

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

## CUPRINSUL

Diac. Prof. N. I. NICOLAESCU: Indatoriri sociale, după Noul Testament . . . . .	347
Magistrand DUMITRU GH RADU: Invăţătura ortodoxă şi catolică despre mintuirea subiectivă, după Patriarhul Serghie al Moscovei . . . . .	357
Magistrand CONSTANTIN PIRVU: Dreptul de devoluţiune . . . . .	386
Prof. NICOLAE CHIŢESCU: Despre predestinaţie . . . . .	399
Magistrand GH. ALEXE: Practici magice şi combaterea lor . . . . .	439
Magistrand Protos. GR. BĂBUŞ: Agapa şi Liturghia în Biserica Primară . . . . .	458

SERIA II-a

**7-8**

ANUL VI—1954

## COMITETUL DE REDACȚIE

Pieședinte: *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*

## INDATORIRI SOCIALE, DUPĂ NOUL TESTAMENT

După antropologia creștină, credinciosul, făptura cea mai aleasă a lui Dumnezeu, este alcătuit din două părți: trupul și sufletul și are două patrii: pământul și cerul. De pământ el este legat vremelnic prin trebuințele, funcțiunile și destinația firii sale materiale. De cer, este legat pentru veșnicie prin suflet, adică prin nevoile, năzuințele și menirea firii sale spirituale. Potrivit acestei duble întocmiri, două sînt, așa dar, îndatoririle sale: trupești și sufletești. De asemenea, tot două sînt obiectivele strădaniilor sale: îmbunătățirea continuă a vieții pămîntești și cucerirea unei vieți și mai bune în ceruri, unde fiecare va primi, după dreptate, răsplata faptelor, vorbelor și gîndurilor sale de pe pămînt.

În conformitate cu această credință la baza moralei creștine stau următoarele principii: Dependența omului de Dumnezeu, creatorul, stăpînul și părintele său (Matei VI, 1-34, Rom. XI, 36); primatul sufletului asupra trupului (Matei VI, 25, II Cor. IV, 16); superioritatea vieții viitoare, în raport cu cea actuală (Evrei XIII, 14, II Cor. IV, 17-V, 2); înțietatea ordinei etice, în domeniul vieții obștești (Matei VI, 33); desăvîrșirea religioasă, prin urmarea lui Hristos, ca scop suprem al vieții (Matei V, 48, Ioan XVII, 20-26, etc.). Din această cauză, preocupările religioase ale creștinului sînt îndreptate mai mult spre cele sufletești și cerești, decît spre grijile pămîntești.

Afirmarea acestor principii nu implică însă subestimarea năzuințelor trupești ale vieții și nu îngăduie izolarea credinciosului de imperativele sociale ale vremii sale, ci dimpotrivă. Orice creștin știe, din cea mai elementară îndrumare religioasă, că fericirea cerească se cucerește prin comportarea sa pe pămînt și că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu, dacă-i lipsesc faptele bune, adică actele concrete de iubire frățească față de ceilalți oameni. Desăvîrșirea religioasă nu se poate realiza singuratec, independent de obștea socială, căci numai în comunitate credința poate fi însoțită de fapte bune, ca să rodească, prin harul dîvin, mîntuirea cerească. Mîntuitorul ne spune că, la judecata din urmă, vor primi binecuvîntarea Părintelui ceres, în ceata dreptilor, numai cei ce s-au purtat frățește față de semenii lor mai mici de pe pămînt, pe cînd cei ce și-au închis inima față de nevoile altora, vor fi osîndiți pentru veșnicie la chinurile iadului, ca unii care lui Hristos însuși nu i-au dat hrană, îmbrăcăminte, adăpost și slujire, la nevoie (Matei XXV, 31-46). La judecata de apoi, cînd se va defini starea tuturor credincioșilor, sentința Dreptului Judecător va depinde așa dar de valoarea socială a crezului lor religios, adică de contribuția fiecăruia la împlinirea suferințelor și la înmulțirea binelui în lume.

