

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINA

CUPRINSUL

Diac. Prof. OREST BUCEVSCI: Nedreptatea socială, piedică în calea mântuirii.

Pr. Prof. IOAN GH. COMAN: Vocația și pregătirea pentru preoție.

Ierom. Prof. N. MLADIN: Despre unele caracteristici ale moralei catolice.

Pr. Prof. LIVIU STAN: Probleme de ecclesiologie.

Magistrand IOAN N. FLOCA: Școlile teologice, — organizarea și jurisdicția asupra lor.

5-6

SERIA II-a = MAI-IUNIE = ANUL VI / 1954

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

APAR 10 NUMERE PE AN//ABONAMENT ANUAL 20 LEI

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
STRADA ANTIM Nr. 29 — BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

I.P.S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Prorectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar în București.

P. C. Pr. D. FECIORU, Lector la Institutul Teologic de grad Universitar din București.

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. IOAN GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.

COLABORATORI

Inalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi; Prea Cucernicii Profesori dela Institutele Teologice Universitare; candidații la titlul de magistru și doctor în Teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

C U P R I N S U L

Diac. Prof. OREST BUCEVSCHI: Nedreptatea socială, piedică în calea mântuirii	231
Pr. Prof. IOAN GH. COMAN: Vocația și pregătirea pentru preoție	239
Ierom. Prof. N. MLADIN: Despre unele caracteristici ale moralei catolice	269
Pr. Prof. LIVIU STAN: Probleme de ecclesiologie	303
Magistrand IOAN N. FLOCA: Școlile Teologice — organizarea și jurisdicția asupra lor	316

SERIA II-a

5-6

ANUL VI—1954

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
BUCUREȘTI, STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *I. P. S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.*

Membri: *P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, prorectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. D. FECIORU, lector la Institutul Teologic de grad universitar din București.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale*

NEDREPTATEA SOCIALĂ, PIEDICĂ ÎN CALEA MÎNTUIRII

Bunurile materiale constituie o problemă de permanentă preocupare în viața omenirii, pe plan teoretic și practic deopotrivă. Plan practic, fiindcă bunurile materiale sînt neapărat trebuitoare pentru susținerea vieții și totodată producătoare de civilizație și cultură; iar pe plan teoretic, fiindcă de concepția formată despre ele, depinde în bună parte concepția generală despre viață și despre organizarea ei socială.

În sistemele etice apărute dealungul vremurilor, aprecierea bunurilor materiale variază. Fără a face o analiză detaliată a factorilor determinativi în diferita apreciere a bunurilor materiale, menționăm numai că din rîndul lor nu lipsesc idei de variat conținut religios-moral, proprii diferitelor religii, în decursul vremurilor; nici concepții specifice fondului spiritual al diferitelor popoare; nici condiții de viață specifice popoarelor și variabile după timp și loc, îndeosebi după stadiul culturii lor.

Noi ne vom ocupa aici de conceptul creștin despre bunurile materiale și anume după conținutul dat de Sfînta noastră Biserică Ortodoxă, în a cărei învățătură este autenticată integral învățătura Mîntuitorului.

Dar, mai întîi, în mod firesc, se impune întrebarea: ce se înțelege prin bunuri materiale? Răspunsul poate fi formulat foarte scurt: tot ce servește pentru susținerea, dezvoltarea și desăvîrșirea existenței umane, a vieții umane fizice mai întîi — răspuns care arată totodată valoarea fundamentală a bunurilor materiale pentru viață.

Creștinismul, apreciind lumea și viața pămîntească în lumina «împărăției cerești», «a vieții de dincolo, veșnice», implicit apreciază și bunurile materiale în aceeași lumină. «Pocățiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerurilor» (Mt. III, 2), sînt cuvintele propovăduirii lui Ioan Botezătorul, care pregătește calea Mîntuitorului. Cu aceleași cuvinte încep și Mîntuitorul lucrarea Sa publică pentru mîntuirea sufletelor. Deci adevărul despre «împărăția cerească» constituie esența religiei creștine. Dar «împărăția cerească», pentru a cărei întemeiere s-a întrupat și jertfit Fiul lui Dumnezeu și care se realizează în credincioși și între ei prin credința vie în Mîntuitorul, prin acceptarea și trăirea învățăturii Sale propovăduite de Sfînta noastră Biserică Ortodoxă; prin conlucrarea cu harul divin împărtășit prin Sfințele Taine — «împărăția cerească, viața de dincolo, viața veșnică» se cîștigă în viața pămîntească. Fără viața de aici, nu există viața de dincolo. Deci creștinismul nu poate disprețui, nici subprețui lumea și viața pămîntească; ar însemna negarea rostului său.

Creștinismul impune datoria morală de a îngriji de viața pămîntească. Impune datoria de a îngriji de sănătatea și înflegirimea trupului, care-i parte constitutivă a ființei umane, organul slujitor al sufletului, colaboratorul său în toate acțiunile, învrednicit a fi locaș al Mîntuitorului prin întruparea Sa și organ al vieții harice prin participarea la Sfințele Taine. Grija de trup e o datorie firească, fiindcă, după cuvîntul Sfîntei

Scripturi: «Nimeni niciodată nu și-a urfît krupul său, ci fiecare îl hrănește și încălzește» (Efes. V, 29); — datorie dictată de dragostea de viață și de instinctul de conservare, proprii omului ca și fiecărei făpturi vii.

Viața fizică, după învățătura creștină, este darul atolbunătății lui Dumnezeu, este un bun, nu bunul suprem, totuși primul între cele temporale, fiind baza și premisa acestora, inclusiv al moralității. De viața fizică este legată orice acțiune umană. De aci valoarea vieții fizice în concepția creștină, și datorie de a îngriji de ea. Împlinirea acestei datorii reclamă în chip necesar mijloace corespunzătoare și care sînt, prin definiție, bunurile materiale. Mîntuitorul, în «Rugăciunea Domnească» — ca să anințim numai un text — îndeamnă să ne rugăm Tatălui Ceresc pentru «pîinea cea de toate zilele», ceea ce arată că bunurile materiale au scopul lor bine precizat și nu trebuie disprețuite. Nu trebuie disprețuite, fiindcă sînt daruri ale lui Dumnezeu, deci bune în sine; nu trebuie nici subprețuite, fiindcă sînt necesare vieții, dar nici supraprețuite, fiindcă «nu numai cu pîine va trăi omul» (Mt. IV, 4). Viața în concepția creștină nu-i privită numai sub aspectul existenței fizice; ea are și aspecte superioare, căci «ce va da omul în schimb pentru sufletul său?» (Mc. VIII, 36).

Se obiectează totuși creștinismului că n-ar aprecia după merit bunurile materiale, cel puțin teoretic. În sprijinul obiecțiunii se indică anumite texte scripuristice, cărora, evident, li se denaturează sensul. Astfel se indică textul: «Nu vă îngrijiți pentru viața voastră ce veți mînce, nici pentru trupul vostru cu ce veți îmbrăca... Tatăl vostru știe că aveți nevoie de ele» (Luca XXII, 31). Dar textul nu cuprinde nimic din conținutul obiecțiunii. El arată numai situația bunurilor materiale în ierarhia valorilor creștine; arată că grija de bunurile materiale nu trebuie să fie preocuparea supremă a creștinului; și mai arată că creștinul, în toate acțiunile sale, să aibă deplină încredere în Tatăl Ceresc. Căci dacă Dumnezeu îngrijește de «crinii pămîntului și păsările cerului», cu atît mai mult poartă grijă de omul creat «după chipul și asemănarea Sa». Firește, nu se preconizează aici «o morală a lenei», căci «cine nu voințește să muncească, nici să nu mănînce» (II Tes. III, 10). Că grija, de altfel inevitabilă, pentru cele trebuitoare vieții fizice este prețuită, dar în subordine față de grija pentru mîntuirea sufletului, se înțelege din versetul 31 (Luca XII): «Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu, și toate acestea se vor adăuga vouă», — firește, nu fără muncă. «Impărăția lui Dumnezeu» are înfîietate față de bunurile materiale, fără să le conteste valoarea lor.

Morala creștină prețuiește bunurile materiale după măsura integrității lor în străduința creștinului pentru cîștigarea «împărăției lui Dumnezeu»; «mărgăritarul pentru cîștigarea căruiia negustorul vinde totul» (Mt. XIII, 44-46). Deci pentru creștin, bunurile materiale nu constituie un scop în sine, ci un mijloc pentru realizarea scopului său suprem, viața veșnică.

Servind viața pămîntească, implicit sersesc «viața veșnică și astfel bunurile materiale sînt mijloc și nu scop în sine, pentru creștin.

Adevărat, Mîntuitorul cere uneori renunțare totală la bunurile pămîntești, ceea ce dă impresia că El ar pretinde disprețuirea lor. În textul dela Luca XII, 33, citim: «Vindeți averile voastre...», contextul arată însă că aceste cuvînte sînt adresate Ucenicilor Săi, cărora le revenea misiunea să se dedice integral propovăduirii învățaturii Mîntuitorului.

Grija de administrarea unor bunuri materiale, le-ar putea procura dificultăți; deci să se renunțe la posesiunea celor materiale. Astfel textul privește în deosebi pe cei chemați să se dedice exclusiv lucrării pentru Mîntuitorul.

Să amintim și textul dela Marcu X, 17-31. Aici Mîntuitorul spune tînărului, care dorea să moștenească viața de veci și care-l încredințase pe Mîntuitorul că împlinise partea a doua a Decalogului: «Un lucru îți mai lipsește: du-te, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer, apoi vino, ia-ți crucea și-Mi urmează». Dar nici aici nu-i un îndemn la disprețuirea sau cel puțin la subprețuirea bunurilor materiale. E vorba de un caz individual. Renunțarea la bunurile materiale, în logica ideii în care-i cerută, n-are însemnătate independentă, ci este mijloc pentru a urma lui Hristos — condiție pentru a intra în cercul Ucenicilor Săi. Tînărul declarase că împlinise poruncile din partea a doua a Decalogului. Dar poruncile circumscriu numai în contur larg cerințele generale ale vieții morale. Împlinirea lor exterioară nu înseamnă necesar și adorarea interioară a lui Dumnezeu, cerută în prima parte a Decalogului. Astfel cerința adresată tînărului are sensul că Mîntuitorul vede în bunurile materiale dificultatea cea mare pentru moștenirea vieții veșnice, și de aceea cuvîntul «un lucru îți mai lipsește». Tînărul nu primește să intre în cercul Ucenicilor, dar nu din alt motiv decît din prea multă alipire de bunurile materiale; «a plecat întristat, căci avea multe bogății» (Marcu X, 22).

Mîntuitorul, perfect cunoscător al inimii oamenilor, știa că tînărul era atît de legat de bunurile materiale, încît mîntuirea și-o putea dobîndi numai prin totală deslipire de ele. E un caz individual, dar cu semnificație tipică.

Iar cazul oferă Mîntuitorului prilej de a arăta primejdia bunurilor materiale pentru mîntuire (vers. 23, 24, 25 — Marcu X). Bunurile materiale au tendința să-l stăpînească total pe creștin. Iar cine-i stăpînit de ele, ades uită de virtute, de datoriile sale față de aproapele, de mîntuire.

Bogăția exterioară poate însemna sărăcie interioară și de aici primejdia ce o prezintă acumularea de bunuri materiale, pentru mîntuire. Mîntuitorul nu condamnă bunurile materiale în sine, ci pe deținătorii lor, care le acumulează și fac întrebuințare rea de ele. Fiind date de Dumnezeu, bunurile materiale nu sînt rele în sine; pot deveni însă prin rea întrebuințare de către creștin. Stăpînindu-l complet, ele înăbușesc năzuințele spre bunurile duhovnicești superioare.

Bogatul, după moarte, ajunge în chinuri, nu fiindcă fusese bogat, ci fiindcă el, pe care Dumnezeu l-a așezat administrator al unor bunuri pămîntești, avînd a le da funcțiune socială, se arătase lacom și disprețuitor față de trebuințele de viață ale oamenilor; precum de altă parte săracul ajunge «în sinul lui Avraam» nu din cauza sărăciei sale, ci fiindcă în suferințele sale își păstrase inima curată. Căci sărăcia — ca și bogăția — poate fi și ea piedică în calea mîntuirii. Și ea îl poate abate pe creștin dela împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și să fie îndemn de fapt-rele.

Din complexul principiilor referitoare la atitudinea creștinului față de bunurile materiale, principii aflate dispersate în Sfînta Scriptură, înțelegem, deci, mai întîi, că scopul fixat lor de Creator este satisfacerea trebuințelor vieții fizice: hrană, îmbrăcăminte, implicit toate trebuințele

cuprinse și derivate din acestea. Abaterea bunurilor materiale dela acest scop înseamnă lucrare împotriva voii divine, căci Mîntuitorul apreciază bunurile materiale după valoarea lor reală, determinată de necesitatea lor pentru viață (Mt. VI, 32). Bunurile materiale stau în serviciul vieții. Valoarea lor adevărată este de ordin fizic întii, caracterizată prin serviciul adus trupului și sufletului. «Nu sufletul mai mare este decît hrana și trupul decît haina?» (Mt. VI, 25).

După această relație de serviciu trebuie să aprecieze creștinul bunurile materiale, căci altă valoare, interioară, nu li se poate da. «Nu întru a prisosi cuiva din avuțiile sale este viața lui» (Lc. XII, 15). Aceasta înseamnă că după învățătura creștină, nimeni nu-și are viața din bunurile sale materiale sau din prisosul lor. Ca dovadă, Mîntuitorul dă imediat pilda bogatului cu recoltă abundentă, care trebuie să se despartă de bunurile sale, tocmai atunci cînd socotea să se poată desfăta cu ele. Bunurile materiale au numai scopul să servească pentru trebuințele susținerii vieții. Atît și nimic mai mult. Și fiecare, propriu zis, are nevoie de ele numai în cantitatea real necesară vieții.

O altă caracteristică, proprie bunurilor materiale — după învățătura creștină — se cuprinde în faptul că ele sînt trecătoare, pe deoparte fiindcă pot dispărea ușor din posesiunea cuiva, iar de altă parte, fiindcă prin moarte, posesorul le pierde definitiv. De aceea creștinul nu trebuie să le prețuiască mai mult decît arată valoarea lor reală pentru viață, în raport cu mîntuirea.

Caracteristic învățăturii creștine despre bunurile materiale este apoi faptul că ea nu atribuie creștinului un drept de proprietate absolut asupra lor. Acesta-i revine numai lui Dumnezeu, Creatorul și susținătorul întregului univers. Creștinul are un drept relativ — de administrator al bunurilor materiale și anume în conformitate cu intențiile Creatorului. În această calitate creștinul are să dea dovadă de credincioșie și pricepere. Credincioșie față de Dumnezeu, manifestată prin năzuința de a împlini voia Lui atotsfîntă prin bunurile materiale; credincioșie față de semenii prin împlinirea datoriilor față de ei, cerute de porunca iubirii creștine față de aproapele. Iar pricepere în cîștigarea, păstrarea și repartizarea bunurilor materiale, pentru ca ele să servească cît mai bine scopul fixat lor: satisfacerea trebuințelor cerute de trăirea vieții pămîntești în condiții demne de ființa umană.

Niciunui individ uman nu trebuie deci să i se conteste sau să i se răpească dreptul de folosire al bunurilor materiale pentru a duce un trai demn de ființa umană.

Iată de ce:

După învățătura creștină, omul, creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», este o ființă psiho-fizică, elementul ei principal, constitutiv, fiind sufletul imaterial, nemuritor. Astfel, omul prin esența ființei sale se deosebește de toate ființele. Numai el este înzestrat cu rațiune și voie liberă, deci și cu responsabilitate; numai el este persoană morală, înțelegînd prin aceasta «omul privit în esența lui de ființă înzestrată cu rațiune și voie liberă». Dispunînd de astfel de însușiri, omul dispune și de o demnitate excepțională: demnitatea morală, valoarea specifică a persoanei morale.

Demnitatea morală — ancorînd în natura comună a tuturor oamenilor ca ființe înzestrate cu rațiune și voie liberă — aparține tuturor

oamenilor, fără nicio excepție; este una și aceeași, egală la toți oamenii, indiferent de vîrstă, sex, stare intelectuală, morală și orice altă discriminare umană.

După doctrina creștină, toți oamenii sînt creați după «chipul și asemănarea lui Dumnezeu», toți avînd aceeași fire, deci toți au egală valoare morală. Fiecare dintre ei este «o persoană morală, un scop în sine și nu un instrument, un lucru sau un animal oarecare». Considerînd, deci, esența ființei umane, una și aceeași la toți oamenii, toți se nasc și sînt egali dela natură. Este egalitatea de esență. Sub aspectul valorii morale, toți oamenii sînt egali; nu sînt egali însă sub aspectul valorii biologice (forță, etc.); nici al valorilor de esență socială (știință, cultură, educație, etc.); nici al efortului și funcțiunilor morale (părinte, educator, judecător, etc.). Acestea sînt valori individuale și variabile. Este inegalitatea accidentală.

Demnitatea individuală, deci, nu trebuie identificată cu demnitatea persoanei, cuvenită omului ca om.

Egalitatea tuturor sub aspectul esenței ființei și al demnității morale, este adevăr recunoscut de creștinism, care se și adresează cu învățătura sa întregii omeniri, fără niciun fel de deosebire. «Mergeți în toată lumea, vestiți Evanghelia la toată zidirea», poruncește Mîntuitorul Ucenicilor Săi. Înaintea lui Dumnezeu toți au aceleași drepturi, toți sînt frați în Hristos, care a murit pentru păcatele tuturor. Iar Sfîntul Apostol Pavel spune: «Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească, și parte femeiască, pentru că voi toți una sînteți întru Hristos Iisus» (Gal. III, 28). Mesajul eliberării omului din angrenajul strivitor al concepțiilor sociale antice e semnat de Sfîntul Apostol Pavel. Față de concepțiile de pînă atunci, creștinismul aduce, prin urmare, principiul libertății, al egalității și fraternității pe temeiul unui nou criteriu de valorificare a omului: criteriul religios-moral. Principiile acestea oferă suport pentru prețuirea adevărată a fapturii umane, pentru ștergerea disprețului față de ea, pentru înlăturarea nedreptăților sociale, prin precizarea drepturilor cuvenite fiecărui om, fără niciun fel de deosebire, întrucît răspund intereselor și funcțiunilor indispensabile vieții omenești. Omul are doar de realizat un scop aici pe pămînt — scop care în temeiul esenței ființei omenești, aceeași la toți, este pentru toți același, adică dezvoltarea ființei fizice, intelectuale și morale în vedere — după învățătura creștină — mîntuirii sufletești. Prin urmare, fiecare om, prin însăși existența sa, are drept la tot ce-i necesar să-și realizeze scopul său. Asupra acestor necesități fiecare are pretenții juste și fiecare este obligat să respecte la semenul său tot ce natura însăși pretinde pentru om că «este al său». Derivînd din natura omenească și ancorînd în ea, drepturile acestea — denumite fundamentale sau ale omului — sînt aceleași pentru toți oamenii, din toate timpurile, și în esența lor nu pot fi schimbate; sînt universale și neschimbabile. Ele sînt anterioare oricăror legislații pozitive, care numai le sancționează și consacră. Fiînd date cu natura omenească, ele exprimă totodată și normele sociale firești care cer să se dea fiecăruia ce este al său, adică normează relațiile sociale dintre oameni, cu păstrarea libertăților personale. Aci intră dreptul la viață: fizică și morală, implicînd deci hrană, îmbrăcăminte, satisfacerea trebuințelor sufletești, dreptul la muncă, odihnă, demnitate, libertatea conștiinței și tot ce-i necesar omului pentru realizarea scopului său.

Deci dreptul la viață demnă este un drept al omului — cel mai elementar drept cuvenit fiecăruia, chiar din momentul zămislirii fiecăruia, deși uneori teoretic contestat și mai ales practic ignorat.

Afirmarea dreptului la viață reclamă însă, în chip necesar, mijloace corespunzătoare pentru susținerea și dezvoltarea vieții și care sînt — cum s-a spus — prin definiție, bunurile materiale, potrivit scopului fixat lor.

Reținem apoi din învățătura creștină că la crearea primilor oameni, Dumnezeu rostește cuvîntul: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți și stăpîniți peste peștii mării», etc. (Gen. I, 28). Deci pămîntul cu toate bunurile și cu toate puterile lui productive a fost dat în slăpînirea nu a unui om sau a unor oameni — repartizat în loturi — ci omului, adică întregului neam omenesc, în sensul că toți oamenii — marea familie a lui Dumnezeu, au dreptul la folosirea lui și a bunurilor sale spre susținerea și dezvoltarea vieții, spre trăirea unui trai demn de ființa umană, firește nu fără muncă.

Dar tocmai sub acest aspect, al folosirii bunurilor materiale spre satisfacerea trebuințelor de viață — abuzul creator de nedreptate socială, condamnată categoric de morala creștină, se afirmă crud în viața omenirii — căci, după învățătura creștină, prin păcatul strămoșesc alterîndu-se chipul lui Dumnezeu în om, s-a alterat în el și concepția adevărată a omului despre om. Astfel unii, deși înzestrați cu toate însușirile specifice numai ființei umane, nu mai sînt considerați de oameni de ai lor ca oameni deplin și sînt excluși dela corespunzătoarea folosire a bunurilor materiale. Repartizarea acestora nu se face după dreptul cuvenit fiecăruia ca adevărată ființă umană, ci după considerente dictate de dispreț față de om și de patima lăcomiei după îmbogățire. Imense bunuri materiale se adună în posesiunea unora și fără muncă personală, prin istovirea semenilor.

Care-i învățătura creștină în privința aceasta? E în deobște cunoscut că misiunea Mîntuitorului în lume este, prin definiție, de ordin religios și nicidecum social, de restructurare a organismului social pe temeiul bunurilor materiale. Mîntuitorul nu vine cu un program de reforme sociale, dar are orizont social. Realitățile vieții pămîntești nu-i pot rămîne nici străine și nici indiferente, căci în viața pămîntească se cîștigă viața veșnică, pe care El o aduce aderenților Săi.

Învățătura Sa trebuie deci să cuprindă și principii pentru felul în care se cuvine trăită viața pămîntească de către cei care voiesc să dobîndească viața veșnică. Și ea cuprinde astfel de principii, ceea ce arată că are contingențe cu viața socială.

În timpul lucrării Sale pămîntești Mîntuitorul întîlnește probleme sociale și se ocupă de ele, dar fără intenția de a crea un sistem social, cu soluții de imediată rezolvare a problemelor sociale. Cînd i se prezintă astfel de probleme, Mîntuitorul stăruie, în primul rînd, asupra motivelor lor spiritual-morale. De pildă, cînd i se cere să intervină într-o chestiune de moștenire, El lămurește problema mai importantă a patimii după bunuri materiale (Lc. XII, 14-15). Problemele sociale sînt tratate, indirect, prin lămurirea principiului fundamental al vieții spirituale și materiale după concepția creștină. Creștinismul nu creiază spontan noi condiții de viață socială, dar oferă o nouă înțelegere — față de concepția de pînă atunci — a vieții sociale, rezumată în cererea «Rugăciunii Domnești»: Vie împără-

ția Ta. Viața, în interpretarea creștinismului, are valoarea ei prin raportare la mîntuire.

Mai menționăm apoi că, în ce privește bunurile materiale, la apariția creștinismului, instituția proprietății particulare era adînc înrădăcinată în conștiința umană și în organizarea vieții sociale. Mintuitorul nu se ocupă special de această problemă, dar în paginile Sf. Scripturi ea nu-i combătută. Nici Sfinții Părinți nu atacă principal problema proprietății particulare, dar — în sensul învățăturii Mîntuitorului — ei insistă asupra faptului că bunurile materiale au destinația comună și că nimeni nu poate pretinde un drept exclusiv de folosire asupra lor, oprînd semenii. Bunurile materiale trebuie administrate și folosite în mod rațional. E împotriva iubirii și dreptății creștine ca unii să trăiască în belșug, să aibă ce risipi sau distruge, iar alții să fie lipsiți chiar și de cele mai elementare și strict necesare bunuri ale existenței.

Bunurile materiale nu sînt date numai pentru trebuințele unora, ci pentru satisfacerea trebuințelor tuturor», pentru ca nimeni să nu fie în lipsă» (F. Ap. IV, 34).

«Bogatul — spune Sf. Vasile cel Mare — nu posedă numai pentru dînsul. Bunurile lui nu-i sînt date ca el să se folosească singur de ele» (Ep. 236); iar Sf. Ambroziu: «Păcatul tău este mare dacă fratele tău suferă de foame, tu o știi și nu-i ajuți» (De off. I, 30); sau Sf. Ioan Hrisostom: «Cîinii tăi sînt îngrijiiți cu multă grijă și tu lași să moară de foame oamenii pe care Dumnezeu i-a făcut după chipul Său» (De Lazare).

În acest sens trebuie înțeleși Sf. Părinți, cînd numesc bunurile materiale: comune, adică privity după funcțiunea lor socială. Asemenea, după concepția creștină, bunurile materiale au să servească binele comun, față de care fiecare are datorii și care, după morala creștină, trebuie împlinite cu conștiinciozitate, chiar dacă nu sînt fixate totdeauna prin texte de lege. Cînd trebuințele sociale cer jertfe pentru binele comun, atunci fiecare trebuie să le aducă, — e o cerință a dreptății legale. Iar statul, în temeiul dreptății distribuite, are să impună sarcinile respective (impozite generale, speciale, etc.). Asemenea cînd bunurile materiale prin acumulare și felul folosirii amenință binele comun, nu i se poată tăgădui statului dreptul de a interveni pentru îndrumarea lor spre servirea binelui comun, prin exproprierea de pămînturi, socializarea industriilor, etc.

Morala creștină nu contestă nici valoarea proprietății colective. De parte de ea această intenție, mai ales că proprietatea colectivă, în diferite forme, a existat în toate timpurile. Proprietatea colectivă are avantajele ei. Tot ce servește binele comun, progresul, îmbunătățirea condițiilor de viață, morala creștină sprijină, adîncind în conștiința creștinilor împlinirea datoriilor.

Creștinismul militează pentru dreptatea socială. Aceasta cere repartizarea echitabilă a bunurilor materiale, participarea justă a tuturor celor ce muncesc la beneficiile muncii lor, drepturi egale în viața publică și față de bunurile comune, echitabila repartitie a sarcinilor pentru realizarea binelui comun, care necesar se răsfrînge și asupra binelui individual. Ea creiază premisele pentru dezvoltarea integrală a ființei umane, pentru activitatea sistematică în vederea satisfacerii trebuințelor de viață individuală și colectivă, pentru o viață socială roditoare, de progres în diversele forme de manifestare ale ființei umane.

Iar nedreptatea socială, care-i negația conținutului dreptății sociale, înseamnă — după învățătura creștină — dispreț față de semenul, care are aceeași valoare morală și aceleași drepturi de viață; înseamnă disprețuirea «chipului lui Dumnezeu» în om, desfigurarea morală a ființei umane, răsturnarea arbitrară a relațiilor sociale voite de Dumnezeu.

Nedreptatea socială este împotriva iubirii creștine față de aproapele — care rezumă toate datorile morale ale creștinului; este împotriva dreptății, care cere satisfacerea aspirațiilor și trebuințelor firești ale fiecăruia.

Nedreptatea socială este păcat greu și deci piedică în calea mântuirii, «Căci nici furii, nici lacomii, ... nici răpitorii, împărăția lui Dumnezeu nu o vor moșteni» (I Cor. VI, 10).

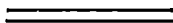
Evident, morala creștină condamnă categoric nedreptatea socială. Sfânta noastră Biserică, dela întemeiere, a luptat împotriva ei, firește cu mijloacele de care dispune: învățătura Mântuitorului. Adâncind principiile acesteia în conștiința credincioșilor, moralizându-le interiorul sufletesc, Sfânta noastră Biserică voiește să înlăture cauzele producătoare de nedreptate socială: disprețul față de semen și abuzul în folosirea bunurilor materiale. În evoluția societății umane n-au lipsit reacțiuni împotriva nedreptății sociale, reacțiuni izbucnite din adâncul ființei umane oprimate, și reușind să aducă uneori modificări spre bine. Erau mici concesiuni care linișteau viața socială numai la suprafață. După mult zbucium și grele jertfe, cei oprimați au ajuns la o altfel de concepție despre felul în care trebuie tratată nedreptatea socială. Devenind conștienți de drepturile cuvenite omului, oamenii muncii nu mai pun problema ameliorării vieții sociale, ci a restructurării ei radicale. Ei nu cer scut împotriva nedreptății sociale, ci direct instaurarea dreptății sociale. Ei nu voiesc schimbări limitate la suprafața vieții sociale, la relațiile exterioare dintre oameni, ci schimbarea radicală a însăși concepției de viață socială; o nouă și integrală restructurare a vieții sociale, fără stratificările sociale ale trecutului și cu recunoașterea tuturor drepturilor cuvenite omului ca om.

Rezumînd, vom spune: morala creștină, propovăduită de Sfânta noastră Biserică pretuiește bunurile materiale în raport cu mântuirea. Ele sînt necesare vieții, dar să nu constituie grija supremă a creștinului, fiind mijloc și nu scop în sine. Ele nu sînt rele în sine, pot însă deveni rele prin felul întrebuintării lor.

Mîntuitorul nu condamnă bunurile materiale în sine, ci pe cei care nu le administrează și folosesc potrivit scopului dat lor de Creator: satisfacerea trebuințelor de viață comune tuturor oamenilor.

Bunurile materiale sînt grevate de datorii și sarcini sociale.

Nedreptatea socială este împotriva iubirii și dreptății creștine, deci păcat greu și prin urmare piedică pentru creștin în calea mântuirii.



VOCAȚIA ȘI PREGĂTIREA PENTRU PREOȚIE

Vocația pentru preoție este o problemă veche și mereu nouă. Ea e strâns legată de problema pregătirii pentru preoție cu care însă nu se confundă, cum se crede de obicei. Vocația precede în general pregătirea, dar ea se precizează, se clarifică și se definitivează prin pregătire. Inșurările latente ale sufletului, care se vor dezvolta în cununa pregătirii pentru preoție, au în vocație baza și resortul principal care le promovează și le unifică. În taina preoției, vocația și pregătirea merg împreună, se împletește intim, se dezvoltă una cu ajutorul celeilalte; dar în general pregătirea derivă din vocație.

Istoria preoției creștine și experiența adevăraților preoți impun însă o distincție netă între vocația și pregătirea preoțească. Această distincție, înregistrată de spiritele realiste și în același timp iubitoare de nuanțe, nu poate duce totuși la o tratare separată a vocației de pregătire și invers, pentru că ele se unesc ca două ape în matca aceluiași riu sau fluviu. Tratatetele despre preoție din epoca patristică le tratează împreună și tot așa vom proceda și noi.

Dar ce este vocația preoțească? Vocația preoțească, în general, este o alegere dumnezească binecuvîntată și o stăruitoare chemare de sus pusă în adîncul ființei preotului, pentru realizări înalte, constructive și durabile. Vocația, în înțeles strict, este o chemare dumnezească și tainică, răsărind din harul lui Dumnezeu și ducînd pe cel chemat spre culmi nebănuite. Această forță nu e țîșnire omenească; ea vine nu din persoana umană a preotului, ci din dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Ea se unește cu puterile sufletului și se manifestă prin darurile alese ale lucrării preoțești.

Preoția e misiune, apostolat, dragoste de Hristos, adică exclusiv vocație. Ca expresie a lucrării dumnezești, vocația este mistuirea de dragoste a tuturor puterilor lăuntrice ale sufletului, transfigurate de credința, entuziasmul și jertfa pentru Dumnezeu și oameni și polarizate în jurul lui Hristos Dumnezeu-Omul. Vocația preoțească e alcătuită din toate forțele dumnezești și omenești unite într-un om, pentru a-l face vrednic de înfricoșătoarea taină a preoției. Dacă preoția este o taină, adică o ardere a Duhului Sfînt într-un om, vocația preoțească este o chemare luminoasă și sfîntă spre această ardere.

Vocația preoțească e împărțită, de obicei, în două: 1. **vocația subiectivă**, și 2. **vocația obiectivă** 1).

Prin **vocație subiectivă** se înțeleg înclinările sufletului spre acte de evlavie: plăcerea de a se ruga, de a auzi vorbindu-se de Dumnezeu, de Sfînți, de a merge la biserică, de a citi sau a cînta la strană, de a respecta

1. Preot Prof. Petre Vintilescu, *Preotul în fața Chemării sale de păstor al sufletelor*, București, fără dată, p. 69-78.

sărbătorile și posturile, de a se spovedi și de a se împărtăși, de a nu înjura niciodată de Dumnezeu și de cele sfinte, de a apăra numele lui Dumnezeu și al Bisericii, de a respecta persoanele bisericești, de a duce o viață curată, potrivit învățaturii bisericești. Cei ce au astfel de înclînări trebuiesc identificați de preoți, și, cu ajutorul părinților, îndrumați și sprijiniți pentru precizarea și rotunjirea vocației subiective. Desigur, nu toți cei care manifestă unele sau altele din aceste însușiri ori chiar pe toate la un loc, sînt chemați să fie preoți. Ei trebuiesc continuu controlați și încercați de mîini duhovnicești experte, care să le urmărească evoluția, să le înregistreze zigzagurile sau căderile, să le adîncească și să le sistematizeze educația religioasă, potrivit metodelor celor mai adecvate cu vîrsta și cu mediul. În procesul acesta de identificare sau promovare a vocației, conduita și exemplul preotului din parohie sau al duhovnicului joacă un mare rol. Unii dintre studenții Institutului nostru s-au simțit sau se simt atrași spre preoție grație părinților lor, care sînt preoți, iar alții grație vieții exemplare a preoților din satele sau orașele de unde ei vin. O viață preoțească urîită slăbește sau anulează multe vocații mijinde. Dar vocația preoțească nu e numai rodul înclînărilor evlavioase, ci și efectul, mai ales efectul lucrării lui Dumnezeu, care cunoaște încă din sînul mamei sale și ajută pe cel ce se va împodobi cu înalta sa slujire. E cazul Sfîntului Grigorie Teologul, pe care mama sa, Sf. Nona, l-a afierosit Domnului chiar înainte de a se zămîsli și de a se naște.

Prin vocație obiectivă se înțelege hirotonirea, adică chemarea dela Dumnezeu prin înalta ierarhie bisericească. Hirotonia este încununarea vocației. Ea este punctul culminant al evoluției puterilor sufletești ale vocației și ale pregătirii de pînă atunci.

— Părinții Bisericii pun mare preț pe hirotonie, fiindcă prin ea se dă deplinătatea harurilor, prin ea cel ce o primește are rang mai mare decît îngerii, face slujire cerească și este cetățean al cerului, deși trăiește pe pămînt.

Dar ei fac caz mai ales de împletirea vocației cu pregătirea pentru hirotonie. Această împletire nu era nici în primele veacuri ale Bisericii, și, din nenorocire, nu este nici astăzi, totdeauna, la înălțime. Sfîntul Grigorie Teologul constată cu durere acest lucru cînd zice: «Cei mai mulți dintre noi, — ca să nu zicem chiar toți —, mai înainte de a ni se tunde primii peri și de a ne fi scăpat de gîngăveala copilăriei, mai înainte de a fi pășit măcar pînă în pridvoarele dumnezești, mai înainte de a cunoaște măcar numirile cuprinse în Sfînta Scriptură, înainte chiar de a cunoaște limba și pe autorii Noului și Vechiului Testament, ca să nu zicem mai înainte chiar de a ne fi curățit bine de întinarea și de pata lăsată pe suflet de păcatul original, ne încumetăm să învățăm și să păstorum pe alții. Îndată ce sîntem stăpîni pe două sau trei fraze pioase, și nu pentrucă le-am citit noi înșine, ci pentrucă le știm din auzite sau după ce am studiat puțin scrierile lui David, sau ne pricepem să purtăm cu eleganță mantaua filosofică, sau îndată ce sîntem filosofi pînă la briu (pe jumătate) și ne-am colorat puțin cu ceva evlavie aparență, îndată și începem a ne crede înțelepți și a pretinde să păstorum pe alții»²). Aluzie la atîtea nulități bisericești de atunci, care aveau aerul că pleznesc de vocație și

2. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia pentru fuga sa în Pont*, 49, traducere de Pr. N. Dones, Huși, 1931, cu unele modificări aduse de noi. Ne-am servit de această tra-

care nu erau, în fond, decît niște greutateți legate de picioarele Bisericii. Vocația preotească nu se improvizează. Ea trebuie sesizată și îndrumată. Ea trebuie să se îmbine strîns cu o pregătire solidă și migăloasă, ca în toate celelalte domenii ale muncii³⁾. «Pentru ce — zice Sf. Ioan Gură de Aur — în armată, în comerț, în agricultură și în alte ocupații ome-nești, e lucru hotărît că nimeni nu încalcă domeniul celui alt? Nici agricultorul nu face navigație, nici ostașul nu face agricultură, nici conducătorul de navă nu se ocupă cu armata, chiar de i-ai amenința cu moartea de zeci de mii de ori! Aceasta, pentru că fiecare prevede primejdia din lipsa de pricepere în domeniul celui alt»⁴⁾. Un om cu vocație nu se amestecă niciodată în lucruri pe care nu le cunoaște. De aceea, pentru a feri preoția de elemente total lipsite de vocație și de pregătire, se impune ca episcopul hirotonisitor să facă o cercetare amănunțită a sufletului și pregătirii candidatului la preoție, binevoind a ști că va fi răspunzător în fața lui Dumnezeu de păcatele celui hirotonit în nevrednicie. Un examen sever, adînc, necruțător, sincer. El nu trebuie să primească o misiune pentru care se știe nechemat și incapabil. Nu va putea spune niciodată că a fost constrîns la preoție. S-ar putea scuza vreodată un constructor nepriceput de case, care prăpădește materialul făcînd locuințe care se dărîmă, sub pretext că a fost constrîns să construiască, dar că el nu ar fi vrut?⁵⁾. De aceea, nu intrați în preoție decît cei cu vocație și cu pregătire. Alfel, preoția încetează de a fi o vocație, adică o misiune sau un apostolat, și devine o simplă profesiune.

Sfinții Părinți au înfierat sever preoția concepută ca profesiune sau devenită profesiune. Sfîntul Grigorie Teologul a cunoscut preoți-profesioniști în vremea lui și, din nefericire, cunoaștem și noi destui în zilele noastre. Unul din motivele care l-au făcut să fugă de preoție, la început, a fost rușinea pe care i-o produceau preoții afaceriști, profesioniștii Altarului, aceia care nu oferă pe Hristos spre împărțășire, ci spre vînzare, aceia care dau pe Fiul lui Dumnezeu nu pentru mîntuire, ci pentru bani. «Mi-era rușine de alții... care se îndeasă spre Sfînta Sfintelor, cu mîinile necurate, cum se zice, și cu sufletele nesfîințite; care mai înainte de a fi vrednici să se apropie de cele sfinte, uneltesc fel și chip ca să dobîndească tronul (episcopal), se îngămădesc și se îmbulzesc în jurul Sfintei Mese, ca și cum, pentru dînsii, treapta aceasta este nu un model de virtute, ci un mijloc de cîștigare a existenței, nu o slujbă împreunată cu grea răspundere, ci o funcțiune lipsită cu totul de răspundere»⁶⁾. S-a spus, pe bună dreptate, că «preoția este o lucrare din lucrarea lui Hristos, putere din puterea lui Hristos, cuvînt din cuvîntul lui Hristos... un miracol permanent în sînul Bisericii»⁷⁾.

E adevărat că harul preoției nu suferă nimic din cauza nevredniciei preotului, așa cum nu suferă aurul amestecat cu noroi sau mîrgăritarul cînd e pus la un loc cu lucruri impure. Se cunosc preoți păcătoși care vin-

ducere pentru toate textele citate din Apologia Sf. Grigorie fără indicație de coloană. Traducerea liberă și în același timp elegantă a Păr. N. Donos e una din cele mai bune din cite s-au făcut în literatura noastră bisericească.

3. Idem, *op. cit.*, 50.

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție* IV, 2, Migne, P. G. XLVIII, col. 664.

5. Idem, *op. cit.*, loc. cit.

6. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, 8.

7. Prof. Teodor M. Popescu, *Sfînțenia și răspunderile preoției*, în *Studii Teologice* Seria II, Nr. 3-4, martie-aprilie 1952, p. 159.

decă pe aceia asupra cărora pun mîinile¹⁰). Dar puterea harului nu scuză nevredeția preotului; dimpotrivă, ea reliefează și mai mult această nevredeție. Sfîntul Efreim Sirul și Sfîntul Simeon al Tesalonicului notează că unii intră în preoție din pur orgoliu, pentru a face impresie asupra celor din jurul lor. Această împăunare cu un titlu și cu o dregătorie dumnezeiască denotă nu numai o stare de inconștiență, dar și o atitudine blasfematorie față de Dumnezeu, atitudine care nu rămîne nepedepsită. Se știe ce s-a întîmplat acelor israeliți care trecînd peste Moise și Aaron, au îndrăznit să tîmîieze în fața lui Dumnezeu: ei fost mîstuiți de foc, pentru că au cutezat să facă funcțiunea unei trepte de care nu erau vrednici. Același lucru s-a întîmplat lui Oseea, care s-a atins de chivotul lui Dumnezeu¹¹). Dacă, zice Teofan al Niceei, pentru nevredeția lor unii preoți ai Vechiului Testament, ca Nadab și Abiud, fiii lui Aaron, sau Ofni și Fineas, fiii lui Eli, au suferit pedepse îngrozitoare, ce se va întîmpla cu preoții nevredețici creștini, care sînt împreună-slujitori ai îngerilor, colaboratori ai lui Dumnezeu și desăvîrșitori ai acelora cărora ei le dau pe Duhul Sfînt, dacă ei nu pîzesc, cît e cu putință, pură și nealterată ungerea preoțească?¹²).

Vocația reală face din preot un om ireproșabil, exemplu frumos pentru toți, gata de a instrui pe oricine, iubitor de străini, mîngîietor al celor întristați, mîlostiv cu săracii, nebețiv, nebătăuș, neubitor de cîștig rușinos, blînd¹³).

Absența vocației reale face din preot un om supus intereselor mărunte, în primul rînd poștei după venituri. Sfîntul Grigorie Teologul reproduce critica severă pe care Profetul Miheia o face preoților poporului său, care învățau pentru plată, și Profetilor care profeteau pentru bani. Urmarea va fi că «Sionul va fi arat ca un ogor, Ierusalimul va semăna cu coliba unui păzitor de zarzavaturi, iar muntele pe care este templul, va ajunge o dumbravă de stejari» (Apologia, cap. 58). E cunoscută înclinarea anumitor preoți după cele materiale. Invocarea intereselor de familie nu scuză această înclinare. Sfîntul Ambrozie oprește pe preoți de a se amesteca în afaceri bănești, de orice natură ar fi acestea, pentru că dacă preotul are un cîștig din aceste afaceri, înseamnă că lucrul se petrece în dauna altcuiva; rostul preotului este să nu păgubească pe nimeni, ci să dorească a fi de folos tuturor¹⁴). Fericitul Ieronim zice că adevăratul preot nu va face avere, că nu va poseda la sfîrșit mai mult decît a avut la început și că va fugi ca de ciumă de clericul negustor, de cel care din sărac a ajuns bogat, sau din necunoscut a ajuns un personaj cu fală¹⁵).

Dar nu numai arghirofilia, ci și inactivitatea, neglijența și falsa evlavie fac din preoție o simplă îndeletnicire. Vocația este inseparabilă de muncă, iar munca intensă și entuziastă este expresia socială a vocației.

10. Sf. Efreim Sirul, *Despre preoție*, Migne, P.G. XLVIII, col. 1069; Eusebiu Alexandrinul, *Despre preoție*, Migne, P.G. LXXXVI, 1, col. 344 AB.

11. Sf. Efreim Sirul, *op. cit.*, *ibidem*, col. 1069-1070; Simeon Tesalonicianul, *Despre preoție*, Migne, P.G. CLV, col. 964 BC; Sf. Grigorie Teologul, *Despre dogmă și instituirea episcopilor*, 3, Migne, P.G. XXXV, col. 1068 C.

12. Teofan al Niceei, *Scrisoarea III-a de învățătură către preoți și ceilalți clerici ai Sfintei Sale Biserici, arătînd care je lucrul preoției și cum trebuie să fie cel învrednicit cu preoția*, 7, Migne, P. G. CL, col. 340 CD, 341 A.

13. Teofan al Niceei, *op. cit.*, *ibidem*, col. 349 C.

14. Sf. Ambrozie, *De officiis ministrorum*, III, 9, 59; Migne, P.L. XVI, col 171 B.

15. *Scrisoarea LII, 5* (către Nepoțian), Migne, P.L. XXII, col. 531.

În preoție, mai ales în preoție, lucrul acesta este adevărat și necesar. O preoție care nu lucrează, care nu e mistuită de focul misionar al luminării și îmbunătățirii sufletelor și de progresul moral și social al credincioșilor, nu e preoție. Ca slujire a lui Dumnezeu, ca lucru mai presus de toată creațiunea și care duce existența la bine, pe care o unește cu Dumnezeu și o îndumnezește, în deosebi existența rațională, adică oamenii morți și vii, preoția nu poate fi inactivă, neglijentă sau fals evlavioasă. Neglijența în săvârșirea Sfințelor Taine, în deosebi a Jertfei fără de sînge, e un obstacol la mîntuire. Afară de caz de forță majoră, Jertfa cea mîntuitoare trebuie adusă continuu¹⁶). Preotul nu trebuie să rămînă nicio clipă inactiv, după cuvîntul Scripturii și al Sfinților Părinți. El trebuie să lucreze nu numai «cu timp și fără timp», dar să facă lucru substanțial și de bună calitate¹⁷). «Blestemat să fie tot cel ce face lucrurile Domnului cu nebagare de seamă», zice Proorocul Ieremia (XLVIII, 10). Preoții care nu muncesc, care nu-și fac lucrul lor bine și nu dau dovadă de evlavie adevărată, sînt simpli profesioniști ajunși prin accident în Biserică; ei sînt exemple tipice de preoți fără vocație. Preoția nu se capătă nici prin nerușinare, nici prin precipitare. O asemenea preoție fără chemarea prin harul lui Hristos își agonisește moartea¹⁸).

Deosebit de gravă în preoție este falsa evlavie sau simularea evlaviei. Acest mare păcat este direct legat de păcatul trîndăviei și de acela al arghirofiliei. Preoții fără vocație nu au, de obicei, o credință caldă și nu prețuesc după cuviință actele de cult pe care le săvîrșesc. Analizînd critica pe care Proorocul Maleahi o face preoților evrei, Sfîntul Grigorie Teologul observă că, după acest Prooroc, slujitorii Templului ajunseseră pînă acolo încît aduceau la altar pîini necurate și mîncări disprețuite, pe care n-ar fi îndrăznit să le prezinte în fața unor dregători lumești, fără a se face de rîs; dar cutezau să le aducă drept jertfă Impăratului lumii¹⁹). Preoții creștini cînstesc cu pogorămînt numele lui Dumnezeu și Sfînta Impărtășanie atunci cînd folosesc pîine și vin nereglementare la Sfînta Jertfă. Proorocul Iezechiil osîndește pe păstorii necredincioși cu aceste cuvinte: «Preoții săi (ai Ierusalimului) disprețuiau Legea mea și disprețuiau cele sfinte ale mele, nu mai făceau deosebire între sfînt și necurat, ci pentru ei toate erau la fel» (Iezechiil XXII, 26). Preoții cei răi și ceilalți dregători duceau la pîiere casa lui Israel după poftele nelegiuite ale inimilor lor pătimașe²⁰). Aceste observațiuni sînt valabile și pentru preoții creștini călduți, care-și fac din preoție o etichetă sau exclusiv un mijloc de trai.

De aceea socotim că preotul de vocație trebuie să poasă câteva însușiri fundamentale, care fac parte integrantă din pregătirea lui. Printre altele:

1. **Rivna după sfințenie sau autopurificare.** Preotul este obiectul special al harului Sfîntului Duh, fiindcă prin hirotonie el capătă plînatatea harurilor pe care le împarte prin Sfințele Taine. Preoția înseamnă trăirea în har, din har, prin har și pentru har; ea este o sfințire progresivă a întregii ființe a preotului, atît prin lucrarea continuă a harului personal,

16. Simeon al Tesalonicului, *Despre preoție*, ibidem, col. 969 CD.

17. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 334*, Migne, P.G. XXXII, col. 1077 AB.

18. Sf. Efrem Sirul, *Despre preoție*, ibidem, col. 1070.

19. Apologia, 61.

20. *Ibidem*, 65.

pe care el l-a primit în hirotonie, cât și prin influența pe care o exercită asupra-i neîncetata împărțire a harului, pe care el o face credincioșilor prin Sfintele Taine. Diferența între preoția Vechiului Testament și aceea a Noului Testament impune o purificare și o desăvîrșire a vieții preotului creștin pe măsura lui Iisus Hristos însuși, după cuvintele Sale: «De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decît aceea a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în Împărăția Cerurilor» (Matei V, 20)²¹. Biserica recomandă preotului o curăție integrală, adică atît trupească, cît și sufletească, în înțelesul ca preotul să înlăture, cît îi stă în putință, turburările și poftele trupului și ale sufletului său²²). Fiecare preot să-și păstreze viața sa în sfințenie.

Teofan al Niceei stăruie mai ales asupra rolului mîinilor și gurii preotului. Nu e, oare, zice el, mina preotului un clește dumnezeesc, care se atinge de Trupul Domnului? Gura și tot trupul lui nu sînt un potir care primește Trupul și Sângele lui Hristos, potir mai de cinste decît cleștele și potirele neînsuflețite, întrucît același e și vas și mîdular al părții primite din Trupul Domnului? Dacă cineva întinează cu gînd îndrăzneț cleștele și potirul, aruncînd în aceste sfinte vase ceva impur, se face vinovat de o extremă nelegiuire și e vrednic să moară de nenumărate ori, pentru că insultă grav cele prea sfinte. Cel care întinează cu felurite pete prea dumnezeescul vas al preoției, aurit cu dumnezeescul Duh și care, ca mîdular al lui Hristos, e mult mai de cinste decît sfintele neînsuflețite, de cită pedeapsă este el vrednic? Sfîntul Pavel face această amenințare nu numai preoților, ci și tuturor credincioșilor: «Nu știți că sînteți templul lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi? Dacă cineva strică templul lui Dumnezeu, pe acela îl va strica Dumnezeu» (I Cor III, 16)²³. Accentul pe care Teofan îl pune pe curăția mîinilor și a gurii preotului e luat din tratatul *Despre preoție* al Sfîntului Ioan Gură de Aur²⁴).

Se cuvine, notează mai departe Teofan, ca mîinile preotești, aceste clești dumnezești, să fie curate de orice furt, de orice rapt și de orice lăcomie, să nu slujească avarității sau poftei, să nu fie folosite împotriva fraților, ci spre tămăduirea sufletelor, pentru că au har vindecător. Mîinile preotești nu trebuiesc întinse spre poftă desfrînată. Ele vestind Moartea Domnului prin Jertfa înfricoșătoare și de negrăit, trebuie să fie moarte și nemîșcate spre orice poftă rușinoasă. În schimb ele trebuie să fie gata spre orice lucrare bună. După cum în iconomia mîntuirii a fost nevoie ca Hristos să-și întindă mîinile pe Cruce, pentru a anula efectul întîinderii mîinii omului spre pomul din rai, după cum în locul mîinilor întinse cu lăcomie a fost nevoie de mîini întinse cu curaj, după cum în locul mîinilor îndrăznețe a fost nevoie de mîini bătute în cuie, iar în locul mîinilor care au prilejuit izgonirea lui Adam a fost nevoie de mîini care adună pe toți dela marginile lumii, tot așa în procesul de îmbunătățire a omului, în locul atîtor mîini întinate ale credincioșilor, e nevoie de mîinile curate ale preotului.

Preotul trebuie să ridice în tot locul mîinile sale neîntinate de mînie și de calcule, rugîndu-se pentru păcatele sale și pentru greșelile credincio-

21. Teofan al Niceei, *op. cit.*, 7, *ibidem*, col. 341 A.

22. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, II, 47, 227-231, Migne, P.L. XVI, col. 97 CD-98 ABC.

