îndreaptă aici (4, 4—5) contra tendinței exagerate de a face publicitate din împlinirea literei cultului, neglijînd însă spiritul, angajamentul interior care trebuie să transforme conduita participanților la cult. Este adevărat că Amos nu cerea înlocuirea jertfelor printr-o slujire în duh și adevăr, era dealtfel, mult prea degrabă pentru o astfel de evoluție, dar trebuie să recunoaștem în cuvintele profetului o anticipare a criticii pe care Mîntuitorul o aduce fariseilor și ipocriziei care i-a caracterizat. Peste veacuri «elita națiunii» nu ajunsese încă să desprindă esențialul din voința lui Dumnezeu, descoperită prin intermediul profeților. Fariseii și cărturarii, contemporani Mîntuitorului, săvîrșeau, în principiu, aceleași greșeli ca și aristocrația criticată de Amos pentru superficialitatea și formalismul pe care le practicau în defavoarea dreptății (Amos 5, 21—24 și Matei 23, 23). Falsa pietate și respectarea formală a sărbătorilor sînt puse în discuție de Amos și condamnate cu asprime (8, 5—8), pentru că în spatele lor se ascunde lăcomia și mercantilismul, interesul personal în detrimentul dreptății și al adevărului.

Transmițînd cuvîntul lui Dumnezeu împotriva abuzului săvîrșit în cadrul cultului (5, 21—27), Amos transmite ura și disprețul Domnului contra dezvoltării excesive a felului în care erau prăznuite sărbătorile, contra formalismului jertfelor. Profetul transmite dezacordul lui Iahve manifestat față de maniera în care se desfășurau adunările cultice și des-

considerarea Sa adresată muzicii ce însoţea ritualismul şi manifestările religioase din Israel. Pentru păstorul din Tecoa, manifestările religioase la care se sacrificau numeroase animale, dar unde lipseau cu desăvîrşire dreptul şi dreptatea nu sînt decît ocazii de înmulţire a păcatului (4, 4) şi tot atîtea prilejuri de respingere a practicilor şi a sanctuarelor unde ele se oficiau (3, 14 ; 5, 5 ; 7, 9 ; 8, 10). Numărul jertfelor şi psalmodia, prin intermediul cărora se încerca, după modelul idolilor, atragerea bunăvoinţei lui Dumnezeu, sînt comparate cu perioada călătoriei prin pustiu, epoca de aur a relaţiilor Iahve-Israel (5, 25), subliniindu-se faptul că dreptul şi aplicarea lui constituie elementul principal pentru menţinerea relaţiei dintre Israel şi Dumnezeul său (5, 24). În concepţia lui Amos, relaţia divino-umană stă sub semnul dreptului şi a confirmării lui în raporturile sociale dintre membrii societăţii [87].

Mesajul lui Amos conţine alături de critica falsei pietăţi şi repudierea formalismului cultic practicat în Israel, un îndemn pozitiv de a urma pe Dumnezeu. Profetul oferă ascultătorilor singura soluţie de salvare : o pocăinţă sinceră, urmată de căutarea continuă a lui Dumnezeu (5, 4—6) care este identificat cu binele şi practicarea lui (5, 14—15). Singura posibilitate de a trăi este căutarea lui Dumnezeu care este însuşi izvorul vieţii. Amos pune în faţa ascultătorilor alegerea dintre viaţă şi moarte, dintre bine şi rău, demonstrînd că pentru cei ce-l caută pe Dumnezeu nu există nici un fel de ezitare între bine şi rău, între ură şi iubire (5, 14—15). Căutarea şi iubirea lui Dumnezeu ia forme concrete în dreptatea care trebuie să domnească în sînul societăţii (5, 15). Relaţia dintre Dumnezeu şi credincios, în cazul cînd este sinceră şi adevărată, se reflectă în mod concret în raporturile de dreptate care domnesc în mijlocul membrilor comunităţii. Cultul şi dreptatea socială sînt legate organic în concepţia lui Amos, încît ultima apare ca o concretizare şi o garanţie a adevăratelor relaţii cu Dumnezeu. Căutarea lui Dumnezeu însemna în Israel umanizarea relaţiilor sociale, reinstalarea dreptăţii la poarta cetăţii, după modelul vechilor relaţii stabilite în cadrul legămîntului. Grija şi iubirea semenilor, care au caracterizat perioada ideală a călătoriei prin pustiu, trebuie să domine preocupările israeliţilor pentru a putea evita catastrofa anunţată. Amos însuşi este un ecou al acestui timp ideal, încercînd prin predica sa să înlăture balastul instalat în cult printr-un formalism şi un număr exagerat de jertfe, care nu sînt altceva decît rezultatul stratificării societăţii şi al atrofierii relaţiilor autentice dintre Dumnezeu şi Israel. Profetul lansează un apel la prima «iubire» dintre Iahve şi partenerul său, un îndemn patetic de a iubi şi practica binele, a cărui acţiune binefăcătoare se răsfrînge în cadrul societăţii sub forma dreptului şi a dreptăţii.

c) *Dreptul şi dreptatea în concepţia lui Amos.* Cuvintele drept şi dreptate (mişpat — ţedaca) revin cu frecvenţă în mesajul lui Amos, ca un laitmotiv ce domină protestul social sau religios al profetului. De cîteva ori (5, 7 ; 5, 24 ; 6, 12), ele apar în paralel, ca o pereche de cuvinte cu o semnificaţie deosebită, interpretate în mod diferit de-a lungul tim-

87. A se vedea Martin Buber, *Der Glaube der Propheten,* Zürich, 1950, p. 147 capitolul : Um die Gerechtigkeit.

pului. În această interpretare se observă o preferință pentru sensul juridic, care nu acoperă însă întru totul noțiunea ebraică folosită în Vechiul Testament [88]. În general, prin drept s-a înțeles o orînduire dreaptă, păstrată în negocierile și judecățile făcute la poarta cetății, iar prin dreptate se înțelege ceva mai mult decît menținerea ordinii în societate [89]. În concepția Vechiului Testament, spune H. W. Wolff [90], dreptatea nu înseamnă doar lipsa nedreptății, desemnînd nevinovăția unui individ, ci sensul ei este mult mai activ, indicînd conduita și urmărind scopul de a fi reîntronizată în societatea care a fost tulburată prin nerespectarea ei. Dreptul și dreptatea, a căror geneză urcă pînă la legămîntul lui Israel cu Iahve, constituiau forța cultului și a societății israelite. Aceste coordonate religioase și moral-sociale au fost detronate prin introducerea formalismului cultic, a nerespectării și a încălcării dreptății sociale. Profetul amintește în 5, 7 și 6, 12 că nelegiuirea lui Israel are la bază nesupunerea față de Lege și neîmplinirea dreptului și a dreptății. Practic acest lucru se exterioriza prin încercarea anumitor categorii sociale de a transforma dreptul în otravă sau de a arunca dreptatea la pămînt, deci de a schimba rolul lor, de elemente de bază ale vieții morale, într-un izvor de amărăciune, în condamnarea la nimicire. După cum animalele menționate în textul din 6, 12 au o funcție precisă în viața omului, tot așa dreptul și dreptatea sînt considerate adevărate potențe cu ajutorul cărora se pot face lucruri folositoare pentru societate. În 5, 21—23 sînt contestate serviciile religioase, pe care Israel le aducea Dumnezeului său, cerîndu-se în schimb o practicare conștiincioasă a dreptului și a dreptății (5, 24). Nici numărul jertfelor și nici varietatea practicilor religioase nu pot influența rămînerea în legămîntul cu Dumnezeu, acest lucru fiind condiționat, în concepția lui Amos, doar de aplicarea dreptului și a dreptății față de membrii societății. Relația divino-umană are consecințe directe în cadrul relațiilor sociale, ea reflectîndu-se în raporturile ce trebuie să guverneze societatea lui Israel.

Citind cu atenție mesajul lui Amos ne dăm seama că intervenția profetului are o importanță deosebită, bazîndu-se pe misiunea concretă primită din partea lui Dumnezeu. Inspirația, sub influența căreia se găsește profetul, nu l-a îndepărtat de viața contemporanilor, de realitatea în care aceștia trăiau, nici nu i-a limitat intervențiile la anumite domenii de ordin spiritual ci, din contră, el atacă în critica sa însăși structurile societății israelite [91]. Ceea ce neapărat trebuie subliniat însă este faptul că preocupările lui Amos pentru problemele sociale, pentru reinstalarea dreptului și a dreptății, au o motivare teologică. Amos nu poate fi interpretat ca un simplu reformator social, doar ca un pasionat

88. Kl. Koch, *Die Entstehung...*, p. 249; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, 1968, p. 112. Pentru noțiunea de dreptate în Vechiul Testament a se vedea și studiul lui Frank Crüssemann, *Jahwes Gerechtigkeit im Alten Testament*, în Ev.T. nr. 5/1976, p. 427—450.

89. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 55; H. H. Schmid, *art. cit.*, p. 112 menționează că noțiunile au fost înțelese în sens juridic, prin drept desemnîndu-se o orînduire dreaptă, iar prin dreptate indicîndu-se o conduită dreaptă. 90. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 55—56.

91. S. Amsler, *Les prophètes et la politique*, în «Revue de Théologie et la Philosophie», nr. 1/1973, p. 19.

luptător pentru dreptate, ci activitatea lui socială trebuie analizată prin prisma inspirației și a concepției sale religioase. Pentru Amos și profeții Vechiului Testament, dreptul și dreptatea sînt noțiuni teologice de bază, ele avîndu-și originea în voința lui Dumnezeu, revelată prin intermediul lui Moise comunității israelite [92]. Unitatea dintre dreptate și confirmarea ei constituie în concepția israelită una din noțiunile de bază ale realităților divino-umane. Dreptatea se revarsă din cer după modelul apei, încercînd să se răspîndească în mediul uman. Israelul însă s-a opus acestui fluviu divin, încercînd să blocheze pătrunderea lui în viața socială și în felul acesta dreptul a fost schimbat în amărăciune, iar dreptății i s-a refuzat confirmarea ei în cadrul societății [93].

Protestul lui Amos față de nedreptățile sociale și exagerările cultice ale lui Israel trebuie socotit ca o revoltă a profetului față de îndepărtarea lui Israel de Dumnezeul legămîntului. În secularizarea lui Israel, după modelul statelor vecine, găsim explicația schimbărilor sociale și religioase care dominau societatea din timpul lui Amos. În fond, nedreptățile sociale nu sînt decît o revoltă împotriva voinței lui Dumnezeu, revelată în mod expres poporului ales, o încercare de a așeza la baza societății alte legi decît cele pe care le-a primit în cadrul revelației. Din acest punct de vedere trebuie privit mesajul social al profetului din Tecoa și atunci vom înțelege, cu adevărat, revolta sa contra structurilor sociale din Israel și insistența sa stăruitoare pentru drept și dreptate. În baza unor legi divine, care au guvernat și trebuiau să reglementeze viața din societatea israelită, profetul intervine în favoarea celor săraci și oprimați, demascînd nedreptățile ce li se fac în cadrul unei societăți care se considera emancipată. Sărăcirea anumitor categorii sociale, față de care Legiuitorul suprem manifestase un deosebit interes, stîrnește revolta profetului, angajîndu-l într-un proces critic contra celor ce căutau prin exploatare să cîștige sau să-și consolideze noi poziții sociale. Angajamentul social al profetului are deci o puternică motivare teologică, Amos, luptătorul neobosit pentru dreptate, fiind dublat de profetul ancorat în credința strămoșilor care i-a dat forța necesară unei confruntări publice. În felul acesta, trecutul și viitorul sînt strîns legate în mesajul profetic de prezentul contestat în numele lui Dumnezeu și pe baza unei credințe practicate de strămoși.

Dreptul și dreptatea au deci, în profeția lui Amos, un profund suport religios, argumentarea lor sprijinindu-se pe istoria națională care are atîtea interferențe cu istoria revelației. Așa se explică, de altfel, frecventa utilizare a celor două noțiuni, atît în probleme cu aspect social cît și în critica adusă formelor de cult. Evoluția societății și a formelor ei constitutive nu poate neglija dreptul și dreptatea care sînt considerate drept voința concretizată a lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Nerespectarea dreptății are consecințe dezastruoase în structura socială a unui stat și Amos a arătat în ce măsură neglijarea

92. Martin Buber, *op. cit.*, p. 146 sq.; C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël*, p. 103; H. J. Kraus, *art. cit.*, p. 297.

93. Martin Buber, *op. cit.*, p. 147 sq.

ei a tulburat viața și societatea din Regatul de Nord, stîrnind revolta lui Dumnezeu față de partenerul său. Prin abandonarea dreptului ca rod și rezultat al dreptății, au fost stînjenite relațiile dintre membrii societății și, de asemenea, raportul dintre Israel și Dumnezeu. Consecința acestor tulburări este prezentată de Amos sub forma judecății divine, al cărei crainic a devenit profetul. În fond, nimicirea anunțată este pedeapsa care urma să survină din cauza nerespectării voinței divine, cuprinsă în Lege și concretizată în profețiile lui Amos prin termenii : drept și dreptate.

4. Mesajul divin transmis de Amos și actualitatea lui pentru slujirea de către bisericile creștine a celor mai înalte idealuri religioase, morale și sociale

Ajunși la capătul analizei noastre asupra mesajului divin anunțat de Amos, în mod firesc se ridică întrebarea : În ce măsură cartea profetului din Tecoa este actuală pentru mesajul pe care Biserica creștină îl propovăduiește astăzi ? Ne întrebăm dacă profeția lui Amos a rămas doar un document ce închide în paginile lui un mesaj adresat Israelului istoric, reprezentînd în mod neîndoielnic o treaptă a revelației divine, adresată poporului ales sau dacă el transmite încă Bisericii un îndemn, o atitudine care corespunde realităților noastre ? Altfel spus, în ce măsură mesajul lui Amos poate fi folosit astăzi de Biserica creștină, care trebuie să fie o Biserică slujitoare ? Numărul mare al celor ce au abordat în ultimul timp analiza profeției lui Amos din punct de vedere exegetic, omiletic sau catehetic, la care se pot adăuga diferite teme ale conferințelor intercreștine ce dezbat aspecte ale profeției, pledează pentru actualitatea mesajului lansat de primul profet scriitor.

În mod cert, conținutul profeției vizează situații speciale ale Israelului din prima jumătate a secolului VIII î.H., dar alături de acestea, Amos propovăduiește adevăruri ce interesează în mod direct Biserica creștină. Interesul manifestat față de conținutul cărții lui Amos exprimă actualitatea lui pentru Biserică și membrii ei angajați în mod sincer în trăirea creștină. În condiții istorice cu totul diferite de cele ale epocii lui Amos, noi constatăm, cu surprindere, în societatea contemporană existența unor stări de natură socială asemănătoare. Creștinii sînt confruntați în zilele noastre cu situații sau probleme sociale pe care Amos le-a criticat cu vehemență și, atîta timp cît lipsurile condamnate de profet se mențin, actualitatea mesajului său este evidentă, Biserica servindu-se de el ca de un inspirat exemplu de atitudine.

Monoteismul și mai ales universalismul predicat de profetul din Tecoa stă la baza mesajului său, justificînd intervenția divină în lume. Dumnezeul creator și proniator al universului, părintele neamului omenesc, propovăduit de Amos este în același timp și Dumnezeul predicat de Biserica creștină. Egalitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu, anunțată de Amos (9, 7) cu un curaj și o claritate deosebită, a rămas pînă în zilele noastre una din învățăturile fundamentale ale creștinismului.

Ideea acestei egalități, susținută de la un capăt la altul al Sf. Scripturi (Ex. 12, 49 ; Ez. 47, 22 ; Ioan 17, 21 ; Rom. 10, 12 ; Gal. 3, 28 ; 1 Cor. 12, 13 ; Colos. 3, 11 ; Efes. 3, 6), primește astăzi o actualitate deosebită, cu atît mai mult cu cît în anumite părți ale globului discriminarea rasială, uneori susținută chiar în cadrul unor comunități creștine, ia forme stînjenitoare, opresiunea manifestîndu-se în cele mai variate domenii. În fața acestei realități, societatea secolului XX a luat măsuri concrete, condamnînd statele sau societatea unde egalitatea oamenilor n-a fost înscrisă încă în principiile de drept. Biserica, ancorată de o parte în istorie, nu poate trece cu vederea nerespectarea unui drept elementar înscris în Sf. Scriptură și a luat atitudine, condamnînd discriminarea, propovăduind egalitatea și fraternitatea oamenilor în fața lui Dumnezeu ca fii ai aceluiași părinte. În această direcție atitudinea profeților, a Mîntuitorului și a Apostolilor a servit Bisericii un exemplu memorabil, pe care ea l-a actualizat ori de cîte ori s-a ivit ocazia.

Ipocrizia, formalismul și ritualismul față de care profetul opune un categoric veto, sînt atitudini false care au caracterizat nu numai societatea și cultul epocii lui Amos. Ele sînt întîlnite în paginile Noului Testament, Mîntuitorul însuși criticînd pe cei ce au dat o atenție excesivă formelor în detrimentul conținutului (Matei 23, 5—7, 23—28). Disputa Sa cu fariseii și cărturarii ia adeseori calea confruntării dintre fond și formă, condamnîndu-se respectarea formelor neînsoțite însă de un conținut adecvat. Pe aceeași linie, a profeților și a Mîntuitorului, se situează și Biserica creștină în respingerea ipocriziei și a ritualismului, cerînd credincioșilor armonizarea dintre conținutul dogmatic și exteriorizarea lui în formele de cult. Mulțimii jertfelor și frecvenței pelerinajelor, profetul îi opune o căutare sinceră a lui Dumnezeu, concretizată în relațiile cu semenii. Numai iubirea lui Dumnezeu poate oferi contemporanilor lui Amos o salvare a situației. În iubirea binelui — identificat în concepția lui Amos cu însuși Dumnezeu — constă izvorul vieții celei adevărate ; cunoașterea și angajarea pe calea binelui fiind garanția vieții bineplăcute lui Dumnezeu (Is. 1, 16—17 ; Ier. 9, 24 ; Mih. 6, 8 ; Am. 5, 4—6, 14—15; Înțel. lui Sol. 15, 3; Ioan 17, 3; Rom. 2, 10; 2 Cor. 5, 10; Efes. 6, 8 ; 1 Tim. 6, 18 ; 1 Ioan 3, 23—24). Peste secole cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu (Ioan 17, 3) este proclamată de însuși Mîntuitorul ca fiind viața cea adevărată, iar Biserica creștină se străduiește să conducă pe credincioși la realizarea acestui ideal.

În ceea ce comentatorii contemporani numesc mesajul social al profetului, găsim numeroase asemănări cu diferite aspecte din istoria universală a societății contemporane. Există și astăzi o stratificare tendențioasă a anumitor societăți, unde clasele sociale sînt bine definite și într-o continuă contradicție. Tendința concentrării capitalului și a bunurilor materiale în mîinile unui grup tot mai restrîns n-a dispărut nici astăzi ci, din contră, progresul tehnic a făcut ca acest fenomen să ia forme mult mai complexe în societatea contemporană de consum. Și aici, inegalitatea și exploatarea săracului și a celui lipsit de apărare se manifestă sub cele mai diverse aspecte, generînd proteste și mișcări de masă care duc, de multe ori, la vărsări de sînge. Unii conducători ai

societății de consum au uimitor de numeroase asemănări cu cei din societatea timpului lui Amos. Cei bogați din zilele noastre manifestă aceeași tendință de posedare ca și cei din epoca lui Amos ; gustul lor pentru locuințe confortabile și decorarea lor extravagantă, ca și rafinamentul în privința meselor și al distracțiilor a întrecut însă cu mult pe cel al înaintașilor lor din Regatul de Nord. Falsificarea unităților de măsură și înșelarea cumpărătorilor a evoluat în societatea contemporană în forme mult mai subtile. Manevrarea dreptului, nerespectarea și încălcarea dreptății, abuzul de putere, desconsiderarea apărătorului dreptății, ca și coruperea magistraților, criticate de Amos, sînt forme ale nedreptăților sociale pe care le întîlnim uneori și în societatea contemporană de consum. Mass-media ne fac mereu cunoscute aspecte negative ale vieții moderne care sînt în directă contradicție cu carta drepturilor omului.

Biserica creștină, avînd la bază mesajul profetic și învățătura Mîntuitorului, trebuie să ia atitudine față de nedreptate și poziția ei nu poate fi alta decît cea a profetului din Tecoa. Un *nu* categoric, asemănător celui rostit de profet, față de luxul și bogăția contemporanilor hotărîți să trăiască doar pentru a mînca, trebuie să anime și pe creștinii secolului nostru în fața noilor forme ale luxului, bogăției și ale societății de consum. Biserica cere credincioșilor ei să ducă o viață rațională, conștientă de scopul pentru care au fost creați, să evite nedreptatea și asuprirea semenilor și să condamne cu convingere abuzurile care vin în contradicție cu spiritul de dreptate. Pentru Amos ca și pentru Biserica creștină, lumea înconjurătoare, în care atît profetul cît și Biserica își desfășoară misiunea, este concepută ca o istorie a activității divine. În concepția profetică israelită, în general, lumea apare ca o magistrală desfășurare progresivă a planului divin, revelat într-o perspectivă ale cărei dimensiuni depășesc concepțiile omenești [94].

În numele lui Dumnezeu profetul transmite contemporanilor mesajul primit care de multe ori poate îmbrăca accentuate forme sociale. Din cauza aceasta, Amos a fost privit de mulți ca un revoluționar. Noi însă nu trebuie să uităm că el rămîne totuși departe de orice frămîntare revoluționară. Amos privește societatea israelită prin prisma concepției sale religioase; el transcende totul pe un plan superior, iar eforturile sale pe plan social își au originea în concepția sa despre un Dumnezeu creator și proniator al universului. Din această perspectivă Biserica creștină consideră predica lui Amos drept inspirată de Dumnezeu, încercînd să-și orienteze activitatea sa socială spre același punct de vedere. Angajamentul social al creștinului contemporan are și el ca punct de plecare credința într-un Dumnezeu unic, creator și proniator al universului, un Dumnezeu drept, care dorește ca dreptatea și iubirea să domnească în relațiile dintre semeni (Ps. 81, 4 ; Is. 1, 17—20 ; 11, 4—5 ; 16, 5 ; 28, 17 ; 32, 17 ; Ier. 9, 23—24 ; 23, 6 ; Ez. 18, 22—23 ; Am. 5, 24 ; Mt. 5, 6 ; 6, 33 ; Mc. 12, 31 ; Lc. 11, 42 ; Gal. 5, 22 ; Efes. 5, 9 ; Filip. 4, 8 ;

94. C. F. Geyer, *Prophetie als Revolution*, în «Bibel und Kirche», Heft 4, 1969, p. 141.

Colos. 4, 1). În străduința sa pentru realizarea dreptății și a unor raporturi umane între membrii societății, creștinul zilelor noastre trebuie să vadă în Amos o atitudine model, profetul inspirînd peste secole conduita noastră față de om.

Biserica Ortodoxă Română prin adoptarea doctrinei «apostolatului social» a înțeles să se preocupe de viața socială a membrilor săi, să se angajeze în «slujirea aspirațiilor societății umane» [95], pentru că în felul acesta ea se situează pe pozițiile vechi creștine care pledau, în numele egalității și al originii comune a oamenilor, propovăduite de Vechiul Testament la care Noul Testament adaugă iubirea semenilor, pentru umanizarea relațiilor sociale. Pentru o slujire dreaptă a societății și a lumii, Biserica a găsit argumente și înainte de apariția creștinismului. Vechiul Testament, prin atitudinea profeților [96] între care Amos deține un loc proeminent, a oferit Bisericii creștine un model de slujire a societății, un exemplu de atitudine față de problemele sociale ale timpului. De fapt, preocuparea pentru om, așa după cum a spus fericitul întru pomenire Patriarhul Justinian, nu este o descoperire a teologiei contemporane. «Chemarea noastră pentru adîncirea laturii sociale a mesajului evanghelic și întruparea lui în viața noastră de toate zilele, trebuie considerată ... nu ca o noutate teologică, ci ca o dezgropare a unor comori vechi, părăsite și uitate între scoarțele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții creștine.Niciodată ca în ultimele decenii, slujitorii Bisericii creștine n-au fost confruntați cu probleme așa de vitale care să pună în cumpănă însăși valoarea învățăturilor evanghelice pentru organizarea unui mod de existență umană, întemeiată pe principiul egalei îndreptățiri a tuturor oamenilor la bunăstare și fericire» [97]. Prin această ultimă subliniere, a preocupării deosebite pentru om, a slujirii lui manifestată în ultimele decenii, trebuie să privim și actualitatea mesajului lui Amos și străduința lui de a sluji contemporanilor. De asemenea, prin această prismă trebuie privit și interesul pe care Amos l-a stîrnit în rîndurile comentatorilor și a predicatorilor moderni.

Amos a fost profund ancorat în tradiția religioasă a poporului său, iar prin chemarea sa profetică și trimiterea în Regatul de Nord, el și-a manifestat atașamentul față de Dumnezeu, fiind convins că slujind lui Dumnezeu, slujește contemporanilor săi, oamenilor. Într-adevăr, de la un capăt la altul al profeției ne putem da seama că slujirea omului își are originea în legătura profetului cu Dumnezeu, legătură ce constituie izvorul puterii și al curajului ce stau la baza mesajului profetului din Tecoa. Dreptul și dreptatea socială, care revin cu atîta insistență în predica lui Amos, nu sînt decît un argument, pe lîngă multe altele de acest fel, oferite de Sf. Scriptură în favoarea slujirii lui Dumnezeu și a slu-

95. Antonie Plămădeală, Episcop, vicar-patriarhal, *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și Teologia contemporană*, București, 1972, p. 281.

96. A se vedea Pr. prof. Vladimir Prelipcean, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1949; Burcuș Teodor, *Aspecte sociale în predica profeților Vechiului Testament*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1966, p. 575—583.

97. Patriarhul Justinian, *Apostolat social*, vol. VIII, București, 1966, p. 56—57.

jirii oamenilor. Biserica creştină, urmînd exemplele ilustrate în paginile Sfintei Scripturi, socoteşte că «trebuie să fie prezentă şi activă în toate suferinţele şi în toate năzuinţele de mai bine ale omenirii» [98]. În tendinţa ei de a sluji lui Dumnezeu de care e strîns legată slujirea oamenilor, Biserica Ortodoxă şi credincioşii ei sînt preocupaţi astăzi de rezolvarea marilor probleme care frămîntă omenirea contemporană. Problema păcii, a drepturilor fundamentale ale omului, problema libertăţii, a dreptăţii sociale şi a înfrăţirii dintre oameni nu sînt decît cîteva dintre problemele care stau în faţa Bisericii creştine şi pentru care teologii şi credincioşii sînt angajaţi în găsirea unor soluţii [99]. Multe dintre aceste preocupări au stat şi în faţa profetului Amos, la un alt nivel este adevărat, dar atitudinea lui rămîne pentru noi un model de dăruire şi slujire a contemporanilor. Teologii şi credincioşii vor găsi oricînd în paginile predicii lui Amos armonizarea perfectă dintre slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor, exemplul său constituind o pildă de curaj şi angajament moral, religios şi social.

Interesul Ortodoxiei pentru viaţa socială a credincioşilor ei este de origine biblică, responsabilitatea ei pentru aspectul social avîndu-şi rădăcinile bine înfipte în revelaţia Vechiului Testament [100]. Profetismul biblic, prin angajamentul social al profeţilor, constituie unul din temeiurile revelate pe care Ortodoxia îşi bazează preocuparea ei pentru transformarea condiţiilor de viaţă ale membrilor ei. În cadrul acestei mişcări profetice, Amos deţine un rol proeminent. Cu o violenţă rar întîlnită el se îndreaptă contra abuzurilor şi a neglijenţelor din domeniul social şi religios, demonstrînd că pentru profet, ca om al lui Dumnezeu, sacrul şi profanul constituie deopotrivă terenul activităţii. Viaţa şi activitatea lui Amos rămîn de-a lungul timpului o pildă de ascultare şi slujire a lui Dumnezeu şi prin aceasta un model de abnegaţie şi de slujire a oamenilor.

C. COMENTARIU

Prologul

1.1. «Cuvintele lui Amos, care a fost unul dintre păstorii din Tecoa, care a avut o viziune despre Israel, în zilele lui Uzia, regele din Iuda şi în zilele lui Ieroboam, fiul lui Ioaş, regele lui Israel, doi ani înaintea cutremurului».

Ceea ce frapează de la început în suprascrierea cărţii profetului Amos este forma complexă şi greoaie a frazei. Faptul n-a fost trecut cu vederea, ci a determinat pe unii exegeţi să considere că 1, 1 ar conţine doar un nucleu ce provine de la Amos, la care s-au adăugat ulterior, în diferite împrejurări, elementele existente din forma actuală a verse-

98. Idem, vol. X, *Slujind lui Dumnezeu şi oamenilor*, Bucureşti, 1971, p. 338.
99. *Ibidem*, p. 337. 100. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 267.

tului [101]. Textul, așa cum se prezintă astăzi, conține informații prețioase în ceea ce privește numele autorului, originea, profesiunea și timpul în care a activat. Prezența acestor elemente de detaliu nu ridică însă complet vălul incertitudinii din biografia lui Amos. Precizia cu care ne-am obișnuit în a fixa timpul de activitate ne scapă și, după cum am văzut deja în introducere, sîntem obligați a-l accepta cu o oarecare aproximație. La elementele biografice din Amos 1, 1 putem adăuga însă cîteva informații, pe care Sfînta Scriptură ni le prezintă în legătură cu cei doi regi amintiți de profetul din Tecoa.

Perioada domniei lui Uzia (787—736 î.H.) în Iuda și a lui Ieroboam II (787/786—747/746 î.H.) în Israel este prezentată de Sfînta Scriptură ca o epocă de renaștere națională. Căderea Damascului a facilitat și poate fi o explicație a succeselor repurtate de către cele două state evreiești. Uzia, în urma unei campanii militare victorioase, cucerește, ca și strămoșul său Solomon, teritoriile pînă la golful Akaba, rezidind și întărind cetatea Elat, pe care o pune sub controlul lui Iuda (2 Regi 14, 22; 2 Cron. 26, 2). Victoriile lui Uzia asupra filistenilor l-au impus în fața amoniților și i-au purtat faima pînă la hotarele Egiptului (2 Cron. 26, 6—9). Pe plan intern, Uzia se îngrijește de refacerea Ierusalimului, organizarea și dotarea armatei, precum și de reorganizarea vieții economice (2 Cron. 26, 10—15).

Contemporanul lui Uzia, Ieroboam II se remarcă, de asemenea, printr-o bogată și strălucită politică externă. Sub domnia lui s-a ajuns din nou la «vechiul hotar al lui Israel de la intrarea în Hamat pînă la Marea Arabă» (2 Regi 14, 25), s-au recucerit deci vechile teritorii de la aramei și s-au refăcut frontierele care au existat pe vremea lui David și Solomon. Numele lui Uzia și Ieroboam II sînt deci suficiente pentru a ne sugera o epocă de prosperitate economică a regatelor lui Israel și Iuda, deși, sub aspect religios, se săvîrșeau abateri reprobabile de la Legea lui Moise, de la cultul ce trebuia închinat Dumnezeului celui adevărat (2 Cron. 26,16; 2 Regi 14, 24).

În acest cadru profetul Amos din Iuda este chemat să predice în Regatul de Nord amenințarea și judecata lui Dumnezeu.

1, 2. Și a zis: «Domnul din Sion va striga și din Ierusalim va da glasul său; triste vor fi pășunile păstorilor și se va usca culmea Carmelului».

Datorită faptului că 1, 2 se găsește aproape textual în Ioel 4, 16 și cu o ușoară modificare în Ieremia 25, 30, părerile specialiștilor în privința autenticității textului au fost diferite. Menționarea Ierusalimului și a Sionului a constituit un nou argument contra autenticității, susținîndu-se că acest verset ar fi o interpolare ulterioară de proveniență deuteronomistă, luată după Ioel 4, 16 [102]. Cei care admit însă autenticitatea finalului cărții (9, 11—15) sînt convinși că restabilirea dinastiei davidice se va face în Ierusalim. Este adevărat că Amos n-a vorbit în

101. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 100; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, Göttingen, 1949 și ed. 5-a, 1967, p. 113—114; M. Delcor, *op. cit.*, p. 189; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 74; G. Joh. Botterweck, *Zur Authentizität des Buches Amos*, Biblische Zeitschrift, 1958, p. 176—177.

102. H. W. Wolff, *op. cit.*, 151, 155; W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 171 ss.

mod expres de Ierusalim ca «reședință» a lui Iahve decît aici, dar acest lucru nu este un argument contra autenticității textului, chiar dacă profetul a criticat cu îndîrjire formele de cult practicate de contemporanii săi. O atitudine asemănătoare observăm la Isaia (cap. 1) care deși s-a opus practicilor cultice din capitala lui Iuda, dar, în același timp, a susținut că templul din Ierusalim este prin excelență locul descoperirilor lui Dumnezeu (Isaia 2, 3). Ne întrebăm atunci de ce ceea ce se acceptă lui Isaia se refuză lui Amos? Pentru mulți dintre exegeți întrebarea a constituit un argument pentru a respinge dealtfel, ipoteza neautenticității textului nostru, afirmînd că textul din Amos este anterior celor din Ioel și Ieremia, socotindu-le pe acestea din urmă ca dependente de primul [103]. Asemănările dintre conținutul lui 1, 2 și cel din Jud. 5, 5; Deut. 32, 22; Ps. 50, 1 și urm. au dus la concluzia că ar fi vorba aici de un imn teofanic. Majoritatea autorilor acceptă însă vechimea acestui imn și turnura originală pe care el o primește la Amos [104]. Pornind de la aceste date considerăm că textul aparține profetului Amos, el fiind anterior așa-numitei perioade de prelucrare deuteronomistă.

Versetul reprezintă un adevărat lait-motiv, care anunță caracterul și conținutul predicii lui Amos. Vocabularul și imaginile folosite trădează mediul de proveniență al autorului, introducîndu-ne, prin metafore dragi păstorului oriental, în intimitatea experienței sale tainice. El reprezintă experiența întîlnirii păstorului cu Iahve și constituie un moment crucial în viața lui Amos, care, ca odinioară Moise, Avraam sau David a auzit chemarea imperativă a lui Dumnezeu, ea determinînd o nouă orientare a existenței sale.

Prezența divină, admirabil îndrumător în misiune, obligă pe profet să dea curs chemării sale și îmbracă în predică forme comune timpului și profesiunii. Pentru păstorul din Tecoa, ca și pentru Isaia (2, 3—4; 6, 1 și urm.) sau Miheia (4, 1—5), Iahve, Dumnezeu unic al lui Israel, își are «reședința» în Sion. În epoca profetului, Ierusalimul a fost considerat centrul religios prin excelență al poporului despărțit. Versetul subliniază faptul că în Sion și în Ierusalim, unde se găsea templul, este locul unde trebuie căutat Iahve și nu în Samaria, Betel sau Dan, care după cum vom vedea sînt tot atîtea centre religioase, unde prin practici străine adevăratului cult, poporul s-a îndepărtat de Dumnezeu. În secolul VIII î.H., în plină schismă, Ierusalimul constituie centrul monoteismului, el este singurul centru al adevăratului Dumnezeu [105]. Pentru Amos, prezența divină în templul din Ierusalim este normală. Spre deosebire însă de Isaia și Miheia, care au propovăduit prezența lui Iahve în același loc, Dumnezeul legămîntului străbun apare de data aceasta într-un moment de pedepsire a fărădelegilor, urmărind îndreptarea poporului.

103. Iosef Scharbert, *Die propheten Israels...*, p. 92; S. Amsler, *op. cit.*, p. 168; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 117—118; B. Kutal, *op. cit.*, p. 42.

104. S. Amsler, *op. cit.*, p. 168; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 75; Ch. Hauret, *Amos et Osée*, Paris 1970, p. 18; A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes traduits et commentés*, Paris, 1908, p. 207; G. Joh. Botterweck, *art. cit.*, p. 177.

105. Fer. Ieronim, M.P.L., 25, col. 903; Teodor de Mopsuestia, M.P.G., 66, col. 248; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 134.

«Strigătul» din Sion nu invită și nu anunță «învățătura, legea», ci cuvîntul Său de judecată, aspru, amenințător. Doliul va cuprinde inimile păstorilor, iar mîndria Carmelului — vestitele sale pășuni — (2 Cron. 26, 10 ; Ier. 50, 19) va trece în curînd în domeniul amintirilor.

Profetul amenință că din Sion-Ierusalim, aceeași paralelă ca și în Isaia 2, 3, Dumnezeu va anunța judecata Sa. Ea va surprinde pe Israel într-un moment de nepregătire sufletească, într-un moment în care conștiința sa este încărcată de păcatele și fărădelegile pe care profetul le va înșira în cuprinsul profeției sale. Judecata nu pare deloc favorabilă lui Israel, care va fi cuprins, după împlinirea ei, de tristețea de care sînt cuprinși păstorii la uscarea faimoaselor pășuni ale Carmelului. Uscarea pășunilor și imaginea secetei, asociate cu strigătul lui Iahve din Ierusalim, simbolizează apropiata și inevitabila judecată a lui Dumnezeu. Dumnezeul universului va chema din muntele Sion și din cetatea Ierusalim neamurile la judecată, confruntînd fărădelegile acestora cu dreptatea divină [106]. Israel, prin călcarea Legii și a poruncilor sale exprese, va participa la judecata lui Dumnezeu ca acuzat, alături de vecinii săi.

Încă de la începutul profeției sale Amos amenință și scoate în evidență faptul că Israelul va fi judecat. Securea stă la rădăcina pomilor (Luca 3, 9), iar cei ce nu dau roadele pocăinței vor fi tăiați și îndepărtați.

I. Israelul și popoarele vecine în fața judecății lui Dumnezeu 1, 3—2, 16

Prin seria profețiilor contra popoarelor vecine, Amos ne introduce într-un gen literar ce va fi adoptat și de alți profeți în Vechiul Testament (Isaia 13—25 ; Ieremia 46—51 ; Ezechiel 25—32). Aceste profeții scot în evidență elemente care ne permit de a sublinia universalismul religiei propovăduite de Amos. Iahve, Dumnezeul absolut al poporului ales, este în același timp stăpînul universului, sfera Lui de activitate depășind granițele înguste ale lui Israel. În fața Lui, popoarele sînt chemate la judecată în numele dreptății, pe care El o va aplica cu rigoare înăuntrul și în afara țării dăruite aleșilor Săi.

Profețiile sînt prezentate într-o formă identică, urmînd o schemă tip, în care sînt încadrate următoarele elemente :

a) Formula de introducere a profeției ce se repetă pentru fiecare popor, ea constituind, dealtfel, caracteristica genului profetic [107].

b) Culpabilitatea este prezentată mai întîi într-o formulă tip, comună tuturor, ea fiind urmată de hotărîrea irevocabilă a lui Dumnezeu de a acționa. Această primă etapă de acuzare generală este agravată de prezentarea concretă, particulară care introduce și elementul specific fiecărui popor.

106. Teodoret de Cir, M.P.G. 81, col. 1667.

107. S. Amsler, *op. cit.*, p. 169 ; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1960, p. 71 ; R. Rendtorff, *Botenformel und Botenspruch*, în Z.A.W. 74 (1962), p. 165—177.

c) În sfîrșit, finalul profeției indică judecata care va nimici poporul revoltat contra dreptății.

Lipsa unor documente certe face nesigură stabilirea genezei acestui gen literar [108]. Profesorul S. Amsler, plecînd de la exemplele din Num. 22, Balaam profețind contra lui Israel, I Reg. 22 ; Ier. 28 ș.a. care anunță căderea dușmanilor, ajunge la concluzia că formula acestei serii de profeții își are originea în însăși «funcția particulară a profetului» [109]. În orice caz, genul nu este tipic literaturii biblice, dar o pretinsă apropiere de textele egiptene asemănătoare [110] nu ne poate convinge că profetul s-a inspirat din acestea. În textele egiptene condamnarea particulară lipsește, acuzarea rezumîndu-se doar la generalități. Finalul, conținînd verdictul de condamnare, este înlocuit la egipteni prin acțiuni magice, constînd din distrugerea vaselor pe care era imprimat numele dușmanilor [111]. Urmînd pe Kapelrud [112] și H. G. Reventlow [113], unii acceptă că o astfel de profeție se încadrează perfect într-un cadru liturgic, în legătură cu ceremoniile de începutul unui nou an. Dat fiind acest obicei, prezența lui Amos în timpul sărbătorilor religioase la Betel și rostirea unei serii de profeții de condamnare cu caracter teologic nu are nimic curios. Indiferent de opiniile exegeților în legătură cu formula și originea acestui gen de profeție, pentru noi este important faptul că Amos folosește cu înțelepciune momentul și obiceiul și îi dă o nouă orientare, fundamentînd condamnarea vecinilor și a lui Israel însuși pe revelația primită de la Dumnezeu [114].

Unitatea lui 1, 3—2, 16 este încă o problemă actuală care antrenează în discuție autenticitatea unor pericope (1, 9—10 ; 11—12 ; 2, 4—5). Pentru unii comentatori, doar profețiile contra arameilor, filistenilor, amoniților și moabiților au o formă egală și numai ele ar aparține lui Amos. Proorociile contra Tirului, Edomului și cea contra lui Iuda sînt considerate de unii teologi ca aparținînd unor tradiții ulterioare, introduse mult mai tîrziu în textul profetului [115]. Diferențele de formă n-au constituit însă pentru alți exegeți un obstacol în afirmarea autenticității pericopelor contra Tirului și a Edomului, anumite rezerve manifestîndu-se doar în privința profeției contra lui Iuda [116]. Trebuie să afirmăm însă că aceste profeții, și ne vom ocupa la locul cuvenit de acest lucru, se încadrează perfect în gîndirea și în schema profețiilor lui Amos, încît prezența lor este necesară și nu deranjează deloc unitatea sau cuprinsul profeției.

---

108. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 19. 109. S. Amsler, *op. cit.*, p. 169.

110. A. Bentzen, *The Ritual Background of Amos I, 2 — II, 16.* O.T.S. VIII (1950), p. 85 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 103 înclină să vadă în profețiile contra popoarelor urmele unui ritual contra popoarelor dușmane.

111. S. Amsler, *op. cit.*, p. 170 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 103.

112. A. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, Oslo, 1956, p. 32.

113. H. G. Reventlow, *op. cit.*, p. 56. 114. S. Amsler, *op. cit.*, p. 170.

115. Împotriva autenticității celor trei profeții pledează Wellhausen, Marti, Nowack, Weiser și mai recent H. W. Schmidt, *art. cit.*, p. 174—178 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 171 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 170.

116. Autenticitatea parțială sau totală este susținută de Cramer, Neher, Hoonacker, Frey, W. Rudolph, *op. cit.*, p. 118—121 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 101.

1. Genocidul va fi pedepsit : 1, 3—5

1, 3. Așa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale Damascului, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că au strivit cu tăvălugi de fier Galaadul. 4. De aceea voi trimite foc asupra casei lui Hazael și va mistui palatele lui Ben-Hadad; 5. Voi sfărîma zăvoarele Damascului și voi extermina pe locuitorii din Biket-Aven, iar cel ce ține sceptrul în Bet-Eden și poporul din Aram va fi dus în robie la Chir», zice Domnul.

Prin formula introductivă «așa zice Domnul», pe care o găsim, de altfel, de nenumărate ori în Sf. Scriptură, autorul prezintă originea mesajului său. El își plasează predica sub autoritatea lui Dumnezeu, considerîndu-se doar ca un intermediar între Iahve și popor. Proveniența divină a profeției este întărită prin cuvintele «zice Domnul». În lumina originii mesajului lui Amos trebuie înțeleasă și expresia : «nu mă voi întoarce» (10 asibennu), ea ilustrînd o decizie divină irevocabilă, luată în perfectă cunoștință de cauză.

Formula «pentru trei păcate... ba chiar pentru patru» [117], frecventă în Sf. Scriptură (Prov. 30, 15, 18, 21, 29 ; Ex. 20, 5 ; 34, 7 ; Ier. 36, 23, Ecl. 26, 5), nu trebuie interpretată ca un număr precis, ci ca o serie completă care a atins punctul culminant. Măsura este plină, iar indignarea, revolta a ajuns la maximum. Intervenția pentru restabilirea dreptății apare ca o necesitate absolută. Dumnezeu, ca stăpîn al universului, convoacă în fața judecății pe cei ce s-au făcut vinovați de crime abominabile. Arameii, desemnați aici prin capitala lor — Damasc — au răpit într-un război de incursiune (probabil cel de care amintește 2 Regi 10, 32—33 din timpul lui Iehu) Galaadul, situat în Transiordania și, după obiceiul timpului, învinșii au fost supuși unor tratamente inumane. În acuzarea sa, profetul nu insistă asupra vechii uri care domnea între Damasc și Israel, asupra nenumăratelor războaie în care cei doi vecini au fost antrenați, ci asupra genocidului practicat de aramei. Traducerea greacă subliniază această idee prin adaosul că «femeile însărcinate din Galaad» au fost supuse torturilor. Septuaginta a tradus prin «femeile însărcinate din Galaad» probabil sub influența textului din 1, 13.

În fața acestei crime, Dumnezeu, care întruchipează dreptatea prin excelență, va trece la acțiune : «voi trimite foc asupra casei lui Hazael și el va mistui palatele lui Ben-Hadad». Focul, unul din flagelele războiului, este invocat aici pentru a pedepsi dinastia fondată de Hazael și întărită de fiul său Ben-Hadad III, sub domnia căruia Israelul a fost supus unor numeroase atacuri din partea Damascului (2 Regi 8, 12; 10), 32—33) [118]. Distrugerea va fi totală, zăvoarele cetății, simbolul siguranței, vor fi zdrobite. Pedeapsa este direct proporțională cu acuzarea, aplicîndu-se în sensul principiului «ochi pentru ochi, dinte pentru dinte». Ea va implica, fără deosebire, întreaga structură a societății ; de la simplul cetățean «locuitorii din Biket-Aven», pînă la cel ce deține fun-

117. W. M. W. Roth, *The Numerical Sequence* x/x + *1 in the Old Testament*, în V.T. 12 (1962), p. 300—311 ; *Numerical Sayings in the Old Testament*, în V.T., Suppl. 13 (1965). În primul articol autorul citează, de asemenea, exemple din literatura mesopotamiană în care se folosește această formulă. 118. M. Delcor, *op. cit.*, p. 191.

cția supremă «sceptrul în Bet-Eden», toți vor fi duși în robia Chirului [119]. Într-adevăr, la scurt timp după amenințarea lui Amos, Damascul este cucerit de Tiglat-Phileser (732 î.H., cf. 2 Regi 16, 9) care pune capăt regatului sirian.

Ceea ce interesează în această pericopă nu este împlinirea ei concretă în personificarea Damascului, contra căruia a proorocit și Isaia (8, 4 ; 17, 1) și Ieremia (49, 23), ci faptul că ea vizează genocidul, masacrul populației nevinovate. Prin Damasc sînt vizate aici exemplele rușinoase pe care istoria ni le-a furnizat și pe care judecata sănătoasă le-a stigmatizat, condamnîndu-le ca pe niște fapte rușinoase ce se abat de la principiile umane elementare. Important de subliniat în această pericopă este faptul că Dumnezeu apare intervenind în lume ca reprezentant al dreptății și în fața Lui cotropitorul, mai degrabă sau mai tîrziu, va trebui să dea socoteală de faptele sale.

2. Condamnarea comerțului de sclavi: 1, 6—8

6. Așa zice Domnul : «Pentru trei păcate ale Gazei, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce ! Pentru că ei au dus în robie popoare întregi, pentru a le vinde Edomului. 7. De aceea voi trimite foc asupra Gazei și va mistui palatele ei ; 8. Voi nimici locuitorii din Așdod și pe cel ce ține sceptrul în Ascalon. Și voi întoarce mîna mea către Ecron și vor pieri cei rămași dintre filisteni», zice Domnul.

Prin cea de a doua profeție, Amos îndreaptă atenția ascultătorilor săi asupra vecinilor din sud-vest. Filistenii, originari din insulele Mării Egee, în special din Creta, au ocupat încă din epoca judecătorilor o parte din Canaan, devenind în scurtă vreme unul din dușmanii redutabili ai lui Israel. David reușește să anihileze amenințarea continuă a acestor vecini incomozi, care s-au organizat într-o ligă compusă din cinci orașe-stat : Gaza, Așdod, Ascalon, Ecron și Gat. Între acestea, Gaza deține, prin situația sa geografică, o poziție centrală. Așezată la răscrucea drumurilor care legau Siria de Egipt și a celor care duceau spre Edom și Petra, orașul devine o importantă metropolă comercială, sub controlul căreia intrau caravanele obligate să treacă prin această regiune. La nord și nu la mare distanță de Gaza, se găseau și celelalte patru orașe-stat [120]. Ceea ce surprinde în versetele 6—8 este lipsa oricărei mențiuni contra cetății Gat. Absența a fost rezolvată diferit. Pentru unii exegeți, omiterea este explicabilă, deoarece orașul a fost cucerit de Hazael (2 Regi

119. Cele două orașe Biket-Aven și Bet-Eden sînt necunoscute. Cei ce au întreprins cercetări asupra localizării lor au ajuns la concluzii diferite. Probabil că aceste două nume sînt simbolice și desemnează Damascul însuși. Biket-Aven (valea neliniștii), iar Bet-Eden (casa voluptății). S. Amsler, *op. cit.*, p. 172 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 23 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 191 ; J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959, p. 165; Chirul este situat în apropierea Elamului (Isaia 22, 6). Cf. II Regi 16, 9 Chir este locul unde au fost deportați locuitorii Damascului de către regele Asiriei. Amos 9, 7 consideră că acesta este locul de origine al arameilor. M. Delcor, *op. cit.*, p. 192 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 131—132.

120. Pentru detalii în legătură cu situația geografică a celor 5 orașe-stat a se vedea H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 192.

12, 18) [121] sau în anul 711 de Sargon II și în cazul acesta profeția ar fi fost scrisă mult mai tîrziu [122]. Obiecțiunea nu poate fi acceptată pentru că Așdod se găsește în aceeași situație [123] și totuși el este menționat de Amos. W. Rudolph [124] sugerează că Gatul ar fi cuprins în menționea «cei rămași dintre filisteni», deși el nu exclude nici posibilitatea că absența s-ar putea explica prin faptul că orașul se găsea în acel timp sub ocupația lui Iuda (2 Cron. 26, 6). Pentru ultima afirmație autorul remarcă însă și dificultatea că, după locul amintit din cartea Cronicilor, Așdod împărtășește aceeași soartă cu Gat, iar în Amos 1, 8 el figurează printre cetățile filistene. Este de preferat să acceptăm lipsa lui Gat dintre cetățile filistene, menționate de Amos în 1, 6—8, ca o consecință a istoriei agitate a acestui oraș. După ce a cunoscut o epocă prosperă (Amos 6, 2), el a fost succesiv cucerit de către Iuda (2 Sam. 15, 18), apoi de Hazael și probabil pentru o perioadă scurtă, sub Uzia, el se găsește din nou în mîinile celor din Iuda (2 Cron. 26, 6), înainte de a fi cucerit împreună cu Așdod, de către Sargon II în anul 711 [125].

Crima pentru care sînt acuzați filistenii este gravă chiar și pentru epoca în care deportările în masă erau consecință firească a războiului. Filistenilor nu le este imputată incursiunea și luarea de robi, ci practica condamnabilă a comerțului de sclavi. Gaza, luată aici pentru a reprezenta liga Pentapolei filistene, se specializase în vinderea oamenilor capturați în urma incursiunilor militare. Metropola filisteană își cîștigase reputația condamnabilă de furnizoare de sclavi. Edomul devenise primul beneficiar și probabil un intermediar al «mărfii» umane în drum spre Egipt [126], sau alte regiuni. Deci, critica lui Amos nu se îndreaptă contra sclavajului în sine, practicat pe scară largă, ci contra comerțului de oameni, un aspect al problemei condamnat chiar de legile contemporane profetului, care încercau să stăvilească arbitrarul în tratamentul față de sclavi. Contra acestui abuz pedeapsa va fi aspră, constînd în exterminare totală. Orice posibilitate de scăpare, fie și a unui rest (rămășițe), este exclusă. Iahve însuși va interveni : «voi întoarce mîna mea contra lui Ecron», pentru a pedepsi pe cei ce au coborît omul la nivelul de marfă de domeniul tranzacțiilor comerciale.

Cuvîntul lui Dumnezeu se îndreaptă în această pericopă contra comerțului de sclavi, practicat de către filisteni. Obiceiul lor de a vinde prizonierii de război sau sclavii, vecinilor lor edomiți și probabil și altora, este considerat odios chiar în lumea contemporanilor lui Amos. Din această cauză, filistenii vor fi pedepsiți în mod exemplar, căci dreptatea lui Dumnezeu nu va întîrzia să se manifeste.

---

121. E. Osty, *op. cit.*, p. 24.

122. Pentru această ipoteză optează K. Marti, *Dodekapropheton*, Tübingen, 1904, apud S. Amsler, *op. cit.*, p. 173. 123. M. Noth, *op. cit.*, p. 272 sq.

124. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 132.

125. M. Noth, *op. cit.*, p. 248 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 192 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 173. Lista ipotezelor rămîne deschisă. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 24, de exemplu, consideră că omiterea lui Gat s-ar datora bunelor relații ce domnesc, în epoca lui Amos, între Iuda și orașul filistean.

126. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 24 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 173.

Convingerea pedepsirii filistenilor este adînc înrădăcinată în mişcarea profetică şi atît contemporanii lui Amos, cît şi profeţii de mai tîrziu, vorbesc despre acest lucru (Is. 14, 29; Ier. 47, 4—5; Sof. 2, 4). Observăm deci că încă în plină epocă sclavagistă, comerţul cu sclavii este condamnat ca un act îndreptat împotriva demnităţii şi libertăţii umane. Prin pericopa aceasta trebuie însă să vedem condamnarea tuturor celor care au încercat sau încearcă, sub diferite forme, comercializarea forţei umane.

3. Legămîntul dintre fraţi a fost dat uitării 1, 9—10

9. Aşa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale Tirului, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că au dat ca robi popoare întregi Edomului şi nu şi-au adus aminte de legămîntul dintre fraţi; 10. Voi trimite foc asupra zidurilor Tirului şi el va mistui palatele lui».

Profeţia contra Tirului, ca, de altfel, şi cele rostite împotriva Edomului (1, 11—12) şi a lui Iuda (2, 4—5) ridică pentru unii exegeţi problema autenticităţii. Din cele trei profeţii lipseşte formula de încheiere *amar Iahve = zice Domnul,* iar anunţarea pedepsei, făcută în profeţiile precedente prin utilizarea infinitivului cu *al* este înlocuită, în cazurile amintite, printr-o altă formă a verbului. Apoi, pedeapsa este prezentată într-o formă prescurtată în comparaţie cu celelalte profeţii, unde ea ocupă un loc mult mai mare. La acestea se adaugă şi prezenţa altor elemente care au determinat ca o parte din comentatori să afirme că proorociile amintite ar fi fost adăugate mesajului lui Amos ulterior, în epoca exilică sau post-exilică [127]. Pentru alţii însă problema autenticităţii este rezolvată în mod favorabil [128]. E. Hammershaimb [129] consideră că lipsa Tirului dintre vecinii contra cărora Amos predică ar fi de-a dreptul surprinzătoare. Profetul, într-o manieră conştientă, se îndreaptă mai întîi contra vecinilor, pentru ca în încheiere să trateze problema în cadrul lui Israel însuşi. De asemenea, putem afirma că forma de prezentare a profeţiei, ca şi limbajul, nu ne pot determina să acceptăm argumentele contra autenticităţii. Regulile stabilite de anumiţi exegeţi în ceea ce priveşte structura versurilor şi formarea strofelor profeţiei lui Amos, nu sînt totdeauna convingătoare. Profetul utilizează vocabularul şi forma strofelor cu o oarecare libertate şi este greşit a considera libertatea pe care autorul şi-o permite ca un adaos ulterior. Toate acestea ne fac să considerăm că argumentele folosite contra autenticităţii nu sînt suficient de convingătoare pentru a accepta pericopa contra Tirului ca un adaos ulterior. Ea rămîne pentru noi, aşa cum a considerat-o exegeza tradiţională, o parte autentică a profeţiei lui Amos.

127. W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 174—178; S. Amsler, *op. cit.*, p. 170—171; A. Weiser, *op. cit.*, p. 119; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 193—194.

128. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 102; M. Delcor, *op. cit.*, p. 193; E. Hammershaimb, *The Book of Amos a commentary*, Oxford, 1970, p. 35; J. Priest, *The Covenant of Brothers*, în J.B.L. 84 (1965), p. 400 sq. apud Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 26; J. Lindblom, *Prophecy in Ancien Israel*, Oxford, 1963, p. 239—240; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 101 consideră că dintre profeţiile contra popoarelor cel mult profeţia contra lui Iuda poate fi socotită de provenienţă secundară; B. Kutal, *op. cit.*, p. 48.

129. E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 35.

Exegeza profeției contra Tirului pune problema interpretării «legămîntului dintre frați», care a dus la soluții diferite. Cei mai mulți dintre exegeți au înțeles prin *berit achim* o alianță politico-comercială dintre Tir și Israel. Majoritatea comentatorilor împărtășesc această opinie și în tratatele epocii ei au găsit argumente. Hiram, regele Tirului, încheie un acord cu Solomon (1 Regi 5, 5—18) pe care-l consideră drept «fratele său» (1 Regi 9, 13). Nu este exclus, după 1 Regi 5, 1, 15; 1 Cron. 14, 1, că un tratat de prietenie a existat deja între Hiram și David. Mai tîrziu, relațiile amicale dintre fenicieni și Israel sînt întărite prin căsătoria lui Ahab și Isabela (1 Regi 16, 31). Bunele relații au fost rupte însă după ocuparea tronului de către uzurpatorul Iehu și atitudinea luată față de Isabela. Ceea ce pare însă greu de explicat sînt incursiunile feniciene, cu care ocazie ei deportau populația pentru a o vinde Edomului (sau după cum propun unii comentatori Aramului) [130] și de care Sf. Scriptură nu amintește decît în Ioel 4, 6, text de proveniență mult mai tîrzie însă. Dificultatea unei explicații apare și din cauza faptului că expresia : «legămîntul dintre frați» este proprie lui Amos și nu o găsim în altă parte a Sfintei Scripturi sau în textele extrabiblice cunoscute [131].

Pentru alți autori, profetul ar exprima prin «legămîntul dintre frați» legătura de sînge existentă între Edom și Israel. Înrudirea dintre Esau (Edom) și Iacob (Israel) este subliniată de numeroase locuri din Sf. Scriptură (Gen. 25, 19 și urm.; Num. 20, 14; Deut. 23, 8; Osea 12, 4) și în acest caz, alianța nu trebuie interpretată ca un tratat politico-comercial precis, ci drept prototipul tuturor acordurilor politice care au la bază originea comună a partenerilor [132]. Tirul, vînzînd sclavi israeliți Edomului, a neglijat relația de consîngenitate dintre Edom și Israel. Ipoteza, deși ingenioasă, nu soluționează problema pentru că reprosul este adresat Tirului, iar nu Edomului.

A Neher [133] interpretează expresia pe baza evenimentelor din Geneză 9—10, văzînd în «legămîntul dintre frați» alianța universală încheiată de Dumnezeu prin Noe cu toți urmașii săi. Respectul omului ca frate (Gen. 9, 5) a fost deci invocat de Amos în acuza adusă Tirului. Un lucru este însă clar : toate crimele de care sînt acuzate popoarele în profeția lui Amos transgresau acest legămînt. De ce atunci numai fenicienilor li se reproșează acest lucru ? [134]. Cea mai mare parte a exegeților refuză să urmeze pe A. Neher în interpretarea sa, pentru că s-a obiectat că legămîntul universal încheiat de Dumnezeu cu Noe ar aparține literaturii posterioare epocii lui Amos. Observăm deci cu cîtă ușurință, și după o schemă încă discutabilă, se refuză lui Amos faptul de a fi putut anticipa ideea unei alianțe frățești, acceptîndu-se în schimb afirmația că textul ar fi fost adăugat mai tîrziu [135].

130. S. Amsler, *op. cit.*, p. 174 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 104.
131. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 193 ; W. Vogels, *L'alliance primitive universelle*, în «L'Église et Théologie», Ottawa, nr 3/1972, p. 299. 132. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 194.
133. A. Neher, *op. cit.*, p. 59—67.
134. S. Amsler, *op. cit.*, p. 174 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 133.
135. W. Vogels, *L'alliance primitive...*, p. 300.

Majoritatea comentatorilor sînt de acord că interpretarea formulei «legămîntul dintre fraţi» prezintă dificultăţi. Probabil ne lipseşte un amănunt nemenţionat de profet, dar care era bine cunoscut auditorilor profetului, pentru a elimina mulţimea ipotezelor ce gravitează în jurul textului. Se admite, în general, că legămîntul face aluzie la acordurile politice dintre Tir şi Israel, dar că, în acelaşi timp, el sugerează o notă universală ce se referă la fraternitatea dintre oameni [136]. În baza acestei fraternităţi, Dumnezeu judecă Tirul care s-a făcut vinovat de aceeaşi pedeapsă ca şi filistenii : comerţul cu sclavi.

Este adevărat că profeţia contra Tirului este mai scurtă decît celelalte, însă ea se remarcă prin claritate şi precizie în exprimarea acuzei şi, de asemenea, prin sobrietate şi hotărîre în anunţarea pedepsei. Vina este asemănătoare cu cea rostită contra filistenilor : vinderea robilor, deci comerţul ruşinos cu sclavi. În faţa unui astfel de păcat Tirul nu se poate aştepta la o soartă mai bună decît celelalte popoare condamnate pînă acum. Focul va distruge mîndria şi bogăţia, pe care oamenii din Tir au strîns-o pe căi necinstite.

Despre pedepsirea Tirului vorbesc şi profeţii Isaia (23), Ieremia (47, 4), Ezechiel (26—28) şi Ioel (3, 4—5). Isaia şi mai ales Ezechiel, în locurile amintite, ne permit să ne facem o imagine în legătură cu bogăţia, renumele dar şi păcatele acestui stat. Profetul Ezechiel (28, 18) anunţă peste secole, ca şi Amos, pedepsirea Tirului prin foc, care va preface în cenuşă palatele şi tot ceea ce s-a strîns în ele prin intermediul unui comerţ ruşinos.

4. Cel asuprit va fi răzbunat: 1, 11—12

> 11. Aşa zice Domnul : «Pentru trei păcate ale Edomului, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce ! Pentru că a urmărit cu sabia pe fratele său, şi a înăbuşit milostivirile sale, şi a întreţinut fără sfîrşit mînia sa, şi furia lui a păstrat-o pentru totdeauna ; 12. Voi trimite foc asupra Temanului şi va mistui palatele din Bosra».

Pentru motive asemănătoare cu cele arătate în profeţia contra Tirului, o parte dintre comentatori [137] contestă autenticitatea pericopei dedicată Edomului. Căderea Ierusalimului (587 î.H.), care a dat posibilitate Edomului să se răzbune pe fratele asupritor, nu poate fi invocată ca argument hotărîtor în favoarea unui adaos ulterior al acestor versete, motivîndu-se că acest eveniment ar explica mai bine situaţia descrisă de Amos.

---

136. *Ibidem*, p. 300—301.

137. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 194—195 ; W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 175—176 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 119 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 170—171 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 102 pune la îndoială doar partea a doua a vers. 11 : «pentru că el a întreţinut fără sfîrşit mînia sa şi furia lui a păstrat-o pentru totdeauna». În orice caz el nu este de acord că această completare s-ar fi făcut sub influenţa deuteronomistă.

Pentru alți exegeți, obiecțiunile nu sînt insurmontabile [138]. Nu trebuie să uităm că dușmănia dintre cele două popoare înrudite urcă pînă la Esau și Iacob. În drum spre Canaan, Israel este obligat să ocolească Edomul, pentru că acesta nu-i dăduse permisiunea de a traversa teritoriul său (Num. 20, 14—21 ; Deut. 2, 2—9). Situația se schimbă radical sub domnia lui David, cînd Edomul este aproape în întregime supus Israelului (2 Sam. 8, 13 și urm.). Ura atavică dintre cei doi frați se concretizează în numeroase revolte (1 Regi 11, 14 și urm. ; 2 Regi 8, 20 și urm.). Amos cunoștea situația și se referă probabil la una din aceste revolte, cînd Iuda a fost invadat și jefuit de către edomiți. Istoria celor două popoare oferă suficiente exemple, încît nu trebuie să vedem neapărat în cuvintele lui Amos o aluzie la căderea Ierusalimului, ca singura soluție a explicării textului. Conflictele din timpul lui Amasia (2 Regi 14, 7) sau Uzia (2 Regi 14, 22) oferă posibilitatea unor soluții care nu contravin autenticității profeției. Faptul că tema devine tradițională în timpul exilic și post-exilic (Ez. 25, 12 ; 35, 5 ; 36, 5 ; Ioel 14, 19 ; Avdie 10 și urm.) nu ne poate duce în mod automat la ideea că orice aluzie la o ură așa de veche este exclusă înainte de această epocă.

Pericopa referitoare la judecata și pedepsirea Edomului evocă conflictele pe care cele două popoare înrudite și vecine (Edomul se găsea în regiunea muntoasă cuprinsă între Marea Moartă, și golful Akaba) le-au avut în cursul istoriei. În aceste conflicte, care luau uneori aspectul unor revolte (2 Regi 8, 20 și urm.), Edomul a urmărit pe fratele său din Iuda pentru a se răzbuna, săvîrșind împotriva acestuia acte de o cruzime deosebită. Ura pe care Edomul a întreținut-o și care a generat din cînd în cînd furia de care vorbește Amos este condamnată. Lipsa de milostivire, mînia care alimenta conflictele fratricide stă la baza acuzației ce se aduce edomiților. Iahve a hotărît să intervină în disputa dintre cele două popoare înrudite. Teman și Bosra [139], cetăți dar în același timp și ținuturi, reprezentînd întreg teritoriul edomit, vor fi mistuite de focul judecății lui Dumnezeu. Pentru moment Israelul se crede răzbunat ; vom vedea însă că nici el nu este scutit de actul de dreptate pe care Dumnezeu, ca judecător suprem, îl va împlini în lume.

5. Atentatul la viața aproapelui va fi pedepsit 1, 13—15

13. Așa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale fiilor lui Amon, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că ei au spintecat femeile însărcinate ale Galaadului, ca să-și extindă teritoriul lor; 14. Voi aprinde foc în zidurile Rabei și va mistui palatele ei. În strigăte, în ziua bătăliei, în zbucium, în ziua furtunii; 15. Va merge regele lor în robie, el și căpeteniile lui împreună cu el», zice Domnul.

---

138. M. Delcor, *op. cit.*, p. 194 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 102, 134; E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 37—38 ; B. Kuthal, *op. cit.*, p. 49—50 ; Pentru Botterweck, *art. cit.*, p. 181 autenticitatea versetelor dedicate Edomului nu poate fi pusă, în mod serios, la îndoială din cauza nepotrivirilor stilistice, iar obiecțiunile istorice nu sînt suficient de concludente pentru a ne convinge să împărtășim altă ipoteză.

139. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 195 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 134—135 ; B. Kuthal, *op. cit.*, p. 50.

Amoniții erau un popor seminomad ce se stabiliseră la sud-est de Galaad, localitate și regiune israelită situată în estul Iordanului. Ambiția lor expansionistă i-a făcut să fie mereu în război cu Israel (Jud. 11, 13; 1 Sam. 11, 1 și urm.). Incursiunile erau însoțite de atrocități de care, într-adevăr, nu numai amoniții se făcuseră vinovați. Omorîrea femeilor însărcinate era un obicei practicat de către cotropitori. Vechiul Testament amintește mai multe exemple și menționează chiar faptul că nici israeliții n-au făcut excepție de la acest obicei (2 Regi 15, 16; 7, 12; Os. 14, 1). Femeile însărcinate, menționate în versetul 13, sînt simbolul celor fără posibilitate de apărare, dar în același timp ele sînt purtătoarele unei noi vieți. Cotropitorii, practicînd această crimă odioasă, erau conștienți că în felul acesta distrug două generații. Amos insistă aici nu atît contra războiului de cotropire, condamnat dealtfel, ci asupra disprețului manifestat față de viața celor cuceriți. În concepția religioasă a profetului, viața era bunul cel mai de preț și singurul care avea dreptul de viață și de moarte era Dumnezeu.

Condamnarea este aceeași ca și pentru celelalte popoare. Focul va distruge Raba (Amanul de astăzi), capitala amonită, iar regele împreună cu șefii de trib vor fi duși în robie. Expansiunea și atentatul la viața umană vor fi pedepsite în mod exemplar. Pentru atitudinea dușmănoasă pe care amoniții au manifestat-o cu consecvență contra lui Israel, ei vor fi pedepsiți. Profeții Ieremia (49, 1—7) și Ezechiel (25, 5—7) amintesc, de asemenea, de pedeapsa pe care Dumnezeu o va trimite fiilor lui Amon, afirmînd că cetățile vor fi distruse, iar populația, în frunte cu conducătorii ei, va fi dusă în robie.

În felul acesta sadismul și atentatul la viața celui nevinovat vor fi pedepsite, cel asuprit și umilit fiind răzbunat de dreptatea divină.

6. Disprețuirea omului, păcat strigător la cer: 2, 1—3

2., 1. Așa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale Moabului, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că el a ars cum arde varul oasele regelui Edomului; 2. Voi trimite foc în Moab și va mistui palatele din Keriot și va pieri în tumult Moabul, în strigăte de război, în sunetul trîmbiței. 3. Voi nimici conducătorul din mijlocul lui și pe toate căpeteniile lui le voi omorî cu el», zice Domnul.

Moabul, ultimul dintre vecinii implicați în judecata popoarelor, este situat în partea de răsărit a Mării Moarte. De-a lungul istoriei sale, certurile de frontieră cu Israelul și Edomul au fost frecvente și s-au concretizat în numeroase războaie. Unul din aceste războaie, menționat în 2 Regi 3, 4 și urm., este amintit, de asemenea, în stela regelui moabit Mesa. Dar, în textul nostru, Amos nu evocă conflictele dintre Israel și Moab, ci un act de impietate săvîrșit de Moab contra Edomului. Seria popoarelor condamnate pentru acte de nedreptate contra poporului ales a luat sfîrșit. Iahve, Dumnezeul ocrotitor al poporului ales, depășește prin interesul pe care-l poartă altora frontierele lui Israel. În numele dreptății aplicată la dușmanii lui Israel pentru crimele care implicau direct poporul ales, Iahve judecă și crimele ce nu se referă la soarta poporului Său, dar vizează în mod simplu relațiile dintre oameni.

În unul din raidurile întreprinse contra Edomului, nu știm care, pentru că informațiile ne lipsesc, Moabul a devastat mormîntul regelui edomit, arzînd osemintele acestuia. Actul reprezenta violarea dreptului sacru ce trebuie respectat fiecărui om (Deut. 21, 22—23 ; cf. 2 Regi 9, 34). Nesocotirea acestui drept, chiar cînd este vorba de un dușman, reprezintă punctul culminant al disprețului manifestat față de om. Starea excepțională de război nu poate justifica anumite comportări ce depășesc cele mai elementare raporturi umane. Or, Moabul disprețuise unul din aceste raporturi, fapt pentru care el va fi distrus. Judecata va atinge Keriotul, unul din principalele orașe ale țării, în care se găsea un sanctuar închinat lui Kamosh [140], precum și conducerea acestui popor care va pieri în luptă. Conducătorul este desemnat prin cuvîntul *sofet* (judecător, conducător), marcînd, în fond, pe rege în funcția sa de arbitru al dreptății [141]. O descriere detaliată a nenorocirilor și a distrugerii Moabului găsim menționată în Sf. Scriptură la profetul Isaia (15), contemporanul profetului Amos. De asemenea, proorocul Ieremia (48) se ocupă de prezentarea nimicirii statului moabiților, a cetăților ce constituiau mîndria țării, precum și de ducerea populației în robie în frunte cu regele și sfătuitorii lui.

Este greu de imaginat reacția ascultătorilor lui Amos față de condamnarea unui popor care a săvîrșit o crimă contra dușmanului de moarte al lui Israel. În orice caz, prin această profeție, Amos marchează universalismul concepției sale și spiritul de dreptate care se va aplica în aceeași măsură tuturor. Ascultînd cu atenție pe Amos, cel puțin o parte a auditoriului său s-a simțit indirect vizat în urma acestei condamnări. Era clar că profetul nu se va opri în rechizitoriul său doar la dușmanii lui Israel. Procesul de conștiință începuse, iar atmosfera era pregătită pentru a aborda analiza societății israelite.

7. Iuda disprețuiește legea Domnului : 2, 4—5

> 4. Așa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale lui Iuda, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că au respins legea Domnului și n-au păstrat poruncile lui ; și au rătăcit după minciunile lor, după care au umblat și părinții lor.
> 5. Voi trimite foc în Iuda și va mistui palatele Ierusalimului».

Autenticitatea acestei profeții a fost pusă la îndoială de către o parte dintre comentatori [142]. Motivele care au determinat pe unii să conteste paternitatea amosiană a celor două versete, adresate lui Iuda, le-am menționat mai sus, analizînd profeția contra Tirului. În general, ele se pot grupa astfel [143] : 1. Misiunea lui Amos a fost de a predica în

140. Menționat în stela lui Mesa 1, 13. Vezi S. Amsler, *op. cit.*, p. 178 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 30 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 136.

141. E. Osty, *op. cit.*, p. 26 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 178 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 198.

142. W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 174—178 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 198—199 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 170—171, 179 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 30—31 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 196 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 27 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 120 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 76 ; H. Werner, *Amos*, Göttingen, 1969, p. 58 ; V. Velas, *op. cit.*, p. 33 ; V. Maag, *op. cit.*, p. 5. 143. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 120—121 ; V. Vellas, *op. cit.*, p. 33.

Regatul de Nord și, într-adevăr, se pare că în afară de 2, 4—5 nici un cuvînt al profeției nu vizează direct pe Iuda. 2. Contradicția flagrantă dintre acuza adusă popoarelor — în general raporturile umane călcate în război — și cea adusă lui Iuda — infidelitatea față de legea lui Iahve. În timp ce la primele transgresiunea are un caracter uman, civil, la Iuda ea îmbracă un aspect religios. 3. Limbajul folosit în profeția lui Iuda se deosebește categoric de vocabularul întrebuințat în celelalte profeții. Caracterul său, după unii pronunțat deuteronomist, ar veni în sprijinul celor care susțin originea exilică sau post-exilică a profeției.

W. Rudolph, alături de alți comentatori [144], se pronunță pentru autenticitatea textului. Într-adevăr, după 7, 15, misiunea lui Amos se desfășoară în Regatul de Nord, dar el, profetul, predică și contra vecinilor lui Israel și atunci este firesc să se ocupe și de soarta Regatului de Sud. Omiterea lui Iuda, dintre vecinii condamnați, ar fi antrenat pe ascultători să acuze pe profet de naționalism. După impresia pe care capitolul 7 o lasă, o astfel de atitudine, din partea ascultătorilor, nu ne-ar fi surprins de loc. Este adevărat că procesul intentat lui Iuda se menține la un nivel general, dar nu trebuie să iutăm că Iuda ca, de altfel, și popoarele vecine, nu intră în preocupările speciale ale profetului, aceasta fiind explicația spațiului restrîns care-i este dedicat.

În ceea ce privește diferența de conținut a reproșului — civil pentrtu unii și religios pentru Iuda — se poate răspunde că poporul ales era înglobat, alături de restul popoarelor, în legămîntul încheiat de Dumnezeu cu Noe. În plus însă, poporul ales s-a făcut părtaș la un legămînt special, în cadrul căruia Dumnezeu s-a descoperit în mod cu totul deosebit. Legea și poruncile reglementau atitudinea morală și socială a poporului. Iuda este acuzat de neglijarea revelației cuprinsă în Lege, or, în această revoltă ce îmbracă pentru unii un caracter strict religios, își au originea consecințele nefaste de ordin moral sau social [145].

Majoritatea exegeților care contestă autenticitatea acestui text invocă argumentul lingvistic. Așa-numitul limbaj deuteronomist și prezența unei teme devenită tradițională, începînd din timpul exilului, sînt dătătoare de ton pentru cei ce resping autenticitatea pericopei noastre. Coincidența prezenței unor termeni din profeția lui Amos — *torah, maas, chuqqim* — frecventa lor întrebuințare în «literatura deuteronomistă» poate avea și o altă explicație, care nu este neapărat contra autenticității textului. Aceiași termeni sau ceva asemănător întîlnim la

144. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 121 consideră că doar finalul vers. 4 «pentru că au rătăcit după minciunile lor, după care au umblat și părinții lor», este un adaos de mai tîrziu. I. Scharbert, *op. cit.*, p. 104—105 consideră că profeția contra lui Iuda, în sine, nu o putem pune la îndoială, autorul afirmă însă că ea a fost prelucrată de un redactor ulterior. Pentru autenticitatea întregului text se pronunță E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 46; L. Monloubou, *Amos*, S.D.B., col. 708—709; A. Neher, *op. cit.*, p. 68—75; A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 218; G. J. Botterweck, *art. cit.*, p. 181; B. Kuthal, *op. cit.*, p. 57—58. 145. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 121.

Isaia şi Osea. Texte ca : «ei au călcat legea lui Iahve Savaot» (Is. 5, 24), «fiii care nu vor să mai asculte poruncile lui Iahve» (Is. 30, 9) sau «căci ei au călcat legămîntul meu şi s-au revoltat contra legii mele» (Osea 8, 1) pledează pentru faptul că un astfel de limbaj nu era total necunoscut în secolul VIII î.H. Dacă aceste locuri sînt considerate autentice, de ce să refuzăm, pentru un vocabular asemănător, autenticitatea profeţiei lui Amos ? Mai degrabă, putem trage concluzia că aceste cuvinte au aparţinut limbajului profetic şi după căderea Ierusalimului ele au primit o frecvenţă deosebită. În orice caz, nu putem refuza întrebuinţarea acestor termeni înainte de aşa-numita epocă deuteronomistă, cu atît mai mult cu cît pretinsul limbaj deuteronomist n-a putut apare dintr-o dată, admiţîndu-se şi în cadrul lui o dezvoltare [146].

Iuda, posesorul unei revelaţii divine, este acuzat de dispreţuirea legii ce constituie baza existenţei sale (Is. 24, 5 ; 48, 18). Acuzaţia este gravă şi de o complexitate deosebită. Aspectul religios-moral sub care se prezintă, «ei au respins legea Domnului şi n-au păstrat poruncile lui» [147], are serioase implicaţii sociale, tulburînd raportul dintre Dumnezeu şi popor şi în acelaşi timp dezumanizînd relaţiile dintre oameni. Dispreţul legii şi al poruncilor a fost însoţit de cultul idolilor sau de reprezentări idolatre ale lui Iahve [148] (Lev. 26, 14ss; Deut. 4, 2 s; 6, 14 ; 8, 18—19 ; Isaia 5, 24 ; Ier. 2, 28 s ; 7, 8ss ; Ez. 5, 6ss ; 44, 10 ; Osea 8, 14), asimilate în textul nostru cu «ei au rătăcit după minciunile lor». Cazul lui Iuda a devenit îngrijorător pentru că el nu reprezenta o rătăcire de moment. Păcatul de care este acuzat e adînc înrădăcinat, este o moştenire de generaţii, căci încă de pe vremea lui Solomon (1 Regi 11, 33) cultul idolatru a fost tolerat la Ierusalim.

Iuda este acuzat că a neglijat legea, că nu respectă poruncile lui Dumnezeu şi a permis, în ciuda poruncii exprese de a nu avea alţi dumnezei (Ex. 20, 3—4), dezvoltarea şi practicarea cultelor idolatre (Isaia 24, 5 ; 48, 18 ; Ier. 2, 28). Rezultatul anchetei ne aduce, ca şi în cazul popoarelor străine, în faţa aceleiaşi decizii. Păcatul este pedepsit cu asprime. Iuda şi Ierusalimul vor fi mistuite de focul dreptăţii lui Dumnezeu.

Faptul de a fi poporul ales al lui Dumnezeu nu scuteşte, ci din contră, amplifică responsabilitatea, căci celui ce i s-a oferit din belşug în cadrul legămîntului, i se cere şi la judecată să răspundă după legea şi poruncile ce i s-au încredinţat.

---

146. Vezi amănunte la W. Rudolph, *op. cit.*, p. 121 ; E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 46 ; A. von Hoonacker, *op. cit.*, p. 218 ; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 708—709 ; G. J. Botterweck, *art. cit.*, p. 181, consideră că numai criteriul lingvistic nu ne poate constrînge la respingerea autenticităţii. Pentru G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 143 profeţia contra lui Iuda serveşte drept legătură între popoarele păgîne condamnate şi Israel.

147. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 198 consideră faptul că aici se vorbeşte despre Iahve la persoana a 3-a ca o accentuare a culpabilităţii lui Iuda.

148. E. Osty, *op. cit.*, p. 27.

8. Demascarea corupției, a nedreptății sociale, și a formalismului religios : 2, 6-16

6. Așa zice Domnul: «Pentru trei păcate ale lui Israel, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce! Pentru că ei au vîndut pe cel drept pe bani și pe cel sărac pe o pereche de încălțăminte. 7. Ei strivesc în pulberea pămîntului capul celor sărmani și calea celor nevinovați o deviază. Fiul și tatăl său merg la aceeași femeie pentru a profana numele meu cel sfînt. 8. Pe veșminte luate amanet, ei se întind pe lîngă orice jertfelnic și vinul celor amendați îl beau în casa dumnezeului lor. 9. Și eu am nimicit din fața lor pe amorei, a căror înălțime era asemenea cu înălțimea cedrilor și puterea ca cea a stejarilor; căci am nimicit fructele lui de sus și rădăcinile lui de jos. 10. Și eu v-am scos din țara Egiptului și patruzeci de ani v-am condus prin pustiu, spre a lua în stăpînire țara amoreilor. 11. Și am ridicat dintre fiii voștri prooroci și dintre tinerii voștri nazirei. Oare nu este așa, fii ai lui Israel?», zice Domnul. 12. Dar voi ați făcut pe nazirei să bea vin și prorocilor le-ați poruncit zicînd: «Nu proorociți!» 13. Iată eu vă voi lăsa să vă clătinați încoace și încolo, după cum se clatină carul încărcat cu paie. 14. Să fugă nu va putea cel sprinten, și cel tare nu va desfășura puterea lui, și cel viteaz nu-și va putea salva viața. 15. Arcașul nu va putea să se țină, cel iute de picioare nu va scăpa, și călărețul nu-și va salva viața, 16. și cel mai tare dintre viteji va fi gol, în ziua aceea, zice Domnul.

Profeția contra lui Israel ne introduce în misiunea propriu-zisă a lui Amos : «Du-te, prooroceşte poporului meu Israel» (7, 15). După introducerea concretizată în cele șapte profeții contra popoarelor vecine, auditoriul simțea că în mod normal profetul va continua printr-un aspru rechizitoriu contra lui Israel. Analiza făcută situației din Regatul de Nord va cuprinde aspectele religioase, morale, juridice și sociale ale societății israelite. Pe scurt, păstorul din Tecoa va ridica vălul automulțumirii contemporanilor, demascînd cu toată vigoarea deficiențele unei societăți la baza căreia nedreptatea, corupția și exploatarea deveniseră lege.

Privind cu atenție textul vom observa că el cuprinde patru părți : a) Prima parte a versetului 6 anunță vina și amenințarea. b) Ultima parte a versetului 6 pînă la versetul 8 enumeră păcatele speciale de care israeliții se făcuseră vinovați : corupția justiției, lăcomia celor puternici, imoralitatea, orgiile. c) Versetele 9—12 tratează binefacerile lui Dumnezeu față de Israel : dăruirea țării, eliberarea din Egipt, protejarea în pustiu și consolidarea prin misiunea profeților. d) Ultima parte conține anunțarea pedepsei, cuprinsă în versetele 13—16 [149].

a) Corupția *justiției, nedreptatea socială și formalismul religios :* 2, 6—8. Prin formula generală de condamnare, identică cu a celorlalte profeții, Regatul de Nord din mîndria sa de popor ales, este coborît la nivelul vecinilor [150]. Raportul său particular cu Dumnezeu, privilegiu adeseori rău interpretat, nu-l scutește de condamnarea pe

149. E. Osty, *op. cit.*, p. 27; C. A. Keller, *Notes bibliques de prédication sur des textes du prophète Amos*, în «Verbum Caro» (1961), p. 391; S. Amsler, *op. cit.*, p. 179—180.

care Amos o justifică printr-un amplu rechizitoriu, bazat pe legea primită prin intermediul lui Moise. Prin infidelitatea față de lege, cu implicațiile ei în toate domeniile activității publice, profetul demonstrează auditoriului său că Israel merită cu prisosință pedeapsa.

Seria reproșurilor este deschisă prin criticarea justiției. Judecătorii care în mod normal sînt reprezentanții dreptății, cei care veghează ca ea să domnească în relațiile dintre oameni, au atins culmea corupției. Pentru valoarea derizorie a unei perechi de încălțăminte, cel sărac [151] putea fi vîndut ca sclav. Noțiunea de drept își pierduse semnificația și prin intermediul banilor, cei bogați ajungeau să «legalizeze» comportamentul lor fraudulos. Magistrații făceau parte din clasa dominantă, încît aceasta devenise propriul său judecător. Cel sărac era lipsit de orice dreptate, ajungînd să fie dependent de cămătari nemiloși, care nu ezitau în alegerea mijloacelor celor mai drastice (vinderea ca sclav) pentru a-și recupera înzecit banii împrumutați. Prin demascarea acestei nedreptăți, Amos vizează și ascultătorii sînt conștienți, abaterea de la lege care permitea aplicarea unor măsuri drastice doar în cazuri excepționale (Exod 22, 1—3). Aceeași lege (Exod 23, 6—9) recomanda respectarea dreptului și proteja prin prescripțiile ei pe cel sărac împotriva abuzurilor. Legea însă pentru cei ce dețineau puterea în Israel încetase să mai reprezinte semnul văzut al raportului cu Dumnezeu, principiul existenței însăși al poporului ales.

Prima parte a versetului 7, care comportă o oarecare dificultate lingvistică [152], se adaugă din punct de vedere al conținutului la versetul precedent. Prin «ei deviază calea celor nenorociți» putem înțelege nedreptatea care se face celor lipsiți de ajutor în judecată; dreptul abătut din calea sa normală (cf. Isaia 1, 23; 10, 2; 29, 21; Miheia 3, 11). Rămînînd în cadrele aceluiași context, versetul poate viza pe cei bogați care, prin conduita lor, obligă pe cei uimili să se abată de la drumul pe care ei în mod normal ar trebui să-l urmeze [153]. Și aici, ca și în cazul precedent, relațiile umane fixate prin lege au fost date uitării, iar pasiunile s-au întrecut în excese dăunătoare. Contemporanii lui Amos, profeții Isaia (1, 23) și Miheia (3, 11), critică în cuvinte asemănătoare societatea din Regatul de Sud.

Alături de reproșurile de ordin uman, social, Israelul este acuzat și din punct de vedere moral-religios. Legea n-a fost respectată în nici unul din aspectele ei. Consecințele nefaste ale neascultării au pătruns în toate manifestările vieții. Imoralitatea a atins punctul culminant, pătrunzînd în interiorul familiei (v. 7), în contradicție cu dispozițiile legii (Exod 21, 7—11; Lev. 18, 8, 17; 20, 11), aceasta fiind so-

151. Cel sărman și lipsit este desemnat în 2, 6—7 prin patru termeni: *ṭadiq*—drept; *ebion*—lipsit, nevoit, sărac; *dal*—mic, slab, lipsit de ajutor și *ani*—umil, sărac.

152. Exegeții au întîmpinat greutăți în traducerea acestui verset. Verbul *ṣaaf* înseamnă a înhăța, a prinde ceva. Construcția cu *al* deranjează și s-a ajuns la diferite corecturi. LXX a tradus prin τὰ πατοῦντα înțelegînd nu *ṣaaf*, ci *ṣuf* — a zdrobi, a strivi, ca în Am. 8, 4. A se vedea amănunte la S. Amsler, *op. cit.*, p. 179; M. Delcor, *op. cit.*, p. 197; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 138.

153. M. Delcor, *op. cit.*, p. 197.

cotită ca un ultragiu adus lui Dumnezeu, o profanare a numelui Său. Observăm aici un capăt ce acuză pe care profetul Ezechiel (22, 10) îl va dezvolta într-un context mult mai amplu, înfierînd imoralitatea la care a ajuns poporul ales.

Sf. Chiril al Alexandriei [154], comentînd acest verset, spune că prin astfel de practici israeliții au devenit victimele propriilor lor patimi, imitînd în păcate pe Ruben (Gen. 35, 22), care a fost condamnat de tatăl său Iacob (Gen. 49, 4) pentru aceeași greșeală. Peste secole, Sf. Apostol Pavel va condamna cu tărie pe incestuosul din Corint și va acuza pe creștinii de aici că au tolerat un astfel de păcat (1 Cor., 5, 1—5). Trebuie să recunoaștem însă că în contextul lui Amos, pe lîngă semnificația lui morală textul nostru are și o însemnătate socială, vizîndu-se un alt aspect al exploatării celui sărac de către cel bogat [155].

Alți exegeți au văzut însă în naarah pe o ierodulă de la templul lui Baal și Astartea și în consecință, Amos ar viza aici instituția prostituției sacre, împrumutată de la canaanei, prin care părintele își îndemna fiul la astfel de practici, convins fiind că în felul acesta cinstește pe Iahve. Răspunsul lui Amos este categoric în opoziție cu această părere.

Orientîndu-se după conținutul vers. 8 s-ar părea că, într-adevăr, Amos vizează prostituția sacră din cadrul cultelor canaaneene. Dar în acest caz rămîne inexplicabil pentru ce profetul s-a folosit de termenul *naarah* — fată, tînără, sclavă și nu de cel consacrat pentru astfel de cazuri *cedeșah* — ierodulă. Nici finalul «profanînd numele meu cel sfînt» nu ne permite să ne orientăm spre cea de a doua interpretare. Aceeași expresie o găsim la Ez. 20, 39 ; 36, 20 ; Lev. 18, 21 ; 18, 12 ; 20, 3 fără ca să fie pusă în legătură cu prostituția sacră. Faptul că Amos nu amintește nicăieri de existența ierodulelor, ne face să credem că el vizează prima interpretare, în sprijinul acesta venind și contextul în care reproșurile sînt raportate la cartea legămîntului (Exod 20, 22—23, 33) [156].

Versetul 8 ne introduce, fără îndoială, în practicile cultice, fără însă ca aspectul social să-și piardă importanța sa. Cei bogați disprețuiau dispozițiile în vigoare cu privire la hainele luate în gaj (Exod. 22. 25—26 ; Deut. 24, 12—17 ; Ez. 23, 41), utilizîndu-le, prin abuz, în adunările de cult drept așternut pe care se așezau în timpul meselor ce urmau sacrificiilor. Ofrandele ce le aduceau pentru mesele comune erau alimentele sustrase din amenzile aplicate celor săraci. Nedreptatea se prezenta de data aceasta în însăși casa închinată «dumnezeului lor», expresie ironică [157] prin care Amos subliniază că această adorare a lui Dumnezeu n-ar nimic comun cu Iahve.

154. Sf. Chiril al Alexandriei, *Im Amos Prophetam...*, M.P.G., 71, col. 442.

155. Paul E. Dion, *Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du «droit de l'alliance» ?* în «Science et Esprit», 27 (1975), p. 17 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 119—120.

156. S. Amsler, *op. cit.*, p. 181 ; Alte amănunte în legătură cu acest lucru la M. Delcor, *op. cit.*, p. 197 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 202—203.

157. S. Amsler, *op. cit.*, p. 181 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 35.

b) *Binefacerile lui Dumnezeu:* 2, 9—12. Enumerînd acțiunile binefăcătoare ale lui Dumnezeu față de Israel, Amos acúză pe acesta de infidelitate și nerecunoștință, subliniind în același timp autoritatea lui Iahve față de poporul Său. Existența lui Israel a depins de acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu, care a intervenit în momentele capitale din istoria sa (Ex. 12, 51 ; Deut. 2, 7 ; 8, 2 ; Mih. 6, 4). Dumnezeu anunță prin profetul Său că va interveni din nou, nu însă printr-un act salvator, ci prin intermediul judecății, pentru a pune capăt abaterilor. Binefacerile lui Iahve nu sînt enumerate cronologic [158], dar ele tratează momentele vitale ale existenței lui Israel. Țara pe care el o ocupă nu este locul de origine al strămoșilor, ci darul lui Dumnezeu. Pentru aceasta, amoreii (ansamblul populației canaaneene), a căror talie impresionantă este amintită în nenumărate locuri (Num. 13, 32 ; Deut. 1, 28 ; 2, 21 ; 3, 11), au fost distruși prin intervenția lui Iahve. «Și eu am nimicit fructele lui de sus și rădăcinile lui de jos» reprezintă, foarte probabil, o expresie proverbială, prin care autorul desemnează o dezrădăcinare completă (Osea 9, 16) [159].

Existența lui Israel și libertatea de care se bucură sînt consecințele directe ale intervenției lui Dumnezeu. *Veanoki* — și eu, de la începutul versetelor 9 și 10, subliniază participarea divină directă în istoria poporului ales. Iahve este cel care, prin acte bine cunoscute contemporanilor lui Amos, i-a scos pe evrei din robia Egiptului, i-a condus timp de 40 de ani prin pustiu și le-a dat în posesie pămîntul pe care-l ocupă în prezent. Prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său rămîne activă, el continuă să se descopere acestuia prin intermediul profeților. Activitatea neîntreruptă a proorocilor, vestitorii tainelor divine, martori ai unor acțiuni proprii lui Israel, scoate și mai mult în evidență vina acestui «copil teribil» și neascultător.

Nazireii (de la *nazar* — a consacra, a separa ; *nazir* — consacrat Domnului) erau evrei care depuneau anumite voturi, între care se remarca, în special, abstinența de la băuturile alcoolice (Num. 6, 1—21 ; Jud. 13, 4). Ascetul, căci în fond nazireul merita din plin numele, lua acest vot pentru întreaga viață (I Sam. 1, 28) sau pentru un timp limitat (Num. 6, 5, 13 ; Fapte Ap. 21, 23). Amintind de prezența nazireilor și a profeților, Amos era convins că punctează momente și personalități din istoria lui Israel, de care contemporanii erau mîndri. Judecătorul Samson și activitatea lui salvatoare, profeții Debora, Samuel, Natan, Ilie, Elisei și intervențiile lor în viața publică, defilau prin fața memoriei ascultătorilor. Amos, vorbind în numele lui Iahve, se încadrează în numărul celor cărora Dumnezeu le «descoperă taina

158. Nimic nu ne obligă să ne îndoim de autenticitatea vers. 10. Elementele prezente aici sînt citate și în alte locuri în profeția lui Amos : exodul în 9, 7, perioada deșertului în 5, 25, victoria asupra amoreilor în 2, 9. Vezi S. Amsler, *Amos, prophète...*, p. 219, nota. 4.

159. E. Osty, *op. cit.*, p. 29 ; S. Amsler, *Amos...* (C.A.T.), p. 182 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 205.

sa» (3, 7), iar întrebarea retorică : «oare nu este așa, fii ai lui Israel?» nu așteaptă nici un răspuns, deoarece ascultătorii știau că Amos are dreptate [160].

Prin versetul 12, autorul acuză din nou pe Israel că s-a revoltat contra prezenței divine, manifestată în activitatea nazireilor și harisma profetică. Acuzația lui Amos ne amintește de un act similar, rostit de contemporanii săi Isaia (30, 10) și Miheia (2, 6) și de asemenea, de profetul din Anatot (Ier. 11, 21) care-și înfiera ascultătorii prin cuvinte asemănătoare. Interzicerea activității profeților și nazireilor simboliza ruperea legăturii cu Iahve, refuzul revelației acestuia. Contemporanii lui Amos, respingînd pe profeți se ridicau împotriva legămîntului încheiat cu strămoșii, iar consecințele dezastruoase ale îndepărtării de Dumnezeu îmbracă formele nedreptății sociale, imoralității și defăimării cultului. Se reproșează însă versetului autenticitatea, cea mai mare parte a comentatorilor [161] considerîndu-l o glosă ulterioară, inspirată din disputa dintre Amos și Amasia (7, 13, 16), introdusă cu scopul de a comenta versetul 11. Prezența acelorași reproșuri la profeții contemporani, Isaia și Miheia, ne fac însă să considerăm textul versetului 12 drept autentic, eventualele diferențe de stil nefiind suficiente pentru a accepta teza neautenticității.

c) *Anunțarea pedepsei:* 2, 13—16. Condamnarea este anunțată prin *hinneh* — iată, particulă care introduce evenimente deosebite (Amos 2,13; 4, 2,13; 6, 11,14; 7, 1, 4, 7, 8; 8, 1, 11; 9, 8, 9, 13). Înțelesul versetului 13 depinde însă de interpretarea verbului *auqp* y — a clătina, folosit aici la forma hifil și impf. qal. Sensul verbului a fost apropiat de arabul *akka* [162] și de ugariticul *kk* — a rupe, a pîrîi și astfel s-a ajuns să se interpreteze că imaginea carului încărcat ar evoca zgomote asemănătoare cutremurului de pămînt [163]. V. Maag, printre alții, dă verbului sensul de a clătina, a face să tremure. S. Amsler [164] consideră că, mai degrabă, imaginea carului transmite imobilitatea lui Israel în fața judecății lui Iahve. Considerăm însă că imaginea carului încărcat cu paie sugerează cît se poate de plastic instabilitatea lui Israel și lipsa lui de constanță în comportare.

160. De fapt, întrebarea nu se referă doar la vers. 11, ci la întreaga pericopă 9—11. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 147.

161. S. Amsler, *op. cit.*, p. 183; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 148; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 80; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 207; W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 180—182. Ultimii doi autori sînt de părere că și vers. 10—11 sînt neautentice. Ieșirea din Egipt, călătoria prin pustiu și amintirea ocupării țării sînt considerate drept teme frecvente în așa-numita epocă deuteronomistă, fapt pentru care Schmidt și H. W. Wolff consideră amintitele versete ca un adaos. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 147—148, apără autenticitatea vers. 10—11, susținînd despre ultimul că marchează clar încheierea părții care începe cu vers. 9. Vers. 12 rupe însă echilibrul textului și este foarte probabil un adaos.

162. H. Gese, *Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches*, în V.T. 12 (1962), p. 417.

163. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 208; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 148.

164. S. Amsler, *op. cit.*, p. 183; Pentru M. Delcor, *op. cit.*, p. 199 judecata va distruge pe Israel, după cum carul încărcat, prin greutatea lui, zdrobește tot peste ceea ce trece.

Imaginea degajată din versetele 14—16 se inspiră dintr-o scenă militară, evocînd deruta unei armate urmărită de învingătorul ei (de ex. I Sam. 14, 13—15). Nu este exclus ca Amos să facă aici aluzie la aroganța militară afișată pe timpul lui Ieroboam II (cf. Amos 6, 2), cînd Israelul obține victorii importante (Amos 6, 13; II Regi 14, 25). Cei care au adus gloria lui Israel: vitejii, arcașii, călăreții vor fi neputincioși în ziua judecății; iscusința lor nu-i poate salva din fața dezastrului iminent. «Ziua aceea» se prezintă Israelului într-o tristă perspectivă, căci toate privilegiile înșirate în versetele 9—11 nu-l pun la adăpost, ci-l acuză, obligîndu-l să suporte, fără circumstanțe atenuante, răsplata dreaptă a faptelor sale.

II. Gravitatea fărădelegilor și certitudinea pedepsirii lui Israel: 3, 1—6, 14.

Analiza și critica evoluției vieții sociale din Israel este în plină desfășurare, dezvăluind părțile ei cele mai intime. Criticînd diferitele grupuri sociale, capitala, cultul practicat la Betel și sărbătorile religioase, Amos atacă bazele societății timpului său. Conținutul celor patru capitole se prezintă însă în forme variate: profeții, cuvîntări, fragmente de imn și este departe de a atinge unitatea primelor două capitole. Împărțirea în pericope unitare ridică probleme a căror rezolvare nu este deloc ușoară. Formulele stereotipe: «ascultați»... sau «ascultați acest cuvînt...» (3, 1, 13; 4, 1; 5, 1) și «vai celor...» (5, 7, 18; 6, 1) sînt departe de a introduce pericope omogene sau de a oferi soluții satisfăcătoare în această direcție. Putem afirma însă că lipsa de unitate în ceea ce privește forma este completată prin coeziunea fondului, în care sînt reluate o parte din problemele principale anunțate în 2, 6—16.

1. Alegerea și răspunderea lui Israel: 3, 1—2

3, 1. Ascultați cuvîntul acesta, pe care Domnul îl rostește către voi, fii
ai lui Israel, către tot neamul pe care l-am scos din pămîntul Egiptului zicînd:
2. «Numai pe voi v-am cunoscut (ales)
dintre toate neamurile pămîntului;
de aceea vă voi face răspunzători
pentru toate fărădelegile voastre».

Critica contestă, în general, autenticitatea versetului 1 b «către tot neamul pe care l-am scos din pămîntul Egiptului», considerîndu-l de proveniență străină. Se reproșează repetarea care survine în 1 b și trecerea verbului de la persoana a 3-a, din versetul 1 a, la persoana I-a în versetul 1 b. Un redactor sau copist de mai tîrziu ar fi introdus acest fragment, încercînd să facă o legătură între cuvîntul profetului (vers. 1 a) și cuvîntul lui Dumnezeu prezentat în versetul 2. În sprijinul celor afirmate vine formula întrebuințată de Amos în 4, 1 și 5, 1.

Scopul acestei glose ar fi accentuarea apelativului «fii ai lui Israel» (sau după Septuaginta «casă a lui Israel»), prin care trebuie să înțelegem întregul Israel, Regatul de Nord și cel de Sud [165].

Formula «ascultați cuvîntul acesta» atrage atenția ascultătorilor asupra importanței anunțului din versetul 2. Aici, Amos atacă una din temele tradiționale, dragi auditoriului: alegerea lui Israel. Abordarea acestei teme urmărea să scoată în evidență greșita interpretare pe care ea a primit-o în decursul istoriei, demonstrînd că alegerea, acceptată în mod conștient și liber, presupune o mare responsabilitate. Nu este exclus ca tratarea acestui subiect să aibă la origine un dialog între Amos și ascultătorii săi [166], care au încercat să se apere prin invocarea legămîntului încheiat de părinții lor cu Iahve. Nu este suficient să faci parte dintre descendenții trupești ai lui Avraam pentru a moșteni promisiunile făcute acestuia (Rom. 2, 28—29; 4, 12; 9,6—8), tot așa după cum nu ajunge să te numeri printre descendenții celor ce au încheiat legămîntul cu Iahve, pentru a primi în mod automat imunitate față de greșeală, față de păcat și prin aceasta de a te considera aprioric mîntuit.

Legămîntul sau raportul dintre Dumnezeu și Israel este marcat prin verbul *iada,* care nu desemnează aici o cunoaștere intelectuală, ci o alegere, o comunicare de dragoste [167]. Împlinirea legămîntului presupune însă participarea activă a celor doi contractanți: Dumnezeu și Israel; o colaborare nu în sens unic Dumnezeu-Israel, cum acesta din urmă este pe cale s-o interpreteze, ci un angajament continuu din partea lui, un efort conștient și susținut pentru a se menține în calitatea de ales. Israelul nu poate să piardă din vedere faptul că alegerea trebuie interpretată ca o creație, căci Dumnezeu l-a ales pe Avraam din care se va naște poporul numeros al lui Israel. Israelul n-a fost ales de Dumnezeu ca un popor deja existent și apoi luat dintre celelalte popoare, ci a fost creat de Dumnezeu ca un popor nou, capabil de a participa la slujirea neamului omenesc, în vederea pregătirii primirii lui Iisus Hristos [168]. Fără să nege realitatea istorică a alegerii, Amos urmărește doar s-o aducă în cadrele în care ea a fost promulgată, să sublinieze responsabilitatea pe care o implică accepta-

165. S. Amsler, *op. cit.*, p. 185; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 152; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 213; W. H. Schmidt merge și mai departe susținînd că întreg vers. 3, 1 ca dealtfel și 4, 1 și 5, 1 au suferit o așa-numită influență deuteronomistă. Aceeași părere o exprimă și cu privire la formula asemănătoare din Osea 4, 1 (p. 172—173). W. Rudolph refuză însă să recunoască aici o intervenție deuteronomistă. În schimb, A. Neher, *op. cit.*, p. 34 afirmă autenticitatea vers. 1 b. El consideră că ideea ce se desprinde din vers. 2 face absolut necesară aluzia la ieșirea din Egipt. Îndepărtarea acestui «incident oratoric» din textul lui Amos echivalează cu negarea ansamblului celor două versete.

166. S. Amsler, *op. cit.*, p. 186.

167. A. Neher, *op. cit.*, p. 37; V. Maag, *op. cit.*, p. 77; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 153. În 3, 2 verbul are înțeles de a alege pe cineva, a se interesa de.

168. Cl. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, 1958, p. 115; A. Neher, *op. cit.*, p. 48; Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 294; Martin Buber, *Moise*, Paris, 1974, p. 159 consideră că «alegerea este o misiune și nimic mai mult și dacă această misiune nu este împlinită, ea nu există, pentru a spune astfel, decît într-o manieră negativă».

rea ei. Nerespectarea ei atrage după sine pierderea dreptului de «ales» al Domnului şi în acelaşi timp vesteşte judecata anunţată prin verbul *paqad* [169].

Vizita pe care Dumnezeu se pregăteşte să o facă, are ca scop curmarea nedreptăţilor pe care fiii lui Israel le săvîrşesc prin nerespectarea legămîntului. Versetul subliniază că Iahve a făcut din Israel poporul Său, fără ca acesta să fi contribuit prin vreun merit la actul liber al alegerii. Acum, Iahve, în virtutea acestei alegeri, va pune capăt legămîntului, căci Israelul, partenerul său, s-a făcut vinovat de călcarea lui. Favorul de care Israelul s-a bucurat în cadrul legămîntului, l-a angajat însă la o răspundere imensă şi «celui căruia i s-a încredinţat mult, i se va cere mult» (Luca 12, 48).

2. Profetul, martor direct al revelaţiei divine : 3, 3—8.

3 Merg oare doi împreună
fără să se înţeleagă ? [170]

4 Oare rage leul în pădure
fără să fi găsit o pradă ?
Oare puiul de leu dă drumul glasului său din vizuină
fără să fi prins ceva ?

5 Oare pasărea cade în plasa care e la pămînt
fără să fie acolo ceva pentru ea ?
Se ridică plasa de pe pămînt
fără să fi prins ceva ?

6 Sau sună trîmbiţa în cetate
fără ca poporul să nu se alarmeze ?
Sau se întîmplă vreo nenorocire în cetate
fără ca Domnul să nu o facă ?

7 Căci Domnul Dumnezeu nu face nimic
fără să descopere taina sa slujitorilor săi, profeţii.

8 Leul rage,
cine nu se va teme ?
Domnul Dumnezeu vorbeşte,
cine nu va prooroci ?

În afară de cîteva cuvinte, considerate de unii autori drept glose, se contestă pericopei autenticitatea versetului 7. Faptul că versetul este scris în proză, că forma lui de prezentare este afirmativă

169. Verbul are o semnificaţie bogată : a atrage atenţia, a vizita, a păstra amintirea, a nu uita, a face răspunzător, a se ocupa de, a interveni. Ch. Hauret, *op. cit.* p. 43 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 186 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 215.

170. S. Amsler, *op. cit.*, p. 187, nota 1 *noadu* (iaad-nifal) LXX — γνωρίσωσιν ἑαυτοις = *nodau* (iada nifal) fără să se cunoască unul pe altul ; A. Neher explică *ioadu* de la *iaad* ca termen levitic pentru «a se întîlni». A se vedea şi W. Rudolph, *op. cit.*, p. 151 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 217.

și că se întrebuințează expresia «slujitorii săi, profeții», a determinat o parte dintre comentatori să afirme că el ar fi de proveniență mult mai tîrzie, pentru unii chiar din așa-numita epocă de prelucrare deuteronomistă [171]. Desigur, părerea n-a fost unanim împărtășită, susținîndu-se că argumentele contra autenticității nu sînt convingătoare [172]. Problema a rămas deschisă, iar partizanii pro și contra rivalizează în ceea ce privește descoperirea de noi argumente și contra-argumente.

Prin intermediul unei serii de întrebări complementare, ce conțin un răspuns evident, profetul conduce auditoriul, cu o măiestrie remarcabilă, spre ultimul verset, în care prezintă situația în care se află. Imaginile de care se servește sînt luate din viața pastorală sau experiența ascultătorilor, genul fiind inspirat de înțelepciunea populară, în care Orientul a excelat. Forma plastică de prezentare: comparații, analogii și încercarea de a surprinde generalul în particular era întru totul la nivelul și pe gustul ascultătorilor. Printr-un admirabil artificiu oratoric, auditoriul se vede prins și condus, fără să-și dea seama, spre întrebarea finală: «Domnul Dumnezeu vorbește, cine nu va prooroci?», care justifică intervenția profetului și argumentează originea mesajului său. Ținînd seama de aceste realități, considerăm că figurile de stil folosite de profet în versetele 3—6 nu trebuie interpretate în mod alegoric [173], ci ca artificii oratorice, pe care autorul le utilizează cu o finețe deosebită, pentru a înlesni comunicarea unui adevăr.

Comparațiile de care se servește profetul ilustrează o evidență categorică. Ele sînt luate din experiența zilnică a ascultătorilor și subliniază faptul că nu există efect fără cauză (versetele 3—5), nici cauză fără efect (vers. 5—6, 8). În conformitate cu acest adevăr, Amos afirmă că atunci cînd profetul vorbește însemnează că Iahve este cel care vorbește și dacă Iahve vorbește, profetul nu poate alege altă cale decît cea a proorociei [174]. Ascultătorii sînt constrînși prin aceste comparații, izvorîte din experiența personală sau din istoria lui Israel, să accepte că profetul este cel căruia Dumnezeu îi descoperă voia Sa (vers. 7). Trecutul istoric vine în sprijinul profetului, căci exemplele oferite de Noe (Gen. 6, 13ss), de Avraam și Lot (Gen. 18), de Iosif (Gen. 41) și profetul Iona (3, 2ss) ne vorbesc de la sine în ce măsură Dumnezeu descoperă taina Sa profeților. Această cunoaștere nu trebuie privită drept o atotștiință a profeților în legătură cu ceea ce Dumnezeu

171. W. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 184—186; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 218—219; S. Amsler, *op. cit.*, p. 186—187; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 157; A. Weiser, *op. cit.*, p. 128.

172. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 157 susține că limba versetului joacă un rol secundar, iar expresia «slujitorii săi, profeții» nu trebuie luată în mod obligatoriu deuteronomistă, întrebuințarea ei de către Amos nefiind imposibilă. A. Neher, *op. cit.*, p. 16—19 susține autenticitatea versetului. H. W. Wolf, *op. cit.*, p. 218 consideră că vers. 7 este un adaos, dar menționează că mulți alți comentatori sînt de altă părere.

173. J. Steinmann, *op. cit.*, p. 147—148 oferă o interpretare alegorică a textului. A se vedea, de asemenea, în ceea ce privește acest lucru A. van Hoonacker și Frey. Adeseori s-a ajuns la interpretări forțate care îngreuiază înțelegerea textului.

174. E. Osty, *op. cit.*, p. 31.

face în cer, ci, după cum spune Fer. Ieronim [175], ea reflectă, mai degrabă, o descoperire a lui Dumnezeu în legătură cu ceea ce El are de gînd să facă pe pămînt. Este vorba deci de o cunoaştere a viitorului din partea profeţilor care anunţă diferite pedepse, îndemnînd în acelaşi timp pe ascultători la pocăinţă. Profetul, primind comunicarea lui Dumnezeu, devine obligat la difuzarea ei. Istoria vieţii lui Iona (1, 1 ss), a profetului Ieremia (20, 7—9) sau mărturiile Sf. Apostol Pavel (I Cor. 9, 16; Rom. 1, 14) ne arată în ce măsură profetul este constrîns la vestirea cuvîntului lui Dumnezeu. Amos este obligat deci şi nu se poate sustrage de la anunţarea voii divine, de aceea profetul îşi încheie comparaţiile prin întrebarea: «Domnul Dumnezeu vorbeşte, cine nu va prooroci?». Predica profetului implică deci prezenţa cuvîntului lui Dumnezeu, intervenţia profetului trebuie interpretată ca intervenţie a lui Dumnezeu.

După această incursiune în înţelepciunea populară, Amos introduce în cuvîntul său pe Iahve, începînd cu versetul 6 b. Rămînînd încă în domeniul comparaţiilor, Dumnezeu este prezentat aici ca autor al tuturor acţiunilor. Nimic nu se întîmplă fără ca El să nu fie în cunoştinţă de cauză, participînd direct sau indirect la evenimentele salvatoare sau coordonînd pedeapsa unor fapte reprobabile.

Înainte de a trece la întrebarea finală, Amos mai face un ultim popas, prezentînd pe profet ca un martor direct al acţiunilor divine. Nimic extraordinar pentru ascultători, căci Amos nu spune lucruri noi, el se încadrează în binecunoscuta tradiţie după care Dumnezeu descoperă taina Sa profeţilor. Profetul este deci martorul unei revelaţii care-l angajează şi-l uneşte în mod tainic cu autorul acesteia. Contingentul răpit de inefabilul transcendent apare în raportul Iahve-profet, stăpîn-slujitor (Adonai-ebed). Contemplînd înţelepciunea şi bogăţia planului divin, profetul nu rămîne un izolat de societate. Extazul de care s-a împărtăşit este limitat în timp, iar revelaţia îl obligă la comunicarea adevărurilor primite: «Domnul Dumnezeu vorbeşte, cine nu va prooroci?». Se profilează aici, ca de altfel şi în 7,15, silueta profetului ca părtaş al revelaţiei divine şi intermediar al acesteia în faţa societăţii [176]. Profetul este obligat să vorbească, dialogul cu Iahve îl angajează în dialogul cu societatea. Obligaţia de a vorbi nu face însă din el transmiţătorul simplu al unui cuvînt străin [177], ci al cuvîntului lui Dumnezeu; intimitatea dialogului cu Dumnezeu nu anulează conştiinţa de sine, capacităţile intelectuale şi personalitatea umană a profetului, ci le ridică pe acestea la nivelul cel mai înalt posibil, responsabilitatea celui inspirat rămînînd integrală. Profetul, confident al lui Dumnezeu, apare ca un misionar conştient al chemării divine, anunţînd transformarea survenită care face din el o creatură nouă, anga-

175. Fer. Ieronim, M.P.L., 25, col. 1017.
176. Sf. Chiril al Alexandriei, M.P.G., 71, col. 462.
177. H. W. Wolff, *Die Stunde...*, p. 33.

jată într-o nouă viață. Prietenia manifestată de Iahve este un factor prin care el devine intermediarul fidel și responsabil al cuvîntului divin adresat poporului. Prin acest exemplu de comuniune conștientă și responsabilă, profetul poate viza și situația pe care poporul ales a avut-o în cadrul legămîntului. De la înălțimea chemării sale Israelul se abătuse, arătîndu-se nedemn față de intimitatea acordată de Iahve, iar rolul lui Amos, ca profet, era acum de a demasca trădarea față de încrederea oferită strămoșilor.

3. Corupția, cauza căderii Samariei: 3, 9—15

9 Strigați de pe palatele Asiriei [178],
și de pe palatele țării Egiptului
și ziceți:
Adunați-vă pe munții [179] Samariei
și vedeți dezordinile mari din mijlocul ei,
și asupririle din interiorul ei!

10 Ei nu știu să facă ceea ce este drept, zice Domnul,
ei adună (comori din) violență și (din) jaf în palatele lor.

11 De aceea, așa zice Domnul Dumnezeu:
«Un dușman va înconjura țara
și puterea ta va fi zdrobită
și palatele tale vor fi jefuite».

12 Așa zice Domnul:
«După cum păstorul salvează din gura leului
două labe sau un capăt al urechii [180],
așa vor fi salvați fiii lui Israel
care locuiesc în Samaria, pe colțul divanului
și pe patul din Damasc [181].

13 Ascultați și mărturisiți împotriva casei lui Iacob,
zice Domnul Dumnezeu, Dumnezeu Savaot.

178. T. M. are Asdod; LXX are Asur. În comparație cu partea a doua a textului, unde se vorbește de Egipt, s-a adoptat în prima parte Asiria, considerînd că aceasta este și intenția lui Amos. S. Amsler, *op. cit.*, p. 189; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 158; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 228.

179. LXX folosește singularul (colina — τὸ ὄρος) și nu pluralul ca T. M. pentru că în epoca lui Amos prin Samaria se desemna orașul însuși care era construit pe o colină (Amos 4, 1; I Regi 16, 24).

180. Resturi cu care păstorul se justifică în fața proprietarului pentru a demonstra că animalul n-a pierit din vina sa, ci a fost răpit de o fiară (Exod 22, 13; Geneza 31, 39; I Samuel 17, 34—35).

181. Text dificil de tradus, la care comentatorii au propus diferite explicații și conjecturi. A. Neher, *op. cit.*, p. 57 consideră că *demeșeq* este un termen tehnic, care în epoca respectivă desemna mobila fabricată în Damasc. Pentru amănunte în legătură cu conjecturile propuse a se vedea: W. Rudolph, *op. cit.*, p. 159—160; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 234; S. Amsler, *op. cit.*, p. 192; I. Rabinowitz, *The Crux at Amos*, în V.T. 11 (1961), p. 228—231; H. Gese, *art. cit.*, p. 417—438.

14 Căci în ziua în care voi cerceta pe Israel, pentru păcatele sale,
și voi cerceta altarele din Betel [182],
coarnele altarului vor fi nimicite
și vor cădea la pământ.

15 Voi lovi casa de iarnă
și casa de vară,
locuințele de fildeș vor fi distruse
și case multe [183] vor dispărea,
zice Domnul.

Profeția din 3, 9—15 se aseamănă prin fondul și forma ei cu profețiile rostite în 1, 3—2, Iahve, prin profetul său, reia analiza societății israelite și invită ca martori ai acestui proces popoarele vecine, reprezentate aici prin cele două puteri: Asiria [184] și Egiptul. Mîndria lui Israel a primit lovitura de grație. Nu numai că legămîntul strămoșilor cu Iahve nu-l scutea de pedeapsă, dar, prin intervenția străinilor ca cenzori era clar, pentru oricine, că Israelul, prin nedreptățile săvîrșite, nu se deosebea cu nimic de celelalte popoare. Dumnezeu a dat dispoziție ca dezordinea morală și socială a Samariei să fie anunțată în cele patru colțuri ale universului. Munții Samariei deveniseră locul de judecată, de întîlnire a popoarelor pentru a urmări orașul ce ajunsese capitala dezordinii și a violenței (vers. 9).

Acuza adusă în vers. 10 marchează gradul de pervertire al locuitorilor cetății: «ei nu știu să facă ceea ce este drept». Desigur, sînt vizate aici, iar textul din 2, 6ss ne vine în ajutor, clasele dominante, persoanele responsabile cu vegherea dreptății și a ordinii. Cei bogați, care prin violență și jaf și-au construit palate, oprimă orice tendință de aplicare a voinței lui Dumnezeu. Scopul lor este de a aduna «comori prin violență și jaf în palatele lor». Nedreptatea nu poate domni la nesfîrșit. Ceasul judecății era aproape, iar pedeapsa va veni printr-un dușman care va înconjura țara (vers. 11). Mîndria lui Israel, armata, va fi lipsită de strălucirea obișnuită; forța cetății va fi zdrobită, iar bogăția palatelor, rodul nedreptăților sociale sustrase de la cei mici, va fi jefuită (cf. Ez. 7, 20—21). Dușmanul nu este anunțat, dar rezultatul acțiunii sale este sigur: pierderea independenței țării și distrugerea regatului.

Versetul 12 continuă, printr-o imagine luată din viața păstorului, ideea de distrugere anunțată anterior. Verbul *naṣal* — a salva, a smulge, a scoate afară, exprimă însă în contextul nostru posibilitatea sal-

182. S. Amsler, *op. cit.*, p. 182 propune contra pluralului din T.M. singularul «altarul din Betel». A. Neher, *op. cit.*, p. 58 făcînd un studiu al cuvîntului «altar» la Amos, Osea și Isaia, ajunge la concluzia că aici trebuie să se mențină pluralul.

183. Începînd de la Marti și în cf. cu Ez. 37, 15 s-a optat pentru «case de abanos» în loc de «case multe». Cf. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 237; S. Amsler, *op. cit.*, p. 192.

184. În cazul cînd se optează pentru menținerea orașului Asdod, el este luat aici pentru întreg teritoriul ocupat de filisteni. Am avea ca martori ai procesului pe cele două popoare care au asuprit Israelul (culmea ironiei!). LXX traduce Asur în loc de Asdod. În acest caz sînt prezente cele două puteri care au jucat un rol dominant în istoria Orientului apropiat.

vării unui rest, fapt ce va fi exprimat cu şi mai multă claritate în 5, 15 (cf. I Regi 19, 18). Comentatorii sînt însă de acord că profetul exprimă aici în mod ironic soarta Samariei. În ceea ce priveşte ultima parte a versetului, interpretările şi conjecturile propuse sînt foarte variate. S-a crezut că este mai indicat ca el să fie legat de versetul 13 şi că sfîrşitul normal al versetului 12 ar fi după «aşa vor fi salvaţi fiii lui Israel». În ori ce caz, conţinutul lui vizează din nou pe cei bogaţi din Samaria, cu luxul şi snobismul lor exprimat prin mobilierul importat din Damasc şi prin dorinţa de a ocupa locurile de cinste : «colţul divanului». Pentru păstorul obişnuit cu viaţa aspră, impusă de profesiunea sa, luxul şi comoditatea bogaţilor Samariei reprezenta înstrăinarea faţă de viaţa simplă a strămoşilor.

Cenzorii din versetul 9 sînt invitaţi de către «Domnul Dumnezeu, Dumnezeu Savaot» să depună mărturia lor contra «casei lui Iacob». Apare aici, pentru prima dată în textul lui Amos, numele lui Dumnezeu în formula prin care profeţii, în general, exprimă forţa universală şi maiestatea lui Iahve [185]. (Isaia 44, 6; 51, 15; Osea 12, 6). Dumnezeu, în calitate de stăpîn al universului, a convocat popoarele să asiste la judecata lui Israel. El va pedepsi fără excepţie templul din Betel şi casele luxoase ale Samariei ; sacru şi profan în ziua cercetării lui Iahve vor, avea aceeaşi soartă. Altarele din Betel, din care Ieroboam I a făcut centrul religios al Regatului de Nord, vor fi dărîmate (Ez. 7, 24). Coarnele altarului vor fi distruse, acest act simbolizînd abolirea cultului însuşi. Alături de faptul în sine, dispariţia altarului implica şi ideea lipsei oricărui loc de salvare, binecunoscut fiind dreptul de azil pe care-l oferea sanctuarul (Exod 21, 12—14; I Regi 1, 50; 2, 28). Distrugerea totală se extinde şi asupra locuinţelor Samariei. Palatele de iarnă (cf. Ier. 36, 22) şi de vară (cf. Jud. 3, 20) ale celor bogaţi nu prezintă nici o siguranţă, căci imaginea ce se desprinde din versetele 14—15 este cea a unui cutremur, în urma căruia, din splendoarea şi luxul «locuinţelor de fildeş» (cf. I Regi 22, 39) şi a celorlalte case, n-a rămas decît ruina.

4. CONDAMNAREA LUXULUI ŞI A LĂCOMIEI FEMEILOR DIN SAMARIA 4, 1—3.

4, 1 Ascultaţi cuvîntul acesta, voi vaci de Basan, care sînteţi în muntele Samariei, voi care asupriţi pe cei slabi, care zdrobiţi pe cei săraci, voi care spuneţi soţilor voştri : «Aduceţi să bem !» 2 Domnul Dumnezeu s-a jurat întru sfinţenia Sa : căci «iată vin zile asupra voastră şi vă vor ridica cu cîrlige şi pe urmaşii voştri cu undiţe de pescuit; 3 Şi veţi ieşi prin spărturile zidurilor [186] una cîte una, şi vor fi aruncate spre Hermon [187], zice Domnul.

Critica lui Amos este îndreptată spre femeile bogate ale Samariei, care prin atitudinea şi lăcomia lor nelimitată contribuiau la agravarea

185. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 165 ; A. Neher, *op. cit.*, p. 58.

186. Textul este lipsit de coerenţă şi din această cauză comentatorii au propus diferite conjecturi. A se vedea amănunte la S. Amsler, *op. cit.*, p. 194 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 161—162 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 242.

187. LXX : εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥεμμαν ; E. Osty, *op. cit.*, p. 35 explică «spre Hermon», prin dincolo de Basan, spre Asiria. A se vedea şi alte amănunte la W. Rudolph, *op. cit.*, p. 162 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 194 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 242.

situației economice a celor săraci. Bărbații (literal stăpînii) sînt susținuți de către femeile lor în actele de nedreptate socială, care stau la originea belșugului și a luxului lor și sînt antrenați de către acestea în banchete și orgii. Indignarea omului simplu este exprimată de Amos pe un ton sarcastic, în comparații plastice care-l deosebesc radical de limbajul utilizat de Isaia (3, 16—24) în critica orgoliului femeilor din Ierusalim, metafora invectivă : «vaci de Basan» exprima disprețul față de femeile care-și aserviseră soții și produsul exploatării intereselor lor josnice, meschine. Amos avea în fața ochilor pășunile mănoase ale Basanului, situate în Transiordania, între Iabok și Hermon, renumite prin cirezile lor de vite (Deut. 32, 14; Ezechiel 39, 18; Miheia 7, 14). Aristocrația feminină a Samariei era comparată cu vacile de rasă ale Domnului. După modelul acestora, femeile celor bogați erau dispensate de muncă, bucurîndu-se cu egoism de plăcerile oferite de către stăpînii lor. Dumnezeu va pedepsi nesațul lor și drept certitudine a pedepsei, profetul amintește că El s-a jurat pe însuși existența Sa, pe sfințenia care-L caracterizează prin excelență.

În versetul 2, profeția continuă comparația din primul, folosind imagini și cuvinte luate din preocupările crescătorilor de animale. În acele «zile», care anunță aici o nenorocire, femeile din capitala Samariei, acuzate de Amos, vor fi deportate spre Hermon. Hermonul este numele unui munte ce face parte din lanțul munților Antiliban (Deut. 3, 8; 4, 48; Iosua 11, 17; 12, 1), fiind situat în nordul Israelului. Numele desemnează, de asemenea și o regiune situată în vecinătatea lui. Deși textul nu ne permite să descifrăm în amănunte natura nenorocirilor, totuși el nu lasă nici o îndoială asupra pedepselor ce vor veni asupra lor. Ridicarea cu cîrlige și undițe și ieșirea prin spărturile zidurilor anunță o situație specială, o nenorocire. După epoca lui Amos și în repetate rînduri, Dumnezeu va anunța prin profeții Lui (Ier. 16, 16 ; Ez. 12, 12; Avacum 1, 14—15), în cuvinte asemănătoare, căderea Ierusalimului și pedepsirea lui Iuda prin ducerea populației în robie. Pornind de la aceste comparații, considerăm că și aici profetul anunță deportarea aristocrației feminine a Samariei, care va împărtăși întru totul soarta Regatului de Nord.

Pericopa 4, 1—3, unitară prin fondul ei, se referă la pocesul evoluției societății israelite, la aspectele prezentate în 3, 9ss. Aici, ca și acolo luxul și exploatarea merg mînă în mînă, clasele dominante fără deosebire de gen sînt condamnate pentru nedreptățile sociale prin care-și consolidează poziția lor. Brutalizarea celor săraci și jertfa impusă celor lipsiți de apărare pe altarul lăcomiei sînt demascate de Amos cu toată vigoarea. Dacă în 3, 9—11 profetul acuză pe conducătorii Samariei, în 4, 1—3 el dezvăluie poziția femeii în aparatul societății israelite și contribuția ei la vicierea raporturilor sociale. În mod natural, ea devine deplin responsabilă, ocupînd o poziție specială în procesul intentat de Dumnezeu lui Israel.

5. JERTFA TREBUIE ÎNSOȚITĂ DE INIMĂ CURATĂ : 4, 4—5

4 «Veniți la Betel și păcătuiți,
la Ghilgal înmulțiți fărădelegile!
Aduceți dimineața jertfele voastre,
a treia zi zeciuelile voastre!
5 Jertfiți pîinea dospită, jertfă de mulțumire,
jertfiți ofrandele voastre de bună voie, tîmbițați-le!
Căci aceasta vă place, fii ai lui Israel»,
zice Domnul Dumnezeu.

Cele două versete nu sînt introduse printr-o formulă deosebită, dar ele se disting categoric de cele precedente. Separarea lor de pericopa 4, 6—13 n-a fost acceptată de către unii comentatori care consideră că *vegam* — și de asemenea, de la începutul versetului 6, ar pleda pentru unitate [188]. Pentru alți exegeți argumentul nu este convingător, pentru că aceeași particolă o găsim și în versetul 7, iar forma regulată a versetelor 6 ss s-ar acomoda rău cu o introducere (vers. 4—5) diferită [189].

Amos cunoștea bine obiceiurile și riturile cultice practicate în sanctuarele lui Israel. Observînd în ce măsură cultul devenise o parodie a ceea ce ar fi trebuit să fie, profetul, probabil cu ocazia unei sărbători, îndeamnă în mod ironic pe «fiii lui Israel» să împlinească litera dispozițiilor cultice. Polemica lui Amos nu se îndreaptă contra cultului în sine, ci contra performanțelor pe care contemporanii săi țineau să le depășească în materie de cult. Tendința de a adora pe Dumnezeu printr-un cult formalist și abuziv scandalizează pe profet. Israelul, amator de pelerinaje zgomotoase, este respins, căci zelul pelerinilor nu angajează viața lor interioară. Ei au respins și s-au depărtat de la legea lui Dumnezeu pentru a-l adora pe Iahve după forme proprii [190]. Din contră, acolo unde Dumnezeu dorea o schimbare, răul își avea rădăcinile bine înfipte, iar Israel manifesta o înverșunare constantă. Cultul devenise o tranzacție comercială, în care manifestările religioase erau subordonate unor interese străine.

Sanctuarele indicate de Amos sînt Betel și Ghilgal. Ambele erau legate prin vechi tradiții de istoria lui Israel. La Betel, Iacob ridicase un altar (Gen. 28), iar Ieroboam I instalase aici centrul spiritual al celor 10 triburi separate de Ierusalim. Ghilgalul (lit. cercul de pietre înconjurînd un loc sfînt) amintește de intrarea în Canaan și altarul ridicat de Iosua (Ios. 3—5) [191]. Maniera în care poporul adoră pe Iahve devenise

188. W. Brueggemann, *Amos 4, 4—13 and Israel's Covenant Worship*, în V.T., 15 (1965), p. 1—15; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 169; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 247; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 52; M. Delcor, *op. cit.*, p. 205; E. Osty, *op. cit.*, p. 36.

189. S. Amsler, *op. cit.*, p. 195—196. Pentru aceeași separare optează și A. Neher, *op. cit.*, p. 89 care apropie 4, 4—5 de celelalte pericope referitoare la cult: 5, 21—26; 8, 4—8.

190. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 478.

191. Localizarea Ghilgalului ridică unele probleme. Se crede că ar fi existat mai multe localități care au purtat acest nume. Pentru unii, în afară de cel situat între Ierusalim și Iordan, s-ar mai găsi un altul la nord de Betel (S. Amsler, *op. cit.*, p. 196). Pentru W. Rudolph, *op. cit.*, p. 175, Ghilgal din textul nostru ca și cel din Osea 4, 15 se identifică cu cel de lîngă Iordan.

un mijloc spre păcat (cf. Osea 9, 15; 12, 11). Termenul consacrat *(peşaa)* este acelaşi cu cel utilizat în 1, 3 ss pentru a desemna crimele de care erau acuzate popoarele, alături de Israel şi Iuda. Actele de cult săvîrşite în locurile menţionate şi de care contemporanii lui Amos erau încîntaţi, sînt tot atît de odioase în ochii profetului ca şi crimele menţionate în primele două capitole.

Majoritatea comentatorilor consideră că jertfele înşirate în vers. 4—5 sînt cele ce se aduc în cadrul unei sărbători obişnuite. Este foarte probabil însă ca profetul să înşire aici doar cîteva din sacrificiile aduse cu prilejul diferitelor sărbători la altarele din Betel şi Ghilgal. Amos a menţionat ceea ce i s-a părut mai reprezentativ : jertfele în care contemporanii excelau printr-un zel deosebit. Astfel, sînt amintite sacrificiile de dimineaţa, zeciuiala (Gen. 28, 22 ; Lev. 27, 30), pîinea dospită şi jertfa de mulţumire (Lev. 7, 12—13), ofrandele benevole, spontane (Ex. 35, 29 ; II Cron. 35, 8). Menţionarea jertfelor din 4, 4—5 este destul de sumară. Apropiate însă de pericopa 5, 4—5 ; 21—27 şi textele referitoare la aceleaşi locuri de cult din Osea (4, 15—16 ; 9, 15 ; 12, 11 ss), contemporanul profetului Amos, ele primesc o conturare mai precisă. Desprindem astfel sensul urmărit de Amos prin jertfele amintite. Ghilgalul este respins ca locul idolatriei [192], un loc plin de răutate, unde se săvîrşesc lucruri ce sînt dezaprobate de Iahve (Osea 9, 15). La Betel şi Ghilgal cultul a fost asociat cu nedreptatea şi nelegiuirea (Am. 5, 21—24; Isaia 1, 13). Participanţii la locurile amintite de cult sînt lipsiţi de sinceritate, ei cunosc ceea ce este bineplăcut Domnului şi cu toate acestea săvîrşesc contrariul [193]. Pentru acest lucru profetul, în numele lui Dumnezeu, condamnă pe contemporani, susţinînd că la Betel păcătuiesc, iar la Ghilgal îşi înmulţesc fărădelegile (4, 4).

Exegeza modernă [194] a încercat o precizare a ceea ce se petrecea în locurile de cult de la Betel şi Ghilgal. Se crede că avem de a face aici cu sărbători în cadrul cărora se aduceau anumite jertfe. Dimineaţa, după sosirea pelerinilor la Betel, se sacrificau animalele, o parte din aceste jertfe fiind aduse la altar, în timp ce restul cărnii se consuma în comun. În ziua următoare (a treia) se aduceau zeciuielile, care la Betel aveau o deosebită cinste, întrucît ele aminteau de gestul făcut de patriarhul Iacob în acelaşi loc (Gen. 28, 22). Jertfa de mulţumire şi pîinea dospită (Lev. 7, 12—13) pare a fi la Betel o jertfă care se anunţa împreună cu ofrandele de bună voie, făcîndu-se pe tema lor o publicitate jenantă, ele fiind legate apoi de masa comună. Această publicitate s-a armonizat perfect cu dorinţa contemporanilor profetului «căci aceasta vă place, fii ai lui Israel» (vers. 5). Atitudinea era însă cu totul opusă scopului jertfelor şi al sărbătorilor, care au fost transformate într-o autoflatare, într-o automulţumire periculoasă pentru întreaga societate israelită (Osea 8, 13).

192. Fer. Ieronim, *M.P.L.*, 25, col. 1026. 193. *Ibidem*, col. 1028.
194. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 176—177 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 36 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 196.

Cultul practicat în Regatul de Nord era aservit intereselor «casei lui Ieroboam» ; Amasia declară sanctuarul din Betel «un sanctuar regal» (7, 13). Situaţia economică prosperă şi succesele militare din timpul lui Ieroboam II îndepărtaseră clasele dominante de templu. Preoţii, pentru mulţumirea şi menţinerea aristocraţiei au acceptat, în materie de cult, unele concesii religioase. Sărbătorile şi-au pierdut sensul lor primar, simplitatea şi recunoaşterea intervenţiei divine în istoria poporului şi s-au transformat în ceremonii de adulare a puternicilor zilei. Bogaţii concurau făcînd publicitate din darurile ce le ofereau, militarii erau flataţi printr-o exaltare naţională exagerată. Modestia, inima curată ce trebuia să însoţească cultul evoluase în publicitate jenantă şi lipsă de sinceritate. Azimile, simbolul neprihănirii sufleteşti şi trupeşti, au fost înlocuite cu sacrificiile pîinii dospite, care simbolizau corupţia şi păcatul, fiind interzise de Levitic 2, 11.

În concepţia lui Amos sînt confruntate două elemente : de o parte, formalismul şi abuzurile unui cult degenerat, iar de cealaltă parte adorarea veritabilă a lui Dumnezeu. Împlinirea ceremoniilor cultice în litera legii şi chiar excesul de zel în această direcţie erau dragi fiilor lui Israel. Spiritul legii fiind neglijat, locul lui era ocupat de autoîncrederea şi automulţumirea care flatau ambiţiile lui Israel din secolul VIII î.H. Imaginea Dumnezeului părinţilor şi a cultului său erau înlocuite printr-o formă străină de adorare, lucru exprimat de Amos prin accentuarea adjectivului posesiv : jertfele *voastre,* zeciuielile *voastre,* ofrandele *voastre.* Dumnezeu, ca persoană ce intervine în istoria poporului ales, a fost alungat din sufletele contemporanilor lui Amos, pentru a fi înlocuit cu un altul care se mulţumeşte şi este satisfăcut de mulţimea jertfelor ; cu un dumnezeu care ocupă un loc periferic în viaţa lui Israel, acceptînd să participe la sărbătorile şi festivităţile naţionale orgolioase în calitate de asociat.

Abuzurile şi abaterile de această natură nu trebuie să ne mire, căci Amos nu este singurul care critică superficialitatea şi publicitatea în materie de cult (Amos 5, 5 ; Isaia 1, 11 ; Ier. 6, 20 ; 7, 21 ; Osea 8, 13 ; Maleahi 1, 10). Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, în predica de pe munte (Matei 6, 1 ss), constată şi critică fapte asemănătoare cu cele menţionate de Amos.

6. ÎMPIETRIREA INIMII LUI ISRAEL 4, 6—13

6 «De asemenea, eu v-am dat
dinţi curaţi în toate cetăţile voastre
şi lipsă de pîine în toate locuinţele voastre,
iar voi nu v-aţi întors la mine» [195],
zice Domnul.

195. *adai* — pînă la mine, nu exclude o reîntoarcere, ci, mai degrabă, expresia arată că acţiunea s-a oprit la jumătatea drumului, cf. A. Neher, *op. cit.*, p. 97.

7 De asemenea, eu v-am lipsit de ploaie
timp de trei luni înainte de seceriș ;
și am făcut să plouă peste o cetate
și peste alta n-am lăsat să plouă ;
un ogor a fost udat de ploaie,
iar altul, peste care n-am lăsat să plouă, s-a uscat.

8 Două-trei cetăți se îndreptau către o altă cetate,
pentru a bea apă
și nu s-au săturat,
dar voi nu v-ați întors la mine,
zice Domnul.

9 V-am lovit cu rugină și mălură,
am pustiit grădinile și viile voastre,
smochinii și măslinii voștri au fost mîncați de lăcuste
iar voi nu v-ați întors la mine,
zice Domnul.

10 Am trimis peste voi o ciumă,
ca ciuma din Egipt ;
am ucis cu sabia tinerii voștri,
iar caii voștri au fost capturați.
Am făcut să urce în nările voastre mirosul taberei voastre
și voi nu v-ați întors la mine»,
zice Domnul.

11 «V-am distrus pe voi,
cum a distrus Dumnezeu Sodoma și Gomora ;
și voi ați fost ca un tăciune scos din foc
și nu v-ați întors la mine»
zice Domnul.

12 De aceea, așa-ți voi face, Israele,
Pentru că aceasta vreau să-ți fac :
Fii gata, Israele, să întîlnești pe Dumnezeul tău.

13 Căci, iată el este cel care a modelat munții și a creat vîntul,
cel care descoperă omului gîndul său,
cel care face aurora și întunericul,
și merge pe înălțimile pămîntului,
Domnul, Dumnezeu Savaot este numele Său.

Conținutul pericopei 4, 6—13 face aluzie la o serie de evenimente din istoria Regatului de Nord, dintre care unele sînt comune întregului Israel. Într-o oarecare măsură, forma și dispoziția conținutului ne amintesc de profețiile contra popoarelor (Amos 1—2). Existența unor diferențe de formă dintre unele strofe ale poemului a determinat pe unii autori să admită alterarea textului original prin interpolarea cîtorva glose. Pentru alții însă pericopa a constituit o parte de sine stătătoare, introdusă de către un redactor cu unele ajustări (vers. 12), în textul lui

Amos [196]. Nu puțini sînt comentatorii care au încercat o apropiere între versetele 6—13 și manifestările liturgice ale lui Israel [197]. Conținutul pericopei se încadrează însă perfect în concepția lui Amos, încît nu vedem nici un impediment în afirmarea autenticității ei.

Forma și fondul versetului 13, precum și asemănarea lui cu 5, 8—9 și 9, 5—6, a preocupat în mod deosebit pe exegeți. Problema se poate reduce la autenticitatea a ceea ce specialiștii numesc doxologiile din profeția lui Amos. Soluțiile propuse au fost foarte diverse și în funcție, de multe ori, de interpretarea versetului 12, care pentru unii n-avea nici o legătură cu vers. 13, iar pentru alții reprezenta tocmai contactul [198] dintre 4, 6—11 și 4, 13. Astfel, versetul 13 a fost considerat drept glosă aparținînd unui redactor, o adăugare liturgică ulterioară sau o parte a unui imn liturgic citat de Amos însuși. Dintre ipotezele propuse, una reține atenția. S-a considerat că doxologiile din cartea lui Amos ar constitui strofele unui imn liturgic care au fost separate printr-o nefericită întîmplare [199], iar vechimea acestui imn a fost, în general, recunoscută [200]. Alți autori au afirmat că dacă cele trei imnuri, în locul pe care-l ocupă au o funcție bine precizată, nu există nici un temei pentru a refuza unitatea lor [201]. Din contră, Amos a putut cita acest imn cunoscut contemporanilor, pentru a da greutate avertismentului său [202]. Noi considerăm că doxologiile au aparținut textului original, fără ca să excludem însă eventualitatea că profetul s-ar fi putut inspira sau chiar cita, părți ale unui imn liturgic de circulație printre contemporanii săi, s-au s-a folosit de anumite formule tradiționale, comune predicii și activității profetice.

196. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 177; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 87; Nu se contestă însă autenticitatea.

197. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 257; W. Brueggmann, *art. cit.*, p. 1—15.

198. A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 240; A. Neher, *op. cit.*, p. 100; G. J. Botterweck, *art. cit.*, p. 183; Rinaldi G., *op. cit.*, p. 165.

199. F. Horst, *Die Doxologien in Amosbuch*, Z.A.W., 1929, p. 45 sq; A. Kapelrud, *op. cit.*, p. 38; V. Maag, *op. cit.*, p. 57; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 87; R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et Osée*, Cahiers Théologiques, Neuchâtel 1960, p. 89; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 183; G.—J. Botterweck, *art. cit.*, p. 182—186; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 165—166; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 111.

200. A. Weiser, *op. cit.*, p. 135; S. Amsler, *op. cit.*, p. 202, nota 1 ajunge, de asemenea, la concluzia vechimii acestui imn, bazîndu-se pe afirmațiile lui G. van Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München, p. 149 sq.

201. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 183.

202. S. Amsler, *op. cit.*, p. 200; R. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 89; A. Kapelrud, în lucrarea sa *Central Ideas in Amos*, ajunge la concluzia că nu există diferențe propriu-zise între imaginea lui Dumnezeu rezultată din doxologiile amintite și cea subliniată de cuvintele lui Amos, asupra autenticității cărora specialiștii nu se îndoiesc, apud G. J. Botterweck, *art. cit.*, p. 185; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 165—166 consideră că elementele ce alcătuiesc imaginile și expresiile din Amos 4, 13; 5, 8—9; 9, 5—6 le întîlnim și la alți profeți contemporani sau posteriori epocii profetului din Tecoa (Osea 12, 6; Isaia 40, 22; 42, 5; 44, 24—28; Ieremia 31, 35; 51, 15) și ele sînt socotite ca forme tradiționale ce aparțin învățăturii religioase revelate, de care profeții s-au folosit în predicile lor. A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 240 afirmă în legătură cu autenticitatea doxologiilor următoarele: «Faptul că doxologiile devin foarte frecvente într-o epocă posterioară, nu este un motiv suficient pentru a le îndepărta din textele vechi. Ceea ce pledează în mod particular pentru autenticitatea versetului este faptul că după elogiul puterii divine, manifestată în activitatea creatoare, activitatea lui Dumnezeu ca judecător este afirmată într-o perfectă conformitate...».

Ideile ce se desprind din conținutul textului sînt punctate de plăgile menționate, iar în majoritatea cazurilor subliniate și de repetarea formulei «zice Domnul». Ele prezintă evenimente din istoria lui Israel, indicînd locul unde trebuie căutată originea pedepselor și de asemenea, soluția în ce privește viitorul acestui popor. Evenimentele menționate reprezintă avertismente, cărora Israel, în îndărătnicia sa devenită istorică, a refuzat să le dea urmare printr-o pocăință salvatoare. Observațiile și acuzația lui Amos nu rămîn un fapt izolat. Profeții contemporani cu Amos și alții posteriori epocii lui, au acuzat pe Israel sau Iuda de aceeași greșeală (Isaia 9, 3 ; 13, 9 ; 26, 11 ; Ier. 5, 3 ; Ez. 14, 19 ss ; Osea 7, 10; 11, 8; Agheu 1, 11; 2, 17—19; Miheia 6, 1—5). Cu o îndărătnicie rar întîlnită, poporul ales a respins actele pedagogiei divine și a refuzat să înțeleagă concluziile ce se impuneau din lecțiile pe care istoria i le-a oferit cu dărnicie.

Versetul 6, reprezentînd cea dintîi strofă a pericopei, amintește prima pedeapsă cu caracter pedagogic. Foamea redată prin «dinții curați» și lipsa de pîine, a fost cunoscută de Israel pe vremea lui Ahab (I Regi 17, 12) și a lui Ioram (II Regi 4, 38; 8, 1). Pedeapsa n-a apropiat însă pe Israel de Dumnezeu, căci textul mărturisește : «Voi nu v-ați întors la mine». Strofa formată din versetele 7—8 aduce elemente noi. Flagelul ce s-a abătut asupra țării nu este lăsat la întîmplare, el este dirijat de Dumnezeu. O parte a teritoriului este protejat de secetă, dar acest lucru scoate și mai mult în evidență nenorocirea. Populația teritoriilor sinistrate se deplasa deznădăjduită spre locuri mai binecuvîntate, căutînd fără izbîndă o soluție de salvare. Fenomenul, prin repartizarea efectelor sale, evidențiа libertatea de acțiune a lui Dumnezeu în timp și spațiu [203].

Versetul 9 menționează distrugerea economică a lui Israel. Flagelul a atins ogoarele, grădinile, viile care au fost invadate de boli proprii agriculturii și viticulturii. Lăcustele au agravat situația, reducînd la minimum posibilitatea existenței înseși. Dezastrul descris crează o imagine sinistră, puternic subliniată de contrastul prezentat în finalul cărții (9, 13—15).

Prin versetul 10, profetul marchează un moment precis din istoria națională. El evocă o campanie militară, în care Israel a fost lovit cu o epidemie de ciumă, de o violență asemănătoare cu cea trimisă Egiptului, fapt ce nu surprinde dacă urmărim istoria epocii [204]. Generația tînără, viitorul unei națiuni a fost distrusă. Cei care au fost salvați nu puteau decît să constate consecințele dezastruoase ale unei pedepse ce nu lăsa în urmă decît cadavre. Aluzia făcută la Sodoma și Gomora (vers. 11), amintind de distrugerea totală a celor două cetăți (Gen. 19, 24—25), întărește ideea de pedeapsă pe care Dumnezeu o trimite pentru păcatele israeliților. Pericolul prin care trecuse Israelul era sugerat de comparația proverbială : «voi ați fost ca un tăciune scos din foc» (Zaharia 3, 2; Isaia 7, 4; II Samuel 14, 7). Expresia (după cum Dumnezeu

203. A. Neher, *op. cit.*, p. 98.
204. S. Amsler, *op. cit.*, p. 200 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 179.

a distrus Sodoma și Gomora» devenise clasică pentru a desemna o catastrofă ce presupunea pe Dumnezeu ca autor (cf. Gen. 19, 24—25; Isaia 13, 19; Ier. 50, 40). Faptul că Amos nu folosește pentru Dumnezeu numele de Elohim marchează, de asemenea, un eveniment istoric petrecut înainte de alegerea lui Israel. Prin acest lucru, Amos subliniază o acțiune întreprinsă de Dumnezeul umanității [205].

Sirul pedepselor amintite a avut un pronunțat caracter pedagogic. Clement Alexandrinul afirmă că Dumnezeu nu pedepsește sub impulsul «mîniei», ci în vederea îndreptării, căci dreptatea nu poate fi neglijată din cauza noastră [206]. Pedepsele reprezentau tot atîtea ocazii de pocăință, de întoarcere la Dumnezeu. Israelul a respins însă mîna care i-a fost întinsă în ajutor; lecția istoriei a rămas fără ecoul scontat. Pocăinței sincere — singura cale de întoarcere — i-au fost preferate fariseismul cultic, zelul pelerinajelor și mulțimea sacrificiilor, care s-au dovedit neputincioase în a conduce poporul la Dumnezeul său. Iahve este gata să-l întîlnească, evident pentru judecată și pentru aceasta transmite, prin intermediul lui Amos, cutremurătorul său apel: «Fii gata Israele, să întîlnești pe Dumnezeul tău» (vers. 12). Mesajul este înconjurat de incertitudine, dar cu siguranță, pedeapsa pe care o conține întrece în severitate pe cele pe care Israelul le experimentase. Întîlnirea are loc între cei doi parteneri ai legămîntului, idee subliniată de adjectivul pronominal posesiv din expresia: «Dumnezeul *tău*».

Prin versurile unui imn binecunoscut auditoriului, Amos prezintă maiestatea divină a celui ce solicitase întîlnirea lui Israel. Dumnezeul uinversului, autorul creației — act recapitulativ, tipic activității divine — va veni să judece poporul *său*. Vocabularul versetului este dominat de o terminologie pe care o găsim în primele trei capitole ale Genezei: *iațar* — a modela (Gen. 2, 7) și paralel cu el *bara* — a crea (Gen. 1, 1, 21, 27), *așah* — a face (Gen. 2, 4), pentru a se încheia prin amintirea numelui divin în formula ce exprimă forța universală a lui: «Domnul Dumnezeu Savaot». În cuvinte asemănătoare profeții Isaia (47, 4) Ieremia (10, 10—16; 32, 18; 33, 2) Daniel (2, 28) sau Miheia (1, 3ss) au vorbit despre Dumnezeu savaot, prezentîndu-l drept creator și proniator al universului. El este unicul Dumnezeu atotputernic, atotștiutor și mîntuitor al poporului ales care, cu grija unui părinte, conduce destinele aleșilor săi [207]. În acest imn adresat lui Dumnezeu, cuvintele «care descoperă omului gîndul său» par să constituie o notă discordantă cu restul atributelor ce recapitulează opera de creație a universului. Apoi, sensul lor pare ambiguu, ele indicînd fie atotștiința lui Dumnezeu în fața căreia nu există secrete (cf. Ier. 1, 5; 7, 9—10), fie pe Dumnezeu care se descoperă omului. Apropierea lor de 3, 7 ne fac să considerăm că Amos vizează aici a doua interpretare. Dumnezeu, creatorul atotputernic, în decursul istoriei a intrat în relație cu omul și a descoperit

205. A. Neher, *op. cit.*, p. 99.
206. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, M.P.G. 8, col. 332—333.
207. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 487; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 165.

acestuia o parte a planului Său [208]. Acest plan este actualizat și transmis omului prin intermediul profeților, căci, după cuvintele lui Clement Alexandrinul, profeților trebuie să ne adresăm pentru a afla adevărul despre Dumnezeu [209]. Fericitul Ieronim [210] merge mai departe și apropie acest text de afirmația Sf. Apostol Pavel din I Cor. 13, 9—12, spunînd că prin Iisus Hristos posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu este considerabil mai mare, îndreptîndu-se prin El spre cunoașterea «față către față».

Problema cea mai dificilă este însă de a da răspunsul cu privire la timpul cînd a avut loc împlinirea acestei profeții. Nu este exclus ca Amos să fi avut în vedere confruntarea dintre Israel și Asiria (722 î.H.), dușmanul care se ridica amenințător la răsărit, dar pe care profetul nu-l amintește cu numele, deși referirea la amenințarea sa este evidentă în profeție. În ori ce caz, în ochii contemporanilor lui Amos, catastrofa din anul 722 î.Hr. a fost primul semn al împlinirii cuvintelor profetului. Asiria, prin desființarea Regatului de Nord și a vieții sale politice, economice și religioase întruchipa în mod surprinzător aspra judecată anunțată de Amos.

Pericopa scoate în relief pedagogia divină față de Israel, în decursul istoriei. Subliniind intervențiile lui Dumnezeu, profetul demonstrează gravitatea fărădelegilor săvîrșite. Printr-un refuz sistematic, Israelul n-a dat ascultare nici uneia din intervențiile divine, a refuzat cu încăpățînare să vadă în acestea semnul intervenției Dumnezeului legămîntului. Avertismentele prin care Dumnezeu a încercat să atragă atenția poporului Său au rămas fără rezultatul scontat, de aceea El, care este creatorul universului (Amos 4, 13; Ieremia 10, 10—16; Isaia 40, 22), atotputernic și mîntuitor (Isaia 47, 4), stăpînul universului (Miheia 1, 3—4) și atotștiutor (Daniil 2, 28) a hotărît să cheme la judecată și să pedepsească pe «alesii» săi.

7. ELEGII POPULARE DESPRE ISRAEL : 5, 1—17

5, 1 Ascultați cuvîntul acesta
pe care-l ridic împotriva voastră,
un cîntec de jale [211], casă a lui Israel.

2 A căzut, nu mai poate să se ridice,
fecioara lui Israel;
este întinsă pe pămînt,
nimeni care s-o ridice!

208. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 264; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 59.
209. Clement Alexandrinul, *op. cit.*, M.P.G., 8, col. 189.
210. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1035.
211. A. Neher, *op. cit.*, p. 102. *Qina* — plîngere, cîntec de jale, elegie este un termen tehnic pentru a desemna o adevărată baladă funebră. El face parte dintr-o terminologie a căror elemente le găsim în cartea lui Amos. Pentru acești termeni și nuanțele lor a se vedea detalii la autorul menționat.

3 Căci așa vorbește Domnul Dumnezeu
casei lui Israel [212]:
«Cetatea care scotea o mie
va rămîne cu o sută,
și cea care scotea o sută
va rămîne cu zece».

4 Căci așa vorbește Domnul
casei lui Israel:
«Căutați-mă [213] și veți fi vii!

5 Nu căutați Betelul,
la Ghilgal nu mergeți
și la Beerșeba nu treceți! [214]
Căci Ghilgalul va fi dus în robie,
iar Betelul va fi nimicit!»

6 Căutați pe Domnul și veți fi vii!
Ca să nu trimită foc casei lui Iosif,
care o va nimici și nimeni la Betel care să-l stingă.

7 Aceștia schimbă dreptul în absint
și dreptatea o aruncă la pămînt.

8 Cel care a făcut Pleiadele și Orionul [215]
și schimbă întunericul nopții în aurora dimineții
și ziua în noapte o întunecă,
cel care cheamă apele mării
și le răspîndește peste fața pămîntului.
Domnul este numele lui.

---

212. În comparație cu vers. 4, cuvintele «casei lui Israel» de la sfîrșitul vers. 3 au fost trecute de exegeți la începutul lui. S. Amsler, *op. cit.*, p. 203; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 269.

213. *Daraș* — a căuta, cu Dumnezeu ca obiect, are două sensuri: a) a consulta pe Dumnezeu în sanctuarul său sau la oamenii săi (Gen. 25, 22; Deut. 12, 5; Ezechiel 20, 1); b) a împlini poruncile lui Dumnezeu, a trăi conform voinței divine (Deut. 4, 29; Ieremia 30, 13). Amos se folosește de acest verb, intrebuințînd ambele sensuri. A se vedea amănunte în *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, Stuttgart, 1974, col. 313—329.

214. Verbul sugerează trecerea granitei, căci Beerșeba se găsea în regatul lui Iuda. Pentru van Hoonacker «nu treceți la Beerșeba» este o interpolare. S. Amsler, *op. cit.*, p. 205 consideră însă că nu este recomandabil să acceptăm această opinie, pentru că amenințarea găsește un bun sprijin în vers. 6. «În nici un caz, spune W. Rudolph, *op. cit.*, p. 191, versetul 5 b nu ne dă dreptul să radiem Beerșeba din versetul 5 a».

215. LXX a tradus: «care totul face și transformă». Ea evită astfel numele stelelor, pentru că adeseori ele au fost unite cu mitologia antică. În orice ce caz, T.M. are aici evidente asemănări cu Iov 9, 9 și 38, 31.

9 El lasă să strălucească [216] pustiirea peste cel puternic [217]
și aduce distrugerea (pustiirea) peste cetatea întărită [218].

10 Ei urăsc la poarta cetății pe cel ce face dreptate
și detestă pe cel ce vorbește adevărul.

11 Pentru aceasta, pentru că voi călcați în picioare pe cel
slab și pentru că îi luați un tribut de grîu,
casele construite din piatră cioplită,
nu le veți locui;
deși ați plantat viță de vie de bun soi,
nu veți bea din vinul ei.