De aci, derivă nevoia imperioasă, pentru orice creștin dornic de mîntuire, ca toate strădaniile sale să fie puse în slujba semenilor și prin aceasta în serviciul întregii societăți. De aceea, propovăduirea virtuților izvorîte din iubirea aproapelui și cultivarea umanitarismului constituie o în-

datorire de căpetenie pentru orice păstor de suflete (Tit III, 8, 14; Evrei XIII, 16; Iacov I, 27; I Petru IV, 8-11). De altfel, dintre toate virtuțile cerute creștinului, numai contribuția efectivă la îmbunătățirea condițiilor de trai ale semenilor constituie dovada indiscutabilă a sincerității mărturisirii sale de credință (Ioan XIII, 34-35; Iacov II, 15-18; I Ioan IV, 20-21).

Din această învățătură, izvorăște și îndatorirea ca creștinii să se îngrijească de buna organizare a treburilor obștești și să contribuie la continua înnobilitare a relațiilor dintre oameni și popoare. Viața socială nu este un fenomen banal sau secundar, de care să ne putem dispensa ori dezinteresa, ci unul dintre cele mai prețioase daruri ale lui Dumnezeu, care încă de la creație a constatat că singurătatea și izolarea nu convin nici naturii, nici menirii omului (Gen. II, 18). De aceea, creștinul este dator să cunoască îndeaproape învățătura Bisericii despre chemarea omului în viața socială și să-și dea toată silința ca organizarea ei să se inspire din cele mai înalte principii morale și în deosebi din porunca dumnezeiască a iubirii aproapelui.

Creștinismul, ca religie cu preocupări transcendente, nu pornește însă, în opera de înălțare religioasă a credincioșilor, de la schimbarea instituțiilor sociale, ci pune preț, în primul rând, pe înnoirea lăuntrică a credinciosului. Sfintele Evanghelii ne învață că Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat ca să întemeieze pe pământ o împărăție lumească și nu și-a propus să rezolve, printr-o teorie specială sau printr-o metodă revoluționară, problema relațiilor politice și economice dintre oamenii și popoarele nedreptelor orânduirii sociale ale lumii vechi. Mîntuitorul s-a coborît din cer ca să nimească legea păcatului în ființa noastră și ca să restaureze în noi chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar El a fost sigur, în atotștiința sa divină, că nimicirea sclaviei păcatului, în viața morală individuală, va contrăbui, pînă la urmă, și la înlăturarea lanțurilor robiei sociale, căci dorința credincioșilor de a se apropia de Părintele ceresc, care este sfînt, drept și bun, îi va determina și pe ei să se silească a deveni din ce în ce mai sfînti, mai drepti și mai buni unii cu alții.

Conceptia despre posibilitatea înnoirii sociale a lumii, prin schimbarea lăuntrică a omului, este expusă atît de lămurit în Sfintele Evanghelii, încît nici n-ar mai trebui argumentată. În repetate rînduri, Domnul nostru Iisus Hristos a combătut, cu hotărîre, mentalitatea contemporanilor săi iudei, care se așteptau ca Mesia să întemeieze, pentru ei, o împărăție lumească (Matei XI, 8, XII, 38-42, Luca VII, 25, IX, 20-27, etc.). El a refuzat să ia asupra sa vreo demnitate omenească (Luca XII, 13-14), s-a împotrivit voînței multimilor de a-l proclama rege (Ioan VI, 14-15) și a declarat solemn, înaintea lui Ponțiu Pilat, că împărăția sa nu este din lumea aceasta (Ioan XVIII, 36). De asemenea, El a respins cu aspră muștrare cererea fiilor lui Zevedei, pornită din aceeași greșită concepție, de a li se încredința locurile cele mai de cinste în împărăția sa mesianică (Matei XX, 20-22, Marcu X, 36-38), iar la Cîna cea de Taină a repetat, pentru toți Apostolii, învățătura sa mîntuitoare despre adevărata demnitate în împărăția lui Dumnezeu (Luca XXII, 24-30). Tot astfel, încercarea lui Simon-Petru de a-L abate din drumul Crucii și a-L îndrepta spre un ideal mesianic diferit de cel rînduit din veșnicie de Dumnezeu, a fost respinsă de El cu o intransigență care a umplut de groază pe ucenici (Matei XVI, 23, Marcu VIII, 33).