23. Teofan, *op. cit.*, 8, *ibidem*, col. 341 BC.

24. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, VI, 4, Migne, P.G. XLVIII, col. 681.

șilor. Ca mijlocitor între Dumnezeu și credincioși, preotul trebuie să îndindă mîinile spre ajutorarea celor necăjiți, spre însănătoșirea celor bolnavi, spre ușurarea celor în lipsă. Aceste lucruri purifcă mîinile preotului mai mult ca orice isop: ele curăță nu numai murdăria trupului, dar fac și adîncurile sufletului mai albe ca zăpada. Dumnezeestile clesți preoțesți trebuie purificate și numai așa să se apropie de Sfintele Taine. Dacă Osea numai atingîndu-se de chivot, care era doar o umbră și o figură, a pierit îndată, cu cîtă evlavie, teamă și concentrare trebuie să ne apropiem noi — preoții creștini — de arhetipuri și de cele cerești? Cît trebuie să fie de pur potirul primitor al Trupului și Singelui Mîntuitorului, adică gura preotului!

Necurăția gurii preotului înseamnă blasfemia, cuvintele de nerecunoștință față de Dumnezeu, ținerea de minte a răului ce i s-a făcut, lipsa de judecată, micimea sufletească în ispită, jurămîntul, călcarea jurămîntului, minciuna intriga, insulta, obscenitatea, vorbirea fără șir, gluma, necuviința, strigătul, cuvîntul urît²⁵). Aceste întinări care vin din suflet și care trec prin gură, murdărind astfel întreaga ființă, fac inapt nu numai pe preot, dar chiar pe un simplu credincios, să se apropie de Sfintele Taine. Două dintre ele sînt foarte frecvente: necuviința și intriga.

Cea dintîi poate fi exprimată prin cuvinte, aluzii, glume, atitudini; ea e deopotrivă de păgubitoare pentru preot și pentru cei ce o văd sau o aud. «In slujba noastră, zice Sfîntul Ambrozie, niciun cuvînt să nu cadă nepotrivit, să nu atingă cuviința. Și nu numai noi înșine să nu vorbim necuviincios, dar nu trebuie nici să ascultăm cuvinte de acest fel, ca Iosif, care, ca să nu mai audă lucruri nepotrivite cu cuviința lui, lăsînd haina, a fugit, pentrucă acela căruia îi place să asculte, provoacă pe altul să vorbească»²⁶).

Intriga, armă prin excelență diabolică, sinteză de ură, neputință și viclenie, descalifică pe preot mai mult decît oricare alt păcat. Tesută în umbră de oameni incapabili, neputincioși în lupta directă, vicioși, invidioși și roși de ambiții pe care mijloacele proprii nu le pot realiza, intriga atacă pe la spate și provoacă uneori dezastre ireparabile. Preotul care mînuște intriga, sau se lasă manevrat de intrigă împotriva altui preot sau împotriva oricui, nu mai este nici preot, nici creștin. Se poate închipui harul luptînd contra harului? Sfîntul Grigorie Teologul, una din marile și nefericitele victime ale intrigii clerului superior din vremea lui, dă alarma împotriva acestor ticăloși care a ros și roade încă sfințenia preoției. Numele de preot, zice Sfîntul Grigorie a ajuns o vorbă goală, pentrucă, din pricina intrigii, «disprețul s-a revărsat asupra conducătorilor» (Ps. CVI, 40). «Frica a fost alungată cu totul din suflete și în locul ei a sălășluit nerușinarea; oricine, după eplav, pretinde că are știință și cunoaște adîncurile Duhului. Toți sîntem evlavioși, doar numai prin faptul că învinuim pe alții de nelegiuire... Moabii și Amonii, cărora nu le era îngăduit să intre în adunarea Domnului acum pătrund în cele mai sfînte locașuri ale noastre. Am deschis tuturor nu «porțile dreptății», ci porțile batjocurii și obrăzniciei noastre unul față de altul. La noi nu

25. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, 25; Eusebiu Alexandrinul, *op. cit.*, *ibidem*, col. 345 C; Teofan, *op. cit.*, 9, col. 341 CD; 344 AECD.

26. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, I, 18, 76, Migne, P.L. XVI, col. 50 A.

este foarte bun cel ce, de frica Domnului, nu rostește nici măcar «o vorbă nefolositoare», ci dimpotrivă cel ce, fie pe față, fie pe ascuns, va ocări cât mai urît pe aproapele său, a cărui limbă produce numai necaz și durere, sau — mai bine zis — venin de viperă. Noi dăm... atenție păcatelor altora, dar nu ca să le deplîngem, ci pentru ca să-i ocărîm; nu ca să le vindecăm, ci ca să rănim și mai tare, căutînd să scuzăm păcatele noastre cu rănile aproapelui nostru. Socoțim pe alții bun și sau răi, nu după purtarea lor, ci după cum ne sînt prieteni sau dușmani. Ce lăudăm astăzi, mîine defăimăm și admirăm la noi ceea ce detestăm la alții» 27). Preoții intriganți nu sînt nici preoți de vocație, nici preoți de profesiune, ci unelte bîcșnice ale intereselor lor meschine. E bine ca asemenea elemente să părăsească preoția, spre a nu mai profana sfințenia unei așa de mari taîme. Aceeași consecință să tragă și preoții desfrînați, ucigași și vrăjitori, care nu mai exercită preoția cu vrednicie, chiar dacă ar învia și morții 28).

Rîvna după sfințenie a preotului de vocație este ajutată nu numai de omorirea patimilor trupești și sufletești, ci și de rugăciunea continuă, caldă, concentrată. Rugăciunea este plămînul vocației. Prin ea preotul își alimentează și își întărește chemarea de sus. Prin convorbirea continuă cu Dumnezeu, preotul menține contactul cu izvorul vocației, cu puterea vie și activă a misiunii sale, cu lumina călăuzitoare a lucrării sale. Rugăciunea caldă și deasă e semn sigur al vocației. Rugăciunea va fi sinceră în toate împrejurările. Efortul după sfințenie e ajutat, apoi, de smerenia reală născătoare de bunătate și blîndețe, în fine de iubire, cea mai covîrșitoare forță și cea mai frumoasă podoabă a preoției. Dacă preoția este «semnul iubirii lui Hristos», ea nu e sfințită decît prin această iubire, care vine din sfințenia absolută și cu care se confundă.

2. **Dezinteresarea.** Preotul de vocație e complet dezinteresat în misiunea lui. Asemenea Sfinților Apostoli și Sfinților Părinți, adevăratul preot, tîmăduitor al sufletelor și luptător pentru mîntuirea lor, nu caută ale sale, ci cele ale Duhului Sfînt în slujba căruia se află. Virtutea principală a preotului, zice Sfințul Ambrozio, este cinstea (honestas) 29). Cinstea sau dezinteresarea e unul din factorii esențiali ai succesului său misionar. «Cheia conducerii duhovnicești (a păstoriei) este aceasta: să treci totdeauna cu vederea interesul tău personal și să faci totul numai pentru binele altora» 30). Acest principiu al dezinteresării a fost practicat realmente de toți adevărații preoți creștini dealungul veacurilor.

Din nefericire, dezinteresarea nu a fost și nu este o regulă generală. S-au văzut încă din primele veacuri ale creștinismului și se văd și astăzi fețe bisericești, care au făcut sau fac din preoție un instrument pentru interese pămîntești. Completa dezinteresare a Mîntuitorului, a Sfinților Apostoli și a atîtora dintre ierarhii și preoții creștini a asigurat, în bună parte, succesul misiunii evanghelice. Aceeași virtute garantează și astăzi izbînda lucrului misionar și dă roade admirabile în sufletul credincioșilor noștri. Ținută dezinteresată a preotului pune în lumină reală frumusețile sfinte ale preoției și constituie un mare punct de atracție în parohie. Preotul dezinteresat este cu adevărat «vînător de oameni» pentru Hristos; preotul interesat, lacom, este lupul propriei sale turme. Patima lăcomiei

27. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 78, 79, 80.

28. Teofan, *op. cit.*, 11, *ibidem*, col. 349 A.

29. *Op. cit.*, III, 9 și urm., Migne, P.L. XVI, col. 170 și urm.

30. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, p. 54. -

a fost aspru stigmatizată de Părinții Bisericii, care o așează printre păcatele capitale. Dante îi consacră nu mai puțin de două cîntece în **Infernul** său: VI și VII. E impresionantă scena în care marele Florentin descrie chinul clericilor lacomi³¹). Lăcomia, observă Dante, desfigurează pe cel ce o practică, pînă la a-i face chipul de nerecunoscut. Ea întunecă chipul lui Dumnezeu în om, chipul dragostei. Ea implică nedreptate, dușmănie, luptă. Un preot lacom e o insultă adusă lui Dumnezeu, Bisericii și oamenilor. Un asemenea preot nu e un preot de vocație.

3. **Cultura.** Biserica cere preotului o ținută fizică de prestanță și demnitate³²). Ea cere mai ales ca preotul să fie împodobit cu darurile alese ale minții și cu o întinsă cultură.

Creștinismul cuprinde adevăruri și probleme pentru pătrunderea și propovăduirea cărora e nevoie de o inteligență vie și întinsă, capabilă să înregistreze și să analizeze aceste adevăruri și probleme. Evident, nu se cere ca preoții să fie genii, deși geniile nu au lipsit din tagma preotească. Dar preoția nu poate fi acordată oamenilor lipsiți de inteligență sau dotați cu o inteligență slabă. Onoarea preoției cere ca aceasta să nu fie compromisă de mediocrități intelectuale. Incapacitatea intelectuală expune pe preot și misiunea lui disprețului public sau îl lipsește de respectul și considerații de care el are nevoie³³). Recrutarea elevilor și a studenților care se pregătesc pentru preoție va trebui să țină seama, în chip deosebit, de forța intelectuală a acestora, forță care comandă, luminează și rodește, alături de evlavie, întreaga lor activitate viitoare.

Misiunea învățătoarească și pastorală obligă pe preot să-și însușească numeroase și variate cunoștințe. Cunoștințe teologice pe care le scoate din Sfînta Scriptură și din Sfînta Tradiție și pe care trebuie să și le împăspăteze și să le amplifice continuu. Cunoștințe profane din toate domeniile, cu ajutorul cărora se demonstrează unele adevăruri revelate și prin care cuvîntul preotului poate pătrunde în diferite sectoare ale comunității credincioșilor. E drept că faptele de cultură creștină sînt așa de multe și se întind pe o distanță cronologică și un spațiu așa de mare, iar disciplinele culturii profane s-au înmulțit și s-au specializat așa de mult, încît e greu unui preot obișnuit să stăpînească și să mînuiască un material atît de considerabil. Sînt, apoi, unele deosebiri de calitate între oamenii culti ai creștinismului primar și cei ai creștinismului actual. Deosebirea fundamentală stă în faptul că în timp ce episcopii și preoții din epoca patristică erau creatori de cultură, cei de astăzi sînt mai mult depozitari ai faptelor de cultură creștină, biblioteci ambulante care analizează unele probleme, dar pe care nu le trăiesc, de obicei, profund în interior. Preoții nu pot fi creatori de cultură decît dacă sînt misionari, adică dacă retrăiesc în inima lor pe Mîntuitorul, așa cum L-au retrăit Sfinții Apostoli și toți misionarii creștini pînă astăzi. Cultură nu înseamnă atît o sumă oarecare de cunoștințe înmagazinate prin lectură și prin călătorii, cît capacitatea de a da la lumină valori noi elaborate printr-un proces continuu de critică și selecție a elementelor anterioare și de alcătuire a unui răsad din care ies lăstarii unei vieți proaspete, personale, originale. Acești

31. Dante, *Infernul*, Cîntul VII, trad. A. M., Craiova, 1935, pp. 50-53.

32. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, I, 18, 73-75, Migne, P.L. XVI, col. 49 BC. Preotul să nu afecteze eleganța, dar dacă are defecte, să le corecteze: «ut ars desit, non desit correctio».

33. L. Branchereau, *De la vocation sacerdotale*, Paris, Lyon, 1896, p. 129.

lăstari cresc, se dezvoltă și se transformă în principii sau atitudini noi de viață. Preoții pot fi creatori și purtători de cultură în parohiile și rostiturile lor, dacă inima lor e un sad sănătos și bogat al vieții în Hristos, din care ei să planteze în alte inimi lamura creștină.

Primul articol al culturii preotului este citirea și studiul Sfintei Scripturi, care pentru adevărurile ce ne descoperă, pentru îndrumările și soluțiile pe care ni le recomandă și pentru incomparabilele ei frumuseți spirituale a fost numită, pe drept, «banchetul înțelepciunii»³⁴). Înțelegerea Sfintei Scripturi implică numeroase și variate cunoștințe din domeniul științelor naturii, al istoriei, al arheologiei, al filosofiei și religiilor orientale, al exegezei, etc., dar mai presus de toate necesită însușirea tâlcuirii cărților biblice de către Sf. Părinți, care sînt normativi în această privință.

Prectul, luminat de Adevărul-Hristos, trebuie să caute cu orice preț adevărul în toate privințele și să i se atașeze³⁵). Adevărul însă, care e lumină, nu poate fi descoperit, însușit și reținut decît prin prezența luminii în cei care-l caută, «pentru ca lumina să fie cuprinsă de lumină», după cuvîntul Sfîntului Grigorie Teologul³⁶). Poate în nicio religie vocația preoțească nu implică așa de necesar existența culturii ca în creștinism, potrivit cuvîntelor Mîntuitorului: «Voi sînteți sarea pămîntului; dacă sarea se va strica, cu ce se va sara? De nimic nu mai e bună, fără numai de aruncare afară, ca să fie călcată de oameni. Voi sînteți lumina lumii; nu poate cetatea să se ascundă, cînd stă deasupra muntelui. Nici nu aprind (oamenii) făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă. Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încît să vadă faptele voastre cele bune și să mărească pe Tatăl vostru care este în ceruri» (Matei V, 13-16). Nu oricine poate fi lumina lumii și sarea pămîntului, ci numai cei chemați, în ființa cărora sînt puse daruri ale luminii ce se vor transforma în fapte de ridicarea oamenilor și de slăvirea lui Dumnezeu.

Cultura preoților de vocație trebuie să fie întinsă și adîncă, ca în glorioasa epocă patristică. Pe registrul acestei culturi trebuie să figureze cosmologia, antropologia, legile armoniei universale, hristologia, eshatologia³⁷). Un preot nu poate ignora aceste probleme fără a-și compromite grav, uneori iremediabil, misiunea sa. Origina vieții, a lumii și a omului, esența sufletului și a inteligenței, raportul dintre substanța intimă a lucrurilor și realitatea lor concretă, sfîrșitul lumii sau transformările cosmice sînt lucruri care au interesat și vor interesa totdeauna mintea omenească. Dacă scriitorii și Părinții bisericești au socotit necesar să consacre pagini sau tratate întregi acestor capitole de cultură, este întîi pentru că oamenii din vremea lor, însetați de credință dar și de știință, o cereau imperios, al doilea pentru că ei socoteau achiziția științei ca pe o datorie a apostolatului preoțesc. Această știință trebuie împletită cu datele Revelației, în orice caz pusă la contribuție pentru lămurirea elementelor credinței. În afară de adevărurile dogmatice indiscutabile despre Dumnezeu, Sfînta Treime, Providență, Intruparea Fiului lui Dumnezeu și mîntuirea noastră, adevăruri pe care teologhisirea nu le poate schimba sau înlocui, preotul are latitudinea să studieze toate cele-

34. Sf. Ambrozie, *op. cit.*, I, 32, 165. Migne, P.L. XVI, col. 76 C.

35. Teofan, *op. cit.*, 10, *ibidem*, col. 348 A.

36. *Cuvîntul II teologic*, 1, ed. A. J. Mason, p. 21: „ἵνα φωὶ καταλαμβάνηται φῶς”.

37. Sf. Grigorie Teologul; *Apologia*, 35, 36.

alte probleme, în care eroarea nu înseamnă, axiomatic, un dezastru, după cuvîntul Sfîntului Grigorie Teologul³⁸). Fiîndcă Sfînta Scriptură nu ne dă amănunte despre unele elemente ale creațiunii, despre materie, despre suflet, etc., preotul luminat poate studia de aproape aceste lucruri ținînd seama de rezultatele științei, dar operînd continuu în perspectiva și în sensul Sfîntei Scripturi și al Sfinților Părinți. Sfîntii Vasile, Grigorie de Nisa și Fericitul Augustin sînt modele clasice în această privință³⁹).

Vocația preoțească nu poate rodi fără cultură, fără cultură integră. Această cultură are ca vehicul arta cuvîntului vorbit și scris. Sfîntii Părinți Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur și Ambrozie stăruie îndelung asupra meșteșugului vorbirii în lucrarea pastorală. Sf. Ioan vorbește de «grația stilului lui Isocrat, eleganța lui Demostene, gravitatea lui Tucidide și sublimul lui Platon»⁴⁰). Dar arta cuvîntului, care trebuie să convingă și să captiveze, nu va fi un simplu joc de sonorități verbale, ci expresia unei bogate comori de credință, cugetare și simțire.

4. **Progresul în bine.** Preotul de vocație este un element de progres în bine, în toate sensurile acestui cuvînt. După doctrina creștină, Dumnezeu a iubit și iubește lumea pentrucă aceasta e făptura Lui, iar preoții au datoria firească de a sprijini progresul care asigură aici fericirea vieții pămîntești, iar dincolo mîntuirea vieții veșnice.

Preotul adevărat este în continuu progres personal, el nu se oprește niciodată în mersul ascendent spre desăvîrșire. «Să nu se mulțumească să fie bun, ci să progreseze mereu în bine; să nu socotească drept cîștig binele pînă la care s-a înălțat, ci mai degrabă să socotească pagubă ceea ce încă îi mai lipsește. Mereu să-și facă o temelie din ceea ce are deja pentru cele ce vor urma; să nu se mîndrească pentrucă se distinge din gloată, ci, dimpotrivă, să socotească o mare pagubă, dacă nu întrunește toate calitățile cerute de treapta sa. Să măsoare meritele sale în raport cu porunca, nu în raport cu părerea celor din jurul său, fie că sînt răi, fie că au progresat puțin pe calea virtuții. Și nici să nu cîntărească cu greutatea mici (false) virtutea pe care o datorește «Celui Prea Înalt», dela care și pentru care sînt toate»⁴¹). Preotul «să nu cunoască măsura bine-lui și a progresului»⁴²), adică să nu cunoască limită în rîvna după bine și progres.

Un asemenea preot este un important factor moral și social pentru mediul în care trăiește. El face una cu păstoriții săi și e răspunzător în bună parte de starea generală a acestora. Proorocii Vechiului Testament critică aspru pe preoții Legii Vechi, care nu se îngrijeau de starea materială, morală și religioasă a poporului în suferință⁴³).

Preoțimea creștină are ca misiune educarea religioasă și morală a credincioșilor și îndrumarea lor pe calea mîntuirii. Calea mîntuirii este calea dragostei. Dacă Hristos a venit în lume din dragoste pentru oameni, preoția este continuarea acestui oficiu al dragostei dumnezeiești pentru

38. Idem, *Cuvîntul I teologic*, 10, p. 20.

39. Mai des în tratatele lor de cosmologie și antropologie.

40. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, IV, 8, Migne, P.G. XLVIII, col. 669; Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 47 și urm.; Sf. Ambrozie, *op. cit.*, I, 47, 225, P. L. XVI, col. 97 B.

41. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 14.

42. Idem, *op. cit.*, 14, Migne, P.G. XXXV, col. 424 A.

43. Idem, *op. cit.*, 59, 63, 66.

pămînteni. Munca și spiritul de jertfă al preoților pentru păstoriții lor, cărora le-au fost faruri luminoase în momentele grele sau importante ale vieții, pe care i-au mîngîiat în necazuri și suferințe, pe care i-au ajutat cu îndemnul, cu fapta sau cu exemplul la chivernisirea unui trai mai îndestulător, pe care i-au învățat să scrie și să citească în tinzile de biserică, sînt mărturiile ale progresului realizat de Evanghelie în lume. Preotul în care nu lucrează dragostea și care nu transformă viața păstoriților prin dragoste, nu este preot de vocație.

Aceeași dragoste de om precum și concepția creștină a frățietății și comunității universale fac din preoțime o luptătoare convinsă pentru viața de obște. Nicio religie nu stăruie ca cea creștină asupra faptului că nimeni nu se poate mîntui singur. Principiul vieții de obște din mînăstiri se bazează pe această concepție. Împărăția cerurilor spre care năzuiesc adevărații creștini este expresia fericirii negrăite a vieții de obște după înviere și după judecată. Bisericile Ortodoxe sprijină, prin conducătorii și preoții lor, organizarea vieții de obște.

Dragostea de om și, implicit, prețuirea acordată vieții au recomandat și recomandă continuu preoților să se angajeze cu toate forțele în lupta pentru apărarea păcii. A sprijini pacea, înseamnă a sprijini toate creațiile și sporurile spiritului omenesc în urcușul lui spre bine și lumină, înseamnă a da oamenilor putința să se bucure de munca lor și de frumusețile fără de seamăn ale vieții. Biserica Ortodoxă Română, în frunte cu I.P.S. Patriarh Justinian, se găsește în primele rînduri ale mișcării pentru pace.

Preotul iubitor de progres e rîvnitor după o continuă desăvîrșire. Problema desăvîrșirii e veche cît neamul omenesc, dar nimeni nu-i simte valoarea și sensul ca preotul, care, fiind vas al darurilor Sfîntului Duh și împărțitor al harului, își confruntă personal și continuu viața sa cu porunca Mîntuitorului: «Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvîrșit este» (Matei V, 48). Un preot rîvnitor după desăvîrșire nu caută niciodată ale sale, ci numai folosul sufletesc și sporul moral și social al păstoriților săi. El nu se închide în turnul propriei sale persoane, ci lasă ca virtuțile sale să înflorească pentru toți.

5. Știința și arta conducerii sufletelor. Preotul de vocație este mai ales un modelator și conducător de suflete. El trebuie să posede neapărat știința conducerii sufletelor. Preotul tînăr nu posedă dela început această știință, dar el și-o poate însuși treptat, prin administrarea continuă a Sfîntelor Taine din care primește puteri înălțătoare, prin săvîrșirea deasă a Sfintei Liturghii, care îi insuflă tărie îndumnezeitoare, prin contactul direct cu Mîntuitorul, prin exercițiul neîntrerupt al luminării minții, al curățirii simțirii, al fortificării voinței, prin stăpînirea de sine, prin rîvna neîntreruptă după desăvîrșire. Știința conducerii sufletelor este foarte grea. Părinții Bisericii relevă stăruitor acest lucru. «Dacă este greu să știe omul a se supune, firește că este mult mai greu să știe a comanda altora; păstoria noastră este cu atît mai grea cu cît are la bază Legea dumnezească și tinde să apropie pe oameni de Dumnezeu. Orice om înțelept își dă bine seama că pe cît de mare este însemnătatea și vrednicia acestei misiuni, pe atît de mari sînt și primejdiile legate de ea. Un astfel de păstor trebuie să fie în toate împrejurările, în tot locul și timpul, întocmai ca aurul sau argintul, curat, fără sunet fals și fără amestec de alte metale mai tari, care au nevoie de un foc mai puternic pentru a le

putea topi... Mi se pare că guvernarea oamenilor, a făpturilor celor mai pretențioase și mai nestatornice, este **arta artelor și știința științelor**» 44).

Cu puterea lor deosebită de pătrundere, Părinții Bisericii au văzut că pastorația sufletelor este o sarcină copleșitoare, pe care ei o numesc nu numai o simplă știință sau o simplă artă, ci «arta artelor și știința științelor» 45). Ei insistă asupra răbdării, precauției și tactului cu care preotul trebuie să trateze nesfârșita varietate a sufletelor omenești și încă și mai nesfârșita varietate a patimilor și păcatelor care se cuvin a fi scoase din aceste suflete. Lucrul devine uneori greu, dacă nu chiar imposibil, în deosebi când însuși preotul e ros de păcat. Cum poate scoate din jungla păcatului sufletele încredințate lui, un preot care el însuși este sfîșiat de tigrii acestei jungle? Evident, el va ține seama de experiența preoților care l-au precedat și va face totul pentru a nu arunca sufletele în brațele satanei 46). Dar, înainte de orice, el se va supune lucrării de despătimire personală luptînd sistematic împotriva duhului celui rău, care are predilecție specială pentru preoți și pentru călugări.

Rolul decisiv în știința și arta conducerii sufletelor îl are duhovnicia pe care un preot de vocație e dator să o exercite continuu. Supus el însuși lucrării de analiză și purificare prin duhovnicie, preotul va fi în măsură să întreprindă aceasă operație și cu păstoriții săi. Duhovnicia este un lucru extrem de delicat și greu, pentru că ea luptă împotriva unui dușman lăuntric care se servește de noi înșine împotriva noastră. Contra acestui procedeu al dușmanului din noi e nevoie de multă credință, de un mare ajutor din partea lui Dumnezeu și de o remarcabilă abilitate din partea noastră, atât în cuvînt cit și în faptă 47). Duhovnicia cere un mare număr de informații în toate laturile vieții omenești, necesare preotului «spre a-și ascuți și susține puterea de intuiție, de care are nevoie ca duhovnic, pentru a descifra labirintul sufletului omenească și a surprinde exact resortul deranjat, pentru... a fi lăsat să-și plimbe mîna de chirurg peste rănilor de tratat, precum și a se găsi într-armat cu știința de a prescrie rețeta cea mai proprie cazului. Căci de multe ori duhovnicul se află în rol de chirurg, fiind nevoit să intre din proprie inițiativă în cele mai dosnice cute ale străfundului sufletesc, pe care unii penitenți și-l socot rezervat numai loru-și, ferit chiar de Dumnezeu» 48). Duhovnicul conduce sufletele dacă le stăpînește, și le stăpînește dacă pătrunde în adîncurile lor. Cheia cu care duhovnicul deschide camera ferecată a sufletului este dragostea sa caldă pentru viața omenească. Intr-o carte de profundă analiză a zbuciumului unui duhovnic, intitulată **Sub soarele satanei**, de G. Bernanos, preotul Donissan, eroul povestirii, precizează că el pătrunde în suflete prin darul excepțional al durerii pentru alții: «Mie-milă... Mie-nu-mai milă!...» 49). El ajungea pînă în fundul conștiinței umane 50).

44. Idem, *op. cit.*, 10, 16.

45. Idem, *op. cit.*, 16, Migne, P.G. XXXV, col. 425 A; Sf. Grigorie cel Mare, *Regulae pastoralis liber ad Iohannem episcopum Civitatis Ravennae*, Pars I, 1, Migne, P.L. LXXVII, col. 14 A.

46. Sf. Grigorie cel Mare, *op. cit.*, Pars II, Cap. II (alin. XIII), *ibidem*, col. 27 C. Eusebiu al Alexandriei, *op. cit.*, Cuv. V, *ibidem*, col. 348 AB.

47. Sf. Grigorie Teologul, *Apoloogia*, 21, Migne P.G. XXXV, col. 429 C, 432 A.

48. Fr. Petre Vintilescu, *Sposedană și duhovnicia*, București, 1939, pp. 53-54;

cf. și Prot. Nicodim Belea, *Indatoririle duhovnicului după sfințele canoane*, în «Studii Teologice», Seria II, anul III, 1951, nr. 9-10, noiembrie-decembrie, pp. 484-485.

49. Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Librairie Plon, pp. 200-201.

50. Idem, *op. cit.*, pp. 186-187.

D. agos'ea face din duhovnic un doctor expert al sufletelor pe care el le vîndecă de păcat și le dir jează spre împărăția lui Dumnezeu. Conducerea duhovn cească e, mai p.esus de orice o lup.ă înverșunată cu păcatul în sufletele credincioșilor, un război continuu cu tatăl păcatului, cu satan. În războiul acesta, duhovnicul apără pe Iisus Hristos, care e în fiecare credincios. Preotul fără vocație, care nu a luptat și nu luptă cu propriile sale păcate și cu acelea ale păstorii lor săi, nu crede în prezența tr blă și în lucrarea nimicitoare a diavolului. Pentru preotul duhovnic însă, sub epitrahilul căru a se zbućiumă atîtea inimi și conștiințe și se varsă atîtea lacrimi de durere sau de părere de rău, prezența și lucrarea duhului rău sînt de un realism sfișietor ⁵¹).

Duhovnicia verifică sever și definitiv vocația preotească. Ea e în același timp arma și simbolul conducerii sufletelor. Dar preotul, pentru a fi bun duhovnic, trebuie să se spovedească des, să se lase, adică, el însuși înduhovnicit printr-un duhovnic mai în vîrstă și mai îmbunătățit ca el. Nu poate să judece și să conducă pe alții, acela care el însuși nu e judecat și nu se lasă îndrumat de altul. Preotul care nu se spovedește și nu face pocăința pentru păcatele sale, nu va obliga nici pe credincioșii săi la o spovedanie și o pocăință reală și nu va putea fi un bun doctor de suflete. Marii învățători preoți și episcopi ai Bisericii au practicat totdeauna intens taina pocăinții asupra propriei lor persoane. Ei se simțeau apăsați de păcat și o spuneau tare. Sfîntul Pavel zice: «Iisus Hristos a venit în lume ca să mîntuiască pe cei păcătoși, dintre care cel dintîi sînt eu» (I Timotei I, 15). Tertulian observă că, cu cît nu te vei cruța tu însuși, cu atît te va cruța Dumnezeu și că atunci cînd ingenunchezî înaintea fraților, pe Hristos îl atingi pe Hristos îl rogi ⁵²). Fericitul Augustin umple o întregă lucrare: **Mărturisirile**, cu strigătul adînc, zguduitor și vibrant al pocăinței sale. Puțini oameni au scris despre pocăință și s-au supus pocăinței ca Sfîntul Ioan Gură de Aur. Considerațiile pe care le face el în cele **9 Omilii despre pocăință** — socotind că a 9-a este autentică — deși adresate credincioșilor săi, exprimă roadele unei profunde experiențe personale. Numai cineva care a trăit personal drama păcatului și a încercării de vindecare, poate atribui diavolului rolul perfid pe care i-l atribuie marele Patriarh al Constantinopolului în procesul dezintegrării sufletesti ⁵³).

Adevărații preoți știu că mai ales desfrînarea este păcatul care pîndește pe duhovnic în scaunul de spovedanie și desfrînarea este păcatul cel mai puțin mărturisit de preoți duhovnicilor lor. Un preot desfrînat nu poate conduce pe alții la izvoarele curăției și ale sfințeniei ^{53 a}).

Ca săvîrșitor al Sfinței Jertfe, preotul trebuie să se aducă și pe sine jertfă. Vocația lui îl obligă să imite pe Acela pe care-L atinge cu minile. El trebuie să moară păcatului oricînd ori cînd aduce Sfînta Jertfă, ferindu-și mădularele de păcat printr-o pocăință reală ⁵⁴). Preoția se realizează în

51. Idem, *op. cit.*, pp. 286-288.

52. Tertulian *De pœnitentiã*, IX, 6; X, 6.

53. St. Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință*, VIII, 2, trad. St. Bezdechi, în Sfințul Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință și despre Sf. Vârta*, Seria teologică nr. 12 Sibiu, 1928 pp. 88-89.

53 a. Sf. Grigorie Teologul, *Despre dogmă și instituirea episcopilor*, 4, Migne, P.G. XXXV, col. 1068 D 1069 A.

54. Mgr. Le'ong, *Le Saint Prêtre, Conférences sur les vertus sacerdotales*, Paris, 1901, pp. 326-327.

jertfă, care e opusul păcatului. «In jertfă, creatura se oferă Creatorului și Domnului, în păcat ea se smulge dela Acesta. In jertfă, creatura cinsteste pe Creator, în păcat ea îl necinstește cît stă în puterea ei. In jertfă, creatura se sfințește, în păcat ea se desbracă de sfințenie și se face impură în fața Creatorului și a Domnului. In jertfă, creatura se unește cu Creatorul și Domnul. In păcat, spiritul creat se rupe de Creator pe cît îi este cu putință. In jertfă, creatura se supune Creatorului și Domnului, în păcat ea se revoltă împotriva Lui»⁵⁵).

Preotul care se menține în stare de păcat și nu se pocăiește, deși își mărturisește păcatele, se așază în afara preoției, pe care trebuie să o părăsească. Se cunoaște critica pe care Sfântul Grigorie cel Mare sau, după critica recentă, Claudiu de Ravena, o face preoților păcătoși pe care îi compară cu regi, care se îndărătnicesc să-și păstreze tronul, deși, prin faptele lor nu mai sînt vrednici de așa ceva⁵⁶). Pocăința singură, făcută sincer și integral, restabilește pe preot în starea sa normală de factor al sfințeniei și al desăvîșirii. Pocăința e semnul vocației. Sensul și efectele pocăinței sînt aceleași la simplul credincios ca și la preot. Pocăința, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, «e un dar ceresc, o putere minunată biruind prin har înlăntuirea legilor. Deaceea nu zvîrle dela sine pe stricat, nu gonește pe curvar, nu alungă pe bețiv, nu se întoarce cu scîrbă dela închinătorul de idoli, nu îndepărtează pe birfitor, nu prigonește pe hulitor, nici pe cel îngîmfat, ci pe toți îi preface; căci pocăința e topitoarea păcatului... Dumnezeu cînd șterge păcatele nu lasă nicio urmă, nu îngăduie să rămîna nicio cicatrice, ci odată cu sănătatea ne dă și frumusețea... Căci șterge păcatul și-l face nici să nu mai fie și nici să fi fost. Așa de temeinic îl desființează, de nu mai rămîne nici cicatrice, nici urmă, nici dovadă, nici semn»⁵⁷).

Conducerea sufletelor angajează toate forțele preotului, cu deosebire în duhovnicie. Lucrarea arzătoare în duhovnicie e semnul vocației reale. Preotul nu e, dela început, un duhovnic desăvîșit, dar rîvna lui nefîcîtată pentru curățirea și îmbunătățirea sufletelor și tratamentul atent la care-și supune propriul său suflet prin frecventarea deasă a duhovnicului personal îl vor ajuta să ajungă un adevărat păstor.

6. Puterea restabilirii chipului lui Dumnezeu în om. Unul din primele rezultate ale lucrării preotului de vocație este restaurarea sau restabilirea chipului lui Dumnezeu în om. Toate eforturile Bisericii asistată de puterea Sfîntului Duh sînt îndreptate spre acest scop. Hristos a venit să ridice pe cei căzuți, să redea frumusețea primară chipurilor desfigurate și zdrențuite de păcat. Preotul continuă, prîn Sfintele Taine, opera începută de Hristos. Restabilirea chipului lui Dumnezeu în om de către preot implică unele condiții:

1. Se cuvine ca preotul însuși să fie adevăratul chip al lui Dumnezeu și să-și dea toată osteneala să restaureze acest chip în propria-i ființă, dacă e alterat. El nu va putea rezidi niciodată un chip pe care nu-l cu-

55. Engelbert Krebs, *Christus und der Priester*, Augsburg, 1931, p. 7.

56. Sf. Grigorie cel Mare (Dialogul) (sau Claudiu de Ravena), *Comentarii la Cartea I Regi*, cartea V, cap. 2, Migne P.L. LXXIX, col. 439-440, trad. Pr. P. Vințilescu, *Sposedania și duhovnicia*, pp. 240-241.

57. Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință*, VII, 1; VIII, 2, trad. St. Bezdechi, *op. cit.*, pp. 66-67, 90, cu modificarea adusă de noi cuvîntului «topilă», pe care l-am tradus cu «topitoare».

noaște, pe care, adică, nu-l are în sufletul său. Reîntărirea minții neatinsă de rău, puritatea inimii pînă la nepătimire și orientarea voinții și a libertății în sensul poruncilor lui Dumnezeu sînt lucruri pe care preotul trebuie să le realizeze în propria-i ființă, înainte de a trece la alții. Operația e foarte grea, observă Sfîntul Grigorie Teologul. Chipul lui Dumnezeu nu poate fi restabilit în om decît de cineva care el însuși e format încet și cu multă grijă, cu mult mai încordată atenție decît dacă s-ar forma o statuie de lut⁵⁸).

2. Trebuie ca preotul să aibă simțul frumuseții divine. Dumnezeu e Frumusețea însăși, zice Sfîntii Grigorie Teologul, Grigorie de Nisa, Fericitul Augustin, Sfîntul Maxim Mărturisitorul și alții. Deci chipul lui Dumnezeu e chipul Frumuseții. Dacă acest chip e greu de perceput chiar de către cei foarte puri pe pămînt⁵⁹), e tot așa de greu să restabilim sau să menținem chipul inițial al omului.

Suma eforturilor pentru restaurarea chipului lui Dumnezeu în om și aducerea acestuia pînă la pragul îndumnezeirii se numește filocalie, adică dragoste pentru frumusețile superioare ale virtuții. Filocalia patristică a fost precedată de kalokagathia elenică. Lăsînd la o parte diferențele fundamentale care le despart și asupra cărora nu e locul să ne oprim acum, kalokagathia și filocalia au o primă notă comună faptul de a se strădui să dăltuiască din materialul brut pe omul ideal, cea dintîi prin mijloace raționale, cea de a doua prin mijloace duhovnicești. A doua notă comună a kalokagathiei și a filocaliei este că ele urmăresc realizarea unui chip, adică a unui tip ideal de om, pe care kalokagathia îl vede în îmbinarea perfectă a calităților fizice cu cele spirituale, iar filocalia îl preconizează în imitatorul desăvîrșit al lui Hristos. Acest chip sau această icoană nu însemna și nu înseamnă expresia automată sau mecanică a modelului ideal — nimeni nu știa și nu știe încă ce este acest model în sine —, ci o seamă de eforturi în virtute și în desăvîrșire pînă la conturarea unei personalități în continuă depășire de sine. Realizarea chipului variază dela om la om, iar acesta, chiar pe treapta cea mai înaltă a eforturilor sale, nu se poate mîngîia că dă expresie ideală modelului său, adică chipului. Niciun înțelept păgîn și niciun ascet creștin nu au spus și nu spun despre sine că ei sînt întruparea desăvîrșirii. A treia notă comună între kalokagathie și filocalie este că obiectivul urmărit de ele e frumosul; nu frumosul abstract, ci frumusețea vieții pe culmea celor mai înalte împliniri ale ei: o frumusețe vie și dătătoare de entuziasm, capabilă să antreneze pe cît mai mulți pe drumul căutării ei. Dar scoaterea chipului frumuseții umane ideale în păgînism și a chipului frumuseții divine în creștinism era și este o operație extrem de grea, legată de complicații, surprize și ratări nebanuite. Frumusețea stă înlănțuită, prizonieră în blocurile informale ale materiei sau sub tirania simțurilor care robesc ființa noastră. Cîte eforturi și cîte încordări trebuie să depună pedagogul profan și preotul creștin pentru prinderea frumuseții căutate? Frumusețea ideală a omului păgîn se obține mai ușor decît aceea a chipului lui Dumnezeu, pentru că ea e produsul proporțiilor și armoniilor naturale și are ca modele trupul și gîndul uman. Totuși, această frumusețe

58. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 73.

59. Idem, *op. cit.*, 74, Migne, P.G. XXXV, col. 481 BC: „Μόλις γάρ ἄν τις ἐνταῦθα τῶν σφῶδρα κακαθαμένων καὶ εὐδωλον τοῦ καλοῦ θεωρήσειεν, ὡσπερ οἱ τὴν ἡλίον ἐν τοῖς ὕδασι“.

se smulge cu lacrimi naturii rebele și ea nu reprezintă totdeauna expresia estetică visată ⁶⁰). Chipul lui Dumnezeu se regăsește și se restaurează infinit mai greu în sufletul omului, această realitate și putere prețioasă, în care-și dau întâlnire toate stihiele binelui și ale răului. Numai preotul de vocație poate îndrăzni o asemenea lucrare de readucere a frumuseții paradisiace în ființa umană.

3. Preotul trebuie să se ridice pînă la umanitatea lui Iisus Hristos; numai așa el va putea îndruma în om înălțarea prin virtute a acestuia pînă la frumusețea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Iisus Hristos este chipul real al lui Dumnezeu; întrupîndu-se și trăind printre oameni, El oferă, pe măsura umanității Sale, un model precis de realizare a chipului lui Dumnezeu. Sf. Pavel și Sf. Părinți susțin că frumusețea chipului divin se recapătă prin sălășluirea lui Hristos în inimile noastre grație lucrării Sfintului Duh ⁶¹). Daltă care lucrează în inima noastră chipul lui Hristos este Sfîntul Duh. Preotul este instrumentul care mînuiește această daltă în blocul inform al omului păcătoșit. Singură lucrarea Sfintului Duh restabilește chipul lui Hristos în noi. Într-unul din **Dialogurile despre Sființa și cea de o ființă Treime**, comentînd textul paulin: «Copiii mei, pentru care trăiesc din nou durerile nașterii, pînă ce Hristos va prinde chip în voi» (Gal. IV, 19), Sf. Chiril al Alexandriei precizează: «(Hristos) prinde chip (în noi) prin Sfîntul Duh, care ne renaște prin El însuși pentru Dumnezeu. Cînd noi luăm deci chipul lui Hristos, Acesta își face frumos semnul și chipul Său în noi prin Sfîntul Duh, cu care se aseamănă la fire... Sfîntul Duh ne dă chip pentru Dumnezeu, oferindu-ne participarea la firea dumnezească nu ca ajutor al harului, ci ca dar al celor vrednici de El» ⁶²). Restabilirea chipului lui Dumnezeu urmărește, deci, îndumnezeirea omului, adică participarea sa la Firea dumnezească, cu alte cuvinte la fericirea și la ordinea de sus ⁶³). Va fi în stare un preot fără vocație să ridice sufletele care i s-au încredințat, pînă la îndumnezeire? Mai ales că restaurarea chipului divin înseamnă pecetea Sfintului Duh, gravarea chipului Firiî dumnezeiești. Căci, zice Sfîntul Chiril al Alexandriei, Sfîntul Duh nu schițează în noi esența divină ca un pictor, ci El fiind Dumnezeu și purcezînd dela Dumnezeu, se imprimă nevăzut ca într-o ceară în inimile celor care îl primesc, asemenea unei peceti. Prin comuniunea și asemănarea cu Dumnezeu, Sfîntul Duh reface firea umană după frumusețea arhetipului, redînd omului chipul lui Dumnezeu ⁶⁴). După cum la început firea omenească a fost înfrumusețată prin Sfîntul Duh, tot așa mai tîrziu ea nu-și poate menține strălucirea sfințeniei și a intimității cu Dumnezeu decît înfrumusețîndu-se prin participarea la Sfîntul Duh ⁶⁵).

4. Care sînt mijloacele de care se servește preotul pentru reinstaurarea frumuseții negrăite a chipului lui Dumnezeu în om? Desigur, acelea care fac posibilă lucrarea Sfintului Duh în ființa umană, adică îndreptarea minții, sfințenia și dragostea, toate dominate de sfințenie, specificul și lucrarea esențială a Sfintului Duh.

60. Vasile Pirvan, *Tăcere*, în *Memoriale*, București, 1923, pp. 202-203.

61. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 22, Migne, P.G. XXXV, col. 432 B.

62. *Dialogul VII*, Migne, P.G. LXXV, col. 1089 B.

63. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 22, Migne, P.G. XXXV, col. 432 B.

64. *Tezaurul despre Sfința și cea de o ființă Treime*, 34, Migne, P.G. LXXV, col. 609 A.

65. Sf. Chiril al Alexandriei, *Dialogul IV despre Sfința și cea de o ființă Treime*, Migne, P.G. LXXV, col. 908 CD, 909 A.

Mintea este loc sfânt și biserică a lui Dumnezeu. Impodobită, la început, cu cunoștințe frumoase și adevărate, ea a fost pustiiță, mai târziu, cu gânduri pătimase de către diavol, care a așezat în ea idolul păcatului⁶⁶). Acest idol trebuie dărîmat și înlocuit cu Hristos, care este Adevărul. Operația principală a Logosului Hristos în logosul uman este să schimbe întrebuintărea rea a ideilor într-una bună. «Nu întrebuintă rău ideile, ca să nu fii silit să întrebuintezi rău și lucrurile. Căci de nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătuî nici cu lucrul»⁶⁷).

Sfințenia depinde de pregătirea serioasă la care preotul supune pe păstoriții săi în vederea primirii Sfințelor Taine. E o sfințenie progresivă care se capătă prin har grație lucrării continue a Sfântului Duh și care duce la împărăția cerurilor. Sfântul Apostol Pavel arată precis înclinările opuse sfințeniei și care închid ușa împărăției lui Dumnezeu: «Nu știți oare că nedreptii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu? Nu vă faceți socoteli greșite: nici curvarii, nici slujitorii idolilor, nici preacurvarii, nici malahienii, nici sodomiții, nici furii, nici nesățioșii de avere, nici bețivii, nici cei răi de gură, nici hrăpitorii nu vor putea moșteni împărăția lui Dumnezeu. Și așa erați unii dintre voi. Ci v-ați spălat, ci v-ați sfințit, ci v-ați îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos și întru Duhul Dumnezeului nostru» (I Cor. VI, 9-11).

Sfințenia duce la dragoste, care este realizarea definitivă și încununarea chipului lui Dumnezeu. «Cine nu iubește nu a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire» (I Ioan IV, 8). Fiul lui Dumnezeu făcîndu-se om din dragoste pentru oameni, aceștia nu-și pot restaura chipul Lui în ei decît prin dragoste. Dragostea fiind esența lui Hristos, Acesta nu se realizează decît prin dragoste. Dragostea, zice Sfântul Pavel, dă putința cunoașterii dimensiunilor lui Dumnezeu și a însușirii plenitudinii divine: «Inrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți să înțelegeți împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și adîncimea și înălțimea și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca plini să fiți de toată bunătatea lui Dumnezeu» (Efeseni III, 18-19). Culmea iubirii realizînd și culmea cunșterii dă chipului lui Dumnezeu în om capacitatea excepțională a înțelegerii și interpretării existenței ca unitate: «Cel desăvîrșit în iubire și ajuns la culmea nepătimirii nu mai cunoaște deosebirea între al său și al altuia, sau între a sa și a altuia, sau între credincios și necredincios, între rob și slobod sau peste tot între bărbat și femeie; ci ridicat mai presus de tirania patimilor și căutînd la firea cea una a oamenilor, privește pe toți la fel și are față de toți aceeași dragoste. Căci nu mai este în el elin și iudeu, nici bărbat și femeie, nici rob sau slobod, ci toate și în toți este Hristos»⁶⁸).

Restaurarea chipului lui Dumnezeu în oameni cere preotului o pricepere, o stăruință și o dragoste fără egal. El nu poate da odihnă vieții sale pînă ce nu ridică din nou în păstoriții săi, chipul lui Dumnezeu, acum slăbit și desfigurat de păcat. El nu va înceta să curețe și să înfrumusețeze acest chip comparîndu-l mereu cu frumusețea absolută a originalului care este Dumnezeu. Iisus Hristos îi este model și de lucru și de propus

66. Sf. Maxim Mărturisitorul, *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 31, în «Filocalia», vol. II, trad. Pr. D. Stăniloae, p. 61.

67. Idem, *ibidem*, 78, vol. cit., p. 71.

68. Idem, *ibidem*, 30, vol. cit., p. 1.

lui și credincioșilor săi. Judecata dreaptă, sfințenia, smerenia și dragostea îi sînt instrumente de muncă în această misiune. Preotul fără vocație nu se angajează niciodată într-o asemenea lucrare.

7. Mîntuirea oamenilor. Punctul culminant al misiunii preoțești este mîntuirea oamenilor. Restauratorul chipului lui Dumnezeu este cel care asigură și mîntuirea acestui chip. Dacă preoția este, cum zice Teofan de Niceea, o vrednicie dumnezească, un har prea fericit, o știință a înțelepciunii divine, un lucru ceresc și mai presus de fire, ieșit din însăși firea lui Dumnezeu⁶⁹), este mai ales pentru că ea este instrumentul mîntuirii credincioșilor. Prin preoție obținem renașterea firii noastre, prefacerea vieții noastre în viață și slavă îngerească, participarea nu numai la chipul Fiului lui Dumnezeu, dar și la calitatea de a fi trupul și mădulele Lui. Mai mult: prin Sfinții Apostoli și prin urmașii acestora care sînt episcopii și preoții, Cuvîntul lui Dumnezeu se întrupează, pentru că aceștia pot preface pînea și vinul în Trupul și Sângele Domnului. Prin Sfîntele Taine, în deosebi prin Sfîntul Botez, Sfînta Mirungere și Sfînta Împărtășanie, preoția face pe oameni dumnezei după har. Prefacerea pîinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului și îndumnezeirea omului sînt lucruri mai mari decît crearea îngerilor, decît învierea unui mort sau redarea integrității corporale celor mutilați⁷⁰). Convertirea unui păcătos, zice Fericitul Augustin, însemnează mai mult decît cerul, pămîntul și cele ce se află în acestea. Un suflet e în fața lui Dumnezeu mai de preț decît întreaga lume, deoarece pentru om au fost făcute cerul, pămîntul, stelele și toate lucrurile, observă Sfîntul Ioan Gură de Aur. Cel mai dumnezeesc dintre lucrurile dumnezești este, zice Pseudo-Dionisie Areopagitul, colaborarea cu Dumnezeu la mîntuirea sufletelor. Intr-una din **Omiliile sale la Matei (LXXVII, 6)**, Sfîntul Ioan Gură de Aur susține că grija pentru slujirea și pentru întărirea fraților și, deci, pentru mîntuirea sufletelor, stă mai presus chiar decît martiriul. Avem aci doctrina Sfîntului Apostol Pavel, care zice: «Mi-e inima prinsă din două părți: doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos (și aceasta e cu mult mai bine); pe de altă parte însă, este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup. Și avînd această încredințare, știu că voi rămînea și împreună voi petrece cu voi toți, spre sporirea voastră și spre bucuria credinței» (Filipeni I, 23-25)⁷¹). Lucrarea pentru mîntuire a făcut ca preoții să fie numiți chiar mîntuitori (Avdie I, 21). Situația de preot-mîntuitor — evident, cu ajutorul harului dumnezeesc — implică, desigur, nu certitudinea mîntuirii personale a preotului — acest lucru e foarte greu de știut —, dar o rîvnă caldă pentru această mîntuire⁷²). Sfîntul Ioan Gură de Aur spune undeva că numărul preoților care se mîntuiesc e mic în comparație cu numărul mare al acelor care pier, pentru că preoția cere un suflet sublim și o atenție excepțional de încordată în toate sensurile⁷³).

69. *Scrisoare de învățătură către preoți și ceilalți clerici...*, 2, Migne, P.G. CL, col. 321 D.

70. *Ibidem*, 2, 6, 7, col. 324 A, 337 BCD, 340 AB.

71. P. Boulay, *Prêtre et pasteur, ou grandeurs et obligations du Prêtre — Extraits des ouvrages du B. Jean Eudes*, Paris, 1911, p. 54.

72. P. Boulay, *op. cit.*, p. 30, zice că preotul trebuie să fie sigur de mîntuirea sa personală!

73. *Omilia III la Faptele Apostolilor*, Migne, P.G. LX, col. 39.

Prin preoța sa, preotul continuă pe pământ opera de mântuire inițiată de Iisus Hristos, el asigură cu ajutorul harului misiunea și funcțiunea soteriologică a Bisericii, fără el nu e creștinism. Situația aceasta excepțională implică o răspundere excepțională. Dacă un simplu credincios nu se poate mântui singur, ci trebuie să aducă și pe alții la mântuire, ce vom zice de preot, căruia i s-a încredințat în chip special și solemn mântuirea unei turme cuvântătoare? «El va da seamă înaintea lui Dumnezeu pentru fiecare păstorit, pentru fiecare suflet. El se va mântui sau se va pierde cu credincioșii săi: prin ceea ce a făcut sau nu a făcut pentru mântuirea lor. El nu se poate mântui de unul singur. El nu este în Biserică un număr, ca un credincios; el este capul unei comunități, conducătorul, îndrumătorul altora, al multora, al familiei, al turmei lui duhovnicești. El trăiește și slujește nu pentru sine doar, ci pentru ea. Prin ea se îndreptățește înaintea lui Dumnezeu»⁷⁴). De acea preotul trebuie să lupte din toate puterile, să înfrunte toate primejdiile, să folosească toate doctoriile pentru mântuirea sufletelor nemuritoare ale credincioșilor săi. Aceste suflete vor fi copleșite de chinuri veșnice, sau vor fi împodobite cu laude veșnice, după cum preotul va fi reușit să le ducă pe calea păcatului sau a virtuții⁷⁵). Preotul va trebui să fie imitatorul fidel al vieții pămîntești a lui Hristos, căci un om în trup nu poate fi chivernisitor al lucrărilor mai presus de fire, care i s-au încredințat spre desăvîrșire⁷⁶). «... După cum darul Sfîntului Duh l-a înălțat rînduindu-l a fi chivernisitorul tainelor celor mai presus de ceruri, așa și el să se înalțe totdeauna cu duhul și, după puțină, să corespundă duhului iubirii lui Dumnezeu, care ne-a făcut fără de măsură»⁷⁷).