12 Căci eu știu că multe sînt fărădelegile voastre
și grele sînt păcatele voastre:
asupriți pe cel drept, luați mită
și pe cei săraci îi îndepărtați de la poartă.

13 De aceea înțeleptul trebuie să facă în acest timp,
căci acesta este un timp de nenorocire.

14 Căutați binele și nu răul,
pentru ca să fiți vii
și așa Domnul, Dumnezeu Savaot, va fi cu voi,
după cum spuneți.

15 Urîți răul și iubiți binele
și împliniți dreptul (dreptatea) la poarta cetății;
poate se va milostivi Domnul, Dumnezeu Savaot,
de restul lui Iosif.

16 De aceea așa zice Domnul,
Dumnezeu Savaot, Atotțiitorul:
În toate piețele va fi plînset
și pe toate străzile se va striga: vai, vai!
Agricultorul va fi chemat la jale
și la bocete cele ce știu să bocească.

17 Și în toate viile bocet,
căci eu voi trece prin mijlocul tău,
zice Domnul.

---

216. LXX traduce ὃ διαρῶν. s-ar părea că ea folosește participiul piel sau hifil de la *palag* — a diviza și nu de la verbul *balag* — a străluci, care este astăzi în T.M.

217. LXX traduce συντριμμὸν ἐπ'ἰσχύν se vedea și S. Amsler, *op. cit.*, p. 210; *Amos et Osée*, T.O.B., p. 37.

218. S-a considerat de către unii comentatori că în acest verset se poate citi, în unele cuvinte alterate, numele a trei constelații care se adaugă la Pleiade și Orion. Este vorba de șor — Taurul, ez — Capricornul, mekațer — Culegătorul, astre care fac parte din constelația Fecioarei. Vezi detalii la Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 64 cu bibliografia de la nota 29. S. Amsler, *op. cit.*, p. 210 și W. Rudolph, *op. cit.*, p. 205 privesc cu scepticism ipoteza pe care o găsim relatată, printre alții, la Ch. Hauret.

Capitolele 5 și 6 cuprind cîtevea cuvîntări elegiace, avînd ca temă pe Israel. Ele constituie partea cea mai viu discutată de către critica ce a încercat să facă «ordine» în cartea profetului. Soluțiile cele mai variate au fost propuse, începînd de la schimbarea ordinii unor versete pînă la contestarea oricărei autenticități. Citind cu atenție vom observa că prin conținutul lor ele transmit nu numai amenințarea și nenorocirea, ci și posibilitatea evitării pedepsei. Speranța este prezentată sub forma unei alegeri libere : «Căutați binele și nu răul, pentru ca să fiți vii» (vers. 14) sau prin apelul : «Căutați pe Domnul și veți fi vii» (vers. 6). În felul acesta atît de contestatul final al cărții nu mai apare surprinzător și supărător pentru unitatea mesajului lui Amos. Acceptînd autenticitatea acestor apeluri, implicit trebuie recunoscută și autenticitatea finalului. Din această perspectivă, intervenția criticii este explicabilă, rămîne doar de apreciat intenția cu care se pornește la lucru.

Primul cîntec de jale grupează versetele 1—17 ale capitolului 5. Pentru o înțelegere mai ușoară a conținutului vom împărți textul în cîteva pericope ce tratează diferite aspecte ale societății israelite.

a) *Distrugerea lui Israel* 5, 1—3. Atitudinea profetului pare să fie stranie pentru auditoriul său. A anunța distrugerea lui Israel într-o perioadă de prosperitate economică, însoțită de campaniile militare din timpul lui Ieroboam II însemna, într-adevăr, a risca să devii obiectul ironiei unei mase de pelerini dornici să savureze din plin ocazia unei sărbători. Probabil că Amos și-a însoțit elegia de anumite acte simbolice proprii stării religios-morale a poporului și a modului de vorbire a profeților (Isaia 15, 2; Ieremia 7, 29; 13, 1—6; 19, 1, 10—11). El transmite mesajul său prin intermediul unui bocet, care joacă aici rolul unei captatio benevolentiae. Elegia cuprinsă în versetul 2 este bine definită prin ritmul și structura ei; alternarea versetului mai lung cu altul mai scurt (3 + 2), fiind unul din elementele tipice ale genului.

Profetul, după invitația pe care o adresează ascultătorilor (vers. 1), trece la prezentarea elegiei. Sub forma unei comparații alegorice de o subtilitate deosebită, Amos introduce în literatura profetică imaginea fecioarei simbolizînd pe Israel. Situația în care se găsea «fecioara lui Israel» sugerează atmosfera tristă, transmisă colectivității cu ocazia morții lui Iefta (Jud. 11, 37ss). Moartea unei fecioare lua un caracter dramatic în Israel. Dispariția înainte de maturitate și fără a lăsa moștenitori, impresiona cu totul deosebit [219]. După prezentarea imaginii ce sugera lui Israel propria-i dispariție, profetul, pentru a înlătura cea mai mică urmă de neînțelegere, trece la exemplificarea concretă a comparației. Din 5, 2 rezultă mai ales că Israelul va fi lipsit de orice ajutor divin, încît nu mai are nici o posibilitate de a se salva de la distrugere.

Încercarea la care Israelul va fi supus presupune un dezastru național, dar ideea unui rest (rămășițe) care va fi salvat nu este exclusă. Verbul *nafal* — a cădea, sugerează o moarte violentă, dar în același timp și ruina unei națiuni. Faptul că versetul menționează direct o

219. S. Amsler, *op. cit.*, p. 204 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 188.

parte a luptătorilor ce se vor întoarce, ne face să credem că și aici ca și în 3, 12; 5, 15; 9, 8, Amos întrevede posibilitatea salvării unui rest [220]. Trebuie să menționăm însă că ideea unui rest nu este acceptată de către toți comentatorii. Se obiectează că rădăcina *șaar* — a avea un rest, a lăsa un rest este folosită pentru a caracteriza ruina totală a unui popor, restul pe care-l presupune fiind cu totul nesemnificativ [221].

Pericopa continuă lanțul amenințărilor din capitolele precedente, anunțînd căderea «fecioriei lui Israel» care simboliza Israelul (cf. Ieremia 18, 13; 31, 4—21). Ideea pedepsirii populației este susținută de versetul 3, care sugerează însă și posibilitatea supraviețuirii unui rest (rămășițe).

b) *Căutați pe Domnul și veți fi vii:* 5, 4—6; 13, 15. Prin tema pe care o tratează versetele prezintă o unitate. Ele sînt introduse prin formula obișnuită, prin care profetul atrage atenția că anunță cuvîntul lui Dumnezeu. În a doua parte a versetului 4 și în versetul 5, el reproduce cuvintele lui Iahve la persoana a I-a, iar versetele 6, 14—15, care alcătuiesc comentarul lui Amos la cuvîntul lui Dumnezeu, revin la folosirea verbului la persoana a III-a.

Continuitatea ideilor din textul nostru cu cele din 5, 1ss este pusă la îndoială [222]. Apelul la viață din versetul 4 este antitetic bocetului din versetul 2, iar particola *ki* are valoare intensivă sau poate deschide profeții independente și de aici concluzia că apelul este neautentic, aparținînd unui compilator. Observația lui W. Rudolph în legătură cu acest text este semnificativă: «El (textul) frapează, pentru că (alături de 5, 24) conține singurul avertisment pozitiv al cărții lui Amos» [223]. Vresetul 4 trebuie să fie interpretat ca o consecință a discuției dintre profet și ascultătorii săi. Alegerea ce se impune este între viață și moarte. Or, moartea a fost prezentată în versetele 2—3, iar în continuare Amos sugerează posibilitatea salvării. Pentru continuitatea ideilor pledează și particola *ki*, în care o mare parte dintre exegeți au văzut ùn temeinic argument [224]. Un apel la căutarea lui Dumnezeu este lansat aceluiași auditoriu de către profetul Osea (10, 12), iar Isaia (9, 13) și Ieremia (10, 21) vor acuza pe locuitorii din Regatul lui Iuda că nu l-au căutat pe Domnul. Toate aceste argumente ne fac să considerăm ca autentic apelul pe care Amos îl adresează locuitorilor din Regatul de Nord.

Apelul la viață, lansat de versetul 4, îndeamnă pe ascultători de a consulta pe Dumnezeu, de a-i cunoaște voința concretizată în poruncile Sale și de a trăi conform acestei voințe [225]. Renunțînd la Betel și la rătăcirile lui religioase practicate în sanctuarele din Regatul de Nord, is-

220. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1038. Pentru amănunte în legătură cu problema unui «rest» în profeția lui Amos a se vedea P. Mamie, *art. cit.*, p. 217—223; R. de Vaux, *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 25—39, capitolul: *Le «rest» d'Israël d'après les prophètes.* 221. S. Amsler, *op. cit.*, p. 204.

222. *Ibidem*, p. 206; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 272.

223. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 190; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 168.

224. Harper, van Hoonacker, W. Rudolph, *op. cit.*, p. 190. În aceeași direcție A. Neher, *op. cit.*, p. 108 sq. V. Vellas, *op. cit.*, p. 63—64 apără autenticitatea versetelor, susținînd că ele se încadrează perfect în cartea profetului Amos.

225. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1039; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G., 66, col. 274.

raeliții, întorși la Dumnezeu, vor avea viață în Acesta și vor fi părtași, după cum spune profetul Isaia (51, 11), ai unor bucurii veșnice [226].

Dumnezeu se descoperă omului direct sau prin intermediarii Săi, revelația Sa constituind sursa vieții. Planul lui Dumnezeu descoperit oamenilor trebuie actualizat și trăit de așa manieră, încît el să devină principiul vieții, viața însăși. A căuta pe Dumnezeu înseamnă un efort continuu de a trăi în intimitatea Lui și de a-I aplica voința în viața cotidiană, înseamnă o întîlnire personală cu El, care inspiră comuniunea cu semenii. Contemporanii lui Amos erau însă preocupați de alte probleme ; ei considerau că îl găsesc pe Iahve în locurile în care El s-a revelat strămoșilor, cu toate că maniera lor de a-L căuta era cu totul diferită de cea a părinților. Ei au ridicat sanctuare impresionante lui Iahve, manifestau zel în pelerinajele cele mai lungi și obositoare, I-au adus mulțume de jertfe, dar în același timp s-au îndepărtat de modul de viață binecuvîntat de El. Religiozitatea lui Israel era falsă, nu-l angaja în dialogul cu Dumnezeu, iar lipsa acestui dialog a dus la atrofierea relațiilor sociale.

Betelul amintește de istoria patriarhului Iacob, Ghilgalul de altarul ridicat de triburile lui Israel la intrarea în Canaan, iar Beerșeba de tradiția în legătură cu Isaac (Gen. 26, 23 ss, 36, 1 ss). Acestea deveniseră sanctuare spre care israeliții alergau din toate colțurile țării, locuri unde ei manifestau într-o formă curioasă adorarea lor față de Dumnezeul părinților ; ele erau centre ce excelau acum prin nelegiuire și mulțimea erorilor săvîrșite [227]. Dumnezeu refuza însă să se facă cunoscut în aceste locuri în care ei Îl căutau prin gesturi și forme, dar Îl alungau prin fapte. Mulțimea jertfelor și a actelor liturgice în care se observa o atenție deosebită, se armonizau din ce în ce mai mult cu dezinteresul pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Transimterea apelului divin insistă asupra sensului vieții, arătînd că singura condiție a existenței este căutarea sinceră a lui Dumnezeu și nu zelul manifestat în pelerinajele de la Betel, Ghilgal sau îndepărtata Beerșeba. Strălucirea lor nu servește la nimic, ele nu se pot sustrage distrugerii, în consecință nu conțin izvorul vieții. Soarta Ghilgalului este exilul, prezentat de Amos printr-un subtil joc de cuvinte (Ghilgal și *galah* — a deporta, a exila), iar Betel va deveni nedreptate și neant, va fi nimicit [228].

Deruta produsă de cuvîntul lui Iahve era totală, căci după imperativul : «Căutați-mă și veți fi vii», este prezentată distrugerea locurilor unde israeliții veneau să-L adore. Amos sesizează nedumerirea ascultătorilor și se decide pentru o explicație încercînd, printr-un scurt comentar, să-și ajute contemporanii pentru a înțelege adevăratul sens al mesajului divin. Omilia profetului asupra cuvîntului lui Dumnezeu este

226. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1040.

227. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 494.

228. *Aven* — lipsă de mîntuire, nedreptate, neant. Cuvîntul Betel — casa lui Dumnezeu — a fost legat de *aven* — neant, nedreptate, deci, casa lui Dumnezeu va ajunge să însemneze contrarul. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L, 25, col. 1040. După o altă interpretare *aven* ar face parte din ritualul ugaritic al plîngerilor de la moartea lui Baal. Amănunte la S. Amsler, *op. cit.*, p. 206 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 281 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 191.

marcată de reluarea apelului, alături de amenințarea prin care se precizează că distrugerea poate lua forma unui foc de o amploare deosebită și orice intervenție în acel moment este tardivă și inutilă (vers. 6). «Casa lui Iosif» [229], Regatul de Nord, va suporta consecințele faptelor sale, iar prezența sanctuarului din Betel nu va avea nici o influență binefăcătoare în desfășurarea judecății implacabile. Se subliniază din nou importanța întîlnirii personale cu Iahve și faptul că sanctuarul nu se poate substitui unui astfel de contact. Fericitul Ieronim apropie apelul la viață, adresat de profetul Amos, de cuvintele Mîntuitorului : «Eu sînt calea, adevărul și viața» (Ioan 14, 6), afirmînd că numai cel ce va urma această cale va avea adevărul și viața [230]. Păcatele, idolatria ne îndepărtează de Dumnezeu, aprinzînd în noi flacăra răului ; singură dragostea față de Dumnezeu ne poate oferi bucuria vieții [231].

După respingerea locurilor de cult și a formalismului cultic, Amos explică sensul pozitiv al căutării lui Dumnezeu (vers. 14—15). Dumnezeu este identificat cu binele suprem, iar ascultătorii săi au posibilitatea să aleagă între bine și rău, între Dumnezeu și neant, între Dumnezeu și opusul Său, idolul-vanitatea [232]. Binele în cadrul alianței însemna supunere față de Iahve, împlinirea dispozițiilor lui prin care fiecare israelit, ca fiu al «poporului meu» (al lui Dumnezeu Exod 20, 1), manifesta recunoștință față de cel ce l-a învrednicit de o atenție deosebită. Numai căutînd binele și insistînd în aplicarea lui, Domnul Dumnezeu Savaot va rămîne cu ei, așa cum contemporanii lui Amos obișnuiau să declare cu emfază. Profetul revine cu insistență asupra alegerii, menționînd că binele trebuie iubit, iar răul urît. O relație personală, de iubire trebuie stabilită între om și bine. Acesta trebuie să devină propria lui ființă, inseparabil legat de activitatea fiecăruia. Răul, contrarul binelui, trebuie să trezească în sufletele contemporanilor lui Amos dispreț, ură, căci el a distrus legătura dintre Israel și Dumnezeu și a alterat relațiile dintre oameni. Căutarea lui Dumnezeu și iubirea Lui ia forme concrete în exegeza lui Amos prin împlinirea «dreptului (dreptății) la poarta cetății» [233]. Dreptatea socială și respectarea ei (pentru a cîta oară !) se identifică în scurtul mesaj al profetului din Tecoa cu însăși respectarea voinței divine. Împlinind această condiție, Israelul cîștiga eventualitatea unei salvări. «Poate se va milostivi Domnul, Dumnezeu Savaot, de restul lui Iosif» (vers. 15). Amos lasă deci să se întrevadă posibilitatea mîn-

229. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1039 consideră că expresia «casa lui Iosif» desemnează pe Israel. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 282 vede în această expresie un argument contra autentiictății textului, susținînd că formula «casa lui Iosif», a desemnat pe locuitorii din nord doar după desființarea statului Israel. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 194, nota 17, susține autenticitatea versetului, apropiindu-l de 6, 6 și 5, 15. El afirmă că formula «casa lui Iosif», desemnînd Israelul, nu este folosită doar după căderea acestuia și nu poate constitui un argument contra autenticității. Dealtfel, nici limba și nici stilul nu ne permit să susținem acest lucru.

230. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1041.

231. Teodoret de Cir, *Commentarius in Amos Prophetam*, M.P.G. 81, col. 1687.

232. A. Neher, *op. cit.*, p. 112.

233. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1049 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, 66, col. 275 ; Pr. prof. Vl. Prelipceanu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1971, p. 48.

tuirii unui rest (rămăşiţe). De fapt, legămîntul lui Dumnezeu cu poporul ales a fost un legămînt prin care se asigura lui Israel viaţa şi pacea (Maleahi 2, 5), un legămînt care promova o viaţă nouă [234]. Îndoiala pe care Amos o lasă în privinţa salvării trebuie explicată «prin absoluta suveranitate şi libertate a lui Iahve» [235].

În această pericopă îşi dau întîlnire harul şi dreptatea lui Dumnezeu, manifestate în judecata pe care El o va face asupra lui Israel. Prin ameninţare şi promisiune, Dumnezeu încearcă să readucă pe Israel la legămîntul încheiat cu părinţii săi, legămînt pe care el l-a neglijat şi din care n-a mai păstrat decît părţile care-l avantajau. Legămîntul, prin nerespectarea unor clauze, a fost anulat, iar Israelul, orbit de vanitate, refuza cu încăpăţînare să recunoască această realitate.

c) *Exploatarea şi asuprirea celor drepţi va fi pedepsită :* 5, 7 ; 70—13, 16—17. Asamblarea versetelor a fost dictată de tema pe care ele o abordă. Constatarea nedreptăţilor sociale antrenează acuzarea profetului, iar judecata şi ameninţarea completează în mod firesc tabloul prezentat de Amos în imagini comune orientalului. În ceea ce priveşte forma, este demn de remarcat faptul că acuzarea alternează între persoana a III-a şi a II-a plural în versetele 7.10—11 şi se termină la persoana a II-a singular în versetul 17. O altă remarcă ar fi de făcut în legătură cu faptul că anunţul profetului se încheie printr-o profeţie a lui Iahve [236]. Desigur, trecerea de la constatările proprii la reproducerea directă a cuvîntului lui Dumnezeu a urmărit o gradare în expunere, o argumentare de ordin oratoric, în care decizia a fost citată în final.

Îngrozit de maniera în care ordinea a fost inversată în Samaria, profetul, cuprins de tristeţe şi compasiune, anunţă nenorocirea ce se va abate asupra celor ce au schimbat «dreptul în absint» ; împotriva celor ce au abuzat de putere şi au detronat dreptatea din locul ce i se cuvine. Insistenţa cu care acest cap de acuză revine în profeţia lui Amos ne obligă să credem că nedreptatea socială era păcatul cel mai răspîndit în Regatul de Nord. Sînt atacaţi magistraţii care acceptă traficul de influenţă asupra problemelor capitale ale societăţii. Dreptul cu instituţiile aferente şi-a schimbat funcţia, permiţînd celor bogaţi să-şi legalizeze abuzurile. În astfel de cazuri, pentru cei lipsiţi de putere, el a devenit amar, idee sugerată de absint (plantă cu gust amar, otrăvitor, devenită simbolul morţii (Ier. 9, 15 ; Prov. 5, 4). Dreptatea, de roadele căreia ar fi trebuit să se bucure întreaga societate, a devenit duşmanul principal al claselor dominante. Ea a fost aruncată la pămînt şi călcată în picioare. Perechea de cuvinte *ţedaqa* — dreptate şi *mişppat* — drept, care constituie coloana vertebrală a societăţii şi-a pierdut sensul iniţial, ea s-a transformat, urmînd evoluţia stăpînilor Samariei din timpul lui Amos. Modificarea este sesizată şi demascată de profet pe tonul unui bocet (vers. 7).

234. I. V. Georgescu, *Legămîntul meu este un legămînt de viaţă şi pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6/1964, p. 456—495.
235. S. Amsler, *op. cit.*, p. 207 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 193.
236. S. Amsler, *op. cit.*, p. 208—209.

Violarea continuă a dreptului și a dreptății a împărțit societatea în clase antagoniste. Disprețul și ura celor puternici se manifestau nu numai contra celor ce încearcă să-și caute dreptul pe calea judecății — la poarta cetății, ci și contra celor ce pledează în favoarea celui oprimat. Martorul, partea absolut necesară în fața unei instanțe (Deut. 17, 16; 19, 15), este detestat și întîmpinat cu același dispreț în cazul că se decide să fie sincer, să mărturisească adevărul. Amos aduce în discuție întreaga procedură judiciară în care corupția s-a infiltrat în așa măsură, încît orice tendință de afirmare a dreptății este suprimată înainte ca să devină periculoasă pentru noua «ordine» a lui Israel.

«Versetul 11, în prima parte motivează sentința din partea a doua. Pentru nimicirea celor slabi și pentru răpirea bunurilor lor, bogații vor fi loviți de pedeapsa lui Dumnezeu. Casele luxoase «din piatră cioplită», reprezentînd ultimile noutăți arhitectonice, contrastua cu mizeria în care locuia restul populației și în același timp sfidau modestia în care au trăit strămoșii. Temeinicia cu care erau construite era un gaj de securitate pentru viitor [237]. Viile și vița nobilă, cu care proprietarii se mîndreau, era rodul exploatării și al unor acțiuni condamnate de Iahve. Critica lui Amos dezvăluie procesul de acumulare a bunurilor materiale, ca o consecință a dezvoltării economico-sociale a societății israelite din secolul VIII î.H. Concentrarea puterii economico-politice în mîinile clasei conducătoare a schimbat întreaga fizionomie a raporturilor sociale. Solidaritatea membrilor societății a fost minată de diferitele forme de oprimare, menționate aici prin tributul de grîu și luxul palatelor, lux exprimat prin «casele din piatră cioplită». Amos se adresează celor ce și-au imaginat că bunurile materiale agonisite prin jaf, le vor asigura un viitor lipsit de griji. Acestora profetul le anunță că nu se vor bucura de adăpostul caselor și nici nu vor gusta din vinul viilor pe care le-au plantat.

Un comportament asemănător denotă că ascultătorii lui Amos au uitat că Iahve nu poate fi satisfăcut doar de mulțimea jertfelor pe care ei le aduceau în diferite sanctuare, Dumnezeu care intervenise în istoria lui Israel în momentele de răscruce, nu acceptă o participare formală și unilaterală la legămîntul pe care El l-a încheiat cu strămoșii. Această carență este demascată, profetul își asigură auditoriul că Iahve cunoaște (iada) [238] este la curent cu numărul nedreptăților grave săvîrșite în sînul poporului Său. Păcatele reproșate sînt: asuprirea dreptului, acceptarea cadourilor legată de favorizarea celor ce practică acest obicei și refuzul de a da curs reclamațiilor celor săraci și lipsiți de influență (vers. 12) [239]. Rechizitorul profetului marchează,

237. S. Amsler, *op. cit.*, p. 209.

238. Referindu-se la *iadatti* — eu știu, W. Rudolph, *op. cit.*, p. 198 atribuie mai degrabă această expresie lui Dumnezeu atotștiutorul, decît profetului ca reprezentant al cuvîntului lui Iahve. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 291 consideră însă că prin «eu știu» trebuie să înțelegem cuvîntul profetului.

239. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 198; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 291 consideră că prin vers. 12 începe un nou cuvînt ce acuză. Dat fiind faptul că tema lui reia pe cea din versetele 7.10—11, considerăm că repetarea nu urmărește altceva decît să scoată în relief, după obiceiul timpului, nedreptatea socială care a bulversat întreaga ordine a societății și în același timp a îndepărtat pe Israel de Dumnezeu.

în raport cu legea, gradul de corupție și dezagregarea societății care considera pe Iahve ca protectorul său. Violarea dreptății umane este în același timp o revoltă contra lui Dumnezeu, manifestată prin călcarea legii. Asuprirea dreptilor și a celui sărac, acceptarea cadourilor și favorizarea celor care-și permit astfel de lucruri, precum și refuzul de a da curs reclamațiilor celor săraci însemna sfidarea deschisă a prescripțiilor legii, care cerea nepărtinirea în judecată, condamna pe judecătorii care se lăsau influențați și făceau nedreptate, asuprind pe cel sărac și lipsit de apărate (Exod 22, 21—27 ; 1—3, 6 ; Levitic 19, 15 ; Deut. 16, 18—20). Această nesocotire și călcare a legii este criticată însă și de profeții contemporani cu Amos (Isaia 1, 2—4; 29, 20—21; 9, 15; Osea 4, 1ss), ceea ce ne face să credem că neglijarea era destul de răspîndită în cele două regate ale evreilor din secolul VIII î.H.

În mod natural, în fața dezordinii care domnește în Samaria, păstorul din Tecoa nu poate decît să declare că epoca în care trăiesc contemporanii lui este un timp de nefericire (vers. 13). Cel ce-și reclamă dreptul nu este ascultat, cel bogat, prin influența pe care o deține, obține totul după bunul plac, iar cel ce încearcă cu sinceritate să apere dreptul și dreptatea este disprețuit. Deznădăjduiți și dezgustați, cei oprimați și apărătorii lor au renunțat să mai vorbească, au ales calea tăcerii, așteptînd probabil timpuri mai favorabile. Versetul 13 [240] este deci concluzia firească a celor afirmate de profet în versetul 12. Aparatul administrativ al societății israelite din secolul VIII î.H. reușise să-și impună punctul de vedere în așa măsură, încît, pentru moment, orice îndreptare a lucrurilor părea imposibilă, tăcerea fiind unica soluție. Aceasta este constatarea la care ajunge profetul, nu însă și atitudinea adoptată de el. Amos a ales cu curaj calea luptei, dezvăluind, printr-o analiză detaliată, aspectele cele mai diferite din viața socială și religioasă a Regatului de Nord. Considerăm că versetul 13 nu este altceva decît o acuză, pe care profetul o plasează cu subtilitate ascultătorilor. Cei ce oprimă dreptul și dreptatea au impus prin atitudinea lor tăcerea, căci, în fond, aceasta a rămas doar o aparentă alegere din partea «celui înțelept».

240. Opiniile comentatorilor sînt împărțite. *Laken* — de aceea, pentru aceasta — s-a observat că introduce la Amos condamnări (3, 11 ; 4, 12 ; 5, 11.16 ; 6, 7), iar aici este vorba de o concluzie la o condamnare (Amsler, Rudolph). Faptul însă nu ne poate determina să negăm autenticitatea textului (cum au făcut Nowack, Marti, Wolff, Weiser, Rudolph), căci laken din vers. 13, nu anulează pe cel de la începutul vers. 16 unde, într-adevăr, este vorba de o condamnare. S. Amsler op. cit., p. 211 consideră că prin «înțeleptul trebuie să tacă», «Amos face o aluzie la propria lui înțelepciune». Aceasta îl sfătuiește la abandonul contemporanilor, dar Iahve intervine și nu-i permite alegerea unei astfel de soluții. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 293, este de părere că tăcerea s-ar referi la liniștea ce se impune în fața judecății dumnezeiești. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 185 crede că vers. 13 reprezintă observația unui cititor de mai tîrziu care trăiește într-o situație asemănătoare cu cea din epoca lui Amos. Considerăm că textul este suficient de clar, iar tăcerea de care amintește profetul vizează pe cei oprimați care au renunțat la luptă. Explicația dată de S. Amsler, deși ispititoare, ni se pare greu de acordat cu curajul de care Amos dă dovadă tot timpul. Chemarea lui Iahve și obligația de a vorbi s-a produs înainte ca profetul să fi cunoscut pe viu situația din Samaria. Odată angajat, el nu ezită nici un moment între a demasca și a tăcea, cel puțin textul nu ne permite să deducem acest lucru.

În final (vers. 16—17), Amos anunță o confruntare nemijlocită a poporului cu Dumnezeu, ca o concluzie firească a nedreptăților care domnesc în Samaria. Dumnezeu însuși va interveni pentru a pune capăt nedreptăților, pentru a pedepsi revolta contra ordinii. Intervenția divină este afirmată prin cuvintele: «Așa zice Domnul Dumnezeu Savaot, Atotțiitorul» (vers. 16). Duritatea confruntării este marcată prin doliul ce va cuprinde întreaga țară, prin strigătele de disperare, vai, vai! care însoțesc lamentațiile și prin repetarea cuvîntului: bocet, plîngere. Într-adevăr, nenorocirea se va întîlni în piețe, pe străzi sau în vie, profetul marcînd în felul acesta generalizarea ei. Piața din fața porții, strada — unde se desfășura activitatea publică în Israel — via, simbolul animației și al veseliei se vor transforma în locuri de doliu, în cortegii funerare. Bocitoarele de profesie vor fi insuficiente și se va face apel și la alte persoane, la agricultorii pe care cei bogați i-au exploatat fără milă [241]. Doliul va fi provocat de trecerea *(abar)* lui Dumnezeu prin mijlocul israeliților. Verbul ne amintește de a zecea pedeapsă trimisă Egiptului (Exod 11, 4; 12, 12,23), cînd trecerea lui Iahve prin mijlocul acestuia a provocat efecte asemănătoare cu cele descrise de Amos. El sugerează aici judecata pe care Iahve o va face contra poporului său, la care nedreptatea, violența și formalismul cultic au atins punctul culminant. Menționarea orășenilor, a muncitorilor agricoli și a viticultorilor indică faptul că pedeapsa va cuprinde toate straturile sociale din Israel. Profetul nu precizează în ce constă pedeapsa. Probabil, prin analogie cu 2, 13—16; 3, 11—15; 4, 2—3, ea se prezintă sub forma unui război distrugător, așa cum este sugerată în pericopele menționate [242].

Pericopa prezintă critica socială adresată de Amos Israelului, denunțînd nedreptatea și asuprirea care domneau în sînul societății. Îmbogățirea prin mijloace necinstite și nedreptatea (vers. 7, 10—13), săvîrșite în diferite domenii ale vieții sociale sînt înfierate. Profetul anunță că toate acestea au atras condamnarea lui Dumnezeu, a cărui judecată va aduce multă durere (vers. 16—17) printre locuitorii Regatului de Nord.

d) *Imn de laudă adresat Creatorului:* 5, 8—9. Discutînd situația lui 4, 13, am amintit de înrudirea lui cu 5, 8—9 și 9, 5—6, admițînd că aceste fragmente au constituit strofele unui imn liturgic citat de Amos însuși și în care găsim anumite formule comune predicii profetice. Pentru o parte dintre comentatori el constituie însă un adaos ulterior [243]; alții, fără să pună la îndoială autenticitatea vers. 8, contestă

241. Antrenarea bărbaților în intonarea cîntecelor de jale era obișnuită în Israel (II Sam. 1. 17 sq.; 3, 33 sq.; Ier. 9, 9; Ez. 19, 1 și chiar Amos 5, 1).

242. M. Delcor, *op. cit.*, p. 214.

243. A. Weiser, *op. cit.*, p. 142; S. Amsler, *op. cit.*, p. 210; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 283 este de părere că vers. 8 aparține vers. 6, așa după cum 4, 13 aparține vers. 6-11, iar 9, 5 sq. pericopei 9, 1-4. Wolff este de părere că acest imn se referă la altarul din Betel, fiind considerat ca un adaos ulterior (p. 255).

doar locul pe care-l ocupă astăzi în text[244]. Versetul 9, probabil din cauza faptului că este foarte rău păstrat, a fost contestat de o bună parte dintre exegeți. Singura legătură care s-a acceptat între versetul 7 și 8—9 este repetarea verbului *hapak* — a schimba, care rămîne totuși surprinzătoare. Probabil că textul lui Amos să fi pierdut tocmai partea care să explice citatul pe care profetul îl face.

Conținutul versetelor ne lasă să înțelegem că profetul cunoștea activitatea de creator a lui Dumnezeu. Cel care a creat constelațiile, în fața cărora israelitul era entuziasmat și pe care orientalul le-a divinizat, cel care crează lumina și alternează ziua cu noaptea este Iahve și, de asemenea, El este cel care guvernează procesul evaporării apelor mării și retrimiterea lor pe pămînt sub formă de ploaie (în același sens Isaia 55, 10; Iov 36, 27—30)[245]. Nu este exclus ca prin acest imn de laudă adus lui Dumnezeu — creator atotputernic și proniator — Amos să vizeze pe o parte din contemporanii săi care, în secret, respectau divinitățile siderale sau Baalul canaanean. Prin fragmentul de imn citat, profetul amintește ascultătorilor că Iahve este autor și stăpîn desăvîrșit al universului.

A doua parte a imnului glorifică puterea lui Dumnezeu asupra celor ce, înconjurați de fortărețe și citadele, considerau că sînt la adăpost de orice pericol. Prin aceste cuvinte Amos dorea să înlăture orice speranță de scăpare nutrită de puternicii zilei. În fața lui Dumnezeu, sustragerea prin indiferent ce mijloace este exclusă.

Imaginea lui Dumnezeu ce se desprinde din 5, 1—17 este aceea a unui Dumnezeu unic, creator, proniator, dar în același timp și judecător absolut suveran.

8. «Ziua Domnului» este ziua judecății: 5, 10—20.

18 Vai[246] celor care doresc ziua Domnului!
Ce va fi pentru voi această zi a Domnului?
Ea va fi întuneric și nu lumină.

244. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 184 consideră că locul vers. 8 este după vers. 17 care anunță, ca și 4, 12, o teofanie.

245. S. Amsler, *op. cit.*, p. 211; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 200. Critica respingînd acest fragment de imn se bazează pe afirmația că doar așa numitul document sacerdotal (P) și Deutero Isaia se ocupă detaliat de crearea universului. G. von. Rad. *Theologie des Alten Testaments* I, p. 149 sq. susține că în realitate cu greu se poate crede că Israelul n-a avut ocazia, mai degrabă de secolele VII—VI î.H. de a lega creația cerului și a pămîntului de Iahve. Acest lucru este cu atît mai greu de acceptat, cu cît Israelul trăia în lumea canaaneană, a cărui atmosferă religioasă era saturată de miturile creației. Von Rad este de părere că credința în Dumnezeu ca și creator al universului este veche la evrei și ea poate fi susținută cu texte de a căror vechime critica, în general, nu se îndoiește (Ps. 19, 2 sq.; Gen. 14, 19,22; 24., 3; I Regi 8. 12).

246. Asupra expresiei hoi a se vedea H. J. Krause, *hôj als prophetische Leichenklage über das eigene Volk*, în «Z.A.W.», 85 (1973), Heft 1, p. 15—46; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 284—287; H. W. Wolff, *Amos' geistige...* p. 12—23.

19 Asemenea omului care fuge din fața leului
și dă peste un urs
și venind acasă, se sprijină cu mîna de perete
și un șarpe îl mușcă!

20 Oare nu va fi ziua Domnului întuneric și nu lumină,
beznă și fără nici o strălucire?

Pericopa 5, 18—20 introduce expresia de «ziua Domnului» care alături de ideea de rest și finalul capitolului 9 formează eshatologia profeției lui Amos. Datorită conținutului lor, versetele 18—20 apar izolate, ca un cuvînt al profetului între două profeții rostite de Iahve. În orice caz, pericopa 5, 18—20 trebuie interpretată ca o reacție a profetului în urma unor discuții cu ascultătorii săi. Expresia de «ziua Domnului» este introdusă în literatura profetică de Amos, dar ea nu aparține profetului [247]. Cu toate că textul din Amos 5, 18—20 reprezintă, printre cele 16 texte referitoare la ziua Domnului, un text cheie, trebuie să recunoaștem că el aduce puțină lumină asupra expresiei. Faptul că în Israel expresia era folosită în diferite sensuri, la care se adaugă interpretarea falsă a contemporanilor lui Amos, a determinat precizarea adusă de profet. Nu este exclus ca discuția dintre profet și ascultătorii ce provocaseră intervenția lui Amos să fi avut loc după amenințările rostite în versetele 16—17. Eshatologia populară, la care s-au adăugat himerele religioase ale epocii lui Ieroboam II, a modificat sensul expresiei «ziua Domnului», dîndu-i un aspect național și optimist [248]. În fața acestei erori, Amos nu ezită a interveni, îndepărtînd iluziile și speranțele contemporanilor, pentru a le corecta cel puțin dintr-un anumit punct de vedere.

Cuvîntul lui Amos se deschide printr-o exclamație de durere: *hoi* — vai! care își are originea în bocetele ce însoțesc cortegiile funerare [249] și marchează, adeseori, la profeți începutul unei sentințe ce se deosebește de profețiile obișnuite (Isaia 5, 19 ss; Ier. 30, 7; Sofonie 2, 5; 3, 1). Ceea ce frapează în versetele 18—20 este chiar acest *hoi*, care sugerează durerea profetului față de eroarea în care se găsesc ascultătorii săi. El se adresează unor oameni care sînt încă în viață, cu o excla-

247. Textele în care apare direct expresia de «ziua Domnului» sînt următoarele: Isaia 2.12; 13, 6.9; 22, 5; 34, 8; Ier. 46, 10; 10; Ez. 7, 19; 13, 5; 30, 3.; Ioil 1, 15; 2, 1.11; 3, 4; 4, 14; Amos 5, 18—20; Avdie 15; Sofonie 1.7—8.14—18; Zaharia 14, 1. Această zi este o zi de întuneric (Amos 5, 8; Sofonie 1, 15; Ioil 2, 1 sq.), de mîine (Sofonie 1, 18) o zi de necaz (de răzbunare (Isaia 34, 8; Ier. 46, 10), o zi în care Dumnezeu va cerceta pe poporul său pentru a-l judeca. În ceea ce privește originea acestei expresii, părerile specialiștilor sînt diferite. Se poate face însă o oarecare clasificare a lor: a) Ipoteză mitică susținută în special de H. Gresmann, *Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie* (1905), consideră că originea expresiei trebuie căutată în miturile orientale ale creației care vorbesc de victoria asupra forțelor reale. b) Ipoteza cultică lansată de S. Mowinckel, *Psalmenstudien II* și *He That Cometh* 1959, care susține o identificare între ziua lui Iahve și sărbătoarea întronizării lui Iahve, deci interpretarea cultică a acestei zile. c) Ipoteza istorică care consideră că această speranță își are originea în manifestările directe ale lui Iahve în istorie. Cf. S. Amsler, *op. cit.*, p. 212 nota 2; G. von Rad. *op. cit.*, p. 129—133.

248. A. Neher, *op. cit.*, p. 115.

249. H. J. Krause, *art. cit.*, p. 19 sq., 46.

maţie tipică bocetului, pentru că greşelile în care ei persistă şi lipsa oricărui semn de pocăinţă, îl determină să-i considere deja ca pe nişte pierduţi în mod iremediabil. În concepţia lui Amos despre «ziua Domnului», tema morţii este centrală. Dar, tocmai aici rezidă discrepanţa dintre profet şi auditoriul său. Plecînd de la intervenţiile lui Dumnezeu în istoria poporului ales, acesta consideră că «ziua Domnului» va fi o nouă intervenţie, urmată de victoria lui Iahve asupra duşmanilor săi. Pînă la acest punct, profetul este de acord cu ascultătorii, dar aceştia din urmă identificau pe duşmanii lui Iahve cu proprii duşmani ai lui Israel, victoria lui Dumnezeu asupra acestora fiind considerată ca victoria lui Israel asupra popoarelor înconjurătoare. Nu este exclus ca victoriile militare ale lui Ieroboam II să fi alimentat această idee şi probabil că o parte a contemporanilor socoteau că deja sînt martorii acelei zile. «Ziua Domnului» pierduse sensul ei original şi era alterată de naţionalismul şi orgoliul ce caracteriza Regatul de Nord în epoca lui Amos. Sensibilitatea faţă de realităţile religioase se atrofiase în aşa măsură, încît Israelul considera această zi ca o victorie asupra duşmanilor proprii, ca o zi de strălucire naţională şi de glorie militară. Iată de ce contemporanii lui Amos aşteaptă «ziua Domnului» ! În ceea ce priveşte însă acest punct de vedere, Amos nu mai este de acord, căci el este convins şi prin intervenţiile sale încearcă să convingă şi pe contemporani, că printre duşmanii lui Iahve se numără şi Israelul. «Ziua Domnului», ziua în care El se va răzbuna pe duşmanii săi, va fi o zi a judecăţii şi a distrugerii lui Israel ca duşman al lui Iahve [250]. Această zi va fi întuneric şi nu lumină (vers. 18), va fi o zi a condamnării şi nu a victoriei nutrite de orgoliul naţional şi dorinţa de dominare a lui Israel.

Amos este clar, el nu contestă credinţa în venirea «zilei Domnului» aşa de larg răspîndită în popor, dar precizează că cei ce aşteaptă această zi se înşală. «Ce va fi pentru voi această zi a Domnului ? Ea va fi întuneric şi nu lumină !». Iluziile populare în legătură cu această zi sînt spulberate de Amos, precizînd că ziua aceea va fi întuneric, adică nenorocire. Lumina şi întunericul servesc aici drept imagini prin care Amos desemnează mîntuirea şi condamnarea, fericirea şi nenorocirea [251]. Întunericul, abscuritatea este caracteristica împărăţiei morţilor (Ps. 88, 13 ; Iov 10, 21), el simbolizează în mod clar, pentru ascultătorii profetului, nimicirea prin judecată [252], iar lumina este asociată cu mîntuirea, pacea, bunăstarea. Ideea sugerată de imaginea întunericului este subliniată în mod evident prin comparaţiile din versetul 19. Israelul este comparat cu un om care se găseşte în primejdie, în faţa unei nenorociri, din care nu există scăpare. Iluzia că alianţa încheiată cu Dumnezeu îl va ocroti este deşartă, căci «venind acasă, el se sprijină cu mîna de perete şi un şarpe îl muşcă» [253].

250. *Ibidem*, p. 25.

251. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 203 ; H.J. Krause, *op. cit.*, p. 24 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 214.

252. H.J. Krause, *art. cit.*, p. 24—25.

253. Unii comentatori au interpretat alegoric animalele din vers. 19, considerînd că ele simbolizează diferiţi regi care au asuprit pe Israel. M. Delcor, *op. cit.*, p. 215.

Descrierea «zile Domnului» este foarte sumară, Amos o rezumă doar la cîteva comparaţii sugestive, capabile să evoce ascultătorilor eroarea în care au căzut. Reluarea temei din versetul 18 sub formă de întrebare în finalul acestei intervenţii (vers. 20), procedeu utilizat de Amos şi cu alte ocazii, constrînge pe ascultători să recunoască adevărul afirmaţiilor profetului. Pentru cea mai mare parte a comentatorilor, profetul respinge aici orice speranţă de scăpare pentru Israel. Pentru alţii însă, judecata lui Dumnezeu nu însemnează o distrugere totală şi, în acelaşi capitol, Amos ne lasă să înţelegem că mîntuirea este posibilă : «Căutaţi-mă şi veţi fi vii» (vers. 4—6). «Căutaţi binele şi nu răul !» (5, 14) ; ea este oferită unui rest (vers. 15) [254], fiind, bineînţeles, condiţionată de un anumit comportament.

9. Repudierea cultului formalist : 5, 21—27

21 Eu urăsc, dispreţuiesc sărbătorile voastre
şi nu pot suporta adunările voastre.

22 Cînd faceţi să se înalţe spre mine arderile de tot [255];
şi pentru ofrandele voastre nu simt nici o plăcere
şi la jertfa de pace din animalele voastre grase nu voi privi.

23 Îndepărtează de la mine zgomotul cîntărilor tale
şi muzica harpelor tale nu o voi asculta.

24 Dreptul să curgă ca apele
şi dreptatea ca un rîu nesecat !

25 Oare jertfele şi ofrande mi-aţi adus în pustiu,
patruzeci de ani, casă a lui Israel?

26 Voi purtaţi pe Sicut (Sacut), regele vostru,
şi pe Chevan, idolii voştri,
steaua dumnezeilor voştri pe care vi i-aţi făcut [256].

27 Vă voi duce robi dincolo de Damasc,
zice Domnul, numele lui este Dumnezeu Savaot.

Ceea ce surprinde la acest cuvînt al lui Iahve este lipsa unei formule de introducere. El debutează prin două verbe care marchează tensiunea

254. A. Neher, *op. cit.*, p. 116 ; R. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 25 ; *Amos....* TOB, p. 39 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 71.

255. Versetul 22 deranjează paralelismul din vers. 21—24 (W. Rudolph, H. W. Wolff, S. Amsler). S-au încercat diferite schimbări care nu îmbunătăţesc însă paralelismul membrilor. H. W. Wolff îl consideră ca un adaos ulterior (p. 304). În orice caz apare inexplicabil faptul pentru care glosatorul, dacă l-am admite, a lăsat acest membru singular (Amsler, *op. cit.*, p. 213).

256. LXX «Voi aţi luat cortul lui Moloh şi steaua dumnezeului vostru Raiphan, imagini pe care voi vi le-aţi făcut». Avem în acest caz o altă vocalizare : *sikut* a fost citit *sukat* — cort, iar în loc de *malkekem* a citit Moloch (M. Delcor, *op. cit.*, p. 216 sq.). *Kevan* în acest caz ar desemna un zeu babilonian al cărui nume LXX l-a tradus prin Ραιφαν cf. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 36. A se vedea şi Fericitul Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1056.

dintre Israel și Dumnezeu, iar tema pe care o abordează îl apropie de 4, 4ss și de 5, 4ss. Între 5, 18—20 și pericopa noastră nu există nici o legătură, fapt care a determinat pe specialiști să afirme că ea este o profeție independentă în contextul în care se găsește, rostită de Amos în timpul ședерii sale la Betel, probabil cu ocazia unei sărbători. Profetul este surprins de măsura în care formalismul a pătruns în cult, de exactitatea cu care se urmărea și se aduceau jertfele ; dar în același timp ceea ce frapează este lipsa de participare interioară în cadrul cultului. Relația simplă, directă, dintre Dumnezeu și popor, stabilită în cadrul cultului original, a fost inutil complicată prin forme și fast care serveau doar orgoliul lui Israel. Rezultatul acestei evoluții în materie de cult a fost dezastruos. Ritualismul și încrederea pe care Israeliții o aveau în simpla practicare a riturilor, a ceremoniilor și la aducerea sacrificiilor, ca și cînd acestea ar constitui esența religiei, nu sînt plăcute lui Dumnezeu. Amos, reproducînd cuvîntul lui Iahve, este categoric : nedreptățile sociale și indiferentismul religios nu pot fi suplinite prin arderile de tot și ofrande, iar cultul cerut de Dumnezeu nu se reduce la forme goale de conținut (Isaia1, 11—17 ; Ier. 6, 20 ; 7, 21—23 ; Osea 8, 13—14 ; Maleahi 1, 10 ss).

Versetele 21—23 sînt un violent rechizitoriu adresat fastului cultic ce avea loc la Betel în timpul marilor sărbători religioase (*chag*) [257]. În cadrul acestor adunări se aduceau o mulțime de jertfe și ofrande cultice, între care Amos menționează : *minchah* [258], arderea de tot (*olah*) și sacrificiile urmate de mesele comune (*șelem*) [259].

Muzica ce acompania rugăciunile și adunările cultice, evoluase spre același formalism ca și mulțimea jertfelor. Opoziția categorică față de ipocrizia cultică a lui Israel este subliniată prin verbele : urăsc, disprețuiesc, folosite cu un singur obiect, la care se adaugă : nu pot suporta, nu simt nici o plăcere, nu voi privi. Repetarea adjectivului pronominal

257. Cuvîntul *chag* — sărbătoare, se întîlnește, cu o semnificație asemănătoare, în mai multe limbi semite. În V. Testament apare de nenumărate ori în Pentateuh (Ex. 23, 15—16; Lev. 23, 6; Ex. 10. 9; Lev. 23, 39) cărțile istorice (Jud. 21.19; I Regi 8, 65) sau cărțile profeților (Osea 9, 5; Isaia 30, 29; Ez. 46, 11). Cuvîntul desemnează însă și bucuria, plăcerea care însoțește sărbătoarea. A se vedea amănunte în *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, col. 730 sq. M. Delcor este de părere că sub acest termen se includ cele trei mari sărbători ale evreilor (*op. cit.*, p. 215). În același sens C. A. Keller, *art. cit.*, p. 396 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 73. Prin «sărbătorile voastre» trebuie să înțelegem maniera în care se serbau, de către contemporanii profetului, sărbătorile tradiționale.

258. *minchah* desemna ofrandele aduse din produsele solului (Levitic 2, 1—16; 7, 9—10; Isaia 1.13).

259. Detaliile în legătură cu aceste sacrificii la Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941. p. 153 sq. și 233; P. van Imschoot, *Théologie de l Ancien Testament*, Tome II, Tournai, 1954, p. 130; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964. *Olah* — ardere de tot — reprezenta sacrificiul prin excelență (Levitic 1. 1—17; 22, 17—20) și constă din arderea totală a jertfei, exprimînd în felul acesta adorarea cuvenită lui Dumnezeu (Gen. 8, 20) sau o manieră de a exprima sentimentul pocăinței. Selem desemnează jertfa de pace, de mulțumire care constă dintr-un animal fără cusur, cu al cărui sînge se stropea altarul. O parte a animalului sacrificat se ardea pe altar (Levitic 3, 1—17; 7, 11—34). A se vedea, amănunte în legătură cu *șelem* la G. Gerlemann, *Die Wurzel slm.* în «Z.A.W», 1973, p. 11—12.

posesiv «voastre» (adunările voastre, sărbătorile voastre, sacrificiile voastre) și a adjectivului posesiv «tale» (harpele tale, cîntecele tale), marchează aceeași opoziție, evidențiind întreruperea comuniunii dintre Dumnezeu și adoratorii Săi. Ceea ce aceștia considerau ca muzică agreabilă și demnă de a acompania rugăciunea, era privit de Iahve ca zgomot, vacarm, în fața căreia se impunea o singură decizie : «Îndepărtează de la mine zgomotul cîntărilor tale și muzica harpelor tale nu o voi asculta» (vers. 23).

Modul în care se aduceau sacrificiile, la care se dansa și se cînta la sărbătorile religioase din epoca lui Amos, este urît de Dumnezeu. Se revendică o transformare radicală. Formalismul cultic trebuie înlocuit cu acțiuni practice care să aibă originea în voința lui Iahve. «Dreptul să curgă ca apele și dreptatea ca un rîu nesecat» (vers. 24). Întîlnim deci aceleași realități la care pare să se reducă mesajul lui Amos : dreptul și dreptatea a căror absență a bulversat întreaga viață a lui Israel. Echilibrul social, în cadrul căruia fiecare își are dreptul său, trebuie să caracterizeze ordinea preferată de Iahve. Dreptatea trebuie să asigure celor oprimați reintegrarea lor în armonia socială. Dreptul și dreptatea apar ca acte umane, ca un rezultat al sincronizării activității noastre cu voința lui Dumnezeu și nu ca dreptate ce urma să fie stabilită în urma judecății divine [260]. În sprijinul acestei interpretări stă perechea de cuvinte drept-dreptate, pe care Amos n-o utilizează niciodată în acest sens teologic și, de asemenea, metafora folosită care nu corespunde cu acțiunea de condamnare a lui Dumnezeu, ci mult mai bine cu insistența oamenilor de a practica dreptatea. Forma iusiv *iggal* cu ve copulativ, care încheie dispozițiile din versetul 23, ne duce la aceeași concluzie [261]. Era de datoria celor ce adorau pe Dumnezeu să devină artizani ai dreptății sociale, semnul distinctiv al solidarității ce trebuie să domnească între membrii unei comunități marcate de legămîntul cu Dumnezeu.

Versetul 25 ridică exegeților cîteva probleme. Pentru cea mai mare parte el constituie o întrebare care așteaptă un răspuns negativ [262]. În sprijinul acestei afirmații stă *ha* — oare de la începutul versetului, care este particola interogativă și nu articolul hotărît. O altă dificultate ar fi problema autenticității, care pare dubioasă pentru unii autori [263]. Se obiectează că accentuarea lipsei jertfelor din timpul călătoriei prin pustiu este caracteristică așa-numitei prelucrări deuteronomiste a cărții lui Ieremia (7, 21—23). Nu trebuie să uităm însă că de perioada călătoriei prin pustiu vorbește și Osea (2, 15—16 ; 9, 10 ; 11, 1 ; 13, 5—6), contemporanul profetului din Tecoa, subliniind, de asemenea, modestia jertfelor pe care

260. Există exegeți care consideră că dreptul și dreptatea se referă aici la judecata divină, cu care ocazie Dumnezeu va impune dreptul și va face dreptate. De această părere sînt van Hoonacker și A. Weiser, *op. cit.*, p. 151.

261. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 211—212 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 309 ; Kl. Koch, *art. cit.*, p. 253.

262. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 303 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 212 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 76.

263. Aici trebuie să facem distincție între cei ce consideră ca neautentic întregul verset (Wolff) și cei ce consideră doar cuvintele «timp de 40 de ani în pustiu» ca interpolate (W. Rudolph).

le-a adus strămoșii, recomandînd căința și renunțarea la abuzurile în materie de cult (6, 1—3 ; 14, 2). Amos nu atacă aici în mod accidental cultul și jertfele, el este dezgustat de denaturarea sărbătorilor din Betel, Dan, Beerșeba sau Samaria și critică în mod constant această situație (4, 4ss ; 5, 4ss), tot așa cum vor proceda și ceilalți profeți din secolul VIII î.H. (Osea 4, 1—3 ; 8, 13 ; Isaia 1, 10—15 ; Mihea 6, 6—7).

Pentru a limita excesele israeliților care sfîrșeau un pelerinaj cu gîndul la cel care va avea loc în viitorul apropiat și pentru a reda cultului valoarea și rolul inițial, profetul amintește ascultătorilor perioada pustiului = acest timp de încercări și experiențe intime a prezenței lui Dumnezeu. Fără să se gîndească la o absență totală a jertfelor în această perioadă [264] — de a căror prezență și simplitate ne vorbește Sf. Scriptură (Exod 13, 13—15; 24, 5—8; 34, 20) — Amos dorește doar, printr-un artificiu retoric, să sublinieze diferența dintre două momente din istoria lui Israel : pustiul cu toată simplitatea cultului și epoca lui Ieroboam II cu fastul, ritualismul și orgoliul ce o caracterizau. Textul trebuie interpretat în contextul istoric din secolul VIII î.H., în care profetul critică excesul manifestat în sacrificiile, dansul și psalmodiile din cadrul manifestărilor liturgice. Adînc cunoscător al obiceiurilor practicate în centrele religioase ale Nordului israelit, profetul este șocat de formalismul contemporanilor față de angajamentul total al strămoșilor din perioada călătoriei prin pustiu. Angajarea interioară, care stă la baza relației credincios-Dumnezeu, lipsește ascultătorilor lui Amos. Cultul lor a evoluat în forme exterioare, neglijînd întru totul aspectul esențial, lăuntric, de legătură intimă cu cel adorat. Profetul nu este un dușman al cultului, el condamnă doar formele în care se manifesta, considerîndu-le ca fiind asociate idolatriei și orgoliului național. Ele deveniseră străine esenței ceremoniilor religioase cerute de Dumnezeu, constituind invenția dăunătoare a contemporanilor dornici de a flata pe Suveranul suprem după modelul stăpînilor epocii.

Cu versetul 26 problema autenticității revine în discuție [265]. Cea mai mare parte a comentatorilor sînt de acord în a recunoaște că textul acestui verset este foarte rău păstrat și anumite conjuncturi sau interpolări nu sînt excluse. Exegeții sînt de acord în a citi Sacut în loc de Sicut și Chevan în loc de Caiun [266], nume a doi zei sau nume diferite atribuite aceluiași Saturn, fapt confirmat de inscripțiile acadiene [267]. S-ar părea că Amos polemizează contra idolatriei, lucru ce surprinde pe unii comen-

264. Istoria orientului amintește prezența dansului, cîntecelor și a ofrandelor în cadrul cultului din cele mai vechi timpuri. Sacrificiul mielului pascal, de exemplu, este o realitate pe care nimeni nu se gîndea să o nege. Cf. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 76. În ceea ce privește mielul pascal a se vedea Pr. Mircea Chialda, *Sacrificiul mielului pascal*, Caransebeș, 1939.

265. V. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 189 sq., H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 304 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 208 contestă doar autenticitatea ultimei părți a versetului, iar primii doi autori întregul text.

266. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 310 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 216—217 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 206, 208 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 77 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 93.

267. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 93.

le-a adus strămoşii, recomandînd căinţa şi renunţarea la abuzurile în materie de cult (6, 1—3 ; 14, 2). Amos nu atacă aici în mod accidental cultul şi jertfele, el este dezgustat de denaturarea sărbătorilor din Betel, Dan, Beerşeba sau Samaria şi critică în mod constant această situaţie (4, 4ss ; 5, 4ss), tot aşa cum vor proceda şi ceilalţi profeţi din secolul VIII î.H. (Osea 4, 1—3 ; 8, 13 ; Isaia 1, 10—15 ; Mihea 6, 6—7).

Pentru a limita excesele israeliţilor care sfîrşeau un pelerinaj cu gîndul la cel care va avea loc în viitorul apropiat şi pentru a reda cultului valoarea şi rolul iniţial, profetul aminteşte ascultătorilor perioada pustiului = acest timp de încercări şi experienţe intime a prezenţei lui Dumnezeu. Fără să se gîndească la o absenţă totală a jertfelor în această perioadă [264] — de a căror prezenţă şi simplitate ne vorbeşte Sf. Scriptură (Exod 13, 13—15; 24, 5—8; 34, 20) — Amos doreşte doar, printr-un artificiu retoric, să sublinieze diferenţa dintre două momente din istoria lui Israel : pustiul cu toată simplitatea cultului şi epoca lui Ieroboam II cu fastul, ritualismul şi orgoliul ce o caracterizau. Textul trebuie interpretat în contextul istoric din secolul VIII î.H., în care profetul critică excesul manifestat în sacrificiile, dansul şi psalmodiile din cadrul manifestărilor liturgice. Adînc cunoscător al obiceiurilor practicate în centrele religioase ale Nordului israelit, profetul este şocat de formalismul contemporanilor faţă de angajamentul total al strămoşilor din perioada călătoriei prin pustiu. Angajarea interioară, care stă la baza relaţiei credincios-Dumnezeu, lipseşte ascultătorilor lui Amos. Cultul lor a evoluat în forme exterioare, neglijînd întru totul aspectul esenţial, lăuntric, de legătură intimă cu cel adorat. Profetul nu este un duşman al cultului, el condamnă doar formele în care se manifesta, considerîndu-le ca fiind asociate idolatriei şi orgoliului naţional. Ele deveniseră străine esenţei ceremoniilor religioase cerute de Dumnezeu, constituind invenţia dăunătoare a contemporanilor dornici de a flata pe Suveranul suprem după modelul stăpînilor epocii.

Cu versetul 26 problema autenticităţii revine în discuţie [265]. Cea mai mare parte a comentatorilor sînt de acord în a recunoaşte că textul acestui verset este foarte rău păstrat şi anumite conjucturi sau interpolări nu sînt excluse. Exegeţii sînt de acord în a citi Sacut în loc de Sicut şi Chevan în loc de Caiun [266], nume a doi zei sau nume diferite atribuite aceluiaşi Saturn, fapt confirmat de inscripţiile acadiene [267]. S-ar părea că Amos polemizează contra idolatriei, lucru ce surprinde pe unii comen-

264. Istoria orientului aminteşte prezenţa dansului, cîntecelor şi a ofrandelor în cadrul cultului din cele mai vechi timpuri. Sacrificiul mielului pascal, de exemplu, este o realitate pe care nimeni nu se gîndea să o nege. Cf. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 76. În ceea ce priveşte mielul pascal a se vedea Pr. Mircea Chialda, *Sacrificiul mielului pascal*, Caransebeş, 1939.

265. V. H. Schmidt, *art. cit.*, p. 189 sq., H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 304 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 208 contestă doar autenticitatea ultimei părţi a versetului, iar primii doi autori întregul text.

266. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 310 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 216—217 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 206, 208 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 77 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 93.

267. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 93.

tatori care consideră că profetul nu urmărește acest lucru în predica sa [268]. În schimb, pentru alții 5, 26 este singurul loc unde profetul acuză pe contemporanii săi din nord în mod direct de idolatrie [269]. Primii sînt de părere că acești zei și cultul lor a fost introdus mai tîrziu și s-ar explica mai bine după anul 722 î.H., anul căderii Samariei, iar apărătorii celui de al doilea punct consideră că tema idolatriei nu este străină profeților anteexilici, al căror campion încă în secolul VIII este Osea (cf. I Regi 18,4; Isaia 2, 6.20 ; 17, 7—8 ; 30, 22; 44, 9ss; Ier. 10, 2ss; 50, 2; Osea 4, 1—3 ; 8, 4—13 ; 11, 1—2 ; 13, 1). Dat fiind faptul că textul este rău păstrat, iar informațiile destul de fragmentare, nu este exclus ca el să vizeze procesiunile în care se venerau imaginile tronului divin : baldachinul și soclul, alături de steaua regală ca emblemă divină [270]. Toate aceste forme de adorare n-aveau însă nimic comun cu adevăratul cult cerut de Iahve. El erau respinse ca inventii ulterioare, avînd la origine intenții străine. Trebuie să recunoaștem însă că încercările de a lămuri acest text au întîmpinat dificultăți, pe care o parte a comentatorilor n-au ezitat în a le recunoaște [271]. În sfîrșit, o ultimă observație în legătură cu acest verset se referă la faptul că el trebuie interpretat ca o continuare a versetului 25, vizînd același context [272] și nu în contextul versetului 27, văzînd deja în finalul versetului un început de condamnare [273].

Condamnarea din finalul profeției este laconică, însă întru totul corespunzătoare stilului lui Amos. Deportarea este iminentă 2, 13—16 ; 3, 13—15 ; 4, 3 ; 5, 5, 16—17), Amos întrevede pericolul asirian — deportarea dincolo de Damasc — și în el un instrument de manifestare a voinței divine. Pentru profetul din Tecoa, Iahve era stăpînul istoriei și Dumnezeul incontestabil al universului, absolut liber în alegerea mijloacelor prin care voința Sa se va împlini. Profeția se încheie prin «zice Domnul» care dă garanția împlinirii celor afirmate și se întregește prin formula completă a numelui său «Dumnezeul Savaot», folosită doar de cîteva ori în textul lui Amos.

La textul din 5, 25—26 se referă și Sf. Ștefan (Fapte 7, 42—43), reproșînd iudeilor infidelitatea lor multiseculară față de Dumnezeu, trădarea legămîntului și îmbrățișarea cultelor păgîne prin închinarea la idoli. Același reproș însă este îndreptat de exegeza patristică și celor ce ar îndrăzni, sub numele de creștin, să adore idoli sau să adere la practici străine creștinismului [274]. Contemporanii lui Amos, antrenați în practici străine religiei lui Iahve, vor fi deportați dincolo de Damasc, unde vor găsi și vor gusta pînă la sfîrșit nelegiuirea din care au început deja să se hrănească în Samaria (cf. Ier. 51, 7).

268. S. Amsler, *op. cit.*, p. 215.
269. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1055—1056 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 217.
270. *Amos...* TOB, p. 40 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 215—216.
271. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 311.
272. *Ibidem*, p. 310; S. Amsler. *op. cit.*, p. 215.
273. A. Weiser, *op. cit.*, p. 151—152.
274. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1056—1057 ; Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G. 71, col. 510—511 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 279.

În 5, 21—27 ca și în 4, 4—5 și 5, 4ss Amos aduce în discuție publică cultul practicat de contemporanii săi. Formele și ritualismul cerut de sanctuarele Regatului de Nord sînt contestate. Arderile de tot, jertfele, mesele comune, dansul, psalmodiile, instrumentele muzicale folosite la serviciile liturgice și mai ales maniera de a participa la adunările de cult sînt urîte de Iahve. Ele provoacă dezgust pentru că nu mai conțin nimic din ceea ce caracteriza legătura intimă dintre Dumnezeu și poporul său. Contemporanii lui Amos au neglijat total faptul că Dumnezeu nu cere de la ei jertfe pentru că ar avea nevoie de ele, căci, după cum mărturisește Sf. Justin Martirul și Filozoful [275], acestea au fost orînduite din cauza păcatelor poporului, urmărindu-se ca prin intermediul lor evreii să fie, de asemenea, îndepărtați de practicile închinate idolilor. Formalismul în materie de cult a eliminat însă participarea interioară care trebuia să însoțească jertfele. Dreptul și dreptatea sînt inexistente în cadrul comunității, locul lor fiind luat de forme liturgice, prin care israeliții considerau că se înscriu în tradiția părinților.

Fără să condamne cultul în sine, Amos contestă forme concrete ale lui practicate de ascultătorii săi, anunțînd distrugerea sanctuarelor și pedepsirea poporului prin deportarea «dincolo de Damasc» (vers. 27), fapt care se va împlini în anul 722 î.H.

10. «Vai» celor bogați care au disprețuit legea Domnului : 6, 1—14

a) *Orgoliul și sacrilegiul autorităților : 6, 1—7*

6, 1 Vai celor fără de grijă din Sion [276].
și celor creduli din muntele Samariei,
elita aleasă a popoarelor,
la care vine casa lui Israel.

2 Treceți la Calneh [277] și vedeți,
mergeți de acolo la Hamatul cel mare
și coborîți la Gatul filistenilor ;
prețuiesc ele mai mult decît aceste regate ?
Ținutul lor este mai mare decît ținutul vostru ?

---

275. Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, M.P.G. 6, col. 524—525.

276. Amintirea Sionului a deranjat pe o parte dintre comentatori, care au văzut aici o interpolare (W. Rudolph, *op. cit.*, p. 215) de nuanță deuteronomistă (H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 315). Alții au considerat că este vorba de o corupere a textului (V. Maag) și au evitat cuvîntul Sion. În acest caz însă s-ar pierde paralelismul Sion-Samaria (S. Amsler, *op. cit.*, p. 217 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 315) ; G. Fohrer (Th. W. VII, p. 294) consideră Sionul ca o expresie de specialitate pentru situația capitalei, care în Regatul de Nord era așezată pe muntele Samariei, după modelul Ierusalimului ce se găsea pe Sion. M. Delcor, *op. cit.*, p. 218; S. Amsler, *op. cit.*, p. 217. Pentru menținerea Sionului pledează și menționarea celor două regate din vers. 2.

277. Mențiunea numelui propriu Calneh lipsește din LXX care a tradus prin πάντες, pentru că a citit *culanah* în loc de Calneh.

3 Credeți că îndepărtați ziua nenorocirii
și apropiați domnia [278] violenței.

4 Ei stau culcați pe paturi de fildeș,
întinși pe divanurile lor
și mănîncă mieii din turmă
și viței din mijlocul staulului.

5 Ei cîntă în sunetul harpei,
ca David [279] se cred isteți în instrumente de cîntat.

6 Ei beau vinul din cupe [280]
și se ung cu pîrga untdelemnului
și nu se sinchisesc de ruina lui Iosif.

7 De aceea, acum ei vor fi deportați în fruntea captivilor
și se va sfîrși strigătul de bucurie al celor care se desfată.

Capitolul 6 face începutul părții a treia a nenorocirilor anunțate de Amos. Pericopa 6, 1—7 reflectă fără îndoială o unitate, în care e prezentat comportamentul autorităților din Israel și se încheie cu o sentință de condamnare. Legătura dintre descrierea comportamentului (vers. 1—6) și condamnarea din final (vers. 7) este întărită prin particola *laken* [281]. În ce privește textul propriu-zis, majoritatea comentatorilor sînt de acord în a recunoaște că el este destul de rău păstrat, de unde și mulțimea conjecturilor propuse sau contestarea autenticității unor expresii. Trecerea verbului de la persoana a III-a plural la persoana a II-a (vers. 2) pentru ca să revină la a III-a (vers. 4), a determinat o împărțire a pericopei în două strofe : versetele 1—3 și 4—7. Pentru această împărțire ar pleda și faptul că începînd cu versetul 3 b, profetul ne introduce deja în atmosfera condamnării, pe care o așteptăm în orice moment [282].

Ironia lui Amos se îndreaptă contra autorităților politice din Ierusalim și Samaria. Miopia guvernanților scandalizează prin lipsa simțului realităților. Israelul ca și fratele său din sud se considerau la adăpostul capitalelor lor, situate pe înălțimi fortificate, în deplină siguranță. În timp ce Damascul era silit să facă față amenințărilor Asiriei, Ieroboam II profită pentru a rotunji hotarele țării. Bucuria era la maximum, elita lui Israel se considera deja ca o elită a popoarelor, la care alerga casa

278. Gresmann citește *șenat* pentru a menține paralelismul cu *iom*. Aceeași lectură la S. Amsler, *op. cit.*, p. 217. T. M. are însă *șebet* — tron, locul regelui și al judecătorului și aici înseamnă domnie, stăpînire (H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 316; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 216) LXX a tradus prin σαββάτων ψευδῶν considerînd că verbul ar desemna lipsa de activitate.

279. Menționarea lui David lipsește din LXX, S. Amsler consideră însă că ironia se asamblează bine cu contextul.

280. *mizraq* și *reașit* — termeni sacerdotali (A. Neher, *op. cit.*, p. 106).

281. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 317. Bocetele (hoi) erau comentarul profetului la cuvintele lui Iahve, în timp ce amenințarea avea în vedere însuși cuvîntul lui Dumnezeu. Vezi și H. J. Krause, *art. cit.*, p. 28; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 221.

282. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 218.

lui Israel pentru a se împărtăși de sfaturile sale [283]. Prin optimismul lor notabilii induceau în eroare poporul, invitîndu-l la analiza situației strălucite a Regatelor de Nord și de Sud în comparație cu cea a vecinilor : Calneh (Islo, 9), în Siria de nord, cu Hamat și Gat [284], care nu este exclus ca în timpul lui Amos să fi fost obligate la plata unui tribut față de Asiria [285]. Deci, profetul ar relua aici cuvintele de laudă ale autorităților lui Israel care se autoflatau în fața poporului și le invită la prudență, căci situația orașelor amintite poate deveni o realitate și pentru Israel (vers. 2). Amos încearcă să tempereze optimismul exagerat, determinat de situația prosperă de moment, prin analiza reală a istoriei statelor vecine, referindu-se la instabilitatea politică a viitorului ce putea fi dedusă cu o oarecare clarviziune din ascensiunea și amenințarea Asiriei.

Orgoliul național a împiedicat pe conducătorii lui Israel să sesizeze realitatea. Amenințările lui Amos tulburau liniștea pe care aceștia și-o doreau. Ziua nenorocirii — *iom raa,* un aspect al zilei Domnului, în care Israelul va fi pedepsit în mod exemplar [286], — pe care profetul o pronosticase în repetate rînduri, era respinsă cu subtilitate de notabilii Samariei [287]. Profetul îi anunță că nepăsarea lor în fața amenințărilor sale nu îndepărtează în nici un caz nenorocirea, ci, din contră, prin atitudinea ce o adoptă, ei facilitează misiunea dușmanului. Această parte a versetului (3 b), prin adresarea directă la persoana a II-a, dă un accent deosebit atacului lansat de Amos. Iahve nu va tolera abaterile lor, iar catastrofa care se anunță nu poate fi îndepărtată, ea este motivată prin tema tratată în versetele 4—6.

Critica aristocrației regatului este asemănătoare cu cea îndreptată contra femeilor bogate din capitală. Nimic din simplitatea strămoșilor n-a rămas valabil pentru această categorie de protejați ai timpului. Luxul și obiceiurile străine erau în flagrant contrast cu situația economică a celor oprimați. Cosmopolitismul vieții particulare concura cu cel al vieții publice, pătrunzînd chiar și în domeniul cultului, unde sacrilegiul devenise un fapt obișnuit. Paturile de fildeș (cf. de asemenea 3, 15) și diva-

283. Ironia profetului, vizînd pe notabilii lui Israel ca elită a popoarelor, trebuie înțeleasă în legătură cu condamnarea din vers. 7 «vor fi deportați în fruntea captivilor», S. Amsler, *op. cit.,* p. 218 ; W. Rudolph, *op. cit.,* p. 218.

284. Calneh (Callno Isaia 10, 9) în acadiană Kullani este capitala unui stat din nordul Siriei, cucerită de asirieni în 738 î.H. În ce privește Hamatul, informațiile noastre sînt nesigure, căci nu știm dacă profetul se referă la capitala Hamat pe Orontes sau la marele imperiu Hamat (H. W. Wolff, *op. cit.,* p. 319). W. Rudolph, *op. cit.,* p. 219 consideră că aici este vizată capitala. Hamat a avut aceeași soartă ca și Calneh în 738 (Wolff, Rudolph) sau în 720 î.H. (Amsler, Hauret). Gat este orașul care împreună cu celelalte 4 amintite în 1, 6—8 forma pentapola filisteană. Este cucerit de asirieni în 711. După căderea Samariei și orașele menționate sînt înglobate în provincii asiriene.

285. Ch. Hauret, *op. cit.,* p. 80. Toate aceste orașe au suferit destul de mult înainte de a cădea în stăpînirea asiriană (II Regi 12, 18; II Cronici 26, 6). E. Osty. *op. cit.,* p. 45.

286. Fer. Ieronim, *op. cit.,* M.P.L., 25, col. 1059 ; Teodoret de Cir, *op. cit.,* M.P.G., 81, col. 1691 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.,* M.P.G., 66, col. 282.

287. V. Maag, *op. cit.,* p. 209; S. Amsler, *op. cit.,* p. 218 consideră că aici s-ar putea întrevedea combaterea riturilor prin intermediul cărora se puteau abate nenorocirile ce planau asupra unei țări.

nurile confortabile (cf. 3, 12) constituiau o parte a mobilierului de lux, pe care cei bogaţi l-au introdus în apartamentele lor sub influenţa străinilor. Mesele deveniseră adevărate banchete unde se consumau mîncăruri alese : mieii turmei şi viţeii îngrăşaţi în acest scop (vers. 4). *Seruchim* — culcaţi, întinşi ilustrează plastic poziţia comodă şi lipsită de griji a celor bogaţi din Samaria (cf. Ezechiel 34, 3—4). Pentru păstorul obişnuit cu viaţa dură a deşertului, luxul capitalei scandaliza, pentru că el era în contradicţie cu tradiţiile poporului şi îşi avea originea în lipsa dreptului şi a dreptăţii, în oprimarea celor săraci.

Rafinamentul pătrunsese însă şi în domeniul muzicii care acompania, pentru a face cît mai agreabile, mesele copioase [288]. *Parat* — a cînta din instrument, a fredona,, a improviza, hapax legomenon [289], marca buna dispoziţie ce însoţea banchetele ; imaginaţia convivilor în materie de muzică fiind ironic sugerată prin comparaţia artiştilor improvizaţi cu însuşi David — compozitorul prin excelenţă. Strădania lor consta, de asemenea, în inventarea unei game cît mai variate de instrumente muzicale, prin care încercau să rivalizeze, afirmă Amos, cu ilustrul David.

Mizraq — cupă, din care conducătorii Samariei obişnuiau să bea vinul în timpul meselor, ne aminteşte de vasele care serveau pentru libaţiunile rituale (I Regi 7, 40 ; II Regi 25, 15 ; Zaharia 14, 20), iar *reaşit şemanim* — de untdelemnul consacrat lui Dumnezeu (Deut. 18, 4 ; Exod 23, 19). Întrebuinţarea acestor termeni consacraţi cultului ne permite să considerăm că Amos se referă la conduita contemporanilor în cadrul unor adunări liturgice [290]. În felul acesta imaginea societăţii israelite era prezentată sub aspectul ei politic, economic şi religios. În toate domeniile de activitate domnea autoîncrederea, lipsa de clarviziune, ritualismul şi sacrilegiul,hrănite de un optimism orgolios care antrena autorităţile Samariei la nepăsarea totală faţă de ruina lui Iosif, faţă de distrugerea propriului lor stat.

La conduita reprobabilă a demnitarilor Regatului de Nord, Iahve răspunde printr-o scurtă, dar drastică condamnare (vers. 7). Ea este motivată prin *laken* — de aceea, iar adverbul *attah* — acum, marchează actualitatea mesajului, iminenta judecată [291] prin care Dumnezeu pedepseşte Samaria. Printr-o amară ironie, cei bogaţi, elita naţiunilor (vers. 1), sînt asiguraţi că locul de cinste spre care au rîvnit întreaga viaţă le va fi asigurat şi în pedeapsa care se anunţă [292] : «Ei vor fi deportaţi în fruntea captivilor». Luxul, banchetele şi nelegiurile dirijate de aristrocraţie vor lua sfîrşit : «Şi se va sfîrşi strigătul de bucurie al celor care se des-

288. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.G., 25, col. 1059—1060 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1693.

289. Sensul cuvîntului este neclar. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 320 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 46.

290. A. Weiser, *op. cit.*, p. 155 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 219 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 82 şi V. Maag, *op. cit.*, p. 209 nu exclud posibilitatea că aceste obiceiuri erau practicate în cadrul unor festivităţi magice, prin care se cerea protecţia ţării. Contra acestor opinii se pronunţă W. Rudolph, *op. cit.*, p. 220.

291. A. Neher, *op. cit.*, p. 106 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 219.

292. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1062 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., col. 1695.

fată». Condamnarea vizează notabilităţile regatului pentru comportarea lor în viaţa politică şi particulară, dar în acelaşi timp ea este îndreptată şi contra atitudinii afişate în timpul adunărilor religioase [293]. Serbările zgomotoase se vor transforma într-un trist cortegiu al tăcerii care va străbate în umilinţă lungul drum al exilului.

Indiferentismului religios şi sacrilegiului autorităţilor Samariei îi corespunde pe plan politic o lipsă de orientare realistă, iar pe plan social o nedreptăţire tot mai evidentă a populaţiei şi o stratificare din ce în ce mai supărătoare a societăţii. Profetul anunţă că abuzurile săvîrşite de Israel vor avea un sfîrşit lamentabil, care va culmina prin deportarea conducătorilor şi a poporului, prin desfiinţarea regatului.

b) *Distrugerea Samariei:* 6, 8—11

8 Domnul [294] Dumnezeu s-a jurat pe sine însuşi [295],
aşa zice Domnul Dumnezeu Savaot [296]:
eu urăsc orgoliul lui Iacob
şi palatele lui le detest;
voi abandona cetatea şi ceea ce este în ea [297]

9 Şi va fi, dacă vor rămîne 10 oameni într-o casă, vor muri.

10 Şi va lua pe unchiul său şi-l va determina să scoată
din casă osemintele şi va zice acestuia care este în
interiorul casei: «Este încă cineva cu tine?» şi-i va
răspune; «Nimeni!» Şi el va spune: «Tăcere!» căci nu este
permis a numi pe Domnul cu numele [298].

---

293. Termenul *mirzah* îl găsim şi la Ieremia 16, 5 însemnînd bocetele ce însoţeau mesele de doliu. El este atestat la Elefantine, la fenicieni cu sensul de confrerii, adunări de cult sau desemnînd mesele comune ce aveau loc după anumite sacrificii. S. Amsler, *op. cit.*, p. 219, nota 8. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 317 consideră că LXX trebuie să fi citit *susim* (caii) în loc de *seruchim* (sur — a se îndepărta) şi acest lucru a trebuit să conducă la «nechezatul cailor» ajungîndu-se astfel la traducerea «se va îndepărta nechezatul cailor din Efraim». Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., 25, col« 1062—1063 menţionează că expresia «din Efraim» lipseşte din Textul masoretic şi ea trebuie înţeleasă ca o adăugare menită să uşureze înţelesul textului.

294. Cuvîntul lipseşte din LXX.

295. LXX a tradus καθ'ἑαυτοῦ — pe sine însuşi. T. M. are «pe sufletul său». Vezi şi E. Osty, *op. cit.*, p. 46; Amos, *TOB*, p. 42; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 221. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 324 traduce «pe viaţa sa». Referindu-se la formula de jurămînt, Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1063 afirmă că ea este un antropomorfism pe care-l întîlnim şi cu alte ocazii (Isaia 1, 13).

296. Pentru o parte din comentatorii moderni, dubla formulă din vers. 8 «Domnul Dumnezeu s-a jurat pe sine însuşi — zice Domnul Dumnezeu Savaot» deranjează. Vers. 8 b din profeţia lui Amos s-ar fi găsit la sfîrşitul vers. 7. Pentru această ipoteză pledează şi LXX, unde găsim atestată doar prima parte a vers. 8. De obicei, Amos îşi încheie cuvîntările de ameninţare printr-o formulă prin care arată în mod expres că judecata anunţată este însuşi cuvîntul lui Dumnezeu. S. Amsler, *op. cit.*, p. 218; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 317; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 218.

297. Bunurile materiale ca şi populaţia din oraş.

298. Vers. 10 reprezintă cele mai multe dificultăţi în ceea ce priveşte textul. S-au propus numeroase conjuncturi şi astfel s-a ajuns la traduceri diferite cel puţin pentru prima parte. S. Amsler, E. Osty: «Nu va rămîne decît un mic număr de fugari pentru a scoate osemintele din casă», TOB: «Rudenia care va scoate osemintele afară

11. Căci iată Domnul porunceşte:
el va lovi casa cea mare cu ruina
şi casa cea mică cu crăpături.

Se reproşează pericopei lipsa de unitate formală, legătura dintre versetele 8 şi 9ss avînd rolul de a forma doar o unitate retorică [299]. Într-adevăr, textul este rău păstrat, ceea ce a determinat afirmaţia că am avea în faţă o suită de fragmente, aparţinînd unui alt cuvînt al lui Amos sau anumite interpolări făcute de şcoala lui Amos pe baza aceleaşi teme [300]. Analizînd cu atenţie unitatea tematică, ajungem la concluzia că legătura dintre versete nu este aşa de imposibilă, căci versetele 9ss apar ca o continuare firească a celor afirmate în versetul 8. Finalul (vers. 11) este un scurt comentar, pe care profetul îl face pe marginea celor anunţate de Iahve [301].

Pericopa 6, 8—11 ne atrage atenţia asupra seriozităţii conţinutului ei prin formula de jurămînt care introduce cuvîntul lui Dumnezeu. După aceasta, la persoana a I-a, este anunţată atitudinea lui Dumnezeu faţă de aroganţa şi autoîncrederea urmaşilor lui Iacob din Regatul de Nord [302]. Profeţia continuă prin verdictul contra Samariei, care constă în abandonarea oraşului şi a locuitorilor lui. Faptul că termenul *ir* — cetate, oraş, este prezentat fără articol ar putea sugera o nuanţă colectivă, vizînd orice oraş al regatului. Va trebui să renunţăm însă la acest sens colectiv, pentru că palatele de care se aminteşte în acelaşi verset se găseau în Samaria, unde aristrocraţia se simţea la adăpost de orice pericol [303]. Populaţia va fi supusă unei condamnări exemplare. Forma jurămîntului, pe care o găsim şi în Ieremia 51, 14 nu ne permite să precizăm îndeaproape pedeapsa. Verbul *sagar* la forma hifil sugerează ducerea în robie [304], imaginile prezentate ne permit însă să vedem şi consecinţele unui cutremur sau ale unei epidemii [305]. Ideea ce domină textul este intervenţia lui Iahve, catastrofa fiind consecinţa directă a îndepărtării de la Dumnezeu. Distrugerea va fi totală, nimeni din cei ce caută adăpost în Samaria nu se va putea salva «dacă rămîn zece oameni într-o casă ei vor muri» (vers. 9).

În prima parte, versetul 10 nu exclude existenţa unor supravieţuitori [306]; numărul lor însă este infim. Cei ce au reuşit să scape au o mi-

---

din casă pentru a le arde». A. Neher: «Cînd o rudenie apropiată, însărcinată cu incinerarea, va lua corpul pentru a curăţi casa de oseminte». M. Delcor: «Şi unchiul său din partea tatălui şi unchiul său din partea mamei le vor lua pentru a scoate oasele din casă». LXX: καὶ λήμψονται οἱ οἰκεῖοι αὐτων καὶ παραβιῶνται τοῦ ἐξενέγκαι τὰ ὀστᾶ αὐτῶν ἐκ τοῦ οἴκου.

299. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 325.

300. *Ibidem*, p. 326. Pentru o suită de fragmente pledează şi A. Weiser, lucru ce se poate vedea din felul cum el repartizează versetele acestei pericope.

301. S. Amsler, *op. cit.*, p. 220.

302. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 523.

303. S. Amsler, *op. cit.*, p. 220; E. Osty, *op. cit.*, p. 46; H. W. Wolf, *op. cit.*, p. 327.

304. V. Maag, *op. cit.*, p. 89; S. Amsler, *op. cit.*, p. 220; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 327.

305. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 224; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 83—84.

306. Probabil că supravieţuitorii sînt persoane care au reuşit să fugă din Samaria sau au fost absente din oraş în timpul catastrofei, W. Rudolph, *op. cit.*, p. 224.

siune delicată : curățirea caselor și înhumarea celor morți. În această atmosferă sinistră, dialogul tulburător dintre doi supraviețuitori este foarte sugestiv. Marcat prin propoziții scurte, prin cuvinte care rezumă și sugerează la maximum situații dramatice, dialogul din finalul versetului 10 ilustrează perioada imediat următoare judecății divine. Tragedia este exprimată și prin faptul că șeful familiei a dispărut împreună cu toți ai săi, înhumarea revenind în sarcina rudeniilor. O tăcere apăsătoare, plină de teamă, domnește peste ruinele Samariei. *Has* — tăcere, ne amintește de tăcerea plină de sfințenie, impusă de prezența lui Iahve (Avacum 2, 20 ; Sofonie 1, 7 ; Zaharia 2, 17). Amos indică în versetul nostru grija ca numele lui Iahve să nu fie pomenit, căci prezența lui în asemenea împrejurări reprezintă o amenințare cu moartea (5, 17 ; 9, 4) [307]. Cele două persoane în dialog sînt convinse că autorul dezastrului este Dumnezeu, în fața judecății căruia orice intervenție rămîne ineficace. Reculegerea în tăcere și respectul religios impus de manifestarea divină apar ca singurele lucruri posibile în situații asemănătoare [308].

O nouă precizare în privința catastrofei este adusă în versetul 11. Palatele, ca și casele modeste vor avea aceeași soartă. H. W. Wolff, citînd pe A. Weiser, consideră că apropierea dintre versetul 11 și 5, 11 nu este exclusă. «Casa cea mare» ar desemna palatele din piatră tăiată, iar «casa cea mică» trebuie căutată probabil printre casele splendide pe care cei bogați le-au ridicat în vie [309]. În orice caz, versetul subliniază că judecata lui Dumnezeu va cuprinde tot ceea ce aparținea Samariei, fără însă să precizeze mijloacele — cutremur de pămînt sau război — prin care se va manifesta. Pentru o parte dintre comentatori *hikkah* — a lovi este pus în legătură cu același verb din 3, 15 și 9, 1 și ar sugera un cutremur de pămînt [310].

Pericopa subliniază iminența catastrofei, descriind în imagini grăitoare căderea falnicei Samarii. Peste palatele sale în ruină domnește o tăcere de moarte. Anticiparea prin reprezentări plastice a judecății divine constituie o nouă încercare a profetului de a îndemna la pocăință cetatea de scaun a lui Ieroboam II. Apelul rămîne fără ecou, căci orgoliul lui Israel luase demult locul respectului datorat lui Dumnezeu. Iubirea și respectarea aproapelui au fost înlocuite cu iubirea de sine, cu avariția care nu puteau îndepărta mînia divină al cărei profet devenise Amos.

---

307. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 328. Pentru W. Rudolph, *op. cit.*, p. 225 tăcerea ar fi expresia unei frici superstițioase.

308. E. Osty, *op. cit.*, p. 47 versetele 9—10 sînt în afară de context. Consideră că într-o legătură mai firească trebuie citit vers. 11 după vers. 8, iar vers. 10 după vers. 11.

309. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 322.

310. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 328. De aceeași părere A. Weiser, *op. cit.*, p. 144 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 47.

c) *Încălcarea dreptății:* 6, 12

12 Pot să alerge oare caii pe stîncă,
se poate ara [311] oare marea [312] cu boii,
pentru că voi ați prefăcut dreptul în otravă
și rodul dreptății în absint?

Parabola versetului 12 se distinge printr-o regularitate a membrelor (3 + 3; 3 + 3) și își are originea ca și 3, 3ss în înțelepciunea populară, în care astfel de forme erau practicate și dezvoltate cu o predilecție deosebită. În cazul nostru parabola urmărește prin antiteze să demonstreze absurdul [313]. Imaginile din viața animalelor, servind ca și comparații pentru activitatea omului, sînt frecvente în literatura profetică (Isaia 1, 3; Ier. 8, 7). Se reproșează însă versetului 12 lipsa de unitate cu contextul în care se găsește, stilul didactic și tematica ce constituie o excepție [314]. Încercarea lui A. Weiser [315] de a prezenta versetul nostru în legătură cu 5, 7, 10—11 ca o unitate originală în anunțul profetului este greu de acceptat. În contextul lui 5, 7, Amos vorbește despre nenorocirile profetice, în timp ce aici el se adresează ca om, făcînd apel la judecata sănătoasă a interlocutorilor săi [316]. Ascultătorii sînt convinși de imposibilitatea cailor de a alerga pe stîncă, precum și de absurditatea de a ara marea cu boii. În practica contemporanilor lui Amos, caii se foloseau în campaniile militare, iar boii pentru lucrările agricole. Orice schimbare în această direcție apărea ca lipsită de logică, pentru că animalele menționate erau utilizate în scopul cunoscut și acceptat de ascultători. Dacă în regnul animal ordinea era respectată cu strictețe, de ce responsabilii ordinii publice din Israel au schimbat dreptul în otravă și dreptatea în absint? [317]. În logica lui Amos apare tot așa de absurdă modificarea dreptății ca și încercarea de a ara marea cu boii. Încălcarea flagrantă a dreptății, care se poate observa cu ușurință în Israel, însemna a schimba fructul dulce al dreptății cu amărăciunea [318], ea era egală cu încălcarea legii (Exod 23, 2—3; Deut. 16, 18—20) și atrăgea după sine condamnarea (Isaia 5, 20).

Activitatea judecătorilor lui Israel a otrăvit viața comunității, antrenînd Samaria la moarte. Printr-un raționament simplu, inspirat din înțelepciunea populară și accesibil tuturor vîrstelor, păstorul din Tecoa demonstrează dezordinea din Regatul de Nord și miopia conducătorilor lui.

---

311. Subiectul impersonal este exprimat prin persoana a 3-a singular în T.M. Se propune în loc de *iecharoṣ* forma nifal *iechareṣ*.

312. T.M. are: «sau se ară cu boii?». La această întrebare se așteaptă un răspuns pozitiv, or nu aceasta era intenția profetului. J. D. Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments* I, 1772, urmat apoi de majoritatea comentatorilor a propus ca să se despartă *babeqarim* în *bebaqar — iam*. Vezi și H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 330; S. Amsler, *op. cit.*, p. 221; W. Rudolpf, *op. cit.*, p. 225—226.

313. S. Amsler, *op. cit.*, p. 221; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 331.

314. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 330—331.

315. A. Weiser, *op. cit.*, p. 143, consideră că vers. 6, 12 aparține direct la 5, 7, avînd aceeași temă. 316. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 226—227.

317. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25; col. 1065; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1695. 318. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1067.

d) *Victoria celor orgolioşi este efemeră:* 6, 13—14

13 Vă bucuraţi [319] pentru Lodebar [320]
şi ziceţi: «Oare nu prin forţa noastră am cucerit Carnaim?»

14 Căci, iată voi ridica contra voastră,
casă a lui Israel, zice Domnul Dumnezeu Savaot [321],
un popor care vă va oprima de la intrarea în Hamat [322]
pînă la rîul Araba [323].

Cele două versete formează o unitate, compusă, după modelul profeţiilor lui Amos, dintr-o acuzare urmată de o condamnare. Ele încheie capitolul, după propunerile comentatorilor, printr-un strigăt de durere, profetul reluînd în final expresia *hoi* — vai, pe care o găsim la început în 6, 1. Cu sau fără această interjecţie, versetele se încadrează în unitatea tematică a capitolului, rămînînd însă greu de explicat legătura lor cu versetul 12. Prin conţinutul lor apare evident faptul că ele se referă la campaniile încununate de succes din epoca lui Ieroboam II şi, foarte probabil, ele se adresează conducătorilor militari, pe care Amos i-a întîlnit în capitala Samariei [324].

Cele două localităţi din Transiordania, menţionate în versetul 13, au o semnificaţie deosebită. Mai întîi trebuie să remarcăm faptul că vocalizarea utilizată în 6, 13, pentru numele Lodebar, este diferită de cea folosită în II Samuel 17, 27, în II Samuel 9, 4 şi în Iosua 13, 26, în felul acesta semnificaţia «nu este nimic, absurditate» este şi mai evident subliniată [325]. Carnaim, în traducere coarne, simboliza forţa, puterea. Orgoliul militar al lui Israel este ironic tratat de profet prin menţionarea celor două cetăţi şi a jocului de cuvinte pe care ele îl implică. Mîndria lui

319. Aparatul critic al Bibliei ebraice propune ca început al vers. 13 cuvîntul *hoi*-vai «Vai celor ce se bucură pentru Lodebar», S. Amsler, *op. cit.*, p. 221; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 225. Propunerea este făcută în conformitate cu 5, 7, 18; 6, 1.

320. Lodebar (II Samuil 9, 4; 17, 27; Iosua, 13, 26) este numele propriu al unei localităţi din Transiordania, cucerită ca şi Carnaim (Gen. 14, 5; I Macabei 5, 26, 43; II Macabei 12, 21, 26) de către Ieroboam II sau de Ioas (II Regi 14, 25—28). Menţionarea celor două cetăţi cucerite de la sirieni este sugestivă; ele se pretează la un subtil joc de cuvinte. Lodebar înseamnă «nu este nimic», iar Carnaim «două coarne». Aşa se explică faptul că LXX traduce ἐπ'οὐδενί λόγῳ, iar Vulgata «in nihilo» pentru Lodebar şi κέρατα cornua pentru Carnaim. Vezi şi Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1064—1065; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 332; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 226; S. Amsler, *op. cit.*, p. 222; E. Osty, *op. cit.*, p. 47; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 85.

321. Cuvintele «zice Domnul Dumnezeu Savaot» lipsesc din traducerea LXX. Ele sînt considerate drept glosă de către S. Amsler, *op. cit.*, p. 221; V. Maag şi W. Rudolph sînt de părere că expresia trebuie deplasată la sfîrşitul vers. 14.

322. «Intrarea în Hamat» desemnează defileul cuprins între extremităţile de sud ale Libanului şi Antilibanului, alcătuind limita septentrională a regatului Israel. Poartă această denumire pentru că pe aici era accesul spre regatul Hamat, în Siria; E. Osty, *op. cit.*, p. 48; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 226; M. Delcor, *op. cit.*, p. 222; *Amos...* TOB, p. 43.

323. Araba desemnează un afluent al Iordanului în apropiere de Ierihon, marcînd graniţa de sud a lui Israel. S. Amsler, W. Rudolph, M. Delcor consideră că aici este vorba de Marea Moartă. De fapt, acelaşi lucru se poate observa în II Regi 14, 25.

324. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 334.

325. *Ibidem*, p. 334; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 227.

Israel este subliniată prin ordinea cuvintelor şi prin repetarea lui *nu* — noi, noastră [326]. Deci, în mod ironic, Amos a citat aceste cuvinte pe care le-a auzit rostite cu emfază de conducătorii militari şi reluate de masele avide de povestiri eroice, îndreptîndu-le cu ajutorul etimologiei numelor contra lui Israel. De utilitatea succeselor militare, de care Israel era mîndru în timpul lui Ieroboam II, Amos se îndoieşte, susţinînd că recucerirea Lodebarului este departe de a avea importanţa ce i se acordă.

Profetul menţionează că timpul în care trăiesc contemporanii săi nu este destinat cuceririlor războinice cu care Israel să se poată mîndri. Din contră, pedeapsa lui Iahve este iminentă şi ea se va manifesta printr-un popor care va cuceri ţara de la hotarele de nord (Hamat), pînă la extremitatea sa meridională (rîul Araba). Poporul care va asupri Israelul nu este menţionat în profeţia lui Amos, dar nu există nici un temei pentru a ne îndoi de faptul că el viza forţa Asiriei, care ameninţa tot mai mult Orientul mijlociu. Sf. Părinţi au văzut în această ameninţare apropiatul exil în care locuitorii Regatului de Nord vor fi deportaţi [327]. Spre deosebire de Amos, contemporanul său Osea citează direct Asiria (Osea 5, 13 ; 7, 11 ; 8, 9) şi iluziile pe care Israel le avea în legătură cu respingerea acestui duşman [328]. Pentru profetul din Tecoa nu este importantă desemnarea numelui duşmanului care va asupri poporul, ci faptul că acesta este un instrument al lui Iahve. Dumnezeu însuşi acţionează prin intermediul unei naţiuni *(goi)* ; el este autorul asupririi lui Israel. În 6, 8—11 profetul anunţă distrugerea capitalei regatului, iar în 6, 14 el nu lasă nici un dubiu în ceea ce priveşte extinderea pedepsei asupra întregului regat, «de la intrarea în Hamat pînă în rîul Araba».

Amos anunţa distrugerea lui Israel, reluînd în sens contrar, aproape cuvînt cu cuvînt, profeţia care anunţa pe Ieroboam II ca pe cel «care stabilise frontierele lui Israel de la intrarea în Hamat pînă la marea Araba» (II Regi 14, 25). Printr-o artă deosebită şi prezentînd lucrurile în mod obiectiv, Amos aminteşte auditoriului că Dumnezeu este stăpînul lumii, iar gloria militară, de care făceau caz contemporanii săi, este efemeră. Israelul, complăcîndu-se în orgoliu şi autoflatare, a uitat lecţiile pe care istoria legămîntului său cu Iahve i le-a servit cu generozitate.

III. Viziunile şi profeţiile în legătură cu sfîrşitul lui Israel : 7, 1—9, 10

Ultimile trei capitole ale profeţiei lui Amos introduc un element nou : viziunile care formează, alături de profeţii şi cuvîntări, nucleul principal al cărţii. Ele scot în evidenţă un alt aspect al activităţii profetului, punînd într-o nouă lumină pe păstorul ce se remarcase prin anunţarea pedepselor divine. Profeţiile ne-au lăsat să vedem în Amos pe omul aspru, insensibil la slăbiciunile umane, distant şi poate chiar necruţător în anunţarea pedepsei. Viziunile scot în relief aspectul uman, sen-

326. S. Amsler, *op. cit.*, p. 222 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 227—228.
327. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 531.
328. M. Delcor, *op. cit.*, p. 222.

sibilitatea profetului față de suferințele poporului, înțelegerea și solidaritatea lui cu contemporanii [329].

Viața deșertului cu lipsurile și pericolele zilnice a imprimat caracterului lui Amos duritate, modestie și revoltă față de dezordinele morale și sociale ale societății. Ea n-a anihilat însă sensibilitatea omului simplu în fața suferinței, predispoziția lui pentru ajutorul semenilor. Viziunile subliniază, completînd profilul profetului, aspectul uman. În dialogul Dumnezeu — profet, evidențiat în aceste imprejurări, Amos intervine în rugăciune pentru poporul cu care el se identificase în momentul acceptării misiunii. Ipostaza de mijlocitor între Dumnezeu și popor dă păstorului din Tecoa o nouă dimensiune, înscriindu-l în rîndul profeților care au pledat sau vor pleda în cursul istoriei cauza lui Israel (Gen. 18, 22—23 ; Exod 22, 11—14.30 ; I Samuil 7, 8 ; Is. 37, 4 ; Ier. 14, 7—12 ; 15, 1 ; 18, 20 ; Ez. 9, 8 ; Daniil 9, 15—19). Prin forța rugăciunii, ca odinioară Avraam, Moise, Samuil sau ca urmașii Isaia, Ieremia, Ezechil și Daniil, Amos încearcă să înduplece în favorul lui Israel voința lui Iahve. Personalitatea profetului, estompată de autoritatea divină în profeții, lăsîndune impresia unui simplu curier, apare în tot ceea ce are ea mai înălțător în dialogul viziunilor. Amos este martorul tainic al unor evenimente care-l plasează în intimitatea lui Dumnezeu și de care el profită pentru a-și salva contemporanii. Viziunile prezintă pe profet în complexitatea misiunii sale : rugăciunea de mijlocire și anunțarea cuvîntului lui Dumnezeu.

Capitolele 7, 1—9, 10 formează o unitate în ciuda pericopei 7, 10—17, care pare, mai degrabă, un adaos biografic și al grupului 8, 4—14, care ar putea fi atașat cuvîntărilor [330]. Viziunile, punctul central al acestor capitole, reiau elementele pe care profetul le anunță în profeții sau cuvîntări ; ele nu sînt străine acestora, ci le completează, explicîndu-le și îmbogățindu-le prin aspecte noi care dau forță cuvîntului profetic. Ideile și imaginile ce se degajă sînt dinamice, pline de forță, relevînd o personalitate în mișcare de-a lungul unui proces de transformare interioară, care se încheie prin cooperarea profetului cu Dumnezeu la distrugerea lui Israel (viziunea a 5-a). Contemplarea statică, inactivă în fața evenimentului extraordinar este substituită prin dialogul constructiv, pentru ca să sfîrșească în colaborare activă, conștientă. Viziunile, alături de cuvînt, sînt o formă de manifestare a revelației divine. Prin imagini și elemente naturale sau extraordinare, ele traduc în forme accesibile revelația lui Dumnezeu. Profetul, iluminat de harisma divină, desprinde din evenimentul natural sau supranatural semnificația acestuia. Faptul banal, obișnuit, devine purtătorul unui sens ascuns, sesizat însă de profet în virtutea calității lui de confident al tainelor divine (3, 7).

Cele cinci viziuni din profeția lui Amos formează o unitate literară, manifestată printr-o coeziune stilistică și tematică [331], introducînd o manieră nouă de a transmite descoperirea divină. Prezentarea lor la per-

329. Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 88.

330. A. Neher, *op. cit.*, p. 137 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 228.

331. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 339 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 222 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 228 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 158.

soana a I-a, acest «eu» profetic caracteristic viziunilor, ca și conținutul lor ne obligă să acceptăm că Amos sau un discipol din anturajul lui imediat și sub directa lui supraveghere, a redactat forma finală a acestor părți [332]. Primele patru viziuni au aceeași formă de introducere: «Așa m-a făcut să văd Domnul Dumnezeu», formula fiind întrucîtva modificată în viziunea a 5-a, dar întru totul motivată de conținutul ei [333]. După formula de încheiere, primele două viziuni alcătuiesc o unitate caracterizată prin rugăciunea de mijlocire a profetului și succesul obținut în anularea pedepsei. În viziunea a 3-a și a 4-a, Iahve este intransigent, anunțînd pedeapsa, el refuză orice intervenție «eu nu-l voi mai ierta» [334].

Problema rezolvării timpului «întîlnirilor» lui Amos cu Dumnezeu rămîne deschisă. Elementele de care dispunem sînt mult prea puține pentru a ne permite precizări de amănunt demne de luat în considerare. S-a încercat să se susțină o legătură între viziuni și vocația profetului după modelul lui Isaia (6, 8), Ieremia (1, 11) sau Ezechiel (1—3), iar o parte a exegeților este astăzi de acord în afirmarea acestui punct de vedere [335]. Contra acestei afirmații pledează însă tăcerea desăvîrșită cu privire la chemarea profetică în descrierea viziunilor și, de asemenea, lipsa oricărei aluzii la viziuni, cînd Amos amintește, în treacăt, de vocația sa (3, 8; 7, 15). În timp ce viziunile implică un timp mult mai îndelungat, chemarea profetică presupune un act unic care are loc, după unii comentatori, înaintea viziunilor, pentru că în primele două, prin rolul său de mijlocitor, el apare deja ca profet [336]. În orice caz, este greu de acceptat faptul că toate viziunile sînt posterioare chemării profetice, ci mult mai probabil că ele s-au înșirat de-a lungul activității profetului, într-o ordine cronologică ce nu poate fi stabilită cu precizie. Afirmînd acest lucru nu excludem posibilitatea ca primele întîlniri să fi avut ca scop pregătirea profetului pentru confruntarea lui cu Israel [337]. Extinderea viziunilor în timp este marcată prin elementele lor caracteristice ce permit o clasare a acestora în diferite anotimpuri. Lăcustele amintite în prima viziune indică anotimpul primăverii, focul, sugerînd seceta, este propriu verii, iar viziunea coșului cu fructe coapte ne face să ne gîndim că ea a avut loc toamna [338].

O parte a specialiștilor vechi testamentari a încercat să tranșeze problema văzînd în Amos un profet oficial cultic, calitate în care, ca și confrații săi, el a încercat prin intermediul rugăciunilor de mijlocire să atragă bunăvoința lui Iahve asupra poporului său. În sprijinul acestei afirmații stau primele două viziuni, în care Amos este un profet al mîntuirii (Heilsprophet). După a doua viziune, convins de gravitatea păcatelor lui Israel și de lipsa lui de pocăință, el devine un profet al jude-

332. A. Neher, *op. cit.*, p. 137; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 339.
333. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 228.
334. *Ibidem*, p. 228; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 339—340.
335. S. Amsler, *op. cit.*, p. 223; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 248; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 88.
336. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 248; S. Amsler, *op. cit.*, p. 224.
337. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 341—342; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 249. Wolff respinge afirmațiile lui E. Würthwein care susține că viziunile au avut loc după vocația profetului.
338. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 248; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 342.

căţii divine (Unheilsprophet) [339]. Afirmaţia rămîne însă fără un suport obiectiv, căci lipsesc elementele necesare pentru susţinerea a două etape diferite în activitatea profetului. Profeţiile contra popoarelor (cap. 1—2), pe baza cărora Reventow [340] susţine că Amos a fost un profet oficial, nu sînt suficient de convingătoare. Din contră, ni se pare că o precizare împinsă pînă la detalii în această direcţie nu poate fi susţinută şi argumentată din punct de vedere ştiinţific şi, în plus, nu aduce elemente revelatoare în înţelegerea textului.

1. Viziunea lăcustelor : 7, 1—3

7, 1 Aşa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul Dumnezeu :
Iată ieşind [341] lăcuste la creşterea otăvii [342]
şi iată aceasta era otava după cositul (cuvenit) regelui

2 Şi a fost dacă au mîncat [343] iarba ţării, am zis :
«Doamne Dumnezeule, fie-ţi milă !
Cine va ridica pe Iacob ? Căci mic este el !»

3 Domnul n-a milostivit ;
«Aceasta nu se va întîmpla» — zice Domnul.

Prima viziune, ca dealtfel şi cele trei care urmează, este introdusă printr-o formulă ce insistă asupra originii divine a evenimentului, profetul prezentîndu-se ca o persoană ce s-a împărtăşit de o întîlnire specială cu Dumnezeu [344]. Autoritatea viziunii este subliniată de întrebuinţarea numelui *Adonai,* iar *koh* — aşa de la începutul formulei, o apropie de cea folosită în profeţiile sale [345]. Rolul profetului primeşte însă o nouă dimensiune, el devine interlocutorul lui Dumnezeu şi mijlocitor pentru Israelul necredincios.

Viziunea anunţă invazia lăcustelor, iar faptul obişnuit în Orient primeşte în ochii profetului semnificaţia unui flagel asemănător cu cel trimis Egiptului (Exod 10). Apariţia lăcustelor după coasa ierbii cuvenită regelui (I Regi 18, 5) reprezenta o adevărată catastrofă. Iarba care creştea după împlinirea acestei obligaţii, era rodul ploii de primăvară şi

339. Printre cei ce susţin legătura lui Amos cu profeţii oficiali a se vedea E. Würthwein, *Amos-Studien,* în ZAW, 62 (1950) reeditate în *Wort und Existenz,* Göttingen, 1970, p. 68—110 ; H. G. Reventlow, *op. cit.*

340. H. G. Reventolw, *op. cit.,* p. 52.

341. T. M. propune *ieţer* în loc de *ioţer.* LXX are ἐπιγονή, Vulgata — fictor locustae. Schimbarea propusă nu pare inspirată, căci forma actuală este susţinută şi de participiile din vers. 4 şi 7. H. W. Wolff, *op. cit.,* p. 224.

342. *Leqeş* — reprezenta iarba crescută după ploaia de primăvară şi după coasa datorată regelui. LXX propune înlocuirea celui de al doilea leqeş prin lăcuste. Versetul este însă clar, iar propunerea LXX nu trebuie urmată. De menţionat este faptul că în exegeza patristică lăcustele simbolizau pericolul asirian şi apoi cel babilonian, care ameninţa Israelul şi respectiv Regatul de Sud. Cf. Teodoret de Cir, *op. cit.* M.P.G. 81, col. 1698 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.,* M.P.G. 66, col. 288 ; Fer. Ieronim, *op. cit.,* M.P.L. 25, col. 1069.

343. În viziunea profetului acţiunea lăcustelor apare ca terminată.

344. V. Maag., *op. cit.,* p. 118 ; S. Amsler, *op. cit.,* p. 224 ; W. Rudolph, *op. cit.,* p. 230.

345. S. Amsler, *op. cit.,* p. 224.

reprezenta hrana animalelor pentru întregul anotimp uscat. O amenințare de această natură era egală în ochii profetului cu pieirea lui Israel. Conștient că pedeapsa era meritată, profetul încearcă totuși să înduplece pe Iahve prin forța rugăciunii. Motivarea intervenției sale este departe de cea a contemporanilor. Ea nu se sprijină pe evocarea legământului strămoșesc cu Dumnezeu, ci invocă slăbiciunea lui Iacob, provocînd un sentiment de milă : «Cine va ridica pe Iacob ? Căci mic este el !» [346]. În rugăciunea de mijlocire Amos are în vedere pe Iacob, care, ca și în 7, 5, desemnează Israelul în general, Regatul de Nord împreună cu cel de Sud [347].

Viziunea se încheie cu milostivirea lui Dumnezeu. Verbul *nicham*-a se milostivi (nifal) reprezintă un antropomorfism des utilizat în literatura biblică (Gen. 6, 6 ; Exod 32, 14 ; Ier. 18, 7 s ; 26, 3 ; 13, 19 ; 42, 10 ; Ioil 2, 13—14 ; Iona 3, 9—10 ; 4, 2 ; Zaharia 8, 14 etc.). El marchează aici renunțarea lui Dumnezeu de a executa planul său. Nu este vorba de o iertare definitivă, ci simplul fapt de a renunța sau de a amîna pedeapsa, pentru ca în felul acesta să se ofere posibilitatea unei convertiri [348].

Culpabilitatea lui Israel este evidentă, dar alături acționează deplina libertate a lui Dumnezeu și harul Său, în virtutea cărora judecata a fost amînată. Actul de milostivire a lui Iahve este transmis de profet ascultătorilor și rămîne ca un avertisment pentru conduita acestora. Milostivirea lui Dumnezeu invită pe Israel la un act de pocăință, ea constituind în același timp singura posibilitate de revenire la Cel ce conducea destinele istorie sale.

2. Viziunea focului mistuitor : 7, 4—6

4 Așa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul [349] Dumnezeu :
Și iată Domnul [350] Dumnezeu chemînd la judecată prin foc ;
și el a mistuit adîncul cel necuprins și a mîncat partea aleasă.

5 Și am zis :
«Doamne Dumnezeule, oprește-Te !
Cine va ridica pe Iacob ? Căci mic este el !»

6 Domnul s-a milostivit ;
«Aceasta, de asemenea, nu se va întîmpla» — zice Domnul Dumnezeu.

Primul lucru ce surprinde în această pericopă este asemănarea flagrantă, din punct de vedere formal, cu viziunea precedentă. Ca și la profețiile împotriva popoarelor avem în față un tip, în care intervin doar cîteva elemente noi, proprii. Formula de introducere rămîne neschimbată și este urmată de anunțarea conținutului viziunii care con-

346. *Ibidem*, p. 224—225.
347. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 231 ; E. Osty, *op. cit.*, p. 49. Iacob este pus într-un paralelism sinonimic cu Israel 3, 13—14 ; 9, 8—9, cf. A. Neher, *op. cit.*, p. 122.
348. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1070.
349. Lipsește din LXX. 350. *Ibidem.*

stituie elementul caracteristic. Versetele 5—6 sînt, cu foarte mici modificări, o reproducere a versetelor 2 b-3, prezentînd intervenţia profetului şi milostivirea lui Dumnezeu.

Catastrofa ce ameninţă Israelul apare sub imaginea focului [351], simbolizînd seceta ce va cuprinde ţara. Focul devora adîncul cel necuprins, marele abis. Oceanul subteran [352], care alimenta izvoarele secase, iar consecinţele catastrofale urmau să se manifeste în domeniul culturilor. O parte dintre comentatori văd în adîncul cel necuprins o aluzie sau cel puţin urme ale unei concepţii mitologice [353]. Observînd însă cu atenţie literatura biblică în legătură cu imaginea focului, ajungem la concluzia că Sf. Scriptură s-a servit de ea pentru a simboliza distrugerea, pentru a anunţa judecata (Amos 1—2; Isaia 10, 17; 30, 30—33; Miheia 1, 7; Ier. 5, 14; 15, 14; 17, 4; Ioil 1, 19; 2, 3 etc.) sau o calamitate .Astfel, Amos se înscrie perfect în tradiţia biblică, iar eventualele asemănări cu concepţiile mitologice nu ne pot conduce la concluzia că profetul a fost influenţat de acestea. Amos are în faţa ochilor o secetă care întrece prin intensitatea ei tot ceea ce Israelul cunoscuse pînă la acea dată, ea este adusă în ţară de vîntul de la răsărit [354] şi va distruge partea aleasă (Miheia 2, 4), adică teritoriul ocupat de poporul ales [355].

Ca şi în prima viziune, profetul este îngrozit de soarta pe care Iahve a rezervat-o «aleşilor săi». «Doamne Dumnezeule, opreşte-Te!» — exprimă o stare sufletească complexă, în care teama, încrederea desăvîrşită în dreapta intervenţie divină şi rugăciunea de mijlocire concretizează zbuciumul profetului. Convingerea că Israelul merita pedeapsa este reliefată de verbul *chadal* — a înceta, a opri, care implică o nuanţă diferită de cea a lui *salah* — a ierta. Consecvenţa cu care Israelul persevera în greşală obligă pe profet la evitarea de a invoca iertarea, determinîndu-l să ceară doar oprirea pedepsei. Intervenţia lui Amos este

351. A. Neher, *op. cit.*, p. 123 este de părere că ameninţarea focului trebuie apropiată de judecata rezervată Sodomei, la care Amos face aluzie în 4, 11. Comentatorii moderni (Wolff, Amsler, Rudolph, Delcor, Hauret, Osty, Weiser) văd aici seceta cu care Dumnezeu va pedepsi Israelul.

352. Adîncul cel necuprins este identificat cu oceanul de care se aminteşte în Gen. 1, 2. Cf. C. Westermann, *Genesis*, 1967 (B.K.), p. 145 sq.; de asemenea şi Gen. 7, 11; Ps. 36, 7. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 233; S. Amsler, *op. cit.*, p. 225; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 345; Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1071 consideră că marele abis simbolizează mulţimea păcatelor.

353. A se vedea amănunte la H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 344—345; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 233; V. Maag, *op. cit.*, p. 206; H. G. Reventlow, *op. cit.*, p. 39.

354. S. Amsler, *op. cit.*, p. 225; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 233.

355. A Neher, *op. cit.*, p. 123 propune pentru *halak* o interpretare metaforică, în legătură cu prima viziune. Amos 7, 1—3 descrie nenorocirea unui popor al cărui suveran, împreună cu elita ce se găseşte în jurul lui, trăieşte în inconştienţă. În Amos 7, 4—6 focul devorase marele abis, care simboliza poporul ce suferise deja pedeapsa în prima viziune, iar acum, prin *halak* — partea aleasă, privilegiată, acţiunea divină se extinde asupra suveranului şi a grupului ce-l înconjoară. Fericitul Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1071 consideră că prin partea privilegiată «pars Domini» e vizat templul. LXX a adăugat cuvîntul κυρίου (τὴν νεριδα κυρίου) pe care-l găsim şi în Vulgata. Comentatorii moderni au tradus prin «cîmp» (Wolff, Osty, Amsler, Rudolph) sau teritoriu (TOB), vizînd partea ocupată de Israel. Considerăm că prin partea aleasă Amos vizase teritoriul lui Israel, care în tradiţia acestui popor era darul lui Iahve. A se vedea în acest sens şi Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1698.

încununată de succes, iar în răspunsul lui Iahve cuvintele «aceasta, de asemenea» marchează legătura cu prima viziune, subliniind încă și îndelunga răbdare [356] a lui Dumnezeu față de poporul Său.

3. Viziunea distrugerii regatului și a familiei domnitoare : 7, 7—9

7 Așa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul Dumnezeu [357] :
Și iată Domnul sta pe un zid de cositor [358],
iar în mîna lui era cositor.

8 Și Domnul a zis către mine : «Ce vezi tu, Amos ?»
Și am răspuns : «Cositor».
Și Domnul a zis :
«Iată voi așeza cositorul în mijlocul poporului meu Israel,
nu-l voi mai ierta».

9 Locurile cele înalte ale lui Isaac vor fi distruse,
sanctuarele lui Israel vor fi dărîmate
și mă voi ridica contra casei lui Ieroboam cu sabia !

Cea de a treia viziune a profetului ridică numeroase probleme de interpretare. Dificultatea constă în interpretarea lui *anak* — hapax legomenon — care de-a lungul timpului a fost tradus în mod diferit. Septuaginta traduce cuvîntul prin ἀδάμας, dîndu-i înțelesul de fier foarte dur. Vulgata și alte traduceri moderne au *trulla* caementarii-mistrie de zidar. Fericitul Ieronim aduce o precizare prețioasă, menționînd că mistria ținută de Iahve servea la tencuirea zidului cu cositor. Targumul, redînd mai degrabă un comentar, vorbește de judecată : «Iahve era pe un zid de judecată, devenind el însuși judecata» [359]. Comentatorii moderni au tradus prin plumb, fier [360] fir cu plumb sau nivelă [361]. Soluțiile propuse de exegeți nu sînt inatacabile, ele susțin fie renunțarea la primul *anak*, fie alte modificări de cuvinte și prin aceasta îndepărtarea de textul actual. G. Brunet analizează soluțiile propuse de literatura de specialitate și servindu-se de studii de arheologie și de filologie orientală,

356. S. Amsler, *op. cit.*, p. 226 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 233.

357. «Domnul Dumnezeu» a fost adăugat avîndu-se în vedere 7, 1—4 ; 8, 1 ; Codex Vaticanus οὕτως ἔδειξέ μοι κύριος καὶ ἰδοὺ...Vulgata «haec ostendit mihi Dominus» după care ea are «et ecce Dominus stans», apropiindu-se de textul masoretic, iar Codex Alexandrinus ἀνὴρ ἑστηκώς — un om.

358. Se propune eliminarea lui *anak* ca o ditografie (E. Osty). S. Amsler consideră cuvîntul drept o repetiție eronată. Alții au fost de părere că nu este exclus ca textul original să fi avut *chomat eben* — un zid de piatră (Sellin, Maag, Wolff, Rudolph). S. Amsler consideră că rolul secundar al zidului din vedenie face superfluă o precizare (p. 225). Ultimile cercetări au demonstrat însă că prin *anak* trebuie să înțelegem cositor. B. Landsberger, *Tin and Lead : the adventures of two vocables*, în Journal of Near Eastern Studies XXIV, July, 1965, p. 285—296 ; G. Brunet, *La vision de l'étain, réinterpretation d'Amos 7, 7—9*, în V.T. (1966), Jean Quellette, *Le mur d'étain dans Amos VII, 7—9*, în «Revue Biblique» 1973, p. 321—331.

359. G. Brunet, *art. cit.*, p. 388.

360. A. Condamin, *Le prétendu fil à plomb de la vision d'Amos*, în «Revue Biblique», 1900, p. 586—594.

361. A se vedea amănunte la G. Brunet, *art. cit.*, p. 387—388.

ajunge la convingerea că *anak*, în viziunea lui Amos, însemnează cositor. Înaintea studiului său publicat în 1966, Beno Landsberger [362] ajunge la aceeaşi concluzie : identificarea lui *anak* cu cositor.

G. Brunet consideră că identificarea cuvîntului lui Amos cu fier dur, ar da un sens posibil viziunii, dar el nu vede cum s-a ajuns la această traducere. Mistria de zidar, de care vorbeşte Vulgata, pare şi mai puţin plauzibilă. Cei care au tradus prin plumb se apropie destul de mult de viziunea lui Amos, dar în interpretarea lor rămîne inexplicabil faptul că plumbul pus de Dumnezeu în mijlocul poporului său ar putea simboliza pedeapsa [363]. Cei mai mulţi au considerat că profetul vorbeşte de un fir cu plumb (fil à plomb) de care Dumnezeu se serveşte pentru a constata înclinarea zidului ameninţat cu dărîmarea. Acceptînd această opinie întîmpinăm dificultăţi în ceea ce priveşte interpretarea primului *anak* [364] şi, de asemenea, nu se poate face legătura între acest simbol şi profeţia propriu-zisă, care anunţă pedepsirea prin intermediul războiului. Cei care au tradus cuvîntul prin «nivelă» sau «cumpănă de plumb», satisfac simbolismul profeţiei, dar această traducere nu se poate justifica [365].

Din punct de vedere exegetic, în jurul viziunii domneşte o oarecare incertitudine. Comentatorii sînt de acord în a recunoaşte greutăţile întîmpinate în traducerea şi interpretarea textului. Pentru unii, Amos redă aici un joc de cuvinte [366], care ar putea avea semnificaţii deosebite. O parte considerabilă a comentatorilor vechi şi moderni [367] consideră însă că metalul din care este făcut zidul este identic cu cel pe care Iahve îl ţine în mînă. Unii au identificat metalul cu plumbul, dar această identificare este nesatisfăcătoare, pentru că pentru acest metal evreii aveau cuvîntul *oferet* (Num. 31, 22 ; Ez. 27, 12). Studii recente au demonstrat însă că *anak* desemnează cositorul [368] şi fără a opera vreo schimbare a textului au ajuns la o interpretare care ni se pare acceptabilă.

Idenetificarea lui *anak* cu cositor se impune din ce în ce mai mult [369] şi la această concluzie s-a ajuns comparînd cuvîntul folosit de Amos

362. B. Landsberger, *art. cit.*, p. 285—296.

363. Aceasta s-ar putea justifica dacă acceptăm că este vorba de plumb topit, în acest caz trebuie să acceptăm o modificare a textului : *chommat* în *chammat* (un zid în arzînd) H. Junker, *Text und Bedeutung der Vision Amos VII*, 7—9, în «Biblica», 1936, p. 359—364 consideră că aici se face aluzie la pedepsirea celor condamnaţi să li se toarne pe gură plumb topit. A se vedea amănunte la G. Brunet, *art. cit.*, p. 389—390.

364. O parte a comentatorilor (de ex. Wellhausen, Weiser, Robinson, Amsler) au considerat prima utilizare a cuvîntului ca o ditografie.

365. G. Brunet, *art. cit.*, p. 389.

366. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 265 ; A. Neher, *op. cit.*, p. 124.

367. Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1697 ; Teodore de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 290 ; G. Brunet, B. Landsberger, W. Holladay, *Once more* anak = tin, Amos VII, 7—8, în V.T. 1970, p. 492—494 ; Monloubou, *Amos* (SDB) Amos... TOB ; Ch. Hauret, *op. cit.*

368. B. Landsberger, *art. cit.* ; G. Brunet, *op. cit.* ; W. Holladay, *art. cit.*

369. *Ibidem.* Semnificaţia este acceptată şi de dicţionarul asirian apărut la Chicago în 1968. Ea este luată în considerare şi de Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958. Lexiconul ebraic dă pentru acest cuvînt semnificaţia plumb şi cositor (Oxf. Hebr. Lex. 59). Lucrul nu trebuie să ne mire spune G. Brunet, *art. cit.*, p. 391, pentru că antichitatea distingea cu greu cele două metale. Chiar în Sf. Scriptură întîlnim acest amestec, unde numele obişnuit de cositor — bedil — este aplicat plumbului (Isaia 1, 25 ; Zaharia 4, 10).

cu acadianul annaku. În acadiană cuvîntul semnifica cositor. Ar însemna deci că profetul utilizează un cuvînt împrumutat din acadiană sau un cuvînt evreu care-i sugerează direct cuvîntul acadian. Orice soluţie am alege, spune W. Holladay, semnificaţia cuvîntului acadian este primordială [370].

Importanţa cositorului în epoca lui Amos este considerabilă pentru că cu ajutorul lui se fabricau săbii, căşti protectoare, platoşe, care de luptă şi tot ceea ce arsenalul războinic al timpului cerea pentru ca o armată să fie bine echipată. Cositorul simboliza deci materialul absolut necesar unei armate, sugerînd în mod admirabil imaginea războiului pe care Amos o descrie în viziunea a 3-a [371]. Faptul că Amos nu utilizează pentru cositor cuvintele consacrate în ebraică, ne face să ne gîndim că în viziunea lui nu apare metalul pur, ci minereul, materia primă şi acest lucru este, după G. Brunet, mult mai natural decît un zid de cositor metalic [372]. Deşi, G. Brunet prezintă interpretarea lui *anak* ca o ipoteză, întrebîndu-se asupra modului cum va fi primită, trebuie să menţionăm că ea a cîştigat deja, într-un timp relativ scurt, numeroşi partizani [373]. Traducerea prin cositor este astăzi din în ce în ce mai evidentă, ea nu impune nici o modificare a textului, iar simbolismul se încadrează perfect în imaginea războiului distrugător prezentat de Amos, cu care cea mai mare parte a comentatorilor sînt de acord.

Viziunea războiului este subliniată de cuvintele lui Iahve din versetul 9 : «Mă voi îndrepta contra casei lui Ieroboam cu sabia» şi este subliniată prin detalii cutremurătoare în ultima viziune (9, 1 ss). Sabia, simbolul războiului, nu este altceva decît cositorul folosit la aliajul din care se fabricau armele. Dumnezeu hotărîse să trimită sabia — războiul — în mijlocul poporului său. Sabia Domnului se face simţită prin săbiile duşmane, fabricate din minereul pe care Amos îl percepe în viziunea cu care Dumnezeu l-a învrednicit [374]. Nu ştim dacă Amos a intervenit pentru conaţionalii săi ca în viziunile precedente sau dacă a fost doar pe punctul de a o face. Textul nu ne dă nici o indicaţie în acest sens, participarea profetului la dialogul cu Iahve fiind foarte redusă. Dumnezeu apare hotărît în a nu mai tolera nimic acestui popor, decizia de a-l pedepsi este irevocabilă. Lui Amos nu-i rămîne decît anunţarea judecăţii divine prin intermediul unui război, care prevestea distrugerea locurilor de cult şi a familiei domnitoare.

Pentru o parte a comentatorilor moderni [375], versetul 9 nu face parte din viziunea a 3-a, încheiată prin versetul 8 şi de care se deosebeşte prin stil şi ritm. El este considerat ca un adaos. W. Rudolph [376], alături de alţi

370. W. Holladay, *art. cit.*, p. 492—493.
371. G. Brunet, *op. cit.*, p. 392. 372. *Ibidem*, p. 395.
373. *Amos...* TOB, p. 45—46 ; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 719—720 ; W. Holladay, *art. cit.*, p. 492—494 ; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 92—93 ; Jean Quellette, *art. cit.*, p. 321 afirmă că «astăzi nu mai există nici o îndoială asupra faptului că trebuie să traducem cuvîntul *anak* prin cositor, aceasta în ciuda obişnuinţei pe care şi-au luat-o mai mulţi savanţi de a reda acest cuvînt dificil prin plumb sau fir cu plumb» ; TOB, édition integrale, p. 1146. 374. G. Brunet, *art. cit.*, p. 394.
375. A se vedea în special S. Amsler, *op. cit.*, p. 227 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 348.
376. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 237.

exegeți, se opune însă acestei interpretări. În primele două viziuni Dumnezeu a acceptat amînarea pedepsei în urma rugăciunii profetului. Viziunea a 3-a ne lasă să înțelegem că nu se mai pune problema iertării, iar pedeapsa este iminentă. Nimic mai normal decît faptul că aceasta să fie expusă imediat după versetul 8. Nu înțelegem de ce Dumnezeu nu i-ar fi comunicat lui Amos acest lucru, care, de altfel, joacă un rol atît de important în înțelegerea versetelor 7—8 și ar fi descoperit planul său altuia, mai tîrziu. Diferența de stil nu este convingătoare pentru a putea susține că avem de a face cu un adaos. Lipsa acestui verset din textul original ar ridica apoi serioase dificultăți în explicarea intercalării conflictului din versetele 10—17 în acest loc [377].

Versetul are în vedere sanctuarele din Israel și se înscrie în condamnarea contra cultului anunțată în 5, 5, unde sînt menționate centrele religioase în jurul cărora gravita viața spirituală a Regatului de Nord. Prin locurile înalte ale lui Isaac trebuie să înțelegem în mod special aluzia făcută la înălțimile din Beerșeba, aflate în jurul altarului, înălțimi pe care se aduceau tămîieri și libațiuni [378]. Alături de cultul practicat în Nordul schismatic, Amos condamnă casa lui Ieroboam II, familia domnitoare. Cei doi piloni ai vieții israelite, cultul și dinastia, în care Israel găsea sprijinul său moral în fața lui Dumnezeu, sînt condamnați la pieire [379]. În felul acesta, viziunea subliniază dezacordul total dintre Iahve și Israel; dezaprobarea lui Dumnezeu față de ceea ce contemporanii lui Amos considerau ca sursă a mîntuirii: cultul. Casa lui Ieroboam II, care, datorită victoriilor repurtate, era considerată ca binecuvîntată de Iahve (II Regi 14, 26—27), nu prezenta nici o garanție pentru viitorul lipsit de perspectivă pe care-l predica Amos. Ea va fi lovită în aceeași măsură ca și cultul nelegiuit.

Viziunea a 3-a se înscrie în șirul profețiilor lui Amos, prin care profetul anunță distrugerea lui Israel prin intermediul unui război. Refuzul iertării, menționat în versetul 3, indică în mod expres ruperea legămîntului dintre Dumnezeu și Israel, ca o consecință inevitabilă a atitudinii adoptate de către acesta din urmă.

4. Confruntarea dintre Amos și Amasia: 7, 10—17

10 Și a trimis Amasia, preotul din Betel,
să spună lui Ieroboam, regele din Israel:
Amos unelteşte contra ta, în mijlocul casei lui Israel.
Țara nu mai poate suporta cuvintele lui.

11 Căci așa a spus Amos: «Prin sabie va muri Ieroboam
și Israel va fi dus în robie de pe pămîntul său».

12 Și a zis Amasia către Amos:
«Văzătorule, pleacă; du-te în țara lui Iuda,
acolo să-ți mănînci pîinea și acolo să proorocești!

377. *Ibidem*, p. 237.
378. Gh. Hauret, *op. cit.*, p. 93; Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G. 71, col. 538.
379. S. Amsler, *op. cit.*, p. 227.

13 Dar la Betel nu mai poți prooroci,
căci acesta este un sanctuar al regelui și o casă a regatului este aceasta»

14 Și a răspuns Amos și a zis către Amasia:
«Eu nu sînt [380] prooroc și nici fiu de prooroc,
ci eu sînt păstor și strîngător de sicomore;

15 Domnul m-a luat de dinapoia turmei și mi-a zis:
«Du-te, proorocește poporului meu Israel!»

16 Și acum ascultă cuvîntul Domnului, tu care zici:
«Nu vei prooroci contra casei lui Israel
și nu vei vorbi contra casei lui Isaac!»

17 De aceea, așa zice Domnul:
«Femeia ta se va desfrîna în cetate,
fiii și fiicele tale vor cădea prin sabie,
pămîntul tău va fi împărțit cu funia,
tu însuți vei muri în pămînt necurat
și Israel va fi dus în robie de pe pămîntul său».

Confruntarea dintre Amos și Amasia, dintre profetul lui Iahve și preotul-funcționar al lui Ieroboam II, este una dintre cele mai cunoscute și mai discutate probleme. Din cauza penuriei datelor, pasajul este înconjurat de un oarecare mister, care a fost augmentat prin mulțimea studiilor și soluțiilor filologice și doctrinare ce i-au fost dedicate. Pe rînd, pasajul a fost interpretat ca o confruntare dintre «religia oficială și experiența religioasă personală, dintre tradiție și inspirație» [381], o întîlnire între «sacerdoțiul oficial și spiritul pur profetic» [382]. Pentru A. Neher, pasajul este începutul unui lung antagonism care va figura în secolele următoare între preot și profet [383] sau pentru alții, conflictul dintre un instigator politic care pune în primejdie regatul lui Israel și Amasia, preotul oficial al sanctuarului din Betel [384].

Pe de altă parte, critica susține că acest fragment biografic al profeției, formulat la persoana a 3-a, este redactat în forma actuală de o persoană din anturajul profetului, care a cunoscut acest detaliu ca martor sau din însăși relatarea lui Amos [385]. S-a afirmat că prezența acestei pericope ar întrerupe unitatea viziunilor și n-ar fi fost introdusă aici decît datorită legăturii dintre versetul 9 «mă voi ridica împotriva casei lui Ieroboam cu sabie», cu versetul 11 «prin sabie va muri Ieroboam și

380. LXX traduce acest verb subînțeles prin imperfect: nu eram.
381. A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1969, p. 87.
382. J. Touzard, *op. cit.*, p. 33.
383. A. Neher, *L'Essence...*, Paris, 1972, p. 259.
384. S. Amsler, *op. cit.*, p. 229.
385. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 354—355; S. Amsler, *op. cit.*, p. 228; Ch. Hauret, *op. cit.*, p. 94—95; J. Craghan, *art. cit.*, p. 248; A. Weiser, *op. cit.*, p. 165; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 99 (ed. 1964); W. Rudolph, *op. cit.*, p. 252; V. Vellas, *op. cit.*, p. 103 apără autenticitatea pericopei susținînd că descrierea la persoana a 3-a nu poate constitui un argument contra autenticității. Procedeul acesta este considerat de Vellas ca aparținînd istoriografiei antice.

Israel va fi dus în robie de pe pămîntul său» [386]. La aceasta s-a adăugat faptul că incidentul din Betel este considerat ca sfîrşitul activităţii profetului şi în mod firesc, pericopa noastră ar fi trebuit să fie plasată în finalul profeţiei [387]. Respectînd ordinea cronologică, într-adevăr, acest fragment ar fi fost mai potrivit în final, dar gîndindu-ne la tematica lui şi a întregii profeţii nu-i putem găsi un loc mai indicat decît cel pe care-l ocupă astăzi. El aparţine textului original şi constituie pentru noi o parte autentică a cuvîntului rostit de Amos în Regatul de Nord.

În privinţa locului confruntării toţi comentatorii sînt de acord, căci textul nu lasă nici un dubiu în această direcţie. Unitatea de vederi dispare însă cînd se discută durata activităţii profetului în capitala religioasă a regatului lui Ieroboam II. Unii susţin că aici profetul ar fi rostit primele profeţii împotriva popoarelor şi a lui Israel, apoi şi-ar fi continuat activitatea în alte centre (Samaria) şi în sfîrşit, cu ocazia disputei cu Amasia, care marchează şi finalul activităţii, Amos se găseşte pentru a doua oară la Betel [388]. Din contră, pentru alţii apariţia lui Amos este meteorică, mergîndu-se pînă la afirmaţia că activitatea la Betel se poate reduce la o cuvîntare care n-a depăşit durata unei jumătăţi de oră, precizîndu-se, de asemenea, anul (751 î.H.), ziua şi chiar ora conflictului [389]. Evident, precizări de natura celor de mai sus nu mai intră în preocupările cercetătorilor contemporani. O lectură atentă a profeţiei ne obligă să admitem că profetul a cunoscut bine aspectele sociale, morale şi religioase ale lui Israel, fapt ce presupune un anumit timp pentru observaţie. Amănunte, pe baza datelor ce le avem astăzi, nu se pot stabili şi din această cauză considerăm că o încercare în acest domeniu ar satisface un cerc de cititori mai puţin exigenţi.

Conflictul dintre Amos şi Amasia cuprinde un denunţ-acuzare (vers. 10—11) însoţit de un ordin de expulzare (vers. 12—13) şi în sfîrşit, apărarea lui Amos (vers. 14—16), încheiată printr-o profeţie a lui Iahve (vers. 17) care constituie, dealtfel, singura parte în versuri a întregii altercaţii. Din puţinele date biografice pe care le avem, întîlnirea cu Amasia constituie împotrivirea cea mai evidentă din activitatea profetului. Ea conţine însă date preţioase referitoare la viaţa particulară, activitatea publică şi autoritatea mesajului său. Exprimată în propoziţii scurte, categorice, uneori eliptice de predicat, altercaţia implică nuanţe care, de-a lungul timpului, au fost diferit interpretate.

a) *Denunţul profetului :* 7, 10—11. Amasia era conducătorul sanctuarului regal din Betel, unul din centrele religioase în care Amos îşi desfăşoară activitatea. Revoltat de rechizitoriul pe care profetul îl face societăţii israelite, preotul-funcţionar pîndea momentul pentru a-l deferi justiţiei regale. Prilejul aşteptat s-a ivit prin anunţarea distrugerii dinastiei lui Ieroboam II (vers. 9), în felul acesta, acuzarea primind un

386. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 355 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 228 ; A. Robert şi A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, vol. I, Tournai, 1959, p. 491 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 165 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 99 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 252.

387. A. Weiser, *op. cit.*, p. 164—165 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 228.

388. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 181 şi 356—357.

389. J. Morgenstern, *Amos Studies*, p. 7, apud A. Neher, *op. cit.*, p. 31.

pronunţat caracter politic, Amos fiind învinuit de lesmajestate. În sfîrşit, omul care a pus în discuţie publică ordinea morală, religioasă şi socială a Regatului de Nord, a fost considerat şi un agitator politic. Peste secole, contemporanii lui Iisus Hristos vor căuta, după acelaşi procedeu, să răstălmăcească afirmaţiile Mîntuitorului pentru a-L prezenta drept duşman al cezarului (Ioan 19, 12). Într-adevăr, Amasia răstălmăcind cuvintele din viziunea a 3-a, prin care se anunţa sfîrşitul dinastiei lui Ieroboam II, trimite acestuia următoarea veste: «Aşa a spus Amos: prin sabie va muri Ieroboam şi Israel va fi dus în robie de pe pămîntul său». Preotul schimbă deci sfîrşitul dinastiei, anunţat de Amos, în vestirea morţii fulgerătoare şi iminentă a regelui însuşi, sperînd să determine în acest fel pe Ieroboam II să ia o hotărîre contra profetului [390].

Activitatea lui Amos este prezentată prin termenul *qaşar*, care la origine însemna a lega, a înnoda, însă în epoca de care ne ocupăm el era folosit pentru a se exprima o uneltire, o conspiraţie, un complot [391]. Prin acelaşi cuvînt a fost marcată acţiunea prin care Baeşa ocupă tronul lui Nadab (I Regi 15, 27) sau activitatea lui Zimri, Omri (I Regi 16, 9), Iehu (II Regi 9, 14; 10, 9), tot atîţia conspiratori care s-au urcat pe tronul lui Israel. Interesant de remarcat că toţi aceştia, cu excepţia lui Baeşa, au acţionat în urma desemnării lor ca regi de către un profet care le-a descoperit voia lui Dumnezeu (I Regi 11, 26—40; 14, 14; 15, 25—29; 16, 1—3; II Regi 9, 3). Procedeul acesta devenise un obicei în Regatul de Nord [392]. În acest context, Amos anunţă sfîrşitul dinastiei şi, bineînţeles, Amasia nu putea uita rolul profeţilor Ahia din Silo (I Regi 11, 29), pe lîngă Ieroboam I şi mai ales al lui Elisei la fondarea dinastiei iehudite, din care făcea parte şi stăpînul său, Ieroboam II. O schimbare de dinastie ar fi avut probabil consecinţe pentru funcţia pe care o deţinea Amasia. Cunoscînd deci influenţa profeţilor asupra maselor şi observînd uşurinţa cu care Amos se deplasează şi critică întreaga practică religioasă şi socială din Israel, fără să întîmpine rezistenţă din partea autorităţilor, Amasia este cuprins de panică. De aceea, el sesizează momentul pentru a reclama pe profet regelui, considerînd crima de lesmajestate şi anunţul exilului apropiat al poporului ca fiind suficiente pentru a determina pe Ieroboam II să pună capăt activităţii acestui iudeu venit din Sudul vecin şi adeseori ostil. Reclamaţia era în optica preotului din Betel şi o dovadă de fidelitate faţă de casa regală, prin ea urmărind exilarea profetului ca persona non grata.

Conflictul dintre Amasia şi Amos este marcat de o evidentă nuanţă politică, dar el nu poate fi redus doar la acest aspect. Amos a pus în discuţie şi a atacat cu o vehemenţă rar întîlnită cei doi piloni ai regatului lui Israel: cultul şi familia domnitoare. Amasia ca şef al cultului din Betel — casă a regelui — numit în această funcţie de rege (I Regi 12, 32), cumula interesele religioase cu cele de stat. Faptul că acuzaţia

390. Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 539.
391. V. Maag, *op. cit.*, p. 97; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 357; S. Amsler, *op. cit.*, p. 229. 392. M. Noth, *op. cit.*, p. 239.

are un caracter politic, nu înseamnă că pe plan religios cei doi — profetul şi preotul — erau de acord. Acuzaţia a luat această turnură pentru că, insistînd asupra aspectului politic, Amasia era sigur de succes. Răspunsul sau atitudinea lui Ieroboam II a rămas necunoscută. Viaţa profetului a atîrnat de un capriciu al regelui care, probabil, s-a arătat mai puţin îngrijorat de activitatea lui Amos decît înaltul său funcţionar religios [393].

b) *Expulzarea lui Amos :* 7, 12—13. Între Amasia şi Amos are loc o scurtă discuţie, în care preotul din Betel cere profetului să părăsească templul şi ţara. Nu ştim dacă discuţia a avut loc în timp ce Amasia aştepta răspunsul lui Ieroboam II sau expulzarea, pe care el o rosteşte, are la bază voinţa regelui. Într-adevăr, este dificil de distins, după informaţiile din text, pînă unde merge «îngrijorarea» regelui pentru acest act de trădare şi unde începe zelul funcţionarului său. În orice caz, cu sau fără acordul lui Ieroboam II, Amasia încearcă să reducă la tăcere pe profetul din Tecoa. Argumentele sînt din cele mai simple şi se bazează pe autoritatea regelui în general şi pe a lui Ieroboam II în special. Betel se găseşte încă de pe vremea lui Ieroboam I sub autoritatea directă a monarhului care numea preoţi, aceştia fiind socotiţi ca funcţionari ai casei regale. «La Betel nu mai poţi prooroci, căci acesta este un sanctuar al regelui şi o casă a regatului este acesta».

Cu aroganţă, rezultată din context (vers. 12) mai mult decît din folosirea cuvîntului *chozeh*-văzător, Amos este trimis de către Amasia în Sudul vecin. Funcţionarul regal îl consideră pe Amos un profet rătăcitor, care-şi cîştigă existenţa din anunţarea diferitelor profeţii sau un predicator în solda regelui Uzia, cu menirea de a semăna panică în regatul lui Ieroboam II. Mesajul profetului este interpretat de preot ca o uneltire împotriva ordinii stabilite în regatul Samariei. Autoritatea divină a mesajului lui Amos este total desconsiderată şi înlocuită cu o autoritate politică, asemănătoare cu cea de sub ordinile căreia stătea însuşi preotul din Betel. Profetul lui Iahve devenise în concepţia lui Amasia unul din proorocii venali [394] ai timpului, care-şi «mînca pîinea» ca unealtă a jocului politic dirijat din capitala lui Iuda. Acuzarea era gravă, dar plauzibilă dacă ţinem seama de climatul politic în care Amos îşi desfăşoară activitatea. Amasia, prin scurta dar severa sa intervenţie, contestă lui Amos rolul de profet autentic al lui Dumnezeu şi, de asemenea, dreptul de a prooroci în Regatul de Nord şi mai ales în Betelul devenit sanctuar al regelui.

c) *Pledoaria profetului :* 7, 14—16. Răspunsul lui Amos a ridicat pentru exegeţi o problemă nerezolvată în mod uniform nici pînă astăzi. Propoziţiile scurte, eliptice de predicat ale versetului 14, au împărţit

393. S-au încercat destul de multe speculaţii pe marginea tăcerii regelui şi a atitudinii pe care o ia Amasia faţă de Amos. Unii consideră că Amasia n-ar fi anunţat pe rege, ci l-a ameninţat doar pe profet ca să-l determine să părăsească ţara. Această atitudine s-ar explica dintr-o simpatie (?) a preotului faţă de profet care căuta, în felul acesta, să-l pună la adăpost de mînia regelui. Astfel de speculaţii şi altele asemănătoare sînt lipsite însă de dovezi. A se vedea şi W. Rudolph, *op. cit.*, p. 254.

394. A. Neher, *L'Essence...*, p. 285.

pe comentatori în două grupe — după timpul prezent sau trecut la care au considerat verbul din propoziţiile nominale. Din punct de vedere gramatical însă ambele interpretări sînt posibile, aşa că problema se rezolvă doar privind propoziţiile în cauză în contextul lor [395].

Afirmaţia din pledoaria lui Amos: «Eu nu sînt prooroc» a constituit pentru unii o contradicţie cu acceptarea funcţiei profetice din versetul 15. Pentru eliminarea acestei divergenţe s-a încercat să se traducă, urmînd exemplul Septuagintei, prin imperfect: «Eu nu eram profet». Negarea din versetul 14 trebuie înţeleasă însă în contextul întregii altercaţii. Profetul se apără în faţa acuzaţiei lui Amasia. El precizează cîteva lucruri care au scăpat preotului. Amos afirmă, într-adevăr, că nu este profet în sensul în care Amasia înţelege să-l trateze. El nu este fiu de profet şi nici nu aparţine vreunei grupări profetice [396]. Profetul din Tecoa nu are nimic comun cu ceea ce a caracterizat pe profeţii întuiţi de Amasia în acuzarea sa insinuantă. El nu este profet de profesiune am spune noi astăzi, adică nu-şi cîştigă existenţa din consultaţiile oferite publicului. N-a fost avizat la o astfel de retribuţie şi nici un interes material nu stă în spatele mesajului său. Existenţa sa materială a fost asigurată prin poziţia sa socială anterioară chemării profetice. El este «păstor şi strîngător de sicomore» [397]; un amănunt biografic important, prin care profetul îşi justifică atitudinea, spulberînd acuzaţia unui cîş-

395. S. Amsler, *op. cit.*, p. 230; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 256; J. F. Craghan, *art. cit.*, p. 248. LXX traduce prin imperfect, iar Vulgata prin «sum». Comentatorii moderni s-au împărţit între cele două ipoteze. H. W. Wolff şi W. Rudolph, de exemplu, traduc prin prezent: «Eu nu sînt profet...», iar S. Amsler şi alţii prin imperfect: «Eu nu eram...». Amănunte în legătură cu această deosebire de opinii a se vedea la J. F. Craghan, *art. cit.*, p., 248 sq.; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 360.

396. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1077; Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G. 71, col. 542.

397. Profesia lui Amos a antrenat, de asemenea, numeroase discuţii. În 1, 1 profetul este prezentat ca păstor-noqed, iar în 7, 14 găsim termenul de boqer. Exegeţii (de ex. Wolff, Amsler, Delcor, Rudolph, Weiser, pentru a nu cita decît cîteva comentarii recente) acceptă, în general, că prin noqed trebuie să înţelegem un păstor, crescător de animale sau un proprietar. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 250 este de părere că prin boqer trebuie să înţelegem mai degrabă un proprietar de animale, decît un simplu păstor. A se vedea şi S. Segert, *Zur Bedeutung des Wortes NOQED: Hebräische Wortforschung.* Festschr. W. Baumgartner, în V.T. Supl. 16 (1967), p. 279—283; A. Neher, *Amos...*, p. 21 consideră pe Amos ca păstor şi crescător de animale. Boles — desemna pe cel care strîngea fructe de sicomor drept hrană pentru animalele sale. Traducerea LXX (κνίξων) a făcut pe mulţi să se gîndească la acţiunea de înţepare a fructelor pentru a le grăbi coacerea. A. Neher consideră însă că termenul ebraic ar evoca mai degrabă ideea de strîngere, în acest sens utilizînd şi Mişna rădăcina bls. A se vedea de asemenea, W. Rudolph, *op. cit.*, p. 250; H. Stoebe, *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf*, în «Wort und Dienst», 1957, p. 160—189. Exegeza patristică a fost, de asemenea, preocupată de interpretarea termenilor ce desemnau profesiunea lui Amos. Astfel, prin boqer ea a înţeles un crescător sau păstor de vite, în acest sens fiind întrebuinţat termenul de Aquila, Symmach şi Teodotion. Ea semnalează, de asemenea, traducerea LXX care înţelege prin acest termen pe un păstor de oi sau de capre. Cuvîntul noqed în exegeza patristică este întrebuinţat şi interpretat ca păstor, fără a se da altă precizare. Termenul boles desemnează pe un strîngător de sicomore sau, după alţii, pe cel ce înţeapă fructele pentru a le grăbi coacerea. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 991; 1077; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1699; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 291.

tig material prin intermediul simulării unei îndeletniciri intelectuale. Deci, Amos, prin precizările făcute în versetul 14, dorește să facă o distincție între profeții supuși unei autorități politice, dependenți de aceasta și misiunea sa de origine divină, în Regatul de Nord.

O distincție categorică se remarcă aici între Amos și profeții din jurul sanctuarelor lui Israel, cunoscuți de Amasia. Profetul din Tecoa se desolidarizează de aceștia, afirmînd că misiunea sa profetică n-o deține în virtutea unei descendențe și nici ca urmare a unei educații primite în anturajul vreunui profet. Este străin de tot ceea ce era specific acestei categorii de funcționari religioși. Iahve l-a luat din spatele turmei și i-a spus: «Du-te, prooroceşte poporului meu Israel» (vers. 15). Originea mesajului său rezidă în voința lui Dumnezeu. Lui îi aparține Amos și glasul Lui l-a ascultat proorocind în Regatul de Nord. Nici un alt motiv, exceptînd voința divină, nu l-ar fi putut determina pe omul care-și afirmase profesiunea cu atîta demnitate să-și părăsească preocupările și să predice cu atîta curaj într-o țară străină. Cunoștea riscurile pe care le implica o astfel de misiune, dar «dacă Domnul vorbește, cine nu va prooroci?» (3, 8). Amos ca orice evreu credincios se simțea legat în mod tainic de Dumnezeu și această legătură a primit o amploare deosebită în momentul chemării sale profetice. Din acest moment, preocupările sale personale, greutățile și riscurile misiunii au încetat să mai existe. Singura preocupare era de a da urmare apelului divin. Păstorul obișnuit cu severitatea vieții din pustiu s-a împărtășit din intimitatea prezenței lui Dumnezeu. Experiența acestei intimități stă la baza curajului cu care el demască falsitatea vieții religioase și nedreptățile sociale din regatul lui Ieroboam II.

Amasia, preot și politician abil, legat însă prea mult de soarta regatului, n-a putut înțelege misiunea și curajul lui Amos. Originea mesajului său a fost rezolvată simplist de un funcționar stăpînit de succesele efemere ale epocii lui Ieroboam II. Amos, în acest context, se distanțează de complexul social și religios al lui Israel, prezentîndu-și originea misiunii sale în fața unui om care trebuia să slujească lui Dumnezeu, dar care a devenit surd și orb la tot ceea ce era transcendent. Datorită acestei orbiri, mesajul profetului a rămas neînțeles de marele preot din Betel, Amos fiind considerat un profet oarecare, din mulțimea celor ce cutreierau Israelul sau un agent al lui Uzia, venit din Sudul dușman ca să tulbure, din invidie, bucuria vecinului din Nord. Profetul insistă însă asupra unei realități pe care Amasia o neglijase — Amos venise în Nord, trimis de Dumnezeu: «Du-te, prooroceşte poporului meu Israel» (vers. 15). El acționează în numele lui Iahve în mijlocul poporului Său, atașat de El prin legămîntul încheiat cu părinții pe care-i scosese din robie și-i condusese prin pustiu în pămîntul făgăduinței. Cu o subtilitate remarcabilă, Amos subliniază faptul că Israelul este legat mai întîi și mult mai puternic de transcendent decît de monarhul său temporar. Cu alte cuvinte, el acționînd în numele lui Iahve, în mijlocul

poporului Său, nu poate fi socotit ca un intrus, cum era considerat de preotul Amasia [398].

Disocierea pe care Amos o face între el și profeții sanctuarelor din Israel, nu ne poate duce la concluzia că profetul intenționa să inaugureze o nouă epocă profetică sau că el este conștient că introduce ceva nou în religia poporului ales. El ia atitudine față de abaterile constatate, dar se situează pe linia tradiției și a legământului cu Iahve. Nu există un hiatus [399] între profeții anteriori și Amos. El nu este decît «un inel într-un lung lanț de organe ale revelației divine» [400] și nici Amos, nici contemporanul său Osea «nu credeau că aduc un mesaj absolut nou și nemaiauzit; ei nu voiau să fie decît purtătorii de cuvînt ai exigențelor (cerințelor) cunoscute de mult timp» [401].

A separa pe păstorul din Tecoa de ceilalți profeți autentici anteriori, înseamnă a neglija atitudinea lui Amos, chemarea lui profetică și conținutul mesajului său. Ca și Moise sau David, Amos este răpit din mijlocul preocupărilor sale profesionale pentru a sluji Domnului. În mesajul profetului din Tecoa și în curajul cu care critică situația socială a lui Israel, găsim note ce ne amintesc de profeții Natan și Ilie, de procesele pe care aceștia le intentează monarhilor lor : David și Ahab. Noul în mesajul lui Amos îl reprezintă critica de amploare care nu se îndreaptă, de data aceasta, contra unor persoane, ci contra întregii societăți. Amos luptă contra formalismului religios, a nedreptăților sociale și erorilor politice practicate de dinastia iehudită. Prin activitatea lui, el se înscrie în tradiția lui Israel în care, e adevărat, se accentuează prin Amos unitatea dintre profet și Dumnezeu, în numele căruia cel chemat acționează. «Profetul se prezintă ca întrupare a autenticei tradiții ebraice. Stăpînul său este cel Veșnic și numai Lui îi datorează ascultare [402].

Versetul 16 face trecerea între pledoaria profetului și cuvîntul lui Dumnezeu de amenințare. În același timp el este o concluzie a versetelor 14—15. Profetul ce proorocea în Israel în numele lui Dumnezeu, îl face atent pe Amasia, care prin atitudinea lui îl oprea să dea ascultare cuvîntului divin, de pedeapsa pe care Iahve — Dumnezeul lui Israel — o va trimite asupra familiei preotului și a poporului său. Sentința lui Amasia, adresată profetului lui Iahve : «Nu vei mai prooroci contra lui Israel și nu vei mai vorbi contra casei lui Isaac», este prezentată ca un capăt de acuză, întors împotriva celui ce l-a rostit. Preotul din Betel, pe lîngă toleranța manifestată față de abuzurile religioase și sociale din Israel, se face vinovat în plus, față de compatrioții săi, de interzicerea mesajului divin. Amos din acuzat devine acuzator.

398. S. Amsler, *op. cit.*, p. 231 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 258 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 348 și 362.

399. A se vedea în acest sens și A. Neher, *op. cit.*, p. 23.

400. W. Staerk, *Das asyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 20, apud A. Neher, *op. cit.*, p. 23.

401. B. Duhm, *Israels Propheten*, 1916, p. 112 și 136, apud A. Neher, *op. cit.*, p. 23.

402. A. et R. Neher, *Histoire biblique du peuple d'Istraël*, Paris, 1962, tome II, p. 456.

d) *Cuvîntul Domnului :* 7, 17. Sentința rostită în numele Domnului încheie pericopa 7, 10—17. Revenirea asupra exilului apropiat al poporului marchează intransigența divină în ceea ce privește judecata lui Israel. Intoleranța lui Dumnezeu față de Regatul de Nord și față de locașurile lui de cult a fost anunțată deja de Amos în repetate rînduri. Noul în acest final îl constituie profeția vizînd familia preotului Amasia, care se opusese cuvîntului inspirat de Dumnezeu. Acesta este anunțat că dezastrul inevitabil va lovi greu propria-i familie. Fiii și fiicele preotului vor cădea jertfă sabiei, prin care trebuie să înțelegem invazia unui popor străin. Soția lui, datorită împrejurărilor vitrege impuse de invadator, «se va desfrîna în cetate». «Pămîntul tău» [403], se adresează Amos preotului, va fi «împărțit cu funia», va fi înstrăinat. Marele preot, care s-a opus mesajului divin, va muri într-un pămînt necurat, într-o țară în care cultul Dumnezeului celui adevărat este imposibil de practicat [404]. Revolta contra lui Iahve se sfîrșește prin distrugerea celor ce au pus-o la cale și îndepărtarea poporului din pămîntul care a fost oferit strămoșilor. Întîlnirea dintre Dumnezeu și Amasia este anticipată prin utilizarea pronumelui personal «tu» din versetul 17. Vorbirea directă a acestui verset sugerează admirabil confruntarea dintre Dumnezeu și preotul din Betel, dintre adevăr și minciuna instalată în Israel.

Disputa dintre Amos și Amasia marchează un moment important din activitatea profetică. Ea scoate în evidență întîlnirea dintre profetul de vocație și funcționarul de cult, confruntarea dintre slujirea în duh și adevăr și degenerarea acesteia în formalism cultic. Solii aleși de Dumnezeu trebuiau să înfrunte în repetate rînduri pe înșiși reprezentanții oficiali ai cultului. Degajat de sub tutela oricărei autorități politice, profetul înfruntă plin de curaj orgoliul național și religios al lui Israel, pentru că la originea mesajului său stă chemarea lui Iahve, cuvîntul lui Dumnezeu adresat aleșilor săi. Misiunea și într-o oarecare măsură destinul profeților Vechiului Testament este preluat de Iisus Hristos, contestat de conaționali și condamnat de autoritățile religioase ale iudeilor. Surprinzător de asemănătoare ne apare din acest punct de vedere paralela dintre comportarea sacerdoțiului oficial față de Iisus și față de profeții Vechiului Testament. Din această perspectivă, Amos nu constituie deci decît un exemplu din șirul celor ce au fost contestați de ierarhia oficială, în numele aceluiași Dumnezeu pe care-l propovăduiau.