Intr-adevăr, Mîntuitorul spusese, de mai multe ori, Apostolilor și mulțimilor, că împărăția sa mesianică se va clădi pe principii cu totul deosebite de acelea care stau la baza organizării vieții sociale din lumea păgînă. La Cina cea de Taină, în ajunul răsărîrii, văzînd dorința meschină a unora dintre Apostoli de a ocupa cele dintîi locuri la masă, Domnul înfățișează dumnezeiasca Sa învățătură despre caracterul adevăratei înțietăți între oameni și — înainte de a răspunde unor astfel de preocupări pămîntești, printr-un exemplu viu de smerenie, slujire și dragoste — adaugă: «*Cine este mai mare: Cel ce șade, sau cel ce slujește? Nu este oare cel ce șade? Iar Eu sint în mijlocul vostru ca acel ce slujește. Și voi sinteți care ați rămas împreună cu mine în încercările mele. Și eu vă rînduiesc împărăție, precum mi-a rînduit mie Tatăl meu, ca să mîncăți și să beți la masa mea, în împărăția mea și să ședeți pe tronuri, judecînd cele douăsprezece semînții ale lui Israel*» (Luca XXII, 27-30).

Prin aceste cuvinte, Domnul făgăduiește Ucenicilor săi nu demnități pămîntești, ca cele din așezările sociale ale păgînilor, ci demnități morale în lumea creștină și întietate veșnică în viața viitoare, la judecata de apoi, cînd vor fi răsplătite toate suferințele suportate pe pămînt; totodată, Domnul încredințează pentru a doua oară pe cei ce-L vor urma cu credință, că vor domni împreună cu El în împărăția sa cea cerească (Matei XIX 28; Apoc. II, 26-27; XX, 4; I Cor. VI, 2-3, etc.). Prin aceste cuvinte, Domnul arată însă, sfinților săi Apostoli, și contrastul de neîmpăcat dintre reaua întocmire politică și economică a lumii păgîne, pe de o parte și normele de organizare a societății creștine, pe de altă parte, spre a-i face să înțeleagă că Dumnezeu osîndește categoric orice fel de asupraire socială și orice fel de guvernare despotică a popoarelor.

Învățătura aceasta nu scutește însă pe creștini de îndatorirea de a se supune conducerii lumesti a treburilor publice. Sfintele Evanghelii ne pun înainte, în scop didactic și educativ, pilda vieții și activității Domnului nostru Iisus Hristos, care, pentru a noastră mîntuire, s-a supus de bună voie nu numai îndatoririlor religioase cerute de legea divină a Vechiului Testament, ci și dătinilor sociale, rînduierilor politice și măsurilor administrative hotărîte de conducerea vieții obștești din vremea sa. El se naște în Betleemul Iudeii, unde Prea Curata sa Maică venise ca să îndeplinească lucrările de recensămînt ordonate de stăpînirea romană; își petrece copilăria în ascultare față de Iosif și Fecioara Maria; muncește cu brațele în Nazaret; respectă legiurile țării și autoritatea dregătorilor lumesti, pe care-i întîlnește în decursul activității sale; se ocupă de bună voie cărîi, chinuri și moarte pe cruce, pentru care cu nimic nu se făcuse vinovat.

Încă înainte de domnia lui Irod Idumeul, Palestina fusese cucerită de oștile păgîne și înglobată în imperiul roman, iar locuitorii ei fuseseră obligați să plătească dajdie împăratului. Iudeii nu se împăcau deloc cu această umilitoare situație, dar nu aveau ce face. Deși vremile de altădată apuseră de mult, din mintea lor încă nu se ștersese nostalgia orînduirii teocratice a vieții publice de pe vremea Patriarhilor și Judecătorilor și a strălucirii statului iudaic de pe vremea lui David și Solomon. Pe lîngă aceasta, greșita înțelegere a profetîilor mesianice din cărțile sfinte întreținea în inimile lor îndoliate nădejdea unui și mai glorios viitor politic și religios, pe care și-l închipuiau realizîndu-se într-un vast și puternic imperiu național, la venirea lui Mesia. Un astfel de crez politic și religios a adus

Iudeilor multe suferințe, deoarece întreținea permanent în Palestina un spirit viu și primejdios de insurecție împotriva stăpînitorilor romani.

Exponenți ai unei astfel de concepții erau mai cu seamă Fariseii. O ramură extremistă a lor, Zeloții, își făceau un titlu de eroism din a refuza orice concurs autorităților romane din Palestina și nu arare ori îndemneau poporul la acte de nesupunere față de măsurile luate de ele. Datorită lor, în mintea unora se născuse chiar prejudecata că autoritățile politice n-ar fi altceva decît niște instrumente sau delegații ale lui Satan, stăpînitorul veacului. Spre deosebire de Zeloți, Irodiani — partid politic întemeiat, cu sprijinul Romanilor, pe vremea lui Irod Idumeul — se împăcau de minune cu politica imperiului și trăgeau reale foloase din loialismul lor cetățenesc, ca de altfel și Saduceii.