E neîndoios că misiunea de colaborator al lui Dumnezeu la mântuirea credincioșilor este în primul rînd expresia unei mari vocații, dar ea trebuie să impună preotului eforturi și încordări continue care să-l facă apt pentru această lucrare. Vocația trebuie întărită mereu cu silințe din ce în ce mai mari, după cuvîntul Sfîntului Apostol Petru: «Pentru aceea, fraților, silniți-vă cu atît mai virtos să faceți temeinică chemarea și alegerea voastră, căci făcînd acestea nu veți greși niciodată, ci astfel vi se va da cu bogăție intrarea în veșnica împărăție a Domnului nostru și Mîntuitorului Iisus Hristos» (II Petru I, 10-11).

Preotul de vocație este împreună-lucrător cu Dumnezeu la mântuirea sufletelor încredințate lui. Măreția acestei misiuni depășește tot ce se poate concepe pe pământ⁷⁸).

Zenitul vocației preoțești este dragostea fierbinte pentru Dumnezeu, pentru Hristos și pentru Sfînta Scriptură. Să nu se hirotonească nimeni, zice Sfîntul Grigorie Teologul, dacă inima nu-i arde la cuvintele curate și înflăcărate ale lui Dumnezeu, dacă nu și-a însușit mintea lui Hristos și nu a devenit Biserica Aestuia în duh⁷⁹). Condiția fundamentală a preo-

74. Prof. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, *ibidem*, p. 173.

75. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 28, Migne, P.G. XXXV, col. 437 A.

76. Teofan, *op. cit.*, 7, *ibidem*, col. 340 ABC.

77. *Preoția — lucrare cerească* — Spicuire după izvoare rusești, de Pr. Pavel Grosu, în «Studii Teologice», Seria II, noiembrie-decembrie, anul III, 1951, nr. 9-10, pp. 501-502.

78. D. A. De Molina, *Le Prêtre d'après l'Écriture Sainte, les Saints Pères et les docteurs de l'Église*, traduit de l'espagnol, Paris, t. I, pp. 62-64. Traducerea franceză e reproducerea ediției din 1836.

79. *Apologia*, 96, 97, Migne, P.G. XXXV, col. 500 A.

ției este dragostea mistuitoare pentru Hristos. Această dragoste a fost pusă ca temelie a preoției în scena de după învierea Domnului, când Acesta întreabă de trei ori pe Petru: «Simone, fiul lui Iona, Mă iubești?» (Ioan XXI, 15-17). Fără această dragoste, preoția este de neconceput. Preotul care nu iubește pe Iisus Hristos și nu e gata oricând să-și dea viața pentru El, e un profanator al Bisericii și al tagmei preoțești. E preotul profesionist pe care-l interesează exclusiv veniturile materiale ale preoției. Dacă preoția creștină a însemnat și înseamnă ceva în istoria creștinismului și în lucrarea morală a sufletelor, faptul se datorește dragostei ei fierbinți pentru Hristos și rivnei ei de a-L imita. Puterea creștinismului stă în dragostea preoților pentru Hristos. Dela Sfinții Apostoli și pînă azi, preoții au iubit cu căldură, uneori cu fanatism, pe Hristos pe care L-au propovăduit, L-au proslăvit, L-au apărat în fața mulțimilor, a filosofilor, a tribunalelor. Evlavia mulțimilor este, în bună parte, opera preoților.

Preoții de vocație au avut și au modele netrecătoare pentru slujirea preoțească: preoții Vechiului Testament în frunte cu Aaron și mai ales aceia ai Noului Testament în frunte cu Insuși Mîntuitorul Iisus Hristos și cu Sfinții Apostoli. În grupul Apostolilor strălucește Sfîntul Pavel, pe care autorii tratatelor **Despre preoție** îl citează continuu ca pe un model neîntrecut de conducător de suflete⁸⁰). Modele vii de preoți patristici cu vocație au fost și sînt, printre alții: Sf. Policarp, Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Teofil al Antiohiei, Sf. Ciprian, Sf. Grigorie Taumaturgul, Sf. Ilarie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Sf. Grigorie cel Mare, Sf. Ioan Damaschin. Acești mari oameni ai Bisericii, pilde neîntrecute în multe privințe, sînt mai ales pilde de înaltă vocație preoțească. Vocația lor nu a însemnat, la început, atît o alergare după preoție, cît o fugă de preoție. Paradoxal, dar lucrul e perfect istoric pentru cei mai mulți dintre ei. Frămîntările și ezitarea lor în fața preoției umplu uneori pagini de o rară frumusețe, care ar da de gîndit unora din preoții zilelor noastre. Ezitarea însemna autocritică și scrupul serios de conștiință în fața măreției chemării preoțești. Dar odată intrați în preoție, ei au cinstit-o cu adevărate monumente de viață și lucrare duhovnicească.

— Biserica face de aproape 2000 de ani experiență cu preoții ei. E o experiență bogată pe care a trecut-o din generație în generație, amplificîndu-și-o mereu. Dacă Biserica ar scrie istoria preoției și ar face un bilanț de cîștig și pierderi duhovnicești, una din concluziile sigure la care ar ajunge ar fi că actuala recrutare a clerului trebuie reorganizată pe bază de vocație. Mîntuitorul Iisus Hristos, Intemeietorul Bisericii, avea toate calitățile și titlurile pentru a fi preot: nevinovăție și puritate, știință minunată, înțelepciune dumnezească, zel aprins pentru slăva și casa lui Dumnezeu, virtute și putere nesfîrșită în cer și pe pămînt. Cu toate acestea, El n-a pretins și nu și-a însușit niciodată titlul de preot. Cine dintre noi ar putea spune că are toate aceste însușiri, sau că le are în gradul eminent în care le posedă Iisus Hristos? Evident, nimeni. Dar admitînd, prin absurd, că le-ar avea cineva, nici în acest caz nu e indicație pentru titlu și stare preoțească, dacă nu e chemare dela Dumnezeu. Sfînta Scriptură e foarte precisă în această privință: «Și nimeni să nu-și ia sîn-

80. Sf. Grigorie Teologul, *op. cit.*, 52-56; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, IV, 6, 7; mai ales cele 7 *Omilii* ale acestuia în cinstea Sf. Pavel.

gur cîntea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron. Așa și Hristos nu s-a preamărit pe Sine Insuși, ca să se facă arhieru, ci Cel ce a grăit către El: «F.ul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» (Evrei V, 4-5). Preoția are, deci, nevoie de vocație divină mai mult decît oricare altă misiune⁸¹).

Am arătat mai sus cîteva caractere generale ale manifestării vocației sau ale vocației în lucru. A fost vorba mai ales de un ansamblu de principii cu privire la pregătirea, munca și curățenia morală a preoților și a candidaților la preoție. În preoția adevărată, aceste principii se împletesc cu vocația preoțească, ca act de chemare din partea lui Dumnezeu.

Se poate surprinde în vreun fel inițiativa dumnezeiască în actul vocației? Cum cheamă Dumnezeu pe aceia cărora le încredințează înfricoșata taină a preoției?

Uneori Dumnezeu chiamă prin semne precise pe preoții sau slujitorii săi, ca în cazul lui Aaron, al fiilor acestuia și al levitilor (Levitic VIII; Numeri XVII, XVIII). Mîntuitorul cheamă direct pe Sfinții Apostoli. Sfințul Pavel, «vasul ales», e, cum știm, obiectul unei sollicitudinii și al unor evenimente excepționale, care fac din el «Apostolul» prin excelență. Sfințul Pavel și ceilalți Sfinți Apostoli așează episcopi, desigur, prin acte de chemare divină cunoscute din timp de către hirotonisitori grație puterii lui Dumnezeu. Dar sfatul pe care Sfințul Pavel îl dă lui Timotei: «Nu pune, prea degrabă, mîinile peste nimeni, nici nu te face părtaș la păcate străine» (I Timotei V, 22), arată că deja în prima generație recrutarea clerului pe bază de vocație devenise o problemă grea.

Generațiile patristice rezolvau, parțial, vocația preoțească prin participarea directă și activă a credincioșilor la alegerea clericilor, participare care putea uneori să infirme propunerile ce se făceau. Semnele speciale și certitudinea absolută a vocației preoțești de sus nu au fost codificate sau formulate niciodată de nimeni. Nu se știe cînd, cum și pe cine cheamă Dumnezeu la preoție. Chiar acele mari podoabe ale preoției veacurilor IV și V, ca Sfinții Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, care aveau vocație precisă, s-au frămîntat și s-au opus cîtva timp intrării lor în preoție. Sfințul Grigorie amintește — cum am spus — că el a fost chemat la preoție din tinerețe, fiind oferit lui Dumnezeu din sînul mamei sale, printr-o făgăduință a acesteia. Chemarea coincide aci cu oferirea sau făgăduința pe care Sfinta Nona o face lui Dumnezeu afierosindu-I copilul, în cazul că-l va avea. Copilul născîndu-se, s-a confirmat că Dumnezeu a acceptat afierosirea care I s-a făcut, în sensul că micul Grigorie va deveni slujitorul lui Dumnezeu. Copilul și apoi tînărul Grigorie a fost crescut în atmosfera preoțească a casei și în ideea că el va fi preot într-o zi. Vocația și-a întărit-o, în urmă, personal, prin primejdurile din care a scăpat, prin colaborarea dorinței și contribuția mîinii sale, oferind lui Dumnezeu, care-l primise și care-l scăpase, totul: avere, glorie, sănătate, cultură⁸²). Cu toate acestea, el face reproșuri tatălui său și Sfințului Vasile că l-au «tiranizat» hirotonindu-l cu forța, fuge și rezistă cîtva timp hirotoniei care i se dăduse⁸³). Lucrul se întîmplă în esență la fel cu Sfințul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin și alții.

81. F. Boulay, *op. cit.*, pp. 343-345.

82. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 77, Migne, P.G. XXXV, col. 484 BC.

83. Idem, *op. cit.*, 112-115; St. Glet, *Sasimes, Une méprise de Saint Basile*, Paris, 1941, *passim*.

Rezultă, deci, că vocația aparține inițiativei dumnezeiești, iar sufletul care o primește răspunde acestei inițiative, ajutat de har. Harul dezvoltă vocația și puterile sufletului pînă la a face din acesta un vas fericit pentru chemarea de sus. Incetul cu încetul, vocația devine conștientă, se transformă în putere personală și se manifestă prin dorinți, înclinări, cuvinte și atitudini care denotă o desăvîrșită libertate de voință. Cea mai mare greșeală în acest domeniu este constrîngerea voinței cuiva de a deveni cleric⁸⁴).

Educația duhovnicească pentru identificarea, precizarea și dezvoltarea vocației preoțești are o importanță covârșitoare. Rareori aceste lucruri se pot desfășura în familie pe măsura dorită de Biserică. Totuși, părinții și preotul parohiei sînt — cum am văzut — cei dinții care-și dau seama dacă există sau nu vocație preoțească într-un copil⁸⁵). Am menționat mai sus unele indicii de vocație subiectivă în prima copilărie. Alte indicii se adaugă în timpul studiilor la școală. Paralel cu lucrarea lui Dumnezeu, educația și instrucția făcute în Institutele Teologice duc spre desăvîrșire o vocație mijindă, sau pregătesc sufletul pentru primirea vocației. Dacă toate aceste măsuri vor îmbogăți inteligența cu cunoștințe frumoase, vor întări virtuțile și vor umple inima tînarului cu idealul creștin, acest tînar va trăi viață preoțească înainte de a dori să fie preot sau înainte de a fi horotonit⁸⁶).

Lucrul esențial pentru această perioadă este — cum am spus — ca tînarul candidat să-și facă pe îndelete examenul leal și aprofundat al cunoștinței, spre a constata dacă el are sau nu o reală chemare pentru preoție. E procedeul constant al adevăraților preoți creștini din totdeauna.

El va fi ajutat de un duhovnic îmbunătățit, adînc cunoscător al sufletului omenesc și sculptor expert al vocației ca legendarul sculptor Pigmalion din Cipru. Așa cum Pigmalion a sculptat dintr-un bloc de ivoriu nespus de frumoasa statuie a Galateei, căreia zeița frumuseții i-a dat viață trimitînd-o de pe soclu în existența vie, tot așa și duhovnicul sculptează din materialul sufletesc bun al tinerilor creștini, preoți vii, Galatee botezate care, la rîndul lor, vor deveni noi Pigmalionii, care vor sculpta alte Galatee, adică alte chipuri de frumusețe sufletească. Dăltuirea din partea duhovnicului este operația principală în procesul pregătirii pentru slujirea lui Hristos.

Au școlile bisericești actuale duhovnicii-dăltuitori, necesari acestei înalte și delicate misiuni? Știi acești duhovnici să găsească în fiecare teolog ivoiriul sufletesc pe care să-l sculpteze după chipul lui Hristos? Caută ei în fiecare tînar cu toată răbdarea, atenția și priceperea acele puteri și frumuseți sufletești din care să ridice monumente vrednice în altare? Cunoaștem și apreciem rîvna și meticulozitatea unora dintre ei, dar știm că ei înșiși nu sînt mulțumiți, în general, de rezultatele pe care le au: semn de rîvnă după mai bine, evident, dar și indicii de rezultate mediocre cu statui sufletești dăltuite uneori după modele străine de Hristos, sau bine lucrate dar țepene, înghețate, neputînd coborî de pe soclu în viață

84. F. Mugnier, *La liberté de la vocation*, Paris, deuxième édition, 1934, pp. 105-106.

85. L. Branchereau, *De la vocation sacerdotale*, p. 77.

86. Abbé F. Mugnier, *Le sacerdoce*, Paris, 1929, pp. 73-74.

decît dacă sînt duse mecanic. Duhovnicii nu pot da frumusețe, viață și valoare sufletelor tinere dacă ei înșiși nu vor iubi cu căldură aceste suflete, tratîndu-le cu delicatete și cu o desăvîrșită sinceritate.

Observația e valabilă și pentru profesori, care sînt nu numai împărtășitori de cunoștințe, ci și educatori. Educatorii nu pot scoate oameni de calitate din ucenicii lor, dacă nu dăltuiesc cu dragostea lor curată blocurile de material uman ce li s-au încredințat pentru a modela din ele chipul lui Dumnezeu. Dragostea caldă pentru om, iată singura daltă cu care se poate scoate dulcea frumusețe a spiritului omenesc. Să nu uităm amănuntul esențial că dacă statuia Galateei a prins viață, a fost pentru că sculptorul ei, Pigmalion cel cast, o îndrăgise peste măsură și nu mai concepea existența decît integrîndu-și opera în propria-i trăire. Dragostea lui Pigmalion a dat viață Galateei. Ucenicii noștri, preoții de mîine, nu vor putea da viață sufletelor încredințate lor, Galateelor lor, dacă nu vor fi primit în prealabil belșug de viață duhovnicească dela noi, dascălii lor, Pigmalionii lor⁸⁷).

Duhovnicul nu face însă totul. Partea cea mai grea rămîne candidatului însuși, care, în primul rînd, se va ruga cu căldură lui Dumnezeu spre a-i arăta dacă el are sau nu vocație preotească, așa cum au făcut Sfinții Apostoli cînd au fost să desemneze pe cineva în locul lui Iuda, ei avînd doi candidați: pe Justus și pe Matia: «Și s-au rugat și au zis: Tu, Doamne, Cel ce cunoști inimile tuturor, arată pe care din aceștia doi l-ai ales?» (Fapt. Ap. I, 24), sau cum a procedat Sfîntul Pavel în cursul minunii de pe drumul Damascului, întrebînd: «Doamne, ce voești să faci?» (Fapt. Ap. IX); rugăciunea trebuie făcută tot timpul dar mai ales în vremea Sfintei Liturghii, a Sfintei Împărtășanii, a participării la celelalte Sfinte Taine. Candidatul va stărui pe lîngă colegii lui, educatorii lui, preoții pe care-i cunoaște și comunitatea întregă în care trăiește, ca toți să se roage pentru descoperirea vocației sale.

El va asculta, apoi, în timpul studiilor, cu atenție, lămuririle cu privire la vocație date studenților, își va face o autobiografie critică amănunțită, desăvîrșit sinceră, arătînd elementele pro și contra ale evoluției sale sufletești cu privire la vocația preotească, autobiografie pe care o va completa mereu și o va ține continuu la dispoziția duhovnicului⁸⁸).

Va analiza cu curaj diferitele crize prin care trece, în deosebi criza credinței și aceea a trupului și, cu ajutorul duhovnicului, al profesorilor sau al altor persoane repute ca pricepute în dezlegarea unor asemenea crize, va face totul pentru a birui aceste impasuri și a trage concluzii definitive pentru sine și pentru alții.

Va stabili legături între cultura teologică și toate frămîntările sale duhovnicești de o parte și cultura profană a timpului de altă parte, se va fixa asupra elementelor în coliziune, va lichida contradicțiile aparente și va arunca punți solide între divin și uman, verificîndu-și, cu acest prilej, și unele din viitoarele sale posibilități de lucru; această operație se sizează în mod sigur vocația preotească, dacă este.

Candidatul va discuta pe larg cu colegii săi propria sa vocație și va ține neapărat seama de aprecierile acestora, pentru că nimeni nu cunoaște

87. Ovidiu, *Metaforozz*, X, 243-297; L. C. Douglas, *Le miracle de Pygmalion*, roman, traduction de Claude Moleyné, Genève, pp. 23-25 și passim.

88. L. Branchereau, *op. cit.*, pp. 92-99.

mai bine pe cineva, decât colegii cu care se roagă, muncește, trăiește și face diferite planuri de viitor.

El își va alege un preot cu reputată vocație în preajma căruia va sta și va lucra mai ales în timpul vacanțelor mari. Atracția sau repulsia pe care le va resimți în contact cu o înaltă trăire și lucrare preoțească vor fi indicative pentru vocația sa.

Vizitarea deasă a minăstirilor, participarea la mișcătoarele slujbe ce se săvârșesc acolo, convorbirile prelungite cu părinții îmbunătățiți, cercetarea monumentelor ortodoxe ale țării și sesizarea adâncă a legăturilor dintre aceste monumente și istoria națională, cunoașterea suficientă a celorlalte Biserici creștine și culte din țară, un drum la Locurile Sfinte și preocuparea constantă de problemele spirituale sînt elemente în stare să identifice și să contureze o vocație preoțească, dacă aceasta există realmente.

Prietenia caldă și adorarea sau repulsia ori indiferența față de Iisus Hristos sînt decisive pentru prezența sau absența vocației. Dragostea sau indiferența pentru Sfînta Scriptură sînt indicative în același sens.

În fine, candidatul va vedea des pe Chiriarhul său, care este cea mai înaltă și decisivă autoritate în materie de cunoaștere a vocației sau a lipsei de vocație și care va acorda și hirotonia. Episcopul care va hirotoni pe cineva fără o severă și minuțioasă cercetare duhovnicească, lăsînd să se strecoare în Biserică oameni nechemați, va fi aspru sancționat de judecata lui Dumnezeu, zice, cum am văzut mai sus, Sfîntul Ioan Gură de Aur. Deaceea e necesar ca viitorii preoți să nu ocolească pe chiriarhul lor, vizitîndu-l doar în preziua hirotoniei, cînd el nu va mai fi în măsură să facă cercetarea canonică necesară marelui act al conferirii preoției, ci, pe îndelete, dealungul anilor de studii, ei vor cere binecuvîntarea pentru diferitele lor lucrări speciale, cu care prilej se vor destăinui pe larg și vor solicita îndrumări. Legătura cu chiriarhul este condiția fundamentală a identificării și certitudinii vocației.

Cei intrați deja în preoție fără să se fi întrebat dacă au sau nu vocație, și s-au mulțumit cu o stare suflătoare nesigură, au avut numeroase dacă nu continui prilejuri să se autoverifice serios dacă sînt sau nu buni de preoți. Uneori se petrece faptul îmbucurător că lucrarea preoțească descoperă în preot o frumoasă vocație, la care el, poate, nu s-a așteptat. Contactul neîntrerupt cu harul și cu Sfîntul Altar, activitatea pastorală și, în general, viața sa preoțească trezesc în el capacitate și vrednicie preoțească, pot, adică, pune în mișcare însușirile cele mai bune ale ființei sale, pe care Dumnezeu, în marea Lui înțelepciune, le-a păstrat pînă atunci latente și odată cu ele și vocația. E cazul Sfîntului Ambrozie, al lui Synesius de Cirene și al altora. Cel mai adesea însă, preotul nesigur pe vocație se scufundă progresiv în groapa patimilor și intereselor care l-au împins în cler. Devine, adică, un model de preot fără vocație. Dacă a intrat în preoție pentru a face avere, pentru o viață comodă, pentru ambiție sau pentru alte motive, toată viața sa va fi o luptă pentru atingerea acestor scopuri. Știm ce jalnice roade duhovnicești are un asemenea preot și o asemenea preoție. O preoție fără vocație, zice Branchereau, e o uzurpare, un furt, un sacrilegiu, o sinteză de păcate. Preotul fără vocație duce o viață tristă, plină de desgust, de regrete, de remușcări, uneori de scandal, de necurăție, de degradare. Se întîmplă însă cîteodată ca asemenea preoți să-și dea seama de situația lor și să dorească îndreptare.

Indreptarea se obține, zice Boulay, printr-o pocăință reală, prin renunțarea la motivele omenеști ale intrării în preoție, prin trăirea sfințeniei preoțești și prin rugăciuni fierbinți către Supremul Preot, Iisus Hristos, ca Dumnezeu să-i dea harul chemării preoțești.

Cîteodată vocația apare tîrziu, dar niciodată ea nu este separată sau independentă de capacitatea corespunzătoare, cum susține J. Lahitton⁸⁹). Preoția nu este o chestie exclusiv de capacitate; ca misiune, ea angajează cele mai înalte și calde dorinți de desăvîrșire și sfințire a lumii, dorinți care sînt vehiculul vocației de sus și pe care capacitatea personală le ajută să promoveze pe trepte din ce în ce mai ridicate. Cînd Sfinții Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur fugeau de preoție, nu o făceau pentru că nu aveau vocație, ci pentru că se înspăimîntau în fața covîrșitoarelor răspunderi ale acestei misiuni. Putem noi admite, bazați pe propriile lor cuvinte și pe propria lor viață, că acești mari preoți ai perioadei patristice aveau numai capacitate preoțească, dar nu și chemare preoțească? Ezitarea lor inițială se datorește sensibilității intense a conștiinței tocmai grație lucrării unei vocații puternice pentru preoție. Sfințul Grigorie cere ca nimeni să nu se facă preot dacă, atunci cînd deschide Scriptura, inima nu-i arde la cuvintele curate și aprinse ale lui Dumnezeu și dacă nu scrie de trei ori aceste cuvinte pe placa inimii⁹⁰). Ce altceva exprimă aprinderea inimii în contact cu cuvintele dumnezeiești și înscrierea acestor cuvinte în aceeași inimă, decît vocație preoțească? E drept că cei chemați nu au răspuns toți la fel solicitării divine: «Unii au primit chemarea numai decît, pe cînd alții după multă ezitare; dar nici unii, nici alții nu merită muștrare, nici cei ce au ezitat de frică, nici cei ce au primit chemarea cu oarecare îndrăzneală, pentru că cei dinții țineau seama de marea slujbei, pe cînd ceilalți se supuneau punîndu-și nădejdea în Cel ce-i chema. Aaron s-a supus imediat, pe cînd Moise se opunea; Isaia s-a supus fără greutate, pe cînd Ieremia ezita din cauza tinereții și n-a primit profeția, pînă ce n-a primit mai întîi făgăduința lui Dumnezeu și o putere mai mare decît pe cea care i-o dădea vîrsta»⁹¹). Chipul primirii vocației poate varia, dar ea este reală, prezentă.

Vocația nu este un fapt exclusiv extern, cum pretinde Lahitton, în sensul că e numai glasul episcopului hirotonisitor. Textul din opera **Despre adorare și închinare în Duh și adevăr**, cartea XI, a Sfințului Chiril Alexandrinul, text invocat în sprijinul acestei teorii, spune exact contrariul: «Nimeni să nu intre cu dela sine putere în vrednicia preoției, care e acordată de Dumnezeu, ci să aștepte să fie chemat; altfel cine încearcă să răpească ceea ce nu e dat prin aprobare dumnezească, va fi pedepsit ca Datan și Abiron»⁹²). El împede că chemarea e un act dumnezeesc. Expresia «să aștepte să fie chemat» nu înseamnă că chemarea o face episcopul, ci acesta verifică și întărește — dacă e cazul — o chemare pe care Dumnezeu însuși a pus-o în inima cuiva. Chemarea obiectivă, adică hirotonia, urmează chemării sau vocației subiective, adică apeluului pe care Dumnezeu îl face în inima noastră prin har. Cazul lui Aaron

89. J. Lahitton, *La vocation sacerdotale*, Traité théorique et pratique, IV-e édition, Paris, G. Beauchesne, 1914, pp. 206-207 și passim.

90. Sf. Grigorie Teologul, *Apologia*, 96, ibidem, col. 500 A.

91. Idem, *Apologia*, 114.

92. Migne, P.G. LXVIII, col. 728 A.

nu întărește teoria vocației externe, cum crede Lahitton⁹³), în sensul că Dumnezeu a ales și Moise a chemat pe marele preot, pentru că textele din Levitic VIII și Numeri XVII precizează că în actul desemnării și alegerii lui Aaron, Dumnezeu a făcut totul, Moise nefiind decât instrumentul Acestuia. Odrăslirea toiașului lui Aaron nu e opera lui Moise, ci a lui Dumnezeu.

Din cele de mai sus se pot trage următoarele încheieri:

1. Vocația este absolut necesară preoției. Dacă ea este trebuitoare în toate ocupațiile omenești, ea e indispensabilă în preoție. Preoția fiind dragostea sublimă față de Mîntuitorul Iisus Hristos și față de oameni, ea nu se poate obține și nu poate funcționa decît printr-o chemare de sus, expresie a acestei dragoste. Ca slujire a lui Dumnezeu, ca legătură strînsă și continuă cu Acesta, preoția nu se poate concepe decît ca o chemare din partea lui Dumnezeu. Vocația este, în preoție, nu numai o necesitate de principiu, ci și una istorică: ea a fost prezentă în toți preoții adevărați ai Bisericii creștine de la Iisus Hristos pînă astăzi și va fi prezentă pînă la sfîrșitul veacurilor. Tratatetele **Despre preoție** scrise în epoca patristică vorbesc, fără excepție, despre necesitatea vocației.

2. Vocația se arată ureori devreme, alteori tîrziu, cîteodată ea e obiectul unor evenimente exterioare, dar totdeauna ea se află ca o făgăduință de logodire cu Biserica în inima candidatului. Ea e un apel discret și adînc făcut sufletului. În toate potențele sau formele sub care se face prezentă, vocația are întii nevoie de grădinarul priceput și atent care să o descopere, să o cultive și s-o desăvîrșească; acest grădinar e pe rînd sau simultan: familia, preotul parohiei, duhovnicul, educatorii și instructorii de toate categoriile, chiriarul. În al doilea rînd vocația trebuie promovată prin eforturile continue ale candidatului, care își va întări și împodobi ființa cu virtuțile morale și sociale și cu o aleasă pregătire intelectuală: autopurificarea, desinteresarea, cultura, progresul în desăvîrșire, binele social, știința conducerii sufletelor sau duhovnicia. Personal și prin duhovnic, candidatul trebuie să-și facă un permanent control al vocației. În acest scop e bine ca el să-și noteze într-un jurnal întveaga sa evoluție sufletească și să-și țină duhovnicul la curent cu tot ce se petrece.

3. Vocația nu anulează libertatea ființei umane. Ea fiind un apel dumnezeiesc la puterile cele mai tainice și mai calificate ale anumitor oameni, întîlnește aceste puteri care, în chip firesc, o fortifică și o înalță ca pe un ideal înscris în propria lor ființă. Vocația dă libertății nu numai o țintă precisă, dar și posibilitatea angajării tuturor forțelor sufletești și trupești în sensul cerut de ținta urmărită; vocația singură acordă libertății putința de a crea. Preotul care zidește o biserică sau care salvează de la pieire vieți sau suflete omenești este un creator. Libertatea lui fără vocație nu e suficientă pentru a-l face creator. Libertatea creatoare trebuie dirijată, iar dirijarea o face vocația.

4. Vocația nu poate fi înlocuită cu capacitatea pentru preoție, cum s-a pretins. Capacitatea singură nu face pe preot, pentru că dacă suma puterilor spirituale și morale ale cuiva poate fi, într-un sens și pînă la un punct, expresia unei vocații preoțești subiective, aceste puteri nu în-

locuesc chemarea din partea lui Dumnezeu. Preoția fiind lucrarea dragostei supreme, iar dragostea fiind chemarea spre izvorul ei nesecat, care e Dumnezeu, nu poate exista preoție fără vocație de sus. Preoția creștină nu este un simplu așezămînt sau oficiu omenesc, un capitol de istorie socială sau o magistratură, ca la atîtea alte popoare necreștine vechi și noi, pentru care se cer sau nu se cer anumite însușiri speciale; ea este o instituție dumnezească, deci de origine și natură cerească. Cel investit cu această dregătorie cerească trebuie să fie ales și chemat de sus. O vocație reală implică totdeauna și capacitatea corespunzătoare, capacitate care se desăvîrșește printr-o pregătire migăloasă și îndelungată.

5. Preotul de vocație se arată mai ales în lucrarea de duhovnic, adică în lupta sa aprigă cu păcatul, căruia trebuie să-i smulgă sufletele bolnave sau rănite de moarte spre a le reda vieții și fericirii, reîmpodobindu-le cu chipul lui Dumnezeu. Dacă preoția este o chemare dela Dumnezeu, duhovnicia este o chemare spre Dumnezeu, adică spre izvorul de întărire și frumusețe netrecătoare. Preotul care nu poate remodela sufletele sdrențuite de patimi sau de suferință, redîndu-le încrederea și tăria unei vieți noi, nu este preot de vocație. Ca un Pigmalion creștin, ca Mîntuitorul, ca Sfinții Apostoli și ca Sfinții Părinți, preotul de vocație trebuie să insufle viața cea nouă, viața harică, ființelor umane pietrificate sau înțepenite de păcat. El trebuie să lupte întîi cu sine biruind pornirile trupului și ale duhului rău, apoi să purceadă împotriva răului din trupurile și sufletele fraților care i-au fost încredințați spre păstorie.

6. Preoția de vocație este asociată preoției lui Hristos, adică ea urmează o cale numai de urcuș, niciodată de coborîre sau orizontală. Preotul «sau urcă sau se pierde». El urcă, pentrucă preoția lui Hristos e, pînă la urmă, biruință, înălțare, progres. Ca chemare de la Dumnezeu, preoția lucrează constant spre Dumnezeu. Această lucrare ridică nu numai pe preot, ci și pe toți credincioșii ce-i are spre păstorie. E o ridicare întîi în spațiul moral și social al lumii de aici. Preotul de vocație știe că lozinca evanghelică « o turmă și un păstor » e condiționată de dreptatea, frățietatea și unitatea socială pe deoparte, de progresul sub toate raporturile și de dragostea și pacea între toți oamenii pe de alta. Există, apoi, o ridicare în spațiul desăvîrșirii pur creștine, care trebuie să fie încununată cu mîntuirea. Și aci ca și în domeniul social, preotul trebuie să ducă cu sine pe toți cei încredințați lui. El nu se poate mîntui singur, oricît ar fi de înaintat personal pe calea desăvîrșirii. După cum preoția lui Hristos a însemnat jertfă și sfințenie pentru toată lumea, tot așa preoția de vocație e jertfă și izvor de sfințire nu numai pentru preot, ci și pentru toți frații și surorile încredințate acestuia și ale căror suflete îi vor fi cerute la judecată.

7. Preoția fiind sfințenie, viața preotului va fi o succesiune de momente sfînte pînă la sfîrșit, adică o încordare supremă de depășire de sine în curăție, de rivnă aprinsă pentru a avea pe Domnul ca parte de moștenire, după cuvîntul Psalmistului (XV, 5) și al Fer. Ieronim⁹⁴). Cine are ca parte de moștenire pe Dumnezeu și Dumnezeu îl are pe el, acela nu trebuie să aibă altă avere decît pe Dumnezeu. Preotul să fie nu numai

94. *Scrisoarea LII*, 5 (cătore Nepoțian), Migne, P.L. XXII, col. 531: «Qui autem vel ipse pars Domini est, vel Dominum partem habet, talem se exhibere debet, ut et ipse possideat Dominum et possideatur a Domino».

sobru în cele materiale, curat trupește și sufletește, dar ei să țină contactul neîntrerupt cu Dumnezeu, să cugete, adică, și să vorbească continuu despre Dumnezeu și să facă fapte pentru Dumnezeu, dar mai ales să fie, pe cât posibil, tot timpul în biserică. Fericitul Augustin ne spune că preoții barbari din Etiopia respectau cu strictete puritatea, iar Fericitul Ieronim notează despre preoții egipteni, printre altele, că ei se dedau posturilor riguroase și că nu părăseau niciodată templele⁹⁵). Cu atât mai mult lucrul acesta trebuie să-l facă preoții creștini, fără însă să întrerupă legătura continuă cu credincioșii.

8. Biserica ortodoxă, care are nevoie de preoți de vocație, și-i va recruta — atât pentru parohii cât și pentru mănăstiri — după criteriul vocației. Candidații la preoție și preoții cu vocație nesigură vor fi supuși unei îndelungate și severe ispășiri pînă ce se va constata categoric prezența sau absența unei vocații reale. Pentru aceasta școlile medii și universitare bisericești vor dispune de un număr suficient de duhovnici selecționați cu multă atenție și cunoscuți pentru rîvna și capacitatea lor preoțească. Aceștia vor introduce fișa de vocație pentru fiecare candidat, fișe în care se vor trece observațiile și constatările tuturor celor care au legături cu candidatul: duhovnici, educatori, profesori, preoți sub a căror îngrijire sufletească stă în răstimpuri, cunoscuți și prieteni apropiați, colegi, părinți. Consemnările din fișe vor fi discutate de cel puțin două ori pe an în consiliul duhovnicesc al instituției respective prezidat de chiriarh sau de împuternicitul acestuia și se va aviza de fiecare dată. Se vor înmîna fiecărui candidat la preoție, încă din anul întii de studii, textele Sfintei Scripturi și ale canoanelor bisericești, care tratează despre condițiile primirii în cler, cu obligația ca să se răspundă periodic dacă acele condiții pot fi onorate sau nu. Principiul verificării vocației e recunoscut și prevăzut de noul Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Romîne, care prevede examenul de capacitate preoțească, recrutarea clerului prin numire dar și prin alegere, metodă sigură de identificare a vocației și care a fost practică de Mîntuitorul Insuși, de Sfinții Apostoli și de Sfinții Părinți, apoi examenele de definitivare și de promovare (art. 120—124). Atîtea măsuri pentru a se asigura garanția adevăratelor vocații preoțești.

9. Cursurile de îndrumare misionară și socială de pe lîngă cele două Institute Teologice sînt un prilej și oferă un mijloc de verificare a vocației pentru cadrele preoțești existente. Ar trebui poate să se creieze, la aceste cursuri, mai multe seminarii de duhovnicie, în care fiecare preot să poată prezenta scris sau oral constatările sale cu privire la vocația preoțească personală. Experiența atîtor preoți ar da, sigur, sugestii interesante și utile cu privire la chemarea preoțească. Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne, în frunte cu I. P. S. Patriarh Justinian, a pus la dispoziția clerului nostru posibilitățile de identificare, promovare și verificare a vocației preoțești. Rămîne ca preoții noștri să transforme aceste posibilități în realizări.

10. Dacă vocațiile false sau aparente trebuiesc tratate ori lichidate, e bine, e de dorit, ca vocațiile reale să nu fie refuzate. A răspunde chemării dumnezeiești pentru preoție, înseamnă a arăta dragoste Mîntuito-

95. Ieronim, *Adversus Jovinianum*, II, 13, Migne, P.L. XXIII, col. 316 A.

rului Iisus Hristos, a colabora la opera Sa mîntuitoare, a spori rîvna închinătorilor ⁹⁶⁾ și a contribui la progresul pentru desăvîrșire și fericire al oamenilor.

11. Vocația trebuie însoțită de o pregătire atentă și stăruitoare. Ea apare împreună cu capacitatea corespunzătoare, căci Dumnezeu nu chiamă la preoție oameni inapți pentru această înaltă slujire, fără capacitate pentru exercitarea ei. Dar această capacitate înseamnă numai virtualitățile care vor deveni forțe reale pentru lucrarea preoțească. Transformarea virtualităților în forțe reale e opera pregătirii sau a uceniciei pentru preoție. Deaceea vocația trebuie să fie echipată cu o pregătire vrednică de ea, capabilă să pună în acțiune toate forțele și manifestările ei. Pregătirea constă atît în însușirea unui ansamblu de cunoștinți și practici profesionale, cît mai ales în angajarea și orientarea tuturor puterilor spirituale în slujba vocației. Cunoștințele și practicile profesionale, fără vocație, duc la rutină, la un mimetism ritual, adică la o preoție anhilozată, goală, prizonieră a formelor. Vocația fără pregătire e ca un mărgăritar care se află încă în scoica lui sau undeva ascuns, adică necunoscut și deci nevalorificat. Pregătirea aduce la lumină și valorifică puterea și frumusețea vocației. Vocațiile tardive beneficiază de pregătirea deja existentă a candidaților respectivi.

96. L. Branchereau, *op. cit.*, pp. 284-285.

DESPRE UNELE CARACTERISTICI ALE MORALEI CATOLICE

De obicei, cînd se vorbește despre deosebirile dintre romano-catolicism și ortodoxie, atenția ni se îndreaptă în special spre deosebirile dogmatice. Și se arată cum Biserica Romană a adăugat noi dogme la tezaurul dogmatic al creștinismului primar, îndepărtîndu-se astfel de unitatea de credință cu Biserica Ortodoxă, păstrătoare fidelă a acestui tezaur. Fără nici o îndoială că deosebirile dogmatice sînt esențiale, căci dogmele constituie osatura însăși a vieții bisericești. Ele sînt adevărurile fundamentale ale Bisericii. De aceea atenția, ce li se acordă, e pe deplin justificată. Cu toate acestea, nu trebuie să trecem cu vederea că diferența dintre romano-catolicism și ortodoxie nu se mărginește numai la anumite învățături dogmatice. Aceasta și pentru simplul motiv că circumscrierea deosebirilor la domeniul dogmatic ar lăsa impresia că dogmele n-au nici o legătură cu viața. Or, nu aceasta e realitatea. Dogmele nu sînt simple subtilități intelectuale, simple speculații teologice, rupte de viață. Ele nu sînt suspendate undeva, în stratosfera teoriilor gratuite și sterile, fără a avea nici un contact cu realitatea. Dimpotrivă. Dogma este expresia unor realități vii, unor realități divine, care ne întîmpină și care intră în relație vie cu toți cei ce le acceptă în credință. În formularea ei lapidară, dogma cuprinde misterul vieții divine, care ni s-a revelat desăvîrșit în Iisus Hristos. Pentru celce o primește în credință dogma este viață și putere de viață. Ea nu este o noțiune, pe care o adăogă la alte noțiuni, ca o simplă cunoștință intelectuală, ci este adevăr divin și viață divină, care copleșește sufletul, îl luminează, îl transformă, îl înnoește și-l face să trăiască în conformitate cu acest adevăr divin. Tocmai de aceea ortodoxia nu este numai dreaptăcredință, ci și dreaptătrăire, nu este numai a învăța drept, ci și a trăi drept. Dreapta învățătură pretinde și dreapta trăire: una fără alta nu se poate. De aceea devierea de la dreapta învățătură își găsește ecou într-o deviere și de la dreapta trăire. Căci dreapta învățătură stă la temelia dreptei viețuiri creștinești. Astfel s-a spus pe bună dreptate, că «morală este exteriorizarea dogmei», în așa fel încît «deosebirile de dogmă aduc după sine și deosebite tipuri de viață creștină»¹).

Este dar firesc ca romano-catolicismul să se deosebească de ortodoxie nu numai din punct de vedere dogmatic, ci și din punct de vedere moral. În domeniul moral romano-catolicismul are anumite caracteristici, care îl disting și-l îndepărtează de creștinismul primar, și deci de ortodoxie. Vom încerca în cele ce urmează să schițăm cîteva dintre aceste caracteristici deosebitoare ale moralei romano-catolice față de morală ortodoxă, morală autentic creștină. Ele pot fi concentrate în următoarele patru elemente: Legalism, Raționalism, Cazuism și Probabilism.

1. Ș. Ionescu, *Morală ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București, 1941, p. 3; cf. N. Chițescu, *Dogma și viața creștină*, în «Studii Teologice», nr. 1-2/1954

1. LEGALISMUL

Morala poate fi concepută în două feluri: sau ca un ideal moral care luminează toate cărările vieții, sau ca o colecție, o sumă de prescripții, porunci, interdicții, legi, reguli, care normalizează conduita morală în viața zilnică a fiecăruia. Cu alte cuvinte: sau e morală duhovnicească, în care accentul cade pe duhul moral care pătrunde ființa și viața credinciosului, sau e morală nomistă, legalistă, în care accentul cade pe multiplicitatea legilor ce trebuiesc observate. Cele două morale sînt puse față-n față în Noul Testament: morala lui Hristos și morala legalistă a fariseilor. Fariseii socotesc că om «drept» este acela care împlinește toate legile cultice și morale. «Totul se reduce la împlinirea legii, la observarea regulilor, interdicțiilor, poruncilor cuprinse în Lege. E suficient să amintim că s-au numărat 613 porunci, care trebuiau ținute, că aceste 613 legi cuprindeau mai ales prescripțiuni de drept pozitiv, care reglementau viața exterioară, spre a ne da seama ce însemna legalismul fariseic»²). În felul acesta religia și morala se reduceau la o sumă de legi și prescripțiuni, care trebuiau urmate întocmai după litera lor. Împlinirea literală a legilor — era imperativul moral fariseic.

În fața acestei fărîmîțări a moralei în o mulțime de prescripțiuni amănunțite, a căror realizare exactă după literă era o povară, Mîntuitorul pune imperativul moral creștin, care se concentrează într-o singură poruncă: porunca iubirii. Să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele, — în aceasta se cuprind toată legea și proorocii. Pe linia acestui imperativ moral pășesc și Sf. Apostoli, Sf. Apostol Ioan evidențiind în special că iubirea este inima, esența creștinismului, iar Sf. Apostol Pavel punînd față-n față nomismul fariseic cu duhul de viață în Hristos Iisus. Sf. Apostol Pavel o spune categoric: litera omoară, duhul este cel ce face viu. El arată neputința morală a nomismului, care nu poate elibera pe om din robia păcatului — și proclamă puterea morală a iubirii lui Hristos, în care se cuprinde toată legea și care dă preț tuturor acțiunilor noastre. Locul legii îl ia Hristos. Și dacă pentru omul de sub lege erau valabile cuvintele: «nu binele pe care-l voesc, ci răul pe care nu-l voesc îl fac», pentru cel ce este în Hristos e valabilă mărturisirea: «pot totul în Iisus Hristos, Cel ce mă întărește».

Se înțelege din aceste succinte considerațiuni că morala creștină este o morală duhovnicească și nu o morală nomistă sau legalistă și că în cadrul creștinismului legalismul este definitiv înlăturat prin duhul vieții celei noi, care-și are isvorul în iubirea lui Hristos, în relația noastră cu Hristos³). Cu toate acestea primejdia legalismului a rămas, pentru că iubirea se manifestă în împlinirea poruncilor. Este deci posibil și în creștinism să uiți că iubirea este sufletul lui și să rămâi la cîteva porunci fără suflet. Aceasta înseamnă întoarcerea de la duhul lui Hristos la legalismul fariseic. Întoarcerea aceasta a avut teren prielnic de dezvoltare în special în Biserica Romano-Catolică.

2. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien*, Paris, 1935, II, pp. 78, 79; Gutbrod, *Nómos*, B, 6; C, 4, p. 1036 urm., în *Theol. Wörterbuch zu Neuen Testament*, IV, Stuttgart, 1942.

3. Cf. N. Mladin, *Iisus Hristos în viața morală a credincioșilor*, în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10/1953; Gutbrod, *art. cit.*, pp. 1051-1077.

Cum se explică faptul că, deși romano-catolicismul recunoaște că iubirea este principiul central al moralei creștine, totuși a evoluat și spre legalism, înnăbușind iubirea sub mulțimea legilor și prescripțiilor? Nouă ni se pare că explicația este simplă: Biserica Romano-Catolică e moștenitoarea imperiului roman, a spiritului roman juridic. Intr-adevăr în centrul preocupărilor și disputelor din Apus nu au stat ca în Răsărit problemele speculativ-dogmatice despre Sfânta Treime și despre persoana divin-umană a lui Hristos, ci problemele practice și de organizare bisericească, în deosebi problema papalității. Spiritul practic și juridic al romanilor și-a pus pecetea sa asupra creștinismului apusean. De aceea problema papalității, adică a transformării Bisericii într-o împărăție cu un monarh absolut în frunte, a devenit problema centrală a catolicismului. De fapt în evul mediu papa nu se socotea numai cap văzut al Bisericii, ci și împărat pămîntesc, avînd un stat pe care-l conducea și atribuindu-și puterea peste toți ceilalți conducători de state, regi sau împărați. Biserica apuseană era astfel un fel de suprastat, care avea în subordine toate celelalte state. Iar dacă mai târziu papa a pierdut puterea politică pe care o avea în evul mediu, el n-a renunțat la pretențiile lui imperialiste și ca o compensație a pierderii puterii politice a reușit prin sinodul dela Vatican să se impună drept monarh absolut al Bisericii Catolice. De aceea și dogmatistii catolici recunosc că în conformitate cu învățătura despre primatul papal, definită la acel sinod, fără nici o îndoială «constituția Bisericii trebuie caracterizată drept monarhică». Natural este vorba de «o monarhie nouă și unică»⁴). În felul acesta Biserica însăși a devenit un stat.

Dar etatizarea Bisericii duce la juridicizarea ei. «Nu există nici o comunitate religios-bisericească pe pămînt, care să fi primit o așa formă juridic-politică, cum este Biserica Romană. Totul stă sub semnul dreptului. Cultul și pietatea, teologia și etica — toate sînt împinse în schema dreptului; Creștinismul și Biserica sînt juridicizate. Constituția juridică nu e numai ordinea exterioară necesară vieții bisericești (ca în alte comunități religioase), ci pătrunde această viață și se oglindește pînă în pietatea cea mai intimă și în relația cea mai ascunsă cu Dumnezeu»⁵). Acest element dominant a dat întregului catolicism o pecete juridică. E firesc deci ca și morala să fie juridicizată, adică transformată într-un cod de legi, care normează viața credincioșilor. «Juridicul transformă eticul» și introduce în morala catolică legalismul⁶). Căci juridicul reglementează prin legi amănunțite relațiile sociale și externe dintre indivizi. Or, Biserica organizată ca un stat monarhic, în mod necesar pune accent pe disciplinarea credincioșilor prin încadrarea lor într-o ordine legală strictă, prin formarea unui sistem de legi, care să oblige pe toți credincioșii și să reglementeze precis toate relațiile cu Biserica și întreolaltă. Unitatea statală presupune legalismul, legalism care nu se mărginește

4. J. Scheben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, v. IV, Freiburg im. Br., 1898, p. 396; cf. I. Coman, *Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe Române în paralelă cu cezaropapismul catolic*, în «Studii Teologice» nr. 1-2/1950; L. Stan, *Vaticanismul un dușman al păcii*, în «Ortodoxia», nr. 3/1950; Teodor M. Popescu, *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*, în «Ortodoxia», nr. 4/1951; idem, *Ortodoxie și Catolicism*, nr. 3-4/1952.

5. Fr. Heiler, *Der Katholizismus*, München, 1923, pp. 315-316.

6. Cf. Ș. Ionescu, *op. cit.*, p. 35.

la ordinea juridică, ci pătrunde și în ordinea morală a vieții. Astfel se explică deosebita însemnătate ce se acordă legii în morala catolică. Pe când în morala protestantă — de obicei — capitolul despre lege lipsește, în morala catolică acest capitol are o valoare centrală. Și ceea ce este mai semnificativ este faptul că legea morală are aceeași definiție ca legea juridică. Intr-adevăr tratatele de Teologie morală catolice susțin că legea morală este o prescripție obligatorie, cu caracter durabil, dată unei comunități și promulgată de către autoritatea ei legitimă în scopul promovării binelui obștesc ⁷⁾.

Aceasta este definiția juridică a legii, după vechile concepții de drept. Intr-adevăr definiția aceasta se bazează pe definiția lui Thoma d'Aquino (o dispoziție a rațiunii dată de autoritatea competentă pentru binele comun), în care se împreună două curente istorice: unul care vine prin Cicero, Isidor de Sevilla și Gratian din dreptul roman (elementul social) și altul din stoicism (elementul rațional) ⁸⁾. Astfel definiția dreptului roman despre lege este extinsă dela legea juridică și asupra legii morale. Prin confundarea legii morale cu legea juridică se vedește legalismul moralei catolice, juridicizarea ei. Ea extinde noțiunea juridică asupra domeniului moral. Nu e deci de mirare dacă și morala creștină este transformată într-o sumă de legi, prescripții și interdicții, așa cum am văzut că înțelegeau și fariseii legea morală a Vechiului Testament. Acum însă în locul Torei este Legea lui Hristos, iar Legea lui Hristos «devine încetul cu încetul legea Bisericii, care se subîmparte din ce în ce mai mult, pînă ce... cuprinde aceeași mulțime de prescripțiuni și legi singulare ca vechea Toră iudaică». În ce privește legea morală, temelia moralei legaliste catolice au rămas tot cele 10 porunci (Decalogul), la care se adaugă poruncile bisericesti, care toate sînt explicitate într-o mulțime de alte prescripțiuni. Astfel legea morală creștină, care este viață în Hristos, devine «lege rigidă, suprapersonală, căreia trebuie să se plece toți» ⁹⁾. Credinciosul se află în fața unui cod de legi, care îi normează acțiunea. Împlinirea acestor legi, supunerea față de ele, încadrarea în disciplina externă a Bisericii — este idealul moral, pe care trebuie să-l urmărească. La întrebarea: în ce constă viața morală creștină?, se poate răspunde: în împlinirea poruncilor, răspuns care era valabil pentru tînărul iudeu din Evanghelie, însă care pentru Ucenicii lui Hristos nu e suficient.

Nu negăm faptul că și în creștinism există porunci morale, că în el sînt incluse și poruncile morale ale Decalogului, dar nu acestea sînt însăși morala creștină sau esența moralei creștine.

Poruncile sînt numai exteriorizări ale iubirii în diferitele relații ale vieții. Căci cel ce iubește pe aproapele său, împlinește «toată Legea», adică nu face rău aproapelui ci îi face bine. Poruncile deci nu apar ca prescripțiuni abstracte, literă moartă, ca un cod care trebuie aplicat literal, ci ca tot atîtea raze de lumină ale iubirii. În îndeplinirea lor se vedește iubirea pe care o avem față de Dumnezeu și de aproapele, față de Hristos și de semenii. Și ele n-au valoare decît în măsura în care sînt expresia iu-

7. Cf. J. Mausbach, *Katolische Moraltheologie*, v. I, Münster i. W., 1927, 5-6, pp. 48-50; O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie*, v. I, München, 1928, pp. 92-93; Abbé J. Berthier, *Abrégé de Théologie dogmatique et morale*, Paris, 1927, p. 436

8. Cf. Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, v. II (ed. J. Bernhart), Stuttgart, 1941, pp. 425-426, n. 2, 429-433.

9. Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 237-238, 243.

birii, în măsura în care sînt însuflețite de iubire. Aceasta e învățătura Mintuitorului, precizată atît de minunat de Sf. Ap. Pavel. În morala romano-catolică prea adesea se uită acest lucru esențial și se scoate în evidență «legea», ca o prescripțiune durabilă dată de autoritatea legitimă pentru binele obșteșc, adică legea în sens juridic și viața morală este redusă la împlinirea acestei legi — acestui complex de porunci și interdicții, care la un loc constituie codul comportării morale catolice. Într-o astfel de perspectivă legalistă, iubirea însăși devine lege, în sensul de dispoziție legală, transformîndu-se din duh nou de viață în literă, care este împărțită și subîmpărțită, aplicată în sens legalist. Așa se pun față în față iubirea de aproapele și iubirea de sine și se arată că nu poți iubi pe aproapele mai mult ca pe tine însuși, că trebuie cîntărit acest raport între sine și aproapele după cuviință în toate cazurile. De aceea, în ce privește ajutorarea aproapelui în nenorocire — milostivirea are să se conducă după anumite prescripțiuni: adică să vezi dacă aproapele se află într-o lipsă extremă, gravă sau mijlocie, să vezi dacă tu ai cele necesare sau nu. Căci nu ești obligat să-l ajuți pe aproapele în suferință decît din cele priso-sitoare, etc.¹⁰⁾. O astfel de «iubire», încadrată în atîtea norme, nu mai este iubire creștină, ci o iubire-lege, o iubire golită de suflet și devenită literă prin legalism. E drept că acest legalism dă posibilitate fiecărui credincios să cunoască poruncile pe care trebuie să le urmeze și duce la încadrarea tuturor într-o disciplină unitară. Dar această urmare și această disciplină este exterioară și formală, așa cum era și urmarea fariseică a Legii mozaice. Căci porunca, legea, nu are puterea de a transforma lăuntric pe credincios, ci numai de a-i îndruma acțiunea exterioară, ea e numai «o limitare a libertății» și nimic mai mult. Legalismul nu «poate decît să dea naștere la o concepție întru totul exterioară despre religie (și morală), formalism și ipocrizie»^{10 b)}. De aceea fariseii erau «drepti», prin faptul că împlineau toate prescripțiile legii, dar din punct de vedere creștin nu erau drepti, ci numai niște «morminte văruițe». De aceea impunătoarea și mult trimbițata disciplină din Biserica Romană, care este rezultatul legalismului și deci al unei încadrări exterioare și formale, pentru conștiința creștină autentică n-are nimic impunător. Căci măreția morală creștină nu stă în această unitate legalistă, ci în unitatea duhului, în flacăra cea nestinsă și transformatoare a iubirii.

2. RAȚIONALISMUL MORALEI CATOLICE

În legătură cu legalismul moralei catolice, izvorît din spiritul juridic roman, este și raționalismul ei. Am văzut că însăși definiția legii — după Thomas d'Aquino — arată că legea este o poruncă a rațiunii. De fapt în domeniul juridic rațiunea are un rol important, atît în formularea legii, cît și în aplicarea și subîmpărțirea ei în legi speciale. Dar raționalismul moralei catolice se bazează pe anumite concepții antropologice, preluate de catolicism din antichitate, în special dela Aristotel. Într-adevăr, prin Thomas d'Aquino s-a realizat sinteza dintre aristotelism și creștinism. El a turnat creștinismul în categoriile filosofiei lui Aristotel. «De nenumărate ori dă el cuvînt înaintea tuturor lui Aristotel; metafizica lui, Etica Nicomahică, Retorica și scrierile lui logice determină ideile și expre-

10. Cf. J. Berthier, *op. cit.*, pp. 535-537; Ș. Ionescu, *op. cit.*, pp. 28-31.

10 b. Cf. J. Mausbach, *op. cit.*, I, p. 112; J. Bonsirven, *op. cit.*, II, pp. 79-80.

sia acestora și acolo, unde numele... (lui) nu este numit». De aceea și în morală vom regăsi aproape toate tezele lui Aristotel. Prin Thomas, Aristotel a devenit temelie naturală a dogmaticii și moralei catolice, în așa fel încît a fi catolic, este tot una cu a fi thomist și aristotelist. «Dominația lui Aristotel în dezvoltarea învățaturii catolice a fost uneori atacată, dar niciodată n-a fost zdruncinată». Orice încercare de a-l nimici sau de a-l înlocui cu o altă filosofie, n-a avut sorți de reușită. Pe el «nu-l vor răsturna milenii»¹¹⁾. E mărturisirea unui teolog catolic, care arată cît de strîns legat este catolicismul de aristotelism. În evul mediu, Aristotel era privit «aproape ca un profet, ale cărui învățături... numai cu puțin sînt în urma Revelației» creștine¹²⁾. Prin declararea în 1879 a lui Thomas d'Aquino ca normativ în dogmatică și morală, sinteza medievală dintre Aristotel și creștinism este absolutizată, ca și cînd dela Aristotel pînă azi n-ar mai fi existat niciun progres în filosofie și etică și dela Thomas d'Aquino și pînă azi nu s-ar fi realizat niciun progres în teologia morală. «Începînd cu sec. XIII, solidaritatea dintre aristotelism și creștinism (= catolicism) va fi de așa natură, încît filosofia peripatetică va participa, ca să zicem așa, la stabilitatea și imutabilitatea dogmei». De aceea orice altă filosofie «dă impresia că pune această sinteză în primejdie și de aceea o vedem supraviețuind la șase secole de încercări repetate cu intenția de a o înlocui». De aceea unii teologi catolici susțineau că: «triumful lui Aristot... este revanșa păgînismului antic asupra adevărului Evangheliei»¹³⁾. De fapt, prin această sinteză spiritul creștin a fost mutilat. El ceeace recunosc și unii catolici care vor să evadeze din schema aristotelic-tomistă. Teologia «încetează de a fi în sens strict creștină, dacă-și împrumută conceptele din cugetarea greacă păgînă și apoi citește mărturiile Revelației ca prin ochelari, adică proiectează în ele acele teorii și concepte filosofice. Aplicarea filosofiei aristotelice-tomiste asupra religiei creștine înseamnă... falsificarea acestea»¹⁴⁾. S-ar putea urmări influența aristotelismului atît în Dogmatică, cît și în Morală. Deocamdată pe noi ne interesează raționalismul, care a pătruns în morala catolică și datorită aristotelismului.

Desigur, nu simpla recunoaștere a funcțiunii rațiunii în viața morală este raționalism, căci acest lucru îl recunoaște și morala ortodoxă. Raționalismul exagerează importanța rațiunii pentru morală, punînd-o în centrul ei și raționalizînd toată viața morală, o seacă de sevele ei duhovnicești. Raționalismul înăbușe pulsația vieții, pentru ca să o analizeze și să o eticheteze precis. Pe el nu-l interesează viața însăși, ci categorisirea ei. Acest raționalism duce la o intelectualizare unilaterală, ruptă de viață și rece. El ucide elanul vieții și sărăcește bogăția spiritului veșnic viu și veșnic creator. Tocmai acest raționalism unilateral a pătruns prin tomism din aristotelism în morala catolică. Nu vorbim de felul de tratare scolastic al materialului în teologiile morale catolice, unde raționalizarea este dusă pînă la exces, ci ne oprim numai la cîteva teze morale, care evidențiază caracterul raționalist al moralei catolice.

11. Thomas von Aquino, *op. cit.*, II. Introd. edit., pp. XLI, XLII, XLIII.

12. R. Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Berlin, 1929, p. 201, 199, 200; Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 114.

13. E. Gilson, *Lu Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1930, pp. 162-192.

14. *Der Katholizismus*, hrs. von G. Mensching, Leipzig, 1937, pp. 49, 50-51.

Pentru Aristotel, ca în genere pentru filosofia greacă, specificul uman constă în rațiune, în așa fel încît se poate spune că rațiunea e însăși natura specifică a omului. «Intelectul sau rațiunea, declară Aristotel, este... elementul cel mai excelent în noi». Mai mult: «rațiunea... este ceva divin». Și «deși mică în sferă, ea este totuși în putere și valoare partea care este mai presus de toate. Ba putem chiar spune: acest element divin în noi este adevărata noastră ființă, dacă de altminteri el este partea noastră cea mai excelentă și cea mai bună». Ea îi este specific omului din natură, spre deosebire de alte ființe. De aici rezultă că adevărata viață pentru om este «viața după rațiune», care este și viața «cea mai fericită»¹⁵). În acest sens viața morală nu e altceva decît a trăi conform rațiunii. Iar virtutea este «un habitus al alegerii, care ține mijlocul stabilit pentru noi și e determinat de rațiune și anume așa cum obișnuște să-l determine un om inteligent». Așa dar, virtutea este mijlocia dintre două extreme (prea mult și prea puțin), mijlocie stabilită de rațiune și devenită deprindere. Nu-i vorba de mijlocia după obiect, ci de mijlocia pentru noi¹⁶) «Cea mai excelentă virtute... este virtutea celei mai bune părți din noi», adică a rațiunii. Deci suprema țință a vieții care acordă omului fericirea, este activitatea «teoretică sau contemplativă, activitatea cugeătoare». «Cît se întinde cugetarea, atît se întinde și fericirea, iar ființelor cărora li se atribuie cugetarea și contemplarea într-un grad mai mare, li se atribuie și fericirea într-un grad mai mare». «Fericirea este cugutare»¹⁷). Este idealul intelectualist al aristocrației grecești, care disprețuia munca, în special munca manuală, lăsînd-o în seama sclavilor.

Intelectualismul acesta a pătruns prin tomism și în morala catolică, și pentru Thomas d'Aquino intelectul este cea mai înaltă, cea mai nobilă facultate a sufletului. «El vede în intelect suprema putere naturală a chipului lui Dumnezeu» din noi. De aceea el temeinicește «morală pe cea mai înaltă putere naturală a purtătorului ei, rațiunea omului (creaturae rationalis)», și afirmă că la faptele morale «ne conduce rațiunea, care este regula acțiunii omenești». Homo animal rationale este un principiu fundamental al vieții morale la Aristotel, pe care l-a preluat și Thomas d'Aquino¹⁸). Pornind dela o antropologie raționalistă, care face din rațiune partea cea mai înaltă a naturii umane, însuși specificul omului, socotind că morală este mai mult de domeniul rațiunii decît de cel al Revelației divine, e firesc să se străvadă în toată structura acestei morale dominația elementului rațional asupra tuturor celorlalte elemente. Cîteva exemple sînt suficiente, ca să ilustrăm acest fapt.

Am văzut că legea însăși este definită ca «o prescripție a rațiunii». Intr-adevăr, «legea e un fel de regulă și măsură a acțiunilor». «Dar îndreptarul și măsura pentru acțiunile umane este rațiunea», căci «e treaba rațiunii să îndrepte spre scop» (se citează în acest sens Fizica și Etica lui Aristotel). Legea, deci, «nu poate izvorî decît din rațiune»; ea este «ordinatio rationis»¹⁹).

15. Aristotel, *Etica Nicomachică*, (trad.), București, 1944, pp. 347, 349, 350.

16. Idem, *ibidem*, pp. 68, 69.

17. Idem, *ibidem*, pp. 346, 347, 353.

18. Thomas d'Aquino, *Introd.*, edit. p. XXXVIII, XL, XLI, LVIII; Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 119.

19. Thomas d'Aquino, *op. cit.*, pp. 427, 432, 433; O. Schilling, *op. cit.*, pp. 92-93; idem, *Apologie der Katholischen Moral*, Paderborn, 1936, p. 44.

Conștiința însăși este «o judecată a rațiunii practice asupra moralității acțiunii proprii», sau «judecata... rațiunii practice, prin care noi judecăm aici și acum ce este de făcut ca bun și de evitat ca rău, iudicium seu dictamen practicae rationis... (S. Th. 1, q. 79, a 13)». Căci «este treaba rațiunii să distingă..., în cazurile singulare, între bun și rău». De aceea orice judecată sau poruncă a conștiinței morale apare ca o conchiuzie a unui silogism. Rațiunea practică este rațiunea aplicată la acțiune; ea se conduce după înțelepciune. Astfel în ultima analiză, conștiința nu este decît înțelepciunea rațiunii practice, care știe să distingă, prin silogism, cece e bun sau rău într-un anumit moment²⁰). E firesc dar ca și în acțiunea voluntară să se scoată în evidență rolul primordial al rațiunii, căci dela natură voința este înclinată «să fie condusă de rațiune». Ea primește prin rațiune permanenta direcționare spre țintă»²¹). Și «rădăcina oricărei libertăți este în rațiune», rațiunea prezentînd scopul acțiunii, săvîrșind deliberarea și poruncind realizarea²²).

Pe baza concepției raționaliste despre lege, despre conștiința morală, despre actele voluntare, e firesc ca și concepția despre virtute să aibă caracter raționalist. Virtutea ar fi «dispoziția permanentă de a lucra conform rațiunii»²³). Aceasta cu atît mai mult cu cît scolastica a preluat împărțirea lui Aristotel în virtuți ale intelectului și virtuți etice, primele care perfecționează intelectul și celelalte care supun rațiunii facultatea apetitivă, rațiunea fiind măsura și regula acestei facultăți²⁴). Pe de altă parte ea a preluat și concepția că virtutea constă în mijlocia dintre două extreme, «mijlocia între două vicii», atît la virtuțile etice și la virtuțile intelectului, cît și la virtuțile teologice. Astfel, credința ar fi mijlocia între două extreme eretice, nădejdea mijlocie între desnădejde și încrederea prea mare în mila lui Dumnezeu, etc. Ca și la Aristotel, și aici e vorba nu de o mijlocie obiectivă, general valabilă pentru toți ci de mijlocia pentru noi²⁵). De aici deosebita însemnătate a virtuții intelectului, cuprinsă sub numele de prudentia, de înțelepciune. Căci «în ultimă analiză, rațiunea poruncitoare e aceea care se arată a fi marea educatoare spre virtute» — și cine ar putea stabili mijlocia virtuții pentru fiecare, dacă nu înțelepciunea! Ea arată care este acțiunea rațională în împrejurările variate ale vieții (recta ratio agibilium)²⁶). Fără ea, acțiunea morală nu e posibilă.

Credința însăși este intelectualizată; ea este virtutea intelectului și ca atare constă în acceptarea de către rațiune a învățăturilor descoperite de Dumnezeu și împărtășite de Biserică. Ea este în mod nemijlocit o lucrare a rațiunii, căci «obiectul acestei lucrări este adevărul, care cade în domeniul rațiunii. De aceea credința este în chip necesar... în rațiune, ca

20. J. Mausbach, *op. cit.*, I, p. 94; O. Schilling, *Lehrbuch...*, I, p. 151; J. Berthier, *op. cit.*, p. 429.

21. O. Schilling, *op. cit.*, p. 217.

22. J. Mausbach, *op. cit.*, p. 133; Thomas d'Aquino, *op. cit.*, pp. 67-70, 95-96. 103-104.

23. Cf. Ș. Ionescu, *op. cit.*, p. 22.

24. Cf. Aristoteles, *op. cit.*, p. 56; Thomas d'Aquino, *op. cit.*, pp. 348, 349, 368; O. Schilling, *op. cit.*, p. 216 urm.

25. Thomas d'Aquino, *op. cit.*, pp. 368-370; O. Schilling, *op. cit.*, pp. 218-219; J. Berthier, *op. cit.*, p. 458.

26. Thomas d'Aquino, *op. cit.*, pp. 344-345; O. Schilling, *op. cit.*, pp. 220-224; J. Berthier, *op. cit.*, p. 459.

în purtătorul ei». «Subiectul principal al credinței este intelectul, care are ca obiect adevărul»²⁷). Chiar și scopul ultim, care e fericirea în Dumnezeu, are o coloratură primordial rațională. Căci fericirea «constă mai mult în lucrarea rațiunii» teoretice. În primul rînd, «pentru că aparține de fericirea omului, dacă ea este o activitate, ca ea să fie cea mai bună lucrare a omului. Iar cea mai bună lucrare a omului este ceea ce e propriu celei mai bune facultăți... ori, cea mai bună facultate este rațiunea al cărei cel mai bun obiect este Binele divin» și anume nu obiectul rațiunii practice, ci al rațiunii teoretice. De aceea fericirea constă mai ales «în contemplarea Divinității». În al doilea rînd, contemplația este «căutată pentru ea însăși», pe cînd activitatea practică e îndreptată spre un scop. De aceea ultimul scop al vieții nu poate consta în viața activă, care aparține rațiunii practice. De aceea «desăvîrșita fericire care este așteptată în viața viitoare constă întregă în contemplație. Dar fericirea nedesăvîrșită, așa cum o putem avea aici, constă în primul rînd în contemplație și în al doilea rînd în activitatea rațiunii practice, care ordonează acțiunile și pasiunile omenești, cum se spune în Etica (lui Aristot) 10, 7f». Astfel că «fericirea omului constă mai mult într-o activitate a rațiunii teoretice decît într-o activitate a rațiunii practice»²⁸).

Nu negăm faptul că în morala catolică sînt luate în considerare și celelalte forțe și facultăți ale omului, dar pe primul plan stă rațiunea. Pentru că specificul omului e de a fi o ființă rațională și viața lui trebuie să se conducă de rațiune și să aibă ca țință contemplația. Astfel raționalismul aristotelic, intelectualismul antic, a pătruns morala creștină și a înlocuit din inima ei iubirea cu înțelepciunea rațiunii. Această deplasare de accent de la iubire la rațiune are consecințe nu numai în excesul de raționalizare a tratatelor de teologie morală, ci și în viața morală însăși, unde rațiunea devine norma acțiunii morale.

3. CAZUIZMUL ÎN MORALA CATOLICĂ

Legalismul și raționalismul duc în mod firesc la cazuism. Ce este cazuismul? Este sistemul de interpretări și consecințe practice ale legii: format prin aplicarea legilor morale la cazurile reale sau plătuite de teologi²⁹). Într-adevăr dacă în locul idealului moral creștin se pune un cod de legi, care normează viața morală a credincioșilor, în mod firesc se naște nevoia de a multiplica legile, pentru ca toate cazurile vieții să fie încadrate în litera legii. Acolo unde moralitatea constă în împlinirea legilor divine sau bisericesti, acolo e nevoie de o interpretare cazuistă a legilor, pentru a le potrivi la cazurile concrete ale vieții. Căci legea niciodată nu poate cuprinde varietatea și bogăția vieții; ea e o unitate de măsură neconformă cu viața în veșnică mișcare, în veșnică schimbare. Astfel că e nevoie mereu de noi deducțiuni, de noi aplicări ale legii, de multiplicarea legii și extinderea ei asupra tuturor amănunțelor vieții, asupra tuturor cazurilor posibile, fără ca vreodată legea să poată totuși epuiza toată infinita diversitate a cazurilor. De aceea cazuistica e dezvoltarea

27. Thomas d'Aquino, *op. cit.*, v. III, Stuttgart, 1938, p. 37, v. II, p. 361; Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 114, 117-118; J. Berthier, *op. cit.*, p. 486.

28. Thomas d'Aquino, *op. cit.*, II, pp. 27-29.

29. Cf. Paul von Hoensbroech, *Der Jesuitenorden*, v. II, Leipzig, 1927, p. 9.

necesară a oricărei morale nomiste sau legaliste. Aceasta s-a arătat clar și în morala legalistă a fariseilor, care a dizolvat morala în o mulțime de reguli singulare. Astfel «deducțiunile... infinite, care întind obligațiunile și multiplică interdicțiunile, supunând preceptului obiecte minime și introducând amănunte neînsemnate, pe care legea nu le prevede», învăluiau «pe israiești într-o mulțime de porunci». Faptul că împlinirea legii era lucrul esențial făcea necesară dezvoltarea legii în cazuism³⁰).

Acelaș proces a avut loc și în morala legalistă catolică, mai ales odată cu dezvoltarea spovedaniei individuale. Astfel s-au format acele colecții de cazuri, care își au originea în Evul Mediu, însă au ajuns la deplină dezvoltare în secolele XVII—XIX³¹).

Cazuismul a dobândit o poziție importantă în Biserica romană în special prin activitatea cazuistului Alfons Maria de Liguori, care în opera sa morală: *Theologia Moralis* (Neapole 1748) a folosit metoda cazuistă a lui Busenbaum, orientându-se în rezolvarea cazurilor după 815 autori, majoritatea ieziuiți. Prin trecea lui Alfons de Liguori în rîndul sfinților catolici și declararea lui drept dascăl al Bisericii, normativ în morală alături de Thomas d'Aquino (Papa Pius IX la 11.III.1871 și Papa Leon XIII la 28.VIII.1879), cazuistica a primit sancțiune bisericească³²). De atunci tratarea cazuistă a moralei s-a răspîndit pretutindeni, nu numai în scris, ci și în învățătura din școlile teologice, pentruca toți preoții să fie familiarizați cu cazuismul. Iată cum apreciază teologul ieziuit Lehmkuhl valoarea cazuistice în învățămîntul teologic: «ea exercitează pe tinerii teologi de a aplica principiile moralei... repede și sigur asupra împrejurărilor concrete și de a găsi adevăratele norme, care trebuiesc aplicate; ea pe de altă parte ascute rațiunea... Și mai necesară pentru tineri teologi este a doua funcțiune a cazuisticii, anume exercitarea în deciziunea rapidă și sigură asupra cazurilor de conștiință»³⁴). În astfel de condiții e firesc ca spiritul cazuismului să pătrundă tot mai adînc în conștiința morală catolică.

Cum viața modernă este mult mai complicată decît aceea de acum aproape 2000 ani reflectată în Talmud, se înțelege că tratatele cazuistice au ajuns să se cuprindă în cărți voluminoase, în care sînt orînduite după materie și rezolvate toate «cazurile de conștiință» reale sau închipuite, luate din viață sau făurite ipotetic de teologi. Fiecare caz este judecat aparte și încadrat în legile divine sau omenești, în legile pozitive sau negative, între virtuți sau păcate, între păcatele grele sau ușoare, etc. În felul acesta autorii respectivi cred că oferă credincioșilor un mijloc de luate din viață sau făurite ipotetic de teologi. Fiecare caz este judecat carea cazurilor ce le sînt prezentate de credincioși, întrucît duhovnicul și credinciosul n-au decît să caute rezolvarea într-un tratat cazuistic. Și chiar dacă nu găsesc cazul respectiv, pot să se orienteze în rezolvarea lui după cazuri similare, care se găsesc în tratat³⁵). Această cazuis-

30. J. Bonsirven, *op. cit.*, I, pp. 266-267; Gutbrod, *art. cit.*, p. 1050.

31. Lucrări cazuiste: Bussenbaum, *Medulla Theologiae moralis facili ac perspicuo metodo resolvens casus conscientiae*, Münster, 1650; Gury, *Compendium Theologiae Moralis*, 1850 — și *Casus conscientiae*, Lyon, 1864; Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, Friburgi, 1893; J. Berthier, *op. cit.*

32. Cf. idem, *ibidem*, pp. 210-211; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, p. 12; Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 247; Ș. Ionescu, *op. cit.*, p. 26, n. 69.

34. După P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, p. 10.

35. R. F. Miller, *op. cit.*, p. 217.

tică însă este dominată de același spirit strîmt și fără viață, pe care l-a combătut Mîntuitorul la farisei. Ea pierde legătura cu spiritul veșnic viu al iubirii creștine, pentruca să aplice în mod mecanic, în mod raționalist, legile la diferitele cazuri ale vieții. «Legalitatea strictă, care face din lege aproape un idol, pedanta slujire a literei, minuțiozitatea excesivă (împărțirea firului în patru), dialectica sofistică, prin care se trece ușor peste datoriile morale — toate aceste rele excrescențe ale moralei fariseice se găsesc și în teologia morală cazuistică a Bisericii catolice». «Voința radicală spre Bine, iubirea pentru idealul moral, este străină pentru această etică. Altfel întreaga punere a problemelor, cît și tratarea singurelor chestiuni etice trădează la mulți cazuști un spirit care este străin de adevăratul etos creștin. Marile idei ale purității, adevărului, iubirii frățești au dispărut într-o harababură de chestiuni neînsemnate. Subtila cazuistică a uitat că un lucru trebuiește, că legea atîrnă de dragostea de Dumnezeu și de aproapele. Ea nu caută altceva decît să stabilească legile morale și cultiveze ale Bisericii pînă în cele mai mici detalii»³⁶).

Se înțelege că în această tratare cazuistică a moralei se străvede nu numai legalismul ci și raționalismul catolic. Intr-adevăr aplicarea legilor, judecarea și rezolvarea fiecărui caz este lăsată în seama «înțelepciunii», a rațiunii fiecărui moralist. «Dacă am ajuns la cazuistică — zice moralistul catolic Linsenmann (care nu e cazuist) — cea dintîi consecință este că deciziunea în cazurile de conștiință e luată de la fiecare credincios și e transpusă asupra autorității specialiștilor. Invățații însă, care ca specialiști se ocupă cu acest studiu, aruncă mereu noi întrebări, provoacă îndoieli artificiale, se încapăținează asupra părerilor, iar părerile împărțite produc cearta între o concepție mai strictă și una mai îngăduitoare — și pe cînd înainte școala s-a orientat după viață și și-a scos cunoștințele din viață, de acum trebuie ca viața să se orienteze după școală»³⁷). Aceasta e o rezolvare a cazurilor nu din mijlocul vieții, ci din camera de studiu, în care legea și rațiunea sînt dătătoare de ton. Mai ales că, precum am văzut, s-a acceptat criteriul rațiunii în domeniul moral și concepția că virtutea e mijlocia între două extreme, mijlocia pentru noi, stabilită de rațiune. Ori această rațiune, care judecă virtutea și precizează gravitatea păcatului, permisiunea sau nepermisiunea unei fapte, sau judecă abstract și fără legătură cu viața sau se acomodează prea mult cu slăbiciunile omenești, transformînd cazuismul într-o justificare legalistă a acestor slăbiciuni. Pe de altă parte criteriul rațiunii face ca moralistii cazuști să nu fie de acord în rezolvarea cazurilor și să se creeze astfel o confuzie nesănătoasă pentru clarea și justa orientare morală. E același fenomen ca și în morala fariseică, împărțită într-o direcție mai aspră și alta mai largă, care acomoda legile «la nevoile și slăbiciunile oamenilor». Legile biblice, prin interpretări fanteziste, erau înlăturate, modificate sau restrînse în aplicarea lor la viața reală. Cazuistica «modifică legile care au devenit o povară insuportabilă». De aceea deciziunile acestor «învățători ai legii» asupra aceluiași subiect nu se armonizau, erau deosebite. Vom exemplifica cu cîteva cazuri din tratatele cazuiste catolice această acomodare a cazuisticii și această falsificare, prin legalism și raționalism, a imperativelor morale creștine.

Înainte de aceasta însă, să mai remarcăm o trăsătură comună între

36. Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 247-248.

37. După P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, p. 9.

cazuistica fariseică și cea catolică. Și anume, predilecția pe care o au amândouă pentru latura întunecată a vieții, pentru păcat. «Partea negativă, necălcarea unei interdicții, are pentru rabinism mai multă importanță decât împlinirea poruncilor pozitive. În discuțiuni de cele mai multe ori e stabilit mai precis ceea ce este interzis decât ceea ce este poruncit»³⁸). La fel și cazuistica romană dă o dezvoltare excesivă părților referitoare la călcarea interdicțiilor, la stabilirea precisă dacă e păcat greu sau păcat ușor, etc. Lehmkuhl chiar justifică în felul următorul faptul că teologia morală cauzistă «se ocupă prea mult cu păcatul, prea puțin cu virtutea»: «teologia morală, care are în vedere în chip special formarea și sfătuirea duhovnicului, trebuie în chip necesar să se ocupe cu păcatele și cu virtuțile întrucât ele sînt o datorie și pot fi călcate; ca duhovnic el trebuie să judece asupra păcatelor; el n-are să primească ca obiect de acuză și iertare virtuțile»³⁹). O astfel de concepție despre duhovnic nu putea produce decât colecții voluminoase care enumeră toate păcatele și perversitățile omenești și le descriu în cele mai mici amănunte, în așa fel încît au alarmat și pe unii prelați catolici. În special tratarea amănunțită a vieții sexuale, cu toate decadentele ei posibile și imposibile a făcut pe prelatul roman L. Sergardi să scrie despre tratatele cauziste din sec. XVII, următoarele: «Teologia morală se prezintă în așa fel încît tinerii curați trebuie să se ferească de a veni în atingere cu ea. Altfel cad în ispite vătămătoare și în stricăciune. Ce fel de murdărie conțin cărțile de morală, ce fel de lucruri rușinoase nu răspîndesc ele în public!... Sanchez, Bossi, Leander, Bonacina, Ferosini, Pontius, Diana și ceilalți teologi de morală depravează moravurile cititorilor lor mai mult decât Amarylis și Adonis. Îmi vei răspunde: cunoașterea acestor lucruri este necesară pentru duhovnic, ca și cînd înainte de vremea noastră n-ar fi existat niciun duhovnic!»⁴⁰). Este reacțiunea spiritului sănătos creștin împotriva cauzismului colecționar al tuturor perversităților reale sau închipuite. Schilling însuși, care apără cazuistica romană — recunoaște că în această privință «unii moralști au depășit măsura justă, chiar și Alfons de Liguori»⁴¹). Să vedem acum cum se aplică legile morale în cauzism.

În ce privește iubirea de aproapele — ea însăși devenită lege — aceasta este catalogată și împărțită în o mulțime de prescripțiuni. E un întreg sistem după care se orientează credinciosul în practicarea iubirii. Întîi se iubește pe sine însuși, apoi pe aproapele. Iar în privința aproapelui s-au stabilit următoarele cercuri: părinții, soțul, copiii, frații și surorile, rudele, prietenii, binefăcătorii, superiorii și ceice sînt mai necesari binelui obștesc, alții etc. Unii moralști au următoarea ordine: soțul, copiii, tatăl, mama, frații, rudele, cei din casă, concetățenii, străinii. Fiecare alege ordinea care-i convine. De asemenea măsura ajutorării este cîntărită: 1. după gradul lipsei celui ajutat; 2. după posibilitățile celui ce ajută, care e obligat să ajute numai din prisosul pe care-l are. După unii cauziști e suficient dacă se dă pentru milostenie a 10-a sau a 20-a parte din venitul anual; alții socotesc că e suficientă cota de 2%. Cum prisosul disponibil pentru ajutorarea aproapelui depinde de ceea ce fiecare socotește că îi e strict necesar, se înțelege că acest prisos este minim, uneori chiar

38. J. Bonsirven, *op. cit.*, pp. 266, 269; Gutbrod, *art. cit.*, p. 1050, n. 156.

39. După P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, p. 11.

40. După Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 250, n. 10.

41. O. Schilling, *Apologie...*, p. 28.

inexistent. Căci cazuiștii sub strict necesar înțeleg: ceiace e absolut necesar pentru trai și ceiace corespunde poziției noastre sociale. Numai ceiace nu e necesar nici pentru trai nici pentru o existență conformă cu poziția noastră socială, constituie prisosul. În felul acesta se absolvă viața îmbelșugată a bogaților, care aruncă săracului Lazăr fărîmitușurile ce cad de la masa lor. De aceea nu e de mirare că acești cazuiști nu obligă pe patronul capitalist să aibă grijă de muncitorul bolnav. Această sistematizare a iubirii de aproapele e departe nu numai de viața primelor comunități creștine, unde cei ce aveau vindeau toate și puneau venitul la dispoziția comunității, dar și de gestul lui Zahau vameșul, care jumătate din averea lui a dat-o săracilor și a întors împătrit paguba făcută altora. Iubirea turnată în aceste reguli «raționale» nu mai este decît o palidă umbră a iubirii evanghelice; ea nu mai este iubire, ci calcul călăuzit de egoism⁴²).

Cazuismul a găsit de asemenea mijloace ca cineva să inducă în eroare pe altcineva și totuși să nu fie socotit mincinos. «Să nu minți» — este o poruncă generală. Pentru cazuiști, porunca aceasta nu te oprește de a minți, numai să o faci sub o formă camuflată. În felul acesta poți jura fals, poți înșela pe semenul tău fără a putea fi învinuit de minciună. Aceasta în două forme: prin amfibologie și prin reservatio mentalis. Amfibologia este folosirea de cuvinte cu dublu înțeles, care pot induce în eroare pe aproapele; reservatio mentalis constă în spunerea unor cuvinte, însoțite în gînd de anumite restricții, pe care le știu numai eu, nu și cel cu care vorbesc. Ambele cazuri nu sînt socotite minciună, pentru că aproapele nu este înșelat direct, ci numai «i s-a oferit prilej» ca să se înșele, sau «se permite ca el să se înșele», — iar acest fapt «este îndreptățit, cîteodată necesar, în anumite împrejurări». Se dau și justificări din Sf. Scriptură. Așa s. ex., cînd Mîntuitorul răspunde că nu merge la praznic la Ierusalim, ca pe urmă să meargă dar «pe ascuns» (In. 7, 8, 10). Cazuistul susține că Mîntuitorul a spus cuvintele: «nu mă voi sui la praznicul acesta», cu rezerva mintală: «pe față, ci pe ascuns». Așa e cînd vrei să-ți justifici concepțiile. Pentru conștiința creștină necazuistă, chestiunea e mai limpede: Mîntuitorul într-adevăr nu avea intenția să urce la Ierusalim atunci cînd i s-a pus întrebarea; El a luat această hotărîre ulterior și a împlinit-o întocmai.

Cazuistul admite să folosești metoda aceasta de amăgire nu numai în convorbirile particulare, ci și în caz de jurămint în fața instanțelor de judecată, dacă aceasta o cere «o cauză onorabilă», ca apărarea vieții, a onoarei, a averii, etc. În acest caz «un jurămint cu dublu sens nu e propriu zis jurămint fals». Cineva poate jura că n-a făcut fapta de care e întrebat, deși a făcut-o, dacă el cugetă în sine că n-a făcut-o în ziua aceea. Un criminal poate spune că n-a săvârșit crima, de care e acuzat, subînțelegînd: «pentru a o descoperi». Iar dacă în chestiuni grave se poate uza de restricție mintală, «cu atît mai mult e permis a folosi aceste restricții mintale în cazuri de mai puțină importanță»⁴³). Ne întrebăm: cînd vom putea da crezare afirmațiilor și jurămintelor unor astfel de oameni?

42. Cf. R. F. Miller, *op. cit.*, pp. 224-225; J. Berthier, *op. cit.*, pp. 536 urm., 539 urm.; Ș. Ionescu, *op. cit.*, pp. 28-31.

43. Cf. O. Schilling, *op. cit.*, p. 170; E. Popa, *Spiritul Moralei*, 1944, pp. 94-95; R. F. Miller, *op. cit.*, pp. 198-199; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, I, pp. 235-242; J. Berthier, *op. cit.*, p. 631.

Nu mai puțin «sistemată» este și porunca: «să nu furi». Aici se au în vedere: starea celui ce fură și starea celui păgubit. Dacă cine fură e în lipsă extremă sau nu, dacă fură un sărac de la alt sărac, un bogat de la alt bogat, soția de la soț, fiul de la tată, funcționarul de la instituție etc. Se zice că un negustor are dreptul să ceară un preț mai mare decât cel real, dacă el intenționează să se tocmească și prin tocmeală să ajungă la prețul real. Cine se crede nedreptățit poate completa prin furt suma ce o primește.

Și ucidera e împărțită în ucidere neîngăduită, condiționat îngăduită și îngăduită. Era o problemă discutată dacă un gentilom pălmuit în public, poate sau nu să ucidă pe ofensator. Un soț, după Alfons de Liguori, poate ucide pe cel ce atentează la cinstea soției, mamei sau sorei lui, dacă nu există alte mijloace de a evita această tentativă, chiar dacă soția, mama sau sora au consimțit cu acela. Dacă cineva, voind să ucidă un dușman, fără să vrea și fără să știe ucide un prieten, cazuistul îl absolvă de orice păcat, pentrucă el n-a ucis pe cel ce-l voia, iar pe celălalt l-a ucis fără voie⁴⁴).

În felul acesta sînt tratate toate legile și aplicate la diferitele cazuri din viață: «să nu desfrînezi», «să cinstești pe părinți» ca și celelalte legi cultice și morale. Iată cîteva cazuri.

Andronic află că printr-o dispoziție a autorităților de stat, care se va publica în curînd, unei monede i se va micșora valoarea, iar valoarea altei monede va fi mărită. El vrea să tragă folos din această informație înainte ca chestiunea să devină publică. De aceea cu monede de primul fel își plătește repede toate datoriile, cele ce-i rămîn le schimbă la o bancă în monede de celălalt fel. A păcătuit sau nu a păcătuit? Iezuitul Lehmkuhl zice că n-a păcătuit. De ce? Pentrucă legea încă nu era publicată și împotriva unei legi care încă nu există, nu se poate păcătui. De asemenea cînd s-a făcut plata datoriilor și schimbarea monedelor, acestea aveau valoarea reală.

Blasius se bucură de moartea fratelui său, pentrucă este singurul lui moștenitor. Blasius păcătuște greu dacă se bucură de moartea în sine a fratelui, dar nu păcătuște dacă nu se bucură de moartea fratelui ci de urmarea morții, că adică moștenirea îi revine lui.

Romarius (fiul) fură dela bogatul lui tată odată 8 franci, apoi după un timp îndelungat sume mai mici, pînă la 10 franci. Tot dela acesta fură și slujitorul Quirinus odată 8 franci, apoi diferite alimente pentru sine, și încă 8 franci. Ce sumă e necesară la un fiu, ca furtul lui să fie un păcat greu? Ce sumă la un slujitor? Au păcătuit greu Romarius și Quirinus? După părerea obișnuită a cazuistilor, pentru ca furtul să fie un păcat greu la fiu și la soție, e nevoie de o sumă dublă decât la ceilalți, inclusiv slujitorii. Romarius n-a săvîrșit un păcat greu, pentrucă după părerea obișnuită a cazuistilor, ca să fie un păcat greu fiul trebuia să fure cel puțin 10 franci dintr-odată, iar la furturi mici progresive e nevoie de cel puțin 15 franci. Quirinus în schimb a păcătuit greu, nu însă prin furtul de alimente. Unii cazuști au alte criterii. Așa, Lehmkuhl consideră ca absolut grav furtul a 30-40 de franci, iar ca relativ grav furtul a 1,25 fr. dela un cerșetor, a 3-4 fr. dela un muncitor, a 6-7 fr. dela un bogat, a

44. Cf. J. Berthier, *op. cit.*, pp. 548-549; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, I, p. 527.

30-40 fr. dela cel foarte bogat. Se înțelege că în țările unde moneda are o valoare mai mică, e nevoie de o sumă mai mare.

Dacă cineva postește din zgârcenie — a împlinit legea, tot așa cum cel ce asistă la Sf. Liturghie din frică, s-a achitat de obligația legii⁴⁵).

Cu astfel de cazuri, unele mai nevinovate, altele mai grave, sînt pline tratatele cazuistice — și rezolvarea lor, precum vedeți, se face în spirit legalist și raționalist, nu în spiritul iubirii creștine. Pe bună dreptate moralistul J. Mausbach rezumă slăbiciunile cazuismului în următoarele: «fărimțare a problemelor pînă la ridicul, exagerată discutare a problemelor sexuale peste măsura îndreptățită, artificială desprindere a cazurilor de temelia lor naturală, nu arăteori și o prea mare îngăduință față de slăbiciunile oamenilor»⁴⁶).

Cazuismul catolic este consecința firească a legalismului și raționalismului. El însă, slujește și altor scopuri: datorită cazuismului, credinciosul își pierde independența, personalitatea, fiind avizat mereu la părerile moralistilor și duhovnicilor cazuști; prin el, menajînd slăbiciunile omenști și absolvînd pe penitenți cu ușurință, catolicismul vrea să cucerească pe cît mai mulți, care să servească scopurilor lui imperialiste. Și în special să cucerească favoarea cercurilor conducătoare. Dat fiind că pentru «o cauză onorabilă», amfibologia și *reservatio mentalis* nu sînt minciuni, pentru aceeași cauză pot fi justificate și alte fapte la fel de «inocente». Căci tot ceea ce contribuie la extinderea stăpînirii papale, pînă și falsul și otrava, sînt a se privi cu îngăduință. Doar se găsesc destule cauze «onorabile», care să justifice totul. Dar această acomodare la slăbiciunile omenști, în special la slăbiciunile conducătorilor, își găsește expresia desăvîrșită în probabilism, care este ultima consecință a legalismului, raționalismului și cazuismului moralei catolice.

4. SISTEMELE PROBABILISTE

Volumele cazuistilor — se zice — au ca scop de a oferi credincioșilor și în special duhovnicilor criterii sigure de rezolvare justă a tuturor cazurilor vieții. Cu toate acestea ele nu pot împlini scopul amintit. De ce? Pentru simplul motiv că soluțiile date de cazuști se contrazic: ceea ce spune unul, corectează altul. Astfel un anumit furt, la unul este păcat greu, la altul păcat ușor, iar la al treilea nu e deloc păcat. La unul, fiul păcătuiește greu dacă fură dela tatăl lui 2 galbeni, la altul 6, la al treilea 20, la al patrulea 50, ș.a.m.d. La întrebarea: cîtă carne se poate mânca vinerea, fără a păcătui greu?, unul răspunde: 4 grame, altul 60 gr., al treilea 120 gr., al patrulea 140 gr., etc. De asemenea, la întrebarea: cîte pagini poți citi dintr-o carte pusă la index și cîte zile o poți păstra, fără să păcătuiești grav?, unul răspunde: 3 pagini, o zi; altul, 6 pagini, 3 zile! Unii susțin că citirea unei astfel de cărți e îngăduită dacă o citești în manuscris sau dacă ți-o citește altul, alții nu sînt de părerea aceasta⁴⁷). Care părere trebuie urmată?

45. Cf. P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, pp. 527-558; J. Berthier, *op. cit.*, pp. 449, 583, 585.

46. După Ș. Ionescu, *op. cit.*, p. 25, n. 68.

47. Cf. J. Berthier, *op. cit.*, pp. 583, 544; Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 248-249; R. F. Miller, *op. cit.*, p. 226.

Se vădește și aici paralelismul cu dezvoltarea legalismului și cazuismului fariseic. Intr-adevăr, și acolo s-a născut problema contrazicerii dintre diferitele soluții —, și deci problema rezolvării dubiului. Atunci s-a dat problemei o soluție autoritativă: ultimul cuvânt aparține unui rabin superior sau sanhedrinului, iar între două sanhedrine, acelaia în care sînt mai mulți membri cu faimă de învățători înțelepți⁴⁸). Această rezolvare autoritativă e valabilă și pentru cazuismul catolic; și aici se pune temeiul pe consensul mai multor cazuști sau pe autoritatea unor cazuști renumiți. Cazuismul catolic însă a făurit o mulțime de așa zise «sisteme morale» pentru rezolvarea cazurilor îndoelnice. De fapt, problema este redusă adesea numai la îndoiala dacă aceste cazuri cad sub obligația legii sau nu, adică sînt îngăduite sau nu, dacă nu cumva legea nu mai e obligatorie în cazul dat. Acestea sînt cazurile de conștiință îndoelnică și constituie zona dubiului.

Ce este conștiința îndoelnică? O definim în opoziție cu conștiința sigură. Certitudinea din domeniul conștiinței — după moralistii catolici —, de vreme ce conștiința este «o judecată a rațiunii» aplicată la acțiune, este asemenea cu certitudinea din domeniul rațional. În acest sens certitudinea este «o claritate a cunoașterii, la care este imposibilă o îndoială», iar certitudinea în sensul larg al cuvîntului sau certitudinea morală este «acceptarea de adevăruri, la care e posibilă o îndoială, dar ea apare ca necesară și nerațională», adică e o îndoială neînsemnată. «În cazul cînd conștiința, sau mai precis exprimat rațiunea practică, ajunge în chestiunea admisibilității (unei acțiuni) din motive serioase numai la o părere sau la o judecată probabilă —, fie că pentru o părere sînt motive mai însemnate decît pentru cealaltă opusă ei, fie că există motive de probabilitate numai pentru o părere —, se vorbește despre conscientia probabilis». Deci în cazul dat conștiința nu ajunge la certitudine, ci numai la o părere, sau oscilează între două păreri opuse, care amîndouă au temeiuri de partea lor. Părerea este «o judecată nesigură, bazată pe un motiv nesigur, cu tema de (părerea) opusă —, sau este acceptarea unei judecăți cu teama că și alta ar fi putut fi justă» (Gury). Conștiința se află acum în domeniul probabilității. După cum temeiul pentru acceptarea ca probabilă a unei păreri este intern sau extern, «se distinge o probabilitate internă și una externă. Probabilitatea este numită internă cînd temeiul pentru ea este luat din natura obiectului, din însușirile lui, cauzele lui, efectele lui, împrejurările lui. Probabilitatea este numită externă, cînd ea e luată din mărturia sau autoritatea acelor teologi care susțin această părere. Dar adesea se întîmplă că probabilitatea se compune din ambele forme, cînd adică la temeiurile interne se adaugă autoritatea (teologilor)»⁴⁹). Se distinge de asemenea o îndoială asupra faptului (dubium facti), spre exemplu dacă azi e vineri, și o îndoială asupra moralității și dreptului (d. juris). Nu vom intra în toate aceste împărțiri și subîmpărțiri scolastice, ci ne oprim la îndoiala juridică, adică îndoiala dacă există și obligă o lege în cazul respectiv sau credinciosul este liber de obligația ei. Ne oprim la îndoiala juridică pentru că ea a dat naștere disputei probabiliste, care a dominat în secolele XVII și XVIII orizontul moralei catolice și s-a prelungit pînă as-

48. J. Bonsirven, *op. cit.*, I, pp. 268-269.

49. Cf. J. Mausbach, *op. cit.*, I, pp. 101-102; O. Schilling, *Lehrbuch...*, I, p. 164; Ballerini-Palmieri, în P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, p. 315; R. F. Miller, *op. cit.*, p. 239.

tăzi. (Insuși numele de dubiu juridic este caracteristic pentru a evidenția legalismul moralei catolice, juridicizarea ei). Pentru rezolvarea acestui dubiu s-au făurit șapte «sisteme morale». Problema centrală este: raportul dintre lege și libertate, dacă credinciosul trebuie să se supună legii sau să urmeze libertății. Pentru ca în cazul dat credinciosul să aibă totuși o normă a acțiunii, o normă probabilă (nu sigură), s-au fixat anumite principii, zise principii reflexe, împrumutate tot din domeniul dreptului, din domeniul juridic. Ca principiu fundamental contează: *standum est pro eo, pro quo stat praesumptio*, să te decizi pentru soluția de partea căreia e prezumția. Principiul acesta aplicat în domeniul dubiului juridic duce la principiul: «o lege îndoelnică nu obligă (*lex dubia non obligat*), și anume din motivul că prezumția stă de partea libertății atâta vreme cât existența legii nu e morală sigură». De asemenea nu obligă o lege necunoscută, sau una insuficient promulgată⁵⁰).

Așa dar, în cazul dat avem în față două păreri, una care declară acțiunea nepermisă, alta care o declară permisă, una care e pentru lege, *opinio pro lege*, alta care e pentru libertate, *opinio pro libertate*. Spre exemplu, dacă nu știi vineri seara că e sau nu miezul nopții, unii zic că nu poți mânca de dulce pentrucă legea postului rămîne în vigoare, alții zic, dimpotrivă, că poți mânca, întrucît în cazul acesta obligația postului nu e sigură. Sau în problema dacă e îngăduit preotului să fumeze înainte de Sf. Liturghie, fără ca prin aceasta să fi călcat obligația pregătirii cuviincioase, unii răspund că da, alții că nu, ș.a. «Sistemele morale» se deosebesc după cum rezolvă relația dintre cele două opinii și declară acțiunea ca posibil de împlinit, fără a cădea în păcat. Se pune dar problema admisibilității acțiunii. După cum iau partea legii sau partea libertății, «sistemele» sînt mai rigorige sau mai laxiste. De aceea probabilistii catolici, asemenea școlilor fariseice, s-au împărțit în direcții rigorige și laxiste⁵¹).

Direcția cea mai rigorigă, reprezentată în special de janseniști, este tuțiorismul absolut (dela *opinio tuta*, care de obicei e de partea legii). Acest sistem e de partea legii, admitînd părerea contrară legii numai în cazul cînd aceasta este absolută sigură. Tuțiorismul moderat admite părerea contrară legii dacă are de partea ei o certitudine morală. Probabiliorismul pretinde pentru eliberarea de sub obligația legii o mai mare probabilitate, adică să fie motive mai puternice de partea libertății decît de partea legii. Aceste sisteme sînt socotite în general rigorige. Ecvi-probabilismul admite părerea pentru libertate dacă e egal de probabilă, *eque probabilis*, ca opinia pentru lege. Acest sistem e reprezentat de Alfons Liguori, care a trecut dela probabiliorism (considerîndu-l rigorigist) la ecvi-probabilism, — și de școala sa. Probabilismul simplu eliberează de obligația legii dacă părerea pentru libertate are de partea ei motive întemeiate, chiar dacă părerea pentru lege are motive și mai întemeiate, adică e mai probabilă. Deci după acest sistem poți dar urma părerea contrară legii și dacă ea este mai puțin probabilă decît părerea pentru lege. Sistemul acesta a dominat în sec. XVII și este pînă astăzi reprezentat de mulți cazuiști, în special de iezuiți. La obiecțiunea ecvi-probabilistilor că omul tinde să ajungă cît mai aproape de adevărul obiectiv și de norma morală și că acest lu-

50. Cf. O. Schilling, *op. cit.*, pp. 164, 167; J. Mausbach, *op. cit.*, pp. 102, 108; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, p. 316.

51. Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 248; R. F. Miller, *op. cit.*, pp. 228-229.

cru ar fi posibil numai dacă el ar adera la părerea mai probabilă, probabilistii răspund că probabilitatea subiectivă mai mare nu e nicio garanție pentru apropierea de adevărul obiectiv. Adeseori se întâmplă ca ceea ce e mai puțin probabil să fie mai aproape de adevăr și de real ⁵²).

Compensaționalismul admite părerea probabilă contrară legii dacă o împrejurare importantă oferă compensație pentru părăsirea legii. Intemeiat de Pottou (Paris, 1874), are aderenți între cazuistii francezi. Laxismul cere pentru eliberarea de obligația legii o slabă probabilitate: e suficientă părerea unui singur teolog contemporan pentru ca acțiunea respectivă să fie probabilă și deci îngăduită.

Tuțiorismul absolut și laxismul au fost condamnate de Biserica romano-catolică ⁵³). Celelalte sisteme sînt admise. Spre a înlătura criticele ce se aduc moralei catolice din pricina cazuismului și probabilismului, Schilling, el însuși apărător al cazuismului și probabilismului, susține că Biserica a aprobat numai probabiliorismul și ecviprobabilismul și că părțile criticabile se datoresc probabilismului simplu, numit și minus probabilism, care nu aparține Bisericii, ci iezuiților ⁵⁴). Ca și cînd iezuiții ar fi o forță neînsemnată în cadrul catolicismului! Această afirmație însă e contrazisă de moralistul catolic J. Mausbach, care afirmă că «probabilismul în sensul larg al cuvîntului» (sub care se cuprind ecviprobabilismul și probabilismul simplu) este «concepția... care în practică a fost predominantă și care și în literatura (cazuită) pînă astăzi s-a impus mai mult». Iar moralistul catolic francez J. Berthier, arată că cu excepția tuțiorismului absolut și a laxismului toate celelalte sisteme sînt admise «și pot fi susținute liber între fiii Bisericii — și într-adevăr ele sînt susținute de autori de cea mai mare autoritate» ⁵⁵). Se vede de aici cît de «unitari» sînt probabilistii și cît de «ușor» se pot orienta preoții și credincioșii după părerile lor! Cu adevărat aceste sisteme «rezolvă» cazurile de dubiu printr-o încurcătură și mai mare. Fiecare preot și credincios pot accepta orice părere le convine. De exemplu: un om care se îndoiește că și-a plătit datoria este obligat să o plătească sau nu? O părere susține că trebuie să o plătească, alta că să plătească numai o parte, a treia că nu trebuie să plătească nimic. «Prin urmare, în astfel de îndoială, un om onest, grijuliu de afacerile lui, nu trebuie obligat să plătească din nou, mai ales dacă crede că a plătit deja» ⁵⁶). Se înțelege că debitorul va fi de acord cu o astfel de rezolvare. Pe de altă parte se spune că duhovnicul nu poate refuza să acorde deslegare unui penitent, care nu vrea să urmeze părerea mai probabilă a duhovnicului, ci urmează părerea pe care el o știe probabilă și care e mai puțin probabilă decît părerea duhovnicului, căci duhovnicul trebuie să aibă în vedere întii interesele penitentului. Așa dar duhovnicul trebuie să fie mai curînd îngăduitor decît aspru. Aceasta și pentru a nu îndepărta pe penitent dela spovedanie ⁵⁷). De altfel dacă nu poate fi admisă ca probabilă și vrednică de urmat părerea unui singur teo-

52. Cf. J. Mausbach, *op. cit.*, I, pp. 113-114; O. Schilling, *op. cit.*, I, p. 174.

53. Cf. J. Mausbach, *op. cit.*, pp. 108-111; O. Schilling, *op. cit.*, pp. 172-178; J. Berthier, *op. cit.*, p. 435; Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 251-252.