---

403. Comentatorii recunosc că expresia «pămîntul tău» prezintă anumite dificultăți. Întrebarea care a preocupat pe specialiști este de a decide dacă aici este vorba de pămîntul, țara lui Israel (Amos 5, 2 ; 7, 11—17 ; 9, 8) sau profetul se referă la proprietatea lui Amasia ? Amos folosește expresia «pămînt» și pentru a desemna o parte oarecare de pămînt (Amos 3, 5). H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 364 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 259, nota 26 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, (1964), p. 101 consideră că aici este vorba de proprietate : «Das Land, das sein Eigentum war, soll verteilt werden...». S. Amsler, *op. cit.*, p. 231 interpretează țara ca patrimoniul spiritual al preotului, obligat să vegheze asupra purității ei.

404. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1078 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 364 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 259 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 101 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 228.

5. Viziunea coşului cu fructe : 8, 1—3

8, 1 Aşa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul Dumnezeu :
Iată un coş cu fructe coapte.

2 Şi a zis : «Ce vezi tu, Amos ?»
Şi am răspuns : «Un coş cu fructe coapte».
Şi Domnul a zis către mine :
«A venit sfîrşitul pentru poporul meu Israel ;
nu-l voi mai ierta încă».

3 Cîntăreţele [405] palatului vor boci.
În ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu [406],
vor fi multe cadavre ;
în tot locul se vor arunca. Tăcere !

Din punct de vedere structural, viziunea reprezintă o reală înrudire cu cele precedente şi în special cu viziunea din 7, 7 ss. ca şi aceasta din urmă, ea constă din viziunea propriu-zisă (vers. 1), din întrebarea lui Iahve şi răspunsul profetului (vers. 2 a) şi anunţarea pedepsei sau interpretarea divină (vers. 2 b) [407]. Insistînd asupra părţii formale a viziunii, specialiştii au ajuns la concluzia că *vehinneh* nu este urmat ca în 7, 1, 4, 7 de un participiu prin care să se introducă o persoană, ca imagine sau purtător al vreunui obiect, ci, din contră, aici este prezentat direct obiectul [408]. În viziunea a 3-a, imaginea simbol şi interpretarea ei se servesc de acelaşi cuvînt (cositor-*anak*), în timp ce în 8, 2 totul se bazează doar pe jocul de cuvinte *qeţ-qaiţ* [409]. Aliteraţia este folosită de profetul Ieremia (1, 11—12, 13—14), pentru a obţine efecte asemănătoare, devenind un mijloc de exprimare a unei realităţi viitoare. Trebuie să recunoaştem însă că această corespondenţă de sunete, cu rol de simbol, pierde din valoare în momentul transpunerii ei într-o altă limbă. De cele mai multe ori, jocul rămîne intraductibil sau atunci cînd reuşim să găsim termenii, imaginea rezultată nu are aceeaşi semnificaţie pentru contemporanii noştri.

Cuprinsul viziunii ne face să ne gîndim că ea a avut loc spre sfîrşitul verii sau începutul toamnei, anotimpul coacerii fructelor. La aceeaşi concluzie ne conduce şi calendarul Gezer, care consideră *qeţ* ca

405. Se propune citirea : şarot-cîntăreţe, în loc de şirot-cîntece.

406. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 238 consideră «în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu» ca un adaos tardiv cu scopul de a eshatologiza şi mai mult textul. Pentru S. Amsler, *op. cit.*, p. 233 doar expresia «zice Domnul Dumnezeu» este o glosă liturgică. Majoritatea exegeţilor consideră însă stihul ca autentic.

407. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 366 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 238.

408. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 366—367.

409. Jocul de cuvinte *qaiţ* — fructe coapte, de asemenea, sezonul fructelor coapte (V. Maag, *op. cit.*, p. 96) şi *qeţ* — sfîrşit, este greu de redat într-o traducere. S-ar părea însă că cele două cuvinte au avut pe timpul lui Amos aceeaşi ortoepie şi ortografie. Această afirmaţie găseşte un sprijin doar în calendarul Gezer, datînd din a doua jumătate a secolului X, unde ultima lună a anului o găsim ortografiată *qeţ*, deci qeţ ca şi qaiţ desemnează fructele şi sezonul lor. A se vedea amănunte la H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 366 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 232 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 101 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 238.

luna a 8-a. După aceeași sursă *leqeș*, amintit în 7, 1 ca otavă, desemnează și numele lunii a 3-a. Faptul ne permite să afirmăm că între prima viziune și cea de a 4-a a trecut o perioadă de cel puțin cîteva luni. Calculul rămîne însă doar o simplă propunere, căci «cine poate afirma că ceea ce Iahve m-a făcut să văd este legat de un calendar?» [410].

Coșul [411] cu fructe contemplat de Amos este simbolul sfîrșitului lui Israel, al captivității acestuia după cum susține Teodor de Mopsuestia [412]. Deși în alte locuri din Sf. Scriptură (Isaia 9,2; Ps. 125,5; Matei 13, 30—39) vremea secerișului și a recoltatului este considerată ca o perioadă de bucurie, marcată uneori prin manifestări zgomotoase, aici fructele culese sînt acosiate cu sfîrștiul poporului ales. Prin revolta lui față de Dumnezeu, exprimată prin fariseismul cultic și nedreptățile sociale, Israel a rupt legătura cu izvorul vieții care este Dumnezeu. După cum fructele separate de pom reprezintă o natură moartă, tot așa, Israelul, prin separarea sa de Dumnezeu, și-a semnat singur sentința la moarte. Prin comportarea sa ipocrită și orgolioasă, el a refuzat să dea ascultare cuvîntului divin, fapt pentru care Dumnezeu a hotărît să se manifeste ca judecător implacabil: «Nu-l voi mai ierta încă!». Sentința de distrugere este luată și în același timp eliminată speranța unei reveniri. Observăm aceeași hotărîre ca și în viziunea a 3-a, cu diferența că judecata divină nu se îndreaptă doar spre locurile de cult și a casei lui Ieroboam II (7, 9), ci asupra întregului popor. În hotărîrea nimicirii se observă însă și o nuanță de regret, exprimată prin adjectivul posesiv «meu» din expresia «poporul meu Israel» [413]. În același timp însă el exprimă și motivul unei pedepse exemplare, căci în calitatea lui de ales, Israelul s-a făcut părtaș de revelația divină care-l obliga la o anumită comportare. Hotărîrea nimicirii lui are la bază o lege, pe care el o cunoștea și pe care era obligat s-o respecte în virtutea legămîntului încheiat cu Dumnezeu.

Specialiștii vechi-testamentari văd o asemănare între forma și rolul versetului 3 cu 7, 9 și au încercat, ca și în cazul amintit, să pună la îndoială autenticitatea lui [414]. Argumentele folosite pentru apărarea autenticității lui 7, 9 se pot aplica și în cazul textului 8, 3. Versetul este o explicare a ceea ce se va întîmpla în momentul sfîrșitului anunțat de Iahve. Profetul însuși și nu o persoană de mai tîrziu, este în măsură să dea această explicație. La venirea sfîrșitului, cîntărețele palatului nu vor mai delecta pe stăpînul și prietenii lui prin cîntece și dansuri. Rolul lor

410. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 367.

411. Dacă este vorba de un coș obișnuit, care putea fi văzut în mod frecvent în acest anotimp (W. Rudolph, *op. cit.*, p. 239) sau de un coș cu totul deosebit, de care Dumnezeu se servește ca imagine (H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 367) nu știm. Oricare din cele două ipoteze poate fi adevărată, căci importantă este aici interpretarea pe care Dumnezeu o dă și nu obiectul de care El se folosește pentru a se revela. În privința semnificației coșului însă nu există nici un dubiu, căci el simboliza captivitatea care-i aștepta pe israeliți. Cf. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 291.

412. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 291.

413. H. Frey, *Das Buch des Ringes Gottes um seine Kirche. Der Prophet Amos*, Stuttgart, 1965, p. 158; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 236.

411. S-a obiectat, pentru aceleași motive ca și în 7, 9, că 8, 3 ar fi un adaos. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 367; S. Amsler, *op. cit.*, p. 233. A se vedea răspunsul la 7, 9.

se transformă în acela de bocitoare. Acțiunea lor este motivată de mulțimea cadavrelor din «ziua aceea», care face imposibilă înhumarea lor tradițională. Prezența cadavrelor în locurile cele mai neașteptate devine supărătoare, insuportabilă, dar în același timp ea întreține ideea de culpabilitate. Astfel de evenimente invită pe supraviețuitori la tăcere. Ca și în textul din 6, 10 este vorba aici de o liniște ce se impune de prezența sau manifestarea puterii lui Iahve. Orice discuție era inutilă, durerea și teama dominau pe supraviețuitorii al căror cuvînt de ordine, în acele zile, era de tăcere, de liniște deplină.

După cum am văzut, viziunea din 8, 1—3 prezintă reale asemănări în ceea ce privește forma, cu cea din 7, 7ss, iar din punct de vedere al conținutului ea ne aduce noi relatări în legătură cu sfîrșitul lui Israel. Ambele subliniază faptul că Dumnezeu nu mai poate tolera ceea ce se petrece în Regatul de Nord, că El este decis să treacă la acțiune. Amos însuși este convins de acest lucru și nu mai intervine în rugăciune, ca în primele două viziuni, pentru iertarea lui Iacob.

6. Rapacitatea negustorilor : 8, 4—8

4 Ascultați aceasta, cei care asupriți pe cel sărac
și vreți să nimiciți pe cei umili din țară,

5 zicînd : «Cînd va trece luna nouă,
ca să vindem grîul
și ziua de odihnă, ca să putem deschide hambarul,
să micșorăm efa și să mărim siclul
și să înșelăm cu cîntare false ?

6 Să cumpărăm pe argint pe cei nevoiași
și pe cel sărac pe o pereche de încălțăminte,
și să vindem resturile de grîu ?»

7 Domnul s-a jurat pe măreția lui Iacob :
«Niciodată nu voi uita toate faptele lor !» [415]

8 Pentru aceasta nu se va cutremura pămîntul ?
Nu vor fi cuprinși toți locuitorii lui de jale ?
Se va înălța în întregime ca Nilul [416]
și se va micșora ca rîul Egiptului.

Textul din 8, 4—14 se interpune între viziunea a 4-a și a 5-a, întrerupînd, după modelul lui 7, 10—17, seria viziunilor. Pericopa 8, 4—14 cuprinde o serie de sentințe profetice care mențin și motivează hotărîrea distrugerii lui Israel comunicată în viziuni. Versetele pericopei pot fi

415. Textul original are persoana a 2-a plural. S-a înlocuit cu a 3-a pentru că nu este o vorbire directă a lui Iahve contra negustorilor. Vezi și A. Neher sau S. Amsler, *op. cit.*, p. 234.

416. Se propune a se înlocui *qaor* — ca lumina (TM) prin *qaier* — fluviu. Pentru acest lucru se are în vedere 9, 5 și de asemenea, printre altele, traducerile LXX și Vulgata. Comentatorii moderni au acceptat în cea mai mare parte propunerea și au ajuns la traducerea «ca Nilul» dictată de paralelismul versetului următor «rîul Egiptului».

împărțite, în funcție de anumite criterii, în 4 grupe : a) versetele 4—8 ; b) versetele 9—10 ; c) versetele 11—12 și d) versetele 13—14. Studiate cu atenție observăm că între sentințele cuprinse în această pericopă și cele rostite în alte locuri ale profeției există reale legături și înrudiri de formă și conținut (de ex. între 8, 4ss și 2, 6ss ; 3, 9ss ; 5, 11ss ; sau între 8, 9 și 5, 18—20 sau între 8, 13—14 și 5, 2).

Formula de introducere din 3, 1 ; 4, 1 și 5, 1 este aproape identică cu cea care deschide pericopa 8, 4ss ; asemănarea însă nu joacă un rol prea important pentru unii exegeți. H. W. Wolff vede în versetele 4—14 un stil diferit de cel al capitolelor 3—6 care constituie pentru el «cuvintele lui Amos din Tecoa» și le apropie de 7, 10—17, atribuindu-le, ca și pe acestea din urmă, școlii lui Amos. Pentru H. W. Wolff diferența dintre «ascultați acest cuvînt» (3, 1 ; 4, 1 ; 5, 1) și «ascultați aceasta» (8, 4), precum și seria infinitivelor pe care o găsim în 8, 5ss este neliniștitoare. La acestea el mai adaugă maniera neobișnuită pentru Amos de a anunța pedeapsa printr-o întrebare retorică (vers. 8) sau prin celelalte forme adoptate în versetele 9—14, pentru a conchide că întreaga pericopă 8, 4—14 se distinge de «cuvintele lui Amos din Tecoa» sau de ciclul viziunilor și trebuie atribuită școlii profetului și nu profetului însuși [417].

În legătură cu criteriile folosite de H. W. Wolff pentru a stabili neautenticitatea textului lui Amos, trebuie să menționăm că există teologi care se îndoiesc de exactitatea rezultatelor autorului amintit. În general, mijloacele care ne stau astăzi la dispoziție în legătură cu textul profetului Amos, nu ne permit a fi așa de precișii în descrierea procesului de formare a cărții [418]. O carte de dimensiunile profeției lui Amos, cu un conținut așa de restrîns, nu ne poate autoriza să afirmăm că o anumită trăsătură de stil sau o anumită caracteristică a formei n-a putut fi utilizată de profet, ci trebuie atribuită la o sursă mai tîrzie [419]. De aceea, considerăm că W. Rudolph are dreptate cînd afirmă, referindu-se la contestarea autenticității textului nostru de către Wolff : «cît de sărac în expresie se consideră propriu-zis Amos, cînd nu i se permite ca în loc de «ascultați acest cuvînt» (3, 1 ; 4, 1 ; 5, 1) să spună odată numai «ascultați aceasta» (a se compara și Osea 5, 1 cu 4, 1) sau ca în loc de un participiu să folosească un verb la infinit, fără ca acest lucru să nu fie considerat ca o dovadă pentru cuvintele adăugate de școala lui Amos [420].

Este firesc să ne punem întrebarea : cine și ce anume ne împiedică să vedem în repetarea unor formule și în prezența unor asemănări sau eventuale mici diferențe, chiar voința autorului sau o stare de lucruri absolut firească ? Se știe că profetul a vizitat capitala și cîteva locuri de cult ale Regatului de Nord, că a luat cuvîntul anunțînd voința lui Iahve și că intervențiile lui manifestau revolta spontană a păstorului simplu în fața abuzurilor sociale și a exagerărilor religioase ce dominau Israelul epocii lui Ieroboam al II-lea. Predica sa este intervenția promptă în fața falsificării vieții din Regatul de Nord și nu un referat sau memoriu mo-

417. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 373. 418. J. Bright, *art. cit.*, p. 357.
419. *Ibidem*, p. 357. 420. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 262 nota 1.

dern, compus după toate regulile genului. În fața unor situații aproape identice, profetul are reacții asemănătoare, în felul acesta explicîndu-se anumite asemănări, dar și diferențe în formulele ce par să se repete în cuprinsul profeției.

Pericopa 8, 4—8 este introdusă prin formula «ascultați aceasta» care joacă și rolul de captatio benevolentiae, urmată fiind de o acuzare generală, adresată celor ce urmăresc prin diferite mijloace nimicirea celor săraci și îmbogățirea lor în dauna celor lipsiți de ajutor. Versetele 5—6 cîștigă în ceea ce privește precizia acuzării prin faptul că Amos citează direct categoriile sociale pe care le critică. Versetul 7 constituie punctul culminant, relevîndu-ne atitudinea lui Iahve față de abuzurile săvîrșite în Regatul de Nord. Pericopa se încheie printr-o concluzie a profetului, pe care el o exprimă citînd versurile unui imn cunoscut auditorilor săi [421].

Deși pericopa noastră prezintă reale asemănări cu 2, 6ss, nu putem spune că ea constituie o simplă reluare a temei. Este adevărat că 8, 4 se menține la un nivel general, adresîndu-se de o manieră retorică păturilor conducătoare din Israel, însă versetele 5—6 vizează în mod special două categorii : pe cea a negustorilor de grîu și a cumpărătorilor de sclavi. Primei categorii Amos îi reproșează rapacitatea și dezumanizarea de care ea s-a lăsat prinsă. Dorința de cîștig, de îmbogățire pe căi nedrepte a pus stăpînire în așa măsură pe negustorii de cereale, încît i-a determinat să recurgă la falsuri : micșorarea efei [422], mărirea siclului [423] și falsitatea balanțelor. Aparențele erau salvate, căci efa, privită din exterior, avea aceeași mărime, secretul micșorării ei constînd în construirea unei baze duble care micșora volumul. Categoriile sociale pe care Amos le lasă să se caracterizeze singure, nici nu doreau să schimbe aparențele. Interesul lor era ca ele să treacă în fața cumpărătorilor drept negustori respectabili, plini de condescendență față de conaționali și tradițiile poporului. Amos însă sesizează falsitatea acestei comportări și o demască, lăsînd pe comercianții de cereale și cumpărătorii de sclavi să-și trădeze preocupările prin propriile lor cuvinte. Falsificarea unităților de măsură era considerată drept o călcare expresă a voinței lui Dumnezeu, prevăzută în mod explicit în Levitic 19, 36 și Deuteronom 25, 14ss. Aceste categorii sociale erau în așa măsură stăpînite de afacerile lor necinstite, încît, între ei bineînțeles, se revoltau împotriva repausului impus de zilele de sărbătoare. Ziua de odihnă ajunsese să însemneze o pauză nedorită în afacerile ce-i stăpîneau și-i dezumanizau din ce în ce mai mult. Atitudinea lor însă reprezenta o revoltă contra odihnei, iar ordinea sabatică (Deut. 5, 12—15) era semnul de netăgăduit al respectării religiei și credinței în Dumnezeu și al libertății poporului (Exod 31, 12—17). Falsificînd unitățile de măsură, considerate ca o garanție a adevărului ce trebuia să domnească în relațiile dintre semeni și murmurînd împotriva repausului

421. S. Amsler, *op. cit.*, p. 234.

422. Efa constituie unitatea de măsură a cerealelor, avînd o capacitate de 38 l. S. Amsler, *op. cit.*, p. 234 ; V. Tarnavschi, *Arheologia biblică*, p. 164—165 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 230.

423. Siclul servea ca unitate de greutate (11,5 gr.) pentru a se cîntări argintul primit în schimbul cerealelor vîndute. V. Tarnavschi, *op. cit.*, p. 168.

impus de zilele de sărbătoare, Israel se revolta împotriva legământului încheiat cu Dumnezeu și a ordinii fixate în cadrele lui. Zilele de odihnă, sărbătorile, pe lîngă semnificația lor religioasă aveau și un rol social bine definit în Lege și prescripțiile descoperite prin Moise poporului ales (Exod 20, 10 ; 23, 14—19 ; 31, 12—17 ; 34, 18—28 ; 35, 2 ; Levitic 23 ; 25 ; Num. 15, 32—36 ; Deut. 15 ; 16). Din această cauză nerespectarea lor era privită ca un act de revoltă împotriva lui Dumnezeu și a dreptății bine-plăcute Lui [424].

Dorința de îmbogățire nu s-a oprit însă la falsificarea unităților de măsură, la revolta contra repausului impus de prevederile Legii, ci a continuat prin urmărirea semenului și asuprirea lui prin orice mijloace. Cu ajutorul banilor, a martorilor mincinoși și a judecătorilor mituiți se putea obține cumpărarea celor sărmani, iar cei îndatorații, chiar pentru sume derizorii (prețul unei perechi de încălțăminte), puteau fi cumpărați ca sclavi. Amos condamnă cu aceeași ardoare atît pe cei care vindeau (2, 6s), privînd de libertate pe semenii lor, cît și pe cei ce cumpărau (8, 6) sau se manifestau interesați pentru rușinosul comerț cu marfa umană. Disprețul față de cel lipsit de apărare, față de cel sărac îl observăm și din faptul că profetul tratează în același verset pierderea libertății datornicilor cu încercarea negustorilor de a obține bani și din vînzarea deșeurilor de grîu. Săracii, ca și grîul, nu reprezentau în ochii negustorilor decît o sursă de îmbogățire.

Contra acestei revolte, concretizată în dezordinea socială ce domnea în Israel, Dumnezeu ia atitudine jurînd să nu uite nici una din faptele săvîrșite de puternicii negustori din Samaria. Maniera în care Dumnezeu intervine nu este nouă, ea anunță însă seriozitatea cu care el va urmări instaurarea dreptății care începe prin judecata lui Israel. Formula de jurămînt a ridicat însă unele îndoieli în rîndul cercetătorilor. Ea reprezintă certe asemănări cu jurămîntul lui Iahve din 4, 2 și 6, 8, dar cuvintele din expresia «măreția lui Iacob» pun probleme de interpretare. S-ar părea că ea este expresia prin care Amos denunță în 6, 8 semeția nemăsurată a poporului Israel, aroganța și nedreptatea sa îndreptată contra săracilor. Pe această mîndrie, devenită de acum un lucru la care poporul ținea mai mult ca la orice, Domnul se jură, folosind ocazia, bineînțeles, pentru a ironiza atașamentul exagerat al lui Israel față de lucruri vremelnice [425]. Considerăm că ironia, în cazul nostru, se adaugă

424. A se vedea detalii în legătură cu sabatul la Lect. Pr. At. Negoiță, *Despre Sabat. Originea sîmbetei și a duminicii*, în «Studii teologice», nr. 9—10, 1951, p. 514—541 ; Diacon Dr. At. Negoiță, *Sabatul Vechiului Testament, Studiu de arheologie biblică*, București, 1935.

425. Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1702 ; Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1081 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 377 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 264 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 234 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 230. Pentru Marti «mîndria (măreția) lui Iacob «reprezintă un predicat al lui Iahve. Aceeași expresie însă desemnează în Ps. 47, 5 și Miheia 5, 3 țara lui Israel. În interpretarea rabinică, pe care o urmează și A. Neher, ea desemnează templul din Ierusalim. Pentru H. W. Wolff, amenințarea anunțată de Iahve este însă prea palidă și generală, de aceea el consideră că aici trebuie să vedem o dovadă a amestecului școlii lui Amos în redactarea cărții (p. 377). W. Rudolph este împotriva acestui fel de a judeca lucrurile și vede o asemănare între cazul nostru și cele prezentate de Ier. 18, 21 sq. și Isaia 22, 14 și se pronunță pentru autenticitatea textului (p. 264).

lungului şir de mijloace prin care Iahve şi profetul său au încercat să îndemne pe Israel să se reîntoarcă la legământul cu Dumnezeu. Mîndria şi încrederea prea mare în propria-i istorie l-a împiedicat însă să vadă realitatea, iar în faţa predicii profetului el a rămas mult prea sigur şi încrezător în destinul său, pe care-l considera strălucit.

Ca încheiere a acestei pericope, profetul citează un fragment de imn care apare, de asemenea, în 9, 5s aproape în aceeaşi formă. Desigur, este un imn ce preamărea puterea şi activitatea lui Iahve, considerîndu-l creatorul şi stăpînul universului; imn cunoscut ascultătorilor, în rîndurile cărora probabil el se bucura de popularitate. Considerăm că numai în felul acesta se poate explica citarea lui de către Amos în locurile amintite. Forma lui interogativă, ca şi conţinutul lui, au fost diferit interpretate. Unii au văzut aici un cutremur de pămînt [426] ca pedeapsă trimisă de Dumnezeu pentru comportarea lui Israel, o pedeapsă prin care Iahve se manifestă contra nedreptăţilor sociale descrise în versetele 4—6. Pentru alţii [427] însă n-ar fi vorba direct de anunţarea unui cutremur, ci locul nostru ar viza doar justificarea unei distrugeri.

Nu este de mirare că în faţa unei astfel de ameninţări pămîntul se cutremură, iar locuitorii lui vor fi cuprinşi de frică. Manifestarea lui Iahve în istoria lui Israel a fost totdeauna primită cu teamă. E adevărat, teama izvora de multe ori dintr-un respect deosebit faţă de Dumnezeu, de data aceasta însă ea va fi hrănită şi de frica de pedeapsa anunţată. Pămîntul se cutremură în faţa unei ameninţări, care incriminează fapte ce n-ar fi trebuit să se întîmple în mijlocul unui popor legat de Dumnezeu printr-o tradiţie aşa de concretă. Amos se foloseşte de această comparaţie poetică pentru a demonstra dezacordul total faţă de comportarea contemporanilor, iar prin comparaţia creşterii şi descreşterii Nilului, el comunică inevitabilul cataclism care va marca judecata anunţată [428]. După cum nu există nici o îndoială în legătură cu revărsarea Nilului şi retragerea lui în matcă, tot aşa nu poate exista nici o îndoială faţă de judecata şi pedeapsa divină. Iahve este stăpînul suprem al universului, sub ascultarea căruia stau fenomenele cele mai variate ale naturii ca şi oamenii ce se înscriu prin acţiunile lor în istorie. Contemporanilor, care obişnuiau să intoneze acest imn, Amos le citează versurile amintite pentru a le demonstra lipsa lor de logică în comportare. Dumnezeu pe care-L consideră, în conformitate cu imnul citat, creatorul şi stăpînul universului, este, de asemenea, iniţiatorul unei dreptăţi sociale împotriva căreia Israel s-a revoltat. Comercianţii şi cumpărătorii de sclavi, distrugătorii unei orînduiri sociale drepte, devin duşmanii lui Dumnezeu şi vor trebui să răspundă pentru răzvrătirea pe care o practică sub forma celor mai variate nedreptăţi sociale.

426. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 378; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 102; M. Bic, *Das Buch...*, p. 166. Cei ce acceptă că aici textul ar anunţa un cutremur de pămînt, întîmpină dificultăţi în explicarea comparaţiei dintre convulsiile violente şi de scurtă durată din timpul cutremului, cu creşterea şi descreşterea lentă a Nilului în timpul revărsării lui anuale (H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 378).

427. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 264—265; S. Amsler, *op. cit.*, p. 235.

428. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1081—1082; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1702.

Nedreptatea a îmbrăcat în Israel cele mai variate forme, pătrunzînd în cele mai diferite domenii de activitate, contaminînd toate păturile societății israelite. Răul moral și social a ajuns la culme, iar pedeapsa iminentă este exprimată prin cuvintele: «Pentru aceasta nu se va cutremura tot pămîntul? Nu vor fi cuprinși toți locuitorii lui de jale?». La aceste întrebări nu se așteaptă decît un singur răspuns: cel afirmativ.

7. Sărbătorile vor deveni momente de tînguire: 8, 9—10

9 Și va fi în ziua aceea,
zice Domnul Dumnezeu;
voi apune soarele la amiază
și voi întuneca pămîntul în plină zi.
10 Voi preface sărbătorile voastre în jelire
și toate cîntecele voastre în bocet;
și voi pune sac pe toate coapsele
și pe fiecare cap pleșuvie.
Voi spori jalea ca pentru unul-născut
și sfîrșitul va fi ca o zi de amărăciune.

Cele două versete constituie unitate de idei cu pericopa precedentă. Ele continuă ideea sfîrșitului lui Israel amintită în 8,2, dezvoltă pe cea a unui cataclism universal expusă în 8, 8 și în același timp completează, prin detalii concrete, concepția despre «ziua Domnului», prezentată în linii generale în 5, 18—20. Deși aceste legături dintre versete și idei sînt destul de evidente, o parte dintre exegeți au considerat versetele ca fiind introduse ulterior în textul profetului. Unii au reproșat pericopei descrierea prea detaliată a tristeții acelei zile, care ar fi de neconceput la Amos [429]. Pentru alții, formula tradițională «zice Domnul Dumnezeu» (vers. 9; 11) la începutul profeției ar indica amestecul unei mîini străine, pentru că profetul n-a folosit această formulă decît la sfîrșitul unei preziceri sau în corpul ei [430]. Prezența și locul pe care această formulă îl ocupă în cartea profetului nostru, nu ne permit să tragem concluzii hotărîtoare asupra autenticității ei, a textului pe care-l introduce sau în care este încadrată. În ceea ce privește descrierea detaliată a zilei Domnului, ca obiecțiune contra autenticității textului, considerăm că admițînd astfel de criterii ar însemna să impunem limite care ar stînjeni acțiunea profetului [431].

Vocabularul și imaginile versetului 9 ne introduc într-o atmosferă eshatologică. Întreg universul este antrenat în sfîrșitul lui Israel: prin fenomene cosmice extraordinare Dumnezeu va anunța judecata și sfîrșitul poporului său. În 5, 18—20 întunericul și lumina au fost

429. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 373.

430. S. Amsler, *op. cit.*, p. 235, nota 6. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 102 consideră că prezența formulei la începutul pericopei este opera redactorului și nu exclude faptul că ea s-ar fi găsit în textul original după versetul 10.

431. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 266 susține că modul detaliat în care Amos zugrăvește tristețea este o problemă a sa personală; «din lungimea sau scurtimea unei descrieri nu se poate face o regulă (o măsură) a autenticității sau neautenticității».

folosite ca imagini ale nenorocirii şi ale mîntuirii, iar aici întunericul este prezentat ca o parte integrantă sau un semn al sfîrşitului. Comentatorii [432] au văzut în eclipsa din anul 784 î.H. sau cea din 763 î.H. motivul inspiraţiei lui Amos. În fond, un astfel de eveniment a lăsat o impresie puternică printre oamenii epocii. Amos, după ce le-a vorbit în repetate rînduri despre sfîrşitul apropiat al lui Israel, încearcă să-l concretizeze prin intermediul unui fenomen încă viu în amintirea contemporanilor. De fapt, întunericul şi încetarea soarelui de a mai revărsa lumina, vor fi asociate atît în Vechiul cît şi în Noul Testament cu judecata lui Dumnezeu, anunţînd evenimente eshatologice (Isaia 13, 10 ; Ieremia 15, 9 ; Ezechiel 32, 7 ; Amos 5, 20 ; Ioil 2, 10 ; 3, 4 ; 4, 5 ; Sofonie 1, 15 ; Matei 24, 29 ; Marcu 13, 24—25 ; Luca 21, 25—26 ; Apoc. 6, 12).

Judecata este concepută în cazul nostru ca o acţiune de distrugere, ea este condusă de acelaşi Dumnezeu care a adus toate din nefiinţă la fiinţă şi care a risipit întunericul prin porunca «să fie lumină !». Acum, cînd judecata vrea să simbolizeze sfîrşitul lui Israel, Dumnezeu face ca totul să se schimbe, în ordinea naturală, pentru a marca sosirea zilei Domnului. Schimbarea ordinii naturale, pe care o produce eclipsa şi îngrijorarea de care vor fi stăpîniţi locuitorii Samariei sînt consecinţe ale tulburării ordinii sociale şi religioase stabilite între Iahve şi strămoşii lui Israel.

Sentimentul de panică, răspîndit de întunericul ce va cuprinde pămîntul în plină zi, este amplificat prin detaliile expresive oferite de versetul 10. Bucuria pe care au manifestat-o în momentele de sărbătoare prin cîntece, nu numai că va dispare, ci ea se va transforma în tristeţe exprimată, de asemenea, prin bocetele în care se vor preface cîntecele vesele ale palatului. Nenorocirea este exprimată apoi prin sacul purtat, obicei care se încadra în ritualul de doliu [433] (Ioil 1, 8, 13 ; Ier. 4, 8 ; 6, 26). Deznădejdea atinge însă punctul culminant prin afirmaţia că în ziua aceea doliul se va putea compara doar cu suferinţa familiei care a pierdut pe moştenitorul ei unul-născut. Comparaţia sugerează expresia unei dureri în care nu mai există nici o urmă de speranţă. Israel era sortit distrugerii, tot aşa cum era expusă dispariţiei familia ce pierdea pe unicul său fiu [434]. Vechiul Testament aminteşte încă de două ori de moartea unicului născut al unei familii (Ier. 6, 26 ; Zaharia 12, 10) şi de fiecare dată, evenimentul este pus în legătură cu judecata lui Dumnezeu [435].

Totul se va sfîrşi ca o zi amară, o zi de durere în care orice speranţă lipseşte. Trecînd prin atîtea încercări ce marcau tot atîtea sufe-

---

432. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 378 ; M. Bic, *op. cit.*, p. 168 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 102 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 170 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 165. Ultimii trei amintesc doar de eclipsa din anul 763.

433. S. Amsler, *op. cit.*, p. 235 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 266. Obiceiul tunderii capului şi a bărbii, ca semn de doliu, este practicat uneori de către evrei (Isaia 3, 24 ; 15, 2 ; Miheia 1, 16), dar trebuie să menţionăm că această practică este împrumutată sub influenţa popoarelor vecine şi este condamnată de Levitic 19, 27; 21, 5; Deut. 14, 1 ca avîndu-şi originea în lumea păgînă. A se vedea şi M. Delcor, *op. cit.*, p. 231.

434. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 379 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 236 ; W. Rudolph, *op. cit.*, şi p. 266 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 166. 435. M. Bic, *op. cit.*, p. 169.

rințe, Israel va sfîrși prin a se întîlni cu o stare de amărăciune [436]. Ziua Domnului se prezintă deci într-o perspectivă sinistră, într-un contrast evident cu orgoliul, măreția și încrederea ce domneau în epoca lui Ieroboam II. «Ziua aceea, simboliza pentru Fericitul Ieronim captivitatea asiriană în care Israel, primul-născut al lui Dumnezeu, se va pierde din cauza păcatelor lui [437].

8. Setea după cuvîntul Domnului : 8, 11—12

11 Iată vin zile,
zice Domnul Dumnezeu
și voi trimite foamete în țară,
nu o foamete de pîine
și nu o sete de apă,
ci de auzit cuvintele [438] Domnului.

12 Și vor rătăci de la o mare la altă mare
și vor cutreiera de la nord la răsărit,
pentru a căuta cuvîntul Domnului
și nu-l vor afla.

Ca și pericopa precedentă, versetele de care ne ocupăm constituie o unitate legată în mod logic de ceea ce o precede, cît și de partea ce constituie finalul capitolului 8. Formula de introducere, comparabilă cu cea din 8, 9, ne atrage atenția asupra conținutului eshatologic pe care îl va anunța și este urmată de expresia «zice Domnul Dumnezeu», prin care profeții introduc sau încheie cuvintele lui Iahve (Isaia 39, 6 ; 54, 6 ; 55, 8 ; Ier. 31, 27, 31 ; 33, 14).

Autenticitatea a fost privită diferit de specialiști. Pentru unii ea n-a constituit o problemă, alții i-au obiectat doar menționarea setei ca fiind deplasată [439], iar mai recent H. W. Wolff consideră că se pot distinge aici mai multe intervenții. Se observă limba școlii lui Amos și de asemenea, o teologie de proveniență mai tîrzie. Expresia «a auzi cuvintele Domnului» o întîlnim în afară de locul menționat din Amos, dar în relatările profetului Ieremia (36, 11 ; 37, 2 ; 43, 1), deci afirmă H. W. Wolff, în apropierea epocii de prelucrare deuteronomistă. Problema că omul nu trăiește doar cu pîine, ci și cu tot cuvîntul «care

436. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 379. Cuvîntul *mar* — amar, are în V.T. diferite întrebuințări. În Isaia 33, 7 — a plînge cu amar, Ezechiel 27, 30 — strigăt de durere, iar în Ezechiel 27, 31 — bocet.

437. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1082.

438. T. M. folosește pluralul : cuvintele. LXX, Vulgata și alte versiuni au singularul λόγον κυρίου, verbum Domini, ca și vers. 12. V. Maag, *op. cit.*, p. 54 propune o altă vocalizare : *debari* — cuvîntul meu. M. Bič consideră că există o deosebire între pluralul din vers. 11 și singularul din vers. 12. «Așa va fi de mare foametea, încît fiecare cuvînt izolat al lui Iahve va deveni oamenilor prețios. Din această cauză vorbește Amos de cuvinte (vers. 11) și nu numai de cuvînt (vers. 12)» (p. 170). Pentru R. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 17—18 «cuvintele» din vers. 11 se referă la poruncile lui Dumnezeu date pe Sinai.

439. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 103 consideră că în vers. 11, probabil va trebui să renunțăm la «și nu o sete după apă».

iese din gura Domnului» (Deut. 8, 3; 30, 15 ss; 32, 47) se pune pentru prima dată, după opinia autorului menționat, în așa numita predică deuteronomistă [440]. Cu toate acestea însă observăm în comentariul profesorului H. W. Wolff și afirmații mai puțin categorice, din care putem deduce că un nucleu din aceste versete nu este exclus să provină chiar de la Amos [441].

Celor ce susțin radierea cuvintelor «și nu o sete de apă», ca fiind neautentice, pentru că prezența lor nu este pregătită în prima parte a versetului 11, le putem răspunde că, din contră, după părerea profesorului S. Amsler, ele îndeplinesc o funcție retorică și de asemenea, servesc la pregătirea simbolismului [442]. Prezența lor este motivată și de versetul 15, iar Evanghelia după Sf. Ioan (6, 35) ne oferă un exemplu asemănător, în care, în prima parte a versetului, se vorbește doar de foametea de pîine și abia în final este amintită, alături de foamete și setea [443]. Apoi, susținerea că verbul *șalach* — a trimite, la hifil, nu apare decît de 5 ori în Vechiul Testament [444] nu ne poate determina să acceptăm că prezența lui la Amos s-ar datora unei intervenții tardive, pentru că noi întîlnim acest verb deja în Exod 8, 17, unde el indică trimiterea unei pedepse, a unui flagel [445].

W. Rudolph este însă împotriva afirmației că expresia «a asculta cuvîntul Domnului» n-ar aparține profetului. Autorul menționat este convins că în cercul în care a trăit profetul după întoarcerea sa în Iuda, cuvintele versetului 11 au fost deseori rostite de Amos. Ele au fost repetate cu convingerea că Iahve nu va lăsa nepedepsită îndrăzneala celor din Nord de a interzice propovăduirea mesajului său [446]. Din contră, este foarte normal ca cei ce au disprețuit cuvîntul lui Dumnezeu să fie pedepsiți prin însăși căutarea lui. Este adevărat că așa numita teologie deuteronomistă accentuează în mod deosebit ideea că omul are absolută nevoie de hrana sufletească, de legătura cu Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă că ea trebuie să fie absolut străină înaintașilor și că prezența ei în profeția lui Amos s-ar explica prin introducerea de către un redactor ulterior. Din punct de vedere teologic considerăm ideea foarte bine încadrată în contextul lui Amos și în același timp ea constituie și un răspuns indirect oferit preotului din Betel [447]. Amos vorbise deja de foametea și setea fizică (4, 6 ss) ca pedeapsă divină și a îndemnat pe ascultători să-l caute pe Domnul ca unicul izvor al vieții (5, 6), așa că nu vedem de ce n-am accepta autenticitatea lui 8, 11—12, care se înscrie în contextul profeției. Dacă

440. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 379—380.

441. *Ibidem*, p. 374—375. Wolff afirmă că «nu este exclus ca Amos, căruia cuvîntul lui Dumnezeu i-a fost interzis (7, 16), mai tîrziu să fi amenințat cu o foamete după acest cuvînt». Totuși, la această afirmație, cunoscutul exeget adaugă posibilitatea unei prelucrări deuteronomiste.

442. S. Amsler, *op. cit.*, p. 236.

443. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 266, nota b la vers. 11.

444. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 379 afirmă că verbul apare de 5 ori în hifil și în schimb de peste 500 de ori în qal sau mai mult de 200 de ori în piel.

445. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 266 nota a la vers. 11.

446. *Ibidem*, p. 267.

447. M. Bič, *op. cit.*, p. 170.

realizările profetului Ieremia sînt explicabile pentru unii prin vecinătatea cu așa numita epocă deuteronomistă, atunci setea de a asculta cuvîntul Domnului se explică la Amos prin însăși concepția religioasă desprinsă din textul profeției [448]. Sf. Efren Sirul [449], comentînd Predica de pe munte, apropie textul «Fericiți cei flămînzi și însetați după dreptate» (Matei 5, 6) de Amos 8, 11, interpretînd afirmația profetului ca referindu-se la dreptate. Prin această interpretare ne dăm seama și mai bine că, încă în exegeza primelor secole, textul profetului Amos a fost interpretat ca făcînd parte din concepția religioasă a profetului din Tecoa. Cuvîntul Domnului însemna ca și pentru Samuel (I Samuel 3, 1 ; II Samuel 7, 25—28) sau Psalmist (Ps. 55, 4—5), pentru Moise (Num. 11,24-25 ; Deut. 6, 6) sau Isaia (40, 8) învățătura descoperită de Dumnezeu, de care fiii lui Israel aveau absolută nevoie pentru a rămîne în comuniune cu El.

Setea după cuvîntul Domnului nu este altceva decît un alt aspect al zilei Domnului, al acelei zile cînd Dumnezeu, în chip de judecător, va veni să cerceteze pe poporul Său. Israelul, care a interzis proorocilor să predice cuvîntul lui Dumnezeu (2, 12 ; 13, 16), va ajunge să sufere din cauza lipsei acestuia. Tăcerea lui Dumnezeu devine apăsătoare și declanșează dorința refacerii legăturii întrerupte, manifestată printr-o căutare zadarnică. Solitudinea spirituală a acelor zile va fi mult mai greu de suportat decît orice pedeapsă fizică cu care Amos își amenințase pînă acum auditoriul. Israel va trebui însă să trăiască tragedia vieții sale greșit orientate, consecință a infidelității sale față de legămîntul încheiat cu Dumnezeu [450]. Pentru un israelit, lipsa legăturii cu Dumnezeu, tăcerea Acestuia era foarte greu de suportat, fiind considerată totdeauna ca rezultat al unui păcat. Saul este cuprins de disperare cînd Dumnezeu nu-i mai răspunde «nici prin prooroci, nici prin vis, nici în vedenie» (I Samuel 28, 15), iar psalmistul (Ps. 22 ;23 ; 77), nu poate concepe viața în afara proniei divine. La această izolare religioasă va fi condamnat Israel, iar dificultatea suportării ei este dublată de caracterul definitiv în care Amos o prezintă. Disperarea acelui timp este scoasă în evidență, de asemenea, de verbul nua (a balansa, a clătina, a șovăi, a se mișca fără încetare, cu sensul de a căuta ceva zadarnic), care marchează aici neliniștea celor ce caută, dintr-un loc în altul, cuvîntul lui Dumnezeu [451]. Acțiunea nesigură pe care ei o întreprind este apoi accentuată și prin verbul *șut* care, în fond, în cazul nostru, marchează tot o căutare [452]. Rătăcirea lui Israel va fi de la o mare la alta și de la

448. E. Lepinski, *Essais sur la Révélation de la Bible*, Lectio Divina 60, Paris, 1970, p. 171.

449. Sf. Efrem Sirul, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'armenien par Louis Leloir, «Sources Chrétiennes», nr. 121, Paris, 1966, p. 122. 450. Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 71, col. 558.

451. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 380. Același verb reprezintă în 4, 8 acțiunea celor însetați care caută, dintr-un loc în altul, o sursă de potolire a setei. În Isaia 24, 20 verbul indică clătinarea, mersul nesigur al celor amețiți de băutură. în Ieremia 14, 10 el înseamnă a rătăci, iar în Plîngeri 4, 14 a rătăci pe străzi, fără un scop precis.

452. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 380. Verbul *șut* — a cutreera este amintit în Zaharia 4, 10 și II Cronici 16, 19, unde este folosit pentru a reda acțiunea ochilor Domnului. Același verb însă în Num. 11, 8 marchează acțiunea de căutare a mamei.

nord la est, marcînd hotarele țării în care cuvîntul lui Dumnezeu va înceta să se facă auzit [453].

Amos descrie căutarea plină de tensiune a unui popor, care, prin splendoarea formalistă cultului și o participare pur formală la viața morală s-a îndepărtat de Dumnezeu. Pelerinajele sale zgomotoase la Betel, Ghilgal sau Beerșeba, fastul și formalismul cultului (3, 14 ; 4, 4—5 ; 5, 4—6 ; 5, 21—27 ; 7, 9 ; 8, 14), încrederea superstițioasă în împlinirea ritualurilor și falsa pietate au produs o ruptură iremediabilă între Dumnezeu și «aleșii» săi. Toate aceste manifestări cultice care lăsau impresia unei vieți religioase intense, nu vor servi cu nimic la refacerea acestei despărțiri dintre Iahve și Israel. Ultimul va căuta zadarnic cuvîntul lui Dumnezeu, căci acesta nu se va mai auzi nici în templele regatului și nici prin gura profeților. Obișnuit în cursul istoriei sale să cunoască voia lui Dumnezeu, manifestată prin cele mai variate mijloace, Israel va suferi în acele zile din cauza tăcerii totale a lui Iahve, tăcere care nu putea simboliza decît abandonul unui popor infidel. Locuitorii Regatului de Nord pierduseră capacitatea de a mai auzi și de a înțelege cuvîntul lui Dumnezeu. Orgoliul și încrederea superstițioasă în propriile lor puteri le-au anihilat orice afinitate morală cu organele autentice ale revelației. Ceea ce la început a fost abandonat din inconștiență și apoi alimentat cu indiferență și mîndrie, va fi căutat zadarnic într-o perioadă cînd Dumnezeu refuză să mai comunice cuvîntul Său.

Drumul deșertului, străbătut de strămoșii lui Israel sub protecția lui Dumnezeu (2, 10 ; 3, 1—2), va fi refăcut și retrăit cu disperare de urmașii lui într-o tăcere divină totală și fără nici un povățuitor autentic. Lipsa cuvîntului lui Dumnezeu, a acestei mane spirituale [454], este subliniată de pericopa 8, 11—12, ca fiind una din pedepsele cele mai aspre cu care Dumnezeu a hotărît să pedepsească pe supușii lui Ieroboam al II-lea».

---

453. Trebuie amintit faptul că asupra punctelor cardinale menționate de Amos s-au purtat și se mai poartă încă discuții. A se vedea Fer. Ieronim, M.P.L. 25, col. 1033 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 267 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 380. Unii dintre comentatori sînt de părere că aici expresia «de la o mare la alta» nu se referă la granițele lui Israel, ci după modelul din Ps. 72, 8 și Zaharia 9, 10 ea ar viza limitele pămîntului (Fer. Ieronim, *loc. cit.* ; H. W. Wolff, *loc. cit.* ; M. Bič, *op. cit.*, p. 171). Alții însă consideră că «de la o mare la alta» se referă la M. Mediterană și M. Moartă, desemnînd, cu alte cuvinte, limitele lui Israel (W. Rudolph, *loc. cit.* ; H. Frey, *op. cit.*, p. 167 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 103 ; J. Steinmann, *op. cit.*, p. 177 ; E. Lepinski, *art. cit.*, p. 68 ; V. Maag, *op. cit.*, p. 79).

454. O concepție opusă celei lansate de H. W. Wolff este susținută de E. Lepinski, *art. cit.*, p. 71—72, care susține că tema traversării pustiului este de origine cultuală și este legată de celebrarea liturgică a istoriei mîntuirii. Ea era bine cunoscută profetului Amos, care a vorbit de aceasta chiar în terminologia de care se va servi așa numita epocă deuteronomistă (Amos 2, 10 și 3, 1—2). Profetul în 8, 11—12 ne lasă să înțelegem existența unei hrane spirituale și presupune că omul nu trăiește numai cu pîine, ci, de asemenea, și cu cuvîntul lui Dumnezeu pe care-l primește în cateheza cultică. Acceptînd acest lucru, autorul trage concluzia că este firesc ca profetul să se refere în profeția sa la o temă frecventă în parenezele din cadrul cultului, temă care devine actuală din cauza foametei prin care trece țara.

9. Pedepsirea idolatriei : 8, 13—14

13 În ziua aceea se vor sfîrși de sete
frumoasele fecioare și tinerii ;

14 Cei care se jură pe păcatul Samariei [455]
și spun : «Viu este Dumnezeul tău Dane !»
și : Viu este drumul [456] la Beerșeba !»
vor cădea și nu se vor mai ridica.

Finalul capitolului 8 stă sub semnul discuțiilor încă. Într-adevăr, textul s-a pretat prin structura lui actuală la interpretări diferite. fragment [457]. Alții au considerat însă pericopa ca provenind dintr-o amenințare mult mai completă, textul actual reprezentînd doar un fragment [457]. Alții au considerat însă pericopa ca provenind dintr-o epocă posterioară celei în care a predicat Amos [458]. Foarte probabil că textul pe care-l avem astăzi să fi fost alterat de-a lungul timpului, însă soluțiile propuse pentru îndreptarea lui ni se par nesatisfăcătoare [459].

Ca și profețiile precedente, cea care încheie acest șir de anunțuri eshatologice este introdusă printr-o formulă asemăntoare cu cea din 8, 9 și se leagă de profeția din 8, 11—12 prin cuvîntul *ţama*-sete [460]. Ca și celelalte, ea vizează sfîrșitul lui Israel pe care îl motivează prin idolatria practicată în sanctuarele naționale, completînd astfel tabloul critic încheiat de Amos Regatului de Nord. Iahve, ca autor al distrugerii regatului, apare mai puțin individualizat decît în pericopa precedentă, locul verbelor la persoana a I-a, fiind luat de forme ce trec acțiunea pe un plan mult mai general. În privința stilului trebuie să recunoaștem însă că și aici cuvîntul de judecată domnește ca și în 8, 4—12, încît amenințarea constituie un adevărat cadru al profețiilor eshatologice din textul lui Amos [461].

---

455. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 102, în loc de «păcatul Samariei» propune Asam-Betel. A. Weiser, *op. cit.*, p. 173 susține că este foarte probabil ca pentru expresia «păcatul Samariei», textul originar ar fi avut un nume de zeu : *așerat* sau *așimat* sau după textele din Elefantine *așam-betel*. M. Bič, *op. cit.*, p. 172 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 170 ; au păreri asemănătoare. A se vedea amănunte în această direcție la H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 372 și 381 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 268 ; M. Delčor, *op. cit.*, p. 232 consideră că termenul *asma* face aluzie la o divinitate feminină. Cuvîntul ar fi fost intenționat diformat de Amos pentru a ridiculiza numele divinității.

456. V. Maag, printre alții, propune ca în loc de *derek*-drum să se citească *dodeka*, înțelegînd prin *dod* zeul care apăra cetatea. În această direcție se amintește inscripția regelui Meșa, unde este pomenită o zeitate cu numele *dod*. Lucrurile nu sînt clare nici pînă astăzi. A se vedea alte amănunte la H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 372 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 268—269 și M. Bič, *op. cit.*, p. 174.

457. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 103 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 172.

458. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 374.

459. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 269, pornind de la înrudirea textului nostru cu 5, 2 încearcă să reconstituie originalul. Propunerile făcute constau însă în schimbarea ordinii unor părți ale versetelor și nu par de loc inspirate și convingătoare.

460. S. Amsler, *op. cit.*, p. 237 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 173.

461. A. Weiser, *op. cit.*, p. 173.

Debutul ca și finalul textului ne amintesc de elegia din 5, 2. Acolo fecioara lui Israel era căzută și fără de apărare, aici fecioarele și tinerii, reprezentînd pe Israel în tot ceea ce are el mai ales și de viitor, sînt condamnați la același tragic sfîrșit. Motivul pedepsei este prezentat în ultimul verset, în care Amos accentuează îndepărtarea lui Israel de cultul lui Iahve și înlocuirea acestuia prin diferite forme respinse de profet ca neautentice. Israelul, îmbătat de succesele epocii lui Ieroboam II, uitase faptul că Dumnezeul său este un «Dumnezeu zelos» (Exod 20, 5; 34, 14), care nu suportă concurența altor zei. Anumite practici demonstrau că zelul părinților, ca închinători la un singur Dumnezeu, aproape a părăsit pe contemporanii profetului și sub influența străinilor sau a anumitor regi, ei au acceptat forme de cult care-i puneau într-o poziție nouă față de tradiția religioasă a înaintașilor. Se pare că alături de Iahve, contemporanii lui Amos au acceptat și alte zeități, fără însă ca acestea să fie considerate egale cu Dumnezeul părinților, dar cărora le-au închinat anumite forme de cult [462].

Comentatorii moderni sînt de acord în a vedea în păcatul Samariei un astfel de cult închinat lui Asham-Betel [463] sau adorarea vițelului de aur din Betel [464]. Dacă, într-adevăr, textul nostru vizează cultul acestei zeități sau pe cel al vițelului de aur din Betel este greu de spus, căci numai din informațiile pe care le avem nu se poate trage o astfel de concluzie. Ce se poate afirma însă cu certitudine, este faptul că textul vizează practici de cult nepermise de legămîntul încheiat între Iahve și poporul său Amos rămîne însă în această direcție la informații generale, dar detaliile nu vor întîrzia și ele sînt oferite de Osea (4, 17; 8, 4—6; 10, 5—6; 12, 11; 13, 1), contemporanul mai tînăr al profetului nostru, care va predica aceluiași auditoriu. Apropiind textul nostru de cuvintele lui Osea care reproșează lui Israel că se închină vițelului de aur (8, 4—6; 10, 5—6) înclinăm să vedem în păcatul Samariei, cultul vițelului de aur practicat în Regatul de Nord. Pornind însă de la afirmațiile aceluiași profet Osea, expuse de data aceasta în 4, 17 și 12, 12 observăm că locuitorii Regatului de Nord adorau și alți idoli în afara vițelului de aur. Date fiind aceste detalii și urmînd exemplul exegezei patristice [465] considerăm că prin păcatul Samariei, profetul din Tecoa

462. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 103; A. Weiser, *op. cit.*, p. 173; M. Bič, *op. cit.*, p. 172—173.

463. Numele unei zeități care pare să provină din combinarea a două nume. După Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 103; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 208; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 268 și M. Bič, *op. cit.*, p. 172 numele de Asham-Betel ne face să ne gîndim la zeița Asima din cetatea Hamat, menționată în II Regi 17, 30, sau dînd curs celor descoperite în papirusul din Elefantine, numele acesta amintește de zeitatea adorată în sec. V. î.H. în Egipt de colonia militară iudaică. M. Bič, *op. cit.*, p. 172 consideră că adorarea acestei zeități a fost introdusă sub influența fenicienilor, probabil pe vremea lui Ahab. Asham-Betel întrucipează forțele naturii, viața și tinerețea, fapt ce ne permite să tragem concluzia că ea aparține ciclului zeităților baaliste. În legătură cu această zeitate și rolul ei la fenicieni și canaaneni a se vedea Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor.* Manual pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române. București, 1975, p. 141—143. 464. M. Bič, *op. cit.*, p. 172.

465. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1085; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1703; Teodor de Mopsuiestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 295.

a vizat cultul închinat idolilor, practicat pe scara tot mai largă în Regatul de Nord.

Prin expresia «Dumnezeul tău», accentuînd adjectivul pronominal posesiv, se vizează locul de cult și cultul dedicat vițelului [466] în cetatea Dan (Judecători 18 ; I Regi 12, 28-30). Această manieră de a cinsti și adora pe Dumnezeu nu are însă nici o tangență cu Iahve, or profetul accentuează acest lucru, citînd cuvintele pline de înfumurare ale contemporanilor : «Viu este Dumnezeul tău Dane !». Aroganța locuitorilor din Nord este ironizată prin jurămîntul «pe drumul spre Beerșeba». În concepția acestor adoratori de fast și superstiții, pelerinajul spre cetatea ce amintea de tradiția patriarhilor Avraam și Isaac se substituia cultului însuși și adorării ce se cuvenea numai lui Dumnezeu. Atît cei ce alergau la Dan, cît și cei care-și, propuneau un drum spre îndepărtata Beerșeba erau ancorați într-o falsă pietate și o credință greșit orientată. În astfel de condiții, pelerinajele spre locurile tradiționale nu le puteau oferi decît un sfîrșit lamentabil, o cădere din care nu mai există ridicare, pentru că Israel a îndrăznit să adore alături de Iahve și alte divinități și mai ales că a încercat să venereze pe Iahve după modele oferite de cultele păgîne. Contra israeliților angajați fizic și nu sufletește în practici de cult, în jurăminte, în credințe eronate și în pelerinaje interminabile predică Amos nimicirea. Predica lui are la bază un monoteism autentic, bine reliefat, dealtfel, în tradiția profetică a Vechiului Testament. «Să nu ai alți dumnezei afară de mine» (Exod 20, 3) constituie convingerea intimă a profetului, pe care el o reamintește ascultătorilor săi și în funcție de care sînt judecate faptele lor.

Întreg capitolul 8, începînd cu viziunea a 4-a, este concentrat în jurul sfîrșitului lui Israel. Diferite aspecte ale acestui act eshatologic, marcat și prin expresiile «în ziua aceea» (8, 3—13) și «iată vin zile» (8, 11), sînt prezentate apoi ca detalii ale zilei Domnului. Cutremurul de pămînt apare ca o primă manifestare a voinței lui Iahve (vers. 8), urmat de o schimbare a legilor naturii. Cosmosul participă intens la suferința lui Israel, la doliul ce va caracteriza acele timpuri, prin întunericul ce va cuprinde întreg pămîntul (vers. 9). Disperarea ia proporții naționale, concretizată în rătăcirile zadarnice ale pelerinilor în căutarea cuvîntului lui Dumnezeu (vers. 11). Izolarea față de mesajul divin antrenează tînăra generație a lui Israel și cu ea întreg poporul, într-o cădere din care nu apare nici o perspectivă de ridicare. Nedreptatea socială (vers. 4—6) ca și fariseismul cultic sau formele străine de adorare a lui Iahve (vers. 14), nu sînt decît consecințe ale îndepărtării lui Israel de Dumnezeu, dar în același timp ele sînt și primele simptome ale abandonării de către Iahve a poporului ales.

466. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1085 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1702 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, 66, col. 295 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 382 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 270 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 170 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 173.

10. Viziunea de pe altar, simbolizînd nimicirea poporului : 9, 1—4

1 Am văzut pe Domnul stînd pe altar [467] și a zis : [468]
«Lovește [469] capitelurile și se vor cutremura pragurile
și voi zdrobi capul tuturor [470],
iar pe cei rămași cu sabia îi voi omorî.
Nici unul nu va scăpa cu fuga
și nici unul nu se va izbăvi.

2 Dacă se vor strecura în locuința morților (șeol),
de acolo mîna mea îi va lua ;
și dacă se vor urca la cer,
de acolo îi voi da jos.

3 Și dacă se vor ascunde pe vîrful Carmelului
îi voi căuta și de acolo îi voi lua.
Dacă se vor ascunde de ochii mei în fundul mării,
voi da poruncă șarpelui și acolo îi va mușca.

4 Și dacă vor merge în robie în fruntea dușmanilor lor
acolo voi da poruncă și sabia îi va omorî.
Voi îndrepta ochii mei asupra lor,
spre rău și nu spre bine !»

Pericopa 9, 1—4 încheie ciclul viziunilor din textul profeției lui Amos. Ea se deosebește prin construcție și formula de introducere de primele patru [471]. Aceste deosebiri nu ne pot conduce însă la concluzia că viziunea lui Amos despre Dumnezeu stînd pe altar n-ar avea nici o legătură cu cele precedente [472]. Opinia lui Reventlow că textul nostru ar constitui mai degrabă o acțiune simbolică și nu o viziune propriu-zisă [473], nu poate fi acceptată pentru că ea nu se bazează pe o interpretare corectă a textului. Autorul menționat este de părere că Dumnezeu

467. Părerile exegeților sînt împărțite. Fer. elronim, *loc. cit.*, Teodor de Mopsuestia, *loc. cit.*, Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1703 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 238 ; A. Neher, *op. cit.*, p. 126 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 172 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 385 traduc prepoziția *al* prin «pe» sau «deasupra». W. Rudolph, *op. cit.*, p. 240 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 175 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 104 traduc prepoziția prin «la, lîngă, vis à vis», W. Rudolph nu exclude însă nici prima variantă ca posibilă.

468. Expresia *vaiomer* a fost deplasată după cuvintele «se vor cutremura pragurile» și astfel Domnul însuși apare ca cel ce distruge templul. Mulți s-au gîndit că poate fi introdusă aici o a treia persoană, un înger care execută porunca lui Dumnezeu, iar alții au fost de părere că acțiunea este întreprinsă de profet. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 386 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 238 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 241 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 104 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 172.

469. S-a propus în loc de imperativul *hak* forma *vaiak* Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 104 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 238 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 385 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 241.

470. Se propune înlocuirea expresiei *ubețaam beroș* prin *ebțaem beraaș*. A se vedea aparatul critic al TM și de asemenea, S. Amsler, *op. cit.*, p. 238 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 386 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 242.

471. S. Amsler, *op. cit.*, p. 238 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 176 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 387 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 243.

472. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 243.

473. H. G. Reventlow, *op. cit.*, p. 48 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 177 este, de asemenea, de părere că aici trebuie să ne gîndim la o acțiune întreprinsă de Amos însuși.

se adresează aici lui Amos și el ar fi cel care ar lovi capitelurile templului, văzînd în gestul profetului o acțiune simbolică, lucru cu totul obișnuit la profeți. Textul viziunii este însă destul de obscur în această privință și nu putem deduce cu precizie cine este persoana care întreprinde acțiunea. În general, comentatorii sînt de acord că porunca de distrugere depășește puterile unui om și nu acceptă ideea că am avea de a face aici cu un gest simbolic [474]. Împotriva interpretării lui Reventlow pledează, de asemenea, faptul că într-o acțiune simbolică lipsește cuvîntul de explicare [475], iar trecerea de la porunca dată în 9, 1, la explicarea din versetele următoare nu este marcată decît printr-o conjuncție, or relatarea unei acțiuni simbolice este însoțită totdeauna de un căci (*ki*) sau ca să (*ke*) [476]. Acțiunea, în pericopa menționată, ar fi întreprinsă de Dumnezeu însuși [477] sau de un înger ca intermediar al său, după cum propun unii comentatori [478]. Întrucît Amos însă nu amintește în viziunea sa de nici un înger, considerăm că însuși Dumnezeu este cel care intervine pentru a pune capăt templului în care s-a instalat nelegiuirea.

Existența unor deosebiri formale dintre viziunea a 5-a și celelalte patru care-i premerg, nu pune la îndoială autenticitatea ultimei. Poziția ei aparte în cadrul viziunilor evidențiază punctul cluminant al tensiunii dintre Iahve și poporul său. Zbuciumul unui sfîrșit anunțat în viziunea precedentă se concretizează de data aceasta în inevitabilitatea judecății. Din această cauză, Dumnezeu a renunțat să-și descopere intenția prin anumite semne, cum a fost cazul în primele patru viziuni și trece la o intervenție directă. Amos nu mai deduce sfîrșitul lui Israel din anumite simboale, ci însuși Dumnezeu i se descopere pe altar, dezvăluindu-i în exemple concrete distrugerea templului și a poporului. Analizată cu atenție, pericopa este dominată la început de prezența divină de pe altar (vers. 1) și se transformă apoi într-o prezentare a hotărîrii lui Dumnezeu cel atotputernic și atotștiutor (vers. 1 b-4).

Referitor la altarul unde a avut loc viziunea, părerile exegeților sînt împărțite. A. Weiser, A. Neher, R. Vuilleumier au considerat că Amos ar viza prin viziunea a 5-a altarul din Ierusalim, lucru care este exclus de către alții nu mai puțin respectați decît primii [479]. Cei mai mulți dintre comentatorii moderni sînt de părere că aici se face aluzie la unul din altarele tradiționale din Regatul de Nord, iar dintre acestea în primul rînd trebuie să ne gîndim la Betel [480]. Detalii în legătură cu timpul cînd a avut loc această viziune nu avem și considerăm încercă-

474. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1086; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1703; S. Amsler, *op. cit.*, p. 238; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 388; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 243; M. Delcor, *op. cit.*, p. 232. 475. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 243.

476. S. Amsler, *op. cit.*, p. 238—239. A se vedea de exemplu la Osea 1, 2.6.9; 3,1; Ier.16,3.5; Ezechiel 3, 26. Amănunte în această direcție la G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten*, 1953.

477. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 388. 478. S. Amsler, *op. cit.*, p. 239.

479. G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 209; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 389; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 244; S. Amsler, *op. cit.*, p. 239.

480. G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 209; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 118; S. Amsler, *op. cit.*, p. 239; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 389; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 244; H. Frey, *op. cit.*, p. 173; M. Bič, *op. cit.*, p. 177; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 105.

rile de această natură ca puțin întemeiate. De asemenea, tot din lipsă de date, nu putem afirma dacă ea a avut loc la Betel sau înainte ca profetul să-și fi început misiunea în Nordul vecin [481].

Viziunea lui Amos, aproape fără nici un detaliu, ni-l prezintă pe Domnul pe altar acolo unde poporul știa că este prezent (Exod 40, 34) și unde marele preot mijlocea prin rugăciune și jertfă mîntuirea aleșilor Săi (Exod 19, 5—6; Deut. 7, 6; Amos 3, 2). Prezența divină însă se manifestă prin acțiuni ce sugerau profetului distrugerea templului. Iahve lovește capitelurile și întreg edificiul se cutremură, anunțînd sfîrșitul lui Israel care începe prin nimicirea a ceea ce poporul considera mai sfînt. Acțiunea lui distructivă depășește anunțul din 7, 9, sfera de distrugere extinzîndu-se de la locurile de cult și casa lui Ieroboam II la întregul popor. Templul, care prin dimensiunile lui sugera stabilitatea însăși, va fi distrus prin lovirea capitelurilor sale. Dărîmarea templului prin intervenția divină este asemănată de Amos cu un cutremur de pămînt [482], care amplifică dimensiunile catastrofei. Cu toate acestea, ideea care domină partea a doua a versetului 1 nu este cea a cutremurului în sine, ci a distrugerii totale și inevitabile. Cei care vor scăpa de efectele distrugătoare ale intervenției divine vor fi urmăriți de sabie, încît salvarea de moment a unui rest este spulberată prin sublinierea «că nici unul nu se va izbăvi». Această afirmație este întărită apoi prin repetarea de 5 ori a adverbului *mișșam*-de acolo, prin care se ilustrează omniprezența divină și imposibilitatea de a evita pedeapsa lui Dumnezeu.

Forma și conținutul vers. 2 surprind prin asemănarea lor cu Ps. 139, 8 s. Dat fiind faptul că imaginile descrise și mai ales concepția că puterea lui Dumnezeu se extinde și asupra locuinței morților (șeolului) sînt mai frecvente în literatura sapiențială, unii dintre comentatorii moderni consideră că versetele 2 ss ar fi suferit o influență a acesteia [483]. Nu este mai puțin adevărat însă că o concepție asemănătoare găsim și la profetul Osea (13, 14) iar M. Mič [484] consideră că atît Amos cît și au-

481. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 244, pornind de la faptul că între Tecoa și Betel nu este decît o mică distanță, presupune că Amos a vizitat acest loc de cult și înainte de chemarea sa profetică, considerînd că experiența sa vizionară a putut avea loc aevea, pe baza amintirilor concrete ale altarului din Betel. Opinia profesorului german este interesantă și în același timp nu se poate exclude o astfel de variantă, însă ne lipsesc detaliile pentru a dovedi că profetul Amos a frecventat locurile de cult din nordul schismatic.

482. S. Amsler, *op. cit.*, p. 239; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 105; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 245.

483. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 105; S. Amsler, *op. cit.*, p. 239; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 245.

484. M. Bič, *op. cit.*, p. 178; J. Krasovec, *Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139*, în B.Z., Heft, 2, 1974, p. 224—248, analizează printre alte probleme ale psalmului amintit și versetele înrudite cu textul din Amos 9, 2. El este de părere că întregul psalm are în vedere o tradiție literară comună vechiului orient (p. 240). Autorul citează versetele care se înrudesc cu Amos 9, 2sq, arătînd că texte asemănătoare găsim și în scrierile de la El-Amarna, în textele ugaritice și în textele paralele indiene. Pentru M. Bič textul nostru reprezintă un «cuvînt cunoscut din liturghia festivă» (p. 178), pe care profetul îl citează. J. Krasovec clasifică versetele Ps. 139, 8sq., ca aparținînd genului imnelor și nu literaturii sapiențiale (p. 228).

torul Ps. 139 s-au inspirat probabil după un text mai vechi și bine cunoscut contemporanilor. În favoarea vechimii textului pledează, de altfel, și un citat din scrierile de la Tel-el-Amarna [485], încît o concepție asemănătoare la Amos nu ni se pare de loc surprinzătoare [486]. De reținut, în orice caz, din versetul nostru este omniprezența și atotputernicia lui Dumnezeu. Dreptul judecător va urmări cu «sabia» pe cei ce au scăpat în urma dărîmării templului. Ei nu vor găsi loc de adăpost din fața mîniei divine nici dacă se vor furișa în locuința morților (șeol) și nici dacă vor îndrăzni să se urce la cer. Desigur, cerul și șeolul sînt luate aici și ca locuri limită ale universului, ca spațiu maxim imaginat în lumea Vechiului Testament. Paralel cu aceste două extreme ale universului, în care Iahve își desfășoară activitatea sa, sînt prezentate cele două dimensiuni ale pămîntului : muntele și adîncul mării (vers. 3). Carmelul deși nu măsoară decît cca. 550 m., văzut de pe mare prezintă totuși o priveliște grandioasă, lăsînd impresia unei înălțimi impunătoare [487], încît poate reprezenta simbolic, în paralel cu cerul, înălțimea în opoziție cu adîncul necuprins al mării. Același munte însă ne poate sugera și o altă interpretare, dacă ne gîndim la numeroasele grote și pădurile sale dese care oferă în mod normal fugarului un adăpost sigur [488]. De asemenea, unii exegeți [489] s-au gîndit că muntele Carmel era și locul de adorare al unor zei și probabil fugarii ar căuta aici refugiul sub protecția unor divinități străine. Indiferent însă de ce opinie am împărtăși, ideea rămîne aceeași : înălțimea Carmelului, nenumăratele posibilități de adăpost pe care le are sau divinitățile care-i populează înălțimile nu pot oferi adăpost în fața atotștiinței și atotputerniciei lui Dumnezeu. Ele nu pot salva pe cei urmăriți de dreptatea divină.

Aceeași soartă este rezervată celor ce-și închipuie, prin absurd, că adîncul mării ar putea prezenta un adăpost mai sigur. Speranța lor rămîne o iluzie, căci Dumnezeu își manifestă puterea Sa și asupra șarpelui (Leviatan), care va fi redus la ascultare (Isaia 27, 1), servind întru totul voinței divine. De aici, cei căutați de Iahve vor fi prinși și redați judecății. Aceeași nenorocire îi va aștepta însă și pe cei ce consideră că și-au salvat viața cu prețul libertății. Dușmanii, în fruntea cărora vor merge în captivitate (vers. 4), oferă un adăpost tot așa de nesigur în fața mîniei lui Dumnezeu, ca și înălțimile cerului și ale Carmelului sau adîncurile, locuința morților (șeolului) și ale mării.

Pericopa 9, 1—4 ne prezintă pe Iahve ca singur stăpîn al universului, avînd privirile îndreptate spre Israel. Acțiunea protectoare, a lui Dumnezeu cu care poporul ales era obișnuit, a luat sfîrșit. Privirile lui Dumnezeu sînt pline de amenințare ; îndurarea pe care Amos a obținut-o în primele două viziuni aparține trecutului. Viitorul ascultătorilor lui Amos este apăsător și prevestitor al unui sfîrșit lamentabil. Dumnezeu

485. M. Bič, *op. cit.*, p. 179 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 245.
486. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 245.
487. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 246 ; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 134.
488. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1087—88 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 233 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 239 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 391 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 246.
489. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 391—392 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 179—180.

cel atoateștiutor, omniprezent și atotputernic este Domn al universului, El însuși se pregătește pentru întîlnirea cu Israel, alesul Său. Această întîlnire va fi însă o judecată, ce se va încheia prin nimicirea unui popor care n-a știut folosi libertatea și privilegiile dăruite de Dumnezeu.

11. Domnul este numele lui : 9, 5—6

5 Domnul, Dumnezeu Savaot,
atinge pămîntul și el se cutremură
și toți locuitorii lui sînt cuprinși de jale.
Pămîntul se înalță în întregime ca Nilul
și se va micșora ca rîul Egiptului.

6 El a zidit în ceruri locuințele sale înalte
și a întemeiat peste pămînt bolțile sale.
El cheamă apele mării
și le răspîndește pe fața pămîntului,
Domnul este numele lui !

Problema autenticității versetelor 5—6 a fost legată, datorită înrudirii conținutului și formei lor, de 4, 13 și 5, 8—9. Am arătat la locul respectiv opiniile comentatorilor și am ajuns la concluzia că aceste versete au aparținut unui imn cunoscut auditorilor profetului, în care găsim anumite formule comune predicii profeților. Ele prezintă, de asemenea, anumite paralele cu textele asemănătoare din literatura orientală. Faptul că ele întrerup anunțul judecății pentru a preamări puterea lui Iahve, precum și prezența unor diferențe de stil, nu ne pot determina în mod automat să acceptăm ipoteza că aceste versete reprezintă un adaus tardiv al școlii lui Amos, al unui compilator exilic sau postexilic [490]. Este adevărat că ele întrerup expunerea judecății, dar în același timp ele susțin ideea unui Dumnezeu atotputernic, anunțată deja în 9, 2 ss. Versetele au putut fi citate de Amos însuși tocmai pentru faptul că ele erau cunoscute ascultătorilor, iar scopul introducerii lor, chiar cu riscul unor diferențe de stil, fiind acela al unui argument ad-hoc. Analogia lui 9, 5 cu 8, 8 și reluarea, aproape în aceeași formă a ideii din 5, 8 în 9, 6 se poate explica, fie prin citarea liberă a imnului original [491], fie prin obiceiul lui Amos de a se repeta. Repetiția în cazul nostru nu sugerează intervenția unui compilator [492].

Conținutul celor două versete este un imn închinat lui Dumnezeu creatorul și proniatorul universului. Versetul 5 continuă ideea enunțată în 9, 1 ss și pare a fi o teofanie a lui Dumnezeu Savaot. Pămîntul se cutremură la apropierea creatorului (vers. 5 ; Judecători 5, 4 ; Miheia 1, 4 ; Ps. 68, 9), iar locuitorii lui sînt cuprinși de jale, căci Domnul va apare ca judecător. Cutremurul, al cărui autor este Iahve, domină versetul și este exprimat plastic prin comparația revărsării periodice a Nilului. Inevitabilitatea acestui fenomen natural, cunoscut israeliților, sugera prezența de neînlăturat a cutremurului și faptul că el era un instrument al

490. E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 133.
491. S. Amsler, *op. cit.*, p. 240. 492. K. Cramer, *op. cit.*, p. 93.

judecăți divine. Ideea desprinsă din cuprinsul versetului exprimă, de asemenea, extazul profetului în fața puterii divine, căci este suficient ca Dumnezeu «să atingă pământul și el se cutremură».

Avînd în vedere amenințările din 9, 1—4, imnul de slavă închinat lui Dumnezeu (vers. 5—6) este întru totul explicabil. Nimeni nu poate evita judecata lui cea dreaptă, pentru că prezența lui Dumnezeu umple întregul univers, totul fiind supus voinței Sale. Această putere El o deține în calitatea Sa de creator al universului : «El a zidit în ceruri locuințele sale înalte și a întemeiat peste pământ bolțile sale» (vers. 6). Admirația profetului în fața măreției divine este exprimată în cadrele concepției iudaice, conform căreia cerul era ca o boltă ce acoperea în mod protector pământul (Iov 26, 10 ss). Dincolo de această boltă, barieră greu de trecut pentru om, evreul a imaginat și localizat splendoarea locuinței divine (Ps. 104, 3, 13).

Profetul contemplă, invitîndu-și contemporanii la un act analog, maiestatea puterii divine care prin cuvîntul său dirijează fenomenele naturii. Creatorul universului și-a înzestrat opera cu legi care protejează natura. Întreaga creație se bucură de pronia divină, manifestată în fenomenul evaporării apelor mării și al reîntoarcerii lor pe pământ sub formă de ploaie [493]. La acest fenomen banal pentru omul zilelor noastre, dar care a impresionat în mod cu totul deosebit pe înaintașii noștri, face apel Amos prin cuvintele : «El cheamă apele mării și le răspîndește pe fața pământului». Profetul atrage atenția contemporanilor săi din Regatul de Nord că autorul acestui fenomen care le fascinează mintea, este una și aceeași persoană cu cea care i-a invitat la pocăință și i-a amenințat cu distrugerea.

Cele două versete au fost introduse prin formula «Domnul, Dumnezeu Savaot» sau Dumnezeul oștirilor, ce sublinia în concepția israelitului atotputernicia lui Dumnezeu. Prin această formulă, profetul anunța pe Dumnezeu ca domn al universului, căruia-i slujesc puterile cerești și cele pămîntești. Domnul Dumnezeu Savaot era Dumnezeul lui Israel, dar în același timp puterea lui depășea granițele poporului ales. El stăpînește peste toate neamurile și în virtutea acestui fapt, Amos îl prezintă, la începutul profeției sale (cap. 1—2), ca judecător al popoarelor.

Conținutul lui 9, 5—6 scoate în evidență, într-adevăr, atotputernicia, omniprezența și maiestatea divină, poziția Creatorului față de societate și față de lume în general [494]. În numele acestui Dumnezeu, Israel este invitat de către Amos la meditație și pocăință, în numele Lui profetul anunță judecata Regatului de Nord și pe El îl prezintă păstorul din Tecoa prin cuvintele : «Domnul (Iahve) este numele Lui !» Iahve nu este altul decît Dumnezeul legămîntului, Dumnezeul părinților care i-a scos din Egipt, i-a condus prin pustiu și le-a dăruit țara în care ei locuiesc. Iahve-Dumnezeu, care s-a descoperit lui Moise, precizîndu-și voința în revelația de pe Sinai, se pregătește, în virtutea legămîntului încheiat cu

493. S. Amsler, *op. cit.*, p. 241 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 247.

494. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1089—1090 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 298.

părinții lor, să vină la judecată. Acest final, în care se mărturisește numele lui Dumnezeu, este o dovadă de fidelitate izvorîtă din contemplarea maiestății actelor divine. Chiar dacă imnul este un citat cunoscut contemporanilor, Amos îl readuce în actualitate printr-o atitudine de contemplare conștientă, printr-o retrăire a cuvintelor rostite. El devine în expresia profetului modelul unei mărturisiri de credință, asupra căreia contemporanii sînt invitați să mediteze.

12 Egalitatea popoarelor în fața lui Dumnezeu : 9, 7

7 «Oare, nu sînteți voi pentru mine,
fii ai lui Israel, ca și fiii cușiților ?»
zice Domnul [495]
«Oare n-am scos eu pe Israel
din țara Egiptului
și pe filisteni din Caftor [496]
și pe Aram (sirieni) din Chir ?» [497]

Pentru A. Weiser și Th. H. Robinson, versetul nostru este considerat ca un fragment care a făcut parte dintr-o cuvîntare mult mai mare [498], în timp ce pentru S. Amsler articularea celor două întrebări constituie o profeție independentă [499]. Din contră, H. W. Wolff [500] consideră că aici este vorba de două sentințe scurte, tematic înrudite, separate însă prin formula «zice Domnul». Teologul german ajunge la această concluzie și datorită faptului că în versetul 7 stilul este diferit. Vorbind despre Israel, autorul trece de la persoana a 2-a plural, în prima parte a versetului, la persoana a 3-a, în cea de a doua parte a lui. Cu toate aceste diferențe, cele două întrebări care alcătuiesc cuprinsul vers. 7 sînt logic subordonate una alteia, ultima servind primei drept justificare teologică [501]. Conținutul acestui verset are la bază întreg mesajul profetului, autenticitatea lui fiind recunoscută de cea mai mare parte a exegeților.

495. Printre alții Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106 propune transferarea cuvintelor «spune Domnul» la sfîrșitul versetului. S. Amsler, *op. cit.*, p. 241 socotește însă că formula este foarte bine plasată între cele două întrebări.

496. Caftor este identificat astăzi cu insula Creta. În vechime, în inscripțiile egiptene, se pare că prin Keftin se înțelegea insula și de asemenea, coastele Asiei Mici, colonizate de cretani. LXX, Symmach, Targumul, traducerea siriacă și Vulgata au identificat numele de Caftor cu Capadochia. S-a încercat să se unească cele două ipoteze, afirmîndu-se că filistenii au venit în Palestina în două momente diferite. Unii au plecat din Creta în Palestina prin Asia Mică, iar alții au descins aici direct din insulă, patria lor de origine fiind însă Iliria. A se vedea amănunte la Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1091 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G. 81, col. 1703—1706 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G. 66, col. 299 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 272, 274—275 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 242 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 234 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 399.

497. Chir se găsește în Mesopotamia și este socotit ca locul de origine al aramеilor. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1091—1092 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 242 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 399—400 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106.

498. A. Weiser, *op. cit.*, p. 174 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106.

499. S. Amsler, *op. cit.*, p. 241 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 273.

500. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 396. 501. S. Amsler, *op. cit.*, p. 241.

Tema versetului a reținut atenția multora, iar interpretările care i s-au dat au fost adeseori diferite. În general, acestea pot fi împărțite în două grupe : cei care susțin că în fața lui Dumnezeu toate popoarele sînt egale și cei care consideră că aici este vorba de o cădere a poporului ales din starea lui de har la starea naturală. La cele două categorii se ajunge cu ușurință din punct de vedere teoretic, dar o împărțire a autorilor în această schemă este greu de făcut, pentru că de multe ori se observă, la una și aceeași persoană, ambele aspecte, cu anumite insistențe asupra unuia din ele [502]. Cele două aspecte au însă un punct comun în faptul că Amos așează Israelul pe același plan cu celelalte popoare, fie prin ridicarea acestora la nivelul lui, fie prin căderea lui Israel la starea naturală a primilor [503].

Exegeza corectă a versetului 7 trebuie să vadă în el o continuare firească a procesului împotriva societății israelite. Versetul trebuie privit în contextul amenințărilor din 9, 1 ss și reprezintă o legătură firească între 9, 4 și 9, 8. În cadrul acestui proces, Israelul este amenințat că Dumnezeu își va îndrepta privirea spre el. Într-adevăr, o analiză retrospectivă a istoriei lui Israel nu este de loc încîntătoare, căci la darurile primite din partea lui Dumnezeu, poporul ales a răspuns cu indiferență, înstrăinîndu-se tot mai mult de legămîntul în baza căruia el s-a socotit un privilegiat. Departe de a nega alegerea lui Israel, cuvintele anunțate de Amos au stîrnit o revoltă între contemporanii săi deprinși a se autoflata cu relația personală stabilită între Dumnezeu și părinții lor în cadrul legămîntului.

Comparația dintre fiii lui Cuș și fiii lui Israel a dat naștere la diferite interpretări ce au subliniat unul sau altul din aspectele egalității popoarelor. Amos afirmă că în fața lui Dumnezeu toate popoarele sînt egale ; Israelul n-a fost preferat ca popor în fața altor popoare, ci el a fost ales și creat ca popor pentru ca să servească prin planul divin celorlalte popoare (Exod 19, 5—6). Alegerea de care el s-a bucurat este un act liber al lui Dumnezeu, act care nu are la bază nici un merit deosebit al celui ales (Deut. 7, 7—8). El devine, după cum tot așa de bine ar fi putut fi un altul, purtătorul unui mesaj divin, istoria sa fiind pînă la un anumit punct istoria revelației divine. Exceptînd această misiune, istoria lui Israel este istoria unui popor oarecare. Citarea cușiților în comparația amintită își are originea în îndepărtata lor situație geografică, pentru epoca respectivă ea reprezentînd, într-un fel sau altul, marginea lumii [504]. Prin această dimensiune geografică, fizică, profetul sugerează

502. W. Vogels, *Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Amos IX, 7*, în V.T., vol. XXII (1972), nr. 2, p. 223.

503. A se vedea amănunte în această direcție la W. Vogels, *art. cit.*, p. 225.

504. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 273—274 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 388—389 ; G. Fohrer, *op. cit.*, p. 29.

însă și distanța spirituală în care se găseau cușiții în raport cu Dumnezeu și desigur, comparabili și din acest punct de vedere cu înstrăinarea lui Israel față de Dumnezeu părinților. Israelul, în momentul judecății, este tot așa de străin și îndepărtat de Iahve ca și fiii lui Cuș [505]; legământul lui cu Dumnezeu nu numai că nu-i oferă nici un avantaj, ci, din contră, el este cel care-l acuză, căci în baza lui israeliții vor fi judecați ca unii ce au cunoscut voința revelată a lui Dumnezeu și s-au îndepărtat de aceasta în mod conștient.

Profetul combate miopia și orgoliul contemporanilor în ceea ce privește interpretarea alegerii lui Dumnezeu. Cu un curaj demn de luat în considerare pentru epoca în care activează, Amos vestește ascultătorilor că Dumnezeu nu este un monopol al lui Israel, ci, din contră, El este cel care veghează și conduce destinele popoarelor. Dumnezeu și-a făcut simțită prezența în istoria lui Israel și lucrul acesta era bine cunoscut de contemporanii profetului. În memoria fiecăruia erau vii evenimente ca : scoaterea din Egipt, conducerea prin pustiu și oferirea țării, momente istorice care ar fi trebuit să stimuleze pe Israel la ascultare față de Dumnezeu. De mult însă ascultării i-a luat locul orgoliul și intervenția divină a fost interpretată ca un favor rezervat doar poporului ales. Vechii dușmani ai poporului au fost supuși la ascultare (filistenii de către David, II Samuel 5, 17 ss, sirienii pe timpul lui Ieroboam II, (II Regi 14, 28) [506], iar circumstanța istorică a fost interpretată ca un act bine plăcut și aprobat de Dumnezeu (II Regi 14, 25—27). Conjunctura favorabilă în care s-a găsit Israelul sub domnia lui Ieroboam II era privită ca o binecuvîntare divină (cf. II Regi 14, 27), iar oligarhia Samariei se considera deja ca o elită a popoarelor (Amos 6, 1). În ochii profetului însă această binecuvîntare divină s-a transformat în orgoliu, pe care el a ținut să-l combată cu orice preț, căci acesta a barat calea spre adevărata interpretare a alegerii divine a lui Israel și a consecințelor ei.

Amos afirmă că exodul rămîne un act prin care Dumnezeu își manifestă dragostea Sa față de Israel, dar el nu este în nici un caz un eveniment unic, căci Dumnezeu a intervenit și în istoria altor popoare prin acte asemănătoare. Filistenii și arameii (sirienii), vecini și dușmani seculari ai lui Israel, au fost părtași ai unor evenimente asemănătoare. Dumnezeu care veghează nu numai asupra istoriei lui Israel, i-a condus și pe ei din locurile lor de origine (Caftor și Chir) și i-a așezat în teritoriile pe care le dețin. Iahve deci prezidează, alături de destinele lui

505. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1092; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 389—399; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 274. Cușiții sînt un popor amintit în Gen. 10, 6, avînd drept strămoș pe Cuș, unul din fiii lui Ham. Ei locuiesc în sudul Egiptului, în Etiopia și în Sf. Scriptură sînt adesea identificați cu etiopienii. Unii dintre comentatori sînt de părere că menționarea cușiților se datorează culorii lor pentru care sînt disprețuiți. M. Delcor, *op. cit.*, p. 234; L. Desnoyers, *Le prophète Amos*, în «Revue biblique», tom. XIV (1917), p. 230; Eph. Florival, *Le Jour de Jugement. Amos 9, 7—15*, în «Bible et vie chrétienne» nr. 8 (1954/1955), p. 62.

506. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 399; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 274.

Israel și destinele vecinilor poporului ales și prin aceasta soarta întregii omeniri [507]. Orgoliului ascultătorilor și lipsei lor de perspectivă, profetul îi opune ideea unui monoteism de nuanță universală, afirmat în condiții care amplifică în mod considerabil valoarea mesajului.

Într-un context de prosperitate economică și euforie militară profetul își înfruntă ascultătorii care «nu mai pot tolera cuvintele lui» (7, 10). Natural, pentru orgoliul conducătorilor din Samaria, cuvintele Domnului rostite de Amos : «Oare n-am scos eu pe Israel din țara Egiptului și pe filisteni din Caftor și pe Aram din Chir ?» constituiau un blam insuportabil. Primul născut al lui Dumnezeu (Exod 4, 22), Israel, este comparat cu dușmanii lui din totdeauna ; ieșirea din Egipt, pe care poporul ales a interpretat-o ca o intervenție unică a lui Iahve în istorie, este comparată cu acte asemănătoare din istoria universală. De fapt, citind cu atenție cartea profetului, nu vom fi deloc surprinși, căci deja în 3, 9 profetul invită popoarele — egiptenii și asirienii — să depună mărturie despre nedreptățile săvîrșite de poporul ales. Cuvintele lui Amos nu urmăresc diminuarea relației dintre Dumnezeu și Israel, ci ele au drept scop de a deschide ultimului ochii asupra sferei de activitate divină. Iahve, creatorul universului, domnește asupra istoriei universale și în virtutea acestui fapt El a chemat la judecată popoarele (cap. 1—2) alături de Israel [508]. Cușiții din sudul îndepărtat, filistenii din vest, arameii din nord, ca și Israelul aparțin lui Dumnezeu ca părinte al lumii. El dirijază destinele tuturor, folosindu-se cu totul liber de unul sau altul pentru a realiza planul Său de mîntuire a lumii.

Cu toate precizările pe care le aduce Amos, ideea unui monoteism universal și a suveranității lui Dumnezeu nu-i sînt proprii. Încă în Geneză 9—11 se subliniază suveranitatea lui Iahve asupra neamurilor, încît profetul din Tecoa se găsește și de data aceasta în vechea tradiție israelită, pe care el o reamintește contemporanilor prin noi precizări. Strădania lui constă în a demonstra contemporanilor că s-au depărtat de drumul strămoșilor și de legămîntul încheiat de aceștia în pustiul Sinai. Între acceptarea legămîntului și epoca lui Amos s-au interpus cîteva secole și odată cu trecerea timpului, Israelul a adăugat acestuia noțiuni și interpretări străine. Amos îi face atenți asupra acestor adaosuri, reamintind și aprofundînd vechile obligații.

Prin mesajul versetului 7, profetul subliniază suveranitatea lui Dumnezeu în lume și de asemenea, faptul că popoarele îi aparțin, indiferent de nivelul spiritual la care se găsesc ; ele sînt egale, dar au primit în planul divin funcții diferite. Prin aceste idei, Amos și profeții care îi urmează se fac promotorii egalității neamurilor anunțată de Sf. Apostol Pavel în Noul Testament (Rom. 3, 22 ; 10, 12 ; Gal. 3, 28 ; I Cor. 12, 13).

507. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1091 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1706 ; Teodoret de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G., 66, col. 299—302 ; Martin Buber, *Moïse*, Paris, 1974, u. 159.

508. S. Amsler, *op. cit.*, p. 242 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 186.

13. Judecata regatului păcătos : 9, 8—10

8 Iată ochii Domnului Dumnezeu [509]
sînt îndreptaţi [510] spre regatul cel păcătos
şi eu îl voi nimici de pe faţa pămîntului.
Totuşi, nu voi distruge de tot [511] casa lui Iacob,
zice Domnul.

9 Căci iată eu voi porunci
şi voi vîntura printre toate neamurile [512] casa lui Israel,
cum se vîntură într-un ciur
şi nici o pietricică [513] nu va cădea pe pămînt.

10 Prin sabie vor pieri toţi păcătoşii poporului meu,
cei care spun : «Nu se va apropia
şi nu ne va întîlni nenorocirea !» [514]

Autenticitatea acestei pericope ca şi finalul 9, 11—15 au fost supuse unor cercetări şi discuţii contradictorii. O bună parte dintre teologi au ajuns să respingă, parţial sau integral, textul pe care-l atribuie şcolii lui Amos sau perioadei exilice. La această concluzie s-a ajuns în urma convingerii unor cercetători că Amos este prin excelenţă profetul judecăţii divine şi nu al unei restaurări. Optimismul care se întrevede

509. Pentru «ochii Domnului Dumnezeu» unii comentatori (Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106 ; S. Amsler, *op. cit.*, 243) propun simplu «ochii mei». S. Amsler susţine această propunere pentru faptul că Iahve este cel care vorbeşte, iar la textul actual s-ar fi ajuns prin interpretarea sufixului ca abreviere a numelui lui Iahve. Cea mai mare parte a comentarilor rămîn însă pe lîngă T.M.

510. Traducerile verbului subînţeles sînt diferite. S. Amsler propune, din cauza imperfectului consecutiv care-l urmează, traducerea lui la viitor (p. 242, nota 2). A. Neher. H. W. Wolff, W. Rudolph, M. Delcor, urmaţi de mulţi alţii traduc cu perfectul compus. A. Weiser, Th. H. Robinson traduc prin prezent. Deciderea timpului unui verb subînţeles, mai ales în cadrul unei profeţii, este greu de precizat pentru că, de multe ori, profeţii au obiceiul de a vorbi de lucruri viitoare la un timp prezent sau trecut, ca şi cum evenimentul s-ar fi desfăşurat deja.

511. Negaţia *lo* o găsim, de obicei, între infinitivul absolut şi verbum finitum. Excepţie de la regulă, în afară de cazul nostru, fac doar locurile din Gen. 3, 4 şi Ps. 49, 8. Inf. abs. accentuează realizarea sigură a unei întîmplări anunţate, însă *lo* neagă în locul acesta chiar această siguranţă. Distrugerea de care se vorbeşte în 9, 8 nu înseamnă o distrugere totală. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 395 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 272.

512. Expresia «printre toate neamurile» este considerată ca o glosă care deranjează, de altfel şi ritmul. U. Kellermann. *art. cit.*, p. 172 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 176 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 242 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 395 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 272 şi 277.

513. Cuvîntul *ţeror* — *piatră, pietricică* îl mai întîlnim cu acelaşi înţeles în II Samuel 17, 13 şi de asemenea, în Vulgata (lapillus). Targumul redă cuvîntul prin *eben* — piatră, iar LXX prin σύντριμμα — fragment, ţandără. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 395 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 272.

514. T.M. are «tu nu vei face să înainteze nenorocirea şi nu vei face să ne atingă». S. Amsler consideră că lipseşte un *-et* înaintea complimentului direct, iar ideea este contradictorie, căci păcătoşii nu interpelează pe Dumnezeu, ci, din contră, îl ignoră. Din această cauză autorul menţionat şi mulţi alţii propun să se citească verbul la persoana a 3-a feminin singular, imperfect. Aceeaşi traducere o prezintă şi LXX. S. Amsler, *op. cit.*, p. 244 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 176 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 395 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 272.

deja în partea a doua a versetului 8, ar fi într-o flagrantă contradicție cu mesajul anunțat în restul profeției. Pentru H. W. Wolff [515], textul pericopei apare ca o împletire a unor fragmente ce se deosebesc între ele prin stil și conținut, compunerea lor explicîndu-se prin intervențiile ulterioare ale școlii lui Amos. Desigur, în intervențiile lor elevii profetului s-au folosit de multe din cuvintele și expresiile maestrului, încît astăzi este imposibil de a face o distincție precisă între unele și altele. Totuși, o oarecare demarcație se poate face dacă ținem cont de stil [516]. S. Amsler recunoaște în prima parte a versetului 8 cuvintele lui Amos, dar contestă autenticitatea părții a doua a versetului, pe care, împreună cu versetele 9 și 10, le atribuie unei tradiții ulterioare [517]. Pentru Ulrich Kellermann, versetul 8 poate proveni din cercul școlii lui Amos, care a utilizat un cuvînt autentic al profetului (vers. 8 a). În ceea ce privește versetele 9—10 autorul împărtășește aceeași opinie cu H. W. Wolff, considerîndu-le ca provenind de la ucenicii lui Amos [518]. Proveniența tîrzie a acestui text, pentru motivul că evenimentele descrise s-ar înțelege mult mai bine în epoca exilică, a fost susținută și de alți specialiști ai Vechiului Testament [519].

Într-adevăr, avînd în vedere perspectiva distrugerii totale a poporului, prezentată de Amos în repetate rînduri (2, 13—16 ; 5, 16—17 ; 7, 8—9 ; 8, 1—3, 14 ; 9, 1—4), schimbarea de ton survenită în 9, 8 b surprinde. Faptul a condus pe mulți exegeți la respingerea autenticității textului, considerîndu-l un adaos, provenind dintr-o epocă asupra căreia părerile sînt în mod sensibil diferite. Cu toate acestea însă sînt comentatori care n-au fost mulțumiți cu sentința respingerii autenticității rostită de unii teologi și au continuat cercetarea în sensul argumentării paternității versetelor în cauză [520]. Fără îndoială începutul versetului 8 este în strînsă legătură cu 9, 4 «Voi îndrepta ochii mei asupra lor spre rău și nu spre bine», iar *haraah* din versetul 10 ne amintește de *leraah* din versetul 4 al aceluiași capitol. «Regatul păcătos», în lumina pericopei 9, 1—4 nu poate fi altul decît Regatul de Nord [521]. Această demarcație nu se face însă în opoziție cu Regatul lui Iuda [522], căci profetul nu scoate în evidență păcatul lui Israel pentru a glorifica seminția lui Iuda pe care, dealtfel, o critică (2, 2—4), ci pentru a motiva intervenția divină în judecata al cărui sol devenise el însuși.

Problema constă în motivarea părții a doua a versetului 8 : «Totuși nu voi distruge de tot casa lui Iacob», limitarea distrugerii totale constituind nodul gordian al pericopei noastre. W. Rudolph consideră că ar fi greșit să vedem judecata din 9, 9—10 ca avînd la bază doar afir-

515. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 396—397. 516. *Ibidem*, p. 398.
517. S. Amsler, *op. cit.*, p. 243. 518. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 171—172.
519. A. Weiser, *op. cit.*, p. 176 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 107.
520. A se vedea van Hoonacker, *op. cit.*, p. 281 ; A. Neher, *op. cit.*, p. 142 ; 151 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 235 ; R. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 26—27 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 275 sq. ; E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 135—136.
521. N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 112; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 275 ; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 213.
522. A. Neher, *op. cit.*, p. 142 ; G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 213 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 243 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 275.

maţia din versetul 8 a, judecînd pe 8 b ca un adaos ulterior. Pedeapsa descrisă în versetele 9 şi 10 nu mai atinge întregul Israel, ci după cum se sugerează deja în vers. 9, prin imaginea ciurului şi se precizează în vers. 10 prin «vor pieri toţi păcătoşii poporului meu», noi avem de a face aici cu un cerc bine limitat [523]. Apare evident deci imaginea unui «rest», ceea ce nu constituie ceva nou în profeţia lui Amos. Profetul din Tecoa anunţase deja în 5, 15 posibilitatea unei salvări pe care o dezvoltă aici mult mai precis, prezentînd-o ca pe o certitudine. Versetele 9—10 constituie pentru W. Rudolph motivarea versetului 8 b şi nu a lui 8 a, iar pericopa 9, 8—10 alcătuieşte o unitate ce trebuie studiată în legătură cu 9, 1—4, căreia îi aduce precizări. În versetul 8, Amos stabileşte tema, în care, pe de o parte, versetul 8 a confirmă afirmaţia din 9, 4, partea a doua a versetului, iar pe de altă parte, în 8 b el anunţă ideea păstrării unui rest din casa lui Iacob [524]. Acest lucru este precizat şi prin distincţia pe care profetul o face între «regatul păcătos» şi «casa lui Iacob» din partea a doua a versetului. Prin «regatul cel păcătos «este desemnat Regatul de Nord ca stat, a cărui desfiinţare nu antrenează distrugerea totală a populaţiei, sugerată prin expresia «casa lui Iacob» [525].

Versetul 8 anunţă inevitabila judecată a Regatului de Nord, reluînd tema prin reproducerea cuvintelor din vers. 4. Cuvintele lui Dumnezeu sînt explicite şi anunţă distrugerea regatului lui Israel, motivarea acţiunii reieşind din întregul mesaj al profetului. Judecata se bazează pe legămîntul încheiat de Iahve cu Israel, legămînt pe care ultimul nu l-a respectat. Reproşurile aduse societăţii israelite sînt în funcţie de legămîntul de pe Sinai şi de greşita interpretare pe care el a primit-o de la contemporanii lui Amos. Regatul şi instituţiile lui, sub protecţia cărora nedreptatea socială şi ipocrizia religioasă au atins punctul culminant, vor fi desfiinţate. Această nimicire a statului şi a formei lui de organizare nu antrenează însă distrugerea totală a populaţiei, «nu voi distruge în întregime casa lui Iacob, zice Domnul». Speranţa salvării unui rest (rămăşiţe) apare de data aceasta în mod evident în mesajul lui Amos, eshatologia lui conţinînd, prin doctrina acestui rest, o notă pozitivă.

Versetele 9—10, cu excepţia adaosului, «printre toate neamurile» continuă ideea anunţată în finalul versetului precedent. Israelul va fi supus unui examen riguros, în urma căruia drepţii vor fi separaţi de cei păcătoşi. Purificarea şi separarea celor drepţi este sugerată de comparaţia plastică a ciurului, de care ţăranul se serveşte pentru selectarea grîului, iar zidarul îl foloseşte în departajarea nisipului fin de pietricelele dăunătoare mortarului utilizat în construcţii. După cum impurităţile sau pietrele rămîn în ciur, aşa vor fi separaţi cei păcătoşi şi vor fi pedepsiţi de Iahve în mod exemplar. «Nici o pietricică nu va cădea

523. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 275—276. 524. *Ibidem*, p. 276.

525. *Ibidem*, p. 276; A. Neher, *op. cit.*, p. 142 precizează că aici este vorba de două noţiuni: regat şi casă, care indică două funcţiuni diferite ale unui singur popor. Majoritatea comentatorilor (N. Neaga, W. Rudolph, G. Rinaldi, A. Neher) consideră că prin regatul cel păcătos este vizat Regatul de Nord. A se vedea şi S. Amsler *op. cit.*, p. 243; M. Bič, *op. cit.*, p. 184. De la această opinie fac excepţie E. Sellin, *op. cit.*, p. 268 şi Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 107 care consideră că în expresia lui Amos trebuie să vedem orice regat, care se găseşte în situaţia lui Israel.

pe pămînt» continuă ideea din 9, 1—4, afirmînd că nimeni nu se poate sustrage judecății și dreptății divine. Începutul versetului 10 reia imaginea sabiei (vers, 4) ca instrument al pedepsei, de care vor pieri «toți păcătoșii poporului meu». Versetul subliniază din nou ideea unei separări a drepților de cei păcătoși, sugerînd în partea lui finală : «nu se va apropia și nu se va atinge nenorocirea» și motivul pentru care ei vor fi pedepsiți. Relația personală dintre Iahve și Israel a fost greșit interpretată. Orgoliul, măreția a orbit în așa măsură pe urmașii martorilor legămîntului, încît se credeau la adăpost de orice pedeapsă divină, neglijînd total angajamentul pe care el îl presupunea.

Pericopa 9, 8—10 prezintă deci, în mod evident, ideea salvării unui rest din poporul ce avea în scurt timp să fie pedepsit. Această salvare este însă în funcție de întoarcerea de la păcatele (Ieremia 18, 7—8) de care Regatul de Nord s-a făcut vinovat [526]. Posibilitatea unei salvări, pentru cei ce se pocăiesc, este anunțată deja în 5, 15 și este afirmată apoi cu certitudine în 9, 8, constituind o rază de lumină pe fondul amenințător al profeției lui Amos. Această «judecată lucidă, care nu love ște fără a opera o distincție între drepți și păcătoși «este contestată profetului din Tecoa și atribuită unui personaj secundar [527]. Considerăm însă că fără această distincție, prezentă peste tot în Sf. Scriptură, începînd din Geneză și Exod (34, 7), trecînd prin parabolele evanghelice (Matei 13, 47—50) pentru a ajunge la Apocalipsă, mesajul profetului din Tecoa ar fi lipsit de logică. Într-un mesaj în care profetul intervine prin rugăciune pentru iertarea poporului, anunțarea salvării unui rest apare întru totul naturală. Palida prezentare a acestui optimism se explică prin faptul că profetul este trimis să predice pocăința și întoarcerea la Iahve a celor ce sub diferite influențe s-au îndepărtat de El și nu să vestească cuvîntul lui Dumnezeu celor ce I-au rămas fideli. Practic, Amos se ocupă de cei ce se găsesc în afara legii, lucru pe care peste secole Mîntuitorul îl va formula prin cuvintele : «N-am venit să chem pe drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință» (Marcu 2, 17; Luca 5, 32).

În fața unui auditoriu care se încăpățîna în greșală, mesajul este amenințător, anunțînd în treacăt doar soarta celor ce vor găsi îndurare în catastrofa națională propovăduită de profet. Linia de demarcare între cei drepți și cei ce vor fi pedepsiți este indicată în parte prin lipsa de dragoste, autojustificarea și autosiguranța celor din urmă [528]. În același timp însă prin această demarcare ne găsim în domeniul tainic al dragostei și dreptății divine, acolo unde judecata și harul se întîlnesc pentru a pedepsi și a îndrepta în același timp.

Epilogul

IV. Promisiunea restaurării lui Israel : 9, 11—15

Cititorul este introdus deja prin pericopa 9, 8—10 în domeniul unei speranțe, care modifică în mod simțitor tonul profeției. Finalul 9, 11—15 continuă în mod concret această perspectivă încurajatoare. ocupîndu-se de soarta micului rest care va supraviețui judecății divine. Prin compa-

526. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1095 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1706. 527. S. Amsler, *op. cit.*, p. 244. 528. H. Frey, *op. cit.*, p. 188.

rații nuanțate și imagini sugestive, finalul profeției prezintă tabloul ideal al refacerii prin judecata purificatoare a unui Israel nou, capabil de a susține o relație personală cu Dumnezeul părinților. Pericopa 9, 11—15, a cărei temă principală este promisiunea profetică a unei restaurări, este împărțită din punct de vedere formal în două subdiviziuni (vers. 11—12 și 13—15), delimitate prin formula de introducere «iată vin zile» de la începutul versetului 13.

9, 11 În ziua aceea voi ridica
cortul cel căzut al lui David
și voi rezidi spărturile lui [529]
și ruinele lui [530] le voi ridica
și-l voi zidi ca în zilele cele dintru început.

12 Ca astfel ei să ia în stăpînire restul Edomului [531]
și toate popoarele [532] peste care s-a chemat numele meu,
zice Domnul, care face aceasta.

13 Iată vin zile, zice Domnul,
cînd cel ce ară se va apropia de secerător,
cel ce calcă strugurii de semănător
și munții vor picura must
și toate colinele se vor netezi.

14 Și voi întoarce soarta poporului meu Israel,
și vor zidi cetățile cele pustiite, și le vor locui;
și vor planta vițe de vie, și vor bea din vinul lor,
și vor face grădini, și vor mînca din roadele lor.

15 Și-i voi răsădi în pămîntul lor
și nu vor mai fi smulși din țara lor, pe care le-am dat-o,
zice Domnul Dumnezeul tău [533].

Finalul profeției lui Amos a generat cele mai multe discuții în privința autenticității. Opiniile cercetătorilor sînt așa de împărțite, încît

529. În locul sufixului plural, persoana a 3-a feminin, critica literară propune, cum, de altfel, a tradus LXX și Vulgata, sufixul persoanei a 3-a singular. A se vedea E. Sellin, *op. cit.*, p. 270; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 106; S. Amsler, *op. cit.*, p. 245; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 403; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 279. 530. *Idem.*

531. LXX a citit *adam* în loc de *edom*, dînd o turnură universală versetului. Această notă, cu nuanțe universaliste, a fost citată apoi de sf. Iacob la sinodul din Ierusalim (Fapte 15, 16 sq.). A se vedea și S. Amsler, *op. cit.*, p. 245; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 403; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 279.

532. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 403—404 consideră că LXX prin καὶ πάντα τὰ ἔθνη vede în *vecol haggoim* un al doilea complement de sine stătător. În realitate însă expresia «toate popoarele» este dependent de *șeerit* ca al doilea genitiv pe lîngă Edom. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 173 este de părere că subiectul în vers. 12 nu este numit separat. Din această cauză versetul trebuie socotit ca și obiect al vers. 11 (cortul lui David). De fapt, autorul consideră întregul verset 12 ca un comentar al unei sentințe profetice. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 279 este contra acestei opinii, susținînd că cei ce împărtășesc astfel de păreri o fac pentru că vor să separe versetul 11 de 12.

533. LXX a tradus expresia *eloheka* — Dumnezeul tău prin ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, desigur sub influența formulei din Amos 3, 13 și 5, 27.

o catalogare a lor ar ocupa spaţiu şi mai ales ar întîmpina serioase dificultăţi din cauza amănuntelor necesare unei astfel de statistici. De fapt, problema autenticităţii finalului lui Amos nu este de loc nouă, dar spre deosebire de altele, care la rîndul lor au zdruncinat vechea poziţie a teologiei, reuşind să tranşeze în favorul lor dificultatea ivită, autenticitatea pericopei 9, 11—15 a rămas o problemă deschisă care are încă şi astăzi destui partizani, alături, este adevărat, de adversari serioşi şi un număr destul de mare de cercetători care acceptă doar autenticitatea unor versete sau ezită să se pronunţe în mod deschis pentru una sau alta dintre poziţii. Astfel s-a ajuns ca textul nostru să fie considerat de unii ca autentic [534], alţii îl consideră ca provenind de la Amos, dacă acceptăm că a fost redactat după evenimentele din 734—723 î.H. (II Regi 15, 29) [535], iar alţii văd în pericopa 9, 11—15 un adaos ulterior, datorat prelucrării deuteronomiste şi îl datează în epoca exilului [536] sau chiar după exil [537].

Ulrich Kellermann [538] se numără printre ultimii adversari ai autenticităţii, susţinînd că textul 9, 8—15, în forma lui actuală, este rezultatul mai multor redactări a cuvîntului profetic rostit de Amos. O primă prelucrare a mesajului profetic o avem în versetele 8—10 şi ea îşi are originea în şcoala lui Amos. La aceasta s-a adăugat apoi o redactare din timpul exilului, care are în vedere distrugerea lui Iuda din anul 587 î.H. În această epocă, versetele 11s şi 14s corectează profeţia lui Amos, considerînd judecata ca împlinită şi încearcă să introducă mîntuirea promisă de teologia istorică, profetică, exilică şi post-exilică. De la introducerea unui rest, datorat şcolii lui Amos, s-a ajuns, susţine U. Kellermann, la anunţarea restaurării casei lui David şi a regatului său în epoca exilică. Mult mai tîrziu s-a introdus versetul 13, în care autorul menţionat recunoaşte concepţia unei eshatologii populare, care se potriveşte cu marea redactare a scrierilor profetice din secolele IV şi III î.H. Ne dăm seama deci de intervalul relativ mare (4—5 secole) în care specialiştii vechi-testamentari au încercat să plaseze epoca de formare a finalului profeţiei lui Amos.

Analizînd textul nostru din punct de vedere critic şi al istoriei reformelor, H. W. Wolff [539] este de părere că aici nu se pot accepta mai multe izvoare literare, ci, din contră, este vorba de un singur autor care a ştiut să combine diferite forme şi teme transmise de înaintaşi. Studiind cu aceeaşi atenţie formele profetice de exprimare, tradiţia istorică a temelor şi istoria literaturii cărţilor profetice, autorul menţionat conchide că versetele 11—15 sînt un adaos a cărui origine trebuie căutată mai tîrziu. Pentru a fixa perioada în care anonimul autor ar fi putut scrie vers, 11—15, H. W. Wolff foloseşte procedeul eliminării. Şcoala lui Amos n-a putut elabora aşa ceva pentru motivul că ea este mult mai fidelă predicii profetului decît pericopa noastră. De asemenea, predica-

534. W. Rudolph, E. Sellin, A. Neher, R. Vuilleumier, M. Bič, G. Reventlow, Hammershaimb, L. Monloubou, van Hoonacker, K. Cramer, Introduction de la Bible, V. Vellas. 535. E. Osty, *op. cit.*, p. 16.
536. A. Weiser, Th. H. Rominson, S. Amsler, E. Florival, U. Kellermann, M. Delcor.
537. H. W. Wolff, U. Kellerman. 538. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 177—178.
539. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 404—406.

torii timpului lui Iosia sînt excluşi pentru că tema lor preferată este legată de Betel şi de recunoaşterea judecăţii şi apoi prosperitatea epocii lui Iosia ar fi în flagrantă contradicţie cu situaţia Ierusalimului descrisă în versetele 11 şi 14.

Dată fiind această situaţie, o parte a exegeţilor [540] s-a pronunţat pentru o redactare deuteronomistă, avînd în vedere menţionarea cortului căzut al lui David, aluzia la ruinele lui (vers. 11) [541], legătura cu profeţia lui Natan (II Samuel 7, 11ss) şi de asemenea, exilul [542] presupus de versetele 14—15. Toate acestea ar putea fi luate doar ca puncte de reper, căci H. W. Wolff demonstrează că o redactare deuteronomistă nu poate intra în discuţie. La un examen aprofundat ne dăm seama că nu poate fi implicată pentru comparaţie întreaga literatură deuteronomistă, ci aici trebuie să luăm în considerare, în primul rînd, literatura specific deuteronomistă din cartea profetului [543]. În acest caz, 9, 11—15 ar rămîne izolat şi suspect faţă de restul locurilor cărţii lui Amos considerate ca deuteronomiste. Şi mai evidentă ar apare, după H. W. Wolff, diferenţa tematicii. La interpreţii deuteronomişti se remarcă preocuparea pentru a demonstra vina, greşala, ca prin aceasta să fundamenteze judecata care se va extinde şi asupra lui Iuda. Ei însă nu lasă să se întrevadă nici o speranţă pentru Regatul de Sud. De asemenea, literatura deuteronomistă, după părerea aceluiaşi teolog, implică în judecata divină şi Edomul, duşmanul înverşunat al lui Israel. În textul lui Amos însă versetul 12 pare a avea o altă opinie decît cea manifestată, de obicei, în literatura menţionată.

Îndepărtînd deci posibilitatea unei redactări deuteronomiste a finalului lui Amos, H. W. Wolff consideră că el a fost redactat mai tîrziu, în felul acesta explicîndu-se contrastul dintre istoria formelor şi tematica lui 9, 11—15 pe de o parte şi restul cărţii profetului pe de altă parte. Un rol important pentru datare joacă apoi formulele «zice Domnul, care face aceasta» (vers. 12) şi cea din vers. 15 «zice Domnul, Dumnezeul tău», ca şi comparaţia dintre sfîrşitul profeţiei lui Amos şi sfîrşitul altor profeţii postexilice. «Restul lui Edom», are, de asemenea, un rol în datarea postexilică, pentru că despre un rest al lui Edom nu se poate vorbi decît după exil. Aceste argumente l-au făcut pe H. W. Wolff să afirme că sfîrşitul profeţiei lui Amos a fost redactat în perioada postexilică, recunoscînd însă că o datare precisă a textului este exclusă, din cauza puţinelor puncte de reper pe care el le oferă [544].

Din cele expuse se poate trage concluzia că partizanii criticii literare şi ai istoriei formelor sînt, în general, puţin favorabili autenticităţii textului în discuţie. Cele mai frecvente reproşuri sînt în legătură

540. S. Amsler, *op. cit.*, p. 245—247; S. Amsler, *Amos, prophète...*, p. 320; U. Kellermann, *art. cit.*, p. 173 sq.; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 107.

541. S-a considerat că aici sînt vizate ruinele Ierusalimului după capitularea din 587 î.H. S. Amsler, *op. cit.*, p. 246; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 407.

542. Expresia *şub şebut* poate însemna şi întoarcerea din exil. de fapt, menţionată în vechile traduceri.

543. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 405 se referă la părţile din Amos 1, 9—12; 2, 4sq. 2, 10—12; 3, 1 b. 7; 5, 25 sg.; 8, 11 sq, pe care le consideră de origine deuteronomistă.

544. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 406.

cu menţiunea cortului căzut al lui David, restul Edomului, expresia *veşabtti et-şebut* care s-ar explica mult mai bine în perioada exilului sau imediat următoare acestuia. La acestea s-au adăugat obiecţiunile celor ce considerau că mesajul din finalul cărţii ar contrazice restul conţinutului, apoi faptul că pentru unii formulele din finalul versetelor 12 şi 15 ar indica o altă epocă decît cea a lui Amos sau simplul fapt că darurile anunţate în 9, 11—15 sînt opera teologilor deuteronomişti. Vom încerca în cele ce urmează să analizăm şi să răspundem la aceste obiecţiuni pe care critica le aduce împotriva autenticităţii textului nostru.

*

1. S-a considerat că prin *cortul lui David* se înţelege dinastia davidică, vizîndu-se sfîrşitul descendenţilor lui David ca monarhi în Iuda şi în acelaşi timp încetarea lor ca familie [545]. Despre o astfel de situaţie însă nu poate fi vorba decît după anul 587 î.H. şi în acest caz, ar fi implicat regatul lui Iuda, fapt ce contrastează cu misiunea lui Amos care era legată doar de Regatul lui Israel (7, 15).

Este adevărat că expresia pare nejustificată, însă ea poate fi explicată şi încadrată în epoca lui Amos. Profetul, prin cortul lui David, vizează regatul pe care acesta l-a întemeiat ; se referă deci la unitatea pe care poporul Israel-Iuda a avut-o sub domnia regelui amintit [546]. Amos, prin «cortul cel căzut al lui David» vrea să arate situaţia în care a ajuns regatul prin scindarea lui după moartea lui Solomon. El era departe de gloria pe care a cunoscut-o în acea epocă, cu toate succesele pe care cele două regate le-au avut sub Uzia şi Ieroboam II. Pentru un iudeu şi pentru Amos, care venea din Tecoa lui Iuda, scindarea unităţii create de David era o rană dureroasă, o poartă deschisă pătrunderii influenţelor străine care au dus la ruină regatul vizat prin expresia «cortul cel căzut al lui David» [547]. Aici, profetul face o constatare a situaţiei istorice prezente a celor două regate, pe care o compară cu epoca de glorie şi unitate naţională din timpul lui David. Faţă de acest trecut istoric, prezentul nu era decît un cort în ruină.

2. Menţiunea «*restul Edomului*» ar face aluzie la împrejurări particulare, de ruină ale lui Iuda [548], ar viza o catastrofă militară a Edomului [549] sau, după alţii, această expresie s-ar explica mult mai bine în perioada postexilică [550].

Reliefarea Edomului dintre restul popoarelor peste care a domnit David, a constituit o piatră de încercare pentru exegeza lui Amos. Adevărul trebuie căutat în orice caz în epoca lui Amos şi majoritatea celor care apără autenticitatea textului s-au gîndit la o împlinire a evenimen-

545. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 174 ; Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 107 ; M. Delcor, *op. cit.*, p. 237 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 245 ; H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 406—407.

546. V. Vellas, *op. cit.*, p. 120 ; Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, M.P.G., 71, col. 575. G. Rinaldi, *op. cit.*, p. 215 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 131 ; B. Kuthal, *op. cit.*, p. 176 ; E. Sellin, *op. cit.*, p. 272 ; K. Cramer, *op. cit.*, p. 181 ; M. Bič, *op. cit.*, p. 188 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 245 ; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 281 ; G. J. Botterweck, *art. cit.*, p. 188—189.

547. K. Cramer, *op. cit.*, p. 181—182 ; I. Scharbert, *op. cit.*, p. 131.

548. S. Amsler, *op. cit.*, p. 245 ; E. Florival, *art. cit.*, 71.

549. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 173 consideră că în timpul lui Amos nu apare un astfel de pericol pentru Edom. 550. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 405.

telor anunțate în 1, 12. Este adevărat că verbul a lua în stăpînire vizează teritoriul Edomului, însă 1, 12 nu anunță o schimbare a granițelor acestuia [551]. Noi găsim însă o explicație a acestei evidențieri ciudate chiar în epoca lui Amos. W. Rudolph [552] este de părere că profetul are în vedere situația politică a timpului său, cînd Amasia a cucerit o parte a Edomului (II Regi 14, 5ss), pe care însă o pierde mai tîrziu Ahaz (II Regi 16, 6). Altă constelație politică favorabilă iudeilor nu s-a mai ivit în istorie pînă pe vremea Macabeilor. Din contră, imediat după exil, sudul lui Iuda va fi ocupat de edomiți, care la rîndul lor se pierd printre triburile arabe [553]. Adăugarea ulterioară a acestei expresii la profeția lui Amos este incompatibilă cu realitățile istorice postexilice și de asemenea, de neconceput într-o viziune eshatologică de natura celei prezente în acest final de profeție.

3. Expresia *veșabtti et-șebut* — și voi întoarce soarta poporului meu, nu trebuie interpretată ca o întoarcere din exil și socotită neautentică. Din contră, contextul în care o întîlnim la Amos nu ne surprinde deloc și, deși aici ea apare pentru prima dată în literatura biblică nu este totuși o creație proprie a profetului [554], iar existența ei anteexilică este în afara oricărei îndoieli [555]. Expresia, pe lîngă sensul unei întoarceri din robie, desemnează și schimbarea totală a unei situații și cu acest înțeles o găsim, dealtfel, menționată și în Osea 6, 11 ; Iov 42, 10 [556].

4. Mesajul mîntuirii transmis de Amos în finalul profeției ar fi în contradicție pentru unii teologi cu judecata iminentă pe care profetul o predicase în cursul activității sale în Israel. Se refuză deci profetului din Tecoa posibilitatea anunțării unei raze de lumină, cel puțin pentru un rest al poporului, după întunecata zi de judecată a Domnului. Pentru alții, finalul ar fi în contradicție chiar cu 5, 14, unde mîntuirea se prezintă condiționat, în timp ce în 9, 11—15 se predică o mîntuire fără condiții [557].

Aparenta contradicție dispare dacă privim misiunea lui Amos ca extinsă într-o perioadă de cel puțin cîteva luni. Predica lui de pocăință a găsit un ecou, concretizat în «restul» căruia profetul îi anunță un viitor optimist. Urmărind apoi cu atenție predica profeților contemporani sau anteexilici, vom observa aceeași schemă : amenințările, judecata sînt urmate de un cuvînt de mîngîiere. Cazuri similare găsim la Osea, Isaia și Miheia sau la Ieremia cu o sută de ani mai tîrziu. Osea (2, 14—23 ; 3, 5) vorbește, de asemenea, de o totală cădere a poporului, dar este

551. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 282.

552. *Ibidem*, p. 282. W. Rudolph consideră încă că această victorie a fost repurtată de Uzia, cînd Iuda a cucerit o bună parte din teritoriul Edomului. M. A. Beck, *op. cit.*, p. 81. 553. U. Kellermann, *op. cit.*, p. 173.

554. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 284—285.

555. Cf. שוב שבות *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, 1925 susține că această expresie «a fost deja întrebuințată înainte de exil». Apud W. Rudolph, *op. cit.*, p. 285. De asemenea, V. Maag, *op. cit.*, p. 251 ; G. Reventlow, *op. cit.*, p. 96 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 247.

556. Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 108 ; S. Amsler, *op. cit.*, p. 247 ; I. Scharbert, *op. cip.*, p. 132 ; M. Bič., p. 191. V. Vellas, *op. cit.*, p. 121 consideră, de asemenea, că expresia trebuie înțeleasă la Amos ca o schimbare a situației a poporului.

557. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 175.

convins că el va fi purificat și va fi părtaș al unei restaurări al cărei autor va fi Dumnezeu (3, 5). Isaia este tot așa de categoric în anunțarea pedepsei ca și Amos, însă și la el observăm încrederea în pocăința unui rest care așteaptă un descendent al lui David, întrupînd realizarea profețiilor legate de familia regelui psalmist (cap. 9—11). Miheia se remarcă prin propovăduirea distrugerii Ierusalimului și a templului (3, 5), dar nu e mai puțin adevărat că el a crezut într-un viitor binecuvîntat de Dumnezeu (cap. 4—5). Înaintea exilului găsim și în cartea lui Ieremia (7, 11 ; 13—14 ; 17 ; 25) o suită de profeții de amenințare, urmate de altele în care profetul își exprimă încrederea în viitor (18, 7—8 ; 30—32). Amos nu constituie, în nici un caz, o excepție prin maniera în care, după o serie de amenințări, el lasă să se întrevadă o salvare, un viitor marcat de o notă de optimism pentru un rest al poporului ales [558].

Considerăm că între 5, 4—6, 14 și finalul profeției, mai precis versetul 11, nu există nici o contradicție. Versetul 11 nu anunță o mîntuire inevitabilă și fără condiții, ci el presupune judecata ca împlinită [559], iar criteriile ei au fost anunțate prin pericopa precedentă. Momentul indicat în versetul 11 este cel posterior judecății, descriind intervenția lui Dumnezeu în favorul celor ce s-au bucurat de harul Său mîntuitor. Anunțînd în versetele 8—10 că acțiunea de distrugere este îndreptată împotriva regatului păcătos și a celor ce l-au slujit, profetul nu mai simte nevoia să precizeze în versetul 11 condițiile de mîntuire ale supraviețuitorilor catastrofei. Acestea se presupun prin contrast cu motivul pentru care cei vinovați au fost pedepsiți. Nu trebuie să ne surprindă anunțarea mîntuirii la profetul care devenise vestitorul judecății divine. În fond, Amos amenință cu judecata pentru ca să obțină pocăința și prin ea mîntuirea, scopul ultim al mesajului său [560].

5. Unii dintre exegeți au văzut în darurile anunțate în finalul cărții lui Amos opera mișcării deuteronomiste [561]. Am arătat însă că această teză este exclusă de H. W. Wolff care consideră că finalul este scris în perioada postexilică. Vom încerca deci, în cele ce urmează, să arătăm că nici teza postexilică, susținută de H. W. Wolff, nu poate fi acceptată.

Un examen detaliat al textului nostru și o comparație cu profețiile exilice sau postexilice ne va conduce la constatări absolut necesare și de importanță pentru autenticitatea pericopei în cauză. Profetul din Tecoa nu amintește în 9, 11ss despre pocăință, expiere, întoarcerea din exil sau despre Mesia personal, teme preferate ale teologiei exilice sau postexilice [562]. Amos, ca și contemporanul său Osea (6, 1—3), știe că judecății divine îi urmează mîntuirea ; el este conștient că în Dumnezeu își are originea dreptatea și îndurarea, că Dumnezeu pedepsește pentru ca să salveze, actul restaurator avîndu-și originea în însăși ac-

558. E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 136—137 ; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 711 ; R. Vuilleumier, *op. cit.*, p. 27 ; E. Florival, *art. cit.*, p. 68.

559. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 285.

560. A se vedea în acest sens S. Amsler, *Amos, Prophète...* A. Weiser, *op. cit.*, p. 180 ; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 711.

561. U. Kellermann, *art. cit.*, p. 180—182 ; A. Weiser, *op. cit.*, p. 180 ; E. Florival, *art. cit.*, p. 72. 562. V. Maag, *op. cit.*, p. 248 ; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 710—711.

țiunea de distrugere. Restaurarea naturii, alături de restaurarea omului constituie o concepție veche, în orice caz anteexilică și ea se remarcă, spre exemplu, în Ps. 72, 16 sau Gen. 49, 10—12 și aparține eshatologiei adînc înrădăcinate în credința poporului [563]. Mesajul transmis de Amos apare în mod evident anterior exilului, absența profeției tipic exilice constituind primul indiciu în această direcție.

Cartea profetului a fost privită în Regatul de Sud și în capitala acestuia ca o împlinire a distrugerii Nordului schismatic și de aceea este greu să ne închipuim că un autor posterior profetului ar fi putut adăuga perspectiva optimistă din final. Sfîrșitul cărții trebuie să fi emanat de la aceeași autoritate de la care provin și amenințările [564]. În sfîrșit, nici imaginile prezentate în versetul 15 (a plantării și a smulgerii) și frecvența lor mare în profeția lui Ieremia, nu pledează pentru o datare ulterioară a versetului, căci, după aifrmația lui W. Rudolph [565], ele constituie reprezentări a căror origine trebuie căutată încă în vechime, în vocabularul țăranilor israeliți. De aceleași imagini, pe care le întîlnim în versetul 13, se folosește și profetul Ioil (4, 18), însă asemănarea lor nu trebuie să ne ducă la concluzia unei influențe reciproce, ci mai degrabă, să considerăm că în cele două pasaje profetice se întîlnesc comparații obișnuite vieții de la țară care se bucurau de o largă circulație [566]. Descrieri similare de fertilitate a țării găsim în epoca preexilică în textele de la Ras-Shamra, fapt ce demonstrează că imaginile întîlnite la Amos erau frecvente pe teritoriul Asiei Mici [567].

6. Pentru H. W. Wolff [568], prezența formulelor de încheiere din versetele 12 și 15 este neobișnuită. De asemenea, autorul amintit este de părere că aceste formule nu apar decît o singură dată în cartea lui Amos și în literatura profetică nu le găsim nici o paralelă, exceptînd comparația dintre «zice Domnul, care a făcut aceasta» și formula din Maleahi 3, 21, «zice Savovat». Rămînînd la comparația indicată de H. W. Wolff trebuie să precizăm că termenul de comparație din Maleahi 3, 21 indicat de profesorul H. W. Wolff, se găsește și în profeția lui Amos, iar între restul formulelor de încheiere folosite de profet și cele două incriminate ca neautentice se găsesc destul de multe asemănări. Cele două formule nu pun în discuție însă unitatea versetelor, ci, din contră, în versetul 12 verbul urmărește doar să dea un plus de autoritate cuvîntului anunțat [569]. Faptul că aceste formule nu le mai întîlnim în forma prezentă în versetele 12 și 15 nu poate constitui un argument împotriva autenticității lor, ci, din contră, aici trebuie să avem în vedere libertatea și creativitatea manifestată de profet în opera ce-i poartă numele [570].

După cum se poate observa din scurta expunere asupra autenticității lui 9, 11—15, critica literară a pus în discuție originalitatea acestei profeții de restaurare. Unii dintre specialiști au contestat întreaga peri-

563. V. Maag, *op. cit.*, p. 248; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 711; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 283. 564. V. Maag, *op. cit.*, p. 248; L. Monloubou, *art. cit.*, col. 711.
565. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 285.
566. E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 142; G. J. Botterweck, *op. cit.*, p. 188.
567. E. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 142. 568. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 406.
569. S. Amsler, *op. cit.*, p. 245, 247. 570. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 279.

copă [571], alţii s-au rezumat la respingerea unor versete [572], dar trebuie să menţionăm că şi autenticitatea întregului text îşi are numeroşi partizani [573]. Dintre ultimii, W. Rudolph face o analiză detaliată a întregii pericope, afirmînd că nimic nu se împotriveşte originalităţii limbii lui Amos ; autenticitatea finalului profeţiei fiind susţinută cu argumente solide [574]. Problema rămîne deschisă şi trebuie să recunoaştem că numărul celor care pledează pentru un adaos, indiferent din ce epocă ar proveni el, este în creştere, însă argumentele prezentate nu sînt totdeauna invulnerabile. Textul prezintă unele particularităţi care s-ar explica mult mai uşor într-o epocă tardivă. Aplicînd însă acest principiu, ar însemna să negăm orice trăsătură vizionară a profetului, să neglijăm total inspiraţia divină. Nu putem face acest lucru, cu atît mai mult cu cît unele din particularităţile puse în discuţie îşi găsesc o explicaţie şi în epoca profetului. În cele din urmă trebuie să recunoaştem că prezicerea unor evenimente viitoare în cărţile profeţilor a rămas, de multe ori, înconjurată de o oarecare taină, aceasta aparţinînd caracterului teandric al Sf. Scripturi, care nu s-a lăsat disecat pînă în cele mai intime cute. Nu este exclus ca această taină să fi fost accentuată prin transmiterea textului de-a lungul timpului, însă a refuza în bloc această viziune optimistă înseamnă a frusta mesajul lui Amos şi a nu înţelege misiunea lui în Nordul vecin. Analizînd în ansamblul ei teologia profetului din Tecoa, vom observa că mîntuirea anunţată de el nu este un corp străin [575], ci, din contră, ea se armonizează cu restul profeţiei căruia îi aparţine.

1. RESTAURAREA CORTULUI LUI DAVID, 9, 11—12

Din punct de vedere lingvistic textul pericopei 9, 11—12 conţine cîteva nepotriviri care au determinat pe unii [576] să vadă în ele inadvertenţe provenite din partea unor prelucrări tardive. Nu trebuie să uităm însă că metrica nu constituie nici pentru critica textuală decît un argument secundar şi încă nu posedăm cu certitudine regulile metricei poeziei ebraice [577]. Lipsa de corespondenţă dintre versetul 11 şi pluralul verbului *(iaraş)* din versetul 12 nu este decît un dezacord formal, căci pluralul se leagă de substantivul cort, care trebuie privit ca un substantiv colectiv. Regatul ce va fi restaurat de Dumnezeu va fi condus de unul din urmaşii lui David, aceştia considerîndu-se domni legitimi şi peste Israel [578]. Pe aceşti urmaşi îi desemnează autorul prin întrebuinţarea

571. A. Weiser, Th. H. Robinson, S. Amsler, H. W. Wolff, U. Kellermann, pentru a nu cita decît pe cei mai recenţi. 572. V. Maag.

573. W. Rudolph, E. Sellin, K. Cramer, R. Vuilleumier, Reventlow, E. Hammershaimb Monloubou, I. Scharbert, *Introduction à la Bible*, V. Vellas.

574. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 285 ; V. Vellas, *op. cit.*, p. 119—120.

575. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 285.

576. H. W. Wolff, *op. cit.*, p. 404 ; U. Kellermann, *art. cit.*, p. 173 sînt de părere că versetul 12 deranjează prin faptul că este scris în proză (e considerat de U. Kellermann ca un comentar al unei sentinţe profetice) şi de asemenea, prin utilizarea verbului la plural *(iyreşu)*.

577. H. W. Wolff, *Bibel. Das Alte Testament*, Stuttgart, 1970, p. 89—94.

578. Franz Schicklberger, *Die Daviden und das Nordreich. Beobachtungen zur sog. Geschichte vom Aufstieg Davids*, în B.Z. 1974, Heft 2, p. 262.

verbului la persoana a 3-a plural în versetul 12, şi, dealtfel, ei sînt promişi încă prin profetul Natan (II Samuel 7, 11).

Profeţia este introdusă printr-o formulă frecventă la Amos (2, 16 : 8, 3 ; 9, 13), desemnînd un moment eshatologic important în desfăşurarea evenimentelor şi se încheie printr-o altă formulă care urmăreşte întărirea celor anunţate [579]. Profetul nădăjduieşte în intervenţia lui Dumnezeu pentru refacerea cortului lui David, motiv pentru care îşi încheie mesajul anunţînd, pentru un rest al poporului, o perioadă de binecuvîntare divină [580]. În restaurarea anunţată de Amos — comparată cu epoca de glorie a lui David — Edomul şi celelalte neamuri, peste care se va proclama numele Domnului, vor trăi în armonie. Includerea în noul regat davidic, creat de Dumnezeu, nu se face după criteriile cunoscute, căci Edomul şi celelalte neamuri vor sta sub ascultarea lui Dumnezeu, lucru ce reiese din expresia «peste care s-a chemat numele meu» [581] şi nu vor sluji, în nici un caz, un imperiu terestru israelit. În această nouă împărăţie condusă de Dumnezeu, duşmanii înverşunaţi şi ereditari, restul lui Israel şi restul Edomului, vor trăi împreună cu celelalte neamuri în pace şi colaborare. Mesajul lui Amos sugerează aici epoca de linişte şi înfrăţire în Domnul, anunţată de contemporanul său Isaia (2, 2—4 ; 9, 6s, 11, 6s).

Exegeza patristică a apropiat refacerea cortului căzut al lui David de învierea Domnului nostru Iisus Hristos şi de opera realizată de Mîntuitorul prin Biserica Sa [582]. Cortul căzut al lui David simboliza trupul lui Iisus Hristos, care a pătimit pe muntele calvarului şi pe care Tatăl cel ceresc L-a încununat cu biruinţa morţii, ridicîndu-L din pămînt. Sf. Ciril al Alexandriei vede în învierea lui Iisus Hristos reaşezarea celor omeneşti în vechea demnitate, cortul lui David îmbrăcînd prin opera Mîntuitorului o formă nouă (II Cor. 5, 7) şi împreună cu El noi toţi am fost ridicaţi la o nouă demnitate, căci ceea ce moartea şi păcatul au dărîmat, Dumnezeu a reclădit prin Iisus Hristos [583]. Tot în acest fel a interpretat cortul lui David şi Teodor de Mopsuestia, care vede refacerea împărăţiei lui David prin lucrarea şi învierea Mîntuitorului. Atunci cele căzute au redobîndit starea desăvîrşită şi prin acest act a început cu adevărat împărăţia urmaşilor lui David [584].

De asemenea, o parte a comentatorilor moderni [585] au interpretat împlinirea profeţiei prin activitatea pe care Biserica o desfăşoară în lume. La o astfel de concepţie s-a ajuns, desigur, prin traducerea pe care Septu-

579. S. Amsler, *op. cit.*, p. 245.

580. R. Edzard, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, Diss., Heidelberg, 1956, p. 233 este de părere că putem oferi contra celor ce susţin că Amos n-ar fi putut rosti, după lungul şir al ameninţărilor, acest cuvînt de mîngîiere, exemplul lui Miheia. Contemporanul lui Amos anunţase distrugerea poporului şi a Ierusalimului (3, 12) şi cu toate acestea s-a făcut şi solul mîntuirii (5, 2sq.) şi al întoarcerii vechii domnii (4, 8 sq.).

581. A chema numele peste un popor însemna a da ascultare numelui respectiv (II Sam. 12, 28).

582. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1094 ; Sf. Irineu, *Adv. haer.* M.P.G., 7, col. 908.

583. Sf. Ciril al Alexandriei, *op cit.*, M.P.G., 71, col. 578.

584. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.* M.P.G. 66, col. 302.

585. S. Amsler, *op. cit.*, p. 246 ; H. Frey, *op. cit.*, p. 191 ; N. Neaga, *op. cit.*, p. 112.

aginta a făcut-o versetului 11, oferindu-se prin aceasta o interpretare cu un caracter pronunţat universal al unui germen deja existent la Amos. Traducerea Septuagintei a fost apoi popularizată prin citarea ei de către Faptele Apostolilor (15, 16) într-un context în care se relatează primirea neamurilor în creştinism. Sf. Iacob, spune Teodor de Mopsuestia, a citat textul profetului Amos (9, 11) în Faptele Apostolilor, întrebuinţînd profeţia într-o cuvîntarea despre Hristos, menţionînd că învăţătura Sa trebuie răspîndită la toţi oamenii şi la toate popoarele [586]. De asemenea, Teodoret de Cir vede în textul din 9, 11—12 un semn prin care Dumnezeu anunţă mîntuirea neamurilor [587].

Nu putem trece cu vederea nici faptul că textul nostru este citat şi de comunitatea de la Qumran în 4 Q Fl 1, 11—13 şi în documentul din Damasc (CD 7, 14—18). Cele două texte prezintă acelaşi citat din Amos însă în interpretări diferite de cea oferită de Faptele Apostolilor. În 4 Q Fl 1, 12 este vorba de un vlăstar al lui David, un Mesia războinic care nu aduce mîntuirea la toţi iudeii, ci doar unui grup de privilegiaţi [588]. Mîntuirea neamurilor nu intră în preocupările comunităţii, or după cum am văzut Faptele Apostolilor folosesc textul din Amos 9, 11—12, sub influenţa Septuagintei, într-o concepţie de mîntuire universală.

2. PACEA ETERNĂ : 9, 13—15

Pericopa finală se deschide prin formula «iată vin zile», prin care Amos (4, 2; 8, 11) şi ceilalţi profeţi (Ier. 31, 31, 38 ; 33, 14 ; Ioil 4, 1; Miheia 7, 11) anunţă evenimente extraordinare. Conţinutul ei se referă la o perioadă de belşug material, la o restabilire a naturii de nuanţă paradisiacă şi de asemenea, la poziţia «noului Israel» în centrul unei epoci de pace şi binecuvîntare divină. Stilul evoluează de la o descriere generală (vers. 13) la prezentări concrete (vers. 14—15), pentru ca în final să se treacă la o interpolare a lui Israel la persoana a 2-a. În orice caz, utilizarea acestui procedeu nu pune în discuţie unitatea versetelor [589].

Versetul 13 părăseşte preocupările anterioare, legate de soarta cortului lui David şi a restului Edonului, pentru a descrie în patru stihuri transfigurarea naturii. Lumea înconjurătoare participă la opera de refacere a «noului Israel» printr-o împlinire a ei, atingînd în acest sens scopul pentru care Creatorul a adus-o la existenţă. În concepţia profetului apare o unitate desăvîrşită între natură şi israelitul credincios. Mediul înconjurător a împărtăşit soarta acestuia din vremea judecăţii divine (1, 2 ; 4, 7 ; 5, 17 ; 7, 1ss ; 7, 4 ; 8, 8ss), iar acum natura participă, printr-o transfigurare radicală, la viaţa nouă a restului ce s-a făcut părtaş de harul izbăvitor. Opera de împlinire şi desăvîrşire a naturii este

586. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, M.P.G., 66, col. 302.
587. Teodoret de Cir, *op. cit.*, M.P.G., 81, col. 1705.
588. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, II, Tübingen, 1966, p. 319—320.
589. S. Amsler, *op. cit.*, p. 246—247 ; unii comentatori au încercat să izoleze vers. 13 de restul pericopei. A se vedea Th. H. Robinson, *op. cit.*, p. 108 ; U. Kellermann, *art. cit.*, p. 177.

exprimată printr-o fertilitate deosebită care dă un sens nou vieții celor ce au fost salvați în urma judecății, al cărei apostol era Amos.

Imaginile prin care profetul din Tecoa a prezis fecunditatea solului palestinian sînt luate din viața agricultorilor și a viticultorilor evrei și ele aparțin, în general, eshatologiei, ritualului de intronizare a regelui sau promisiunilor de binecuvîntare divină (Ps. 72, 16; Levitic 25, 5; Gen. 49, 10ss; Isaia 41, 18s; 51, 3; 55, 12ss; Ioil 4, 18)[590]. În viața agricultorilor și viticultorilor israeliți, anotimpurile și sezonul ploilor jucau un rol important, căci în funcție de ele se desfășura ritmul muncii. Secerișul, unul din momentele importante din viața agricolă, se făcea în aprilie-mai, iar bucuria culesului viilor se manifesta peste tot în august-septembrie. Apoi, după ploile de toamnă, urma aratul și semănatul [591]. În acest ciclu, după lucrările mari existau anumite pauze care vor dispare în epoca de abundență anunțată de profet, căci «cel ce ară va ajunge din urmă pe semănător, iar cel ce calcă strugurii, pe culegător». Roadele vor fi atît de abundente, încît perioada culesului se prelungește dincolo de limitele cunoscute, iar teascurile, plasate în vii, vor fi atît de solicitate încît dau impresia că însuși munții și colinele sînt izvoare nesecate de must.

În această ambianță paradisiacă israelitul este solicitat la muncă, aceasta fiind, dealtfel, singura posibilitate de contemplare a noii creaturi. Contemplarea activă a simbolizat pentru Amos sfîrșitul blestemului «în sudoarea feței tale îți vei mînca pîinea» (Geneza 3, 19) și de asemenea, înnobilarea activității cotidiene [592]. O astfel de fertilitate, însoțită de o înfrățire perfectă între natură și om, poate fi asemănată cu perioada de liniște și pace totală, desemnată în limbajul biblic prin noțiunea *șalom* — pace (cf. Isaia 11). După cum a remarcat deja S. Sellin [593], restaurarea paradisiacă aduce un element nou în concepția lui Amos. Ea se situează la polul opus așteptărilor întruchipate de contemporanii profetului (5, 18—20), căci abia după momentul catastrofal al judecății urmează o perioadă de binecuvîntare divină și aceasta doar pentru un rest al lui Israel.

Părăsind descrierile privitoare la transfigurarea naturii, profetul revine asupra sorții poporului ales. Printr-o intervenție directă, Dumnezeu va schimba (*șub*), va transfigura și comunitatea purificată în urma judecății. Un nou legămînt va fi încheiat cu «noul Israel» (Ieremia 31, 31—32), care este numit în continuare «poporul meu» și căruia Dumnezeu i se prezintă prin formula «Dumnezeul tău» [594]. Schimbarea intervenită

590. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 283; A. Weiser, *op. cit.*, p. 179; H. G. Reventlow, *op. cit.*, p. 95—103 vede în acest verset o legătură între profetul Amos și ritualul de binecuvîntare. În concepția autorului amintit, Amos apare ca un profet cultic. Contra acestei interpretări se ridică mai mulți autori, dintre care citățm pe A. Weiser, *op. cit.*, p. 179; W. Rudolph, *op. cit.*, p. 283; S. Amsler, *op. cit.*, p. 247.

591. În privința calendarului se pot observa mici diferențe. W. Rudolph, *op. cit.*, p. 283 consideră că în aprilie-mai, cel mai tîrziu iunie are loc secerișul, iar în noiembrie semănatul. H. W. Wolff, *Dodekapropheton...*, p. 407 citează aprilie-mai pentru seceriș, octombrie-noiembrie pentru arat și semănat. Calendarul Gezer, apud S. Amsler, *op. cit.*, p. 247, citează aproape aceleași date.

592. A. Weiser, *op. cit.*, p. 179; S. Amsler, *op. cit.*, p. 247.

593. E. Sellin, *op. cit.*, p. 272. 594. S. Amsler, *op. cit.*, p. 247.

în viaţa noului ales al lui Iahve este indicată prin imagini care se opun total distrugerii anunţate de profet în 5, 11. Rezultatul transformării, al cărei autor este Dumnezeu, este sugerat prin reconstrucţia şi locuirea cetăţilor pustiite, prin plantarea viilor şi folosirea vinului şi prin roadele bogate ale grădinilor. La această fertilitate se adaugă promisiunea divină cu privire la certitudinea păstrării şi folosirii caselor şi terenurilor [595], precum şi sensul nou pe care-l primeşte viaţa în cadrul acestor făgăduinţe. Într-o formă asemănătoare se exprimă şi autorul Apocalipsei (21, 3.7), subliniind faptul că noul legământ dintre credincioşi şi Dumnezeu permite să ne exprimăm în termeni comuni cu cei din angajamentul de pe muntele Sinai. Dumnezeu se prezintă poporului drept Dumnezeul lui, iar acesta este considerat poporul lui Dumnezeu. Dată fiind această apropiere, Sf. Părinţi au văzut în noul restabilit şi imaginile prezentate în legătură cu el pe credincioşii Bisericii creştine, încercînd o comparaţie între prosperitatea şi siguranţa vieţii prezentate în finalul lui Amos, cu viaţa în Domnul, oferită de Biserică [596].

Prin acest final, motiv al atîtor discuţii contradictorii, Amos a înţeles să se ocupe, foarte pe scurt este adevărat, de situaţia celor ce vor găsi har înaintea lui Dumnezeu în momentul judecăţii divine. El este o încheiere firească al unor cuvîntări pline de ameninţare, care ne lasă totuşi să înţelegem că în dreptatea şi judecata divină îşi are originea şi harul Său cel milostiv. Amos a criticat cu asprime şi a ameninţat cu distrugerea, sperînd însă tot timpul că auditoriul său va sesiza catastrofa, va evita judecata, alegînd drumul legămîntului cu Dumnezeu şi printr-o pocăinţă sinceră, milostivirea divină ar putea evita pedeapsa [597]. Distrugerea ţării, deportarea s-a referit la cei mulţi care vedeau în Amos un iudeu din Sudul duşman sau un pesimist într-o flagrantă discordie cu realitatea prosperă a timpului lui Ieroboam II. Speranţa şi optimismul lui Amos din finalul profeţiei se referă la un mic rest al lui Israel, care a sesizat la timp predica profetului, realizînd în al unsprezecelea ceas întoarcerea spre Cel ce aştepta pocăinţa şi îndreptarea spre Dumnezeul părinţilor. Scopul predicii lui Amos este mîntuirea şi din această cauză finalul profeţiei nu constituie un contrast cu restul mesajului. Privită cu atenţie vom observa că mîntuirea anunţată de profet nu suprimă judecata, ci ea presupune pocăinţa ca mijloc de obţinere a îndurării divine şi în acest punct, după cum afirmă A. Weiser [598], Amos se apropie de mesajul Noului Testament.

595. De menţionat faptul că E. Sellin (p. 273) vede în imaginea plantării ţării o notă care se referă direct la ameninţarea rostită contra lui Amasia (7, 17). Autorul amintit consideră, de asemenea, formula «Dumnezeul tău» ca referindu-se tot la preotul din Betel. De aici, el a ajuns apoi la concluzia că pericopa 9, 11—15, la origine, s-a găsit imediat după 7, 11—17. Această opinie a fost împărtăşită şi de M. Bič, care consideră că prin formula «Dumnezeul tău», profetul s-a adresat lui Amasia, afirmînd că «Dumnezeul tău nu este numai un Dumnezeu care pedepseşte ci, de asemenea, un Dumnezeu al îndurărilor, care va planta din nou poporul în ţara sa». Această opinie nu s-a bucurat însă de o primire favorabilă în rîndul exegeţilor.

596. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L., 25, col. 1096; Sf. Ciril al Alexandriei, *op. cit.*, 71, col. 578; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.* MPG 66, col. 302.

597. Fer. Ieronim, *op. cit.*, M.P.L. 25, col. 1095.

598. A. Weiser, *op. cit.*, p. 180.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit «*Das Buch des Propheten Amos* — Einführung, Übersetzung und Kommentar» — vorgestellt als Doktorarbeit in der Theologie, enthält drei wichtige Teile: Die Einführung, die Theologie des Buches Amos und der Kommentar.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Untersuchung des Zeitalttrs des Propheten Amos und den geschichtlichen Folgen im Leben des Nord-Königreiches. Kurz sind die Beziehungen Israels mit den Nachbarvölkern unter der Omriden-Dynastie und die Erlangung der Macht, der von Jehu gegründeten Dynastie vorgestellt und die Änderungen, die diese Dynastie in das politische Leben des Königreiches gebracht hat.

Die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. bedeutete für Israel und Juda ein Zeitalter der Wiedergeburt, in dem nach den Auskünften von 2 Königen 14, 25 Israel wieder die Grenzen der Davids-und Salomonszeit herstellte. Die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und die Philister, ohne die Unterstützung der Aramäer waren keine Gefahr mehr für die Königreiche Israels und Judas. In dieser Zeit war Assyrien mit den Medern beschäftigt und Israel erlebte unter der langen Herrschaft Jerobeams II. eine Periode von Ruhe und Unabhängigkeit.

Die äussere politische Konjunktur hatte unter der Herrschaft Jeroboams günstige Folgen für die ökonomische Lage. Der innere ökonomische Aufschwung hat aber zu einer Vertiefung der sozialen Konflikte und zu einer strengen Schichtung der israelitischen Gesellschaft geführt.

Dase zwite Kapitel des ersten Teils handelt vom Leben und von der Tätigkeit des Propheten. Man beharrt auf dem Namen des Propheten, dem Herkunftsort, auf dem Beruf und auf das kulturelle Erbe, auf der Berufung, den Ort der Tätigkeit und auch auf der Zeit und der Dauer der Mission des Amos.

Die literarische Struktur und Zusammensetzung des Buches stellt die Bauteile der Prophetie vor, und zeigt die Meinungen der zeitgenössischen Kommentatoren, die sich auf diesen Gegenstand beziehen. Die Fachliteratur enthält in dieser Richtung mehrere Behauptungen, mit denen aber nicht alle Kommentatoren einverstanden sind. Der literarische Wert ist mit bestimmten Vorbehalten gegenüber den Behauptungen H. W. Wolff's untersucht, aber man behauptet, dass die benützten Bilder des Buches Amos von den verschiedensten Bereichen des israelitischen Lebens genommen sind und sie sind in Versen, am meisten gruppiert in vierzeiligen Strophen, überliefert. Die ganze göttliche Botschaft bildet ein Heldengedicht in dem die Epik und die Lyrik, oft mit dramatischen Nuancen sich harmonisch verbinden. Der erste Teil schliesst durch die Betonung der Authentizität, Integrität, Kanonizität und der Autorität des Buches Amos.

Im zweiten Teil: «Die Theologie des Buches des Propheten Amos» ist die Botschaft der Prophetie dargestellt, die vom Standpunkt der israelitisch-geistlichen Tradition, und als Protest gegenüber den Untaten Israels betrachtet wird. Man unterstreicht die Tatsache, dass der Prophet Amos eine Botschaft von Gott bekommen hat, die an Israel offenbart werden musste. Die Botschaft ist von der eschatologischen Perspektive dominiert, die durch die Ausdrücke «an jenem Tag» (2, 16; 8, 3—9) oder «der Tag des Herrn» (5, 18—20) dargestellt wird. In den Rahmen derselben Perspektive muss auch der Aufruf zur Busse: «Suchet mich, so werdet ihr leben» ... «Suchet den Herrn, so werdet ihr leben» (5, 4—6) betrachtet werden, so wie das Ende der Prophetie. In Zusammenhang mit der israelitisch-geistlichen Tradition waren der Monotheismus der Propheten, und die Beziehung zwischen Gott und Israel ausgezeichnet.

In der theologischen Botschaft des Propheten nimmt die soziale Kritik, der Protest gegenüber den in Israel praktizierten Formen des Kultes und seine Auffassung über Recht und Gerechtigkeit einen bedeutenden Platz ein. Man hat sich auf diesen Aspekt festgelegt, weil er heute viel betont wird, und die aktuellste Seite der profetischen Botschaft bildet. Die Kirchen und die Gläubigen haben in der Haltung des Amos ein Vorbild der sozialen Verpflichtung für Gerechtigkeit.

Der dritte Teil der Arbeit ist dem eigentlichen Kommentar gewidmet, indem die Kapitel 1—2, 5 die Nachbarvölker Israels betrachten. Das Ende des zweiten Kapitels (Verse 6—16) behandelt die Korruption, die in den Strukturen der israelitischen Gesellschaft eingedrungen waren, und kündigte die Strafe an. Nach dieser allgemeinen Einführung in die Ungerechtigkeiten Israels greift der Prophet in den Kapiteln 3—6 verschiedene Aspekte des Lebens Samarias an. Man wendet sich der geistlichen Tradition Israels zu, man erinnert sich der Auserwählung, aber gleichzeitig betont man die Tatsache, dass sie eine grosse Verantwortung beinhaltet (3, 1—2). Der Prophet als unmittelbarer Zeuge der göttlichen Offenbarung (3, 3—8) nennt die Korruption als Ursache des Sturzes Samarias (3, 9—15) und übt Kritik am Luxus und an der Gefrässigkeit der Frauen von Samaria (4, 1—3), so wie der Verhärtung der Herzen der Israeliten (4, 6—13). Amos unterstreicht die göttliche Pädagogie gegenüber Israel.

Die Kapitel 5 und 6 enthalten elegische Reden, die Israel als Thema haben. Die getroffen Themen sind die Zerstörung Israels, die Bestrafung der Unterdrückung der Armen, «der Tag des Herrn» als Gerichtstag Israels, die Ablehnung des formellen Kultes, der Hochmut und der Sakrileg der Behörden. Das 5. Kapitel enthält aber neben einem Hymnenfragment (5, 8—9) auch eine positive Anregung in den Worten: «Suchet den Herrn und ihr werdet leben» (5, 4—6; 14—15). Dieses enthält neben dem Ende der Prophetie eine Hoffnung Amos's.

Der letzte grosse Teil der Prophetie (Kap. 7—9, 10) besteht aus einer Folge von Weissagungen und Ansprachen. Die Weissagungen stellen besonders alles vor, was der Prophet am erhabensten in seiner Botschaft hat: die Fürbitte, die die Ankündigung des Wortes Gottes begleitet. Die Kapitel 7—9, 10 bilden eine Einheit trotz der Perikopen 7, 10—17, die einem biographischen Zusatz zu haben scheinen, und des Teils 8, 4—14, der an die Reden angehängt sein könnte. Die Visionen enthalten Elemente, die der Prophet in den Weissagungen und Ansprachen benützt. Sie ergänzen und geben dem prophetischen Wort die Kraft.

Das Ende der Prophetie (9, 11—15) ist der diskutierteste Standpunkt der Authentizität. Wir behaupten aber, dass er kein fremder Körper der Prophetie ist. Er führt die Idee einer angekündigten Hoffnung in 5, 4—6; 14—15 fort, und ebenfalls die Perspektive einer schon eingeführten Hoffnung in 9, 10. In diesem Ende, beschäftigt sich Amos mit dem Schicksal eines kleinen Restes, der das göttliche Gericht überleben wird. Durch die angedeuteten Vergleiche und Bilder stellt das Ende der Prophetie das ideale Bild der Wiederherstellung Israels dar, das nach dem göttliche Gericht folgt. Hier beschäftigt sich Amos kurz mit der Lage derer, die Gnade vor Gott finden werden. Es ist ein natürlicher Abschluss von einigen drohenden Reden, die uns trotzdem verstehen lassen, dass in der göttlichen Gerechtigkeit und seinem Gericht auch die Herkunft seiner Gnade ist.

BIBLIOGRAFIE

— Titluri selecționate —

I. EDIȚII ALE SFINTEI SCRIPTURI

Biblia Hebraica, edidit Rnd. Kittel, Stuttgart 1968;
Septuaginta, vol. II editio octava, edidit A. Rahlfs, Stuttgart 1965;
La Bible de Jérusalem, ediția 1973;
Traduction oecuménique de la Bible (TOB), Edition intégrale, Ancien Testament, Paris 1976;
Biblia sau Sfînta Scriptură, București, edițiile 1938, 1968 și 1975.