Cu toate divergențele politice și religioase care-i separă pînă la vrăjmășie în viața publică, Fariseii și Zeloții se unesc însă cu Irodiani și cu Saduceii împotriva Mîntuitorului și-i întind cu viclenie următoarea cursă: «Și căutau mai-marii preoților și cărturarilor să pună mina pe El în acel ceas, dar s-au temut de popor... Atunci mergînd Fariseii, sfat au făcut ca să-L prindă în cuvînt. Și pîndindu-L, au trimis la El pe ucenicii lor împreună cu Irodiani, iscoade care se prefăceau că sînt dreapți, să-L prindă în cuvînt, ca să-L dea stăpînirii și puterii dregătorului. Aceștia i-au zis: **Învățătorule, știm că drept vorbești și calea lui Dumnezeu înveți și nu ești părtinitor, că nu-Ți este teamă de oameni și nu cauți la fața oamenilor; deci spune nouă: Se cade a da dajdie Cezarului, sau nu? Iar Iisus, cunoscînd viclesugul lor, le-a zis: Pentru ce mă ispițiți, fățarnicilor? Arătați-mi banul de dajdie! Iar ei i-au adus Lui un dinar. Atunci Iisus i-a întrebat: Al cui este chipul acesta și inscripția de pe el? Ale Cezarului, i-au răspuns ei. Atunci, El le-a zis: **Dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu. Și nu L-au putut prinde în cuvînt și, minunîndu-se de răspunsul Lui, L-au lăsat și s-au dus**» (Matei XXII, 15-20; Luca XX, 20-26 și Marcu XII, 13-17).**

În răspunsul Mîntuitorului către Zeloți și Irodiani, unii comentatori văd mai ales un mijloc abil pentru a ieși cu bine din încurcătură. Mîntuitorul nu folosește însă niciodată asemenea procedee. Încercările adversarilor de a-L prinde în cursă s-au năruit, de fiecare dată, nu grație ocolirii sau rezolvării lor sofistice, ci datorită clarității profunzimii și seriozității învățăturii cu care Domnul nostru Iisus Hristos a lămurit toate problemele care I-au fost puse. Dovadă că așa s-au petrecut faptele, aflăm în răspunsul Mîntuitorului la întrebarea Saduceilor, cu privire la starea credincioșilor după învierea trupurilor (Matei XXII, 23-33; Marcu XII, 18-27; Luca XX, 27-40), în răspunsul dat de El Fariseilor cu privire la porunca cea mai mare din lege (Matei XXII, 34-40; Marcu XII, 28-34; comp. Luca X, 25-28), precum și în sobrietatea cu care încheie El episodul femeii prinse în adulter (Ioan VIII, 3-11).

Cuvintele: «**Dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu**» trebuie luate așa dar în sens propriu. Printr-însele, Mîntuitorul definește raportul dintre imperiu și sacerdoțiu, adică dintre puterea lumească și conducerea bisericească și ne învață, pe de o parte, că orice credincios are de îndeplinit, după porunca lui Dumnezeu, obligațiuni sfinte atît față de Stat, cît și față de Biserică și că, pe de altă parte, nu există, în principiu, nicio incompatibilitate de ordin religios sau moral între aceste două categorii de obligațiuni. Dar aceste cuvinte au caracter

de normă generală și pentru deosebirea puterii lumești de cea spirituală, cu mențiunea că, între ele, Domnul Hristos nu stabilește o opoziție, ca între Dumnezeu și Mamona (Matei, VI, 24; Luca XVI, 13), ci un paralelism pe care l-am putea asemăna, oarecum, cu cel dintre trupul și sufletul omului fiecare avînd drepturile sale legitime și sfera sa proprie de acvitate.