54. O. Schilling, *Apologie...*, pp. 60-61, 68.

55. J. Mausbach, *op. cit.*, I, pp. 109-110; J. Berthier, *op. cit.*, p. 435.

56. J. Berthier, *op. cit.*, p. 589.

57. Cf. P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, pp. 317-319; J. Berthier, *op. cit.*, p. 435; O. Schilling, *Lehrbuch...*, p. 176.

log contemporan, «ceea ce e susținut de cinci sau șase teologi de seamă și clasici poate... pe bună dreptate fi socotit ca o părere probabilă» (Lehmkuhl). Ori «în o sută de cazuri, zice moralistul Gobat, dacă există unul, la a cărui rezolvare să nu poată fi citați tot atâția teologi pentru ca și contra». Iar credinciosul nu poate fi învinovățit dacă va căuta și va umbla atît pînă va găsi teologi care să-i aprobe părerea ca probabilă⁵⁸).

În astfel de condiții nu e de mirare că probabilismul duce spre laxism, relativizînd legile morale. E drept că moralistii vor să limiteze probabilismul numai la «cazuri periferice», cazuri de conștiință îndoielnice, aproape nerezolvabile, dar odată admis principiul, el pătrunde în toate compartimentele vieții și relativizează totul, mai ales că aceste cazuri se referă la toate legile morale, și la cele divine și la cele omenești, și la cele naturale și la cele pozitive. Acuzația aceasta a relativizării și a laxismului, pe care a ridicat-o Pascal în celebrele lui «Lettres écrites a un Provincial» (18 scrisori apărute în broșuri între 23.I.1856—23.I.1857) și o ridică mereu moralistii protestanți împotriva probabilismului catolic⁵⁹), este întărită și de unii reprezentanți ai catolicismului care sînt nevoiți să recunoască urmările nefaste ale probabilismului. Astfel cardinalul Aquina (sec. XVII) scrie: «În vremea noastră nu există aproape nici o lege omenească, naturală sau pozitivă, pe care foarte mulți să n-o poată ocoli prin tot felul de subterfugii sub aparența găunoasă a probabilismului». Iar dominicanul Vinzenz Contenson scria în 1722: «Nu există pentru oameni morali rai niciun sistem mai favorabil, mai de dorit ca probabilismul... Nu mai e nimic sigur în morală; pentru orice acțiune posibilă sînt citate două păreri opuse, ambele ca probabile»⁶⁰). Schilling însuși recunoaște că «principiul probabilismului simplu, precum ne arată faptele istorice, duce cu ușurință spre laxism». De altfel «principiul lui numai prin o argumentație subtilă poate fi adus în armonie cu simțul moral nemijlocit», ceea ce însemnează că el contrazice simțul moral natural⁶¹). Probabilismul a deschis calea pentru justificarea morală a tuturor acțiunilor care urmăresc interesele egoiste ale credincioșilor formali și interesul papalității.

Care este izvorul probabilismului? Izvorul lui nemijlocit este cazuismul. Faptul acesta îl recunosc și moralistii catolici. Într-adevăr nici sfinții părinți, nici scolastica medievală nu s-au ocupat cu astfel de probleme. Au apărut unele lucrări cazuiste și în Evul Mediu, dar dezvoltarea deplină a cazuismului este ulterioară, și odată cu dezvoltarea lui apare și probabilismul, cultivat în special de iezuiți. E drept că Thomas d'Aquino se găsesc unele afirmații care constituie temelia probabilismului. Spre exemplu că legea spre a fi obligatorie, trebuie să fie promulgată, că legea este obligatorie numai dacă e cunoscută și altele. Dacă însă sistemele probabiliste au apărut mai tîrziu «motivul este evident; acesta arată că dezvoltarea metodei cazuiste și deosebiri de păreri în lucrările cazuiste au împins spre rezolvarea principială a cazurilor-limită ale datoriei». Numai așa s-a ajuns la problema: cum poate creștinul să aibă o conștiință sigură în mijlocul atîtor norme bisericești și civile și atîtor

58. După P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, pp. 316, 324.

59. Pascal, *Les Provinciales*, Paris, 1936, p. 336; Hermann: *Römische und evangelische Sittlichkeit*, 1933; Th. Häring, *Das christliche Leben, Ethik*, 1914.

60. După Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 251; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, p. 322, da mai multe mărturii catolice.

61. O. Schilling, *Lehrbuch...*, pp. 174, 177.

controverse morale? ⁶²). Dacă însă cazuismul e izvorul direct al probabilismului, izvorul lui primordial este legalismul și raționalismul moralei catolice.

În ce privește legalismul, este clar că transformarea moralei creștine într-o sumă de legi care obligă la împlinire nu poate, desigur, duce decât la cazuism și la probabilism. Întii pentru că oricât s-ar extinde legea prin cazuism asupra tuturor cazurilor posibile, viața este de o bogăție nepuizabilă și astfel întotdeauna se ivesc cazuri nerezolvate sau se întilnesc rezolvări cazuiste contradictorii. În al doilea rând, pentru că legea este un jug, o povară, o constrângere și o limitare a libertății ⁶³). Nicăiri ca în probabilism nu se vede mai clar legalismul moralei catolice și faptul că legea, fiind o limitare a libertății, apare ca o povară pe care credinciosul o poartă fără bucurie și de care vrea să scape cumva. Cum just observă moralistul catolic Linsenmann, care nu admite sistemele probabiliste, probabilismul izvorăște din conflictul între lege și libertate, între datoria de a împlini legea și dreptul de a face uz de libertate ⁶⁴). Într-adevăr în sistemele probabiliste alegerea se face între părerea pentru lege și părerea pentru libertate. Rigoriștii țin partea legii, probabilismul propriu zis ține partea libertății. Omul, zic probabilistii, «este liber prin natură și această libertate nu poate fi limitată decât prin obligații deplin clare. O lege dubie nu poate obliga: *lex dubia non obligat*». «Omul fiind în posesiunea libertății nu poate fi limitat printr-o lege dubie». De aceea în cazurile acestea ei sînt de partea libertății. Probabilismul e deci sistematizarea eliberării credinciosului de sub povara legii. «Căci ar fi o povară insuportabilă, zice probabilistul Escobar, dacă noi am fi întotdeauna obligați să urmăm părerea mai probabilă». În același fel justifică și Busenbaum dreptul la acceptarea unei concepții mai îngăduitoare: că «ar fi o povară insuportabilă dacă în fiecare caz am vrea să verificăm serios ceace ar fi mai probabil și mai sigur» ⁶⁵). De fapt «unde fapta morală nu se revarsă din fericirea credinței cu necesitatea internă, ci este ascultare silită de lege, acolo binele nu poate fi un ideal acceptat cu bucurie, ci devine o mărime urită, de care fugi și dela care te sustragi oridecîteori e posibil». «Unde totul constă în urmarea legii, unde legea stă aspră pe umerii oamenilor, acolo e salutată orice interpretare indulgentă a legii, precum și orice ieșire prin care poți scăpa de lege». Ieșirea aceasta o oferă probabilismul ⁶⁶).

Dar probabilismul este și consecința raționalismului moralei catolice, care a pus așa mare temei pe Etica lui Aristotel. Aristotel are o concepție raționalistă și empiristă despre morală. El combate concepția lui Platon despre existența binelui în sine, care chiar dacă ar exista n-ar putea fi de niciun folos, pentru că, zice el, «omul nici nu l-ar putea înfăptui prin acțiunea sa, nici nu l-ar putea dobîndi». «Ar fi straniu să ne întrebăm ce i-ar folosi unui țesător sau unui tîmplar pentru meseria sa să cunoască binele în sine, sau cum ar deveni cineva un medic mai bun sau un strateg mai bun dacă a intuit ideea binelui. Și medicul pare-se nu dă atenție să-

62. O. Schilling, *op. cit.*, I, p. 171; J. Mausbach, *op. Cit.*, I, pp. 108-114.

63. Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 253; O. Schilling, *op. cit.*, p. 174; J. Mausbach, *op. cit.*, p. 112.

64. După O. Schilling, *op. cit.*, pp. 176-177.

65. Cf. R. F. Miller, *op. Cit.*, p. 242; J. Berthier, *op. cit.*, p. 434; Ș. Ionescu, *op. cit.*, pp. 27-28, n. 74

66. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 253.

nătății în sine, ci celei a omului, sau mai bine zis a omului în concreto. Căci el vindecă numai pe cutare sau pe cutare». Tot așa «tîmplarul și geometrul caută linia dreaptă, dar în mod deosebit: unul numai întru cît are nevoie de ea pentru lucrul său, pe cînd celălalt vrea să știe ce și cum este ea, căci el caută adevărul». Moralistul este mai mult tîmplar decît geometru. Pe el nu-l interesează binele în sine, ci binele în înțelesul de «ceea ce este posibil de făcut sau de atins pentru om». Moralitatea nu se bazează pe un ideal al binelui, ci pe «virtutea pe care o poate ajunge omul». De aceea ea este fărîmitată în o mulțime de cazuri și se reduce la îndrumări practice potrivite cu viața fiecăruia. Morala e o «medicină» care nu se ocupă cu moralitatea în genere ci cu omul, cu individul. De aceea criteriul acțiunii morale este rațiunea, care stabilește mijlocia subiectivă dintre două extreme, adică mijlocia pentru fiecare, mijlocie sub care Aristotel înțelege virtutea. Cum însă e greu a găsi mijlocia «cu totul exact, trebuie să fim mulțumiți..., să alegem răul cel mai mic», «căci din cele două extreme una e mai rea, cealaltă mai puțin». Iar «în cazuri îndoielnice ne luăm refugiul la judecător», care e «un bărbat al mijlociului». Se înțelege că într-o astfel de morală nu mai poate fi vorba de certitudine, ci numai de păreri mai mult sau mai puțin întemeiate, iar o părere poate fi mai mult sau mai puțin probabilă. Astfel, pornind dela Aristotel, Karneade din Kyrena a susținut că noi niciodată nu ajungem la adevăr, ci numai la probabilitate, care poate fi de diferite grade. El a cercetat și criteriile după care o părere e mai probabilă ca alta, afirmînd că în acțiune, chiar și în acțiunea morală, trebuie să ne mulțumim cu această probabilitate⁶⁷).

Cine nu vede legătura dintre acest raționalism aristotelic și raționalismul catolic, care duc la probabilism? Intr-adevăr dacă legea este o poruncă a rațiunii, dacă pe dealtă parte conștiința este o judecată a rațiunii practice, dacă virtutea este mijlocia stabilită de rațiune între două extreme — toate aceste teze preluate de morala catolică din aristotelism nu pot duce decît la probabilism, la incertitudine. În stabilirea mijlociei nu există certitudine propriu zisă, ci o mulțime de păreri mai mult sau mai puțin probabile. Credinciosul trebuie astfel să renunțe la certitudine și să se mulțumească cu probabilități. El «are nevoie de un sistem spre a se putea orienta întrucîtva în vîlmășagul părerilor ce se contrazic reciproc». El este adesea avizat la autoritatea unui «judecător» (duhovnic sau moralist) spre a alege părerea cea mai probabilă sau cea mai puțin rea. Probabilismul este deci consecința raționalismului aristotelic, acceptat în morala catolică⁶⁸).

Dar în probabilism se străvede și tendința imperialistă romană de ținare a credincioșilor sub disciplina autorității bisericesti și de cucerire a sufletelor. Intr-adevăr credinciosul nu se poate orienta în amalgamul cazuișt și probabilist al diferitelor sisteme. De aceea în rezolvarea cazurilor se pune mare temei pe autoritatea moralistilor. O acțiune este îngăduită dacă are de partea ei 5—6 teologi. Unii probabilști zic că e suficientă și autoritatea unui singur teolog, dacă e teolog cu renume. Astfel credinciosul este avizat la autoritatea moralistilor sau a duhovnicului și sin-

67. Aritoteles, *op. cit.*, pp. 35-36, 40, 68-69, 77, 165; R. F. Miller, *op. cit.*, pp. 204-205, 234-235, 239.

68. R. F. Miller, *op. cit.*, p. 239.

gur nu se poate descurca în chestiunile vieții. În felul acesta duhovnicul iezeit pune stăpânire pe conștiința lui și îl manevrează după cum îi dictează interesele proprii ⁶⁹).

Pe de altă parte probabilismul dă posibilitate duhovnicilor să fie îngăduitori și să absolve pe penitent cu ușurință, ca astfel să «atragă la spovedanie pe cât mai mulți oameni». Tendința aceasta de «a câștiga sufletele prin o indulgență falsă» justificată prin probabilism o combate Bossuet, criticînd pe cei ce aplică probabilismul. «Duhovnicii, zice un alt episcop, Turchi de Parma, au dorința să fie plăcuți și teama de a dispăcea». De aceea «Evanghelia a fost răstălmăcită pînă a fost potrivită după patimile noastre». În special se caută cucerirea celor «sus puși». E mărturisirea cardinalului Antonio Cassini despre felul de comportare al probabilistilor: «față de greșelile poporului simplu, seriozitate și asprime — față de crimele celor mari, puternici, îngăduință și indulgență» ⁷⁰). Înțelegem astfel succesele duhovnicilor iezeitii în așa zisa societate înaltă și puterea și manevrele lor în țările unde lucrează. Așa cum a fost și în cazul desbinării din Ardeal de la 1698, pe ei nu-i interesează poporul ci numai puternicii zilei, ale căror interese le servesc și prin care vor să aducă cîți mai mulți supuși papei de la Roma. Manevrelor lor, bazate pe o astfel de morală, au revoltat popoarele, care în multe părți i-a alungat din țară. Acesta este rezultatul etatizării Bisericii catolice, a dogmei infailibilității papale: morală este pusă în slujba intereselor politice, ea este relativizată numai ca scopul politic al dominației universale să se realizeze. Creștinismul stă în slujba Cesarului roman, care visează încă imperiul universal. Iubirea creștină e sacrificată ca un miel fără de glas pe altarul ambițiilor terestre papale.

*

În legătură cu legalismul, raționalismul, cazuismul și probabilismul moralei catolice sînt și alte două caracteristici: scrupulozitatea și încrederea în meritul propriu sau mîndria dreptății proprii, pe care a combătut-o Sf. Ap. Pavel la farisei. Scrupulozitatea — pentru cei rîvnitori, care se tem mereu să nu uite, să nu calce una din nenumăratele legi și prescripțiuni, suficiența de sine pentru cei ce împlinesc aceste prescripțiuni și cred că prin săvîrșirea faptelor respective dobîndesc un merit în fața lui Dumnezeu. De aici doctrina satisfacțiunii, a meritului și a meritelor prisositoare. Căci dacă «dreptatea» constă în împlinirea legii, cei ce împlinesc mai mult decît legea depășesc ceea ce sînt datori să facă și dobîndesc supra-merite. Din tezaurul acestor merite prisositoare, Biserica împarte indulgențe pentru cei ce nu împlinesc cele de trebuință. Dar aceste caracteristici le lăsăm pentru altădată ⁷¹). Deocamdată arătăm că aceste aspecte le găsim și în fariseismul legalist cazuit din vremea Mîntuitorului: și fariseii erau scrupuloși (cel puțin aparent), și ei aveau încredere în «dreptatea lor», fiind plini de conștiința superiorității lor față de ceilalți. Dovadă că mergînd pe calea legalismului morală catolică, cum nici nu se putea altfel, a dezvoltat toate tarele lui, dar le-a dezvoltat la maximum. De aceea cuvintele spuse despre morală fariseică, morală nomistă, se potri-

69. *Ibidem*, p. 241; Hoensbroech, *op. cit.*, II, p. 315.

70. Cf. R. F. Miller, *op. cit.*, p. 184; P. v. Hoensbroech, *op. cit.*, II, pp. 322-323.

71. Vezi Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 261-275.

vesc și moralei cazuiste catolice: «Acest sistem de religie și morală, care se exprimă sub formă de legi numeroase și minuțioase, încadrând și normând întreaga viață, nu poate da naștere decît la o concepție pur exterioră și meschină a religiei, la formalism și ipocrizie — și înșfîșit... la sentimentul suficienței de sine, la încrederea în meritul propriu și la teama de a uita una din aceste prescripțiuni nenumărate. Acestea sînt tarele inerente ale nomocrației»⁷²), nu numai în fariseism, ci și în catolicism: legalism, raționalism, cazuism, probabilism, formalism, scrupulozitate, suficiență de sine și ipocrizie.

Morala creștină autentică, hrănită din duhul lui Hristos, este străină de aceste tare ale nomismului, pentru că ea e o morală duhovnicească. Ea nu reduce morala la o sumă de legi, căroră credinciosul trebuie să li se supună, căci în centrul moralei creștine stă comuniunea cu Hristos, duhul iubirii, care pătrunde ființa credinciosului și o transformă. Cel ce viază în Hristos, cel ce prin iubire este «un duh» cu Hristos, acela și pășește pe urmele lui Hristos și face voia Lui. Cel ce iubește pe Hristos, acela împlinește și poruncile Lui. Pentru acela poruncile nu sînt «o limitare a libertății», ci expresii ale iubirii, căci din iubire izvorăsc toate, în iubire se cuprind toate, spre iubire se îndreaptă toate. În felul acesta poruncile nu mai au caracter legalist, ci sînt înduhovnicite, însuflețite de iubire. Aici nu mai e conflict între lege și libertate, pentru că iubirea este libertatea morală însăși. Pentru cel ce iubește pe Hristos împlinirea poruncilor Lui e un lucru firesc; ea nu e rezultatul unei constrîngerii și cîntăriri, ci se revărsă dinlăuntru, din generozitatea și bucuria iubirii. Iar cel ce viază în iubire acela n-are nevoie de nici un tratat cazuistic ca să rezolve cazurile variate ale vieții, căci duhul iubirii, care e viu în el, va găsi răspunsul viu, creator, autentic creștin la toate problemele pe care i le pune viața. Viața, care este veșnică mișcare și flux creator, nu cere răspunsurile seci, legaliste ale erudiției cazuiste-probabiliste, ci răspunsuri vii, creatoare, care singure sînt adevăratele, autenticele rezolvări ale tuturor cazurilor. De aceea Mîntuitorul a combătut legalismul cazuist al fariseilor, socotindu-l literă care ucide, și a pus accent pe iubire, arătînd cum ea rezolvă cu adevărat cazurile vieții într-o formă inaccesibilă oricărui legalism. De aceea Sf. Părinți n-au cunoscut nici legalismul, nici cazuismul, nici probabilismul. Creștinismul primelor veacuri a putut trăi o viață morală creștină superioară fără tratate cazuiste și probabiliste. Doar și pe vremea aceea erau destule «cazuri» de rezolvat și destui duhovnici care își sfătuiau penitenții! Biserica ortodoxă, fidelă învățaturii autentice a Mîntuitorului și tradiției primelor veacuri creștine, tradiției Sf. Părinți care au pășit pe urmele lui Hristos, deasemenea nu cunoaște cazuismul și probabilismul. În sînul ei n-au apărut volume «impunătoare» de «cazuri de conștiință» și nici dispute interminabile între teologi probabilisti. Cel mult dacă s-au tipărit îndrumătoare pentru duhovnici de proporții reduse, care arată pe scurt ceea ce e strict necesar pentru buna desfășurare a spovedaniei. În cadrele largi ale acestor îndrumări duhovnicul și credinciosul au suficientă libertate de mișcare pentruca spovedania să nu fie o simplă împlinire a unei «legi», ci o lucrare creatoare, de înnoire a vieții. E drept că în cadrele Bisericii ortodoxe s-a manifestat uneori evlavia față

72. J. Bonsirven, *op. cit.*, II, p. 80.

de anumiți duhovnici «cu viață îmbunătățită». Aceasta este în conformitate cu caracterul duhovnicesc al moralei ortodoxe. Căci fără nici o îndoială, cel ce este mai înduhovnicit și a devenit iubire precum și Hristos este, are o vedere duhovnicească mai vastă și mai profundă — și poate da îndrumări pentru viața morală și cazurile ei variate, nu dintr-o erudiție moartă, ci din spiritul creator al iubirii, fără însă a-i lipsi cunoștința poruncilor lui Hristos. Soluțiile lui nu sînt soluții căutate prin tratate de cazuistică, ci soluții vii, soluțiile vieții la întrebările vieții. Morala duhovnicească se întrupează în mod firesc în sfinți, care sînt făclii ale iubirii pe cărările vieții. Morala legalistă dimpotrivă se întrupează în «învățătorii de lege», în «doctorii legii», care studiază litera, o aranjează în compartimente, o compară cu viața — și prin deducții raționale vor să potrivească legea la viață sau viața la lege. Nici una nici alta nu e posibil. Cei ce vor să potrivească viața la lege cad în rigorism și sugrumă viața; ceice vor să potrivească legea la viață cad în laxism și relativizează legea. În formularea detaliilor obligațiilor morale, în rezolvarea cazurilor practice, ei «se lasă ghidați de alte principii și alte puncte de vedere» și devin «infideli principiilor lor» sau le încovoie rigiditatea⁷³). În perspectiva legalistă problema este irezolvabilă. Erudiții cazuiști și probabiliști au luat asupra lor o sarcină pe care cu mijloacele lor nu o pot rezolva și n-o vor putea rezolva niciodată. Tocmai pentru că aici nu-i nevoie de cazuiști care împart firul în patru și discută îndelung dacă nu cumva s-ar putea împărți în cinci, care înghit cămila și strecoară țințarul, ci e nevoie de viață, de puterea creatoare a duhului iubirii lui Hristos. Căci litera omoară, iar duhul este cel ce face viu. Ceea ce «învățătorii legii» nu puteau rezolva în dispute interminabile, Mîntuitorul rezolvă simplu și evident în spiritul viu al iubirii, încît învățătorii legii rămîneau rușinați. Ei n-au putut niciodată să-l «prindă în cuvînt» precum doreau, pentru că duhul lui Hristos depășea întru totul categoriile înguste ale legalismului cazuist fariseic. De aceea și astăzi cece nu pot rezolva cazuiștii și probabiliștii catolici, mîndri de erudiția lor, poate rezolva un smerit duhovnic sau credincios ortodox, în care pulsează duhul iubirii lui Hristos. Ceece pentru erudiții legii este înclecat și greu de rezolvat, pentru cei curați cu inima este simplu și clar. Iată de ce Ortodoxia n-a avut nevoie și n-are nevoie de cazuiști și probabiliști: ea găsește în duhul veșnic viu al lui Hristos, al iubirii nemuritoare, rezolvarea justă a problemelor morale ale vieții creștine. Nu că ar neglija poruncile lui Hristos, ci pentru că nu le privește ca pe un cod de «legi», ci ca pe niște raze ale iubirii. Și evlavia pentru duhovnicii îmbunătățiți se bazează pe trăirea acestora în duhul lui Hristos și în marea unitate de iubire a Bisericii. Ortodoxia nu se împacă cu așa zisele «personalități miraculoase», care vor să uimească și să-și creeze popularitate prin metode «originale», ieșite din comun și străine de duhul Bisericii. «Îmbunătățiții» ei se caracterizează dimpotrivă prin smerenia iubirii, prin trăirea simplă, firească în duhul lui Hristos, în marea comunitate a Bisericii. Iar dacă în aceștia duhul lui Hristos, duhul Bise-

73. Idem, *ibidem*, p. 80.

riicii se străvede mai deplin, nu e mai puțin adevărat că acest duh pulsează în toate membrele Bisericii, așa că în toți și toate duhul iubirii lui Hristos se vădește mereu viu, mereu creator, mereu în pas cu viața, cea atât de variată și infinit de bogată. Aceasta dă vieții noastre acel echilibru minunat, izvorât din conștiința, din simțămîntul că viem în duhul lui Hristos, că pășim pe urmele Lui.

Dar dacă am scos în evidență devierea legalist-cazuișt-probabilistă a moralei catolice dela morala ortodoxă, morala autentic creștină, prin aceasta nu vrem să reducem toată morala catolică la aceste devieri dezvoltate în special după Sinodul dela Trident, de cînd s-a pus mai mult accent pe unitatea externă, de conducere monarhică, a Bisericii Catolice. Ele arată numai unde duce etatizarea Bisericii și acceptarea raționalismului aristotelic ca unică bază filosofică a moralei catolice. De aceea tarele nominalismului sînt mai evidente în cercurile conducătoare ale Bisericii Catolice și în cercurile teologice, legate mai mult de forma statală a Bisericii și de aristotelism-tomism, decît de sevele originare ale vieții creștine de totdeauna. În special iezuiții au devenit purtători fervenți ai acestui spirit cazuișt-probabilist. Ei au creat prin aceste «sisteme morale» un comod mijloc de a justifica «evangelic» și rațional decadența morală a burgheziei, cu care au strîns legături de interese politice și economice. Ei au creat tipul omului rece și calculat, parcă format numai din intelect și voință, omul cu o mie de fețe, o mie de măști, care în față își zîmbește ca pe ascuns să te lucreze, în față se arată ca un prieten mios ca să te lovească mai sigur din umbră, omul expert al intrigilor și cancanurilor. Omul pe care nu poți fi niciodată sigur, pe care nu te poți baza niciodată, pentru că nu-și descoperă niciodată intențiile și pentru că probabilismul îl eliberează de orice scrupule de conștiință. E omul «iezuit». Privirea lui pînditoare, îmblînzită puțin printr-un surîs prefăcut, dă feții lui ceva neliniștitor (tuiburător). El nu este un om liber și plin de bucurie, sau (suflet) larg și plin de căldură, căci este înăspriț lăuntric. Lui îi lipsește «marea, larga iubire a lui Iisus». Aceasta pentru că el amestecă gloria Dei cu gloria mundi, pentru că el e în slujba unui imperialism politic-bisericesc și nu se dă înapoi de a folosi orice mijloace pentru realizarea visului secular al papalității⁷⁴). Irosire zadarnică de forțe: mai devreme sau mai tîrziu, cenușa istoriei va îngropa și aceste ambiții deșarte așa cum a îngropat și gloria cezarilor romani.

Dar sub pătura aceasta din Biserica Romano-Catolică pulsează viața credincioșilor simpli și a preoților evlavioși — alături de care sînt și unii episcopi și mulți teologi —, care păstrează adevărata viață morală creștină, nu viața bancherilor și fabricantilor «creștini», care sub masca credinții își continuă afacerile și urmăresc aceleași visuri de dominație mondială ca și papalitatea. Pe temeiul acestei realități morale, a veții creștine nefalsificate de cazuișm, ne rugăm și credem că va veni vremea cînd se

74. Fr. Heiler. *op. cit.*, p. 315.

va împlini ruga Mântuitorului: «ca toți să fie una». Una nu sub imperiul unui monarh absolut, continuator al cezarilor romani, nici sub călăuzirea iezuiților și doctorilor cazuiști ai legii, ci una în duhul lui Hristos, în duhul iubirii care viază în toți cei simpli și curați cu inima. În acest duh, credincioși și preoți de diferite confesiuni pășim încă de acum unitari alături de oamenii muncii, de forțele păcii de pretutindeni spre o viață mai bună, spre un viitor fericit. Căci Hristos ne cheamă la luptă pentru pace, ne cheamă la bucurie, la lumină, la dragoste. Morala Lui nu e chinuită interpretare de legi impersonale și pietrificate, ci este duh de viață nouă, care elimină pe «omul cel vechiu» al egoismului neînfrînat și exploatator de popoare și ctiforește pe «omul cel nou» —, omul iubirii, omul păcii, omul muncii pașnice și creatoare.



PROBLEME DE ECCLESIOLOGIE

De mai bine de o sută de ani, problema ecclesiologică frământă teologia apuseană și cea răsăriteană.

În apus, scrierile lui Möhler (1796-1838) ¹⁾ iar în răsărit, scrierile lui Homiakov (1804-1860) ²⁾ au polarizat în jurul lor atenția întregii teologii și au provocat dezbateri pline de interes și de adâncime, care după Sinodul Vatican (1870) au luat amploare dezlănțuind polemici viruente între romano-catolici și protestanți, romano-catolici și vetero-catolici, ca și între apuseni în genere și ortodocși. Valurile preocupării ecclesiologice s-au propagat dobândind în intensitate după cel dintâi război mondial și deopotrivă după cel de al doilea, așa că astăzi, lumea teologică am putea spune că se găsește în plină efervescentă ecclesiologică.

Cărui fapt se datorește întreaga mișcare stîrnită în jurul problemei ecclesiologice, adică a întrebării despre natura și însușirile Bisericii?

Nu era oare lămurită îndeajuns natura Bisericii? Nu i se definiseră însușirile? Era primejduită mîntuirea credincioșilor prin necunoașterea unor adevăruri fundamentale de credință?

Nu pentru astfel de motive s-a pus în discuție problema ecclesiologică, ci pentru că ea se ivise spontan din studiul documentelor Sfintei Tradiții, din renașterea studiilor patristice, atît în răsărit cît și în apus.

Intr-adevăr, în răsărit, lumea ortodoxă a dovedit dela «Mărturisirea de credință» a lui Petru Movilă (1642) încoace, un interes tot mai mare pentru scrierile Sfinților Părinți, ca și pentru alte documente și izvoare ale învățăturii de credință și ale buneii rîndueli a Bisericii din epoca patristică. Tipăriturile grecești din Țările Romîne, din Veneția și apoi din Germania, ca și cele slavo-ruse din Rusia, atestă renașterea studiilor patristice în răsărit în veacul XVIII, și pe la începutul veacului XIX. Eliberarea Greciei de sub turci pe la începutul veacului XIX și dezvoltarea studiilor teologice în solidele Academii Duhovnicești ale Rusiei, ca și în marile obștii monahale răsăritene din Orient, Ierusalim, Athos, etc., din Moldova și Rusia, a făcut ca scrierile Sfinților Părinți și marii dascăli ai Bisericii să fie studiate, frământate, traduse și tălcuite în diverse limbi ale credincioșilor din răsărit.

În lumina lor, Crezul sau Simbolul Credinței, ca și textele Sfintei Scripturi, apăreau mai clare și mai adînci. Mai cuprinzătoare și mai pline de înțeles, ele îndemnau la meditații și la preocupări cărturărești, în centrul cărora s-a pus, cu titlul de importanță care i se cuvenea, problema na-

1. Johann Adam Möhler, unul din cei mai de valoare teologi catolici, cu orientare emancipată din tipicul scolasticei, profesor de Istorie Bisericească și de studiul Noului Testament la Tübingen și la München, a scris o *Istorie Bisericească* în trei volume și o *Patrologie*, apărute după moartea sa, apoi o *Simbolică*, și ca sinteză a gândirii sale teologice, opera *Unitatea Bisericii*, apărută în anul 1825.

2. Alexei Stepanovici Homiakov, un intelectual rus, gînditor și teolog, fără a fi studiat sistematic Teologia, a devenit celebru prin scrierea sa: *Biserica este una*, prin care a pus bazele mișcării ecclesiologice ortodoxe moderne.

turii Bisericii și a însușirilor ei, pentru că mai ales cu privire la acestea conștiința ortodoxă era încercată atât de către catolicii cei cu formula «*extra ecclesiam (catholicam) nulla salus*», cât și de protestanții cei cu «*ecclesiola in ecclesia*». Ortodoxia trebuia să ia poziție față de juridismul catolic excesiv, care deforma învățătura despre Biserică, și deopotrivă și față de volatilizarea acestei învățături prin ecclesiotele protestante.

Dacă astfel s-a ajuns în răsărit la preocupări deosebite cu ecclesiologia, apoi cu totul altele au fost cauzele care au determinat în apus, preocupări similare, dela început și până azi.

Renașterea a actualizat nu numai clasicismul profan, ci și pe cel religios creștin, stîrnind interesul pentru operele de mare valoare literară și filosofică a Sfinților Părinți. Privite inițial sub acest aspect și popularizate printru cărturari și teologi, negarea valorii lor religioase de către protestanți a determinat la catolici preocuparea de a scoate în evidență tocmai sub acest raport importanța scrierilor patristice prin editarea celor latine și prin traducerea celor grecești.

Sucombînd apoi prestigiul scolasticii în luptă cu raționalismul filosofic și cu protestantismul, pozițiile teologiei catolice trebuiau sprijinite și pe altceva mai solid decît pe scolastică, și acest lucru încercîndu-l Möhler, a recurs la luminile Sfinților Părinți. Cum în vremea aceea, protestantismul și filosofia laică izbutiseră să zgîlție vechile teze ale învățaturii catolice despre Biserică, și rigiditatea lor nu mai putea fi menținută, iar pe de altă parte, scolastica nu mai oferea nicio posibilitate de suport nou pentru o învățatură care să depășească juridismul și să exprime mai real conținutul Bisericii, s-a apelat la scrierile Sfinților Părinți, și în spiritul lor, a tîlcuit Möhler și textele din Crez și cele din Sfînta Scriptură referitoare la Biserică.

Considerat ca un nou sfînt părinte, Möhler este într-adevăr mare prin faptul că a readus la matca adevăratei tradiții, o parte din învățătura Bisericii Catolice și a determinat o orientare în acest sens printru apusenii care s-au putut emancipa din cuirasa teologiei scolastice. Scrierile lui au rămas pînă azi clasice, și constituie un izvor mereu proaspăt de orientare în ecumenicitate creștină, pe baze antiscolastice.

O poziție similară a dobîndit ceva mai tîrziu în răsărit Alexei Stepanovici Homiakov, ale cărui puține și dense scrieri sînt străbătute de suflul scrierilor patristice. Un nou sfînt părinte i s-ar putea spune, dar numai în sensul de continuator la aceeași înălțime, a gîndurilor, a cugetelor marilor dascăli ai Bisericii.

Scrisul lui înaripat, ca și al continuatorilor săi contemporani în frunte cu Bulgakov și Arseniev, dintre ortodocși, scrisul lui Möhler și a urmașilor lui dintre catolicii contemporani în frunte cu Congar, Thils, etc., apoi scrisul unor mari teologi protestanți (Fr. Heiler) și anglicani, cari au făcut din problema ecclesiologică așa cum se frămînta ea, mai ales de către ortodocși, o bază pentru acțiunea de refacere a unității Bisericii lui Hristos —, toate acestea laolaltă au determinat ca paginile revistelor tuturor confesiunilor creștine și scrierile teologice mai importante din ultimii 50 de ani, să dezbată problema ecclesiologică sub diverse aspecte. Scrierile lui Homiakov și ale lui Möhler ca și ale urmașilor lor au fost traduse în diverse limbi și s-a putut constata că revistele catolice, protestante și anglicane au reprodus, prin fragmente, de mai multe ori, opera

principală a lui Homiakov, care la nevoie ar putea fi reconstituită numai din acestea.

Ceea ce trebuie în mod deosebit să relevăm, este însă faptul că dezbaterea problemelor de ecclesiologie în întreaga teologie creștină, a contribuit în mod esențial, și mai mult decât alte mijloace, la stimularea dorinței de reunire a confesiunilor creștine, și la așezarea pe un teren sănătos și curat bisericesc a ostensivelor care se depun în scopul refacerii unității umane a Bisericii lui Hristos, îndepărtând chestiunile dubioase sau nebisericesti din diversele platforme unioniste.

Păstrându-și în sine valoarea teologică proprie, problemele ecclesiologice îi oferă ecumenicității creștine un suport de prim ordin, care are însușirea de a îmbina la fiecare articulație, teoria cu practica, doctrina cu viața Bisericii, evitând ca orientare, și pragmatismul ecclesiastic juridic, și refugiarea în nebuloase migrațiuni mistice peste realitățile vieții bisericești, pe deasupra acestora și fără nicio legătură cu ele.

Cari sînt principalele probleme ecclesiologice?

După natura lucrurilor ele ar fi următoarele: natura Bisericii, unitatea Bisericii, sfințenia Bisericii, ecumenicitatea, catolicitatea, universalitatea sau sobornicitatea Bisericii și, în fine, infailibilitatea Bisericii.

Toate aceste probleme au un aspect dogmatic și unul practic în general, și mai precis, unul juridic. Sub aceste aspecte urmează să le analizăm în ceea ce constituie esențialul lor, și întrucît controversele pe care le-au stîrnit merită să reție atenția noastră.

NATURA BISERICII

Definițiile din catehisme ca și cele din diverse manuale răsăritene sau apusene, nu leagă de obicei natura Bisericii de natura omului, ci ori îi dau o interpretare mistică pînă la mistificarea, ori o secularizează în așa măsură, că dispăre complet sau se copleșește prin cele ale veacului acestuia, tot ce ține de natura divină a Bisericii.

Se ignorează faptul că Biserica a fost destinată pentru oameni, nu pentru îngeri sau alte eventuale duhuri neîntrupate, sau, că deși destinată pentru oameni, totuși nu are rosturi seculare, ci numai de a servi trecerii prin «saeculum».

Creatorul ar fi disprețuit creatura și ar fi condamnat-o la osîndă veșnică, dacă, destinînd în principiu, Biserica pentru om, ar fi întemeiat-o în așa fel, ca să nu fie accesibilă oamenilor. Acest lucru ar fi fost posibil, dacă la întocmirea Bisericii nu s-ar fi ținut seama de întocmirea sau alcătuirea omului, de natura lui, adică atît de latura materială cît și de cea imaterială a ființei umane.

A se formula și a se încerca să se prezinte ca învățătură creștină, teza potrivit căreia ființa Bisericii ar rezida numai în elementul haric și în trăirea internă nevăzută a adevăraților de credință, că ea ar fi numai comuniunea sacră și nevăzută a sfinților, — echivalează cu a o declara inexistentă pentru oameni, contrară naturii umane și inaptă pentru îndeplinirea misiunii ei printre oameni, și probabil rezervată stihiiilor celor fără de trupuri. Deci Biserica, nu numai că nu ar putea fi cunoscută, dar nici nu ne-ar interesa.

Desigur însă că, în teologie, nimeni n-ar putea susține că Biserica n-ar avea a latură sau un conținut nevăzut, o putere sau un element divin, care constituie suportul și izvorul celui văzut.

Acest lucru nimeni nu-l contestă și gândirea teologică în general este de acord să considere că Biserica are o natură amfibie divino-umană, și că ea este destinată pentru oameni.

Se face totuși în teologia apuseană o confuzie gravă și intenționată cu privire la destinația ei religioasă pentru oameni, pe care o identifică cu așa zisa destinație seculară a Bisericii, ceea ce este cu totul altceva. Prin destinația seculară a Bisericii, după modul de gândire apusean, se înțelege nu ceea ce se leagă de tangența ei cu «saeculum», ci ceea ce reprezintă țelurile nereligioase și pur seculare ale unei preținse activități bisericești, prin care se tinde la o supremație a Bisericii ca așezămînt divino-uman, față de formele de viațuire pur umană, inclusiv statele, societate inferioare prin natura lor și deci subordonate Bisericii.

În justă interpretare, destinația seculară a Bisericii trebuie privită numai cu raportare la condițiile viețuirii pămîntești de care trebuie să ție seama în misiunea ei, iar nicidecum punînd-o în rînd cu celelalte forme laice de viațuire socială.

Intr-adevăr, categorica precizare «împărăția Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36), arată că Biserica nu poate avea scopuri asemănătoare sau identice cu acelea ale «împărățiilor» lumii acesteia, adică cu statele. Cu toate acestea, ea a apărut cu chipul «ecclesiei», a grupării organizate unitar, a societății religioase, a unei credințe turnate în formele firești ale vieții omenești, forme care constituie învelișul material al fondului spiritual al Bisericii. Acest înveliș nu numai că nu putea să lipsească decurgînd din însăși întruparea Mîntuitorului, ci era practic atît de necesar, încît fără de el nu s-ar putea imagina eficacitatea lucrării mîntuirii. Fără atributele existenței materiale, n-ar fi putut să fie sesizată de către oameni nici măcar chemarea la mîntuire de către Domnul, necum să fie permanentizată prin Biserică nu numai această chemare, ci însăși lucrarea ei în veac.

Fără a fi fost utilizate mijloacele adecvate, proprii naturii omenești, deci posibilităților de cunoaștere și de folosire din partea oamenilor, mîntuirea nu i-ar fi interesat; n-ar fi aflat nimic despre ea și nu i-ar putea interesa nici astăzi. Biserica, prin urmare, ca entitate harică sau comună în duh, oricît de real ar fi existat deasupra zonei terestre a viețuirii umane, orice dimensiuni și rosturi ar fi avut, fără a se întrupa, fără a prinde consistență materială ar fi rămas pentru noi ca și cînd n-ar fi existat.

Cum însă înțelepciunea Creatorului a înzestrat-o cu acest chip material, condiționînd de el nu numai comunicarea, primirea și păstrarea Revelației, ci și existența și eficacitatea Sfîntelor Taine, este evident că el constituie un element tot atît de esențial pentru natura Bisericii, ca și pentru natura omului, un element fără de care Biserica n-ar putea să existe. El nu poate fi deci ignorat, dar nici situat exact în rînd cu celelalte chipuri materiale ale vieții omenești, în privința naturii și rostului său, pentru că este generat sau reclamat de o putere sau cauză deosebită de a acelorora, de credință și de puterea harului divin. Aceasta nu însemnează însă, că sub aspect material, Biserica s-ar putea sustrage legilor comune ale viețuirii sociale, că n-ar fi supusă acestora, nici celor naturale, nici celor făurite de către oameni pentru conviețuirea lor.

Cîrmuindu-se în mod principal după legile ei proprii, ea trebuie să țină seama și de legile care guvernează viața socială sub toate aspectele

ei, să respecte aceste legi, pentru a nu călca porunca de a da lui Dumnezeu numai cele ale lui Dumnezeu, nu și cele «ale chezarului» (Mt. 22, 21). Nesocotirea rînduilor seculare ale vieții ar însemna nesocotirea naturii ei proprii și nesocotirea poruncii exprese a Mîntuitorului, care n-a cerut și nu cere credincioșilor și Bisericii decît cele ale lui Dumnezeu. Nu poate fi îndeajuns relevată această delimitare precisă, care obligă în veci Biserica să se mențină la rosturile ei în cadrul și în condițiile zonei terestre a existenței, neîncercînd să disprețuiască dar nici să-și însușească ceea ce ține de traiul comun, de viața laică. Fără această lămurire precisă, se ajunge a-i da lui Dumnezeu și cele ale «chezarului», sau invers, «chezarului» cele ale lui Dumnezeu.

De aci rezultă că Biserica, după natura ei este supusă unor rînduiri care țin inevitabil de aspectul său material și cari în totalitatea lor formează un ghid practic, un îndrumător cu putere de lege voită de Intemeietorul ei, cu putere de lege divină care se răsfrînge în mii de reguli asupra întregii manifestări și trăiri externe, materiale, a credinței și a lucrării harului. Nicio manifestare sau activitate legată de aspectul material al vieții bisericești nu se poate sustrage normelor ce rezultă din voința divină, din adevărurile ce ni s-au arătat sau revelat prin această voință, din legea divină. Totul trebuie să se desfășoare în rînduială, iar nu în neorînduială. Dar această rînduială nu se întemeiază numai pe reguli sau legi derivate din voința expresă a lui Dumnezeu, ci și pe reguli sau legi statornicite de oameni prin derivare indirectă din voința lui Dumnezeu sau chiar din relațiile comune, laice, ale vieții omenești.

O parte determinată a acestor norme sau reguli, — indiferent că prezintă principii sau că sînt simple legi sau canoane —, dobîndesc o calificare juridică pe care o împrumută din condițiile obiective ale viețuirii sociale, condiții cari au născut dreptul propriu zis sau legile de drept ca pe o pîrghie necesară, indispensabilă, a viețuirii în societate, deși atît de imperfectă și de inferioară în raport cu normele morale și cu cele religioase, de care este totuși condiționată cu aplicare la Biserică.

Totalitatea legilor sau canoanelor Bisericii, ca norme de observat în organizarea și în cîrmuirea ei, au pentru viața practică a Bisericii, pentru învelișul ei material, puterea obligatorie pe care o au normele morale și cele strict religioase pentru conștiință. Ele nu sînt simple recomandări sau sfaturi, lăsate la aprecierea conducerii și credincioșilor Bisericii, ci constituie porunci, norme tot atît de imperative, ca și cele morale și religioase, pentrucă în Biserică ele derivă din acelea și sînt condiționate prin această derivare.

Prin urmare, este cu totul greșit să se spună și să se încerce a se acredita teza după care, normele de drept, spiritul juridic și ordinea juridică ar fi străine de Biserică, străine de natura ei și fără de rost în viața bisericească.

Cel ce a întemeiat Biserica ținînd seama de natura omului și înzestrînd-o cu mijloace adecvate acestuia, a știut mai bine decît putem noi aprecia, că în starea de după căderea în păcat, nicidecum nu-i sînt suficiente mijloacele religioase și cele morale pentru dobîndirea mîntuirii, ci că la acestea trebuie să se mai adauge în mod necesar și auxiliarele juridice, ca proteze ale naturii desfigurată prin păcat a omului.

În felul acesta, elementul juridic, legea de drept sau dreptul intră ca factor necesar în economia mîntuirii și în natura Bisericii.

Hristos nu ne-a chemat la o libertate nelimitată, ci la libertatea de fii, la libertatea circumscrisă de această poziție și de urmările păcatului originar. Iar această libertate nu se poate asigura din pricina insuficienței normelor morale și religioase pentru starea de după căderea în păcat, decît organizînd-o și prin legi de drept.

De aici nu rezultă însă că pîrghia juridică ar putea fi folosită în Biserică, în așa măsură încît să excludă pe celelalte, să le ia locul sau să și le subordoneze, așa cum s-a ajuns teoretic și practic în Biserica apuseană, unde prin jurisdicție primează normele de drept față de cele religioase și morale. Deși subordonate acestora din urmă, folosirea legilor de drept trebuie să fie coordonată, aplicîndu-se acolo unde le este locul, în strictă conformitate cu adevărurile de credință și cu morala, iar nu altfel.

Toate mijloacele și formele materiale ale Bisericii, sau cele născute din necesitatea conviețuirii sociale în Biserică și din necesitatea potrivirii celor divine cu cele seculare, sînt elemente constitutive ale ei, țîn de natura ei, dar nu ca țeluri, ci ca mijloace conforme veacului și apte să-i asigure durarea în el, către ținta cea de dincolo.

ȘFINTA BISERICA .

Deși în mod obișnuit, însușirile Bisericii se înșiră în ordinea cuprinsă în Simbolul Credinței, totuși găsim că e mai firesc să punem sfințenia în fruntea lor decît unitatea.

Intr-adevăr, Biserica ori e sfință și atunci unitatea ei ne poate interesa avînd o mare însemnătate și un rost sfînt; ori nu e sfîntă, și atunci unitatea ei nu ne poate interesa, ea neavînd niciun rost legat de sfințenie și de mîntuire.

Sfințenia este premisa tuturor celorlalte însușiri ale Bisericii, fiindcă ea îi indică natura deosebită de orice altă formă de viețuire umană. Biserica ne oferă singura posibilitate de viețuire sacră. Toate celelalte sînt profane, seculare, laice, pentrucă le lipsește ambianța harului și mijloacele sfințitoare. Sfîntul Duh nu este prezent în ele; nici țelurile și nici mijloacele lor nu pot asigura sfințirea vieții, purificarea și transformarea prin prezența vie și activă a puterii dumnezeești, în scopul mîntuirii.

În ordine religioasă, nicio însușire mai înaltă decît sfințenia nu există. Nici în Dumnezeu însuși nu pot fi concepute însușirile decît numai în aria sfințeniei.

Iată suficiente motive, pentru cari sfințenia trebuie considerată atributul prim și esențial al Bisericii.

După învățătura creștină, Biserica e sfință pentrucă e făptura și casa Domnului, în care sălășluiește Duhul Șfînt, a cărui putere sfințitoare se împărtășește din Șfintele Taine. Biserica e sfință pentrucă ea reprezintă Trupul tainic al Domnului, și dintre formele de viețuire omenească, ea singură, ea una și unica e sfîntă, prin faptul că ea este singurul Trup tainic al Domnului și ea singură are puterea sfințitoare care pulsează ca vehicul al vieții acestui Trup, puterea Șfîntului Duh.

Biserica mai e sfîntă pentrucă în ea se continuă lucrarea sfințitoare și mîntuitoare a Domnului. Ea singură este alcătuită din «sfinți» în sensul cel mai general, adică din oameni trăitori sub har, prin împărtășirea lui din Șfintele Taine, și numai în ea se poate ridica cineva la desăvîșirea morală a sfințeniei, a stării superioare de har echivalentă aproape cu mîntuirea. Numai în Biserică, și nu în afara ei, se dobîndește cununa

sfînteniei, iar cei ce au bineplăcut Domnului prin rîvna casei Lui, sînt cinstiți de Biserică în mod deosebit prin canonizare, ca unii care devin solitori ai mîntuirii noastre și în jurul scaunului ceresc, ca și în viforul vieții acesteia.

Biserica mucenicilor, Biserica sfinților din toate stările, și numai aceasta este «Sfînta Biserică» — «Sfînta Sfîntelor» noului așezămînt.

Deși gradele sfînteniei sînt multe, totuși nu poate fi vorba de mai multe sfîntenii, ci numai de una. De aceea, este o singură Sfîntă Biserică și nu mai multe, de aceea sfîntenia este și temelie a unității Bisericii.

Dar desăvîrșirea sfînteniei, ca superlativ etic înfăptuit prin har, presupune în așa măsură prezența și lucrarea continuă a harului, încît greșeala sau abaterea care ar primejdi mîntuirea, devin cu neputință, în sensul că sînt înlăturate condițiile în care acestea s-ar putea produce. Și tocmai pe această stare de desăvîrșire, tocmai pe sfîntenia Bisericii, se întemeiază și din ea purcede și însușirea ei numită — infailibilitate — adică acea putere prin care se păstrează nealterate, fără de greșeală, adevărurile de credință, ca piloni ai mîntuirii.

Ar fi cu totul de neînțeles ca sfînta și infailibila Biserică să nu fie una sfîntă, ci să fie adică mai multe Biserici sfinte și infailibile, ceea ce ar însemna, că niciuna n-ar fi nici sfîntă și nici infailibilă, nefiind posibil să existe mai mulți depozitari ai sfînteniei depline și ai infailibilității.

BISERICA CEA «UNA SFÎNTĂ»

Așa cum se desprinde înțelesul unității din însăși viața Bisericii, ea se prezintă sub două aspecte, și anume: a) ca unitate dată, existentă, și b) ca unitate în devenire, ca deziderat și ca țel de împlinit.

Să vedem pe rînd aceste aspecte și care anume dintre ele constituie un atribut esențial al Bisericii?

a) Unitatea existentă, dată ca fapt real, ca însușire a Bisericii, se constată și se exprimă prin următoarele:

— Ca Trup mistic al lui Hristos, care este doar Unul, și Biserica este una și unitară în alcătuirea și lucrarea ei.

— Biserica mărturisește «un Domn, o credință, un Botez» (Efeseni 4, 5).

— «Un Domn», adică un singur Cap al Bisericii există și Acesta e Hristos Domnul, care cîrmuește o singură Biserică, căci una singură a întemeiat.

— «O credință», adică un singur adevăr la temelie ei și la temelie Bisericii, căci adevărul desăvîrșit în materie de credință numai unul poate fi, iar nu mai multe.

— «Un Botez», adică un singur izvor al harului sfințitor, care asigură Bisericii unitatea sacramentală, sfîntenia cea una după natura ei divină, în unitatea duhului (Efes. 4, 3).