II. COMENTARII ȘI REFERIRI PATRISTICE

Sf. Ciril al Alexandriei, *In Amos Prophetam Commentarius*, M.P.G. 71, col. 407—582.
Fer. Ieronim, *Commentaria in Amos Prophetam*, M.P.L. 25, col. 1037—1150.
Teodor de Mopsuestia, *In Amosum Prophetam Commentarius*, M.P.G. 66, col. 241—304;
Teodoret de Cir, *Commentarius in Amos Prophetam*, M.P.G. 81, col. 1664—1708.
Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, M.P.G. 8;
Sf. Efrem Sirul, *Commentaire de l'Evangile concordante ou Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'arménien par Louis Leloir, Sources Chrétiennes nr. 121, Paris, 1966;
Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, M.P.G. 7;
Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, MPG 6.

III. COMENTARII MODERNE

Amster, S., *Amos*, în «Commentaire de l'Ancien Testament», XI-a, vol. I, Neuchâtel 1965;
Bič, Miloš, *Das Buch Amos*, Berlin, 1969;
Delcor, M., *Amos, Les petits prophètes*, în «La Sainte Bible», tom. VIII, Paris, 1961;
Frey, Hellmuth, *Das Buch des Ringes Gottes um seine Kirche, Der Prophet Amos*, în «Die Botschaft des A.T.», 23/1, Stuttgart, 1965;
Hammershaimb, Erling, *The book of Amos a Commentary*, Oxford, 1970;
Hauret, Charles, *Amos et Osée*, în «Verbum Salutis», 5, Paris, 1970;
Hoonacker, A. van, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908;
Kutal, Bartholomeo, *Libri prophetarum Amos et Abdiae*, Olomucii, 1933;
Maag, Victor, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden, 1951;
Neher, André, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, 1950;
Osty, Chanoine E., *Amos*, în «La Sainte Bible traduit en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem», Paris, 1973;
Rinaldi, P. Giovani, *I Profeti Minori, Amos*, Roma-Torino, 1963;
Robinson, Th. H., *Die zwölf kleinen Propheten*, în «Handbuch zum Alten Testament», Tübingen, 1938 și 1954 (HAT);
Rudolph, Wilhelm, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, în «Kommentar zum Alten Testament» (KAT) Band XIII, 2, Gütersloh 1971;
Sellin, Ernst, *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1929;
Schumpp, Meinrad O.P., *Das Buch der zwölf Propheten*, în «Herder Bibelkommentar», Band X, 2, Freiburg i.B. 1950;
Traduction oecuménique de la Bible, *Amos et Osée*, Paris, 1969;
Vellas, Vasilios M., *Herminia Vechiului Testament, Amos*, Atena, 1947 (în greacă);

Weiser, Artur, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, în «Das Alte Testament Deutsch», Göttingen (ATD) 1949, ed. 5, 1967;
Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheton 2, Joel und Amos*, «Biblischer Kommentar» (BK), Band XIV, 2, Neukirchen 1969, ed. 2, 1975.

Monografii, studii, articole

Amos, în «Journal de la vie, aujourd'hui la Bible», nr. 58/1971;
Amsler, Samuel, *Amos, prophète de la onzième heure*, în «Theologische Zeitschrift», 21 (1965), p. 318—328;
Idem, *Les prophètes et la politique*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», nr. 1/1973, p. 14—31;
Atger, Jacques et Françoise, *Le message d'Amos*, în «Christianisme social», 74 (1966), nr. 5—8, p. 303—313;
Bach, Robert, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, în «Festschrift für Günther Dehn», 1957, p. 23—34;
Barrois, A.G., *Manuel d'archeologie biblique*, tom. II, Paris, 1953;
Beaucamp, Evode, *Les Prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance*, Québec, 1968;
Beek, Martinus Adrianus, *Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba*, 3. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1973;
Bentzen, A., *The Ritual Background of Amos 1, 2—2, 16*, în «Oudtestamentische Studien» (OTS), VIII (1950);
Bič, Miloš, *Der Prophet Amos-ein Hepatoskopos*, în «Vetus Testamentum (VT)», nr. 1/1951;
Blank, Josef, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit*, Würzburg, 1970;
Born, A. van den, *Thécua*, art. în «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible», traduit du Néerlandais, Paris, 1960;
Braun, Herbert, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, vol. II;
Bratsiotis, P., *Les livres prophétiques*, în «Introduction à la Bible», tome II, Sagesse et Prophètes, Paris, 1970, Ed. Cerf, p. 227—263, în special p. 253—255;
Bright, John, *A new view of Amos*, în «Interpretation», vol. XXV, July, 1971, nr. 3, p. 355—357;
Brillet, G., *Amos et Osée*, Paris, 1944;
Brueggemann, W., *Amos IV, 4—13 and Israel's covenant worship*, în «Vetus Testamentum», vol. XV (1965), nr. 1, p. 1—15.
Bruston, Edouard, *Messages prophétiques I. Le message d'Amos*, în «Etudes Théologiques et Religieuses», nr. 2/1932;
Brunet, G., *La vision d'étain, reinterprétation d'Amos VII, 7—9*, în «Vetus Testamentum», XVI (1966);
Botterweck, G. Joh., *Zur Authentizität des Buches Amos*, în «Biblische Zeitschrift», 1958, p. 176—189;
Buber, Martin, *Der Glaube der Propheten*, Zürich, 1950;
Idem, *Moïse*, Paris, 1974;
Burcuș Teodor, *Aspecte sociale în predica profeților Vechiului Testament*, în «Studii Teologice», 9—10/1966, p. 575—583;
Casalis, Georges, *Du texte au sermon: (12) Amos 8*, în «Etudes Théologiques et Religieuses», 1971, nr. 2, p. 113—124;
Cazelles, Henri, *Introduction à la Bible*, Edition nouvelle, tome II, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, 1973;
Chialda, Mircea Dr., *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941;
Idem, *Cărțile anaginoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», nr. 4/1962, p. 489—539.
Idem, *Sacrificiul mielului pascal*, Caransebeș, 1939.
Ciudin, Nicolae, *Profetul Amos, luptător pentru dreptate*, în «Telegraful român», nr. 15—16/1954;
Condamin, A., *Le prétendu fil à plomb de la vision d'Amos*, în «Revue Biblique», 1900;
Coutts, John J., *Prophètes et rois d'Israël*, Yaunde 1971;
Craghan, John F., *Amos dans la nouvelle recherche*, în «Bulletin de Théologie biblique», tome II, 1972, nr. 3, Rome, p. 243—262;
Cramer, Karl, *Amos, versuch einer theologischen Interpretation*, Stuttgart, 1930;

Crüssemann, Frank, *Jahwes Gerechtigkeit (ṣedaqa ṣädäq) im Alten Testament*, în «Evangelische Theologie», nr. 5/1976, p. 427—450;
Idem, *Kritik an Amos in Deuteronomistischen Geschichtswerk*, «Probleme biblischer Theologie, G. von Rad zum 70, Geburtstag», München, 1971;
Deden, D.S.C.J., *Amos*, art. în «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible», traduit du Néerlandais, Paris, 1960;
Delforge, F., *Amos en son temp*, în «Le Christianisme au vingtième siècle», nr. 4—7, 9, 12/1970;
Descamps, A., *Justice*, în «Supplément au Dictionnaire de la Bible», tom. IV, Paris, 1949;
Desnoyers, Louis, *Le prophète Amos*, în «Revue biblique», tom. XIV, 1917;
Dijkema, F., *Le fond des prophéties d'Amos*, în OTS, Leiden, 1943, p. 19—34;
Dion, Paul-E., *Le message moral du prophète Amos s'inspirait-il du «droit de l'alliance» ?*, în «Science et Esprit», 27 (1975), p. 5—34;
Dreissler, Alfons, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Freiburg-Basel-Wien, 1972;
Dumeste, M-L., *Le message du prophète Amos*, în «Vie spirituelle», nr. 308, juin 1945, p. 834—852; nr. 311 octobre 1946, p. 424—437;
Dupont-Sommer, A., *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 3-e édition, Paris, 1968;
Eissfeldt, Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, 3. Auflage, Tübingen, 1964;
Edzard, Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, Diss. Heidelberg, 1956;
Fabian, Norbert, *Protest gegen Ausbeuter. Amos-sozial-kritische Ansätze in der alttestamentlichen Prophetie*. Ein Werkbuch für Religionsunterricht, Gemeinschaftskunde und Gemeindearbeit, München, 1973;
Fendler, Marlene, *Zur Sozialkritik des Amos*. Versuch einer wirtschaftsund sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, în Ev.T., nr. 1/1973, p. 32—53;
Feuillet, André, *L'universalisme et l'alliance dans la religion d'Amos*, în «Bible et vie chrétienne», nr. 17/1957;
Fey, Reinard, *Amos und Jesaja*, Neukirchener Verlag, 1963;
Florival, Ephrem, *Le jour du Jugement. Amos 9, 7—15*, în «Bible et vie chrétienne», nr. 8 déc. 1954/févr. 1955, Paris;
Fohrer, Georg, *Die symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten*, 1953;
Idem, *Die Propheten des Alten Testaments*, Band I, Gütersloch, 1974;
Gautier, Lucien, *Introduction à l'Ancien Testament*, tome I, 1939;
Gerleman, C., *Die Wurzel slm.*, în ZAW/1973, Band 85;
Georgescu, I. V., *Legământul meu este un legământ de viață și de pace*, (Maleahi 2, 5), în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6/1964, p. 456—495;
Gese, H., *Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches*, în «Vetus Testamentum», 12 (1962);
Geyer, Carl Friedrich, *Prophetie als Revolution*, în «Bibel und Kirche», Heft 4/1969, p. 139—141;
Gross, H., *Le prétendu «ministère prophétique» en Israël*, în «Recherches bibliques», VIII, Aux grand carrefours de la révélation et de l'exégése de l'Ancien Testament, 1967;
Gunneweg, Antonius H.J., *Geschichte Israels bis Bar Kochbar*, 1972;
Idem, *Erwägungen zu Amos*, Z. Th. K., 1960, p. 12—17;
Holladay, William L., *Once more, anak-tin, Amos VII, 7—8*, în «Vetus Testamentum», 1970, p. 492—494;
Horst, F., *Die Doxologien in Amosbuch*, în «ZAW», 1929;
Hossfeld, Frank-Lothar, *Prophet und Politik in Israel*. Die alttestamentlichen Propheten und die politische Wirklichkeit, în Bibel und Kirche, Heft 2/1971;
Hentschke, R., *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin, 1957;
Humbert, Paul, *Un héraut de la justice: Amos*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausanne, 1917, tome V;
Idem, *Quelques aspects de la religion d'Amos*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», tome XVII (1929);
Imschoot, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome I, Dieu, Tournai, 1954;

Jenni Ernst und Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II, München, 1976;
Jozaki, S., *The Secondary Passages of the Book of Amos*, Kwansei University Annual Studies, 4/1956;
Junker, H., *Text und Bedeutung der Vision Amos VII, 7—9*, în «Biblica», 1936;
Justinian, P. F. Patriarh, *Apostolat social*, vol. VIII, București, 1966, vol. X, București, 1971;
Kaiser, Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloch, 1970;
Kapelrud, A., *Central Ideas in Amos*, Oslo, 1956;
Keller, Carl A., *Notes bibliques de prédication sur des textes du prophète Amos*, în «Verbum Caro», 1961, p. 390—398;
Kellermann, Ulrich, *Der Amosschluss als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung*, în Ev. T., München, 1969, p. 169—183;
Koch, Klaus, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, în «Probleme biblischer Theologie...», München, 1971;
Krause, Hans-Joachim, *Die prophetische Botschaft gegen des soziale Unrecht Israels*, în Ev.T., an. XV (1955), p. 295—307;
Krause, Hans-Joachim, *hôj als prophetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert*, «ZAW» 85 Band, 1973, Heft 1, p. 15—46;
Krašovec, J., *Die polare Ausdrucksweise in Psalm 139*, în BZ, Heft 2/1974, p. 224—248;
Landsberger, Benno, *Tin and Lead: the adventures of two vocables*, în «Journal of Near Eastern Studies», XXIV, July, 1965;
Leeuwen, Cornelius van, *Le développement du sens social en Israël*, (Amsterdam 1954);
Lehming, S., *Erwägungen zu Amos*, în ZThK 55 (1958), p. 145—169;
Lepinski, E., *Essais sur la Révélation et la Bible*, Lectio Divina 60, Les Editions du Cerf, Paris, 1970;
Lods, Adolphe, *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935, ed. II-a, 1969;
Lopuhin, A.P., *Istoria biblică a Vechiului și Noului Testament*, trad. rom. de Patriarhul Nicodim, București, 1944—1947;
Maigret, R. P. Jacques, *Amos et le sanctuaire de Béthel*, în «Bible et terre sainte», nr. 47/1962;
Mamie, Pierre, *Le livre d'Amos. Les châtiments et le «reste d'Israël»*, în «Nova et Vetera», nr. 3, an. XXXVII (1962);
Martin-Achard, Robert, *De la mort à la résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel-Paris, 1956;
Idem, *La prédication d'Amos: Remarques exégètiques et homilétiques*, în «Etudes Théologiques et Religieuses», nr. 1/1966, p. 13—20;
Monloubou, Louis, *Amos et Osée, sainteté de justice, sainteté d'amour*, Paris, 1964;
Idem, *Amos*, în «Supplément au Dictionnaire de la Bible», Fascicule 44, Paris, 1969;
Morgenstern, J., *Amos Studies*, parts I, II, III, Cincinatti 1941;
Murtonen, A., *The Prophet Amos-a Hepatoskoper?* în «Vetus Testamentum», vol. II (1952), nr. 2;
Neaga, Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944;
Idem, *N-am venit să stric legea!* Considerații generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament, Sibiu, 1940;
Idem, *Valoarea socială a Vechiului Testament*, Sibiu, 1929;
Idem, *Profeții mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu, 1929;
Negoiță, Atanasie, *Metoda misionară a profeților Vechiului Testament*, București, 1936;
Negoiță, Lect. Pr. At., *Despre Sabat. Originea sîmbetei și a duminicii*, în «Studii teologice», nr. 3, 9—10/1951, p. 514—541;
Negoiță, Diacon Dr. T., *Sabatul Vechiului Testament. Studiu de arheologie biblică*, București, 1935;
Neher, André, *L'Essence du prophétisme*, Paris, 1955, ed. II-a, 1972;
Neher, André et Renée, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, tome II, Paris, 1962;
Noth, Martin, *Histoire d'Israël*, Payot, Paris, 1954;
Ouellette, Jean, *Le mur d'étain dans Amos VII, 7—9*, în «Revue Biblique», 1973, p. 321—331;

Pfeifer, Gerhard, *Denkformenanalyse als exegetische Methode, erläutert an Amos 1, 2—2, 16*, în ZAW, Band 88 (1976), p. 56—72;
Plămădeală, Antonie, Episcop-vicar patriarhal, *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și în Teologia contemporană*, București, 1972;
Potin, Jean, *Le sens de l'élection d'Israël*, în «Bible et terre sainte», nr. 47/1962;
Prelipcean, Pr. prof. Vladimir, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1949;
Prelipcean, Pr. prof. Vladimir, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*. Unitatea Sf. Scripturi, temei pentru interpretarea hristologică a Vechiului Testament, în «Studii teologice», nr. 1—2/1971;
Prelipcean, Pr. prof. Vl., Neaga, Pr. prof. N., Barna, Pr. prof. Gh., *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru studenții Institutelor teologice, București, 1955;
Rabinowitz, I., *The Crux at Amos*, în «Vetus Testamentum», 1961, p. 228—231;
Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München, 1968;
Idem, *Die Botschaft der Propheten*, München, 1970;
Reiner-Friedemann, Edel dr. *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den «Kleinen Propheten» I* (Hosea bis Jona), Marburg an der Lahn 1972;
Rendtorff, R., *Botenformel und Botenspruch*, ZAW 74 (1962);
Reventlow, Henning Graf, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen, 1962;
Ringgren, Helmer, *La religion d'Israël*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, 1923.
Robert, A. et Feuillet, A., *Introduction à la Bible, Ancien Testament*, Tournai 1959;
Roth, W.M.W., *The Numerical Sequence x/x + 1, in the Old Testament*, în «Vetus Testamentum», 12 (1962);
Idem, *Numerical Sayings in the Old Testament*, în «Vetus Testamentum», Suppl. 13 (1965);
Rowley, H. H., *Was Amos a Nabi?*, în «Festschrift Otto Eissfeldt», 1947;
Scharbert, Josef, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Köln, 1965;
Schicklberger, Franz, *Die Daviden und das Nordreich. Beobachtungen zur sog. Geschichte vom Aufstieg Davids*, în «BZ», Haft 2, p. 235—243;
Schmid, Hans Heinrich, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Beiträge zur Historischen Theologie 40, Tübingen, 1968;
Schmidt, H., *Die Herkunft des Propheten Amos*, 1920;
Schmidt, Werner H., *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Propheten und seinem Sammler*, în «ZAW», 77 (1965), p. 168—193;
Schmidt, Waltraud, *War Amos ein revolutionär?*, în «Argumente», Heft 9/1969;
Stoebe, H., *Der Prophet Amos und sein bürgtrlicher Beruf*, în «Wort und Dienst», 1957;
Schreiner, Josef, *Prophetische Kritik an Israels Institutionen*, în «Die Kirche im Wandel der Gesellschaft», Würzburg, 1970;
Schüngel-Straumann, Helen, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten*, Stuttgart, 1972;
Segert, S., *Zur Bedeutung des Wortes NOQED: Hebräische Wortforschung*, în «Vetus Testamentum», Suppl. 16 (1967);
Sellin, Ernst, *Einleitung in das Alte Testament*, neubearbeitet von Georg Fohrer, ed. II, Heidelberg 1969;
Smed, R., *Das Nein des Amos*, în Ev.T., 1963, p. 404—423;
Soggin, Alberto, *Das Erdbeben von Amos 1, 1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda*, în «ZAW», 82 (1910);
Steck, Odil Hannes, *Prophetische Kritik der Gesellschaft*, în «Christentum und Gesellschaft», Göttingen, 1969;
Steinmann, Jean, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris, 1959;
Tarnavschi, Vasile Dr., *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechiu*, Cernăuți, 1928;
Idem, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1930;
Tresmontant, Claude, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, 1958;
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1974, Band II, Lieferung 3 (Spalte 257—384);

Vasilescu, Diac. prof. Emilian, *Istoria religiilor*, Manual pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975;
Vaux, R. de, *Bible et Orient*, Paris, 1967, cap. Le «reste d'Israël» d'après les prophètes;
Idem, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1924;
Vogels Walter, *L'alliance primitive universelle*, în «l'Eglise et Théologie», Ottawa, nr. 3/1972, p. 291—322;
Idem, *Alliance et universalisme*, în «Parole et Mission», nr. 55/1971;
Idem, *Invitation à revenir à l'alliance et universalisme en Amos IX, 7*, în «Vetus Testamentum», nr. 2/1972;
Vuilleumier, René, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée*, în «Cahiers Théologiques», Neuchâtel, 1960;
Watts, J. D. W., *The Origin of the Book of Amos*, 1954—1955;
Weiser, Arthur, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen, 1957;
Werner, Herbert, *Amos*, Göttingen, 1969;
Westermann, C., *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1960;
Idem, *Genesis*, BK I, 1967;
Wolff, Hans Walter, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München, 1960;
Idem, *Genesis*, BK I, 1967;
Wolff, Hans Walter, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München, 1969;
Idem, *Bibel. Das Alte Testament.* Eine Einfürung in seine Schriften und die Methoden ihrer Erforschung, Stuttgart, 1970. Lucrarea a fost tradusă și în l. franceză: *Ancien Testament. Problèmes d'Introduction*, Genève, 1973;
Idem, *Amos geistige Heimat*, Neukirchen Vluyn, 1964, trad. fr. *L'Enracinement spirituel d'Amos*, Genève, 1974;
Idem, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*, în «Gesammelte Studien zum Alten Testament», München, 1964;
Würthwein, E., *Amos-Studien*, în «ZAW», 62 (1960), p. 10—52, publicat în «Wort und Exitenz», Göttingen, 1970, p. 68—110;
Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema «Prophetie und Kult», în «Tradition und Situation», Göttingen, 1963;
Zimmerli, Walther, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart, 1972.

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 12 decembrie 1936 în Sibiu, din părinții Veturia și Amos Basarab. Școala primară am urmat-o în comuna Agîrbiciu (jud. Sibiu), unde tatăl meu era preot, iar școala elementară am făcut-o la Sibiu, unde am terminat și liceul «Gheorghe Lazăr», luîndu-mi bacalaureatul în iunie 1954. Între anii 1954—1958 am urmat cursurile Institutului teologic de grad universitar din Sibiu, iar în iunie 1958 am trecut examenul de licență cu subiectul «Sufletul în Vechiul Testament». Începînd din toamna anului 1958 pînă în 1961 am urmat cursurile de doctorat de pe lîngă Institutul teologic de grad universitar din București, secția biblică, specialitatea principală Vechiul Testament.

După terminarea cursurilor de doctorat, începînd din octombrie 1961 am fost angajat în diferite funcții la Centru eparhial și Seminarul teologic din Cluj-Napoca. Cu 1 februarie 1968 am fost numit profesor la catedra a I-a de la susnumitul Seminar, al cărei titular sînt și astăzi. După căsătoria mea cu Virginia Moldovan am fost hirotonit diacon (ianuarie 1968) și apoi preot (august 1973). Tot la Cluj m-am înscris la Facultatea de filologie pe care am absolvit-o în 1974, iar în ianuarie 1977 am susținut examenul de licență.

În urma susținerii examenului aprofundat de admisibilitate la doctorat am plecat în străinătate, pentru a-mi pregăti teza de doctorat. Mai întîi am frecventat un semestru (1971/1972) cursurile Institutului ecumenic de la Bossey (Elveția) și apoi trei semestre (1972/1973) la Facultatea de teologie reformată de la Universitatea din Lausanne. Paralel cu seminariile de Vechiul Testament, conduse de prof. Samuel Amsler, de îndrumările căruia m-am bucurat și-i sînt recunoscător, am luat parte la ședințele științifice ale Institutului biblic din Lausanne, în cadrul căruia am susținut comunicarea «Sfînta Scriptură în Biserica Ortodoxă», lucrare publicată în Mitropolia Banatului. Tot la Lausanne am lucrat efectiv în cadrul parohiei de la catedrală, unde am vorbit în mai multe rînduri despre Ortodoxia românească.

Începînd din luna mai 1974 pînă în iulie 1977 am frecventat, ca auditor și student, cursuri și seminarii ale Facultății de teologie evanghelică de la Universitatea Ludwig-Maximilian din München. Tot la München am oferit, la cerere, asistență religioasă pentru românii din localitate, împreună cu care am organizat o parohie pentru care editez buletinul «Renașterea». Din aprilie 1977 am fost transferat temporar, de către Sf. Patriarhie, în postul de preot paroh la Parohia ortodoxă română «Nașterea Domnului» din München.

În perioada studiilor din străinătate am luat parte ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române sau pe cale particulară la diferite întruniri bisericești sau reuniuni cu caracter ecumenic.

În afară de prezenta lucrare am mai publicat diferite articole și recenzii, dintre care menționez următoarele:

1. Sărbătoarea corturilor și interpretarea ei în creștinism, în «Studii teologice», nr. 5—6/1960.

2. Dogma Sfintei Treimi în Vechiul Testament, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1960.

3. Vechiul Testament în liturghiile ortodoxe, în «Studii teologice», nr. 3—4/1961.

4. Psalmul L (LI). Ideea de rugăciune și jertfă, în «Studii teologice», nr. 7—8/1961.

5. Scopul Evangheliei a patra, în «Mitropolia Banatului», nr. 11-12/1964.

6. Conștiința originii romane și a unității naționale în opera mitropoliților Varlaam și Dosoftei, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 9—10/1967.

7. Prefețele Mineielor de la Rîmnic (1776—1780). Problema originii latine a poporului și a limbii române, în «Mitropolia Olteniei», nr. 9—10/1967.

8. Împărăția mesianică a păcii. Isaia 2, 2—4, în «Glasul Bisericii», nr. 9—10/1970.

9. Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—2/1970.

10. Cărțile anaginoscomena — bune de citit — în Bibliile românești, în «Studii teologice», nr. 1—2/1972.

11. Sfînta Scriptură în concepția ortodoxă, în «Mitropolia Banatului», nr. 7—9/1973.

DECLARAȚIE

Subsemnatul, pr. Mircea Basarab, declar că lucrarea *Cartea profetului Amos. Introducere, traducere și comentariu*, pe care o prezint ca teză de doctorat în teologie, îmi aparține în întregime, iar la alcătuirea ei n-am folosit alte lucrări în afara celor menționate în lista bibliografică și în note.

Pr. MIRCEA BASARAB

SFINȚII LA JUDECAREA PĂCĂTOȘILOR

Pr. Prof. SEBASTIAN CHILEA

«Cutează oare vreunul dintre voi, cînd are vreo pricină cu alt frate, să se judece înaintea păgînilor și nu înaintea sfinților? Nu știți oare că sfinții vor judeca lumea?» întreabă Sf. Ap. Pavel pe Corinteni (1 Cor. 6,1-2). Și, cu verva lui năvalnică, continuă: «Și dacă voi sînteți judecătorii lumii, nu sînteți voi destoinici să judecați lucruri așa de mici? Nu știți oare că noi vom judeca pe îngeri, cu cît mai mult cele lumești?» (1 Cor. 6,3).

Cu blîndă ironie, între un crescendo admirabil gradat, Sfîntul Apostol se referă la o situație concretă, dar care sugerează mult mai mult decît exprimă. Întreaga secțiune (vers. 1-11) este un reproș părintesc pe care îl face corintenilor care îngăduie păgînilor (cei neconvertiți, neîndreptățiți prin Domnul Iisus Hristos) să judece pe cei credincioși, pe cei drepți, pe «sfinți». Corintenii se dovedesc incapabili să-și rînduiască singuri micile lor neînțelegeri. Argumentele Sfîntului Pavel nu urmăresc să fie socotite principii absolute, deși ele sugerează absolutul. În această împrejurare Sfîntul Apostol se întemeiază pe afirmațiile din Rom. 13,1-7, în care stabilește că magistrații civili, care aplică legile statului, trebuie să fie cinstiți și ascultați de toți creștnii. Sfîntul Apostol Pavel recunoaște validitatea și originea divină a instituțiilor civile și a puterilor de stat, chiar dacă ele se exercită independente de Biserică.

Simultan însă Sfîntul Apostol accentuează poziția etică a «sfinților», a cărei problematică se întemeiază și aci, și totdeauna, pe principiile religioase inspirate de Sfînta Evanghelie. Creștinii sînt sfinții — și sfinții sînt creștini — tocmai prin aceea că ei «s-au sfințit și s-au îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos și întru Duhul lui Dumnezeu» (v. 11), sînt «ai lui Hristos» și «Hristos al lui Dumnezeu» (1 Cor. 3, 23). Termenii «sfînt» și «creștin», în accepțiunea lor ideală, sînt concepte echivalente, care elimină orice slăbiciune, sînt făurite ca să exprime desăvîrșirea și nu să se risipească în încercări zadarnice. În forma lor, oricît de individualizată în tumultul faptelor mărunte odihnește veșnicia, infinitul. Sfințenia este un har divin prin care omul devine colaborator al lui Dumnezeu pe două planuri, al istoriei și al transcendenței, al eternității.

Cînd Dumnezeu, în Vechiul Testament, poruncește «Fiți sfinți, că Eu, Domnul, sînt sfînt» (Lev. 11,45), El rînduiește o categorie spirituală cu infinite perspective de progres pe calea îndumnezeirii omului în năzuința lui statornică de a fi o cît mai fidelă «asemănare» a lui

Dumnezeu, și un cît mai împlinit «chip» al Creatorului. Întreagă perioadă a Vechiului Testament este dominată de această chemare la sfințire și la purificare.

Noul Testament este realizarea aspirațiilor metaforice și profetice.

Sfîntul Apostol Petru reia porunca sfințeniei, dar dintr-o cu totul altă perspectivă într-un climat religios radical deosebit. De data aceasta mîntuirea este o realitate istorică prin «arătarea» Domnului Iisus Hristos, care descoperă ucenicilor Săi un ideal de sfințenie interioară și perfectă. Expresia «Fiți sfinți pentru că Eu sînt sfînt» din V. Testament exprimă o sfințenie exterioară și formulară, are o semnificație provizorie și de tranziție. Cuvîntul are un sens nou înalt și un înțeles sublim la Sfîntul Apostol Petru: «Ca fii ai ascultării, nu vă potriviți poftelor de mai înainte, din timpul neștiinței voastre, ci, după Sfîntul care v-a chemat pe voi, și voi fiți sfinți întru toată petrecerea vieții. Căci scris este: «Fiți sfinți, pentru că sfînt sînt Eu» (1 Petru, 1, 9-17). Idealul de sfințenie pe care îl proclamă Domnul Iisus Hristos este perfecțiunea însăși a Tatălui: «Fiți, dar, desăvîrșiți precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvîrșit» (Matei 5,48), pe care El, Mîntuitorul și Domnul nostru o exemplifică sublim în toată viața Sa pămîntească și în toată evoluția Bisericii Sale. Sfințenia adusă lumii de Domnul Iisus este interioară și substanțială. Prin lucrarea harului omul devine solidar cu Fiul lui Dumnezeu, colaborator al lui Dumnezeu în opera de sfințire a lumii, pus de Dumnezeu într-un post de răspundere pe șantierul de lucru al lui Dumnezeu. Dumnezeu contează pe om în opera de mîntuire a lumii. Dumnezeu are o idee pozitivă despre om.

De aceea și prestigiul sfinților este atît de înalt. Sfințenia, dar al lui Dumnezeu, este izvorul autorității lor. Prin ei se rostește însuși Dumnezeu, judecata lor este judecata lui Dumnezeu. Și astfel sfinții sînt investiți cu puterea sacră de a «judeca lumea» și pe «îngeri» (îngerii căzuți).

Gîndirea contemporană arată un interes deosebit pentru sfințenie ca formă de viață și de gîndire, chiar dacă nu arată și un interes egal și pentru sfinți. De altfel lucrul acesta este greu. Trebuie să fie cineva sfînt ca să vorbească cu înțelegerea cuvenită despre un sfînt și despre întreaga categorie spirituală a sfinților. E incomparabil mai ușor și mai comod să se descrie detașat lupta sfîntului cu valurile lumii, decît să ia parte efectiv la această luptă în care moartea stă permanent înaintea ochilor. Fenomenul e foarte frecvent în lumea necreștină, în acea lume discordantă pentru care Domnul Iisus Hristos «*nu*» S-a rugat (Ioan 17, 9), acea lume care nu are încă simțămîntul înălțător și reconfortant al umanității în credință, care nu-și poate reprezenta tortura pînă la teroarea nopții din Getsimani, cînd Domnul Iisus Hristos se ruga pentru unitatea Bisericii. Atîta vreme cît nu vedem că unitatea este creatoare și că singularizarea pe căi răzlețe este sterilă, rămînem încă departe de chemarea Domnului Iisus Hristos și de sfințenia Lui, departe de bogăția spirituală care e în

stare să substituie în locul iubirii de sine iubirea celorlalți, așa cum a făcut El și cum au făcut și vor face toți sfinții Bisericii Sale. Ca să-i înțelegem pe sfinți trebuie să avem pentru ei un fel de simpatie totală, care să meargă pînă la cea mai strînsă solidaritate cu ei, să coincidem spiritual cu ei, să fim și noi sfinți cu ei, dacă nu ca ei.

Destul de preocupată de propriile sale probleme, epoca noastră se dovedește totuși deopotrivă de dornică să cerceteze cît mai amănunțit istoria spirituală a omenirii și evoluția ei culturală. O seamă de științe cu caracter istoric, etnologia, arheologia, sociologia, folcloristica, istoria artelor, istoria religiilor și a gîndirii, istoria literaturilor, considerabil îmbogățite cu fapte și date noi, suscită reluarea unor teme mai vechi sau limpezirea lor din noi unghiuri de perspectivă pentru cunoașterea formelor și valorilor culturii primitive, ale originilor culturii. Ideea de «sacru», sacralizare sau desacralizare, a prilejuit o imensă dezbatere, care la ora aceasta este în atenția pasionată a cercetătorilor. În centrul acestor preocupări se află fenomenul religios, cu nenumăratele lui forme psihologice, sociologice, religioase.

Ca să facă ordine în această imensă galerie de investigații și interpretări, gîndirea actuală distinge trei tipuri spirituale care s-au afirmat de-a lungul istoriei: înțeleptul, eroul și sfîntul [1].

Înțeleptul este personalitatea care se manifestă totdeauna echilibrat. La acest echilibru ajunge prin stăpînirea de sine și prin modul în care știe să asocieze practica cu teoria, acțiunea cu reflexiunea. Înțeleptul are un puternic simț al ordinei, procedează totdeauna cu măsură, demersurile sale nu se contrazic, viața sa în lume este armonioasă și senină.

Eroul este apărătorul cauzelor mari, el se vede în slujba unor idealuri care îl depășesc și care îl îndeamnă să se depășească și el pe sine însuși. În activitatea lui se distinge printr-o mare putere sufletească, o adîncă energie a caracterului, printr-o constantă slujire a năzuințelor sale mărețe și nobile.

Sfîntul tinde spre desăvîrșire, atît prin efortul de realizare de sine, cît mai ales din iubire pentru Dumnezeu. Înflăcărarea credinței sale merge pînă la devotamentul total și uitarea de sine, pînă la martiriu pentru Dumnezeu și Biserica Sa.

Înțeleptul poate fi și erou și sfînt. Eroul se poate jertfi cu sfînta înțelepciune, iar sfîntul poate fi deopotrivă și erou și înțelept. Categoria sacrului înglobează toate formele de sfințire și de sfințenie, așa încît sacru, sfințenie și sfînt [2] sînt realități complementare și solidare, care tind să clarifice marile atitudini morale schițate în întregul portret devenit tradițional: înțeleptul eroul și sfîntul.

«Sfinții care vor judeca lumea» și pe îngeri își întemeiază autoritatea lor pe sfințenia lui Dumnezeu, pe sfințenia Domnului Iisus

1. O împărțire asemănătoare, care s-a bucurat de oarecare răspîndire este cea operată de Max Scheller, în prima perioadă a activității sale, în lucrarea *Le Saint, le génie, le héros*, tr. Eqloff Marmy, Fribourg, 1944.

2. Etimologiile acestor termeni sînt dificile: *sacru* de la *sacer, sacrare*; *sfînt* de la *sanctus, sanctio, sancire, a sancționa.*

Hristos, a Bisericii, a Maicii Domnului, a tuturor sfinților. E necesar să subliniem integrarea sfîntului în această ordine a sfințeniei ca să prevenim abuzurile subiectivismelor. Luther a reacționat nu numai împotriva cultului sfinților și a relicvelor, ci chiar împotriva sfințeniei ca temei ontologic. «Adam trebuie înecat în fiecare zi, spunea el, prin pocăință, pentru ca omul cel nou să se nască în fiecare zi».

Calvin punea sfințirea în legătură cu alegerea și predestinația, cu observarea legii lui Dumnezeu și cu disciplina. Din secolul XVII, vederi extrinseciste extreme au insistat asupra unei sfințiri «căutată și experimentată», ținînd de destinul personal. În Noul Testament credincioșii sînt numiți «sfinți», dar nu la întîmplare sau după inspirația fiecăruia, ci în lumina rînduielii unice și unitare a lui Dumnezeu. Nimeni nu se poate proclama sfînt pentru că aparține unei grupări constituite întîmplător și denumită creștină în mod arbitrar. Sfințenia este un iedal de unitate perfectă, oricît de vastă este diversitatea amănuntelor istorice și ea se afirmă și dăinuie prin binecuvîntarea lui Dumnezeu.

Dumnezeu, separat de tot ce este comun, impur și profan, este «Sfîntul» prin excelență (Iov 6, 10; 6, 3). Ca atribut al lui Dumnezeu, sfințenia este însăși esența divină ca perfecțiune transcendentă și infinită, în ordinea supranaturală, unde nu există nici o lipsă și nici o culpă. La această sfințenie sînt chemați toți, chiar dacă această chemare este generală (Matei 5, 48; Luca 14, 25; Filip 4, 8; Cor. 7, 29—31; Efes. 1, 4; 2 Tim. 3, 10; 1 Petru 1, 15, In. 2, 15; Apoc. 22, 11). Sfinții Părinți consideră că această chemare este practicarea virtuții «în grad eroic».

Sfințenia Domnului Iisus Hristos, este indiscutabilă. El este anunțat ca «Sfînt» de îngerul Gavriil (Luca 1, 35). Întrupat prin harul Duhului Sfînt, El era fără nici un fel de păcat (Matei 1, 20; Luca 1, 35). Mai tîrziu El însuși se declara fără păcat (Luca 8, 46) și că face totdeauna voia Tatălui (Ioan 8, 29), fără nici o legătură cu cel rău (Ioan 14, 30). Sfinții Apostoli îl numesc Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii (Ioan 1, 29), Mielul fără pată (1 Petru 1, 19) care n-a cunoscut păcatul» (2 Cor. 5, 21), în care nu este păcat (1 Ioan 3, 5) «Sfînt fără greșală și fără întinăciune, «fără pată. osebit de cei păcătoși și mai înalt decît cerurile» (Evr. 4, 15; 7, 26). Sfinții Părinți, unanim și constant, urmează aceste mărturii. De asemenea această dogmă n-a fost niciodată atacată de eretici, oricare ar fi fost rătăcirile lor hristologice.

Maica Domnului este Prea Sfîntă Fecioară. Sfințenia ei este desăvîrșită. Cine este simțitor la lucrările cele sfinte ale lui Dumnezeu în opera de mîntuire a lumii înțelege cu ușurință sfințenia ei perfectă. Ea este cea «plină de har» (Luca 1, 2) pe care Duhul Sfînt o va umbri (Luca 1, 35), dar «sfîntul care se va naște» din ea «Fiul lui Dumnezeu se va chema» (Luca 1, 35). Față de această supremă investire păcatul este de-a dreptul o imposibilitate. S-a milostivit Dumnezeu să se facă om începînd ca noi, cu firea omenească, copil fiind, să aibă o mamă după fire pe care ne-a dat-o ca să ne fie și nouă mamă după har.

Biserica este sfîntă căci sfînt este Întemeietorul ei (Ioan 10, 36; Fapte 13, 34). Sfîntă este Evanghelia care îi stă la temelie şi care nu trebuie lăsată celor necuraţi (Matei 7, 6). Sfînt este adevărul pe care îl propovăduieşte (Ioan 17, 17). În ea se sfinţeşte numele lui Dumnezeu: «sfinţească-se numele Tău» (Matei 6, 9). Sfinte sînt rugăciunile pe care ea le face (1 Tim. 4, 4—5). Sfîntă este întreaga rînduială obiectivă a Bisericii, căci ea este «Biserica lui Dumnezeu» (Fapte 20, 28; 1 Cor. 1, 2 etc.).

În acelaşi timp Biserica este şi trebuie să fie o şcoală pentru desăvîrşirea «sfinţilor», întemeiată şi condusă de Domnul Iisus care a rînduit «pe unii ca să fie apostoli, pe alţii binevestitori, pe alţii păstori şi învăţători, spre desăvîrşirea sfinţilor, la lucrul slujbei, spre zidirea templului lui Hristos» (Efes. 4, 11—12). Prin ea se comunică sfinţirea pe care Domnul Iisus o cere Tatălui pentru Sfinţii Apostoli: «Sfinţeşte-i pe ei întru numele Tău; cuvîntul Tău este adevărul» (Ioan 17, 17). Această sfinţenie o primeşte orice membru al Bisericii la botez. Atunci prin botez se dă celui botezat darul Duhului Sfînt, pe temeiul căruia se va aşeza sfinţenia vieţii de mai tîrziu a celui botezat. Aceste două daruri le are în vedere Sfîntul Apostol Pavel cînd numeşte pe creştini «sfinţi» şi scrie efesenilor: «Hristos a iubit Biserica Sa şi S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească prin cuvînt, după ce a curăţit-o prin baia Botezului, şi ca s-o înfăţişeze Sieşi Biserică măreaţă, neavînd întinăciune sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfîntă şi fără prihană» (Efes. 5, 25—27).

Biserica este sfîntă prin originea şi natura ei, prin învăţătura ei, prin membrii ei. Ea este una sfîntă, aşa cum măturiseşte Crezul, «căci este un singur trup şi un singur Spirit, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn o credinţă, un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, care este peste tot şi prin toate şi întru voi toţi. Iar fiecăruia dintre noi datu-i-s-a darul după măsura dărniciei lui Hristos» (Efes. 4, 4—7).

Biserica este de o sfîntă şi indestructibilă unitate de la Cap şi pînă la cel din urmă dintre membrii ei. E orînduire perfectă prin întemeietorul şi principiile ei constitutive. În afară de rînduiala ei nu e posibilă nici mîntuirea şi nici o altă formă de vieţuire creştină. Ea este unica speranţă, căci unul este Domnul, una este credinţa, unul este Botezul, una este sfinţenia creştină care se plămădeşte înlăuntru ei. Şi dacă în rîndurile ei există şi păcătoşi şi rătăciţi, ea îi tolerează ca o mamă care are copii buni dar şi copii debili şi răi.

Fericitul Augustin îşi îndemna patetic credincioşii: «cinstiţi, iubiţi, predicaţi... pe mama voastră, Sfînta Biserică [3]. Ea este unică în istoria religioasă a umanităţii (cf. Matei 16, 18; Luca 21, 32). Dogma, morala şi cultul său sînt singurele izvoare nealterate şi inalterabile pentru sfinţirea vieţii. Sfînta Liturghie, Sfintele Taine, ierurgiile, sfintele moaşte, posturile, ascetismul, cultul Maicii Domnului, icoane,

3. *Serm.* 214, 11: P.L. 38, 1071, Cf. Sf. Ciprian, *De unitate Ecclesiae*, 6. P.L. 4, 402.

lumînări, flori, toate formele de viață, ieșite din mîna Creatorului, se sfințesc și exercită o acțiune sfințitoare. Sfintele moaște sînt o mărturie misterioasă care, pe de o parte, răspunde la pasiunea noastră de a rezolva misterul, însă, pe de altă parte, cu mistere și mai mari. La Mînăstirea Tismana se păstrează degetul Sfîntului Nicodim. De 600 de ani acest deget arătător, e ca o parabolă și ca un simbol. S-a pietrificat, dar fibrele țesuturilor, unghia și falangele sînt intacte. Moaștele unui sfînt mai aproape de noi, Sfîntul Calinic de la Cernica, se păstrează. Moaștele Sfintei Paraschiva de la Iași și toate moaștele de la noi și din alte părți, dovedesc că sfinții au încorporat spiritul și au spiritualizat corpul.

Sfinții sînt, cu puterile lor, mai presus de timp și de spațiu [4]. Ei sînt eroii eternității. Și, ceea ce este încă și mai important, ei sînt în neîntreruptă legătură cu noi prin iubire și rugăciune. Precum stăm în legătură cu Domnul nostru Iisus Hristos, măcar că e nevăzut, așa stăm și su sfinții din cer. Această legătură, prin mijlocirea Bisericii, între noi și sfinți, precum și legătura noastră cu cei adormiți se numește *comuniunea sfinților* [5]. ...Comuniunea Sfinților este o minunată pepinieră pentru formarea stinților, o școală în care Pedagogul cel Mare își educă pe cei aleși din veac în veac.

Pe scurt, Domnul Iisus a venit ca să întemeieze o Biserică prin care și în care să unească pe toți oamenii cu Dumnezeu aici, jos, prin har, iar în viața viitoare, prin slavă. Această misiune indefectibilă va dura pînă la sfîrșitul veacurilor și ea se va împlini prin sfințenia tuturor membrilor Bisericii (1 Ioan 3, 2; Evr. 12, 14; 1 Ioan 3, 4—10, Efes. 4, 17—19; Col. 3, 5—9; 1 Tes. 4, 3). Sfințenia lui Israel, popor ales de Dumnezeu (gens prophetica), este fapta lui Dumnezeu, iar sfințirea se realizează concret prin supunerea personală. În Biserica Domnului

4. Paul Evdokimov precizează: «Liturghia inițiază în limbajul sacrului, introduce în lumea simbolurilor. Un simbol (o cruce, o icoană, un templu) reprezintă o participare la cele cerești în însăși configurarea sa materială. Totodată un fragment de timp sau de spațiu devine o ierofanie, un receptacol al sacrului, fără să schimbe ceva pentru ochii fizici în aparența sa, care continuă să participe la mediul său empiric înconjurător. Dar între sacrul și suportul său material există o comuniune de esență (între materia tainelor sau ființa omenească și energiile harului), la limită, comuniunea trece la consubstanțialitate și la metabolismul total: pîinea și vinul euharistic nu semnifică și nici nu simbolizează Trupul și Sîngele, ci sînt Trup și Sînge. Este miracolul «identității prin har» de care vorbește Sf. Maxim (*Ad. Tha.* 2, 26); sfîntul Arsenie era văzut de ucenicii săi «sub formă de foc», om-lumină, pe care nu numai că o captează dar o și emite (*Alphab.* 27).

«Concepția biblică este minunat înțeleasă de Sfîntul Augustin (sic) care afirmă că lumea și timpul au fost create împreună: «lumea n-a fost creată *în* timp, ci *cu* timpul» (P. L. 41, 322). «În viziunea *Păstorului lui Hermas* Biserica este etern tînără, căci ființa ei totdeauna verde este în afară de atingerea timpului. Calendarul sărbătorilor și al sfinților valorifică orice fracțiune de timp, face din ea timpul sacru și răspunde aici, jos, la nostalgia noastră de eternitate».

...Figura biblică care exprimă mai bine (spațiul sacru) este «scara lui Iacob», *L'Orthodoxie*, ed. Delachaux et Niestle (f.a.). Categoria sacrului, p. 201, 203, 204, 210, 212).

5. Cf. *Inv. de Credință creștină Ort.*, București, 10, 52, p. 174 (cf. p. 169—180).

Iisus Hristos, credinciosul botezat «devine proprietatea exclusivă a lui Hristos; îi aparţine ca un membru care aparţine unui corp; această *condiţie obiectivă* se va traduce printr-o viaţă de supunere care va realiza concret ce e drept. Membrele corpului credincios au devenit membre ale lui Hristos [6] (Rom. 12, 4—5; 1 Cor. 6, 15; 12, 12—27); acest corp sporeşte în sfinţire prin practicarea dreptăţii: «Cine e nedrept să nedreptăţească înainte. Cine e spurcat să se spurce şi mai greu. Cine e drept să facă dreptate mai departe. Cine este sfînt să se sfinţească şi mai mult» (Apoc. 22, 11).

Este deosebit de semnificativ şi deosebit de îmbucurător că traducătorul Noului Testament, ediţia ecumenică, elaborată de specialişti catolici, protestanţi şi ortodocşi, sînt de acord că mîntuirea este o lucrare obiectivă, care aparţine lui Dumnezeu şi se realizează obiectiv în Biserica Sa. Acest acord este un eveniment promiţător care anticipează noile orizonturi ale ecumenismului şi constituie un prim pas spre Biserica cea una şi sfîntă. Este un prim semn că anarhia mîntuirii prin sine însuşi a fost o experienţă negativă care trebuia să ducă la o comprehensiune superioară subiectivismului alimentat de vinovata curiozitate omenească şi de ipostazierea eului uman. Dorinţa aceasta a fost tot timpul nutrită şi adesea exprimată. La Conferinţa universală a creştinismului practic, ţinută la Stockholm în 1925, pastorul Wilfred Monod, unul dintre cei mai pătrunzători observatori şi reputat predicator, rezuma spiritul acestei importante reuniuni astfel: «E vorba de a reforma Reforma, de a face un efort de concentrare, de comasare; e vorba de a lupta împotriva anarhismului în sensul propriu printr-o întoarcere decisivă la principiul de ordine, de unitate... Pe scurt, o întoarcere la sensul universalismului şi al catolicităţii... Conferinţa a voit să sfărîme curentul centrifug al împrăştierii, al risipirii protestante» [7].

O însemnată contribuţie la această orientare spre unitate şi ordine a fost adresă de noua filosofie contemporană, în special de noua filosofie a valorilor şi de fenomenologie. Analizele şi interpretările fenomenului religios, analiza sacrului (ca cea elaborată de Rudolf Otto, de pildă) şi analiza tuturor valorilor religioase care ţin de sfinţenie au fost supuse unor ample revizuiri, care au dus la încheierea că valorile există şi că ele se grupează împrejurul valorilor superioare adevărul, binele, frumosul, sfinţenia. Existenţa valorilor este o existenţă obiectivă, iar valorile însile sînt întemeiate obiectiv. La un moment dat s-a zis că între valoare şi existenţă este o fundamentală deosebire nu de grad, ci de natură. Şi anume că existenţa există dar nu valorează, iar valorile valorează dar nu există. A fost un fel de a vorbi cum se întîmplă adesea în filosofie. Adevărul este că existenţa valorează pentru că există, iar valorile există pentru că valorează.

6. *Nouveau Testament*, trad. oecuménique de la Bible (TOB), Ed. CERF, Paris, 1972, p. 465.

7. Alocuţiune pronunţată la Oratoriul din Paris, la 29 noiembrie 1925, citată de H. Monnier, în *Vers l'union des Eglises*, Paris, 1926, p. 78, cf. cit. Léonce de Grandmaison, *Jésus Christ*, Ed. Beauchesne, Paris, 1931, vol. II, p. 659.

Să luăm, de pildă, adevărul; Ce este adevărul? Există? Ce valore are? Răspunsul l-a dat cu 1500 de ani în urmă Fer. Augustin: faptul simplu de a se întreba asupra adevărului nu poate să se facă decît prin puterea adevărului însuși și în numele lui. Cine tăgăduiește adevărul îl afirmă. Existența lui e dată laolaltă cu întreaga existență. Și așa și cu celelalte valori[8]. Înțelegem de ce unul dintre cei mai de frunte fenomenologi predica, «întoarcerea la lucruri», la realități, la filosofia tradițională, fundată pe bunul-simț.

Preocupările filosofice în legătură cu psihologia religioasă și cu viețile sfinților sînt utile, dar ele sînt departe de a surprinde esența sfințeniei ca atitudine spirituală și ca eroism integral. Procesul sufletesc prin care trece un sfînt pînă să ajungă la pacea deplină rămîne o enigmă. Singuri sfinții știu de ce și cum au devenit sfinți. Aceasta se vede mai cu seamă la martirii. La martirii din trecut, la cei de astăzi și la cei care poate vor fi cîndva. Martirul, așa cum arată etimologia cuvîntului, este un martor care afirmă că totul este adevărat în Biserică, ca faptele supranaturale pe care se întemeiază credința creștină, venirea Domnului, viața și învățătura Lui, moartea și învierea Mîntuitorului, Maica Domnului și minunile, tot ce ține viața creștină sînt adevăruri absolute pentru a căror atestare el garantează cu viața lui pămîntească și cu fericirea veșnică în care crede nezdruncinat.

Sfinții au o viziune directă a sensului vieții care uimește. Mai ales martirii care se jertfesc cu seninătate. Ei văd «cerurile deschise» ca Sfîntul Ștefan și abia atunci li se adeverește credința în destinul etern al omului, care tocmai pentru că este etern nu-și poate găsi pacea și odihna aici, în această lume. Ei au vederea celeilalte vieți, a vieții veșnice, a splendorilor negrăite de dincolo. Viața terestră se pierde în ceață, rămîne în urmă, în vreme ce sufletul său pășește din mărire în mărire. Deși moare de o singură moarte el începe să trăiască pe plaiurile nemuririi. Sînt fericiți. Fericiți că au împlinit cuvîntul Domnului: «veți fi martorii Mei» (Fapte 1, 8). Care dintre oameni, răpiți de această cerească măreție, mai poate da îndărăt, chiar dacă i s-ar oferi toate comorile lumii acesteia. Moartea lui Constantin Brîncoveanu este o mărturie pe cît de tragică, pe atît de grăitoare. Avea dreptate Pascal cînd spunea: «Nu cred decît în acele istorisiri ai căror martori sînt gata să se lase sugrumați».

---

8. Oscar Kraus, *Die Werttheorien*, Verlag R. Rohrer, Brün, 1937. Johannes Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, 1968, p. 37—55, 91—142... O bună sinteză teologică! Paul Tillich a încercat să schițeze o vagă opoziție: Religia, susținea el, nu este valoarea supremă cum ar vrea filosofia valorilor; valorile sînt creații autonome ale spiritului și pot fi perfect date într-o perspectivă autonomă. Nu există valoarea sacrului, ci sacrul este cel care dă caracterul necondiționat de a valora al valorilor, caracterul lor absolut în raportul lor cu realitatea. Religia nu este o funcție specială a spiritului uman: ea este dimensiunea în adîncime a tuturor funcțiunilor sale (ale spiritului). Ea poate fi peste tot: de exemplu, «în artă, care are în seama ei grija adîncimilor»... Și Tillich merge pînă la a afirma că «artiștii sînt preoții viitorului»! Frumos, ca o reverie, dar care nu rezistă la o confruntare filosofică și teologică.

Pentru Sfinți, și în viață și în moarte, singurul lucru care contează este adevărul lui Dumnezeu, vrerea Lui și a Bisericii Sale. Ei vor cu toată tăria să împlinească pînă la capăt lucrarea la care au fost chemați și de care sînt răspunzători. Ei sînt datori să dea lui Dumnezeu un semn de fidelitate, de care Dumnezeu îl va binecuvînta de-a pururi. Sînt tot timpul copleșit de marea dărnicie a lui Dumnezeu, în care El dă totul, iar omul nimic. Moartea este, pentru ei, «un cîștig» (Filip 1, 20).

Pentru creștinul secolului al XX-lea este deosebit de impresionantă istoria martirilor din primele secole ale Bisericii. De pildă mișcătoarelor scrisori ale Sfîntului Ignatie al Antiohiei și ale lui Policarp. În ele se vede grija lor pentru integritatea și prestigiul Bisericii. Iată un fragment dintr-una din scrisorile lui Ignatie al Antiohiei:

«Rînduiți-vă toți purtarea după aceea a lui Dumnezeu: respectați-vă unii pe alții, și nu priviți pe aproapele vostru doar cu ochii trupești, ci aveți unii pentru alții o statornică dragoste în Iisus Hristos. Nu îngăduiți printre voi nici o pricină de învrăjbire, ci unirea voastră cu episcopul și cu mai marii voștri să fie o icoană și o dovadă a vieții eterne.

«De vreme ce Domnul n-a făcut nimic nici prin El nici prin Apostoli fără Tatăl cu care El este una, nici voi să nu faceți nimic în afară de episcopi și de preoți. Să nu credeți că ați putea face ceva despărțiți: nu e bun decît ce faceți laolaltă. O aceeași rugăciune, o aceeași cerere, un singur duh, aceeași nădejde însuflețită de drgostea întru nevinovată bucurie: totul este Iisus Hristos, mai presus de care nu e nimic.

«Grăbiți-vă să vă adunați în unicul Templu al lui Dumnezeu, împrejurul unicului Altar, adică în Iisus Hristos cel unul, care a ieșit de la Tatăl unul, fără să înceteze de a rămîne unit cu El» *(Scrisoare către Magnezieni,* c. 6 și 7).

În legătură cu Sfîntul Policarp, și el martir ca și Sfîntul Ignatie, să reproducem un scurt fragment dintr-o epistolă despre martiriul Sfîntului Policarp: «Noi am strîns osemintele lui ca pe un odor mai scump decît aurul și decît pietrele scumpe și le-am așezat unde se cuvine: aici ne vom aduna cu bucurie și Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua nașterii sale celei mucenicești, spre cinstirea biruinței Sale și spre întărirea altor luptători (Eusebiu al Cezareei, *Ist. bisericească,* IV, 15).

Aurea verba. Sînt cuvinte care țîșnesc ca niște fîntîni arteziene venind de la o adîncime imposibil de măsurat și înălțîndu-se în soare pînă în înaltul cerului, cristaline și pure. Ce știau acești credincioși de o așa de mare credință, despre Sfîntul Policarp? Fuseseră martori la martiriul său și erau cu toții, de la mic la mare, zguduiți de măreția jertfei lui. Bătrînul episcop fusese pus în lanțuri și adus înaintea guvernatorului roman de la Smirna. Acesta a încercat pe toate căile să-l convingă să se lepede de Biserică. Leapădă-te de Hristos al tău, blesteamă-L și ești liber». Atunci s-a ridicat venerabilul bătrîn și ochii

îi scînteiau de o sfîntă mîndrie: «86 ani am slujit fericit pe Hristos. El nu mi-a pricinuit nici o durere. Cum pot eu să trădez pe Regele meu, care m-a mîntuit!». A fost osîndit să fie ars, dar flăcările nu s-au atins de el. A trebuit să vină un călău care, cu sabia, să-i dea lovitura de grație.

Ignațiu al Antiohiei mărturisea: «Bob de grîu al lui Dumnezeu sînt și voi fi măcinat în dinții fiarelor ca să fiu făcut pîinea curată a lui Hristos» *(Ad. Rom. 4,1)*. O istorie pioasă spune despre el că după moartea sa în arenă a fost găsită inima marelui episcop martir, iar în inimă era scris numele Domnului Iisus. Fără îndoială că legenda este în legătură cu ultimele cuvinte ale mucenicului rostite înainte de martiriul său. Osîndit de împărat să fie dat fiarelor, a îngenunchiat în arenă și a rostit o ultimă mărturisire înaintea Domnului său: «Nimic nu va înăbuși numele Domnului Iisus în gura mea; iar dacă nu va fi cu putință aceasta, atunci nimic nu-L va putea șterge din inima mea».

Ne-am oprit la două exemple de martiri de la începuturile Bisericii creștine, ca să ilustrăm, cu pilde într-adevăr ilustre, entuziasmul creștinilor din primele veacuri și eroismul lor incomparabil. Exemplele se pot înmulți la nesfîrșit, căci numărul martirilor este nelimitat și cu neputință de determinat cu documente istorice. Entuziasmul inițial a devenit un avînt nestăvilit care a cuprins lumea întreagă și s-a intesificat progresiv de-a lungul veacurilor. Exemplele martirilor au antrenat mulțimile, încît nici o prigoană n-a putut să mai oprească din iureșul ei această lume nouă. Blîndețea și iubirea, sărăcia și smerenia, curăția vieții primilor creștini au fost armele Duhului cu care au biruit orice putere potrivnică. Nici calomniile, nici atrocitățile torturilor n-au putut să înspăimînte pe acești viteji ai Crucii. Dimpotrivă, cu cît persecuțiile erau mai aprige cu atît numărul credincioșilor sporea. Cu drept cuvînt constata Tertulian că «sîngele martirilor este sămînța creștinilor», «*semen est sanguis Christianorum*» *(Apol. 50, 29)*. Același autor se adresa păgînilor: «Noi nu sîntem decît de ieri și umplem întregul vostru imperiu... Dacă s-ar retrage creștinii ați fi îngroziți de singurătatea voastră; S-ar face o liniște și o groază de parcă toată lumea ar fi murit» *(Apol. 37)*.

Triumful creștinismului este un miracol atît de vădit că puțin mai tîrziu Fer. Augustin putea să constate: «Sau atîtea minuni evidente au fost săvîrșite pentru convertirea la creștinism a lumii și atunci creștinismul este divin și rînduit de Dumnezeu, sau n-a fost nici o minune și atunci convertirea lumii fără nici un fel de minune este minunea cea mai mare pentru că e contrarie ordinei morale» *(Civ. Dei,* XXII, 5).

Minunea aceasta este minunată jertfă a martirilor, și, într-un înțeles mai larg, a tuturor sfinților. Minunea constă în faptul misterios în care cel care dă primește și din moarte răsare viața, «grăuntul de grîu, cînd cade în pămînt, dacă nu va muri, rămîne numai el; iar dacă va muri aduce multă roadă» (Ioan 12, 24). Jertfa este lege universală

pe care n-a ocolit-o nici Dumnezeu-Omul și care se afirmă pe toate treptele vieții și ale creației, ale culturii și ale progresului social. Savantul, moralistul, artistul, îndrumătorul social, se consacră și se jertfesc pentru știință, pentru morală, pentru artă, pentru justiția socială.

Martirii își dau sîngele lor ca din ei să răsară, ca din bobul de grîu recolta nouă, să se perpetuieze și să sporească opera creatoare a lui Dumnezeu. Ei săvîrșesc lucrul lui Dumnezeu, ei sînt colaboratori ai lui Dumnezeu la evoluția creatoare a lumii, se jertfesc pentru lume, pentru această lume, «care nu era vrednică» dei ei (Evr. 11, 38; cf. întregul capitol). Lumea i-a judecat după stihiile și judecățile ei. Dar prin ei se împlinea dreptatea lui Dumnezeu. Și astfel, atunci cînd Dumnezeu va judeca lumea, martirii și sfinții vor reprezenta dreptatea lui Dumnezeu, cauza lui Dumnezeu. Nu ei, ci prin ei. Dreptul Judecător va rosti marea sentință. Căci nu suferințele prin care au trecut fac pe martiri, ci cauza pentru care s-au jertfit (*«martyres non facit poena, sed causa»*, Fer. Aug. *Enar, in Ps.* 34, 2. 13).

Martirii care și-au dat viața în mod liber pentru slava lui Dumnezeu formează o categorie spirituală aparte. Ei se situează pe treapta cea mai înaltă a sfințeniei creștine, încît despre ei se poate spune că sînt cei mai mari oameni ai istoriei.

De bună seamă că și în cultele vechi, ca și în religiile mari ale lumii există personalități de mare talie, budiști, induși, sintoiști, mahomedani, care duc o viață vrednică de cinstire. De asemenea există în istorie atîtea figuri eroice martirizate. Sau gînditori de înaltă ținută spirituală, Pitagora, Socrate, Epictet, Plotin, care s-au dedicat cauzelor pe care le-au îmbrățișat cu un devotament superior. De asemenea se cunosc faptele marilor eroi din istorie. Însă, între martirii credinței creștine și acești eroi este o deosebire structurală de esență și de natură care nu îngăduie nici o apropiere sau asemănare. Numeni nu se poate îndoi de sinceritatea eroilor antici — eroi ai filosofiei sau eroi în războaie — și nimeni n-ar putea tăgădui măreția actelor lor, însă acești eroi nu sînt asemenea martirilor. Ei apără o cauză terestră, și urmăresc un triumf personal, al unei mari afirmări de sine, pe cînd martirii creștini nu urmăresc decît un singur lucru: să fie Dumnezeu slăvit și Biserica să fie slujită. Nu urmăresc pentru ei nimic. Ei apără o cauză supranaturală și eternă. Mucenicii și în general toți sfinți spun fără ezitări că această cauză pentru care mor sau pentru care trăiesc slujind-o, nu este a lor și nici tăria și curajul cu care înfruntă prigoanele și torturile nu sînt de la ei, ci sînt lucrarea harului lui Dumnezeu.

Astfel, judecîndu-se pe ei înșiși, martirii și sfinții, judecă deodată întreaga existență și întreaga istorie. Ei cred și mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos, învățătura Bisericii Lui, cu toate implicațiile su-

pranaturale, privind viața aceasta și pe cea de dincolo. Dreptarul lor temporal și veșnic, este Sfînta Evanghelie, mîntuirea împreună cu Domnul Iisus și cu întregul cortegiu de sfinți, de mărturisitori și de mucenici din toate vremurile. «Viața sfinților, spunea François de Sales, nu este altceva decît Evanghelia înfățișează prin fapte. Între Evanghelia scrisă și viața sfinților nu cunosc vreo altă deosebire decît aceea dintre o muzică scrisă pe note și aceași muzică executată de un virtuoz».

Sfinții nu osîndesc lumea și bucuriile ei, dar din toate aleg pe cele netrecătoare. Nici nu fug de amăgirile pămîntului, dar le înfruntă ca pe niște arătări inconsistente, care se destramă de îndată ce se țes. Pămînul și viața fizică de pe el atît de haotică și de împrăștiată, acest pămînt este totuși locul măreț și dureros unde se plămădește ființa noastră eternă. Această planetă a noastră poartă prin spațiile infinite niște călători cu mari destine, și nu știe nimic despre imensa dramă care a sfințit-o. S-a cutremurat acum două mii de ani de oroarea Crucii de pe Golgota și de atunci simte în toată vremea văpaia Iubirii care neîncetat îi mîngîie obrajii. Soare, luceferi și stele, așișderea, nu știm nimic despre rostul spiralelor lor și nici de ce razele lor se încrucișează. Poeții, care pătrund mai ușor tainele firii, rămîn nedumeriți: «O, lună! Spune-mi la ce-i slujește ciobanului viața lui, și ție, la ce-ți folosește viața ta? Care este scopul scurtului nostru pelerinaj și al cursei tale eterne? Călătoare singuratecă, regină gînditoare poate înțelegi viața, suferințele și suspinele noastre! Poate tu să înțelegi moartea, paloarea supremă, despărțirea de pămînt și despărțirea pentru totdeauna de cei mai dragi prieteni... Căci eu nu înțeleg decît un singur lucru: viața este o mare nenorocire!» (Leopardi, *Cîntecul păstorului din Asia, dedicat lumii).*

Nu, răspund Sfinții, nenorocirea este că omul, ființa inteligentă, în loc să-L întrebe pe Dumnezeu, întreabă luna și ei, (lunii), creatură necuvîntătoare, îi cere sfat despre rostul vieții. Omul nu se cunoaște pe sine însuși. «Cunoaște-te pe tine însuți, omule!». Aceasta este chemare pe care prin sfinții ei dascăli, o face Biserica încă de la începuturile ei. Reluînd, după Epictet, principiul socratic «*gnothi sea avton*» ea îl regîndește creștinește și-l adîncește (Clement Alex., *Strom. 17, 3*; Sf. Vasile, *Omilii, 15, 9).* Din simplul îndemn moral al filosofiei antice ea face o chemare entuziastă la o nouă înțelegere metafizică a lui Dumnezeu, a lumii, a sufletului. Perspectiva metafizică a Bisericii este descendentă. Ea este ca scara lui Iacob: rezemată de cer și bine fixată în pămînt. Pe această scară coboară și urcă îngerii. Este o continuă legătură între cer și pămînt. Din capul scării Dumnezeu grăiește: «Eu sînt Domnul Dumnezeu... și iată sînt cu tine». Deșteptîndu-se Iacob a zis: «Cît de înfricoșat este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta este poarta cerului». (Fac. 28, 12—17).

Misiunea Sfinților a fost și este să «deștepte» cugetele ca să vadă pe Domnul, să vadă Casa Lui și să înțeleagă că «aceasta este poarta Cerului». Această misiune a fost indicată de Însuși Mîntuitorul, Iisus «Ușa» mîntuirii (Ioan 10, 9, cf. Luca 13, 24), care a venit să trezească cugetele din inerție (Matei 10, 34) și din somnul întunecat al păcatului; după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «Deșteaptă-te cela ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos» (Efes. 5, 14).

Sfinții au o concepție profundă despre om, o antropologie religioasă, sau, dacă preferăm, cultivă un umanism integral religios. Antropologia Sfinților este calchiată după învățătura Bisericii. Ea îl îndeamnă pe om să-și cunoască măreția și noblețea vocației sale de chip și asemănare a lui Dumnezeu, de fiu al lui Dumnezeu. Sfîntul Grigore de Nyssa scrie: «O omule. nu disprețui ce e minunat în tine! Tu ești puțin lucru, după cîte ți se pare, dar eu am să-ți arăt că în realitate tu ești ceva de mare însemnătate!... Ia seama la ce ești! Ține socoteală de demnitatea ta împărătească! Cerul n-a fost făcut după chipul lui Dumnezeu ca tine, nici luna nici soarele, nici altceva din cîte se văd în creațiune... Pricepe că din tot ce există nimic nu e în stare să cuprindă măreția ta» *(În Cantica,* Omilia 2). «Filosofii ți-au spus că tu ești un «microcosm», o lume mică făcută din aceleași elemente, dotate cu aceeași structură, supusă acelorași ritmuri ca și universul cel mare; ei ți-au explicat că tu erai făcut după chipul său și că te supuneai legilor lui, ei au făcut din tine o rotiță, cel mult o miniatură a mașinii cosmice. Ei nu se înșelau în întregime. Cu corpul tău și cu tot ce, în tine, se poate numi «natură» aceasta e adevărat. Dar dacă tu sapi mai adînc și dacă judecata ta se luminează potrivit cu lămuririle din Cărțile Sfinte, atunci vei fi uimit de adîncimile care se vor deschide în tine» [9]. «Spații de necuprins se vor deschide înaintea ochilor tăi. Vei băga de seamă îndată că, așezat într-un fel de infinitate, tu depășești din toate părțile această lume mare și că în realitate ea, lumea cea mare, «macrocosmosul» este conținut în acest aparent «microcosmos...», *in parvo magnus.* S-ar părea că e un paradox împrumutat de la marii noștri idealiști moderni. Dar nu-i așa! Formulată de Origen, apoi de Sfîntul Grigorie de Nazianz definiția sufletului a fost apoi repetată de mulți alții [10]. Sfîntul Toma de Aquino va spune că sufletul este în lume «continens magis quam contenta» [11].

9. Sf. Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului,* c. 16; Sf. Ioan Damaschin, *De duabus voluntatibus.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Myst. Ambig.,* Cf. Texte la H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme,* Ed. Spes, Paris, 1945, p. 16—17 și de același autor *Le cathol.,* Ed. CERF, Paris, 1952.

10. Origen, *Levitic,* omil. V și I; *Geneza,* omil. I, n. 12. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discursuri,* 38, c. 11.

11. Cit. de Bossuet, *Sermon sur l'Annonciation,* la H. de Lubac, *loc. cit.*

De aceea cu drept cuvînt se spune că Sfinții sînt cei mai mari oameni de pe pămînt, pentru că ei își leagă destinul de Dumnezeu. Orice gînd, orice simțire, orice dorință a lor se supune lui Dumnezeu cu bucurie. La iubirea divină ei răspund cu toată puterea lor de iubire umană. Supunerea lor nu este silită, căci în această fericită supunere își află libertatea cea mai deplină: adevărata libertate este supunerea față de Dumnezeu, sau cu frumoasa vorbă a lui Seneca: *parere Deo libertas.*

Iubirea este dumnezeiasca putere de legătură care unește pe Dumnezeu cu oamenii și pe toți oamenii între ei. Filosofii păgîni ironizau dorința creștinilor de a se uni considerînd ideea de unire drept «nebunie» și pe creștini niște noi barbari (Cels). Sfinții au răspuns că oamenii toți, sînt făcuți după chipul lui Dumnezeu. Unul. Unitatea divină și cea umană își corespund. Sfîntul Grigore de Nyssa și mulți alți Sfinți stăruiesc să lămurească ideea de chip, omul după chip (*De anima* 46—47) pe care mai tîrziu, un Ruysbroeck, în oglinda mîntuirii veșnice, o reia: «Părintele ceresc, scrie Ruysbroeck, a creat pe toți oamenii după chipul Său. Chipul Său este Fiul Său, veșnica Sa înțelepciune. Noi toți am fost creați după acest Chip. El se găsește esențial și personal în toți oamenii, fiecare îl are întreg și nedivizat. și toți laolaltă nu avem decît un singur chip. În felul acesta noi toți sîntem unul, intimi uniți în chipul nostru etern, care este chipul lui Dumnezeu și izvorul în noi toți al vieții noastre și al chemării noastre la exisență» (c. 8).

Urmîndu-l pe Origen, Sfîntul Maxim Mărturisitorul consideră păcatul ca pricină de destrămare a unității. În vreme ce Dumnezeu lucrează tot timpul pentru unitate, păcatul, care este lucrare omenească, «a sfărîmat natura unică în mii de bucăți și omenirea care trebuia să fie un tot armonios, în care «al meu» și «al tău» să nu fie opuse, a devenit o pulbere de indivizi cu tendințe violent discordante. «Și acum, conchide Sfîntul Maxim, ne sfîșiem unii pe alții ca fiarele sălbatece» (*Ad. Thalas:* P. G. 90, 256). «Satana ne-a risipit», zicea Sfîntul Chiril al Alexandriei (*În Ioan.* 1, 7: P. G. 74, 69).

Origen se folosește de o comparație: «Trebuie să învățăm știința armoniei (*consonantiae disciplina*). Căci așa cum în muzică, dacă au fost coardele armonios puse, instrumentul dă sunetul suav al unui cîntec intonat, pe cînd dacă este vreo dizonanță în liră sunetul este neplăcut și dulceața cîntecului este alterat, așa și cu cei care lupta pentru Dumnezeu: dacă au printre ei neînțelegeri și învrăjbiri, tot ce vor face nu va plăcea lui Dumnezeu, nimic nu va afla har în ochii Săi, chiar de vor face nenumărate vitejii, chiar de vor lua pradă multă și de vor dărui tot felul de daruri» (*Numeri* omil. 26, 2).

Asemenea discordanțe, din păcate, au fost totdeauna în istoria Bisericii. Sfîntul Apostol Pavel era bine informat cînd scria Corintenilor : «aud că la adunările voastre din Biserici, între voi sînt dezbinări și în parte o și cred, căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să iasă la lumină cei încercați» (1 Cor. 11, 18—19) [12]. Dar din toate încercările acestea unitatea și sfințenia Bisericii au ieșit întărite. Pentru că unitatea și sfințenia Bisericii nu țin de unitatea și sfințenia tuturor membrilor ei, ci de unitatea și transcedența pe care Domnul Iisus a conferit-o Bisericii Sale. Și Domnul Iisus nu e doar o personalitate istorică, ci trăiește veșnic în viața Bisericii, mai preus de erezii și schisme.

Mărturiile sfinților din veac în veac sînt semnele fără echivoc ale misiunii lor divine, totdeauna concordantă și unitară. Sfinții sînt însuflețiți totdeauna de cel mai curat ideal de curăție și de unire. Așa judecă ei lumea. Iar la Suprema Judecată ei vor fi chemați ca martori în instanță.

12. Noul Test. trad. ecumenică : «chiar trebuie să fie printre voi dezbinări ca să se vadă aceia dintre voi care rezistă la această încercare» (lit. : cei încercați să fie scoși la iveală).

SOBORNICITATEA BISERICII ÎN EPISTOLELE PAULINE *

Unitatea Bisericii şi pluralitatea Bisericilor

Pr. Drd. ALEXANDRU TUDOR

1. NOŢIUNEA DE «BISERICĂ» ÎN TEOLOGIA PAULINĂ

Mai mult ca oricînd, tendinţa spre unitate, spre înţelegere. spre înfăţire, constituie astăzi una dintre caracteristicile esenţiale ale relaţiilor dintre Biserici. Pentru lămurirea drumului ce trebuie urmat, în încercările susţinute de revenire la unitatea creştină, sau apropierea dintre Biserici, care şi-au găsit expresia în mişcarea ecumenică, este necesar să pornim de la izvoare. În cadrul dialogului pe care-l promovează această mişcare, Sfînta Scriptură, izvor al Revelaţiei divine alături de Sfînta Tradiţie, a fost şi este autoritatea cea mai des invocată şi comentată. Tratarea în spirit ecumenist a unor teme eclesiologice solicită de la sine apelul la Sf. Scriptură, cu atît mai mult cu cît în general ea este singura autoritate recunoscută de protestanţi. Sfîntul Apostol Pavel ocupă în teologia neotestamentară un loc de seamă. Bogăţia şi complexitatea gîndirii sale îl fac prezent în orice temă majoră a teologiei. Pentru Apostolul neamurilor problema Bisericii, sub toate aspectele pe care le include aceasta, se află tratată în majoritatea epistolelor sale, semn al importanţei pe care i-o acordă [1]. Acestea au fost motivele care ne-au determinat să abordăm

---

* Lucrare de seminar întocmită şi susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Mircea Chialda care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Pentru sensurile termenului ἐκκλησία în epistolele Sfîntului Apostol Pavel vezi pe larg: Dumitru V. Viezuianu, *Sensul noţiunii de Biserică după Epistolele pauline*, în «Glasul Bisericii», XXXIV (1975), nr. 11—12, p. 1253—1256.

În greaca clasică cuvîntul ἐκκλησία desemna adunarea plenară a cetăţenilor liberi (aristocraţii), chemaţi la administrarea treburilor publice. Totdeauna acest termen a păstrat un aer de distincţie şi de solemnitate. Mai tîrziu termenul a fost aplicat oricărei adunări populare, chiar unor reuniuni publice turbulente, cum a fost cea din Efes (Fapte 19, 32—39).

De asemenea, trebuie remarcat faptul că vechii greci au folosit totdeauna cuvîntul ἐκκλησία atunci cînd au indicat o adunare convocată în mod regulat, a unui grup social sau a unui popor, însă niciodată n-au dat cuvîntului ἐκκλησία un sens religios. Ei foloseau alte expresii pentru a desemna asociaţiile cultice, dar nici unul din termenii folosiţi de grecii antici, n-a fost reţinut în Noul Testament şi utilizat pentru adunările de cult ale creştinilor. Originea cuvîntului ἐκκλησία trebuie căutată în tradiţia iudaică, cf. Ph. H. Menoud, art. *l'Eglise*, în «Vocabulaire biblique», publicat sub direcţia lui J. J. von Allmen, Paris, 1964, ed. III, p. 83.

Iudaismul elenistic şi cei 70 denumesc ἐκκλησία adică adunarea poporului Israel sub ocrotirea lui Iahve, termen care redă ebraicul Kahal Iahve şi care nu este decît o copie prin care grecii designează adunarea poporului ca unitate şi forţă politică. Această semnificaţie, transpusă pe plan creştin, este cea menţinută de Noul Testament. Termenul ἐκκλησία implică totdeauna o apreciere de valoare pe care o preci-

în lucrarea de față problema sobornicității Bisericii în epistolele pauline.

Eclesiologia Sfîntului Apostol Pavel se remarcă printr-o notă de originalitate, armonios integrată concepției despre Biserica pe care o aflăm în celelalte scrieri neotestamentare. În cele ce urmează vom încerca să ilustrăm în parte cele două caracteristici fundamentale ale concepției eclesiologice, în epistolele Sfîntului Apostol Pavel.

Hristos — Temelia Bisericii. Apărînd propriul său apostolat, (1 Cor. 15, 8), el apără în același timp noțiunea spirituală de Biserică. Aceasta nu stă pe temelia unor persoane, oricît de distinse ar fi ele, ci temelia Bisericii este însuși Hristos. În fond, Sfîntul Apostol Pavel este acela care eliberează Biserica de orice dependență personală și de orice supremație topică. Hristos ocupă locul primordial și central în Biserică. El nu est numai Acela a cărui înviere a fost văzuă, ci este o putere totdeauna prezentă, vie, lucrătoare. Acolo unde este Domnul, acolo unde este Duhul Domnului, acolo este Biserica cu toate promisiunile ei. Hristos este *Capul* Bisericii (Gal. 1, 18; 2, »9) Hristos este temelia Bisericii (1 Cor. 3, 11).

Biserica — Trupul lui Hristos. Numind pe Domnul Iisus Hristos «Cap» al Bisericii, SfîntulApostol Pavel, numește Biserica «Trup». «Corp» al lui Hristos. Apostolul neamurilor, nu ia niciodată cuvîntul «corp» în sensul unei corporații, a unei adunări de oameni, a unei organizații oarecare, ci totdeauna are sens personal, se referă la o persoană anumită. «E cu totul nemaiîntîlnit pînă acum ce spune Sf. Apostol Pavel, ca cineva să devină membru al unei persoane și nu al unei corporații, ci membru al Trupului lui Hristos care e o persoană unică și distinctă» [2]. Prin numirea Bisericii drept Trupul lui Hristos el atrage atenția nu asupra acesteia drept colectivitate, ci asupra faptului că Biserica este Hristos însuși prezent și activ în viața credincioșilor, în istorie [3].

Biserica este trupul înviat al lui Hristos și unitatea Bisericii este aceea a unei singure entități fizice. Dezbinarea este o dezmembrare. Noi sîntem membri acelui Trup care a fost pus pe cruce, care a murit și a fost pus în mormînt, care a înviat a treia zi. Hristos este organismul unic al acestei creații și noi sîntem membrii acestui mic organism [4]. De aceea, în Epistola către efeseni (cap. 5) Sf. Apostol Pavel stabilește un paralelism între Hristos și Biserică, după analogia legăturii dintre bărbat și femeie, care, fizic, alcătuiesc un singur trup.

---

zează epitetele însoțitoare: «Biserica lui Dumnezeu» (1 Cor. 1, 2; 10—32; 11, 22; 15, 9; Col. 1, 13; 1 Tes. 2, 14; 1 Tim. 3, 5, 15), sau «Biserica lui Hristos» (Rom. 16, 16). Biserica este deci poporul ales al Noului Legămînt, este «Israelul lui Dumnezeu» (Gal. 6, 16), este adevărata posteritate a lui Avraam (Romani 9, 7), este adunarea adevăraților circumcișI (Filipeni 3, 3), este adunarea sfinților (1 Cor. 14, 33). ἐκκλησία corespunde totodată și cuvîntului συναγογή care înseamnă tot adunare, termen grecesc prin care a fost redat cuvîntul sacerdotal «edah». De fapt, în primele zile ale creștinismului, Sfinții Apostoli, urmînd pilda lui Hristos, frecventau regulat slujbele la templu.

2. John A. T. Robinson, *Le Corps. Etude sur la théologie de Saint Paul,* traduit de l'anglais par P. de Saint Seine, Lyon, 1966, p. 83. 3. *Ibidem,* p. 80.

4. *Ibidem,* p. 86.

Credincioşii sînt mădulare ale Trupului lui Hristos ca trupuri, nu doar ca suflete. Iată pentru ce în 1 Cor. 6, păcatul desfrînării înseamnă dezmembrarea de la Hristos, alcătuirea unei entităţi fizice cu desfrînata.

Totodată trebuie să subliniem faptul că la originea noţiunii de Biserică — Trup tainic al Domnului — stă însuşi Mîntuitorul. Această taină i-a fost descoperită de El atunci cînd i se adresează direct pe drumul Damascului: «Saule, Saule pentru ce mă prigoneşti?» (Fapte 9, 4). Prigonind Biserica, Sf. Pavel prigonea implicit pe Hristos. Gal. 1, 23).

Biserica — Mireasa lui Hristos. Pentru a explica legătura dintre Hristos şi Biserică, Sf. Apostol Pavel apelează la o formulă deosebit de plastică: Hristos, bărbatul desăvîrşit, are ca logodnică şi mireasă Biserica. Este o idee enunţată mai întîi în Epistola a II-a către Corinteni şi reluată apoi pe larg în epistola către Efeseni. «Căci vă rîvnesc pe voi (credincioşii) cu rîvna lui Dumnezeu, pentru că v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită», spune Apostolul în 2 Cor. 11, 2. Această logodnă este legătura dintre Biserică în calitate de comunitate a credincioşilor şi Hristos, bărbatul desăvîrşit. Biserica nu poate trăi fără Mirele ei Hristos, întrucît Acesta este Capul ei. «Pentru că bărbatul este cap femeii, precum şi Hristos este capul Bisericii, trupul Său, al cărui mîntuitor şi este» (Efes. 5, 23). Biserica fără Hristos este un nonsens, aşa precum un nonsens este un trup fără cap. Elementul fundamental al relaţiei dintre Hristos şi Biserică este acela ce trebuie să existe între soţ şi soţie, dragostea: «bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum şi Hristos a iubit Biserica, şi S-a dat pe Sine pentru ea» (vers. 25). Ca mireasmă a lui Hristos Biserica se bucură din partea Acestuia de o grijă specială. Mîntuitorul s-a jertfit pentru Biserică: «Spre a o sfinţi, curăţind-o cu baia apei prin cuvînt. Şi ca s-o înfăţişeze Sieşi, Biserică slăvită, neavînd pată sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfîntă şi fără prihană» (vers. 26-27). Iată cît de departe a mers dragostea lui Hristos pentru mireasa Sa care în acelaşi timp este şi Trupul Său tainic. Apostolul arată că în calitate de membri ai Bisericii sîntem în comuniunea unui singur trup. Formăm acel imens Trup tainic al Domnului în cadrul căruia fiecare sîntem mădulare, sîntem «din carnea Lui şi din oasele Lui».(vers. 30).

2. «BISERICA» ŞI «BISERICILE». BISERICA UNIVERSALĂ ŞI BISERICILE LOCALE. BISERICA LOCALĂ — ADUNARE EUHARISTICĂ ÎN CARE SE MANIFESTĂ BISERICA SOBORNICEASCĂ.

Toţi credincioşii de pretutindeni mărturisesc în unanimitate ca Domnul Iisus Hristos a întemeiat o singură Biserică a Sa. Biserica iese la lumină la Paştile lui Hristos, cînd El trece din această lume la Tatăl Lui (Ioan 13, 1). Cu Hristos ieşind din mormînt şi devenit Duh care dă viaţă (1 Corinteni 15, 45), ia naştere o omenire nouă, o nouă creaţie (Efes. 2, 15: Galateni 6, 15).

Sfinții Părinți au mărturisit adesea că Biserica, noua Evă, s-a născut din coasta lui Hristos în timpul somnului morții, ca și Eva din coasta lui Adam adormit.

Trupul eclezial nu este viu decît dacă este Trupul lui Hristos înviat. La Cincizecime se produce marea efuziune harismatică în vederea manifestării publice a Bisericii. Cincizecimea este pentru Biserică ca o dată oficială de naștere. Ea este, oarecum, ceea ce a fost Botezul pentru Iisus la începutul activității Sale mesianice; ceea ce era punerea mîinilor pentru creștinii din primele zile, prin Sfinții Apostoli.

Mai ales în timpul Cinei Euharistice (cf. 1 Corinteni 11, 20-24) se călește și se experimentează prezența lui Hristos cel înviat odinioară comesean celor doisprezece, Euharistia anunțînd jertfa Lui și întreținînd așteptarea reîntoarcerii Lui (1 Cor. 11, 26). La Ierusalim comuniunea sufletească este atît de puternică încît inspiră folosirea în comun a bunurilor materiale (Fapte 2, 46, 4, 32-35; Evr. 13, 16). Opoziția iudeilor mai ales față de arhidiaconul Ștefan provoacă prima persecuție sîngeroasă și totodată răspîndirea Evangheliei în toată Palestina, pînă în Antiohia, și de acolo pînă la marginile pămîntului în sensul limitei granițelor Imperiului roman (Fapte 1,8; Rom. 10, 18; Col. 1,23), sau cel puțin pînă la Roma (Fapte 18, 16-31).

Refuzul pe care-l întîmpină Sfîntul Pavel din partea iudeilor ușurează altoirea păgînului sălbatec pe trunchiul nobil al poporului ales (Rom. 11, 11-18). Dar Apostolul neamurilor nu acceptă ca păgînii trecuți la creștinism să fie supuși practicilor iudaice pe care le mai respectă evreii convertiți (ex. galatenii) [5]. Unitatea Bisericii apare ca dominînd locurile și popoarele, toate comunitățile știindu-se celule ale unei Biserici unice. Extinderea acestui cuvînt biblic (ἐκκλησία) la adunările păgîno-creștine, aplicat mai întîi creștinilor din Ierusalim, colecta făcută pentru aceștia din urmă printre cei convertiți de Sf. Apostol Pavel (2 Corinteni 8, 7-24), apelul la obiceiul bisericilor pentru a reglementa o problemă de disciplină (1 Corinteni 11, 16 și 14, 33), interesul pe care ele și-l poartă reciproc (1 Tes. 1, 7 și urm.; 2, 14; 1 Tes. 1, 4), salutările pe care și le trimit una alteia (1 Cor. 16, 19) și urm.; Rom. 16, 10; Filip. 3, 21 și urm.) sînt atîtea indicii caracteristice ale unei adevărate conștiințe a Bisericii [6].

Toate aspectele colective ale mîntuirii în Iisus Hristos interesează Biserica. Sf. Pavel poate fi considerat ca singurul autor inspirat care i-a scrutat taina pentru ea însăși și sub numele ei propriu — ἐκκλησία. În vedenia sa de la porțile Damascului el a avut de la început revelația unei misterioase identități între Hristos și Biserică (Fapte 9, 9 și urm.). La această primă intuiție se adaugă o reflecție stimulată de experiență. Într-adevăr pe măsură ce zidește Biserica, Pavel îi descoperă toate dimensiunile. Mai întîi el reflectează la uniunea

5. Paul Ternant, art. *l'Église*, în «Dictionnaire de Théologie Biblique», publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Ed. II, Paris 1970, col. 329.
6. *Ibidem*, col. 330.

vitală pe care cei convertiți de el o realizează cu Iisus Hristos și între ei prin *ritul baptismal* și pe care Duhul Sfînt o face aproape tangibilă prin harisme. Astfel corintenilor care abat aceste daruri de la rolul lor ziditor și unificator, el le amintește acest adevăr fundamental: «... într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup...» (1 Cor. 12, 13). Cei botezați care alcătuiesc Biserica sînt deci membri ai acestui unic Trup al lui Hristos, a cărei vie coeziune o întreține pîinea euharistică (1 Cor. 10, 17) [7].

În concepția Sfîntului Apostol Pavel Biserica este poporul lui Dumnezeu care se constituie în Iisus Hristos, și nu simplu ca o sinagogă printre atîtea altele, iar acest popor este prezent în diverse locuri: în Ierusalim, Galileea, Samaria, Antiohia, Siria și Cilicia, în Macedonia și Ahaia, precum și în alte locuri evanghelizate de Apostolul neamurilor. Pretutindeni acest popor este Biserica în plenitudinea semnificației ei. Dispersarea Bisericii, departe de a-i altera caracterul confirmă dimpotrivă calitatea ei de popor al lui Dumnezeu, care trebuie să se întindă, ca și predica evanghelică de la Ierusalim pînă la marginile pămîntului (Fapte 1, 8).

Pentru Sf. Apostol Pavel, ca și pentru ceilalți Apostoli, Biserica este poporul pe care Dumnezeu îl adună în Iisus Hristos. Ierusalimul este punctul de plecare istoric al acesteia, întrucît acolo a fost predicat și a fost crezut mai întîi Hristos (Rom. 15, 19). Biserica vine la existență pretutindeni unde pătrunde predica Apostolului. Pavel predică aceeași Evanghelie ca și Apostolii dinaintea lui (1 Corinteni 15, 11; Gal. 1, 17). Mesajul mîntuirii se adresează tuturor iudeilor și păgînilor (Rom. 1, 16). Toți cei care cred în același Domn Iisus formează o singură Biserică a iudeilor și păgînilor (Efes. 2, 11-22).

Ca și cartea «Faptele Apostolilor», epistolele pauline numesc Biserica «poporul lui Dumnezeu» în totalitatea sa, precum și manifestarea concretă a acestui popor într-un anumit loc. Credincioșii din Corint sînt Biserica lui Dumnezeu, care este la Corint (1 Cor. 1, 1). adică ei constituie pe pămînt păgîn aceeași unică realitate care este prezentă în Iudeea printre evrei și pe care Pavel a persecutat-o înainte de convertirea sa (Gal. 1, 13 ; 1 Cor. 15, 9). În unele texte observăm că Sfîntul Apostol Pavel întrebuințează cuvîntul ἐκκλησία la plural: «Bisericile» sau «Bisericile lui Dumnezeu» (1 Tim. 2, 14 ; Gal. 1, 22 ; 1 Cor. 15, 1 ; 2 Cor. 8, 1) care nu figurează în Faptele Apostolilor. De asemenea el vorbește de Biserici locale sau provinciale (Rom. 15, 1 ; 1 Tes. 1, 1; Col. 4, 16 etc), și chiar de Biserici de casă: «Biserica din casa Ta» (1 Cor. 16. 19 ; Col. 4, 15 ; Filip. 1, 2). Dar «toate Bisericile» (Rom. 16, 16 ; 1 Cor. 17, 17 etc.) sînt tot atîtea realizări ale «Bisericii». Pluralul indică numai pluralitatea locurilor în care Biserica există, în virtutea dispersării geografice a credincioșilor, izolați unii de alții în provinciile imperiului sau în cartierele marilor orașe [8]. Totdeauna cînd termenul ἐκκλησία este aplicat oricărei comunități locale, sau dacă se vorbește de Biserici la plural (1 Tes. 2, 14; Rom. 15, 4; 1 Cor. 17, 17; 11, 16, 16, 19: 2 Cor. 18, 18 și

7. *Ibidem*, col. 331. 8. Ph. H. Menoud, *art. cit.*, p. 85.

urm.) acestea nu sînt numai anumite comunităţi instituţionale sau unele adunări cultice de care este vorba în textele amintite, ci de Biserici concrete, întrucît ele sînt diferite expresii tangibile ale poporului lui Dumnezeu. În ciuda acestei dispersări Biserica este una.

Prin urmare Biserica universală, sobornicească nu este numai o sinteză a comunităţilor dispersate, ci o grandoare luminoasă pentru care Bisericile locale nu sînt decît reflexul diferenţiat. Este ceea ce Ignatie de Antiohia în epistola către Smirneni 8,2, defineşte în formula clasică: «Acolo unde este Hristos, acolo este Biserica universală. În orice caz adunarea ecumenică desfăcută de orice determinare corporativă, ierarhică sau juridică este faptul fundamental, iar comunitatea locală nu este decît aspectul microcosmic. Se pare că prin termenul ἐκκλησία — desemnare profandă dar nobilă în lumea greacă — se înţelegea precis unicitatea adunării creştine, ca în I-a Epistolă a Sfîntului Petru. Deşi nu este folosit termenul se arată conţinutul: Biserica este denumită «seminţie aleasă, preoţie împărătească, popor agonisit de Dumnezeu» (1 Petru 2, 9).

Biserica lui Dumnezeu în Hristos există în fiecare Biserică locală, fiindcă în toate Bisericile locale există o singură şi aceeaşi Biserică a lui Dumnezeu. Astfel pluralitatea Bisericilor locale nu distruge unitatea Bisericii lui Dumnezeu, ci menţine această unitate în realitatea sa practică. Unitatea şi plenitudinea Bisericii lui Dumnezeu se manifestă în pluralitatea Bisericilor locale, iar pluralitatea Bisericilor locale apără unitatea de plenitudine a Bisericii [9].

3. ELEMENTELE SOBORNICITĂŢII BISERICII

a) *Originea comună a întregului neam omenesc.*

De la creaţie Dumnezeu a rînduit ca oamenii să alcătuiască o societate: «Nu e bine să fie omul singur...» (Facere 2, 18). Aşadar, conştiinţa originii comune, căci există «un Dumnezeu şi Tatăl tuturor» (Efes. 4, 6), care «a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc» (Fapte 17, 26) şi «din care îşi trage numele orice neam în cer şi pe pămînt» (Efes. 3, 15), frăţia — deci dragostea — este liantul care asigură oricărei societăţi trăinicia şi roadele.

«Această societate frăţească, voită de Dumnezeu, a fost însă viciată slăbită, destrămată chiar de păcatul strămoşesc, omul opunînd propria sa voinţă planului dumnezeiesc. În loc să rămînă începătorul unui popor a unor urmaşi, adunaţi ca să trăiască împreună după voia Părintelui comun, Adam, cel dintîi om a devenit strămoşul unei omeniri învrăjbite de invidie, de trufie, de ură, strămoş al unei omeniri care, în loc să caute pe Dumnezeu, se îndepărtează şi încearcă să se ascundă de El (Adam după păcat). Sfîntul Apostol Pavel va arăta că a fost nevoie de un fel de nouă creaţie, pentru ca lumea divizată şi învrăjbită să fie adunată laolaltă, întoarsă cu faţa spre Dumnezeu, reconstituindu-şi unitatea. Hristos este, după Sfîntul Apostol Pavel, Acela

9. H. Afanassieff, *L'Eglise de Dieu dans le Christ*, în «La pensée orthodoxe», 2 (13), 1968, Paris, p. 12—15.

prin care şi în care se inaugurează această nouă creaţie (Efes. 1, 2). Pentru «iconomia plinirii vremilor» Dumnezeu pe toate le-a reunit în Hristos, pe «cele din ceruri şi cele de pe pămînt» (Efes. 1, 10) şi afirmă că, precum printr-un singur om — Adam — a intrat în lume păcatul, blestemul şi moartea şi astfel moartea a trecut la toţi oamenii (Rom. 5, 12), tot asfel, prinr-un singur om: Hristos — adică Adam cel nou, a venit în lume harul iertării, binecuvîntării şi vieţii veşnice pentru toţi oamenii (Rom. 5, 17-19). Biserica este, aşadar, expresia reală şi tainică a unui act de nouă creaţie, pe care Dumnezeu îl inaugurează în persoana lui Iisus Hristos pentru că: El se naşte fără de păcat, dar trece prin toate cele omeneşti, rămîne pînă la moarte neprihănit şi prin moartea pe cruce, care este expresia supremă a încrederii făpturii în Creatorul ei, El ispăşeşte pentru noi toţi greşeala lui Adam, biruie moartea în însuşi Trupul Său, devine pîrgă sau începătură a învierii între cei adormiţi şi devine în acelaşi timp Arhiereu veşnic al oamenilor în faţa lui Dumnezeu Tatăl (Epistola către Evrei). Această paralelă ne dă imaginea foarte cuprinzătoare şi totodată foarte grăitoare a ceea ce înţelege Sf. Apostol Pavel cînd numeşte Biserica «Trup al lui Hristos», «plinirea Celui ce plineşte toate întru toţi» (Efes 2, 23).

Ideea că Iisus Hristos este Adam cel nou care inaugurează o nouă omenire înaintea lui Dumnezeu este subliniată de Sf. Apostol Pavel şi în Epistola a II-a către corinteni (cap. 5 versetele 17-19), unde se arată precis că cel ce aparţine lui Hristos prin har, credinţă şi fapte bune «este făptură nouă», căci pentru aceasta «cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi». De asemenea în Epistola către galateni (6, 15), Apostolul neamurilor, subliniind încă o dată inutilitatea tăierii împrejur, împotriva ereticilor iudaizanţi, afirmă răspicat că ceea ce contează înaintea lui Dumnezeu pentru om nu este împlinirea prescripţiilor ceremoniale ale Legii mozaice. ci «făptura cea nouă». Ca o concluzie generală, Sf. Pavel afirmă în continuare: «Şi cîţi vor umbla după dreptarul acesta, săvîrşind faptele duhului — cum a afirmat în capitolul 5 —, pace şi milă asupra lui şi asupra Israelului lui Dumnezeu» (Gal. 6, 16).

b. *Identitatea de credinţă.*

Sobornicitatea se defineşte, într-un sens larg, ca modul înţelegerii şi trăirii adevărului dumnezeiesc în Biserică. Această trăire se întemeiază pe conştiinţa fiecărui membru al ei că numai în Biserică trăieşte adevărul religios. În mod firesc această trăire se exprimă printr-o identitate de credinţă între membrii Trupului tainic al Domnului. Adevărul nu se descoperă indivizilor singuratici, ci Bisericii în plinătatea ei. În formularea lui, normativul este uniatea de credinţă în iubire [10]. Cei ce se rup din această armonie se rup din comunitatea iubirii şi fac dovada că nu sînt credincioşi Duhului sobornicităţii. Credinţa este un bun comun, este comunitară. Sf. Apostol Pavel vorbeşte romanilor de «credinţa noastră comună, a voastră şi a mea» (Rom. 1, 12).

10. Prof. N. Chiţescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3—4, p. 163.

Străduinţa diferiţilor slujitori ai Bisericii, a întregului Trup al Domnului are ca scop să facă pe fiecare să contribuie la zidirea acestui Trup «pînă vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvîrşit, la măsura vîrstei deplinătăţii lui Hristos» (Efes. 4, 13). Unitatea Bisericii sobornicești se arată în primul rînd în unitatea de credinţă. În acest sens Apostolul neamurilor spune: «Este un Domn, *o credinţă*, un botez» (Efes. 4, 5). În altă parte El arată că această unitate vine din propovăduirea unui singur adevăr, a unei singure Evanghelii (în sensul evident de învăţătură), singura care trebuie ţinută. «Dar chiar dacă noi sau înger din cer v-ar vesti altă evanghelie decît aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema» (Gal. 1, 8). În substanţa sa originară adevărul creştin este unul singur, precum unul este şi Domnul Iisus Hristos care l-a descoperit [11].

Identitatea de credinţă este nota comuniunii dintre mădularele Trupului tainic al Domnului care este Biserica. Aşa cum creştinii sînt mădulare unii altora, aşa trebuie să se păstreze ei în această identitate doctrinară spre a nu ieşi din corpul Bisericii ca mădulare străine acesteia. Îndemnul Sfîntului Apostol Pavel adresat de nenumărate ori Bisericilor cărora el le scria de a nu ieşi din unitatea Duhului are în vedere tocmai această identitate necesară păstrării legăturii dintre credincioşi, ca mădulare ale Bisericii universale.

Comuniunea sacramentală.

Sobornicitatea Bisericii se mai experiază şi ca unitate dinamică prin trăirea în curentul de viaţă sacramentală a Bisericii. Este un adevăr precizat de Sf. Pavel cu o deosebită claritate. Noi intrăm în relaţie personală cu Hristos atunci cînd intrăm acolo unde se află energia sfinţitoare a Duhului, adică în Biserică. Pătrunderea în aceasta este, după o formulă din Taina Sfîntului Botez, «împreunarea cu Hristos». Prin Taine nu se produce o apropiere de Hristos ci o identificare cu El. «Cîţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat» (Gal. 3, 21) spune Apostolul, marcînd în chip limpede faptul că relaţia din Hristos — Capul Bisericii — şi noul creştin — proaspătul mădular din Trupul acestei Biserici — este o legătură fiinţială, ontologică. Astfel Botezul ca prima taină de care se învredniceşte creştinul îi face pe credincioşi mădulare ale Trupului lui Hristos. «Noi toţi ne-am botezat într-un Duh ca să fim un singur trup» (1 Cor. 12, 13). Deci prin Botez devenim ai lui Hristos «dar prin aceasta devenim mădulare ale trupului, cel unul al lui Hristos, deci ne adăugăm într-un mod oarecum organic Bisericii» [12].

---

11. Pr. Vasile Mihoc, *Unitatea creştinilor prin Hristos şi prin Biserică după epistola către Efeseni*, în «Mitropolia Ardealului», XXI (1976), nr. 1—3, p. 110.

12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 504.

Sfîntul Apostol Pavel a arătat că Botezul deschide perspectiva efectivă a unei participări a credinciosului în Hristos (și deci și în Biserică) prin faptul că unirea cu El este o participare la moartea Sa și un început de participare la învierea Lui. Învierea Lui este universală, ea actualizîndu-se pentru fiecare din noi în calitate de participanți la viața Bisericii sobornicești prin unitatea vieții de comuniune sacramentală cu Cel ce formează începătura și susținătorul acestei Biserici.

Dacă prin Taina Botezului fiecare credincios primește calitatea de mădular al Bisericii-Una, această calitate este dusă la deplină potență printr-o altă Taină: Sf. Euharistie. Prin ea asimilarea de către fiecare credincios a lui Hristos se produce în modul cel mai intim și mai organic. Prin nici o altă Taină nu intrăm atît de adînc în Trupul lui Hristos ca prin Dumnezeiasca Taină Euharistică [13].

Comuniunea realizată de fiecare mădular al Bisericii prin împărtășirea cu însuși Trupul și Sîngele Capului Bisericii dă o dimensiune cosmică Bisericii sobornicești. Fiecare devine purtătorul lui Hristos, în sensul cel mai propriu al cuvîntului, iar Hristos cel din noi ne înglobează într-o dimensiune nouă, aflată deasupra spațiului limitat în care ne mișcăm și trăim. «M-am răstignit împreună cu Hristos și eu nu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine», exclamă Sfîntul Apostol Pavel în epistola către Galateni (1, 20). Astfel universalitatea Bisericii află o prețioasă notă comună în fiecare credincios. Orice mădular al Bisericii devine «Hristofor»; articulația fiecăruia în cadrul Trupului Bisericii se produce din același sens și merge către același sens: Hristos. Ca boabele de grîu în pîine și ca strugurii din care iese vinul, așa sînt adunate la un un loc mădularele Bisericii, ca să se hrănească din Trupul lui Hristos oferit pe cruce. «Că o pîine, un trup sîntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pîine» spune Apostolul neamurilor, marcînd ideea unității Bisericii prin participarea fiecăruia în parte și a tuturor laolaltă la caracterul comunitar al Jertfei Euharistice (1 Cor. 10, 17).

Sfînta Împărtășanie întărește aspectul comunitar al Bisericii. Plecînd de la textul Apostolului Pavel din Epistola sa către efeseni 5, 30, unde el arată că credincioșii sînt mădulare ale Trupului lui Hristos, Sfîntul Chiril al Alexandriei spune următoarele referitor la acest aspect: «Căci dacă toți ne împărtășim dintr-o pîine toți alcătuim un trup. Pentru că nu se poate împărți Hristos. De aceea este numită Biserica și trup al lui Hristos, iar noi mădulare în parte după cugetarea lui Pavel. Căci uniți fiind toți în Hristos prin Sfîntul Trup, întrucît L-am luat pe cel Unul și neîmpărțit în trupurile noastre sîntem mădulare proprii Lui mai mult decît nouă înșine... Iar dacă sîntem uniți întreolaltă în Hristos și nu numai întreolaltă, ci cu El, Cel ce se află în noi, prin Trupul Său, cum nu e limpede că sîntem toți una și în-

13. Viorel Mehedințu, *Sfînta Euharistie ca Taină a unității Bisericii*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 5—6, p. 363.

treolaltă cu Hristos ? Căci Hristos este legătura unității, fiind Același și Dumnezeu și om» [14].

După cum bine se știe, compararea Bisericii cu un trup avînd drept Cap pe Hristos este una din cele mai semnificative analogii neotestamentare, rod al teologiei pauline. Așa cum scrisese mai înainte corintenilor și avea să scrie mai tîrziu efesenilor Sfîntul Apostol Pavel, în epistola către Romani spune următoarele : «Ci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi cei mulți un trup sîntem în Hristos și fiecare sîntem mădulare unii altora» (Rom. 20, 5). Încorporarea noastră în trupul tainic al Domnului se realizează deplin prin Taina Sfintei Euharistii. În lumina acestei Taine sobornicitatea Bisericii devine mai explicabilă întrucît fiecare membru al Trupului lui Hristos păstrează prin El legătura cu toți ceilalți, căci Trupul și Sîngele Domnului circulă în toate părțile acestui întreg. Chinonia euharistică devine sursă a sobornicității Bisericii prin faptul că această Taină «adevărată mîncare și băutură a Bisericii, adună pe credincioșii din toate timpurile și locurile împrejurul aceluiași sfînt altar, unde toți formează o imensă comunitate pe care Hristos o poartă în parte în Trupulu Său tainic» [15].

Succesiunea apostolică.

În cadrul Bisericii fiecare membru are o slujire sau o harismă proprie (1 Cor. 12, 4—7) prin care participă la misiunea Bisericii, la zidirea Trupului. Termenul general pentru această slujire, indiferent de formele ei, este acela de «diaconie». În Biserica primară Sfinții Apostoli dețin o putere și o autoritate unică, ei fiind aleși de Însuși Iisus Hristos prin chemare personală. Din porunca Mîntuitorului (Matei 28, 19) apostolii au întemeiat comunități în diverse cetăți. Activitatea lor, avînd caracter misionar, ei nu s-au fixat definitiv într-o cetate. Pentru a asigura săvîrșirea cultului euharistic și conducerea comunităților, apostolii au hirotonit episcopi și preoți în fiecare cetate. Biserica este zidită pe temelia apostolilor și s-a organizat în jurul lor. Deși ei au avut o poziție unică și o misiune specială în Biserică, slujirea lor s-a transmis, într-o altă formă, Bisericii de mai tîrziu. Astfel ierarhia a apărut întrucît misiunea apostolilor trebuia continuată în Biserică.

Elementele fundamentale ale acestei preoții, ca structură constitutivă și instituție indispensabilă Bisericii sînt două : a. Preoția Bisericii este reprezentarea aidoma preoției lui Hristos ; b. Preoția este organul Duhului Sfînt în iconomia harului divin [16]. Prin preoție se reprezintă în primul rînd, acum și aici, însăși preoția lui Hristos. Jertfa obiectivă adusă de Mîntuitorul prin oferirea jertfei Sale pe cruce, Tatălui, a fost adusă o dată pentru totdeauna. Dar ea urmează

14. *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, P.G. LXXIV, 560—561.

15. Viorel Mehedințu, *Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul contemporan*, în «Ortodoxia», XVII (1966), nr. 3, p. 402.

16. Citat după Pr. Ion Bria, *Preoție și Biserică*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 531—532.

să fie actualizată pînă la sfîrşitul veacurilor prin preoţia de succesiune apostolică. De aceea, aşa cum arată Sf. Apostol Pavel în Epistola către evrei (9, 11—14), preoţia Bisericii izvorăşte din preoţia lui Hristos în care se concentrează întreaga Sa operă răscumpărătoare. Dimensiunea sobornicească a Bisericii capătă prin această preoţie o evidenţă obiectivă a caracterului comunitar în persoana preotului ca săvîrşitor al Sfintei Euharistii. În jertfa euharistică, centrul vieţii bisericeşti şi expresia supremă a preoţiei, preotul, în mod tainic, sacramental, reprezintă aidoma pe Hristos în actul Său unic şi obiectiv de jertfă. Actualizarea efectelor preoţiei lui Hristos, Arhiereul unic. Preotul universal, se face prin preoţia Bisericii. Acesta este un element al Bisericii de pretutindeni, al Bisericii sobornicești.

În al doilea rînd prin preoţie se realizează iconomia harului divin sub asistenţa Duhului Sfînt în lume. Hristos a întemeiat Biserica Sa, ca organism divino-uman în care participă toţi în mod sacramental la însuşi Trupul şi Sîngele Său, în Duhul Sfînt. Pentru aceasta însuşi Iisus Hristos a ales pe apostoli ca slujitori şi iconomi ai Săi, după cum spune Sfîntul Aposol Pavel: «Slujiori ai lui Hrisos şi iconomi ai tainelor divine» (1 Cor. 4, 1). Urmînd Sfinţilor Apostoli, Slujirea preoţească este starea care, prin hirotonie, a primit puterea, autoritatea, responsabilitatea de a săvîrşi, în Duhul Sfînt tot ce ţine de iconomia harului: propovăduirea Evangheliei, săvîrşirea Sfintelor Taine şi conducerea comunităţii. Această preoţie, de succesiune apostolică, îşi desfăşoară activitatea în Biserica sobornicească în cadrul căreia slujirea preoţească este, sub raportul comuniunii sacramentale, una în Biserica de pretutindeni.

Unitatea de viaţă spirituală.

Sobornicitatea desemnează adunarea sau comunitatea bisericească ce uneşte într-un tot pe toţi credincioşii spre ai aduce la unitate. Mai întîi, ca trăire, Biserica sobornicească se caracterizează printr-o unitate de viaţă care are la bază aceeaşi dragoste şi credinţă, simţite şi trăite în aşa fel încît în fiecare credincios să devină prezentă şi perceptibilă, într-o sinteză generală, trăirea unanimă a celorlalţi [17].

«Fiind un trup în Hristos, unii altora sîntem mădulare» spune Sf. Apostol Pavel (Rom. 12, 5), sau: «mădularele sînt multe, dar trupul este unul» (1 Cor. 12, 20). Credincioşii fiind uniţi în Hristos sînt uniţi şi întreolaltă, iar legătura de corp uneşte nu numai pe fiecare mădular cu Hristos ci şi întreolaltă. Format prin asemănare cu trupul uman, din mai multe mădulare care împlinesc diferite roluri, după harul ce l-au primit de la Duhul Sfînt, în Trupul tainic al lui Hristos se petrece o intercomuniune de viaţă harică între toţi membrii Bisericii, după cum în corpul omenesc membrele sînt puse într-o strînsă

17. Şt. Ţankov, *Die Katholizität der Kirche*, în volumul omagial închinat I.P.S. Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului la 20 de ani de arhipăstorire, Sibiu, 1940, p. 797—798.

interdependență astfel că, deși multe, ele nu pot acționa separat. Și exemplul cel mai potrivit în acest sens ni-l dă tot Sf. Pavel cînd continuă atît de plastic: «nu poate ochiul să zică mîinii: n-am trebuință de tine, sau iarăși capul picioarelor: n-am trebuință de voi» (1 Cor. 12, 21).

Fiecare credincios își actualizează potențele sale datorită harului, pe care-l primește, și aceasta cu atît mai mult cu cît este în relație cu mai mulți. În acest sens Apostolul neamurilor spune: «Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi și împlinesc în trupul meu lipsa necazurilor lui Hristos, pentru Trupului Lui, adică Biserică» (Col. 1, 24). Prin aceasta Apostolul nu intenționează să spună că patimile lui Hristos sînt lipsite de ceva, ci că din puterea acestor patimi iau și alții puterea să pătimească [18].

Unitatea de viață spirituală în care trăiesc credincioșii este susținută, în cadrul trupului din care fac organic parte de virtuți ce jalonează în planul comunitar notele de comportament și simțire ale unora față de alții. «Cu toată smerenia și blîndețea, cu îndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păziți unitatea Duhului în legătura păcii» (Efes. 4, 2—3). Iată pe temelia căror relații trebuie așezată desfășurarea vieții credincioșilor ca mădulare ale Trupului lui Hristos. Iubirea este una din principalele puteri motrice ale sobornicității Bisericii fiind element de legătură lăuntrică ce face din comuniunea internă pleroma trupului tainic.

Temeiul unității de viață spirituală a fiecărui credincios în concordanță cu ceilalți credincioși ai comunității este în ultima analiză Însuși Hristos, Cap al Bisericii (Efeseni 1, 22), dar și piatra cea din capul unghiului (Efes. 2, 20). «Căci în Hristos se întîlnesc unii cu alții mai mult sau mai puțin conștient, dar în orice caz ontologic și în răsfrîgerea conștientă a unei unități de credință și de viață, chiar prin împărtășirea de același Hristos în Euharistie: se unesc nu numai credincioșii din aceeași comunitate, ci din toate comunitățile care se împărtășesc de unul și același Hristos» [19]. În această unitate află credinciosul cele două puteri sobornicești ale Bisericii: dragostea și hristocentrismul.

4. DIVERSITATE ÎN UNITATE

Un aspect caracteristic eclesiologiei pauline, propriu de altfel Bisericii Ortodoxe din totdeauna, este acela al diversității în unitate. În Ortodoxie diversitatea bisericilor locale nu distruge unicitatea Bisericii lui Hristos. Biserica cea una se descoperă în integritatea ei în fiecare manifestare locală a «Bisericii Una». Sfîntul Apostol Pavel a surprins într-o imagine deosebit de plastică multitudinea funcțiilor existente în Biserică, care au toate aceeași finalitate: slujirea întregului care formează o unitate: «Căci precum într-un singur trup avem multe membre,

18. Leon Gh. Arion, *Unitatea și Universalitatea Bisericii în epistolele pauline*, în «Studii teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 49.

19. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Biserica universală și soborniceașcă*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 186.

dar nu toate membrele au de îndeplinit aceeaşi lucrare, aşa şi noi cei mulţi, un trup sîntem în Hristos şi fiecare sîntem mădulare unii altora». (Rom. 12, 4—5). Învăţătura Apostolului despre Biserică ca Trup al lui Hristos, întîlnită în nu mai puţin de 13 locuri din epistolele sale, ilustrează legăturile strînse dintre Hristos şi Biserică, precum şi unitatea creştinilor întreolaltă, simbolizată de mădularele diferenţiate, dar unificate în armonia trupului [20].

În trup unitatea organelor într-un principiu comun de viaţă este esenţială, cu toate că acestea prezintă o diversitate cu felurite structuri şi funcţiuni. La fel se întîmplă şi în Biserică. Astfel, diversitatea mădularelor şi unitatea lor într-un singur Trup tainic sînt cele două trăsături fundamentale ale Bisericii. În acest sens trebuie să înţelegem cuvintele Apostolului din Epistola către efeseni 4, 15—16 : «Ci ţinînd adevărul, în iubire, să sporim întru toate, pentru El, care este capul — Hristos. Din El tot trupul bine alcătuit şi bine închegat prin toate legăturile care îi dau tărie, îşi săvîrşeşte creşterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare şi se zideşte întru dragoste». Prin cele două caracteristici fundamentale ale Bisericii sobornicești se respectă deopotrivă unitatea şi pluralitatea ca aspecte ale trupului tainic. Oricît de mulţi credincioşi ar fi în această Biserică, ea rămîne tot una, pentru că fiecare există în ea ca un mădular într-un organism. La fel se poate spune şi despre Bisericile locale. Acestea sînt mădulare ale Bisericii sobornicești care se manifestă întreagă în fiecare din ele în sensul că nici uneia nu-i lipseşte ceva pentru a fi considerată Biserică, dar nici una nu se poate numi Biserica cea una întrucît este numai un mădular al Bisericii celei unice. Aspectul comunitar ca relaţie între Bisericile locale este evident. Sf. Pavel scrie : «Bisericii lui Dumnezeu care este în Corint» (1 Cor. 1, 2), prin aceasta înţelegînd că Biserica sobornicească este prezentă în comunitatea bisericească din Corint. Diversele tradiţii locale întîlnite în Bisericile locale nu afectează apartenenţa la Biserica cea una. Se înţelege că nu avem în vedere decît tradiţii care nu afectează unitatea de credinţă existentă între aceste biserici.

Asemenea trupului care are nevoie de mulţimea tuturor mădularelor pentru a fi întreg, aşa şi Biserica, pentru a forma Trupul tainic al Domnului, are nevoie de mulţimea mădularelor sale. Trupul tainic este prezent în fiecare Biserică locală în plenitudinea lui şi prin aceasta acea Biserică face dovada apartenenţei sale la comunitatea sobornicească a Bisericii celei Una.

În Noul Testament Sfîntul Apostol Pavel nu este singurul la care întîlnim învăţătura despre Biserică drept Trup tainic al Domnului. Astfel

20. Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Elemente de eclesiologie paulină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 1—3, p. 32.

Sfîntul Evanghelist Ioan în Evanghelia sa face o asemănare între Hristos — viţa şi credincioşi — mlădiţele. Este o legătură în spiritul celei făcute de Sf. Pavel. Hristos în chip de cap al Trupului tainic care este Biserica, formează o unitate ce polarizează în jurul Său diversitatea membrelor acestui Trup. Hristos este astfel centrul de atracţie, dar şi centrul de unde se revarsă, prin Duhul Sfînt, Harul cel dumnezeiesc. Hristos rămîne în centru, dar se dăruieşte fiecăruia din noi. El pătrunde pînă în ultimul mădular al Trupului căruia îi este cap. Aceasta se realizează prin Sfînta Euharistie care unifică împărţindu-se în chip inepuizabil, fiecăruia din noi. Ca Hristofori adică purtători de Hristos, legătura noastră este dublă : un fir ne leagă direct de Hristos, iar prin faptul că-l purtăm fiecare pe Hristos sîntem legaţi unii de alţii. În acest fel se îmbină armonios şi în chip natural unitatea Bisericii cu diversitatea comunităţilor bisericeşti. În concepţia eclesiologică a Sfîntului Apostol Pavel diversitatea este cerută de însuşi statutul Bisericii de Trup tainic al Domnului. Mădularele sînt multe şi felurite sînt funcţiile lor, dar aceste funcţii sînt legate unitar între ele, toate formînd trupul cel neîmpărţit care este Biserica Una. Liantul acestei unităţi este Sfîntul Duh, după cuvîntul aceluiaşi Apostol : «Pentru că într-un *Duh* ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie robi, fie liberi, şi toţi la un *Duh* ne-am adăpat» (1 Cor. 12, 13). Ajungem astfel la un alt capitol deosebit de însemnat.

5. SFÎNTUL DUH — PRINCIPIUL SOBORNICITĂŢII BISERICII

Lucrarea Sfîntului Duh în Biserică priveşte fiecare mădular al Trupului tainic, cît şi totalitateea acestora. Sfîntul Duh a dat la Cincizecime viaţă duhovnicească Trupului tainic şi tot El, prin harul Său, revărsat în Sfintele Taine, o întreţine de-a pururi în credincioşi. El coboară peste darurile puse înainte şi le preface în cinstitutul Trup al lui Hristos şi în scump Sîngele Lui, pentru ca prin ele să ne prefacă şi pe noi în înşuşi trupul tainic al Domnului. Astfel lucrarea Sfîntului Duh în Biserică are un caracter dublu de unificare a Bisericii şi de plinire a lucrării ei. Biserica este Trupul lui Hristos ; în acelaşi timp acest Trup devine templu al Duhului Sfînt. Prin această ultimă afirmaţie se evidenţiază mai pregnant lucrarea sobornicească desfăşurată de mădulare în Duhul spre îmbogăţire reciprocă [21].

Sf. Apostol Pavel subliniază foarte clar legătura dintre unitatea Trupului lui Hristos, Biserica, şi unitatea în Duhul Sfînt : «Este un singur trup şi un singur Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre. Este un Domn, o credinţă, un botez» (Efes. 4, 4—5). Apostolul nu exprimă aici o unitate paralelă, ci o identitate a celor

21. Pr. Dumitru Popescu, *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 395.

două unități. Astfel lucrarea Duhului Sfînt în Biserică este una de susținere a acesteia ca unitate a Trupului în pluritatea mădularelor acestui Trup [22]. Lucrarea Duhului Sfînt este comuniunea fiecărui credincios cu întregul, care este Biserica, și a acesteia cu fiecare membru al ei. În acest mod lucrarea Duhului este sobornicească prin prezența Sa în fiecare mădular. Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfînt Care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sînteți ai voștri?» (1 Corinteni 4, 19). Biserica este astfel prezentă întreagă în fiecare din noi datorită faptului că în Duhul Sfînt comunicăm unii cu alții, nelăsînd în afara acestei comuniuni pe nici un membru al Bisericii. Fiecare mădular poartă ceea ce poartă toți ceilalți, pe Hristos prin Duhul Sfînt. Sîntem Hristofori nu prin asistența Duhului Sfînt ci prin însăși prezența celei de-a treia persoane a Sfintei Treimi în fiecare din noi. Această prezență constituie forța care-i ține pe toți credincioșii legați, putîndu-se spune că, la rîndul lor, ei sînt prezenți în Sfîntul Duh [23].

Prin lucrarea Duhului Sfînt în noi nu anulăm și nici nu confundăm ceea ce face Dumnezeu-Fiul pentru noi cu asistența și lucrarea Duhului, pentru că de fapt atît lucrarea Mîntuitorului cît și cea a Duhului Sfînt sînt strîns împletite.

Sf. Apostol Pavel face o legătură directă între membrii Bisericii și condiția ce decurge implicit din această calitate. Nu știți, oare, că voi sînteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?» (1 Cor. 3, 16). De fapt, această împlinire a calității de membri, de mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos este prezența Duhului Sfînt în fiecare părticică a Bisericii. Termenul de templu nu poate fi înțeles altcumva decît ca Biserica lui Hristos, pentru că în versetul următor continuă: «De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el...». Legînd fiecare mădular cu întreg Trupul tainic al lui Hristos și stabilind o unitate de comuniune între mădulare și între ele și Sfînta Treime, Sfîntul Duh susține și actualizează sobornicitatea Bisericii. Prin prezența Sa în fiecare din noi Sfîntul Duh este forța constitutivă a întregului, viața întregului în fiecare și a fiecăruia în întreg.

*
* *

Sobornicitatea Bisericii se constituie ca o temă de certă actualitate teologică, prezentă în orice studiu sau dialog ecumenic ce dezbat probleme eclesiologice. Abordarea acestei teme nu se poate face fără refe-

22. Nicolae Fer, *Sfînta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 7—8, p. 531.

23. Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 47.

rire la epistolele pauline în cadrul cărora, așa cum s-a văzut mai sus, ea este în mod complex tratată. Sfîntul Apostol Pavel este un teolog actual al tuturor timpurilor nu prin eforturile exegeților ci prin originalitatea, profunzimea și complexitatea gîndirii sale. O ilustrare a acestei afirmații ne-o furnizează concepția sa eclesiologică. Ca trup tainic al Domnului, Biserica este reprezentată în ceea ce are ea mai esențial. Și, lucrul cel mai important, această imagine nu este un concept intelectual, ci o exprimare a unei realități vii, întrucît, așa cum ne arată Apostolul neamurilor, acest trup îl formează mulțimea credincioșilor care devin astfel mădulare ale lui Hristos, Capul Bisericii. Imaginea de trup ne sugerează ideea că Biserica este o alcătuire de nenumărate părți care o întregesc. Expresia «trup tainic» dă temei nu numai pentru unitatea Bisericii ci în această formulă aflăm și un sens sobornicesc. Sobornicitatea Bisericii presupune, așa cum demonstrează Sfîntul Apostol Pavel, participarea și integrarea noastră ca mădulare în trupul lui Hristos. Hristocentrismul ca punct de atracție al Bisericii realizează sobornicitatea ei. Actualizarea sobornicității este opera Sfîntului Duh, care susține Biserica ca unitate în pluralitate, Cel care leagă în Hristos mădularele Trupului său într-o unitate simfonică.

IDEI TEOLOGICE ÎN «IMNELE PARADISULUI», ALE SFÎNTULUI EFREM SIRUL *

Drd. ILIE FRĂCEA

Sfîntul Efrem Sirul (306—373) [1], unul din cei mai mari scriitori bisericești pe care Siria i-a dăruit Bisericii creștine, a lăsat o bogată operă în proză și versuri [2] care, după mărturia Fericitului Ieronim [3], era atît de vestită, încît în unele biserici scrierile lui erau citite imediat după Sfînta Scriptură. De altfel, multe din lucrările lui au fost traduse încă din timpul vieții sale în limba greacă [4], latină, slavă, coptă, etc. Opera lui cuprindea comentarii la cărți ale Vechiului Testament după versiunea *Peshitto* (din care pînă la noi au ajuns în siriacă, comentarii la Geneză și Exod) și la Noul Testament, după *Diatessaronul* lui Tatian. Din scrierile sale poetice pot fi amintite: *Imnurile la Nașterea Domnului, Imnuri Pascale* (despre postul de 40 de zile, despre Răstignire, despre Înviere, etc.), *Carmina Nisibena,* ce grupează o seamă de imnuri scrise la Efes și Nisibe, *imnuri împotriva ereticilor, imnuri despre Credință,* etc.

Imnurile Paradisului [5], care constituie obiectul acestui studiu, sînt o operă de tinerețe a Sfîntului Efrem Sirul, contemporană probabil cu *Imnurile despre Credință* [6], au fost scrise între anii 356—358 [7]. Ele poar-

---

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pentru viața și opera Sf. Efrem, a se vedea: C. Emereau, *Saint Ephrem, docteur de l'Eglise et l'histoire littéraire de ses oeuvres,* în «Echos d'Orient», anul XXI (1921), nr. 121, p. 29—45; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* ed. II, Paris, 1900; Rauschen, *Manuale di Patrologia con la storia dei dogmi,* Firenze, 1905; F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'histoire de la Théologie,* vol. I, ed. II, Paris, 1931, p. 369 sq. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne,* vol. II, Parin, 1924, p. 211 sq.; Edmund Beck, *Saint Ephrem le Syrien,* cap. *Doctrine et histoire,* în «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique», fasc. XXVI—XXVII, Beauchesne, Paris, col. 788 sq.; P. Nau, *Saint Ephrem,* în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. V, 1, Paris, 1923, col. 188—193; Drd. I. Caraza, *Imnurile sfîntului Efrem Sirul despre Maica Domnului,* în «Studii teologice», anul 1967, nr. 7—8, p. 456—466.

2. Cf. Sozomen, *Istoria Bisericească,* III, 16.

3. Ieronim, *De viris illustribus, 115;* apud *Ephräm der Syrer, Lobgesang aus der Würste,* Freiburg im Breisgau, 1967, p. 11.

4. Despre importanța lui Efrem Grecul, cf. D. Ex. Hammerdinger-Eliadou, *Les citations évangeliques de l'Ephrem Grec,* în «Byzantina», Tesalonic, 5/1973, p. 313—314.

5. Vom folosi termenul *Paradis* și nu *Rai,* întrucît Efrem în imnurile sale folosește cu precădere *paradaysa* (112 ori) și de 18 ori *Eden,* cf. Graffin, *Introduction,* la Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis,* traduction du syriaque par René Lavenant, S.C., Paris, 1968, p. 14, nota 1. 6. *Ibidem,* p. 14.

7. «Imnurile sfîntului Efrem *Despre credință* au fost compuse probabil în perioada Nisibeană, în jurul anilor 356—358». T. Jansma, *Ephrem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewil and Divine Providence,* în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1973, vol. XXXIX, fasc. I. p. 26.

tă, în mai multe versiuni, titlu de *madrăshè* adică «ode», și sînt în total 10 la număr, conținînd fiecare între 11 și 31 strofe : strofa este compusă din 12 versuri de cîte 5 silabe, grupate două cîte două, versul opt, însă, avînd numai două silabe [8]. Ritmul versurilor se bazează — ca și în *Imnul Fecioarelor* din *Banchetul* lui Metodius din Olimp († 311) — pe accentul tonic al cuvintelor și nu pe cantitatea silabelor, lungi sau scurte, precum în imnografia clasică greacă [9]. După fiecare strofă a imnului urmează un refren *(unitha)*. Probabil, așa cum se va întîmpla mai tîrziu în cazul condacului, imnul era cîntat imediat după citirea Sfintei Evanghelii, solistul intonînd strofa, iar refrenul fiind cîntat de corul credincioșilor din biserică [10]. Pe lîngă epitete, antiteze, aliterații, jocuri de cuvinte, rimă, ce dau o coloratură deosebită versurilor sale, imnurile XIII și XIV mai prezintă și acrostihuri literale [11]. Această tehnică a versificației — așa cum însuși mărturisește — Sfîntul Efrem a împrumutat-o de la Bardesanes († 222) considerat întemeietorul poeziei siriace și cel mai mare poet sirian, dar ale cărui opere, din nefericire, nu ni s-au păstrat. Bardesanes este cel care, cu scopul de «a grava în mintea ascultătorilor învățăturile lui religioase...» [12] «a creat imnuri și le-a asociat melodii, a compus cîntece în metri...» [13].

Fiul lui Bardesanes — Armonius — a dezvoltat stilul poetic al tatălui său, ajungînd chiar să-l depășească. Sfîntul Efrem, văzînd succesul repurtat de ei, a împrumutat această armură poetică tocmai cu scopul de a combate direcțiile greșite în care au fost dezvoltate învățăturile lui Bardesanes de către urmașii săi [14], devenind în această artă a poeziei «marele maestru pe care scriitorii din epoca clasică l-au imitat și rar l-au depășit. I s-a reproșat lipsa de cădură și prolixitatea lui [15]. Genul didactic și parenetic se pretează puțin la lirism. Dar nu trebuie să se piardă din vedere nici caracterul special al imnului sacru care era cîntat de două coruri în timpul serviciilor divine, or, în acest gen de poezie, fraza este subordonată cîntecului, care îi dă relief. În ce privește prolixitatea Sfîntului Efrem, pe care o găsim adesea obositoare, nu se poate condamna fără a ține cont de gustul sirienilor care iubesc repetiția și dezvoltările de cugetări pe aceeași temă, și vedeau calități acolo unde noi găsim defecte. Aceste «defecte» le vom regăsi nu numai la poeții cei mai prețuiți — Isaac de Antiohia, Narses, Iacob de Sarug, ci și la prozatorii din cea mai bună epocă — Afraate, Filoxene de Maburg» [16].

8. Graffin, *op. cit.*, p. 15.

9. Hristou Panaghiotis, *Nașterea condacului* (gr.), în «Klironomia», tom. IX. caiet 2, Tesalonic, 1974, p. 349 sq.

10. José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, thèse, Lille, 1974, p. 354. 11. Graffin, *op. cit.*, p. 175.

12. Duval, *op. cit.*, p. 18. 13. *Ibidem.*

14. Învățătura lui Bardesanes este considerată ortodoxă, erorile atribuindu-se ucenicilor lui. Vezi F. Nau, *Bardesane (Bar Daaisan)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1923, vol. II, col. 391—398 ; Giuseppe Furlani, *Bardesane*, în «Enciclopedia Italiana delle scienze, lettere ed arti», Roma, 1949, vol. VI, p. 169—170.

15. Rauschen, *op. cit.*, p. 186. 16. Duval, *op. cit.*, p. 19—20.

La Sfîntul Efrem însă, imnul nu trebuie privit numai ca o armă de luptă pentru apărarea Ortodoxiei, ci chiar un *mod de trăire* a prezenței lui Dumnezeu, o exprimare în imagini și simboluri a întîlnirii omului cu Hristos. Iar termenii în care este exprimată această trăire, trebuie privită metaforic, întrucît cuvintele sînt făcute «să sugereze măreția», să ne dea o imagine despre lucrurile nevăzute, iar cel ce se leagă strict de cuvînt cade în erezie (XI, 5 și 6) [17].

A. *IDEI TEOLOGICE*

Majoritatea cercetătorilor care au studiat opera Sfîntului Efrem Sirul au afirmat că el nu este un spirit pătrunzător, înclinat spre speculații dogmatice, strălucind mai mult «prin har și fecunditate» [18], fiind, așadar, «prin excelență un cîntăreț al tainelor divine» [19]. Se cuvine, credem, o precizare. *Imnurile,* cu structura lor metrică fixă, se pretează, într-adevăr, destul de greu la speculații dogmatice, iar Sfîntul Efrem nici nu urmărește în ele astfel de devagații. Poet de vocație, el știe să pună întreg arsenalul poetic în slujba învățăturii creștine, astfel încît, cel ce citește cu atenție imnurile și comentariile sale fără a se lăsa furat de frumusețea stilistică, va descoperi un «interpret al Sfintei Scripturi ce poate fi pus alături de cei mai buni exegeți greci și latini» [20]. În cele ce urmează vom încerca să arătăm cum se reflectă unele teme teologice în *Imnurile Paradisului,* insistînd asupra acelora ce sînt caracteristice cugetării Sfîntului Efrem : Paradisul, Hristologia, Antropologia.

Imaginea Paradisului în imnurile Sfîntului Efrem Sirul

Sfîntul Efrem prezintă liber (I, 8, 1—6) cele două paradise : cel primar — Paradisul «pierdut» — cît și cel final, eshatologic — Paradisul «regăsit» — prin prisma unui pămîntean care află premisele în Biblie (I, 1) și îl redescoperă apoi în meditație, prin simțurile spirituale și înțelepciune (I, 2), păstrînd însă o linie de mijloc între dragoste și teamă». Este vorba, așadar, de o vizită spirituală în Paradis, de o călătorie a *duhului poetului* care vede, contemplă totul cu *ochii sufletului* — întrucît ochii trupești nu pot pătrunde în Paradis unde totul este spiritual (I, 8, 1—6) — căutînd să înțeleagă și să facă de înțeles ceea ce omenește este posibil de înțeles (I, 3, 7—12).

Acest Paradis este explicat *prin cuvinte omenești,* pentru că natura omenească neputincioasă și imperfectă nu poate înțelege măreția divină și strălucirea ei, decît încercînd să le coboare în exprimare la înțelegerea proprie (XI, 7) : «Ochii slăbiți ai omului / nu pot să sesizeze strălucirile / cerești frumuseți. / Atunci îmbracă arborii lor / cu numele arborilor noștri : / dă smochinilor / numele smochinilor noștri ; / frunzele spirituale / devin palpabile și corporale, / se metamorfozează / pentru ca veșmintele / și cei ce s-au îmbrăcat cu ele să intre în armonie

17. Imnurile le vom cita după traducerea lui Iavenat. Prima cifră indică numărul imnului, a doua strofa, iar a treia versul sau versurile din strofă.
18. Tixeront, *op. cit.,* p. 210. 19. Cayré, *op. cit.,* p. 369.
20. Lamy, citat la Emereau, *op. cit.,* p. 34.

(XI, 8). De aceea cititorul trebuie să aibă permanent în vedere faptul că «despre acest Paradis / pur și sfînt, / tot ce auzi că se spune, / este subtil și spiritual» (XI, 3, 9—12 și XI, 4, 5—8). Să urmărim pe rînd felul în care Sfîntul Efrem prezintă cele două Paradise [21].

1. *Paradisul «pierdut».* — «Paradisul, în genere, este opera lui Dumnezeu, fiind înălțat de o putere, fără efort, de un braț, fără oboseală, și ornamentat, fără chin (VI, 10, 1—4). Acest paradis, pe lîngă frumusețea deosebită, care este de la natură și frumusețea spirituală provenită din libertate (VI, 15, 1—7), este *cel mai înalt loc,* centrul universului. Înălțimea lui este incomparabilă întrucît toate culmile munților sînt mai mici decît el. Creasta potopului abia i-a atins buzele, iar cînd le-a atins s-a închinat smerită» (I, 4, 2—12). El nu este accesibil decît celui ce-și află moștenirea aici (I, 5, 1—4 ; II, 6, 1—6) și care atunci îl poate escalada fără nici o oboseală, *lumina* lui constituind un neîncetat imbold (I, 5, 5—9). În acest paradis, Dumnezeu a așezat tot felul de arbori (III, 15 ; IV, 1 ; XII, 15 și 17), între care strălucea Arborele Vieții (simbolul evident al lui Iisus Hristos) situat în centrul paradisului (III, 2 ; IV, 1 ; XII, 15 și 17), precum și Arborele Cunoașterii care separa grădina măririi în care a fost așezat Adam de «Paradisul intim» (V, 11, 1—10), în care se afla Arborele Vieții (III, 3 și 5 ; III, 13 ; XII, 2 ; 15 ; 17 ; XV, 2 ; 5 ; 8 ; 12). Acești arbori erau păziți la început de *cuvînt* și de *poruncă,* iar după cădere de *Heruvim* și de *ascuțișul sabiei* lui (IV, 1, 9—12). În acest paradis a cărui imagine o vom regăsi în Arca lui Noe din Vechiul Testament (II, 12, 1—6) în Muntele Sinai (II, 12, 7—12) și în cortul lui Moisi (III, 3 ; III, 7 ; III, 10 și 11), în care Dumnezeu l-a așezat pe Adam ca paznic (VIII, 10), pentru a se bucura de toate bunătățile lui, pentru a ajunge la descoperirea tainelor, la obținerea acestei «științe a esențelor ascunse» prin contemplarea naturii și aștrilor (XII, 16, 5—12 ; cf. Gen. 2, 15). El ar fi dobîndit atunci «o viață fără durere / o știință fără greșeală» (XII, 17 ; III, 12, 1—6), întrucît voința lui Dumnezeu / a fost de / a-l proslăvi» (XII, 18, 7—8). Aerul paradisului, cu puterile lui miraculoase, ar fi asigurat protopărinților o veșnică tinerețe (XI, 1). Șarpele, ca și celelalte animale — cărora Dumnezeu le-a dat bucuria plăcerilor vieții, dar care nu vor cunoaște învierea (XII, 20, 1—4) — nu aveau voie să intre în incinta grădinii Edenului de care erau separate printr-o împrejmuire (III, 4). Așadar, Paradisul «pierdut» avea la început trei compartimente bine distincte: în centru se afla Paradisul intim cu Arborele vieții (III, 2 ; IV, 1), care era despărțit de Grădina Măririi lui Adam, prin Arborele cunoașterii (III, 14, 1—4) ; la rîndul ei, aceasta era separată de locul animalelor printr-o împrejmuire.

Așa cum am mai spus, imaginea Paradisului «Pierdut» o vom găsi, reluată și îmbogățită, la sfîntul Efrem pusă permanent în legătură cu Ve-

21. I. Ortiz de Urbina, *Le Paradis eschatologique d'après Saint Ephrem,* în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXI, Roma, 1955, p. 469—470 — nu face această distincție identificînd cele două Paradise. Așa cum vom vedea, între ele există unele deosebiri.

chiul Testament, prefigurată în *Arca lui Noe* (II, 12, 1—6) în care, jos *în cală* stăteau animalele, la *mijloc* păsările, iar Noe stătea pe *bord,* prefigurată în *Muntele Sinai* (II, 12, 7—12 : unde poporul stătea la *poale,* preoţii în preajma *mijlocului,* Aaron pe panta de la *mijloc,* Moise *aproape de vîrf,* iar în *vîrf* — Dumnezeu, dar mai ales în *Cortul lui Moisi* (III, 17, 1—8 ; împărţit în Sfînta şi Sfînta Sfintelor, «în *Sfînta* se putea pătrunde, iar în *Sfînta Sfintelor* nu se intra decît o dată». În urma căderii omului în păcat, «Dumnezeu a închis interiorul (Sfînta Sfintelor) dar a deschis exteriorul (Sfînta) ca Adam să se bucure de el» (III, 17, 9—12).

2. *Paradisul «regăsit»,* care în aceste imnuri constituie, de fapt, punctul central al preocupării sfîntului Efrem — este numit Noul Eden, în care Domnul nostru Iisus Hristos l-a reaşezat pe Adam şi în care vor intra toţi drepţii la înviere, şi constituie o paralelă nouă, superioară vechiului Eden, la fel cum Noul Adam — Hristos — este o prefigurare a vechiului Adam. Sfîntul Efrem arată că în faţa Paradisului propriu-zis, se găsea o porţiune de teren foarte interesantă pe care el o numeşte *serâtâ* = *propugnaculum* — refugiu, sau, precum este numit în alte versiuni *svâgu hdâre* = închizătură sau *Vornaradies,* cum îl numeşte Beck [22]. Acest *pridvor* [23] este aşezat «între grădină şi foc» (X, 14, 7—12), dar «foarte aproape de interior / Şi invidiat de cei din afară» (VII, 28, 1—4). Pentru cei din Paradis, Pridvorul constituie un loc «josnic», «demn de dispreţ», dar este foarte rîvnit de cei ce ard în inima Gheenei (I, 17, 1—4) ; (VII, 28, 1—4). Chiar şi pentru un credincios, a cîştigat prin strădanie un loc fie şi numai în acest pridvor — care este destinat de fapt celor naivi, celor nebuni, celor ce au păcătuit fără să ştie şi care au de ispăşit pentru păcatele lor (I, 16, 1—12) — constituie o cinste (X, 14 ; I, 16), dar şi o lovitură puternică pentru Diavol care tînjeşte să-l cîştige pentru locaşurile lui (cf. VI, 16, 4—12 ; VI, 17).

Fiindcă în imnurile Sfîntului Efrem totul este reprezentat prin paralelism şi pridvorul este pus în paralelă cu pămîntul. În pridvor, ca şi pe pămînt, anul este împărţit în *patru anotimpuri,* dar aici, lunile şi anotimpurile nu mai prezintă acea variaţie ca pe pămînt, ci se dovedesc temperate (X, 2, 4—12), în aerul care-l înconjoară fiind nimicită orice furtună (X, 4). În *Pridvor* vor aştepta sufletele celor drepţi (I, 16 ; VIII, 11) pînă la învierea trupurilor — «instrumentul şi chitara lor» — căci singure, fără trup, «prin sine, nici pentru sine» (VIII, 9, 5) sufletele nu pot intra în Paradis (VIII, 9 ; VIII, 3—6, etc.) [24]. Starea sufletelor în acest Pridvor se aseamănă celei a embrionului în sînul matern (VIII, 5 şi 6) ; este vorba de o stare hipnotică (II, 5), un fel de hibernare.

Ideea aceasta a somnului sufletelor în intervalul care separă moartea de învierea trupească şi care constituie o problemă larg dezbătută de sfîntul Efrem îndeosebi în *Carmina Nisibena,* are la bază similitudi-

22. *Ibidem,* p. 467.

23. Îl vom numi astfel, întrucît, aşa cum vom vedea, este o paralelă a pridvorului Bisericii. Mai poate fi numit *limb,* după modelul limbului lui Dante dinaintea Infernului.

24. Imaginea trebuia pusă în paralel cu aşteptarea creştinilor în noaptea Învierii ca să se deschidă uşile Bisericii.

nea dintre *moarte* și *somn*, întîlnită încă în Noul Testament (Luca 8, 52; Matei 9, 24; Ioan 11, 11—14), precum și la scriitorii iudeo-creștini [25].

Paradisul «regăsit» propriu-zis are forma unei cetăți; în mijlocul ei se ridică muntele Paradisului în vîrful căruia rezidă Mărirea (III, 1, 1—4), ce nu poate fi nici măcar închipuită (III, 1, 5—6). Locul Paradisului este de altfel ascuns, fiind revelat precum adierea vîntului: «Fraților, vedeți vîntul / Cînd suflă / Culoarea lui nu se vede. / Descoperindu-se, el rămîne ascuns /, Fără ca nimic să-l cuprindă; / Fără cauză manifestată el există ascuns / Și ce arată-n adiere. / La fel ascuns și revelat / Este și locul Paradisului: / Sesizabil ca existență / Insesizabil ca esență» (XV, 1). Paradisul posedă o arhitectură admirabilă (II, 8), fiind împodobit cu toate frumusețile imaginabile (IV, 7 și 8; V, 5, 8—12; V, 3; VII, 22 și 23) și este structurat în *trepte* sau în *grade*, pentru ca atunci cînd drepții vor urca în el, conform dreptății perfecte (II, 11 și 13), fiecare să urce la gradul pe care-l merită (II, 11; I, 6, 11—12). Aceste trepte sînt: *solul* pentru penitenți; *medianul* — pentru cei drepți; *vîrful* — pentru triumfători; *culmea* pentru Shekinah = majestatea lui Dumnezeu (II, 11, 7—12). Acestor patru trepte le corespund patru tipuri de tabernacule: *impregnate cu nard* (V, 6, 3), *înmiresmate* (V, 6, 4), *împodobite cu fructe* (V, 6, 5), *încununate cu flori* (V, 6, 6). «Precum e strădania omului / Așa e și tabernacolul lui. / Unul sărac ornat, / Altul cu splendidă strălucire /; Unul tern în culoarea lui / Altul strălucind de mărire» (V, 6, 7—12).

În acest Paradis, în care «nimeni nu poate intra întinat» (VII, 26, 1—3), «nimic din tot ce există nu este inutil» (VII, 20, 1—2), fiecare lucru avînd un rol bine determinat în încununarea, răsplătirea drepților. Între culmea Paradisului — unde se află «Soarele insesizabil și inaccesibil» (III, 1, 1—4), Arborele Binecuvîntat, Arborele Vieții ale cărui frunze sînt lustruite și pe care se pot vedea imprimate toate frumusețile spirituale ce ornamentează grădina (III, 2) — și poalele, baza muntelui există un raport, în ce privește mărirea, egal cu raportul între bunurile cerești și cele pămîntești (IV, 8, 5—12). În exterior, Paradisul «regăsit» — această Cetate a lui Dumnezeu — are ca *împrejmuire* pacea care pacifică totul; *meterezele, turnurile* lui — înțelegerea care împacă totul, iar Heruvimul cu sabia [26] — paznicul ce se plimbă pe metereze surîzător către cei din lăuntru, amenințător pentru cei din afară (XI, 3, 1—8).

Hristos-Judecătorul — Arborele Cunoașterii — este Poarta Paradisului, pe care numai spiritul drept o poate sesiza și poate răzbate prin ea, iar cel ce este dovedit cu greșeală este oprit (XV, 2 și 3); ea este concepută ca un revers al patului lui Procust, crescînd sau micșorîndu-se după statura deesăvîrșirii fiecăruia. În contrast cu Pridvorul, unde se întîlnesc totuși anotimpuri ,în Paradis «Nici răufăcătorul frig / Și nici căldura sufocantă / Nu stăpînesc în acest loc / Încîntător și binecuvîntat,

25. Javier Teixidor, *Muerte, cielo y seol en San Efren*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1961, vol. XXVII, fasc. 1, p. 82—84.

26. Pentru sabia Heruvimului și lancea cu care a fost împuns Iisus pe Cruce, sfîntul Efrem folosește aceeași numire. Cf. Robert Murray, *The Lance with reoppened Paradise a Mysterious Reading in the early syriac Fathers*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1973, vol. XXXIX, fasc. 1, p. 224—234.

/ Adăpost al bunurilor / Adunare a plăcerilor / Locaș de lumină și de exaltare /, Inime de harpe Locaș de chitare, / Strigate de «Osana, / Biserică de imnuri» (XI, 2). Aici domnește «O frumusețe fără pată /, O pace fără tulburare (V, 12, 3—6). Vom întîlni și aici aerul, dar nu același cu cel din Pridvor. De altfel nici numirea nu este aceeași : — pentru aerul paradisiac, sfîntul Efrem folosește termenul *ruha* [27], în vreme ce pentru aerul din Pridvor folosește cuvîntul *a'ar* [28]. Acest aer din Eden este un vînt care sfințește (ruha mqaddastă) și nu are nimic comun cu termenul comun de vînt (XI, 4, 9—12). Vîntul din Eden este cel care aduce hrană și băutură drepților (IX, 7—9) ; bineînțeles, hrana care se servește este cu totul spirituală, adaptată sufletelor eterice ale celor înviați. «Căci spiritului / Hrană spirituală se cuvine» (IX, 10, 11—12). Cum se face această alimentație ? Poetul îl compară cu felul în care pe pămînt vîntul hrănește spicele de grîu (XI, 10 și 11), iar dacă pe pămînt vîntul hrănește grîul cîmpului «cu cît mai mult suflurile pure / Ieșite din hambarele Edenului / Pot să reverse / Peste cei ce sînt duhuri / Sucurile lor foarte subtile / hrană spirituală (IX, 13, 7—12). Aștrii nu pot fi hrănitori — așa cum considerau caldeii — pentru că adevăratul nutritor al lumii este aerul (IX, 14 și 15) ; el întreține toate, chiar și sufletele noastre (IX, 16).

Pe pămînt. imaginea Paradisului o constituie Biserica întemeiată de Mîntuitorul Hristos, între cele două existînd un paralelism perfect (VI, 7, 1—2 ; VI, 8) : centrul Paradisului îl constituie Hristos, Arborele Vieții ; centrul Bisericii îl constituie Altarul = Iisus — pîinea vieții ; muntelui paradisiac cu treptele lui îi corespunde naosul cu treptele lui inițiatice ; bazei muntelui — pronaosul ; pridvorului Paradisului — pridvorul Bisericii. În Paradis, Hristos a plantat Arborele Vieții ; în Biserică El a așezat cuvîntul Său ; în Paradis a așezat opreliștea : cel ce o respectă, trăiește ; cel ce o disprețuiește, moare. În Biserică a așezat bucuria promisiunilor Sale : cel ce le respectă trăiește, cel ce le disprețuiește, moare (cf. VI, 7 și 8).

În plus, precum Paradisul este plin de o permanentă mișcare, de o neîncetată ascensiune spre culmea lui unde se află Hristos (I, 6), tot așa și Biserica este caracterizată printr-o permanentă mișcare spre altar, spre Hristos — centrul vieții duhovnicești a credincioșilor. Așadar, după sfîntul Efrem, întreaga istorie a mîntuirii oamenilor este de fapt o istorie a Paradisului (a Bisericii), de la Paradisul «Pierdut» pînă la Paradisul «regăsit». Am spus o *«istorie»* întrucît, așa cum persoana Mîntuitorului a fost prefigurată *în timp* în unele personaje ale Vechiului Testament (IV, 6, 8—12 ; paralela Moisi, Hristos ; III, 14 ; XII, 4, XV, 9 ; paralela Adam (Osea Hristos), el fiind totodată Noul Adam, tot așa Paradisul «Regăsit» (= Biserica) a avut, după cum am văzut, prefigurarea lui în Vechiul Testament, fiind o paralelă a aceluia, superioară lui (VI, 22, 11—12).

27. *Ruh, ruha* este, pentru sfîntul Efrem, vîntul care plutea peste ape în Paradis înaintea Facerii. T. Jansma, *Ephrems Beschreibung des ersten Tages des Schöpfung*, în «Orientalia Christiana Periodica», Roma, 1971, fasc. II, p. 297.

28. Graffin, *op. cit.*, p. 135, nota 1.

Paradisului «Regăsit» i se opune, în concepția sfîntului Efrem, Șeolul-Iadul, locul unde se adaugă morții, o necropolă subpămînteană unde domnește Moartea-Satana. Această paralelă are la bază opoziția dintre viață și moarte, dintre credincios și necredincios. Credinciosul, care se împărtășește din învățăturile și tainele lui Hristos, trăiește, este viu, în Hristos, pe cînd necredinciosul, păcătosul, zice sfîntul Efrem, este încă din timpul vieții «mort». Separarea lor va fi evidentă după moarte: «Unul este drumul pentru noi toți / De la naștere la moarte / Și de la moarte la înviere. / Începînd de acolo, sînt două drumuri / Unul pentru foc, altul pentru Eden (Carmina Nisibena, 73, 24—28) [29].

B. *TRINITATEA*

După unii [30], Trinitatea nu este amintită decît o singură dată în imnurile sfîntului Efrem, și anume, atunci cînd din Paradisul intim răsună Imnul Trisaghion (V, 11, 1—10). Se poate însă admite că locurile în care sfîntul Efrem vorbește despre Dumnezeu, grupînd elementele, epitetele cîte 3, fac o aluzie evidentă tot la Sfînta Treime. Așa este cazul, de exemplu, în imnul IV, unde Dumnezeu primește pe rînd atributele de Atotștiutor (III, 11, 2), Cel Preaascuns (IV, 11, 4) și Cel Preatainic (IV, 11, 6); de asemenea la construirea Paradisului contribuie, așa cum am văzut, toate persoanele divine (cf. VI, 10, 1—4; VII, 24, 7, 12). În plus, prin apropiere, sfîntul Efrem atribuie unei persoane divine notele ce sînt specifice alteia. Astfel, Dumnezeu, la înviere, va înnoi cerul și pămîntul; prin El făpturile vor fi eliberate și «pe cea care a blestemat-o cu toți păcătoșii / O va binecuvînta cu cei ce sînt drepți» (IX, 1, 9—10). Dumnezeu este cel care «pentru noi pe Fiul Său L-a dat» (VII, 1, 7—12) și tot El va ședea în mijlocul Paradisului și va privi intrarea sfinților (VI, 11 și 12); El este «fără măsură» (IX, 27, 1), dar dăruiește fiecăruia după măsură (IX, 27, 1—2). Dumnezeu, «Stăpînul a toate», cuprinzînd în Sine întreaga comoară, dă fiecăruia după putere. «Să întrevadă o trăsătură / A frumuseții sale ascunse / Și a măreției Sale / Atotstrălucitoare /. Lumina Lui face să strălucească / Fiecare ființă în iubire: / Licăriri — pentru cei mici; / Raze de lumină pentru cei perfecți. / În ce privește măreția / Numai Fiul îl poate egala (IX, 25).

Sfîntul Duh, puțin amintit în *Imnurile Paradisului,* este parfumul care iese din Paradis, la Rusalii (IX, 14, 1—4) și care se pogoară la Bobotează, trezește sufletele și binecuvîntează apele noastre (XI, 12).

Chiar dacă despre El nu se fac alte mențiuni speciale în aceste imnuri, sfîntul Efrem subliniază în opera sa dumnezeirea Duhului Sfînt, (Comentariu, XIX, 14) [31]; egalitatea Sfîntului Duh cu Fiul (Comentariu XIX, 14), precum și consubstanțialitatea celor trei persoane divine (Co-

29. Teixidor, *op. cit.,* p. 82. 30. Graffin, *op. cit.,* p. 18.
31. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile Concordant ou Diatessaron,* traduit par L. Leloir, Paris, 1966, (vom cita Comentariu...).

mentariu XIX, 15). Astfel, discutînd formula baptismală (Matei 28, 19; Marcu 16, 15), sfîntul Efrem spune: «El (Iisus) nu spune: *În numele Tatălui şi în numele Fiului şi în numele Sfîntului Duh*, tocmai pentru a arăta că Ei constituie o singură natură, pentru că a numit trei persoane într-un singur cuvînt» (Comentariu XIX, 15).

C. *HRISTOLOGIA*

Întrucît centrul lucrării îl constituie Paradisul «regăsit», eshatologic, centrul teologiei sfîntului Efrem îl va constitui persoana Mîntuitorului Hristos. Ca şi în cazul celorlalte două persoane treimice, sfîntul Efrem nu va intra aici în discuţii dogmatice privind persoana divino-umană a lui Hristos. Imnurile presupun de altfel, cunoaşterea fundamentelor doctrinei creştine, prin epitetele, atributele pe care le foloseşte la adresa Mîntuitorului, epitete preluate de cele mai multe ori din Sfînta Scriptură, indicîndu-se astfel şi sensul în care trebuiesc interpretate, făcîndu-se numai aluzii la aceasta.

Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Unul-născut prin care se revarsă lumina Tatălui (X, 24, 1—10), Cuvîntul creator (V, 1) Care a creat totul din nimic (V, 1, 6); (cf. Ioan 1, 1, 3); fiinţa Lui, ca Dumnezeu este tainică (IV, 11—12), iar despre El nu se poate vorbi: «Am înconjurat Cuvîntul (zice Dumnezeu) / Cu o frontieră de tăcere» (IV, 11, 7—8). El, prezintă, ca două feţe, bunătatea şi dreptatea (VI, 19; II, 11, 9; I, 15; II, 11, 3) imagine împrumutată din Vechiul Testament (Ps. 100, 11; cf. Ps. 84, 11). Dar sfîntul Efrem lasă să se înţeleagă că în Iisus bunătatea prevalează dreptăţii, deoarece, în final «Iisus niciodată / Nu-şi va retrage dărnicia. / Chiar şi peste cei răi / Va coborî să-şi desfacă aripa milostivă; / Norul său / Acoperă împărăţia; / Şi pentru că e milostiv / Chiar acest nor lasă să cadă / Picăturile lui pînă deasupra focului / Penetru a da celor ce sînt în amărăciune / Să guste roua atotdesfătătoare» (X, 15, 3—12). De la această milă, vor fi respinşi însă demonii (XIV, 15, 6; XII, 13, 1). Această idee a prevalenţei iubirii lui Dumnezeu faţă de dreptatea Sa o regăsim şi la alţi Sfinţi Părinţi. Astfel Sfîntul Isaac Sirul spune: «Nu-L numi pe Dumnezeu drept — nu-L supăra cu alte cuvinte —, zicînd doar atît că El e drept: unde este dreptatea lui Dumnezeu? Oare în aceea că noi sîntem păcătoşi şi Hristos a murit pentru noi? Dacă în aceasta Dumnezeu s-a arătat milostiv, să credem că totdeauna rămîne milostiv» [32]. «Dumnezeu este Iubire (1 Ioan 4, 8) pretutindeni şi întotdeauna. Chiar şi judecata, operă a dreptăţii divine, nu-i decît o operă a Iubirii» [33].