Din punct de vedere religios, toți oamenii sînt egali înaintea lui Dumnezeu și au, principial, aceleași drepturi și aceleași datorii înaintea Creatorului. Egalitatea aceasta nu anulează însă principiul organizării ierarhice a vieții în comun. În orice societate, copiii sînt datori să se supună părinților, cetățenii autorităților, credincioșii păstorilor lor sufletești. Formele acestei supuneri se schimbă, unele trepte dispar potrivit progresului social și moral al omenirii, dar principiul în sine rămîne mereu valabil. Ceva mai mult, respectul pentru ordinea ierarhică a întocmirii lumii este și mai puternic în împărăția spirituală a lui Hristos, pentru că el se întemeiază pe o profundă credință religioasă.

Din credința că însăși voia lui Dumnezeu prezidează orînduirea ierarhică a lumii, nu se poate însă deduce că societatea omenească ar fi organizată în chip desăvîrșit și ca atare n-ar mai comporta nicio îmbunătățire. Pentru oamenii din orînduirile bazate pe exploatare, viața în cadrul organismului social este stînjinită de multe elemente de natură inferioară, ca frica, amenințarea, constrîngerea și pedeapsa fizică, care sînt incompatibile cu idealul social cerut de natura și demnitatea omului. Creștinismul dorește o societate tot mai bună și contribuie, cu mijloacele sale, la apropierea oamenilor și a vieții obștești de acest ideal.

Atitudinea creștinului față de stăpînirea lumească și față de ocîrmuitorii treburilor obștești este călăuzită, mai amănunțit, de către sfîntul Apostol Pavel, care, în epistola către Romani, scrie: «**Orice om să se supună înalțelor stăpîniri, căci nu este stăpînire, fără numai de la Dumnezeu, iar cele existente sînt rînduite de Dumnezeu. Pentru aceea, cel ce se împotrivesc stăpînirii, se împotrivesc rîndușelii lui Dumnezeu, iar cei ce se împotrivesc își vor lua osîndă**» (XIII, 1-2). După această învățătură, supunerea față de autorități constituie o îndatorire generală pentru toți oamenii, fără deosebire și mai cu seamă pentru creștini. Cînd scrie creștinilor din Roma, Apostolul Neamurilor le amintește că, prin renașterea bapismală, credinciosul își însușește roadele răstîgnirii și învierii Domnului, înmormîntînd omul cel vechi cu faptele lui și ridicîndu-se la o viață nouă, eliberată de robia păcatului (VI, 1-14). Cît timp petrece în trup, pe pămînt, credinciosul rămîne însă încătușat de legile firii, iar mădularele sale continuă, și după botez, să fie turburate de lupta între legea morală și înclinarea spre rău (VII, 14-24). Deși este transfigurat prin harul d'vin și aparține împărăției cerurilor, creștinul rămîne deci mai departe cetățean și al unei împărății pămîntești și nu poate fi scutit de nevoile și de obligațiunile cerute de starea sa naturală și de locul său în scara ierarhiei sociale (VIII, 19-23 și XII, 1-21). De aceea, însăși legea dumnezeiască îi poruncește în mod lămurit să se supună autorităților și să contribuie, în rînd cu ceilalți oameni și chiar mai mult decît ei, la bunul mers al treburilor publice. După Sf. Pavel, rațiunea supunerii civice stă deopotrivă și în scopul moral pe care trebuie să-l urmărească orice stăpînire omenească: «**Căci dregătorii nu sînt frică pentru faptele cele bune, ci pentru cele rele. Voiești, deci, să nu-ți fie frică de stăpînire? Fă binele și vei avea laudă**

delă ea; căci îți este slujitoare a lui Dumnezeu spre bine. Dacă însă faci rău, teme-te, căci nu în zadar poartă sabia, pentru că (stăpânirea) este slujitoare a lui Dumnezeu, răzbunătoare spre minie asupra celui ce săvârșește răul» (Rom. XIII, 3-6).

Din aceste cuvinte biblice, ca și din cele precedente (Rom. XIII, 1-2), majoritatea comentatorilor trag concluzia că Apostolul Neamurilor ar afirma aci origina divină a Statului și ar cere creștinilor o supunere condiționată față de orice stăpânire lumească legal constituită. O astfel de concluzie este însă fundamental greșită și n-are niciun temei în Sf. Scriptură. Vechiul Testament ne spune că Statul a apărut înaintea în sine în sinul popoarelor păgâne și ne informează că înlocuirea teocrației cu un regim monarhic — pe lângă că s-a făcut împotriva voinii lui Dumnezeu — a adus Evreilor numai împilări, robie și umilință (I Sam. VIII, 1-22). Istoria universală ne încredințează, la rândul ei, că Statul a fost creat de către clasele exploatoare ca instrument de apărare a privilegiilor lor nedrepte.