— «O preoție», ca singură mijlocitoare a harului sfințitor care asigură Bisericii unitatea organizatorică și disciplinară în centrul căreia se găsește episcopatul, formînd și el o unitate indivizibilă, după celebra formulă a lui Ciprian: «Episcopatus unus est, cujus a singulis, in solidum, pars tenetur».

Unitatea Bisericii se mai reazimă și pe sfîntenia Trupului mistic al lui Hristos și ea reflectă într-un fel și unitatea perihoretică a Sfintei Treimi.

Ea se mai întemeiază și pe unitatea neamului omenesc, derivată din învățătura despre crearea omului. Ea nu cunoaște deosebiri esențiale între diferitele rase, națiuni, popoare, căci înaintea lui Dumnezeu nu există nici alb, nici negru, nici iudeu, nici elin (Galateni 3, 28). Firește, însă, că alături de fondul comun care face ca neamul omenesc să fie unitar, există și o seamă de deosebiri care nu-i desființează unitatea. Aceste deosebiri există în genere în însăși natura lucrurilor, nu numai în neamul omenesc. Ele nu prejudiciază unitatea, ci tocmai îi dau un conținut și o legitimare, pentru că fără deosebiri, fără varietate, unitatea nici n-ar avea noimă, nu s-ar pune problema ei și nu ar interesa.

Există în acest sens și în Biserică o mulțime de deosebiri cari se întemeiază pe specificul local, individual, național, cultural, etc., deosebiri determinate de legile naturii. Aceste deosebiri nu destramă însă unitatea Bisericii, ci ca tot ce există din natura lucrurilor îi sporesc frumusețea unității în varietate.

Ceea ce prejudiciază unitatea Bisericii, fără a o putea desființa însă, sînt deosebirile nefirești, cele eretice și schismatice, cari pot măcina în parte și numai temporal, unitatea Bisericii, întocmai cum și deosebirile create artificial și alimentate mereu în sinul neamului omenesc, îi pot zdruncina unitatea acestuia.

Din cele arătate se vede că în substanța ei religioasă, unitatea Bisericii se reazimă și se aduce la expresie, prin unitatea ei doctrinară, prin cea sacramentală sau cultică, prin cea organizatorică, numită în mod obișnuit canonică și disciplinară, și prin unitatea dintre toate acestea.

Închegată în felul acesta, unitatea Bisericii se exprimă cît se poate de concret prin cuvîntul *- ἐκκλησία -* care însemnează adunare chemată, convocată, iar nu simplă îngrămădire de oameni. Dar orice adunare care nu-i o simplă îngrămădire, formează ceva unitar, se leagă prin ceva comun, în cazul Bisericii, prin «unitatea Duhului în legătura dragostei» (Efes. 4, 3).

Insuși cuvîntul adunare, de altfel, însemnează nu o simplă îngrămădire, ci unire, aducere la unitate, **întruunire**, adică facere a unității.

b) Cît privește unitatea în devenire a Bisericii, unitatea ei ca țel al strădaniilor unioniste, aceasta nu constituie un atribut al ei, ci doar o năzuință și o binecuvîntată activitate care se duce pentru înlăturarea schismelor sau a sciziunilor de orice fel, cari s-au produs în viața Bisericii, sfărîmîndu-i unitatea originară.

Este greșit să se creadă însă că s-ar putea sfărîma unitatea Bisericii, întrucît ea constituie o însușire esențială a ei, căci aceasta ar însemna că i s-ar putea surpa temeliele Bisericii, ceea ce este exclus, după cuvintele Mîntuitorului, care ne asigură că «nici porțile iadului nu o vor birui pe ea» (Matei 16, 18).

Avem de a face numai cu o prejudiciere sau încercare temporală și parțială, la care este supusă unitatea Bisericii prin schisme și erezii, în sensul că prin ele se încearcă zdruncinarea temelilor Bisericii, dar nu se obține decît o fărîmîtare a chipului ei văzut, extern, iar nu a cuprinsului sau fondului unității ei.

Deși deci prin schisme și erezii s-au rupt unele părți din unitatea originară externă a Bisericii, totuși Biserica cea adevărată a rămas neatinșă în unitatea ei de Biserică sfîntă care deține în întregime adevărul cel unic al credinții. Față de această unitate, situația fracțiunilor ce s-au

desprins de ea, se prezintă ca participînd la ea în măsura în care și-au păstrat elementele ei, unele mai mult, altele mai puțin.

*

În legătură cu unitatea Bisericii, se ridică o seamă de probleme care au fost puse în discuție sub formă de obiecțiuni, nedumeriri sau de încercări de a răstălmăci sobornicitatea, catolicitatea sau universalitatea și chiar infailibilitatea Bisericii, cari toate își au temeliile în sfințenia și unitatea ei.

Se înțelege că teologia apuseană a fost și a rămas deosebit de interesată în subminarea învățaturii ortodoxe despre Biserică, încercînd tot felul de critici sau obiecțiuni cu tendința de a se convinge pe ea însăși, că Biserica Ortodoxă n-ar mai avea niciunul din atributele adevăratei Biserici, nici sfințenie, nici unitate, nici ecumenicitate și evident nici infailibilitate.

În epoca mai nouă, de cînd cu discuțiile ecclesiologice, s-au ridicat grave obiecțiuni împotriva unității și ecumenicității Ortodoxiei, în legătură cu catolicitatea, universalitatea sau sobornicitatea Bisericii, cărora li se dau interpretări injuste, neteologice și pur formale-juridice.

Deși acestea nu se prezintă fără un aspect extern juridic, totuși nu este acesta singurul și el nu poate fi înțeles fără temeiul său intern doctrinar-teologic. Este tocmai ceea ce vrem să lămurim și să arătăm în cele ce urmează.

BISERICA SOBORNICEASCA

(Ecumenicitate, universalitate, catolicitate, sobornicitate)

Prevalîndu-se de faptul că numai ea poartă numele de «catolică», Biserica apuseană a întreprins nenumărate campanii împotriva ecumenicității ortodoxe mai de mult, iar mai nou împotriva sobornicității. Teologia acestei Biserici a încercat să demonstreze, fie că termenul «catolic» din Simbolul Credinței nu se acoperă cu termenii «ecumenic» și «sobornicesc», fie că unitatea ecumenică a Bisericii a fost înlocuită în Ortodoxie cu pluralitatea Bisericilor autonome și autocefale, la cari s-a ajuns prin constituirea Bisericilor particulare sau naționale.

Să vedem întii, cum stăm cu înțelesul termenilor care se folosesc, pentru a exprima însușirea Bisericii de a fi «sobornică».

Lăsînd la o parte sensul pe care îl avea într-un fel cuvîntul ecumenic, pentru a defini Biserica din imperiul bizantin, care se mai numea și οἰκουμένη, și care nu prezintă în cadrul preocupărilor noastre decît interes istoric, trebuie să arătăm dela început că adeseori s-a făcut confuzie între ecumenicitatea aceasta și adevărata ecumenicitate a Bisericii.

Ce se înțelege prin cea de a doua? Ce ne spune cuvîntul „οἰκουμένη”? Primul sens pe care îl trezește, sau pe care ni-l sugerează, este un sens spațial, geografic, cantitativ. Biserica Ecumenică ar fi deci Biserica răspîndită în întreaga lume, Biserica lumii cu alte cuvinte, Biserica ce ar fi cuprins toți oamenii, întreaga lume. Dar în acest sens, Biserica nu este ecumenică, pentru că ea, deși s-a răspîndit în întreaga lume, pînă la marginile pămîntului, totuși este departe de a fi realizat ecumenicitatea în înțelesul că ar fi încorporat întreaga făptură umană în sine. Deci este evident că, în acest înțeles, Biserica n-are însușirea sau atribu-tul ecumenicității.

Și totuși Biserica este ecumenică. Dar în ce chip oare?

Biserica este ecumenică în înțelesul că ea reprezintă mântuirea a toată lumea, că ea este depozitara acestei mântuiri obiective a lumii întregi, pe care a înfăptuit-o Domnul prin jertfa S₂ și pe care i-a încredințat-o Bisericii întemeiată tocmai în scopul continuării operei de mântuire. În acest scop ea este înzestrată cu toate mijloacele necesare și misiunea ei rămâne aceea încredințată prin cuvintele Mântuitorului: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghlia la toată făptura» (Marcu 16, 15), și «Mergând învățați toate neamurile...» (Matei 28, 19).

Dacă în primul înțeles Biserica nu-i ecumenică, apoi în acest de al doilea înțeles, Biserica este ecumenică cu adevărat, căci ea prin faptul că este depozitara mântuirii obiective, cuprinde în mod anticipat întreaga lume. Cuprinderea aceasta este însă numai tainică, internă, iar înfăptuirea ei reală, materială, constituie doar un țel, un sacru desiderat al strădaniilor sale mântuitoare.

Ca depozitară a mântuirii obiective, ca păstrătoare prin har a acestei comori și puteri dumnezeiești, ca cea care împărtășește credincioșii cu mijloacele cari constituie pentru aceștia arvuna mântuirii, Biserica ni se înfățișează ca formînd o comunitate harică a tuturor celor ce-l primesc pe Domnul, o comuniune de viață în Hristos a întregii lumi creștine, un fluid de viață care umple unitatea ei, închegînd pe baza unității, ecumenicitatea deplină a Bisericii, unitatea ei ecumenică, trăită prin participarea tainică la Trupul mistic al lui Hristos și prin arătarea și lucrarea ei în viața cea văzută a Bisericii.

Ecumenicitatea în acest sens reprezintă trăirea internă și cea din afară, în forme externe corespunzătoare, a unității de credință, a unității însăși a Bisericii, cu care se împletește organic și de care nu poate fi despărțită.

Unitatea ecumenică sau ecumenicitatea Bisericii este reprezentată în forma ei de organizare prin sinodalitate care se confundă uneori cu sobornicitatea.

Ecumenicitatea ca legătură vie în cadrul unității Bisericii, cuprinde o bogăție și o varietate de viață cu atîtea minunate aspecte, încît ea poate fi considerată ca un caleidoscop singular al vieții Bisericii, ca o recapitulare a acesteia, în care orice varietate nu îndeplinește decît rostul de a spori frumusețea unității ecumenice a Bisericii, iar nicidecum de a o știrbi sau de a o surpa.

De aci se vede clar, în ce sens trebuie înțeleasă organizarea ortodoxiei ecumenice în Biserici particulare, și cum prin aceasta, ecumenicitatea Bisericii se reliefează într-o formă superioară, aceea a unității în varietate, iar nu aceea a uniformității mecanice, care lipsește de sens și de frumusețe orice unitate.

Grefată pe aceeași unitate a Bisericii ca și ecumenicitatea, universalitatea ca însușire a Bisericii, exprimă în limba latină și după posibilitățile acesteia, unul și același lucru ca și ecumenicitatea. Și cuvintele universalis, universitas, universalitas, au acelaș sens originar, de lume, de totalitate, de univers în accepțiune cantitativ-geografică. Biserica universală deci, ar fi ceea ce este și Biserica ecumenică în sens spațial, iar universalitatea ar exprima unul și acelaș lucru ca și ecumenicitatea, adică o însușire în devenire externă, întemeiată pe faptul că Biserica este depoziti-

tara mîntuirii obiective a lumii întregi, mîntuire destinată să fie împărtășită întregii făpturi.

Derivînd din cuvintele: unus și vertere, și, încheșat pentru a exprima starea sau lucrarea pe care o arată formulele: in unum vertere, în unum versare, care însemnează a converti sau a întoarce o pluralitate în unitate, a forma o unitate din părți, a forma un tot din mai multe lucruri, sau din forma: in uno versari, care însemnează a trăi împreună, laolaltă, într-o unitate, — cuvîntul universalitate, ca atribut al Bisericii, relevă și aspectul de acțiune unificatoare sau de stare unificată a întregii lumi creștine, stare de unitate creiată tot dintr-o pluralitate, dintr-o împreună trăire a celor ce viețuiesc în Domnul, atît într-o unitate internă a duhului, cît și în unitatea universală sau ecumenică a chipului extern, văzut, al Bisericii.

Dar, ce cuprins și ce înțeles are catolicitatea Bisericii? De ce i se zice Bisericii „καθολική” - catolică?

În grecește, catolic însemnează universal, general. Cuvîntul grecesc este format din prepoziția κατά = după, și din adjectivul ὅλος = întreg, tot. Prepoziția κατά cu genetivul lui ὅλος, ne dă cuvîntul καθόλου, adverb cu însemnarea: după întreg, după totalitate, în totalitate, în general, în universal. În forma sa adjectivală, καθόλου, adică în forma καθολική sensul cuvîntului devine mai precis. Καθολική, — însemnează totalitar, format după tot, după întregul său, iar Biserica numindu-se catolică, este Biserica totalitară, generală, înrăgă, universală, **în afara căreia nu mai rămîne nimic**. Catolicitatea Bisericii va avea deci înțelesul că ea cuprinde totul, iar totul realizat formează o unitate. Această unitate totalitară sau atotcuprinzătoare a Bisericii, o exprimă catolicitatea sau însușirea ei de a fi catolică. Cum însă cuprinsul vieții bisericești nu se rezumă la organizarea, la extensiunea sau forma spațială a Bisericii, ei include și înfățișarea ei lăuntrică în acelaș fel complet ca și pe cea din afară, urmează că și în cazul catolicității avem de a face cu înțelesul pe care l-am lămurit ca propriu ecumenicității și universalității, însemnînd în fond și exprimînd toate aceste trei cuvinte, unul și acelaș lucru, una și aceeași însușire a Bisericii, de a fi Biserica a toată lumea, ca depozitară a mîntuirii obiective a acesteia, de a fi atotcuprinzătoare, în afara ei ne mai rămînînd nimic din tot ceea ce privește lucrarea mîntuirii tuturor.

Cuvîntul καθολική din Simbolul Credinței, a fost tradus de către slavi prin «sobornaia» («sobornaia țerkov»), cuvînt care derivă din verbul «sobirati» — (a aduna la un loc, a reuni, a forma o unitate), iar acesta din radicalul «sobor» (adunare, grupare la un loc).

Sobor însemnează adunare, dar adunare însemnează aducere la unitate, grupare într-o unitate sau unificare.

După înțelesul cuvintelor deci, «sobornaia țerkov» însemnează Biserica ce adună într-o unitate, ce unește într-un tot, ce tinde să adune toată lumea într-o unitate bisericească, în afara căreia să nu mai rămînă nimic. Va să zică sobornicitatea, ca însușire a Bisericii, se întemeiază tot pe unitatea ei, reprezentînd atît o stare, cît și o lucrare a Bisericii cu privire la întregul ei cuprins și la caracterul ei atotcuprinzător.

A trăi în Biserica sobornicească însemnează a trăi în sobornicitate, adică în unitate internă de credință și în unitate externă de fapte și manifestări, a trăi după rînduiala întregului care înlătură izolarea și rămîne-

rea în afara acestui întreg. Pentru a exprima trăirea în sobornicitate, slavii au cuvîntul «sobornosti» — care arată tocmai împărțirea din sobornicitate.

Din aceste lămuriri se vede că sobornicitatea exprimă în tilcuire slavă, cuprinsul catolicității, tot așa după cum în tilcuire latină îl exprimă universalitatea, iar într-o formă și mai explicită grecească, ecumenicitatea.

Trebue totuși să mai adăugăm că sobornicitatea, atît după sensul ei în limbile slave, cît și după acela în care a fost adoptat în limba romină, exprimă ceva în plus față de catolicitate, și anume, faptul că în Biserica viața se desfășoară sub toate aspectele, călăuzindu-se după rînduiala înțelegerii, a sfatului tuturor, a chibzuirii în comun; că însăși organizarea și cîrmuirea externă, trebue să se ție de rînduiala trăirii credinții în comun, în adunare, în unitate, în soboare, în sobornicitate.

Biserica sobornică însemnează deci, Biserica organizată și condusă în mod sinodal, Biserica înțelegerii, a concilierii autorității și libertății, prin dragoste.

Așa dar, atunci cînd rostim Simbolul Credinții, prin cuvintele: «Și într-una sfîntă, **sobornicească...** Biserica», noi mărturisim credința într-o Biserica ecumenică, universală sau catolică în ființa ei, precum și într-o Biserica a soboarelor ecumenice și locale, a tuturor soboarelor trecute și viitoare.

*

Cu privire la raportul dintre unitatea ecumenică a Bisericii și dintre Bisericile particulare, pe lîngă cele arătate în principiu la capitolul despre unitatea Bisericii, mai adăugăm și considerațiunile ce urmează:

Viața Bisericii nu poate face abstracție de specificul natural al vieții credincioșilor, de condițiile firești și proprii în care trăesc aceștia, fie că ele sînt geografice, etnice, culturale sau de alt fel. Respectarea acestora este impusă de obligația de a respecta demnitatea omenească, de a nu-l desconsidera pe cel ce-l chemi la Hristos, măsurîndu-l cu șubrede etaloane omenești. Fiecare este un chip al lui Dumnezeu. Culoarea, graiul, naționalitatea și cultura, sînt deopotrivă voite de Dumnezeu și binecuvîntate. Toți au fost chemați la mîntuirea subiectivă după ce s-a săvîrșit mîntuirea obiectivă, «a toată lumea».

Biserica ortodoxă recunoaște ca lucru al mîinilor lui Dumnezeu orice făptură umană, îi respectă aspirațiile legitime și consideră că libertatea la care au fost chemați credincioșii de către Domnul (Gal. 5, 1), trebue să fie respectată și în materie de organizare și cîrmuire religioasă. Ea prețuește varietatea și frumusețea creațiunii și condamnă încercarea de uniformizare mecanică a acestei varietăți, ca o siluire a naturii, prin încercarea de a o corecta, și ca un atentat împotriva Creatorului.

Deasemenea, Biserica Ortodoxă este convinsă că tendințele și încercările de a crea și impune șabloane cosmopolite vieții și culturii oricărui popor, oricărei națiuni sau oricărui alt grup de oameni, sub pretextul unificării — fie chiar în Domnul sau în universalitatea catolică a Bisericii, — sînt nu numai atentate împotriva legilor naturii, ci deopotrivă și împotriva rînduellor divine pozitive. Noi sîntem convinși că nimeni nu-și va asigura mai cu ușurință mîntuirea închinîndu-se după șablonul vreunui ordin religios, nici rugîndu-se în limba latină și nici ascultînd «misa» în aceeași limbă sau în oricare din categoria celor numite sacre.

Dacă la acestea mai adăugăm și faptul că, în cadrul unității ecumenice, rătăcirile și subminările n-au venit și n-au fost provocate de legitimele aspirații ale credincioșilor de a-și organiza viața bisericească în unități autonome sau autocefale, pe temeuri naționale, sau geografice, ci din zavistnică și luciferică dorință de stăpânire a celor ce au schimbat dragostea și smerenia cu hula și mândria, — apoi și faptul că vechea istorie a Bisericii a consacrat prin sinoade ecumenice și locale organizarea Bisericilor particulare, avem principalele temeuri ale poziției teoretice și de fapt, a ortodoxiei, în problema unității ecumenice a Bisericilor particulare.

*

Spre deosebire de felul în care înțelege ortodoxia ecumenicitatea, universalitatea, catolicitatea și sobornicitatea, Biserica apuseană se prezintă cu următoarele particularități principale:

— Socotește sobornicitatea ca neexprimînd decît în parte înțelesul universalității sau catolicității, și anume practica sinodalității, pe care ea o consideră ca ceva cu totul secundar în viața Bisericii.

— Înțelege universalitatea și catolicitatea ca o însușire externă cantitativ-geografică a Bisericii, în sensul că această universalitate ar fi deja înfăptuită. Admițînd totuși că ea reprezintă în sens spațial doar un considerat sau un țel al lucrării Bisericii sub aspectul de însușire în devenire a Bisericii, o definește ca viitoare cuprindere și supunere sub stăpînirea sa, înfii a întregii ecumenicități creștine date, și apoi a ecumenicității creștine în devenire. Ea declară că nu urmărește țelurile devenirii universale a Bisericii, în cadrul său catolic și pe linia misiunii sale, ceea ce ar fi oarecum de înțeles, ci că aceste țeluri le urmărește față de celelalte Biserici și secte creștine, pentru a și le încorpore³⁾.

— De cînd cu aparția Mișcării Ecumenice, nu mai folosește termenul ecumenic decît pentru a-l defăima, încercînd să-l scoată din circulație, sau a-l prezenta ca exprimînd numai un sens extern-cantitativ⁴⁾, deși se recunoaște că în Biserica apuseană nu este o învățătură precisă despre ecumenicitate⁵⁾.

Dacă așa stau lucrurile, dacă nu au o înțelegere clară a ecumenicității, atunci pe ce bază, cu ce îndreptățire morală pot ridica obiecții față de înțelegerea ecumenicității în ortodoxie, și mai ales de la ce pornesc în întemeierea acuzei, că organizarea ortodoxiei în Biserici particulare, ar contraveni ecumenicității pe care ei n-o cunosc?

Cît de nenaturală și de necreștinească, cît de protivnică rînduelilor firii și voinții lui Dumnezeu este tilcuirea teoretică și aplicarea practică în Biserica apuseană a universalității sau ecumenicității — căci în Simbolul Credinței au înlocuit pe «catholica» (ecclesia) prin «universalis» — se poate vedea din faptul că pretutindeni credincioșii catolici au căutat și caută mereu să-și dobîndească libertăți și drepturi pe linia revendicărilor naționale, față de scaunul roman. Această stare de lucruri, a constituirii unor Biserici cu caracter particular-național și există de fapt în catolicism, prin așa zisele privilegii, care se recunosc sub un titlu sau altul Bisericilor catolice din: Franța, Ungaria, Spania, Anglia, Polonia, etc.

3. M. J. Congar, *Creștini despărțiți (Chrétiens désunis)*, Paris, 1937, p. 125.

4. Idem, *op. cit.*, p. 117.

5. Idem, *op. cit.*, pp. 115, 117 și nota 2 la aceeași pagină.

BISERICA, STILP ȘI ÎNTĂRIRE A ADEVĂRULUI

Infaibilitatea

După cum Biserica este stîlpul și întărirea adevărului (I Tim. 3, 15), tot la fel și adevărul revelat este stîlpul și întărirea Bisericii. Biserica deține și păstrează adevărul, iar adevărul păstrează Biserica. Rătăcirea Bisericii de la adevăr nu-i posibilă, deși în Biserică multe rătăcirii de la adevăr au apărut. Se naște întrebarea: Dece oare n-a fost posibil ca rătăcirile să întunece complet adevărul și cine este garantul că nu se va întâmpla acest lucru în viitor?

Prin voința Intemeietorului ei, Biserica va dăinui în veac și «nici porțile iadului nu o vor birui pe ea» (Matei 16, 18) și chiar dacă cerul și pământul vor trece, cuvintele Domnului nu vor trece (Mc. 13, 31).

Evident că, prin puterea lui Dumnezeu, Biserica va dura fără de sfârșit, și temelie ei, care este adevărul, va dura și ea în același fel, tot prin voința lui Dumnezeu.

Aceste lucruri odată lămurite par a face inutilă orice preocupare în legătură cu infaibilitatea Bisericii.

Totuși, ar fi greșit să credem, că Biserica a fost în așa fel întocmită încît în viața ei să se petreacă totul în mod automat, fără participarea membrilor ei și chiar fără știrea lor. Natura și destinația Bisericii impune în toate actele ei, acțiunea directă și conștientă a credincioșilor, laici și clerici.

Păstrarea adevărului în Biserică este un act de primă importanță, el fiind temelie credinței. Cine și cum păstrează în cadrul Bisericii constituite-organizate, adevărul de credință?

În primul rînd îl păstrează credincioșii care îl primesc, și-l însușesc, îl mărturisesc și-l apără pe cît pot de orice vătămare.

În al doilea rînd îl păstrează preoția, cinul preoțesc, în calitate de cîrmuitor văzut al credincioșilor, care are misiunea dumnezească de a învăța și de a sfinți viața celor ce vin la Hristos.

Dar și credincioșii și cinul preoțesc în toate gradele lui, pot greși, pot rătăci dela adevăr. Deși în genere, din neștiință credincioșii pot rătăci mai ușor, totuși nici clericii de orice grad nu sînt la adăpost de posibilitatea de a greși în materie de credință, pentru că starea lor harică superioară, fie că ar fi diaconi, presbiteri sau arhierei, nu le conferă nicio putere care i-ar face imuni față de greșeli în chestiuni de credință. Nici fiecare în parte și nici toți laolaltă, membrii cinului preoțesc, și nici măcar episcopii, nu dețin nici harul, nici harisma infaibilității în niciun grad.

Cu toate acestea, prin sinoadele ecumenice, episcopii s-au pronunțat în mod infaibil în materie de credință. Ei au condamnat ereziile și au făcut să strălucească adevărul, dreapta credință; au ales adevărul de minciună și l-au definit în formule fără de greș.

Cum se explică acest lucru? Pare de neînțeles ca episcopii cari n-au nici individual, nici în colectiv, puterea sau calitatea de a nu greși în chestiuni de credință, totuși să fi vădit această putere în sinoadele ecumenice.

După chibzuința și părerea celor mai de seamă teologi, faptul s-ar putea explica în modul cel mai logic astfel:

În sinoadele ecumenice episcopii reprezintă credința Bisericilor pe care le cîrmuiesc, și ca urmare, ei fac auzit la acestea, glasul întregii Biserici. Și cum Biserica în totalitatea ei nu poate greși, ergo, pronunțarea ei prin

glasul episcopilor este infailibilă, iar episcopii sînt numai organul acestei infailibilități, nu deținătorii infailibilității însăși.

În afară de logică și de alte temeuri deja invocate, pentru această teză mai pledează următoarele considerațiuni:

— Infailibilitatea presupune în mod necesar sfințenia, care este un atribut numai al Bisericii, nu și al clerului sau al corpului episcopal.

— Sfințenia determină unitatea și ecumenicitatea sau sobornicitatea Bisericii, atribute fără de cari iarăși nu se poate presupune posibilitatea infailibilității, dar cari sînt iarăși numai ale Bisericii.

— Ca Trup mistic al lui Hristos, Biserica nu poate să nu fie infailibilă, și anume în întregimea ei, pentrucă după nicio logică nu se poate concepe, că nu acest Trup în întregimea lui, ci doar o parte ar fi sfînt și asistat de Duhul Sfînt și deci infailibil. — fie acea parte chiar și episcopatul — pe cînd restul nu ar fi sfînt, căci i-ar lipsi asistența Duhului Sfînt.

— Nici practic, nici teoretic, corpul episcopal nu este prezent în viața Bisericii ca deținător al infailibilității, ci doar ca organ al acesteia, fie că este întrunit în sinod ecumenic, fie că se găsește în diaspora. Ca organ al infailibilității, episcopatul îndeplinește cea mai înaltă funcție învățătoarească în Biserică, însă nu «jure proprio», ci doar ca singur chemat să poată fi astfel un organ, cînd i se va părea Duhului Sfînt că ar putea fi cu adevărat. În Biserică nu există un alt organ calificat al infailibilității.

— Prin succesiune apostolică, corpul episcopal n-a moștenit în nicio formă infailibilitatea sau măcar vreo fărîmă din ea. Nu s-a păstrat nicio urmă despre așa ceva.

— Despre Biserică în întregimea ei, învață credința ortodoxă că este păstrătoarea infailibilă a adevărului revelat. Iar dacă Biserica este infailibilă, nu mai poate fi infailibil și episcopatul, pentrucă două infailibilități se exclud, exact ca și două adevăruri absolute în una și aceeași cauză. Deasemenea, cu atît mai puțin poate fi vorba de o a treia infailibilitate și de al treilea deținător al ei, care ar fi, după unii, sinodul ecumenic însuși. De fapt aceasta o poate susține numai cine nu are nicio noimă despre faptul că și în sinoadele ecumenice, tot episcopatul e socotit ca purtător al harismei infailibilității.

— Cîteva dintre sinoadele care au fost convocate ca ecumenice și care au întrunit un număr de episcopi mai mare decît unele sinoade recunoscute ca ecumenice, întrunind formal toate condițiile unui sinod ecumenic, n-au rămas totuși în această cinste, fiindcă Biserica, în mod spontan și în timp, a refuzat să accepte hotărîrile lor în materie de credință, hotărîri eretice luate de episcopii participanți la ele. Deci, se pune întrebarea: Sinoadele ecumenice învață Biserica, sau Biserica învață sinoadele ecumenice? Care este criteriul esențial al sinoadelor, după care ele sînt recunoscute ca ecumenice, sau în lipsa cărui nu li se conferă această cinste?

Fără îndoială, că istoria Bisericii nu ne dă la această întrebare alt răspuns, decît că în rîndul sinoadelor cărora li s-a recunoscut caracterul de ecumenice, deci infailibile în rosturile lor dogmatice, n-au rămas decît

acelea prin care s-a exprimat credința pe care o păstra întreg Trupul tainic al Domnului, credință pe care însuși acest Trup a recunoscut-o ca aparținându-i atunci când a fost formulată, și ca urmare a acceptat formulele respective ca fiind conforme cu credința sa. — Acele hotărâri și formule de credință care n-au fost primite de Biserică, oricât de măestre vor fi fost și oricât de grandios sinodul care le-a emis, n-au dobândit consacrarea ca infailibile și în loc să fi rămas ca dogme, au rămas ca erezii, iar sinoadele respective în loc să fi fost trecute în rîndul celor ecumenice, au trecut în rîndul celor eretice sau tîlhărești (sinoadele din 449, 754, ș. a.). Lămurită această chestiune, este limpede că sinodul ecumenic nu dă Bisericii, ci Biserica îi dă sinodului elementele, pe baza cărora, și, prin infailibilitatea Bisericii se pronunță și el în mod infailibil. Fără de acestea nu există sinod infailibil. Dar fără sinod infailibil, există Biserică infailibilă.

Se naște acum întrebarea: cum se produce oare acceptarea sau respingerea de către Biserică a hotărîrilor dogmatice pe care le iau sinoadele întrunite în acest scop?

Nu există niciun indiciu care să ne îndreptățească a spune altceva, decît că în niciun caz nu este vorba de un plebiscit, ci doar de un act spontan care se produce imediat sau în timp.

O altă problemă care se pune în legătură cu cea pe care o discutăm, este aceea de a se ști dacă sinoadele ecumenice au sau nu, caracterul necesității în Biserică?

Răspunsul nu poate fi altul, decît că ele n-au acest caracter, fiindcă Biserica și-a păstrat și își păstrează în mod infailibil adevărul de credință, și fără sinoade ecumenice, așa cum s-a întîmplat înainte de primul sinod ecumenic, între sinoadele ecumenice și după ultimul sinod ecumenic. Deci, exercițiul infailibilității nu reclamă ca organ necesar sinodul ecumenic.

Cu privire la hotărîrile sinoadelor ecumenice — adică a sinoadelor rămase ca atare prin acceptarea hotărîrilor lor dogmatice de către Biserică — mai observăm că ele au fost de două feluri: canonice și dogmatice, și că în genere, respingîndu-se cele dogmatice, au căzut și cele canonice. Cu toate acestea, apare paradoxul următor: sinoadele care emit canoane, adică norme cu caracter juridic fără implicații dogmatice, își impun hotărîrile lor de această natură în mod autoritar, fără a mai fi nevoie de vreo recepție a lor din partea Bisericii, care din contra, este obligată să țină seama de ele, ca de niște norme emise în baza puterii episcopale de a cîrmui Biserica prin legi, pe cînd sinoadele care emit hotărîri dogmatice, cari sînt mult mai importante decît cele strict canonice, nu-și pot impune respectului din partea Bisericii acest fel de hotărîri, ci trebuie din contră să le consacre Biserica însăși pentru a deveni valabile și obligatorii.

Astfel stînd lucrurile, se pune întrebarea: cum ieșim din acest paradox? Oare nu însemnează el, că episcopatul e minimalizat și că în Biserică nu există o autoritate constituită pentru a hotărî în chestiuni de credință?

Răspunsul poate fi următorul: paradoxul relevat dovedește chiar în modul cel mai clar, că nici sinodul, nici episcopatul în genere, nu-i infailibil, ci că numai Biserica în întregimea ei este infailibilă. Cît despre poziția și autoritatea episcopatului în materie de credință, ea este cea mai înaltă dintre cele constituite și ea își exercită cu deplin drept, individual și în mod sobornicesc, puterea învățătoarească supremă în Biserică, însă

numai pînă la limitele infailibilității pe care n-o deține și nu și-o poate însuși episcopatul, ea fiind a Bisericii întregi, dar pe care o poate reprezenta în condițiile în care poate deveni un organ al acestei infailibilități, fie în chip sinodal, cum a fost cazul sinoadelor ecumenice, — fie în chip diasporal sau dispers, ca de obicei, prin formula: «consensus ecclesiae dispersae». După cum se vede, este vorba și în această formulă de «consensus ecclesiae», nu de «consensus episcoporum», deosebire ce trebuie reținută ca reală și ca atestînd și ea infailibilitatea Bisericii, iar nu a episcopatului. Legătura intimă dintre episcopat și Biserică, după formula: «episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo», care exprimă caracterul ecumenic al raporturilor dintre Biserică și episcopat —, coexistența lor în ecumenicitate —, nu este prejudiciată, pentrucă episcopatul reprezintă doar o parte din Biserică și oricît de importantă ar fi această parte, ea nu se poate substitui întregului Corp mistic al lui Hristos, Bisericii în întregimea ei, și nu-și poate însuși atributele acesteia între care se găsește și infailibilitatea.

Prin urmare este cît se poate de limpede, adevărul că nici sinoadele ecumenice, nici episcopatul în genere, nu dețin puterea infailibilității, și că atunci cînd totuși se rostesc în mod infailibil, o fac nu din puterea proprie, nu «ex sese», ci din puterea Bisericii: «ex consensu ecclesiae», ca organe calificate ale Bisericii. Calitatea aceasta o au — fie sinoadele, fie episcopatul diasporal, ceea ce în fond e unul și același lucru, căci și într-un caz și în altul, tot episcopatul are calitatea de organ calificat al infailibilității Bisericii.

Calitatea aceasta se întemeiază pe poziția cîrmuitoare și de suprem învățător al episcopatului în Biserică, și ea devine operantă numai prin asistența Sfîntului Duh care sălășluște în Biserică, și asistînd Biserica asistă și episcopatul, cînd acesta exprimă învățătura de credință a cărei păstrătoare infailibilă este numai Biserica în întregimea ei. Acest lucru ni-l spune și enciclica Patriarhilor orientali din 1848, prin cuvintele: «La noi nici patriarhii, nici sinoadele nu au putut niciodată să introducă învățături noi, pentrucă apărătorul dreptei credințe este însuși corpul Bisericii» (6).

Este cu totul neîntemeiată și de domeniul fanteziei, teza după care Duhul Sfînt ar asista numai sinodul ecumenic, alte sinoade în genere, episcopatul în permanență, sau orice adunare de 2-3 episcopi, și căre socotește că formula: «Părutu-I-s-a Duhului Sfînt și nouă» pe care o întrebunțează episcopi la aducerea hotărîrilor prin unele sinoade ecumenice, este dovadă că episcopatul ar avea infailibilitatea «ex sese» sau cel mult «ex peculiari assistentia Sancti Spiriti», iar nu «ex consensu ecclesiae».

Este adevărat că de asistența Duhului Sfînt ca ajutor, luminător, călăuzitor, îndreptător, se poate bucura orice om care se găsește în starea de har dobîndită prin botez. Dar asistența aceasta e una, și cea care conferă infailibilitate e alta. Deosebirea dintre ele nu poate surprinde, și temeinicia acestei deosebiri este limpede: Infailibilitatea nu se conferă oricui, fiecăruia, tuturor, prin asistența comună a Duhului Sfînt, ci numai celor ce au calitatea de a se pronunța în chestiuni de credință cu hotărîrea de a exprima învățătura Bisericii. Cît privește formula tradițională luată

6. Revista «Biserica Ortodoxă Romînă», București, an. 1935, pp. 642, 676; T. M. Popescu, *Enciclica patriarhilor ortodocși dela 1848*.

după Fapt. Apost. 15, 38: «Părutu-I-s-a Duhului Sfînt și nouă», ea exprimă numai conștiința că cel care conferă Bisericii întregi, — (căci nu e vorba numai de Apostoli, ci și de presbiteri și credincioși) infailibilitatea, este Sfîntul Duh, care asistă sau nu asistă pe cei ce vor să hotărască în materie de credință.

Despre actul prin care într-un sinod ecumenic se definește un adevăr de credință, s-a zis de către unii că ar fi avînd caracter declarativ, în sensul că printr-un asemenea act se constată numai conformitatea unei învățături de credință sau neconformitatea ei cu adevărul revelat și că infailibilitatea s-ar reduce doar la atît, la constatarea pozitivă sau negativă, și la arătarea sau declararea ei. Felul acesta de a vedea lucrurile, ignorează faptul că cel ce poate, cel ce are calitatea de a face constatarea de care este vorba, la acela se presupune facultatea de a judeca lucrurile și de a le măsura cu un etalon absolut, cu o măsură a adevărului religios. Iar o astfel de facultate, este însăși infailibilitatea, care nu se aduce la expresie printr-un simplu act declarativ, ci printr-o definire precisă a adevărului ca și a rătăcirii căreia i se opune. Deși actul definirii nu este un act constitutiv, în sensul că nu crează sau nu revelează un adevăr nou ne cuprins în izvoarele Revelației, ci doar un act prin care se formulează unele pentru prima dată într-o formă precisă, sau chiar din nou, adevărul respectiv, el este totuși mai mult un act constitutiv prin participare la puterea Sfîntului Duh și prin împreună-lucrarea cu aceasta, în stabilirea adevărului. Un astfel de act are caracter declarativ numai cu raportare la Sfîntul Duh și ca lucrare a Sfîntului Duh, pe cînd cu raportare la organul infailibilității, el are un caracter constitutiv.

Cu privire la felul în care înțeleg apusenii infailibilitatea, discuția este aproape de prisos, întrucît ei au substituit infailibilității Bisericii, infailibilitatea unei persoane, așezînd-o în demnitatea înaltă pe care numai Biserica în întregimea ei o are. Deasemenea ei învață, că infailibilitatea căpeteniei Bisericii lor are caracter constitutiv, în sensul că prin ea se creiază învățături dogmatice noi, adică se completează revelația, ceea ce constituie una din marile blasfemii ale schismaticilor apuseni. Mai învățînd apoi, că în Biserică ar exista trei infailibilități și anume: una generală, a Bisericii, una extraordinară, a sinodului ecumenic, și alta specială, dar nu excepțională, ci ordinară și de bază, a episcopului Romei, este evident că se anulează orice infailibilitate, aceasta neputînd fi decît una sau niciuna. Trei infailibilități ?) presupun trei posibilități de adevărată definire a unui singur adevăr, care totuși nu poate fi definit decît într-un singur fel.

7. *Catechismus Catholicus*, ed. X, Roma, 1933, pp. 45-46, Quaestio 52 și Quaestio 54.

Din literatura atît de vastă asupra ecclesiologiei încît numai înșirarea ei ar constitui material pentru un volum respectabil, indicăm scrierile cele mai importante care ne-au fost accesibile:

— Johann Adam Möhler: *Unitatea Bisericii*, ed. franceză, trad de D. André de Lilienfeld, Paris, 1938; *Symbolica*, Regensburg, 1927.

— Alexei Stepanovici Homiakov, *Biserica este una*, în vol. II al Colecției complete o operelor lui, ed. din 1907, Moscova, precum și în traducerea germană inexactă publicată de N. Bubnoff și H. Ehrenberg în volumul II din Colecția «Creștinismul Oriental», München, 1925.

— E. Scobțova: *A. Homiakov* (în limba rusă), Paris, 1929.

— P. Baron: *Un teolog laic ortodox rus din veacul XIX: Alexis Stepanovici Homiakov* — *Ecclesiologia* lui. Epunere și critică în (limba franceză), Roma, 1940.

După cele arătate, se pare că nu rămâne îndoială, asupra faptului, că numai «Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolică», în întregime ei este «Stîlpul și întărirea adevărului», că ea singură are însușirea infailibilității, și că nimeni, nicio parte a ei, nu deține această putere, al cărei simplu și singur organ calificat de exprimare este episcopatul dispers sau întrunit în sinoade.

PERSPECTIVE

Deși hărțuită de sciziuni interne, individualizate cu vremea în schisme și erezii, în grupări confesionale numite tot Biserici, sau altfel, ca: secte, denominațiuni etc., Biserica cea adevărată ni se prezintă ca avînd plenitudinea însușirilor sau atributelor sale esențiale, la care restul creștinătății participă în măsura apropierii de Biserica cea una sfântă. Puterea acestor însușiri ale Bisericii nu se poate istovi în veac, și ea constituie prin natura ei divină, garanția îndeplinirii misiunii mîntuitoare a Bisericii, pînă la plinirea ecumenicității ei.

Cercetarea și adîncirea problemei ecclesiologice nu fac decît să întărească această convingere, prin verificări și prin depănări de reflexii, în legătură cu toate accidentele ei sacre și profane.

- Iv. Grabbe: *Adevărata Sobornicitate* (în limba rusă), Varșovia, 1930.
- O. Lotoțki: *Sobornicitatea Bisericii* (în limba ucraineană), Luțk, 1932.
- N. Chițescu: *Biserica, Trupul tăinic al Domnului*, București, 1942.
- M. Jugie, *Teologia Dogmatică a creștinilor orientali*, vol. IV, Paris, 1931 (în limba latină).
- M. Jugie: *Teologia orientală. Despre însușirile și semnele Bisericii după doctrina greco-rușilor*, Roma, 1932 (în limba latină).
- Diverse studii mai mari și articole apărute în colecțiile dela 1920 încoace a revistelor: «Puti» (în limba rusă), Paris; «Irenikon», Chevetogne-Beigia; «*Orientalia Christiana*», devenită apoi «*Orientalia Christiana Periodica*», Roma; «*The Christian East*», Londra; «*Sobornosti*», Londra; «*Oecumenica*», Londra; «*Die Ostkirche*», Stuttgart; «*L'Unité de l'Eglise*», Paris; «*Kyrios*», Königsberg.
- «*Internationale kirchliche Zeitschrift*», devenită «*Revue internationale de Théologie*», Berna; «*Eine Heilige Kirche*», Marburg; «*Gregorianum*», Roma; «*Unitas*», Roma; «*Orient und Occident*», Leipzig; «*La vie intellectuelle*», Paris.
- G. Thils: *Noțiunea catolicității Bisericii în teologia modernă*, Louvain, 1936.
- Leslie J. Walker: *Problema reünirii*, Londra, 1920.
- *Slujitorii și Tainele* — operă colectivă, Londra, 1937.
- S. Tankov: *Creștinismul ortodox al Orientului*, Berlin, 1928.
- *Procesele verbale ale primului Congres de Teologie ortodoxă de la Atena*, 1936 — 29 noembrie-6 decembrie, Atena, 1939, cuprinzînd diverse studii în legătură cu ecclesiologia, de P. Bratiotis, S. Tankov, T. M. Popescu, V. Șesan, etc.
- Fr. Heiler: *In luptă pentru Biserică* (*Im Ringen um die Kirche*), München, 1931; Fr. Heiler: *Biserica primară și Biserica orientală*, München, 1937.
- Ernest Mura: *Trupul mistic al lui Hristos*, Paris, 1934, 2 vol.
- Karl Adam: *Natura catolicismului*, ed. IV, Düsseldorf, 1927.
- A. D. Sertillanges: *Minunea Bisericii*, Paris, 1934.
- Joseph Böni: *Problema Bisericii în antichitatea creștină*, Lausanne, 1934.
- Marc Boegner: *Ce este Biserica?*, Paris, 1931.
- Julius Tyciak: *Creștinismul răsăritean*, Warendorf, 1934.
- Alex. Deubner: *Traducerea cuvîntului καθολική în textul slav al simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Roma, 1929 (în limba franceză).
- Nicolas Young: *Magisteriul Bisericii*, Paris, 1935.
- Karl Barth: *Biserica lui Iisus Hristos*, München, 1934.
- E. Mersch: *Trupul mistic al lui Hristos*, vol. I, Louvain, 1933.
- Louis Prunel: *Biserica*, ed. 21, Paris, 1925.
- Paul Buysse: *Biserica lui Iisus*, vol. I, Paris, 1925.
- Vl. Losski: *Despre a treia însușire a Bisericii*, în «*Revista Patriarhiei din Moscova*, nr. 2, 1954.

Cunoașterea ecclesiologiei deschide studiilor teologice ca și lucrării Bisericii, orizonturi și perspective mereu noi și sigure. Ea întărește certitudinile ortodoxe și spulberă încercările de pulverizare a lor, încercări cu cari se ostenesc mai ales în ultima jumătate de veac, detașamente întregi de teologi apuseni. Meșteșugirile acestora caută să slăbească încrederea răsăritenilor ortodocși în temelile Bisericii lor, ca apoi să le ofere pentru remontare, elucubrațiunile tomiste și neotomiste, în spatele cărora sînt atît de vizibile mrejele «sfintelor misiuni».

Dar cunoașterea ecclesiologiei mai întărește odată cu certitudinile, și încrederea și atașamentul față de așezămintele sau instituțiile tradiționale, sociale și juridice ale Bisericii Ortodoxe. Ea le relevă acestora noi aspecte, noi vrednicii și noi virtuți, arătîndu-le clar poziția și rostul lor în viața creștinilor. Cu deosebire, cunoașterea mai precisă și mai adîncă a naturii Bisericii, a unității și ecumenicității sau sobornicității ei, dau posibilitatea fiecărui credincios să se orienteze cît mai real în problemele vieții lui religioase și sociale. Căci, fără îndoială, conștiința clară că faci parte dintr-o comunitate, în care, pe lângă că ești legat cu semenii tăi printr-o unitară viață în Hristos, mai ești legat în mod firesc și chiar prin înseși condițiile viețuirii în Hristos, și de stihiele lumii acesteia, în care trebuie să viețuiești la fel de unitar și de sobornicesc, constituie un suport de cea mai mare însemnătate pentru un trai religios echilibrat și o stavilă sau o frînă la fel de importantă împotriva saltului în neant, pe care unii sînt convinși că-l fac din motive de înaltă trăire religioasă, pretextînd că vor să se împărtășească din suprema eliberare. Exagerările și tendințele acestea năstrușnice, n-au nimic religios și ele sînt manifestări patologice alimentate de cultivatorii euforiei mistice, provocatoare mai mult de aventuri spirituale quasi-bachice, decît de trăire religioasă. Alunecarea pe această pantă face ca, în loc să-și prelungească cineva trăirea religioasă și în viața profană, să sucombe tocmai această trăire prin devastări de certitudini și în ordinea sacră și în cea profană.

Precipitarea spre confuzie și haos nu-i posibilă în viața religioasă, decît prin desprinderea din unitatea și sobornicitatea Bisericii, prin necotirea rînduелlor înțelepte după cari se cîrmuește Biserica, rînduелi turnate pe potriva făpturii umane și menite să-i păstreze și să-i sporească viața, iar nu să i-o destrame. Aceste rînduелi izvorăsc din considerarea realistă a vieții și din adevărurile fundamentale ale Bisericii, între cari și din cele privitoare la natura și însușirile Bisericii. Ele nu apar izolat și fără de rost. Ele nu apar și nu se mențin decît din și prin legătura ontică în care se găesc în întregul, cu unitatea de viață a Bisericii și cu condițiile viețuirii firești. Luînd înfățișare de legi sau de rînduелi de drept, ele nasc din sobornicitate și întăresc sobornicitatea cu Hristos și cu lumea.

Rostul lor de frînă împotriva rătăcirilor, este dublat de acela de îndrumător spre o trăire echilibrată și potrivită cu rînduелile și îndatoririle firești ale vieții fiecăruia și a tuturor.

Dar puterea lor derivă din adevărul de credință, și se afirmă pe măsura certitudinii cu care îmbrățișăm și trăim acest adevăr în unitatea ecumenică a Bisericii. Cunoașterea și trăirea adevărului ecclesiologic constituie în acest sens premiza principală împotriva rătăcirilor, constituie un reconfortant prin restabilirea unei certitudini nu numai ca stare intelectuală, ci și ca stare morală, și în acelaș timp, mijlocul cel mai indicat

pentru asigurarea, păstrarea și apărarea echilibrului viețuirii religioase, atât de expuse la tot felul de bîntueli.

Aportul pe care îl aduce vieții omenești în genere și pe care îl poate spori continuu, păzirea conștiință a adevărului ecclesiologic și a pravilelor lui, este de natură să reazeze viețuirea creștină și activitatea Bisericii în făgașul rosturilor lor adevărate, religioase și sociale.

Dacă ne gîndim la importanța unității, a unificării prin dragoste a tot ce reprezintă suflarea omenească, la importanța înfăptuirilor pe linie sobornicească și la folosul acestora pentru asigurarea, întărirea și păstrarea echilibrului necesar vieții omenești, a înțelegerii și colaborării pașnice dintre oameni, popoare și state, ca și dintre Biserici sau credințe religioase, ne dăm seama cu ușurință, ce perspective grandioase i se deschid Bisericii în albia vieții omenești pentru o activitate pozitivă și mîntuitoare, pe linia trăirii adevărului ecclesiologic, prin coborîrea în viață a acestui adevăr.

Poate că istoria niciodată n-a oferit Bisericii un prilej mai fericit și în acelaș timp mai grav și mai cutremurător pentru misiunea ei sobornicească, decît este acela pe care i-l oferă astăzi prin strădaniile de zămislire a unei lumi noi și de apărare a păcii, adică a dreptului la viață și la fericire a noului născut, a lumii ce se naște, ca și a fiecărei făpturi umane în parte, «ut omnes unum sint» — «ca toți una să fie» (Ioan 17, 11); și ca «viață să aibă și mai mult să aibă» (Ioan 10, 10).

Ortodoxia cea una și ecumenică, prin credincioși și slujitori, prin căpetenii și prin mădulare în parte, a cuprins în lucrarea ei sobornicească, rugăciunea și strădania pozitivă pentru pace pe cari le desfășoară sub oblăduirea și călăuzirea Duhului Sfînt.

La această misiune, ea cheamă pe toți cei ce s-au desprins din unitatea ecumenică a Bisericii, ca prin participare la această unitate, în ecumenicitatea umană, să se zidească pacea în legătura dragostei, care este «legătura desăvîrșirii» (Colos. 3, 14).

ȘCOLILE TEOLOGICE

— ORGANIZAREA ȘI JURISDICȚIA ASUPRA LOR —

Prin legea pentru regimul general al cultelor (1948)¹⁾ s-a produs o schimbare esențială în structura și poziția canonică a învățămîntului nostru teologic; o adevărată reîntoarcere de pe drumul străin spiritului tradițional, pe drumul cel drept poruncit de Sfînta noastră Biserică²⁾. Faptul acesta a stîrnit unele nedumeriri și chiar critici din partea celor ce erau ei înșiși străini de rînduilele cu adevărat tradiționale ale Sfîntei noastre Biserici.

În interesul de a arăta cum se leagă noile orînduiri bisericești de vechea tradiție, vom încerca să analizăm felul în care au apărut și s-au dezvoltat, istoric și organizatoric, școlile teologice sub diferitele lor forme: Seminarii, Academii, Facultăți și Institute.

*

Noțiunea de școală și în special de școală teologică se leagă foarte ușor de noțiunile de învățătură, de învățător și de ucenici. Învățătura (διδασχῆ; διδασκαλία) e însăși doctrina creștină (Teologia), care cere, pentru a fi îmbrățișată, să fie cunoscută și crezută; învățătorul (Rabbi, διδάσκαλος; In. 13, 13-14), este Iisus Hristos; iar Ucenicii (μαθηται; Ioan 6, 59 și 66) sînt creștinii.

Lucrarea învățătorească face parte din misiunea esențială a Bisericii, iar pregătirea teologică este o necesitate pentru membrii Bisericii.

Școala teologică este expresia vie a învățămîntului propriu religios creștin și viața ei este împletită cu cea a Bisericii.

*

Pentru a înțelege forma în care au apărut și modul de organizare al școlilor creștine, e nevoie să cunoaștem mai întîi starea școlilor păgîne, dat fiind că Biserica a apărut și și-a înghebat organizația sa socială în cadrul și în condițiile statului roman păgîn.

Politeismul — doctrină de stat — se preda în școli private și publice de diferite grade.