Dumnezeu «pentru noi, pe Fiul Său L-a dat / Pentru ca să credem în El / Trupul Lui e pentru noi /, La noi Adevărul Lui; / El cheile Paradisului ni le dăruieşte / Pentru comorile ce ne sînt rezervate» (VII, 1).

32. Pr. C. Galeriu, *Iubirea dumnezeiască şi judecata din urmă*, în «Ortodoxia», anul XI (1959), nr. 2, p. 182. 33. *Ibidem*, p. 194.

Hristos, Marele Preot, văzîndu-l pe om aruncat din înălțime, s-a îndurat să se pogoare pînă la el (IV, 4, 7—12) și tot El este cel care, prin străpungerea Sa cu lancea, a înlăturat sabia de la ușa Paradisului (refren imn II, VI, IV ; IV, 4, 7—12). Tot El este Judecătorul, Ușa Paradisului (II, 1, 7—12), Grădinarul, Arborele Omenirii (XIV, 13, 1—2), cel ce face legătura între primul univers și ultimul Univers, între timpul inițial și timpul final (VI, 21, 7—12 ; cf. Apoc. 22, 13).

Dar mai presus de toate, Hristos este chipul lui Adam cel paradisiac refăcut prin Maria, este Noul Adam. Această antiteză, Adam / Hristos cu toate derivatele ei (Dumnezeu / Satana ; Eva / Maria — Noua Evă) care străbate întreaga teologie patristică a primelor veacuri [34] își află originea în Epistola către Romani (cap. V). Și la sfîntul Efrem, Hristos este chipul lui Adam cel paradisiac, refăcut prin Maria, astfel încît Paradisul să-L poată reprimi pe noul Adam în imaginea lui originară 5, 7—12). La fel cum Adam a fost pus să stăpîneaească pămîntul întreg, Hristos trimite apostolii Săi să propovăduiască Evanghelia în «sînul întregii lumi» (VI, 21, 1—8). Adam este primul atlet, care, înșelat de Diavol (cf. Facere 3, 1—7) a fost învins de acesta. Hristos este cel de-al doilea atlet (cf. Rom. 5, 15) care îmbracă armura cu care a fost învins Adam și înșelîndu-l pe Diavol îl învinge (XII, 6—12). Adam, conștient de greșeală și învelit în frunzele smochinului, se ascunde lîngă trunchiul acestuia, devenind asemenea lui : Iisus prin lemnul Crucii, îl readuce în Paradis îmbrăcat în mărire (XII, 10 ; cf. Comentariu XXI, 2). Iar în Comentariu, precizează : «Dacă Hristos și-a abandonat veșmintele în mormînt» (cf. Luca 24, 12 ; Ioan 29, 5—8) este pentru ca Adam să poată intra gol în Paradis, precum era înaintea căderii (Fac. 2, 25) ; căci îmbrăcîndu-se spre a ieși, trebuie să se dezbrace pentru a reintra. Sau mai bine, El și-a abandonat veșmintele pentru a semnifica taina învierii morților, căci, precum El a înviat în mărire, și fără veșminte, tot așa și noi vom învia cu faptele noastre și fără veșminte» (XXI, 23).

D. *ANTROPOLOGIA*

Dumnezeu, spune sfîntul Efrem, a creat la început mediul ambiant, izvor de bunătăți (VIII, 2, 1—2), iar apoi l-a făcut pe om : l-a modelat din țărînă, l-a sfințit și l-a pus într-un loc — Grădina Măririi, într-un «cast thalam», separat de animale, ridicîndu-l deasupra tuturor (XII, 3), (cf. Facere 2, 15). La început, Dumnezeu a făcut trupul împietrit ca o «chitară mută», fără corzi, care putea cînta, dar îi lipsea vocea. *Sufletul* este tocmai această voce pe care Dumnezeu a insuflat-o trupului ; trupul dă în schimb sufletului «limbaj de înțelepciune» (VIII, 8, 1—12). Sin-

34. Lino Cignelli, *Maria-Nuova nella Patristica greca* (sec. II—V), Assisi, 1966, p. 4—30.

gur, fără trup, «prin sine, nici pentru sine» (VIII, 9, 5) sufletul n-ar fi putut intra în Paradis (VIII, 9, 1—6), «dar trup și suflet, împreună / Au pătruns curați desăvîrșiți /. În acest loc desăvîrșit / Din care, de asemenea, împreună au ieșit întinați / Ceea ce dovedește că împreună, / La înviere, vom primi un loc» (VIII, 9, 7—12). Cele două elemente constitutive ale omului au fost create spre a colabora împreună, unul fără celălalt neputîndu-și împlini menirea : «Dacă sufletul era capabil / Să vadă și să asculte fără trup, de ce ar fi închis aici ? / Și dacă putea să trăiască fără trup, / De ce prin el a fost ucis ? /. Că sufletul fără trup este neputincios să vadă, / Trupul însuși o dovedește ; / Cînd el devine orb, sufletul devine și el orb : / Cu el împreună aici și acolo înaintează și pipăie. / Iată că și unul și altul / Se cheamă și se mărturisesc : / Precum trupul pentru a trăi pretinde suflet / La fel acesta pentru a vedea și înțelege / Necesită trup (...) Și cu toate că separat / Sufletul ar putea exista / El nu există / În afara tovarășului său / El este atunci într-adevăr asemenea / Embrionului în sînul matern : / Viu, dar lipsit de cuvînt și gîndire (...) / Cît de slăbit este sufletul / Cînd trupul departe de el s-a dus ! / El nu mai are atunci nici prin sine, nici în sine / Simțurile în slujbă / Ca instrumente /, Căci prin simțurile tovarășului său / El poate să apară, să se manifeste» (VIII, 3—6).

Astfel, constituit din trup și suflet și bucurîndu-se de libertate (XII, 18, 9—12), care-l ridica deasupra tuturor viețuitoarelor (XII, 20, 1—4), omul era imaginea lui Dumnezeu (XIII, 4, 11—12, VI, 5, 10, cf. Facere 1, 27). Dumnezeu l-a așezat pe Adam ca paznic al Paradisului (VIII, 10). Prima stare a lui Adam a fost aceea de curățenie, puritate (IV, 4, 1—4) ; el avea posibilitatea, prin contemplarea naturii și aștrilor, să ajungă la descoperirea tainelor, la obținerea «științei esențelor» (XII, 16) dobîndind atunci «o viață fără durere / O știință fără greșeală» (XII, 17 ; III, 12, 1—6), voința lui Dumnezeu fiind aceea de a-l preamări (XIX, 18, 7—8). Adam în Paradis nu avea voie însă, să intre în Sfînta Sfintelor, adică să se apropie de Arborele Vieții (III, 3, 1—12). Adam nu cunoștea în Paradis două lucruri : mărirea lui Dumnezeu, ce domnea în Sfînta Sfintelor (III, 7, 7) și propria goliciune (III, 6), pe care însă le dobîndește după cădere. Respectînd porunca, el s-ar fi bucurat de o veșnică tinerețe (XI, 1) și de preamărire (XII, 18). Șarpele, Satana — cel «necurat prin excelență» — (XII, 11, 7) pentru care nici focul iadului nu poate constitui un mijloc de îndreptare, pentru că «niciodată în foc / Argintul nu devine pur» (XII, 11, 7—10) — a sfătuit-o pe Eva să calce porunca (III, 4) pe care a auzit-o cînd Dumnezeu a spus-o lui Adam (XII, 2). Neținînd cont de consecințe, Adam calcă porunca divină atingîndu-se de roadele mărului (III, 14, 5—12), care-i descoperă dintr-o dată Măreția lui Dumnezeu (Sfînta Sfintelor). Lumina ei îl buimăcește, ceea ce-l determină să-și caute adăpost alături de nevinovații smochini (III, 13, 5—12). Concomitent, Adam își dă seama de goliciunea sa, căci a pierdut

haina măririi care îl îmbrăca (III, 14). Pierzînd haina măririi, starea de curăţenie, puritate (IV, 4), şi rămînînd gol (XII, 4 ; XII, 5) Adam devine oribil (IV, 5, 1—6), fiind asemuit unui lepros (IV, 2 ; III, 14). Dumnezeu, pentru a nu întina Paradisul, l-a scos de aici, dar din bunătate, nu l-a îndepărtat pe Adam prea mult de Grădină (I, 10), ci l-a lăsat să locuiască la marginea ei. Păcatul îi îndepărtează tot mai mult de Grădină pe oameni, separîndu-se concomitent şi între ei (I, 10 ; I, 11). Dumnezeu nu a abandonat, însă, făptura sa, ci «a pornit în căutarea lui (Adam) / A intrat în Seol / L-a aflat / L-a scos şi în Paradis / L-a condus din nou (VIII, 10, 9—12 ; cf. şi IV, 3, 7—12). Pentru a cîştiga noul Paradis, omul trebuie să vegheze permanent, să caute desăvîrşirea (VIII, 2), sfinţenia în trup «cîştigată prin libertate», care constituie o laudă creatorului (VI, 24, 1—6) ; astfel, zice sfîntul Efrem Sirul, vei dobîndi fericirea de a sălăşlui în Paradis unde «roua lui îţi va spăla întinăciunea / Pomada lui te va odihni / Ospăţul lui te va întrema ; / Cununa lui va fi consolarea ta / Foamei tale / Îi va da acest fruct / Ce curăţă pe cei ce din el se-nfruptă, / Iar setea-ţi va potoli printr-o băutură aleasă : / Ea oferă-nţelepciunea celor ce se-adapă» (VII, 3).

* * *

În aceste rînduri de pînă aici am urmărit numai cîteva aspecte din bogatele învăţături teologice ale sfîntului Efrem Sirul şi credem că am reuşit să scoatem, cel puţin în parte, la lumină acea îmbinare perfectă între poezie şi credinţa ce străbate toate imnurile lui, îmbinate dintre poet şi cugetător, ambii angajaţi în slujba dreptei credinţe. Căci, cu toate că şi-a desfăşurat activitatea într-o epocă în care Ortodoxia se impunea cu greu în faţa atacurilor venite din partea ereticilor — docheţi, marcioniţi, arieni, etc. — sfîntul Efrem s-a menţinut în permanenţă pe linia ortodoxiei tradiţionale.

Doctrina sa despre Paradisul «Pierdut» şi cel «Regăsit» îşi află temeiurile în Sfînta Scriptură şi în tradiţia iudeo-creştină, iar deosebirea pe care o face el între cele două paradise are la bază paralele Adam — Hristos, din Epistola către Romani. El este primul dintre sfinţii părinţi care încearcă să sistematizeze o învăţătură ortodoxă despre judecata din urmă şi despre Rai şi Iad.

Sfîntul Efrem combate vehement învăţătura docheţilor şi marcioniţilor, care susţineau că Hristos a avut numai un trup aparent, subliniind realitatea trupului Domnului (cf. Comentariu IV, 1 ; XXI, 3 ; XII, 7), dualitatea naturilor în persoana Mîntuitorului (Comentariu VII, 17 ; XXI, 2), apoi, împotriva lui Arie, arată consubstanţialitatea celor trei persoane divine (Comentariu XIX, 15), dumnezeirea Fiului şi existenţa lui din veci (I, 3 ; I, 4 ; I, 5). De asemenea, cu toate că scrie înaintea sinodului II ecumenic (381), sfîntul Efrem expune — aşa cum am văzut — o doctrină ortodoxă şi în ce priveşte pnevmatologia.

Valoarea învățăturilor ortodoxe din aceste imnuri rezultă și din faptul că, după mărturia Fericitului Ieronim, imnurile sfîntului Efrem erau citite imediat după lectura din Sfînta Scriptură ; or, după cum se știe, canonul 59 al sinodului din Laodiceea interzicea introducerea imnurilor particulare în cult, fără o verificare prealabilă, pentru ca nu cumva, prin strecurarea unor învățături eretice, să se aducă prejudicii învățăturii Bisericii. Toate imnurile erau verificate în prealabil de episcop. «Firește, episcopul nu exercita controlul său asupra imnelor în chip arbitrar, ci după dreptul dogmatic stabilit de sinoadele ecumenice sau, cînd au lipsit acestea, potrivit consensului general al Bisericii. Faptul că soboarele ecumenice n-au fixat ele însile, nominal și numeric, care imne trebuie primite în cult și care nu, își are explicarea lui în faptul că episcopii ortodocșii, ca membri ai acestor soboare, erau conștienți că fixînd în formule precise învățătura creștină ,fixau ipso facto și portativul doctrinar, pe care urmau să se brodeze florile imnelor liturgice. Așa încît, prin intermediul episcopilor, producția imnografică era sub aspect dogmatic, în strînsă dependență de definițiile doctrinare ecumenice, adică de învățătura oficială a Bisericii» [35].

Recitarea în cult a imnurilor sfîntului Efrem constituie, așadar, însăși garanția ortodoxiei lor.

35. Prof. Dr. D. I. Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941, p. 9.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

ANIVERSAREA A CINCI ANI DE LA ALEGEREA PREȘEDINTELUI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

În ziua de 28 martie a.c. la Institutul teologic universitar din București a avut loc un moment festiv cu prilejul sărbătoririi a cinci ani de la alegerea Domnului Nicolae Ceaușescu ca Președinte al Republicii Socialiste România.

La acest moment festiv au luat parte părinții și domnii profesori în frunte cu P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului, precum și doctoranzii și studenții din cei patru ani de studii pentru licență.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de P. C. Pr. Prof. Mircea Chailda care a subliniat personalitatea complexă a D-lui Nicolae Ceaușescu și patriotismul înflăcărat manifestat de Președintele țării noastre. Totodată, Prea Cucernicia Sa, a subliniat meritul Președintelui Republicii Socialiste România de a fi inițiatorul și promotorul marilor transformări care au avut loc în viața poporului nostru : dezvoltarea științei și culturii, industrializarea țării, dezvoltarea agriculturii, etc., deci, continua creștere a bunei stări a poporului nostru, prosperitatea patriei noastre. Domnia Sa are și meritul de a fi făcut cunoscută țara noastră peste hotare prin vizitele și contactele cu aproape toate țările de pe Glob.

În încheierea alocuțiunii sale introductive P. C. Pr. Rector a dat cuvîntul părintelui Asist. N. Dură care, în numele Institutului teologic din București a evocat în mod deosebit în fața celor prezenți, personalitatea celui dintîi președinte al României, în prelegerea festivă intitulată : *«Aniversarea a cinci ani de la alegerea Președintelui Republicii Socialiste România (28 martie 1974)»*.

P. C. Pr. Asist. Nicolae Dură a scos în evidență semnificația și importanța alegerii Domnului Nicolae Ceaușescu în funcția de Președinte al Republicii Socialiste România, deosebita sa putere de muncă, activitatea sa neobosită pentru fericirea poporului și ridicarea lui pe trepte tot mai înalte de progres material și spiritual. Bogata activitate a primului președinte al țării este îndreptată spre făurirea unei Românii Socialiste multilateral dezvoltate, spre perfecționarea și apărarea legalității socialiste și spre instaurarea păcii între toate popoarele.

Alegerea Domnului Nicolae Ceaușescu în ziua de 28 martie 1974 ca cel dintîi președinte al țării noastre a fost primită cu vie satisfacție și de clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române. Astfel, cu ocazia investirii în această înaltă funcție de stat a Domnului Nicolae Ceaușescu, Întiistătătorul Bisericii Ortodoxe Române a trimis o telegramă de felicitare în care a urat primului președinte al țării noastre «Ani mulți de viață, sănătate deplină și putere înnoită de muncă».

Cu prilejul aniversării a 60 de ani de viață și 45 de ani de activitate a Președintelui țării noastre Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin a asigurat pe Domnul Nicolae Ceaușescu de «loialitatea, devotamentul și dragostea fierbinte ce i-o păstrează ierarhii, clerul și credincioșii noștri».

Biserica Ortodoxă Română se alătură cu bucurie întregului popor român la sărbătorirea acestui eveniment istoric ca și la toate celelalte legate de binele și fericirea țării noastre. În acest context, Institutul teologic aduce și el prinos de laudă și admirație pentru activitatea laborioasă și neobosită desfășurată spre propășirea patriei de președintele țării noastre, Domnul Nicolae Ceaușescu.

După prelegerea festivă a urmat un program cultural artistic susținut de corul studenților condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. Programul a cuprins poezia: *«Președintele țării»*, de Vlaicu Bîrna, recitată de studentul Dincu Anghel, din anul I, precum și cîntecele patriotice: *Slavă Președintelui dintîi*, melodie de Gh. Dumitrescu, transpus pentru cor și soliști de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, *Românie, țara mea de dor*, de Mircea Neagu, transpus pentru cor bărbătesc de Diac. Nicu Moldoveanu, *Înalță-te frumoasă țară*, de Ioan Gh. Chirescu, *România să trăiască*, de Nicolae Lungu.

Cuvîntul de încheiere a momentului festiv aniversar a fost rostit de P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic din București: Prea Cucernicia sa a mulțumit conferențiarului pentru frumoasa și edificatoarea sa expunere și a adăugat între altele că în activitatea Domnului Președinte al României se pot distinge constant următoarele principii călăuzitoare: a) prețuirea trecutului poporului român prin valorificarea originii daco-romane; b) respectarea independenței și libertății poporului nostru; c) noi orientări pentru pacea, securitatea și colaborarea între toate popoarele care trebuie să-și soluționeze problemele litigioase pe calea tratativelor și nu pe calea forței sau a violenței și d) libertatea acordată cultelor din țara noastră.

Momentul festiv aniversar s-a încheiat într-o atmosferă de entuziasm edificator care a caracterizat întregul program de manifestare omagială a Președintelui țării noastre ca și pe cei prezenți la această aniversare. *(Diac. Asist. Em. CORNIȚESCU).*

CONFERINȚELE DOMNULUI PROFESOR JÜRGEN MOLTMANN DE LA UNIVERSITATEA DIN TÜBINGEN, LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

În ziua de 3 aprilie 1979, Institutul teologic universitar din București a primit vizita D-lui Prof. Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen — Republica Federală Germania — care a sosit în țara noastră la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru a cunoaște Biserica Ortodoxă Română și cele două Institute teologice ale sale.

Oaspetele, însoțit de P. C. Diac. Asist. Viorel Ioniță, ca interpret pentru limba germană, a sosit la Institutul teologic la ora 10,30, fiind întîmpinat de P. C. Pr. Prof. Rector Mircea Chialda, și de P. C. Pr. Prof. Prorector Dumitru Popescu, ca și de membrii corpului didactic, și condus în sala de festivități pentru a-și susține conferințele propuse. Au fost de față membrii activi și onorari ai corpului didactic, doctoranzii și studenții Institutului și diferiți invitați între care P. C. Arhim. Zareh Baronian, vicarul Episcopiei Armene din București, D-l Zoltan Albu, pastorul bisericii reformate din București, și alții.

În fața auditorilor D-l Prof. Jürgen Moltmann a fost salutat de P. C. Prof. Mircea Chialda rectorul Institutului, care, în numele profesorilor și studenților, și-a exprimat bucuria de a primi vizita acestui remarcabil teolog și profesor protestant care, prin cuvînt și scris, contribuie la cunoașterea și apropierea dintre Bisericile creștine actuale. Mulțumind Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, pentru posibilitatea oferită de a cunoaște un asemenea distins teolog și arătînd că această vizită este și o împlinire a dorinței D-lui Prof. Jürgen Moltmann de a cunoaște țara noastră și Biserica Ortodoxă Română, Părintele Rector și-a exprimat speranța că vizita va oferi un bun prilej de a cunoaște realitățile vieții religioase a ortodocșilor români, frumusețile țării noastre, activitatea multiplă și realizările poporului român.

Părintele Rector a prezentat apoi auditorilor date și informații din viața și activitatea distinsului oaspete ca teolog, profesor, cercetător, publicist și ecumenist, cîteva

din lucrările sale cele mai importante, în care dezbate teme de mare actualitate teologică, cum sînt: *Teologia speranței*, 1964; *Dumnezeu cel răstignit*, 1972 și *Biserica și puterea Duhului*, 1975.

În continuare, Părintele Rector l-a informat pe oaspete despre modul de organizare și funcționare al învățămîntului nostru teologic superior, menționînd mai ales schimbul de studenți dintre Institutul nostru și alte instituții bisericești similare din străinătate, despre activitatea didactică, științifică, publicistică și ecumenistă a profesorilor, despre conferințele teologice interconfesionale și cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului.

Adresîndu-i urarea de bun venit, P. C. Părintele Rector l-a invitat apoi pe oaspete să-și prezinte conferințele propuse.

Luînd cuvîntul, D-l Prof. Jürgen Moltmann a mulțumit mai întîi Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru invitația de a vizita țara și Biserica noastră și de a conferența la acest Institut. Apoi a arătat importanța Ortodoxiei pentru teologia protestantă în dialogul ecumenist. Transmițînd Institutului teologic din București salutările Facultăților de teologie protestantă și catolică din cadrul Universității din Tübingen, D-l J. Moltmann, a făcut precizarea că prima conferință, intitulată *Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre Filioque*, se bazează pe rezultatele unor dezbateri recente ale unei Comisii mixte protestantă-romano-catolică-anglicană-ortodoxă, în legătură cu această problemă.

Conferința care fusese tradusă de Diac. Asist. Viorel Ioniță, a fost citită de P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu.

Pornind de la textul evanghelic despre purcederea Duhului Sfînt numai de la Tatăl, conferențiarul a analizat, aspectele dogmatice ale problemei «Filioque», arătînd mai întîi posibilitățile de interpretare ale textului original și necesitatea de a ne întoarce la el, pentru a înlătura această dispută.

Apoi a scos în evidență raportul dintre Sfîntul Duh și Fiul, analizînd ideea purcederii Duhului de la Tatăl sau de la Tatăl Fiului. În continuare, s-a arătat că Duhul Sfînt primește de la Tatăl existența, iar de la Fiul, chipul, formulă care ar explica învățătura purcederii Duhului și de la Fiul. De asemenea, s-a insistat asupra raportului dintre ființă și persoană, subliniind importanța lor în procesul purcederii. În ultima parte a conferinței, a fost înfățișată însemnătatea noțiunilor generale în doctrina despre Sfînta Treime. În concluzie, conferențiarul a arătat că învățătura despre Dumnezeu în Treime nu aparține abstracțiunii ci doxologiei, ceea ce un teolog occidental poate învăța cel mai bine într-o biserică ortodoxă.

După prima conferință, Părintele Rector a adus mulțumiri D-lui Prof. Jürgen Moltmann, în numele celor prezenți, și a propus o pauză, în timpul căreia oaspetele a fost condus în cancelaria profesorilor, unde i-au fost prezentați membrii corpului didactic cu care apoi s-a întreținut.

A doua conferință s-a intitulat *Crucea lui Hristos și Sfînta Treime* *, al cărei text, tradus de Diac. Asist. Ioan Caraza, a fost citit de P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu. În această conferință s-a expus raportul dintre Cruce și Sfînta Treime și cunoașterea lui Dumnezeu cel întreit în raport cu Hristos cel răstignit pentru lume, abordînd mai întîi problema suferinței din lume în raport cu Dumnezeu și sentimentul de părăsire în această suferință și arătînd semnificația istorică a suferinței lui Hristos în contextul istoriei suferinței lumii. S-a făcut apoi o interpretare analitică a strigătului lui Hristos pe Cruce «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?», așa cum se desprinde din marii Părinți ai Bisericii și din teologia confesiunilor actuale. În concluzie, D-l Prof. Moltmann a arătat că istoria suferinței lumii a fost primită în viața veșnică a Sfintei Treimi prin suferința lui Hristos. Teologia Crucii și doctrina despre Sfînta Treime sînt în realitate una, rămînînd nedespărțite, așa cum se observă mai ales în cultul ortodox, unde pomenirea Sfintei Treimi este mereu în-

soţită de semnul Sfintei Cruci. De aceea, Sfînta Treime este reprezentată în Apus prin răstignirea Mîntuitorului, cu braţele desfăşurate pe Cruce, ţinut în braţe de Tatăl, din chipul căruia iese Duhul Sfînt şi binecuvintează. Cine cunoaşte pe Hristos răstignit vede pe Dumnezeu în Treime.

La sfîrşitul conferinţei, P. C. Părinte Rector Mircea Chialda a mulţumit D-lui Prof. J. Moltmann pentru cele două conferinţe «atît de bogate în idei şi în reflecţii teologice» şi a invitat pe cei prezenţi să participe la discuţii pe marginea lor.

S-au înscris la cuvînt mai mulţi vorbitori care au mulţumit conferenţiarului pentru temele tratate şi actualitatea lor, evidenţiind nivelul înalt, academic şi profund al prelegerilor şi au adus completări şi critici.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, apreciind caracterul bogat şi dens al conferinţelor, şi-a exprimat, în legătură cu prima conferinţă, acordul cu afirmaţia că relaţiile în Dumnezeu nu pot fi înţelese decît ca relaţii între persoane, care trebuie să aibă un caracter reciproc. Apoi a caracterizat ca ingenioasă ideea că «Duhul primeşte de la Tatăl existenţa, iar de la Fiul chipul» dar greu de lămurit şi de susţinut. Duhul primeşte totul de la Tatăl. Important este faptul că se recunoaşte azi că Duhul purcede numai de la Tatăl. Apoi, P. C. Sa a precizat că şi în teologia ortodoxă din secolul XIV a existat o părere exprimată de Grigorie Cipriotul că Duhul purcede de la Tatăl, dar luminează sau străluceşte din Fiul, vrînd să arate mai mult relaţia Duhului cu Fiul. De aici, nevoia de a reflecta mult la problema relaţiei dintre persoanele Sfintei Treimi.

În continuare, vorbitorul a arătat că propunerea de a renunţa la cuvîntul «persoană» în raporturile treimice nu poate fi acceptată, căci nu avem cu ce o înlocui fără pericolul căderii în panteism sau catafatism gol de sens.

Referitor la a doua temă, P. C. Sa a adus cîteva elemente proprii Ortodoxiei şi anume importanţa şi locul Crucii nu numai ca eveniment intertrinitar, ci şi ca eveniment între Dumnezeu Cel treimic şi lume. Dedesubtul Crucii este lumea. Hristos, care-şi întinde mîinile pe Cruce, priveşte spre lume. De asemenea, pentru interpretarea Crucii trebuie avut în vedere şi păcatul. Suferinţa vine din păcat, iar lupta împotriva lui înseamnă lupta cu suferinţa. Prin Cruce, omul luptă împotriva păcatului. Prin cruce se reface natura umană. În legătură cu aceasta trebuie să se pună accentul şi pe chenoză, prin care Mîntuitorul apare în smerenie, acceptînd suferinţa.

În încheiere, P. C. Pr. Prof. Stăniloae a accentuat nevoia sintezei elementelor pe care le aduce fiecare teologie la lămurirea unei probleme, căci «numai în sinteză va sta unirea între Biserici».

Răspunzînd la intervenţia P. C. Prof. Stăniloae, D-l Prof. J. Moltmann a făcut unele completări, subliniind necesitatea precizării raportului dintre Fiul şi Duhul şi cea a dialogului teologic, exprimîndu-şi speranţa într-o învăţătură comună, în viitor, referitoare la Sfînta Treime. De asemenea, şi-a exprimat acordul cu remarcile făcute de P. C. Pr. Prof. Stăniloae cu privire la a doua prelegere.

D-l Prof. Nicolae Chiţescu, a apreciat ca importante şi actuale temele tratate, şi s-a referit la formula că Duhul primeşte chipul de la Fiul, arătînd că aceasta se poate identifica oarecum cu cele afirmate de teologii greci în secolul XIV, care au exprimat relaţia lui Dumnezeu cu lumea prin energiile necreate. Ceea ce primeşte Duhul de la Tatăl şi de la Fiul converge în această relaţie şi prezenţă veşnică dintre creator şi creatură în energiile necreate.

În legătură cu a doua prelegere D-l Prof. Chiţescu a arătat că dacă în centrul gîndirii ortodoxe nu stă Crucea, ca la protestanţi, în schimb ea este prezentă în toate manifestările creştinului. Şi aceasta, pentru că ea cuprinde doi poli: al păcatului şi suferinţei pentru el şi al biruinţei binelui prin înviere.

La aceste completări a răspuns D-l Prof. J. Moltmann care a arătat importanța gîndirii ortodoxe pentru o nouă formulare a doctrinei treimice și a raporturilor intertreimice și că, și în gîndirea și viața ortodoxă, Crucea ocupă un loc central.

P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu s-a referit la împrejurările istorice care au determinat Biserica de Apus să introducă adaosul «Filioque», ca o abatere de la textul evanghelic și de la hotărîrea Sinodului II ecumenic (381), prezentînd și poziția ortodoxă față de acest adaos. P. C. Sa a subliniat că singura posibilitate de a ajunge la unitatea credinței astăzi este întoarcerea la textul evanghelic.

În ceea ce privește a doua temă, P. C. Sa a arătat că este important de subliniat faptul că pe Cruce nu suferă Dumnezeirea, ci umanitatea lui Hristos pentru păcatele lumii. Din punct de vedere ortodox, actul central rămîne învierea Mîntuitorului, care dă speranță umanității și fiecărui credincios că va ajunge la nemurire și îndumnezeire.

Răspunzînd, D-l Prof. J. Moltmann, a evidențiat faptul că hotărîrile unui sinod ecumenic nu trebuiau încălcate și a împărtășit ideea că pentru înlăturarea disputelor dintre Biserici trebuie înlăturat adaosul «Filioque» din Crez.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului, arătînd că Dl. Prof. Moltmann este un deschizător de orizonturi în gîndirea creștină, prin «teologia speranței», a reluat reflecția asupra adaosului «Filioque», făcînd mai întîi o comparație între formula mai nouă a unui teolog catolic, care susține că, din punct de vedere ipostatic sau personal, Duhul Sfînt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de vedere substanțial, și de la Tatăl și de la Fiul, și formula D-lui Prof. J. Moltmann exprimată în termeni inverși, anumt că, din punct de vedere substanțial, Duhul Sfînt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de vedere personal, el primește chipul de la Fiul. Prima formulă, exprima concepția catolică care pune accentul pe substanță, iar a doua pe cea protestantă care subliniază persoana.

Părintele Prorector a arătat apoi că amîndouă formulele sînt interesante, dar privite din punct de vedere ortodox presupun separația între persoană și natură în Sfînta Treime. În concepția ortodoxă, natura există întotdeauna în ipostas, iar ipostasul este modul de a fi al naturii. Între ele nu există separație. Ceea ce se afirmă pe plan personal, trebuie să se afirme și pe plan ființial și substanțial. Ceea ce este interesant în propunerea D-lui Prof. J. Moltmann este relația dintre Fiul și Duhul Sfînt. Ortodoxia a rezolvat această problemă prin noțiunea de «strălucire», a lui Grigorie Cipriotul. În lucrarea de strălucire a Duhului din Fiul se vede relația dintre ei. El strălucește numai dacă rămîne în Fiul. Dacă Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, înseamnă că trece dincolo de Fiul și apare ca o persoană separată de Fiul și de Tatăl și interpusă între Fiul și Tatăl și între Fiul și Biserică. Biserica ortodoxă a respins adaosul «Filioque» tocmai pentru că ea plasează pe Duhul Sfînt între Fiul și Biserică. Problema poate fi rezolvată în perspectiva energiilor necreate.

La aceste observații, Dl. Prof. J. Moltmann a făcut precizarea că în teologia protestantă raportul dintre persoană și ființă se concepe astfel: ființa este în persoane, iar persoanele sînt într-o relație care presupune perihoreza.

În încheiere, oaspetele s-a arătat satisfăcut pentru aceste discuții atît de interesante, afirmînd că, în ciuda părerii care se exprimă uneori în Apus, că «Ortodoxia este o casă închisă», eu am găsit aici Ortodoxia cu ușile și ferestrele larg deschise, lucru pentru care vă mulțumesc».

La sfîrșitul discuțiilor a luat cuvîntul *P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu,* prorectorul Institutului, care a făcut două constatări: 1) că problemele aduse în discuție au fost de mare interes și au suscitat dezbateri de înalt nivel academic; 2) că s-a depășit perioada «ecumenismului surîsului», discutîndu-se probleme teologice, cu serioase implicații dogmatice și arătîndu-se ceea ce este pozitiv și merită să fie discutat și aprofundat în viitor.

Mulțumind călduros oaspetelui pentru prelegerile prezentate și pentru discuții, l-a asigurat că va fi primit cu aceeași căldură și ascultat cu același interes și în alte ocazii.

Vizita D-lui Prof. Jürgen Moltmann la Institutul teologic din București s-a încheiat cu o agapă frățească, oferită de conducerea Institutului în cinstea oaspetelui, la care au participat membrii corpului didactic. *(Pr. Lect. N. NECULA).*

PROPUNERI DOGMATICE PENTRU REZOLVAREA DISPUTEI DESPRE «FILIOQUE»

Jürgen Moltmann

ÎN LEGĂTURĂ CU TEXTUL ORIGINAL

Privită numai din exterior, din punct de vedere liturgic, canonic și din perspectiva activității misionare (de propovăduire), problema aceasta poate fi rezolvată prin aceea că Bisericile apusene vor recunoaște, dacă nu au făcut-o deja, că în legătură cu Filioque este vorba de un adaus ulterior la textul mărturisirii unui Sinod ecumenic. Prin Filioque — la început fără nici o polemică împotriva Răsăritului! — trebuia să fie precizată în Apus numai expresia trinitară a mărturisirii. Asemănător cu aceasta a fost precizată și în Răsărit expresia mărturisirii prin explicarea «ek monou tou patros», chiar dacă se făcea aceasta într-o direcție opusă. Și dacă, așa cum s-a întîmplat întotdeauna în politica bisericească, a fost vorba de formule de interpretare și nu de încercări ale unei corecturi unilaterale ale întregii mărturisiri, atunci adausul poate fi înlăturat și tratat ca o interpretare a textului original într-o situație specială a unui conflict teologic. Prin aceasta însă rămîne neatinsă discuția teologică despre interpretarea în sensul «Filioque» sau în sensul monopatristic, «monou tou patros» a Sfintei Treimi.

Prin înlăturarea adausului Filioque se poate pune capăt unei dispute bisericești, însă trebuie începută în același timp o discuție teologică cu privire la învățătura despre Sfînta Treime. Una fără alta nu și-ar avea sensul.

CEEA CE TEXTUL ORIGINAL LASĂ DESCHIS

Mărturisirea (Părinților Sinodului II ecumenic — n.n.) a evitat orice fel de observație despre participarea Fiului la purcederea Duhului din Tatăl. De asemenea, aceasta nu spune nimic despre raportul dintre Fiul și Sf. Duh. Această tăcere poate fi înțeleasă în contextul luptei de atunci împotriva pnevmatomahilor, care concepeau pe Sf. Duh drept o creatură subordonată Fiului. În orice caz, această tăcere nu poate fi înțeleasă ca o hotărîre a Părinților Sinodului împotriva participării Fiului la purcederea Duhului din Tatăl. Ei voiau să accentueze dumnezeirea desăvîrșită a Sfîntului Duh și de aceea au vorbit numai despre purcederea Sfîntului Duh din Tatăl.

Formulările anterioare ale teologilor capadocieni vorbesc în întregime despre o relație a Fiului față de Sfîntul Duh, pentru a putea înțelege pe Sfîntul Duh ca «Duh al Fiului» și ca «Duh al lui Hristos». Din punct de vedere dogmatic, trebuie să se considere o lipsă faptul că atît în Mărturisirea din 381, cît și mai tîrziu, problema participării Fiului la purcederea Sfîntului Duh din Tatăl, respectiv la starea sa, nu a găsit o formulare obligatorie. Mulți teologi răsăriteni și apuseni au numit afirmațiile mărturisirii despre Sfîntul Duh drept incomplete și au propus încercarea unei reformulări comune.

Deosebirile teologice dintre triadologia răsăriteană și doctrina trinitară apuseană își au rădăcinile în problemele lăsate deschise la 381. De aceea, înlăturarea dezbinării

Bisericii nu se poate realiza prin întoarcerea la textul originar niceo-constantinopolitan, ci mai întîi printr-un răspuns comun cu privire la raportul Fiului față de Sfîntul Duh și al Sfîntului Duh față de Fiul.

DUMNEZEU RĂMÎNE CREDINCIOS SIE ÎNSUȘI

Înainte de a putea găsi un răspuns comun la această problemă, trebuie explicată o premisă. Aceasta se referă la raportul Treimei dumnezeiești față de iconomia mîntuirii. Această problemă este pusă adeseori ca o întrebare cu privire la raportul Treimei iconomice față de Treimea imanentă. Totuși acest mod de exprimare este imprecis, pentru că pare să vorbească despre două Treimi deosebite. În realitate nu se poate vorbi decît despre o singură Treime și despre iconomia acesteia.

Dacă se pornește de la aceasta, atunci Treimea dumnezeiască nu apare astfel în iconomie decît așa cum este în sine însăși. De aceea, nu se poate accepta în iconomie raporturi temporale ale Treimii, care nu sînt fundamentate în raporturile trinitare originare. Aceasta înseamnă că nu se poate limita raportul Fiului față de Sfîntul Duh numai la trimiterea în timp a Sfîntului Duh prin Hristos. Trebuie să existe o premisă intertrinitară pentru trimiterea temporală a Duhului prin Hristos, prin Fiul lui Dumnezeu. Altfel trebuie să se accepte o contradicție în Dumnezeu Însuși. Față de toate expresiile apofatice ale tainei și față de libertatea nesfîrșită a lui Dumnezeu, trebuie totuși să se precizeze că Dumnezeu nu se poate contrazice pe sine însuși: «Dumnezeu rămîne credincios. El nu se poate tăgădui pe Sine Însuși» (2 Tim. 2, 13). Dacă Dumnezeu nu se poate contrazice pe Sine Însuși, atunci El rămîne drept și credincios în iconomia Sa, căci aceasta Îl descoperă pe El Însuși și mijlocește participarea la El Însuși. De aceea, nu se poate spune: ceva este valabil în revelația lui Dumnezeu, dar nu și în ființa Sa. Adevărul lui Dumnezeu este credincioșia Sa. De aceea, El este demn de încredere. Omul poate să-i fie credincios din toată inima sa.

PURCEDEREA DUHULUI DIN TATĂL

Sfîntul Duh purcede de la Tatăl (Ioan 15, 26). Tatăl «suflă» din veșnicie pe Duhul Sfînt. Sfîntul Duh nu purcede de la Fiul. De aceea, este corectă interpretarea că Duhul Sfînt purcede «numai» de la Tatăl. Acest «numai» trebuie să definească modul specific al purcederii Duhului din Tatăl și să înlăture orice amestecare sau ștergere a raporturilor intertrinitare. Specificitatea purcederii Duhului din Tatăl și cu aceasta calitatea Tatălui de a fi singur cauză cu privire la Duhul nu a fost niciodată contestată de către teologii apuseni. Și chiar dacă «*Filioque*» al lor a dat prilej acestei neînțelegeri, totuși ei nu au văzut niciodată pe Fiul în nici o formă de «concurență» față de Tatăl cu privire la purcederea Sfîntului Duh. Filioque nu a fost niciodată îndreptat împotriva «monarhiei» Tatălui, chiar dacă cu această formulă trebuie apărată înclinația spre subordinaționism în doctrina despre Sfînta Treime și înlăturate tendințele unei rezoluții subordinaționiste a Treimei în propria ei iconomie. În Apus nu a fost niciodată contestat faptul că Fiul (Ioan 16, 27) și Sfîntul Duh (Ioan 15, 26) pornesc de la Tatăl pe diferite căi, că Tatăl este originea lor în diferite moduri și că Fiul și Duhul preamăresc pe Tatăl în veci. Tatăl cel fără de început era văzut totdeauna drept «prima persoană» în Treime. Și dacă el a fost definit ca «avtótheos», astfel a apărut și în Apus drept imposibil să fie numiți la fel Fiul sau Sfîntul Duh. De aceea, trebuie să fim de acord cu formula despre purcederea Duhului de la Tatăl fără adaosul Filioque [1].

1. Compară aici și G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, Londra, 1965, 30 și urm. cu critică la ținerea și reformularea lui *Filioque*, de către K. Barth. La fel A. I. C. Heron, «Who proceedeth from the Father and the Son»: *The problem of the Filioque*, în «Scottish Journal of Theology», 1972, p. 149—166.

Adaosul exclusiv «numai de la Tatăl» trebuie însă înțeles în sensul că el se referă numai la purcederea Duhului, respectiv la existența sa dumnezeiască (ipostasis), nu însă și la forma intertrinitară a raporturilor sale cu Tatăl și cu Fiul. Argumentul răsăritean pentru introducerea interpretativă a termenului de «monou» însuși, este că Dumnezeu Tatăl este cauza primară, singurul temei și singurul izvor al Dumnezeirii. Prin acest argument se poate afirma numai că Sfîntul Duh are existența și ființa sa divină «numai» de la «izvorul dumnezeirii», care este Tatăl. Prin aceasta nu se spune nimic despre relația Tatălui ca Tată, sau «cel ce este sufletul», la purcederea sau suflarea Sfîntului Duh. De asemenea, nu se spune nimic despre forma pe care o primește Duhul Sfînt în raportul său față de Tatăl și față de Fiul. Filioque este contestat nu de dragul «paternității», ci de dragul «monarhiei» primei persoane a Treimei — și pe drept cuvînt, întrucît Filioque este introdus în acest loc.

PURCEDEREA DUHULUI DE LA TATĂL FIULUI

Mărturisirea spune că Duhul Sfînt «purcede de la Tatăl». Prima persoană a Treimei este *Tatăl*, însă totdeauna numai în raport cu Fiul, respectiv cu nașterea veșnică a Fiului. Dumnezeu-Tatăl este totdeauna *Tatăl Fiului*.

El nu este niciodată tatăl tuturor ca Zeus, Jupiter, Vișnu sau Wotan. El este numit «tată» nu de dragul calității sale de a fi singura cauză primară și de dragul dependenței tuturor lucrurilor față de el. El este numit «tată» nu de dragul autorității și a puterii pe care toate autoritățile și puterile le au în cer și pe pămînt, în religie, în stat și familie etc. Dumnezeu se dovedește ca «Tatăl» exclusiv numai în nașterea veșnică a veșnicului Său Fiu. El este Tatăl lui Iisus Hristos în mod exclusiv și abia prin Hristos, Fiul Său cel Unul-Născut și în comuniunea acestei «calități de întîi născut» între mulți frați și multe surori este el și «Tatăl nostru». Pentru a preciza această distincție în orice privință propunem să se vorbească despre «Tatăl Fiului» cu chibzuință și spirit de pătrundere.

Tatăl este în veșnicie numai Tatăl Fiului. El nu este Tatăl Duhului. De asemenea, purcederea Fiului de la Tatăl presupune nașterea din veșnicie a Fiului, căci numai în aceasta se arată Tatăl ca Tată. Așa după cum «fiu» este conceput teologic și nu cosmologic, după cum s-a dovedit în contextul controversei arianismului, tot așa și «tată» este un concept teologic și nu unul cosmologic și nici chiar politico-religios. Aceasta clarifică fără putință de înțelegeri greșite învățătura despre Sfînta Treime. «Duhul este cea de-a treia ipostază a Sfintei Treimi. Existența Sa presupune existența Tatălui și a Fiului, pentru că Sfîntul Duh purcede de la Tatăl și pentru că Tatăl este numai Tatăl Fiului. Prin urmare, cînd Dumnezeu este numit Tată «proboleus ton pnevmatos», este conceput ca avînd un Fiu» [2].

Dacă Dumnezeu ca Tată este suflul (suflă) Duhului Sfînt, atunci Duhul purcede de la Tatăl Fiului. De aceea purcederea sa presupune: 1) nașterea Fiului; 2) existența Fiului și 3) relația reciprocă a Tatălui și a Fiului.

Fiul este premisa logică și condiția concretă pentru purcederea Duhului de la Tatăl, însă el nu este o împreună cauză primară (Mitursache) pentru Duhul. Purcederea Duhului de la Tatăl trebuie esențial deosebită de nașterea Fiului din Tatăl și totuși raportată relațional la aceasta.

Și dacă Duhul Sfînt purcede de la Tatăl nu numai pentru că acesta este «izvorul dumnezeirii», ci și pentru că aceasta este Tatăl Fiului cel Unul-Născut, atunci El își are originea și din însușirea lui Dumnezeu de a fi tată, adică din relația Tatălui cu Fiul. Și cu cît este mai greșit să se tragă de aici concluzia că Duhul ar purcede de la Tatăl «și de la Fiul», cu atît mai mult trebuie precizat că Duhul purcede de la Tatăl în prezența veșnică a Fiului și deci Fiul este părtaș la aceasta: «Fiul cel veșnic nu este străin purcederii Sfîntului Duh» (Pr. Boris Bobrinskoy). Fiul este veșnic cu Tatăl și în El. Tatăl nu este niciodată și nu acționează niciodată fără Fiul.

«Pentru că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl în timpul existenței Fiului, hyparchontos ton hyon, și pentru că Tatăl și Fiul se concep ca nemijlocit alăturați; momentul purcederii mereu prezente a Sfîntului Duh trebuie înțeles în sensul că Sfîntul Duh care purcede de la Tatăl este deja perceput ca o ipostază desăvîrșită de către Tatăl» [3].

2. B. Bolotov, *Thesen zum Filioque*, 1898, p. 692.
3. *Ibidem*, 694 și urm.

Duhul Sfînt care purcede de la Tatăl ca ipostază desăvîrşită vine prin Fiul, apare prin Fiul, descoperă prin el fiinţa sa, pe care o are de la Tatăl. El străluceşte şi se umple de lumină prin Fiul»[4].

Atît teologii ortodocşi cît şi cei occidentali ar putea fi de acord cu citatele din *B. Bolotov*, căci acestea păstrează purcederea Duhului «numai de la Tatăl» şi totuşi apropie atît de mult pe Fiul de Tatăl, încît raporturile Fiului cu Duhul sînt evidente. De aici urmează propunerea ca la interpretarea textului mărturisirii să se vorbească despre «Sfîntul Duh, care purcede de la Tatăl Fiului».

CE PRIMEŞTE SFÎNTUL DUH DE LA FIUL

După cele spuse pînă acum se poate vorbi despre o participare a Fiului la purcederea Duhului de la Tatăl numai indirect şi anume în chip mijlocit prin paternitatea Tatălui. Prin aceasta nu se poate încă formula o relaţie directă a Fiului faţă de Duhul. Teze conform cărora Fiul «nu este străin» de purcederea Duhului din Tată sau «nu participă la aceasta», descriu cu ajutorul dublei negaţii ceea ce nu se poate exprima în sens pozitiv, respectiv ceea ce trebuie evitat să se exprime. Dar acest lucru rămîne nesatisfăcător.

Pentru a se ajunge de la descrierile indirecte la formulări directe plecăm de la cunoscuta teză a lui *Epifanie* după care Sf. Duh purcede de la Tatăl şi este primit de către Fiul[5]. Noi înţelegem această teză în sens intertrinitar şi nu în sensul că Duhul «purcede» de la Tatăl într-un mod veşnic originar şi «este primit» de către Fiul numai în mod temporar. Dacă înţelegem această teză ca o descriere a raporturilor originare, atunci trebuie să ne punem întrebarea: drept ce purcede Sf. Duh din Tatăl şi ce primeşte El de la Fiul? Propunerea noastră ar fi: Sf. Duh primeşte de la Tatăl *existenţa* sa perfectă, divină (hypostasis, hyparxis) şi îşi capătă de la Fiul *chipul său* relaţionar (eidos, prosopon). Oricît s-ar atribui *Tatălui* purcederea existenţei divine a Sf. Duh, tot pe atît trebuie să recunoaştem că chipul său, respectiv faţa sa, este imprimată de *Tatăl şi de Fiul*. De aceea, el se numeşte şi «Duhul Fiului». Purcederea ipostatică a Duhului din Tatăl nu se poate separa de chipul său relaţional în ceea ce priveşte Tatăl şi Fiul, dar el trebuie deosebit faţă de ei în mod clar. Cînd teologia Bisericii Răsăritene explică faptul că Sf. Duh purcede tocmai de aceea «numai» din Tatăl, deoarece acesta este «izvorul dumnezeirii», ea a adus numai acum la expresie divinitatea ipostasului Sf. Duh faţă de orice altă creatură a lui Dumnezeu, dar încă nu şi chipul său intertrinitar şi interpersonal.

Distincţia pe care o introducem aici între ipostasis şi prosopon, în latineşte între persona şi facies, poate să surprindă la prima vedere. Dar prin ea se poate face deosebirea între relaţia Sf. Duh cu originea sa dumnezeiască şi cu relaţiile sale faţă de Tatăl şi de Fiul.

Dacă traducem *ipostasis cu persona*, atunci la traducerea literară prin *modus subsistentiae* se adaugă caracterul relaţional. Acest chip relaţional al persoanei trebuie redat în greceşte desigur prin *prosopon*. De aceea, noţiunea apuseană de *persona* cuprinde în ea ambele sensuri, care sînt desemnate prin *hypostasis* ca *tropos hyparxeos* şi prin *hypostasis* ca *prosopon*. Prima exprimă relaţia ipostasului faţă de divinitatea lui Dumnezeu, cealaltă relaţia ipostasului faţă de celelalte ipostase. Vorbind în termeni apuseni: persoanele Treimii subsistă în ceea ce priveşte divinitatea lui Dumnezeu şi există în ceea ce priveşte raporturile reciproce.

Tradiţia Bisericii Apusene a dezvoltat această diferenţiere în *doctrina relaţiilor trinitare* conform căreia relaţiile şi persoanele trebuie înţelese complementar: relaţiile în persoane şi persoanele în relaţii. În această problemă tradiţia Bisericii Răsăritene s-a apropiat atît prin doctrina *manifestării intertrinitare* a lui Dumnezeu întreit, ca şi prin doctrina *energiilor intertrinitare*. Desigur aceste doctrine trinitare postniceene nu se află pe acelaşi plan, dar punctele lor de vedere pot fi folosite pentru explicarea problemei noastre.

4. *Ibidem*, 695.

5. *Epifanie*.

6. Citat după N. J. Thomas, *Die syrisch-orthodoxe Kirche der südindischen Thomas-Christen*, în «Geschichte-Kirchenverfassung-Lehre», Würtburg, 1967, p. 67. În siriană cuvîntul grec *ousia* este folosit pentru esenţă, iar cuvîntul sirian *q'nomo* pentru persoană.

În acest sens, noi înțelegem *hypostasis* și *hyparxis* în așa fel că prin ele se exprimă *existența* Sf. Duh în ceea ce privește originea sa divină, iar prin noțiunile *prosopon și eidos*, chipul său în relațiile sale trinitare. Dacă ipostasis este o noțiune ontologică, atunci *chipul* este o noțiune estetică. Ele nu se stînjenesc, nu se înlocuiesc, ci se completează.

Chipul pur este frumusețea supremă, căci frumusețea rezidă în chipul desăvîrșit în măsura în care acest chip este expresia esenței interioare și o expresie care creează iubirea. Chipul apare atunci cînd este luminat și reflectă lumina. Atunci chipul devine transfigurat. Pentru Sf. Pavel obiectul unei astfel de transfigurări este adesea fața (prosopon). Pe «fața lui Hristos» luminează slava lui Dumnezeu (2 Cor. 4, 6). În noi toți se oglindește slava Domnului «cu fața descoperită» (2 Cor. 3, 17). Și cîndva noi vom cunoaște pe Dumnezeu «față către față» (1 Cor. 3, 13). Cînd vorbim despre «chipul» Sf. Duh, atunci ne referim la fața sa așa cum se manifestă ea în adresarea ei către Tatăl și către Fiul și în adresarea Tatălui și a Fiului către el. În manifestarea intertrinitară, Sf. Duh este așa cum a fost redat deosebit de frumos în icoana lui *Rubliov*.

Purcederea existenței precede *primirea chipului* în relațiile amintite în mod obiectiv, dar desigur nu temporar, căci primirea este precedată în mod logic de existență. De aceea purcederea și primirea nu sînt același lucru. Dacă prin purcedere se are în vedere relația unică a Duhului Sfînt cu Tatăl ca *izvorul dumnezeirii*, atunci prin primire se desemnează chipul Sfîntului Duh de la Tatăl și de la Fiul. *Filioque* își are justificarea sa în formularea chipului relațional al Sf. Duh, dar el trebuie totuși îndepărtat din purcederea Sf. Duh. Acest lucru a fost formulat cu o deosebită claritate de către Biserica siro-ortodoxă a Indiei de Sud în rugăciunea de la Rusalii: «Cînd spunem *Tată*, atunci Fiul și Sf. Duh vin din el. Cînd spunem *Fiu*, atunci Tatăl și Sfîntul Duh sînt cunoscuți prin el. Cînd spunem Ruho (Duh), atunci Tatăl și Fiul sînt în mod desăvîrșit în el. Tatăl este creatorul, necreat; Fiul este creat și necreator, Sfîntul Duh purcede din Tatăl și ia de la Fiul persoana și esența Tatălui».

De aceea, noi propunem pentru interpretarea textului mărturisirii, formula: *Sfîntul Duh care purcede de la Tatăl Fiului și primește chipul de la Tatăl și de la Fiul.*

PROBLEMA NOȚIUNILOR GENERALE ÎN DOCTRINA TREIMEI

«Nașterea» Fiului prin Tatăl și «purcederea» Duhului din Tatăl sînt deosebite. Dacă se subsumează ambele în noțiunea generală a *purcederii* (processio) și se vorbește de «două purcederi», atunci apare imediat pericolul unei astfel de abstracții. Specificul concret al Fiului în raport cu Tatăl și al Duhului în raport cu Tatăl sînt trecute cu vederea. Atunci este foarte ușor ca Duhul să fie înțeles ca un al doilea Fiu, sau Fiul ca un alt Duh. De aceea în această privință nu se poate folosi nici o noțiune generală pentru nașterea Fiului prin Tatăl și purcederea Duhului din Tatăl. Trebuie să rămînem la concret și să enumerăm pe unul după celălalt. Nu este vorba nici de două «purcederi» diferite, nici de două «proveniențe» deosebite.

«Purcederea» Duhului de la Tatăl și «primirea» chipului său intertrinitar de la Tatăl și de la Fiul sînt diferite. Prin doctrina Filioque a Bisericii Apusene, această deosebire dispare. Prin aceasta apare foarte ușor impresia că Duhul Sfînt are două origini ale existenței sale în Tatăl și în Fiul. De aceea aici nu trebuie să se subsumeze, așa cum se întîmplă cu formula «și de la Fiul», care lasă complet deschisă problema, ce vine în Sfîntul Duh de la Tatăl și ce vine de la Fiul. Trebuie să rămînem la concret, iar relația Tatălui cu Duhul Sfînt și a Fiului cu Duhul Sfînt nu se pot enunța decît una după alta.

Respingerea justificată a formulei *Filioque* nediferențiată a fost motivată de către teologii ortodocși cu *monarhia* Tatălui, care, totuși, la rîndul ei, este nediferențiată. Prin introducerea noțiunii aristotelice de cauză (aitia, arhe) de către capadocieni în doctrina Treimei, care n-a rămas nediscutată nici în Biserica primelor veacuri, se poate sublinia desigur specificul Tatălui față de Fiul și de Duhul Sfînt. Dar dacă Tatăl este numit numai «cauza» divinității Fiului și a divinității Duhului Sfînt, atunci dispare diferența concretă dintre nașterea Fiului și purcederea Duhului. Ca *Tată al Fiului,*

Tatăl «suflă» din veşnicie pe Duhul Sfînt, nu ca *monarh al dumneezeirii.* Introducerea noţiunii de cauză îşi are desigur justificarea din apărarea faţă de doctrina nediferenţiată a lui *Filioque.* Dar ea ascunde în ea un pericol asemănător. Prin ea relaţia universală a lui Dumnezeu faţă de lume şi anume monarhia mondială este atribuită vieţii intertrinitare a lui Dumnezeu. Dar «Filioquismul» periculos nu poate fi înlăturat din doctrina trinitară printr-un «monopatrism», fără a se ajunge la noi dificultăţi. Chiar şi noţiunea cauzei unice a Tatălui ameninţă să şteargă relaţiile concrete intertrinitare. De aceea, noţiunea cauzei poate fi folosită în orice caz în sens figurat. Ea nu este o noţiune generală pentru naşterea şi purcederea intertrinitară.

După doctrina Treimică a capadocienilor, în prima persoană a Treimii coincid în fond atît divinitatea cît şi relaţiile personale. Prima persoană este «izvorul divinităţii», precum şi Tatăl Fiului şi Purcezătorul Duhului. Prima persoană trebuie să garanteze atît unitatea divinităţii cît şi treimea persoanelor. Dacă nu facem în mod strict distincţie între aceste semnificaţii deosebite, se ajunge fie la disocierea Treimii în triteism, fie la reducerea subordinaţionistă a Treimii la monoteism. De aceea, ar fi avantajos să se înlăture cauza din doctrina Treimii şi să se restrîngă la prezentarea relaţiilor interpersonale, căci din ele rezultă de la sine prioritatea logică a Tatălui.

Chiar şi doctrina celor trei *ipostase* sau *persoane* ale Treimii este periculoasă deoarece ea foloseşte una şi aceeaşi noţiune pentru Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh şi prin aceasta dă impresia că ele sînt omogene şi asemănătoare, şi anume ipostase, persoane sau moduri de existenţă. Noţiunea generală de ipostas, persoană sau mod de existenţă, şterge diferenţele concrete între Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Acestea sînt deosebite nu numai în privinţa relaţiilor lor reciproce, ci şi în ceea ce priveşte personalitatea lor, deşi persoana trebuie înţeleasă altfel în relaţiile ei şi nu făcînd abstracţie de ele. Dacă vrem să rămînem la concret, atunci trebuie să folosim pentru Tatăl, Fiul şi Duhul cîte o altă noţiune de persoană, de fiecare. Desemnarea lor ca persoane divine are deja în ea tendinţa spre modalism. Căci noţiunea generală de ipostas sau persoană scoate în evidenţă ceea ce este comun şi asemănător în ele şi nu ceea ce este propriu şi deosebit.

În sfîrşit, se ştie ce mult ameninţa doctrina despre *esenţa divinităţii,* la care contribuie toate cele trei ipostase, respectiv persoane, să şteargă în chip sabelian, modalist, şi în sfîrşit unitarian, diferenţele trinitare. Aşezarea logică şi în sensul cunoaşterii teoretice a doctrinei despre esenţa divinităţii înainte de doctrina Treimei prin Toma de Aquino în Apus a avut ca urmare scoaterea din vigoare a doctrinei Treimei şi pierderea însemnătăţii ei. Ideea preliminară a simplităţii esenţei divine a pus pe planul al doilea ideea Treimei. De aceea, doctrina Bisericii Apusene despre Treime a avut pînă la Karl Barth şi Karl Rahner o tendinţă spre modalism. Acest lucru se poate schimba numai atunci cînd ideea indispensabilă a unităţii lui Dumnezeu este exprimată în mod trinitar şi nu prin esenţa divină sau stăpînirea lui Dumnezeu ca mai înainte. Unitatea lui Dumnezeu rezidă în Treiunimea Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh. Ea nici nu o precede, nici nu-i urmează.

Din această scurtă prezentare a pericolelor pe care le ascunde în sine introducerea de noţiuni generale în doctrina Treimei, trebuie să tragem concluzia că în doctrina Treimei nu trebuie folosite noţiuni generale subordonate. În viaţa Treimii imanente totul este *unic.* Numai întrucît totul în Dumnezeu însuşi este *unic* poate fi cunoscut ca *originar* pentru altele în căile şi lucrările lui Dumnezeu. În doctrina despre Treimea imanentă, în fond, putem să enunţăm, nu să subordonăm. Trebuie însă să rămînem la concret, căci în abstracţii se ascund ereziile, aşa cum o arată istoria. Dar în diferenţierea enunţătoare rezidă fundamentul Ortodoxiei. În centrul teologiei creştine stă istoria veşnică, care este Dumnezeu cel întreit în El însuşi. Orice enunţare are nevoie de *timp.* Prin enunţarea lui Dumnezeu cel întreit omul are nevoie, la rîndul său, de timp. Acest lucru este mai potrivit pentru prezentul veşnic al lui Dumnezeu decît abstracţia în noţiune, care dizolvă timpul, dar care sugerează doar o veşnicie atemporală *(Traducere de Diac. Asist. ION CARAZA şi Diac. Asist. VIOREL IONIŢĂ).*

CRUCEA LUI HRISTOS ŞI SFÎNTA TREIME

Jürgen Moltmann

Teologia ortodoxă este în extensiunea ei o teologie a Treimii. Teologia reformei este în adîncimea ei o teologie a crucii. Cea dintîi preocupare ecumenică a teologiei este ca, pornind de la ceea ce este comun, să pună întrebarea: ce au în comun teologia crucii şi învăţătura despre Treime? O a doua preocupare ecumenică a teologiei este să justifice credinţa creştină în confruntarea spirituală a prezentului: ce înseamnă cunoaşterea lui Dumnezeu Cel întreit faţă de Hristos cel răstignit pentru lumea credinţei şi a necredinţei?

Disputa referitoare la existenţa lui Dumnezeu şi a semnificaţiei credinţei în Dumnezeu a dus pe mulţi creştini din Europa de Vest, în anii din urmă, la nesiguranţă. Ei se simt dezorientaţi între lozincile: «Dumnezeu a murit» şi «Dumnezeu nu poate să moară». De aceea, în disputa pentru o Biserică drept credincioasă şi pentru o societate dreaptă, unii au lăsat pur şi simplu la o parte problema lui Dumnezeu. Însă în spatele crizei sociale a Bisericii se ascunde criza hristologică, cu întrebarea: pe cine se bazează creştinătatea în definitiv?, iar în această criză se află cuprinsă întrebarea în legătură cu Dumnezeu, şi anume: care Dumnezeu motivează existenţa creştină, Cel răstignit sau idolii religiei clasei şi rasei? Fără o nouă certitudine cu privire la credinţa creştină nu va mai fi posibilă o încredere deplină în Biserică.

Din disputele anilor din urmă s-au născut în confesiunile din Europa tendinţe noi, surprinzătoare în gîndirea teologică, care pot duce la o doctrină creştină adevărată despre Dumnezeu (Karl Barth, K. Rahner, Hans Küng, H. Mühlen, K. Woolcombe ş.a.). Eu reiau aceste începuturi şi le duc mai departe în sensul că: învăţătura despre Treime este în stare să pună capăt disputei dintre teism şi necredinţă, întrucît în centrul acestei învăţături se află teologia crucii.

I

Suferinţa precede gîndirea iar întrebarea despre Dumnezeu ia naştere întîi de toate din durerea pentru nedreptatea din lume şi faţă de sentimentul de părăsire în suferinţă. Există multe mişcări şi lupte asupra cărora se concentrează istoria: lupte pentru putere, lupta de clasă, lupta rasială etc. Dar dacă cineva ar căuta o categorie universală potrivită a istoriei, ar găsi-o mai întîi în *istoria suferinţei* din lume.

În «a avea», oamenii se deosebesc unii de alţii, dar în «a nu avea nimic», ei sînt solidari. Ei se deosebesc între ei în cele pozitive, dar sînt egali între ei în cele negative. Experienţa suferinţei în lume trece prin alternativa dintre credinţă şi necredinţă. Faţă de suferinţa din lume este imposibil să se creadă în existenţa unui Dumnezeu în cer, atotputernic şi bun care «conduce cu măreţie toate» (citat dintr-o cîntare bisericească evanghelică). O credinţă în Dumnezeu, care justifică nedreptatea din lume, fără ca să protesteze împotriva ei, este inumană. Pe de altă parte, protestul împotriva nedreptăţii şi-ar pierde însă energia, dacă el ar cădea în necredinţă, pentru care această lume este totul. Suflul plin de mînie al strigătului împotriva nedreptăţii este purtat de nostalgia după «Cel cu Totul-Altul». Acest fapt l-a redat în mod impresionant Dostoiewski în chipul lui Ivan Karamazov. Este vorba de nostalgia necurmată după dreptate. Fără pasiunea pentru dreptatea în lume şi pentru Judecătorul care s-o asigure pentru totdeauna, nu există o suferinţă conştientă faţă de nedreptate. Dacă, aşadar, suferinţa pune la îndoială ideea unui Dumnezeu drept, atunci, invers, nostalgia după dreptate şi după un Judecător care s-o garanteze, pune sub semnul întrebării suferinţa şi o transformă în durere conştientă. Suferinţa şi protestul împotriva suferinţei ne introduc, dincolo de necredinţă şi credinţa în Dumnezeu, în problema teodiceii: dacă Dumnezeu este drept — de unde răul? Boldul din întrebarea: de ce suferinţa? Este Dumnezeu. Boldul din întrebarea în legătură cu Dumnezeu este suferinţa.

Teismul tradiţional răspunde la această dublă întrebare în legătură cu Dumnezeu şi cu suferinţa, justificînd această lume ca pe o «lume a lui Dumnezeu»; această lume este, aşa cum este, o oglindă a divinităţii. Acest răspuns nu este posibil. Oglinda este sfărîmată.

Necredința tradițională sustrage suportul căutării celor suferinzi după Dumnezeu. «Singura scuză a lui Dumnezeu față de suferință este că El nu există» a zis Nietzsche. Acest lucru înseamnă însă practic că: dacă oamenii se dezobișnuiesc cu întrebările despre sensul vieții, al dreptății în lume, atunci se vor mulțumi cu situațiile rele din ea.

Ce semnificație are în contextul istoriei suferinței lumii *amintirea istoriei suferinței lui Hristos?* Înainte de a putea răspunde, trebuie să recunoaștem ce înseamnă istoria suferinței lui Hristos pentru Dumnezeu Însuși și ce revelează ea ca urmare pentru credința creștină în Dumnezeu. Un Dumnezeu care tronează în cer într-o fericire insensibilă este inacceptabil pentru oamenii în suferință. De aceea n-ar trebui ca teologia creștină să reia într-un nou mod vechea întrebare teofanică: a suferit oare Dumnezeu Însuși? Oare un Dumnezeu incapabil de suferință, n-ar fi și un Dumnezeu incapabil de a iubi și de aceea mai sărac decît orice om care are compasiune? Invers, ea poate însemna însă pentru oamenii în suferință un Dumnezeu care suferă?

Teologia creștină se poate confrunta cu suferințele lumii fără iluzie religioasă și fără resemnare necredincioasă numai atunci cînd s-a confruntat cu suferința lui Hristos și a recunoscut existența lui Dumnezeu în moartea lui Hristos. Numai cînd a devenit clar ce a avut loc între Iisus muribund și Dumnezeul Său și «Tată», devine evident ce înseamnă acest Dumnezeu pentru cei în suferință și cei părăsiți ai acestui pămînt.

II

De ce a murit Iisus? El a fost osîndit după lege ca defăimător de Dumnezeu din cauza Evangheliei sale despre dreptatea milostivă a lui Dumnezeu și a comuniunii Sale cu cei fără drepturi și cu cei în nedreptate. De aceea el a fost răstignit de către puterea romană de ocupație, ca răzvrătitor împotriva păcii romane (pax romana) și a zeilor ei. El a murit în cele din urmă părăsit de către Acel Dumnezeu pe care el l-a numit întotdeauna «Tatăl meu» și a cărui împărăție El o dovedise cu cuvinte și minuni nemaiauzite pînă atunci. Iisus a murit în ultimul sens din cauza Dumnezeului și Tatălui său care l-a părăsit. În acest punct al părăsirii Fiului lui Dumnezeu de către Dumnezeu se condensează întrebarea creștină în legătură cu Dumnezeu în suferință. Ca una dintre cele mai vechi mărturii, Marcu relatează că Iisus n-a murit de o moarte frumoasă și vitejească, ci El s-a sfîrșit în strigăte și lacrimi. După Marcu 15, 37 El a murit cu un strigăt nearticulat. Capitolul 15, 34 din Marcu explică acest strigăt cu cuvintele psalmului 22: «Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?». Pentru ca paradoxul să fie complet, la strigătul lui Iisus despre părăsirea de către Dumnezeu, răspunde, după Marcu, sutașul păgîn, mărturisind filiația divină a lui Iisus: «Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost Acesta». Ce înțeles are acest lucru? Este evident că tradiția biblică ulterioară s-a lovit de explicarea lui Marcu și a redat, de aceea, strigătul de moarte al lui Iisus cu cuvinte mai pioase. Grupa de texte din Apus ale lui Marcu au forma: «Dumnezeul meu, ce ai să-mi reproșezi?» Luca înlocuiește expresia părăsirii cu cuvinte ale rugăciunii evreiești de seară din psalmul 31, 6: «În mîinile tale încredințez duhul meu». Din motive teologice, Ioan spune: «Săvîrșitu-s-a» (19, 30). Trebuie să se accepte faptul că dificila expresie de la Marcu este cea mai apropiată de realitatea istorică.

Cînd doi spun același lucru, nu trebuie să fie același lucru. De aceea nu este corect să se interpreteze strigătul lui Iisus în sensul psalmului 22 ci, mai curînd, aici să se interpreteze psalmul 22 în sensul lui Iisus. În psalmul 22, expresia «Dumnezeul meu» se referă la Dumnezeul legămîntului lui Izrael, iar pronumele «Eu» al celui ce se roagă se referă la dreptul care suferă și care acuză fidelitatea legămîntului lui Dumnezeu. La Iisus însă, în apelativul «Dumnezeul meu» rezidă întregul conținut al mesajului Său nou despre împărăția ce se apropie și al vieții sale proprii, în această apropiere a lui Dumnezeu care l-a făcut să se roage lui Dumnezeu întotdeauna exclusiv cu «Tatăl meu».

Prin acest lucru părăsirea sa devine o părăsire unică în felul ei. Cel care-l părăsește nu este numai Dumnezeul lui Izrael, ci Dumnezeu și Tatăl său. Ca urmare, eul părăsit al celui care se roagă nu mai este numai partener de legămînt, ci eul Fiului lui Dumnezeu. Se păstrează însă caracterul juridic al acuzei lui Dumnezeu. Strigătul lui Iisus este un apel la fidelitatea lui Dumnezeu pentru numele lui Dumnezeu. Psalmistul acuză fidelitatea legămîntului lui Dumnezeu față de cel drept. Iisus acuză aici

fidelitatea Tatălui față de El, ca Fiu. Prin moartea Sa se pun sub semnul întrebării nu numai fidelitatea lui Dumnezeu, ci și divinitatea lui Dumnezeu a cărui împărăție și a cărui paternitate El le-a propovăduit. De aceea, prin aceste cuvinte Iisus acuză propria Sa existență în raportul ei special față de Tatăl, prin care El este Fiu. Părăsirea de pe cruce trebuie înțeleasă deci în mod strict ca pe un eveniment între Iisus și Tatăl său. Crucea este, în această privință, un eveniment între Dumnezeu și Dumnezeu, un eveniment intertrinitar în Dumnezeu.

III

La acest punct teismul creștin ajunge la o înfundătură. Dogmaticile catolice și protestante mai noi consună în faptul că înțelegerea părăsirii lui Iisus (derelictio Jesu) a constituit o dificultate centrală a hristologiei vechi bisericești. Închinarea adusă celui răstignit în Biserica veche constituia desigur o «religie a crucii». Ignatie putea vorbi spontan despre «suferința Dumnezeului meu» (Rom. 6, 3) căruia el i-a urmat în martiriu. Dar gîndirea teologică n-a fost în situația să identifice existența lui Dumnezeu Însuși cu suferința și moartea lui Iisus. Bariera spirituală pleca cîndva de la noțiunea filozofică despre Dumnezeu a antichității. După ea, Dumnezeu este netrecător, nemuritor și care nu suferă, pe cînd omul este trecător, muritor și capabil de suferință. Ea pleca pe de altă parte de la nostalgia după mîntuire din antichitate. După aceasta, mîntuirea rezidă în îndumnezeire, iar îndumnezeirea înseamnă nemurire și nepiericiune. Chiar și Chiril al Alexandriei, care a subliniat cel mai mult unitatea divino-umană a lui Hristos, a trebuit să explice altfel părăsirea lui Iisus: strîmtorarea lui Hristos nu este a sa proprie ci strîmtorarea omenirii. Cine afirmă că aici chiar și Hristos a fost copleșit de teamă și slăbiciune îi refuză mărturisirea divinității. Dar nu era într-adevăr posibil să se refere suferința lui Iisus la existența lui Dumnezeu și să se mărturisească divinitatea Sa în punctul umilinței Sale celei mai profunde.

Sinodul de la Niceea spune cu dreptate împotriva lui Arie, că Dumnezeu nu este atît de schimbător ca făptura. Dar această afirmație nu este absolută ci o exprimare comparativă. Dumnezeu nu este supus nici unei necesități din partea a ceea ce nu este divin. Dar prin aceasta nu se afirmă că Dumnezeu nu este liber să se schimbe El însuși sau să se facă schimbător prin altceva. Din afirmația relativă a neschimbabilității Sale nu rezultă o concluzie asupra neschimbabilității Sale absolute.

Biserica Veche a precizat impasibilitatea lui Dumnezeu împotriva monofiziților sirieni. Ca opoziție față de suferința pasivă, ea cunoștea numai impasibilitatea de esență. Dar mai există o a treia, și anume suferința activă, suferința iubirii, deschiderea benevolă pentru afectarea prin altceva.

Dacă Dumnezeu va fi în orice privință impasibil, El ar fi totuși și tot atît de incapabil de iubire ca și dumnezeul lui Aristotel care, era iubit de toți, dar care el însuși nu poate iubi. Dar cine este capabil de iubire este și de suferință. El se deschide El însuși pentru suferințele pe care i le aduce iubirea și datorită iubirii rămîne totuși mai presus decît ele. Dumnezeu nu suferă ca făptura, din lipsă, ci El iubește și suferă din cauza iubirii sale libere din plinătatea existenței sale infinite. De aceea, Origen zicea: «Mîntuitorul S-a pogorît pe pămînt din milă pentru neamul omenesc. El a luat suferința noastră asupra sa, mai înainte de a pătimi crucea, ba chiar mai înainte de a binevoi să ia trupul nostru. Dacă nu le-ar fi simțit, atunci n-ar fi venit pentru a lua parte la viața noastră omenească. Care era această pătimire pe care el a suferit-o mai înainte pentru noi? Era pătimirea iubirii. Dar Tatăl Însuși, Dumnezeul universului, El care este plin de îndelungă-răbdare, de milostivire și de milă, nu suferă și el într-un anume mod? Sau nu știi că El, atunci cînd se ocupă cu lucrurile omenești cunoaște o pătimire omenească? «Căci Domnul Dumnezeul tău a luat asupra Sa felul tău de viață, ca unul care-și ia asupră și pe fiul său» ... «El suferă pătimirea dragostei» (Origen. Omilia 6, 6 la Iezechil).

Deosebirile metafizice ale existenței divine și umane sînt importante în exterior. Dar ele nu spun nimic despre legătura interioară a lui Dumnezeu cu Iisus și a Fiului cu Tatăl și de aceea nu pot fi folosite la evenimentul crucii.

În acest punct, umanismul creștin se înfundă și el. Dacă el vede în Iisus pe omul desăvîrșit al lui Dumnezeu și ia ca dovadă pentru «conștiința Sa divină mereu tare», pilduitoarea Sa lipsă de păcat, atunci moartea lui Iisus poate fi doar încununarea ascutării sau credinței Sale, dar nu părăsite de către Dumnezeu (după Schleiermacher).

Atunci, în locul impasibilității cu privire la suferință a naturii divine, (apatheia), apare neclintirea (ataraxia) conștiinței divine a lui Iisus. Vechiul axiom al neschimbabilității lui Dumnezeu este transmis prin acest lucru numai asupra «vieții interioare a lui Iisus». Aporiile rămîn aceleași.

În sfîrșit, dacă se ia în considerație umanismul ateist al lui Iisus, atunci boldul strigătului de moarte al lui Iisus cade cu totul. Dacă nu există nici un Dumnezeu, atunci nici Iisus nu poate să fi murit, în concluzie «părăsit de Dumnezeu». Strigătul său de moarte după Tatăl era atunci complet inutil.

Orice teologie creștină dă un răspuns în fond la strigătul de moarte al lui Iisus și în chip conștient sau inconștient spune de ce Dumnezeu a părăsit pe Fiul Său, Unul-Născut. Și ateismul european dă un răspuns la această întrebare. Dar el îi dă un astfel de răspuns încît el dovedește să ia suportul întrebării despre Dumnezeu, pentru a scăpa de ea. Strigătul de moarte al lui Iisus se aude mai tare decît cel mai dur ateism. Dar el este și mai mare decît cele mai bune răspunsuri teologice. De aceea, pe lîngă crucea lui Hristos, toate răspunsurile teologice devin indicații preliminare asupra venirii lui Dumnezeu în slavă, singura care poate fi răspunsul pentru cruce.

IV

Teologia creștină trebuie să facă și să se justifice aici în perceperea și deplina prezență a părăsirii lui Iisus pe cruce de către Dumnezeu. Crucea lui Iisus este ori sfîrșitul oricărei teologii creștine, ori începutul unei teologii creștine specifice. În problema crucii lui Hristos, teologia creștină devine în chip necesar o cunoaștere a tainei Treimei lui Dumnezeu. Ca urmare, ea trebuie să se separe de orice monoteism, ateism sau panetism. Închinarea adusă celui răstignit este lucrul distinctiv din punct de vedere creștin în istoria lumii iar învățătura despre Treime este lucrul deosebitor din punct de vedere creștin în doctrina despre Dumnezeu. Amîndouă țin una de alta în modul cel mai strîns. «Nu formulele trinitare sporadice din Noul Testament, ci mărturia continuă despre Cruce constituie temeiul scripturistic pentru credința creștină în Dumnezeu Cel Întreit și expresia cea mai scurtă pentru Treime este fapta dumnezeiască a crucii, în care Tatăl își jertfește Fiul prin Duhul» (după B. Steffen). Sprijinul exegetic pentru această teză îl luăm din expresiile referitoare la părăsire din teologia paulină, Termenul grecesc pentru a părăsi — παραδίδοναι — sună în istorisirea pătimirii din Evanghelie în mod evident negativ și înseamnă: a trăda, a preda, a sacrifica, a omorî. La Pavel, acest sens negativ al lui παρέδοκεν apare în Rom. 1, 18 ș.u. unde vorbește despre părăsirea de către Dumnezeu a oamenilor fără Dumnezeu. Vină și pedeapsă țin una de alta: oamenii care părăsesc pe Dumnezeu sînt părăsiți de Dumnezeu și «lăsați» pe calea aleasă de ei înșiși: iudeii în seama legalității lor, păgînii în slujirea la idoli, și împreună în moatre. Aceasta înseamnă judecata, osîndirea, iadul chiar în mijlocul vieții. Pavel aduce o schimbare a sensului noțiunii παρέδοκεν cînd prezintă părăsirea lui Iisus nu în contextul istoric al vieții Sale, ci în contextul eshatologic al învierii: «Dumnezeu n-a cruțat nici pe propriul său Fiu, ci L-a dat (παρέδοκεν) pe el pentru noi toți. Cum nu ne va dărui nouă toate cu El?» (Rom. 8, 32). În părăsirea istorică a celui răstignit pe Golgota Pavel vede, din punct de vedere teologic, acea jertfire a Fiului de către Tatăl pentru mîntuirea oamenilor celor fără Dumnezeu și a celor părăsiți de Dumnezeu. Cînd accentuează în acest sens «propriul Fiu» al lui Dumnezeu, jertfirea Fiului în moarte atrage după sine și pe Tatăl însuși; dar nu în același chip, nu în mod patripasianic. Iisus pătimește moartea în părăsire de către Dumnezeu. Dar Tatăl pătimește moartea Fiului în durerea dragostei Sale. Dacă Fiul este dat de către Tatăl însuși, astfel și Tatăl suferă o părăsire, și anume, din partea Fiului. Teologul japonez Kazoh Kitamori a numit foarte nimerit acest lucru ca «durerea lui Dumnezeu». Întrucît moartea Fiului este altceva decît această durere a Tatălui, nu se poate vorbi în mod teopashitic despre «moartea lui Dumnezeu». Pentru a înțelege istoria morții lui Iisus în părăsire de către Dumnezeu, ca eveniment între Dumnezeu Tatăl Său, și El, Fiul, trebuie să vorbim trinitar. În Gal. 2, 20 întîlnim formula παρέδοκεν cu Hristos ca subiect: «...Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și s-a dat pe sine însuși pentru mine». De aici vedem că nu numai Tatăl își dă pe Fiul Său, ci și Fiul, însuși, se dă pe sine. Acest lucru arată mai întîi o comunitate de voință între Iisus și Tatăl Său în problema separării lor totale în părăsirea de pe cruce. Pavel a interpretat acest eveniment al părăsirii lui Hristos de către Dumnezeu ca dragoste a lui Dumnezeu față de întreaga lume părăsită de Dumnezeu. Acest lucru îl întîlnim și în teologia ioaneică (Ioan 3, 16).

«Atît a iubit Dumnezeu lumea, că şi pe Fiul Său, Unul-Născut, L-a dat, ca toţi cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică». Iar epistola I a lui Ioan vede acest eveniment al iubirii lui Dumnezeu pe cruce, existenţa lui Dumnezeu Însuşi: «Dumnezeu este iubire» (4, 16). De aceea, în ceea ce priveşte crucea se poate vorbi pe drept într-o terminologie mai tîrzie, despre omousia Tatălui cu Fiul şi invers.

În cruce, Iisus şi Dumnezeu şi Tatăl Său sînt separaţi în modul cel mai profund prin părăsire şi, totodată, una în chipul cel mai intim în jertfă. Iar din evenimentul crucii între Tatăl care părăseşte şi Fiul părăsit, reiese puterea jertfirii de sine, adică Duhul, căci «prin Duhul cel veşnic al lui Dumnezeu» S-a jertfit pe sine Iisus Hristos (Evrei 9, 14). Tatăl este cel care părăseşte şi dă spre jertfă. Fiul este cel părăsit de către Tatăl şi cel care se dă pe sine Însuşi. Din această istorie reiese duhul dăruirii şi al iubirii care îmbărbătează pe oamenii părăsiţi. Prin acest lucru noi interpretăm moartea lui Hristos ca eveniment intertrinitar între Iisus, Fiul, şi Tatăl Său, din care purcede Duhul. Înţelegerea deplină a crucii lui Hristos implică cu necesitate vorbirea trinitară despre Dumnezeu. Teologia crucii este doctrină treimică, altfel ea nu este teologie. Învăţătura despre Treime nu este o speculaţie asupra tainelor lui Dumnezeu «peste noi» pe care mai bine le venerăm în tăcere, decît să le cercetăm asiduu, ci ea este în fond formularea cea mai scurtă a istoriei pătimirii lui Hristos. Această vorbire trinitară păstrează credinţa atît faţă de monoteism, cît şi faţă de ateism, deoarece ea o ţine strîns legată de Cel de pe Cruce. Ea ne arată crucea Fiului în însăşi inima Tatălui. Ea ne arată existenţa lui Dumnezeu pentru noi în crucea de pe Golgota. Principiul material al doctrinei Treimei este crucea. Principiul formal al teologiei crucii este doctrina Treimei. Cine vrea să vorbească în chip creştin despre Dumnezeu, acela trebuie să propovăduiască istoria lui Hristos ca istorie a lui Dumnezeu. El trebuie să o redea ca pe istoria dintre Tatăl, Fiul şi Duhul, din care reiese cine este Dumnezeu. Ce semnificaţie are cunoaşterea lui Dumnezeu în chip de rob, a Fiului lui Dumnezeu pătimind şi răstignit pentru oameni în suferinţă şi părăsire?

IV

Berdiaev spunea că: «pătimirea lui Dumnezeu cel nevinovat aduce izbăvire oricărei suferinţe omeneşti». Cum se întîmplă acest lucru? Cine suferă fără motiv socoteşte întotdeauna mai întîi că eeste părăsit de Dumnezeu. În această pătimire, cel ce strigă după Dumnezeu este în fond în acelaşi ton cu strigătul de moarte al lui Iisus: «Dumnezeul meu, pentru ce M-ai părăsit?» Dar în acest caz Dumnezeu este nu numai un vis-á-vis ascuns, după care el strigă, ci într-un sens mai adînc, este fratele care strigă împreună cu el, şi cu crucea sa intervine pentru el, şi Duhul, care suspină în el, cînd amuţeşte în chinul său. Cine suferă protestează nu numai împotriva destinului său. Da, el suferă pentru că trăieşte, şi el este viu pentru că iubeşte. Cine nu mai iubeşte absolut nimic, nici nu mai suferă. Viaţa i-a devenit indiferentă. Dar cu cît cineva iubeşte mai mult, el devine cu atît mai vulnerabil. El devine vulnerabil în măsura în care a fost fericit şi a putut să iubească. Acest lucru poate fi desemnat ca dialectica vieţii omeneşti: iubirea ne face vii şi tot ea ne face muritori. Viabilitatea vieţii şi moralitatea morţii sînt experiate în duhul, pe care noi îl numim iubire.

Dumnezeul păgînilor şi al filozofilor este sărac. El nu poate suferi, deoarece nu poate iubi.

Cum poate rămîne cineva în iubire, în ciuda dezamăgirii şi a morţii? Credinţa, care izvorăşte din acel eveniment dumnezeiesc de pe cruce, nu răspunde printr-o explicaţie teologică la întrebarea asupra suferinţei, de ce trebuie să fie aşa cum este, şi nici printr-un gest ateist de protest, de ce nu poate fi aşa cum este, ci arată proveniența iubirii disperate în originea ei: «Cine rămîne în dragoste, acela rămîne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el» (1 Ioan 4, 17).

«Acolo unde oamenii suferă pentru că iubesc, suferă Dumnezeu prin Duhul său din ei. Deoarece Dumnezeu Tatăl a suferit moartea Fiului şi în acest lucru ne arată puterea dragostei Sale, noi oamenii găsim puterea să suportăm cele nimicitoare şi să ţinem tare ceea ce este mort» (după Hegel). Cine ajunge la iubire şi prin iubire ajunge la suferinţă experiind mortalitatea morţii, acela pătrunde foarte adînc în viaţa veşnică a Treimii. Dacă el ajunge la cunoştinţa că părăsirea sa este părtaşă la părăsirea lui Hristos, atunci în virtutea jertfirii lui Hristos, el poate să rămînă şi în dragostea Duhului.

De aceea, în încheiere, putem spune: istoria suferinței lumii a fost primită în viața veșnică a Treimei prin istoria suferinței lui Hristos. Ascunși în dureri, în atacuri și în moarte, credincioșii trăiesc în Dumnezeu și Dumnezeu în ei. Căci, odată cu moartea Fiului lui Dumnezeu pentru noi începe proslăvirea lui Dumnezeu în această lume și proslăvirea creației în Dumnezeu. «Dumnezeu și-a întins mîinile pe cruce pentru a cuprinde marginile pămîntului» scria Ciril al Ierusalimului. Teologia crucii și doctrina Treimii țin una de alta și sînt în fapt una. *(traducere de Diac. IOAN CARAZA).*

OMUL, CHIP AL LUI DUMNEZEU ȘI DREPTURILE OMULUI

Jürgen Moltmann

I

DREPTURILE OMULUI ȘI TEOLOGIA CREȘTINĂ

Concepția despre drepturile și datoriile fundamentale ale omului a apărut în multe continente și culturi odată cu înțelegerea umanității omului. Nu este vorba de o idee exclusiv europeană sau creștină. De fapt, drepturile omului au pătruns în istoria europeană și nord-americană a constituției abia în timpul iluminismului, și asta nu independent de influențe creștine. Astăzi ele au primit o însemnătate politică mondială. Popoarele din «lumea a treia» sînt tocmai acelea care, prin lupta lor pentru libertate și autodeterminare, îndeamnă pe toți oamenii și toate popoarele la necesitatea respectării și îndeplinirii drepturilor fundamentale ale omului.

Declarațiile drepturilor omului valabile astăzi la Națiunile Unite se află cuprinse în Declarația generală a drepturilor omului din 1948 și în Înțelegerea internațională asupra drepturilor umane din 1966 *(Înțelegerea internațională asupra drepturilor civile și politice*, Protocolul opțional la înțelegerea internațională asupra drepturilor civile și politice). De fapt, ultimele n-au fost ratificate de toți partenerii tratatului. Trebuie totuși observat că pe baza istoriei lor politice, economice și sociale diferite, popoarele accentuează și se străduiesc să impună, în mod special, diferite părți ale drepturilor omului. Acest fapt a fost evidențiat de consultația ecumenică de la St. Pölten — 1974. Statele nord-atlantice au formulat, după suferințele din timpul dictaturii fasciste, drepturile individuale ale omului față de stat și societate. Statele socialiste au expus drepturile sociale ale omului în lupta împotriva capitalismului și a stăpînirii de clasă. Popoarele «lumii a treia» pretind dreptul autodeterminării economice, sociale și politice. De aceea drepturile omului nu pot fi considerate ca un ideal abstract, ci trebuie înțelese ca nădejdi izvorîte din istoria concretă a suferinței și din actuala luptă de eliberare a oamenilor, popoarelor și statelor.

Sarcina teologiei creștine nu este aceea de a expune încă o dată ceea ce mii de experți, juriști, oameni de stat și diplomați au îndeplinit deja la Națiunile Unite. Teologia creștină nu se poate însă dispensa de discuțiile și lupta pentru realizarea drepturilor omului. În numele creației-omului ca chip al lui Dumnezu, în numele întrupării lui Dumnezeu pentru împăcarea lumii și în numele împărăției lui Dumnezeu ce va veni pentru desăvîrșirea istoriei, Biserica a fost însărcinată cu grija umanității omului, ca și cu drepturile și obligațiile sale în timp. Noi vedem contribuția teologică a Bisericii creștine în întemeierea drepturilor fundamentale ale omului pe dreptul lui Dumnezeu asupra omului. Credința creștină trebuie să respecte, peste diferitele drepturi și obligații ale omului, demnitatea neîmpărțită a omului în viața sa cu Dumnezeu, fără ca prin aceasta să excludă alte întemeieri religioase sau umanitare ale drepturilor omului.

II

DREPTURILE LUI DUMNEZEU ASUPRA OMULUI

Pe baza mărturiilor biblice, teologia creștină se referă la istoria lui Dumnezeu cu oamenii. În această istorie este vorba despre mîntuirea omului de întoarcerea sa păcătoasă de la Dumnezeu prin Adam și de eliberarea inumanității sale tragice produsă prin Cain și prin aceasta este vorba de împlinirea autodeterminării sale primordiale spre asemănarea cu Dumnezeu.

Potrivit Vechiului Testament, teologia reflectează asupra eliberării lui Israel din robia egipteană, asupra legămîntului lui Dumnezeu eliberatorul cu comunitatea aleasă și asupra drepturilor și obligațiilor poporului lui Dumnezeu, care sînt incluse în acest legămînt al libertății. Rezultatele mîntuirii: eliberare, legămînt și drept al lui Dumnezeu, constituie conținutul concret al mărturiei biblice a Vechiului Testament, chiar în această ordine. Acestea au putere de îndrumătoare pentru Israel și în special pentru creștinătate, iar prin acestea amîndouă au o importanță exemplară pentru toți oamenii și toate popoarele. Prin dreptate și pace, Israel și creștinătatea devin «lumina popoarelor».

Potrivit Noului Testament, teologia reflectează asupra eliberării omului de păcat, de lege și de moarte prin trimiterea, jertfa și învierea lui Iisus Hristos.

Prin stăpînirea Fiului lui Dumnezeu cel răstignit este distrusă puterea răului. În parusia sa se va realiza libertatea fiilor lui Dumnezeu. Eliberarea prin moartea reprezentativă a lui Hristos, noul legămînt prin sîngele său ca și drepturile și obligațiile noi ale comunității formată din «stăpîni și sclavi, evrei și păgîni, bărbați și femei» (Gal. 3, 28), reprezintă conținutul concret al mărturiei biblice a Noului Testament.

Deoarece Hristos în trimiterea Sa, în jertfa Sa și învierea Sa, este «chipul văzut al Tatălui celui nevăzut», oamenii devin în comuniunea sa frații și surorile Sale pornind pe drumul spre împlinirea autodeterminării lor umane ca chipuri ale lui Dumnezeu în lume. Demnitatea omului stă în harul lui Dumnezeu.

Întrucît teologia creștină reflectează asupra eliberării, asupra legămîntului și asupra dreptului lui Dumnezeu după mărturiile biblice, ea descoperă și libertatea, legămîntul și drepturile omului astăzi. De aceea, ea trezește durerea înrobirii interioare și exterioare a oamenilor de astăzi. Ea cheamă la luptă pentru eliberarea spre o viață în demnitate, eliberare spre drepturile și obligațiile comuniunii cu Dumnezeu. Într-o lume care nu este încă împărăția lui Dumnezeu, creștinătatea nu poate lăsa nici un domeniu de viață fără mărturia eliberării divine, a legămîntului lui Dumnezeu și a demnității omului. Mărturia biblică despre eliberare, legămînt și dreptul lui Dumnezeu conduce creștinătatea spre o practică corespunzătoare.

Premisa universală a istoriei speciale a lui Dumnezeu cu Israel și cu creștinătatea constă în faptul că Dumnezeu cel care o eliberează și o mîntuiește este creatorul tuturor oamenilor și al tuturor lucrurilor. În activitatea sa eliberatoare și mîntuitoare se experiază și se împlinește de aceea determinarea primordială a tuturor oamenilor. Prin determinarea spre «chipul lui Dumnezeu» este exprimat dreptul lui Dumnezeu asupra oamenilor. Drepturile omului la viață, libertate, comuniune și autodeterminare reflectează dreptul lui Dumnezeu asupra omului, pentru că omul este determinat spre a fi chip al lui Dumnezeu în toate relațiile vieții, ca om cu oamenii și creatură cu creaturile.

Scopul universal al legăturilor speciale cu Dumnezeu ale lui Israel și ale creștinătății constă în faptul că Dumnezeu care îi eliberează și mîntuiește este desăvîrșitorul istoriei lumii, care va realiza în împărăția Sa dreptul Său asupra întregii Sale creații. Activitatea Sa eliberatoare și mîntuitoare în istorie revelează de aceea adevăratul viitor al omului: «chipul lui Dumnezeu» înseamnă comuniune deplină cu Dumnezeu. De aceea omul are dreptul la viitor. Drepturile omului reflectează dreptul lui Dumnezeu ce va veni și viitorul omului. Determinarea de chip al lui Dumnezeu desemnează dreptul neîmpărțit al lui Dumnezeu asupra omului și de aici demnitatea netransmisibilă a omului.

III

CE DREPTURI FUNDAMENTALE ALE OMULUI REZULTĂ DIN CALITATEA OMULUI DE A FI CHIPUL LUI DUMNEZEU

Numim drepturi fundamentale ale omului acele drepturi și obligații care aparțin ființei umane, pentru că fără folosirea și exercitarea lor omul nu și-ar putea împlini determinarea sa de chip al lui Dumnezeu.

1. — *Chip al lui Dumnezeu este omul întreg în toate relațiile sale de viață.* Omul este determinat în plinătatea vieții sale reale și în toate relațiile vieții sale — economice, sociale, politice și personale —, ca să trăiască «în fața lui Dumnezeu», să răspundă Cuvîntului lui Dumnezeu și să se îngrijească de obligația realizării chipului lui Dumnezeu în lume. El este o persoană în fața lui Dumnezeu și, ca atare, capabil să activeze pentru Dumnezeu și să răspundă în fața Lui. Urmare acestora, drepturile sale ca om sînt netransmisibile și de neîmpărțit.

Economia, societatea și statul trebuie să respecte această demnitate și responsabilitate a omului pentru că această determinare a omului, a drepturilor și obligațiilor sale, preced oricărui contract social sau politic. Respectarea libertăților persoanei este fundamentul unei societăți libere. Între drepturile individuale ale omului se enumeră drepturile «habeas corpus» pentru apărarea persoanei în fața judecății, libertatea religioasă în raport cu statul și libertatea de conștiință în raport cu biserica. În miturile puterii și în ideologiile politice ale popoarelor, regele este adeseori singur numit «chip al lui Dumnezeu» : «Principele este umbra lui Dumnezeu și umbra principelui sînt oamenii» (Codul princiar babilonian). Numai domnitorul este mijlocitor între zei și oameni. Cînd Biblia numește pe om și nu pe rege «chip al lui Dumnezeu», prin aceasta critică îndumnezeirea domnitorului. Nu numai regele, ci fiecare om este mijlocitor între Dumnezeu și aproapele. De aceea nu este făcut omul pentru stăpînire, ci stăpînirea pentru om.

Din aceasta rezultă pentru istoria creștinătății democratizarea stăpînirii omului de către om. Căci stăpînitori și supuși trebuie să fie recunoscuți în aceeași măsură și împreună ca oameni. Aceasta însă este posibil numai pe terenul egalității în drepturi a tuturor cetățenilor. Constituția trebuie, de aceea, să garanteze drepturile fundamentale ale omului ca drepturi fundamentale ale cetățenilor. Ea trebuie să unească împreună pe cei ce conduc cu cei conduși. Drepturile și datoriile omului stabilite de calitatea de chip al lui Dumnezeu sînt respectate în istorie prin procesul constant deschis și neîntrerupt al democratizării formării voinței politice. Mijloacele istorice dezvoltate de creștinătatea europeană pentru respectarea chipului lui Dumnezeu din om sînt : controlul asupra exercitării stăpînirii prin despărțirea puterilor, împărțirea temporară a sarcinilor puterii și autoadministrarea și autodeterminarea poporului.

Drepturile care asigură libertatea fiecărui om, pot fi exercitate numai atunci cînd ele sînt legate de obligațiile corespunzătoare eliberării și apărării celor cărora aceste drepturi le sînt refuzate. Dragostea creștină respectă totdeauna mai întîi «dreptul aproapelui».

2. — *Chipul lui Dumnezeu se evidențiază și în raporturile omului cu ceilalți oameni.* Omul este chip al lui Dumnezeu (Gen. 1, 28) numai în comuniunea umană cu ceilalți oameni. A fost o notă de unilateralitate faptul că istoria libertății europene și nord-americane a accentuat numai drepturile individuale ale persoanelor umane față de organizațiile puterii economice, sociale și politice. Rătăcirea liberalismului este aceea de a trece cu vederea peste aspectul social, iar greșeala individualismului este de a nu lua în considerare aspectul social al personalității umane. Nu împotriva concetățenilor și nici făcînd abstracție de ei, ci numai în comuniune umană cu ei și pentru ei omul, ca individ, poate să corespundă determinării sale spre a fi «chipul lui Dumnezeu». În comuniunea cu Dumnezeu și în legătură cu alții omul este deschis acțiunii lui Dumnezeu și responsabil deplin față de el. Ca urmare, drepturile și datoriile sociale ale comunității umane sînt tot atît de inviolabile și de neîmpărțit ca și drepturile și datoriile individuale ale omului.

Între drepturile sociale ale omului se numără dreptul la muncă, la asigurarea de boală și asigurarea bătrîneții, deci asistența socială. Persoanele umane trebuie să respecte demnitatea și responsabilitatea comunității în economie, societate și stat, tot așa cum acestea o respectă pe a lor. Din democratizarea stăpînirii omului de către om nu urmează că fiecare om este stăpînul său absolut. După cum în Gen. 1, 27 chipul lui Dumnezeu apare din comuniunea bărbatului cu femeia, tot așa este prezentat acesta în organizațiile sociale mari prin comuniunea umană. Dintre acestea, drepturile persoanei umane la viață, libertate și autodeterminare apar practic totdeauna împreună cu drepturile societății umane asupra persoanelor. În principiu, nu există nici un fel de prioritate a drepturilor individuale în fața drepturilor sociale, tot așa cum invers nu există nici un fel de prioritate a drepturilor sociale asupra celor individuale. Amîndouă stau într-o corelație genetică de legături reciproce, așa cum și socializarea și individualizarea omului se condiționează istoric reciproc.

Drepturile persoanei se pot realiza numai într-o societate dreaptă, tot așa cum o societate dreaptă nu se poate realiza decît pe temeiul drepturilor persoanei. Libertatea persoanei poate fi constituită numai într-o societate liberă, iar o societate liberă nu se poate constitui decît pe baza libertății persoanei. Eliberarea umană este eliberarea spre comuniune și comuniune umană este comuniunea în libertate.

Prin drepturile şi datoriile lor sociale, diferitele societăţi şi state sînt răspunzătoare nu numai faţă de oamenii care trăiesc în ele, ci în aceeaşi măsură şi faţă de umanitate. Egoismul colectiv ameninţă drepturile omului tot atît de grav ca şi egoismul individual. Dreptul omului este de neîmpărţit. Acesta nu poate fi un privilegiu numai al unor state. Solidaritatea internaţională pentru înlăturarea foametei şi a crizei militare mondiale cîştigă, pe baza drepturilor umanităţii, o prioritate asupra loialităţii faţă de propriul popor, propria clasă, rasă sau naţiune. De aceea, drepturile omului se îndreaptă spre o comuniune de drept internaţională a tuturor oamenilor şi popoarelor, în care numai omenirea singură mai poate să supravieţuiască.

3. — *Chipul lui Dumnezeu întemeiază dreptul omului la stăpînirea pămîntului şi a comunităţii cu creaturile din afara omului.* Textul din Gen. 1, 28 include la crearea omului ca chip al lui Dumnezeu binecuvîntarea lui Dumnezeu şi determinarea umană spre înmulţire şi stăpînire a creaţiei din afara omului. Stăpînirea umană asupra pămîntului corespunde voinţei şi poruncii Creatorului, care iubeşte creaţia Sa. Omul trebuie să «cultive şi să îngrijească» pămîntul (Gen. 2, 15) şi să se bucure de el. Omul realizează chipul lui Dumnezeu în el numai dacă stăpînirea sa asupra pămînturilor corespunde stăpînirii Creatorului asupra lumii. Jaful, exploatarea şi distrugerea naturii contravin dreptului şi demnităţii sale. De aceea, la stăpînirea omului asupra pămîntului se adaugă comuniunea sa cu pămîntul. Stăpînirea este îndreptăţită numai dacă se exercită în cooperare şi comuniune cu lumea înconjurătoare şi dacă duce spre crearea unor simbioze vii către societatea umană şi lumea naturală înconjurătoare. Dreptul omului la stăpînire asupra lumii externe trebuie să se realizeze prin respectarea drepturilor acestei creaţii.

a) Dacă omului îi este dat dreptul asupra pămîntului, din aceasta rezultă că fiecare om şi toţi oamenii au dreptul, pe baza drepturilor economice de bază, la o participare dreaptă la viaţă, la hrană, la muncă, la îngrijire şi la proprietate particulară. Concentrarea hranei şi a mijloacelor de producţie numai în mîinile unui cerc restrîns trebuie văzută ca o distrugere şi o pervertire a chipului lui Dumnezeu în om. Aceasta este nedemnă de om şi contravine dreptului lui Dumnezeu asupra omului.

Oprirea drepturilor economice fundamentale, pauperizarea unor întregi popoare şi a unor grupe de populaţie şi foametea atît de răspîndită în lume cauzată de imperialismul politic şi economic în lumea noastră împărţită şi dezbinată, sînt o profanare a chipului lui Dumnezeu în om şi a dreptului lui Dumnezeu asupra fiecărui om şi a tuturor oamenilor. Fără realizarea drepturilor economice fundamentale ale omului la viaţă, hrană, muncă şi îngrijire nu se pot realiza nici drepturile umane sociale şi nici cele individuale.

b) Dacă prin dreptul omului asupra pămîntului este dat şi dreptul pămîntului asupra omului, atunci sînt legate de aceste drepturi economice fundamentale şi datorii ecologice de bază. Drepturile economice fundamentale nu pot fi mereu înmulţite după bunul plac al pretenţiilor crescînde pentru că acestei creşteri economice îi sînt puse graniţe ecologice. Lupta omului pentru supravieţuire nu poate fi purtată în dauna naturii, pentru că astfel moartea ecologică ar pregăti sfîrşitul fiecărei vieţi umane. Drepturile economice trebuie puse în concordanţă cu condiţiile cosmice de bază ale umanităţii în lumea sa naturală înconjurătoare. Acestea nu pot fi realizate printr-o creştere economică necontrolată, ci printr-o creştere a dreptăţii economice în cadrul «graniţelor creşterii».

Dreptatea economică cu privire la disponibilitatea şi împărţirea hranei, a resurselor naturale şi a mijloacelor de producţie industrială trebuie să se orienteze după supravieţuirea şi convieţuirea popoarelor şi a oamenilor. Numai prin aceasta se va ajunge la stabilitate ecologică în supravieţuirea şi convieţuirea cu creaţia din afara omului. Dreptatea economică şi ecologică se condiţionează astăzi reciproc şi de aceea nu pot fi realizate decît împreună.

4. — *Chipul lui Dumnezeu întemeiază dreptul omului asupra viitorului său şi asupra responsabilităţii sale faţă de urmaşii săi.* Omul în relaţiile sale de viaţă, omul cu ceilalţi oameni, omul în comuniunea cu creaţia externă, ca chip al lui Dumnezeu, are dreptul la autodeterminare şi la viitorul său. Adevăratul său viitor constă în determinarea sa spre preamărirea lui Dumnezeu în comuniunea sa cu ceilalţi oameni şi cu întreaga creaţie. În istoria sa, care nu este încă împărăţia preamăririi, omul corespunde acestei demnităţi a sa prin deschiderea sa pentru acest viitor şi prin responsa-

bilitatea sa din prezent în fața acestui viitor. Datorită «cetățeniei în împărăția lui Dumnezeu» căreia îi va fi demn, omul are un drept asupra acestui viitor adevărat al său și asupra datoriilor corespunzătoare în formarea vieții sale prezente. Omul poate să respecte dreptul său asupra acestui viitor și responsabilitatea sa față de prezent, numai dacă cîștigă libertatea responsabilității și dreptul spre autodeterminare. Corespunzător acesteia însă, el va putea interveni și pentru dreptul la viață al urmașilor săi. El se va strădui nu numai pentru dreptatea propriei sale generații, ci și pentru adeverirea dreptății în urmarea cronologică a generațiilor sale. Nu există numai un egoism personal sau unul colectiv, ci și un egoism al generației contemporane. De aceea, omului nu îi este îngăduit să exploateze prezentul său în dauna viitorului. El se va strădui mai mult pentru o echilibrare dreaptă a șanselor de viață și libertate ale generațiilor prezente și viitoare. În vremea suprapopulației și a «granițelor creșterii» această prespectivă de timp a drepturilor omului cîștigă o însemnătate deosebită.

IV

JUSTIFICAREA ȘI ÎNNOIREA OMULUI

Drepturile omului sînt atîta vreme active, cît omul este cu adevărat om și acționează omenește. Inumanitatea omului se descoperă prin încălcarea și abuzul drepturilor omului. În spatele întrebării practice: cum pot fi realizate pe pămînt drepturile omului, stă — de aceea — o întrebare mai adîncă, și anume: unde poate omul să experieze adevărata sa umanitate și cum poate el să învingă reala sa inumanitate.

De la declarația generală a drepturilor omului din 1948 încălcările politice ale drepturilor omului sînt aduse în conștiința opiniei publice internaționale. Prin aceasta a devenit cunoscut cît de mult și cît de general au fost încălcate drepturile fundamentale ale oamenilor prin politica de putere și stăpînire nedreaptă, prin ură și fratricid. Folosirea crescîndă a torturii în dictaturi este un semn înfricoșător care arată că simpla declarație a drepturilor omului și adeziunea publică pe care acestea au găsit-o, încă nu au creat nici o umanitate nouă printre popoare. Totuși declarația drepturilor omului ascute conștiința oamenilor și sustrage orice legitimitate inumanității.

De la discuția despre *International Convenents 1966* s-a arătat clar mai departe că drepturile omului nu numai că sînt încălcate, dar că se face și abuz de ele. Se face abuz de acestea cînd sînt întrebuințate pentru justificarea intereselor proprii împotriva drepturilor altor oameni. Se face abuz de ele atunci cînd sînt împărțite și o parte din ele sînt folosite pentru întregul drepturilor omului. Apoi apar egoismul drepturilor individuale, aroganța națională, imperialismul umanității față de natură și absolutismul generației prezente față de cele viitoare.

Abuzul ideologic al drepturilor omului este un alt semn, care arată că acordurile și declarațiile singure încă nu creează nici o umanitate adevărată între oameni. Totuși conceptia integrității nedespărțite a drepturilor omului ascute conștiința și responsabilitatea oamenilor întreolaltă.

Teologia creștină numește păcat inumanitatea omului, cum aceasta se descoperă în încălcările continue și în permanentul abuz al drepturilor omului. După mărturia biblică omul a ratat și ratează și astăzi încă determinarea sa originară de a trăi pe pămînt ca chip al lui Dumnezeu. El a cerut să fie ca Dumnezeu și prin aceasta a pierdut adevărata sa umanitate (Gen. 3, Rom. 3). De aceea dușmănia desemnează raportul omului cu natura (Gen. 3) și cu fratricidul lui Cain începe istoria omului care nu vrea să-i fie fratelui său apărător. Astfel păcatul omului inversează adevăratele sale relații față de Dumnezeu — Creatorul său, față de ceilalți oameni — apropiații săi și față de natură — patria sa. Dumnezeu îi devine judecător, aproapele dușman și natura îi devine străină.

Drepturile declarate ale omului pot fi realizate numai atunci și numai cît se ajunge să se facă dreptate omului nedreptățit și să se înnoiască umanitatea sa.

Credința creștină cunoaște și predică cum că Dumnezeu justifică prin Iisus Hristos pe omul nedrept și îl înnoiește spre adevărata sa umanitate. Prin întruparea lui Hristos, Dumnezeu readuce omului, care «vrea să fie ca Dumnezeu», adevărata sa

umanitate, pe care el a părăsit-o. Prin moartea lui Hristos, Dumnezeu ia asupra Sa judecata asupra păcatului omului și împacă pe om cu el însuși (2 Cor. 5, 19). Prin învierea lui Hristos din morți, Dumnezeu realizează dreptul său asupra omului, prin aceea că-l face drept (Rom. 4, 25). Prin revărsarea Duhului Său peste tot trupul (Ioel 3, 1; Fapte 2), Dumnezeu reînnoiește chipul Său pe pămînt, unește omenirea despărțită și eliberează creația Sa de puterea răului. În împărăția Sa care va veni, Dumnezeu va restabili dreptul Său, va restaura pe om și va transfigura creația.

În această lume a păcatului și a inumanității, dreptul lui Dumnezeu asupra omului se revelează pentru creștinătate prin Evanghelia lui Hristos (Rom. 1, 16—17). Pentru că prin această Evanghelie le este predicat tuturor oamenilor dumnezeiescul drept al harului, odată cu această Evanghelie se proclamă și demnitatea dată de Dumnezeu fiecăruia și tuturor oamenilor. Unde însă se descoperă această demnitate a omului, acolo sînt puse în vigoare și drepturile fundamentale ale omului. Realizarea lor se face posibilă și de aceea este o datorie incontestabilă.

Pe baza Evangheliei, drepturile omului sînt realizate într-o lume dușmănoasă și inumană mai întîi prin slujire și împăcare (2 Cor. 5, 18). Credința deosebește persoana umană de păcatul inuman. Iubirea acceptă persoana și iartă păcatul. Nădejdea recunoaște viitorul uman al persoanei și începe noua viață umană.

Prin credință, iubire și nădejde îi este redată omului umanitatea sa trădată și pierdută. Prin «slujirea împăcării» sînt restaurate deci demnitatea și dreptul omului în această lume inumană. Această slujire a împăcării se produce totdeauna acolo unde este respectată demnitatea omului și unde este restabilit dreptul omului. Împăcarea nu este mai puțin decît dreptatea restabilită. Ea este puterea noii creații în această lume. De dragul împăcării se poate de aceea renunța și la dreptul propriu. Pentru dreptul aproapelui se poate suferi pînă la sacrificiul propriei vieți. Renunțare și jertfă în «slujba împăcării» sînt totdeauna și renunțare și jertfă în slujba adevăratei umanități a omului.

Creștinătatea are sarcina divină să introducă dreptul împăcării în lupta mondială împotriva privilegiilor și a dominației. Prin aceasta le este un martor al viitorului lui Dumnezeu și un apărător al nădejdii omului. Căci cu dreptul la împăcare începe deja aici transformarea lumii devenită necunoscută spre cunoașterea sa ca lume umană iubită de Dumnezeu. Trăirea împăcării face din dușmani prieteni. Activitatea pentru împăcare deschide viitorul vieții pentru omul supus morții. Jertfele în slujba împăcării sînt semințele împăcării. Fără de împăcare nu există nici o umanizare a raporturilor publice. Fără umanizarea raporturilor publice, împăcarea rămîne inactivă. Împăcarea și transformarea aparțin împreună. Ele aduc nădejdea asupra umanității în această lume chinuită.

Sarcina creștinătății este de a predica Evanghelia justificatoare în conflictele mondiale reale în care ea trăiește, să trăiască credința eliberatoare, să săvîrșească slujirea împăcării, să prezinte omenirea împăcată în comunitățile sale prin comuniunea bărbaților și a femeilor, a iudeilor și a păgînilor, a grecilor și a barbarilor, a liberilor și a sclavilor (Gal. 3, 28) și să semene sămînța nădejdii în preamărirea lui Dumnezeu.

Tocmai atunci cînd creștinătatea îndeplinește aceste sarcini creștine speciale ale sale, ea slujește la realizarea umanității tuturor oamenilor. Întrucît ea propovăduiește dreptatea justificatoare a lui Dumnezeu, ea propovăduiește în același timp demnitatea omului, întrucît practică dreptul harului, practică și dreptul fundamental al omului, iar întrucît preamărește pe Dumnezeu în Treime, înalță nădejdea omului.

Credința creștină nu ne scutește de lupta pentru recunoașterea și realizarea drepturilor omului, ci introduce în această luptă. Comuniunea pe care o mărturisește Iisus ca Fiu al Omului, suferă prin inumanitatea și prin dezumanizarea omului și în rugăciunile sale transformă această suferință în durere conștientă. Comuniunea pe care o mărturisește Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu crede în umanizarea omului prin Dumnezeu și în preamărirea omului în Dumnezeu.

În acest context, se poate aștepta din partea creștinătății, a Bisericilor, a comunităților și a organizațiilor ecumenice:

1) Ca ele să reprezinte în disputa pentru drepturile omului și pentru prioritățile politice, demnitatea inviolabilă a omului și de aceea și unitatea de neîmpărțit a drepturilor și datoriilor sale umane. Ambele sînt constituite prin dreptul lui Dumnezeu cel Unul asupra omului în relațiile sale de viață;

2) Să stăruiască în situaţiile diferite ale oamenilor şi ale popoarelor la restaurarea tocmai a drepturilor omului, care au fost neglijate, slăbite sau asuprite prin progrese unilaterale şi priorităţile fixate;

3) Ca să învingă propriul lor egoism, ca apoi să învingă şi egoismul drepturilor individuale, sociale şi umane faţă de natură şi egoismul generaţiei prezente faţă de generaţia ce va urma şi să slujească umanităţii fiecăruia şi tuturor oamenilor în interesul lui Dumnezeu, Creatorul şi Mîntuitorul oamenilor;

4) Să scoată în evidenţă prin propovăduire publică, prin învăţămînt şi educaţie, datoriile omului faţă de demnitatea sa dată de Dumnezeu, faţă de ceilalţi oameni, faţă de natură şi faţă de viitor, datorii care sînt legate în chip nedespărţit de drepturile omului.

Creştinătatea se concepe însăşi ca mărturie a lui Dumnezeu cel întreit, care eliberează pe oameni din inumanitatea interioară şi exterioară, îi lasă să trăiască în legămîntul Său şi îi conduce spre preamărirea împărăţiei Sale. De aceea, ea intervine pentru demnitatea omului, din care răsar drepturile şi datoriile sale umane. Ea va interveni pentru numele lui Dumnezeu, pentru demnitatea omului şi drepturile sale ca chip al lui Dumnezeu cu toate mijloacele sale, atît acţionînd cît şi suferind. Pentru slujirea umanităţii omului creştinătăţii îi sînt necesare dreptul la libertate religioasă, dreptul la constituirea de comunităţi şi dreptul la vorbire şi acţiune publică *(traducere de Diac. Asist. IONIŢĂ VIOREL).*

MĂREŢIA LUI DUMNEZEU ŞI MISIUNEA BISERICII

Jürgen Moltmann

1. *Stăpînirea lui Dumnezeu şi slava lui Dumnezeu.*

Istoria lui Dumnezeu cu oamenii se desfăşoară în două mari direcţii. Prima porneşte de la Dumnezeu şi se îndreaptă spre lume. Cealaltă direcţie porneşte de la lume şi se îndreaptă spre Dumnezeu.

În prima direcţie, Dumnezeu, în bunătatea Sa, se decide pentru om şi lumea Sa; El este creatorul ei, eliberatorul şi mîntuitorul ei. În măsura în care se realizează ceea ce spune, şi în măsura în care voinţa Sa devine realitate şi legămîntul său găseşte ascultare, Dumnezeu devine *Domnul.* «Stăpînirea divină creatoare, eliberatoare şi, în sfîrşit, mîntuitoare conduce spre împărăţia veşnică, în care Dumnezeu este totul în toate» (1 Cor. 15, 24). Această împărăţie este ţelul primei direcţii, care porneşte de la Dumnezeu în Treime şi cuprinde totul.

În a doua direcţie răspunde creatura, şi în primul rînd omul, la bunătatea lui Dumnezeu, prin recunoştinţa sa, prin bucuria existenţei şi prin preamărire. Din creaţie îi revine Creatorului bucuria tuturor creaturilor. Omul, creat după chipul Său, îşi aduce expresia recunoştinţei sale faţă de Domnul prin ascultare consimţită şi conlucrare liberă. Fiindcă el a fost creat ca «să preamărească pe Dumnezeu şi să se bucure pentru totdeauna în El», aşa cum spune Catehismul de la Westminster. Uimitoarea, mulţumitoarea şi lăudabila preamărire a lui Dumnezeu în Treime este conţinutul direcţiei a doua, în care tot ce a fost creat, eliberat şi mîntuit se întoarce la Dumnezeu.

În privinţa timpului, aceste două direcţii nu urmează necondiţionat una după alta. În istorie, ele se întîlnesc adesea în unul şi acelaşi fapt: Crearea şi bucuria creaturii, eliberarea şi cîntecul de preamărire, Moise şi Mariam, harul şi euharistia, stăpînirea divină şi preamărirea lui Dumnezeu. În realitate premerge stăpînirea divină, fiindcă ea trezeşte preamărirea lui Dumnezeu prin cei avizaţi la aceasta. Dacă se ia în considerare ţelul stăpînirii divine în creatură, istoria şi mîntuirea, atunci stăpînirea divină serveşte numai pentru acea preamărire a lui Dumnezeu în şi prin creaţie. Nu stăpînirea Sa asupra creaturii ci preamărirea Sa din partea creaturii este ţelul desăvîrşirii. Căci stăpînirea înseamnă pentru Dumnezeu creare şi muncă, exteriorizare şi înstrăinare. Preamărirea însă e un sabat veşnic în care Dumnezeu se odihneşte şi primeşte bucuria recunoscătoare de la toate creaturile. De aceea, a spus tradiţia reformată că preamărirea lui Dumnezeu este scopul ultim al tuturor hotărîrilor divine şi de aceea şi ţelul comun al mîntuirii tuturor lucrurilor.

Dacă facem deosebire între aceste două direcţii — «de la Dumnezeu» şi «spre Dumnezeu» — atunci trebuie să recunoaştem că Dumnezeu este *«Domnul»* în aceste două direcţii : în direcţia stăpînirii Sale, care ne duce la ascultare liberă, şi în direcţia preamăririi Sale, în care noi, prin recunoştinţă, îi aducem cinstire, bucurie şi uneori fericire. Mi se pare important să recunoaştem ambele direcţii. Accentuarea unilaterală a ascultării din credinţă. S-a confundat adesea stăpînirea lui Dumnezeu cu o nouă morală. Dar Hristos este mărturisit în N. Testament nu numai ca Domn al stăpînirii divine ci lăudat şi cinstit şi ca «Domn al măririi» (1 Cor. 2, 8). Prin învierea Sa din morţi a fost pus nu numai spre stăpînire ci a fost transformat şi transfigurat şi trupeşte (Filip. 3, 21). Transfigurarea lui Hristos cel infam crucificat, provoacă bucuria credinţei. De aceea nu trebuie să fim numai ascultători faţă de stăpînirea Sa, ci trebuie să o şi gustăm şi să ne bucurăm de frumuseţea ei. Iisus nu compară stăpînirea lui Dumnezeu cu o cazarmă ci cu o nuntă ! Fără bucuria harului, noua ascultare devine legalistă, înfricoşătoare şi fără putere. «Hristos cel înviat face viaţa o sărbătoare permanentă» a spus Atanasie, iar Roger Schutz din Taizè a adăugat : «El face viaţa o sărbătoare fără sfîrşit». Stăpînirea lui Dumnezeu este această sărbătoare, în cultul divin şi în viaţa de toate zilele, o sărbătoare eliberatoare şi o viaţă festivă.

Aceste două direcţii se oglindesc, în sfîrşit, şi în diferitele metode teologice.

Dacă ne gîndim la direcţia «Dumnezeu pentru lume», adică a stăpînirii lui Dumnezeu, atunci avem oarecum pe Dumnezeu în spate iar lumea în faţa noastră. În acest caz, lumea este cîmpul misiunii noastre şi a tuturor formelor de activitate mesianică. Aceasta duce la o *teologie în acţiune*. Propovăduirea, diaconia şi eliberarea poporului preced teoria, iar teoria are sarcina să reflecteze lucrarea noastră în lumina Evangheliei şi a misiunii noastre : aceasta este metoda acţiunii-reflecţiei.

Dacă teologic cugetăm în «direcţia preamăririi» atunci ne întoarcem în aşa fel încît avem pe Dumnezeu în faţa noastră iar lumea în noi şi în jurul nostru. Lumea este atunci obiectul recunoştinţei noastre, al mijlocirii şi bucuriei noastre, iar Dumnezeu este acela pe care îl adorăm, admirăm şi preamărim. Aceasta este *Teologie în doxologie*. Aici nu ne mişcă greutatea lucrării ci uimirea nemărginită faţă de harul divin cel nepătruns : aceasta este metoda contemplării curate şi dezinteresate a lui Dumnezeu.

Aceste două metode nu se exclud, ci mai degrabă ele se completează. Ele se apără reciproc de primejdii : de acţionismul orb pe de o parte şi de exteticismul arid pe de altă parte.

2. *Misiunea lui Dumnezeu.*

Cine vrea să vorbească de acţiunea Bisericii lui Hristos, trebuie să înceapă cu misiunea lui Hristos fiindcă misiunea Bisericii îşi găseşte temeiul şi măsura sa în participarea la misiunea lui Hristos, aşa după cum propovăduirea Bisericii îşi are temeiul şi măsura în propovăduirea lui Hristos. Şi cine vrea să vorbească de misiunea lui Hristos, trebuie să înceapă cu Acela care l-a trimis, deci, mai întîi să vorbească de misiunea lui Dumnezeu, de missio Dei.

Noi urmăm, în acest sens, metoda Catehismului de la Heidelberg, care la întrebarea 54, referitor la probelma eclesiologică : Ce crezi tu despre Biserica Sfîntă, generală şi creştină ?, dă un răspuns hristologic : «Că Fiul lui Dumnezeu îşi strînge din întregul neam omenesc o comunitate aleasă pentru viaţa veşnică, prin duhul şi cuvîntul său... pe care o apără şi o păstrează». După această definiţie, Biserica îşi are existenţa în Domnul ei. Fiindcă El o «adună, o apără şi o păstrează ; ea devine ceea ce este. Şi pentru că perspectiva ei misionară nu este avută în vedere în acest Catehism, noi mai adăugăm «şi o trimite». Cuvîntul catehismului ar putea astfel să ducă la neînţelegerea că omenirea ar fi numai material de alegere pentru Biserică nu însă şi Biserica cu misiunea ei pentru omenire. Activitatea misionară şi chemarea la slujire în lume aparţin însă la existenţa fiinţială a Bisericii, fiindcă ele aparţin constitutiv misiunii Fiului lui Dumnezeu. Dar ce este misiunea Fiului şi în ce constă ea ?

Evangheliile redau istoria lui Iisus ca istoria lui Mesia, trimis în această lume de Dumnezeu şi uns cu Duhul lui Dumnezeu. Pentru Marcu începe misiunea mesianică (1, 9, ş.u.) cu dăruirea Duhului la botez ; pentru Matei (1, 18, ş.u.) şi Luca (1, 26 ş.u.) cu conceperea de la Duhul Sfînt. Pentru Ioan (1, 1 ş.u.), misiunea lui Iisus începe înainte de întemeierea lumii, în prezentul veşnic al lui Dumnezeu în Treime. Trimi-

terea Fiului este hotărîrea din veci a Trinității. În ea se descopere naşterea din veci a Fiului din Tatăl. De aceea se spune la Botezul lui Iisus «Acesta este Fiul meu iubit întru care am binevoit». În trimiterea lui Iisus Fiul lui Dumnezeu, se revelează veşnicia pentru timp. În ea se descoperă nu numai o hotărîre a voinţei ci chiar inima lui Dumnezeu (de aceea, ea este şi vulnerabilă).

«Cînd s-a împlinit vremea, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său...» spune Pavel la Gal. 4, 4. Prin «plinirea vremii» el înţelege împlinirea promisiunii divine şi a speranţei poporului, adică «începutul timpului» mesianic. Acest lucru e clarificat plastic în Evangheliile sinoptice. Luca 4, 18 ş.u., pune misiunea lui Iisus în legătură cu promisiunile din Isaia 61, 1—2: «ca să vestesc săracilor Evanghelia, să vindec inimile zdrobite, să predic deţinuţilor eliberarea, orbilor vederea, celor asupriţi eliberarea şi să proclam anul milostivirii lui Dumnezeu». După spusele profeţilor, timpul mesianic trebuie să înceapă cu «anul jubileu» (3 Moise 25). Dreptatea lui Dumnezeu trebuie să fie restabilită în popor şi în ţară. De aceea, Evanghelia are în vedere mai întîi pe săraci, pe bolnavi, pe nedreptăţiţi şi pe cei privaţi de libertate. Considerînd textul din Isaia 35, 5 şi 61, 1 ş.u., conform Evangheliei după Matei, Iisus răspunde lui Ioan Botezătorul cînd acesta era închis: «Orbii văd, ologii merg, leproşii se curăţă şi surzii aud, morţii învie şi săracilor li se vesteşte Evanghelia. Fericit este cel care nu se sminteşte întru mine» (Matei 11, 5, ş.u.). Şi după Matei 10, 7—8, Iisus a trimis pe ucenici către «oile pierdute ale casei lui Israel» cu aceeaşi misiune: «Predicaţi: Împărăţia lui Dumnezeu este aproape, vindecaţi pe bolnavi, curăţiţi pe cei leproşi, înviaţi pe cei morţi, izgoniţi pe demoni. În dar aţi primit, în dar să daţi».

Ceea ce Dogmatica tratează sub titlul arid de munus propheticum Christi (misiunea profetică a lui Hristos), expun evangheliile în persoana trimisului mesianic. După Deuteroisaia, va apărea începutul viitoarei stăpîniri definitive asupra lumii a lui Dumnezeu înaintea unui anunţ eshatologic (Isaia 61, 1). Se va vesti evanghelia. Se va anunţa stăpînirea divină şi va fi chemat poporul sărac şi asuprit la libertate (Isaia 52). Propovăduirea stăpînirii divine şi a libertăţii face începutul timpului mesianic. Fiindcă cuvîntul său realizează ceea ce spune. Prin cuvîntul Său începe timpul Duhului şi al revărsării harismelor. Deja la Isaia 60, 6 este legată speranţa privind pe vestitorul bucuriei din vremurile de apoi cu o nădejde universală: popoarele vin în Sion şi Domnul se va preamări între popoare.

După Evangheliile sinoptice, Iisus s-a prezentat ca acest aşteptat trimis mesianic. De aceea, ele rezumă vestirea Sa în cuvintele: «A venit plinirea vremii». Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie» (Marcu 1, 15) şi redau faptele sale ca fapte ale vestirii însoţite de «semne şi minuni». Bucuria începutului stăpînirii lui Dumnezeu şi Evanghelia pe care o aduce Iisus sînt indisolubil legate. De aceea şi chemarea la libertate precum şi semnele şi minunile eliberării de bolile psihice şi sociale sînt indisolubil legate de această Evanghelie a lui Iisus. Deci, e de la sine înţeles că mai întîi săracii, bolnavii, leproşii şi cei vinovaţi ascultă Evanghelia lui Iisus şi recunosc în El pe trimisul Mesia.

Nu voi insista amănunţit asupra Evangheliei postpascale a Apostolilor. Pavel nu mai vorbeşte despre «Evanghelia Împărăţiei» ca sinopticii, ci despre «Evanghelia lui Dumnezeu», despre «Evanghelia lui Hristos», despre «Evanghelia Fiului» şi despre «Cuvîntul Crucii». Pentru el se concentrează întreaga istorie a lui Iisus la al său «dublu mod de viaţă» (M. Kähler); din această viaţă în moarte şi din această moarte la viaţa veşnică. De aceea Pavel propovăduieşte pe Domnul răstignit şi înviat pentru noi. Vestind această Evanghelie, el vesteşte întemeierea timpului mesianic. Stăpînirea lui Dumnezeu şi eliberarea oamenilor se concentrează pentru el în persoana lui Hristos, în moartea şi învierea Sa. Cu toate acestea Evanghelia despre Hristos nu înlocuieşte Evanghelia lui Iisus despre împărăţie, ci Evanghelia lui Iisus despre împărăţie se păstrează în vestirea lui Hristos de către Apostoli. Prin a lor vestire despre Hristos ni se vesteşte Evanghelia împărăţiei lui Hristos. Căci prin dăruirea «trimisului mesianic» spre moarte, împărăţia Sa şi libertatea Sa a luat chip de sclav. Ceea ce invers ni se spune la Filip. 2 că în persoana robului ne-a întîlnit deplina împărăţie şi libertate a timpului mesianic. Noi găsim în Hristos «împărăţia lui Dumnezeu în persoană». În Evanghelia Sa auzim de timpul mesianic. În Cina Sa cea de Taină, retrăim mîncarea şi băutura din împărăţia lui Dumnezeu. Şi în Botez se întîmplă cu noi renaşterea cosmosului spre măreţia lui Dumnezeu. Este important să redescoperim în centrul (hristologic) acest orizont eshatologic, ca să avem o perspectivă mai largă.

Pentru practica Bisericii, din cunoașterea misiunii lui Hristos rezultă mai întîi, deși neobișnuit, deosebirea dintre Misiune și Evanghelizare. Cuvîntul *misiune*-trimitere, și a fi trimis — are un sens mai larg, pe cînd cuvîntul *evanghelizare* este conturat exact. Misiunea mesianică a lui Iisus cuprinde, după cum am citat, toate spusele Lui toate faptele Lui și chiar toate suferințele Lui. Propovăduirea Evangheliei împărăției, la cei săraci, este numai o însărcinare dintre multe altele. Evanghelizarea este deci sarcina sa cea mai importantă și de aceea Luca 4, 18 îl amintește la început, iar Matei 11, 5, la sfîrșit. Dar misiunea Sa depășește această evanghelizare prin vindecări, eliberări, ajutoare și prin suferințe. Și după Matei 10, 7 ș.u. aceasta este și misiunea Apostolilor. De aceea se poate spune că orice propovăduire este misiune, însă misiunea nu este numai propovăduire. Vindecarea, eliberarea, ajutorarea, lucrarea pentru pace și dreptate, alungarea demonilor, etc. aparțin și misiunii creștinătății. Propovăduirea Evangheliei este o misiune, cea mai importantă, însă nu singura misiune. Numai după ce vom face această deosebire, vom putea descoperi plenitudinea harismelor prezentă în timpul mesianic, și existentă în poporul care se adună pentru împărăția lui Dumnezeu. Fiecare creștin are o misiune în lumea aceasta. Fiecare mădular al comunității își poate găsi locul său propriu, însărcinarea sa proprie în stăpînirea lui Dumnezeu. Fiecare poate să-și joace rolul în istoria divină a mîntuirii și să descopere în el sensul veșnic al vieții sale mărginite și scurte. Fiecare creștin are harisma sa și cu ea poate preamări pe Domnul și se poate bucura de El. Fiecare creștin este un misionar, dar nu oricare este evanghelist sau predicator.

În continuare, încă două remarci practice.

Dacă propovăduirea Bisericii vrea să corespundă celei a lui Iisus și să fie «vestea Sa cea bună», atunci ea trebuie să fie cuvînt eliberator într-un limbaj eliberator. Întoarcerea este bucurie, iar credința este trăirea unei eliberări neasemuite. La bucurie nu poți obliga pe nimeni, iar la credință nu poți constrînge pe nimeni. Evanghelia nu mai este vestea «cea bună» dacă Biserica amenință cu represalii sociale sau cu pedepsele iadului. Constrîngerea civilă pentru acceptarea creștinismului nu mai există. În anumite cercuri evlavioase se cultivă o veste apocaliptică care amenință pe oameni cu sfîrșitul apropiat al lumii, pentru a o aduce la Hristos. Se răspîndește teroare apocaliptică pentru a îndepărta pe oameni de orice transformare a situației lor economice și sociale, pentru a prinde sufletele lor. Cei mai radicali apocaliptici sînt sprijiniți financiar de marile concerne din S.U.A. și de concernele multinaționale. Acțiunea lor în Trinidad și în Filipine, unde le-am văzut personal, sînt cele scontate. Aceasta nu este Evanghelia lui Iisus. Iisus a propovăduit (cf. Luca 4, 18) «anul cel plăcut al Domnului» și nu «Ziua răzbunării Dumnezeului nostru».

Cuvintele «propovăduire» și «evanghelizare» a făcut prea oficială Evanghelia în Bisericile noastre. Cînd e vorba de propovăduire ne gîndim la un amvon, iar cînd e vorba de evanghelizare, la un cort. De aici rezultă foarte ușor impresia de înstrăinare la membrii comunității. Propovăduirea a fost încredințată pastorului, evanghelizarea misionarului, slujirea diaconilor, conducerea Bisericii episcopilor ș.a.m.d. Ce mai rămîne atunci pentru creștinul simplu? Ceea ce în realitate se înțelege prin aceste mari cuvinte, este foarte simplu: așa după cum ne povestim istoria speranței și durerilor noastre, totdeauna cînd ne întîlnim cu alți oameni, așa să povestească și creștinii istoria lor cu Hristos, istoria eliberării lor. Eu întrebuințez cuvîntul «povestire» ca să readuc pe pămînt Evanghelia de la înălțimea propovăduirii. A povesti poate oricine, iar Biblia este o carte istorică narativă. Și totuși, în care comunitate se învață așa ceva? Cunosc o femeie care frecventează mereu Biserica. Ea a auzit în viața ei cu siguranță mai mult de 2.000 sau 3.000 de predici. Însă îi vine foarte greu să exprime cu cuvintele-i proprii credința ei în contact cu alți oameni. Ea a învățat în biserică numai să asculte, însă nu să vorbească. Oare nu sînt serviciile noastre divine și predicile adesea sensuri unice care duc la căi închise?

3. *Comuniunea cu Dumnezeu.*

Înainte de a porni de la stăpînirea divină la direcția preamăririi lui Dumnezeu, trebuie să reținem și să stabilim ce i se descopere de fapt, omului în această stăpînire divină; e vorba de comuniunea permanentă a lui Dumnezeu, e comuniunea permanentă în Dumnezeu și comuniunea permanentă cu Dumnezeu.

Unui despot îi corespunde o sclavie. Față de un domn trebuie să fii ascultător fiindcă nu ai altceva de făcut, deși nu-l iubești pe acest domn, pentru că iubirea pre-

supune libertate, iar robul nu o are. După dreptul roman, un domn are libertatea să facă cu proprietatea sa ceea ce vrea. În legătură cu «stăpînirea lui Dumnezeu» toate acestea nu au nimic comun. De aceea, expresia «stăpînirea lui Dumnezeu trebuie completată cu expresia «comunității cu Dumnezeu». Aceasta corespunde cu Dumnezeul din Cartea Ieșirii și al legămîntului cu poporul său. El nu vrea să stăpînească în nici un caz și prin nici un mijloc. El caută mai curînd comuniunea liberă cu poporul Său și cu chipul Său de pe pămînt.

Noul Testament vestește dragostea părintească a lui Dumnezeu pe temeiul comuniunii speciale a lui Iisus cu Dumnezeu. Acestei paternități îi corespunde filiația. Față de un tată oricine trebuie să fie ascultător și recunoscător. Copilul nu este lipsit de libertate, așa cum e robul, ci liber și copărtaș la bunurile familiei. Cu toate acestea, tatăl are autoritatea și orice lucrare pornește de la el. Copilul primește de la părinți viața, ocrotirea și dragostea lor. De aceea el trebuie să fie numai recunoscător. Expresia «paternitatea» lui Dumnezeu completează fericit expresia «stăpînire» a lui Dumnezeu și adîncește înțelegerea «comuniunii cu Dumnezeu». Acest adevăr corespunde «Evangheliei Fiului», însă nu exprimă în mod deplin comuniunea în libertate.

De aceea noi utilizăm o expresie mai rară pentru a completa stăpînirea și paternitatea lui Dumnezeu, și anume: *«prietenia lui Dumnezeu»*. Expresia «prietenia lui Dumnezeu» este exprimată la Luca 11, 5 ș.u., și mai ales la Ioan 15, 16 ș.u., în rugăciunile copiilor lui Dumnezeu eliberați. Asemănarea care se leagă de rugăciunea «Tatăl nostru», la Luca, vorbește despre rugăciunea zilnică pentru pîine adresată unui prieten. Și după Ioan 15, 9 ș.u. Ucenicii nu mai sînt robi ci prieteni». Ei știu ceea ce vrea Tatăl și sînt conștienți de ascultarea rugăciunilor lor. Acolo unde cineva se roagă în numele lui Iisus Hristos, oamenii vorbesc cu Dumnezeu ca și cu un prieten al lor. Ei au încrederea că El îi ascultă, că îi aude și pune la inimă dorințele lor. În această libertate a rugăciunii se află nu numai umilința robului, nu numai recunoștința copilului, ci și îndrăzneala prietenului. Prietenia leagă afecțiunea cu atenția — a spus cîndva Kant. Rugăciunea prietenilor lui Dumnezeu leagă încrederea în iubirea lui Dumnezeu, de respectul libertății sale.

Pentru a înțelege corect deplinătatea comuniunii cu Dumnezeu, să o cinstim ca domnire, ca paternitate și ca prietenie. Ea conține elementele puterii, ale dragostei și ale libertății. În ea, omul devine rob al Domnului, copil al Tatălui și prieten al lui Dumnezeu. Preamărirea lui Dumnezeu are loc pe etapele acestui drum, în libertate. Stăpînirea liberă a lui Dumnezeu este cuprinsă în promisiunea de la 1 Ioan 3, 2 ș.u., după care chiar pentru «copii lui Dumnezeu» încă nu s-a arătat, ceea ce ar trebui să fie. Nu există libertate mai mare decît a vorbi cu Dumnezeu în prietenie și a participa la Împărăția Sa.

Această comuniune *cu Dumnezeu* este în același timp și o comuniune *în Dumnezeu*. Dacă cercetăm rugăciunea arhierească a lui Iisus în care expune sensul patimilor sale, faptul acesta ne devine și mai clar. Rugăciunea «...ca ei să fie una» ne spune în continuare despre ce unitate este vorba: «așa după cum Tu, Tată în Mine și Eu în Tine, să fie ei în Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (Ioan 17, 21). Comunitatea celor ai Săi, pentru care Iisus se roagă corespunde comuniunii lui cu Tatăl și a Tatălui cu El. Fiul se predă în întregime Tatălui. El face voia Lui și-și împlinește misiunea. Corespunzînd El Tatălui, el este în Tatăl și Tatăl este în El». În această comuniune de analogie și de existență, orice rugăciune îi cuprinde pe cei care se roagă «pentru ca ei să *fie în Noi*».

Comuniunea cu Dumnezeu, lămurită mai exact, este comuniunea cu Tatăl și cu Fiul datorită Duhului, și ca comuniune în Tatăl și Fiul și în Duhul Sfînt. Treimea este atît chipul comuniunii credincioșilor întreolaltă cît și *temeiul existenței*, în care această comuniune ființează. Dumnezeu în Treime se descoperă în revelația Sa în Hristos așa de mult încît toți oamenii și întreaga creație poate să găsească în El loc și libertate.

După accentuarea misiunii ei, rezultă din aceasta, pentru practica Bisericii, accentuarea comuniunii ei (Koinonia). Nu numai prin ceea ce se spune și se face ci, mai mult, prin ceea ce este, acționează cineva asupra altor oameni. Așa este și cu Biserica. Ființa sa premerge tuturor activităților ei. Toate cuvîntările, cerințele și acțiunile Bisericii sînt măsurate conform ființei sale. Este Biserica lui Hristos recunoscută ca acea comunitate, despre care am vorbit?

Odată cu încreştinarea imperiului roman, Biserica şi-a pierdut aspectul ei special şi veridic de comunitate. Dacă comunitatea creştină şi cea cetăţenească a devenit identică, Biserica nu mai poate fi clădită pe comuniunea liberă şi independentă. Ea se organizează, după componenţa ei, pentru toţi oamenii, în regiuni şi teritorii prin parohii, dioceze, biserici regionale etc. Bisericile regionale corespund teritoriului locuit de popor. Organizarea bisericească devine o parte a organizaţiei sociale. Credinţa se practică prin comuniunea *cu* Biserica şi nu ca comuniune *în* Biserică. Enoriaşii au devenit primitori pasivi ai lucrării de îngrijire bisericeşti. Clerul s-a separat de laici, şi astfel se naşte biserica oficială, a preoţilor şi a pastorilor. Rezultatul este o Biserică fără comuniune.

Ideea fundamentală a Reformaţiei a fost comunitatea matură şi liberă în care credinţa mîntuitoare emoţionează pe fiecare şi în care preoţia generală poate fi trăită de toţi credincioşii. Din scrierea lui Luther asupra dreptului unei adunări sau comunităţi creştine, din 1523, reiese viziunea Reformaţiei: «Biserica» cu instituţiile ei există numai de dragul comunităţii. Nimic nu există «mai înalt» în Biserică decît comunitatea. Şi comunitatea devine matură în măsura în care nu mai este luată ca obiect al grijii Bisericii ci va fi găsită ca un subiect comunitar al istoriei sale proprii. În Biserica ierarhică, cu clădirile ei minunate, cu autoritatea ei înţeleaptă şi pastorii săi instruiţi, puterea religioasă este experimentată ca: chipul atotputerniciei Tatălui din cer. Dar Dumnezeu, ca dragoste şi prietenia lui Dumnezeu poate fi experimentată numai în comunitatea adunată şi generală în care se acceptă unul pe celălalt şi se recunoaşte, formîndu-se astfel comunitatea.

Existenţa unor asemenea comunităţi ale lui Hristos a fost împiedicată încă de la Reformaţiune de principii şi magiştrii protestanţi. Ei au organizat Biserica regională, de stat şi naţională. Numai «comunităţile evanghelice ale Crucii», comunităţile străine, comunităţi reformate din ţările catolice au experimentat comuniunea şi au proiectat regulamente corespunzătoare comunităţii. La aceasta facem şi noi din nou apel pentru a prezenta deplin viziunea Reformaţiei şi anume, netulburată de presiunea statală şi de tentaţiile sociale. Aparţine «semnelor şi minunilor» vremurilor noastre că tocmai în Bisericile comunitare cele mai îndepărtate ale Bisericii în lume, în ierarhia catolică colonială a Americii latine, ideia de comunitate reformată aduce astăzi roade. Mişcarea *comunităţilor* de bază şi cea a *Bisericii comunitare* ar trebui să ne ruşineze. Ele au fost provocate de *valdenzi, menoniţi* şi *păzitorii Domnului*. Este posibil ca dintr-o Biserică purtătoare de grijă pentru popor să se nască o Biserică comunitară a poporului. Va profita oare Bisericile reformate de această posibilitate a vremii noastre?

4. *Preamărirea lui Dumnezeu.*

Misiunea Fiului lui Dumnezeu în această lume are un scop. De ce a venit Hristos? În ce constă sensul istoriei lui Dumnezeu cu oamenii? Pavel este mai ales acela care, cu ajutorul «teologiei sale finaliste» (E. Stauffer) lămureşte *teologic* această istorie şi îi descopere un sens mai înalt. «Hristos a fost dat pentru păcatele noastre şi a înviat pentru îndreptarea noastră» (Rom. 4, 25). Hristos a murit şi a înviat pentru ca să fie Domn peste cei vii şi peste cei morţi» (Rom. 14, 19). Hristos trebuie să stăpînească pînă pune la picioarele sale pe toţi vrăjmaşii... Aatunci şi Fiul însuşi se va supune Celui care I-a supus toate, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate» (1 Cor. 15, 26—28). Iar după Filipeni 2, 5 ş.u. ţelul ultim al smereniei şi înălţării lui Hristos este «ca toate limbile să mărturisească, că Iisus Hristos este Domnul, spre mărirea lui Dumnezeu Tatăl» (Filip. 2, 11). Înşiruirea scopurilor, cu care Pavel expune istoria lui Hristos, trece de la iertarea păcatelor la stăpînirea lui Hristos şi de la stăpînirea lui Hristos la unica stăpînire a lui Dumnezeu. Cînd orice limbă preamăreşte pe Dumnezeu, atunci «Dumnezeu e totul în toate» şi invers. În imnul de mulţumire de la sfîrşitul veacurilor: «mărirea Lui să fie din veci în veci» (Apoc. 1, 6) se împlineşte destinaţia primordială a creaţiei. Aceasta este împărăţia măririi. Dumnezeu însuşi locuieşte între făpturile sale şi orice creatură ia parte la mărirea Sa. Dumnezeu primeşte cinste, onoare, preţuire şi recunoştinţă de la toate creaturile şi este prin aceasta fericit. Gloria Dei şi Glorificatia Dei se află într-o relaţie reciprocă.

Preamărirea lui Dumnezeu începe deja aici în istoria păcatului şi a morţii prin ascultarea, dăruirea şi învierea Fiului lui Dumnezeu. În timp ce Marcu şi Matei vorbesc despre mărirea lui Iisus numai în vederea parusiei apropiate, Luca o prevede la

Naşterea lui Iisus şi la Schimbarea la Faţă pe munte (9, 28 ş.u.). Iar Ioan descrie preamărirea Tatălui în ascultarea permanentă a Fiului, şi preamărirea Fiului în moartea Sa pe Cruce.

Preamărirea lui Dumnezeu începe deja aici în istoria credincioşilor cu Hristos, prin trimiterea Duhului Sfînt. De aceea Duhul este numit ca arvuna şi începutul preamăririi. Istoria Duhului Sfînt este istoria preamăririi lui Dumnezeu care începe aici. De aceea, cei care îl primesc pe Hristos vor fi transformaţi dintr-o slavă în alta (2 Cor. 3, 7 ş.u.). De aceea, cei care îl urmează preamăresc pe Domnul după trup. Mărturisirea lui Hristos, experierea Sf. Duh şi ascultarea din această viaţă trupească sînt aspecte istorice ale preamăririi în veşnicie a lui Dumnezeu.

Aceasta înseamnă pentru om că «slăvirea sufletului» acum este numai la început. Abia după reunirea trupului cu sufletul la învierea cea de apoi se desăvîrşeşte mărirea (glorificatio). Altfel spus: în noua ascultare trupească se anticipă pentru credincioşi mîntuirea trupului. De aceea, cei ascultători aşteaptă învierea trupurilor. Aceasta include tot ceea ce este trupesc, chiar şi laturile economice, sociale şi politice ale trupescului. Toate căile lui Dumnezeu se termină în cele trupeşti.

Lucrul acesta înseamnă pentru Dumnezeu că slăvirea Sa eshatologică îşi are începutul aici şi anume în, *«a ne bucura de Dumnezeu»*. Istoria Duhului Sfînt este istoria bucuriei în Dumnezeu. «Fiindcă este mai mare bucurie în ceruri pentru un păcătos, care s-a întors, decît pentru 99 de drepţi» (Luca 15, 7). Şi celor care vin la Cina slavei divine li se va spune: «Intră întru bucuria Domnului tău» (Matei 25, 21). Istoria convertirii oamenilor, istoria eliberării lor din închisorile lăuntrice şi cele dinafară, istoria eliberării trupului de foamete, de boli şi de moarte îi face lui Dumnezeu bucurie, ca să o spunem mai simplu. Bucuria lui Dumnezeu se va desăvîrşi în fericirea în Dumnezeu.

În ce priveşte creaţia şi scopul ei, toate lucrurile preamăresc slava lui Dumnezeu. În ce priveşte pe Dumnezeu însuşi, slăvirea Sa multiplă constituie măreţia Sa. Este o dăruire şi o primire reciprocă între măreţia Sa şi preamărirea Sa.

Pentru practica Bisericii apusene rezultă din aceasta redescoperirea elementelor doxologice în cultul divin şi în viaţa de toate zilele. Cum se face aceasta: a glorifica pe Dumnezeu şi a te bucura în El?

În S.U.A. se întreabă adesea după slujbele divine: Ţi-a plăcut această slujbă? În Germania se răspunde foarte rar că într-adevăr i-a «plăcut» slujba divină. Că ar putea cineva să guste pe Dumnezeu în harul şi frumuseţea Sa şi că de aceea orice slujbă divină, în sensul augustinian, ar putea fi o posedare a lui Dumnezeu şi o dăruire a lui Dumnezeu, deci «o gustare», a devenit în tradiţia bisericească reformată o ideie străină. N-ar trebui oare să începem să celebrăm cultul divin ca praznic şi nu ca o oră de sărbătoare? Cultul divin creştin este la origine praznicul învierii lui Hristos. Paştile sînt de fapt praznicul libertăţii, a unei libertăţi neasemuite. De aceea cultul divin trebuie să aibă o acţiune de destindere, de eliberare. Bucuria neasemuită a Paştilor ar trebui să fie exprimată prin cîntec, rîs, mişcare, aclamaţii ş.a.m.d.

În praznicul eliberator se serbează eliberarea prin Hristos. Paştile sînt atît de mari încît provoacă o extază nemărginită a bucuriei. Unii oameni cunosc marea alternativă spre o viaţă care este stăpînită de legi, vinovăţie şi moarte. Ei celebrează învierea într-o revoltă sărbătorească împotriva necazurilor zilnice. Ei încep să conzatrică moartea în timpul vieţii. Ei încep să rîdă de orice domn care îşi clădeşte puterea pe ameninţarea cu moartea. Cine este aşa de eliberat nu mai poate fi şantajat.

Cultul divin ca praznic al învierii este în acelaşi timp actualizarea Celui răstignit. Prin bucuria libertăţii este exprimată şi durerea din viaţa exprimată. În numele Celui răstignit, cultul divin va accepta tînguirea poporului şi strigătul din adînc, dîndu-le expresie. Cel răstignit ne îngăduie să strigăm ceea ce altfel suferim în tăcere. Blestemul tăcerii privind nedreptăţile sociale şi datoria amînată va fi dezlegat.

Cine trăieşte cultul divin ca pe un praznic eliberator, acela îşi va putea organiza zilele ca viaţă sărbătorească. «Unde iubirea se bucură, acolo e sărbătoare (ubi caritas gaudet, ibi est festivitas) a spus Ioan Hrisostom. ŽHristos cel înviat face viaţa o sărbătoare fără sfîrşit», spunea Atanasiu. De fapt, viaţa care începe «să slăvească pe Dumnezeu şi să-l guste este o viaţă de praznic. Cînd începe timpul mesianic începe «sărbătoarea veşnică», adică anul jubiliar, din cealaltă lume, a lui Dumnezeu, după

cum anunță Iisus, (Cf. Luca 4, 18 ș.u.). Cine propovăduiește săracilor Evanghelia, vindecă bolnavi, eliberează deținuți, ridică pe cei zdrobiți, face să vadă orbii și alungă demonii, aceluia îi devine viața festivă. El ia parte la cortegiul lui Iisus de-a lungul istoriei. El va trăi multe căderi, dar și mai multe ridicări, pentru că la sfîrșit se află chiar Dumnezeu.

Cu aceasta, la sfîrșit am revenit la început. Misiunea mesianică a lui Dumnezeu și slava lui Dumnezeu se cuprind întreolaltă. De la Dumnezeu vine stăpînirea eliberatoare și spre Dumnezeu se îndreaptă bucuria celor eliberați. Comunitatea trăiește cu Dumnezeu și există în Dumnezeu ca o comunitate a bucuriei *(traducere de Pr. Lect. SEBASTIAN ȘEBU).*

CONFERINȚA CAPELANILOR STUDENȚILOR EUROPENI

Între 4 și 9 mai 1979, a avut loc în localitatea Dworp, la o distanță de 20 km de Bruxelles, lucrările Conferinței capelanilor (duhovnicilor) studenților europeni. Organizată de Confederația Mondială a Studenților Creștini, Conferința și-a desfășurat lucrările la Centrul cultural flamand al Ministerului de cultură flamandă din Belgia, cu sediul în localitatea Dworp.

Participanții la conferință au fost în număr de aproximativ 60. Ei aparțineau, din punct de vedere confesional, Bisericilor Romano-Catolică, Anglicană, Luterană, Calvină, Metodistă, Baptistă, etc. Singurul ortodox prezent la această întrunire a fost delegatul Bisericii Ortodoxe Române, în persoana teologului Ioan V. Dură aflat la studii în Belgia.

Lucrările Conferinței s-au desfășurat în ședințe plenare și mai ales în grupe, cărora li s-au consacrat cea mai mare parte de timp.

În cadrul ședințelor plenare au fost prezentate și dezbătute trei referate și anume:

1. «Perspectivă revoluționară din partea lumii a treia», de către Margarita Moyano Llerena din Argentina, dar care lucrează în Europa, la Bruxelles, ca responsabilă a tineretului creștin catolic.

2. «Analiză a situației creștine într-o perspectivă europeană răsăriteană», de dr. Franc Rode (Iugoslavia).

3. «Analiză economică din punct de vedere apusean», de către pastorul olandez Mark Lenders. Coreferent la acest referat a fost Jack de Bruyn — Belgia.

Referatul Margaritei Moyano Llerena a fost un rechizitoriu la adresa comportamentului lumii și Bisericilor occidentale față de lumea a treia și față de Bisericile acesteia. Referenta a cerut Occidentului să-și schimbe mentalitatea față de lumea a treia, nu numai în domeniul economic, dar și în cel eclesiastic. Pentru ca acest deziderat să devină realitate, e necesar, după Margarita Moyano Llerena, ca educatorii creștini ai studenților — capelanii, duhovnicii, să insufle noii generații o nouă optică asupra relațiilor dintre state, continente și Biserici, adică aceea de interdependență și într-ajutorare.

Cît privește referatul prezentat de dr. Franc Rode el n-a corespuns nici pe departe temei abordate. Singurele Biserici menționate în referatul său au fost Bisericile Romano-Catolice din Iugoslavia și din Polonia. Cu toate acestea, Rode și-a permis să facă o analiză a vieții religioase și a tuturor Bisericilor din Răsărit, inclusiv a celor ortodoxe.

În sfîrșit, pastorul Mark Lenders, în analiza europeană din punct de vedere apusean, a prezentat Piața Comună, organele ei și modul de funcționare al lor și rolul său european viitor.

Temele ce au fost aprobate în grupele de lucru ale conferinței au fost importante atît prin diversitatea lor, cît și prin actualitatea lor, ca de exemplu:

a. «Care este rolul universității în cadrul crizei economice și culturale a Europei».

b. «Cum pregătim noi Bisericile pentru viitorul Europei».

c. «Biserica și justiția socială astăzi».

d. «Biserica și armamentele nucleare».

e. «Care sînt problemele cele mai urgente în lume, şi cum pregătesc duhovnicii şi capelanii pe studenţi creştini în vederea participării lor la rezolvarea acestora».

f. «Europa celor nouă, o speranţă pentru cine?, pentru industriaşi şi companii multinaţionale sau pentru lumea a treia...».

În general, se poate afirma că participanţii la întrunire au dat dovadă de un spirit creştin viu, progresist, condamnînd nedreptăţile economice şi sociale actuale din lume. Totodată a fost condamnată atitudinea de indiferenţă a unor Biserici apusene faţă de probleme actuale ale umanităţii. S-a cerut ca, peste tot, Biserica să se desolidarizeze de sistemul neocapitalist actual şi să se afle alături de cei oprimaţi. Bisericile din Occident au fost chemate să îndeplinească un rol din ce în ce mai activ şi progresist în societate, prin mobilizarea opiniei publice contra înarmării, a pericolului nuclear a rasismului şi a justiţiei sociale naţionale şi internaţionale.

Viitoarea conferinţă a capelanilor şi duhovnicilor, studenţilor europeni, va avea loc între 2—7 mai 1980 la Barcelona — Spania.

Delegatul Bisericii Ortodoxe Române a participat activ atît în cadrul şedinţelor plenare, cît şi în grupe, adeseori fiind solicitat de participanţi să-şi exprime opiniile sale privind problemele abordate. În intervenţiile pe marginea referatelor prezentate în şedinţele plenare şi pe marginea temelor abordate pe grupe a fost făcută cunoscută în primul rînd poziţia Bisericii Ortodoxe Române, faţă de problemele în discuţie, precum şi activitatea acesteia pe plan teologic, bisericesc, social şi pe planul ecumenismului local. A fost evidenţiată, de asemenea, participarea activă a Bisericii Ortodoxe Române la întrunirile interconfesionale şi ecumenice, caracterizată printr-un spirit constructiv de prietenie şi colaborare cu toate Bisericile şi cu toate popoarele *(Dr. IOAN V. DURĂ).*

PRIVIRE DE ANSAMBLU ASUPRA CONFERINȚELOR TEOLOGICE INTERCONFESIONALE DIN ROMÂNIA

I. FORME ALE ECUMENISMULUI LOCAL

În ultimii treizeci de ani, Biserica Ortodoxă Română a adăugat activității sale din trecut o nouă și bogată activitate : promovarea și dezvoltarea relațiilor ecumeniste cu Bisericile creștine de peste hotare și din țară.