Conștient de acest lucru, Apostolul Neamurilor precizează că gândul său are în vedere doar acea stăpânire lumească, care sprijină binele și pedepsește săvârșirea răului, arătându-se astfel slujitoare și mandatară a lui Dumnezeu în serviciul tuturor oamenilor. Cuvintele sale nu pot fi invocate, așa dar, și în sprijinul regimurilor politice și guvernărilor cu caracter tiranic, despotice și antipopular, cum sînt cele care ocrotesc exploatarea muncitorimii și nesocotesc dreptul popoarelor la libertate, pace și progres, căci despre astfel de stăpîniri lumești nu se poate spune că laudă pe cei ce fac bine și pedepsește pe făcătorii de rele și nici că sînt slujitoare ale lui Dumnezeu pe pămînt.

Pentru credincioșii lipsiți de educație cetățenească, mobilul psihologic din care izvorăște supunerea civică este în primul rînd frica. Pentru creștinul pătruns de lumina revelației celei noi, supunerea față de autorități este dictată de îndemnul conștiinței, propriu omului liber. De fapt, numai o supunere din îndemnul cugetului corespunde demnității morale și libertății spirituale a creștinului. O astfel de supunere se arată în respectarea legilor, în acceptarea sarcinilor comune și în participarea constructivă la opera de înflorire a Patriei, precum și în suportarea pedepselor și sprijinirea muncii conducătorilor diferitelor sectoare ale treburilor obștești.

Participarea la buna organizare și desfășurare a treburilor publice poate îmbrăca multe forme. În statele de altădată, ea se reducea, pentru cei mai mulți cetățeni, mai ales la plata dărilor. Plata dărilor este, de altfel, și azi, forma cea mai obișnuită prin care fiecare om participă la susținerea intereselor obștești. Pentru credinciosul neinstruit, plata dărilor este însă o povară sîlnică, supărătoare. Lipsit de cunoștințe politice și de educație religioasă, el nu înțelege astfel mai nimic din menirea vieții sociale și se supune autorităților aproape numai de frica pedepsei.

Nu tot astfel stau lucrurile pentru creștinul luminat. După convingerea lui, dregătorii lumești îndeplinesc o înaltă misiune morală în lume și ca atare sînt îndreptățiți să ceară contribuția tuturor cetățenilor pentru înfăptuirea binelui comun. Organizarea învățămîntului, a justiției, a ordinii publice, a mijloacelor de interes obștesc, necesită cheltuieli și jertfe de la care nimeni nu are dreptul să se sustragă. De aceea creștinul pătruns de simțul datoriei este îndemnat să-și îndeplinească totdeauna, la



vreme, din proprie inițiativă și în modul cel mai conștiincios, toate sarcinile ce-i revin în calitate sa de membru al organismului social.

Calitatea de creștin trebuie ilustrată așa dar nu numai prin virtuți pur religioase, ci și printr-o contribuție cât mai rodnică la susținerea binelui obștesc. În caz contrar, creștinul se arată lipsit de respect față de legea divină și de dragoste față de aproapele. Căci cum se supune voii lui Dumnezeu, cel ce se împotrivesc stăpînirii rînduite de El și cum împlinește porunca domnească a iubirii aproapelui, cel ce nu participă la purtarea sarcinilor comune? Unde este dragostea de aproapele, cînd cineva refuză Statului contribuția sa personală la realizarea propășirii generale și-l obligă să pună pe umerii altora sarcini pe care el nu le ușurează cu nimic? Cum poate fi numit ucenic al lui Hristos creștinul înstărit, care face declarații false asupra averii sale imposabile, ori își ascunde, cu rea credință, veniturile, față de organele fiscului, lăsînd pe cei cînstiți și mai puțini avuți să plătească singuri, deși mai ales el profită de pe urma înțărîrii vieții sociale și a progresului? Neparticiparea la plata impozitelor este astfel un act de nedreptate morală, atît față de instituțiile publice, cîrora li se refuză sprijinul, cît și față de ceilalți oameni, pentru care se vor îngreuna sarcinile, în purtarea cîrora toți trebuie să fim solidari ca frații.