Învățămîntul privat, monopol al aristocrației, se făcea în casa părintească de către părinți sau de către dascăli plătiți (ierarhizați după cum urmează: literat — primus magister — (Augustin, Confes., 1, 13), gramatic și retor, și avea rostul să completeze ceea ce mîndrul cetățean roman deprindea în for și pe cîmpiile lui Marte³⁾. Învățămîntul public era, fie liber, susținut de particulari — școli filosofice — ca pe vremea

1. Buletinul Oficial nr. 178, I, 4, august 1948.

2. I.P.S. Patriarh Justinian, *Cuvînt la deschiderea cursurilor pe anul 1950-1951*, la Institutul Teologic din București, în rev. «Biserica Ortodoxă Română», nr. 10, 1950, p. 538.

3. Boissier, *Sfîrșitul păgînismului*, I, Paris, 1891, p. 148.

lui August (31 a. H. — 14) și Tiberiu (14-37)⁴⁾; fie municipal sau imperial. Impărații, din motive politice au dat o deosebită atenție învățămîntului⁵⁾, ținînd spre un învățămînt oficial de stat sub influența elenismului cosmopolit și exclusiv din punct de vedere social.

Școli importante găsim în marile centre: Roma⁶⁾, Atena⁷⁾, Alexandria⁸⁾, Antiohia, Beirut⁹⁾ ș. a.

Organizarea școlii romane era în funcție de felul ei.

Școala particulară a filosofilor era o grupare liberă de ucenici strînși în jurul dascălului care-i instruia și-i introducea în marile probleme de filosofie — ea fiind o școală superioară științifico-filosofică. În școala oficială — municipală și imperială —, cu un dublu curs s-au predat în limbile greacă și latină, după metoda repetării¹⁰⁾, artele liberale — trivium (gramatica, retorica, dialectica) — și quadrivium (aritmetica, geometria, astronomia, muzica) — și filosofia¹¹⁾.

Recrutarea profesorilor o făcea împăratul¹²⁾ sau decurionii cetății¹³⁾, care îi și întrețineau printr-un salariu fix și o retribuție liberă dată de studenți¹⁴⁾. Profesorii formau o pătură puternică, întinsă în întreg imperiul. Dintre ei se ridică mari personalități de stat, questori, guvernatori, pretori, etc.¹⁵⁾.

4. *Ibidem*, p. 101. În Roma existau 20 școli celebre.

5. Iuliu Caesar (100-44 a. Hr.) dă drepturi cetățenești retorilor; Vespasian (69-79) le institue salariu lunar; Antoniu Piu (138-161) îi scutește de impozite; Alexandru Sever (222-235) acordă burse studenților; Constantin (306-337) scutește pe profesorii de «toate funcțiunile și de toate obligațiile publice», plătindu-le un salariu regulat din tezaurul public (cf. *Cod. Theodosian*, XII, 1; XIII, 3, 1, 3; XIII, 3, 4, ed. Haenel., Bon, 1842; C. I. C., *Dig.* XXVII, 16; Boissier, op. cit., pp. 9, 23, 164, 166).

6. Th. Mommsen, *Istoria romană*, V (Revoluția), Paris, 1928, pp. 262, 279.

7. A. A. Vasilev, *Istoria Imperiului Bizantin*, I, Paris, 1932, p. 106. În Atena au existat vestite școli filosofice, începînd cu Academia lui Plato și liceul lui Aristotel. În epoca creștină, la mare strălucire ajunge vestita Academie din Atena, la care studiază mulți din Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, printre care Sfîntul Ioan Gură de Aur și Sfîntul Grigorie de Nazianz sint ce mai iluștri bărbați ai epocii. Școala a fost desființată de Justinian la 529, alungînd pe profesori peste graniță, deoarece în jurul ei s-au strîns toate forțele culturale ale păgînismului în declin.

8. Intemeiată la 332 a. Hr. de Alexandru cel Mare, Ptolomeii o fac capitala Egiptului, înzestrînd-o cu bibliotecă, muzee și diferite școli iudaice și păgîne. E centrul intelectual al Orientului. Vezi F. Vigouroux, *Școlile eavgetice creștine în primele secole ale Bisericii*, în R.B.I., Paris, 1892, p. 54; L. Marion, *Istoria Bisericii*, Paris, 1921, pp. 250-251; Eusebiu, *Istoria Bisericii*, XXX, Migne, P.G. XX, col. 9-906; și trad. Iosif, București, 1893, p. 242.

9. În sec. II o înfloritoare școală de Drept — aci sint copiate pe vremea lui Dioclețian, Codul Gregorian și cel Hermogenian, cf. Collinet, *Siria*, 1924, pp. 359-372.

10. Augustin, *Confesiuni*, I, 13, ed. Péronne, Paris, 1873.

11. Ambrozie studiază la Roma gramatica, retorica și dreptul — Homer, Virgiliu, Plato, Cicero; Apolinarie învață la Lyon gramatica iar la Arles retorica și filosofia-aritmetica, geometria, astrologia și muzica. Cf. S. Palanque, *Ambrozie și imperiul roman*, Paris, 1933, pp. 7, 126.

12. Marc Aureliu însărcinează pe Herode Atticus cu grija catedrelor de filosofie din Atena. Numirea se face prin formula: Decretor ordinis probatur. Cf. Boissier, op. cit., p. 163.

13. Symachus la cererea decurionilor din Milan trimite aci ca profesor pe Fericitul Augustin (*Confes.*, IV, 13); Iulian (361-63), prin legea din 362 decide ca alegerea să fie făcută de decurionii și numirea de către împărat. (*Cod. Theod.*, XIII, 3, 5).

14. *Confes.*, I, 16.

15. Palanque, op. cit., p. 111.

Studentii erau supuși unor legi aspre. Poliția ținea evidența situației lor familiare și a șederii lor limitate în Roma, pedepsind pe ce nedisciplinați (prin bătaie și eliminare) ¹⁶).

Jurisdicția asupra școlilor o dețineau decurionii cetății sau împăratul care o exercita prin funcționarii săi.

I. PREZENTARE ISTORICĂ

În primele zile ale propagării creștinismului, credința mărturisită în Hristos era singura condiție de intrare în Biserică (Fap. Ap. 2, 38). Cu timpul s-a simțit nevoia instrucției catehetice condusă și supravegheată de Biserică prin cateheți ¹⁷), pentru primirea numeroșilor catehumeni ¹⁸).

Catehizația — învățământul de credință — dezvoltat în școli catehetice — Ierusalim (Ciril), Alexandria, Edesa, etc. — nu reprezintă însă un învățământ creștin original, ci o ramificație inferioară a acestuia mai ales pentru nebotezați, paralelă cu învățământul ce se da creștinilor prin didascoli ¹⁹).

Din activitatea didascalilor s-au dezvoltat școlile teologice. Apariția lor se datorește inițiativei particulare a mai multor filosofi păgâni, care îmbrățișând creștinismul au continuat activitatea didascalică înființând primele școli pentru învățământul teologic ²⁰). Istoria ne păstrează urma unor astfel de școli conduse de apologeții Justin Martirul și Filosoful (Roma) ²¹), Tațian, Athenagora (Athena), Teodot (Roma) ²²), Rodon ²³), Epigonius, Clement și Sabelius (Roma), Praxeas (Asia Mică, Roma și Cartagena) ²⁴), născute în chip spontan în veacul II datorită atacurilor sistematice venite din partea filosofilor păgâni — Cels, Lucian de Samosata, Porfiriu, ș. a.

Informații mai amănunțite avem despre școala teologică din Alexandria — τῆς κατηχήσεως διδασκαλίων — ²⁵) întemeiată sau cel puțin reorganizată de Panten ²⁶) (180-200), foarte înfloritoare sub Clement și Origen, și despre alte câteva școli din Orientul creștin. Școala din Cezareea Palestinei e opera lui Origen (203-231), întemeiată după alungarea lui din Alexandria (232) ²⁷).

16. *Cod. Theod.*, XIV, 9, 1.

17. T. M. Popescu, *Primii didascoli*, în «*Studii Teologice*», 1932, p. 162, n. 5-8.

18. Idem, p. 162, numele de «catehumeni» îl găsim pentru prima oară la Tertulian (*De prescr. Haeret.*); catehumenatul s-a introdus în veacul II, după stingerea harismelor (Justin Martirul, *Apologia*, I, 61 și 62) — și se dezvoltă în sec. III și IV.

19. Idem, p. 163.

20. Idem, p. 166.

21. R. H. Nelz, *Școlile teologice ale Bisericii Orientale în primele 7 veacuri, în ceea ce privește importanța lor pentru formarea clerului*, Bonn, 1916, p. 4; Clement Alexandrinul, *Stromate*, I, 1, 11, ed. O. Stahlin, Leipzig, 1906.

22. Eusebiu, *op. cit.*, V, 28.

23. Idem, V, 13.

24. T. M. Popescu, *op. cit.*, p. 207.

25. Eusebiu, *op. cit.*, VI, 3.

26. Printre dascălii școlii se numără: Panten (180-200); Clement (200-203); Origen (203-231); Heracliu († 247); Dionisie († 264); Theognosț (382); Pieriu († 310); Acvila, Serapion, Petru, Didim cel Orb († 395) și Rodon. Vezi Cayré, *Scurt tratat de Patrologie*, I, Paris, 1927, p. 287.

27. Eusebiu, *op. cit.*, VI, 30. R. Naz., *Dicționar de drept canonic*, I, Paris, 1935, c. 384-385.

retul creștin al Persiei ³⁸), pînă la 489 cînd, căzînd pradă nestorianismului, e desființată de episcopul Cyrus (471-498) cu ajutorul împăratului Zeno. Profesorii, fugind dela Edesa la Nisibi (489), sub Narses Leprosul († 507), din ordinul episcopului Barsumas († 490), pun început școlii episcopale de aci (489), seminarul central al nestorienilor din Mesopotamia, reînnoșînd firul studiilor teologice întrerupt prin plecarea Sfîntului Efremla Edesa (363) ³⁹).

Școli în Persia au mai fost la Seleucia (465), la Mahuza Bagdad (832) și la Makika (1091-1108). Mai puțin importante sînt cele din Dorkena, Merw, Arbela, ș. a. ⁴⁰).

*

Triumful mare al creștinismului asupra păgînismului îl marchează însă înființarea școlii superioare a lui Teodosie II (408-450) din Constantinopol (425) ⁴¹), focarul în jurul căruia se strîng cele mai puternice forțe culturale ale imperiului, rivalizînd cu vechile academii păgîne ce mai supraviețuesc încă în Alexandria, Beirut, Atena (529) ș. a.; și mai tîrziu a Academiei ecumenice a Patriarhiei Bisericii Mari — οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον — condusă de un rector și de 12 μαθηταὶ pînă la desființarea ei sub Leon Isaurul (726) ⁴²).

Datorită acestor două focare de cultură teologico-științifică, Bizanțul a cunoscut epocă de glorie sub Justinian I (527-565) și urmașii săi imediați, Mauricius și Focas (567-610). E epoca lui Roman Melodul (sub Alexandru I, 491-518), a istoricului Procopius, secretarul generalului Belizares, a lui Petru Patriciul — om de legi și diplomat; a lui Agatius — jurisconsult în Asia Mică.

Alături de școlile creștine mai supraviețuiau și școli păgîne: la Beirut (Drept)-Siria; Alexandria (Filosofie)-Egipt; Tesalonica (Arte liberale); Atena (Filosofie)-Grecia; Gaza (Retorică)-Palestina, ș. a. Acestea se sting în fața avîntului școlilor creștine — ultima, cea din Atena fiind desființată de Justinian I (529).

*

Căderea imperiului de Apus (476) sub Herulii lui Odoacru, cu toate încercările ulterioare de recucerire ale lui Justinian I (527-565), înseamnă nu numai un început de separare a celor două lumi, ci și o stingere a

38. Sf. Efremla Edesa a condus școala dela 363 la 373; după el urmează Cyriore ca «director și interpret» (373-437) și apoi Narsai «ca șef și director, fiindcă el n-a avut egal în școală» timp de 20 de ani. Vezi Mar Braadtsabba 'Arbaya, episcop la Halwan (sec. VI), *Cauza întemeierii școlilor*, text siriac, publicat în traducere franceză de Addai Scher, în *Patrologia Orientală*, IV, Paris, 1908, pp. 382-383; vezi și F. Nan, *Școala din Edesa* (363-489), în «Dict. de Théol. Cath.», c. 2102; în veacul V au fost profesori: Marco Elita, Probus, Cumas, și Ibas, episcopul de mai tîrziu.

39. Aci dau naștere unei culturi uimitoare, înființînd un învățămînt public multiform și întins, ridicînd școli în casele episcopilor, presbiterilor și în mînăstiri. Cayré, *op. cit.*, II, p. 50, n. 4; cf. Assemani, *Biblioteca Orientală*, III, II, pp. 930-934; Chabot, *Sinodicon Oriental*, Paris, 1902; Quidi, *Statutele școlii din Nisibi*, Roma, 1890, pp. 169-195; Kihn, *Teodor de Mopsuestia și Iuvilius Africanus*, Freiburg, 1880, p. 468.

40. Nelz, *op. cit.*, p. 82.

41. *Cod. Th.*, XIV, 93; *C.I.C.*, XI, 19, 1.

42. Fr. Fuchs, *Școlile superioare din Constantinopol în evul mediu*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 5.

școlilor imperiale și bisericesti din Apus. Influența binefăcătoare a lui Justinian în Apusul recucerit în parte, determină o încercare de refacere a școlilor, prin hotărârile Sinodului II dela Vaison (529)⁴³, în urma căruia apar școli la Agape (535), Viviers (550), — Galia și altele⁴⁴.

Năvălirile fac aproape imposibilă supraviețuirea lor, fără să reușească însă a rupe legăturile culturale ce se țin cu Bizanțul, tot timpul, fie prin stăpânirea bizantină a sudului Italiei (până în sec. XI), fie prin legăturile comerciale neîntrerupte ale Bizanțului cu marile cetăți ale Italiei de nord: Venetia, Padua, Ancona, ș.a., care se bucurau de privilegiu deosebite în imperiu, avînd chiar anumite cartiere comerciale în capitală; fie prin tradițiile culturale grecești păstrate multă vreme în fosta capitală Ravenna (751); fie prin legături diplomatice și schimb de ambasadori (apocrisiari — de cele mai multe ori clerici), în chestiuni bisericesti sau politice (Carol cel Mare, Pipin (757-758) cu curtea bizantină); fie prin stabilirea de legături de rudenie între casele imperiale (Carolingieni-Bizantini) sau prin intermediul arabilor; fie prin năvălirile cruciaților care ajung chiar să stăpînească Constantinopolul (1204-1261); fie în cele din urmă prin refugiarea în Apus a oamenilor de știință înspăimîntați de cuceririle continue ale turcilor și apoi de prăbușirea mărețului Bizanț sub turci (1453), care au revoluționat cultura Europei de apus, determinînd Renașterea, Humanismul și marea reformă religioasă (1517).

*

Școlile bizantine continuînd tradiția școlilor imperiale și patriarhale ajung în curînd la un înalt nivel de înflorire încît uimesc Apusul rămas în întunericul neștiinței.

Școala patriarhală cunoaște epoci de înflorire sub dascăli ecumenici: Ignatiu pe vremea lui Theophilos (928-842); Niceta de Ieracleia (1080) sub Mihail de Tesalonic (v. XII); Schizemos; Leon Balianitul ș. a.⁴⁵). Astfel de școli existau în întreg imperiul⁴⁶.

La mare glorie ajunge în veacul IX școala de înalte studii a împăratului Bardas și a filosofului iconoclast Leon⁴⁷, măreția ei menținîndu-se sub Constantin Porfirogenetul și Ioan I Tzimiskes (969-976) și chiar sub Vasile II Bulgaroctonul care neglijează în general învățămîntul.

Constantin Monomahul redeschide vechea școală (1045) cu două Facultăți: filosofie (Pselos- *ὄπατος τῶν φιλοσόφων*) și juridică (Xiphilinos-Monofilax) în biserica Sfîntul Gheorghe.

Părăsind direcția teologico-platonică a lui Pselos din școala imperială, opinia ortodoxă (1084-1111) deschide o nouă școală în biserica Sfîntii Apostoli⁴⁸, un adevărat institut de înalte studii teologice.

Invadarea imperiului și cucerirea Constantinopolului de către latini (1204) pune stavilă pentru o perioadă vieții culturale bizantine.

43. Thomassin, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, 1787, II, 2, 26; Durand, *Dictionar de drept*, Paris, MDCCLXI, c. 593 (canon. 1).

44. Ales: *Dictionar apologetic*, II, col. 946.

45. Fuchs, *op. cit.*, p. 36, n. 7.

46. Pe vremea împăratului Ioan Comnen (1118-1143), Mitropolitul Niketas de Nicomedia era însoțit de către «duodecem electos didascalos» la discuțiile pe chestia unirii cu Arhiepiscopul din Havelberg. La Fuchs, *op. cit.*, p. 11.

47. Idem, p. 18, și spune Universitatea lui Bardas; Irsay, *Istoria Universităților franceze și străine dela origină pînă în zilele noastre*, Paris, 1933, I, p. 228, o numește: Școală înaltă de artă.

48. Fuchs, *op. cit.*, pp. 24-25.

Influențat de Bizanț, cu care avea legături politice și culturale și dornic să-l imite prin refacerea imperiului roman, Carol cel Mare (787-800) înființează în Apus școli teologice pe lângă catedralele episcopale și mănăstiri.

Prin sinoadele dela Châlons (813), Aix la Chapelle (817) și mai ales prin cel dela Paris (829), se organizează — după tip bizantin — școli teologice în întreg Apusul. Intre ele strălucesc în curând cele dela: Metz, Saissons, Tours, Orléans, Utrecht, Reims și Paris. Ele decad din nou sub năvălirile normanzilor (Gallia) și a altor popoare nordice. Se refac însă prin acțiunea marilor prinți feudali, (în relație strinsă cu Bizanțul unde strălucea școala lui Pselos): Grigorie VII (1075-1085), Anselm de Normandia (1033-1109) și Ludovic cel Mare (1108-1137).

Revoluția economică a «comunelor burgheze» (v. XII) aduce și o deplasare geografică a centrelor culturale, făcând să înflorească școlile catedrale din cetățile cu viață economică mai prosperă, prin reînnoirea legăturilor cu Bizanțul înfloritor al veacului XII, lăsând în urmă școlile minăstirești, fruct al feudalismului rănit. Acum apar școlile teologice din Tournai (1090), Lyon, Paris (Notre Dame, St. Géneviève, St. Victor — 1100) ș. a. (Franța); Canterbury (Anglia); Toledo (Spania), etc.

Cucerind o bună parte din fostul imperiu bizantin — Siria, Palestina, Asia Mică, — apoi Grecia — încă din veacul XII — în calitate de cruciați și după aceea stăpînitori ai Bizanțului (1204-1261), latini fac cunoștință cu știința înaintată de aci și transplantează în Apus toate bunurile culturale ale cetății supuse. E epoca lui Balduin, a papilor Inocențiu III și Grigorie IX. La Paris ia ființă un «Colegium Constantinopolitanum» condus de 20 clerici orientali, care prin spiritul lor nou determină înflorirea studiilor teologice și organizarea celei mai mari universități medievale — Sorbona (Paris) (1215)⁴⁹.

După Paris, un lung șir de universități își datoresc existența impulsului primit din Bizanțul cucerit de latini, printre cari: Montpellier (1209), Toulouse (1228) — Franța; Neapole (1224), Arezzo (1215), Bologna (1219)⁵⁰, Salerno (1231) — Italia; Cambridge (1208), Oxford (1240) — Anglia; Valencia în Castilia (1212); Salamanca (1220); Lisabona (1228), în Spania și Portugalia.

*

După izgonirea latinilor, Mihai VIII Paleologul (1261-1282) reface învățămîntul imperial prin doi dascăli renumiți: Nicheforos Blenuydes și Acropolites⁵¹) ai școlii din biserica Sfîntul Pavel; iar patriarhul Ghermanos reduce la mare înflorire Academia ecumenică cu ajutorul lui Maxisos Holobulos (1267), retor al Bisericii Mari.

49. La 1215, Papa Inocențiu III îi dă statutele; la 1231, sub Grigorie IX e definitiv constituită, iar la 1261 ia numele de *Universitate*; cf. Irsay, *op. cit.*, I, pp. 67-71; Marion, *op. cit.*, II, pp. 414; Fuchs, *op. cit.*, p. 54; Glotz, *Istoria evului mediu*, Paris, 1936, VIII, pp. 255-258; 280-283. După model parisian se organizează învățămîntul teologic și în restul Europei în noile Universități: Lerida (1300); Praga (1347); Huesca (1354); Viena (1365); Heidelberg (1386) — Germania; Pécs (1367); Buda (1395) — în Ungaria; Cracovia (1362, 1400 și Teologia). Pe lângă Universități apar colegiile-cămine, — ca: S. Honoriu (1209), Sorbona (1257-1258), la Paris ș. a.

50. La 1219, Honoriu III o recunoaște; la 1222 dobîndește autonomie; la 1258 primește privilegiul imperiale; la 1363 și privilegiul de a avea o Facultate de Teologie. Cf. Irsay, *op. cit.*, I, p. 90.

51. Fuchs, *op. cit.*, p. 55, nn. 9-12.

Pe la 1300, astfel de școli puse sub «marele logofăt» erau foarte numeroase în imperiu. Peste toate strălucea școala mănăstirească τοῦ Ἀκαταλήπτου a lui Planoudes⁵²).

În veacul XIII și începutul celui următor, în Bizanț are loc o renaștere teologico-științifică, care face din el centrul culturii medievale și focarul principal de iradiere peste întreaga Europă. Strălucirea lui dispăre la 1453, dar spiritul său și imensele sale bogății intelectuale se transmit țărilor balcanice, Țărilor Românești, Rusiei și Italiei. De acum bogățiile grecești devin bunul comun al lumii apusene prin intermediul humaniștilor și al școlilor italiene nou înființate. Pe primul plan se ridică școlile teologice din Roma, Florența, Veneția ș. a., sub papii humaniști: Martin V, Eugen IV, Nicolae V și Pius II⁵³).

Influența se resimte și în restul Europei prin înființarea universităților din Valence (1453); Nantes (1463), Bourges (1465), Fribourg (1457), Bâle (1460), Copenhaga (1465), Trévers (1472), Ingolstadt (1472), Tübingen (1477), Mayence (1477), Erfurt (1502), Wittenberg (1502), Frankfurt pe Oder (1506), destinate nu numai burgheziei care le înființează, ci și pregătirii clerului prin Facultatea de teologie⁵⁴).

*

Odată cu căderea Constantinopolului, se sting și școlile teologice în Răsărit, știri ne mai avînd decît dela 1663, cînd sub Patriarhul Dionisie III apar o academie condusă de δάδεια μαθηται⁵⁵) Ca vechime primează apoi școala teologică atonită — Academia Atonită dela Vatoped, pe la jumătatea veacului XVIII (1743-1760)⁵⁶), continuată după o sută de ani într-o foarte modestă formă prin Școala Atonită din Caries (din 1844 încoace)⁵⁷). Cu Universitatea din Atena (1837), cu o Facultate de teologie, cu școala Rizariană (1844) de cinci ani, și cu cele 4 școli teologice inferioare (4 ani), studiile teologice sînt reluate în Grecia propriu zisă, ca și în restul Orientului, prin înființarea institutului Patriarhiei din Constantinopol din insula Halki (1844) și a Seminarului din Ierusalim (1853)⁵⁸).

În Rusia mică, frățiile bisericești din Lemberg, Vilna și Kiev au înființat școli pentru studii teologice⁵⁹), ca școala (și tipografia) din Ostrog (1581) și Colegiul dela Kiev (1632) al lui Petru Movilă (1633-1648), pe care Petru cel Mare îl transformă în Academie, școală teologică superioară din care au ieșit teologii din vremea lui Petru cel Mare: Ștefan Iavorschi (1722) și Teofan Procopovici (1730). În veacul XIX în Rusia

52. Idem, p. 62.

53. Irsay, *op. cit.*, I, pp. 231-232; cf. Rosmini, *Viața lui Francesco Flililefo*, Milan, 1908.

54. Cf. Marion, *op. cit.*, II, pp. 414-423; Glotz, *op. cit.*, VIII, p. 332; Ales, *op. cit.*, p. 972.

55. Fuchs, *op. cit.*, p. 17; cf. Gedeon, *Paideia kai...*, 1883, p. 40.

56. Kosmas Vlahos, *Peninsula Sfintului Munte Athos*, Volos, 1903, p. 104.

57. Idem, p. 115; *Decretul cu privire la statutul organic al Sfintului Munte*. — Republica grecească — în jurnalul guvernului — Atena, 16 sept. 1926 (I), nr. 309, art. 182, prevede că: «Sfintele mănăstiri sînt obligate să întrețină regulat și fără piedică școala atonită».

58. Vezi E. Popovici: *Istoria Bisericii Universale*, IV, p. 307.

59. E. Popovici, *Istoria Bisericii Universale*, IV, p. 331

existau 4 Academii: Petersburg, Moscova, Kiev și Cazan; 53 Seminarii și o mulțime de «institute» sau progimnazii bisericești (4 ani) ⁶⁰).

Istoria patriei noastre ne păstrează foarte puține dovezi despre existența unui sistem organizat de învățămînt teologic.

Primele școli — elinești și slavonești — funcționau pe lângă biserici, mînăstiri și episcopii. Din ele se recrutau viitorii preoți, diecii de divan și pisarii ⁶¹). Școli bisericești au existat la Suceava (1401); la Cotnari (1562 ⁶²), la Rădășeni (1583) ⁶³).

Vasile Lupu (1634-1653) înființă școli românești pe la biserici și mînăstiri între care strălucește Academia Vasiliană dela Trei Ierarhi (1644-Iași), cu dascăli aduși dela Kiev, care o organizează după modelul Academiei lui Petru Movilă ⁶⁴). Constantin Duca (1691-1696 și 1701-1703) înființă școala dela Hotin ⁶⁵). În epoca fanariotilor (1711-1812) se interesează de școli domnii: Grigorie Ghica (1727-1471), Nicolae Mavrocordat, care la 1714 redeschide Academia din Iași, și Constantin Mavrocordat (1730-1769), care inițiază un fel de cursuri de îndrumare preotească în jurul Mitropoliei ⁶⁶).

Prima școală teologică organizată e a lui Veniamin Costachi dela Socola (1803) ⁶⁷). În urma dispozițiilor Regulamentului Organic (1832, art. 361) se înființează seminarii episcopale la Buzău (1836) ⁶⁸), Curtea de Argeș ⁶⁹), Rîmnicul Vlcea (1830), Cîmpulung (Muscel — 1922-1934), în Muntenia; iar după 1848 și în Moldova, la Huși (1851), Neamțu (1856), Roman (1858), Idineț, Pomirla (Dorohoi) ⁷⁰).

Seminarul Nifon (1872) din București e o instituție particulară — fundația Mitropolitului Nifon († 1875).

Prin legea din 1864 se înfăptuește unitatea învățămîntului în spiritul reformei din 1859 — seminariile trecînd sub Departamentul Ministerului

60. E. Popovici, *Facultatea de Teologie din Cernăuți...*, în «Candela», 1884, 10, pp. 603-605. Pentru uniții din Rusia subcarpatică, funcționa în mînăstirea bazilicantă din Muncaci, o școală teologică, cf. T. Bodogae, *Despre cunoștințele teologice ale preoților romîni de acum 200 de ani*, Sibiu, 1944, p. XXXVIII. Școli mai existau la Marele Schit-Galiția, cf. D. Furtună, *Preoțimea romînd în sec. XVIII*, p. 198.

61. Melchisedec, *Viața lui Grigore Taumblac*, în «Biserica Ortodoxă Romînd», 1884, p. 521; G. M. Ionescu, *Influența culturii grecești în Muntenia și Moldova (1350-1873)*, București, 1900, p. 113.

62. Școala protestantă a lui Despot Vodă (1561-1563). Aci profesau Gaspar Pancer, ginerele lui Melancton, și Sommer, care a scris biografia lui Despot Vodă, cf. V. A. Aurechia, *Istoria școalelor*, București, 1892, I, p. 5; A. D. Xenopol, *Memorii*, Iași, 1885; — Dispare odată cu moartea domnitorului.

63. Aci învață Pătrașcu Vodă, vezi M. Ionescu, *op. cit.*, p. 115.

64. Uricul lui V. Lupu; C. Erbicean, *Serbarea școlară dela Iași*, 1885, p. 54.

65. N. Iorga, *Istoria Bisericii Romînești*, 1930, II, p. 175.

66. Vezi *Cronica lui Enache Kogălniceanu*; și I. Savin, *Biserica Romînd și noua ei organizare*, București, 1925, p. 38.

67. Numită: «Școală pentru învățătura feciorilor de preoți», cf. Gh. Adamescu, *Istoria Seminarului Veniamin din Iași*, (1803-1903), București, 1904, p. 46; Dumitrescu-Ionescu, *Istoria Seminarilor preoțești*, București, 1906, p. 7; G. Ghilbănescu, *Centenarul școlii*, Iași, 1930. Alții socotesc anul 1804: Erbiceanu, *Istoricul Seminarului Veniamin*, Iași, 1885, pp. 29-30; Melchisedec, *Cronica Romanului*, I, 1392-1714, București, 1874, p. 197; V. A. Urechia, *op. cit.*, I, p. 94; N. Iorga, *Istoria literaturii romînești în sec. XVIII*, II, București, 1901, p. 40.

68. I. Ionașcu, *Material documentar privitor la istoria Seminarului din Buzău (1836-1936)*, București, 1937.

69. La 1836 se deschide la Pitești; la 1838, la Argeș, vezi Gh. Marinescu, *Seminarul Curtea de Argeș — 1836-1936*, București, 1937.

70. Dumitrescu-Ionescu, *op. cit.*, p. 9.

Public. Prin legea din 1893 se mențin numai două seminarii superioare (opt clase) la București și Iași, plus seminarul Nifon; iar la 1908 se înființează încă 4 seminarii inferioare (4 clase) la Râmnic, Galați, Buzău și Huși.

Sub Cuza Vodă iau ființă Universitățile din Iași (1860), cu o Facultate de Teologie⁷¹⁾ și din București (1864), la care se atașează și o Facultate de Teologie, mai întâi ca încercare (1881), apoi autorizată de Minister (1884) și recunoscută prin lege (1890).

*

În Ardeal, primele școli teologice românești organizate sînt: cea dela Făgăraș (1657)⁷²⁾ și cea dela Blaj (1754), din care se dezvoltă Seminarul Teologic Unit (1781). Protopopul Gh. Haines încearcă înființarea unui Seminar ortodox la Brașov (1805). Seminarii ortodoxe apar: la Sibiu (1811)⁷⁴⁾ și la Arad (1822) pe lângă secția pedagogică (1812).

Conducătorii românilor dela 1848 luptă fără succes pentru dobîndirea unei Universități românești. Mitropolitul Șaguna se mulțumește cu reorganizarea Seminarului din Sibiu. În urma legii din 1868 ce garanta dreptul de a primi instrucția în limba maternă, Asociația ASTRA⁷⁶⁾ și Sinodul Bisericii Ortodoxe Romîne luptă pentru înființarea de școli românești între care și o Facultate de Teologie.

*

După primul război mondial (1914-1918) în România erau Facultăți Teologice ortodoxe, Academii (Sibiu, Arad, Caransebeș, Oradea, Cluj), și Seminarii (București, Buzău, Iași, Râmnic, ș. a.)⁷⁹⁾.

*

În zilele noastre găsim școli teologice ortodoxe la: Moscova, Leningrad (Academii), Moscova, Leningrad, Kiev, Odesa, Saratov, Simferopol, Cazan, Petrosavorski ș. a. (Seminarii) — U.R.S.S.; Sofia (Academie) — R. P. Bulgaria; Atena, Tesalonic (Facultăți) — Grecia; Halki (Seminar); Turcio — Finlanda; Antiohia și Belgrad (Facultate) — Jugoslavia; Helsinki (Seminar — 1899); la Belemont, lângă Tripoli — Siria; Paris (Academie) (1925); New-York, secție ortodoxă într-o Facultate interconfesională, din 1952⁸⁰⁾.

În patria noastră, prin Legea pentru regimul general al Cultelor (1948), în cadrul Bisericii Ortodoxe Romîne funcționează Institute Teologice de grad Universitar (București, Sibiu), Seminarii Monahale (Neam-

71. Desființată la 1864.

72. Deschisă de Susana Lorándffi, vezi I. L. *Istoria Bisericii Romîne Ortodoxe*, Sibiu, 1918, p. 71.

74. Idem, p. 156.

76. Cf. rev. «Transilvania», 1883, p. 127 — ad. gen. 8-10, IV, 1870, la Năsăud.

79. Greco-catolicii aveau trei Academii (Blaj, Gherla, Oradea); romano-catolicii, 5-6 institute (București, Oradea, Șimleu-Hunedoara, Alba Iulia, Timișoara, etc.); protestanții o Academie (Cluj); unitarienii o Academie (Cluj); mai existau apoi școli de rabini (București), un Seminar musulman (Medjidia), unul baptist (București), ș. a.

80. P.S. Ep. Antim Nica: *Mișionarismul creștin între mohamedani în Orientul Aprodecat*, 1928, p. 64.

tu — călugări; Agapia și Hurezi — călugărițe) și Școli de cântăreți (Neamțu, Curtea de Argeș, Cluj, Craiova, Caransebeș, Buzău)⁸¹).

II. ORGANIZAREA

Invățătura Mântuitorului s-a făcut cunoscută lumii dealungul vremii, fie pe cale de relații personale și particulare, — convingere religioasă —, fie prin instrucție publică în școli teologice susținute de particulari, de oficialitatea bisericească sau de stat.

*

Primul veac nu cunoaște un învățământ organizat în școli teologice, ci numai unul de credință — de convingere religioasă — predat de cler sau pe cale de relațiuni de prietenie și rudenie. El e opera «martorilor Învierii» care vestesc lumii viața și învățătura Mântuitorului; e opera Apostolilor misionari, a didascalilor harismatici, instructori ai primelor comunități creștine, a nașilor și părinților educatori ai familiei creștine și a tuturor convertiților la noua doctrină care mișcau masele chemându-le la mântuire în numele lui Hristos.

Forma aceasta de învățământ s-a practicat neîntrerupt⁸²) și se practică pînă în zilele noastre.

*

Prin învățământul filosofilor creștini — apologetii veacului II —, trecem la un învățământ public organizat în școli teologice particulare cu scop și metode bine precizate. Astfel de școală a avut Justin Martirul și Filosoful, care «preda lecții» în Roma⁸³). Obiectul conferințelor și discuțiilor sale libere, de erudiție filosofică, îl formau învățăturile creștine, fiindcă el «a vorbit cuvîntul dumnezeesc»⁸⁴). Pe de altă parte, scopul științific propriu zis al lecțiilor sale, scop comun oricărui filosof, era de a apăra și răspîndi concepția sa despre lume, care era, după mărturia lui Eusebiu, (Ist. Bis., IV, 7, 3) — una creștină, el fiind «iubitor adevărat al filosofiei adevărate». Învățământul lui Justin era deci unul teologic erudit de filosofie creștină, în care se dezbăteau problemele capitale ale vieții, fără a constitui o școală teologică în sensul unui așezămînt special, ci doar o reuniune liberă de dascăli și ucenici⁸⁵).

La fel în Alexandria, Panteon «om neîntrecut prin pregătirea sa, conducea studiile credinței»⁸⁶) Clement (215), bun pedagog și iscusit apologet și teolog, pune bazele raportului între filosofie și teologie; iar Origen

81. Pentru cultele protestante (reformați, luterani, unitarieni) un institut la Cluj; pentru romano-catolici, un institut la Alba Iulia; pentru musulmani un Seminar la Medjidia; pentru bapțiști un Seminar la București; o școală de rabini la București și alte Seminarii pentru cultele neoprotestante (vezi Statutele de organizare).

82. Ioan Damaschin (675-749) și fratele său adoptiv Cosma cel Tânăr, sînt instruiți în casa părintească de Cosma cel Bătrîn, cf. C. Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, III, Iași, 1940. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 449.

83. Eusebiu, *op. cit.*, IV, 11, 8, 4; Bardenhewer, *op. cit.*, p. 7.

84. Eusebiu, *op. cit.*, II, 8.

85. Nelz, *op. cit.*, pp. 20-28; Rauschen, *Elemente de Patrologie*, Paris, 1911, pag. 63.

86. Eusebiu, *op. cit.*, V, 10.

se străduiește să arate superioritatea creștinismului, punând în serviciul religiei toate resursele științei umane din vremea sa ⁸⁷).

Organizarea școlii lui Origen era rudimentară. Elevii se strîngeau în casa dascălului lor, la o anumită oră din zi. Un oarecare Mecena Ambrozie întreținea pentru uzul școlii un întreg personal de scribi: 7 tahigrafi și mai mulți bibliografi și caligrafi ⁸⁸). Studenții erau de toate condițiile și de toate vîrstele: idololatri, catehumeni, creștini, tineri, bătrîni, etc. ⁸⁹). Obiectul principal de studiu era Teologia (Eusebiu, *Ist. Bis.*, V, 10, 4; VI, 13), fără a neglija gramatica, aritmetica și filosofia (Eus., *Ist. Bis.*, VI, 18, 3). După panegiricul lui Grigorie Taumaturgul ⁹⁰), programa de studiu — vastă enciclopedie —, consta din două părți: întii disciplinele enciclice ca studiu pregătitor — logica, dialectica (Grigorie Taumaturgul, *Panegiricul*, cap. VII, în Migne, P.G. X, col. 1073-1077), științele naturii, geometria și astronomia (idem, cap. VIII, idem, col. 1078-1081) — în care în mod dialectic se dau principiile morale (idem, cap. IX-XI, idem, col. 1081—1085), ca învățămînt teoretic și deprindere practică a virtuților; și filosofia cu excepția celei epicureice (idem, cap. XIII-XIV, idem, col. 1085-1095), și numai apoi studiul Teologiei biblice (idem, cap. XV, col. 1095-1096). Programa e identică cu cea a filosofilor păgîni, platonici și stoici, dar diferită de a lor prin concepția care stă la baza studiului — concepția creștină. Școala e deci teologică creștină de erudiție filosofică ⁹¹).

Cu încredințarea conducerii școlii catehetice episcopale lui Origen, de către autoritarul episcop Demetrius, învățămîntul alexandrin dobîndește o nouă organizare, datorită caracterului de școală teologică episcopală, cu un curs dublu: unul inferior, condus de Heracle și altul superior condus de Origen ⁹²).

În Cezareea Palestinei, Origen își continuă activitatea didactică, dar nu într-o instituție asemănătoare celei părăsitate, ci mărginîndu-se la conferințe libere și lămuriri personale și particulare într-un cerc foarte restrîns (Eus., *Ist. Bis.*, VI, 30), lucru ce face mai tîrziu și Pamfil și episcopul Eusebiu, istoricul bisericesc ⁹³). Materia e aceeași, foarte variată: disciplinele enciclice, filosofia și teologia (Eus., *Ist. Bis.*, VI, 30). Același caracter particular îl aveau și școlile lui Lucian de Antiohia (v. III) ⁹⁴), care explică Sfînta Scriptură; a lui Diodor și Carterius (470), «profesori de filosofie» și «comentatori ai Sfîntei Scripturi», în mînăstirea Aschetirion (Antiohia) ⁹⁵); a ucenicilor lor Teodor de Mopsuestia și Ioan Hrisostom (mînăstirea Euprepiu) și a gnosticului Bardesanes (Edesa, v. II-III), «profesor și magistru în cercul școlarii săi» ⁹⁶).

Modul de a învăța al lui Bardesanes reese dintr-un dialog științific dintre el și școlarii săi, Arida și Filip: «După ce sosisem, cu cîtva timp

87. F. Vigouroux, *op. cit.*, pp. 53-64.

88. Eusebiu, *op. cit.*, VI, 23; vezi Batiffol, *Vechea literatură creștină grecească*, Paris, 1897, p. 182.

89. Idem, VI, 8, 6; Alexandria, în «Dict. de Théol. Cath.», I, col. 806.

90. Migne, P. G. X, col. 1049-1104.

91. Vezi Puech, *Istoria literaturii grecești creștine*, II, Paris, 1928, pp. 326-362.

92. Eusebiu, *op. cit.*, VII, 5.

93. Socrate, *Istoria Bisericii*, II, 9, ed. Hussey, Oxon, 1853.

94. Vezi Teodoret, *Ist. Bis.*, II, 12; 14, III, 15, Leipzig, 1913, pp. 24-25 și 46.

95. Sozomen, *Ist. Bis.*, VIII, 2.

96. Nelz, *op. cit.*, p. 54; cf. *Cartea de legi pentru țări*, la A. Merx, *Bardesanes din Edesa*, Halbe, 1863, p. 10.

Înainte, — poveștesc Filip — ca să vizităm pe fratele nostru Semașgram, veni Bardesanes și ne găsi acolo. După ce îl cercetase și văzuse că îi merge bine, ne întreabă, despre ce ați discutat în momentul intrării mele, căci v-am auzit glasul. Era în obișnuința lui să ne întrebe oricâteori ne surprindea într-o conversație, despre ce vorbim, pentru a se amesteca și el în vorbă asupra subiectului. Acum «noi răspunserăm...» expunând mai departe dialogul în care, prin discuții libere, Bardesanes susține voia liberă a omului contra fatalismului Haldeilor⁹⁷). De aci se vede că studiul său era unul teologic de erudiție filosofică.

La fel învățau în Edesa Macarie (v. III)⁹⁸) și Sfântul Efrem, (refugiat din Nisibi la 363), anahoret dedat meditației și rugăciunii «multe scriind, învățând și ajutând» în mijlocul mulțimii școlarilor săi⁹⁹); și «alți creștini»¹⁰⁰).

Școala Sfântului Efrem pare a fi bine organizată. Combaterea metodică a ereziilor și a vechilor filosofi era obiectul învățămîntului său apologetic-polemic, de erudiție teologică. Diatesaron-ul lui Tațian pare să fie o frîntură din cursul marelui teolog¹⁰¹).

*

Paralel cu învățămîntul particular de erudiție teologică al filosofilor creștini, Biserica întreține un învățămînt elementar de credință, prin școlile catehetice.

Organizarea unei astfel de școli, o găsim în catehezele Sfântului Kiril (curs ținut la școală)¹⁰²), episcopul Cetății Sfinte, care în timpul Postului Mare instruia și educa pe catehumeni *φωτισόμενοι* prin cateheze și explicări din Sfânta Scriptură — în mod alternativ. Instrucția se făcea în două cicluri: unul înainte de botez — procateheza și 18 cateheze — cu program săptămînal, și altul în săptămîna luminată, — ultimele 5 cateheze mistagogice¹⁰³).

La fel pare să fi fost organizat și învățămîntul catehetic în Alexandria, înainte de Panten, precum și cel din Edesa (v. V), unde episcopul Rabulas chema de două ori pe lună elevii școlilor de limbă siriană pentru a-i catehiza¹⁰⁴).

Catehetul era episcopul sau un delegat al lui. Cursurile se predau în biserică, după Sfânta Liturghie, în zilele săptămîinii, afară de sîmbăta și duminica.

*

Incepînd cu școala catehetică alexandrină a lui Origen, sub episcopul Demetrius, și continuînd cu Academia Persană (Edesa), școala din Nisibi, școala lui Benedict de Nursia (529 — Monte Cassino-Calabria) și școala ecumenică a Bisericii celei Mari din Constantinopol de mai tîrziu,

97. *Idem*, pp. 54-55.

98. *Idem*, p. 56, cf. Simion Metafrast, *Viața lui Lucian*.

99. *Idem*, p. 57, n. 10.

100. *Idem*, p. 62, n. 31.

101. *Idem*, p. 59, n. 19.

102. Migne, P. G. LXXV, trad. Bendeschi, în «Candela», 1883, 4, 5; D. Fecioru, București, I, II, 1943.

103. Pr. Gr. Gristescu, *Un mare catehet: Sfântul Kiril, Arhiepiscopul Ierusalimuului*, în «Revista Teologică», Sibiu, 1929, nr. 4-5, pp. 110-119.

104. Nelz, *op. cit.*, pp. 63-64.

putem vorbi despre o școală publică teologică, condusă de Biserică — Seminar sau Academie Teologică.

Felul în care erau organizate aceste școli, îl aflăm din statutele școlii din Nisibi (496) ¹⁰⁵ și din diferitele informații, păstrate pînă azi, din cronicile și actele episcopoești.

Școala minăstirească din Nisibi era condusă de un rector — profesor de exegeză — și un numeros corp profesoral, — un magistrul de meditație sau silabisitor (N. 212) ¹⁰⁶, mai mulți profesori de citire (N. 225) și scriitori (N. 215) și un lector și cercetător — toți clerici, diaconi și presbiteri.

Școala avea o mulțime de elevi de toate vîrstele (N. 227). Programul zilnic — minăstiresc — era foarte încărcat. «Frații cei care sînt primiți la școală nu trebuie să înceteze de a scrie, a citi și a explica» — spune regulamentul ¹⁰⁷. În vremea vacanței (august-octombrie) școlarii își câștigau existența prin exercitarea unei meserii (N. 221, 5) sau predînd lecții particulare (N. 227, 12). Se bucurau de cinste deosebită purtînd uniformă și tonsură specială (N. 228, 17); primeau ajutoare de studiu din partea credincioșilor (N. 227, 14) și erau încadrați într-o organizație strict minăstirească, neavînd voie să locuiască în oraș (N. 223, 2). Practicile religioase ca «psalmii de seară» (N. 222, 9) și ceremoniile funebre erau obligatorii (N. 227, 11). Frecventarea circumștilor și banchetelor era interzisă (N. 227, 16). Trîndăvia, necinstea, convenirea cu persoane feminine, lipsa dela slujbele religioase și dela cursuri erau pedepsite cu muștrare, amendă sau eliminare (N. 226, 5; 223, 14, etc.). Masa o luau în comun (N. 223, 16) și aveau îngrijire sanitară (spital special; N. 222, 11; 225, 1).

Pentru menținerea ordinii era un personal special în frunte cu un administrator al casei, care se alegea anual de către studenți cu funcția de a supraveghea împlinirea regulamentului (N. 220, 1), de a controla casieria, a acorda burse (N. 225, 1), a purta grija bibliotecii (N. 224, 21) și de a menține ordinea aplicînd pedepse (N. 220, 2). El era supus controlului unui comitet dintre studenți (244, 21) și era ajutat în menținerea disciplinei de «șefii chiliilor» (226, 5), studenți distinși ce luau și frecvența (N. 226, 5).

Materiile de învățămînt erau: cititul, scrisul, cîntarea liturgică (N. 228, 19), și exegeza Sfintei Scripturi (N. 227), după comentariile lui Teodor de Mopsuestia și Diodor de Tars (N. 212) ¹⁰⁸.

După un canon al unui sinod nestorian ¹⁰⁹, materiile par a fi împărțite pe trei ani ¹¹⁰. Acesta e însă numai o parte din regulament, fiindcă la Nisibi școala dura 7 ani, nu 3 ¹¹¹. După numele profesorilor și alte informații ale cronicarilor vremii, școala din Nisibi pare a fi avut un dublu curs: unul inferior de cultură generală — scris, citit, copiatul Sfin-

105. Idem, p. 78, cf. I. Guide, *Statutele școlii din Nisibi*, Roma, 1890, pp. 169-195 (original); E. Nestle, *Statutele școlii din Nisibi*, pp. 496, 590 (în l. germ.).

106. N. 212 — indică: pag. 212 din lucrarea *Statutele școlii din Nisibi*, de E. Nestle. Aceeași noțiune o vom păstra și mai departe.

107. Idem, cf. «Biserica Ortodoxă Română», III, II, 1942.

108. Idem, p. 83.

109. Idem, p. 93, n. 118.

110. În primul an, școlarii trebuiau să scrie partea I-a a sesiunilor. Se preda Cartea lui Pavel, Pentateuhul, cîntările liturgice, «lecțiunile» și «pericopele» biblice. În al doilea an trebuiau să scrie a doua parte a sesiunilor, Psaltirea lui David, și Profeții. Învățau imnele sacramentale. În al treilea an trebuiau să scrie a treia parte a sesiunilor și Noul Testament. Învățau Odele; cf. Nelz, *op. cit.*, p. 95.

111. Idem, p. 96, n. 131.

tei Scripturi, introducere bibliică, exegeza «pericopelor», cântarea liturgică — și unul superior în care se țineau conferințe de erudiție teologică (exegeză) și chiar cursuri de filosofie (știință grecească)¹¹²), artele liberale¹¹³) și medicina (N. 228, 19)¹¹⁴). Baza studiilor era teologia, iar scopul lor era propaganda și apologia creștinismului împotriva fatalismului și cultului astrelor.

Din informații istorice știm că Academia ecumenică a Bisericii Mari din Constantinopol avea un corp profesoral format din un rector *οικουμενικός διδάσκαλος*) și 12 *μαθηται* — ucenici — toți „*ἱεροὺς ἀνδρας*“ (bărbați sfinți)-clerici. Pe vremea lui Heracliu (610-641), rector era platoniceul Stephanos din Alexandria (612) și predă sub ascultarea patriarhului Serghie, filosofia (Platon și Aristotel), aritmetica, astronomia și muzica¹¹⁵). Școala nu era un simplu seminar, preocupările ei depășind problemele teologice¹¹⁶).

La început, a avut numai un *ὁ διδάσκαλος* care fiind împuternicit al patriarhului primește și numele de *οικουμενικός* cu rol de a explica Evanghelia și a conduce școala. Alături de el mai apare (v. IX) *ρήτορ* sau *μαίστωρ τῶν ρητόρων* sau *διδάσκαλος τῶν ρητόρων*¹¹⁷) ce predă retorică și filosofie; și *δρόνος ρητορικός* ce explica psalmii; iar apoi dela 1064 un maestru al psalmilor *μαίστωρ τοῦ ἱεροῦ ψάλτρου*¹¹⁸). Toți exegeții specialiști fac parte dintre «diaconii Bisericii Mari». Toți exegeții specialiști fac parte dintre «diaconii Bisericii Mari», cu misiunea de a predica și a învăța teologia și științele profane. Astfel, Mihail Italikos (sub Ioan Comnenul, 1118-1143)¹¹⁹), predă matematica (aritmetica, geometria, astronomia, muzica, mecanica, optica, cateptrica, metrica, chentrovatica), filosofia (Pitagora, Plato, Aristotel, înțelepciunea caldeo-egipteană) cu lecturi din clasici și chiar medicina¹²⁰).

Școala avea un dublu curs: unul elementar—studii enciclice: gramatică, astronomia, schedografia, filologia sau schedurgia, cu citiri din poezii clasici — și unul superior de retorică și filosofie (aristotelică)¹²¹).

La 1084, școala patriarhală își separă complet personalul și cărțile în biblioteca imperială, trecându-le în școala specială a Bisericii. Proximos (prorector) al școlii e numit Niceta de Eracleea, ca unul din *διδάσκαλοι τοῦ ἱεροῦ καταλόγου* ai Bisericii Mari, din biserica Maicii Domnului¹²²).

La fel e organizată și școala patriarhală din biserica Sfântul Teodor (1082)¹²³), cea din biserica Sfinții Apostoli (1084), ca și cea a călugărului Planoudes, după 1300.

112. Chabot, *Cartea fecioriei*.

113. Nelz, *op. cit.*, p. 99, nn. 147-148.

114. Statutele prevăd ca studenții teologi să nu locuiască în aceeași chilie cu medicinii, pentru a nu fi citite la un loc cărțile de profesie lumească cu cele de sfințenie. Nelz, *op. cit.*, p. 100. La cursuri veneau și medicii din oraș — era, deci, și un fel de cerc de studii medicale sau de specializare.

115. Fuchs, *op. cit.*, p. 90, cf. Usener.

116. Idem, *op. cit.*, cf. *Viața lui Ghermanos*.

117. Idem, *op. cit.*, pp. 36-37.

118. Idem, *op. cit.*, p. 37, n. 3.

119. Idem, *op. cit.*, n. 13, cf. Cramer, *An. greacă*, Oxon, III, p. 167.

120. Impăratul Ioan (1136), înființă chiar un spital — cu elevii din școala lui Mihail.

121. Idem, *op. cit.*, p. 146, n. 11.

122. Idem, *op. cit.*, pp. 47-49.

123. Idem, *op. cit.*, pp. 49-50.

Școlile episcopale din Apus aveau la fel un dublu curs: unul elementar, trivium și quadrivium și unul superior, filosofia și teologia. Episcopul conducea școala prin un «scolasticus», «primicier» sau «Ecolâtre».