Această nouă activitate a Bisericii Ortodoxe Române se datorește intensificării, în epoca noastră, a aspirațiilor după refacerea unității creștine în cea mai mare parte a lumii creștine și după unirea Bisericilor, mai apoi, sau apariției și creșterii impetuoase a așa-numitei Mișcări ecumenice. Această mișcare creștină de promovare a unității creștine și de realizare a unirii Bisericilor, prin slujire și dialog ecumenic, merge mînă în mînă cu voința popoarelor de a conlucra, prin înțelegere și prețuire reciprocă, la rezolvarea marilor probleme de interes comun cu care sînt confruntate astăzi, privind propria lor existență, independență și suveranitate, într-un climat de pace, frățietate și largă cooperare umană, pe drumul progresului și desăvîrșirii lor într-o adevărată koinonie umană.

Pe plan extern, aspirația de apropiere și colaborare între Biserici și-a găsit formele de activare statornică îndeosebi în cele trei mari organizații intercreștine : Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene și Conferința Creștină pentru Pace, în care Biserica Ortodoxă Română și Bisericile protestante precum și unele culte neoprotestante din România sînt membre active. Iar pe plan intern, local, aceeași aspirație și mișcare creștină ecumenică își găsește expresia și formele de manifestare în ecumenismul local, respectiv în ecumenismul local din România, parte integrantă a Mișcării ecumenice generale.

Activitatea de apropiere, de cunoaștere și de prețuire reciprocă dintre Bisericile și Cultele creștine din țara noastră, în vederea realizării unității creștine vizibile, precum și cea de slujire a credincioșilor și a popoarelor cărora Bisericile aparțin, s-a desfășurat progresiv, cu perseverență, cu interes și dragoste față de unitatea cerută de Mîntuitorul Hristos (Ioan XVII, 11, 21, 23) și cu dragoste slujitoare față de om. În realizarea lui concretă, ecumenismul local din România a îmbrăcat mai multe forme, dintre care, la loc de frunte, trebuie să menționăm consfătuirile frățești dintre conducătorii Bisericilor și Cultelor religioase, ținute la Palatul Patriarhal sub președinția Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române ; întîlnirile conducătorilor de Culte ocazionate de evenimentele mai de seamă din viața uneia dintre Biserici sau a unuia dintre Culte ; conferințele teologice interconfesionale, schimburile de profe-

sori și studenți ; legăturile personale dintre membrii Bisericilor și Cultelor religioase ; interasistențele religioase la nivel parohial și eparhial.

Începutul ecumenismului nostru local îl constituie prima Consfătuire între conducătorii Bisericilor și Cultelor creștine din România care a avut loc la 23 iunie 1949, la Palatul Patriarhal din București, sub președinția Patriarhului Justinian, în urma aprobării de către stat a Statutelor Cultelor de organizare și funcționare autonomă a acestora în cadrul statului. Patriarhul Justinian, subliniind importanța acestei prime Consfătuiri ecumeniste locale și explicînd, mai tîrziu, credincioșilor ortodocși, importanța vitală pe care o are buna conviețuire dintre Culte, precum și atitudinea credincioșilor diferitelor Biserici și Culte religioase din țara noastră în noul spirit creștin de apropiere și respect reciproc, spunea între altele : «Am căutat, iubiți creștini, ca mai întîi noi, Capii Cultelor din țara noastră, să dăm pildă poporului de înțelegere, de frăție, de dragoste, de respect reciproc pentru credințele noastre ca, după aceea clerul, în ascultarea noastră, predicînd pacea și buna înțelegere între toate națiunile conlocuitoare, să poată cu adevărat să aibă tot succesul în propovăduirea lor. Dacă în trecut, unele interese politice de stat căutau să învrăjbească naționalitățile între ele, tocmai pe linia religioasă, noi înțelegem să respectăm «legea» altora, așteptînd în același timp ca ei să prețuiască și să respecte legea noastră ; noi nu sîntem rîvnitori a lua credincioșii altora, dar nici ei să nu rîvnească la credincioșii noștri» [1].

În cursul anului 1952, conducătorii Bisericilor și Cultelor creștine au avut mai multe Consfătuiri, prilejuite de unele evenimente importante din țara noastră sau pentru a lua o poziție în anumite probleme de interes general uman. Una dintre acestea, care a fost și cea mai importantă pentru orientarea ecumenismului nostru local pe linia aspirațiilor legitime și nobile ale credincioșilor, Cultelor și ale poporului, a fost cea din 25 noiembrie, o Consfătuire anuală de lucru. De data aceasta, alături de reprezentanții Bisericilor și Cultelor creștine, au venit în Consfătuire și conducătorii Cultului mozaic și Cultului musulman. Patriarhul Justinian, președintele Consfătuirii, analizînd situația, făcea constatarea că, datorită libertății religioase și egalității religioase depline dintre Culte, s-a făcut începutul unor relații religioase cu totul noi, de apreciere și respect reciproc, și de colaborare în diaconia socială, între Bisericile și Cultele religioase din țara noastră. Acestea, astăzi, «nu pot nutri alte gînduri și alte nădejdi decît acelea pe care le nutrește poporul în mijlocul căruia își desfășoară lucrarea lor. Ele nu pot avea alt drum, decît drumul pe care merge poporul nostru» [2].

Consfătuirea din 25 noiembrie 1952 a adresat o *Chemare către clerul și credincioșii tuturor Cultelor din Republica Populară Română*, în care se sublinia : «Iată acum, pentru a treia oară, reprezentanții Cultelor re-

1. Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, vol. IV, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1952, p. 271.

2. *Consfătuirea întîistătătorilor și reprezentanților tuturor cultelor din R.P.R.*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXX (1952), nr. 11—12, p. 717.

ligioase din Republica Populară Română, ne-am întrunit în același duh de înțelegere deplină și colaborare. Noi, părinții și păstorii voștri sufletești, cu iubire părintească și frățească vă chemăm pe toți cei ce mărturisiți pe Dumnezeu în felurite graiuri, să dovediți tăria credinței voastre prin revărsarea dragostei către semeni, către poporul în mijlocul căruia trăiți» [3]. Iar în «Mesajul» către «Congresul popoarelor pentru apărarea păcii, de la Viena», aceeași Consfătuire preciza că sprijinirea oricărei acțiuni menite să apere pacea lumii este socotită de către Conducătorii Bisericilor și Cultelor religioase din România drept datorie sfîntă [4].

Foarte multe la număr în cei treizeci de ani de existență, întîlnirile Conducătorilor Bisericilor și Cultelor religioase ocazionate de unele evenimente mai de seamă din viața unora sau altora dintre Biserici sau Culte, și-au adus contribuția lor la promovarea și definirea ecumenismului local din țara noastră ; s-au făcut anumiți pași în relațiile ecumeniste ale Bisericilor, remarcați și de Biserica Ortodoxă Română, dar și de celelalte Biserici.

Cu ocazia vizitei protocolare la Patriarhul Justinian a Vicarului General al Arhiepiscopiei Romano-Catolice din București, Monseniorul canonic Augustin Francisc, la 19 octombrie 1961, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române sublinia necesitatea întreținerii unor legături frățești între toate Bisericile și Cultele religioase din România [5]. Iar episcopul Bisericii Evanghelice S. P., Gh. Argay, la festivitățile de instalare a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae al Banatului, în ziua de 4 martie 1962, motiva relațiile ecumeniste, astfel : «De Biserica Ortodoxă Română ne leagă sentimente de recunoștință și dragoste. Biserica noastră s-a bucurat de sprijin și înțelegere din partea Prea Fericitului Patriarh Justinian și a celorlalți ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române. Pe lîngă multe alte interese comune, pe noi ne leagă și marea cauză a păcii în lume și a construirii unei vieți noi în țara noastră. Sîntem în același front pașnic și muncim împreună pentru a sprijini orice acțiune menită să asigure fericirea poporului și înflorirea scumpei noastre patrii comune. Credincioșii și preoții noștri formează o singură tabără luptătoare pentru înaltele țeluri etice, deși preaslăvesc pe Dumnezeu în graiuri diferite» [6].

Aceeași idee, și cu același prilej, o aprofundează și Dr. David Iuliu, vicarul Episcopiei Reformate din Cluj, spunînd : «Biserica noastră este legată de Biserica Ortodoxă Română prin legături frățești, mereu mai strînse și mai puternice... În sufletul nostru ocupă un loc de frunte dorința și strădania noastră de a adînci legăturile de colaborare sinceră ce există între noi, spre binele patriei noastre dragi, spre binele Bisericilor și credincioșilor noștri, spre binele întregului nostru popor» [7].

---

3. *Chemarea către clerul și credincioșii tuturor cultelor din R.P.R.*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXX (1952), nr. 11—12, p. 703—704.

4. *Mesajul Cultelor din R.P.R. către Congresul popoarelor pentru apărarea Păcii de la Viena*, *Ibidem*, p. 708.

5. *Vizite la Patriarhia Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 9—10, p. 824—825.

6. *Alegerea, investitura și înscăunarea Înalt Prea Sfințitului Nicolae Corneanu ca mitropolit al Banatului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 1—2, p. 230—231.

7. *Ibidem*, p. 231.

Unele întîlniri ale Conducătorilor Bisericilor şi Cultelor religioase din România au fost adevărate manifestări festive ale ecumenismului nostru local. De pildă, la slujba înmormîntării Mitropolitului Nicolae Colan al Ardealului, în ziua de 16 aprilie 1967, au participat reprezentanţi ai Cultelor religioase din ţara noastră, în numele cărora a vorbit episcopul Nagy Iuliu din Cluj-Napoca, elogiind personalitatea ilustrului teolog şi ierarh dispărut ca «luptător al ecumenismului», «ziditor neclintit al frăţiei între poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare, al iubirii între toate limbile şi confesiunile, precum şi al păcii trainice în şi peste hotarele scumpei noastre patrii», «pildă pentru legăturile ecumenice» [8]. Festivităţile de la Curtea de Argeş legate de aniversarea a 450 de ani de la sfinţirea bisericii mînăstirii Curtea de Argeş, ctitoria lui Neagoe Vodă Basarab, în ziua de 15 august 1967, au dat prilej conducătorilor şi reprezentanţilor Bisericilor şi Cultelor religioase din ţară, prezenţi la acestea, să-şi exprime bucuria şi entuziasmul participării la această măreaţă sărbătoare a Bisericii Ortodoxe Române. Participarea acestora, alături de venerabilii reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe surori, şi sentimentele exprimate au fost apreciate de întîistătătorul Bisericii, Patriarhul Justinian, ca un «fapt de spirit şi de sens ecumenic autentic» [9].

Conducătorii Bisericilor şi Cultelor religioase din ţară au fost prezenţi la recepţia şi masa date de Patriarhul Justinian şi Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în ziua de 19 octombrie 1967, în cinstea marelui oaspete al Bisericii noastre, regretatul Patriarh Ecumenic, Athenagoras. Aici, aceştia au luat cuvîntul şi au prezentat cîteva exemple de colaborare în spirit ecumenist între clerul şi credincioşii Bisericii Ortodoxe Române şi credincioşii şi pastorii celorlalte Culte religioase din ţară. Episcopul reformat din Oradea, Ladislau Papp, a arătat că lumea aşteaptă de la creştini «slujire în dragoste a omului de azi şi devotament pentru interesele majore ale omenirii contemporane, ca păstrători şi propovăduitori ai Cuvîntului lui Dumnezeu ; unitatea tuturor creştinilor trebuie să se regăsească în slujire, adevărata menire a Bisericilor» [10].

Primirea la Consiliul de Stat a Conducătorilor Bisericilor şi Cultelor religioase din Republica Socialistă România, în ziua de 29 februarie 1968, a constituit un moment important în viaţa Bisericilor şi Cultelor religioase, pentru bunele lor relaţii cu statul socialist, şi o afirmare a lor ecumenistă pe plan local, românesc. Conducătorii Cultelor au exprimat gratitudinea lor faţă de Conducerea de stat pentru că numai datorită libertăţii religioase, a egalităţii dintre Culte şi autonomiei de organizare şi funcţionare a fiecăruia în parte s-a realizat acea înfrăţire creştină

8. *Mitropolitul Nicolae Colan al Ardealului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 3—4, p. 259, 269—270.

9. *Festivităţile de la Curtea de Argeş pentru comemorarea a 450 de ani de la sfinţirea bisericii Mînăstirii Curtea de Argeş*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 7—8, p. 699, 704, 721—724 ; Patriarhul Justinian, *Apostolat social*, vol. IX, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1968, p. 239.

10. *Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Atenagora I al Constantinopolului a vizitat Biserica Ortodoxă Română şi pe Întîistătătorul ei, Prea Fericitul Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 912 şi urm.

reală cu consecințe utile pentru unitatea, prosperitatea și fericirea poporului român [11]. Iar Patriarhul Justinian, întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, în cuvîntul său de omagiu adus Președintelui Consiliului de Stat, Domnul Nicolae Ceaușescu, a subliniat: «Înțelegerea și colaborarea care s-au statornicit între Cultele din țara noastră, libertatea religioasă de care ne bucurăm, bunăvoința și sprijinul larg material și moral pe care-l acordă Cultelor religioase Conducerea de Stat, credința religioasă însăși, precum și atmosfera și sentimentul de înalt patriotism de care sînt stăpîniți toți fiii patriei noastre ne însuflețesc deopotrivă și pe noi și nu vom precupeți nimic pentru a sluji cu toată credincioșia și cu tot elanul marile năzuințe ale poporului, pentru fericirea lui, pentru înflorirea patriei, pentru zidirea noii vieți de progres și dreptate socială, pentru pacea și cooperarea între toți oamenii și între toate popoarele» [12].

Sărbătoare a Bisericii Ortodoxe Române, aniversarea în ziua de 6 iunie 1968 a 20 de ani de la înscăunarea Patriarhului Justinian ca întîistătător al Bisericii noastre, a devenit, prin prezența tuturor conducătorilor Bisericilor și Cultelor religioase din România, alături de reprezentanții Bisericilor Ortodoxe surori și ai unor organizații creștine internaționale la festivitățile legate de aceasta, și o sărbătoare ecumenistă. Sărbătoritului și Bisericii Ortodoxe Române li s-au trimis telegrame de felicitare, urări de sănătate, propășire și fericire. În cuvintele lor, reprezentanții Bisericilor și Cultelor religioase au ilustrat, îndeosebi, contribuția Bisericii Ortodoxe Române la dezvoltarea și întărirea ecumenismului local, inițiat și promovat, în mod susținut, de Patriarhul Justinian. Astfel, Dr. Friederich Müller, episcopul Bisericii Evanghelice-Luterane C. A. a subliniat: «Contactele între Culte s-au repetat, ori de cîte ori am fost însuflețiți de sarcini comune, mai ales în probleme de apărare a păcii, contacte pe care le-am promovat cu sinceritatea relațiilor dintre toate Cultele. Aceste bune relații de frățietate creștină, nu numai între slujitorii altarului, ci și între comunitățile evanghelice și ortodoxe, au baze seculare... Dar ele s-au aprofundat în urma binecuvîntatelor inițiative ale Prea Fericirii Voastre. Cu bunele relații între toate Bisericile ați creat o adevărată atmosferă ecumenică în Republica Socialistă România, cum ați caracterizat-o în convorbirea cu delegația Alianței Luterane Mondiale: *unitate în diversitate*» [13]. Atmosfera ecumenistă creată de Biserica Ortodoxă Română, după 1948, a fost apoi subliniată de episcopul Kiss Alexa în numele Cultului Unitarian, de episcopul Ladislau Papp al Bisericii Reformate din Oradea, de Eminența Sa Dr. Moses Rosen, Șef-rabinul Cultului Mozaic din țara noastră și de Teodor Vicaș, președintele Cultului Baptist din București. Toți au scos în evidență climatul de înțelegere și de colaborare ecumenistă a Bise-

11. Pr. Conf. Ștefan Alexe, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din țara noastră. Ecumenismul local*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 199. 12. Patriarhul Justinian, *Apostolat social*, vol. IX, p. 312.

13. *Festivitățile celei de a XX-a aniversări a intronizării Prea Fericitului Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 6, p. 579.

ricilor și Cultelor religioase din România, precum și contribuția cu totul deosebită a Bisericii Ortodoxe Române la aceasta, care a făcut cu putință o slujire comună și multilaterală a intereselor și năzuințelor poporului nostru care își zidește o viață nouă socială și își afirmă și apără cu toată energia independența și suveranitatea țării.

Colaborarea ecumenistă a Bisericilor și Cultelor religioase pe teren practic, social a fost subliniată în nenumărate rînduri de întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române Patriarhul Justinian. Astfel, în ziua de 30 iunie 1968, la sărbătorirea a 20 de ani de la alegerea Eminenței Sale Dr. Moses Rosen ca Șef-rabin al Cultului mozaic din România, patriarhul Justinian a arătat între altele : «Pe terenul acesta comun al credinței și al convingerilor noastre religioase și morale noi ne întîlnim și colaborăm de douăzeci de ani, atît pentru binele și folosul credincioșilor noștri, cît și pentru sprijinul și fericirea patriei noastre» [14].

Relațiile ecumeniste promovate de conducătorii Bisericilor și Cultelor religioase, prin consfătuirile organizate și prezidate de patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și prin întîlnirile ocazionate de diverse evenimente din viața unuia sau altuia dintre Culte sau din viața poporului nostru, au fost axate pe respectul reciproc a ceea ce are fiecare specific ca învățătură de credință și viață religioasă și au urmărit cultivarea a tot ceea ce apropie și unește.

Realizarea ecumenismului integral presupune însă munca de cercetare și de aprofundare a teologilor, cum a subliniat patriarhul Justinian în fața unei delegații a Comisiei «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cu prilejul unei vizite făcută Bisericii Ortodoxe Române la 29 martie 1964 : «Teologii noștri au înțeles bine drumul pe care au mers conducătorii de culte și n-au precupețit nici un efort să ne ajute a crea un climat de pace și de armonie între credincioși, de înțelegere și sprijin în efortul pe care-l depune poporul nostru pentru o viață demnă, pentru o viață fericită. Teologii noștri au înțeles că nu se pot numi creștini aceia care propovăduiesc ura și învrăjbirea între oameni și au militat fără ezitare pentru teologia dragostei și a păcii între oameni» [15].

Într-adevăr, teologii ortodocși și protestanți din România au aprofundat relațiile ecumeniste chiar de la început, pășind de la conlucrări teologice sporadice și ocazionale pentru pregătirea în comun a unor teme ale Conferințelor, consultațiilor și colocviilor organizate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, de Conferința Bisericilor Europene sau de Conferința Creștină pentru Pace, la organizarea unor conferințe teologice periodice, în care teologiile și Bisericile sînt confruntate în problemele contemporaneității noastre.

---

14. *Participarea Prea Fericitului Patriarh Justinian la sărbătorirea a 20 de ani de la alegerea Eminenței Sale Dr. Moses Rosen, Șef-rabin al Cultului Mozaic din România*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 899.

15. *Apostolat social*, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1967, p. 172—173.

II. ORGANIZAREA ŞI TEMATICA CONFERINŢELOR TEOLOGICE INTERCONFESIONALE

Iniţiate în 1964 cu aprobarea Bisericilor ai căror teologi le susţin, Conferinţele teologice interconfesionale, formă majoră a ecumenismului local din România, reunesc la lucrările lor pe teologii ortodocşi, protestanţi şi romano-catolici şi au loc de trei ori sau de două ori pe an, organizate rînd pe rînd de cele două Institute teologice Ortodoxe din Bucureşti şi Sibiu şi de Institutul Protestant Unic din Cluj-Napoca (teologii romano-catolici ai Institutului teologic Catolic din Alba Iulia, participînd numai ca observatori). La acestea participă ierarhi ai Bisericilor respective, rectorii şi prorectorii celor patru Institute teologice (Bucureşti, Sibiu, Cluj-Napoca şi Alba Iulia), profesori de teologie ai acestor Institute, consilieri patriarhali, vicarii administrativi ai episcopiilor şi Mitropoliilor, şi consilierii culturali eparhiali şi mitropolitani, redactorii revistelor patriarhale şi mitropolitane din Biserica Ortodoxă Română, redactorii revistelor celorlalte Biserici şi culte religioase, directorii şi profesori ai Seminariilor teologice ortodoxe, studenţii şi doctoranzii respectivului Institut teologic şi reprezentanţi ai clerului local.

Tematica acestor Conferinţe a fost axată pe problemele fundamentale care preocupă Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi celelalte organizaţii intercreştine mondiale, Conferinţa Bisericilor Europene şi Conferinţa Creştină pentru Pace, deci Mişcarea Ecumenică în general, şi pe problemele ecumenismului local din România, care promovează cunoaşterea, preţuirea reciprocă, apropierea şi frăţietatea Bisericilor şi Cultelor religioase şi sprijinirea şi slujirea vieţii celei noi sociale a poporului român.

Enumerarea principalelor teme ale celor 33 de conferinţe teologice interconfesionale organizate din 1964 pînă astăzi (mai, 1979) este ilustrativă pentru ecumenismul din Româna: 1. *Euharistia ca Taină a unităţii şi Hristos cosmic în cadrul istoriei universale* (Bucureşti, 27—28 martie 1964) ; 2. *Angajamentul vieţii şi al păcii* (Cluj-Napoca, 30 mai 1964) ; 3. *Ecumenismul şi Conciliul Vatican II* (Bucureşti, 17 mai 1965) ; 4. *Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi între popoare* (Cluj-Napoca, 9 iunie 1965) ; 5. *Biserica şi societatea* (Sibiu, 26 aprilie 1966) ; 6. *Biserica şi slujirea păcii* (Cluj-Napoca, 21 martie 1966) ; 7. *Iată eu fac toate lucrurile noi* (Sibiu, 10 iunie 1968) ; 8. *Semnul activ al credinţei, Dialogul ecumenic şi mărturisirea credinţei* (Bucureşti, 27 martie 1969) ; 9. *Sensul activ al speranţei* (Cluj-Napoca, 9 mai 1969) ; 10. *Sensul activ al iubirii şi problemele epocii noastre* (Sibiu, 30 noiembrie 1969) ; 11. *Spre o societate mai dreaptă ; Problemele teologice ale progresului* (Cluj-Napoca, 10 februarie 1970) ; 12. *În slujba lui Dumnezeu — în slujba oamenilor* (Sibiu, 16 aprilie 1970) ; 13. *Unitate şi pluralitate* (Bucureşti, 3 decembrie 1970) ; 14. *Biserica şi securitatea Europei* (Cluj-Napoca, 18 martie 1971) ; 15. *Etica solidarităţii* (Sibiu, 3 iunie 1971) ; 16. *Evoluţia structurilor ecleziale ale epocii noastre şi factorii determinanţi ai acestei evoluţii* (Bucureşti, 18 aprilie 1972) ; 17. *Teme şi rezultate ale întreţinerilor ortodoxe-protestante după 1961. Importanţa acestor întreţineri pentru*

ecumenismul local (Cluj-Napoca, 21 mai 1972) ; 18. *Sensul și importanța ecumenismului practic. Cooperarea Bisericilor* (Sibiu, 15 ianuarie 1973) ; 19. *Bisericile creștine în slujba păcii și a ecumenismului* (București, 8 mai 1973) ; 20. *Căi și forme ale ecumenismului contemporan ; Contribuții ortodoxe și protestante* (Cluj-Napoca, 4 octombrie 1973) ; 21. *Aspectul social al mîntuirii* (Sibiu, 28 noiembrie 1973) ; 22. *Teologia și mărturisirea creștină. Mărturisirea creștină în lumea tehnicizată* (București, 2 aprilie 1974) ; 23. *Practicați cuvîntul : Iată, Eu fac toate lucrurile noi !* (Cluj-Napoca, 13 mai 1974) ; 24. *Iisus Hristos liberează și unește ; Temeiurile teologice ale drepturilor omului* (Sibiu, 5 noiembrie 1974) ; 25. *Comuniune și intercomuniune* (București, 25 februarie 1975) ; 26. *Biserica și aspirațiile popoarelor spre independență* (Cluj-Napoca, 4 iunie 1975) ; 27. *A cincea Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi-Kenya, 1975* (București, 11 mai 1976) ; 28. *Comunitatea conciliară în Mișcarea Ecumenică și poziția Bisericilor creștine din țara noastră* (Sibiu, 28 octombrie 1976) ; 29. *Bisericile creștine din țara noastră și lupta poporului român pentru libertate, independență și suveranitate* (București, 27 mai 1977) ; 30. *Catolicitate și etnicitate* (Cluj-Napoca, 10 noiembrie 1977) ; 31. *Consiliul Ecumenic al Bisericilor la 30 de ani de la înființarea sa și contribuția Bisericilor din România la activitatea lui* (Sibiu, 18 mai 1978) ; 32. *Bisericile locale și Biserica universală ; Identitate și ecumenism ; Identitate și înnoire în Biserică și în teologie* (București, 29 noiembrie 1978) ; 33. *Prin lucrarea Duhului Sfînt liber pentru slujirea lumii ; Duhul Sfînt în teologia interconfesională ; Spiritualitate și slujire* (Cluj-Napoca, 29 mai 1979).

Fiecare temă principală, avînd două subteme, a fost aprofundată printr-un referat principal și două referate secundare întocmite de către doi teologi ortodocși și unul protestant. Referatele au fost totdeauna urmate de bogate discuții la care au luat parte majoritatea participanților : ierarhi, șefi de Biserici sau Culte religioase, profesori de teologie, ortodocși și protestanți, preoți ortodocși cu responsabilități în administrația bisericească, patriarhală, mitropolitană și episcopală, pastori protestanți, doctoranzi și studenți teologi, precum și redactori ai revistelor bisericești ortodoxe, centrale și mitropolitane și ai revistelor celorlalte Biserici sau Culte religioase. De fiecare dată aprofundările și completările teologice cărora le-a urmat totdeauna o sinteză cu aprecieri din perspectivă ecumenistă făcută de unul dintre rectorii sau prorectorii Institutelor teologice sau de delegatul Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, un episcop vicar patriarhal sau mitropolit, s-au dovedit foarte valoroase atît pentru cauza și obiectivele majore ale Mișcării Ecumenice în general, cît și pentru promovarea și adîncirea Ecumenismului local și a slujirii credincioșilor și poporului nostru în aspirațiile lor legitime și nobile după pace, libertate, frățietate și progres material și spiritual.

III. DIALOGUL TEOLOGIC INTERCONFESIONAL ŞI OBIECTIVELE LUI

Prin Conferinţele teologice interconfesionale s-a realizat un real dialog teologic între Biserica Ortodoxă Română şi Bisericile protestante din România : Biserica Evanghelică Luterană C.A., Biserica Reformată, Biserica Luterană Sinodo-Presbiteriană şi Cultul Unitarian, Biserica Romano-Catolică fiind prezentă ca observator, — la nivelul profesorilor de teologie care susţin acest dialog cu aprobarea şi sprijinul Bisericilor cărora teologii aparţin. Bisericile cu învăţăturile de credinţă şi teologiile lor sînt confruntate în problemele ecumenismului general actual şi ale credincioşilor lor, la ele acasă, în România. De aici şi obiectivele principale urmărite de aceste conferinţe :

1. Aprofundarea teologică a temelor studiate sau propuse spre cercetare Bisericilor de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi Conferinţa Bisericilor Europene. Firește, nu ne vom ocupa cu fiecare temă aprofundată în aceste Conferinţe ci cu cele mai reprezentative după referatele întocmite şi discuţiile teologice purtate în spirit ecumenist, care au constituit adevărate contribuţii teologice în acest dialog larg teologic.

«Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi între popoare» este o primă temă reprezentativă cu care s-a ocupat Conferinţa teologică interconfesională de la Cluj-Napoca (9 iunie 1965). În referatul principal teologii protestanţi, Prof. Dr. Ludwig Binder şi Galffy Zoltán au adîncit trei mari idei : opera reconciliatoare a lui Dumnezeu după Noul Testament ; opera reconciliatoare a lui Dumnezeu şi Biserica lui Hristos şi opera reconciliatoare a lui Dumnezeu şi viaţa de azi a popoarelor. Primul moment al operei reconciliatoare a lui Dumnezeu îl constituie ispăşirea păcatelor, săvîrşită de Hristos prin jertfa Sa de pe cruce adusă pentru păcatele oamenilor. «Păcatul nu este străin nici de jertfă, nici de preoţie, toate acestea sînt semne profetice prin care se relevă jertfa ispăşitoare a Arhiereului Dumnezeu-Om. Iisus Hristos este Cel care săvîrşeşte desăvîrşita jertfă pentru ispăşirea păcatelor ca adevăratul şi neprihănitul arhiereu orînduit de Dumnezeu». Jertfa lui Hristos este momentul central al reconcilierii nou-testamentare, exprimată prin noţiunea specifică de «*Kallage*» care înseamnă trecerea de la starea de duşmănie la cea de iubire prin jertfa ispăşitoare a lui Hristos pentru neamul omenesc «*Katallassein*» (2 Cor. 5, 18—19 ; Rom. 5, 10), exprimă transformarea realizată de Hristos prin jertfa Sa, adică îndepărtarea duşmăniei în care trăia omul căzut în păcat. «Dragostea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, manifestată prin Cruce produce acea schimbare înnoitoare în starea lumii, în relaţia şi faţă de Dumnezeu care exercită o influenţă decisivă asupra omului, care prin această schimbare nu mai trăieşte pentru sine ci pentru Domnul său... ; schimbarea noastră şi schimbarea lumii sînt strîns legate şi interdependente ; la împăcarea prin Hristos participă atît lumea cît şi cei cărora El le-a dat slujirea împăcării» (2 Cor. 5, 18) [16]. Dat fiind

16. Prof. H. Binder şi Galffy Zoltán, *Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi între popoare*, referat, dactilografiat, p. 3 ; în Dosarul «Conferinţei teologice interconfesionale», Cluj-Napoca, 9 iunie 1965.

caracterul ei personal, reconcilierea obligă la mărturia pe care trebuie să o dăm că Dumnezeu a împăcat lumea cu sine în Hristos [17].

Biserica lui Iisus Hristos, prin existența ei în formă vizibilă, în structura ei istorico-socială este o mărturie că reconcilierea lui Dumnezeu este reală pentru omenirea de astăzi. «Biserica în trecut a exprimat reconcilierea și mîntuirea mai mult pentru relațiile personale ; azi însă ea se găsește în fața acelei răspunderi de a introduce împăcarea lui Dumnezeu în relațiile dintre marile unități sociale, în lumea popoarelor și statelor» [18]. Propovăduirea operei de reconciliere săvîrșită de Dumnezeu în Hristos trebuie făcută de Biserică în fidelitate față de Cuvîntul întrupat [19].

Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu trebuie întrupată în viața oamenilor și a popoarelor, căci cele două noțiuni «opera reconciliatoare a lui Dumnezeu» și cea de «popoare» sînt strîns legate în sensul că noțiunea de «popoare» își găsește semnificația și împlinirea în cea a «operei reconciliatoare» a lui Dumnezeu. Între semnele manifestate astăzi în lume ale operei reconciliatoare a lui Dumnezeu trebuie amintite : a. dezaprobarea unanimă a urii dintre popoare ; b. străduința universală a omenirii de a pune sursele de energie în slujba înlăturării foamei, mizeriei și neștiinței și nu a înarmărilor ; c. recunoașterea egalității oamenilor, popoarelor și statelor într-o lume fără ziduri despărțitoare [20].

Teologul ortodox, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, de la Institutul teologic Universitar din București, aprofundînd aceeași temă în coreferatul său, evidențiază dimensiunea ontologică și comunitară a operei reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi în lume. «Reconcilierea nu este înțeleasă numai ca un act care se realizează între Dumnezeu și insul singular, ci ca un act care îmbrățișează omenirea întreagă sau toate popoarele. Așa a văzut reconcilierea încă cu mult înainte de realizarea ei proorocul Isaia : «Că va fi zice el, în zilele de apoi arătat muntele Domnului și Casa lui Dumnezeu pe vîrfurile munților și se va înălța mai presus de dealuri și vor veni la El toate neamurile» (Isaia 2, 2). Reconcilierea aceasta nu va fi numai între neamuri și Dumnezeu, ci și între neamuri întreolaltă. Dar și această latură din urmă a ei înseamnă o înălțare a omenirii pe o treaptă de viață superioară, pe un «munte» unde va fi încălzită de soarele iubirii și scăpată de întunericul dușmăniei și al războaielor» (Isaia 2, 4)[21].

Reconcilierea, desigur, o săvîrșește Dumnezeu cu fiecare ins în parte, căci fiecare este chemat să-și însușească roadele răscumpărării, adică ale Crucii și Învierii din morți a lui Hristos. «Dar reconcilierea se confirmă, se consolidează, se face dovedită în unirea celor reconciliați întreolaltă și în toate actele de dragoste creștină față de toți oamenii. Sfîntul Apostol Pavel cu care s-a săvîrșit într-un mod excepțional și singular actul chemării prin Hristos, scrie pe de altă parte Filipenilor : «Și aceasta

17. *Ibidem*, p. 6. 18. *Ibidem*, p. 9. 19. *Ibidem*, p. 11.
20. *Ibidem*, p. 19—24.
21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Opera reconciliatoare a lui Dumnezeu astăzi între popoare*, mss. dactilografiat, p. 5 ; în Dosarul «Conferinței teologice interconfesionale» Cluj-Napoca, 9 iunie 1965.

mă rog, ca iubirea voastră să prisosească cît mai mult și mai mult întru cunoștință și întru orice pricepere ca să fiți uniți, lămuriți și fără prihană în ziua lui Hristos» (Filipeni 1, 9—10). Zgura ființei umane nu se poate topi decît în focul unei vieți de comuniune în dragoste. Numai așa potențele de căldură interioară se dezvoltă ca să se cuprindă acest foc comun. Astfel concilierea inșilor cu Dumnezeu se întărește și se dezvoltă numai în legătura întreolaltă» [22].

Mișcarea Ecumenică răspunde acestei concilieri stimulînd-o și promovînd-o în relațiile dintre Biserici și creștini. Temeiul acestei concilieri este Hristos prin întruparea, răstignirea pe cruce și învierea Sa din morți, unind în Sine pe oameni cu Dumnezeu și pe oameni între ei. Dar «Dumnezeu susține această lucrare unificatoare între oameni în așa fel că rămîne posibilă nu numai conștiința atîtor forțe umane care lucrează autonom, ci chiar o anumită autonomie a lor, poate tocmai pentru că creștinătatea conștientă, în mod direct, de această calitate a ei, nu și-a înțeles suficient datoria de instrument al lui Dumnezeu în opera de unificare a omenirii și de promovare a valorii superioare umane care face posibilă această unificare... Învățătura creștină generală, deși diferit înțeleasă de confesiuni, consideră ca bază a posibilității lucrării tuturor oamenilor pentru anumite scopuri ale umanității, voită și de Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu în om. În baza acestui chip, omul tinde în chip natural atît spre unitatea cu toți semenii săi, cît spre rațiunea supremă unificatoare pe care unii o pot înțelege ca o treaptă tot mai înaltă de valori care desăvîrșește tot mai mult umanul, desăvîrșire care nu se poate realiza decît în ambianța unei tot mai strînse comuniuni cu ceilalți» [23].

Reconcilierea se traduce astăzi printr-o umanizare și unificare pe care creștinii nu trebuie să le aștepte pasiv, ca să vină peste ei din cer la sfîrșitul lumii. Plecînd de la Hristos, «creștinii sînt chemați să se străduiască pentru a face viața de pe pămînt tot mai corespunzătoare cu împărăția lui Dumnezeu. Forța unificatoare întru Hristos lucrează și prin Cuvîntul Evangheliei predicat în lume. Căci acesta este un cuvînt care are putere și prin faptul că cheamă pe oameni spre viitorul de umanizare și comuniune desăvîrșită deschis de Hristos», care s-a făcut pentru noi un om central care polarizează spre Sine pe toți [24], prin Duhul Sfînt.

Ca forță unificatoare, «Duhul Sfînt suflă cu putere astăzi asupra inimilor oamenilor pentru a realiza efectiv cîteva din idealurile împărăției lui Dumnezeu : idealul păcii durabile între popoare, al înfrățirii între ele, al dreptății reale între oameni și popoare. Și prin aceasta, epoca noastră este un important Kairos orînduit de Dumnezeu (Fapte 16, 26)» [25].

Tema ecumenistă «unitate în pluralitate» a constituit obiectul Conferinței teologice interconfesionale din 3 decembrie 1970, organizată de Institutul teologic Universitar Ortodox din București. Și cu această ocazie avem o confruntare a teologiei ortodoxe cu cea protestantă (luterană și reformată) și o împreună-aprofundare a unei teme de bază a ecumenismului actual.

22. *Ibidem*, p. 6. 23. *Ibidem*, p. 10. 24. *Ibidem*, p. 11.
25. *Ibidem*, p. 12.

În referatul principal, teologul reformat prof. Istvan Juhasz, de la Institutul teologic protestant Unic din Cluj-Napoca, după o introducere în problemă, printr-o privire de sinteză a documentelor Mişcării Ecumenice de pînă în 1970 privind străduinţele acesteia de concretizare a unităţii creştine, arată că «primul pas înregistrat ca progres pe acest teren a fost Declaraţia despre unitate de la New Delhi (1961) care se referea la manifestarea unităţii pe plan local. Iniţiativa pentru clarificarea drumului de urmat în manifestarea ecumenică a unităţii în Hristos revine referatului de la Uppsala (1968) : «*Sfîntul Duh şi catolicitatea Bisericii*» [26]. Acest referat constată incapacitatea Bisericilor de a recunoaşte în ce măsură ele fac parte din acelaşi trup [27].

Consiliul Ecumenic al Bisericilor consideră că organizaţiile confesionale mondiale sînt organizaţii de tranziţie în slujba făuririi «formelor cu adevărat universale, ecumenice, conciliare, ale vieţii şi ale mărturiei comune» [28]. De aici şi formularea mai concretă a postulatului : «Bisericile trebuie să tindă spre acel timp în care un conciliu cu adevărat universal va vorbi din nou pentru toţi creştinii şi va arăta drumul spre viitor» [29]. Potrivit acestui postulat, expresia ecleziologică «unitate în pluralitate» este cît se poate de actuală, subliniază prof. Istvan Juhasz. Legată de existenţa concretă, vizibilă a Bisericilor, formula «unitate în pluralitate» are în vedere, subliniază teologul protestant Istvan Juhasz, «manifestarea dinamică şi construirea unităţii şi a universalităţii Bisericii» [30]. Pluralitatea ţine de fiinţa Bisericii : «Nu o dezvoltare extrabisericească creează pluralitatea, ci Biserica însăşi, care începînd cu prima ei apariţie este pluralistă» [31]. Mărturiile nou-testamentare atestă pluralitatea comunităţilor cuprinse în cuvîntul Mîntuitorului : «Biserica Mea» [32]. Firește, aceasta este o teză autentic protestantă şi teologul nostru o fundamentează în acest sens, pe linia întregii teologii protestante mai vechi şi mai noi [33]. Unitatea şi pluralitatea se ţin împreună şi se implică reciproc, susţine teologul protestant, căci «este fals de a exclude una din aceste două, cum fac catolicii, care exclud pluralitatea sau hughenoţii care exclud unitatea» [34]. Pluralitatea sau existenţa pluralistă a Bisericii, cum îi zice autorul nostru, se bazează pe pluralitatea comunităţilor ecleziale şi coexistenţa lor, atestate de scrierile Noului Testament, pe cînd unitatea Bisericii are — primordial — un conţinut eshatologic, pe care îl posedăm în măsura în care ni se dăruieşte. Unitatea Bisericii este reală pentru credinţa, care aude glasul Păstorului, care o cheamă şi prin care ea trăieşte în singura, una şi unica sa turmă. Unitatea e acel dar al Duhului care se manifestă în exodul credincioşilor spre împărăţia lui Dumnezeu. Unitatea ca dar eshatologic rămîne totdeauna înaintea şi deasupra noastră, cu toate că se întinde în prezent, obligîndu-ne la reconciliere, împă-

26. Prof. Istvan Juhasz, *Unitate în pluralitate*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 141. 27. *Ibidem*. 28. *Ibidem*, p. 141—142.

29. Referatul Secţiei I de la Uppsala : «*Sfîntul Duh şi catolicitatea Bisericii*», din «Zeichen der Zeit», Berlin (R.D.G.), 1968, nr. 12, la Prof. Istvan Juhasz, *op. cit.*, p. 142.

30. *Unitate în pluralitate*, p. 142. 31. *Ibidem*, p. 143. 32. *Ibidem*, p. 145.

33. *Ibidem*, p. 144—145. 34. *Ibidem*, p. 145.

care și unire și-și revarsă lumina asupra trecutului bisericesc, descoperind acolo pentru învățătura și întărirea noastră, «notae et vestigia unitatis». În acest proces al unității, comunități bisericești cu diferite tradiții — trăind în despărțire schismatică și în deosebiri fundamentale — se unesc, întărindu-se în unitatea mărturisirii (vinculum fidei), în supunerea comună, față de marele nostru Arhiereu (vinculum hierarchicum), în rugăciune, euharistie și jertfă (vinculum liturgicum). Aspectul eshatologic al unității transpune strădania spre unirea bisericească într-un cadru mult mai universal ca cel al istoriei structurilor bisericești, al misionarismului și al sinoadelor, al schismelor și al reunirilor, al speranțelor deșteptate prin diaconie și teologie. Biserica este condusă în marele său exod de puterea lui Dumnezeu, de Duhul Sfînt [35].

Biserica cea sfîntă, în unitatea, catolicitatea și continuitatea ei apostolică este acolo unde se realizează darurile sfințeniei în comunitate [36].

Cu aceste reflexiuni și sublinieri privind unitatea în pluralitate sau mai exact pluralitatea în unitatea ca dar eshatologic, ne găsim în plină teologie protestantă și ecumenică despre unitatea Bisericii, căreia îi dă răspuns teologia ortodoxă.

Unitatea în diversitate, sau diversitatea în unitate nu pot fi aprofundate și înțelese corect, decît prin raportarea lor la adevărul de credință, cel unul și plenar, încredințat de Hristos Bisericii, Trupul Său, ca să fie propovăduit și apărat fără răstălmăciri sau lipsuri, prin puterea Duhului Sfînt care rezidă în Biserică de la Cincizecime și pe care Biserica Îl invoacă mereu să vină și de sus în ea și asupra mădularelor ei. Împărțirea și despărțirea creștinilor în Biserici, confesiuni, comunități ecleziale și simple denominațiuni creștine nu se referă numai la înțelegerea și interpretarea diferită a Bisericii și a conținutului credinței, ci sînt reale dezbinări ale unității Bisericii [37].

Unitatea Bisericii, după învățătura ortodoxă, înseamnă trăirea integrală a aceleiași revelații, a aceluiași Hristos în toată Biserica și în toate timpurile, începînd de la Apostoli [38]. Unitatea este «similaritatea fermă între mesajul evanghelic și credința Bisericii ortodoxe... Ea este bazată numai pe prezența lui Hristos în Biserică, ca obiect al credinței noastre și pe Tradiția noastră sau pe Hristos însuși, care ne cheamă să primim această Revelație și să o transmitem altora intactă, dar reînnoită de la secol la secol. Nimic nu poate fi suprimat, nimic nu poate fi adăugat la Revelația apostolică ; nici o revelație nouă nu mai vine de la Dumnezeu» [39].

Biserica cea una există în mod real și nu sîntem în căutarea ei și nici pe drumul de a o realiza din diversele Biserici și comunități ecleziа-

35. *Ibidem*, p. 146. 36. *Ibidem*, p. 147.

37. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 265.

38. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Unitate în diversitate, în Tradiția ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 338.

39. Boris Bobrinskoy, *The Continuity and Orthodoxy*, în «Sobornost», nr. 1, 1965, p. 24.

le. Conceptul de diversitate sau pluralitate se întemeiază, după învățătura ortodoxă, pe cel de unitate în credință, Taine și ierarhie sacramentală unitară, săvîrșitoare a tuturor Tainelor fără diferențieri, condiționată în ființa și lucrarea ei mîntuitoare, de legătura ei neîntreruptă și organică cu Biserica prin succesiunea apostolică în har și în credința Apostolilor. Căci credința dogmatică deplină și totalitatea Tainelor formează un tot. Numai împreună, ele țin Biserica și pe credincioși în ambianța lucrării mîntuitoare și a iubirii nemărginite a lui Hristos.

În organizarea acțiunii ei de slujire și mîntuire, în împrejurările de viață variate ale diferitelor neamuri sau grupuri de credincioși, determinate de tradițiile lor, Biserica cea una poate lua înfățișarea unor Biserici locale, autonome sau autocefale cu statute și regulamente și cu forme de acțiune proprii [40]. Biserica cea una trăiește și se exprimă în toate aceste Biserici locale. «Dar în dogme, în Taine, în ierarhia care propovăduiește dogmele și săvîrșește Tainele, Biserica este una»[41]. Biserica cea una este, deci, simultan universală și sobornicească. Numai aceste două aspecte împreună redau sensul adevăratei catolicități (καθ'ὅλον) — un întreg cu toate părțile lui, dar un întreg care e prezent în fiecare membru al său [42]. În Bisericile locale se exprimă Biserica universală cea una, întrucît acestea se găsesc în comunitatea întregului și trăiesc pe Hristos întreg, al credinței celei una și totale, și al Euharistiei și al tuturor Tainelor Bisericii.

«Iisus Hristos liberează și unește» a fost, după cum se știe, tema celei de-a cincea Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor ținută la Nairobi (1975). Această temă a fost aprofundată în perspectivă ecumenistă, cu mult timp înainte, de teologii ortodocși și protestanți din România în Conferința teologică interconfesională din 5 noiembrie 1974, Sibiu, printr-un referat principal intitulat: «Iisus Hristos liberează și unește», susținut de Prof. Isidor Todoran (ortodox) și două referate secundare: «Temeiurile teologice ale drepturilor omului», susținut de Prof. Juhasz Istvan (protestant reformat) și «Ecumenism și prozelitism», susținut de profesorul D. Fecioru (ortodox).

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a mîntuit lumea în mod obiectiv, în sine, prin întrupare, moarte și înviere; iar subiectiv o mîntuiește în Biserică, prin har, credință și fapte bune. Întrupîndu-se și făcîndu-se om asemenea nouă întru toate, afară de păcat, fiind deci Dumnezeu-Omul, Hristos cuprinde, rezumă sau recapitulează în Sine întreaga fire umană, pe care o trece apoi prin toate treptele de mărire, ridicînd-o la nestricăciune și îndumnezeire. Înviind-o spre viață fără de moarte și, cu ea transfigurată, El s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, întru slavă, fiind unul dintre noi, care este Dumnezeu, în Treime [43].

---

40. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 266.
41. *Ibidem*, p. 266.
42. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 183.
43. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Iisus Hristos liberează și unește*, mss. dactilografiat, p.1, în Dosarul *Conferinței teologice interconfesionale*, Sibiu, 5 noiembrie 1974.

Sub aspectul ei obiectiv mîntuirea este împăcarea (reconcilierea) a omului cu Dumnezeu, răscumpărare din robia răului, săvîrșită de Dumnezeu în Iisus Hristos în mod deplin și definitiv pentru toți oamenii, însușirea personală de către fiecare om a roadelor mîntuirii obiective în Biserică, care este Trupul lui Hristos, prin harul Duhului Sfînt împărtășit prin Taine, constituie mîntuirea subiectivă [44].

Reconcilierea realizată în Hristos este temeiul reconcilierii dintre oameni și dintre comunitățile omenești, ba mai mult și dintre om și natură [45]. «Cel unit cu Hristos se transfigurează treptat în chipul lui Hristos, cel care este chipul lui Dumnezeu» (Filipeni 2, 6), chip după care Dumnezeu a creat pe om (Geneza 1, 27), Hristos, Omul cel nou, prototipul celor pe care Dumnezeu «mai înainte i-a hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie cel întîi-născut între mulți frați» (Rom. 8, 29), prototip după care să se orienteze întreaga viață a acestora (Colos. 3, 12—17), eliminîndu-se din interiorul ființei umane orice nedreptate, orice servitute, orice manifestare a răului, ca să covîrșească în toate iubirea lui Dumnezeu și de semeni, prin lucrarea lăuntrică a iubirii ipostatice a lui Dumnezeu, Duhul Sfînt, Duhul lui Hristos, după cuvîntul Apostolului: «Împreună cu Hristos, m-am răstignit, așa că de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine» (Galateni 2, 20), iar Hristos trăiește dăruindu-se [46].

Din moartea pe cruce a lui Hristos și din învierea lui din morți: a izvorît libertatea, căci ieșind de sub stăpînirea Legii păcatului și a morții, noi ne-am eliberat prin Hristos, de orice servitute devenind liberi pentru Dumnezeu: «Legea Duhului dă viață» (Rom. 8, 2), fiindcă acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate (2 Cor. 3, 17). Dar «această libertate nu înseamnă lipsă de principii și norme obligatorii și nici domnie a bunului plac, ci înseamnă primat al iubirii slujitoare, după pilda lui Iisus Hristos slujitorul» (Luca 22, 27) [47].

Libertatea înseamnă «eliberarea de orice opresiune, fie umană, fie pricinuită de elementele (stihiile) naturii, libertatea înseamnă încadrarea conștientă și voită în necesitatea binelui obștesc, dincolo de contradicții și abuzuri umane. Libertatea are deci implicații adînci, la care, conform credinței, se poate ajunge numai cu ajutorul harului dumnezeiesc. Libertatea slujește viața, ea este pentru viața de comuniune care ne dă puterea să privim chiar și moartea în lumina nădejdii învierii, ea este astfel, libertatea pentru viața care acordă semnificație și valoare supremă dreptății și iubirii, cu recunoașterea deplină a demnității tuturor și fără umilirea sau desconsiderarea nimănui și sub nici o formă» [48].

Eliberarea și libertatea pe care le-am dobîndit în Hristos, implică pentru noi creștinii o anume responsabilitate și angajament pentru lume și pentru semenii noștri. Căci «creștinul vede și trebuie să vadă în orice om, pe semenul său, omul, și deasupra oricăror alte diferențe (rasă, culoare, sex, cultură, stare socială, etc.), pe Hristos. Iar comportarea să fie ca față de Hristos Mîntuitorul, Eliberatorul și Unificatorul nostru» [49]. De

44. *Ibidem.* 45. *Ibidem.* 46. *Ibidem*, p. 2. 47. *Ibidem*, p. 3.
48. *Ibidem*, p. 3—4. 49. *Ibidem*, p. 5.

aici și lupta împotriva celor două captivități : a) captivitatea spirituală, adică a păcatului, în care se găsesc exploatatorii, adică cei robiți cîștigului material și consumației, stăpîniți de egoism și oarbă autosatisfacție, cu ignorarea sau negarea valorilor spirituale, morale și culturale ; b) exploatații. «Eliberarea în Hristos proclamă eliberarea din amîndouă captivitățile» [50].

«Hristos eliberează și unește» fundamentează atît drepturile și libertățile omului cît și slujirea socială a Bisericii, denumită de Patriarhul Iustinian «Apostolat social». Teologul protestant, prof. Juhasz Istvan, în referatul său, întreprinde o aprofundare teologică a acestei probleme.

Apostolatul social «izvorăște, subliniază prof. Juhasz Istvan, din identificarea Bisericii cu poporul din care face parte, avînd la bază identificarea lui Iisus Hristos cu trupul Său, Biserica. Apostolatul reprezintă în sfera secularului viața lui Hristos și exprimă răspunderea Bisericii pentru acea ordine și pace prin care această viață poate să se dezvolte liber. Reînvierea apostolatului este mărturia puterii înnoitoare a tradiției, component dominant al Ortodoxiei, activ atît în continuarea legăturii primilor Apostoli cu Iisus Hristos, cît și în împlinirea în prezent a poruncii misionare a Domnului (Matei 28, 18—20)» [51]. Apostolatul social este «o substanțială contemporaneitate în teologia ortodoxă» [52]. Dar slujirea socială se impune astăzi tuturor Bisericilor. Împreunarea tuturor forțelor creștine pentru slujirea eliberării omului își are temeiul în acea unitate creștină realizată de Hristos cu noi toți [53].

Drepturile omului țin de demnitatea și egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu. Mijlocul de acordare sau recunoaștere a drepturilor este Legea, ca de exemplu : «Declarația universală a drepturilor omului», adoptată de către Adunarea Generală a Organizației Națiunilor Unite, la 10 decembrie 1948, a arătat prof. Juhasz [54]. «Înfăptuirea drepturilor și libertăților este legată, pe de o parte de dezvoltarea unei orînduiri sociale și internaționale drepte, pe de alta, de îndeplinirea îndatoririlor tuturor persoanelor față de societate» [55].

În țările lumii a treia, drepturile legitime ale indivizilor și ale popoarelor sînt violate de elitele reacționare ale Statelor. De aici datoria Bisericilor de a sprijini cu acțiuni concrete lupta maselor pentru drepturi și libertăți politice, culturale și economice. Ele trebuie să sprijine «programul antirasist» al Consiliului Ecumenic al Bisericilor [56]. Alianța Mondială Reformată care numără 140 de Biserici, a introdus pe agenda ei de lucru tema «Temeiuri teologice ale drepturilor omului și ale eliberării». Profesorul Juhasz nu subscrie direct la teologia revoluției, propunînd «umanizarea procesului revoluționar», prin «revoluția nonviolentă» [57].

În dezbateri s-a subliniat din partea ortodoxă, că «opera de eliberare și unificare a lui Hristos cuprinde pe fiecare ins cu toate structurile indi-

50. *Ibidem*, p. 6.
51. Prof. Juhász Istvan, *Temeiurile teologice ale drepturilor omului*, mss. dactilografiat, p. 1 ; Dosarul *Conferinței teologice interconfesionale*, Sibiu, 5 noiembrie 1974.
52. *Ibidem*. 53. *Ibidem*, p. 2. 54. *Ibidem*, p. 4. 55. *Ibidem*, p. 5.
56. *Ibidem*, p. 6—7. 57. *Ibidem*, p. 8.

viduale și sociale în care se află, pentru că Hristos ne-a eliberat din toate captivitățile și a dat impuls mișcărilor de eliberare de toate asupririle și robiile, de robia păcatului, dar și de toate structurile sociale nedrepte..., eliberarea inților și a popoarelor implică schimbarea radicală a tuturor structurilor social-economice nedrepte. De aici solidaritatea creștinilor cu eforturile tuturor popoarelor de a ajunge la o eliberare reală» [58].

Ecumenismul urmărește înfrățirea Bisericilor și realizarea unității creștine vizibile pentru lucrarea de slujire a lumii și a omului, în aspirațiile lor de libertate, dreptate, progres material și spiritual și demnitate umană. Ecumenismului astfel înțeles și practicat de cele mai multe Biserici, membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, i se opune prozelitismul care nu are nici o legătură cu «Iisus Hristos liberează și unește». Consecințele nefaste ale prozelitismului pentru unitatea creștină și umană în general au fost evidențiate de teologul ortodox Dumitru Fecioru în referatul său : «Ecumenism și prozelitism».

Ecumenismul s-a născut din conștiința necesității refacerii unității Bisericii lui Hristos, în timp ce prozelitismul duce la ruperea unității Bisericii. «Ecumenismul e generat de convingerea că nu are nici un rost lupta dintre Biserici ; prozelitismul, dimpotrivă, generează lupta dintre Biserici. Prozelitismul este exclusivist ; orice Biserică sau grupare religioasă care îl practică, neagă, în întregime pe celelalte Biserici sau grupări confesionale, considerîndu-se pe sine ca unica deținătoare a întregului adevăr, iar pe celelate ca lipsite de orice adevăr și de orice bine» [59].

De aceea Enciclica Patriarhiei Ecumenice, din 1920, consideră înlăturarea prozelitismului ca pe o premisă absolut necesară pentru apropierea dintre creștini și Bisericile creștine : «Socotim, se afirmă în Enciclică, că două sînt lucrurile care vor contribui foarte mult la reușita unei apropieri atît de dorită și de folositoare între Biserici, și care pot duce la realizarea și manifestarea ei publică. În primul rînd considerăm necesară și indispensabilă înlăturarea oricărei neîncrederi reciproce și fricțiuni dintre diferitele Biserici, provocate de tendința observată la multe dintre ele de a ademeni și de a face prozeliți printre membrii altor confesiuni... În al doilea rînd, odată restabilite sinceritatea și încrederea între Biserici, socotim că se impune să fie înviorată și întărită, mai înainte de orice, dragostea între Biserici în așa fel încît ele să nu se mai trateze ca străine și dușmane, ci ca rude și prietene în Hristos și «împreună-moștenitoare și mădulare ale aceluiași trup și împreună părtașe ale făgăduinței lui Dumnezeu în Hristos» (Efeseni III, 6). Diferitele Biserici, însuflețite de dragoste și dînd acestei dragoste întîietate în judecata pe care o fac asupra altor Biserici, precum și în raporturile dintre ele, vor fi în stare să micșoreze, pe cît este posibil, distanța dintre ele. Prin promovarea unui interes permanent referitor la starea, stabilitatea și prosperitatea celorlalte Biserici, printr-o cunoaștere cît mai exactă a lor și prin rîvna de a întinde, ori de cîte ori este nevoie, o mînă de ajutor și de asistență

58. *Dosarul Conferinței*, p. 12.

59. Pr. Prof. D. Fecioru, *Ecumenism și prozelitism*, p. 1, în Dosarul *Conferinței teologice interconfesionale*, Sibiu, 5 noiembrie 1974.

reciprocă, Bisericile «vor săvîrși și vor realiza multe lucruri bune spre slava și folosul lor și al organismului creștin» [60].

În Conferințele mondiale ale mișcării ecumenice, prozelitismul a fost denunțat ca una dintre cele mai serioase piedici în calea spre apropierea dintre Biserici, iar a III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor ținută la New Delhi (1961) a adoptat o Declarație împotriva prozelitismului : «Prozelitismul nu este ceva absolut străin de mărturie, dar el este falsificarea mărturiei. Mărturia creștină este falsificată atunci cînd intervin lingușirea, corupția, presiunea asupra cuiva sau intimidarea, pe cale ascunsă sau deschisă, pentru a înfăptui o așa-zisă convertire ; cînd ridicăm succesele Bisericii noastre mai presus de slava lui Hristos, cînd săvîrșim incorectitudinea de a compara ca ideală Biserica noastră față de realizările actuale ale altor Biserici, cînd căutăm să cîștigăm teren pentru cauza noastră, aducînd mărturii mincinoase asupra altor Biserici... O astfel de deformare a mărturiei creștine indică lipsa de încredere în puterea Duhului Sfînt, lipsă de respect față de ființa umană și necunoașterea caracterului autentic al Evangheliei». În continuare, Declarația recomandă anumite principii de ordin practic ce trebuie respectate de Biserici în relațiile dintre ele, iar, în final, se condamnă în mod expres acțiunile prozelitiste : «Dezaprobăm orice acțiune bisericească ce oferă avantaje materiale și sociale pentru a influența apartenența cuiva la o Biserică, sau de a exercita o presiune necuviincioasă asupra oamenilor, în vremuri de slăbiciuni și de nevoi» [61].

Pr. prof. Dumitru Fecioru respinge, de pe poziția Evangheliei și a învățăturii de credință ortodoxe acțiunile prozelitiste de tot felul cu care a fost confruntată îndeosebi Biserica Ortodoxă : «o Biserică sau o grupare religioasă, a arătat Pr. Prof. D. Fecioru, dovedește că are autentica învățătură a lui Hristos, numai întrucît această învățătură o poate îndemna la iubire față de ceilalți creștini și chiar față de toți oamenii... Nu prin prozelitism a cîștigat creștinismul, la început, popoarele Asiei Mici, ale Africii de Nord și ale Europei, ci prin mărturisirea experienței nemărginitei iubiri a lui Dumnezeu față de oameni și a creștnilor între ei și față de toți oamenii. Apostolii și primii creștini n-au propovăduit nici un fel de ură, nici măcar față de religiile păgîne, ci numai iubirea de oameni a lui Dumnezeu, arătată în Iisus Hristos» [62]. Creștinismul a adus pe oameni și neamuri la Hristos prin sfințenia vieții, prin mărturia vieții de creștin și prin moarte martirică pentru Hristos. Prozelitismul a intrat în scenă cînd s-a împuținat sfințenia, cînd a apărut dezbinarea în Biserică, prin Schismă și Reformă.

Se înregistrează multe feluri de prozelitism. Uniația, de plidă, este cea mai puternică formă a prozelitismului catolic printre ortodocși, care a înrăutățit enorm de mult relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, pînă aproape de zilele noastre. Astăzi a apărut un fel de prozelitism ecumenist sau un ecumenism prozelitist, în sînul Mișcării

60. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, *Ecumenism și prozelitism*, mss. dact., p. 2—3, în Dosarul Conferinței. 61. La Pr. Prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 3.
62. *Ibidem*, p. 5.

Ecumenice înseşi, prin aceea că unele Biserici sau denominaţiuni creştine caută să-şi propage propriile lor idei şi erezii în rîndurile membrilor altor Biserici. De aceea, «ecumenismul, dacă vrea să nu se compromită, nu trebuie să servească de instrument prozelitismului nici unei formaţiuni creştine. Nici o Biserică, nici o grupare creştină, nu trebuie să încerce ca, în numele ecumenismului, să-şi vehiculeze ideile sau formele sale speciale sau să spere că pînă la urmă va reuşi să impună altor Biserici sau grupări creştine anumite formule. Ecumenismul nu trebuie să servească, după cum a spus Patriarhul Justinian, nici tendinţelor panelenişte, nici celor pancatolice, nici celor protestante» [63]. «Noi dorim un ecumenism pancreştin, în care fiecare Biserică să-şi aibă independenţa de a-şi cultiva dragostea creştină faţă de altă Biserică şi astfel să meargă spre înţelegere» [64]. Bisericile, subliniază Patriarhul Justinian, trebuie să lucreze pentru promovarea unităţii în diversitate, pentru că numai în diversitate Bisericile îşi pot păstra comorile şi personalitatea lor. În acest ecumenism, Bisericile se pot întîlni pe picior de egalitate, fără nici un gînd de prozelitism» [65].

Prin implicaţiile ei teologice, sociale şi cultural-spirituale, tema: «Iisus Hristos liberează şi uneşte» a angajat Bisericile şi pe teologii lor într-o largă confruntare ecumenistă, la cea de-a V-a Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Nairobi, unde teologii ortodocşi şi protestanţi din România îşi vor aduce contribuţia lor.

O confruntare de poziţii, în materie de credinţă şi de Taine, între teologia ortodoxă şi teologiile protestante din România, a avut loc la Conferinţa teologică interconfesională din 25 februarie 1975, organizată de Institutul teologic Universitar din Bucureşti, care a avut ca temă: «Comuniunea şi intercomuniunea», aprofundată în două referate cu acelaşi titlu, unul întocmit de un teolog protestant reformat, Profesorul Gereb Pall, şi altul de un teolog ortodox, Profesorul Ioan Ică. Acestora li s-a adăugat un al treilea referat: «Însuşirile şi limitele Bisericii» întocmit de Prof. Ştefan Alexe, teolog ortodox.

Comuniunea euharistică este a Bisericii şi la ea au acces cei care aparţin acesteia. Aceasta a fost ideea susţinută deopotrivă de teologii ortodocşi şi protestanţi. Astfel, Prof. protestant Gereb Pall precizează: «Din bunurile spirituale ale Cinei Domnului nu ne putem împărtăşi în mod individual, decît în comunitate cu Hristos, care este Capul şi Domnul singurei Sale Biserici şi care ne hrăneşte cu Sine însuşi în Cina Domnului». După 1 Corinteni 10, 16—17, «noi toţi care ne împărtăşim din unica pîine, adică din Hristos, aparţinem la singurul Său trup, adică Biserica. Comuniunea este în legătură organică cu comuniunea cu Hristos, fiind bazată pe aceasta. Aici este vizibil că urmarea lui Hristos izvorăşte din Euharistie, deoarece atît aceasta cît şi comunitatea bilaterală nu se bazează pe puterile noastre umane, ci pe dragostea lui Hristos, din

63. *Ibidem*, p. 6. 64. Patriarhul Justinian, *Apostolat social*, vol. XI, p. 79.
65. Idem, *Apostolat Social*, vol. X, p. 298.

care ne împărtășim la masa Domnului. Din această cauză numește Augustin Cina Domnului: «signum unitatis» și «vinculum caritatis» [66].

Intercomuniunea, adică practicarea comuniunii euharistice între diferitele Biserici despărțite și care rămîn mai departe despărțite, ca mijloc al realizării unității creștine vizibile «duce la un compromis imposibil și fără valoare». «Această intercomuniune ne-ar induce numai în eroare deoarece ar trezi ideea că este inutil să căutăm în mod serios calea unității, cînd și fără unitate putem propovădui în comun moartea lui Hristos. Ar fi un lucru superficial și responsabil să despărțim problema unității de cea a Euharistiei, adică să practicăm intercomuniunea fără unitate bisericească, deoarece aceasta ar fi numai o rezolvare de aparență... Comuniunea bisericească și comuniunea euharistică sînt relații identice deoarece adevărata Euharistie aparține Bisericii adevărate» [67].

Biserica Ortodoxă este numai pentru comuniunea plenară cu Hristos, care este comuniunea euharistică, și împotriva practicii intercomuniunii. «Termenul de intercomuniune pus în circulație de unii teologi din Apus și indicînd calea sau mijlocul prin care Bisericile ar putea ajunge la comuniunea euharistică deplină prin împărtășirea reciprocă este necunoscut teologiei ortodoxe și a fost respins de ea ca fiind contradictoriu în sine și plin de echivoc în teologia apuseană însăși. Intercomuniunea exprimă o situație anormală și inacceptabilă, însemnînd o comuniune între două Biserici despărțite, care și după comuniunea în comun rămîn despărțite spiritual, doctrinar și confesional, uitîndu-se că comuniunea euharistică este o comuniune eclezială, că în și prin Euharistie se exprimă și se pecetluiește unitatea și comuniunea plenară a Bisericii, adică unitatea doctrinară, sacramentală, liturgică și canonică desăvîrșită între credincioși și Biserici, care formează astfel un singur trup eclezial văzut» [68].

Biserica Ortodoxă nu admite și nu practică intercomuniunea sau comuniunea între diferite Biserici creștine, ci comuniunea plenară într-o singură Biserică, după ce s-a realizat mai întîi comuniunea totală în aceeași credință, comuniunea euharistică desăvîrșind și pecetluind comuniunea credinței și deci comuniunea eclezială.

În calea spre intercomuniune sau mai exact spre comuniunea euharistică se ridică impedimente de netrecut : doctrina despre Sfintele Taine în general și despre Sfînta Euharistie în special ; doctrina despre preoția sacramentală, despre primatul și infailibilitatea papală despre Biserică și despre altele.

Koinonia deplină între Biserici «implică, deci, o serie de probleme deosebit de grele ca : recunoașterea reciprocă a unui «status» eclesial valid, validitatea Tainelor săvîrșite de fiecare, problema iconomiei și altele. Între acestea, recunoașterea validității universale a Botezului ar fi un prim pas pe calea recunoașterii unui element eclezial fundamental în

66. Prof. Gereb Pall, *Comuniune și intercomuniune*, mss. dact., p. 2, în Dosarul *Conferinței teologice interconfesionale, din 25 februarie 1975*, București.

67. *Ibidem*, p. 4.

68. Pr. Prof. IoanIcă, *Comuniune și intercomuniune*, mss. dact., p. 8, în Dosarul *Conferinței teologice interconfesionale din 25 febr. 1975*, București.

structura Bisericilor creştine, dar acesta singur nu-i suficient pentru a deveni cineva mădular deplin al Trupului lui Hristos, Biserica».

Dată fiind legătura strînsă, ontologică dintre Biserică şi Euharistie şi mai exact dintre Biserică, credinţă plenară şi Euharistie, comuniunea euharistică este o «comuniune închisă». Există, deci, nişte frontiere sau praguri pe care le implică comuniunea euharistică şi deci Biserica în sensul plenar al cuvîntului : «Frontierele Bisericii adevărate, a subliniat în intervenţia sa un teolog ortodox, sînt : plenitudinea adevărului revelat, episcopatul de succesiune apostolică în har şi credinţă şi Tainele. Unde sînt acestea este şi Biserica în sensul deplin al cuvîntului, căci în afara credinţei ecleziale plenare şi a episcopatului de succesiune apostolică în har şi credinţă — nu există Euharistie, nu există Biserica adevărată şi una, căci nu oriunde este Biserica şi mîntuirea. Formula Sfîntului Ciprian : «Extra ecclesiam nulla salus», îşi are şi acum actualitatea ei» [69]. «Caracterul profund eclezial al Euharistiei nu exclude însă comuniunea orizontală, spirituală, intercreştină şi interumană, dar nici comuniunea spirituală în care se găsesc astăzi Bisericile şi confesiunile în sînul mişcării ecumenice, nu implică neapărat şi comuniunea euharistică, cum pretind adepţii practicii intercomuniunii» [70].

În problema comuniunii, «Biserica Ortodoxă înţelege să rămînă pe poziţii maximaliste», a subliniat P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal. «Cine nu crede drept şi nu lucrează drept nu se mîntuieşte. Nu putem renunţa la aceasta. Dacă renunţăm la aceasta, ce bază ne mai rămîne pentru propovăduirea noastră ?» [71].

Rămînem separaţi în comuniunea verticală, dar uniţi în comuniunea orizontală a slujirii lui Dumnezeu, a oamenilor şi a societăţii noastre [72]. Biserica Ortodoxă este împotriva intercomuniunii «in sacris», dar se declară, după expresia Pr. prof. Dumitru Stăniloae, pentru o comuniune spirituală «în mers» [73].

Conferinţa teologică interconfesională din 11 mai 1976, ţinută la Institutul teologic Universitar din Bucureşti, a întreprins o amplă evaluare critică a Rapoartelor şi rezultatelor celei de-a V-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ţinută între 27 nov. şi 10 dec. 1975, la Nairobi.

În referatul său principal : «A V-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor», profesorul Dumitru Popescu de la Institutul teologic Universitar din Bucureşti a oferit participanţilor la Conferinţă o atotcuprinzătoare sinteză a realizărilor şi perspectivelor acestei Adunări Generale, după rapoartele secţiilor şi subsecţiilor ei. Tema dezbătută în secţia I a fost «Mărturisirea lui Hristos astăzi». Toate societăţile umane sînt foarte interesate astăzi să-şi definească identitatea lor culturală, iar «creştinii urmăresc cu atenţie şi interes sporit acest proces în vederea transmiterii Evangheliei într-o manieră proprie fiecărui context cultural. Identitatea culturală a unei societăţi îşi pune pecetea sa decisi-

69. Din Procesul verbal al *Conferinţei teologice interconfesionale din 25 febr. 1975*, p. 13—14. 70. *Ibidem*, p. 14. 71. *Ibidem*, p. 17. 72. *Ibidem*, p. 18.
73. *Ibidem*, p. 19.

vă pe persoana lui Hristos. Experiența comună ne arată cum Hristos, de fiecare dată, se revelează sub o formă nouă. Conform identității culturale specifice fiecărei comunități, noi găsim astăzi un Hristos african, un Hristos latino-american, un Hristos asiatic sau un Hristos european» [74]. De aici necesitatea mărturisirii lui Hristos în contextul cultural al fiecărei societăți și timp. «Hristos este unic, însă el poate să se prezinte sub forme diferite, în funcție de contextul cultural» [75]. Există însă structuri care pot să umbrească sau să ascundă mărturisirea lui Hristos și chiar chipul Său ca liberator, cum sînt, de exemplu, rasismul, discriminarea dintre bărbat și femeie, societatea de consum și chiar naționalismul, nedreptatea socială și alte lucruri. «Dacă la Evanston, Hristos a fost prezentat ca «speranță a lumii», și la Uppsala ca «Cel ce reînnoiește toate lucrurile», la Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi, El a fost prezentat ca «Cel ce liberează și unește» prin mărturisirea Sa»[76].

Mărturisirea lui Hristos implică trei aspecte : a) *actul convertirii personale și comunitare* la Hristos; convertirea înseamnă eliberarea de orice egoism individual, precum și liberarea de orice legătură de dependență și de structuri nedrepte; b) *actul integrării personale în comunitate.* «Cei care participă la viața lui Hristos și care-L mărturisesc ca Dumnezeu și mîntuitor, liberator și unificator, sînt reuniți într-o comunitate susținută de Duhul Sfînt. Primul și ultimul scop al acestei comunități a Duhului Sfînt este de a slăvi pe Dumnezeu în Sfînta Treime. Doxologia este mărturisirea supremă care depășește disensiunile noastre»[77]. Prin Cuvînt, Taine și slujire reciprocă, Dumnezeu ne transformă, ne face să progresăm și ne conduce spre integrare în cult și lucrare. «Acțiunea de a mărturisi pe Hristos unește într-o singură comuniune diferitele noastre Biserici și numeroasele noastre comunități vechi și noi»,, subliniază Raportul secției I [78]. Dar această comuniune nu devine deplină decît prin Euharistie. Pentru realizarea acesteia, Raportul secției I recomandă și încurajează practica intercomuniunii fără nici un acord prealabil în materie de credință : «Euharistia îndepărtează zidurile disensiunilor și stimulează formele concrete și creatoare de solidaritate... pentru noi, este o rușine și o suferință continuă de a nu fi depășit dezbinările comunității... În multe Biserici de ale noastre un număr din ce în ce mai mare de oameni depășesc barierele teologice și juridice care fac imposibilă celebrarea comună a Euharistiei. Dacă reacțiile noastre față de o astfel de stringență nu sînt aceleași, noi găsim totuși un punct de acord solid în recunoașterea apelului urgent al Dumnezeului nostru pentru unitatea completă» [79] ; c) *acțiunea globală* este al treilea aspect esențial al mărturisirii lui Hristos astăzi. Expresia «Evanghelia întreagă» pentru «persoana întreagă» și pen-

74. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *A V-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi*, în «Romanian Orthodox Church News», Quarterly Bulletin, București, VI (1976), nr. 2—3, p. 11—12. 75. *Ibidem*, p. 12. 76. *Ibidem*, p. 12.
77. *Ibidem*, p. 13.
78. *Raportul Secției I*, p. 8 ; la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 13.
79. *Raportul Secției I*, p. 9 ; la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 13.

tru «lumea întreagă», înseamnă că mărturisirea creştină nu poate să neglijeze nici un domeniu al vieţii şi al suferinţei umane [80].

Referatul principal a acordat o atenţie deosebită raportului celei de-a doua secţii a Adunării Generale a C.E.B., care a analizat şi definit conceptul de comunitate conciliară, pus în circulaţie de Adunările Generale ale C.E.B., din New Delhi (1961) şi Uppsala (1968). Definiţia dată de Adunarea Generală a C.E.B. de la Nairobi (1975) acestui concept este următoarea : «Biserica unică trebuie să fie prezentată ca o comunitate de Biserici locale, unite între ele în chip autentic. În această comunitate conciliară fiecare Biserică locală posedă conştiinţa plenară a catolicităţii sale şi mărturiseşte aceeaşi credinţă apostolică, în comuniune cu celelalte; ea recunoaşte deci că celelalte Biserici fac parte din aceeaşi Biserică a lui Hristos şi că inspiraţia lor provine din acelaşi Duh. După cum a arătat Adunarea de la New Delhi, Bisericile sînt unite între ele prin acelaşi Botez şi aceeaşi Euharistie ; ele îşi recunosc reciproc membrii şi ministeriile. Ele sînt unite prin angajamentul comun pe care l-au luat de a mărturisi Evanghelia lui Hristos, asigurînd proclamarea ei şi slujirea lumii. În acest scop, diferitele Biserici caută să menţină relaţii strînse şi dinamice cu celelalte Biserici, în cadrul reuniunilor conciliare, convocate după exigenţele împlinirii vocaţiei lor comune» [81].

Profesorul ortodox Dumitru Popescu identifică şi prezintă elementele definitorii ale comunităţii conciliare : *recunoaşterea reciprocă de către Biserici a membrilor şi ministeriilor lor,* pe baza mărturisirii aceleiaşi credinţe apostolice, realizată prin convergenţă şi reconcilierea punctelor de vedere divergente, în acorduri doctrinare ; *unitatea organică,* întemeiată pe o nouă identitate eclezială, globală şi *reuniunile conciliare* locale, regionale şi internaţionale ca forme şi instrumente de exprimare a unirii şi unităţii vizibile a Bisericilor în comunitatea conciliară. Realizarea comunităţii conciliare va da posibilitatea acestor Biserici să slujească plenar omul, societatea şi lumea întreagă.

Apreciind critic realizările Adunării Generale de la Nairobi, pe drumul comunităţii conciliare, Prof. Dumitru Popescu subliniază : «Rezultat al unor lungi cercetări şi al mai multor consultări organizate de comisia «Credinţă şi Constituţie» a C.E.B., conceptul de comunitate conciliară cu implicaţiile sale doctrinare şi ecleziale, definit de Adunarea de la Nairobi, reprezintă, în general, o preţioasă contribuţie a eforturilor ecumeniste contemporane. Realizarea comunităţii conciliare implică pe de o parte realizarea unui acord prealabil în credinţă, prin convergenţa şi reconcilierea punctelor doctrinare, iar pe de altă parte, obţinerea unei noi identităţi ecleziale globale, în care fiecare renunţă la propria sa identitate confesională şi eclezială. După Biserica Ortodoxă însă, condiţia realizării unităţii Bisericilor şi a comuniunii lor, este realizarea prealabilă a unităţii de credinţă. Este vorba de un acord, realizat nu prin convergenţă şi reconcilierea punctelor doctrinare opuse sau direct contra-

80. *Ibidem,* Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.,* p. 13.
81. *Raportul Secţiei II,* p. 2, la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.,* p. 15.

dictorii, ci prin convergența tuturor Bisericilor spre unitatea adevărului de credință, proprie Bisericii apostolice și patristice, una și neîmpărțită. O simplă convergență a unor puncte doctrinare și reconcilierea punctelor opuse sau chiar contradictorii prin realizarea acordurilor duce în mod inevitabil la minimalizarea importanței credinței, tradiției și a succesiunii apostolice, precum și a comuniunii euharistice și a spiritualității apostolice. De asemenea, Biserica Ortodoxă consideră că unitatea creștină nu trebuie să conducă la descoperirea sau la obținerea unei noi identități, ci la ceea ce Bisericile — separate și apoi unite — se regăsesc în identitatea Bisericii apostolice» [82].

Așa cum este definit de Adunarea Generală Nairobi, conceptul de conciliaritate și de comunitate conciliară este un început pozitiv care poate fi pus în practică de confesiunile și Bisericile neortodoxe [83]. Din punct de vedere ortodox însă, «conceptul de conciliaritate și comunitate conciliară» trebuie să fie aprofundat și dezvoltat în sensul comunității sobornicești («Sobornost»). În afara unor anumite convergențe, întemeiate pe analogii, între comunitatea conciliară și comunitatea sobornicească, specifică Ortodoxiei, există diferențe în ceea ce privește modul de a realiza unitatea adevărului de credință și de a defini identitatea eclezială precum și rolul și membrii «de jure» ai sinoadelor ecumenice [84].

Conceptul de «comunitate conciliară» reprezintă, indiscutabil, a subliniat prof. ortodox Dumitru Radu, în intervenția sa, un progres al Mișcării Ecumenice contemporane, doritoare să avanseze pe calea unității vizibile a tuturor Bisericilor. Totuși pentru a se evita relativizarea adevărului, trebuie să se aibă în vedere că orice acord intervenit între Biserici, să fie în deplină concordanță cu învățătura de credință apostolică a Bisericii creștine primare. De asemenea, trebuie să se aibă în vedere și faptul că Biserica creștină universală are o identitate proprie care rămîne, în orice timp și în orice situație geografică, una și aceeași. Deci conceptul de «comunitate conciliară» trebuie să fie aprofundat în sensul comunității sinodal-sobornicești. În același timp, trebuie să se aprofundeze și unitatea dialectică dintre universal și particular, căci, dacă este vorba de o convergență, numai convergența în Hristos și în doctrina apostolică plenară poate duce la unitatea reală a Bisericii» [85].

Referatul principal a prezentat sintetic și critic apoi și celelalte Rapoarte ale secțiilor III—VI, reținînd și subliniind realizările și perspectivele ecumenice dobîndite sau inițiate. Preocuparea pentru o comunitate globală foarte largă care integrează atît pe creștini cît și pe adepții celorlalte religii și ideologii seculare a constituit obiectul secției a III-a. Ca fundament teologic al acestei comunități lărgite s-au invocat argumente doctrinare valabile atît pentru creștini cît și pentru adepții celorlalte religii și ideologii seculare : cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, pe baza revelației naturale înscrisă în firea lucrurilor și făpturilor ; prezența acelor «logoi spermatikoi» de care vorbesc și religiile necreș-

82. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 17. 83. *Ibidem.* 84. *Ibidem.*
85. În, *La Conférence interconfesionnelle de Bucarest*, în «Romanian Orthodox Church News», VI (1976), nr. 2—3, p. 54.

tine și filozofia antică grecească ; experiența întîlnirii lui Hristos în dialogurile cu adepții celorlalte religii care a întărit credința creștinilor în Hristos ; egalitatea și unitatea ontologică a tuturor oamenilor, ca unii ce sînt creați toți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Geneza 1, 26); istoria care a suprimat barierele geografice și culturale care izolau pe oameni, aspirînd să facă din noi toți o comunitate unică și independentă [86]. Adunarea Generală Nairobi pune un accent deosebit pe cultura umană în toată diversitatea ei ca bază a integrării tuturor în comunitatea globală lărgită [87]. «Hristos restabilește ceea ce este veritabil uman în fiecare cultură și ne eliberează ca să fim deschiși față de celelalte culturi» [88]. De aceea «Biserica trebuie să se integreze în fiecare cultură» [89] căci «angajamentul față de Hristos ia forme diferite» [90].

Dar absența bazelor teologice doctrinare bine definite, ignorate de Raportul secției a III-a, poate să ducă în dialogul cu religiile necreștine și cu ideologiile seculare la un sincretism dizolvant. De aceea, numai salvgardarea identității doctrinare și ecleziale apără Bisericile și pe creștini de sincretism, oricare ar fi acesta, în materie de credință și de ideologie în general. Identitatea doctrinară cere respect și stimă reciprocă. «în fine, pentru a evita orice confuzie și a fi realiști, a subliniat teologul ortodox Dumitru Popescu, căutarea în comun a comunității general-umane, poate să se desfășoare prin intermediul unui dialog practic în slujirea omului, a popoarelor și a lumii contemporane. În tot cazul problema rămîne deschisă» [91].

Secția a IV-a a avut ca temă: «Educația în vederea libertății și comunității», drept subtemă a temei generale a Adunării Generale Nairobi: «Iisus Hristos liberează și unește». În raportul secției s-a arătat că «Hristos este Cel care ne oferă viziunea și făgăduința unei lumi noi, baza reînnoirii și puterea de a realiza aceasta, atît în viața personală, cît și în aceea a comunității» [92]. Sînt înfierate formele alienate ale culturii din vremea noastră: programele de educație care răspîndesc imagini false, prejudecăți, teamă, ură și speranțe false; unele sisteme de educație și învățămînt din țările lumii a treia care nu sînt decît o prelungire a vechilor sisteme de educație și învățămînt elaborate și practicate de coloniști și neocoloniști; cultura în unele țări ca apanaj al unei infime elite intelectuale; sisteme de educație și învățămînt care se opun transformărilor sociale și progresului general al societății umane.

Se cere în raportul secției îndepărtarea tuturor formelor de alienare ale culturii vremii, căci «o comunitate creștină, atît timp cît menține în ea însăși structuri de aservire și dominație, nu poate constitui un semn al liberării în sînul umanității contemporane. Fiecare parohie este chemată să devină o comunitate — Koinonia — care reflectă solicitu-

86. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 18. 87. *Ibidem.*
88. *Raportul Secției a III-a*, p. 6, la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 19.
89. *Raportul Secției a III-a*, p. 6, *Ibidem.* 90. *Ibidem.*
91. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 20.
92. *Raportul Secției a IV-a*, p. 1, *Ibidem*, p. 20.

dinea și iubirea lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Educația creștină devine astfel un element vital care privește Biserica întreagă și responsabilitatea pentru aceasta revine fiecărui membru. Maniera creștinilor de a trăi este prima formă de mărturisire și prima manifestare a grijii lui Dumnezeu față de lume» [93].

Din punct de vedere ortodox, s-a reproșat Raportului secției a IV-a faptul că acesta «face abstracție de experiența spirituală a lui Hristos ca mijloc de purificare și de liberare de egoism. Această experiență hristică duce pe om spre comuniunea cu Dumnezeu și spre comuniunea cu semenii săi care sînt oamenii în totalitatea lor... Raportul nu a găsit acea cultură sau educație creștină care să modeleze pe om, ca chip al lui Dumnezeu, pentru realizarea asemănării cu Dumnezeu în Hristos, participînd la viața Bisericii. Firește, cultura își are rolul ei important în formarea personală și comunitară a omului și în dezvoltarea societății lui. Dar din punct de vedere creștin, cultura implică și o înnoire și creștere interioară, duhovnicească a omului» [94].

Tema «Structurile injustiției și lupta pentru eliberare» a fost aprofundată de Secția a V-a în trei subsecții : 1. Drepturile omului; 2. Sexismul și 3. Rasismul. În referatul întocmit, prof. Dumitru Popescu a identificat, în Raportul secției, temeiurile teologice ale luptei de eliberare de structurile injustiției : «toți oamenii au fost creați după chipul lui Dumnezeu ca să fie egali și infinit de prețioși înaintea lui Dumnezeu și înaintea noastră înșine. Hristos ne-a legat pe unii de alții prin propria Sa viață, moarte și înviere... Evanghelia ne aduce mesajul identificării lui Dumnezeu cu umanitatea aflată în suferință. Această identificare se exprimă prin întruparea și realitatea lui Hristos care s-a născut în sărăcie și care a ales în mod deliberat să fie respins... Dar suferința lui Hristos n-a constituit un scop în sine. Dincolo de cruce există Învierea lui Hristos, care aduce o speranță concretă celor care sînt angajați în lupta de a se elibera de structurile de dominație care le refuză posibilitatea de a fi deplin umani» [95]. «Preocupările pentru drepturile omului sînt întemeiate pe convingerea că Dumnezeu voiește o societate în care toți să poată exercita drepturile omului... Evanghelia ne antrenează în lupta celor săraci și oprimați care, în interiorul și în afara Bisericii, caută să se bucure de drepturile omului... Comunitatea mondială a căzut de acord asupra anumitor mari principii care figurează în Declarația universală a drepturilor omului și în tratatele internaționale asupra drepturilor omului. Recenta Declarație de la Helsinki asupra securității și cooperării în Europa stabilește mai ales pentru semnatarii ei potențialități noi pentru punerea în aplicare a acestor norme care coincid, în mare măsură, cu concepția noastră creștină actuală, privind elementele care stau la baza unei societăți drepte... Sarcina noastră principală este de a lucra pentru respectarea drepturilor omului acolo unde ne aflăm» [96].

93. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 21. 94. *Ibidem*, p. 22.
95. *Raportul Secției* V, p. 1 și 2, la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 22—23.
96. *Raportul Secției a* V-*a*, p. 2 și 3, la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 23.

Raportul Secției pledează pentru eliberarea femeilor de sub povara structurilor injustiției prin schimbări în trei mari domenii: a) în domeniul teologic, unde trebuie să se procedeze la un examen al postulatelor biblice și teologice, privind comunitatea de femei și bărbați în Biserică și în societate; b) în domeniul participării, fiindcă fiecare trebuie să participe la propria sa eliberare. Femeile se găsesc astăzi încă în imposibilitatea de a participa efectiv la acțiunile în domeniul: politic, economic, social și chiar eclesial; c) în domeniul relațiilor între femei și bărbați care se exploatează adesea reciproc [97].

Cît privește rasismul, acesta «este un păcat împotriva lui Dumnezeu și a fraților noștri. El este în opoziție cu justiția și libertatea lui Dumnezeu descoperite în Hristos. El distruge demnitatea umană a rasistului și a victimei lui. Atunci cînd este practicat de creștini, rasismul constituie o negare a credinței înseși și prejudiciază credibilitatea Bisericii și mărturisirea lui Hristos de către ea» [98].

Din punct de vedere ortodox, s-a apreciat că Raportul Secției a V-a a abordat cu multă responsabilitate tema drepturilor omului, tema sexismului și aceea a rasismului; dreptul popoarelor la autodeterminare și independență; drepturile și libertățile minorităților naționale acolo unde este cazul [99]. «Ar fi trebuit însă ca Raportul care pledează cu multă convingere pentru libertatea religioasă să fi subliniat cu tot atîta pregnanță necesitatea și importanța autonomiei religioase, fiindcă Bisericile pot contribui la sprijinirea și apărarea independenței și a suveranității popoarelor, cărora ele aparțin, numai dacă ele însele se bucură de o reală autonomie. Deși pledează pentru integrarea Bisericii în contextele social-politice, culturale și spirituale ale popoarelor, documentele Adunării Generale de la Nairobi sînt favorabile și chiar pledează pentru un universalism eclesiastic supranațional. Relația dintre Biserică, popor sau națiune rămîne deschisă pentru o corectă aprofundare» [100].

«Dezvoltarea omului și ambiguitățile puterii; tehnologia și calitatea vieții» au constituit obiectul Raportului Secției a VI-a, cu cele patru subsecții ale ei. În aprofundarea teologică a acestei teme dezbaterile secției au avut în vedere cinci elemente: 1. suferințele umane de pe toate continentele și la nivelul națiunilor și regiunilor; 2. apelul în favoarea reînnoirii societăților; 3. chemarea permanentă a lui Dumnezeu la justiție și la restabilirea relațiilor interumane și sociale deteriorate de păcat; 4. omul, iconom al creației lui Dumnezeu, și 5. datoria creștinilor de a transforma disperarea în speranță și incertitudinile în certitudini, în vederea unei ordini mai juste și a unei dezvoltări mai susținute.

Din punct de vedere ortodox, s-a subliniat că Adunarea Generală de la Nairobi a dat conceptului de dezvoltare un conținut și o sferă

97. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 24.
98. *Raportul Secției a V-a*, p. 10, la Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 24.
99. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 24. 100. *Ibidem.*

mult mai largă. «Se impun însă și cîteva observații, a notat Prof. Dumitru Popescu: a) Problema dezvoltării industriale și a progresului tehnologiei contemporane a fost privită uneori printr-o optică pesimistă, și aceasta din partea reprezentanților țărilor puternic dezvoltate industrial și tehnologic. Țările slab dezvoltate și în curs de dezvoltare nu pot subscrie o astfel de atitudine pesimistă; b) Se face, de asemenea confuzie între sistemul capitalist și cel socialist din diferite puncte de vedere, fără să se arate însă diferența esențială dintre ele; c) Se vorbește și se cere controlul resurselor de energie dar nu se cere cu tot atîta stăruință și limitarea consumului personal și cu atît mai mult nu se arată ce se înțelege în mod corect prin asceză, de care se vorbește la un moment dat în Raportul Secției» [101]. Problemele care le implică tema trebuie interpretate într-o perspectivă care corespunde spiritului Evangheliei lui Hristos și aspirațiilor lumii contemporane spre libertate și progres [102].

Dimensiunea teologică propriu-zisă a lucrărilor Adunării Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi a constituit obiectul coreferatului cu același titlu susținut de un alt teolog ortodox, Lect. Dumitru Abrudan, de la Institutul teologic Universitar din Sibiu. «Bisericile Ortodoxe au avut totdeauna grijă să păstreze echilibrul între dimensiunea verticală sau teologică și aceea orizontală, practică a ecumenismului. Hristocentrismul le-a ajutat să dobîndească o viziune integralistă a acestei mișcări intercreștine, deci să înțeleagă bine misiunea lor, atît în raport cu celelalte confesiuni creștine cît și în raport cu lumea și cu problemele ei vitale. La baza angajamentului lor în Consiliul Ecumenic al Bisericilor se găsește convingerea că acest organism trebuie să orienteze în permanență activitatea sa spre atestarea unității vizibile a Bisericii, scop care trebuie să polarizeze toate energiile» [103]. Bisericile Ortodoxe și-au adus și ele contribuția la pregătirea și aprofundarea temei celei de-a cincea Adunări Generale a C.E.B. de la Nairobi, 1975, printr-o serie de consultații ortodoxe: 1. Consultația de la Mînăstirea Pendeli-Atena, între 23-27 mai 1972, cu tema: «Mîntuirea în teologia ortodoxă»; 2. Consultația de la Geneva, între 2—3 august 1973, cu tema: «Concepte de unitate și modele de unire»; 3. Consultația de la Mînăstirea Cernica-București, din 4-8 iunie 1974, cu tema: «Mărturisirea lui Hristos astăzi»; 4. Consultația din Creta, din 7-14 martie 1975 cu tema: «Lupta Bisericilor pentru dreptate și unitate», și 5. Consultația de la Academia teologică din Leningrad, din 21-24 aprilie 1975, cu temele: «Exigențele unității» și «În căutarea comunității, căutare comună a oamenilor de diverse credințe, culturi și ideologii» [104].

101. *Ibidem*, p. 27—28. 102. *Ibidem*, p. 28.

103. Pr. Lector Dumitru Abrudan, *Dimensiunea teologică reflectată în lucrările Adunării generale a C.E.B., de la Nairobi, 1975*, în «Romanian Orthodox Church News», VI (1976), nr. 2—3, p. 39.

104. World Council of Churches, *Orthodox Contributions to Nairobi*, Genève, 1975, p. 2—3; la Pr. Lector Dumitru Abrudan, *op. cit.*, p. 39—40.

Dacă unitatea Bisericii este un dat fundamental al Revelației Noului Testament, este foarte firesc să căutăm unitatea vizibilă a creștinilor, sfîșiată de păcate și disensiuni. «Din mai multe cauze, de-a lungul istoriei, creștinii s-au divizat în înțelegerea Bisericii și a conținutului credinței, apărînd astfel o pluralitate și diversitate de confesiuni, fiecare păstrînd mai multe sau mai puține elemente ale Bisericii celei una. Biserica Ortodoxă are conștiința continuității Bisericii celei una în toate elementele ei esențiale» [105]. «O creștinătate dezbinată este o rană deschisă în trupul lui Hristos» [106]. Această rană sîngerează și mai mult în fața unei mese euharistice, care ne desparte tocmai unde plinătatea soborniciății și unitatea Bisericii ar trebui să fie mai vizibile [107]. «Conceptul de comunitate conciliară, definit în Raportul secției a doua a Adunării Generale a C.E.B., de la Nairobi, răspunde dorințelor și eforturilor Bisericilor pe drumul realizării unității creștine. Acest concept prezintă limite și implicații relativizante, privind adevărul de credință. El nu poate fi însă respins. Acesta constituie «un efort pozitiv în căutarea ideii de unitate a Bisericii în C.E.B., avînd în vedere că ecumenismul contemporan este încă în căutarea de noi «concepte de unitate și modele de unire», de unde și caracterul încă nedefenit și provizoriu al terminologiei folosite. Termenul de «comunitate conciliară» ar putea deschide, de exemplu, calea studiului și aprofundării în continuare a unor probleme importante, ca cea a soborniciății Bisericii și sinodalității, a consensului doctrinar și recunoașterii Tainelor ș.a. Dar există și alternativa găsirii unei alte formule care să fie mai cuprinzătoare și care să nu dea naștere la echivocuri și discuții nefolositoare» [108].

În perspectiva realizării unității creștine vizibile, «Biserica Ortodoxă nu așteaptă ca ceilalți creștini să fie convertiți la Ortodoxie... și să devină astfel membri ai Bisericii Ortodoxe. Dorința ei este ca fiecare, în Biserica sa proprie, să năzuiască spre plenitudinea credinței apostolice, încorporată într-o existență în întregime bisericească. Prin urmare, nici unei Biserici nu i se cere să se dezrădăcineze pe sine, să-și taie legăturile cu moștenirea sa culturală sau să-și piardă caracterul distinctiv. Fiecare va contribui astfel la îmbogățirea celuilalt» [109], aprofundînd credința comună, care nu trebuie să fie înțeleasă ca un compromis între diversele doctrine confesionale. Nairobi ne îndeamnă la o muncă înfrățită pe drumul realizării unității creștine.

Tema secției a V-a : «Structurile injustiției și lupta pentru eliberare», cu cele trei subteme : 1. Drepturile omului ; 2. Sexismul și 3. Rasismul, a fost aprofundată și evaluată critic, de pe pozițiile teologiei protestante, de profesorul Lorand Lengyel, de la Institutul teologic

105. Pr. Lector Dumitru Abrudan, *op. cit.*, p. 42.
106. Damaskinos Papandreos, *Einhalt der Kirche an orthodoxey Sicht*, în «Oekumenische Rundschau», Heft 3, 1971, p. 290. 107. *Ibidem.*
108. Pr. Lector Dumitru Abrudan, *op. cit.*, p. 41.
109. *Orthodox Contributions to Nairobi*, Genève, 1975, p. 5, la Pr. Lector Dumitru Abrudan, *op. cit.*, p. 44.

Protestant Unic din Cluj-Napoca. Structurile injustiției și lupta pentru eliberare de sub acestea, în lumea întreagă cer, — a arătat profesorul Lorand Lengyel — o angajare categorică a Bisericilor. În această angajare, temeiul Bisericii este același ca și al propriei ei întemeieri. Eliberarea și mîntuirea sînt bazate pe cuvîntul Evangheliei [110]. Demonstrînd că drepturile și libertățile omului sînt garantate și asigurate fără nici o discriminare tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitatea căreia aceștia aparțin, profesorul Lorand Lengyel, participant și el la Adunarea Generală de la Nairobi, a luat atitudine împotriva calomniilor proferate de episcopul reformat Béky Zoltan, din Statele Unite ale Americii, la adresa României, în timpul lucrărilor Adunării Generale a C.E.B. de la Nairobi [111]. Referentul a făcut cunoscut Conferinței Răspunsul dat la Nairobi, în decembrie 1975, în numărul 8 al cotidianului «Target», episcopului Béky Zoltan de către episcopii Albert Klein și Ladislau Papp din România. «Noi am subliniat acolo că în țara noastră există o desăvîrșită libertate și egalitate de drepturi pentru fiecare Biserică și de bune relații între Bisericile din România: «egalitatea Bisericilor înaintea legilor statului, respectul lor reciproc, condamnarea comună a prozelitismului, participarea lor fără discriminare la afacerile publice, acestea sînt argumente convingătoare, care neagă așa-zisele acțiuni de desprotestantizare sau lipsa de libertate pentru populația maghiară din România. Naționalitățile conlocuitoare din România se bucură, fără excepții, de toate drepturile care le permit să-și păstreze perfect entitatea lor etnică». În fine, noi am menționat cotidianele, revistele, publicațiile, cărțile, spectacolele — teatru sau operă — emisiunile radio sau TV, în limbile naționalităților conlocuitoare, precum și revistele teologice publicate în limbile maghiară și germană. Noi am descris viața bine organizată a Bisericilor protestante, existența la Institutul teologic Protestant a două secții: una la Cluj-Napoca, pentru studenții de limbă maghiară; alta la Sibiu, pentru cei de limbă germană — ca identitățile etnice să fie păstrate — menționînd că acest Institut a fost întemeiat după cel de-al doilea război mondial» [112].

Referindu-se la realizările lucrărilor Secției a V-a a Adunării Generale de la Nairobi, și la perspectivele deschise de acestea Bisericilor în slujirea omului și societății, teologul protestant Lorand Lengyel face remarca: «Este îmbucurător pentru noi toți — atît pentru foștii membri ai delegației noastre la Nairobi, cît și pentru cei prezenți la această Conferință interteologică — că prin descoperirile, constatările și formulările pozitive ale problemelor abordate în secția V, Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor au exprimat, în sfîrșit, pe plan mondial, o concepție teologică contemporană, ceea ce noi promovăm deja de douăzeci de ani în instituțiile noastre teologice, în

110. Prof. Lorand Lengyel, *Evaluarea lucrărilor celei de a V-a Secții a Adunării generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi, 1975*, în «Romanian Orthodox Church News», VI (1976), nr. 2—3, p. 29. 111. *Ibidem*, p. 33—35.
112. *Ibidem*, p. 34.

cadrul acestor conferințe interteologice, în viața bisericească practică și anume prin elaborarea «teologiei slujirii» sau prin concepția «apostolatului social», concepută de Patriarhul Justinian... În climatul prielnic amintit, constatăm cu satisfacție, faptul că afirmațiile, constatările și formulările teologice referitoare la probleme concrete economico-sociale se confundă nu numai cu concepția teologică bazată pe credința noastră comună, dar sînt întărite de concepția întregii noastre societăți socialiste și asigurate de legislația țării. În continuare am mai putea spune că cerințele formulate pe plan mondial de către Raportul Secției a V-a, la noi sînt și codificate constituțional, și ceea ce este numai o pretenție a Raportului la adresa anumitor state, la noi este politică de stat» [113]. În continuare, referentul exemplifică cele notate privind climatul drepturilor și libertăților omului în România socialistă [114].

În concluziile formulate ale Conferinței teologice inteconfesionale s-a făcut aprecierea : «Lucrările și Rapoartele Adunării generale de la Nairobi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor se caracterizează prin *globalitate, maturitate și practicitate.* Globalitate, fiindcă temele celor 6 secțiuni au fost interpretate într-un context mult mai larg decît în trecut ; maturitate, fiindcă s-a căutat să se depășească unele din carențele manifestate anterior ; practicitate, fiindcă problemele au fost abordate în mod realist și s-au propus măsuri concrete, pentru contribuția Bisericilor la rezolvarea lor, în spiritul temei centrale care a însuflețit lucrările Adunării : «Hristos liberează și unește» [115]. «Nairobi nu reprezintă un proces încheiat, ci un proces în continuă devenire. Noi sîntem siguri că Adunarea Generală va da un impuls și ecumenismului nostru local, în eforturile lui de a sprijini poporul nostru să-și afirme unitatea și independența sa, în lupta sa pentru progres și bunăstare. De asemenea, Nairobi va oferi lumii contemporane un sprijin în aspirațiile ei de cooperare și de instaurare a unei noi ordini internaționale în lume» [116].

Cea de a XXVIII-a Conferință teologică interconfesională ținută la Institutul teologic Universitar Ortodox din Sibiu, în 28 octombrie 1976, a fost de fapt o continuare a celei de la București, importantă mai ales prin aprofundarea ortodoxo-protestantă a conceptului de «comunitate conciliară», definit de Adunarea Generală a C.E.B. de la Nairobi. Aprofundarea teologică a avut la bază și de data aceasta, tot trei referate. Referatul principal : «Comuniunea conciliară în Mișcarea Ecumenică și pozițiile Bisericilor creștine din țara noastră», susținut de profesorul Constantin Voicu, de la Institutul teologic Universitar Ortodox din Sibiu, și două referate secundare : «Temeiurile teologice ale drepturilor omului», susținut de profesorul Istvan Yuhasz, de la Institutul teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca și

113. *Ibidem*, p. 35—36. 114. *Ibidem*, p. 36—37.
115. «Romanian Orthodox Church News», VI (1976), nr. 2—3, p. 28.
116. *Ibidem*, p. 60—61.

«Sobornicitate, conciliaritate şi sinodalitate», susţinut de Prof. Dumitru Radu, de la Institutul teologic Universitar din Bucureşti.

Conceptul ecumenist de «conciliaritate» şi «comunitate conciliară», în forma definită de Adunarea generală a C.E.B., de la Nairobi (1975), ţine să indice procesul pentru înfăptuirea unităţii vizibile a Bisericii şi unitatea creştină vizibilă a acesteia. Aprofundarea ortodoxă a acestui concept şi a implicaţiilor lui obligă Biserica şi teologia ortodoxă la o reaprofundare a conceptului de sobornicitate şi sinodalitate, prin care se exprimă, după învăţătura ortodoxă, unitatea Bisericii lui Hristos.

«Temeiul universalităţii şi catolicităţii sau sobornicităţii Bisericii îl constituie Hristos ca Răscumpărător şi Mîntuitor al neamului omenesc şi Întemeietor şi Cap al Bisericii Sale. Intrată în istorie ca o comunitate văzută a oamenilor cu Dumnezeu, prin lucrarea Sfîntului Duh la Cincizecime, coborît în chip personal asupra Sfinţilor Apostoli, Biserica a fost destinată să cuprindă în sînul ei toate neamurile pămîntului, adică întreaga umanitate, potrivit poruncii Mîntuitorului, dată Sfinţilor Apostoli îndată după învierea Sa din morţi: «Mergînd, învăţaţi toate neamurile pămîntului, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, povăţuindu-le să păzească toate cîte v-am poruncit, căci iată, Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrşitul veacurilor» (Matei 28, 19—20; Marcu 16, 15 şi 16). Chiar din ziua Cincizecimii, Biserica, comunitatea celor ce cred în Hristos... şi-a manifestat dimensiunea catolicităţii ei, căci la predica Sfinţilor Apostoli, ea a încorporat în Hristos, ca mădulare ale ei oameni aparţinînd unor popoare şi neamuri diferite» [117]. Dar «catolicitatea sau sobornicitatea este legată organic de celelalte trei atribute sau însuşiri ale Bisericii: unitatea, sfinţenia şi apostolicitatea. De altfel, fiecare dintre acestea patru le implică pe celelalte, iar sobornicitatea explică în mod esenţial şi direct unitatea Bisericii (Efes. 4, 4—6). Sobornicitatea sau catolicitatea Bisericii are două aspecte fundamentale, un aspect extensiv şi un altul intensiv. Potrivit mesajului lui Hristos, dat Sfinţilor Apostoli (Matei 28, 19—20; Marcu 16, 15—16), Biserica are misiunea să cuprindă în sînul ei pe toţi care cred şi se încorporează în Hristos prin învăţătura Evangheliei şi Sfintele Taine, din toate timpurile şi locurile. Catolicitatea extensivă, externă, cantitativă, istorico-geografică a Bisericii are un caracter evident obiectiv, avîndu-şi izvorul în Hristos, unul şi acelaşi în toate timpurile şi locurile, Hristos al Evangheliei şi al Euharistiei şi al tuturor Tainelor» [118]. Dar Biserica Ortodoxă este catolică sau sobornicească, fiindcă ea a păstrat integral şi nealterat adevărul dumnezeiesc revelat prin Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie, episcopatul de succesiune apostolică, toate Tainele instituite de Hristos şi spiritualitatea Bisericii apostolice. Acesta este aspectul interior sau intensiv al catolicităţii» [119].

Sobornicitatea plenitudinii de adevăr şi har «este condiţia comuniunii euharistice. Ea ne face, în mod real, părtaşi Trupului şi Sîngelui,

117. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Sobornicitate, conciliaritate şi sinodalitate*, mss. dactil., p. 2; în *Dosarul Conferinţei teologice interconfesionale*, Sibiu, 28 octombrie 1976. 118. *Ibidem*, p. 3. 119. *Ibidem*.

vieții lui Hristos în Euharistie ; devenim concorporali cu Hristos și înrudiți unii cu alții, prin Sîngele Său euharistic, întrucît sîntem una și în unitatea credinței» [120].

Sobornicitatea îmbină armonios particularul cu universalul : particularul trăiește universalul și se afirmă prin universal, iar universalul recapitulează în sine particularul, păstrîndu-l în existență ca individualitate concretă, într-o unitate simfonică, adică sobornicească» [121]. «Bisericile Ortodoxe locale și autocefale sînt mădulare ale întregului, adică ale Bisericii Universale, dar în care se exprimă și trăiește real și concret Biserica universală, sobornicească. Catolicitatea Bisericii nici nu anulează și nici nu împiedică dezvoltarea personalității insului sau a națiunii, căreia inșii umani aparțin, ci implică varietatea și solidaritatea acestora. Catolicitatea unește fără să confunde și distinge fără să separe... De aceea, nu numai Biserica în întregimea ei este catolică sau sobornicească, ci și fiecare Biserică Ortodoxă autocefală este sobornicească. De altfel, Cincizecimea însăși a constituit întemeierea istorică și a Bisericii Universale, dar și a acelei locale, istorice» [122].

Conceptul de «comunitate conciliară», în forma definită de Adunarea Generală de la Nairobi, reprezintă, indiscutabil, un progres pe drumul spre unitatea vizibilă a Bisericii. El nu este însă destul de elaborat și prezintă din punct de vedere ortodox, o serie de implicații privind unitatea de credință. Trecînd peste deosebirile profunde în materie de credință, prin acordurile doctrinare, pe bază de compromis, comunitatea conciliară favorizează și duce la un relativism doctrinar și sacramental. Conciliile locale, regionale și internaționale prin care ar urma să se exprime conciliaritatea și comunitatea conciliară nu reflectă spiritul și structura sinoadelor ecumenice, ai căror membri de drept au fost numai episcopii cu succesiune apostolică ai Bisericii întregi. «Biserica Ortodoxă condiționează realizarea unității Bisericilor și comuniunea lor prin realizarea, în prealabil, a unității de credință. Dar nu este vorba despre un acord realizat prin convergența și reconcilierea unor puncte doctrinare opuse sau direct contradictorii, ci prin acordul tuturor Bisericilor în unitatea adevărului de credință al Bisericii Apostolice și patristice una. O simplă convergență și reconciliere a unor puncte de doctrină, cum o implică comunitatea conciliară, duce la minimalizarea importanței credinței, tradiției și succesiunii apostolice, precum și a comuniunii euharistice și a tuturor Sfintelor Taine. Comunitatea sobornicească sinodală are un conținut, o semnificație și o lucrare mult mai profunde și mai complexe, decît comunitatea conciliară» [123].

Cea de a XXXII-a Conferință teologică interconfesională, care a avut loc în ziua de 29 noiembrie 1978, la Institutul teologic Universitar din București, avînd ca temă generală «Bisericile locale și Biserica Universală», a constituit o altă contribuție românească la aprofundarea ecumenistă a temei, atît prin Referatul principal susținut de Pă-

120. *Ibidem*, p. 4. 121. *Ibidem*. 122. *Ibidem*, p. 4—5.
123. *Ibidem*, p. 13.

rintele Lector Dumitru Abrudan, de la Institutului teologic Universitar Ortodox din Sibiu, și cele două Referate secundare: «Identitate și ecumenism», susținut de Pr. Prof. Ion Bria, din partea Institutului teologic Universitar din București, și «Identitate și înnoire în Biserică și în teologie», susținut de Prof. Hans Klein, de la Institutul teologic Universitar Protestant Unic din Cluj-Napoca, Secția Luterană — Sibiu, cît și prin completările și sublinierile făcute de participanții la discuții și prin sinteza lucrărilor făcută de Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, Vicar Patriarhal. Conferința a realizat, într-adevăr, o largă aprofundare ecumenistă a unei teme de mare actualitate și importanță, pe agenda de lucru a Comisiei «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Iisus Hristos, întru care locuiește trupește, «toată plinătatea Dumnezeirii» este fundamentul universalității Bisericii. «De la El primește ea puterea care-i permite să crească neîncetat și să devină sălaș al mîntuirii tuturor care se deschid și cred în Evanghelia Lui... De la Cincizecime, Biserica progresează mereu spre universalitatea văzută. Spațial și temporal va atinge ținta sa abia la sfîrșitul veacurilor, cînd «vom ajunge cu toții la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvîrșit, la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos». Pînă atunci, Biserica are datoria de a-și desfășura misiunea sa în mod continuu, deoarece istoria deschide mereu noi posibilități pentru actualizarea ecumenicității și universalității ei» [124].

Ținînd seama de realitățile date, cum ar fi specificul local, lingvistic, cultural și etnic, a căror valabilitate este permanentă, Biserica s-a organizat de la început sub forma unor comunități locale, a unor unități teritoriale, care s-au numit și ele Biserici. Bisericile locale reprezintă «integrarea Bisericii universale în viața credincioșilor». Ele sînt expresia unității creștine în diversitate. Chiar de la Cincizecime, Biserica a fost deodată universală și locală. Faptele Apostolilor, Epistolele pauline și sobornicești, precum și Apocalipsa dau mărturie în acest sens. Sînt Bisericile din Ierusalim, Antiohia, Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Loadiceea, Filippi, Corint, Roma etc. [125]. Erau toate Biserici locale, de sine stătătoare, avînd în frunte un episcop, ajutat în activitatea sa misionară de preoți și diaconi. Episcopul avea răspunderea păstrării integrității credinței apostolice și a conducerii păstoriților pe căile mîntuirii. Deși independente administrativ, Bisericile locale se aflau în deplină comuniune de credință și de iubire [126]. Foarte timpuriu, ele se vor grupa pe provincii, constituindu-se astfel unități teritoriale autonome și autocefale mai mari, în alcătuirea cărora intrau două sau mai multe episcopii. Episcopul care avea reședința în capitala provinciei dobîndea o întîietate onorifică. Organizarea Bisericilor locale pe baza principiului etnic este

124. Pr. Lector D. Abrudan, *Bisericile locale și Biserica universală*, mss. dactil., p. 2, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale din 29 noiembrie 1978*, București. 125. *Ibidem*, p. 3. 126. *Ibidem*.

foarte veche, fiind statuată prin canonul 34 apostolic, care datează de la sfîrșitul secolului al III-lea sau începutul secolului al IV-lea [127]. Acest canon preciza: «Se cuvine ca episcopii *fiecărui neam* să aibă în cinste pe cel dintîi dintre ei și să-l socotească drept căpetenie și nimic mai însemnat să nu facă fără înțelegere cu acela; ci fiecare să facă cele ce se referă la episcopia sa și la localitățile din cuprinsul ei. Dar nici acela să nu facă nimic mai însemnat fără învoirea tuturor, fiindcă așa va fi înțelegere și se va slăvi Dumnezeu prin Domnul Hristos, în Duhul Sfînt, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh».

Mergînd împreună cu popoarele cărora aparțineau, Bisericile locale au contribuit la progresul moral-spiritual al popoarelor respective. «Prezența multor Biserici locale în viața credincioșilor s-a făcut resimțită îndeosebi în perioadele decisive ale istoriei lor, luînd parte activă prin credincioșii și slujitorii lor la luptele de eliberare națională. Ele au apărat ființa neamului și au contribuit la întărirea unității și conștiinței naționale... Dar și popoarele respective, la rîndul lor, cu tradițiile și valorile spirituale au îmbogățit Biserica și au dat elemente în plus de întărire și înfrumusețare» [128].

Toate popoarele au locul și rostul lor bine definit în iconomia mîntuirii. Cînd le-a dat apostolilor la Cincizecime darul vorbirii în limbi, Dumnezeu a voit să arate că Biserica nu este destinată numai unui singur neam sau popor, ci deopotrivă tuturor neamurilor. Imaginea poporului biblic în a cărui unitate ființială subzistă pluralitatea celor douăsprezece seminții, este imaginea noului Israel, care este Biserica și în sînul căreia popoarele se vor încadra organic, cu diversitatea, multiplicitatea și particularitățile lor specifice [129].

Organizarea autonomă și autocefală a Bisericii, proprie Bisericii Ortodoxe, a făcut posibilă atît desfășurarea normală a vieții bisericești, cît și integrarea națională, culturală și socială a Bisericii. Bisericile locale se găsesc în unitatea întregului și exprimă local și concret Biserica cea una, dacă stau în comuniunea întregului. «Criteriile care adeveresc în ce măsură o Biserică locală se află în comuniune deplină cu Biserica universală sînt următoarele: mărturisirea integrală a aceleiași credințe apostolice; administrarea acelorași Taine instituite de Mîntuitorul; existența în sînul ei a episcopatului sacramental; observarea acelorași rînduieli liturgice și aceleiași ordini juridice, canonice din perioada sinoadelor ecumenice» [130].

Existența deosebirilor în materie de credință «ne împiedică să ne simțim una și să fim în realitate una tocmai acolo unde unitatea noastră ar trebui să fie deplină: în fața Sfîntului Potir din care ne împărtășim cu Trupul și Sîngele lui Hristos... Trăind profund această stare de dezbinare, Bisericile creștine caută să facă tot mai eficientă lucrarea lor pe drumul unității creștine în cadrul Mișcării ecumenice. Deși înaintarea pe calea ecumenismului este anevoioasă și dificilă, ele sînt

127. *Ibidem*, p. 4. 128. *Ibidem*, p. 4—5. 129. *Ibidem*, p. 5.
130. *Ibidem*, p. 9.

hotărîte să o parcurgă totuși etapă cu etapă. Convingerea unanimă este că deosebirile dintre creștini nu sînt atît de profunde încît să nu existe nici o speranță pentru depășirea lor. Unitatea creștină văzută este posibilă de realizat dar, întrucît unitatea trebuie pregătită treptat, cu răbdare și cu multă răspundere, Bisericile au recunoscut necesitatea dialogului teologic ca mijloc de apropiere de idealul unității reale și totale a tuturor creștinilor în aceeași Biserică universală» [131].

Dar progresul pe drumul unității creștine văzute pune Bisericilor creștine o problemă foarte importantă pentru ființa, lucrarea și credința lor, și anume problema identității ecleziale sau problema identității creștine astăzi pe drumul spre și în cadrul comunității conciliare, definită de Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi (1975). Aprofundarea teologică a acestei probleme a încercat-o profesorul Ion Bria, de pe o poziție mai largă, aceea a teologiei ecumeniste, promovată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor prin consultațiile, conferințele, colocviile, seminariile și documentele lui.

În mod curent, «prin *identitate* se înțelege expresia originală a credinței prin valorile culturale ale unui popor, unui grup etnic sau unei regiuni. Pe plan ecleziologic, identitatea înseamnă forma particulară a unei confesiuni sau Biserici locale, în raport cu alte Biserici locale sau confesiuni înăuntrul Bisericii universale. Astăzi se vorbește din ce în ce mai mult de identitatea proprie creștinismului în raport cu societatea și cultura în așa-zisa perioadă postconstantiniană». Iar «prin *ecumenism*... se înțelege aici dialogul interbisericesc în vederea formulării unor convergențe majore între tradițiile confesionale diferite» [132].

Identitatea creștină, mai ales sub forma ei culturală, abordată cu un patos rar întîlnit de către Conferința mondială misionară «Mîntuirea astăzi» de la Bangkok (29 dec. 1972 — 9 ian. 1973) este revendicată astăzi de Bisericile din lumea a treia. «Mișcarea de revendicare a identității culturale trebuie să fie înțeleasă — a subliniat Prof. Ion Bria — în contextul a două curente principale, care au apărut în același timp în teologia ecumenică: este vorba de curentul de *contextualizare* a teologiei, care s-a cristalizat cu o mare vigoare în America Latină și în Bisericile credincioșilor de culoare din Statele Unite și mișcarea de *localizare* a Bisericii Universale, care s-a făcut simțită în diferite regiuni ale Bisericii romano-catolice» [133].

Evanghelia se ocupă cu situații istorice concrete, cu categorii de persoane a căror existență este determinată de un tip de societate și de o ideologie. «Teologia contextuală de nuanță radicală a scos în evidență existența unor factori sociali și politici care influențează configurația actuală a creștinismului, ca de pildă structura de clasă a unor comunități creștine. Există cauze economice și politice care separă

131. *Ibidem*, p. 13.
132. Pr. Prof. Ion Bria, *Identitate și ecumenism*, mss. dactil., p. 1, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale din 29 noiembrie 1978*, București.
133. *Ibidem*, p. 2.

pe creştini înăuntrul aceloraşi Biserici sau familii confesionale, de aceea ecumenismul nu mai poate fi redus la problematica strict confesională, ci trebuie să aibă în vedere şi problematica culturală şi politică» [134].

În viziunea Prof. Ion Bria, «dezbaterea ecumenică despre identitate este inseparabilă de mişcarea de contextualizare a teologiei (ca articulare a credinţei) şi de mişcarea de localizare a Bisericii universale... Specialiştii în exegeză sînt de acord că una dintre cele mai preţioase descoperiri ale ermineuticii biblice este diversitatea la nivelul tradiţiilor neotestamentare. Nu în sensul unui pluralism de hristologii şi ecleziologii, ci în sensul de experienţă a comunităţilor creştine primare, ca reflecţie a Evangheliei în prisma culturii şi situaţiei acelor comunităţi» [135].

Teologia ortodoxă «preferă o interpretare ecleziologică şi harismatică a identităţii. Nu numai în sensul că identitatea presupune comuniunea, ci şi în sensul că identitatea emană din această comuniune. Identitatea devine o valoare dinamică numai în comuniune. Comuniunea este unul dintre parametrii identităţii. Ea evită deformarea şi uzura identităţii. De fapt acesta este sensul biblic al identităţii. Teologia biblică este construită pe ideea de alianţă, o alianţă în care cei doi termeni, Dumnezeu şi omul, sînt puşi în valoare. În această alianţă, identitatea este esenţialul personal, ceva fără de care omul nu poate exista, nici ca persoană, nici ca Biserică, nici ca societate. Înăuntrul acestei alianţe se realizează identitatea completă, integrală, autentică a persoanei» [136]. «Comuniunea este mediul şi punctul de referinţă al identităţii persoanei dar sursa şi puterea acesteia rezidă în harisma ei, în vocaţia ei originară... Elementul distinctiv al Bisericii stă nu numai în faptul că creştinii se adună ca «noul popor al lui Dumnezeu», deci în evenimentul adunării, ci şi în faptul că aceştia au o responsabilitate proprie, o slujire unică, deci în evenimentul vocaţional sau harismatic. Desigur, această vocaţie de bază a Bisericii se exprimă în structurile şi instituţiile ei apostolice, care devin criteriile de identificare a Bisericii de-a lungul istoriei» [137].

Identitatea implică, în definiţia ei, elementul instituţional şi cel harismatic şi o relaţie cu unitatea. Noţiunea de identitate presupune, de asemenea, un raport între diversitate sau pluralitate pe de o parte şi universalitate sau catolicitate pe de altă parte. De aceea, «trebuie să fie admise în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură un mare respect pentru diversitatea locală şi o mare preocupare pentru unitate. Căci identitatea confesională poate deveni exclusivă, confesiunile fiind considerate ca simple entităţi separate şi opuse, după cum unitatea la nivel universal poate deveni o utopie ecumenică» [138].

Totuşi, «în principiu, unitatea nu se opune identităţii : identitatea, fie sub aspect confesional, fie sub aspect cultural, şi unitatea sau ecumenicitatea sînt noţiuni corelative, nu contradictorii. În principiu, exis-

134. *Ibidem.* 135. *Ibidem*, p. 3. 136. *Ibidem*, p. 3. 137. *Ibidem*, p. 4.
138. *Ibidem*, p. 5.

tă o interacțiune între identitate și unitate. Spun, în principiu, deoarece în practică această corelație are un caracter instabil ce poate duce la extreme. Identitatea, ca și unitatea, are criteriile și condițiile ei. Unele Biserici propun un model de identitate confesională, care în practică duce la particularism exclusivist. Confesionalismul este folosit ca o cuvertură pentru practica sectarismului. Pentru acestea, orice acord teologic-ecumenic, duce inevitabil la eliminarea doctrinelor confesionale. Alte Biserici propun o universalitate abstractă, care nivelează particularitățile locale, reducînd unitatea la un minimum de opțiuni comune» [139]. Deci, în practică există mai multe modele de comunitate, de identitate și ecumenicitate. Acestea se pot împărți totuși în două mari categorii: Biserici care-și găsesc identitatea lor în continuitate cu tradiția, și Biserici care se găsesc într-un proces de a descoperi această identitate prin teologia și practica eliberării. De aici și două concepte diferite de unitate: ortodocșii au o atitudine «dogmatică» despre unitate, în sensul că identitatea de credință este esențială unității, pe cînd Bisericile neortodoxe din Consiliul Ecumenic al Bisericilor susțin că unitatea rezultă din «consensul» între diverse tradiții confesionale [140].

Conceptul de identitate este confruntat, în teologia ecumenică, cu o serie de probleme sau implicații, pe care prof. Ion Bria le evidențiază și le definește [141]. Cît privește identitatea ontologică a Bisericii în raport cu lumea, aceasta «constituie fără îndoială, problema crucială pentru întreg creștinismul actual. Unii vorbesc de rezerva și chiar de criza de identitate a Bisericii într-o societate care nu se identifică cu o anumită credință religioasă. Întrebări, ca, de pildă, care este finalitatea Bisericii în raport cu Dumnezeu, ce este Biserica în raport cu forma ei instituțională, cu condiția și cu structura ei istorică, revin în prim plan, lăsînd pe plan secundar discuțiile despre aspectul confesional, cultural, sau social al comunității creștine... Teologia ortodoxă a insistat asupra identității ontologice a Bisericii, adică asupra integrității ei divino-umane, care face cu neputință separarea între ființa Bisericii și istoria Bisericii, între partea ei nevăzută și cea văzută. Mai mult, ea vorbește despre «liturghia cosmică», despre eclezialitatea întregii creații, datorită unei dinamici divine interne, care o mișcă și o conduce spre restaurarea în Hristos. Biserica nu se identifică cu lumea, deși ea este în lume și aparține lumii. Identitatea ei provine din acest mod de a fi unic în lume» [142].

Identitatea rămîne o problemă centrală pentru Mișcarea și teologia ecumenică actuală, deoarece, opinează prof. Ion Bria, identitatea se poate întoarce împotriva ei însăși dacă nu este corectată, completată și reconciliată cu alte forme de identitate [143].

În discuțiile care au urmat, s-a subliniat din partea ortodoxă următoarele: «Nu se poate vorbi despre o *identitate în abstract* a creștinismului și nici despre o *identitate a creștinului* vis-à-vis de o

139. *Ibidem*, p. 5. 140. *Ibidem*, p. 6. 141. *Ibidem*, p. 6—7.
142. *Ibidem*, p. 7—8. 143. *Ibidem*, p. 8.

identitate eclezială. De ce? Fiindcă identitatea are niște rădăcini mult mai adînci și niște determinante mult mai substanțiale decît *contextualizarea* teologiei și deci a Bisericii, dacă se are în vedere că teologia este și trebuie să fie o funcție a Bisericii și nu invers, adică Biserica funcție și rezultat al teologiei, și decît implicația de localizare a Bisericii universale... Creștinismul există ca Biserică și Biserici, confesiuni, comunități ecleziale și denominațiuni creștine. De aceea, definirea conceptului de identitate, după teologia ortodoxă autentică, nu poate fi deci numai ecleziologic-euharistică, ecleziologic-ministerială, ecleziologic-individualistă, ecleziologic-pastorală sau ecleziologic-sociologică contextuală. De altfel și definirea ecleziologic-euharistică a identității ortodoxe și a ființei Bisericii dată de teologul ortodox N. Afanassieff, de care se face atîta caz, ca o realizare și o contribuție însemnată din partea Bisericii ortodoxe la teologia ecumenică, privind Euharistia și comunitatea eclezială își are limitele ei profunde, remarcate de profesorul Dumitru Stăniloae (în «Ortodoxia» XVIII, 1966, nr. 2) și de G. Florovschi. Orice identitate creștină trebuie să aibă cu necesitate o determinare eclezială. Iar elementul dominant al identității ecleziale îl constituie nu contextualizarea, ci relația Bisericii cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt și în special relația Bisericii cu Hristos și Duhul Sfînt, și arătarea acesteia în relațiile Bisericii cu lumea, prin același Hristos care este prezent și lucrează în ea și în lume prin Duhul Sfînt... *Identitatea eclezială ortodoxă* implică, deci, relația eclezială, comunitar-sobornicească cu Hristos plenar al credinței și al Euharistiei precum și al tuturor Tainelor, în același timp, fiindcă după învățătura ortodoxă nu avem două planuri paralele în ființa și viața Bisericii și a credincioșilor: planul credinței și planul Euharistiei și harismatic în general» [144]. «Hristos este deodată, atît obiectiv cît și subiectiv, în raport cu Biserica, întrucît este prezent în ființa Bisericii prin lucrarea Duhului Sfînt, pentru a o deschide și înnoi permanent. Cu alte cuvinte, problema identității Bisericii este, în fond o problemă a identității lucrărilor lui Hristos, despre care Sfînta Scriptură ne spune că: «Ieri, astăzi și în veci El rămîne același» (Evrei 13, 8) [145].

De aceea, pe relația obiectivă și subiectivă cu Hristos cel plenar, nedivizat în nici un fel, Biserica Ortodoxă își fundamentează relația ei dinamică, variată și mereu nouă cu lumea, într-o atitudine de diaconie. Deci, în Hristos, Dumnezeu-Omul plin de tot Duhul Său, Biserica Ortodoxă își are temeiul și specificul identității sale eclesiale și a integrării sale în viața credincioșilor și a popoarelor cărora le aparține, în toate timpurile și locurile» [146].

Desigur, pentru teologia și teologii ecumeniști, identitatea ortodoxă este un concept și o realitate cu toate limitele lor istorice: dogmatice, canonice, morale și liturgice, iar Biserica Ortodoxă trăiește și ea

144. Prof. Dumitru Radu, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale, din 29 noiembrie 1978*: Cuvîntări și discuții, p. 21—22.
145. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ibidem*, p. 18.
146. Pr. Prof. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 22.

criza de identitate prin care trece întregul creştinism actual. Realitatea este însă alta: «Biserica Ortodoxă Română nu încearcă astăzi, cum nu a încercat nici în trecut, un astfel de fenomen al crizei din vreo incapacitate a ei, dogmatică, canonic-organizatorică, liturgică sau de prezenţă dinamică şi de slujire socială a credincioşilor ei şi a poporului român, cu ale cărui destine şi-a împletit lucrarea şi destinele ei, de-a lungul istoriei şi acum» [147].

«Identitatea ecumenică» de tip conciliarist, adică «comunitatea conciliară» care vrea să se recomande Bisericilor drept adevărata identitate eclezială şi creştină, prezintă multe insuficienţe şi pericole pentru plenitudinea credinţei şi unitatea autentică a Bisericii lui Hristos [148].

Este datoria noastră a tuturor să înaintăm spre unitatea ecumenică, dar rămînînd identici cu noi înşine. Şi aceasta nu se poate realiza decît mergînd *mai la adînc* «pentru că acolo vom întîlni, subliniază profesorul Dumitru Stăniloae, pe acelaşi Iisus Hristos întreg, chiar dacă formulările noastre teologice sînt deosebite». «Se ştie că «omnis determinatio est limitatio»... ai definit, ai limitat. Şi de aceasta nu putem scăpa decît întorcîndu-ne la acea plenitudine trăită a plenitudinii misterioase a credinţei. Plenitudinea nu poate fi definită şi atunci trebuie să mergem mai departe de la aceste formule simple, unilaterale, limitative, spre completarea lor paradoxală, antinomică sau dialectică, adică lărgindu-le» [149].

Identitatea implică în mod necesar înnoirea şi îmbogăţirea continuă. Sau mai exact spus, *identitatea şi înnoirea* se implică reciproc în fiinţa şi lucrarea Bisericii şi în teologie, în general. Aprofundarea teologică a acestei teme a realizat-o teologul protestant Dr. Hans Klein, profesor la Institutul teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca, Secţia luterană din Sibiu.

După părerea Dr. Hans Klein, în Bisericile protestante există două concepţii puţin diferite despre înnoire şi identitate: una luterană, legată de orientarea asupra doctrinelor biblice, şi alta reformată care implică pe lîngă o bază biblică şi o anumită concepţie despre împărăţia lui Hristos. Este semnificativă în acest sens, teologia înnoitoare elaborată de teologul reformat J. Moltmann, prin acea «Teologia speranţei» (1954) [150].

În aprofundarea scripturistică a conceptului de identitate şi înnoire, Dr. Hans Klein stăruie asupra identităţii şi înnoirii poporului lui Israel, şi a poporului lui Dumnezeu. «Identitatea poporului lui Dumnezeu este după Mîntuitorul nostru, subliniază Dr. Hans Klein, legătura cu Dumnezeu care vine, care aduce mîntuire şi care trans-

147. Pr. Prof. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 24. 148. *Ibidem*, p. 25.

149. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, 29 noiembrie 1978; *Discuţii*, p. 9 şi 10.

150. Dr. Hans Klein, *Identitate şi înnoire în Biserică şi în teologie*, p. 2; *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, Bucureşti, 29 noiembrie 1978.

formă [illegible]
este [illegible] identitatea creştină şi afirmă o identitate eclezială abstractă, lipsită de orice conţinut dogmatic şi colorit local şi particular, care nivelează identitatea confesională ca şi particularitatea liturgică şi culturală» [158]. «Biserica Ortodoxă a respins şi respinge intercomuniunea ca mijloc de realizare a unităţii creştine vizibile, fiind numai pentru comuniunea euharistică, precedată şi condiţionată de realizarea unităţii de credinţă. De aceea, «universalitatea Bisericii nu trebuie deci separată de identitatea creştină ortodoxă, subliniază prof. Constantin Voicu, ci trebuie privită ca însăşi identitatea creştină, care se manifestă în forme locale, particulare ce se înnoiesc mereu în timp, dar rămîne mereu identică cu sine în substanţa sa ortodoxă, de-a lungul veacurilor» [159].

Hans [illegible] puneam că identitatea şi înnoirea sînt noţiuni şi realităţi complementare şi dinamice. De aici necesitatea dialogului larg între Bisericile, pe care îl realizează ecumenismul local şi mişcarea ecumenică Bisericeneral. În cadrul ecumenismului local, de plidă, fiecare Biserică înnoi[illegible]ara noastră, a subliniat prof. N. Chiţescu, şi-a îmbogăţit «identinu nu [illegible] şi s-a deschis una alteia iar noi ne-am simţit mai apropiată cum [illegible]atea noastră de a celorlalţi în conştiinţa unirii finale» [160].

noieşidentitatea presupune relaţie şi se defineşte în relaţie, a subliniat zilnic. Episcop Antonie Ploieşteanul, vicar patriarhal. Căci «nu poţi să cei defineşti pe tine decît în relaţie. Trebuie deci să mergem paralel cu priaţa, cu evenimentele şi cu istoria. Trebuie să ne situăm neapărat în [illegible]torie, să ne situăm în vremea noastră. Biserica trebuie să se situeze H. vremea ei. Trebuie să fie o Biserică în mers, aşa cum şi evenimenurmai timpul şi istoria sînt în mers. În identitate, deci, dar şi în înnoire şi «u[illegible]anentă. Bisericile pun probleme care azi şi mîine arată diferit. ci că problemele sînt diferite, şi noi trebuie să fim diferiţi, să ne renoim şi argumentele şi mijloacele şi armele ecumenice. Şi ecumeidentul nostru trebuie să fie în mers» [161].

noi de dreapta dialectică dintre universal şi local îşi are şi ea cuvîntul titatea este le definirea şi înţelegerea identităţii şi înnoirii, ca noţiuni încît să fie păşitese şi complementare. Acest lucru l-a arătat, în sin- În această sitor, P. S. Episcop Antonie Ploieşteanul: «Biserica locală plinirea, erită, ea are o identitate proprie, care este diferită de conţinu- Întversalului. Universalul în sine poate fi o sumă de lucruri diferite, însă, oiserica poate fi numai o sumă de lucruri identice, în esenţial, dinami lucruri care profesează acelaşi adevăr, acelaşi conţinut. Şi lucrurile ricit şi mai complicate decît par. Localul nu are totdeauna aceeaşi rit identita[illegible]iar în acelaşi loc, adică local, geografic nu înseamnă t cee[illegible]ate, dovadă că pe acelaşi loc avem diferite Biserici. de sau [illegible]f. Constantin Voicu, în *Documentele Conferinţei teologice interRad esionale*, Bu[illegible]reşti, 29 noiembrie 1978, cap. *Discuţii*, p. 20. 159. *Ibidem*.

160. Prof. N. Chiţescu, în *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, [illegible]ureşti, 29 noiembrie 1978, cap. *Discuţii*, p. 14.

161. Episcop Antonie Ploieşteanul, Vicar patriarhal, în *Documentele Conferinţei* [illegible]gice *interconfesionale*, Bucureşti, 29 noiembrie 1978, cap. *Discuţii*, p. 60.

Deci există grupe de identități. Identitatea este și ea într-un flux de la persoane la grupuri și dacă accentuăm localul, ...există pericolul căderii în exclusivism, în confesionalism, prin radicalizarea identității locale... Iar sinoadele ecumenice nu au făcut altceva decît să vină în numele unversalului ca să aducă corective localului», în cazuri de erezie și schisme [162].

Pentru ieșirea din impasul dintre local și universal, care își revendică deopotrivă legitimitatea existenței, «s-a propus, se discută și se analizează acum mai mult decît înainte problema identității... Din cauza aceasta o punem în legătură cu înnoirea... Și noi înșine nu putem sta de vorbă la modul universal sau într-o angajare universală fără să ne cunoaștem, fără să ne declinăm propria noastră identitate în întregime. De altfel, aceasta este și prima lege a ecumenismului: să-ți declari și să-ți expui cu claritate propria ta doctrină, adică să-ți declini propria ta identitate» [163].

Firește, nu se poate vorbi despre dispariția identității locale, după cum nu se poate vorbi nici despre dispariția celei universale, pentru că trebuie să ne găsim neapărat unitatea.

Cea de a XXXIII-a Conferință teologică interconfesională, care a avut loc în ziua de 29 mai 1979 la Institutul teologic protestant unic de grad universitar din Cluj-Napoca, a fost consacrată teologiei și lucrării Duhului Sfînt în lume. Tema a fost aprofundată prin referatul principal: «Prin lucrarea Duhului Sfînt liber pentru slujirea lumii», susținut de Conf. Dr. Péntek Arpád, de la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca și prin cele două referate secundare: «Duhul Sfînt în teologia interconfesională», susținut de Diac. Prof. Dr. Constantin Voicu de la Institutul teologic universitar ortodox din Sibiu, și «Spiritualitate și slujire», susținut de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, de la Institutul teologic universitar din București. Tema fundamentală a acestei Conferințe, indicată în referatul principal, este, precum se știe, tema celei de a VIII-a Adunări generale a Conferinței Bisericilor Europene care va avea loc în octombrie 1979 în Creta. De aici și atenția mult sporită acordată aprofundării acesteia în referatele și completările Conferinței.

Mîntuitorul Hristos a întemeiat Biserica pentru a sluji omului în vederea mîntuirii lui și a lumii întregi în care acesta există și se realizează ca om și creștin. Slujirea creștină a lumii și omului ține însă de lucrarea Duhului Sfînt în Biserică, în lume [164].

De aici accentul deosebit pe care îl pune referatul principal, de pe poziția teologiei protestante reformate, pe lucrarea Duhului Sfînt, identificînd patru aspecte sau direcții ale acesteia: «Duhul Sfînt *eliberează*, pentru că este Duhul libertății; *dăruiește iubirea*, pentru că este Duhul iubirii; *îndreaptă*, pentru că este Duhul adevărului și *sfințește*, pentru că este Duhul sfințirii» [165]. Credinciosul și Biserica trăiesc și

162. *Ibidem*, p. 55—56. 163. *Ibidem*, p. 57.

164. Conf. Dr. Péntek Arpad, *Prin lucrarea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii*, mss. dact., p. 1.; în Documentele *Conferinței teologice interconfesionale*, Cluj-Napoca, 29 mai 1979. 165. *Ibidem*, p. 2.

lucrează în Duhul Sfînt. Duhul Sfînt este Acela care «înnoiește subiectivitatea omului, din dependența lui coruptă, din înstrăinarea și subjugarea sa. El transformă omul dintr-un obiect al istoriei în subiectul istoriei, făcîndu-l făuritorul propriei sale vieții [166]. Duhul Sfînt eliberează, fiindcă este Duhul iubirii [167]. Și noi «sîntem chemați să ne lepădăm complet de noi înșine, de înclinațiile noastre, de dorințele și planurile noastre, ca să ne punem timpul, viața și averea în slujba aproapelui» [168]. Iubirea trebuie să se oglindească în fapte [169].

Dar lucrarea Duhului înseamnă căutarea adevărului. Acesta «trebuie mereu căutat și ascultat, crezut, recunoscut și acceptat din nou. Omul, însă, vrea să-l stăpînească, să dispună de el, și să-l manipuleze. Dar adevărul lui Dumnezeu este o acțiune eliberatoare și ajutătoare, fiindcă adevărul este totdeauna o faptă concretă a Duhului Sfînt, ne cheamă mereu la acțiune eliberatoare și ajutătoare concretă. Căci «dacă adevărul nu este practicabil, dacă nu este o inițiativă pentru schimbarea lumii, devine un mit al lumii existente» (J. Moltmann, *Gott in der Revolution,* 1969, p. 73) [170].

Lucrînd sfințirea, Sfîntul Duh cheamă pe om și pe popor «ca să fie asemenea chipului Său și astfel viața lui întreagă să fie un hagiasmos. Sfințirea nu este altceva decît introducerea și inițierea în libertatea dăruită nouă» [171]. Iar «poporul lui Dumnezeu își exercită slujirea, răspunzînd la chemarea Lui, la împărtășirea de moartea și învierea lui Hristos, prin rugăciune și slujbă liturgică, dar și prin misiunea ce trebuie să o îndeplinească în viața de toate zilele» [172].

Din lucrarea Duhului Sfînt izvorăște relația Bisericii cu lumea înconjurătoare, înfățișată de referentul principal în partea a doua a expunerii sale. Această relație este mereu nouă, fiindcă lucrarea Duhului Sfînt determină și susține înnoirea continuă a Bisericii înseși. Iar slujirea Bisericii în lume înseamnă «trimiterea ei pentru a trăi pentru aproapele», împărțind darurile Duhului Sfînt. Ea «trebuie să se simtă responsabilă pentru propășirea lumii, pentru desființarea cauzelor care generează mizeria și nefericirea omului», sprijinind măsurile care duc la schimbarea structurilor nedrepte ale vechii orînduiri și asigură o societate mai nouă și dreaptă [173].

De aceea, «slujirea Bisericii trebuie: 1) să se îndrepte în primul rînd către cei oropsiți din punct de vedere social, către aceia care au fost împinși la marginea drumului: bolnavi, neajutorați, bătrîni etc.; 2) să se străduiască pentru soluționarea pașnică a neînțelegerilor și tendințelor contradictorii; 3) să rămînă mereu deschisă dialogului cu lumea și să nu se izoleze de ea și 4) să rămînă veșnic sensibilă la orice formă a opresiunii și mizeriei», trăind pentru alții, căci, cum spune J. Moltmann: «a trăi *pentru* alții este modul de a mîntui viața, iar a trăi *cu* alții este forma vieții mîntuite, libere» *(Die ersten Freigelassenen*

166. *Ibidem*, p. 4. 167. *Ibidem*. 168. *Ibidem*. 169. *Ibidem*.
170. *Ibidem*, p. 5. 171. *Ibidem*, p. 5—6. 172. *Ibidem*, p. 6.
173. *Ibidem*, p. 7 și 8.

der Schöpfung, 1971, p. 76) [174]. Iar condiția acestei slujiri «constă în respectarea personalității Duhului Sfînt care cunoaște puterea cea mare a păcatului și drumul mîntuirii, deosebirea dintre Biserică și lumea înconjurătoare, acea deosebire calitativă ce există între lucrarea Duhului Sfînt și teoriile entuziaste, deosebire care nu permite amestecarea și confundarea istoriei cu un mesianism necontrolat, sau trecerea prea rapidă de la categoriile teologice la cele politice» [175].

De lucrarea Duhului Sfînt în lume ține, arată teologul protestant Dr. Péntek Arpád, lumea și aproapele ca obiect al iubirii lui Dumnezeu și de aici îndemnul pe care-l găsim în iubire, de a studia și a pune în practică modalitățile care apropie oamenii și popoarele în soluționarea problemelor. Acțiunea de eliberare de sub *adikia*, nedreptate, și responsabilitatea față de nevoile lumii este, după slujirea creștină a lumii și conceperea lumii ca obiect al iubirii dumnezeiești, a treia dimensiune a lucrării Duhului Sfînt, asupra căreia referatul stăruie în ultima parte a expunerii sale, punînd la contribuție rostirile noi ale teologiei protestante. Se impune lupta susținută a Bisericii contra structurilor sociale nedrepte, căci acestea întruchipează păcatul, și anume păcatul social, care este tot așa de grav și condamnat de Dumnezeu, ca și păcatele personale [176].

Pacea a devenit astăzi o problemă extrem de complexă și de urgentă, date fiind uriașele posibilități ale exterminării aproapelui și nimicirii totale a vieții pe pămînt. În condițiile de astăzi, «asigurarea păcii are două imperative: instaurarea unei noi ordini economice internaționale... și formarea unui ethos nou, internațional just, echitabil, care să stea la baza înțelegerilor..., de aceea Biserica trebuie să contribuie la formarea unei conștiințe noi, tocmai prin teologia slujirii. Iar aceasta să contribuie la o nouă gîndire internă a Bisericilor noastre» [177].

Despre lucrarea Duhului Sfînt în lume, despre roadele acesteia vorbesc deopotrivă Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică și Bisericile Protestante, dar în maniere diferite și cu accente deosebite, în trecut și astăzi. Acest lucru s-a arătat din partea teologiei ortodoxe, în Referatul : «Sfîntul Duh în teologia interconfesională».

Asistăm astăzi la redescoperirea pnevmatologiei în teologia și viața Bisericilor occidentale, ca «o reacție sau corectiv față de teologia idealistă și moralizantă a secolului al XIX-lea și față de hristocentralismul unei «teologii a crucii», care, la rîndul ei, s-a născut ca o reacție față de teologia filozofică scolastică și statică» [178]. Contactele ecumenice au impus progresiv, și în Apus, ideea că Biserica este comunitatea credincioșilor, în Duhul lui Hristos. «Conciliul II Vatican a deschis un loc larg harismelor, iar realitatea post-conciliară a adus recunoașterea valorii lor eclesiologice depline» [179]. «Sînt texte conciliare

174. *Ibidem*, p. 9. 175. *Ibidem*. 176. *Ibidem*, p. 11, 13.
177. *Ibidem*, p. 14.
178. Arhidiac. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Sfîntul Duh în teologia interconfesională*, mss. dact., p. 3 ; în Documentele Conferinței teologice interconfesionale, Cluj-Napoca, 29 mai 1979. 179. *Ibidem*, p. 4.

care exprimă o teologie a harismelor și a darurilor Duhului Sfînt, arătînd că Dumnezeu împarte daruri tuturor credincioșilor în vederea «unei lucrări comune de viață creștină și de strălucire prin mărturie și slujire» [180].

Teologia protestantă actuală acordă o atenție cu totul deosebită teologiei și lucrării Duhului Sfînt pe care teologul ortodox o evidențiază prin cîteva nume de mare prestigiu în teologia protestantă și ecumenică în general. Un loc aparte în pnevmatologia protestantă îl ocupă Jürgen Moltmann cu cartea sa: «Biserica în puterea Duhului Sfînt». În concepția acestui teolog «Biserica se trăiește, în puterea Duhului Sfînt, ca o comunitate mesianică de slujire a împărăției lui Dumnezeu în lume. După cum nu Duhul în Taine, ci Tainele au fost înțelese în mișcarea și prezența Duhului, tot așa și Duhul nu trebuie înțeles în oficiile Bisericii, ci Biserica împreună cu multiplele ei oficii și mandate trebuie înțelese în mișcarea și în prezența Duhului. Nu există un «Duh al tuturor» și un «Duh al oficiilor», ci Taine și oficii ale Duhului [181]. După J. Moltmann, Biserica dă mărturie despre realitatea și mișcarea Duhului care înnoiește lumea și desăvîrșește istoria.

Teologia ortodoxă «a accentuat totdeauna prezența și lucrarea Duhului Sfînt în creație, Revelație, Biserică și în lume. Însăși mîntuirea credinciosului este înțeleasă ca o prezență reînnoită a Duhului Sfînt în noi. Prin renaștere, omul nu dobîndește ceva care ar fi străin ființei sale sau ceva care să nu fi avut niciodată mai înainte... Căderea în păcat a lui Adam nu a separat total pe Duhul Sfînt de om...» [182].

Prin Hristos, Dumnezeu-Omul, viața Duhului Sfînt se revarsă în Biserică și în umanitate. Duhul Sfînt este viața și puterea Bisericii lui Hristos. El este izvorul harului, al darurilor și harismelor, în Biserică. «În manifestările Sale, Duhul Sfînt este mereu o mișcare «către Iisus», pentru a-L face prezent și manifestat în noi. Dar prezența Sa este ascunsă în Fiul, asemenea suflării și vocii care dispare în fața cuvîntului pe care-l face auzit» [183].

Viața și lucrarea Duhului Sfînt în Biserică și în lume rodesc spiritualitatea și slujirea creștină. Aceasta a fost ideea centrală aprofundată, din partea ortodoxă, de al doilea referat secundar: «Spiritualitate și slujire».

Fiul și Duhul, cele două mîini ale Tatălui «care ne-au făcut și ne-au zidit» (Ps. 118,73), «lucrează în negrăită unitate făptura noastră duhovnicească. Fiul ne este sensul, darul; Duhul ne este viața, rodul. De aceea «adăpată de Duhul Îl bem pe Hristos, cum spune Sf. Atanasie cel Mare» [184]. Dar prin Hristos și Duhul Sfînt, spiritualitatea este o lucrare a tuturor persoanelor Sfintei Treimi, în Biserică, în om [185].

Icoana spiritualității și slujirii creștine spre mîntuire este Hristos însuși, devenind realități pentru fiecare creștin prin lucrarea Duhului

180. *Ibidem.* 181. *Ibidem*, p. 11—12. 182. *Ibidem*, p. 14.
183. *Ibidem*, p. 16.
184. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Spiritualitate și slujire*, mss. dact., p. 1; în Documentele *Conferinței teologice, interconfesionale*, Cluj-Napoca, 29 mai 1979.
185. *Ibidem.*

Sfînt. «Duhul Sfînt îl face viu pe Hristos în noi, în conștiință, cu toate comorile înțelepciunii și ale cunoștinței Lui» (Col. 2,3), ca spiritualitatea slujitoare a lui Hristos, în întreg mesajul ei evanghelic, să lucreze și în noi, să întemeieze și să lumineze, așa cum face capul cu trupul său, pe deplin viața noastră» [186].

Slujirea este rațiunea Bisericii de a fi în lume. Ea ține seama de realitatea concretă ca și slujirea însăși a lui Hristos în lume pentru mîntuirea noastră. «Asemenea lui Hristos care asumă realitatea dată așa cum este ea: timpul, «patria», «cetatea», evenimente, stări religioase, sociale, naturale, bucurii, păcate și suferințe de tot felul, raportînd și găsind mereu dezlegări situațiilor «de aici și acum» în lumina adevărului veșnic, la fel creștinii asumă responsabilitatea lor în lume și slujesc concret în condițiile date de timpul, specificul local, tradiții și context social, structuri și stări sociale, morale de tot felul, mentalități, aspirații, nevoi» [187].

Spiritualitatea și slujirea creștină trebuie să fie ținute totdeauna în unitatea lor profundă, atît din perspectivă divină cît și umană, căci spiritualitatea autentică implică participarea creștinului la viața lumii. Acest lucru îl arată și spiritualitatea monastică răsăriteană însăși, prin echilibrul păstrat totdeauna între contemplație și activitate, filantropia sau slujirea aproapelui fiindu-i totdeauna parte esențială [188]. Aspectele concrete ale slujirii creștine sînt acele roade ale Duhului Sfînt despre care vorbește Sf. Apostol Pavel (Gal. 5, 22-23). Spiritualitatea și slujirea sînt, deci, dimensiuni fundamentale ale Bisericii și vieții creștine.

Intervențiile participanților și completările făcute au subliniat anumite implicații teologice și consecințe practice în planul trăirii creștine în Duhul lui Hristos. Astfel, abordînd tema lucrării Duhului și a slujirii creștine trebuie să avem în vedere totdeauna și să mărturisim, subliniază P. S. Episcop Vasile Coman al Oradiei, că Duhul Sfînt este a treia persoană a Sfintei Treimi. «Ca persoană a Sfintei Treimi, Sf. Duh intră în relație și comuniune cu lumea și cu noi oamenii care sîntem făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, adică sîntem și noi persoane» [189]. «Duhul Sfînt purcede din Tatăl, strălucește și lucrează din Fiul în Biserică și prin Biserică în lumea întreagă. Duhul Sfînt este cel care articulează Biserica în Hristos și în Dumnezeu cel în Treime, după ce Hristos a coborît Biserica în umanitate ca extensiune a vieții de comuniune a persoanelor Sfintei Treimi cu oamenii. De Duhul Sfînt ține extensiunea Bisericii în întreaga umanitate, începînd cu ziua Cincizecimii» [190].

Lucrarea Duhului Sfînt în Biserică și în lume din Hristos și prin Hristos își are explicația în împreună-lucrarea Fiului și a Duhului Sfînt în întreaga iconomie a mîntuirii. «Și cum strălucirea Duhului Sfînt din

186. *Ibidem*, p. 6. 187. *Ibidem*, p. 7. 188. *Ibidem*, p. 8.
189. Episcop Vasile al Oradiei. *Intervenția*, în *Documentele Conferinței...*
190. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței...*

Fiul are asociată cu ea strălucirea Fiului, tot așa strălucirea Duhului din noi are asociată cu ea și strălucirea Fiului în noi, întărind prin aceasta strălucirea noastră de fii ai Tatălui ceresc și bucuria și iubirea noastră față de Tatăl ceresc. Duhul sădește și întărește prin aceasta în noi sensibilitatea perceptibilă a lui Dumnezeu, ca sensibilitate filială. Iar această sensibilitate ne face liberi să slujim lui Dumnezeu și oamenilor» [191]

Lucrarea Duhului Sfînt în noi «se face evidentă prin cuvîntul Evangheliei și Tainele lui Hristos în Biserică». Cunoașterea adevărului dumnezeiesc «ne face liberi pentru slujire, iar Tainele ne împărtășesc harul dumnezeiesc, ca să pătrundem sensurile adînci ale adevărului dumnezeiesc și să creștem în Hristos prin virtuți și fapte de slujire a semenului» [192].

Cît privește spiritualitatea, cum s-a arătat în referatul «Spiritualitate și slujire creștină», în întreaga ființă și viață a omului, aceasta este transparența lui Hristos pentru om și transparența omului pentru Hristos, iar aceasta se realizează numai prin lucrarea Duhului Sfînt în Biserică care face prezent și înțeles pe Hristos în cuvîntul Scripturii și îl împărtășește pe Hristos prin Tainele Bisericii și în mod plenar prin Sfînta Euharistie, ca Jertfă și Taină în același timp, a lui Hristos și a Bisericii Lui prin puterea Duhului. În transparența pentru Hristos pe care ne-o dă Duhul Sfînt este libertatea de a ne dărui lui Hristos și oamenilor cu care Hristos se identifică în tot locul» [193].

Spiritualitatea și slujirea creștină implică cu necesitate Euharistia ca jertfă reală a lui Hristos, și nu ca simplă comemorare sau taină anamnetică a morții lui Hristos. Căci numai jertfa este dăruire și dă putere de dăruire celui ce se împărtășește de ea. În Euharistie noi ne împărtășim cu Trupul și Sîngele lui Hristos pline de Duhul Sfînt. Iată aici izvorul și puterea dăruirii noastre semenilor în acte de slujire [194].

Dar nu există slujire creștină autentică fără spiritualitate creștină autentică, aceasta din urmă fiind temeiul celei dintîi, iar slujirea fiind mărturia concretă a spiritualității. «Nu există slujire creștină autentică fără spiritualitate creștină autentică, pentru că roadele Duhului Sfînt în noi nu lucrează și nu rodesc în noi fără noi, automat, mecanic, ci numai împreună cu noi, numai dacă noi înșine sîntem și rămînem în întregime în Duhul, duhovnicești» [195]. Dar tot așa de adevărat este că «numai prin spiritualitate, numai prin trăirea deplină a noastră în Duhul, personal, conștient și moral, dispare discrepanța dintre vorbirea frumoasă a creștinilor despre pace, iubire, slujire și acțiunea lor deficitară, neconformă totdeauna cu eliberarea, pacea, sfințenia și înnoirea lui Hristos prin Duhul Sfînt în noi» [196].

Biserica este confruntată astăzi, tot mai mult, cu mișcările harismatice «într-o lume care a stat secole întregi sub influența curentelor raționaliste și chiar pozitiviste, astfel încît misterul Sfintei Treimi de-

191. *Ibidem.* 192. *Ibidem.* 193. *Ibidem.* 194. *Ibidem.*
195. Pr. Prof. Ioan Ică, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței...* 196. *Ibidem.*

venea tot mai greu de conceput... În propovăduirea lor un rol însemnat îl are mărturisirea că credinciosul este condus de Duhul Sfînt și că această conducere este o realitate experimentabilă care corespunde întru totul promisiunilor despre lucrarea Sfîntului Duh cum ni se vorbește în Biblie» [197].