Obligativitatea plății impozitelor are însă și alte consecințe. Cînd recunoaște stăpînirii dreptul de a deposeda pe cetățeni, sub forma impozitelor, de o parte din bunurile lor, Sf. Apostol Pavel recunoaște, implicit, caracterul relativ a dreptului de proprietate individuală. După Sf. Scriptură, bunurile materiale sînt destinate de Providență satisfacerii trebuințelor tuturor oamenilor, așa încît repartiția lor nu poate fi lăsată de comunitate la discreția absolută a cîtorva. Dreptul de proprietate nu este prin urmare intangibil și nelimitat, ci se determină în raport cu nevoile tuturor.

Din această cauză, conștiința creștină nu se poate împăca cu teoria intangibilității proprietății individuale pe care o susțin, sub diferite forme, economiștii și sociologii burghezi, iar Biserica nu poate fi de acord cu sistemele politice menite să împiedice eliberarea muncitorimii din lanțurile exploatării și să perpetueze mizeria în viața popoarelor. După credința creștină, pămîntul, apele și orice izvoare de bogăție au fost destinate de Dumnezeu tuturor oamenilor, în vederea satisfacerii nevoilor și îndestulării vieții tuturor. Cînd nu i se dă această întrebunțare socială, bogăția este condamnată și merită cu prisosință denumirea de «mamona nedreptăți», pe care ia dat-o Mîntuitorul (Luca XVI, 9).

Plata impozitelor, respectarea legilor, executarea dispozițiilor oficiale și cinstirea stăpînirii lumesti, care alcătuiesc conținutul general al suvenirii civice, sînt însă nu numai aspecte parțiale ale conduitei creștine pe pămînt. În fapt, este posibil să te achiți corect de toate acestea, dar cu sufletul să rămîi străin de mediul înconjurător și cu inima rece față de slujbașii așezămîntelor obștești și față de ceilalți membri ai societății. În asemenea cazuri, participarea creștinului la efortul obștesc pentru înmulțirea binelui și împuținarea răului pe pămînt nu este satisfăcătoare nici din punct de vedere cetățenesc, nici din punct de vedere moral-religios. Cel ce nu participă cu toată ființa sa, adică din adîncul cugetului și al inimii, la înflorirea Patriei sale pămîntesti, abdică deci de la o îndatorire sacră nu numai față de oameni, ci și față de legea divină. Sf. Apostol

Pavel ne poruncește nu numai să ne supunem stăpînirii, ci să ne și iubim unii pe alții: «**Dați deci tuturor ceea ce sînteți datori să dați: Celui cu dajdia, dajdia; celui cu vama, vama; celui cu cînsa, cînsa. Nu fiți datori nimănui cu nimic, decît numai să vă iubiți unul pe altul; căci cel ce iubeste pe semenul său a împlinit legea**» (Rom. XIII, 7-8). Și pentru ca supunerea datorată autorităților să fie învederată ca izvorînd din adîncul cugetului, iar lealitatea civică cerută creștinilor să fie deplină, ca rod al dragostei față de toți oamenii, Sf. Apostol Pavel recomandă Bisericii, prin ucenicul său Timotei, episcopul Efesului, să organizeze, în cadrul cultului divin, rugăciuni speciale pentru dregătorii lumesti: «**Indemn deci, înainte de toate, să se facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii și pentru toți cei care se află în vreo demnitate, ca să petrecem viață pașnică și liniștită, în toată cuvioșia și bunăcuviința. Căci aceasta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru, care voințește ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului**» (I Tim. II, 1-4). Scopul acestor rugăciuni este mai ales obținerea ajutorului dumnezeiesc pentru realizarea păcii și a bunei înțelegeri între oameni, bunuri fără de care nimeni nu se poate ocupa în tihnă de treburile sale și nici Biserica nu-și poate vedea cu spor de lucrarea ei misionară, pastorală și socială.