*

Cu înființarea școlii superioare de stat, adică a primei universități creștine, la 425 (Teodosie II), și mai ales cu reorganizarea ei sub Bardas (IX) putem vorbi despre un nou tip de școală — Facultatea filosofico-teologică, în cadrul universității, cu tendințe de individualizare. Prin separarea ei (v. XI) se crează un tip superior de școală teologică — Institutul de înalte studii teologice ajuns la mare înflorire în perioadele de aur ale Bizanțului (v. XII și XIV).

Pentru Universitatea sau Școala superioară de stat a lui Teodosie II (425), edictul imperial de înființare fixează (Cod. Th. XIV, 9, 3; XV, 1, 53), numărul profesorilor la 31: 3 retori (oratores eloquentiae romanae) și 10 gramatici latini; 5 retori (sophistae) și 10 gramatici greci, un filosof și doi jurisconșulți, care învățau gramatica, retorica, dreptul și filosofia. Profesorii aveau locuințe proprii; se bucurau de mare cinste; purtau uniformă de serviciu¹²⁴ și formau o unitate închisă (C.I.C. VI, 48, 10). Țineau conferințele profesionale într-un Stoa și se bucurau de drepturi egale cu cei ai școlilor păgâne din Atena și Alexandria¹²⁵. Studenții erau puși sub controlul prefectului cetății, ei fiind veniți din toate părțile imperiului. Studiile filosofice erau pe primul plan. Filosofia era cea creștină — baza ideologică a școlii în lumina căreia se interpretau toate problemele științifice și social-politice ale statului bizantin creștin. Studiul filosofiei creștine fructifică, prin încreștinare, tezaurul științifico-filosofic al clasicismului antic.

Organizatoric, școala lui Teodosie continuă tradiția vechilor școli păgâne întru atât, încât putem afirma cu Vasilev¹²⁶, că Justinian n-a desființat de fapt Academia din Atena (529) ci doar a transferat-o la Constantinopol, dar într-un spirit creștin care-i dă o înfățișare structural schimbată, în jurul căreia se strâng toate forțele intelectuale și politice ale imperiului care au dus la culme humanismul creștin (350-450).

Judecând astfel, putem considera școala lui Teodosie II (425), o școală creștină de stat, de înalte studii, cu patru Facultăți, între care și una teologico-filosofică.

Filosoful Leon (863), sub Bardas, ca bibliotecar al bibliotecii patriarhale (Sfinta Sofia) și director al școlii înființată de el, preda pe lângă filosofie și aritmetica, dialectica, retorica, geometria, astronomia, geografia și muzica — în Palatul Mare. Alături de el au mai profesat Theodoros (geometria), Theodogios (astronomia), Kometas (gramatica)¹²⁷, — în biserica nouă.

În școală se învăța întâi gramatica însoțită de lecturi din clasici începând cu Homer; apoi retorica, și se încheia cu dialectica. Coroana studiului o forma filosofia (aritmetica, geometria, astronomia).

124. Fuchs, *op. cit.*, p. 3.

125. Idem, *op. cit.*, p. 4, n. 11.

126. *Op. cit.*, I, p. 227.

127. Fuchs, *op. cit.*, p. 19.

La catedra de filosofie religioasă, lui Leon îi urmează Constantin din Sicilia, Filosoful¹²⁸), sub Leon cel Înțelept (886-911); misticul protospătar Constantin, sub Constantin Porfirogenetul; monahul Grigorie Magistrul, «un logician neînvinș, plin de daruri divine și priceput în răspunsurile pe care le da romanilor, om versat în toate științele», ce preda filosofia (1044), alături de Niketas (gramatica) și Byzantios, pe vremea lui Constantin Monomahul. Sub același împărat strălucesc studiile teologico-filosofice ale lui Pselos — spiritul Universității — care constau din gramatică, lecturi din clasici, critica stilului, retorica, dialectica... și teologia, care aveau la bază filosofia lui Platon.

Din scrierile lui Pselos, desprindem modul de funcționare al școlii imperiale, condusă prin legi de stat. Profesorii aveau un program foarte încărcat. Din această cauză pregăteau lecțiile noaptea. Cursurile le țineau liber în fața studenților — nu totdeauna atenți — plimbându-se printre bănci și întrerupându-le prin lecții morale. Prin întrebări și discuții libere, se aprofundau problemele după exemplul lui Platon. Studenții notau pe tabla de pe genunchi și făceau lucrări scrise și exerciții oratorice pe care profesorul le corecta, critica, ironiza sau respingea¹²⁹).

Retragerea lui Pselos, la mânăstire, într-o vreme de mari frământări (1054), a lăsat școala pustie. Opinia ortodoxă ne mai agreind platonismul lui Pselos, cu încuviințarea Vasileului, se înființează o nouă școală filosofico-teologică pe baze aristotelice în biserica Sfinții Apostoli.

De acum găsim în imperiu două școli teologice superioare: una imperială — Facultate pe baze platonice, în cadrul Universității, condusă de diaconul Bisericii Mari, mai târziu patriarhul Mihail; și una patriarhală — institut de înalte studii teologice — (biserica Sfinții Apostoli).

Catedrele de filosofie au fost ocupate în special de clerici la indicația și sub abscultarea directă a patriarhului. Se cunosc numele diaconului și episcop al Bisericii Mari, Pediasimos; al teologului Ciprian și al hartofilaxului Emparis (1350)¹³⁰.

În școala patriarhală din biserica Sfinții Apostoli, problemele teologice se adânceau prin discuții libere (caracteristic) — fiecare în specialitatea sa — materiile fiind aceleași: gramatica, retorica... și filosofia, dar nu după regulament școlăresc. Școala este deci un institut de înalte studii teologice, desprins din Facultatea de Teologie a Universității imperiale.

*

După 1204 — după model bizantin — se organizează în Apus, sub forma de Studio (Paris) sau Collegium (Bologna) universitățile, ca corporațiuni medievale cu 4 Facultăți: teologia, dreptul, medicina și artele liberale (trivium și quadrivium), puse sub jurisdicție bisericească și conduse printr-un cancelar, ca delegat papal¹³¹).

*

Izgonind pe latini (1261), bizantinii, sub Mihael VII (1261-1282) și patriarhul Ghermanos își reorganizează învățămîntul tradițional prin bărbății iluștri: Nicefor Blenuydes, Maximos Holobulos, rector al școlii ecu-

128. Idem, p. 20.

129. Idem, pp. 29-32.

130. Idem, *ibidem*.

131. Irsay, *op. cit.*, I, pp. 144, 183.

mence și urmașul lui la școala din biserica Sfântul Pavel, Acropolites (1267).

În jurul anului 1300, Planoudes dezvoltă învățămîntul public superior legat de mînăstiri, dîndu-i un caracter pronunțat bisericesc, cu acces și pentru laici. Planoudes predă gramatica, cu citiri din clasici, retorica, matematica¹³²) — școala fiind la fel un institut teologic, legat însă de mînăstire.

Epoca de înflorire a veacurilor XII-XIV se stinge în Răsărit prin căderea Constantinopolului (1453), și emigrarea în Apus și în țările balcanice a oamenilor de cultură bizantină.

Școala teologică bizantină, ca o fidelă continuatoare a școlii creștine primare — aceeași în spirit, dar mult dezvoltată în organizare -- reprezintă o culme în istoria Bisericii noastre.

*

Pe aceeași linie, s-au organizat și restul școlilor ortodoxe apărute mult mai tîrziu în Grecia, Rusia, Țările Romînești și în Orientul creștin.

În veacul al XIX-lea în Grecia exista pe lîngă cele patru școli teologice inferioare (curs mediu), școala Rizariană (Seminar superior), și o Facultate în cadrul Universității care acorda titlul de licențiat, magistru și doctor în Teologie.

Școlile teologice din Rusia, organizate sub Alexandru I (1808), pe linia tradiției bisericești rămîn cu mici deosebiri în aceeași formă pînă la Marea Revoluție Socialistă (1917). După regulamentul din 20 aprilie și 22 august 1884, se împart în: școli primare, Seminarii, pentru necesitatea eparhiei, și Academii Duhovnicești sau Bisericești (3 ani plus 1), pentru a forma oameni de înaltă cultură teologică în spiritul Ortodoxiei (art. 1). În Academii se formau specialiștii — profesorii, pe temeiul unei culturi teologice universale, pe 3 secții: istorie bisericească, teologie și practică bisericească. Științele teologice formau obiectul principal. Se mai predau și științele cu caracter cultural general, care intră în programa gimnaziilor clasice și a Facultăților istorico-filosofice. Profesorii sînt pentru fiecare Academie: 9 ordinari (doctori), 9 extraordinari, 8 docenți (magistri), 3 lectori și docenți privați (candidați în Teologie).

După 3 ani se da examenul de calificare, după 4 ani examenul riguros ce acorda titlul de candidat în Teologie. Depunerea unei teze și susținerea ei acorda titlul de magistru, iar depunerea unei alte teze, titlul de doctor.

Magistrii și doctorii în Teologie au grad de stavrofor.

Școlile din Rusia puse sub jurisdicția Sfîntului Sinod, se conduceau printr-un comitet pentru învățămîntul religios (1867) și se întrețineau din: fondul Sfîntului Sinod pentru învățămîntul religios, din contribuțiile preoților (ofrande benevole și taxe fixe parohiale), din venitul fabricilor de lumînări și din ajutoare mînăstirești¹³³). În universitățile statului erau 2 catedre teologice (Istoria Bisericii și Teologia sistematică) pe lîngă Facultatea istorico-filologică, iar la Facultățile juridice, cite o catedră de drept bisericesc.

132. Fuchs, *op. cit.*, p. 60.

133. Berdnicov, *op. cit.*, pp. 217, 238, 418.

După modelul Seminarilor rusești se organizează școlile și în restul lumii ortodoxe: la Helsinki, un Seminar; la Atena, Seminarul Rizarian; la Halki și Ierusalim câte un Seminar superior, în Bulgaria și Serbia — întâi unele Seminare, apoi Institute teologice (4 ani), devenite apoi Facultăți: de Teologie în cadrul Universităților din Sofia și Belgrad.

*

În patria noastră, după exemplul Rusiei se organizează Seminarile în care se predau obiectele gimnaziului inferior.

În primul Seminar (Socola, 1803), condus de un rector și un egumen (internatul), sub ascultarea «epitropiei» se predau: teologia, filosofia, exegeza și limba latină¹³⁴). La 1843 (regulament) se mai adaugă tâlcuirea Evangheliilor și a Apostolului, eclesiastica, scripturistica, omiletica, Mărturisirea Ortodoxă și legile canonice și limba greacă¹³⁵). Regulamentul Organic (1832) organizează Seminarile în inferioare și superioare, după modelul rusesc. Pentru ciclul I (4 ani, cu 4 profesori), se prevede catehismul, Istoria Bisericii Vechiul și Noul Testament, etc.; pentru ciclul II (4 ani), Filosofia, Teologia, Dogmatica, Morala și Pastorală; Logica și limba rusă (art. 7, 11, 14). Reforma învățămîntului, prin legea din 1864 scoate unele discipline profane, limba franceză și unele materii teologice însemnate (ca: arheologia biblică, elocvența, etc. și fizica și medicina populară)¹³⁶), cu scop de a pregăti atât preoți cât și învățători.

Prin legea din 1864 și mai ales cea din 1893, Seminarile devin școli secundare ale statului, scoase complet de sub puterea episcopală, situație ce se menține pînă la 1948.

*

Școlile teologice din Ardeal și Bucovina s-au organizat cu totul diferit de cele din Țările Românești.

În Ardeal, în primul Seminar al lui Vasile Moga (1811) la Sibiu, de 6 luni, sub jurisdicția episcopului, se predă un mic tratat de Teologie morală, Dogmatică, Tipic, scriere, citire și cancelaria actelor de stare civilă. La 1849, Episcopul Șaguna îi dă o bogată programă în care, pe lângă științele teologice introduce: gramatica română și metodică, cu scopul ca preotul să fie și învățător, scop urmărit pînă la 1920. La 1850, îl ridică la 2 ani, la 1861 la 3 pentru Teologie și 2 pentru pedagogie, și la 1865 îl pune pe temelie nouă organizatorică prin «Instrucție pentru director...», care constituie baza tuturor regulamentelor ulterioare cu foarte mici modificări făcute la 1873 (Miron Romanul cere pentru teologi 8 clase gimnaziale sau reale, îmbogățește planul de învățămînt și ridică numărul profesorilor, primind pe toți elevii în internat), la 1876 (4 ani — Academie — pe lângă obiectele de specialitate se mai prevăd, conformîndu-se legii școlare de stat — Logica și Psihologia, Limba și Literatura română, Zootehnia, Didactica și Metodică, Pomologia, Pedagogia generală și Plantologia), la 1892, 1902, 1908, 1924 și 1943 (Academia se ridică la rang universitar,

134. Erbiceanu, *op. cit.*, pp. 59, 60.

135. Idem, p. 75; Adamescu, *op. cit.*, p. 71.

136. Principiile legii din 1864 sînt expuse în regulamentul din 1867 (130 art.) Decret: 20.VII.1867, vezi Costescu, *Colecția de legi*, p. 257, și în *Programa* din 1867, vezi Adamescu, *op. cit.*, p. 109.

cu drept de a acorda licențe, sub jurisdicția Arhiepiscopiei — datorită stăruințelor I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului —, cu 10 catedre, 4 conferințe — studiile teologice fiind împărțite pe 4 grupe, în două cicluri (I, II, — III și IV) ¹³⁷).

Seminariile, Academii și Institutetele de grad Universitar din Ardeal, spre deosebire de cele din restul țării, s-au menținut tot timpul ca școli bisericești, întreținute de Sinodul eparhial și sub jurisdicția directă a Ierarhului respectiv ¹³⁸).

Organizație asemănătoare au și Seminariile greco-catolice devenite apoi Academii sub jurisdicție exclusiv episcopală (vezi Reg. Acad. Blaj, 1914). Programul de studii se deosebea de cea ortodoxă prin faptul că nu se da importanță studiilor de limba română și pedagogie, lăsând să prevalze cele teologice. Limba de predare era limba română, la Blaj (1754), și Oradea (1914), iar la Gherla, limba latină. Profesorii erau susținuți din fondurile Bisericii, la Blaj și Oradea, și din «fondul de studii catolice», la Gherla.

Mai târziu, Facultățile și Seminariile din Țările Românești au devenit școli ale statului (1864), scoase de sub jurisdicția episcopală. Acest fapt constituia o gravă abatere de pe linia tradiției ortodoxe, ce nu va întârzia să fie corectată de îndată ce se vor înlătura cauzele care au determinat-o — interesele politice ale fostelor regimuri burghezo-moșierești.

*

Invățămîntul teologic de azi, în Uniunea Sovietică, e organizat în Seminarii (curs mediu), și Academii Teologice (curs superior), în cadrul Bisericii, sub controlul Statului.

În Seminar sînt primiți absolvenții a 7 clase primare (ciclul II) între 18 și 50 de ani, în urma unui examen de admitere. Intrarea în Academie se face la fel, pe baza unui examen de admitere. Materiile sînt cele din Seminar, dar mai aprofundate ¹⁴⁰).

În Școala atonită se primesc în primul rînd locuitori ai republicii atonite, cîte doi din fiecare mînaștere. Școala — susținută prin dări mînaștîrești — e organizată pe baza unui regulament special adoptat la condițiile vieții monahale prevăzute în statutul organic al Sfîntului Munte ¹⁴¹).

*

Prin Legea pentru regimul general al cultelor, Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Romîne și Regulamentul de organizare și funcționare a institutelor de învățămînt pentru pregătirea personalului bisericesc ¹⁴²), apărute sub îndrumarea I.P.S. Patriarh Jus-

137. Vezi E. Roșca, *Monografia Seminarului Andreian*, Sibiu, 1912, și Regulamentele respective; «Telegraful Romîn», nr. 50 din 13 dec. 1942; Mon. Of. din 25 ian., 30 ian. 1943; Legea 386, art. 141, 1942; Mon. Of. nr. 118 (I), 23, 1942 și Anuarul XIX (I), 1942-1943.

138. Vezi Anuar nr. XIX (I), 1942-1943. D. Stăniloac, Sibiu, 1943, pp. 612-613.

140. Cf. Revista Patriarhiei din Moscova, nr. 6, 1953, *Regulament de primire în Academii*, p. 67, și în *Seminarii*, p. 68.

141. În *Jurnalul Guvernului Republicii Grecești*, Atena, 16 sept. 1929, I, f. 309, art. 182.

142. Vezi *Legăturile Bisericii Ortodoxe Romîne sub I.P.S. Patriarh Justinian*,

*

tinian, învățămîntul nostru teologic a fost așezat pe noi temelii și adaptat noilor îndatoriri pastorale și misionare ale preoțimii.

Spiritul larg al înaltului reorganizator reiese din organizarea actualului învățămînt religios în Institute Teologice de grad Universitar, în Seminarii Monahale și Școli de cîntăreți (curs mediu).

Școlile de cîntăreți bisericești, pregătesc pe viitorii cîntăreți. Materiile de învățămînt sînt exclusiv teologice și de cultură muzicală, ce ținesc o pregătire tehnică și sînt predate de un corp profesoral corespunzător, recrutat de Sinoadele Mitropolitane locale (Reg., art. 15), școala stînd sub directă și imediată îndrumare și supraveghere a Chiriarhului respectiv (art. 29). Conducerea este încredințată unui director, delegat de Chiriarhul locului dintre profesorii clerici ai școlii, care, ajutat de ceilalți colegi, va conduce și răspunde de întreaga administrație, veghind la bunul mers al instrucțiunii și mai ales la îndrumarea și supravegherea educației moral-religioase a elevilor, bucurîndu-se de toate drepturile și datoriile unui șef de instituție școlară (art. 30-40).

Școlile vor avea obligatoriu internat, cu un personal corespunzător, director, spiritual, pedagog, infirmier, medic, magazioner și personal de îngrijire (art. 75-95).

Seminariile Monahale, școli medii cu viață și disciplină mînăstirească de 4 ani, au drept scop pregătirea elevilor (elevilor), în vederea recrutării cadrelor mînăstirești didactice, tehnice, administrative și de conducere (art. 96). În primii trei ani se predau materiile prevăzute pentru Școlile de cîntăreți bisericești iar în al IV-lea an, cele ale secției meșteșugului ales, care se fac în atelierile de specialitate ale Sfintei Patriarhii (art. 97). Seminariile Monahale stau sub îndrumarea și supravegherea Sfîntului Sinod, care-și exercită aceste atribuțiuni prin Serviciul învățămîntului pentru pregătirea personalului bisericesc. Directorul (monah) este reprezentantul Patriarhului și conducătorul nemijlocit al școlii (art. 109). Disciplina e cea conformă praxiilor monahale, adaptate vieții de școală. În chestiunile strict școlare, atît profesorii cît și elevii se supun normelor generale din învățămîntul public (art. 135). Seminariile au un internat corespunzător (art. 150-161).

Institutele Teologice de grad Universitar conferă titlul de licențiat (4 ani) — cel din București și titlul de magistru (3 ani), și doctor în Teologie (3 ani) (art. 165 și 267-273) —, precum și certificate de definitivare (5 ani), promovare (10 ani) și selecționare (15 ani), pentru clericii absolvenți ai cursurilor de îndrumare respective (art. 165 — vezi și Reg. pentru numirea și transferarea clerului).

Materiile de învățămînt repartizate pe 4 ani de licență sînt grupate în 4 secții (biblică, istorică, sistematică și practică), și sînt predate de un corp profesoral special pregătit, recrutat de rectorat și de Sfîntul Sinod, încadrat pe catedre, conferințe, lectorate și asistențe (art. 166-168, 176-178).

Conducerea generală în Institut o are rectorul, ajutat de prorector și spiritual (art. 192-193). Programele sînt întocmite de consiliul profesoral (art. 196) și aprobate de Sf. Sinod. Abaterile corpului didactic sînt judecate de un juriu de disciplină (4 profesori — art. 199), hotărîrile lor supunîndu-se aprobării Chiriarhului. Abaterile dela disciplina bisericească se trimit în judecata Consistoriului Eparhial. Abaterile personalului admi-

nistrativ, tehnic și de îngrijire, se judecă de Comisia de disciplină formată din rector, doi profesori și doi funcționari, hotărârile supunându-se aprobării Chiriarhului (art. 199).

Frecvența e obligatorie pentru studenți (art. 218). În caz de abateri se pot aplica pedepse ca: muștrarea, eliminarea temporală sau definitivă (art. 222) de către rector sau Comisia de disciplină (art. 223). Primirea la cursurile de magistru (3 ani) se face în urma trecerii examenului de admitere. Frecvența la cursuri e obligatorie, cerându-se anual două lucrări la specialitate și una anual la materia secundară. După terminarea lucrărilor de seminar și a examenelor anuale, se dă examenul oral, aprofundat de admisibilitate (art. 253). Absolventul va depune o teză (150 pagini), pe care o va susține la examenul special pentru titlul de magistru (art. 237-250).

Titlul de doctor se conferă magiștrilor în Teologie notați cu foarte bine sau excepțional, care, trecând examenul de admitere au lucrat trei ani sub îndrumarea unui profesor și au publicat anual câte un studiu original (150 pagini; art. 267-272).

Titlurile sînt acordate de Sfîntul Sinod.

Fiecare Institut are cîte un internat condus de un director sub îndrumarea rectorului (art. 279-281). Studenții sînt bursieri sau solvenți. Bursele le acordă Ministerul Cultelor și Eparhiile respective (art. 285).

III. JURISDICȚIA

Școala teologică — ca institut de învățămînt — este un mijloc prin care Biserica își exercită puterea sa învățătoarească în scopul păstrării adevăratei credințe ortodoxe.

Lămurirea problemei jurisdicției, în sensul de acțiune de conducere prin norme și măsuri legale a școlilor teologice, cere mai întîi lămurirea problemei dreptului de a învăța în Biserică, adică să precizăm cine deține în Biserică puterea învățătoarească, cum se exercită ea și care e raportul cu celelalte puteri ale Bisericii, — jurisdicțională și sfințitoare.

Se pune întrebarea: puterea învățătoarească este ea deosebită, prin natura ei, de celelalte puteri încît să fie prezentată aparte? Sau, este întemeiată pe puterea jurisdicțională, ca o parte a acesteia, cum cred teologii romano-catolici, bazați pe greșita lor concepție despre primatul petrin, moștenit de «infallibilul» papă al Romei, sau pe cea sacramentală, și cum se transmite ea? Printr-un act juridic, sau printr-un act sacramental?

Se pot da aci diferite răspunsuri:

Sfinții Apostoli — în totalitatea lor — deținători ai întregii puteri — prin voia Intemeietorului — au transmis această putere urmașilor lor, clerului în general și episcopatului în special, prin dublul act al hirotoniei — punerea mîinilor și ungere — și al «trimiterii», al așezării în fruntea unei Biserici (Tit, Timotei), un act juridic ce presupune existența puterii harice (hirotonia). Prin primul act s-a transmis puterea sfințitoare, iar prin al doilea puterea jurisdicțională și învățătoarească. Deci, episcopatul — în întregimea lui — nu papa, moștean al presupusului dar petrin, are o succesiune apostolică, harică și jurisdicțională — ca organ de exercitare a puterii ce aparține Bisericii în totalitatea ei.

Puterea învățătoarească în Biserica noastră nu se transmite, deci, printr-un act de hirotonie, ci printr-un act de «trimitere» — misio canonică — și constă din dreptul de a păstra, predica, apăra și învăța adevărurile de credință.

Revenind la întrebarea: cine deține **de drept jurisdicția asupra școlilor teologice**, putem spune că aceasta o deține **Biserica conducătoare în general, și se exercită prin episcopat în special, ca organ suprem al puterii bisericești.**

Exercitarea parțială a puterii învățătoarești poate fi încredințată oricărui membru al Bisericii — misionarism creștin —, care îndeplinește condițiile de pregătire, bună intenție, viață morală, etc. În mod deosebit puterea de a învăța se încredințează de Sfântul Sinod celor special pregătiți, — dascăli și profesorii de Teologie, clerici sau mireni.

*

Să încercăm să vedem acum, felul în care s-a exercitat jurisdicția asupra școlilor dealungul veacurilor.

În epoca apostolică, Sfinții Apostoli personal au exercitat lucrarea învățătoarească sub formă de misiune, alături de acțiunea de luminare a Duhului Sfânt, prin Profeți și didascali harismatici. Trecerea din viață a Sfinților Apostoli, apoi stingerea harismelor și transmiterea întregii puteri bisericești episcopilor, face din aceștia purtători supremi ai lucrării învățătoarești. Ei exercită, fie personal, făcând din casa lor adevărate școli de învățătură, — școli catehetice —, fie prin delegați de-ai lor, preoți, diaconi sau mireni. În școlile catehetice episcopul exercita întreaga jurisdicție — dogmatică și canonică —, el fiind de multe ori și singurul dascăl. Astfel de misiuni au dus Clement Romanul, Ciril al Ierusalimului, Rabulas, Ibas (Edesa) și mulți alții.

*

O problemă ridică așa numitele școli ale filosofilor creștini. Întrebându-ne despre jurisdicția asupra lor, sîntem obligați să credem că aceia care le-au înființat și întreținut au beneficiat și de acest drept. Care e atunci raportul cu episcopatul și care e origina și rostul lor? Raportul acesta nu poate fi altul decît o prelungire a celui stabilit în epoca primară între cler și didascali harismatici, ai căror urmași direcți sînt acești profesori întemeietori de școli teologice. Aceștia, ca și înaintașii lor, ducînd munca de consolidare a Bisericii, prin propovăduirea adevărului de credință, păstrează și prerogativele lor, datorită autorității științifice de care se bucurau. Ei au fost bărbații zeloși care în mod spontan răspunzînd unor nevoi de moment, au sprijinit nespuse de mult interesele vitale ale Bisericii, prin păstrarea vie a credinței. Ei n-au lucrat deci împotriva Bisericii, ci pentru ea, dar nu sub directă îndrumare episcopală, ci alături de ea, datorită caracterului de apariții spontane în istorie.

Nu peste mult însă, crescînd, afirmîndu-se și exercitîndu-se mai liber puterea episcopilor și fixîndu-se limitele teritoriale ale jurisdicției fiecă-

ruia din ei, a început și opera de a încadra în acțiunea oficială de exercitare a puterii învățătoarești și pe acești didascali neharismatici, dar îmbogățiți în cunoștințe — primii dascăli de Teologie.

Învățămîntul teologic particular al filosofilor creștini s-a dezvoltat independent de Biserică, dar alături și în folosul ei, în același mod în care s-a dezvoltat și monahismul, care abia dela Sinodul IV Ecumenic (451) devine o instituție bisericească pusă sub jurisdicție episcopală.

Procesul acesta în cadrul învățămîntului teologic se poate descifra cu ușurință din dezvoltarea școlii catehetice din Alexandria, unde episcopul Demetrius, încredințînd lui Origen — dascăl particular — și conducerea școlii catehetice alexandrine, îl aduce și pe dascăl, ca și întreaga lui școală sub jurisdicția sa.

Modul în care se exercita jurisdicția episcopală, îl desprindem din relațiile dintre episcop și dascăl. Origen rămîne și pe mai departe conducător în calitate de dascăl al școlii. Episcopul pare a-și fi asumat dreptul de a supraveghea deaproape învățămîntul, fapt ce reiese din conflictul iscat între Origen și Demetrius¹⁴³), a numi și destitui pe profesori (Origen e destituit de Demetrius, la 232), și a organiza administrativ școala adusă din casa lui Origen, probabil în jurul casei episcopale.

De aci reiese că episcopul exercita o jurisdicție atît dogmatică, cît și canonic-administrativă.

Aceasta e și prima școală de erudiție teologică sub jurisdicție episcopală, rezultată din contopirea unei școli elementare catehetice bisericești cu una particulară științifico-filosofică—un Seminar sau o Academie teologică cu dublu curs — elementar și superior.

La Edesa, episcopul își avea ochiul mereu ațintit asupra școlii și intervine oricînd e cazul. În numele unei puteri de jurisdicție, oficial recunoscută, de care se bucura episcopul, Rabulas a luat măsuri energice, aruncînd anatema asupra lui Teodor de Mopsuestia și asupra tuturor cititorilor lui, desființînd chiar școala la 431, cînd aceasta s-a făcut apărătoarea învățăturilor eretice. Lucrul acesta arată că episcopul se bucura de deplină jurisdicție, — dogmatică și organizatorică —, asupra școlilor din eparhia sa.

La fel și mitropoliții din Nisibi își exercitau dreptul de jurisdicție asupra școlii. Statutele ne informează că școala fiind sfîșiată de lupte interioare, probabil pentru administrarea bunurilor, mitropoliții Hoscas, Pavel, Simeon și Achadabue au restabilit pacea și ordinea, intervenind și conlucrînd la o nouă redactare a statutelor (N. 229, 224, 21)¹⁴⁴).

Episcopii întrețin internate pentru studenții săraci, iau măsuri pentru unitatea învățămîntului, emițînd ordonanțe asupra obiectelor de studiu și împărțirii lor pe ani, pentru toate școlile Bisericii, — dau deci regulamente. Astfel de operă întreprinde Patriarhul Sabarjesus în Persia¹⁴⁵).

143. Puech, *op. cit.*, p. 569.

144. Nelz, *op. cit.*, p. 85.

145. Idem, p. 92.

Deplină jurisdicție exercită și Patriarhul Constantinopolului asupra școlilor teologice, fie ele școli (Academii) ecumenice, Facultăți în cadrul Universității imperiale, sau Institut de erudiție teologică desprins din Universitate, sau înființat în mănăstiri (Planoudes, 1300).

În Bizanț, datorită principiului de conlucrare reciprocă între Stat și Biserică, unde Patriarhul se bucura de privilegiul de coregent, situația școlilor teologice e cu totul specială.

Școala superioară de stat sau Universitatea imperială, începând cu a lui Teodosie II (425) și continuând cu a lui Bardas și a lui Constantin Monomonahul, era pusă direct sub jurisdicția împăratului, care urmărea atât procesul de învățămînt cît și buna ei organizare, plătind pe profesori din bugetul statului — ca funcționari de stat — dînd burse studenților, întreținînd localul (biserică sau palat imperial) și socotind-o totdeauna ca o instituție necesară dezvoltării și menținerii concepției creștine despre viață. Practic, împăratul recruta profesorii de specialitate din întreg imperiul, îi numea și îi controla printr-un inspector imperial; păstra evidența studenților prin prefectul cetății, răspunzător cu securitatea publică.

Rol deosebit avea Patriarhul — coregent — în recrutarea profesorilor de Teologie, care stau sub directa lui ascultare canonică și dogmatică. De obicei profesorii se alegeau dintre «diaconii Bisericii Mari» — predicatorii patriarhali. Puterea Patriarhului se exercită întru atât, încît la un moment dat, cînd direcția teologică imperială (platonice) a Universității nu mai corespundea liniei Ortodoxiei (aristotelice), Patriarhul desprinde Facultatea de Universitate și crează un institut aparte ca acela de sub Vasileul Emanuil (1100).

Asupra școlilor teologice ecumenice (v. VI), institutului ortodox (v. XII), școlilor lui Maximos Holobulos sub Patriarhul Ghermanos (1261) și asupra celei mănăstirești a lui Planoudes, Patriarhul își exercita deplină jurisdicție, ținîndu-le strîns legate de interesele vii ale Bisericii, prin conducerea directă a Patriarhului, care de multe ori conducea pînă și discuțiile libere de înaltă știință teologică, cum e cazul școlii din biserica Sfinții Apostoli (1100).

În felul acesta școala bizantină continuă fidel tradiția vechilor școli teologice.

*

Situația aceasta se păstrează și în școlile ortodoxe de mai tîrziu.

În Rusia, Sfîntul Sinod supraveghea și conducea școlile teologice printr-un «Comitet pentru învățămîntul religios» (1867); numea pe rectori, inspectori și profesori (Reg., art. 20, 32, 53); se îngrijea de mersul învățămîntului și starea morală și materială a școlilor.

Episcopul eparhiot era primul supraveghetor al școlilor bisericești din Eparhia sa, supraveghea îndeplinirea regulamentului, făcea vizite tot timpul și inspecta bunul mers al administrației, al disciplinei și al moralității, examina pe școlari, raporta anual Sfîntului Sinod starea școlilor, acorda concedii, da premii, etc. (art. 14-21) ¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Berdnicov, *Curs de Drept bisericesc*, trad. S. Bălănescu, București, 1892, pp. 217, 238.

Pe aceleași principii tradiționale se organizează și primul Seminar românesc (1803), condus de un rector sub supravegherea directă a Mitropolitului fondator (Veniamin Costachi). Regulamentul din 1843¹⁴⁷ prevede la fel că Seminarul depinde de Mitropolit, iar supravegherea o are Epitropia compusă din: domnitor, Mitropolit și Ministerul Averilor Mânăstirești și al Învățăturilor. Conducerea efectivă o avea un comitet compus din: rector, inspector, econom și secretar (profesor). Și în 1848 Seminarul Socola se găsea sub puterea Mitropoliei și a epitropiei rînduite de domn, și se conducea de un «Comitet îngrijitoriu al învățăturilor preoțești», compus din director și din profesori cu un îndoit scop să pregătească preoți de mir și «clirosul monahicesc»¹⁴⁸).

După multe încercări de reformă, Seminariile moldovene ajung la 1859, prin desființarea epitropiei, direct sub controlul statului, care la 1864 le dă o temeinică organizare uniformizînd învățămîntul din Principatele Unite, sub Cuza Vodă — într-un «duh de laicizare», cu dublul scop de a pregăti preoți și învățători¹⁴⁹).

Seminariile devenind școli secundare ale statului, sînt scoase cu totul de sub controlul autorității bisericești, Episcopului nerămînîndu-i decît dreptul de a inspecta fără a putea lua vreo măsură disciplinară (legea din 1893 și 1914), și de «a se propune Ministerului Cultelor anumite măsuri în ceea ce privește educațiunea bisericească a seminaristilor» (legea din 1906, art. 37 și 39). Regulamentul Legii clerului și Seminariilor din 1914, precizează chiar că jurisdicția absolută aparține Ministerului Cultelor, care numește pe profesori pentru Seminar și pentru Facultate și le conduce prin același Minister al învățămîntului public (art. 296-300). Școlile teologice sînt deci școli ale statului scoase de sub orice control bisericesc.

• În același duh «laicizant» rămîn școlile teologice din Muntenia și Moldova și după primul război mondial, pînă la reforma adusă prin Legea pentru regimul general al cultelor din 1948, cînd pe baza principiului separării învățămîntului teologic de cel laic (Constituția, art. 27), readucîndu-se școlile teologice în tinda Bisericii și punîndu-le sub «jurisdicțiunea canonică și de învățătură dogmatică a Bisericii», sub «controlul didactic și administrativ al Ministerului Cultelor» (legea din 1948, art. 51), se reînnoadă cu adevărat firul rupt al unei tradiții ortodoxe și romînești părăsite.

Și în trecut glasuri numeroase și puternice au cerut revenirea școlii teologice în cadrul Bisericii¹⁵⁰), dar ea n-a putut fi înfăptuită decît în condițiile statului de democrație populară și datorită energiei I.P.S. Patriarh Justinian, făuritorul noii școli teologice, «școală a Bisericii poporului drept-credincios, o școală care va ști să valorifice întregul aspect

147. Adamescu, op. cit., p. 70, n. 2, cf. *Mss Ac. R.P.R., anexa 22*.

148. Idem, p. 78, cf. *Dos. Sem. Veniamin, f 44*.

149. Dumitrescu, op. cit., p. 10.

150. Vezi I. Matei, *Politica Bisericească a Statului Românesc*, Sibiu, 1931.

al doctrinei creștine», «care va da Bisericii slujitori activi și capabili să satisfacă toate trebuințele sufletești ale poporului»¹⁵¹).

Redându-i-se «dreptul de a-și pregăti singură pe slujitorii altarelor, potrivit învățaturii, rînduelilor și nevoilor sale», Biserica noastră își împlinește astfel «una din vechile și arzătoarele sale dorinți»¹⁵²).

Prin lucrarea aceasta, I.P.S. Patriarhul Justinian devine «**adevăratul ctitor al noului învățămînt religios**»¹⁵³).

CONCLUZII

1. Biserica, în cadrul misiunii ei, ca o instituție cu scop și mijloace proprii, și-a creat o școală specifică teologică, în scopul păstrării adevăratei credințe, pe care a pus-o de drept sub jurisdicția sa, susținînd-o sau condamnînd-o, după cum era și se păstra în slujba sau împotriva ei. Era și firesc să fie așa, fiindcă Biserica își exercită prin ea o parte din puterea învățătoarească.

Acesta e adevăratul caracter al școlilor teologice din epoca primară pînă azi, fie ele școli științifico-filosofice particulare (spontane), fie instituții episcopale, școli elementare catehetice, Seminarii, Academii sau Institute de înalte studii teologice.

2. Organizarea primelor școli se dezvoltă după modelul celor păgîne și iudaice.

3. Imperiul bizantin moștenește tradiția ortodoxă a epocii patristice și păstrează școlile teologice dela început și pînă la sfîrșitul lui, în forma de: Academii ecumenice patriarhale, Facultate, Seminar mînăstiresc sau Institut de înalte studii teologice, puse sub jurisdicția canonică și dogmatică a Patriarhului Bisericii Mari, în calitatea lui de coregent, și susținute materialicește și controlate didactic de împărat.

4. Școlile bizantine devin centre de înaltă cultură teologică și focare de iradiere culturală în întreaga lume creștină a evului mediu.

5. Apusul, atît în ce privește înființarea, cît mai ales organizarea școlilor teologice, prin hotărîrile Sinodului dela Vaison (529), prin Carol cel Mare (800), prin Inocențiu III (1210), prin neîntreruptele relații culturale cu Bizanțul, prin stăpînirea Bizanțului de către latini (1204-1261), și în cele din urmă prin dascălii refugiați în Apus, după 1453, este cu totul tributar Bizanțului ortodox.

Academiile duhovnicești din Rusia țaristă, ca și cele de azi din Uniunea Sovietică și din întreaga Ortodoxie, sînt continuări firești ale vechilor școli creștine venite ca o moștenire din partea Bizanțului.

151. N. Nicolaescu, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 1-2, 1949, p. 11.

152. I.P.S. Patriarh Justinian, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 1-2, 1949, p. 18; vezi și *Apostolat Social*, ed. II, 1949, *Noua orientare a învățămîntului teologic*, pp. 162-166, și *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 10, 1950, p. 538.

153. P. S. Ep. Theoctist Botoșaneanu, rector, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 7-8, 1951, p. 348.

Pe aceleași principii tradiționale se organizează și primul Seminar românesc (1803), condus de un rector sub supravegherea directă a Mitropolitului fondator (Veniamin Costachi). Regulamentul din 1843¹⁴⁷ prevede la fel că Seminarul depinde de Mitropolit, iar supravegherea o are Epitropia compusă din: domnitor, Mitropolit și Ministerul Averilor Mânăstirești și al Învățăturilor. Conducerea efectivă o avea un comitet compus din: rector, inspector, econom și secretar (profesor). Și în 1848 Seminarul Socola se găsea sub puterea Mitropoliei și a epitropiei rînduite de domn, și se conducea de un «Comitet îngrijitoriu al învățăturilor preoțești», compus din director și din profesori cu un îndoit scop să pregătească preoți de mir și «clirosul monahicesc»¹⁴⁸.

După multe încercări de reformă, Seminariile moldovene ajung la 1859, prin desființarea epitropiei, direct sub controlul statului, care la 1864 le dă o temeinică organizare uniformizînd învățămîntul din Principatele Unite, sub Cuza Vodă — într-un «duh de laicizare», cu dublul scop de a pregăti preoți și învățători¹⁴⁹.

Seminariile devenind școli secundare ale statului, sînt scoase cu totul de sub controlul autorității bisericești, Episcopului nerămînîndu-i decît dreptul de a inspecta fără a putea lua vreo măsură disciplinară (legea din 1893 și 1914), și de «a se propune Ministerului Cultelor anumite măsuri în ceea ce privește educațiunea bisericească a seminaristilor» (legea din 1906, art. 37 și 39). Regulamentul Legii clerului și Seminarilor din 1914, precizează chiar că jurisdicția **absolută** aparține Ministerului Cultelor, care numește pe profesori pentru Seminar și pentru Facultate și le conduce prin același Minister al învățămîntului public (art. 296-300). Școlile teologice sînt deci școli ale statului scoase de sub orice control bisericesc.

În același duh «laicizant» rămîn școlile teologice din Muntenia și Moldova și după primul război mondial, pînă la reforma adusă prin Legea pentru regimul general al cultelor din 1948, cînd pe baza principiului separării învățămîntului teologic de cel laic (Constituția, art. 27), readucîndu-se școlile teologice în tînda Bisericii și punîndu-le sub «jurisdicțiunea canonică și de învățătură dogmatică a Bisericii», sub «controlul didactic și administrativ al Ministerului Cultelor» (legea din 1948, art. 51), se reînnoadă cu adevărat firul rupt al unei tradiții ortodoxe și romînești părăsite.

Și în trecut glasuri numeroase și puternice au cerut revenirea școlii teologice în cadrul Bisericii¹⁵⁰, dar ea n-a putut fi înfăptuită decît în condițiile statului de democrație populară și datorită energiei I.P.S. Patriarh Justinian, făuritorul noii școli teologice, «școală a Bisericii poporului drept-credincios, o școală care va ști să valorifice întregul aspect

147. Adamescu, op. cit., p. 70, n. 2, cf. *Mss Ac. R.P.R., anexa 22*.

148. Idem, p. 78, cf. *Dos. Sem. Veniamin, f. 44*.

149. Dumitrescu, op. cit., p. 10.

150. Vezi I. Matei, *Politica Bisericească a Statului Românesc*, Sibiu, 1931.

al doctrinei creștine», «care va da Bisericii slujitori activi și capabili să satisfacă toate trebuințele sufletești ale poporului»¹⁵¹).

Redându-i-se «dreptul de a-și pregăti singură pe slujitorii altarelor, potrivit învățaturii, rînduelilor și nevoilor sale», Biserica noastră își împlinește astfel «una din vechile și arzătoarele sale dorinți»¹⁵²).

Prin lucrarea aceasta, I.P.S. Patriarhul Justinian devine «adevăratul ctitor al noului învățămînt religios»¹⁵³).

CONCLUZII

1. Biserica, în cadrul misiunii ei, ca o instituție cu scop și mijloace proprii, și-a creat o școală specifică teologică, în scopul păstrării adevăratei credințe, pe care a pus-o de drept sub jurisdicția sa, susținînd-o sau condamnînd-o, după cum era și se păstra în slujba sau împotriva ei. Era și firesc să fie așa, fiindcă Biserica își exercită prin ea o parte din puterea învățătoarească.

Acesta e adevăratul caracter al școlilor teologice din epoca primară pînă azi, fie ele școli științifico-filosofice particulare (spontane), fie instituții episcopale, școli elementare catehetice, Seminarii, Academii sau Institute de înalte studii teologice.

2. Organizarea primelor școli se dezvoltă după modelul celor păgîne și iudaice.

3. Imperiul bizantin moștenește tradiția ortodoxă a epocii patristice și păstrează școlile teologice dela început și pînă la sfîrșitul lui, în forma de: Academii ecumenice patriarhale, Facultate, Seminar minăstiresc sau Institut de înalte studii teologice, puse sub jurisdicția canonică și dogmatică a Patriarhului Bisericii Mari, în calitatea lui de coregent, și susținute materialicește și controlate didactic de împărat.

4. Școlile bizantine devin centre de înaltă cultură teologică și focare de iradiere culturală în întreaga lume creștină a evului mediu.

5. Apusul, atît în ce privește înființarea, cît mai ales organizarea școlilor teologice, prin hotărîrile Sinodului dela Vaison (529), prin Carol cel Mare (800), prin Inocențiu III (1210), prin neîntrepruptele relații culturale cu Bizanțul, prin stăpînirea Bizanțului de către latini (1204-1261), și în cele din urmă prin dascăli refugiați în Apus, după 1453, este cu totul tributari Bizanțului ortodox.

Academiile duhovnicești din Rusia țaristă, ca și cele de azi din Uniunea Sovietică și din întreaga Ortodoxie, sînt continuări firești ale vechilor școli creștine venite ca o moștenire din partea Bizanțului.

151. N. Nicolaescu, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 1-2, 1949, p. 11.

152. I.P.S. Patriarh Justinian, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 1-2, 1949, p. 18; vezi și *Apostolat Social*, ed. II, 1949, *Noua orientare a învățămîntului teologic*, pp. 162-166, și *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 10, 1950, p. 538.

153. P. S. Ep. Theotist Botoșăneanu, rector, *Cuvînt*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 7-8, 1951, p. 348.

7. Seminarile noastre, înființate după modelul celor din Rusia și bazate pe tradiția moștenită direct din Bizanț, apar ca școli ale Bisericii cu scop de a pregăti clerul.

8. Școlile din Ardeal se mențin neîntrerupt pe această linie tradițională, datorită marilor Ierarhi: Vasile Moga, Andrei Șaguna și I.P.S. Mitropolitul Nicolae, susținătorul și îndrumătorul studiilor teologice din Ardeal pînă la reorganizarea și uniformizarea învățămîntului religios pe întreaga Patriarhie Romînă¹⁵⁴).

9. Spiritul laic — influența apuseană — pus la bază regimului cultelor din 1864, 1893, 1912 și 1925, a înstrăinat școlile noastre teologice din Muntenia și Moldova, dela duhul tradiției ortodoxe, prin scoaterea lor de sub autoritatea Bisericii și trecerea sub cea a Statului, — seminarile devenind școli secundare de Stat.

10. Legea pentru regimul general al cultelor din 1948, Statutul Bisericii Ortodoxe Romîne din 1949 și Regulamentul învățămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Romînă — reînnoare a unei tradiții părăsite — face ca școala teologică să fie a Bisericii, în Biserică și pentru nevoile Bisericii, ea singură avînd acest drept de a-și organiza și susține școlile teologice de pregătire a clerului, ca ceva indispensabil viețuirii ei.

11. Opera aceasta e fructul activității I.P.S. Patriarh Justinian, reorganizatorul și ctitorul noului învățămînt teologic¹⁵⁵).

12. Revenirea aceasta se datorește condițiilor regimului nostru de democrație populară care asigură cu adevărat (art. 84 Constituție), cultelor religioase, libertatea să se organizeze și să funcționeze liber, organizîndu-și școli speciale teologice pentru pregătirea personalului cultului, sub controlul Ministerului Cultelor.

13. În toate școlile teologice, din primele veacuri și de mai tîrziu, studiile teologice s-au dezvoltat în cadrul mare al culturii profane care reprezintă elementul de progres în fiecare epocă. Ca urmare, și azi nu trebuiesc neglijate principiile de bază ale culturii profane și în deosebi științele filosofico-literare, care reflectă concepția despre lume și viață a oamenilor veacului nostru.

Problemele ce frămîntă mintea credincioșilor noștri nu trebuiesc să rămînă străine pentru școlile Bisericii. În acest sens, I.P.S. Patriarh Justinian a organizat deja cursurile de îndrumare misionară și pastorală pe lîngă fiecare Institut Teologic. Pentru a se atinge însă deplin scopul urmărit, e nevoie de a se accentua în școlile noastre și însușirea cunoștințelor de cultură generală.

154. Vezi D. Stăniloae, *Cuvînt*, în «Anuarul Academiei Andreiene din Sibiu», XIX (I), 1942-1943, Sibiu, 1943, p. 626.

155. Vezi și I.P.S. Mitropolit Vasile, Mitropolitul Banatului, *Grija permanentă a I.P.S. Patriarh Justinian pentru cultura teologică*, în «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 5-6, 1953, pp. 486-492.

Acest lucru se poate face prin tratarea în partea introductivă a fiecărui studiu teologic — pe catedre — a materiei, problemelor și în genere a cuceririlor sau realizărilor, prin cari se conturează cadrul cultural-științific actual, în care urmează să fie dezbătute problemele fiecărei discipline teologice, în așa fel, ca ele să nu fie detașate de viață și folosite împotriva progresului, cum s-a întâmplat uneori în trecut. Deasemenea este necesar ca această lucrare să fie continuată prin organizarea unor cercuri științifice studențești îndrumate de profesori, în cadrul Institutelor sau a școlilor medii bisericești.

7. Seminarile noastre, înființate după modelul celor din Rusia și bazate pe tradiția moștenită direct din Bizanț, apar ca școli ale Bisericii cu scop de a pregăti clerul.

8. Școlile din Ardeal se mențin neîntrerupt pe această linie tradițională, datorită marilor Ierarhi: Vasile Moga, Andrei Șaguna și I.P.S. Mitropolitul Nicolae, susținătorul și îndrumătorul studiilor teologice din Ardeal pînă la reorganizarea și uniformizarea învățămîntului religios pe întreaga Patriarhie Română¹⁵⁴).

9. Spiritul laic — influența apuseană — pus la bază regimului cultelor din 1864, 1893, 1912 și 1925, a înstrăinat școlile noastre teologice din Muntenia și Moldova, dela duhul tradiției ortodoxe, prin scoaterea lor de sub autoritatea Bisericii și trecerea sub cea a Statului, — seminarile devenind școli secundare de Stat.

10. Legea pentru regimul general al cultelor din 1948, Statutul Bisericii Ortodoxe Române din 1949 și Regulamentul învățămîntului teologic din Biserica Ortodoxă Română — reînnoadă a unei tradiții părăsite — face ca școala teologică să fie a Bisericii, în Biserică și pentru nevoile Bisericii, ea singură avînd acest drept de a-și organiza și susține școlile teologice de pregătire a clerului, ca ceva indispensabil viețuirii ei.

11. Opera aceasta e fructul activității I.P.S. Patriarh Justinian, reorganizatorul și ctitorul noului învățămînt teologic¹⁵⁵).

12. Revenirea aceasta se datorește condițiilor regimului nostru de democrație populară care asigură cu adevărat (art. 84 Constituție), cultelor religioase, libertatea să se organizeze și să funcționeze liber, organizîndu-și școli speciale teologice pentru pregătirea personalului cultului, sub controlul Ministerului Cultelor.

13. În toate școlile teologice, din primele veacuri și de mai tîrziu, studiile teologice s-au dezvoltat în cadrul mare al culturii profane care reprezintă elementul de progres în fiecare epocă. Ca urmare, și azi nu trebuiesc neglijate principiile de bază ale culturii profane și în deosebi științele filosofico-literare, care reflectă concepția despre lume și viață a oamenilor veacului nostru.

Problemele ce frămîntă mintea credincioșilor noștri nu trebuiesc să rămîină străine pentru școlile Bisericii. În acest sens, I.P.S. Patriarh Justinian a organizat deja cursurile de îndrumare misionară și pastorală pe lîngă fiecare Institut Teologic. Pentru a se atinge însă deplin scopul urmărit, e nevoie de a se accentua în școlile noastre și însușirea cunoștințelor de cultură generală.

154. Vezi D. Stăniloae, *Cuvînt*, în «Anuarul Academiei Andreiene din Sibiu», XIX (I), 1942-1943, Sibiu, 1943, p. 626.

155. Vezi și I.P.S. Mitropolit Vasile, Mitropolitul Banatului, *Grija permanentă a I.P.S. Patriarh Justinian pentru cultura teologică*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5-6, 1953, pp. 486-492.

Acest lucru se poate face prin tratarea în partea introductivă a fiecărui studiu teologic — pe catedre — a materiei, problemelor și în genere a cuceririlor sau realizărilor, prin cari se conturează cadrul cultural-științific actual, în care urmează să fie dezbătute problemele fiecărei discipline teologice, în așa fel, ca ele să nu fie detașate de viață și folosite împotriva progresului, cum s-a întâmplat uneori în trecut. Deasemenea este necesar ca această lucrare să fie continuată prin organizarea unor cercuri științifice studentești îndrumate de profesori, în cadrul Institutelor sau a școlilor medii bisericești.