Indiscutabil, mișcările harismatice de astăzi «sînt mișcări spirituale care au luat ființă, cum subliniază P. S. Episcop Antonie, vicar patriarhal, în toate confesiunile creștine: în Protestantism, în Catolicism, și chiar în Ortodoxie; în unele părți ale Americii» [198]. Este foarte adevărat că astăzi se vorbește mult mai mult decît în trecut despre Duhul Sfînt și despre lucrarea Lui în lume și că creșterea simțitoare a mișcărilor harismatice este o mărturie în acest sens. Dar tot așa de adevărat este și faptul că «în eshatologia zilelor noastre, în cărțile despre eshatologie care s-au scris, există încercări ale unora de a expropia pe Duhul Sfînt, pretinzînd că Duhul Sfînt lucrează mai mult prin indivizi singuratici decît prin Biserică. Asistăm la o supraevaluare a harismelor nu atît în Biserică, cît mai ales în afara Bisericilor, fără a se ține seama de lucrarea Duhului Sfînt prin Biserică și că Biserica, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție sînt lucrări ale Duhului Sfînt, că Duhul Sfînt lucrează prin fiecare, întrucît ei, creștinii, sînt încorporați în Hristos ca mădulare ale Bisericii, și nu ca indivizi separați. Sînt mulți harismatici care socotesc harismele mai presus decît pe Duhul Sfînt; fiecare dintre aceștia se socotește posesorul absolut al Duhului Sfînt. Este ceea ce făceau fariseii care spuneau că este mai de preț darul decît altarul care sfințește darul. Se vorbește despre harisme, dar, parcă, nu se mai vorbește despre Duhul Sfînt; despre harisme care cresc și diversifică pe Duhul Sfînt fără să se păstreze caracterul unificator de păstrător al adevărului pe care-l are Duhul Sfînt. Există un singur Duh și mai multe daruri. Oricît am vorbi despre daruri, nu trebuie să uităm că ele sînt și izvorăsc de la aceleași Duh. Eu, de aceea, cred că este bine să ținem seama deavertismentul Sfîntului Apostol Pavel care spune: «Cercetați duhurile». Duhul Sfînt este Duhul Adevărului, El este unificator, El este izvor de bunătate și între darurile lui nu poate lipsi dragostea de Dumnezeu și de oameni» [199].

Dar, fiindcă harismaticii, aproape toți, indiferent apartenența lor eclezială sau neapartenența lor eclezială declarată fățiș, sau simpla lor apartenență creștină «adevărată» pe care o revendică unii dintre ei, — susțin că sînt ei posesori ai unor harisme speciale în timpul nostru, adică al Bisericii vremii noastre, în care au loc multe, variate și profunde mutații în toate domeniile de viață, inclusiv în structura și viața Bisericii, se impune «cercetarea duhurilor» de către Biserică. De aceea, dacă aceste mișcări harismatice nu trebuie condamnate și considerate ca mișcări sectare, trebuie însă să fie studiate de aproape și în relația sau nonrelația lor cu Biserica, și anume «să fie studiat caracterul introvertit

197. Episcop Albert Klein, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței*.
198. P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței*.
199. P. S. Episcop Vasile al Oradiei, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței*.

și poate prea personal al acestor experiențe harismatice, care bineînțeles, nu conving gîndirii noastre comunitare» [200].

Abordînd tema lucrări Duhului Sfînt în lume și slujirea, trebuie să avem în vedere, cum subliniază P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, și experiențele de prezență reală a Duhului Sfînt în viața omului : în viața sfinților și a tuturor celor îmbunătățiți moral, precum și în viața oricărui creștin. De altfel, «numitorul comun care s-a avut în vedere și se are în vedere în studierea acestei teme, «Prin puterea Duhului Sfînt liber pentru slujire», este, după opinia P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, disponibilitatea tuturor creștinilor de azi de a primi concursul Sfîntului Duh care sfințește și unește. Simțul tuturor confesiunilor este deja în unitate. Mulți teologi, fie Evdokimov, fie unii teologi protestanți, remarcă faptul că sfinții se întîlnesc undeva, într-un punct unde dimensiunile confesionale dispar pur și simplu, și ei se află în unitate (sfinții), adică cei care au dobîndit în ei cît mai mult Duh Sfînt ; ei depășesc, deci, confesionalismul. Dar nu numai sfinții, ci tot omul e subiect purtător de Duh, pentru că tot omul e în fond pnevmatofor de la Botez. Duhul Sfînt este acea mînă întinsă permanent spre noi, este sfatul permanent care ni se șoptește. El este Duhul păcii, este Duhul unității, El ne întoarce spre toți oamenii în slujire reciprocă. Este Duhul adevărului și al dragostei» [201].

Pe acest Duh al adevărului, al unității și al dragostei lucrătoare spre mîntuire și spre frățietate în lumea noastră contemporană, trebuie să-L vădim în ființa și lucrarea noastră de creștini și să-L proiectăm și asupra celorlalți, ca iubire și slujire creștină și umană în general.

Și fiindcă ne apropiem de sfîrșitul acestui subcapitol, cele reținute mai sus din analiza ecumenică a temelor propuse, ne îndreptățesc să facem constatarea că fiecare temă aprofundată în conferințele teologice interconfesionale a obligat pe teologi și pe Bisericile lor la o confruntare în materie de credință, de lucrare harismatică și de slujire creștină. Prin ele s-a realizat, în măsuri diferite, o creștere ecumenică a teologilor, teologiilor și Bisericilor creștine din România pe drumul unității creștine. Continuarea acestor Conferințe teologice interconfesionale este nu numai de dorit ci și necesară Bisericilor, credincioșilor lor, poporului român și naționalităților conlocuitoare, aflate astăzi într-o largă comuniune spirituală.

2. *Cunoaștere, apropiere, respect reciproc și împreună-slujire, pe plan local, național.* Prin cele 33 de Conferințe teologice interconfesionale, susținute pînă acum, teologii ortodocși, protestanți și romano-catolici din România au reușit să se cunoască reciproc din ce în ce mai bine, să facă cunoscute Bisericile și teologiile lor, în efortul lor comun pe drumul unității creștine vizibile și al slujirii credincioșilor și poporului, sau naționalităților cărora ei și ele aparțin. Ba mai mult, teologii or-

200. P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, *Intervenția*, în *Documentele Conferinței*.
201. *Ibidem*.

todocși și protestanți au reușit să deprindă și un limbaj comun și o metodă ecumenică de aprofundare a problemelor și au făcut un progres în întîlnirile lor pe drumul care duce spre unitatea Bisericii. Constatarea aceasta s-a făcut de ambele părți. «Putem constata astăzi — la cea de-a 32 Conferință teologică interconfesională — că am progresat, subliniază teologul protestant Lorand Lengyel, profesor la Institutul teologic Protestant Unic din Cluj-Napoca, în stăruințele noastre teologice și ecumenice desfășurate în cadrul Conferințelor teologice interconfesionale. Afirmăm acest lucru nu numai prin faptul că referatele și coreferatele au devenit mai temeinice, dar am reușit să formulăm tematica Conferințelor noastre într-un limbaj nou și într-un raport dialectic (vezi «local-universal», identitate-ecumenicitate, identitate și înnoire), ceea ce reflectă fidel maturizarea și adîncirea stăruințelor noastre teologice și ecumenice» [202].

Caracterul complementar al referatelor și al discuțiilor care le-au urmat de fiecare dată și împreuna-înaintare pe drumul unității creștine. sînt subliniate din partea teologiei și Bisericii Ortodoxe Române, de mulți dintre teologii români, iar P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, în mai multe rînduri, iar în sinteza lucrărilor celei de-a 32 Conferințe teologice, afirma «Ceea ce am realizat noi astăzi este că am găsit un limbaj comun în abordarea temei (identitate și înnoire). Și acest lucru este foarte important. Înseamnă că, după experiența a 32 de Conferințe, gîndim deja convergent, chiar dacă tema mai rămîne încă deschisă și mai are încă destule implicații (dramatice), fiindcă ea angajează realmente dramatic confruntarea dintre Biserici» [203]. «Am căutat împreună să înțelegem raportul dintre local și universal, dintre identitate și reînnoire urmărind formule de reconciliere, formule de redefinire și să găsim elemente comune ale acestei căutări comune a noastră în cadrul ecumenismului local românesc, dintre Confesiunile din țara noastră. Am afirmat toți fără deosebire, că dorim să ne exprimăm cît mai exact identitatea proprie, dar că sîntem deschiși, în același timp, contactului interbisericesc și că dorim o întîlnire, o întîlnire a acestor identități confesionale, în identitatea unică» [204]. Prin referatele și coreferatele Conferințelor, prin intervențiile participanților la lucrări și mai apoi prin sinteza lucrărilor s-au exprimat puncte de vedere comune în vederea unui amplu acord asupra problemelor abordate.

A. *În problemele teologice doctrinare,* s-au exprimat puncte de vedere comune sau complementare cu privire la următoarele chestiuni sau aspecte :

1) *Credință și slujire.* Credința are un sens dinamic care se manifestă prin slujire și fapte ale slujirii. Vechile dispute privind credința și

202. *Documentele Conferinței teologice interconfesionale,* București, 29 noiembrie 1978, cap. *Discuții,* p. 47.
203. *Documentele Conferinței teologice interconfesionale,* cap. *Discuții,* p. 53.
204. *Ibidem,* p. 60.

faptele bune sînt depășite, fiindcă adevărata credință este totdeauna lucrătoare prin iubire (Rom. 5, 6). Angajamentul social comunitar este o consecință firească a credinței dinamice. «Dacă iubirea nu se naște din credință, atunci credința și iubirea sînt moarte, tot așa cum copilul care neputînd să se nască, moare provocînd și moartea mamei». «Căci credința fără fapte este moartă» — cum zice Iacob (2, 26) [205]. «Noi toți trăim dezvoltarea unui proces care vine de la Dumnezeu și, în Biserică, prin membrii săi, se adresează tuturor. În acest proces legătura este împlinită, prin cuvinte și fapte: Dumnezeu a început lucrul cel bun și-l va duce la împlinire (Filipeni 1, 6). Căci prin credință noi devenim «synergoi Theou» (1 Corinteni 3, 9) [206].

2) *Unitatea creștină.* Teologia ortodoxă subliniază unitatea în diversitate, în timp ce teologia protestantă vorbește despre unitate în pluralitate. Totuși teologia protestantă consideră că existența pluralistă a Bisericilor nu poate să excludă unitate dogmatică: «Nu putem ignora existența pluralistă a Bisericilor. Nu este însă suficient să ne oprim la descrierea lor istorică fără a pune în evidență esența lor dogmatică în unitate... Tema caracteristică a ecleziologiei noutestamentare este, într-adevăr, această unitate dogmatică» [207].

3) *Prezența reală a lui Hristos în Euharistie.* Protestanții din România au afirmat prezența reală a lui Hristos în Euharistie, în termeni ca aceștia: «Noi credem că prezența lui Hristos în Euharistie se realizează prin Duhul Sfînt și că pîinea și vinul, elemente ale Cinei Domnului, prin orînduirea lui Hristos și lucrarea Duhului Sfînt devin Euharistia Trupului și Sîngelui lui Hristos». Această teză, prin noțiunea «Euharistia Trupului și Sîngelui lui Hristos», subliniază o legătură strînsă între învățătura Sfîntului Irineu și aceea a protestantismului sec. al XVI-lea [208]. «Comuniunea cu Hristos în Cina Domnului se săvîrșește prin puterea și lucrarea tainică a Sfîntului Duh. În acest sens vorbește Calvin, într-un mod cu totul realist despre uniune cu Hristos, despre împărtășire din Trupul și Sîngele Lui. «Semnul» și «sigiliul» — în interpretarea corectă — ne împărtășesc în mod real sensul celor semnificate sau «cele semnificate» [209]. «Prin Euharistie noi avem părtășie la aceeași viață dumnezeiască ca membri ai Bisericii, care este prelungirea și plenitudinea lui Hristos. Lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, care este prezent real în Euharistie reînnoiește viața noastră și slujirea noastră în această comunitate eclezială ale cărei mădulare noi sîntem» [210]. «Din comunitatea euharistică cu Hristos rezultă în mod organic și comunitatea

205. *Referatul protestant de la Conferința teologică interconfesională*, Cluj-Napoca, 1969.

206. Din *Referatul protestant la Conferința teologică interconfesională*, Sibiu, 1970.

207. Din *Referatul prostestant la Conferința teologică interconfesională*, București, 1970.

208. Referatul protestant «*Comuniune și intercomuniune*» la Conferința teologică interconfesională, București, februarie 1975, p. 9. 209. *Ibidem*, p. 1.

210. Din teza comună «*Euharistia ca sacrament al unității*», la Conferința teologică interconfesională, București, 1964.

credincioşilor între ei. Fără această comuniune înţelesul Euharistiei ar fi greşit. Comuniunea aceasta se extinde nu numai asupra credincioşilor Bisericii locale» [211].

Desigur, pentru a ajunge la concluzii definitive, această problemă trebuie aprofundată. Totuşi din punct de vedere protestant o aprofundare în acest sens ar permite o înaintare din ce în ce mai aproape, pe drumul ecumenismului spre o întîlnire cu ortodocşii şi romano-catolicii.

4) *Comuniune şi intercomuniune.* După cum se ştie, intercomuniunea este concepută şi recomandată de multe Biserici protestante şi comunităţi ecleziale, membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ca instrument eficient pentru realizarea unităţii creştine vizibile dincolo de deosebirile dogmatice care separă Bisericile şi comunităţile. Teologii din România, ortodocşi şi protestanţi, au adoptat o atitudine realistă. Intercomuniunea «ne-ar conduce spre un compromis imposibil şi lipsit de valoare, spre o anticipare incorectă şi fără perspectivă, spre «Una sancta». «Această intercomuniune ne-ar duce în greşeală căci ea ar naşte ideea că este inutil a căuta în mod serios drumul unităţii din moment ce, chiar fără unitate, putem predica în comun moartea lui Hristos. Aceasta ar fi un lucru superficial şi iresponsabil de a separa ideea de unitate de ideea de euharistie, deci de a practica intercomuniunea fără unitate eclezială, ceea ce nu ar fi o soluţie decît în aparenţă» [212]. Căci împărtăşirea din pîinea euharistică nu poate să fie izolată de realizarea practică a comunităţii şi nu poate să fie limitată la cadrul vieţii individuale a credinciosului, ci trebuie să aibă consecinţe serioase pe întregul plan al vieţii. De euharistia adevărată aparţine şi comunitatea adevărată — acesta este pe scurt, de altfel, înţelesul textului din 1 Corinteni 11, 17—22. În această lumină sună ca o judecată serioasă (1 Corinteni 10, 17) : «Fiindcă o pîine este, un Trup sîntem şi noi cei mulţi ; deci toţi ne împărtăşim dintr-o pîine» [213]. «Comuniunea bisericească şi comuniunea euharistică sînt una deoarece adevărata Euharistie aparţine Bisericii adevărate» [214].

Teologii ortodocşi, potrivit experienţei euharistice apostolice, au cerut mai întîi unitatea de credinţă şi apoi comuniunea euharistică. «Termenul de intercomuniune este contradictoriu în sine însuşi şi plin de echivoc... în teologia apuseană însăşi. Practicarea intercomuniunii exprimă o situaţie anormală şi inacceptabilă, însemnînd o comuniune între două Biserici despărţite, care, şi după împărtăşirea în comun, rămîn despărţite spiritual, doctrinar şi confesional, uitîndu-se că comuniunea euharistică e o comuniune eclezială, că în şi prin Euharistie se exprimă şi se pecetluieşte unitatea şi comuniunea plenară a Bisericii, adică unitatea doctrinară, sacramentală, liturgică şi canonică desăvîrşită între credincioşi şi Biserici, care formează astfel un singur trup eclezial văzut» [215].

---

211. Din Referatul protestant «*Comuniune şi intercomuniune*», p. 2, la *Ibidem*.

212. Din Referatul protestant «*Comuniune şi intercomuniune*», mss. dact., p. 4, la Conferinţa teologică interconfesională, Bucureşti, februarie 1975.

213. *Ibidem*, p. 5. 214. *Ibidem*, p. 4.

215. Din *Referatul ortodox*, mss. dact., p. 8, la Conferinţa teologică interconfesională, Bucureşti, februarie 1975.

Intercomuniunea nu este, deci, decît un simplu «modus vivendi» provizoriu. Comuniunea euharistică singură privește o unitate unică, și ea este precedată și condiționată de realizarea unității de credință.

Teologii ortodocși și protestanți din România, abordînd această problemă, au dovedit aceeași seriozitate și responsabilitate. Nimeni dintre ei nu a cerut cu urgență intercomuniunea [216]. În schimb toți au fost de acord asupra comuniunii slujirii lui Dumnezeu, a oamenilor și a societății noastre românești [217].

5) *Ecumenism și prozelitism.* Conferințele teologice interconfesionale au luat nu o singură dată o poziție comună ortodoxo-protestantă de condamnare a prozelitismului. În legătură cu tema «Ecumenism și prozelitism», abordată la Conferința teologică interconfesională din noiembrie 1974 la Sibiu, s-a menționat : «Dacă ecumenismul vrea să evite compromisurile trebuie să respingă orice amestec cu prozelitismul. Ecumenismul nu trebuie să servească de instrument prozelitismului nici unei formațiuni creștine. Nici o Biserică, nici o grupare creștină nu trebuie să încerce ca în numele ecumenismului, să vehiculeze ideile sau formulele sale speciale sau să spere ca pînă la urmă va reuși să impună altor Biserici sau grupări creștine aceste formule. Ecumenismul nu trebuie să servească, după cum a spus Patriarhul Justinian, nici tendințelor pan-eleniste, nici celor pancatolice, nici celor panprotestante» [218]. «Prozelitism înseamnă a răpi un credincios unei alte Biserici, unui cult, iar a răpi este o crimă care izvorăște din fanatism religios. Poate prozelitismul să aducă unele avantaje persoanei respective sau cultului respectiv, dar lucrul sau persoana răpită nu-mi aparține total mie. Noi, Biserica Evanghelică din România, sîntem un cult, care trăiește fără a condamna celelalte culte... trăim unitatea în diversitate. Sîntem Biserici independente, sîntem Biserici egale întreolaltă» [219].

6) *Identitate și ecumenism.* Sînt două noțiuni care se confruntă astăzi dar se și completează și se implică reciproc. Aceasta a fost, de fapt, concluzia lucrărilor Conferinței teologice din 29 nov. 1978. Căci acestea două exprimă raportul dialectic dintre local și universal. «În principiu, identitatea, fie sub aspect confesional, fie sub aspect cultural, și unitatea sau ecumenicitatea sînt noțiuni corelative, nu contradictorii. În principiu, există o interacțiune între identitate și unitate, dar care are un caracter instabil ce poate duce la extreme». Astfel «unele Biserici propun un model de identitate confesională care în practică duc la particularism exclusivist». Iar «alte Biserici propun o universalitate abstractă care nivelează particularitățile locale, reducînd unitatea la un minimum de opțiuni comune. În practică există o pluralitate de modele de

216. Cf. *Procesul verbal* al Conferinței, p. 18. 217. *Ibidem.*

218. Din *Referatul ortodox*, mss. dact., p. 6, la *Conferința teologică interconfesională*, Sibiu, noiembrie 1974.

219. Dintr-o intervenție protestantă în Conferința teologică interconfesională Sibiu, noiembrie 1974, cap. *Discuții.*

comunitate, de identitate și de ecumenicitate» [220]. «Există o identitate a poporului Israel», «a poporului lui Dumnezeu», după cum există de exemplu, în protestantism, o identitate «luterană» iar alta «reformată», fiecare avînd un specific, dar și anumite elemente comune» [221].

Mișcarea ecumenică actuală «a făcut posibilă o reafirmare mai articulată a identității fiecărei Biserici locale. Dincolo de unitatea comună este identitatea locală, care trebuie să fie respectată. Pe de altă parte, identitatea rămîne o problemă care preocupă teologia ecumenică de azi» [222]. Diferitele forme de identitate se cer reconciliate într-o altă unitate, în identitatea unică sau ecumenică [223]. «Identitatea adevărată este o identitate ecumenică» [224].

7) *Identitate și înnoire.* Teologii ortodocși și protestanți constată cu bucurie complementaritatea acestor două noțiuni nu numai în contextul teologiei ecumenice, ci și în propriile lor teologii și Biserici. «Orice ființă vie își păstrează identitatea numai înnoindu-se continuu ...dar și înnoirea nu este posibilă fără identitate. Însuși termenul de înnoire include ca obiectul să rămînă același, în esența sau substanța sa, dar cu o formă și cu un aspect mereu nou. De aici putem să deducem că aceste două noțiuni : identitatea și înnoirea sînt strîns legate una de cealaltă. Totuși, în viața omului și a Bisericilor, identitatea și înnoirea nu au totdeauna aceeași poziție. Au fost și posibil o să mai vină timpuri în care identitatea și păstrarea ei a preocupat pe individ sau pe o Biserică mai mult decît înnoirea... Și tot așa au fost timpuri și o să mai vină timpuri, în care un creștin sau o Biserică consideră că înnoirea trebuie să aibă preponderență... neglijîndu-se păstrarea tradițiilor». În cazul prim, înnoirea este subordonată identității, iar «în cazul al doilea se poate vorbi despre o identitate nouă sau de găsirea unei alte identități în procesul de înnoire» [225]. «Identitatea poate fi regăsită în înnoire, poate fi așteptată în credință din faptele lui Dumnezeu și poate fi chiar subordonată înnoirii» [226].

Identitatea și înnoirea «sînt noțiuni dinamice și complementare în moduri diferite pentru toate Bisericile și confesiunile. Legătura lor organică și complementaritatea sînt determinate de factori teologici și neteologici... Identitatea ortodoxă este o valoare dinamică deschisă sau o sobornicitate deschisă, cum s-a mai zis, în sensul creșterii continue în Hristos plenar, dat obiectiv și subiectiv Bisericii și fiecărui mădular al Trupului lui Hristos... Duhul lui Hristos care umple Biserica este susținătorul și puterea identității și înnoirii noastre în Hristos și a înnoirii relației ei cu lumea, cu societatea, a integrării Bisericii în realitățile lumii

220. Din Referatul ortodox *«Identitate și ecumenism»*, mss. dact., p. 5, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale*, București, 29 noiembrie 1978.

221. Din Referatul protestant *Identitate și înnoire în Biserică și Teologie*, mss. dact., p. 2, 3, 4; în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale*, București, 29 noiembrie, 1978. 222. Din *Referatul ortodox...*, p. 8, *Ibidem.*

223. În *sinteza lucrărilor*, p. 60, *Ibidem.*

224. Din referatul ortodox *«Identitate și ecumenism»* p. 6, în *Ibidem.*

225. Din *Referatul protestant...*, p. 1, în *Ibidem.* 226. *Ibidem*, p. 8, în *Ibidem.*

și omului, transfigurîndu-le» [227]. Identitatea implică, deci, înnoirea pentru a se menține și dezvolta.

Identitatea și înnoirea se implică reciproc, fiindcă ține de identitatea și ființa Bisericii relația ei dinamică și multiplă cu lumea care se găsește și ea în continuă transformare. «Identitatea Bisericii provine din acest mod al ei de a fi ceva unic în lume». Căci, deși este în lume și pentru lume, «Biserica nu se identifică cu lumea» [228]. Totuși, istoria și lumea trebuie luate în serios de către Biserică [229]. De altfel, «tendințe de înnoire a teologiei și a Bisericilor nu provin numai din teologie; ele pornesc de la marile schimbări sociale și politice din secolul nostru și sînt în mare măsură un reflex și o prelucrare a acestor evenimente, cu toate că fiecare dintre ele își are rădăcinile ei proprii... Teologiile de înnoire își au locul lor cuvenit, ceea ce nu înseamnă că ele să fie valabile și în alte părți ale lumii, indiferent de condițiile specifice» [230].

Nici identitatea și nici chiar înnoirea nu exclud tradiția, ci dimpotrivă, o presupun : «Identitatea există unde creștinul sau Biserica poate accepta în mod pozitiv tradițiile pe de o parte și contextul în care trăiește pe de altă parte» [231]. «Căutarea mijloacelor pentru a ajuta ca dreptatea lui Dumnezeu să cucerească globul va fi unul din elementele primordiale ale unei teologii creștine. Dar această dreptate va fi dată numai atunci cînd identitatea este asigurată, ceea ce înseamnă că teologia trebuie să rămînă fidelă tradiției, deschizîndu-se totodată înnoirii» [232]. Dar fiindcă identitatea este legată de tradiție «căile noi trebuie să fie de așa natură, încît să poată fi păsite de toți, și de acei care au rămas în urmă» [233].

Ca problemă a ecumenismului contemporan, în legătură cu identitatea Bisericii, «raportul dntre tradiție și înnoire trebuie cercetat, atît la nivel ecleziologic, cît și la nivel propriu-zis teologic», s-a precizat din partea ortodoxă [234]. Teologic vorbind, «Tradiția nu este altceva decît dimensiunea duhovnicească a Scripturii» [235]. Avînd în centrul ei pe Hristos în care s-a împlinit Revelația lui Dumnezeu și fiind lucrarea Duhului în Biserică, «tradiția nu mai orientează simplist spre trecut, pentru a fi opusă înnoirii, ci devine forță dinamică de înnoire duhovnicească, deschizînd pe credincioși unei reale și autentice relații cu Dumnezeu și cu semenii, cu lumea și cu problemele ei» [236].

8) *Duhul Sfînt și slujirea :* Teologii ortodocși și protestanți au subliniat relația strînsă dintre Duhul Sfînt prezent în Biserică și în lume și slujirea creștină astăzi : «Duhul Sfînt eliberează omul pentru ca prin Hristos el să devină subiect al istoriei și îl eliberează la libertatea pen-

227. *Documentele Conferinței teologice interconfesionale*, 29 nov. 1978, cap. *Discuții*, p. 23.

228. Referatul ortodox *«Identitate și ecumenism»*, p. 8, în *Documentele Conferinței teologice interconfesionale.*

229. *Documentele Conferinței teologice interconfesionale*, cap. *Discuții*, p. 33.

230. Din Referatul protestant *Identitate și înnoire în Biserică și în teologie*, p. 2, în *Ibidem.* 231. *Ibidem*, p. 5. 232. *Ibidem*, p. 7, în *Ibidem.*

233. *Ibidem*, p. 8 în *Ibidem.*

234. *Documentele Conferinței teologice interconfesionale*, cap. *Discuții.* Intervenția ortodoxă, p. 18. 235. *Ibidem*, p. 7. 236. *Ibidem.*

tru aproapele și pentru folosirea pămîntului ca un spațiu al vieții [237]. Biserica trebuie să rămînă mereu deschisă pentru un dialog cu lumea și să nu se izoleze de ea [237a].

Întreaga viață și lucrare mîntuitoare a lui Iisus Hristos în lume «este slujire și spiritualitate slujitoare» [238]. El a fost trimis de Tatăl în lume «pentru a o sluji și a o mîntui», făcîndu-se «*Om pentru alții* în mod propriu și exemplar» [239]. Misiunea de a sluji pe oameni spre mîntuire a fost transmisă de Mîntuitorul Hristos Apostolilor și prin ei, întregii Biserici, îndată după înviere cînd le-a dat și puterea Duhului Sfînt pentru împlinirea acestei slujiri zicînd: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicînd aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfînt...» (Ioan 20, 21—22); «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, și învățîndu-le să păzească toate cîte Eu v-am poruncit vouă, și iată Eu sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 19—20).

«Slujirea lui Hristos este eliberare și măreție, pentru că Domnul este liber în Duhul și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea» (2 Cor. 3,17) [240].

9) *Duhul Sfînt și înnoirea.* Înnoirea în lume, în Biserică, în om, ține de lucrarea Duhului Sfînt. Aceasta a fost concluzia celor două teologii, ortodoxă și protestantă, confruntate în lucrările celei de a 33-a Conferință teologică interconfesională. Libertatea și înnoirea sînt date în Hristos de către Duhul Sfînt care «înnoiește subiectivitatea omului, îl eliberează din dependența ei coruptă, din înstrăinarea și subjugarea ei. El transformă omul dintr-un obiect al istoriei în subiectul istoriei făcîndu-l făuritorul propriei sale soarte» [240a]. «Tot ce are loc în Biserică este lucrarea Duhului Sfînt. Însăși mîntuirea credinciosului este o prezență reînnoită a Duhului în noi» [241]. Înnoirea continuă în Hristos cu puterea Duhului Sfînt împărtășit credinciosului prin Tainele Bisericii este ceea ce se numește spiritualitatea ortodoxă. Căci «principiul spiritualității și al vieții duhovnicești este Duhul Sfînt, «Domnul de viață Făcătorul», din care izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura», cum preamărește Biserica în cîntările și rugăciunile ei [242].

B. *Împreună-slujire socială și națională.* Conferințele teologice interconfesionale au exprimat puncte de vedere comune și în ce privește slujirea socială a omului și a poporului. Dar angajarea socială în slujire a teologilor și a Bisericilor cărora ei aparțin, a fost fundamentată pe

---

237. Prof. Dr. Arpad Penték, *Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii* (ref. protestant), mss. dact., în Dosarul *Conferinței interconfesionale a 33-a*, Cluj-Napoca. 237 a. *Ibidem.*

238. Pr. Prof. Dr. C. Galeriu, *Spiritualitate și slujire* (coreferat ortodox), mss. dact., în Dosarul Conferinței a 33-a, Cluj-Napoca. 239. *Ibidem.* 240. *Ibidem.*

240 a. *Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii*, mss. dact. p. 3.

241. Arhidiac. Prof. Dr. Const. Voicu, *Sfîntul Duh și teologia interconfesională* (coreferat ortodox), mss. dact., în Dosarul Conferinței.

242. *Spiritualitate și slujire*, mss. dact., în Dosarul Conferinței.

propriile ersoană supremă care voieşte şi asigură existenţa desăvîrşită şi
genta tu persoanelor umane» [250].
nostru I rica socoteşte că va putea contribui la promovarea unor sensuri
tăţile vie coeficient etic în societatea de azi : 1. Printr-o mai mare apro-
1) Tslujitorilor Bisericii de oamenii concreţi şi o mai mare înţelegere
vorbire tanţei muncii lor şi a sensului ei înalt, care împlinită în spirit
acestei c ndere şi concomitent cu cultivarea unor relaţii bogate în con-
creştină fletesc, îi poate ajuta în năzuinţa lor de desăvîrşire şi mîn-
unitatea [a] şi 2. «prin încurajarea şi oferirea unor ocazii de comuniune
mîntuire onală în comunităţi restrînse în serviciile ei divine, ca ru-
dreaptă a şi cîntarea în comun, care îi poate deprinde pe credincioşi
omeniri teze la un plan superior al existenţei ; şi la o practică a comuni-
ment în iubire, care se poate repercuta asupra întregii lor vieţi» [251].
neşti....»*Biserica şi lupta poporului român pentru libertate, independenţă*
om. Ace *anitate* este tema generală a Conferinţei teologice interconfe-
Atitudin de la Bucureşti din 27 mai 1977, de aniversare a 100 de ani
tate rigi ndenţei de stat a României (1877—1977).
Atitu lincioase mesajului Întemeietorului creştinismului care a zis :
mărturie venit ca lumea viaţă să aibă şi cît mai multă să aibă» (Ioan
conia poa isericile din România, «în cursul vremurilor s-au aflat mereu
aproapele credincioşii lor, locuitori ai acestor meleaguri, susţinîndu-le
unde exist te forme, lupta pentru libertate şi independenţă. Îndemnul lor
Mărtu a, trăind de veacuri pe acest pămînt — patria lor comună —
lumea, cu român şi celelalte naţionalităţi conlocuitoare : maghiari, ger-
nizării», i ltii, «să se afle în marile momente din trecutul României, de
comuniun nea omului rte a baricadei», aşa cum adesea îi arată filele istoriei româ-
venit Om diserica Ortodoxă Română, care s-a născut odată cu poporul
şi garantul meleagurile lui de formare, şi-a împletit destinele şi activitatea
2) *Bi* tinele poporului, în tot cursul istoriei, fiind prezentă activ în
n-ar mai anentele epocale ale devenirii lui istorice, sprijinind pe Mihai
grija pentr să înfăptuiască actul unirii tuturor românilor din 1600, pe Tudor
oamenilor escu în Revoluţia de la 1821, Revoluţia de la 1848 în Ţările
temporană actul Unirii Principatelor Române din 1859, înfăptuirea Statului
care atest unitar român în 1918, iar după 1944 sprijinind edificarea vieţii
mărturie c socialiste în România [252 a]. «Există la noi, astăzi, o perfectă
distrugere e între toate Bisericile creştine şi cultele religioase aceasta
«Stăpînirea odel de trăire locală admirat şi preţuit de personalităţile bise-
cheia hotăr mată depli e ne-au vizitat şi ne vizitează ţara. O asemenea situaţie repre-
parate, îmb ontribuţie importantă la păstrarea şi sprijinirea libertăţii şi
aceasta num ţei ţării noastre...» [235].
rea de expe

tem. p. 6. 250 a. *Ibidem.* 251. *Ibidem*, p. 6—7.

242 a. Dir Prof. N. Şerbănescu, *Bisericile creştine din ţara noastră şi lupta poporu-*
la Conferinţa te *tru libertate, independenţă şi suveranitate*, mss. dact., p. 3 în *Documen-*
242 b. Ide *ei teologice interconfesionale*, Bucureşti, 27 mai 1977.
243. Pr. Pr *idem*, p. 5—14. 253. *Ibidem*, p. 14.
în «*Conferinţa te*

tru aproapele şi pentru folosirea pămîntului ca un spaţiu al vieţi deciziei serica trebuie să rămînă mereu deschisă pentru un dialog cu lum galitate. nu se izoleze de ea [237a]. bertatea

Întreaga viaţă şi lucrare mîntuitoare a lui Iisus Hristos esponsa- «este slujire şi spiritualitate slujitoare» [238]. El a fost trimis de Isustrasă lume «pentru a o sluji şi a o mîntui», făcîndu-se «*Om pentru alţii* pune cu propriu şi exemplar» [239]. Misiunea de a sluji pe oameni spre mî factorul fost transmisă de Mîntuitorul Hristos Apostolilor şi prin ei, e pentru Biserici, îndată după înviere cînd le-a dat şi puterea Duhului Sf a omului tru împlinirea acestei slujiri zicînd: «Precum M-a trimis pe Mine eni o va trimit şi Eu pe voi. Şi zicînd aceasta, a suflat asupra lor şi le me a lui Luaţi Duh Sfînt...» (Ioan 20, 21—22); «Mergînd învăţaţi toate cătoare, rile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh sîngele văţîndu-le să păzească toate cîte Eu v-am poruncit vouă, şi iată sc pen- cu voi în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului» (Matei 28, 19—20

«Slujirea lui Hristos este eliberare şi măreţie, pentru că I preocu- este liber în Duhul şi unde este Duhul Domnului acolo este liberta «Biserica Cor. 3,17) [240]. uman şi

9) *Duhul Sfînt şi înnoirea.* Înnoirea în lume, în Biserică, în or remar- de lucrarea Duhului Sfînt. Aceasta a fost concluzia celor două ire asupra ortodoxă şi protestantă, confruntate în lucrările celei de a 33- le ascunse rinţă teologică interconfesională. Libertatea şi înnoirea sînt stă voinţa Hristos de către Duhul Sfînt care «înnoieşte subiectivitatea o ea are un eliberează din dependenţa ei coruptă, din înstrăinarea şi subju te umană, El transformă omul dintr-un obiect al istoriei în subiectul ist zi solicită cîndu-l făuritorul propriei sale soarte» [240a]. «Tot ce are loc în a Biserica este lucrarea Duhului Sfînt. Însăşi mîntuirea credinciosului e i cum pro- zenţă reînnoită a Duhului în noi» [241]. Înnoirea continuă în I puterea Duhului Sfînt împărtăşit credinciosului prin Tainele năreşte ur- este ceea ce se numeşte spiritualitatea ortodoxă. Căci «princi tehnică, să tualităţii şi al vieţii duhovniceşti este Duhul Sfînt, «Domnul onsabilităţi Făcătorul», din care izvorăsc izvoarele harului, care adapă t mai largă tura», cum preamăreşte Biserica în cîntările şi rugăciunile ei ncret... În- colaborare

B. *Împreună-slujire socială şi naţională.* Conferinţele teol în relaţii terconfesionale au exprimat puncte de vedere comune şi în ce umane şi slujirea socială a omului şi a poporului. Dar angajarea socială specificul a teologilor şi a Bisericilor cărora ei aparţin, a fost fundam atea ca ra- l maşinilor pe întregul vea un rol onsabilitate ameni, «prin aţă de Dum-

237. Prof. Dr. Árpád Penték, *Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru mii* (ref. protestant), mss. dact., în Dosarul *Conferinţei interconfesionale a* Napoca. 237 a. *Ibidem.*

238. Pr. Prof. Dr. C. Galeriu, *Spiritualitate şi slujire* (coreferat ortodox în Dosarul Conferinţei a 33-a, Cluj-Napoca. 239. *Ibidem.* 240. *Ib*

240 a. *Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii,* mss.

241. Arhidiac. Prof. Dr. Const. Voicu, *Sfîntul Duh şi teologia inte* (coreferat ortodox), mss. dact., în Dosarul Conferinţei.

242. *Spiritualitate şi slujire,* mss. dact., în Dosarul Conferinţei.

nezeu, persoană supremă care voieşte şi asigură existenţa desăvîrşită şi eternă a persoanelor umane» [250].

Biserica socoteşte că va putea contribui la promovarea unor sensuri cu înalt coeficient etic în societatea de azi : 1. Printr-o mai mare apropiere a slujitorilor Bisericii de oamenii concreţi şi o mai mare înţelegere a importanţei muncii lor şi a sensului ei înalt, care împlinită în spirit de răspundere şi concomitent cu cultivarea unor relaţii bogate în conţinut sufletesc, îi poate ajuta în năzuinţa lor de desăvîrşire şi mîntuire» [250 a] şi 2. «prin încurajarea şi oferirea unor ocazii de comuniune interpersonală în comunităţi restrînse în serviciile ei divine, ca rugăciunea şi cîntarea în comun, care îi poate deprinde pe credincioşi să mediteze la un plan superior al existenţei ; şi la o practică a comuniunii în iubire, care se poate repercuta asupra întregii lor vieţi» [251].

3) *Biserica şi lupta poporului român pentru libertate, independenţă şi suveranitate* este tema generală a Conferinţei teologice interconfesionale de la Bucureşti din 27 mai 1977, de aniversare a 100 de ani a independenţei de stat a României (1877—1977).

Credincioase mesajului Întemeietorului creştinismului care a zis : «Eu am venit ca lumea viaţă să aibă şi cît mai multă să aibă» (Ioan X, 10), Bisericile din România, «în cursul vremurilor s-au aflat mereu alături de credincioşii lor, locuitori ai acestor meleaguri, susţinîndu-le sub diferite forme, lupta pentru libertate şi independenţă. Îndemnul lor a făcut ca, trăind de veacuri pe acest pămînt — patria lor comună — poporul român şi celelalte naţionalităţi conlocuitoare : maghiari, germani şi alţii, «să se afle în marile momente din trecutul României, de aceeaşi parte a baricadei», aşa cum adesea îi arată filele istoriei românilor [252]. Biserica Ortodoxă Română, care s-a născut odată cu poporul român, pe meleagurile lui de formare, şi-a împletit destinele şi activitatea ei cu destinele poporului, în tot cursul istoriei, fiind prezentă activ în toate momentele epocale ale devenirii lui istorice, sprijinind pe Mihai Viteazul să înfăptuiască actul unirii tuturor românilor din 1600, pe Tudor Vladimirescu în Revoluţia de la 1821, Revoluţia de la 1848 în Ţările Române, actul Unirii Principatelor Române din 1859, înfăptuirea Statului naţional unitar român în 1918, iar după 1944 sprijinind edificarea vieţii celei noi socialiste în România [252 a]. «Există la noi, astăzi, o perfectă colaborare între toate Bisericile creştine şi cultele religioase aceasta fiind un model de trăire locală admirat şi preţuit de personalităţile bisericeşti care ne-au vizitat şi ne vizitează ţara. O asemenea situaţie reprezintă o contribuţie importantă la păstrarea şi sprijinirea libertăţii şi independenţei ţării noastre...» [235].

250. *Ibidem*. p. 6. 250 a. *Ibidem*. 251. *Ibidem*, p. 6—7.

252. Pr. Prof. N. Şerbănescu, *Bisericile creştine din ţara noastră şi lupta poporului român pentru libertate, independenţă şi suveranitate*, mss. dact., p. 3 în *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, Bucureşti, 27 mai 1977.

252 a. *Ibidem*, p. 5—14. 253. *Ibidem*, p. 14.

«Biserica Ortodoxă Română a aderat la toate hotărîrile Adunărilor Generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor privind lupta pentru independenţă şi suveranitate naţională a popoarelor din Asia şi Africa, la înlăturarea jugului colonial, la rezolvarea problemelor litigioase din Orientul Mijlociu» [254].

Bisericile creştine din România sînt deopotrivă de interesate în apărarea libertăţii, independenţei şi suveranităţii naţionale. Biserica, sprijină şi apără independenţa şi suveranitatea Statului, căci «independenţa fiecărui stat contribuie la independenţa altor state» [255]. «Nu există etică socială care ar justifica agresiunea, adică încălcarea independenţei statale» [256]. Iar «suveranitatea, conform eticii creştine, este *suprema expresie* a răspunderii sociale şi tocmai pentru conţinutul ei de răspundere nu poate fi alienată sau diminuată» [257]. De aceea trebuie subliniat, astăzi, a spus episcopul reformat Laszlo Papp de la Oradea că «numai în condiţiile asigurate de independenţă, adică fără nici un amestec din afară s-a putut realiza acel climat de înţelegere reciprocă şi colaborare frăţească ce caracterizează toată viaţa societăţii noastre... Şi că toţi cetăţenii patriei noastre avem aceleaşi drepturi dar şi aceleaşi obligaţii» [258]. De aici şi necesitatea unei largi colaborări umane în marea familie a poporului nostru : «Fiecare om are nevoie de ajutorul celuilalt, fiecare popor are nevoie de ajutorul celorlalte, dar în libertate. Cred că aceasta se realizează în ţara noastră. Avem o ţară independentă, suverană şi ţinem la ea, dar avem şi o admirabilă colaborare între poporul român şi celelalte naţionalităţi conlocuitoare. Nu cred că această colaborare este numai în planul producţiei, în planul privitor la starea materială, în planul geografic al alăturării, ci eu cred că există şi o apropiere sufletească şi o înrudire sufletească. Eu sînt din Transilvania şi am trăit în vecinătatea saşilor şi a maghiarilor şi eu ştiu cît de mult ne-am îmbogăţit, cît de mult semănăm unii cu alţii, fără să ajungem să ne confundăm... Rolul Bisericii este să ajute popoarele să se restabilească în deplinătatea lor» [259].

4) *Etnicitate şi ecumenicitate.* Biserica există în lume şi pentru lume şi se adresează deopotrivă omului şi colectivităţilor umane în care omul îşi duce existenţa (Matei 28, 18—20 ; Marcu 16, 15-16). «Temeiul etnicităţii îl constituie tocmai varietatea şi solidaritatea întipărite lumii prin însuşi actul creaţiei. Individuaţiunile umane singulare şi colective îşi au o valoare specifică şi de neînlocuit, întrucît fiecare dintre ele are o ra-

254. Pr. Prof. M. Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română, sprijinitoare a luptei multor popoare pentru libertate şi independenţă*, mss. dact., p. 16 în *Ibidem*.
255. *Ibidem*, p. 5. 256. *Ibidem*. 257. *Ibidem*, p. 6.
258. *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, cap. *Discuţii*, p. 3.
259. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Cuvînt* în *Documentele Conferinţei teologice interconfesionale*, Bucureşti, 27 mai 1977, cap. Discuţii, p. 11—12.

țiune eternă a existenței sale în Dumnezeu. Varietatea etnică și diversitatea limbilor au existat chiar înainte de Turnul Babel. Pe lîngă faptul că Geneza vorbește, înainte de evenimentul Turnului Babel, de țări, neamuri, națiii, chiar expresia de «amestecarea limbilor» din relatarea acestui eveniment scoate în evidență diversitatea limbajului și a etnicului ca un dat anterior Turnului Babel. De aceea, Turnul Babel nu poate fi interpretat ca început al diferențierii lingvistice și etnice a neamurilor, ci ca o rupere a conglăsuirii a cărei posibilitate era dată în existența unei gîndiri comune. Sfîntul Grigorie de Nazianz, interpretînd evenimentul Cincizecimii, spune că «prin Duhul Sfînt, cei separați în multe și diferite feluri de limbi au devenit toți deodată de aceeași limbă cu Apostolii. Căci trebuia ca aceia care au rupt conglăsuirea, la construirea Turnului Babel, să vină iarăși la conglăsuire odată cu zidirea duhovnicească a Bisericii» [260]. Textul paulin : «Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici liber nici parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sînteți în Iisus Hristos» (Gal. 3, 28) se referă la unitatea ontologică a întregului neam omenesc care determină pe Sfîntul Grigorie de Nisa să spună că nu într-o parte sau alta a naturii umane se găsește chipul lui Dumnezeu, ci în întreaga natură umană [261]. El indică, de asemenea, egalitatea în demnitate a tuturor oamenilor și neamurilor în Hristos care i-a răscumpărat sau mîntuit obiectiv. Nu numai inșii umani, ci și neamurile își păstrează identitatea și zestrea lor cu care vin în acea *oikoumene* (Fapte 14, 15) și în fața Mielului Hristos (Apoc. 21, 24-26). «Iisus Hristos ca lumină și bază de existență a vieții popoarelor, a realizat în Sine însuși libertatea în comunitate, conform mărturiei date în epistola către Efeseni : «Dar acum, în Hristos Iisus, voi, care odinioară erați depărtați, ați fost apropiați prin sîngele lui Hristos. Căci El este pacea noastră, care din doi a făcut unul și a surpat zidul din mijloc care-i despărțea, și în Trupul Lui a înlăturat vrăjmășia dintre ei...» (2, 13-14). Condiția preliminară a căii popoarelor și a ecumenismului este prezența lui Iisus Hristos cel răstignit și înviat, puterea Sa deplină, forța și lucrarea Lui prin Sfîntul Duh» [262].

Popor și oikoumene «sînt realități sub formă de cercuri concentrice, națiunile care alcătuiesc generalul, lumea, tabloul general..., sînt flori care prin frumusețea și culorile lor deosebite alcătuiesc un tot care este un buchet de flori foarte diferite și de culori foarte diferite, dar care este un tot de frumusețe. Fiecare floare are identitatea ei și numai prin identitatea ei contribuie la identitatea buchetului. Este ideea unității

260. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Cuvînt*, în «Conferința teologică interconfesională, Cluj-Napoca, 10 nov. 1977, cap. *Discuții*, p. 18—19. 261. *Ibidem.*

262. Prof. Dr. Juhasz Istvan, *Etnicitate și ecumenicitate*, mss. dact., p. 12, în «*Conferința teologică interconfesională*, Cluj-Napoca, 10 nov. 1977.

în diversitate pe care a promovat-o îndeosebi Patriarhul Justinian» [263]. «Popor și oikoumene nu se contrazic, cum a subliniat P. S. Episcop Vasile al Oradiei. Popoarele trebuie să se iubească, să colaboreze, să fie părți constitutive ale totului. Dumnezeu vrea popoarele și lumea în pace, în înțelegere. Teologic vorbind există și o responsabilitate colectivă a popoarelor, așa cum există și o judecată a popoarelor în fața lui Dumnezeu» [264].

5) *Biserica și noua ordine ecumenică internațională.* Integrîndu-se social și național în viața credincioșilor lor și a popoarelor sau naționalităților cărora ele aparțin, Bisericile și-au manifestat și ele interesul și sprijinul pentru noua ordine internațională spre care se îndreaptă tot mai insistent aspirațiile și eforturile popoarelor iubitoare de pace, securitate și largă cooperare umană, pentru progresul general al umanității. În cadrul ecumenismului local, Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici, prin teologii lor, la Conferințele teologice interconfesionale, au argumentat teologic, fiecare de pe baza ei doctrinară, necesitatea instaurării acestei ordine economice internaționale.

Noua ordine economică și politică internațională «implică elemente de drept și relații economico-sociale și politice mondiale de tip nou, adică bazate pe egalitate suverană și echitate, precum și anumite mutații de ordin cultural și spiritual în general. Biserica, în calitatea ei de comunitate sobornicească a oamenilor cu Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfînt, este direct interesată în edificarea noii ordini internaționale și implicit în promovarea noilor mutații pe care le implică această nouă ordine internațională și pe care la rîndul ei le determină» [265]. Temeiurile teologice care determină Biserica Ortodoxă să militeze pentru această nouă ordine internațională sînt : a) «egalitatea în demnitatea umană a tuturor oamenilor și a comunităților umane mai largi, națiuni și popoare, care au fost lăsate de Dumnezeu să meargă în căile lor (Fapte 14, 15) și să-și aducă fiecare slava și cinstea sa în fața Judecătorului Miel (Apoc. 21, 26) ; b) comuniunea și viața de comuniune ca dat ontologic al ființei umane căci chipul însemnează relația omului cu Dumnezeu și cu semenii săi... Comuniunea înseamnă unitatea simfonică a celor care o alcătuiesc..., c) complementaritatea inților, a națiunilor și popoarelor... lumea este o largă comunitate umană care cuprinde ființe umane și comuniuni personale sau mai exact cuprinzătoare comunități personale, care sînt națiunile și popoarele...» [266] ; d) destinația comunitară a bunurilor materiale și spirituale, apărată de Sfîntul Ioan Gură de Aur, împotriva cămătarilor, și a bogaților, de Sfîntul Vasile cel

263. P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar-patriarhal, în «*Sinteza lucrărilor*» în *Conferința teologică interconfesională*, Cluj-Napoca, 10 nov. 1977, cap. *Discuții*, p. 56.
264. *Ibidem*, p. 57.
265. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Cuvînt* în «*Conferința teologică interconfesională*», Cluj-Napoca, 10 nov., 1977, cap. Discuții, p. 28. 266. *Ibidem*, p. 29.

Mare și Sfîntul Ambrozie al Milanului, și repartiția dreaptă a acestora, deci justiția socială ; e) unitatea și legătura ontologică a tuturor oamenilor și popoarelor [267] ; f) Evanghelia lui Hristos, Evanghelia Păcii, bunăvoirii și înfrățirii dintre oameni și neamuri [268] ; g) convingerea că Hristos însuși se află în fiecare semen al nostru, aflat în nevoie, lipsă și suferință [269].

«Comunitatea conciliară», ca metodă pe drumul realizării consensului teologic și ca obiectiv realizat într-un proces al consensului teologic vrea să fie astăzi, și ea, cea mai serioasă contribuție la realizarea unei noi ordini internaționale, bineînțeles prin realizarea unității spirituale în Hristos și în adevărul lui plenar [270].

*

Dările de seamă asupra temelor și discuțiilor Conferințelor teologice interconfesionale au fost publicate în mod regulat și cu amănunte esențiale în revistele centrale ale Bisericii Ortodoxe Române : «Studii teologice», «Ortodoxia», «Biserica Ortodoxă Română», precum și în revistele «Reformatus Szemle» și «Kirchliche Blätter» ale Bisericilor protestante ai căror teologi participă la aceste Conferințe teologice interconfesionale. De asemenea, informații destul de bogate despre aceste Conferințe au fost publicate în engleză și franceză în Buletinul «Romanian Orthodox Church News», editat de Serviciul Relațiilor Externe Bisericești al Patriarhiei Ortodoxe Române. Au apărut în paginile revistelor centrale ale Bisericii Ortodoxe Române și multe din referatele susținute la aceste Conferințe atît de teologii ortodocși, cît și de cei protestanți, iar uneori s-au publicat, în aceleași reviste, toate referatele și discuțiile precum și sinteza lucrărilor făcută de reprezentantul Patriarhului, P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, Vicar-patriarhal sau de unul dintre rectorii sau prorectorii Institutelor teologice, ca de exemplu : Lucrările Conferinței teologice interconfesionale de la București din 11 mai 1976, care a întreprins o largă evaluare a Documentelor Adunării Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Nairobi (1975) [271], sau Lucrările Conferinței teologice interconfesionale de la Sibiu, din 18-19 mai 1978, care a aprofundat cei 30 de ani de activitate ai Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la înființarea lui (1948—1978) și contribuția Bisericilor din România la activitatea lui, pe drumul realizării unității creștine [272].

---

267. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Bisericile creștine și noua ordine economică și politică internațională*, mss. dact., p. 8—9 în *«Conferința teologică Interconfesională»*, Cluj-Napoca, 10 nov., 1977. 268. Pr. Prof. D. Radu, *op. cit.*, p. 29.

269. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 7. 270. Pr. Prof. D. Radu, *op. cit.*, p. 30.

271. «Romanian Orthodox Churchs News», VI (1976), nr. 2—3, versiunea franceză, p. 9—61.

272. În «Studii teologice», XXX (1978), nr. 5—6, p. 525—588.

Rezultatele Conferințelor teologice interconfesionale au fost difuzate în rîndurile clerului tuturor eparhiilor pe două căi principale: cursurile de orientare misionară și pastorală, urmate periodic de toți preoții Bisericii Ortodoxe Române și Conferințele de orientare ale preoților ortodocși și respectiv ale pastorilor protestanți, care au loc de patru ori pe an.

Bazat pe egalitatea și libertatea deplină de organizare și funcționare a Bisericilor și Cultelor religioase, ecumenismul local, acum la împlinirea a 30 de ani de existență și lucrare susținută, a devenit o tradiție în viața Bisericilor din România. De la început, ecumenismul nostru local a urmărit, și a promovat: cunoașterea tot mai deplină și apropierea tot mai strînsă dintre Biserici și credincioșii lor, în vederea unității creștine; înfrățirea credincioșilor de diferite naționalități: români, maghiari, germani etc, în vederea adîncirii unității naționale; sprijinirea și edificarea înfloritoare a vieții celei noi, sociale în România, precum și o valoroasă contribuție la dezvoltarea Mișcării Ecumenice prin aprofundarea teologică românească, atît a temelor legate de realizarea unității creștine vizibile, cît și a celor de un deosebit interes practic și social legate de marile aspirații ale lumii noastre contemporane: pacea, securitatea, larga cooperare umană și progresul general uman [273].

Motivația nouă a ecumenismului local românesc, este punctul de referință comun al Bisericii Ortodoxe Române și al tuturor Bisericilor și cultelor religioase din România: societatea nouă românească. Bisericile își păstrează identitatea lor confesională, liturgică și culturală și își au spațiul lor pastoral, misionar și social, bine definit într-un climat ecumenic pozitiv. Preocupările de ansamblu ale societății românești actuale, constituie și preocupările diaconiei Bisericilor. Edificarea socială și culturală națională a României actuale se reflectă în evoluția internă și creșterea ecumenică a Bisericilor, Biserica Ortodoxă Română, ca și celelalte Biserici, păstrîndu-și întreaga ei identitate eclesială ortodoxă și românească.

Biserica Ortodoxă Română înțelege să acorde, în continuare, importanță timpului, istoriei, relației Bisericii cu timpul și istoria, rămînînd însă Biserica lui Hristos, slujitoare a lui Dumnezeu și a oamenilor spre mîntuirea tuturor celor încorporați ei.

În angajarea ei în Mișcarea Ecumenică generală și în ecumenismul local, Biserica Ortodoxă Română are în vedere, și apreciază în mod egal, cele două dimensiuni ale credinței și diaconiei creștine: dimensiunea verticală și dimensiunea orizontală, credința în Dumnezeu și mărturia ei, în contextul social și cultural național, trăind și exprimînd universalul în local, iar localul în universal.

Pr. Prof. Dr. Dumitru RADU

273. *Conferința teologică interconfesională*, ținută la Institutul teologic Ortodox Sibiu, în 18—19 mai 1978, în «Studii teologice» XXX (1978), nr. 5—6, p. 368, și urm.

A Summary

During the last 30 years the Romanian Orthodox Church added a new dimension to its activity, namely, that of promoting and developing ecumenical relations with all the Christian Churches both from Romania and from abroad. This ecumenical activity has a twofold purpose : that of serving God and man.

On a local level this activity is carried out mainly within the context of the so-called «Interconfessional Theological Conferences». These conferences are organised three times a year by the Orthodox Theological Institutes in Bucharest and Sibiu and by the Unique Protestant Theological Institute in Cluj-Napoca. The Roman Catholic theologians take part in these conferences as observers.

The topics of the interconfessional theological conferences are centred mainly around the problems which preoccupy the World Council of Churches and the other international Christian organisations. Besides there is a great interest in some issues closely related to the religious and social situation in our country.

Certainly the purpose of these conferences is to reach a closer understanding of the problems which confront contemporary Christianity, but on a local level they are specially meant to bring about reciprocal respect and true Christian brotherhood among the Churches and Cults in our country.

In matters of doctrine and faith one can sense an identity of views or rather complementary agreements.

1. *Faith and service.* Faith has a dynamic character which is made visible through service or deeds of service. The old dispute concerning faith and deeds is overcome, because true faith is always at work through love (Romans V, 6). The social engagement in community is a natural aftermath of the dynamic faith. «If love is not born of faith, then faith and love are dead, as the child who cannot be born dies and causes the death of his mother. Faith without deeds is dead, says Jacob (II, 26)». We all live within a process which comes from God in the Church through its members towards all of us. The relation of unity is achieved in this process through word and deed. «God began the good work and will bring it to fulfilment» (Phil. I, 6). It is through faith that we become «synergoi theon» (I Cor. III, 9).

2. *Christian Unity.* Christian theology speaks about unity in diversity while the Protestant theology stresses about unity in plurality. Nevertheless, Protestant theology also considers that the pluralist existence of the Churches cannot exclude dogmatic unity : «We cannot ignore the pluralistic existence of the Churches. However it is not enough to stop at describing them historically without pointing out their dogmatic essence in unity... The basic theme of the New Testament ecclesiology is indeed this dogmatic unity».

3. *The real presence of Christ in the Eucharist.* The Protestants in Romania asserted the real presence of Christ in the Eucharist in the following terms : «We believe that the real presence of Christ in the Eucharist is realised through the Holy Spirit and that the bread and wine, the elements of the Lord's Supper, by the ordination of Christ and through the work of the Holy Spirit become the Eucharist of the Body and Blood of Christ». By employing the notion «the Eucharist of the Body and Blood of Christ, the Protestants stress upon the teaching of St Irinaeus and that of the Protestant doctrine of the 16th Century. «Communion with Christ in the Lord's Supper is carried out through the mysterious power and work of the Holy Spirit. Calvin himself speaks to this end when stressing that the union with Christ is a communion with His Body and Blood, as «the sign» and «seal» — in a correct interpretation — make us share in a real sense in those that are signified or in those which are signified». Through the Eucharist we share in the same divine life as members of the Church, which is the extension and fullness of Christ. The redemptive work of Christ, who is really present in the Eucharist, renews our lives and service in this ecclesiastic community whose members we are». The communion of the believers among themselves comes organically out of the eucharistic communion with Christ. Without such a communion the meaning of the Eucharist would be wrong. This communion extends not only over the believers of a local Church.

Certainly if we are to reach final conclusions on this matter we must look deeper into it. Nevertheless, from the Protestant point of view this is a progress towards a true meeting with the Orthodox and Roman Catholics.

4. *Communion and intercommunion.* Intercommunion was conceived and recommended by many Protestant Churches and ecclesiastic communities members in the World Council of Churches as an efficient means for the realisation of the visible Christian unity beyond the doctrinal issues which separate the Churches. The Orthodox and Protestant theologians in Romania adopted a more realistic attitude. «Intercommunion would lead to an impossible and valueless compromise, to a wrong anticipation of the «Una sancta» and without any perspective». Such an intercommunion would make us believe that it is useless to search for the road to unity when even without it we can share together in the death of Christ. It would be something superficial and irresponsible to separate the idea of unity from the Eucharist and to practice intercommunion without dogmatic unity. This would be only an apparent solution. The communion with the Eucharistic bread and wine cannot be isolated from a practical realisation of the community and cannot be limited to the individual life of the believer and as such it should have a strong bearing on the whole life. True community belongs to a true eucharistic communion. This is the meaning of the text in I Corinthians XI, 17—22.

The text sounds like a very serious judgement: «Because there is one bread, we are one body; and we that are many, therefore we all share in one bread». Church communion and eucharistic communion are one because the true Eucharist belongs to the true Church.

The Orthodox theologians, based on the experience of the apostolic eucharist, asked first of all for a unity in faith and then for a eucharistic communion: «The term intercommunion is contradictory in itself and equivocal... in western theology. The practice of intercommunion expresses an anomalous and unacceptable situation, as it means a communion between two separated Churches, which remain separated after communion both spiritually, doctrinally as well as confessionally, and forget that the eucharistic communion is an ecclesiastic communion, and that through the Eucharist full communion and unity of the Church is expressed and sealed.

Intercommunion is nothing else but a «modus vivendi». Eucharistic communion alone concerns the true unity and it is preceded and conditioned by the realisation of the unity in faith.

5. *Ecumenism and proselytism.* The interconfessional theological conferences in Romania have taken up several times this topic and have condemned in common any proselytism: «If ecumenism wants to avoid any compromise, it should reject any doings with proselytism. Ecumenism shold not be an instrument for proselytism for any Christian formation. No Church, no Christian group should ever try to vehiculate its own ideas or views under the guise of ecumenism, or to defend them until they are accepted by all the Churches. Ecumenism should not serve any panhellenistic, pan-Catholic or pan-Protesetant tendencies. Or as the Protestant side put it: «Proselytism means stealing the believers of another Church and to steal in this way is a crime which springs out of religious fanaticism. Maybe proselytism would bring some advantage to the one who uses it, but does not the stolen believer belong to me? We the Evangelical Church in Romania, we are a Church which lives without condamning the other Churches... we live in a kind of unity in diversity. We are independent Churches. We are Churches equal among ourselves».

6. *Identity and ecumenism.* These two notions confront, complete and imply each other. In fact this was the conclusion of the last interconfessional theological conference. They express the dialectic relation between the local and the universal. «In principle identity, be it confessional or cultural, and unity or ecumenicity are related notions and in no way contradictory. In principle there is an interaction between identity and unity however unstable and as such it could lead to extremes. Some Churches propose a type of confessional identity which in practice leads to an exclusivistic particulatism or individualism Other Churches put forward the idea of an abstract universality which levels out local particularities, and reduce unity to a minimmum of common options. In practice there is no plurality of patterns for community, identity or ecumenism. There is one identity of the People of Israel, of the people of God, as

there is, for example in Protestantism a Lutheran identity, a Reformed identity, each with many common elements.

The ecumenical movement made it possible for a more articulate reassertion of the identity of each local Church. Beyond common unity there is a local identity which should be respected. On the other hand, identity is a problem which preoccupies ecumenical theology today. Different forms of identity are asked to be reconciled in another unity, a unique, ecumenical unity. True identity is an ecumenical identity.

7. *Identity and renewal.* The Orthodox and Protestant theologians have noticed the complementarity of these two notions not only within the ecumenical theology but also in their own theologiens and Churches: «Each living being preserves its identity by constant renewal... nevertheless renewal is not possible without an identity. Renewal itself suggests that the object should remain the same in its essence or substance, but with a new form or aspect. Hence we can conclude that these two notions: identity and renewal are closely related to one another. Nevertheless in the life of man and Churches identity does not hold the same positions always. There were times and maybe there will still come when the problem of identity will preoccupy the individual or the Church more than any renewal... At the same time it might happen that the Christians or the Church might consider that renewal should have a heavier role and neglect tradition. In the first case, renewal is subject to identity, while in the second one can speak about a new identity or of a search for another identity in the process of renewal. Identity cannot be recovered by renewal, it can be excepted as the result of faith and in the work of God and as such it is subject to renewal.

Identity and renewal are two dynamic and complementary notions expressed differently by each Church or confession. Their organic connection and complementarity are determining factors both in theology and outside... Orthodox identity in an open dynamic value or an open catholicity, in the sense of a permanent growth in Christ, an objective and subjective datum of the Church and of each member of the Body of Christ... The Spirit of Christ which fills the Church supports and strengthens our identity and renewal in Christ and the renewal of our relation with the world and man by a process of transfiguration. Therefore, identity implies the act of renewal in order to preserve and develop itself.

The process of renewal in theology and in the Churches does not come out of theology alone; it starts from the great social and political changes of our century, being a reflection or working of these events, even though each one has its own individual roots. The theologies of renewal have their own place, but that does not mean that they are not valid for other parts of the world, no matter what specific circumstances be there.

Besides the doctrinal problems, the interconfessional theological conferences expressed many common views concerning the social service of man and of our people. This social engagement is an expression of the general theological views of our Churches, and it is considered as an immediate convergence of all the Churches on the Incarnate cosmic Logos, our Saviour Jesus Christ and an integration of the Churches in the realities of our contemporary social life.

1. *Christian Theology and Witness in the World.* Theology is not only speech about or knowledge of God; it is also a witness of such a knowledge present in our daily or social life as a whole. The opening towards the world dependens on the Christian witness, on the spirit of our understanding of the problem of the unity of mankind... He who knows from creation and salvation that this world has not fallen altogether from God's hand and that it goes towards final perfection, he feels himself encompassed by the human community... Because we discover man in the fulness of Christ, we have to change our whole attitude towards our neighbour. A true Christian and human attitude avoids any hostile and rigid views of irreconciliation.

Our attitude towards our fellow human being is called Christian witness, and it takes the shape of diakonia. In its turn diakonia can be considered as a special form of Christian love for our neighbour both as an active work, as well as a solidarity with those who suffer. Christian witness requires a relation between the Church and the world. The Church preaches the ethical ideals of humanisation and this humanisation consists in an inter-personal, universal communion, which draws its power from the communion with Jesus Christ, the supreme love.

2. *Church and technology*. There is a close interrelation between technology and man, because technology is dependent on man for its very progress. Human element is to play a decisive role, as man's duty is to decide the course of technology, whether technology is to be a responsible or irresponsible act. The Church does not see anything wrong with technology both from a human and theological point of view. Technology puts into practice some very remarkable human potentialities and his dominion over the nature... By it man stresses upon the reasons placed by God in all things. Then technology witnesses upon the reasons placed by God in all things. Then technology witnesses to man's desire to make life easier, and finally, technology increases the feeling of human solidarity. Thus the Church sees technology as something which is created for the use of man, and in no way is man made for technology. In the end the process of technology can also help towards the progress of humanisation.

3. *The Church and the struggle of the Romanian people for freedom, independence and sovereignity*. This was the theme of the conference held on 27th May 1977 in Bucharest during the 100th anniversary of the State Independence of Romania (1877—1977).

All the Churches and Cults in Romania, as well as the co-inhabiting nationalities expressed their support for the just struggle of the Romanian people. Especially the Romanian Orthodox Church, whose history is intertwined with the history of the Romanian people was always involved in all those great events which marked its entrance into history. The Christian Churches in Romania are also interested in defending our national freedom, independence and sovereignity. The Church and the Government (Church and State), are two concentric circles with a common central point. This point is Jesus Christ whose dominion extends over both circles. The circle in the middle is the Church, whose members follow Jesus Christ in faith and obedience. The larger circle is the whole world and the State therein... The two circles are not isolated. The members of the smaller cicle are a part of the life of the larger circle. They work, produce, learn. That is why the Church, the smaller circle, supports and defends the independence and sovereignity of the State.

4. *Ethnicity and ecumenicity*. The Church is in the world and for the world. The background of ethnicity is constitued by the variety and solidarity imprinted on the world by the very act of creation. Human singular and collective individualities have their own irreplacable value, as each one draws its existence from God. Man is created in the image and likeness of God and so he is the same everywhere in spite of the outside differences.

People and oikoumene are similar to the concentric circles; they run into one another, making up the whole world. There is no contradiction between the two. The nations should love each other, they should cooperate and become constitutive parts of the whole. God wants peace among the nations and throughout the world goodwill.

5. *The Church and a new international economic order*. By integrating itself socially and nationally in the life of its believers, the Church has always shown a great interest and supported the struggle for a new international order, which is the aspiration of all peace-loving peoples, who strive for security, greater human cooperation and for the general progress of mankind.

The theologians in Romania consider that «conciliar fellowship» may be a means for achieving a theological consensus and, as an objective realised within the process of achieving the theological consensus, it wants to be a serious contribution to the realisation of a new international order, certainly by achieving the spiritual unity in Christ and in His truth.

*

* *

The documents and the conclusions of the interconfessional theological conferences are published in the journals of the Romanian Orthodox Church and in those of the Cults which take part in their work.

The motivation of the local Romanian ecumenism is centred upon the realisation of a new Romanian society. The Churches preserve their traditidions while they become involed in the life of the people *(Rezumat şi traducere de Lect. Dr. Remus Rus)*.

A 33-A CONFERINȚĂ TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ *

Cluj-Napoca, 29—30 mai 1979

În zilele de 29—30 mai a.c., la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca s-au desfășurat lucrările celei de a 33-a Conferințe teologice interconfesionale, care a avut în preocupările sale teme din teologia despre Sfîntul Duh.

Ca de obicei, Conferința a reunit cadre superioare din conducerea Bisericii Ortodoxe Române, conducători ai Bisericilor protestante din România, cadre didactice din învățămîntul teologic superior și seminarial ortodox, protestant și romano-catolic și cadre superioare administrative din cele trei confesiuni creștine din țara noastră.

Deschiderea lucrărilor Conferinței a fost făcută de Dl. Prof. Dr. Erdö Janos, rectorul Institutului teologic-gazdă, printr-un cuvînt de aprecieri cu privire la tradiția și motivația Conferințelor teologice interconfesionale de la noi și cu privire la tematica acestei a 33-a Conferințe teologice a cărei gazdă a fost Institutul teologic universitar protestant unic din Cluj-Napoca, urînd participanților bun-venit și propunîndu-le apoi biroul lucrărilor Conferinței.

După ce participanții și-au dat consimțămîntul în unanimitate pentru prezidiul și secretariatul Conferinței, au avut loc susținerea celor trei referate sub conducerea P.C. Pr. Prof. Dr. Grigore Marcu, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu, și anume: referatul principal intitulat: *Prin lucrarea Duhului Sfînt liber pentru slujirea lumii* a fost prezentat de Dl. Prof. Dr. Arpád Péntek, de la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca; primul referat secundar despre: *Duhul Sfînt în teologia interconfesională* redactat de P.C. Prof. Dr. Constantin Voicu, prorectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu a fost prezentat de D-l. Aurel Jivi, lector la același Institut iar al doilea referat secundar intitulat: *Spiritualitate și slujire* a fost susținut de P.C. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu de la Institutul teologic din București *.

După prezentarea referatelor, rămînînd încă timp disponibil pînă la sfîrșitul programului de dimineață, s-a trecut la discuții pe marginea tematicii abordate de Conferință.

Primul a luat cuvîntul *P. S. Episcop Vasile al Oradei*, care s-a referit mai întîi la importanța acestor Conferințe interteologice pentru apropierea dintre confesiuni în efortul căutării unității creștine, atît pe plan intern cît și pe plan extern în cadrul pregătirii diferitelor dialoguri între Bisericile Ortodoxe și celelalte confesiuni cum este cazul cu dialogul între Bisericile ortodoxe și Federația Luterană Mondială care urmează să se înceapă în acest an la Hanovra în R. F. Germania.

«Aș dori să comunic participanților la Conferința de astăzi — a spus Prea Sfinția Sa — că aceste conferințe teologice interconfesionale ale Institutelor teologice din țara noastră sînt cunoscute și apreciate în dialogurile care s-au purtat și se poartă între Bisericile noastre, prin contribuția pe care o aduc ele la mișcarea ecumenistă din vremea noastră. Rezultatele acestor conferințe oferă mult sprijin în dialogul dintre Biserici».

Prea Sfințitul Episcop Vasile arată apoi că din aceste conferințe se pot sintetiza și reține învățăminte general-valabile, ce «pot fi luat ca bază în discuțiile ecumenismului contemporan, pentru că ele pleacă de jos în sus, de la credincioși spre teologi, spre căpeteniile Bisericilor, de la un ecumenism local, legat de viață și pus în slujba vieții».

«Am fost deosebit de satisfăcut — a spus în continuare Prea Sfinția Sa — de felul cum s-au tratat temele din referatele de astăzi. Ele s-au completat reciproc, au abordat o tematică foarte actuală în dialogul care se poartă astăzi și s-a purtat între

---

* Textele celor trei referate se găsesc redate integral la sfîrșitul acestui reportaj, realizat de Șt. Gănceanu.

Patriarhia Constantinopolului şi Federaţia Luterană Mondială; ...tematica conferinţei de astăzi este foarte vastă şi, aşa cum a spus primul referent, noi ne-am putut adăpa numai dintr-un pahar luat din oceanul cel mare pe care-l reprezintă lucrarea Duhului Sfînt din iconomia mîntuirii neamului omenesc».

După ce subliniază că astăzi se scrie şi se vorbeşte foarte mult despre pnevmatologie, punîndu-se uneori prea mult accentul pe lucrarea Duhului Sfînt în legătură cu eshatologia şi mai puţin în legătură cu Hristologia, soteriologia, antropologia, ecclesiologia şi chiar cu cosmologia şi că unii vorbesc — după cum se pare — numai despre lucrarea Lui de la sfîrşitul lumii şi nu leagă această lucrare de opera de mîntuire în prezent, în istorie, de tot ceea ce Duhul Sfînt a lucrat de la creaţie şi lucrează pînă la sfîrşitul lumii, Prea Sfinţitul Vasile precizează că lucrarea Duhului Sfînt nu se reduce numai la aspectul eshatologiei şi că în vorbirea despre Duhul Sfînt şi în înţelegerea lucrării Lui în lume, «lucru esenţial este să credem şi să mărturisim că El este a treia persoană a Sfintei Treimi» şi să nu ne mărginim a-L numi numai forţă, putere sau legătură dintre Tatăl şi Fiul, pentru că prin «caracterul Său de persoană El intră în legătură cu lumea, cu noi oamenii care sîntem făcuţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, adică sîntem şi noi persoane». Apoi, Prea Sfinţia Sa a atras atenţia asupra faptului că în cărţile care s-au scris în zilele noastre cu privire la eshatologie există primejdia încercării unora de a expropria pe Duhul Sfînt, de a pretinde că lucrează mai mult prin indivizi singuratici decît prin Biserică; asistăm la o supraevaluare a harismelor, ...fără a se ţine seama... că Duhul Sfînt lucrează prin indivizi atît cît sînt incorporaţi în Biserică ca mădulare ale Bisericii nu ca indivizi separaţi», rupţi de Biserică. Există «o sumedenie de harismatici care socotesc harismele mai presus de Duhul Sfînt; fiecare se socoteşte posesorul absolut al Duhului Sfînt». (...) «Se vorbeşte despre harisme, dar parcă nu se mai vorbeşte despre Duhul Sfînt. Dar, oricît am vorbi despre daruri, nu trebuie să uităm că ele sînt şi pleacă de la acelaşi Duh Sfînt. De aceea este bine să ţinem seama de avertismentul Sfîntului Pavel care spune: «*Cercetaţi duhurile*». Duhul Sfînt este Duhul Adevărului. El este unificator, este izvor de bunătate şi între darurile Lui nu poate lipsi dragostea de Dumnezeu şi de oameni. Duhul Sfînt este dătător de viaţă; El ne arată cum să slujim vieţii, cum să slujim oamenilor; El ne arată că misiunea Bisericii, este strîns legată de demnitatea şi de apărarea demnităţii oamenilor. Prin Biserică, El ne ajută să înţelegem sensul mîntuirii, ne îndeamnă să alinăm boalele, mizeria şi suferinţa. De vreme ce ne bucurăm de împăcarea cu Dumnezeu prin jertfa de pe cruce a Mîntuitorului nu putem rămîne absenţi la lipsa păcii şi faţă de abuzul de putere şi de aservire a popoarelor. Sîntem beneficiarii dreptăţii divine şi trebuie să fim în acelaşi timp deschişi pentru o mai bună dreptate în lume, pentru structuri mai drepte şi pentru ajutorarea tuturor celor care voiesc să meargă pe calea propăşirii. De vreme ce facem zilnic experienţa răbdării şi ne rugăm să fim iertaţi de Dumnezeu cînd greşim, sîntem chemaţi să fim pentru colaborare şi toleranţă între oameni şi popoare, să fim punţi şi mijlocitori între oameni şi nu capete de pod de pe care se aruncă cu grenade şi cu invective unii împotriva altora. Proclamînd întruparea lui Dumnezeu şi jertfa răscumpărătoare a lui Iisus Hristos care a murit pentru noi, nu pentru Sine, să proclamăm şi dreptul oamenilor la o viaţă liberă şi dreaptă. Să ajutăm la înfrăţire şi solidaritate cu aceia care sînt încă socotiţi nevrednici să se bucure de rodul muncii lor şi care nu se bucură în pace de lumina soarelui. Noi sperăm într-un cer nou şi un pămînt nou dar sîntem chemaţi să slujim înnoirii lumii, să revizuim anumite prejudecăţi de deosebire între oameni şi popoare, să fim oameni noi la vremuri noi. Dacă ne vom întrebuinţa lucrării înnoitoare a Duhului Sfînt şi-l vom chema în ajutorul nostru pe acest drum, El ne va ajuta şi ne va binecuvînta străduinţile», a încheiat Prea Sfinţia Sa.

P. S. Episcop Emilian Birdaş de Alba Iulia, consideră foarte oportună alegerea şi tratarea tematicii despre Duhul Sfînt, «mai ales pentru vremea aceasta cînd, după Înălţarea Mîntuitorului la Ceruri, Duhul Sfînt se va coborî peste Sfinţii Săi Ucenici şi Apostoli şi cu puterea lui vor porni să propovăduiască cuvîntul lui Dumnezeu la toate neamurile». Îşi exprimă apoi admiraţia pentru frumuseţea de conţinut şi de formă a primul referat susţinut de D-l Arpád Péntek, care a fost «expus într-o formă atît de frumoasă, literară, românească».

«Ca păstori, ca cei ce alergăm dintr-o parte într-alta a eparhiilor noastre — a spus în continuare Prea Sfinţia Sa — şi care ne întîlnim... în... dese împrejurări cu credincioşi şi clerici ai celorlalte confesiuni, constatăm că dorirea aceasta, trăirea aceasta a Duhului Sfînt se realizează şi dintr-o parte şi dintr-alta; şi... mai ales în ultima vreme, duhul acesta al înfrăţirii, al dragostei unora faţă de alţii se vădeşte la fiecare pas, în întîlnirile noastre cu credincioşii şi preoţii celorlalte confesiuni». În încheiere felicită pe conferenţiari şi exprimă mulţumiri celor care au reţinut aceste subiecte pentru Conferinţa teologică interconfesională formulînd rugăciunea ca «Bunul Dumnezeu Cel care luminează inimile tuturor să ne dea tărie ca să ajungem la acel deziderat al creştinătăţii de a fi o turmă şi un păstor».

D-l. Szedressy Pál, episcop al Bisericii Evanghelice Sinodo-Presbiteriene, remarcă cu bucurie că subiectul celui dintîi referat susţinut în această conferinţă «este aproape identic cu cel propus de Conferinţa Bisericilor Europene pentru cea de a 8-a Adunare generală a sa, ce va avea loc spre sfîrşitul acestui an» în Creta, iar în legătură cu acest subiect citează pe reformatorul Martin Luther din «Catehismul cel Mic», care anul acesta se află la cea de a 450-a aniversare a sa de la apariţie şi în care Martin Luther se exprimă astfel: «Consider că prin propria mea raţiune sau putere, nu pot crede în Iisus Mesia, Domnul meu, nu pot să vin la El. Dar Duhul Sfînt m-a chemat prin Evanghelie, m-a luminat cu darurile sale, m-a sfinţit şi m-a păzit în adevărata credinţă, în acelaşi fel, în care El cheamă, adună, luminează, sfinţeşte întreaga Biserică creştină de pe pămînt şi o păstrează în unire cu Iisus-Mesia». Din acest citat D-l Szedressy Pál conclude că Sfîntul Duh este pe deasupra raţiunii omului şi «tocmai pentru că este putere, lumină, adevăr, opera Sfîntului Duh este însăşi Biserica, chemată adunată şi sfinţită de Duhul Sfînt. Biserica nu poate să fie, deci, o instituţie sau o organizaţie imobilizată. Ea se află în mijlocul lumii. Consider că slujirea ei poate fi manifestată în două moduri: într-un mod direct, prin propovăduirea cuvîntului şi într-unul indirect, prin participarea la acele acţiuni care sînt spre binele întregii lumi. Ne exprimăm bucuria — a încheiat D-l Episcop Szedressy Pál — că pornind de la aceste întîlniri frăţeşti şi pînă în comunităţile noastre bisericeşti, în parohiile noastre avem posibilitatea penru propovăduirea cuvîntului mîntuirii şi pentru a participa la toate acele acţiuni spre binele întregii lumi...». Referitor la cele spuse de Martin Luther... «consider că este un adevăr valabil şi pentru zilele noastre».

P. S. Adrian Botoşăneanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Iaşilor, prezintă pe marginea referatelor susţinute cîteva reflecţii despre Sfîntul Duh potrivit învăţăturii ortodoxe şi afirmă că «prin Biserică se împărtăşeşte neîncetat Sfîntul Duh credincioşilor, la sfintele slujbe se invocă mereu Sfîntul Duh iar la Sfînta Liturghie rostim deseori: Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl şi împărtăşirea Sfîntului Duh să fie cu voi cu toţi» — cuvinte cu care s-a încheiat şi primul referat —, pentru că «prin Sfîntul Duh tot sufletul viază şi cu curăţie se înalţă», cum zice o frumoasă cuvîntare liturgică. Prezenţa lucrătoare a Sfîntului Duh în Biserică pentru lume este, de fapt, reactualizarea operei mîntuitoare şi înnoitoare a credincioşilor şi a lumii oferită acesteia de către Mîntuitorul prin întuparea, răstignirea, moartea, învierea şi înălţarea Sa la ceruri. «Duhul adevărului — spune Mîntuitorul — vă va călăuzi la tot adevărul căci nu va vorbi de la Sine, ci cîte aude va vorbi şi cele viitoare vă va vesti. Acela vă va vesti pentru că din al Meu va lua şi va vesti».

Lucrarea Sfîntului Duh prin Tainele Bisericii oferă credinciosului posibilitatea înnoirii fiinţei sale şi creşterii în virtute spre desăvîrşire pînă la «măsura bărbatului desăvîrşit», pînă la asemănarea cu Dumnezeu, firea omenească fiind înfrumuseţată prin părtăşia sa cu Sfîntul Duh, părtăşie care îi asigură lumina sfinţeniei şi apropierea de Dumnezeu. «Sfîntul Duh ne sfinţeşte învăţîndu-ne şi ne învaţă sfinţindu-ne», iar prezenţa Sfîntului Duh în viaţa Bisericii şi lucrarea Sa pentru credincioşi şi lume are un pronunţat caracter eclezial deoarece modalitatea de receptare şi apropiere a acestei prezenţe precum şi a lucrării înnoitoare a Sfîntului Duh, pentru credincioşi şi lume, este slujirea sub toate aspectele sale, care este comunitară, avînd ca prototip slujirea Fiului lui Dumnezeu şi actualizîndu-se prin conlucrarea credinciosului cu harul divin într-o lume care se înnoieşte continuu. Desfăşurată sub puterea Duhului Sfînt care înnoieşte toate potrivit cuvintelor Sfintei Scripturi: «Iată eu fac toate lucrurile noi» (Apoc. XXI, 5). slujirea creştină poate îmbrăţişa toate aspectele şi proble-

mele care țin de om, de viață și de lume și are un caracter sinergic, făcînd pe credincioși participanți activi la edificarea unei lumi mai drepte și mai bune, unde să domnească dreptatea, bunătatea, înfrățirea, pacea, bunăstarea prin care creștinii tind spre desăvîrșire.

P. S. Epifanie Norocel, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, reflectînd în același sens ca antevorbitorul său. s-a referit la desăvîrșirea duhovnicească a creștinului care «constă mai ales în slujirea semenilor» după cum spune Marele Vasilie care precizează de asemenea că «noi recunoaștem pe adevărații creștini după dragostea care este sădită în inima lor și care se manifestă în raporturile cu semenii lor (...) și fiecare creștin, orice har ar primi după cuviință de la Dumnezeu, trebuie să-l sporească neîncetat îndreptîndu-l spre slujirea celor mulți căci, urmînd pe Domnul, creștinul trebuie să slujească tuturor, pentru că nimic nu înalță, nu înfrumusețează și nu transfigurează pe om ca dragostea față de frați nimic nu este atît de propriu firii noastre ca faptul de a comunica între noi și de a iubi pe semenii noștri» dovedindu-ne astfel împreună-lucrători ai Duhului Sfînt care este și Duhul dragostei de oameni și al înțelegerii.

«Și noi toți — a încheiat Prea Sfinția Sa — avem datoria de a sluji cu rîvnă sporită poporul și patria, de a sluji cu înaltă responsabilitate morală binele tuturor oamenilor din lume».

D-l. Episcop Albert Klein, conducătorul Bisericii Evanghelice C.A. din Sibiu opinează că afirmația din primul referat secundar, după teologul olandez Berkhof, — cum că pnevmatologia a rămas un domeniu neglijat în teologia sistematică protestantă — nu ar mai corespunde realității fiindcă în ultimul timp s-au publicat multe lucrări de pnevmatologie în teologia protestantă și între timp în lumea protestantă s-a produs o schimbare care după părerea sa, își are originea în două cauze mai importante: «Prima cauză este creșterea simțitoare a mișcărilor harismatice într-o lume care a stat decenii întregi sub influența curentelor raționaliste și chiar pozitiviste, încît misterul Sfintei Treimi devenea tot mai greu de conceput». (...) «A doua cauză este deschiderea ecumenică a orizontului teologiei protestante».

După ce remarcă faptul că realitatea Duhului Sfînt și a lucrărilor sale — care din perspectiva mișcărilor harismatice ni se pare atît de nouă — era binecunoscută în Biserica veche, iar experiența ei, trăirea ei, s-a cristalizat în învățătura bisericească și în textele liturgice — deci în Sfînta Tradiție — D-l Albert Klein afirmă că, după părerea sa, această «Conferință teologică interconfesională este forul cel mai indicat pentru tratarea lucrării eliberatoare a Duhului Sfînt, dîndu-ne o bună ocazie de a învăța unii de la alții și de a ne lărgi orizontul nostru teologic».

«Personal, — conchide D-l Albert Klein — am mai înregistrat astăzi cu bucurie o serie de aspecte noi pentru mine, încît pot să spun că, în general, mi-am îmbogățit cunoștințele despre Sfînta Treime, în special despre lucrarea Duhului Sfînt, din textele Liturghiilor ortodoxe și din tezaurul imnelor păstrate în Biserica Romano-Catolică».

P. S. Timotei Lugojanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului, constată că deși tematica acestei conferințe cuprinde o arie destul de largă, vastă chiar, referatele au răspuns totuși la majoritatea preocupărilor și problemelor pe care le pune teologia și eforturile creștinilor spre unitate în cadrul mișcării ecumenice și se oprește la două exemple din imnografie și iconografie care ilustrează tematica Conferinței la nivelul credincioșilor neteologi și limbajul comun pe care-l au Bisericile ai căror reprezentanți se găsesc întruniți la această Conferință.

«...Toate Bisericile reprezentate aici — a spus Prea Sfinția Sa — ne aflăm în preajma Sărbătorii Rusaliilor sau a Cincizecimii, sărbătoarea întemeierii Bisericii creștine, sărbătoarea Sfîntului Duh. Și unul din imnele ortodoxe referitoare la coborîrea Duhului Sfînt glăsuiește astfel: *«Cînd s-a pogorît, limbile amestecînd, despărțit-a neamurile și cînd a împărțit limbi de foc într-o unire i-a chemat pe toți, iar noi cu un glas slăvim pe Preasfîntul Duh»*. Este condacul Rusaliilor, care parcă vrea să sublinieze faptul că găsim astăzi într-o conferință teologică interconfesională un limbaj comun, pe care credincioșii îl înțeleg foarte bine».

Referindu-se apoi la pomenirea părților de la I Sinod ecumenic care se face în duminica dinaintea «Pogorîrii Duhului Sfînt» Părinți care au statornicit în parte «Sim-

bolul credinței» noastre, Prea Sfințitul Timotei subliniază că această pomenire ne poartă cu gîndul către Sfinții Părinți între care se numără mai tîrziu și Sfîntul Vasile cel Mare la care s-a referit și P.C. Pr. Prof. C. Galeriu în referatul pe care l-a susținut și P.S. Epifanie Tomitanul în cuvîntul rostit, amintind de aniversarea a 1600 ani de la trecerea sa la cele veșnice și de faptul că Sfîntul Vasile cel Mare «a fost cel ce a pus temeliile pnevmatologiei noastre», dar s-a arătat și ca un pnevmatofor dîndu-ne pildă să trăim și noi la fel.

«În tratatul *Despre Sfîntul Duh* (una din lucrările fundamentale pentru pnevmatologia noastră), — spune Prea Sfinția Sa — Marele Părinte Capadocian face afirmația că Sfîntul Duh ne face spirituali prin comuniunea cu El și această ideie revine în toate rugăciunile Sfintei Liturghii al cărui autor este, precum și în multe din rugăciunile Sfintei Împărtășanii pe care le-a alcătuit el».

În încheiere, Prea Sfințitul Timotei remarcă faptul că în iconografia ortodoxă, Sfîntul Duh este reprezentat în chip de porumbel cu aripile deschise răspîndind lumina purtătoare de atîtea binefaceri și daruri care-L desemnează ca Duh al Adevărului, Duhul Dreptății, Duhul Păcii etc. Și tot porumbelul este luat ca simbol al blîndeții, al nevinovăției, simbol al păcii și al buneivoiri între oameni, simbol care cheamă la apropiere între oameni, la înțelegere între popoare, la deschidere «pentru tot ce înseamnă împlinire bună în lume».

P. S. Episcop Gherasim Piteșteanul compară acțiunea Sfîntului Duh cu aceea a astrului zilei, soarele, remarcînd că, «Sfîntul Duh lucrează în lume și luminează pe tot omul întocmai cum luminează și soarele». Și, așa cum, pentru a vedea lumina soarelui omul are nevoie de ochii trupești, trebuie să-și deschidă ochii trupești, tot așa este necesar ca el să-și deschidă ochii sufletului și simțirea inimii pentru a vedea și a simți lucrarea Sfîntului Duh, făcînd să tacă în el, în același timp, tot ceea ce este trupesc și terestru pentru a se deschide Duhului Sfînt așa cum se deschide floarea soarelui către soare. «În felul acesta Omul ajunge să slujească în duh și adevăr lui Dumnezeu și omului. În felul acesta omul nu devine obiect de istorie, ci el însuși creează istoria, o istorie a egalității între oameni, a demnității umane, a păcii. Acest gen de istorie îl scriu astăzi Bisericile din patria noastră. Din zi în zi sporește un limbaj comun în ceea ce credem și ne unește cum am putut să constatăm și în conferințele noastre de astăzi.

Am participat — a spus în încheiere Prea Sfinția Sa — la apoape toate conferințele noastre teologice, dar mi s-a părut că în nici una nu am vorbit un limbaj atît de apropiat, un limbaj comun».

D-l Prof. Istvan Juhász, pornind de la fraza din finalul referatului principal în care se afirmă că nu putem goli cu paharul oceanul mărturiilor despre lucrarea Duhului Sfînt, și reamintind că în *Simbolul credinței* niceo-constantinopolitan la mărturisirea despre Duhul Sfînt ca Domn și de viață făcător (κύριος) se adaugă precizarea: «care a grăit prin prooroci», remarcă faptul că în cel mai vechi «Crez» din creștinismul de limbă maghiară (scris între anii 1018—1030) această din urmă expresie este redată în forma: «care a grăit prin prooroci, apostoli și evangheliști» și se referă apoi la opera «Despre Sfîntul Duh» a lui Eduard Schweizer, recent apărută, în care se arată cum a vorbit Duhul Sfînt prin evangheliști. «Duhul Sfînt — continuă D-l. Juhász citînd pe profesorul Schweizer — ne conduce ca să vedem cu ochi noi, cu ochii credinței, pe Iisus ca Mîntuitor al lumii. Pentru Apostolul Pavel puterea Duhului Sfînt în om înseamnă a nu mai vedea centrul și măsura vieții în noi ci în Domnul cel «Înălțat la ceruri» cu Care noi fiind uniți prin lucrarea Duhului Sfînt formăm o comuniune. Iar cei ce participă la această comuniune cresc în libertate și în nădejde. Pentru Evanghelistul Luca, Sfîntul Duh este un dar însă nu unul dintre darurile de rînd, ci Dumnezeu Însuși ca dar prezent pentru a binecuvînta, a transforma, a extinde, a face viață nouă și veșnică prin predică apostolică.

D-l Prof. Istvan Juhasz a încheiat mulțumind antevorbitorilor săi pentru că au mărturisit în această conferință comunitatea de vederi și de credință în lucrarea Duhului Sfînt, «comunitate care este o realitate pentru noi și sîntem siguri că va fi o realitate și pentru lumea noastră, pentru lumea în care trăim și slujim, în măsura în care predica, această sarcină a tuturor Bisericilor și creștinilor se va strădui să proclame, să propovăduiască pe Iisus Hristos ca Mîntuitor al lumii».

P. C. Arhim. Bartolomeu Valeriu Anania, Directorul Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, îşi exprimă intenţia de a adăuga «o rază de lumină» asupra referatului principal al Conferinţei: «Prin lucrarea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii», servindu-se de o imagine concretă sugerată de intervenţia atît de substanţială a Prea Sfinţitului Vasile al Oradiei, care a subliniat trebuinţa — necesitatea de conştiinţă — ca, atunci cînd ne referim la Sfîntul Duh ca lucrare, ca acţiune, ca sfinţire, ca desăvîrşire, să avem în vedere calitatea Sa de *persoană*, una din cele trei persoane ale Sfintei Treimi, «ceea ce este esenţial pentru credinţa noastră, dar şi pentru comunicarea noastră personală cu Dumnezeu treimic».

«Domnul Episcop Klein a mărturisit mai adineaori — continuă Părintele Anania — că a avut foarte multe de învăţat din Liturghiile ortodoxe şi din imnografia romano-catolică. Aş vrea să vă prezint o imagine din iconografia ortodoxă în care imaginea-clasică, subtilă, autentică, teologică — a Sfintei Treimi, este reprezentată prin cei trei tineri pe care Avraam şi Sara îi ospeţesc la stejarul Mamvri. Precum se ştie, cea mai frumoasă imagine a acestei reprezentări iconografice a Sfintei Treimi ne-a lăsat-o faimosul Rubliov. În frumoasa sa carte *«La théologie de le beaute»*. Paul Evdokimov, comentează pe larg această celebră icoană şi, la sfîrşit, îşi pune o întrebare: Cum ar fi posibil să şi identificăm pe fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi în icoana lui Rubliov? Care anume din cei trei tineri — care de altfel seamănă pînă la identitate — este Tatăl, care este Fiul şi care este Sfîntul Duh? În urma mai multor analize, Evdokimov nu îndrăzneşte să emită o opinie personală sau o ipoteză, ci rămîne la părerea care era în circulaţie încă din vremea lui Rubliov şi anume că Tatăl este în centru, îl are pe Fiul de-a dreapta şi pe Duhul Sfînt de-a stînga.

Acum v-aş invita ca, în vreuna din drumeţiile dvs., să vă opriţi la Schitul Surpatele, din judeţul Vîlcea, aşezat cam la jumătatea drumului dintre Mînăstirile Govora şi Dintr-un Lemn. Şi acolo veţi întîlni nu o singură imagine a ospeţiei lui Avraam la stejarul Mamvri, aşa cum o veţi găsi în foarte multe din bisericile şi mînăstirile noastre ortodoxe (pentru că şi noi, românii, avem o foarte puternică tradiţie iconografică a acestei imagini), ci veţi găsi în naos, adică în partea centrală a acestei biserici, repet, nu o imagine ci o *suită* de imagini, ca secvenţele unui film. În prima, trei drumeţi, purtători de aripi, au zărit un cort, din faţa căruia Avraam îi priveşte singur, cu mirare şi umilinţă.

În a doua, drumeţii par osteniţi şi se odihnesc pe nişte pietre. Privirile lor fac un cerc închis, al comunicării lăuntrice. Avraam şi Sara îi văd de departe şi se îndreaptă spre ei; femeia poartă un vas pentru spălarea picioarelor.

În a treia este reprezentat momentul poftirii la masă, sub stejar, lîngă un cort-cetate cu ţesătură de turnuri. Avraam, cu un genunchi plecat, îi îmbie să şadă.

A patra este imaginea clasică, pe care o cunoaştem toţi: îngerii stau la masă, cu aripile în odihnă, în timp ce gazdele, în spate, îi slujesc.

În a cincea, îngerii au părăsit locul de popas şi-şi continuă drumul, ţinîndu-şi încă privirile înapoi, spre gazdele care i-au petrecut o bucată de cale.

Şi, în sfîrşit, a şasea imagine: îngerii s-au îndepărtat de Mamvri şi călătoresc într-un ţinut muntos, pe zarea căruia se ivesc, undeva, două cetăţi — desigur, Sodoma şi Gomora.

Încercaţi, acum împreună cu mine, să identificaţi pe fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi, slujindu-vă, în lipsă de alte elemente, de culoarea veşmintelor, sau de nuanţele acestor culori. Şi veţi descoperi, cu surprindere, teologia pe care o cunoşteau zugravii noştri de odinioară: în toate scenele, adică ori de cîte ori cei trei îngeri se găsesc pe drum, sau odihnindu-se pe o piatră, sau acceptînd poftirea, sau depărtîndu-se, Tatăl este în mijloc, avînd pe Fiul de-a dreapta şi pe Sfîntul Duh de-a stînga. Numai în scena care îi reprezintă în jurul mesei, — adică în imaginea clasică — Duhul Sfînt este la mijloc, avînd în dreapta pe Tatăl şi în stînga pe Fiul — ceea ce nu schimbă poziţia Fiului de-a dreapta Tatălui. Aceeaşi idee poate fi întîlnită la modul mai abstract, mai simplu subliniată, într-o frescă de pe frontispiciul Mînăstirii Cozia, în care masa euharistică este prezidată de Duhul Sfînt în chip de porumbel, cu aripile întinse. Şi mă gîndesc în momentul de faţă la ceea ce ne spunea Părintele Prof. Galeriu în referatul său anume; că epicleza este o operaţie care se produce prin invocarea Sfîntului Duh, că deci, masa euharistică, este prezidată de Duhul Sfînt,

ca una din persoanele Sfintei Treimi de care nu se desparte şi pe care o implică în actul sfinţirii.

Rubliov a abstractizat icoana şi a aşezat în cadru numai pe cei trei îngeri; de pe masă a făcut să dispară orice fel de bucate şi a lăsat numai un potir: simbolul Euharistiei. Deci, pentru el — ca şi pentru noi, cei de mai tîrziu — această cină nu este altceva decît Cina euharistică. Dar în viziunea zugravului de la Surpatele ea este prezidată de Duhul Sfînt.

Adaug, în încheiere, un cuvînt: în scenariul de la Surpatele, ca şi în cele mai multe — dacă nu în chiar toate imaginile din iconografia ortodoxă românească — scenariul este întregit cu două persoane: pe lîngă cei trei tineri, se găsesc, în spatele lor, Avraam şi Sara, *întru slujire*, aducînd cele necesare pentru cină. Şi este sigur că, mai înainte ca Avraam să fi ştiut că fusese gazda lui Dumnezeu, el trăise marea, imensa, străluminata bucurie de a fi ospeţit trei oarecare străini, care la ceasul acela aveau nevoie de odihnă şi de hrană şi, mai ales, de omenia omului.

D-na Maria Eszenyei, profesoară la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca se opreşte asupra celei de-a doua întrebări din cele patru pe care Dl. Péntek Arpád le pune la sfîrşitul primei părţi a referatului său şi anume: *Ce înseamnă lumea ca obiect al iubirii dumnezeieşti?* şi subliniază că «această întrebare, prin caracterul ei specific a determinat problematica celei de-a treia consultaţii după Helsinki-Belgrad a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care a avut loc anul trecut în septembrie. După ce precizează că tema aceasta s-a dezbătut în grupa a III-a de lucru în care s-a aflat şi vorbitoarea şi în cadrul căreia s-a stabilit că, în virtutea răspunderii noastre umane şi creştine, trebuie să ne orientăm opţiunea spre apărarea creaţiei lui Dumnezeu, supunîndu-ne acţiunii Duhului Sfînt care fiind Duhul dragostei trezeşte şi sporeşte în noi adevărata responsabilitate pentru toate nivelurile vieţii fără nici o excepţie, D-na Eszenyei conchide că «creştinul primeşte răspunderea Duhului iubirii pentru a face atentă această omenire asupra pericolului care o ameninţă căci mandatul primit de la Creator implică şi această misiune. Duhul iubirii care este şi Duhul înfierii ne orientează existenţa spre acel Domn Iisus Hristos, Stăpîn al străduinţelor şi speranţelor noastre care vine să reînnoiască şi să restabilească cosmosul întreg, unde El e Stăpînul împăcării..».

*

Pr. Prof. D. Radu, de la Institutul teologic universitar din Bucureşti, s-a oprit asupra a patru probleme şi anume:

1. *Actualitatea temei:* «Prin lucrarea Duhului Sfînt liber pentru slujirea lumii» este o temă foarte actuală ce interesează deopotrivă toate Bisericile în eforturile lor pentru realizarea unităţii vizibile creştine în Hristos ca mădulare plenare, întregi, ale uneia şi aceleiaşi Biserici a lui Hristos, trupul Său; Biserica este, după învăţătura ortodoxă, trupul lui Hristos şi plenitudinea celui ce plineşte toate în toţi (Efes. 1, 23). Capul acesteia fiind Hristos însuşi, prin care Duhul Sfînt revarsă în Biserică şi în mădularele ei viaţa dumnezeiască prin Tainele Bisericii, prin ierurgii şi face sensibil în Biserică şi în mădularele ei Cuvîntul lui Dumnezeu, Evanghelia lui Hristos. Duhul Sfînt purcede din Tatăl şi străluceşte şi lucrează din Fiul în Biserică şi prin Biserică în lumea întreagă. Duhul Sfînt este cel ce articulează Biserica în Hristos, în Dumnezeu cel în Treime, după ce Hristos a coborît Biserica în unanimitate ca comunitate a lui Dumnezeu cel în Treime, cu oamenii, cuprinşi în Hristos prin firea umană asumată la întrupare cu puterea Duhului Sfînt. Duhul Sfînt deci, articulează şi extinde în umanitate Biserica, începînd cu Cincizecimea, tot El sădeşte şi articulează credinţa în Hristos, în fiecare ins. De aici, decurge o a doua problemă care trebuie de subliniat: *Împreună-lucrarea Fiului şi a Duhului Sfînt în Biserică şi în lume.*

2. Împreună-lucrarea Fiului şi a Duhului Sfînt în iconomia mîntuirii explică lucrarea Duhului Sfînt în Biserică şi în lume, din Hristos şi prin Hristos. Şi cum strălucirea Duhului din Fiul are asociată cu ea şi strălucirea Fiului, tot aşa strălucirea Duhului din noi are asociată cu ea şi strălucirea Fiului în noi, întărind prin aceasta strălucirea noastră de fii ai Tatălui ceresc şi bucuria şi iubirea noastră faţă de Tatăl ceresc. Duhul sădeşte şi întăreşte, prin aceasta, în noi, sensibilitatea perceptibilă a lui Dumnezeu ca sensibilitate filială. Totuşi oricît de mult sensibilitatea noastră are îmbibată în ea sensibilitatea Duhului şi a Fiului, noi ne dăm seama totodată

că altceva sîntem noi şi altceva este Duhul şi altceva este Fiul. Sensibilitatea poate fi combinată dar persoanele sînt deosebite.

Dar Duhul nu aduce în noi o lumină teoretică ci o lumină care ne şi încălzeşte inima pentru Fiul şi pentru Tatăl. Mîntuitorul Hristos ne arată El însuşi acest lucru: «Nu voi sînteţi care veţi vorbi, ci Duhul Tatălui vostru care grăieşte întru voi» (Matei 20, 20). Iar Sfîntul Apostol Pavel spune: «Asemenea şi Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre căci nu ştim să ne rugăm cum trebuie, ci însuşi Duhul se roagă pentru noi cu suspine negrăite» (Rom. 8, 26).

Deci, puterea şi libertatea noastră ţin de Duhul lui Hristos care ne dă sensibilitatea de fii ai Tatălui şi de împreună-fii în Fiul ai Tatălui. Dar sensibilitatea şi slujirea pentru Hristos, pentru Dumnezeu şi pentru lume ca dar al lui Dumnezeu, precum şi slujirea lumii, a omului, după exemplul lui Hristos care a venit nu ca să I se slujească ci ca El să slujească şi să-şi dea viaţa drept răscumpărare pentru mulţi, sînt susţinute şi sporite de Duhul Sfînt care ne învaţă şi ne călăuzeşte la tot adevărul (Ioan XVI, 26), şi care ne împărtăşeşte prin Hristos, adică prin umanitatea lui îndumnezeită, plenitudinea vieţii dumnezeieşti, în Biserică. Şi aceasta prin Sfintele Taine.

Deci, lucrarea Duhului Sfînt în noi se face evidentă prin cuvîntul Evangheliei şi Tainele lui Hristos. Cuvîntul Evangheliei, adevărul dumnezeiesc, ne face liberi, iar Tainele ne împărtăşesc harul dumnezeiesc ca să pătrundem sensurile adînci ale adevărului dumnezeiesc şi să creştem în Hristos, deschizîndu-ne în acţiunile de slujire a tuturor semenilor, a lumii întregi.

Lucrarea Duhului Sfînt în lume şi în oameni ţine de comunitatea Bisericii, căci Duhul Sfînt este împreună-lucrător cu Hristos la mîntuirea noastră obiectivă şi la însuşirea ei în Biserică. Salut aici regîndirea lucrării Duhului Sfînt în Biserică şi în lume, făcută de teologul protestant Jürgen Moltmann. Sînt eforturi care vin în întîmpinare pentru o mai largă înţelegere a Bisericii ca comunitate a lui Hristos şi comunitate a Duhului Sfînt în Hristos.

3. *Spiritualitatea şi slujirea creştină ca lucrări ale Duhului Sfînt.* Este de subliniat că spiritualitatea priveşte, cum s-a spus, pe creştin, în întregimea fiinţei sale, în virtutea faptului că demnitatea de chip al lui Dumnezeu se referă la partea spirituală a omului, dar prin aceasta, la această demnitate participă şi trupul, căci Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-se s-a făcut om adevărat, semen al nostru, concret, întru toate asemenea nouă afară de păcat.

Spiritualitatea este transparenţa lui Hristos pentru om şi transparenţa omului pentru Hristos, şi transparenţa noastră pentru semenul nostru datorită lui Hristos care ne deschide prin Duhul Lui unul altuia. Iar acesta se realizează numai prin lucrarea Duhului Sfînt în Biserică care face prezent şi înţeles pe Hristos în cuvîntul Scripturii şi împărtăşeşte pe Hristos prin Tainele Bisericii şi în mod plenar prin Euharistie, dar prin Euharistia ca jertfă şi Taină în acelaşi timp. Epicleza, cum ştim, implică pe de o parte pe Dumnezeu în Treime, pe Hristos care jertfeşte şi se jertfeşte Tatălui, şi aducîndu-se jertfă pe Sine şi Biserica, şi mădularele acestei Biserici împreună cu El, Tatălui; pe Tatăl care primeşte jertfa şi pe Duhul Sfînt care preface darurile în jertfă. Dar epicleza implică întreaga Biserică, adică întreaga obşte a credincioşilor care prin episcop şi preot, şi împreună cu ei şi nu fără ei, invocă pe Duhul Sfînt prezent în Biserică, ca să coboare şi de sus spre a preface darurile euharistice în Trupul şi Sîngele lui Hristos, pentru a ne împărtăşi noi de Trupul şi Sîngele Lui pline de Duhul Sfînt în vederea înnoirii şi transformării noastre continui în Hristos.

Transparenţa pentru Hristos pe care ne-o dă Duhul Sfînt este libertatea de a ne dărui lui Hristos şi oamenilor cu care Hristos se identifică în tot locul. Dar spiritualitatea şi slujirea creştinului implică cu necesitate Euharistia nu ca simplă comemorare anamnetică sau Taină anamnetică, cum am spus, a morţii lui Hristos, căci jertfa implică dăruie către un altul, pentru alţii. Hristos se jertfeşte şi se dăruieşte Tatălui prin Duhul Său, care preface darurile — pîinea şi vinul — în Trupul şi Sîngele lui Hristos. Deci numai articularea verticală prin Duhul Sfînt a Euharistiei în Hristos care şade şi pe scaunul slavei de-a dreapta Tatălui în stare de jertfă, poate să ne atragă şi pe noi cei ce ne împărtăşim de Trupul şi Sîngele Lui într-o continuă dăruire şi într-o continuă îmbogăţire reciprocă, în comunitatea semenilor noştri, căci aceasta înseamnă lucrarea Duhului Sfînt în om, prin Biserică şi în Biserică.

Spiritualitatea înseamnă transparență pentru Hristos și mărturia acestei transparențe în acte de slujire concretă a omului, a societății lui. În condițiile date, care sînt acte ale lucrării Duhului Sfînt. Deci spiritualitatea se afirmă prin slujire concretă, comunitară, socială. Căci credința, așa cum s-a spus de multe ori aici, implică două dimensiuni — verticală ca răspuns la chemarea lui Dumnezeu pentru comuniune cu El și mîntuire, și orizontală, de mărturie a acestei comuniuni cu Dumnezeu în slujire. Deci, ea este adeziunea totală la Hristos și la tot adevărul Său revelat pe care îl avem în Această adeziune și mărturia acestei adeziuni, în relațiile cu semenii sînt roade ale Duhului Sfînt și mărturii vii ale lucrării Duhului Sfînt în lume.

4. *Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru a sluji* omul și lumea în condițiile concrete date. În spațiul nostru românesc, lucrarea Duhului Sfînt s-a manifestat și se manifestă în deschiderea tot mai mare a Bisericii Ortodoxe Române și a celorlalte Biserici din țara noastră pentru slujirea omului, pentru transformarea lui lăuntrică și pentru arătarea acestei transformări lăuntrice în acte de slujire.

D-l. Herman Binder, profesor la Institutul teologic protestant — Secția Sibiu, — și-a exprimat satisfacția pentru buna desfășurare a lucrărilor prezentei conferințe și, reamintind afirmația Prea Sfințitului Vasile al Oradiei că aceste conferințe teologice interconfesionale de la noi sînt apreciate și fructificate și pe plan exterior, «nu numai în cadrul ecumenismului nostru local ci și în contextul mai amplu al unui dialog interbisericesc, pe plan internațional», Domnia Sa se exprimă că, în calitate de «membru al Comisiei Federației Luterane Mondiale pentru dialogul cu Bisericile Ortodoxe» are convingerea că experiența comună cîștigată de Bisericile din țara noastră în conviețuirea lor de-a lungul veacurilor cît mai ales experiența cîștigată de ele în cadrul întrunirilor lor interteologice vor putea fi valorificate în viitorul dialog. Observă apoi că «între cele aproape 100 de teme abordate de conferințele teologice interconfesionale de pînă acum, pnevmatologia a fost oarecum ocolită, deoarece reprezintă o parte dogmatică destul de dificilă». Dar, întrucît este și o tematică foarte importantă și presantă pentru dialogul teologic interconfesional local ea a trebuit să fie abordată. Cele trei referate prezentate la această conferință nu au putut să prezinte tot ceea ce se putea spune în domeniul pnevmatologiei, după cum s-a și subliniat în cursul lucrărilor conferinței. S-a oferit doar cîte un pahar din oceanul lucrării Duhului Sfînt în Biserică. «Cred că a fost foarte bine că s-a pus accentul pe relația intensă între lucrarea Duhului Sfînt în Biserică și slujirea Bisericii în lume — a subliniat D-l Prof. Hermann Binder. — «Înnoirea Bisericii se realizează prin lucrarea Duhului Sfînt — a continuat Domnia Sa — iar această Biserică înnoită nu poate să nu acționeze în viața lumii, avînd consecințe concrete pînă chiar și în realitatea socială și politică. Lumea de astăzi este extrem de periclitată și se cere din partea Bisericilor și din partea tuturor creștinilor o contribuție reală la soluționarea problemelor arzătoare ale lumii noastre».

După ce își exprimă convingerea că «lucrarea Duhului Sfînt ne face capabili de a rosti un cuvînt actual», de a lua o hotărîre care să deschidă noi perspective atît pentru Biserică cît și pentru lume și că dialogul ortodoxo-protestant care se pregătește pe plan internațional va reflecta «realitatea spiritualității Bisericilor noastre ca roadă a Duhului Sfînt, va ridica problema relației dintre cuvîntul lui Dumnezeu și lucrarea Duhului Sfînt, Domnul Prof. Hermann Binder conclude:

«După părerea mea, cuvîntul» lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură reprezintă un factor de ordine, de echilibru, un factor critic față de entuziasmul spiritual al mișcărilor harismatice penticostale care se manifestă de cîtva timp... Deschiderea pentru lucrarea Duhului Sfînt trebuie să fie deci, completată sau întregită de un spirit critic, pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu, de la Sfînta Scriptură, de la mărturisirea de credință a Bisericii, putînd astfel ajunge la o exprimare și mai reală, mai profundă a credinței noastre comune ca roadă a Duhului Sfînt».

Pr. Prof. Ioan Ică, de la Institutul teologic Universitar din Sibiu abordează și dezvoltă, în cuvîntul rostit, aspectul privind *legătura care există între latura obiectivă a lucrării Duhului Sfînt în noi și lucrarea personală, subiectivă, de trăire* a lucrării Duhului Sfînt în noi și adică despre legătura complementară a referatului principal prezentat de Prof. Penték și referatul P. C. Prof. Galeriu, care reprezintă, o contribuție importantă la înțelegerea tematicii acestei conferințe. Am fost obișnuiți, noi ortodocșii, — a spus Prea Cucernicia Sa — să privim teologia protestantă ca pe una

care accentuează exclusiv «sola gratia», «solus fidus acti interni», că Duhul Sfînt lucrează irezistibil în noi fără efortul nostru personal, de actualizare a vieții celei noi în lume, minimalizînd efortul omului de înnoire, sfințire și trăire în lume; iar protestanții au crezut că ortodocșii accentuează prea mult efortul omului de înnoire și spiritualizare, minimalizînd, parcă, lucrarea obiectivă a lui Hristos și a Duhului Sfînt în noi. Dar, în referatul profesorului Péntek găsim exprimate cele două elemente obiectiv și subiectiv, nuanțat și anume, atît lucrarea eliberatoare obiectivă a lui Iisus Hristos prin Duhul Sfînt în noi, cînd spune că Duhul Sfînt este cel care creează oameni noi, viața cea nouă, că în Hristos, prin Duhul Sfînt, noi nu mai sîntem robi, ci sîntem fii, disponibili acum, de a sluji cu adevărat pe Dumnezeu și pe semenii noștri, dar în același timp accentuează și mai nuanțat latura subiectivă de spiritualizare creștină, de trăire a credincioșilor conștient și moral, în Duhul lui Hristos, de slujire și de iubire a semenilor după modelul lui Hristos, pentru că, după ce vorbește de lucrarea obiectivă a lui Hristos de eliberare prin Duhul Sfînt, imediat, conferențiarul amintește obligația fiecărui credincios de a se elibera de vraja tuturor proiectelor, falsificărilor și motivațiilor noastre păcătoase. Sîntem somați, spune conferențiarul, să ne lepădăm complet de noi înșine, de înclinațiile, dorințele și planurile noastre păcătoase, egoiste și să punem timpul, viața și averea noastră în slujba semenilor.

Duhul Sfînt, spune referentul, este Duhul libertății și al sfințeniei, dar sfințenia creștină este atît indicativ ca stare de sfințenie prin puterea harului Duhului Sfînt în noi, dar și imperativ moral de a trăi în Duhul, în sfințenia Duhului, adică de a fi, complet duhovnicești, de unde obligația și necesitatea spiritualității creștine, adică de a trăi, permanent în conformitate cu libertatea și sfințenia Duhului în noi pentru a fi în întregime disponibili iubirii și slujirii lui Dumnezeu și a semenilor în lume. Profesorul Péntek accentuează de asemenea și importanța eforturilor și responsabilității credincioșilor în realizarea eliberării și schimbării în lume în conformitate cu eliberarea și schimbarea ei obiectivă în Hristos și prin Duhul Sfînt. Pentru că dacă nu are loc transpunerea în practică a acestei eliberări prin slujirea noastră creștină, atunci întreaga învățătură și operă a lui Hristos și a Duhului Sfînt este un mit. Toate acestea sînt puncte comune foarte importante în dialogul ecumenic. În acest fel, referatul profesorului Galeriu completează în chip fericit cele numai enunțate de profesorul Péntek în referatul său. Nu există slujire creștină autentică fără spiritualitate creștină autentică, pentru că roadele Duhului Sfînt în noi nu lucrează și nu rodesc în noi fără noi, automat, mecanic, ci numai împreună cu noi, numai dacă noi înșine sîntem și rămînem în întregime în Duhul, duhovnicești. Numai așa sîntem și actuali, nu numai obiectiv, ci virtual, cu adevărat eliberați și disponibili cu totul pentru iubirea și slujirea semenilor la modul dumnezeiesc, asemenea lui Hristos. Aceasta, desigur, este ușor de spus, dar foarte greu de realizat; numai prin spiritualitatea, numai prin trăirea deplină a noastră în Duhul personal, conștient și moral, dispare discrepanța între vorbirea frumoasă a creștinilor despre pace, iubire, slujire, și acțiunea lor deficitară, neconformă totdeauna cu eliberarea, pacea, sfințenia și înnoirea lui Hristos prin Duhul Sfînt în noi. Prin spiritualitatea creștină, prin trăirea noastră deplină în Duhul sîntem și trăim astfel cu adevărat în Hristos și în Duhul Sfînt ca slujitori autentici ai Lui în lume, în lucrarea ei de înnoire, prin înnoirea ei înfăptuită obiectiv în Hristos și prin Duhul Sfînt.

Tema: «Sfîntul Duh și spiritualitatea creștină» constituie o temă centrală a teologiei și a vieții noastre creștine. Iar în referatele prezentate aici, reprezintă o contribuție importantă și un progres remarcabil pe calea apropierii și slujirii noastre comune în lume.

*

P.S. Episcop-vicar patriarhal ANTONIE Plămădeală-Ploieșteanul, încheind șirul celor care au luat cuvîntul în ședință, a arătat că tema despre Duhul Sfînt a fost aleasă ca temă pentru Adunarea generală a Conferinței Bisericilor Europene care se va ține anul acesta în Creta, fiind formulată: *«Prin puterea Sfîntului Duh, liberi pentru slujire»*. Este una din temele grele ale teologiei creștine. Totuși, cîteva lucruri sînt clare. Tema e grea, pentru că în teologia despre Sfîntul Duh, în pnevmatologie, mai mult ca în oricare alt domeniu al învățăturii creștine, încercînd definiții ale Sfîntului Duh, sîntem nevoiți să lucrăm totdeauna cu expresii biblice, cu expresii consa-

crate, dar nu avem întotdeauna acces la înțelesul lor, ci operăm mai mult cu simboale, cu metafore, așa după cum, de altfel, fac și Dogmaticile creștine unde, despre Sfîntul Duh, se tratează cu totul altfel decît cum se tratează capitolele despre Dumnezeu-Tatăl și despre Dumnezeu-Fiul. Prea Sfințitul Antonie a subliniat că «e totuși clar că Sfîntul Duh este o persoană (...), care lucrează, e o mînă de sus la modul cel mai concret, care se întinde mereu să se întîlnească cu voința noastră spre mîntuire». «Caracteristica esențială, principală, definitorie, a Duhului Sfînt, este aceea că El este principiul binelui. E cineva, e o persoană dotată numai pentru bine. Nu poate să facă altceva decît bine; nu poate să facă răul. E o prezență care permanent ne întinde o mînă, care mereu ne îndeamnă, care într-una ne șoptește să facem numai și numai binele».

Referindu-se apoi la noțiunea de «spiritualitate», P.S. Sa constată că există de asemenea dificultăți și în formularea unei definiții a spiritualității, pentru că prin cuvîntul spiritualitate nu înțelegem ceva anume, simplu și direct, fără a mai fi nevoie de vreo explicație. Termenul e polivalent. Astfel, se vorbește de o spiritualitate românească, «aceea care se referă la etosul românesc, la legătura noastră cu pămîntul, la legătura noastră cu trecutul, la cîntecele noastre populare, la baladele românești ca Miorița și altele. Tot așa se vorbește și de o spiritualitate maghiară, de o spiritualitate germană, de una franceză etc. Pe de altă parte, se vorbește și de o spiritualitate ortodoxă, prin care înțelegem în Ortodoxie căile și metodele pentru desăvîrșirea sufletului, pentru a ajunge pe culmea desăvîrșirii, pentru a ajunge la sfințenie, spiritualitate despre care ne vorbesc cărțile de specialitate, de la Pateric pînă la Filocalii, și pînă la sfinții din secolul XIV, în special de la Sfîntul Grigore Palama, Sfîntul Simeon Noul-Teolog, pînă la părinții noștri români printre care, Vasile de la Poiana Mărului, Paisie Velicicovski și mulți alți, terminînd cu Gheorghe de la Căldărușani sau Sfîntul Calinic de la Cernica. De asemenea, există o spiritualitate creștină în general, care nu-i altceva decît acea teologie sau viață creștină care pornește de la «Spirit», de la Duhul Sfînt, cum se întîmplă în mișcările harismatice la care s-a făcut referire în referatele prezentate».

Prea Sfințitul Antonie a subliniat, în continuare că în lumea creștină de astăzi se vorbește mult, mai mult decît în trecut, despre Sfîntul Duh, dovadă fiind în acest sens chiar mișcările harismatice, penticostale, care apar astăzi în toate confesiunile, chiar și în cadrul Ortodoxiei în unele părți din America. Deși multora dintre ele li se poate reproșa «caracterul introvertit și poate prea personal», nu sînt totuși condamnabile în bloc. «Toate confesiunile creștine, nu numai Ortodoxia, au pe Sfîntul Duh. Nu e nici o deosebire între ele în această privință; toate cred în Sfînta Treime și, atunci cînd e vorba de credința în Sfînta Treime, Duhul Sfînt e la fel de prezent peste tot. N-ar fi prin urmare drept să spunem că, cutare confesiune nu s-a ocupat de Duhul Sfînt. Și romano-catolicismul și protestantismul a avut tot atît de prezent în teologia, în istoria și în viața lor, pe Duhul Sfînt, cel puțin tot așa cum l-am avut și noi ortodocșii. Protestantismul accentua, aș zice, chiar mai mult decît noi, grația, «sola gratia». În romano-catolicism Duhul Sfinților nu este cu nimic altceva decît în învățătura noastră ortodoxă, chiar dacă la un moment dat din Liturghia romano-catolică a lipsit epicleza. În textele moderne, ea a fost reintrodusă».

«Spirit există, a continuat P.S. Sa, oriunde e prezent un ideal care depășește materialul, egoismul, chiar dacă oamenii nu-l văd, chiar dacă oamenii nu-l recunosc. Cînd îl recunosc și îl cheamă, e cu atît mai prezent. Referindu-se apoi la tema: «Prin puterea Duhului Sfînt, liberi pentru slujire», precizează că ea a fost aleasă și reținută pentru Adunarea generală a Conferinței Bisericilor Europene din Creta, sperîndu-se că se va evidenția că există un numitor comun, aconfesional, care unește pe toți credincioșii și-i face liberi pentru slujirea lumii». În această abordare comună a învățături creștine despre Duhul Sfînt stă valoarea deosebită a acestei teme.

«În legătură cu Adunarea din Creta și cu tratarea acestei teme — a spus P.S. Sa — s-a exprimat teama că ortodocșii vor vorbi numai despre desăvîrșire și despre sfințenie, și se vor limita la doxologie, la slujirea lui Dumnezeu și la desăvîrșirea spre sfințenie a omului, mai ales că cei trei conferențiari sînt toți ortodocși și anume: un monah de la Athos, un ireomonah din Anglia — părintele Kallistos Ware, convertit la ortodoxie, fost în tinerețe anglican, acum profesor de teologie orientală la Oxford —, iar cel de-al treilea conferențiar e tot monah și tot ortodox: Mitropo-

litul Alexei de Talin. A existat teama că acești trei conferențiari vor proiecta tema într-un fel de abstract atemporal, limitat la călugării care se desăvîrșesc în Muntele Athos sau în oarecare păduri și pustii. Iată însă că am ascultat aici tema și cei care au vorbit nu s-au limitat deloc la acest fel de spiritualitate, la acest aspect al temei. Ceva trebuie spus și despre aceasta, fără îndoială; eu chiar aș critica pe vorbitorii de azi că n-au spus ceva și despre aceasta. De pildă, poate că trebuia totuși amintit, într-o temă ca aceasta, despre cîteva experiențe din spiritualitatea ortodoxă, spre pildă, a lui Serafim din Sarov sau a altor sfinți ortodocși, despre «agonisirea Sfîntului Duh», cum se spune în Tradiție, prin care se face dovada prezenței reale, concrete, a Duhului Sfînt în viața credincioșilor, prezență care constituie esența spiritualității ortodoxe».

«Eu cred că numitorul comun — a continuat P.S. Sa — care s-a avut în vedere și se are în vedere în studierea acestei teme: «Prin puterea Duhului Sfînt, liberi pentru slujire», e disponibilitatea tuturor creștinilor de azi de a primi concursul Sfîntului Duh care sfințește și unește. Sfinții tuturor confesiunilor sînt deja în unitate, s-a spus. Mulți teologi, Evdokimov și chiar unii teologi protestanți, remarcă faptul că sfinții se întîlnesc undeva, într-un punct de convergență duhovnicească, în care dimensiunile confesionale dispar pur și simplu».

«Dar nu numai sfinții, ci tot omul e subiect purtător de Duh, pentru că tot omul e în fond pnevmatofor de la Botez. Duhul Sfînt este permanent în noi, este permanent lucrător în noi. Este, cum am spus, acea mînă întinsă permanent spre noi, este sfatul permanent care ni se șoptește. El este Duhul păcii, este Duhul unității. El ne întoarce spre toți oamenii în slujire reciprocă. Este Duhul adevărului și al dragostei. Și, ceea ce-i mai mult decît aceasta, Duhul Sfînt știe să facă sinteza dintre adevăr și dragoste, și să le scoată din conflict. Adevărul și dragostea sînt mereu în conflict în noi. Noi le punem în conflict, Duhul le împacă. De aceea, cred eu, tocmai de aceea s-a apelat la această temă, ca temă care ar depăși confesionalismul și ar fi un mijloc de unitate creștină, pentru ca să ne îndemne pe toți la slujire, să ne îndemne să plinim porunca Domnului Hristos... mesajul Lui de slujire».

P. S. Antonie menționează poi un studiu, publicat într-unul din ultimile numere ale revistei «Irénikon» despre Botez, ca dimensiune a unității creștine, prezentîndu-l ca pe o interesantă platformă și model de unitate. Autorul articolului afirmă că noi toți primim la Botez pe Duhul Sfînt. Duhul Sfînt devine în acel moment pentru noi unificator, introducîndu-ne pe toți, prin Botez, în unitate, adică în Biserică: prin Botez realizăm într-un fel, unitatea și intrarea în această unitate care se cheamă Biserică. Nu sîntem încă în unire, pentru că ne despart multe deosebiri (autorul face distincție între unitate și unire). Nu sîntem încă în unire, dar prin Botez și prin primirea Duhului Sfînt sîntem toți în unitate, prin unitatea Duhului Sfînt, prin Duhul Sfînt din noi. Sîntem, în acest înțeles, în aceeași Biserică. E un exemplu de numitor comun prin Duhul Sfînt, a conchis Prea Sfinția Sa.

După ce a arătat că în lumina celor de mai sus, clasica definiție a Sfîntului Ciprian: «Extra ecclesiam nulla salus» se atenuiază, pentru că granițile Bisericii cresc, devin mai elastice, se lărgesc, se întind de către Duhul Sfînt prezent în noi, Prea Sfinția Episcop Antonie a subliniat că acum sîntem în veacul Mîngîietorului, potrivit cuvintelor Mîntuitorului: «Vă voi trimite vouă pe Mîngîietorul...». Și a fost trimis, și a rămas în lume Duhul Sfînt, Mîngîietorul, Unificatorul. Neamurile prezente în Ierusalim la ziua Cincizecimii, prin Duhul Sfînt, înțelegeau vorbirea apostolilor în limba lor de acasă. Se vorbea în multe limbi, dar toți se înțelegeau: Duhul Sfînt realizase o unificare, o unitate, la modul cel mai concret posibil, după cum ne relatează Sfînta Scriptură.

«În lumina Lui sîntem chemați să înțelegem și să trăim mesajul slujirii. Duhul trimis de la Tatăl, de către Fiul, vine să ne lumineze înțelegerea mesajului lui Hristos. Acest lucru este specific în relația dintre spiritualitate și slujire, dintre Duhul Sfînt și slujire. Duhul Sfînt este Duhul adevărului, Duhul dragostei, Duhul frățietății, Duhul dăruirii, Duhul generozității...».

«Pe acest Duh sîntem chemați să-l proiectăm către alții. Această proiecție către alții va fi dragoste și va fi în același timp slujire. Pentru că acest Duh va fi altceva decît duhul urii, duhul neînțelegerii, individualismului, duhul invidiei, duhul trufiei, va fi altceva decît duhul cel rău, decît duhul dezbinării».

«Aceste lumini am crezut eu — a încheiat Prea Sfinția Sa — că le pot aduce pe marginea și, poate, în plus față de cele trei referate care ne-au dat prilejul unor meditații profunde și care, deși ne-au urcat puțin într-o teologie grea de abstracțiuni, ne coboară totuși în lume, la concretul slujirii în dragoste și unitate a semenilor, a intereselor tuturor oamenilor, a vieții. Aceasta, mi se pare ar fi coloana vertebrală care se caută prin tema: «Prin puterea Duhului Sfînt, liber pentru slujire».

Au mai fost înscrișii la cuvînt numeroși alți participanți care, neputînd lua cuvîntul din cauza orei întîrziate, au depus intervențiile lor în scris la Secretariatul Conferinței.

Trecîndu-se la prezentarea concluziilor formulate și redactate de comisia rectorilor, s-a arătat că cea de a 33-a Conferință teologică interconfesională convocată de către institutele teologice ortodoxe, protestante și romano-catolice din România și întrunită la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca pentru a prezenta și dezbate problemele legate de tema: «Prin lucrarea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii», a mărturisit comunitatea credinței în Duhul Sfînt ca «Domn și Dătător de viață = Kyrion kai Zoopoion = Dominum et Vivificantem» și pe baza acestei mărturisiri comune s-a ocupat de aspectele slujirii comune ale creștinilor și Bisericilor creștine din lume.

Pozițiile exprimate în timpul lucrărilor Conferinței au arătat că în «teologia contemporană legată de înnoirea ecumenică a Bisericilor se aprofundează doctrina pnevmatologică atît sub aspectul tainei Sfintei Treimi, în care persoana revelată a Sfîntului Duh se vestește ca izvor al mîntuirii, cît și sub aspectul lucrării Sfîntului Duh prin care participarea creștinului și a comunității creștine la trupul lui Hristos colaborează cu prezența aceluiași Duh în creație unind credința și nădejdea în iubire. Prin puterea Duhului sîntem liberi să slujim și să urmăm Domnului Hristos ca numele lui Dumnezeu să fie sfințit și preaslăvit în Biserică și în lume.

Bisericile noastre sînt unanime în a mărturisi că puterea Duhului Sfînt este aceea care ne întărește în slujirea noastră călăuzindu-ne pașii pe calea păcii, înțelegerii, dragostei și edificării unei lumi mai bune și mai drepte.

Prin puterea Duhului Sfînt *cunoaștem* lumea, *vedem* lumea și *participăm* la viața lumii noastre, prin *cunoaștere*, înțelegînd acel sens al cuvîntului biblic care exprimă deplina unitate a acelora care au fos rînduiți de Dumnezeu unul pentru altul, împlinirea acestei vocații în măsura în care «amîndoi vor fi un trup», iar prin *vedere* înțelegînd acea deschidere față de cei de aproape și de cei de departe, care nu dau înapoi în fața bolilor, mizeriilor și tragediilor care au existat în istoria lor de pînă acum, căci începînd cu evenimentul Cincizecimii am văzut în cadrul acestei istorii, împlinirea Împărăției lui Dumnezeu și, în sfîrșit, prin *participare* înțelegînd rugăciunea și autodăruirea care sînt de nedespărțit. Rugăciunea epiclezei euharistice: «trimite Duhul Tău peste noi și peste aceste daruri» se continuă în faptele împăcării. Participarea prin rugăciune și prin fapte în puterea Duhului înseamnă realizarea în viața noastră a unității pe care am cunoscut-o în Iisus Hristos, asumînd realitatea dată așa cum este ea: timpul, patria, orașul sau satul, evenimentele, stările religioase, sociale, naturale, bucurii, suferințe de tot felul de păcate, pocăință etc., raportîndu-le mereu unele la altele și găsind mereu dezlegări situațiilor «de aici și de acum» în lumina adevărului deplin și veșnic făcut cunoscut nouă prin Revelația divină.

Slujirea pe care ne-o cere lumea noastră înțeleasă ca o lume aflată sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu, nu o putem împlini decît în libertatea pe care ne-o dă Duhul Sfînt. Slujirea noastră trebuie să aibă caracter concret și creator, corespunzător locului și timpului, în concordanță cu viața poporului nostru, cu răspunderea față de cerințele epocii noastre, cu dimensiunile coexistenței umane de azi și de viitor. Libertatea prin care această chemare poate fi împlinită înseamnă ieșirea din izolaționism și redarea omului din nou lumii căreia îi aparține, redare realizată prin acea eliberare în care jertfa iubirii devine suprema bucurie și prin îndreptarea omului prin care dreptatea lui Dumnezeu se revarsă pentru mîntuirea tuturor și pentru sfințirea numelui Lui în lume.

* * *

După prezentarea acestor concluzii D-l Prof. Dr. Erdö János propune participanţilor — şi aceştia aprobă în unanimitate — cîteva proiecte de telegrame adresate de Conferinţă Prea Fericirii Sale Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, conducătorilor celorlalte Biserici reprezentate la Conferinţă şi D-lui Ion Roşianu, preşedintele Departamentului Cultelor, telegrame de mulţumire şi recunoştinţă — pentru condiţiile create şi pentru concursul dat la desfăşurarea cu rezultate rodnice a Conferinţelor teologice interconfesionale — şi de angajare pentru străduinţi tot mai susţinute în vederea progresării mereu mai fructuoase pe calea apropierii între confesiunile creştine din ţara noastră, în vederea unităţii creştine.

Un cuvînt de încheiere este rostit apoi de D-l Prof. Dr. Christoph Klein din Sibiu, prorectorul Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca prin care, după ce exprimă unele aprecieri pozitive cu privire la felul în care s-au desfăşurat lucrările celei de a 33-a Conferinţe teologice interconfesionale de la Cluj-Napoca, declarînd că această sesiune se înscrie ca un nou succes pe planul ecumenismului local în eforturile depuse de Bisericile creştine din ţara noastră pentru unitatea lor, adresează mulţumiri pentru referatele prezentate, pentru intervenţiile participanţilor, pentru concluziile dezbaterilor Conferinţei formulate de comisia rectorilor celor trei Institute teologice.

A doua zi, *miercuri 30 mai*, într-o şedinţă unică în cursul dimineţii, participanţii la Conferinţă sînt onoraţi de prezenţa D-lui Ion Roşianu, preşedintele Departamentului Cultelor.

După ce D-l Erdö János, deschizînd şedinţa, aminteşte participanţilor că la «23 august» din vara acestui an urmează să prăznuim cea de a 35-a aniversare a eliberării ţării noastre de sub dominaţia fascistă, precizează că «întîlnirea în acest cadru a reprezentanţilor şi şefilor de cult, a profesorilor din învăţămîntul teologic, a cadrelor superioare administrativ-bisericeşti din ţară şi din Cluj-Napoca», este un bun prilej pentru a evoca importanţa şi semnificaţia acestui eveniment, sărbătoarea naţională a poporului nostru.

«Eliberarea României de sub dominaţia fascistă — a spus D-l Erdö János — în condiţiile internaţionale favorabile create de victoriile armatei sovietice şi ale armatelor celorlalte State ale coaliţiei antihitleriste s-a realizat prin participarea întregului popor, a tuturor forţelor progresiste în frunte cu clasa muncitoare şi avangarda sa revoluţionară: Partidul Comunist Român care a organizat lupta antifascistă a poporului, călăuzind toate forţele patriotice şi democratice în lupta de izgonire a dictaturii militaro-fasciste şi a armatei hitleriste. (...) Popoarele din R. P. Ungaria şi R. S. Cehoslovacia cinstesc şi astăzi memoria miilor de soldaţi români care s-au jertfit pentru eliberarea ţărilor lor. Actul de la 23 August 1944 a deschis o eră nouă în istoria României, eră cu profunde transformări democratice, revoluţionare, a realizării depline a independenţei şi suveranităţii naţionale a săvîrşirii vieţii noi, socialiste».

Jalonînd apoi principalele evenimente care au marcat etapele de transformare structurală a vieţii social-politice şi economice de după «23 August 1944» în ţara noastră şi anume: instaurarea sub conducerea lui Petru Groza a primului guvern democratic din istoria României, la 6 Martie 1945; abolirea monarhiei şi proclamarea Republicii Populare Române, la 30 Decembrie 1947; naţionalizarea principalelor mijloace de producţie, la 11 iunie 1948, apoi reforma învăţămîntului, cooperativizarea agriculturii şi multe alte victorii ale progresului şi socialismului, D-l Erdö János subliniază că «la apropiata aniversare a zilei de 23 August de anul acesta, poporul român se prezintă cu victorii istorice în toate domeniile de activitate. Dintr-o ţară agrară, slab dezvoltată, România s-a transformat într-un stat industrial-agrar cu o industrie dinamică, în plin proces de dezvoltare (...), cu o agricultură socialistă în plin progres, cu un nivel de viaţă materială şi spirituală în continuă creştere. Prin suprimarea exploatării omului de către om s-a realizat o egalitate deplină în drepturi, între toţi cetăţenii patriei, fără deosebire de naţionalitate, sex, sau credinţă religioasă. S-a înfăptuit o strînsă unitate de voinţă şi acţiune între toţi fiii patriei: români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi. Naţionalităţilor conlocuitoare li s-a asigurat folosirea curentă a limbii materne, precum şi cărţi, ziare, reviste, teatre şi şcoli de toate gradele în limba maternă.

Un loc de o importanţă covîrşitoare în această epocă istorică — continuă D-l Erdö János — îl ocupă perioada de după 1965, cea mai fecundă din întreaga istorie

a țării noastre, legată în mod indisolubil de activitatea Președintelui Nicolae Ceaușescu. Ca urmare a politicii sale externe juste, de pace, prietenie și colaborare între toate popoarele, de participare activă la lupta pentru soluționarea problemelor complexe ale lumii de azi, România se bucură de un înalt prestigiu internațional și are prieteni pe toate meridianele globului».

Vorbitorul a precizat apoi că ziua de «23 August 1944» a marcat începutul unei perioade determinante pentru instaurarea unui climat nou și pentru cultele din țara noastră. Este bine știut că în regimurile anterioare nu exista egalitate între culte, erau disensiuni, antagonisme și dușmănii între ele; în zilele noastre, dimpotrivă, între cele 14 culte legal recunoscute în țara noastră, s-au întemeiat relații de respect reciproc în spiritul ecumenismului practic local. Conducătorii cultelor participă la întruniri la diferite festivități și aniversări religioase ecumenice, la instalări de episcopi și la diferite alte reuniuni sărbătorești reciproce.

O expresie a acestui ecumenism «sînt și conferințele teologice interconfesionale ale căror valoare și eficiență teoretică și practică este astăzi de necontestat».

Viața religioasă a tuturor cultelor din țara noastră se desfășoară în mod liber, nestingherit, credincioșii participînd după dorința lor la diferite servicii religioase și avînd posibilitatea de a cere asistența religioasă de care au nevoie. Cultele pot, de asemenea, să desfășoare un proces de educație religioasă a credincioșilor potrivit tradițiilor și practicilor proprii. Ele dispun de 19 publicații periodice, dintre care 4 apar în limbile naționalităților conlocuitoare. În vederea satisfacerii nevoilor spirituale ale credincioșilor și nevoilor învățămîntului lor teologic de toate gradele, cultele pot tipări atît în limba română cît și în limbile naționalităților conlocuitoare cărți de cult, de învățătură de credință, de rugăciuni și de cîntări religioase, cursuri și manuale seminariale și universitare. Pregătirea cadrelor bisericești, a personalului de cult se realizează în Seminarii și Institute teologice în conformitate cu necesitățile fiecărui cult.

Se remarcă, de asemenea, faptul că școlile și institutele teologice din țara noastră au format zeci de promoții de teologi bine pregătiți, slujitori devotați Bisericilor și patriei lor, iar aceste instituții de învățămînt teologic se bucură de un înalt prestigiu și peste hotare, fiind frecventate și de bursieri străini, între care unii pregătesc aici și doctorate în teologie.

Și din punct de vedere material, libertatea cultelor este garantată, ele dispunînd de o bază economică proprie, avînd locașuri de cult bine întreținute, case parohiale și alte imobile.

Cultele au, de asemenea, Case de pensii, Case de ajutor reciproc, și case de odihnă, ele dispun de bugete proprii realizate din resursele lor și din subvenții acordate de Stat.

Cultelor din țara noastră le este asigurată pe deplin posibilitatea de a stabili și întreține relații externe în interes religios și ecumenic cu alte Biserici de peste hotare și de a participa la activitatea diferitelor organizații religioase internaționale, reprezentanții lor, putînd călători în străinătate și putînd primi de asemenea diferiți oaspeți de peste hotare.

«Trebuie să spunem — continuă vorbitorul — că și cultele, de pe pozițiile lor și cu mijloacele lor specifice își aduc sprijinul la mărețele realizări din anii socialismului. De altfel, toți șefii cultelor sînt membri ai Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste (FUS). Și prin aceasta ei participă la edificarea noii societăți din patria noastră comună, România Socialistă. Statul a recunoscut această participare a cultelor. *Președintele Republicii Socialiste România, Nicolae Ceaușescu*, cu ocazia primirii la palatul Consiliului de Stat în audiența de prezentare a șefilor cultelor din România a spus: *Noi apreciem contribuția cultelor, a conducătorilor acestora la opera de edificare a României noi, simțămintele pe care le-ați exprimat față de politica internă și externă promovată de partidul și Statul nostru față de măsurile întreprinse pentru progresul și prosperitatea patriei ca și pentru apărarea păcii și colaborarea între popoare.* Este, de aceea, firesc omagiul — a apreciat D-l Erdö János — pe care îl aduc cultele cu ocazia acestei aniversări, celor ce și-au dat contribuția la edificarea României de azi. Totodată, dorim să reînnoim legămîntul de loialitate față de poporul român și înțelepții lui conducători, în frunte cu președintele Nicolae Ceaușescu, de a sprijini și de aici înainte, cu entuziasm și rîvnă sporită năzuințele întregului popor pentru construirea vieții noi în patria noastră, pentru apărarea unității noastre naționale și pentru afirmarea României Socialiste pe noi culmi de civilizație și progres».

După ce și-a încheiat cuvîntul său de evocare a zilei de «23 august» și a însemnătății ei pentru poporul nostru în construirea vieții noi din patria noastră, D-l Erdö János reamintește participanților prezenți că pe ordinea de zi a ședinței din cea de a doua zi a Conferinței teologice interconfesionale de la Cluj-Napoca figurează și expunerea cu privire la unele din cele mai importante *«Probleme ale politicii interne și externe ale Statului nostru»* ridicate de către cadrele didactice ale Institutelor noastre teologice.

«Domnia Sa, Domnul Ion Roșianu, Președintele Departamentului Cultelor — a precizat D-l Erdö János — în ciuda multiplelor și importantelor sale preocupări, a avut amabilitatea să-și răpească din timpul său și să ne expună aceste probleme care ne interesează pe noi toți. Mulțumindu-i din inimă, în numele tuturor, pentru prezența D-sale la Conferința noastră, îl rog respectuos să binevoiască a da răspuns la problemele ridicate».

Luînd cuvîntul, D-l Președinte Ion Roșianu, după ce a menționat că a selectat pentru expunerea Domniei Sale întrebările cele mai importante ce i-au fost adresate în legătură cu situația economiei țării noastre, cu principalele aspecte legate de noul mecanism economico-financiar precum și cele care se referă la alte aspecte ale politicii interne și externe ale țării noastre, a făcut o amplă, amănunțită și temeinic documentată expunere. A prezentat cu competență și limpezime tabloul realităților politico-economice din țara noastră și de peste hotare și relațiile lor de interdependență. Ascultată cu viu interes de cei prezenți, expunerea Domnului Președinte Ion Roșianu a suscitat numeroase intervenții.

Au luat cuvîntul, rînd pe rînd: P. S. Episcop Vasile al Oradiei; P. S. Episcop Justinian, vicar al Arhiepiscopiei Clujului, Vadului și Feleacului; D-l Szedressy Pál, Episcop al Bisericii evanghelice S.P. din Cluj-Napoca; D-l Kovacs Lajos, Episcop al Bisericii unitariene din Cluj-Napoca; Pr. Prof. Constantin Galeriu de la Institutul teologic ortodox din București; Pr. Prof. Grigore Marcu, rectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu; Pr. Prof. D. Radu, de la Institutul teologic din București; P. S. Antonie, Episcop-vicar patriarhal și Prof. Lengyel Loránd de la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca.

Toți vorbitorii au adus mulțumiri călduroase D-lui Președinte Ion Roșianu pentru magistrala sa expunere, pentru prețioasele informații și clarificări pe care le-a dat participanților la Conferință și pe care, la rîndul lor, toți cei prezenți și mai ales cadrele didactice și înalții ierarhi le vor folosi în activitatea lor didactică și pastorală pentru a strînge și întări într-o unitate de simțire și voință pe toți fiii patriei noastre spre a-și mobiliza energiile și a-și spori strădaniile și contribuția lor la ridicarea nivelului de viață spiritual și material al întregului popor român, la prosperitatea continuă a țării noastre și ridicarea ei pe noi trepte de civilizație și bunăstare.

Vorbitorii s-au referit de asemenea la cea de a 35-a aniversare a zilei de «23 August» de anul acesta, subliniind unele aspecte de importanță majoră ale vieții noi care s-a instaurat și s-a dezvoltat în epoca de după acest eveniment pînă în zilele noastre, în care toate cultele din țara noastră s-au bucurat de aplicarea în practică cu consecvență a libertăților religioase și a deplinei egalități în drepturi între toți cetățenii patriei noastre, fără deosebire de naționalitate sau de credință religioasă și și-au exprimat atașamentul lor cu recunoștință și prețuire la cauza celor care au militat și militează și astăzi pentru realizarea pe plan intern și extern a principiilor progresiste de libertate, egalitate, bună înțelegere, prosperitate, și pace angajîndu-se de a sprijini și în viitor toate aceste aspirații de pe pozițiile credinței lor religioase și cu mijloacele de care dispun în cadrul Bisericilor din care fac parte, cu loialitate, devotament și dragoste față de patria comună și față de Bisericile lor.

A fost rostit apoi un cuvînt de încheiere a acestei ședințe de către D-l Erdö János, rectorul Institutului teologic protestant din Cluj-Napoca, prin care a adresat mulțumiri D-lui Ion Roșianu, Președintele Departamentului Cultelor, pentru expunerea Domniei Sale atît de consistentă și instructivă pe care a binevoit să o prezinte participanților la cea de a 33-a Conferință teologică interconfesională și mulțumind și celor prezenți, pentru participarea lor, înainte de ridicarea ședinței, a supus Conferinței spre aprobare un text de telegramă care — acceptată în unanimitate de participanți — a fost adresată D-lui Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România, cu următorul conținut:

EXCELENȚEI SALE,
DOMNULUI NICOLAE CEAUȘESCU
PREȘEDINTELE REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
BUCUREȘTI

Conducători ai cultelor din Republica Socialistă România și personalul didactic din învățămîntul teologic, participanți la Conferința teologică interconfesională ținută la Institutul teologic protestant din Cluj-Napoca în zilele de 29—30 mai 1979, își exprimă admirația lor pentru politica consecventă de pace pe care o promovați și a cărui expresie strălucită este marcată de recenta vizită a Excelenței Voastre împreună cu Doamna Elena Ceaușescu în Regatul Spaniei.

Am urmărit cu viu interes primirea călduroasă ce Vi s-a făcut în Spania, stima și înalta prețuire cu care ați fost înconjurat, ele îndreptîndu-se deopotrivă către Excelența Voastră, remarcabil om de Stat al cărui nume este cunoscut și elogiat pretutindeni în lume, cît și către România Socialistă, Patria noastră iubită.

Rezultatele de mare însemnătate ale vizitei în Spania ca și cele ale recentei vizite în unele țări din Africa, ilustrează cît se poate de elocvent atît dezvoltarea îmbucurătoare a relațiilor multilaterale ale țării noastre, cît și continuarea activității politicii realiste inegalabile a Excelenței voastre prin care slujiți destinderea între popoare, cauza păcii și securității în lume.

Aflîndu-ne în preajma aniversării a 35 de ani de la eliberarea Patriei noastre, dorim să Vă exprimăm, de asemenea, gratitudinea noastră pentru toate înfăptuirile măreție inspirate de Domnia Voastră, înfăptuiri care au dus și duc mereu Patria noastră pe culmi de înflorire și progres.

Cu deosebit entuziasm ne exprimăm atașamentul nostru sincer față de politica internă și externă promovată de Excelența Voastră, în cadrul căreia avem prilejul și noi, slujitorii Bisericilor, să desfășurăm în mod cu totul liber activitățile noastre, conștienți fiind că participăm prin slujire la măreața operă de edificare a vieții noi în Patria noastră. Vă încredințăm, Iubite Domnule Președinte, că ne vom strădui din toate puterile, atît noi cît și credincioșii pe care îi reprezentăm, ca prin munca noastră să contribuim la unitatea și frăția tuturor fiilor Patriei, indiferent de convingerile religioase sau naționalitate, la ridicarea României socialiste, pe tot mai înalte trepte ale progresului și civilizației.

Prof. Rector Dr. Erdö JÁNOS

PRIN LUCRAREA DUHULUI SFÎNT LIBER PENTRU SLUJIREA LUMII

1.1. Înainte de a trece la tratarea subiectului, în calitatea de slujitori ai Bisericii, sîntem nevoiți ca, în prealabil, să stabilim anumite premise, pentru a evita ca studiul nostru să fie greșit interpretat.

În primul rînd, trebuie să deosebim slujirea noastră de celelalte servicii și slujbe ale lumii, deoarece slujirea noastră nu se naște din vreo motivare omenească, ci din motivare dumnezeiască. Societatea noastră a desființat servilismul, slugărnicia... Din motivul acesta, verbul a sluji, în zilele noastre a cîștigat o nuanță peiorativă însoțită de noțiunea compromisului, oportunismului, lașității și îngenunchierii fără principiu. Putem oare numi Biserica noastră o Biserică slujitoare, într-o epocă care eliberează omul punîndu-l într-o demnitate din ce în ce mai luminoasă? Da! Pentru că Biserica slujește din supunere față de Dumnezeu și nu din motive egoiste, nici omenești. Pilda

ne-o dă Domnul nostru Iisus Hristos, iar forța mobilă a slujirii noastre, nu este nici elanul omenesc, nici vreu entuziasm născut din compătimire, ci însuși Duhul Sfînt, a treia persoană dumnezeiască a Sfintei Treimi. Din motivul acesta slujirea noastră este o acțiune pnevmatică și nu servilism.

1.2. Rezultă că, nu putem vorbi despre slujirea noastră fără a cunoaște activitatea Duhului Sfînt. Întreaga slujire a Bisericii este o funcție (lucrare) a Duhului Sfînt. Prin urmare, în cele ce urmează ne vom ocupa mai întîi de lucrarea Duhului Sfînt în lume, și numai după aceea de slujirea lumii.

Este posibil, ca din punct de vedere metodic, în căutarea răspunsului, să plecăm de la greutățile și necesitățile lumii, sau din orice poziție omenească, de unde vine provocarea, — dar răspunsul, formularea soluției nu poate veni decît dintr-un singur loc: din Cuvîntul dumnezeiesc.

2.1. După aceste premise putem trece la cunoașterea lucrării Duhului Sfînt în lume. Sub îndrumarea Sfintei Scripturi, lucrarea Duhului Sfînt o putem caracteriza prin următoarele patru acțiuni. Sîntem nevoiți să ne mărginim numai la acestea, pentru că, dacă am încercat schițarea oricît de succintă a unei pnevmatologii, nu ar putea încape în cadrul acestei conferințe. Duhul Sfînt eliberează, pentru că este Duhul libertății, dăruiește iubirea, pentru că este Duhul iubirii; îndreaptă, pentru că este Duhul adevărului și sfințește, pentru că este Duhul sfințirii.

Noul Testament vorbește despre Duhul Sfînt, Πνεύμα ἅγιον (Pnevma Hagion), ca despre o persoană care, prin lucrarea sa, dă o direcție și determinație nouă voinței și activității umane. Pășește ca subiect în fața omului, astfel că pătrunde și umple întreaga lui existență, fiind prezent ca SPIRITUS CREATOR. Prin lucrarea lui, Dumnezeu ni se prezintă în libertatea lui absolută, creează și hrănește credința, cheamă și fondează Biserica, ca o comunitate a acelora, care sînt mărturia Împărăției Sale.

Duhul Sfînt, prin urmare, este acea realitate în care trăiește credinciosul și Biserica. El este Duhul libertății (Gal. 5, 1) Πνεύμα τῆς ἐλευτερίας (Pnevma tes elevterias) deoarece îl împărtășește pe omul mîntuit și împăcat întru Hristos din libertatea dumnezeiască.

2.2. Duhul libertății este acela, care crează noul în lume; oameni noi, viață nouă, conviețuire nouă, relații noi. El este acela, care aduce dreptatea și viața dumnezeiască în lumea nedreptății și a morții.

Libertatea lui Dumnezeu «suflă încotro vrea» (Ioan 3, 8), și își manifestă puterea schimbînd premisele și interdependențele lumii, conducînd-o spre Împărăția lui Dumnezeu (Ioan 3, 5). În lupta sa cu puterile răului provoacă schimbări radicale în Biserică, în stat, în societate și în politică. Ca atare este factorul determinant al libertății.

2.3. Libertatea aceasta omul nu o poate găsi în mod imanent, în sinea lui, ea ne este dată numai în Hristos. El este acela, care ne-o dăruiește. El înnoiește subiectivitatea omului, El îl eliberează pe om din dependența lui coruptă, din înstrăinarea și subjugarea lui. El transformă omul dintr-un obiect al istoriei în subiectul istoriei, făcîndu-l făuritorul propriei sale soarte. Acolo, unde suflă Duhul libertății «nu mai sînteți robi» (Rom. 6, 17; 8, 10; Gal. 5, 1), ci fii în relații cu totul înnoite față de Dumnezeu, dar și față de lume etc.

«Acela care nu mai este nevoit să poarte grijă pentru sine, acela are timpul, puterea și interesul pentru alții, acela nu mai poate uza de libertate în favoarea sa, ci trebuie să o dea mai departe. Iubirea creștinească înseamnă: libertatea pentru aproapele și folosirea pămîntului ca un spațiu al vieții deschise» (E. Käsemann: Liebe, die sich der Wahrheit freut. Ev. Theol. 33/1973, p. 455).

2.4. Calvin, prin faptul că a referit pnevmatologia nu numai la creație dar și la antropoligie, a facilitat o înțelegere mai ușoară a activității Duhului libertății (Inst. II, 2, 15). Pentru Calvin, Duhul Sfînt este principiul Dumnezeiesc care activează în întregul cosmos creat. La fel se gîndește și Luther, fără ca ambii să cadă în teologia naturală. Astfel, Duhul Sfînt este sursa tuturor luminilor ce luminează în toate ideile și faptele bune, chibzuite, ajutătoare și progresiste din lume. Gîndire ce justifică frămîntarea, cugetarea și colaborarea omului creștin cu cei necreștini.

3.1. Duhul eliberator este Duhul iubirii. Duhul eliberator își manifestă acțiunea eliberatoare prin iubire. Iubirea lui Dumnezeu (Rom. 5, 10) constă în iubirea și împă-

carea cu duşmanul. Legămîntul lui Dumnezeu se aseamănă cu un pod clădit peste o prăpastie. În Ἀγάπη (Agape) ne păşeşte în faţă Aionul Nou. Prin faptul că Dumnezeu a învins duşmănia şi înstrăinarea dintre Sine şi om, a învins duşmănia dintre om şi om. «Duhul iubirii nu cunoaşte nici un imperativ, care să fie vreun contraserviciu, sau vreun răspuns generat dintr-o posibilitate omenească, spune Käsemann (Liebe, die der Wahrheit freut: Ev. Theol. 33/1973, p. 447). «Drept aceea primiţi-vă sufleteşte unii pe alţii, precum şi Hristos v-a primit pe voi spre mărirea lui Dumnezeu» (Rom. 15, 7).

3.2. A iubi, înseamnă a fi liber, deschis şi dispus la slujirea aproapelui şi Sf. Scriptură nu ne îndreptăţeşte ca să trasăm vreo graniţă sau să punem vreo condiţie, care să o mărginească, nici la hotarul Bisericii şi nici la perimentrul credinţei. De aceea, se bucură de începuturile şi imboldurile cele mai infime ale oricărei activităţi umane, chiar dacă acestea nu pornesc de la Biserică sau dintr-o inimă credincioasă.

3.3. Această constatare obligă pe fiecare credincios să se elibereze de vraja proiectelor egoiste, de falsificările şi motivaţiile născute din interese subtile bisericeşti, pentru iubirea aproapelui. Iar aproapele este omul de lîngă mine, cel din familie, de la locul de muncă, de pe stradă. Sîntem somaţi ca să ne lepădăm complet de noi înşine, de înclinaţiile noastre, de dorinţele şi planurile noastre păcătoase ca să ne punem timpul, viaţa şi averea în slujba aproapelui. «Pe de o parte sîntem chemaţi să fim samariteni milostivi pentru toţi aceia care au rămas în drum, dar aceasta este numai începutul. Într-o zi va trebui să ne dăm seama, că drumul întreg spre Ierihon trebuie construit în alt fel, ca să nu mai fie posibilă jefuirea şi schingiuirea bărbaţilor şi a femeilor ce călătoresc pe drumurile vieţii» (M. Luther King: *Über Vietnam hinaus*, în «Junge Kirche» 27/1966, p. 10).

3.4. Problema cea mai acută a zilelor noastre este: Ce înseamnă iubirea aproapelui în viaţa socială şi politică? Desigur că nu există nici o regulă generală, şi răspunsul trebuie căutat continuu şi în fiecare nouă împrejurare. Un lucru este însă cert. Iubirea este acea activitate a omului credincios, care caută mereu soluţia pozitivă, mereu progresistă, care presupune o cunoaştere vastă a societăţii, o străduinţă spre a clarifica nedesluşibilul şi intrarea îndrăzneaţă în nuanţe. Iubirea trebuie să se oglindească în fapte. «Faptul că Dumnezeu ne iubeşte pe fiecare din noi, este un adevăr teologic cunoscut îndeobşte, dacă însă acest adevăr nu se traduce în practică transformatoare a lumii, devine o minciună generală» (D. Sölle: *Pollitische Theologie*, 1971, p. 134).

4.1. Iubirea dumnezeiască nu este nici o idee, nici o teoremă, ea este un proces de desfăşurare, care schimbă înfăţişarea lumii. Ea este sosirea Împărăţiei dumnezeieşti (Basileia). Duhul Sfînt ne conduce la adevărul întreg (Ioan 16, 13) prin credinţă şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Adevărul lui Dumnezeu este o acţiune ce vrea să transforme tot ce există, el contrazice pe toţi cei care se cramponează de situaţii trecute, care nu cunosc imperativele prezentului şi vor să recunoască faptul că, «nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie» (Evr. 13, 14).

«Orice deturnare a adevărului spre domeniul intelectual sau religios, orice particularizare sau transcendentalizare a lui, nu este altceva decît o simptomă a opunerii faţă de acel viitor adus de Duhul Sfînt, care schimbă înfăţişarea prezentului».

4.2. Cuvintele Apostolului Pavel din Rom. 1, 18 ne arată că tendinţa naturală a omului este captarea adevărului dumnezeiesc, încătuşarea şi exilarea lui în Ἀδικία (Adikia) în nedreptate, adică împiedicarea eficacităţii sale. Adevărul poate fi uşor înhămat la slujirea unor tendinţe egoiste şi interese nedrepte. Astfel, pentru cei conservatori, adevărul va deveni tradiţia bine aprobată ce trebuie păstrată, pentru liberali adevărul va fi ceea ce trebuie apreciat fără prejudecăţi, iar pentru progresişti adevărul va fi negarea întregului prezent în aşteptarea viitorului. Adevărul reprezintă de fiecare dată altceva. Chiar şi creştinul caută adevărul, şi nu de dragul lui Dumnezeu, ci pentru a se consola, a se ferici sau pentru ca să se întărească şi să devină puternic pentru îndeplinirea angajamentelor lui «Numai adevărul lui Hristos cel răstignit şi cel înviat (Ioan 8, 32).

4.3. De aceea, adevărul trebuie mereu căutat şi ascultat, crezut, recunoscut şi acceptat din nou. Omul însă vrea să-l stăpînească, să dispună de el şi să-l manipuleze. Însă adevărul lui Dumnezeu este o acţiune eliberatoare şi ajutătoare fiindcă adevărul

este totdeauna o faptă concretă a Duhului Sfînt, ne cheamă mereu la acțiuni eliberatoare și ajutătoare concrete. «Dacă adevărul nu este practicabil dacă nu este o inițiativă pentru schimbarea lumii, devine un mit al lumii existente (J. Moltmann): *Gott in der Revolution*, 1969, p. 73).

5.1. O altă lucrare a Duhului Sfînt este sfințirea, pentru că El este Duhul sfințirii. Dacă Dumnezeu își eliberează poporul, atunci îl îndreaptă și spune: «Eu sînt Domnul Dumnezeul vostru». În acest caz sfințirea înseamnă: «Iar voi să fiți poporul meu». Dumnezeu în lume nu are personalități individuale izolate, ci un popor. Un popor chemat și înzestrat de către Duhul Său, ca să fie asemănarea chipului Său și astfel viața lui întreagă să fie un Ἁγιασμός (Hagiasmos). Sfințirea nu este altceva decît introducerea și inițierea în libertatea dăruită nouă. *Servitus Dei, summa libertas*, după cum spune Fer. Augustin. Un popor de oameni este chemat la întrebuințarea libertății, așa cum ea se prezintă în Iisus Hristos.

5.2. Poporul lui Dumnezeu își exercită slujirea, răspunzînd la chemarea lui, la împărtășirea din moartea și învierea lui Hristos, prin rugăciune și serviciul liturgic, dar și prin misiunea ce trebuie să o îndeplinească în viața de toate zilele. Ev. Marcu la 1, 24 ni-L arată pe Iisus Hristos, Sfîntul lui Dumnezeu, ca pe Cel ce șterge (înlătură) deosebirea dintre lumea sacrală și profană, Care prin iubirea Lui intră pe acel teritoriu care pînă atunci a fost considerat intangibil. Trăiește printre bolnavi, printre leproși, și nebuni, printre morți și cu drojdia societății, pentru ca astfel să facă din viața cotidiană a lumii «o închinare înțeleaptă» (Rom. 12, 1). După H. J. Kraus, Biserica nu este chemată la o festivitate cultică, ci la lupta credinței în viața de toate zilele (H.J. Kraus: *Reich Gottes, Reich der Freiheit*, p. 331).

6.1. Enumerînd consecințele primei părți ale conferinței noastre, putem spune următoarele:

1. Dacă lucrarea Duhului Sfînt eliberează omul, pentru ca prin Hristos el să devină subiect al istoriei și îl eliberează la libertatea pentru aproapele și pentru folosirea pămîntului ca un spațiu al vieții și dacă Duhul Sfînt activează în întregul cosmos, datoria Bisericii și a noastră este să întrebăm ce înseamnă eliberarea aceasta în relația dintre Biserică și lumea înconjurătoare?

2. Dacă Duhul Sfînt ne eliberează la iubire nemărginită și necondiționată, fără contraservicii, tendințe și interese egoiste — va trebui să întrebăm, ce înseamnă lumea ca obiect al iubirii dumnezeiești?

3. Dacă Duhul Sfînt ne eliberează la practicarea adevărului dumnezeiesc prin acțiuni eliberatoare și ajutătoare, atunci datoria noastră este să ne întrebăm, ce înseamnă responsabilitatea noastră față de nevoile lumii?

4. Și, în sfîrșit, dacă lucrarea Duhului Sfînt ne eliberează la suprema slujire a lui Dumnezeu în libertate, ce ne-o prezintă Iisus Hristos, adică la sfințenie, la lupta credinței în viața de toate zilele — atunci obligația noastră este, să întrebăm, ce înseamnă sfințenia aceasta în relația Bisericii cu lumea?

7.1. *Relația dintre Biserică și lumea înconjurătoare.* Este un fapt îndeobște cunoscut că, Biserica nu a negat niciodată că, acel Domn și Dumnezeu, care își înnoiește și își susține Biserica, este în același timp și creatorul, stăpînul și cîrmuitorul suprem al istoriei. Cunoașterea acestui fapt însă nu înseamnă în același timp și recunoașterea și mărturisirea lui în viața de toate zilele.

Va trebui deci, să constatăm, că la noi în țară, înnoirea Bisericii a mers paralel cu crearea de către popor a unei noi orînduiri sociale. În perspectiva Sfîntului Duh, acest fapt a avut două consecințe: Pe de o parte, Biserica a trebuit să constate adevărul că, Împărăția lui Dumnezeu vine și spre noi în pași gigantici, pe de altă parte a fost nevoită, ca să-și caute identitatea nouă în noua situație istorică și să-și restructureze slujirea ei în slujba poporului, adică apostolatul social. Am fost nevoiți să constatăm, că Duhul Sfînt își trezește poporul nu numai prin viziuni născute în interiorul Bisericii, dar și prin imbolduri venite din afara ei.

72. Prin lucrarea Duhului Sfînt înnoirea Bisericii o putem vedea în trei faze consecutive: În primii ani ai puterii populare, teza îndeobște cunoscută a fost:

«Biserica nu este lumească, ea este «trupul lui Hristos» Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, (Soma tou Hristou) datoria ei este să se îngrijească numai de sufletele oamenilor. A doua fază, mai clară a fost mărturisirea lui Hristos, ca Mîntuitor al lumii Σῶτηρ τοῦ Κόσμου (Soter tou Kosmou), care își trimite Biserica în lume, astfel că foloasele mîntuirii se manifestă și în istorie, în societate, adică în lumea prezentă. În faza a treia, este cunoașterea adevărului, adică că scopul lui Dumnezeu este mîntuirea lumii și El își trimite Biserica în lume, punînd-o în slujba lumii, Σῶτηρ τοῦ Κόσμου (Soter tou Kosmou). Slujba Bisericii în lume, prin urmare, nu este numai chemare la Hristos, «marea speranță», cum a fost numită la adunarea din Bangalore (1978), dar și trimiterea pentru a trăi pentru aproapele, adică «mica speranță», pentru a împărți darurile Duhului Sfînt, și și astfel coerența dintre grația specială și cea universală.

7.3. În felul acesta Biserica trebuie să se simtă responsabilă pentru propășirea lumii, pentru desființarea cauzelor ce generează mizeria și nefericirea omului. În momentul nașterii acestei responsabilități se naște și problema sprijinirii mișcărilor care se străduiesc să schimbe structurile sociale, economice, coloniale, ale orînduirii vechi, la eliberarea omului de sub robia omului, pentru o societate mai nouă și mai promițătoare.

Problemele acestea au fost dezbătute în 1966 la Geneva, în ședința Comitetului «Biserica și societatea», care a constatat că, «Biserica trebuie să se întoarcă cu toată credința și iubirea spre lume, să caute metoda unei mărturii creștine «fără uniformă», sub forma «unei mărturii lumești». Această slujire nu poate fi însă sub nici o formă ruperea de la Hristos, ci dimpotrivă, ea trebuie să se nască tocmai din solidaritatea lui Hristos cu lumea. O slujire, care nu cunoaște nici pretenții și nici ambiții lumești.

7.4. Am putea spune că adevărurile acestea sînt născute din oportunism și nu din lucrarea Duhului Sfînt. Este îndeajuns să ne referim la opera reformatoare a lui Luther «Deutsche Messe» în care spune că Biserica trebuie să se dovedească ca o societate care trăiește deja în zilele noastre viața nouă a Împărăției dumnezeiești și astfel trebuie să fie o echipă de șoc, care trage toate consecințele evangheliei.

În lucrarea sa despre *Concilii și Biserici* (1539), Luther enumeră opt vestigii ale Bisericii adevărate. Mai interesante sînt al patrulea și al cincilea. Recunoașterea faptului că Ἐκκλησία (Ekklesia) trebuie să depună toate eforturile pentru realizarea Împărăției lui Dumnezeu, ca împărăție a libertății ce transformă lumea. Iar al cincilea, că Biserica este numai atunci Biserică, dacă ea slujește pe alții, adică ori există pentru lume, ori nu mai e Biserică.

7.5. Tot conferința susnumită de la Geneva a stabilit patru caracteristici și o condiție ale acestei slujiri :

1. Slujirea Bisericii trebuie să se îndrepte în primul rînd către cei oropsiți din punct de vedere social, către aceia, care au fost împinși la marginea drumului, bolnavi, neajutorați, bătrîni etc.

2. Trebuie să se străduiască la soluționarea pașnică a neînțelegerilor și tendințelor contradictorii.

3. Trebuie să rămînă mereu deschisă pentru un dialog cu lumea și să nu se izoleze de ea.

4. Va rămîne veșnic sensibilă la orice formă a opresiunii a mizeriei. «A trăi *pentru* alții este modul de a mîntui viața, iar a trăi cu alții, este forma vieții mîntuite, libere», spune J. MOLTMANN (Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, 1971, p. 76).

5. Iar condiția acestei slujiri, cum a arătat-o Adunarea Comitetului Executiv al CEB din Jamaica, în ianuarie al anului acesta : constă respectarea personalității Duhului Sfînt, care cunoaște puterea mare a păcatului și drumul mîntuirii, deosebirea dintre Biserica și lumea înconjurătoare, acea deosebire calitativă, ce există între lucrarea Duhului Sfînt și teoriile entuziaste, deosebirea, care nu permite amestecarea și confundarea istoriei cu un mesianism necontrolat sau trecerea prea rapidă de la categoriile teologice la cele politice.

8.1. A doua problemă, ce trebuie clarificată, în lucrarea Duhului Sfînt sună astfel : *Ce înseamnă lumea ca aproapele, ca obiectivul iubirii dumnezeiești ?*

Tocmai lucrarea Duhului Sfînt ne arată că Hristologia nu se poate reduce numai la o simplă soteriologie. Întruparea lui Dumnezeu în Hristos ne arată că, iubirea Lui părintească înseamnă solidaritatea Sa cu creațiunea, cu omul. Exemplul (ὑπόδειγμα (Hypodeigma) acestei solidarități ne-a dat-o Iisus Hristos pe cruce.

8.2. Nu există nici o îndoială că, iubirea este principiul pozitiv, activ al comportamentului în societate şi politică. Apostolul Pavel însă ne cere ca iubirea aceasta să fie «credincioasă adevărului» (Efes. 4, 15), ceea ce înseamnă că iubirea poate fi şi fățarnică, uzurpatoare. Regretăm că timpul nu ne permite cercetarea acestei iubiri în toate implicaţiile ei sociale şi politice. Vom încerca deci să ne rezumăm doar la următoarele aspecte:

1. Iubirea cunoaşte. Ea este luminată de cunoaştere, adică ne îndeamnă la căutarea şi studierea modalităţilor, care apropie oamenii şi popoarele, care soluţionează problemele.

2. Iubirea vede. Omul păcătos nu vede pe nimeni, se vede numai pe sine, este obişnuit cu o orientare mecanică, rutinată. Duhul Sfînt este acela, care eliberează iubirea din robia egoismului, şi o trimite ca să-l întîmpine pe cel nevoiaş, ca să acţioneze spre salvarea oamenilor.

3. Iubirea nu-şi face calcule. După ce a văzut şi a cunoscut, iubirea trebuie să treacă la lucru chibzuit şi deliberat. Calculul însă a devenit o metodă bună pentru învingerea greutăţilor în viaţa noastră raţionalizată de azi, şi de aceea, calculul s-a transformat dintr-o metodă; în factorul esenţial al comportamentului omenesc. Tocmai de aceea, iubirea nu-şi face calcule, nu socoteşte, ea se risipeşte pe sine, ea nu cunoaşte măsură, ea însăşi e măsura unui comportament nou, ce are fundamentul în libertatea şi speranţa în Duhul Sfînt.

9.1. A treia dimensiune a lucrării Duhului Sfînt este *acţiunea ajutătoare, eliberatoare de sub* Ἀδηκία *(Adikia) de sub nedreptate şi în acelaşi timp este şi responsabilitate faţă de nevoile lumii.*

Duhul adevărului deschide ochii pentru a vedea cele două drumuri. Primul este descoperirea căii greşite, care se poate defini astfel: «Am fost pe căi greşite atunci, cînd nu am băgat de seamă, că Evanghelia nu se ocupă numai cu viaţa de apoi a oamenilor. Nu ne-am străduit să ne ocupăm cu problema săracilor, a nedreptăţilor, aşa, cum o cere fiecărui creştin venirea Împărăţiei lui Dumnezeu» *(Declaraţia de la Darmstadt*, 1947, pct. 5).

O atitudine justă nu se poate naşte decît numai din cunoaşterea căii greşite. Evanghelia nu poate fi propovăduită fără a accepta referirile ei la nevoile lumii, la acele condiţiuni, *care generează aceste nevoi*, aceasta e calea a doua. Camus spune: «Lumea aşteaptă din partea creştinilor ca ei să vorbească în mod clar şi desluşit. Să-şi spună verdictul fără echivoc în aşa fel ca nici în inima omului celui mai simplu să nu încolţească nici cel mai mic dubiu asupra faptului că creştinătatea s-a eliberat din aria abstractului şi s-a întors spre chipul însîngerat al istoriei zilelor noastre». *Fragen der Zeit 1970*, p. 75. Evanghelia nu poate fi predicată fără străduinţa de a făuri bazele unei vieţi mai drepte şi mai libere. «Trebuie să adulmece nedreptăţile comise în apropiere sau în depărtare, să le sesizeze şi să le încredinţeze negreşit în mila ajutorului omenesc. Să lupte împotriva forţelor oprimatoare, a orînduirii apăsătoare, pentru acei ce sînt privaţi de libertate şi dreptate (H. J. Kraus, *Reich Gottes Reich der Freiheit*, p. 406).

9.2. Evanghelia este părtinitoare, ea este aplecarea lui Dumnezeu către cei săraci, exploataţi. În această aplecare a lui Dumnezeu pentru salvarea oamenilor, Biserica trebuie să se angajeze pentru optimum în dreptatea socială şi politică. «Acela care luptă pentru libertatea omului va încerca să înlăture orice orînduire şi orice fel de viaţă în care omul este folosit ca un mijloc al scopului şi înjosit la starea de obiect» (H. Marcuse *Der Eindimensionale Mensch.* 1967, p. 53).

La aceste cuvinte îndrăznețe, ce vin din partea unor extremişti, trebuie să mai adăugăm şi meditaţia unui mare teolog german care se exprimă astfel: «... acela care doreşte dreptatea, acela care pronunţă acest cuvînt, care a făcut un răzvrătit din fiecare sărac şi din fiecare nevoiaş, acela să asculte mai întîi ce este dreptatea privită dinspre Dumnezeu. Acela să zăbovească un pic la picioarele crucii. Acolo s-a făcut vizibil felul în care se schimbă lumea prin dreptate, unica schimbare trainică. De aceea dreptatea poate opera în plin numai acolo unde dreptatea iartă, şi unde dreptatea ridică păcatul» (J. Iwand, *Predigtmeditationen*, 1963, p. 88).

9.3. Cauza izbucnirii războaielor constă nu numai în dorința de a domina, dar și în faptul că ordinea socială nedreaptă devine insuportabilă pentru o clasă, un popor sau un continent. Dreptatea și pacea sînt inseparabile, de aceea datoria Bisericii în zilele de azi este urgentarea analizării structurilor sociale nedrepte pentru a se arăta modul lichidării lor. Conferința Bisericilor Europene în ultima ei ședință a declarat că vrea să-și îndeplinească mandatul solidarizîndu-se cu aceia care luptă pentru dreptatea socială. Categoriile individuale ale societății capitaliste — spune Declarația — nu pot fi socotite ca niște categorii profetice creștine. Noțiunea burgheză de libertate și dreptate nu poate fi absolutizată și ruptă de îndatoririle individului față de comunitate, de societate. Omul nu are numai dreptul la privilegii individuale, ci fiecare om are dreptul fundamental de a trăi într-o structură socială dreaptă.

10.1. *Lucrarea Duhului Sfînt în unitatea Bisericii și a lumii.* În consensul actual teologic sfințenia înseamnă ceva delimitat, deosebit de celelalte. În gîndirea biblică sfințenia aparține întru totul lui Dumnezeu, El este acela, care îl trimite pe om în lume ca să o sfințească. După Noul Testament sfințenia este sfîrșitul delimitării sacrale, înseamnă trimiterea în lume, pentru că Dumnezeu vrea să fie sfințit în istorie, în societate, printre popoare.

10.2. Profesorul BRIA în studiul său introductiv la lucrările Conferinței Bisericilor Europene din Engelberg *(Kreuzwege der europäischen Kirchen,* 1975), spune că nici Biserica, dar nici lumea nu poate accepta schisma dublă, adică cea confesională și cea politică, Lumea nu poate fi divizată în blocuri religioase sau politice. Amîndouă trebuie să se debaraseze de această gîndire și să depună toate eforturile pentru făurirea comunității, a Koinoniei întru Hristos și între popoare.

10.3. Adunarea generală a CEB de la Nairobi, a avut chiar titlul: *Iisus Hristos eliberează și unește.* Dezbaterile au arătat, cum trebuie să privească Bisericile această unitate. Lumea devine din ce în ce mai mică, aerul, apa, pîinea, petrolul, energia nu ne vor sta la dispoziție în bogăția cunoscută pînă acum. Omenirea crește numeric din zi în zi, și trebuie să trăiască o viață omenească demnă. Condiția sine qua non este ca diferitele sisteme de stat și coaliții să păşească măcar la o înțelegere minimă, la prima treaptă oricît de mică a coexistenței, să lucreze la tratate pentru asigurarea acestei colaborări.

10.4. Ultimele decenii au arătat însă că, problema păcii este o problemă extrem de complexă. Conferința privind «Securitatea și cooperarea în Europa și Bisericile» ce a avut loc la Buchow RDG (27-31 oct. 1975) arată în primul rînd, că Actul de la Helsinki prevede egalitatea în suveranitate, abzicerea de la constrîngeri, integritatea hotarelor, egalitatea în drepturi și dreptul de autodeterminare al popoarelor.

La lucrările acestei conferințe s-a văzut că înarmarea și cercetările în scopul înarmării, au o legalitate proprie și de necontrolat, fără principii și rațiune. În vremea noastră se lucrează timp de zece ani la o armă nouă. Acela care vrea să oprească cercetările, trebuie asigurat că peste zece ani nu o va regreta. Au constatat că Bisericile ar putea avea un rol extrem de mare în crearea unei atmosfere demne de încredere.

Tot aici s-a mai constatat că și ordinea socială poate fi vinovată, întrucît nemulțumirea dă naștere la violență. Cauzele acestor violențe trebuiesc depistate și înlăturate.

10.5. Conferința Bisericilor Europene de la Nyborg (17 apr. 1971) a stabilit că «există structuri sociale, ce pot fi păcătoase și potrivnice vieții omenești, din cauza păcatului omenesc. Acestea în loc să ajute, frînează viața, ba chiar distrug viața multor oameni. Structurile acestea întruchipează însăși păcatul și într-o formă atît de nepersonală, încît cu greu poate fi descoperit. În felul acesta structurile nu mai sînt purtătoare voinței creatoare și păstrătoare a lui Dumnezeu, ci întruchipează «păcatul social». Acestea sînt tot atît de condamnate de Dumnezeu ca și păcatele personale. Ba mai mult ele păcătuiesc mai «profund» și în proporții mai mari devenind ca și «hoții, tîlharii, ucigașii». Judecata lui Dumnezeu ajunge la aceste structuri, aici pe pămînt nu sub forma unei sentințe sau detenții, ci ca o condamnare istorică a marilor revoluții».

10.6. În problema păcii, pe lîngă Actul de la Helsinki se mai văd cîteva fenomene îmbucurătoare, ca de exemplu Conferința de la Tripoli, unde reprezentanții a 85 națiuni

au chemat forțele păcii la o destindere internațională. Marea Adunare de la Moscova a reprezentanților religiilor mondiale, din 1977, a chemat pe membrii tuturor religiilor la asigurarea păcii, care poate fi singura garanție a viitorului omenirii. Îndeosebi, întîlnirea de la Chantilly a dovedit că în sînul Bisericilor s-a petrecut o schimbare mare în privința atitudinii față de lupta pentru pace. În cadrul acestei întruniri pentru prima oară Consiliul Conferinței Bisericilor Europene s-a întîlnit cu Conferința Europeană a Episcopilor Catolici și pentru prima oară în istoria ecumenismului au depus mărturie comună pentru cauza păcii, a dreptății, arătînd că în locul escaladării catastrofale a înarmărilor trebuie să se impună echilibrul încrederii reciproce.

10.7. Oricît de mare ar fi aportul susmenționat al străduințelor bisericești, sîntem nevoiți să mai vorbim și despre următoarele îndatoriri:

1. Se poate constata că, omenirea cunoaște deja posibilitățile exterminării aproapelui și a nimicirii totale a vieții de pe pămînt, nu cunoaște însă calea spre înțelegere, spre supraviețuire și spre asigurarea păcii. Singurul drum practicabil pare dezarmarea reciprocă, încetarea înarmării, și soluționarea problemelor prin tratative reciproce.

2. Asigurarea păcii are două imperative: instaurarea unei noi ordini economice internaționale pe tot întinsul globului și formarea unui etos nou, internațional, just, echitabil, care să stea la baza înțelegerilor. Știm că aceasta nu se poate realiza de la o zi la alta, de aceea Biserica trebuie să contribuie la formarea unei conștiințe noi tocmai prin teologia slujirii. Aceasta să contribuie la o nouă gîndire internă a Bisericilor noastre.

10.8. Asigurarea păcii nu poate fi fructuoasă dacă Bisericile nu duc o activitate educativă în vederea instaurării unui climat de încredere, deoarece «pacea este mai presupus de orice pricepere» (Filipeni 4, 7). În acest scop va trebui să studieze, în ce măsură poate fi tradiția proprie un impediment în drumul unității. Dacă nu cumva Bisericile s-au împotmolit prea adînc în tradițiile lor confesionale, sau dacă nu s-au fixat pe axa mișcării naționaliste sau separatiste. În acest scop trebuie să se exercite o critică profetică față de propriile tradiții, față de păcatul social-politic, ca orgoliul, optimismul neîntemeiat, înstrăinarea, demonizarea puterii și a răului, egoismul Bisericilor și prejudecățile omenești.

Am ajuns la capătul timpului, fără ca să fi putut termina. Dar a vorbi despre ucrarea Duhului Sfînt într-o oră, înseamnă să atingem păcatul orgoliului și îngîmfării omenești, deoarece lucrarea Duhului Sfînt este mai nemărginită decît oceanul. Nu am încercat ca să golim oceanul cu paharul. V-am oferit din acesta doar un pahar cu gîndul că ne va ușura cunoașterea. «Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfînt să fie cu noi cu toți» (2 Cor. 13, 13).

Dr. Péntek ÁRPÁD

SFÎNTUL DUH ÎN TEOLOGIA INTERCONFESIONALĂ

Veacuri de-a rîndul, Sfîntul Duh a fost înțeles de teologii celor trei confesiuni creștine aproape la fel ca în Biserica nedespărțită. Sfîntul Duh constituie, adică, legătura Sfintei Treimi și principiul comuniunii dătător de viață și sfințitor al întregii făpturi create. Ca atare, Sfîntul Duh întregește și prelungește în lume acțiunea energiilor comune Tatălui și Fiului, fiind factorul care pregătește calea către Răscumpărarea ca unul care a vorbit prin Prooroci; El împlinește lucrarea mîntuirii obiective săvîrșite de Domnul Hristos, readucînd individului însușirea roadelor Patimilor și sfințindu-i pe oameni în unire cu Tatăl și Fiul.

Singura deosebire între Biserica răsăriteană și cea apuseană se referă la originea Sfîntului Duh: cea dintîi învățînd că Duhul Sfînt purcede numai de la Tatăl, iar cea de a doua a adăugat «și de la Fiul». Acest adaus a devenit curînd subiectul unei controverse îndelungate. Deși el avea implicații în dogma trinitară se credea totuși că el nu constituie o problemă teologică insurmontabilă.

De la separarea Bisericilor, teologiile celor trei confesiuni creștine principale și-au urmat căile lor distincte, determinate de tradițiile și sensibilitățile religioase proprii.

În romano-catolicism, teologia Sfintei Treimi și aceea a Sfîntului Duh, care, după Y. Congar, nu e cu nimic inferioară Răsăritului Ortodox, avea tendința de a urma direcției generale care privilegia punctele care au dus la controversa amintită. Numeroase studii ulterioare în această direcție au scos în evidență fie bogăția tradiției, fie că au încercat să reînnoiască o teologie a rolului Sfîntului Duh în Sfînta Treime și în iconomia mîntuirii.

În teologia sacramentală catolică s-a vorbit puțin despre Sfîntul Duh afară de atunci cînd se menționau darurile sale în legătură cu confirmațiunea : o taină cu oarecare îngrădire, lipsită de o realitate experimentală, poate tocmai fiindcă era lipsită de conștiința vie a misiunii Sfîntului Duh, dincolo de misiunea Cuvîntului.

Lipsa epiclezei în ritul roman la celebrarea Euharistiei este una din cauzele pentru care rolul Sfîntului Duh în Euharistie, nu numai la sfințirea elementelor, ci chiar la împărtășire, nu a fost dezvoltată în conștiința apusenilor, deși nu au lipsit unele enunțări în acest sens, nici la teologi și nici la autori spirituali sau haghiografi ; însă aceste enunțări au rămas fără o influență notabilă, cel puțin pînă în anii din urmă.

În ecleziologie au fost destule evocări ale Sfîntului Duh. Tema Sfîntului Duh ca suflet al Bisericii, moștenită de la Fer. Augustin, a servit mai ales pentru fundamentarea actelor Bisericii, de aceea protestanții au și fost în general mai reticenți față de Fer. Augustin.

Aspectele spirituale-personale ale acțiunii Sfîntului Duh au fost tratate ca «spiritualitate», într-un climat de așa-zisă privatizare. Pe vremea Conciliului de la Trident (sec. XVI) se vorbea despre darurile Sfîntului Duh, însă acesta intervenea prea puțin în ecleziologie, deoarece antropologia creștină ieșise din ecleziologie, care a fost uneori o teorie excesiv de juridică. Chiar și harismele erau concepute în cadrul vocațiunii personale, fără să aibă valoare structurală pentru Biserică. S-a vorbit atunci mai ales despre lucrarea Sfîntului Duh în sfinți, ceea ce după Y. Congar însemna că Sfîntul Duh era foarte prezent în Biserică, însă admite că pe planul cugetării tematice, sistematice, n-a existat o ecleziologie pnevmatologică.

În secolul XX, situația a început să se schimbe, în sensul că redescoperirea pnevmatologiei reprezintă și un rezultat al evoluției teologice din Apus, în măsura în care constituie o reacțiune sau un corectiv față de teologia idealistă și moralizantă a secolului XIX și față de hristocentrismul unei «teologii a crucii», care, la rîndul ei, s-a născut ca o reacție față de teologia filozofică scolastică și statică.

Fundamentarea biblică și patristică, precum și contactele ecumenice au acționat în sensul de a revedea în Biserică, nu atît o instituție cît o comunitate de credincioși, o eclezie sau adunare a lor în și prin Duhul comuniunii.

Ori aceasta a însemnat redescoperirea pnevmatologiei, căci Sfîntul Duh este acela care-l interiorizează pe Hristos în persoane care inspiră conștiințele și suscită inițiativele.

Această atitudine de liberă inițiativă personală a luat, după Conciliul Vatican II, o amploare și forme noi, prin care se invocă Sfîntul Duh ca o forță liberă și principiul creativității și înnoirii.

Mulți credincioși invocă astăzi pe Sfîntul Duh, atunci cînd contestă clerului dreptul sau monopolul de a le determina regulele comportării lor și chiar cînd își iau libertatea față de numeroasele puncte ale învățăturii dogmatice tradiționale.

Pentru a-și zidi Trupul său viu, Hristos îi cheamă pe toți credincioșii să-și aducă contribuția lor prin punerea în slujba lucrării sale a darurilor naturale și harice, numite harisme. Dacă enciclica «Mystici corporis» din 1943 a reintrodus harismele în ecleziologie, așa cum a vorbit despre Sfîntul Duh ca despre principiul intern al vieții trupului mistic, Conciliul Vatican II a deschis un loc larg harismelor, iar situația postconciliară a adus recunoașterea valorii lor ecleziologice depline.

Prima valoare afirmată este varietatea darurilor și aceea a unei unități date tocmai acestei varietăți. «Există o diversitate de daruri, dar este același Duh ; diversități de slujiri, dar același Domn ; diversități de lucrări, dar același Duh, care lucrează totul în toate. Fiecăruia i se dăruiește manifestarea Duhului în vederea binelui comun». Dumnezeu este deci acela, care, în libertatea Duhului, împarte daruri diferite pe care credincioșii trebuie să-le pună în slujba reciprocă în vederea unei lucrări comune de

viață creștină și de strălucire prin mărturie și slujire. Toți credincioșii pot și trebuie să contribuie în această direcție. Unele texte conciliare exprimă o teologie a harismelor sau a darurilor de o importanță cu adevărat ecleziologică și de un spirit cu adevărat pnevmatologic. Această ecleziologie pnevmatologică se caracterizează prin faptul că Biserica nu are plenitudinea Duhului decît în totalitatea darurilor făcute tuturor membrilor ei; fiind unul și același, Duhul poate umple universul și fiecare persoană respectîndu-i interioritatea și originalitatea personală; Duhul nu e monopolizat de o «ierarhie», ca de un fel de rezervor care să împărtășească de sus bogățiile sale, ci sălășluiește și în credincioși, iar păstorii instituiți trebuie să fie, și ei, în primul rînd niște credincioși. Pe linia raporturilor dintre Hristos și Duhul Sfînt, trebuie situat raportul dintre ceea ce este dat și ceea ce trebuie să survină, între ceea ce a spus Hristos înainte de Paști și ceea ce va spune Duhul Cincizecimii, două aspecte ale aceleiași realități, ale istoriei mîntuirii.

Cele expuse ar fi, după Y. Congar, suficiente pentru a presimți că pnevmatologia ocupă un loc important și chiar vital în viața credincioșilor și în această privință apreciază că mișcările harismatice penticostale pot fi de folos.

În primăvara anului 1977 au și fost reluate, la Bruxelles, cercetările asupra Sfîntului Duh. Subiectul acestor cercetări era impus de tema sesiunii anterioare despre Revelație și de importanța luată în viața Bisericii de mișcarea harismatică.

Sfîntul Duh constituie dimensiunea fundamentală a existenței creștine, individuale și colective, nu numai ca obiect, al credinței, ci ca operator al ei, ca subiect prin excelență, care face din noi subiecți credincioși în raportul nostru filial față de Dumnezeu și fraternal față de oameni în Hristos.

După teologul R. Laurentin, redescoperirea Duhului în Biserica contemporană are loc după o uitare relativă sau subdezvoltare pnevmatologică, atît la nivelul hristologic, trinitar și ecleziologic, cît și la acel al practicii ecleziale. Ea se desfășoară în doctrină și în întreaga mișcare de la Möhler pînă la Mühlen trecînd prin enciclicele lui Leon XIII, ale lui Pius XII și prin textele Conciliului Vatican II, răspunzînd unei echilibrări profunde a ecleziologiei în funcție de rolul Duhului în Biserică. Ea s-a realizat de asemenea în practică eclezială ca o noutate și o originalitate semnificativă, dincolo de o simplă aplicare a principiilor repuse în valoare de Conciliu (în special în ceea ce privește funcțiunea harismelor în Biserică). Prof. Laurentin a subliniat importanța reînnoirii harismatice sau penticostalismul catolic, pe care-l cunoaște bine și căruia i-a făcut un bilanț critic, dar pozitiv, ținînd seama de adîncimea și diversitatea valorilor vieții creștine, pe care le afirmă.

Ansamblul acestei evoluții ecleziale conduce deja la o teologie a Duhului Sfînt.

Prof. J. Wolinski, pornind de la «iconomie» în sens patristic, adică de la «faptul» acțiunii Duhului în noi, ajunge la «teologie» în sensul Părinților greci, care lămurește experiența inițială a Duhului în noi printr-o analiză care se aprofundează mereu.

Duhul ne precede într-adevăr: noi sîntem mereu cuprinși deja în dinamismul său; acest dar este prealabil oricărei inițiative, oricărei puteri omenești pe care o depășește infinit, și totuși el nu se exercită decît în libertatea și în acțiunea omului pe care-l transformă. În această acțiune conjugată se operează transformarea noastră, mai precis filiația noastră divină după chipul lui Hristos, apropierea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, grație unei nașteri neîncetate, a unei zămisliri mereu reînnoite a noastră, pe potriva actelor noastre proprii.

Duhul nu e și nu poate fi nicidecum perceput, circumscris, definit ca un obiect, o substanță, o formă stabilă, determinată, identificabilă. El se manifestă, dimpotrivă, ca o energie, ca o forță, ca o mișcare mereu liberă. Suflarea mereu prealabilă și mereu posterioară a ceea ce poate fi perceput, el este fără origine și fără sfîrșit, oferindu-se și scăpînd totodată experienței. Respectarea acestui anonimat în efortul de a-i înțelege mai bine misterul, este condiția epistemologică cea dintîi a oricărei «cunoașteri» teologice a Duhului.

Teologia catolică este însă, astfel, pe calea redescoperirii și închegării unei pnevmatologii proprii, iar fixarea sistematică — în spirit ecumenic — a acesteia constituie o sarcină pentru generațiile viitoare.

În ce privește teologia protestantă, teologul calvinist Hendrik Berkhof observă că pnevmatologia a rămas un domeniu neglijat al teologiei sistematice, Sfîntul Duh aproape că nu este menționat în cele mai multe mărturisiri și manuale de dogmatică. Manualele didactice nu oferă decît o atenție redusă sau chiar de loc raporturilor dintre Sfîntul Duh și Biserică, justificare și sfințenie etc.

Cauzele istorice care au dus la neglijarea Sfîntului Duh au fost entuziaștii din toate epocile, care accentuînd prezența Sfîntului Duh, au descurajat Bisericile oficiale, care se temeau ca nu cumva să se desfacă legătura dintre Sfîntul Duh și Hristos cel istoric, dintre Sfîntul Duh și litera Scripturii sau dintre Sfîntul Duh și viața bisericească instituțională.

Această situație a fost continuată în controversa din sec. XIX dintre liberalism și ortodoxie, în care liberalismul reprezenta un nou spiritualism, respins de ortodoxie, deoarece «Duhul» liberal nu părea a fi decît o simplă lărgire, exaltare a spiritului omenesc, lipsit de orizontul creștin necesar. Din acest motiv înnoirea ortodoxă a accentuat, după primul război mondial din nou hristologia, desigur în dauna interesului față de lucrarea Duhului, aici și acum.

Trăim deci o alternativă nefericită și sterilă, ale cărei consecințe funeste se fac resimțite. Pe de o parte vedem cum marile Biserici instituite ignorează fără voie acțiunile mișcătoare ale Sfîntului Duh ; în miezul lor, credința riscă să devină o afacere intelectuală, legată de tradiție și de instituție. Pe de altă parte vedem mișcările harismatice rapide crescînde ale Cincizecimii, care caută adeseori realitatea Duhului în manifestări individualiste și extravaganțe sentimentaliste.

Astăzi a luat o mare amploare mișcarea harismatică, de origine penticostalistă, care spre deosebire de trecut cînd se organiza la periferia Bisericilor tradiționale ca un curent separat, tind să se situeze înlăuntrul acestor Biserici, ca un grup de înnoire radicală și de inspirație profetică.

Mai sînt însă și alte motive, care-i determină pe protestanți să-și concentreze interesul teologic față de învățătura Sfîntului Duh. În relațiile ecumenice, ei sînt mereu confruntați cu chestiuni de pnevmatologie. Cu privire la Biserica romano-catolică, numeroase controverse vechi par a-și pierde din importanță. Cele care persistă tind, după părerea lui Berkhof, către esența prezenței lui Hristos aici și acum, adică către lucrarea și modul de lucrare a Sfîntului Duh, iar întîlnirea cu ortodocșii, care resping purcederea Duhului de la Fiul, îl va sili să ajungă de asemenea la vederi pnevmatologice noi și clare.

Cel mai puternic motiv pentru meditația asupra lucrării Sfîntului Duh rămîne însă înnoirea Bisericii, care nu poate veni fără perceperea necesității Sfîntului Duh, iar această necesitate nu poate fi înțeleasă dacă nu se cunoaște ființa, făgăduința, lucrările și darurile harice ale Duhului.

În concluzia sa, H. Berkhof socotește că noi cei de astăzi mai avem de străbătut o cale lungă pînă la o nouă doctrină trinitară comună. De data aceasta înnoirea nu va veni prin descoperirea conținutului biblic al cuvîntului biblic de Logos, ci prin descoperirea și interpretarea corectă a conținutului și funcțiunii, pe care le oferă noțiunea biblică de Duhul. Este o noțiune care-l agrează pe omul modern și care, prin semnificația biblică a sa, are în sine posibilitatea de a ne elibera reprezentarea noastră de Dumnezeu de elementele statice, abstracte și inumane, care-i sînt, după concepția multora mereu inerente înstrăinării. Dumnezeu este Duhul! Domnul este Duhul! Aceasta înseamnă că ei ne caută, ne salvează, ne înalță. Dumnezeu este un Dumnezeu în mișcare, care vrea să ne pună și pe noi în mișcare către ținta noastră eternă. El ne caută în Fiul ; ajunge la noi în Duhul Sfînt ; ne aduce prin Duhul la Fiul și în acesta la Tatăl. «Cred în Duhul Sfînt» înseamnează : cred în unul Dumnezeu, cuprins într-o îndoită mișcare a mîntuirii în care își atrage comunitatea sa, lumea precum și pe mine.

În viziunea unui alt mare teolog protestant contemporan, *Jürgen Moltmann*, în cartea sa «Biserica în puterea Duhului», Biserica este, prin temelia ei în Hristos și pentru viitorul Împărăției lui Dumnezeu, ceea ce este și poate face cu adevărat, numai în prezența și în puterea Duhului Sfînt.

În învățătura despre Sfîntul Duh se expun îndeosebi acele procese și experiențe, în care și prin care devine înțeleasă Biserica — comunitatea mesianică în lume și

pentru lume. Acestea sînt pe de o parte «mijloacele de mîntuire», cum este propovăduirea, botezul, euharistia, serviciul divin, rugăciunea, binecuvîntarea și stilul de viață al individului și comunității. Pe de altă parte sînt «harismele», slujirile, darurile și sarcinile, numite și «oficii» din această comunitate și ale acestei comunități pentru societate. Ca mijlociri și puteri ale Sfîntului Duh «mijloacele mîntuitoare» și «oficiile» conduc Biserica dincolo de ea în suferințele lumii și în viitorul lui Dumnezeu. Biserica se va concepe ca o comunitate mesianică de slujire a împărăției lui Dumnezeu, tocmai ca o comunitate a cuvîntului și sacramentului și ca o comunitate harismatică. Căci mijlocire și puterile Duhului Sfînt sînt deschise față de ceea ce vrea să mijlocească și să producă, și-i deschid pe oameni prin credința renăscută și prin speranța nouă față de viitorul noii creații.

În prezența Duhului Sfînt, Biserica se concepe ca fiind poporul mesianic pentru împărăția ce va să vină, atunci cînd ascultă limbajul erei mesianice și cînd sărbătorește prin botez și euharistie semnele extinderii ei și ale speranței. În sărbătorirea mesianică ea devine conștientă de libertatea și mandatul său. În puterea Sfîntului Duh, Biserica se experimentează ca o comunitate mesianică de slujire a împărăției lui Dumnezeu în lume. După cum nu Duhul în taine, ci tainele au fost înțelese în mișcare și în prezența Duhului, tot așa și Duhul nu trebuie înțeles în oficiile Bisericii, ci Biserica împreună cu multiplele ei oficii și mandate trebuiesc înțelese în mișcarea și în prezența Duhului. Nu există un «Duh al tuturor» și un «Duh al oficiilor», ci taine și oficii ale Duhului. În acest context numim «comunitate» Biserica, deoarece avem în vedere evenimentele concrete ale adunării și misiunii ei în lume.

Comunitatea lui Hristos în Biserică se efectuează în «Sfîntul Duh». Duhul este această comunitate. Credința îl percepe pe Dumnezeu în Hristos și această percepere în sine este puterea Duhului. De aceea, Biserica este comunitate istorică a lui Hristos, o creație eshatologică a Duhului. «În acest sens istoria trece în eshatologie, iar eshatologia în istorie». Această trecere se numește lucrarea Duhului Sfînt.

Interpretarea teologică a istoriei lui Hristos coincide cu interpretarea pnevmatologică a împlinirilor concrete ale acestei istorii. De aceea, libertatea credinciosului față de păcat și față de forțele păcătoase ale acestei ere a lumii se numește și «puterea Sfîntului Duh». Viața nouă este «viața în Duh» și noua ascultare se efectuează în «trăirea în Duh». Noua comunitate însăși este «revelația Duhului» și a puterilor creației noi. De aceea, Duhul poate fi numit, sub raportul eshatologic, ca «putere a viitorului», căci el este «darul eshatologic», începutul (Rom. 8, 23) și arvuna (2 Cor. 1, 22; 5, 5) viitorului. Sub raport pnevmatologic, eshatologia este lucrarea Sfîntului Duh. Căci credinciosul este determinat prin Duh cu privire la viitorul lui Dumnezeu. Puterile Duhului sînt puterile vieții anticipativ active din viitorul noii vieți, care determină prezentul. Rolul Duhului este avansul viitoarei fericiri în bucurii în ciuda experimentării suferinței și în iubire în ciuda experimentării decepției și a urii. De aceea, întreaga eshatologie a istoriei lui Hristos, lămurită în tezele teologiei finale, poate fi reprezentată ca istorie a Duhului, ca o urmare a efectelor și sălășluirii Duhului, prin care viitorul nădăjduit devine istorie.

Dacă vorbim în acest sens despre «istoria Duhului», atunci nu înțelegem prin aceasta istoria idealistă a Duhului din subiectivitatea omenească, ci a procesului dialectic al interacțiunilor, inițiat și promovat de viitorul noului.

Istoria Duhului creator cuprinde istoria omenirii și a naturii și ea trebuie înțeleasă dialectic, întrucît «mișcarea», «impulsul», «duhul vital», «tensiunea» și «chinul» materiei este calitatea cea mai eminentă a ei și nu poate fi neglijată.

Această structură a Bisericii este după Moltmann, realitatea și mărturia despre mișcarea Duhului care înnoiește lumea și desăvîrșește istoria.

Reținem din cele expuse cu privire la Sfîntul Duh în teologia romano-catolică și protestantă că după ce veacuri de-a rîndul pnevmatologia a fost neglijată sau chiar ignorată, datorită spiritului înnoitor al ecumenismului contemporan și a unor impulsuri venite din diferite mișcări și curente harismatice și penticotaliste, din afara Bisericilor apusene, a avut loc o redescoperire și reabilitare a Sfîntului Duh, a cărei sistematizare se desfășoară în zilele noastre.

În Biserica Ortodoxă, nimic nu se petrece în viața Bisericii fără Duhul Sfînt. În tradiția liturgică și spirituală ortodoxă, orice rugăciune, taină, laudă sau slujbă, încep cu invocarea Sfîntului Duh, iar misiunea Bisericii se identifică cu rugăciunea ei de continuă înnoire a trimiterii Sfîntului Duh. Epicleza, chemarea Duhului Sfînt, este rugăciunea creștină prin excelență, deoarece nu există timp și spațiu fără prezența vie și venirea permanentă a lui Hristos cel înviat în Duhul Sfînt.

Marii Sfinți Părinți din epoca patristică (Chiril al Ierusalimului, Grigorie Teologul, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom), scriitori bisericești din perioada bizantină (Fotie, Simeon Noul Teolog) au fost atrași de misterul persoanei Sfîntului Duh.

La fel și teologii ortodocși din zilele noastre și-au adus contribuții substanțiale la cristalizarea acestui mister, pe care l-au adîncit și îmbogățit cu sensuri mereu noi.

Din mulțimea nenumărată a acestor contribuții ortodoxe vom spicui doar cîteva elemente mai caracteristice.

Teologia ortodoxă a accentuat mereu prezența și lucrarea Duhului Sfînt în Creație, Revelație, Biserică și în lume. Însăși mîntuirea credinciosului o înțelege ca o prezență reînnoită a Duhului în noi. Prin renaștere omul nu dobîndește ceva care ar fi străin ființei sale sau care să nu fi avut niciodată mai înainte. Dumnezeu dăruiește răscumpărarea trimițîndu-și Duhul în sufletul credinciosului. Căderea în păcat a lui Adam nu a separat total Duhul de om. De aceea este logic să credem, că Duhul sălășluiește și pe mai departe ca izvor al vieții și rațiunii în om. Dacă omul are deja pe Logos spermatikos, înainte de a-l primi pe Hristos, atunci putem spune, că el îl are pe Duhul Sfînt.

Cînd Noul Testament vorbește despre Sfîntul Duh, care e dăruit omului, atunci prin acest Duh nu trebuie înțeles un element întîmplător, care s-ar adăuga firii proprii a omului. Chiar și păcatul cel mai urgisit nu poate izgoni Duhul cu totul din om. Totdeauna mai rămîne în el o urmă a prezenței Duhului, pentru a-i aminti de originea lui și pentru a-l învrednici de căință. Dacă Duhul l-ar părăsi cu totul pe păcătos, atunci Dumnezeu n-ar mai putea aștepta nimic de la acest om, iar pedeapsa lui n-ar mai avea o însemnătate reală. De aceea este o blasfemie împotriva Duhului, atunci cînd omul stăruiește în păcat, și necredință, cu toate că Duhul lui Dumnezeu sălășluiește fără încetare în el.

Prin renașterea sa spirituală, credinciosul simte din nou suflarea Sfîntului Duh, așa cum a primit-o încă de la creație. Însă datorită păcatelor sale, el a pierdut plinătatea acestei suflări. În Noul Testament acțiunea Duhului Sfînt în procesul mîntuirii este considerabilă. «Arvuna Duhului» după Sfîntul Apostol Pavel înseamnă mai mult decît jumătatea unui bun angajat de către cineva.

În cultul divin ortodox Sfîntul Duh este invocat ipostatic ca Dumnezeu personal, ori de cîte ori se împărtășește supremul dar al lui Dumnezeu credincioșilor adunați la un loc ca trup în numele lui Hristos și sînt de același gînd. Pentru Ortodoxie actul epiclezei ține ființial de credința Bisericii, ba chiar de ființa Bisericii însăși, acre poate fi numită deci epicletică. Biserica este într-un anumit sens invocarea permanentă a Tatălui pentru Duhul Sfînt, în virtutea mîntuirii date în Hristos.

Epicleza ne arată că instituția Bisericii nu-și derivă valoarea din sine însăși, ci ea este mijlocul, prin care curge viața harismatică a Sfîntului Duh, pentru a fi mereu înnoită și pentru ca prezența ei în lume să rămînă dinamică.

Sfîntul Duh pogoară în lume, însă nu se descoperă decît în darurile și harismele sale. Imaginile sale, sub care parcă se ascunde sînt : suflare, flacără, mireasmă, ungere, porumbel, rug arzător. În manifestările sale Sfîntul Duh este mereu o mișcare «către Iisus», pentru a-l face prezent și manifestat în noi. Prezența sa este ascunsă în Fiul, asemenea suflării și vocii care dispare în fața cuvîntului pe care-l face auzit.

Cei doi Paracleți ne fac să vedem Biserica întemeiată pe Euharistie și Cincizecime, ceea ce înseamnă că Cuvîntul și Duhul «cele două brațe ale Tatălui», sînt inseparabile și negrăit distincte. Duhul nu este subordonat Fiului și nu este o funcțiune a Cuvîntului, ci este «un alt mîngîitor».

Dacă cineva vrea să intre în comuniune cu Sfîntul Duh, el trebuie să descopere, mai întîi, în sine însuși calitățile spirituale, să înceapă să trăiască nu numai după cele ale trupului, ci și după cele ale Duhului.

Harul Duhului Sfînt te face părtaș la firea lui Dumnezeu, trăiești o stare cu totul nouă. O astfel de părtășie e urmată de obicei de dreptatea în viață și de o adîncă pace lăuntrică, împreună cu o bucurie deosebită... Această bucurie nu este o bucurie abstractă, ci o simțire sfîntă specifică bucuriei, derivată din comuniunea Sfîntului Duh, care extinde limitele celor văzute și ne învrednicește să vedem nevăzutul și mai presus de toate să vedem în fiecare om chipul lui Dumnezeu, și asemănarea cu Dumnezeu.

Tot sufletul e viu prin Sfîntul Duh, iar sufletele noastre vor fi din nou vii dacă în rugăciunile noastre îl vom invoca pe Sfîntul Duh. Toate slujbele Bisericii Ortodoxe, toate faptele bune încep cu o rugăciune către Sfîntul Duh, cum este «Împărate ceresc».

Sfîntul Duh este viața vieții, frumusețea frumuseții, lumina luminii, sau mai degrabă întunericul decît luminosul din inima lumii, bucuria din inima cuvîntului. El este «Cel din lăuntrul», cel care produce lăuntricul și adîncul infinit din fiecare persoană — nu Duhul care se opune materiei cu suflarea care pătrunde trupul și sufletul. Viața pe care o caută și o presimt de pe acum, acei care se iubesc, cei care luptă pentru libertate și dreptate, cei care tind să creeze bucurie și frumusețe. El este totodată o persoană plină de taină, care duce iubirea jertfelnică pînă la a nu avea un nume propriu, — că Dumnezeu este cu totul Sfînt, iar persoana Duhului dispare în lumina însăși pe care o împarte pentru a fi cu totul lăuntrică, izvorul cel mai personal al existenței noastre.

Sfîntul Duh are un rol deosebit în descoperirea lui Dumnezeu și în Biserică: el aduce la împlinire lucrarea lui Dumnezeu în întîlnirea dintre Dumnezeu și făptura Sa. El face ca făptura să fie transparentă pentru Dumnezeu și-i conferă «simțul» de Dumnezeu. Fără lucrarea Duhului cuvîntul descoperirii n-ar fi fost făcut cunoscut sufletelor ca Cuvîntul lui Dumnezeu.

Supremul punct al descoperirii este întruparea Fiului lui Dumnezeu, luînd asupra sa omenitatea și Sfîntul Duh este acela care-l descopere ca fiind Cuvîntul lui Dumnezeu înainte de Întrupare, din toți vecii.

Duhul aduce în adîncurile omului energie divină, care ne face una cu Fiul și părtași la legătura Fiului cu Tatăl. Duhul pe care-l primim prin trupul și sîngele Domnului, face din noi «un trup și un sînge cu Hristos», el ne integrează în Trupul și Sîngele Domnului pline de Duh.

Sfîntul Duh este puterea care, prin rugăciunea Bisericii, susține în noi năzuința spre înviere: el este acela care operează înnoirea noastră, prin care vom fi părtași la trupul înnoit deplin transparent al Domnului prin trupurile noastre care vor deveni și ele transparente, în trăirea plină de bucurie a vistieriilor iubirii Sale.

Bisericile noastre sînt astăzi unanime în ideea că puterea Duhului este aceea care ne întărește în slujirea noastră în Biserică și lume, călăuzindu-se și susținîndu-ne pașii pe calea păcii, înțelegerii, dragostei și zidirii unei lumi mai bune și mai drepte. Prin puterea Duhului sîntem liberi acum să slujim și să urmăm Domnului Hristos și Duhului Sfînt pretutindeni unde sînt prezenți ei, în Biserică, în lume.

Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU

SPIRITUALITATE ȘI SLUJIRE

Spiritualitatea și slujirea trebuie văzute în unitatea lor profundă, atît din perspectivă divină cît și umană. Iisus Hristos, icoană și izvor al spiritualității noastre, care se întrupează de la Duhul Sfînt și peste care, la Botez, Duhul vine și rămîne peste El, «n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Marcu 10, 45).

Omul în Hristos, chip al lui Dumnezeu și vocație la nesfîrșită asemănare cu El, nu poate fi decît slujitor în același duh cu Hristos, care, spălînd picioarele ucenicilor Săi, a zis: «Pildă am dat vouă; precum v-am făcut eu vouă, să faceți și voi» (Ioan 13, 15).

Postulînd aceste premise, în eseul nostru vom reflecta asupra următoarelor aspecte ale temei: — semnificația spiritualității; — Iisus Hristos model și sursă a spiritualității; — slujirea noastră.

Principiul spiritualității, altfel spus, al vieții duhovnicești, este Duhul Sfînt, «Domnul de viață făcătorul», prin care «izvorăsc izvoarele harului care adapă toată făptura», după cum preamărește Biserica. Prin El, prin Duhul Sfînt ne naștem la viață duhovnicească, învață Mîntuitorul: «Adevăr, adevăr spun vouă, de nu se va naște cineva din apă și din duh, nu va putea intra în împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, duh este» (Ioan 3, 5—6). Duhul Sfînt ne zidește după chipul lui Dumnezeu care este «duh», edificînd în trupul nostru vas de «duh» din harul Său, spre a ne face receptacole divine, vase alese care să poarte numele Lui, «pentru a deveni temple ale Duhului Sfînt»; pentru a ne putea închina și sluji lui Dumnezeu și oamenilor, «în duh și în adevăr».

Dar mai extins privind, spiritualitatea este o lucrare nu numai a Duhului Sfînt, ci a Treimii Sfinte. Duhul însuși este principiu și revelație a unității. Prin El, cum glăsuiește, de asemenea, o cîntare liturgică, «tot sufletul viază, în curăție se înalță și se luminează în Unimea Treimii». El este chipul Unimii. După spusa însăși a Mîntuitorului, Duhul este asemenea «vîntului» care aduce «sămînța», adică pe Dumnezeu-Cuvîntul; și este roua, ploaia, căldura care-I dă viață în noi. «Roua Ta este rouă de lumină» zice proorocul (Isaia 26, 19). Este lumina care face «să strălucească în inimile noastre cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos» (2 Cor. 4, 6). Fiul și Duhul cele două mîini ale Tatălui: «care ne-au făcut și ne-au zidit» (Ps. 118, 73), lucrează în negrăită unitate făptura noastră duhovnicească. Fiul ne este sensul, darul; Duhul ne este viața, rodul. De aceea: «Adăpați de Duhul Îl bem pe Hristos» zice Sf. Atanasie cel Mare[1]. Și totul se zidește, așa cum tîlcuiesc și inscripțiile de pe frontonul mai tuturor ctitoriilor, locașuri de cult ortodoxe: «Cu voia Tatălui, cu lucrarea Fiului și cu săvîrșirea Sfîntului Duh», pentru a deveni «locașuri înfrumusețate Treimii celei Dumnezeiești» (Canon Sf. Maslu). Astfel, viața duhovnicească e viața Prea Sfintei Treimi în noi.

Se cuvine spus în același timp că prin spiritualitate nu privim doar dimensiunea noastră interioară, ci ființa întreagă: suflet și trup. Desigur, ceea ce e mai reprezentativ în noi e duhul, conștiința, sau, ceea ce e tot una: spiritul. Pentru care Domnul spune că: «duhul este osîrduitor» (Matei 24, 41). Iar Sf. Apostol Pavel invocă: «Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvîrșit și duhul și sufletul și trupul vostru» (1 Tes. 5, 25). Apostolul, însă, cum se observă, evocă întreaga structură umană. Și tocmai pentru că întreaga noastră ființă, duh și trup, trebuie sfințită, atunci în această întregime stă identitatea noastră. Sf. Grigorie Palama spune că «noi nu aplicăm numele de om separat, sufletul sau trupul, ci împreună celor două, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu». Conștiința Bisericii proclamă: «Astăzi tot trupul se veselește și se bucură». Sufletul, mai cuprinzător spus, spiritul, e legat de trup ca de propriile sale membre prin care se manifestă. Trupul e ca o revelație a sufletului, ca o «interioritate care se deschide», «ca un organ al relației internaționale», un transparent, o «porfiră înțelegătoare» după admirabilul cuvînt al Sf. Andrei Criteanul. De aceea, cea mai sublimă gîndire nu există real decît sub formă de reprezentare concretă; iubirea de Dumnezeu nu se înfăptuiește și nu se verifică decît în caracterul sensibil al iubirii aproapelui. Credința se articulează în rugăciune, în cult și în fapte.

Spiritualitatea semnifică tocmai această armonie deplină între suflet și trup, gîndire și lucrare; în care simțurile trupului ascultă de lumina minții, căci după un loghion patristic «trupul e un bun slujitor, dar un rău stăpîn»; iar mintea ascultă de Hristos, și Apostolul dă mărturie: «Noi însă avem mintea lui Hristos»; în care trupul e chemat să reveleze ceea ce numesc Sf. Părinți o «sensibilitate spirituală», vie, activă.

Păcatul a însemnat o cădere din această ordine simfonică, din spirit, din conștiință, în simțualitate pervertită, într-un fel de anarhie a simțurilor. Pentru aceea Sf. Pavel spune că: «...trupul poftește împotriva duhului și duhul împotriva trupului» (Gal. 5, 7). Această antiteză pune în relief nu o opoziție radicală între duh, respectiv,

1. Epistola I — Ad. Serapion, P.G. XXVI, 576 A.

spirit și trup, ci ruptura unei unități organice originare și nevoia restaurării acestei unități. Căci același Apostol zice că «lupta noastră nu este împotriva trupului și a sîngelui, ci împotriva... duhurilor răutății...» (Efes. 6, 12). Și astfel, opoziția radicală se arată a fi între trup și patimi. Păcatul e nefiresc, iar trupul nostru din vocația lui de organ și vas al duhului, păstrat «în sfințenie și cinste», cum învață Sf. Pavel (1 Tes. 4, 4), poate deveni pătimaș, coruptibil: «Cel care nu e duhovnicesc pînă în trupul său, devine carnal pînă în duhul său», zice Fericitul Augustin [2].

De aceea, în redobîndirea și progresul spiritualității noastre, cum învață Sf. Maxim Mărturisitorul, avem nevoie de un întreit discernămînt: trebuie să distingem în înțelegerea Sf. Scripturi, între literă și duh; în înțelegerea făpturilor, între rațiunea profundă și veșmîntul lor, corpul, sesizîndu-le cum zice Părintele Stăniloae, ca pe niște «rațiuni plasticizate»; în cunoașterea umană, de sine, între intelect și simțuri. Se cere deci un parcurs, o mutație; de la literă, de la învelișul exterior și de la simțuri, la duh, la rațiune, la inteligență, și nu pentru a refuza ceva ci pentru a reface armonia, unitatea ființei și vieții noastre, pentru a lucra autentic, prin situarea în centrul nostru ontologic, în spirit acolo unde luminează și încălzește sensul și elanul vieții. Unde e «omul tainic al inimii întru nestricăcioasa podoabă a duhului» (1 Petru 3, 4). Unde se înrădăcinează și se afirmă în noi conștiința, persoana, subiectul, glasul ființei noastre, inima însăși a spiritualității.

Și care, în esență, e iubire și lumină — cu nesfîrșită adîncire și îmbogățire înlăuntru, în Duhul, cum îl și preamărim: «Sfîntului Duh teologhisind să zicem: Tu ești Dumnezeu, viața, dorirea, lumina, mintea, bogăția cunoștinței, a slavei. Tu ești bunătatea, tu împărățești în veci (în antifoane). Dar și deschiderea în afară, către lume, către comuniune. Căci adevărata spiritualitate, armonie interioară, e în același timp armonie, putere de comuniune cu semenii mei în Hristos. «...voi sînteți întru mine și Eu întru voi» spune Iisus ucenicilor (Ioan 14, 20). Iar Sf. Apostol Pavel se adresează credincioșilor din Corint: «O, Corintenilor, ni s-a lărgit inima. În inima noastră nu sînteți la strîmtoare» (2 Cor. 6, 11). Și, la fel, în același duh, sîntem chemați să purtăm și noi, prin cunoaștere și iubire tot mai cuprinzătoare, în inimi, pe semenul nostru, familia, marea familie a Bisericii și neamului, a credinței creștine, pe tot omul din lume, pe Dumnezeu însuși, căci El însuși vrea să-și facă locaș întru noi, (Ioan 4, 23), așa cum descoperă Domnul ucenicilor.

Relevîndu-i încă un aspect esențial, spiritualitatea e de asemenea, putere creatoare. E factor fundamental și condiție a creativității. Contemplația însăși, culme a spiritualității, ca privire și percepere adîncă a adevărului, a sensurilor lucrurilor și ființelor în lumina Creatorului. «Am văzut lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc..., preamărește credinciosul în Sf. Liturghie — semnifică înțelegere a creației și întemeiază actul nostru creator. E întîlnirea cu Ziditorul, în făpturile Lui, și orice întîlnire cu El nu poate fi decît creatoare și slujitoare. «Absolutul, sesizează un gînditor creștin (L. Lavelle), nu e locul odihnei, al imobilizării noastre. Dumnezeu este infinitatea însăși a puterii lucrătoare. A-L întîlni, înseamnă a participa la opera creației, devenind eu însumi creator. Zămislind după chipul Lui idei, gînduri care se întrupează în fapte, în opere, cu care înmulțim talanții Ziditorului, cu care slujim unii altora. Ne zidim și ne îmbogățim mereu cu comori nepieritoare, pe care «moliile și rugina nu le strică, furii nu le sapă și nu le fură», întrucît devin ființă a ființei noastre și arvună a învierii. Și iarăși, nu trebuie nici aici uitat că în această forță de gîndire, cunoaștere, voință creatoare, «spiritul uman are nevoie de natura sensibilă a omului întreg, în constituția sa trupească și duhovnicească, trebuie să se sprijine pe experiența sensibilă, aceasta fiind în același timp experiență a spiritului uman însuși» [3].

Recapitulînd cele de pînă acum, vom spune că spiritualitatea creștină înseamnă viață, în Duhul lui Hristos, viață de conștiință și comuniune, de iubire și slujire lui Dumnezeu și oamenilor.

*

Mîntuitorul Iisus Hristos este icoana spiritualității noastre. Întru El, Dumnezeu-Cuvîntul se face trup, se face viață prin Duhul — «Dătătorul de viață». Și profetul prevăzuse această plinătate a Duhului în Hristos. «Se va odihni peste El Duhul lui

2. Enarrationes in Psalmos. Ps. 147, P.L. XXXVI, 67.

3. Cf. Karl Rahner, *Petit Dictionnaire de théologie*, Paris, 1970, p. 165.

Dumnezeu, duhul înțelepciunii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bunei credințe» (Isaia, 11, 2).

Și în Hristos totul e spiritualitate, prezență a Duhului, în viața și în lucrarea Sa. Domnul se întrupează de la Duhul Sfînt, «crește și se întărește cu duhul» (Luca 2, 40). Se botează și botează cu Duh Sfînt. Aceasta și este distincția care îl revelează, cum mărturisește Sf. Ioan Botezătorul (Ioan 1, 33). Cunoaște cu duhul cugetele inimilor (Marcu 2, 8), păcatele, și scoate răul, «demonii cu Duhul lui Dumnezeu» (Matei 12, 18); grăiește în puterea Lui și cuvintele îi Sînt «duh și viață» (Ioan 6, 63). Se bucură în Duhul Sfînt (Luca 10, 21), se roagă, se transfigurează, înviază întru El, căci «omorît cu trupul, viu a fost făcut cu Duhul» (1 Petru 3, 18). Într-un cuvînt, «Toată lucrarea o săvîrșea Domnul, fiind împreună prezent Duhul» spunem împreună cu Sf. Vasilie cel Mare. Și, în această negrăită unitate, conlocuire și conlucrare ipostatică, Iisus Hristos ni se revelează suprema icoană, spiritualitatea — izvor a spiritualității, a vieții noastre duhovnicești.

Totodată, întreaga viață a Domnului e și slujire, e spiritualitate slujitoare. Iisus Hristos este și trimis pentru aceasta. «Tatăl M-a trimis» ne încredințează, de repetate ori, Domnul (Ioan 5; 36; 37; 43). Și L-a trimis pentru a sluji. De aceea le-a vorbit atît de direct ucenicilor că «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească» (Marcu 10, 45). Și Tatăl îl trimite în lume să slujească, pentru că iubește lumea. O iubește atît de mult, încît trimite pe Fiul Său însuși pentru ea: pentru a o sluji, pentru a o mîntui. Și astfel Fiul lui Dumnezeu este «venit pentru lume», cum cu adîncă înțelegere a sesizat D. Bonhoeffer: «Hristos este Om pentru alții». Și El «este pentru alții», în acest mod propriu și exemplar, de «trimis». E plin de Dumnezeu, de iubirea, de bunătatea «părintească» divină pentru lume; susținut fundamental de această prezență și conștiință a menirii, a slujirii sale. Căci, precum arată Sf. Pavel: «Fiul, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit El a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe sine, luînd chip de rob, făcîndu-se asemenea oamenilor» (Filipeni 2, 6—7), făcîndu-se cu adevărat «altul». «Rămînînd ce era S-a făcut ce nu era» cîntă Biserica de Nașterea Domnului. Trăindu-ne real, viu, condiția noastră, identificîndu-se cu noi, pentru a ne sluji, și pînă la cruce: expresie ultimă a smereniei; dar din voie liberă, ...«Eu însumi îmi pun viața» (Ioan 10, 18). Slujind deci din iubire și relevînd iubirea din însăși izvorul ei, al Treimii. Încît se poate zice: «Dacă cerurile spun slava lui Dumnezeu» (Ps. 18, 1), Crucea Lui spune, revelează, iubirea lui Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur evocă cu putere sugestivă această iubire slujitoare, grăind ca prin însăși gura Domnului: «Eu îți sînt Tată, Eu frate, Eu mire, Eu casă, Eu îți sînt hrănitor, Eu haină, Eu rădăcină, Eu temelie. Tot ce vrei, aceea îți sînt, ca să nu ai lipsă de nimic. Voi fi în servirea ta. Căci am venit să slujesc, nu să fiu slujit. Eu îți sînt și prieten și oaspe și cap și frate și soră și mamă. Îți sînt toate. Numai poartă-te curat la inimă cu mine. Sărac făcutu-M-am pentru tine, pribeag; răstignitu-M-am pentru tine pe cruce și am fost pus în mormînt. Sus intervin pe lîngă Tatăl pentru tine. Tu ești pentru Mine totul; și frate și împreună moștenitor și prieten și mădular al trupului Meu. Ce mai vrei încă?»

Și, ceea ce mai trebuie spus, e că prin iubirea Sa Domnul transfigurează slujirea. În El slujirea se face strălucire, are nimbul ei divin, e ungere împărătească. Fiul «ia chipul robului», dar pentru a «propovădui robilor dezrobirea» (Luca 4, 18), pentru a le reda demnitate de «chipuri» și «fii» ai lui Dumnezeu. Slujirea lui este astfel eliberare și măreție, pentru că Domnul este liber în duhul și unde este Duhul Domnului acolo este libertatea (2 Cor. 3, 17); și cine este liber cu duhul, e liber în toată lucrarea lui. În Hristos mare nu e cel servit, ci cel ce servește tuturor (Marcu 10, 43). A fi mare echivalează cu a sluji. Aceasta pentru că a sluji înseamnă a lucra, a vindeca, a salva, a crea. Slujirea ține de ordinea creației. Creația însăși e slujire, e actul prin care Fiul împlinește în Duhul voia Tatălui, în timp ce păcatul e refuzul slujirii și stricare a făpturii. Iar în întrupare, Fiul, Mielul lui Dumnezeu, rezidește prin jertfă, prin iubire, creația. Desăvîrșește prin slujire, prin învingerea păcatului, iconomia Ziditorului. De aceea, Domnul spune: «Tatăl Meu pînă acum lucrează. Și Eu lucrez» (Ioan 5, 17). Încît, dacă am căuta în Sf. Evanghelie cuvîntul care întrupează condensat și expresiv revelația în Hristos, noi credem că acesta este: slujire din iubire, slujire a creației, a iubirii, a Împărăției lui Dumnezeu.

După cuvîntul inspirat al Sf. Pavel, Iisus Hristos este «Capul Bisericii». Întrupîndu-se de la Duhul Sfînt, vasul Său divin-uman se umple de Duh Sfînt și devine

Cap al trupului Său — Biserica. El merge la Tatăl pentru a trimite de la Tatăl, la Cincizecime, în acest organism viu, divin-uman Biserica, același Duh care revarsă de la Cap aceeași viață duhovnicească în tot trupul Său. El se înalță cu trupul de-a dreapta Tatălui, dar pentru a fi prezent de acum în Biserică, în noi, mai profund, în Duhul, așa cum este în Tatăl. «În ziua aceea veți cunoaște că Eu sînt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi» (Ioan 14, 20). În Duhul «care cercetează adîncurile lui Dumnezeu... ca și ale omului» (1 Cor. 2, 10—11, care pe toate le pătrunde pînă la ultima adîncime, le luminează, le însuflețește. Îl face, cu alte cuvinte, pe Hristos viu în noi, în conștiință, cu «toate comorile înțelepciunii și ale cunoștinței Lui» (Col. 2, 3), încît spiritualitatea slujitoare a lui Hristos, în întreg mesajul ei evanghelic să lucreze și în noi, să întemeieze și să lumineze, așa cum face capul cu trupul său, pe deplin viața noastră. Încît, cum zice iarăși viu și sugestiv Sf. Ioan Hrisostom: «Să ținem neclintiți de El, să clădim pe El... căci El este temelia, noi clădirea; El este butucul, noi vița; El este păstorul, noi oile; El este drumul, noi peregrinii; El este templul, noi închinătorii acestuia; El este viața, noi cei ce viețuim; El este lumina, noi ce luminați».

Și această înrădăcinare a noastră în slujirea Sa, Hristos o întemeiază încă în rugăciunea arhierească, rostind în fața Tatălui: «Precum M-ai trimis pe Mine în lume și Eu i-am trimis pe ei în lume» (Ioan 17, 20). Slujirea noastră are deci același temei divin, poartă o motivație fundamentală. Slujitorul lui Hristos e trimis să slujească asemenea Domnului. Creștinul face binele pentru că răspunde de aceasta în fața lui Dumnezeu. De aceea, cum s-a spus prin glasul unui ierarh al nostru, P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul: «Rațiunea de a fi în lume a Bisericii e slujirea»[4].

Slujirea care are loc, se înțelege, în lume, cum a zis Domnul: «...I-am trimis pe ei în lume». Dar, de observat aici, ucenicii erau deja în lume. Și însuși Domnul a venit într-o lume care-I aparținea, care «printr-Însul s-a făcut». Atunci, deducem că trimiterea în lume de către Tatăl trebuie să însemne o anume asumare și slujire a lumii, adică în condiția ei istorică, în devenirea ei, din sinergia Proniei și libertății, în situațiile ei concrete. Asemenea lui Hristos care asumă realitatea dată așa cum este ea: timpul, «patria», «cetatea», evenimente, stări religioase, sociale, naturale, bucurii, păcate și suferințe de tot felul, raportînd și găsind mereu dezlegări situațiilor «de aici și acum» în lumina adevărului veșnic; la fel creștinii asumă responsabilitatea lor în lume și slujesc concret, în condițiile date de timpul, specificul local, tradiții și context social, structuri și stări sociale, morale, de tot felul, mentalități, aspirații, nevoi. Și, de sesizat în legătură cu această asumare a răspunderii ce ni se cuvine în lume, că pentru un anume mod de a pune problema spiritualității, a intervenit uneori în experiența Bisericii un fel de disjuncție, redată b.o. prin formula: «a fi» sau «a face». Au fost cazuri în istoria spiritualității cînd s-a pus un accent mai singular pe «a fi», pe desăvîrșire personală și izolare, neparticipare la viața «lumii», pe motivul «păcatului» din ea. Și trebuie de amintit aici că referirea Sf. Apostol Ioan, în Epistola I (2, 16) cînd vorbește de asemenea păcate ca: «pofta trupului, pofta ochilor, trufia vieții», el are în vedere atunci un aspect etic — adică să nu iubim păcatul din ea — nu pe cel ontologic întrucît lumea, în ființa ei, în înțelesul ei de operă a Sa, e iubită de Dumnezeu, după mărturia chiar a aceluiași Apostol, cum s-a mai arătat; și atît de mult, pînă la jertfirea Fiului său (Ioan 3, 16). În acest duh, spiritualitatea autentică trebuie să semnifice aceeași ținută a creștinului ca a lui Hristos, participare la viața lumii. Și, după cum sublinia I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului la «lucrările Comitetului Central C.E.B.» ținute la Kingstone-Jamaica (1—11 ianuarie 1979), «...participarea poate deveni una dintre formele principale de contribuție a creștinilor la edificarea unei societăți întemeiate pe mai multă dreptate, fără mizerie, exploatare, agresiuni, războaie». Participare în duhul autentic al Tradiției Bisericii, afirmată exemplar, îndeosebi de Sf. Vasilie cel Mare, a cărui pomenire se săvîrșește mai festiv în acest an. Se știe că marele ierarh concepea inseparabil evlavia personală cu iubirea de semeni, mîntuirea fiind imposibilă, una fără cealaltă». Cunosc mulți oameni care postesc, zice Sf. Vasilie, în contextul epocii lui, care se roagă, suspină, arată o evla-

4. † Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *Biserica slujitoare în Sf. Scriptură, în Sf. Tradiție și în Teologia contemporană*, în «Studii teologice», nr. 5—8/1972, București, p. 621.

UN NOU DOCTOR ÎN TEOLOGIE:

Preot Gheorghe I. Drăgulin

Sîmbătă, 23 iunie a.c. la Institutul teologic universitar din București a avut loc examenul tezei de doctorat a *Părintelui Gheorghe I. Drăgulin*, preot la biserica Hagiu din Capitală.

Comisia de examen a fost constituită din următorii părinți profesori: P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda rectorul Institutului teologic din București, ca președinte; P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (din București), referent principal; P. C. Pr. Prof. Dumitru Popescu (din București), coreferent; Pr. Prof. Dr. IonIcă (din Sibiu), coreferent; Pr. Prof. Dr. Ioan Zăgrean (din Sibiu), coreferent; D-l Prof. Dr. Nicolae [illegible]escu (din București) și P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu (din București).

În sala de examen erau prezenți, de asemenea, studenți teologi, doctoranzi, cadre didactice ale Institutului teologic — gazdă, membri ai familiei candidatului și [illegible]le sale.

[illegible]dința de examen a început prin prezentarea candidatului de către Părintele [illegible]Mircea Chialda care a dat, apoi, cuvîntul referentului principal, Părintele Prof. [illegible]u Stăniloae, pentru a da citire referatului cu privire la subiectul lucrării de [illegible]at și la modul în care autorul a reușit să contureze și să definitiveze teza sa [illegible]ire la *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul*

Conținutul scrierilor areopagitice — a spus Prea Cucernicia Sa — constituie [illegible]dificilă și delicată pentru orice studiu, atît prin bogăția lui, cît și prin modul de [illegible]are plin de polivalențe care par adeseori ambigui cît și prin mulțimea imensă [illegible]etări și de interpretări cărora el a fost supus». P. C. Pr. Gheorghe I. Drăgulin [illegible]s să trateze în această lucrare primul din cele două aspecte ale conținutului [illegible]r areopagitice, anume cel eclesiologico-ierarhic, dezvoltat mai ales în «le[illegible]erească» și în «Ierarhia bisericească», aspect care «pare chiar mai dificil de[illegible] de-al doilea, duhovnicesc-apofatic, dată fiind și mai felurita lui interpretare [illegible]i-a dat naștere».

După ce arată că sensul autentic al aspectului eclesiologico-ierarhic al scrie[illegible]areopagitice nu poate fi aflat decît ținîndu-se seama de aspectul lor duhovni[illegible]apofatic așa cum, de altfel, a procedat și autorul acestei lucrări, Părintele Prof. [illegible]Stăniloae subliniază că «la început, Părintele Gh. Drăgulin a pornit pe calea stu[illegible]ecleziologiei areopagitice în mod separat de doctrina lui spirituală» încît. «în [illegible]redactare a lucrării autorul a dat adeseori impresia că scrierile areopagitice [illegible]uie un temei pentru o ecleziologie rigidă» cum pare a fi — după unii cercetă[illegible]scrierilor areopagitice — eclesiologia Bisericii Romano-Catolice — părere care [illegible]să-și aibă temeiul în faptul că însăși areopagitica și-a găsit o justificare [illegible]i ei organizatorice în scrierile areopagitice rău înțelese. Totuși autorul nu a [illegible]această atitudine care ar fi dat lucrării sale un caracter mai mult polemic», [illegible]ea a treia a acestei lucrări a înfățișat o serie de fenomene mai noi din sînul [illegible]omano-Catolice prin care socotește că ea iese tot mai mult din limitele [illegible]telegeri rigid-ierarhice și instituționale a eclesiologiei, ceea ce echivalează [illegible]legere mai deplină, mai duhovnicească a complexei viziuni a scrierilor areo[illegible]i în același timp o deschidere ecumenică. În strînsă legătură cu aceasta, [illegible]onsideră că, în realitate, însăși scrierile areopagitice, prin universalismul [illegible]r pot ajuta la o apropiere ecumenică dintre Biserici». (...) «Viziunea areo[illegible]le largă îmbinare a celor mai variate și chiar aparent contradictorii aspecte [illegible]ții într-un tot complex, oferă, de fapt, baza pentru o astfel de abordare a **unității creștine».**

Cap al trupului Său — Biserica. El merge la Tatăl pentru a trimite de la Tatăl, încît Cincizecime, în acest organism viu, divin-uman Biserica, același Duh care revarsă», de la Cap aceeași viață duhovnicească în tot trupul Său. El se înalță cu trupul de-dreapta Tatălui, dar pentru a fi prezent de acum în Biserică, în noi, mai profund, ca Duhul, așa cum este în Tatăl. «În ziua aceea veți cunoaște că Eu sînt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi» (Ioan 14, 20). În Duhul «care cercetează adîncurile lui Dumnezeu... ca și ale omului» (1 Cor. 2, 10—11, care pe toate le pătrunde pînă la ultima adîncime, le luminează, le însuflețește. Îl face, cu alte cuvinte, pe Hristos viu în noi, în conștiință, cu «toate comorile înțelepciunii și ale cunoștinței Lui» (Col. 2, 3), încît spiritualitatea slujitoare a lui Hristos, în întreg mesajul ei evanghelic să lucreze și în noi, să întemeieze și să lumineze, așa cum face capul cu trupul său, pe deplin viața noastră. Încît, cum zice iarăși viu și sugestiv Sf. Ioan Hrisostom: «Să ținem neclintiți de El, să clădim pe El... căci El este temelia, noi clădirea; El este butucul, noi vița; El este păstorul, noi oile; El este drumul, noi peregrinii; El este templul, noi închinătorii acestuia; El este viața, noi cei ce viețuim; El este lumina, noi ce luminați».

Și această înrădăcinare a noastră în slujirea Sa, Hristos o întemeiază încă înrugăciunea arhierească, rostind în fața Tatălui: «Precum M-ai trimis pe Mine în lu că și Eu i-am trimis pe ei în lume» (Ioan 17, 20). Slujirea noastră are deci același tre de divin, poartă o motivație fundamentală. Slujitorul lui Hristos e trimis să slujeparat asemenea Domnului. Creștinul face binele pentru că răspunde de aceasta în fațaevină Dumnezeu. De aceea, cum s-a spus prin glasul unui ierarh al nostru, P. S. Epi între Antonie Ploieșteanul: «Rațiunea de a fi în lume a Bisericii e slujirea»[4]. inii au

Slujirea care are loc, se înțelege, în lume, cum a zis Domnul: «...I-am trin ei în lume». Dar, de observat aici, ucenicii erau deja în lume. Și însuși Dom țelege, venit într-o lume care-I aparținea, care «printr-Însul s-a făcut». Atunci, deducei; butrimiterea în lume de către Tatăl trebuie să însemne o anume asumare și slujirea de lumii, adică în condiția ei istorică, în devenirea ei, din sinergia Proniei și libertate; în situațiile ei concrete. Asemenea lui Hristos care asumă realitatea dată așaficator. este ea: timpul, «patria», «cetatea», evenimente, stări religioase, sociale, nat calitabucurii, păcate și suferințe de tot felul, raportînd și găsind mereu dezlegări situalt as«de aici și acum» în lumina adevărului veșnic; la fel creștinii asumă responsabil la lălor în lume și slujesc concret, în condițiile date de timpul, specificul local, trad însăși context social, structuri și stări sociale, morale, de tot felul, mentalități, aspiormele nevoi. Și, de sesizat în legătură cu această asumare a răspunderii ce ni se cuvi lume, că pentru un anume mod de a pune problema spiritualității, a intervenit ud perîn experiența Bisericii un fel de disjuncție, redată b.o. prin formula: «a fi» sarea a face». Au fost cazuri în istoria spiritualității cînd s-a pus un accent mai singularentru «a fi», pe desăvîrșire personală și izolare, neparticipare la viața «lumii», pe motivlinzi «păcatului» din ea. Și trebuie de amintit aici că referirea Sf. Apostol Ioan, în Epistomu-I (2, 16) cînd vorbește de asemenea păcate ca: «pofta trupului, pofta ochilor, trufiața vieții», el are în vedere atunci un aspect etic — adică să nu iubim păcatul din ea este nu pe cel ontologic întrucît lumea, în ființa ei, în înțelesul ei de operă a Sa, e iub prin de Dumnezeu, după mărturia chiar a aceluiași Apostol, cum s-a mai arătat; și atîtă fămult, pînă la jertfirea Fiului său (Ioan 3, 16). În acest duh, spiritualitatea auterristiei trebuie să semnifice aceeași ținută a creștinului ca a lui Hristos, participare la dulare, lumii. Și, după cum sublinia I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului la «lucrările» încît mitetului Central C.E.B.» ținute la Kingstone-Jamaica (1—11 ianuarie 1979), «...de prociparea poate deveni una dintre formele principale de contribuție a creștinilor i Curtea ficarea unei societăți întemeiate pe mai multă dreptate, fără mizerie, exp agresiuni, războaie». Participare în duhul autentic al Tradiției Bisericii, afirmataamentală plar, îndeosebi de Sf. Vasilie cel Mare, a cărui pomenire se săvîrșește mai ferea; îmacest an. Se știe că marele ierarh concepea inseparabil evlavia personală cu ualitatea, de semeni, mîntuirea fiind imposibilă, una fără cealaltă». Cunosc mulți oamei în timp postesc, zice Sf. Vasilie, în contextul epocii lui, care se roagă, suspină, arată c în har, jertfelnic

4. † Antonie Plămădeală, Episcop-vicar patriarhal, *Biserica slujitoare în Sf. Scriptură, în* ALERIU). *diție și în Teologia contemporană*, în «Studii teologice», nr. 5—8/1972, București, p. 621.

UN NOU DOCTOR ÎN TEOLOGIE:

Preot Gheorghe I. Drăgulin

Sîmbătă, 23 iunie a.c. la Institutul teologic universitar din București a avut loc examenul tezei de doctorat a *Părintelui Gheorghe I. Drăgulin*, preot la biserica Hagiu din Capitală.

Comisia de examen a fost constituită din următorii părinți profesori: P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda rectorul Institutului teologic din București, ca președinte; P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (din București), referent principal; P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu (din București), coreferent; Pr. Prof. Dr. IonIcă (din Sibiu), coreferent; Pr. Prof. Dr. Ioan Zăgrean (din Sibiu), coreferent; D-l Prof. Dr. Nicolae Chițescu (din București) și P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu (din București).

În sala de examen erau prezenți, de asemenea, studenți teologi, doctoranzi, cadre didactice ale Institutului teologic — gazdă, membri ai familiei candidatului și rude ale sale.

Ședința de examen a început prin prezentarea candidatului de către Părintele Prof. Mircea Chialda care a dat, apoi, cuvîntul referentului principal, Părintele Prof. Dumitru Stăniloae, pentru a da citire referatului cu privire la subiectul lucrării de doctorat și la modul în care autorul a reușit să contureze și să definitiveze teza sa cu privire la *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul actual.*

«Conținutul scrierilor areopagitice — a spus Prea Cucernicia Sa — constituie o temă dificilă și delicată pentru orice studiu, atît prin bogăția lui, cît și prin modul de exprimare plin de polivalențe care par adeseori ambigui cît și prin mulțimea imensă de cercetări și de interpretări cărora el a fost supus». P. C. Pr. Gheorghe I. Drăgulin și-a ales să trateze în această lucrare primul din cele două aspecte ale conținutului scrierilor areopagitice, anume cel eclesiologico-ierarhic, dezvoltat mai ales în «ierarhia cerească» și în «ierarhia bisericească», aspect care «pare chiar mai dificil decît cel de-al doilea, duhovnicesc-apofatic, dată fiind și mai felurita lui interpretare căreia i-a dat naștere».

După ce arată că sensul autentic al aspectului eclesiologico-ierarhic al scrierilor areopagitice nu poate fi aflat decît ținîndu-se seama de aspectul lor duhovnicesc-apofatic așa cum, de altfel, a procedat și autorul acestei lucrări, Părintele Prof. D. Stăniloae subliniază că «la început, Părintele Gh. Drăgulin a pornit pe calea studierii ecleziologiei areopagitice în mod separat de doctrina lui spirituală» încît. «în prima redactare a lucrării autorul a dat adeseori impresia că scrierile areopagitice constituie un temei pentru o ecleziologie rigidă» cum pare a fi — după unii cercetători ai scrierilor areopagitice — eclesiologia Bisericii Romano-Catolice — părere care poate «să-și aibă temeiul în faptul că însăși această Biserică și-a găsit o justificare a formei ei organizatorice în scrierile areopagitice rău înțelese. Totuși autorul nu a rămas la această atitudine care ar fi dat lucrării sale un caracter mai mult polemic», ci, în partea a treia a acestei lucrări a înfățișat o serie de fenomene mai noi din sînul Bisericii Romano-Catolice prin care socotește că ea iese tot mai mult din limitele acestei înțelegeri rigid-ierarhice și instituționale a eclesiologiei, ceea ce echivalează cu o înțelegere mai deplină, mai duhovnicească a complexei viziuni a scrierilor areopagitice și în același timp o deschidere ecumenică. În strînsă legătură cu aceasta, autorul consideră că, în realitate, însăși scrierile areopagitice, prin universalismul viziunii lor pot ajuta la o apropiere ecumenică dintre Biserici». (...) «Viziunea areopagitică, de largă îmbinare a celor mai variate și chiar aparent contradictorii aspecte ale realității într-un tot complex, oferă, de fapt, baza pentru o astfel de abordare a problemei unității creștine».

În încheierea referatului Părintele Prof. Stăniloae arată că «pentru impresionanta muncă depusă de autor în lucrarea sa, pentru imensa literatură folosită, pentru contribuţia adusă la dezbaterea unei probleme importante şi pentru preţioasele şi bogatele sugestii ce le dă, deschizînd prin toate uşi noi spre orizontul ecumenic, o socotim acceptabilă ca teză de doctorat în teologie, ea meritînd să fie publicată şi susţinută pentru obţinerea titlului de doctor în teologie. Facem această recomandare în acord cu ceilalţi recenzenţi ai lucrării: P. C. Sa Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu şi P. C. Pr. Prof. Dr. IonIcă, pe baza faptului că toţi au constatat că în ultima redactare, autorul a ţinut seama de observaţiile lor, încît lucrarea, în forma aceasta, poate fi socotită o contribuţie preţioasă la studiul adîncului şi complexului conţinut al acestor scrieri».

După citirea referatului, seria întrebărilor a fost începută de P. C. Pr. Prof. D. Popescu, după care au urmat P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae şi ceilalţi membri ai Comisiei examinatoare.

Candidatul s-a dovedit bun cunoscător al temei tratate şi a dat răspunsuri consistente, cu calm şi stăpînire de sine chiar dacă la un moment dat i-au fost puse întrebări foarte pertinente şi cu un conţinut critic pronunţat.

După încheierea întrebărilor celor şase examinatori, Comisia a cerut candidatului şi asistenţei să părăsească sala, pentru deliberare.

La reluarea şedinţei publice, preşedintele Comisiei examinatoare, Părintele Prof. Mircea Chialda a comunicat celor prezenţi rezultatul examenului, invitînd pe candidat să pronunţe jurămîntul prevăzut de Regulament.

Cu mîna pe Sf. Cruce şi pe Sf. Evanghelie candidatul a rostit limpede şi cu hotărîre cuvintele prin care se angaja — ca şi la momentul primirii licenţei în teologie — să păstreze nealterată, cu rîvnă şi sfinţenia vieţii credinţa creştină ortodoxă şi învăţătura Bisericii Ortodoxe strămoşeşti şi să o transmită în chip corect şi neschimbată, aşa cum i-a fost predată de dascălii şi profesorii săi în timpul studiilor teologice.

Părintele Prof. Mircea Chialda în calitate de preşedinte şi în numele Comisiei de examen a proclamat pe Părintele Gheorghe Drăgulin doctor în teologie şi l-a felicitat călduros, rostind apoi un scurt cuvînt în care a arătat importanţa acestui eveniment şi a exprimat bucuria sa şi a corpului didactic de la cele două Institute teologice din Bucureşti şi din Sibiu pentru noul suprem laureat.

«Ne bucurăm — a spus între altele, Prea Cucernicia Sa — mai ales pentru două motive: întîi, pentru că numărul cercetătorilor în teologie sporeşte cu încă un teolog care a ajuns la supremul titlu academic de doctor în teologie şi, în al doilea rînd, pentru că sporesc de asemenea cadrele cu pregătire superioară ale Bisericii Ortodoxe Române».

Prea Cucernicia Sa adresează apoi noului doctor în teologie îndemnuri de a continua cu pasiune şi cu rîvnă cercetarea teologică şi îşi exprimă speranţa că noul suprem laureat va îmbogăţi patrimoniul literaturii teologice cu noi lucrări de adîncire şi valorificare a învăţăturii teologice ortodoxe şi va onora supremul titlu care i s-a acordat atît pe planul cercetării teologice aprofundate cît şi pe plan pastoral, de propovăduire a învăţăturii mîntuitoare a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii.

Noul doctor în teologie este apoi felicitat de ceilalţi membri ai Comisiei de examen, după care rosteşte, la rîndul său, o scurtă alocuţiune de mulţumire şi recunoştinţă, de evocare a anilor studenţiei şi a idealurilor împlinite rînd pe rînd pînă astăzi şi prin acest eveniment, de reflecţii asupra rolului deosebit al Institutelor teologice ale Bisericii noastre care se confirmă ca şcoli înalte, care formează caractere, edifică suflete şi defineşte personalităţi, de amintiri emoţionante despre exemplul de muncă şi exemplul de dragoste al părinţilor profesori pentru învăţăceii lor, exprimînd apoi angajamente şi asigurări de dragoste şi amintire plină de afecţiune, mulţumire şi recunoştinţă pentru toţi cei de ale căror străduinţe a beneficiat de-a lungul formării sale pînă la acest titlu suprem şi încheind apoi cu rugăciune de mulţumită către Dumnezeu pentru tot ce a realizat, pentru toţi cei prezenţi şi pentru cei cărora le datorează realizările sale şi pe care îi va purta veşnic în inimă cu dragoste.

Părintele Gheorghe Drăgulin este apoi felicitat şi îmbrăţişat de membrii familiei, de rudele, prietenii şi cunoştinţele sale care asistaseră la examen.

P. C. Pr. Dr. Gheorghe I. Drăgulin s-a născut la 14 aprilie 1929 în com. Scutelnici (Meteleu), jud. Buzău ca fiu al lui Ioan și Dumitra Drăgulin, agricultori.

După ce a urmat cursurile Seminarului teologic din Buzău, a absolvit Liceul «B. P. Hașdeu» din aceeași localitate. Frecventează apoi cursurile Facultății de filologie din București de unde trece la Institutul teologic universitar din același oraș dar, din motive independente de voința sa, este determinat să-și întrerupă studiile teologice înainte de sfîrșitul anului al II-lea. După ce mai apoi și-a reluat studiile la același Institut teologic, a obținut licența în teologie cu o teză intitulată: *Argumentarea istorică a divinității creștinismului.* Între 1956—1959 a urmat cursurile de doctorat în cadrul aceluiași Institut specializîndu-se în Teologia fundamentală și istoria religiilor.

În chiar anul absolvirii cursurilor de doctorat, 1959, a promovat examenul aprofundat de admisibilitate.

În noiembrie 1961 s-a căsătorit iar trei ani mai tîrziu a fost hirotonit preot pe seama parohiei Ceauș Radu din București de unde, în 1977 este transferat la cerere, în calitate de preot co-slujitor la parohia Hagiu din Capitală unde activează și în prezent.

În cursul activității sale pastorale a fost delegat cu oficierea unor servicii divine în parohia Șoimul din protoieria Alexandria iar ulterior în satul Dulceanca, jud. Teleorman. De mai mulți ani activează în cadrul Societății de științe orientale și în Corala preoților din Capitală.

În anii cursurilor de doctorat și apoi în calitate de preot, pe lîngă munca sa pastorală părintele Gh. I. Drăgulin a continuat și străduințele de cercetare și aprofundare a problemelor teologice, străduințe care s-au concretizat în publicarea mai multor studii și articole după cum urmează: *Preocupări actuale de bizantinologie* în «Mitropolia Olteniei», nr. 5—6/1957; *Ortodoxia în teologia contemporană* în «Ortodoxia», nr. 1/1959; *Revelație și eshatologie*, în «Studii teologice», nr. 1/1959; *Wladimir Guettée și Ortodoxia*, în «Ortodoxia», nr. 3/1939; *Maitri și Αγαπή: iubirea de oameni în budism și creștinism*, în «Ortodoxia», nr. 4/1959; *O replică ortodoxă din veacul trecut la infailibilitatea papală*, în «Ortodoxia», nr. 1 și 2/1961; *Gala Galaction despre relațiile dintre culte*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1961; *Din contribuția Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenistă, Wladimir Guettée și revista «l'Union chrétienne»*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1965; *Păreri noi despre Ortodoxie în literatura protestantă contemporană*, în «Glasul Bisericii», nr. 12/1966; *Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine contemporane după unitate*, în «Ortodoxia», nr. 1/1969; *Biserica din satul Meteleu-Lipănescu (Buzău) și slujitorii ei*, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1969; *Chipul preotului ortodox contemporan, slujitor evanghelic al lui Dumnezeu și al oamenilor*, în «Ortodoxia», nr. 3/1973; *Din relațiile românești cu Epirul în veacul al XIX-lea*, în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1973; *Propovăduirea cuvîntului evanghelic și cultul în Biserica Ortodoxă*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1975; *Sfîntul Nicodim de la Tismana și curentele religioase din veacul XIV*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 11—12/1976; *Generozitate umană și atitudine ecumenistă în scrierile lui Gala Galaction*, în «Glasul Bisericii», nr. 1—3/1977; *Studiu istorico-bisericesc despre parohia Ceauș Radu din București*, în «Glasul Bisericii», nr. 7—9/1977; *Sfîntul Vasile cel Mare și Școala alexandrină*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—3/1979; *Opera Sfîntului Dionisie Areopagitul în teologia românească*, în curs de publicare; *Filocalia inițiativa vasiliană și continuitatea ei pînă în zilele noastre*, în curs de publicare; *Doctrina trinitară a Sfîntului Vasile cel Mare în discuțiile teologilor contemporani*, în curs de publicare; *Legături economice, danii bisericești și acțiuni ale intelectualilor din Muntenia pentru susținerea unității naționale cu Țara Bîrsei*, în curs de publicare.

Toate aceste strădanii de cercetare teologică au culminat cu lucrarea *Ecleziologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenimsul contemporan*, lucrare care i-a adus autorului ei supremul titlu academic și care a fost publicată în «Studii teologice», nr. 1—4/1979.

D-L PROF. DR. EMILIAN POPESCU DE LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI A FOST ALES MEMBRU CORESPONDENT AL INSTITUTULUI ARHEOLOGIC GERMAN

Cu prilejul festivității prilejuite de aniversarea a 150 de ani de la înființarea Institutului arheologic german care a avut loc la 21 aprilie 1979 în Berlinul occidental, D-l Prof. Emilian Popescu a fost ales membru corespondent al acestei prestigioase instituții.

Institutul arheologic german este un fel de academie pentru științele umaniste (arheologie, istorie, filologie clasică, epigrafie, numismatică) care poate fi asemănată cu «Academie des Inscriptions et Belles Lettres» din Franța. Institutul arheologic german are în subordinea sa numeroase institute de cercetare din Republica Federală Germania dar și cu sediul la Roma, Madrid, Atena, Istambul, Teheran și în alte părți.

Titlul de membru plin sau de membru corespondent se acordă diferiților specialiști (germani sau din străinătate) care s-au impus cu merite deosebite pe plan național sau internațional în cercetarea istorică și în cercetarea monumentelor trecutului.

Cooptarea D-lui Prof. Emilian Popescu printre membrii corespondenți ai acestui institut a fost confirmată printr-o diplomă al cărei conținut redactat în limba latină este următorul:

INSTITUTUM ARCHAEOLOGICUM GERMANICUM INTER HOMINES EXIMIOS ET DE LITTERIS MONUMENTISQUE AETATIS ANTIQUAE OPTIME MERITOS QUOS CUIUSQUE POPULI OPTIMOS PRAESTANTISSIMOSQUE SIBI ADSCIVIT, EMILIAN POPESCU SOCIUM AB EPISTOLIS COOPTAVIT UT ETIAM EIUS OPE AUXILIOQUE STUDIA COMMUNIA ADIUVENTUR ET ADAUGENTUR.

DIE NATALI URBIS ROMAE XXI MENSIS APRILIS ANNI MCMXXIX AB INSTITUTO CONDITO CL.

IUSSU RECTORUM INSTITUTI *

Werner KRÄMER

*

D-l Prof. Dr. Emilian Popescu s-a născut la 20 februarie 1928 în com. Orlești, din Județul Vîlcea. În 1947 a absolvit Seminarul teologic «Sfîntul Nicolae» și Liceul teoretic «Alexandru Lahovary» din Rîmnicu-Vîlcea.

În 1952 a absolvit Facultatea de filologie din București, Secția clasică, iar în 1955 a fost proclamat licențiat al Institutului teologic universitar din București. Din 1952 și pînă la 1 februarie 1978 a lucrat ca preparator, asistent, cercetător principal la Institutul de arheologie din București iar apoi devine profesor titular al catedrei de Bizantinologie la Institutul teologic din București. În 1967 a făcut studii de specializare în Republica Democrată Germană, iar în anii 1971—1973 în Republica Federală Germania la Bonn și München, după care a continuat în Franța la Lyon și Paris.

---

*) Institutul Arheologic German a cooptat între oamenii eminenți — care s-au distins în modul cel mai înalt în studierea istoriei și a monumentelor trecutului, iar în cadrul propriului popor și-au dobîndit cele mai mari și distinse merite — pe EMILIAN POPESCU, ca membru corespondent, pentru ca și prin străduința și ajutorul său studiile comune să fie ajutate și să progreseze.

(Dată) în ziua de 21 aprilie 1979 (la aniversarea) celui de-al 150-lea an de la înființarea Institutului.

Prin hotărîrea rectorului Institutului

Werner KRÄMER

A întreprins numeroase călătorii de studii în diferite țări europene și a participat la diverse congrese unde a prezentat comunicări. A publicat două cărți și numeroase studii de specialitate și este colaborator la volume colective. În 1976 a fost distins cu premiul «Vasile Pârvan» al Academiei R. S. România pentru cartea: *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV—XIII descoperite în România.* În anul 1970 a luat doctoratul în Istorie la Universitatea din București cu teza «Contribuții la geografia istorică a sud-estului european în secolele V—VIII». Este membru fondator al Societății de Studii Clasice din România.

FESTIVITATEA DESCHIDERII OFICIALE A CURSURILOR INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI PENTRU ANUL ACADEMIC 1979/1980.

Luni, 12 noiembrie 1970, la Institutul teologic de grad universitar din București a avut loc festivitatea deschiderii oficiale a cursurilor pentru noul an universitar 1979/1980.

După ce studenții teologi împreună cu întregul corp profesoral au participat, în cursul dimineții, la săvîrșirea solemnă a Sfintei Liturgii, la Slujba Sfințirii Apei și la cea a Te-Deumului în biserica Sfînta Ecaterina, paraclisul Institutului, la orele 11 s-au adunat în Sala de festivități a aceluiași Institut, unde au primit într-un cadru sărbătoresc deosebit și în acordurile de rugăciune și urare ale imnului patriarhal, pe Prea Fericitul Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, însoțit de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar-patriarhal, și de PP. CC. Consilier patriarhali și arhiepiscopali. Erau de față de asemenea reprezentantul Departamentului Cultelor, funcționari superiori din Administrația Patriarhală și din Arhiepiscopia Bucureștilor, reprezentanți ai Redacției revistelor centrale bisericești și Redacției revistei «Glasul Bisericii» a Mitropoliei Ungrovlahiei, precum și invitați.

După încheierea imnului patriarhal, corul studenților Institutului teologic condus de P. C. Sa Diacon Conf. Nicu Moldoveanu a intonat, Cîntarea Sfîntului Ambrozie: «Pre Tine Dumnezeule Te lăudăm...» armonizată de Prof. N. Lungu, după care P. C. Sa Prof. Dr. Dumitru Popescu, noul rector al Institutului teologic universitar din București a rostit un dens și detaliat discurs în care a arătat importanța și semnificația acestei festivități, menită, pe de o parte să prilejuiască un bilanț al activității și rezultatelor acestei activități desfășurate în cursul anului universitar precedent în Institutul teologic «sub importante și variate aspecte, iar pe de altă parte să marcheze începutul noului an universitar.

După ce a trecut în revistă situația rezultatelor la studii obținute de studenții teologi, amintind și de cea de a 65-a serie de preoți care au urmat cursurile de îndrumare pastorală și misionară în cadrul Institutului teologic din București, s-a referit apoi la activitatea de cercetare și elaborare teologică pe care a depus-o corpul didactic al Institutului, la activitatea teologică și de reprezentare peste hotare a unora dintre cadrele didactice care au luat parte la diferite întruniri ecumenice internaționale sau au ținut conferințe în străinătate. A menționat apoi activitatea ecumenică a Institutului teologic care a primit vizitele unor profesori conferențiari ale altor Biserici de peste hotare, activitatea patriotică-cetățenească a acestui Institut în cadrul căreia s-au organizat întruniri festive cu prilejul diferitelor aniversări ale unor evenimente din trecutul și prezentul patriei noastre și s-a participat la muncă patriotică în lunile octombrie 1978 și iunie 1979 cînd studenții teologi au prestat circa 29.035 ore de muncă patriotică de o calitate elogios apreciată.

În continuare, vorbitorul aduce mulțumiri călduroase părintelui Prof. Mircea Chialda pentru activitatea pe care a depus-o pînă acum ca rector al Institutului teologic din București, elogiindu-i strădaniile și subliniind exemplul său de devotament pentru cauza acestui locaș de cultură teologică.

Arătînd apoi că, pe baza experienței oferită de trecut și potrivit indicațiilor Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, corpul didactic al Institutului teologic va depune rîvnă în munca de instruire teologică-misionară și cătățenească-patriotică a studen-

ţilor teologi, vorbitorul se referă apoi la importanţa bunei pregătiri a studenţilor ca viitori slujitori demni ai altarelor, fervenţi propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu şi modele pentru viaţa personală a credincioşilor, citînd pe Sfîntul Ioan Gură de Aur şi pe Sf. Grigore de Nazianz ca şi pe Sfîntul Apostol Pavel care îndeamnă pe viitori preoţi la o atenţie şi rîvnă deosebite în strădania de a deveni buni predicatori, modele de virtute în comportarea lor personală şi cu rîvnă către sfinţenie «căci preoţia urmăreşte să facă prin Duhul Sfînt să locuiască Hristos în inimile oamenilor, să-i ridice spre asemănarea cu Dumnezeu, să-i îndumnezeiască şi să-i facă părtaşi fericirii celei de sus».

Concomitent cu această formare duhovnicească pastorală, spune P. C. Sa, Părintele Prof. Rector D. Popescu, studenţii teologi trebuie să se străduiască să se formeze şi ca cetăţeni-patrioţi, potrivit tradiţiei milenare a Bisericii Ortodoxe Române, care «şi-a împletit rosturile ei religioase cu destinele neamului nostru românesc», pentru ca astfel preoţii să fie cu adevărat «sarea pămîntului şi lumina lumii» cum spune însuşi Mîntuitorul Iisus Hristos.

În încheiere, Părintele Prof. Rector Dumitru Popescu mulţumeşte călduros Prea Fericitului Patriarh Iustin pentru grija şi dragostea pe care le arată Institutului teologic şi, dînd expresie sentimentelor de recunoştinţă pentru încrederea pe care Prea Fericirea Sa i-a acordat-o, ca rector, şi părintelui Prof. D. Radu ca prorector, asigură pe Prea Fericitul Părinte Patriarh că împreună cu întregul corp profesoral va depune toate eforturile necesare la pregătirea pastoral-misionară, duhovnicească şi patriotică a studenţilor teologi, conştienţi fiind de datoria şi obligaţia de a pregăti «vrednici slujitori pentru Biserica noastră străbună şi pentru neamul nostru românesc».

Aducînd mulţumiri şi celorlalţi înalţi oaspeţi pentru prezenţa lor la această festivitate, Părintele Prof. Rector D. Popescu îşi încheie discursul sintetizînd perspectiva noului an universitar început prin proverbul latinesc «per aspera ad astra» care exprimă o năzuinţă şi un îndemn către cele înalte chiar dacă vor fi căi aspre de urmat.

În extenso discursul părintelui Prof. Rector Dumitru Popescu, a fost următorul:

Prea Fericirea Voastră,
Prea Sfinţia Voastră,
D-le Reprezentant al Departamentului Cultelor,
Onorată asistenţă

Această festivitate care se desfăşoară în distinsa şi înaltă prezenţă a Prea Fericirii Sale, Prea Fericitul Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române şi a reprezentantului Departamentului Cultelor, această festivitate, zic, dobîndeşte o dublă semnificaţie. Pe de o parte reprezintă prilejul potrivit pentru înfăţişarea unui bilanţ al activităţii noastre cu rezultatele obţinute în anul universitar trecut, sub importante şi variate aspecte, iar pe de altă parte, marchează începutul unui nou an universitar menit să ducă mai departe procesul de realizare al învăţămîntului teologic şi de dezvoltare a teologiei româneşti în vederea pregătirii teologice şi a formării duhovniceşti şi patriotice a viitorilor slujitori ai altarelor Bisericii Ortodoxe Române.

Întocmai ca o statuie a legendarului Janus, aşezată la răspîntie de ani universitari, festivitatea de astăzi, are o faţă întoarsă spre trecut şi o alta privind către viitor. De aceea, în aceste clipe sărbătoreşti din viaţa Institutului nostru, se cuvine să începem cu prezentarea rezultatelor la studii, obţinute de către studenţii noştri în cursul anului universitar trecut. Astfel majoritatea studenţilor care au frecventat cursurile în anul universitar 1978/1979 au promovat colocviile şi examenele din cele trei sesiuni, cu rezultate bune şi foarte bune. Efectivul de studenţi promovaţi dovedeşte că marea lor majoritate a dat dovadă de responsabilitate şi a trecut examenele cu medii destul de mari, peste 80% dintre ei fiind bursieri. Toate acestea dovedesc că procesul de învăţămînt şi educaţie se află pe drumul cel bun.

În cursul anului universitar trecut, un student şi zece doctoranzi români au fost trimişi la studii de specializare în străinătate, numărul total al doctoranzilor aflaţi în această situaţie ridicîndu-se la 35. Şi prin intermediul lor, Biserica noastră

va fi la curent cu ultimele dezvoltări ale teologiilor confesionale și vor face și ei cunoscută teologia românească în cadrul diferitelor Facultăți de teologie din străinătate contribuind, astfel, la cunoașterea și apropierea dintre Biserici.

Institutul nostru a conferit în această perioadă titlul de doctor în teologie părintelui Gheorghe Drăgulin, pe baza tezei sale de doctorat intitulată *«Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța lor pentru ecumenismul contemporan»*.

Ca și în anii trecuți, 131 de preoți din seria a 65-a au urmat cursurile de îndrumare pastorală și misionară la Institutul nostru, cu prelegeri prezentate de către profesorii de la ambele Institute teologice universitare ortodoxe din țară.

În afară de activitatea de instruire teologică, de formare duhovnicească și educație cetățenească și patriotică a studenților, corpul didactic al Institutului a desfășurat și în anul trecut o activitate de cercetare și elaborare științifică, prin publicarea de lucrări, studii, articole, documentare, cronici și recenzii în revistele bisericești centrale și mitropolitane, precum și prin participarea la lucrările unor comisii bisericești locale, la prezidarea conferințelor de orientare a clerului, la lucrările conferințelor teologice interconfesionale.

A dezvoltat, apoi, o bogată activitate teologică peste hotare, luînd parte la lucrările adunărilor, congreselor, întrunirilor și comisiilor interortodoxe, intercreștine sau interreligioase din cadrul organizațiilor creștine mondiale, Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Conferinței Bisericilor Europene sau al Conferinței Creștine pentru Pace, precum și prin conferințele ținute la unele instituții teologice din străinătate, care s-au bucurat de o frumoasă apreciere.

Din activitatea de elaborare teologică a corpului didactic amintim lucrările dedicate aniversării Sfîntului Vasile cel Mare, lucrări despre preoție adunate într-un număr special al revistei «Ortodoxia», sau articole și studii despre evenimentele importante din viața poporului și țării noastre: 120 de ani de la Unirea Principatelor, 60 de ani de la Unirea Transilvaniei cu România.

O mențiune specială se cuvine să facem despre apariția primului volum din tratatul de «Teologie Morală» elaborat de un grup de profesori de la Institutele noastre teologice, după cum se cuvine să amintim și de publicarea volumului 8 din *Filocalia* prin strădunița părintelui profesor Dumitru Stăniloae.

Sub îndrumarea competentă a Prea Fericirii Sale, Părintelui Patriarh Iustin, publicațiile teologice cunosc astăzi o dezvoltare unică atît prin diversitatea lor cît și prin densitatea conținutului lor. Legăturile Bisericii noastre cu alte Biserici, mereu mai extinse, au oferit Institutului nostru în repetate rînduri ocazia să primească vizite și să audieze conferințe din partea unor personalități teologice de peste hotare.

Astfel, Institutul nostru a primit vizita D-lui Styllianos Papadopoulos, profesor de Patrologie la Facultatea de teologie din Atena, care a vorbit studenților noștri despre: *Metoda teologiei patristice*. La rîndul său, D-l Lukas Vischer, directorul Comisiei «Credință și Constituție» din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor a vorbit profesorilor și studenților Institutului nostru despre *Originea și semnificația conceptului de «comunitate conciliară»*, iar Jürgen Moltmann, personalitate marcantă a teologiei protestante contemporane a prezentat două conferințe cu titluri diferite dar animate de dorința descoperirii unor tangențe între teologia protestantă și cea ortodoxă. Una dintre conferințe s-a referit la relația dintre *Crucea lui Hristos și Sfînta Treime* și a lăsat să se vadă dorința autorului de a depăși Hristomonismul specific teologiei protestante, iar în cea de a doua expunere a înfățișat o *Propunere pentru rezolvarea disputei despre Filioque*. Indiferent de soluțiile propuse trebuie recunoscut că toate conferințele amintite au fost dominate de înalte năzuințe ecumeniste și au oferit prilejul unor rodnice schimburi de vederi, între oaspeți și profesori, doctoranzi sau studenți ai Institutului nostru. Meritul lor constă în faptul că ele au familiarizat studenții cu problemele mișcării ecumenice contemporane și-i fac să fie conștienți de interesul manifestat de celelalte Biserici creștine, față de valorile Ortodoxiei.

În fine, s-au organizat adunări festive cu prilejul aniversării Unirii Transilvaniei cu România (la 1 decembrie), a proclamării Republicii noastre (la 30 decembrie), a Unirii Principatelor (la 24 ianuarie), la aniversarea zilei de naștere a D-lui Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România (26 ianuarie), de ziua solidarității internaționale a celor ce muncesc (la 1 Mai), sau la aniversarea proclamării independenței de stat a țării noastre și a victoriei asupra fascismului (la 9 Mai).

Poate că orizontul activității desfășurate de Institutul nostru în diferite direcții n-ar fi complet dacă n-am aminti că studenții noștri, în perioadele 9—25 octombrie 1978 și 25—30 iunie 1979 au prestat un număr de 29.035 ore de muncă patriotică, calitatea muncii lor și disciplina de care au dat dovadă fiind apreciate în mod elogios. Am putea spune că educația patriotică își descoperă roadele în această situație.

La sfîrșit, ținem să aducem un cuvînt de caldă mulțumire părintelui profesor Mircea Chialda, pentru îndelungata activitate de rector al Institutului nostru și pentru strădania depusă în vederea desfășurării unei bune activități a Institutului nostru. Va rămîne pentru noi un exemplu de devotament față de acest locaș de cultură teologică și vom păși mai departe pe aceeași cale pentru o rodnică pregătire a viitorilor slujitori ai Bisericii noastre.

Cu experiența pe care ne-o oferă trecutul, începem astăzi un nou an universitar. După pilda înaintașilor, care prin competența și dăruirea lor au ilustrat cu vrednicie învățămîntul și teologia românească, corpul didactic al Institutului nostru, profesori, conferențiari, lectori și asistenți se vor strădui cu aceeași rîvnă, în munca de instruire teologică, de educație duhovnicească-morală și cetățenească-patriotică a studenților noștri.

Potrivit indicațiilor primite din partea Prea Fericitului Patriarh Iustin, sîntem chemați să punem un accent deosebit pe formarea pastorală și misionară a studenților, pentru ca în calitatea lor de viitori slujitori ai Domnului nostru Iisus Hristos să fie însuflețiți de dragoste și atașament profund față de Biserica străbună și față de neamul nostru românesc. Întreaga programă analitică a cursurilor de licență, a fost adaptată acestui scop care urmărește, printre multe altele, o mai bună pregătire a studenților noștri în calitatea lor de viitori propovăduitori ai cuvîntului lui Dumnezeu. Importanța decisivă a lucrării de propovăduire pentru viața Bisericii o pune în evidență magistral Sfîntul Ioan Gură de Aur atunci cînd spune: «Pentru cei ce vindecă trupul oamenilor, pentru medici, s-au descoperit fel de fel de medicamente, instrumente medicale și diete. Dar pentru preoți ca cei ce vindecă trupul lui Hristos, care este Biserica, nu există decît un singur mijloc, o singură cale de vindecare: învățătura cu cuvîntul, predica. Aceasta ține loc de medicament, ține loc de bisturiu. Dacă preotul trebuie să ardă, să taie, este necesar neapărat ca el să se folosească de predică. Dacă predica nu este în stare să facă aceasta, zadarnice sînt toate celelalte. Prin predică ridicăm sufletul deznădăjduit, prin predică smerim pe cel îngîmfat, prin predică împiedicăm sufletul să apuce pe calea învățăturilor greșite, prin predică tăiem ce-i de prisos, prin predică împlinim cele de lipsă, prin predică lucrăm toate cele ce ne ajută la însănătoșirea sufletului. De aceea, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, preotul trebuie să se silească să dobîndească această putere, puterea de a predica».

Iată, astfel, tot atîtea motive pentru care ne vom strădui prin activitatea noastră să edificăm cît mai temeinic pe studenți în învățătura de credință și să dezvoltăm în rîndul lor puterea de a predica. În calitatea lor de slujitori ai cuvîntului, vor avea posibilitatea să edifice credincioșii prin predică în adevărul de credință nealterat al Bisericii noastre și să lucreze rodnic pentru zidirea lor duhovnicească. Este binecunoscută importanța decisivă pe care o are pentru misiunea preotului comportarea sa personală, atît în raport cu Dumnezeu cît și în raport cu credincioșii, fiindcă, prin tot ceea ce face și spune el, angajează pe Dumnezeu și Biserica. De aceea, pornind de la cuvintele Sfîntului Grigorie de Nazianz care spune că preotul va fi în măsură să păstreze sănătos și nepieritor trupul lui Hristos, Biserica, dacă va ști să vindece răul din sufletul său și să-l ridice la o virtute superioară, ne vom strădui ca prin procesul educației duhovnicești să călăuzim studenții noștri pe căile desăvîrșirii morale personale.

Importanța majoră a acestor preocupări rezidă tocmai în rostul slujirii preoțești care țintește la transfigurarea condiției umane a credincioșilor, prin lucrarea și puterea Sfîntului Duh, prin viața în Hristos. «Mare lucru este să putem vindeca și curăți cu pricepere patimile și păcatele credincioșilor care ne-au fost dați în grijă spre a-i vindeca», spune Sfîntul Grigorie de Nazianz. Căci preoția urmărește să facă prin Duhul Sfînt să locuiască Hristos în inimile oamenilor, să-i ridice spre asemănarea cu Dumnezeu, să-i îndumnezeiască și să-i facă părtași fericirii celei de sus.

Astfel, doar în măsura în care preotul reușește să se vindece pe sine va reuși să vindece și să sfințească pe credincioșii pe care-i păstorește. De aceea prin procesul educației duhovnicești vom căuta să sădim în inimile studenților convingerea că mi-

siunea lor preoțească va fi încununată de succes numai atunci cînd vor putea spune credincioșilor, ceea ce spunea Apostolul neamurilor : «Fiți următori mie precum și eu sînt următor lui Hristos».

Atunci cînd se vorbește despre Tradiție se spune despre ea că reprezintă viața și experiența Bisericii în Duhul Sfînt. Dar pe lîngă această dimensiune verticală cu caracter profund pnevmatologic, Tradiția mai are și o dimensiune orizontală istorică, care a permis Bisericii noastre să se identifice chiar de la început cu viața, năzuințele, suferințele și izbînzile neamului nostru românesc.

Cu ocazia primului Congres al Frontului Unității Socialiste, Prea Fericitul Patriarh Iustin a ținut să sublinieze acest adevăr spunînd : «De altfel, în tot cursul istoriei noastre naționale, Biserica Ortodoxă Română s-a simțit integrată în viața poporului nostru. Pe lîngă îndeplinirea lucrării sale proprii religioase, ea a urmărit fără încetare întărirea dragostei de glia strămună și a împărțit cu poporul amărăciunea zilelor haine și bucuria zilelor frumoase».

Pe linia acestei tradiții milenare care ilustrează elocvent modul în care Biserica noastră și-a împletit rosturile ei cu destinele neamului, vom depune eforturi susținute pentru educarea studenților noștri în respect și dragoste față de viața și realizările poporului nostru, față de lupta lui pentru progres, independență și suveranitate și față de năzuințele lui de pace, colaborare și înfrățire între oameni și popoare.

Acestea sînt coordonatele majore care ne vor călăuzi, după îndrumarea Prea Fericitului Patriarh Iustin, în activitatea noastră instructiv-educativă, de formare a studenților noștri ca să devină vrednici slujitori ai Bisericii străbune și ai poporului nostru și, ca preoți, să fie «sarea pămîntului și lumina lumii», să sprijine străduințele poporului nostru pentru edificarea vieții celei noi din patria noastră.

Desigur, străduințele de instruire și educare depuse de membrii corpului didactic, pentru a-și atinge scopul lor, trebuie să fie însoțite de aceleași eforturi din partea studenților, cărora le cerem să dea dovadă de responsabilitate în pregătirea lor pentru examene și în integrarea cît mai deplină în programul cît mai instructiv și educativ al Institutului. Avem încrederea că atît corpul profesoral cît și studenții se vor ridica la înălțimea așteptărilor Prea Fericirii Sale, Părintelui Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române.

Știm prea bine că iubiți și prețuiți învățămîntul teologic, Prea Fericirea Voastră, și vă interesați îndeaproape de buna desfășurare a activității Institutului nostru, atît în calitatea Prea Fericirii Voastre de Întîistătător al Bisericii noastre cît și în cea de distins și ilustru profesor de teologie care ați onorat catedra de Noul Testament a acestui așezămînt cu remarcabila dvs. personalitate teologică.

Vă mulțumim, călduros, din inimă, pentru dragostea și grija pe care o purtați Institutului nostru și, dînd expresie sentimentelor de recunoștință pentru încrederea pe care mi-ați acordat-o mie ca rector și părintelui profesor Radu Dumitru ca prorector, Vă asigurăm Prea Fericirea Voastră, că vom depune eforturi cu întregul corp profesoral să pregătim studenții noștri din punct de vedere pastoral misionar duhovnicesc-cetățenesc și patriotic. Sîntem conștienți că avem datoria și obligația să pregătim vrednici slujitori pentru Biserica noastră străbună și pentru neamul nostru românesc.

Mulțumim, de asemenea, reprezentantului Departamentului Cultelor, pentru că a fost prezent la acest moment, festiv, din viața Institutului nostru, și-l rugăm să transmită D-lui Președinte Ion Roșianu hotărîrea noastră de a-i educa pe studenți în dragoste, în prețuire și respect față de trecutul glorios al neamului nostru și față de munca poporului nostru pentru edificarea vieții celei noi din patria noastră.

Mulțumim călduros, de asemenea, Prea Sfințitului Episcop Antonie Ploieșteanul pentru că a binevoit să fie în mijlocul nostru la această festivitate și mulțumim tuturor celor care au răspuns invitației noastre și au participat la această festivitate.

Începem noul an universitar cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos, amintindu-vă de un proverb latin care sintetizează strădaniile noastre spre desăvîrșire; el spunea așa: «*Per aspera ad astra*».

După încheierea cuvîntului Părintelui Rector, corul studenților a interpretat piesa «Rugăciune» pe versuri de M. Eminescu și după muzica lui Teodor Teodorescu.

A urmat apoi prelegerea festivă intitulată: *Descoperiri noi privind viața bisericească pe teritoriul țării noastre*» prezentată de D-l Prof. Dr. Emilian Popescu după

---

* Noul an universitar la Institutul Teologic din București s-a inaugurat sub semnul unei noi conduceri: în funcția de rector a fost numit P. C. Sa. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, iar în cea de prorector P. C. Sa Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu.

Parintele Prof. Dr. D. Popescu s-a născut la 29 iunie 1929, în comuna Călugăreni, județul Ilfov. Urmează studiile seminariale în București la Seminarul «Mitropolitul Nifon» între 1940—1948. Din 1955 pînă în 1959 urmează cursurile pentru licență în teologie în cadrul Institutului teologic din București, iar între 1959—1962 frecventează cursurile pentru doctoranzii în teologie la același Institut. Între anii 1966—1967 se află printre studenții Institutului ecumenic Bossey—Geneva, iar între 1968—1970 studiază la Universitatea Gregoriană din Roma unde urmează ca doctorand cursuri de specializare în Facultatea de teologie pentru specilitatea de Teologie Dogmatică și Simbolică, după care, reîntors în țară, la 5 februarie 1973 își susține teza de doctorat intitulată «Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului Vatican II», și este proclamat doctor în teologie la Institutul teologic din București.

Între 1962—1966 funcționează ca profesor și director al Seminarului teologic din București.

În 1975 este numit profesor titular al catedrei de Teologie Fundamentală și Teologie Dogmatică la Institutul teologic din București, al cărui prorector devine în același an.

Părintele Prof. Dr. Dumitru Popescu a desfășurat de asemenea o bogată activitate ecumenică: P. C. Sa este membru al comisiei «Credință și Constituție» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române în Comisia pentru pregătirea Sfîntului și Marelui Sinod Ortodox, membru al Comisiei panortodoxe de dialog cu Biserica Romano-Catolică, reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române în Comisia de dialog cu Biserica Luterană din R. F. Germania, membru al Comitetului pentru «Drepturile omului» recent constituit în cadrul Conferinței Bisericilor Europene.

A participat la numeroase întruniri, adunări, colocvii sau întîlniri ecumenice cu caracter teologic, ecumenico-social.

Pe lîngă o susținută activitate didactică, părintele Prof. Dr. Dumitru Popescu a publicat numeroase studii și articole de specialitate care sînt tot atîtea dovezi ale unei excepționale puteri de muncă și capacității creatoare în domeniul teologiei dogmatice și sistematice și în domeniul ecumenico-socal; notăm aici cele mai importante din lucrările P. C. Sale:

Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului Vatican II, în «Ortodoxia», anul XXIV (1972), nr. 3, p. 325—457; *Noi aspecte ale problemei Filioque*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), p. 580; *Comunitatea conciliară și Biserica locală*, în «Studii teologice», seria a II-a, XXVIII (1976), p. 261; *Lupta popoarelor pentru independența națională*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 4, p. 686; *Ecleziologia luterană*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 413; *Biserica locală și comunitatea conciliară*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 507; *Comemorarea mitropolitului Nifon la 100 de ani de la moartea sa*, în «Glasul Bisericii», XXXIV (1975), nr. 7—8, p. 835; *Învățătura despre Taina Botezului în primele secole creștine*, în «Ortodoxia», anul XXXIV (1975), nr. 7—8, p. 835; *Învățământul teologic în Biserica Ortodoxă Română*, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», 1973, nr. 6, p. 624; *Despre tăierea capului Sfîntului Ioan Botezătorul*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 7—8, p. 587; *Taina Pocăinței — restabilirea legăturii credincioșilor cu Dumnezeu, și cu semenii*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 9, p. 1022; *Problema «chipului» în om după Sfîntul Grigorie de Nyssa*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 3—4; *Sfințenia după Sfîntul Chiril al Alexandriei*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3—4, p. 230; *Tendințe ecumeniste noi*, în «Ortodoxia», anul XXVIII (1976), nr. 2, p. 417.

care s-au interpretat piesele corale «*Anixandare*», glas 8, armonizată de Prof. N. Lungu, *Pe a binelui cărare* de Alex. Podoleanu și *Sus inima, Români!* de Nicolae Oancea.

A luat apoi cuvîntul Prea Fericitul Părinte Iustin Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, rostind următoarea cuvîntare:

Prea Cucernici Părinți Profesori și dragi studenți,

Începutul acestui an școlar a coincis cu înnoirea cadrelor de conducere ale Institutului. Aveți un rector nou și un prorector nou. Ceea ce a determinat schimbarea aceasta nu a fost decît un termen care, fiind încheiat, ne-a obligat să facem noi numiri de rector și prorector. Noi eram, dealtfel, foarte mulțumiți și de vechea conducere atît de rector cît și de prorector. De aceea, în public, vreau să mulțumesc Părintelui Prof. Mircea Chialda pentru activitatea pe care a desfășurat-o în cadrul acestui Institut vreme de mai mulți ani. În același timp mulțumesc Părintelui Dumitru Popescu pentru activitatea de prorector, pe care a desfășurat-o aici. Odată cu mulțumiri adresez și noilor rector și prorector îndemnul de a depune stăruințe ca bunul mers al Institutului nostru să se desfășoare, și de acum înainte, în condiții din ce în ce mai bune.

Prea Cucernici Părinți și dragi studenți,

Este bine știut că, în structura de organizare a Bisericii noastre, Institutul teologic ocupă un loc aparte. Aș putea spune că Institutul este astăzi perla de mare preț a

---

Părintele Prof. Dr. Dumitru Radu s-a născut la 29 octombrie 1926, în satul Cărpeniș, comuna Cepari din județul Argeș.

După frecventarea cursurilor Seminarului teologic din Curtea de Argeș și din Rîmnicu-Vîlcea, urmează cursurile Institutului teologic din București, și în 1951 ia licența în teologie cu teza intitulată *Ființa Bisericii după învățătura ortodoxă.*

Între 1951—1954 frecventează cursurile pentru doctoranzii în teologie în cadrul Secției sistematice, avînd ca specialitate principală: Teologia Dogmatică și Simbolică și îndrumări misionare, iar ca specialitate secundară: Teologia Fundamentală și Istoria religiilor.

În iunie 1965 își susține examenul aprofundat de admisibilitate.

Între 1957—1975 funcționează ca profesor la Seminarul teologic din București, timp în care face și studii de filologie ca student al Facultății de limbă și literatură română a Universității din București unde obține și licența în filologie.
misionare.

La 27 octombrie 1969 este hirotonit preot și în același an este numit asistent la Institutul teologic din București, unde funcționează ca spiritual II. În 1973 se transferă ca asistent la secția sistematică în cadrul aceluiași Institut și funcționează ca suplinitor la catedra de Teologie Dogmatică și Îndrumări

La 5 septembrie 1977 obține titlul de doctor în teologie cu o teză de doctorat intitulată «*Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*».

În anii 1976—1977 face studii de specializare la Facultatea de teologie romano-catolică din Strassbourg—Franța. Din noiembrie 1977 funcționează ca titular al catedrei de Teologie Morală.

În timpul studiilor sale și al activității sale didactice părintele Prof. Dr. Dumitru Radu a publicat mai multe studii, articole, documentare și recenzii, după cum urmează:

Structura actului religios, în «Studii teologice», VI (1954), nr. 3—4; *Învățătura ortodoxă și romano-catolică despre Biserică*, în «Ortodoxia» VI (1954), nr. 3; *Semnificația soteriologică a Botezului Mîntuitorului*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 4; *Primele texte scrise în românește*, în «Glasul Bisericii», 1962, nr. 1—2; *Aspectul comunitar-sobornicesc al mîntuirii*, în «Ortodoxia», XXVIII (1974), nr. 1; *Creștinismul la români*, în «Romanian Orthodox Church News», VI, (1976) nr. 1; *Manifestări și forme ale vieții creștine pe teritoriul românesc, premise ale organizării Bisericii Ortodoxe în țările române; contribuția lor la promovarea unității spirituale a poporului român*, în «Glasul Bisericii», 1976, nr. 1—2; *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române la cea de a 90-a aniversare a sa*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1976, nr. 3—4; *Comunitatea conciliară — problemă ecumenistă*, în «Studii teologice», 1976, nr. 5—8; *Biserica Ortodoxă Română în istoria poporului român*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1977, nr. 1—3; *Ministeriu și eclezialitate*, în «Romanian Orthodox Chuch News», 1977, 4; *Cartea bisericească, factor de promovare a unității spirituale lingvistice și cultural-naționale a poporului român*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVII (1979), nr. 1—2,și 3—4; *Taina Hirotoniei*, în «Ortodoxia», XXX (1979), nr. 4.

Părintele Prof. Dr. Dumitru Radu a participat, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, la diferite conferințe, consultații și congrese ecumenice interconfesionale în țară și în străinătate.

Bisericii Ortodoxe Române. Dascălii noştri de teologie nu sînt numai profesori care îşi desfăşoară, de la catedră, activitatea lor zilnică ; ei sînt prezenţi în Institut şi în viaţa Bisericii sub toate aspectele ei. Profesorii noştri de teologie constituie laboratorul teologic al Bisericii noastre strămoşeşti, ceea ce nu era altădată. Cei mai vechi ştiu ce rost avea în viaţa Bisericii Facultatea de teologie, cum se numea cîndva. Este adevărat că sarcinile pentru profesori sînt mari, am însă impresia că ei le îndeplinesc conştiincioşi, din dragoste şi din datorie faţă de Biserica noastră. De aceea ei se bucură de preţuirea Noastră şi de toată dragostea Noastră. Revistele teologice, conferinţele preoţeşti, toate îndrumările pe care Noi le dăm sînt, cum bine se ştie, strîns legate de teologia, înţelepciunea şi conştiinciozitatea profesorilor noştri de teologie.

Nu este mai puţin adevărat că, odată cu aportul pe care profesorii îl aduc în viaţa Bisericii, însăşi Biserica depune toate eforturile pentru a face din Institutul nostru o instituţie cu care să ne mîndrim, pe de o parte, şi să fie utilă pentru Biserică, pe de altă parte, fiindcă formarea clerului nostru este încredinţată Institutelor teologice. De aceea, grija noastră se îndreaptă în mod permanent către acest sector al formării cadrelor noastre de conducere, cum se zice de obicei, din Biserică. Nu este necesar să înşir aici tot ceea ce face Biserica pentru Institutele noastre de învăţămînt teologic ca şi pentru Seminariile teologice. Ceea ce cerem Noi de la profesori este de a ne ajuta să formăm un cler al zilelor noastre. De aceea Noi căutăm ca şi programa de învăţămînt să o mai schimbăm din vreme în vreme. Nu mai putem astăzi să predăm teologia aşa cum o predam acum 50, 60 sau 100 de ani. Ţara s-a înnoit, poporul nostru este într-un proces continuu de înnoire. Aceşti credincioşi care sînt, pe zi ce trece, oameni tot mai noi, au nevoie de o nouă predică, de o nouă liturghisire, de o nouă misiune. De aceea îndemnul pe care îl dau profesorilor noştri este de a căuta să ne formeze preoţii de care avem nevoie astăzi. De ce avem nevoie ? De apărarea dreptei credinţe, de împlinirea nevoilor spirituale ale credincioşilor şi de slujirea omului de către Biserică. Este vorba deci de o latură de doctrină — apărarea dreptei credinţe, de o latură spirituală, care se manifestă îndeosebi prin slujbele noastre religioase, şi de o latură socială. Spre aceste trei direcţii trebuie să se îndrepte străduinţile Noastre şi ale dumneavoastră.

Ştiţi cu toţii cît de importantă este în viaţa Ortodoxiei slujba religioasă. Nu este un simplu act asemănător teatrului din vechime ; slujba religioasă are la noi cu totul un alt rost. Ea este inima spiritualităţii noastre bisericeşti. De aceea slujbele religioase trebuie făcute cît mai demn, cît mai corect şi să fie cît mai atrăgătoare pentru credincioşii zilelor noastre. Ştiţi cu toţii că, mai mult ca în trecut, slujbele religioase cheamă astăzi pe credincioşi. Dacă nu avem pregătirea necesară şi conştiinţa preoţească de a săvîrşi slujbele religioase aşa cum trebuie, mai mult stricăm decît dregem. De aceea rog pe Părinţii Profesori să aibă grijă deosebită pentru formarea liturgică a clerului nostru de mîine.

În ce priveşte activitatea socială, este destul să spun că preotul de care avem nevoie astăzi este un preot-cetăţean. Întotdeauna clerul Bisericii noastre Ortodoxe şi-a adus aportul său la rezolvarea marilor probleme ale societăţii din fiecare epocă. Atunci cînd am fost atacaţi de oşti străine, preoţii au mers împreună cu credincioşii pe fronturile de luptă. Atunci cînd a apărut foametea în ţară, preoţii au fost cei dintîi care au dat ajutoare. Se ştie că cele dintîi spitale au fost întemeiate la noi de Biserică, iar şcolile s-au deschis în pridvoarele mînăstirilor. În general, se poate spune că orice activitate socială s-a bucurat în trecut şi de sprijinul Bisericii. Aceasta este una din caracteristicile Ortodoxiei şi aş putea spune că la noi s-a dezvoltat mai puternic ca în alte părţi. Biserica trebuie să fie alături de toate organizaţiile sociale din stat pentru a-şi aduce aportul ei la ridicarea societăţii noastre româneşti.

Ceea ce aş vrea să adaug în încheiere este ca şi teologia noastră să caute să se înnoiască. Aş vrea parcă un suflu nou în publicaţiile noastre bisericeşti. Odată cu cantitatea să căutăm să îmbogăţim şi calitatea aceasta teologică. Putem spune că avem o gîndire proprie în teologie, dar nu trebuie să o limităm la un specific absolut naţional, ciuntindu-o de lărgimea ei pe plan ecumenic. Teologia noastră trebuie să trezească interes nu numai nouă, românilor, ci şi celorlalte confesiuni bisericeşti. Vrem, adică, să căutăm să facem din Institutul nostru teologic laboratorul la care să se adape şi celelalte culte bisericeşti din alte ţări.

Vrem, deci, să fim utili nu numai poporului nostru, ci întregii lumi creştine. După cum propovăduim pacea, dreptatea, adevărul în general, vrem să fim utili nu numai societăţii noastre româneşti, ci şi întregii omeniri. Aşa cum ţara noastră joacă un rol din ce în ce mai important nu numai pe tărîm românesc, ci şi pe plan universal, tot aşa şi Biserica să caute să meargă alături de ţară, contribuind la pacea în întreaga lume, la înscăunarea dreptăţii pretutindeni şi, în general, la noua ordine care trebuie să se înscăuneze, mai devreme sau mai tîrziu, în toată lumea, fiindcă este voită de toate popoarele şi este binecuvîntată de Dumnezeu.

Cu aceste scurte cuvinte, aş vrea să închei, adăugînd la cele ce s-au spus aici de părintele rector, şi binecuvîntarea Bisericii pentru anul care vine.

Totodată profit de faptul că avem printre noi un reprezentant al Departamentului Cultelor căruia îi adresăm rugămintea de a asigura pe D-l Preşedinte al Departamentului Cultelor de toată preţuirea noastră. În acelaşi timp, rog să se transmită Conducerii de stat mulţumirile noastre pentru înţelegerea pe care o are faţă de problemele bisericeşti şi, pentru tot sprijinul pe care ni-l acordă în diferite feluri.

Împărtăşindu-vă binecuvîntarea Bisericii, declarăm deschis oficial acest an de studii. Dumnezeu să vă ajute!

După cuvîntul Prea Fericitului Patriarh Iustin, corul studenţilor a interpretat piesele: «*Limba noastră*» de Alex. Cristea pe versuri de Alecu Mateevici şi «*Românie, ţara mea de dor*», de Mircea Neagu.

Festivitatea s-a încheiat în acordurile imnului patriarhal.

DESCHIDEREA FESTIVĂ A ANULUI UNIVERSITAR 1979—1980 LA INSTITUTUL TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN SIBIU

Într-un cadru sărbătoresc, în prezenţa I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, I.P.S. Teofil, Arhiepiscopul Clujului, P. S. Vasile, Episcopul Oradiei, P.S. Timotei Lugojanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timişoarei şi Caransebeşului şi P. S. Iustinian Maramureşanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Clujului, în ziua de 10 noiembrie 1979 a avut loc deschiderea noului an de învăţămînt la Institutul teologic din Sibiu.

Înainte de festivitatea din aula Institutului a avut loc o întrunire a Consiliului profesoral în cadrul căreia I.P.S. Arhiepiscop Teofil a dat citire deciziei Sinodului Permanent al Bisericii Ortodoxe Române prin care a fost numit în funcţia de rector al Institutului teologic din Sibiu P.C. Arhidiacon Prof. Constantin Voicu, iar în funcţia de prorector P. C. Pr. Prof. Dumitru Abrudan.

Mulţumind pentru încredere acordată de către Conducerea Bisericii noastre, P. C. Părinte Rector Constantin Voicu a arătat că programul noii conduceri a Institutului este programul Bisericii care este profund legată de ţelurile măreţe ale noii ere din Patria noastră. Aceste ţeluri le vom aduce la îndeplinire toţi împreună cu nezdruncinată solidaritate naţională, solidaritatea noastră în săvîrşirea a tot lucrul bun.

În numele noii conduceri a Institutului, P. C. Părinte Rector a chemat pe profesorii Institutului, pe toţi slujitorii acestui aşezămînt să sprijine fără contenire programele Institutului, dispoziţiile ocîrmuirii bisericeşti şi de stat, toate acţiunile menite să îmbunătăţească mereu sectoarele de activitate ale Institutului.

A urmat un Te-Deum în Paraclisul Institutului, săvîrşit de P. S. Episcop Vasile înconjurat de un sobor de profesori şi de părinţii duhovnici, după care, plecînd de la textul Evangheliei după Ioan (20, 21) «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi», I.P.S. Arhiepiscop Teofil a adresat studenţilor sfaturi duhovniceşti.

Festivitatea din aula Institutului a cuprins un program de cîntece religioase şi patriotice executate de corul studenţilor teologi sub conducerea P. C. Diacon Lector Ioan Popescu.

P. C. Părinte Rector Constantin Voicu, în cuvîntul rostit aici, a făcut o trecere în revistă a activităţii didactice, duhovniceşti şi patriotice-cetăţeneşti a Institutului teologic din Sibiu în anul universitar 1978—1979.

A fost evidențiată conștiința patriotică a studenților Institutului, prin munca patriotică efectuată la strîngerea recoltei însumîndu-se 8190 ore de muncă.

În continuare, P. C. Părinte Rector a arătat că se depun astăzi eforturi din partea profesorilor și autorităților bisericești pentru ca cei ce se pregătesc pentru preoție să fie la înălțimea vremurilor pe care le trăim. Citînd pe P. F. Părinte Patriarh, a spus că Institutul pregătește preoți care trăiesc în mijlocul credincioșilor, care ascultă glasul pămîntului, care au ochii ațintiți la popor. Facem în lucrarea noastră ceea ce Mîntuitorul a făcut prin întruparea Sa pentru ca omul să fie ridicat la Dumnezeu. Biserica trebuie să se plece la chemarea credincioșilor și să-i ridice la o treaptă mai înaltă. Sîntem chemați și îndatorați să afirmăm mereu capacitatea noastră de slujire, să o împrospătăm cu metode creștinești, pe căi bisericești întrucît ea îmbrățișează deopotrivă Ortodoxia și națiunea română. Teologia ortodoxă românească a fost mereu în slujba vieții, a Bisericii, a credincioșilor și noi înțelegem să ne adăugăm, să continuăm această tradiție sprijinind demnitatea poporului nostru și eforturile ecumenice actuale, pe plan local și general.

P. C. Părinte Rector a pus la inima studenților Institutului teologic din Sibiu îndatorirea de a avea conștiința responsabilității personale față de ceea ce Biserica și Patria le pune la dispoziție în scopul continuei lor dezvoltări, în scopul propășirii noastre a tuturor, a poporului nostru. Recunoștința noastră pentru toate acestea o arătăm prin participarea cu mijloacele noastre specifice la efortul obștesc de înaintare în front larg înspre țelurile propășirii de mîine. Cu toții trebuie să adăugăm contribuția noastră la cele de care destul de confortabil beneficiem.

Biserica — a spus P. C. Sa Părintele Rector — se bucură de deplină libertate în lucrarea ei. Libertatea comportă responsabilitate, ea nu poate fi socotită scut sau acoperămînt al dezordinii și anarhiei sau al izolării de societate. Dimpotrivă, ea trebuie înțeleasă ca bază a ordinii în societate, a colaborării dintre oameni și a sprijinirii binelui obștesc.

Apoi, P.C. Părinte Rector a adresat calde mulțumiri P. C. Sale Pr. Prof. Grigorie Marcu pentru munca neobosită și dragostea cu care s-a dăruit Institutului ca dascăl și în ultima vreme ca îndrumător al destinelor acestuia.

În încheiere a exprimat adîncă recunoștință P. F. Părinte Patriarh Iustin, pentru grija atentă și permanentă pe care o acordă școlilor teologice ale Bisericii noastre, Onoratului Departament al Cultelor pentru înlesnirile pe care ni le face pentru a ne putea îndeplini misiunea specifică încredințînd, în același timp, Conducerea acesteia de atașamentul profund și statornic al studenților și cadrelor didactice ale Institutului față de noua orînduire a societății românești. A mulțumit Înalților Ierarhi din Mitropoliile Ardealului și Banatului în frunte cu I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului care din încredințarea Sf. Sinod ține în binevoitoare atenție îndeplinirea programelor de muncă și rugăciune de la Institutul teologic din Sibiu.

Un cuvînt de salut din partea Institutului teologic Protestant din Cluj-Napoca, ramura evanghelică-luterană din Sibiu, a fost adresat de către Dl. Prof. Hans Klein.

P. S. Episcop Vasile a împărtășit celor prezenți bucuria de a fi de față la momentul festiv al deschiderii unui nou an de învățămînt la Institutul teologic din Sibiu precum și emoția și recunoștința față de tot ceea ce a reprezentat această alma-mater a Bisericii Ortodoxe din Transilvania.

Festivitatea de astăzi, a spus P. S. Episcop Vasile, are un caracter deosebit pentru că este însoțită de trecerea ștafetei în conducerea imediată a Institutului pentru ca și pe mai departe acest Institut să fie un far luminos în viața poporului nostru.

P.S. Sa a exprimat mulțumiri P. C. Pr. Prof. Grigorie Marcu pentru felul în care a condus Institutul și pentru tot ce a făcut în cei 40 de ani de activitate didactică, pentru dragostea pe care a arătat-o acestui așezămînt și pentru tot ce a sădit în sufletele preoțimii din cele două Mitropolii.

Vremea noastră — a spus în continuare P. S. Episcop Vasile — pune accent deosebit pe răspundere și calitate. Mîntuitorul a spus că Împărăția lui Dumnezeu nu se ia cu asalt. La ea nu se poate ajunge oricum. Trebuie să muncim cu răspundere, gîndindu-ne ca din roadele muncii noastre să beneficieze și semenii noștri.

În încheiere, P. S. Sa a îndemnat pe studenți să se înarmeze cu virtuțile creștine: credința, nădejdea și dragostea și așa precum Biserica binevestește împlinirile de astăzi din patria noastră tot așa și ei să facă din viața lor o slujbă de binevestire.

Seria cuvîntărilor a fost încheiată de către I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului care a spus că aflîndu-ne la începutul unui nou an universitar ştim că tinereţea înseamnă năzuinţă către ideal, entuziasm către ceea ce este bun şi frumos.

I.P.S. Mitropolit Nicolae şi-a exprimat încredinţarea că studenţii Institutului teologic din Sibiu sînt angajaţi în slujirea Bisericii şi Patriei, exemplul înaintaşilor fiindu-le îndemn.

Munca şi rugăciunea, dragostea faţă de Dumnezeu şi de oameni să se împletească armonios în sufletele studenţilor teologi.

Amintind de momentul aniversar al împlinirii a 35 de ani de la eliberarea patriei noastre, I. P. S. Mitropolit Nicolae a arătat că toată viaţa noastră este o luptă pentru binele poporului nostru. Fiecare istorie este clădită pe o Golgotă, Golgota martirilor neamului nostru, tuturor celor care s-au jertfit pentru binele poporului, noi fiindu-le datori cu prinosul nostru de recunoştinţă.

I. P. S. Mitropolit Nicolae a felicitat pe studenţii care s-au distins la studii şi în comportare în timpul anului universitar 1978—1979, a mulţumit cadrelor didactice pentru munca desfăşurată, în mod special Prea Cucernicului Pr. Prof. Grigorie Marcu, a felicitat noua conducere a Institutului şi a mulţumit Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, Onoratului Departament al Cultelor, Ierarhilor din Mitropoliile Ardealului şi Banatului pentru grija şi ajutorul acordat Institutului teologic din Sibiu.

P. C. Părinte Prorector Dumitru Abrudan a dat citire listei studenţilor Institutului care au obţinut rezultate excepţionale şi foarte bune la studii şi în comportare şi care au primit premii în cărţi oferite de conducerile eparhiilor din Ardeal şi Banat.

Festivitatea s-a încheiat în acordurile Imnului de stat cîntat de către întreaga asistenţă *(A. JIVI).*

NOTE BIBLIOGRAFICE

Cardinalul Suenens de Bruxelles, «Ecumenism and charismatic renewal» (Ecumenismul şi reînnoirea harismatică), Editura Darton, Longman şi Toold din Londra, 250 p.

În cartea sa, Cardinalul Suenens din Bruxelles încearcă să stabilească anumite principii sau orientări pentru acei teologi care sînt angajaţi fie în mişcarea ecumenică, fie în cea aşa-zisă «harismatică» ce se face simţită în lumea occidentală — două mari curente ale vieţii Bisericii de astăzi — care, după autor trebuie să conveargă şi să se sprijine una pe alta.

Desigur că lucrarea sa se adresează în special romano-catolicilor, şi în mod deosebit celor din Statele Unite ale Americii, unde mişcarea harismatică s-a răspîndit în cea mai mare parte în ultimii zece ani. Se citează de pildă congresul acestei mişcări ţinut în Kansas City, S.U.A., în iulie 1977, la care au participat 50.000 creştini, dintre care mai mult de jumătate au fost romano-catolici.

După cardinal, mişcarea harismatică constituie un important prilej pentru toate Bisericile spre o reînnoire a credinţei creştine în rugăciune şi viaţa spirituală. El precizează cu insistenţă în această carte, că mişcarea «nu trebuie să degenereze în nisipuri sectare şi entuziasm neechilibrat». Mişcarea harismatică trebuie să se integreze în mod deplin în întreaga tradiţie spirituală şi sacramentală a Bisericii şi trebuie să conducă inevitabil la reconciliere şi unitate şi nicidecum la alte schisme şi neînţelegeri.

Cartea Cardinalului departe de a fi completă sau fără deficienţe, reprezintă totuşi un bogat material ecumenic prin accentul pe care îl pune asupra rolului rugăciunii în restaurarea unităţii creştine şi prin sublinierea aspectelor pozitive pe care le au aproape toate mişcările bisericeşti de reînnoire *(N. MIHĂIŢĂ)*.

Kathleen M. Kenyon, «The Bible and recent Archeology» (Biblia şi arheologia recentă) Editura British Museum, 1978.

Studiul Arheologiei Palestinei a fost cunoscut în mare parte în ultimii ani datorită cercetătoarei Kathleen Kenyon. Ea a fost directoarea Centrului de cercetări arheologice între 1961—1967 la Ierusalim, iar mai înainte la Ierihon unde sub îndrumările ei s-a descoperit cel mai vechi oraş cunoscut pînă acum de arheologi. Cărţile scrise de Kathleen M. Kenyon asupra acestor două oraşe, ca şi alte scrieri şi prelegeri, au consacrat-o ca pe o distinsă savantă şi profesoară. Kathleen M. Kenyon a decedat în 1978 şi se poate spune că această carte poate fi socotită ca un rezumat şi sinteză a întregii sale opere.

Cartea «Biblia şi arheologia recentă» cuprinde în cea mai mare parte conferinţe şi prelegeri ţinute de cercetătoarea şi profesoara Kathleen Kenyon la universităţile din S.U.A. în cursul anului 1976.

În anul 1940 Sir Frederick Kenyon, tatăl crecetătoarei publicase o carte cu titlul «Biblia şi arheologia». În cartea ei Kathleen M. Kenyon continuă descrierea şi interpretarea cercetărilor arheologice în măsura în care acestea contribuie la studiile biblice.

În general, cartea se ocupă cu descrierea şi evaluarea cercetărilor arheologice efectuate în Palestina şi mai puţin cu cele întreprinse în ţările vecine. Cea mai mare atenţie este acordată unor locuri biblice bine cunoscute ca de exemplu : Hazor, Megiddo, Samaria, Ierihon, Ierusalim, Qumran şi Masada, iar textul, împreună cu numeroasele hărţi şi fotografii dau posibilitatea cercetătorului sau cititorului de a lua cunoştinţă cu o evaluare autoritară a vestigiilor arheologice ale acestor locuri biblice.

Cartea este considerată ca cel mai competent şi actual ghid asupra cercetărilor arheologice recente din Ţara Sfîntă *(N. MIHĂIŢĂ)*.

CUPRINS GENERAL

al revistei «Studii teologice» pe 1979

Basarab, Pr. Dr. Mircea, *Cartea profetului Amos, introducere, traducere şi comentariu*, teză de doctorat 391

Bria, Pr. Prof. Ion, *Contribuţii ortodoxe la teologia ecumenică de azi* . . . 357

Idem, *Eclesiologia pastorală* 316

Chilea, Pr. Prof. Sebastian, *Sfinţii la judecarea păcătoşilor* 572

Conferinţa teologică interconfesională a 33-a, Cluj-Napoca, 29—30 mai 1979 . 717

Cornițescu, Diac. Asist. Emilian, *Aniversarea a 5 ani de la alegerea Preşedintelui Republicii Socialiste România* 616

Diehl, Charles, *Storia dell'impero bizantino*, recenzie de Lector Dr. Vasiliu Cezar 349

D-l Prof. Dr. Emilian Popescu de la Institutul teologic din Bucureşti a fost ales membru corespondent al Institutului Arheologic German 756

Drăgulin, Pr. Gheorghe, *Eclesiologia tratatelor areopagitice şi importanţa ei pentru ecumenismul contemporan*, teză de doctorat 54

Dură, Dr. Ion, *Conferinţa capelanilor studenţilor europeni* (reportaj) . . . 645

Duţu, Pr. Drd. Constantin, *Aspecte sociale în predica Sfîntului Vasile cel Mare* 324

Festivitatea de la Institutul teologic din Bucureşti cu prilejul aniversării a 120 ani de la Unirea Principatelor Române 338

Festivitatea inaugurării oficiale a cursurilor anului universitar 1979—1980 la Institutul teologic din Bucureşti 757

Frăcea, Drd. Ilie, *Idei teologice în «Imnele Paradisului», ale Sfîntului Efrem Sirul* 603

Galeriu, Pr. Prof. Constantin, *La aniversarea a 120 de ani de la Unirea Principatelor Române* 5

Jivi, Lect. Aurel, *Deschiderea festivă a noului an universitar 1979—1980 la Institutul teologic din Sibiu* 765

Keel, Othmar, *The Symbolism of the Biblical World*, recenzie de Nicolae Mihăiţă 350

Kenyon, Kathleen M., *The Bible and Recent Archeology* (Biblia şi arheologia recentă), recenzie de Nicolae Mihăiţă 768

Moltmann, Jürgen, *Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre «Filioque»*, conferinţă tradusă de Diac. Asist. Ion Caraza şi Diac. Asist. Viorel Ioniţă 621

Idem, *Crucea lui Hristos şi Sfînta Treime*, conf. tradusă de Diac. Asist. Ion Caraza 627

Idem, *Omul, chip al lui Dumnezeu și drepturile omului*, conf. trad. de Diac. Asist. Viorel Ioniță 632

Idem, *Măreția lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, conf. trad. de Pr. Lect. Sebastian Șebu 638

Necula, Pr. Lect. Nicolae, *Conferințele D-lui Prof. Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen, la Institutul teologic din București* (reportaj) 618

Plămădeală-Ploieșteanul, Dr. Antonie, Episcop-vicar patriarhal, *Zece teze despre catolicitate și etnicitate* 301

Péntek, Prof. Dr. Árpád, *Prin lucrarea Duhului Sfînt, liber pentru slujirea lumii*, referat principal la Conf. teol. interconfesională, Cluj-Napoca, 29—30 mai 1979 733

Popescu, Pr. Prof. Dumitru, *Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică* 367

Radu, Pr. Prof. Dumitru, *Privire de ansamblu asupra conferințelor teologice interconfesionale din România de la început pînă astăzi* 647

Sărbătorirea hramului Institutului teologic universitar din București . . . 340

Stăniloae, Pr. Prof. Dumitru, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII—IX* 15

Suenens, Cardinal de Bruxelles, *Ecumenism and Charismatic Renewal* (Ecumenism și reînnoire harismatică), recenzie de Nicolae Mihăiță 768

Ștrempel, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești, din Bibl. Acad. Rom.*, recenzie de Arhim. V. Micle 348

Tudor, Pr. Drd. Alexandru, *Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline* . 587

Un nou doctor în teologie : Pr. Gheorghe I. Drăgulin 753