Pentru atingerea acestui înalt scop, toți păstori de suflete sînt datori să se îngrijească neîncetat și de orientarea credincioșilor asupra îndatoririlor lor cetățenești și sociale. Lui Tit, rînduit episcop al Bisericii din insula Creta — și printr-însul tuturor episcopilor, diaconilor și catehetilor — Sf. Apostol Pavel îi poruncește: «**Adu-le aminte (credincioșilor) să se supună domnilor și stăpînilor, să le dea ascultare, să fie gata la tot lucrul bun, să nu defaime pe nimeni, să fie pașnici, îngăduitori, arătînd toată blîndețea față de toți oamenii**» (Tit III, 1-2). Aci, Apostolul Neamurilor adaugă, la sfaturile sale obișnuite, și îndemnul ca creștinii să se ferească de uritul și păgubitorul obicei de a se vorbi de rău unii pe alții și de a defăima pe conducătorii treburilor obștești.

Dar dacă aceasta se cuvine să fie, după porunca marelui Apostol Pavel, atitudinea creștinilor față de legiurile și organele de conducere ale patriei lor pămîntești, nu cumva supunerea față de ele ar putea deveni, la un moment dat, o frînă morală în calea progresului social? Sau: Nu cumva se abat de la îndatoririle lor religioase, creștinii care susțin mișcările de înnoire a vieții sociale și cer așezarea treburilor obștești pe temelii mai drepte și mai bune decît cele existente în vremea lor? Iată întrebări care vor fi frămîntat profund conștiința vrednicilor preoți Radu Șapcă, Neagu Benescu, Ambrozie Tun și alțora ca ei, cînd s-au avîntat cu abnegație în lupta eroică împotriva robiei și tiraniei, în trecutele răscoale, revoluții și războaie din istoria Patriei noastre și care vor fi dat mult de gîndit creștinilor din primele veacuri, cînd lealitatea lor civică părea un non sens față de persecuțiile sîngeroase la care-i supunea, cu crîncenă îndîrjire, tiranica stăpînire romană.

După învățătura Mîntuitorului, perfecțiunea, ca și dragostea, nu cunoaște limită, așa încît scopul străduințelor religioase ale creștinului nu este acela de a rămîne într-un fel de statu quo din punct de vedere moral și religios, ci acela de a cuceri, prin har, credință și fapte de iubire frățească față de ceilalți oameni, binele suprem, fericirea. Potrivit cuvintelor Sf. Apostol Pavel din Gal. V, 22-23, nicio lege nu poate interzice actele

de dragoste, de pace, de binefacere, de blîndețe și de bunătațe, care conduc pe credincioși spre acest înalt scop. Legea dumnezească nu interzice, așa dar, căutarea unei mai bune organizări politice, economice și juridice a societății și nu oprește pe nimeni să lupte contra răului, ci tocmai dimpotrivă. Respectul datorat legiilor lor obștești și supunerea față de autorități nu trebuie să împingă deci atât de departe, încît creștinul să se simtă obligat, în conștiința sa, de a accepta cu resemnare sau indiferență o viață socială întemeiată pe nedreptate și silnicie. De altfel, porunca Sf. Apostol Pavel de a da ascultare conducătorilor, în viața civică, obligă conștiința morală și religioasă a credinciosului, numai în măsura în care aceștia se află cu adevărat în slujba binelui obștesc. Năzuința continuă spre mai bine imprimă, apoi, în conștiința oricărui credincios, ideea înnoitoare că nici un fel de întocmire a vieții publice nu are caracter definitiv și imuabil, dacă nu respectă cu sfîrșenie drepturile fundamentale ale omului și dacă nu înlesnește dezvoltarea progresului general.

Efortul constructiv în vederea continuiei îmbunătățiri a relațiilor dintre oameni și popoare și în vederea înfloririi economice, culturale, politice și sociale a Patriei, este prin urmare nu numai îngăduit și laudat, ci absolut necesar și categoric poruncit creștinului, și aceasta chiar pentru dobîndirea mîntuirii. Din calitatea noastră de fii ai aceluiași Părinte cereșc, izvorăște datoria de a ne iubi și ajuta unii pe alții, ca frații. Din iubirea frățească, se naște datoria de a ne dedica integral slujirii binelui tuturor și de a ne jertfi, la nevoie, chiar viața, pentru triumful binelui și salvarea semenilor. Din spiritul de jertfă pentru binele obștesc, răsare lupta împotriva oricărei forme și manifestări a răului. Iar lupta împotriva răului ne poruncește să facem tot ce stă în puterea noastră, pentru a desființa, de pe toată fața pămîntului, exploatarea omului de către om și tirania politică, pentru a risipi cauzele de învrăjpire dintre oameni și popoare și pentru a dărîma definitiv obstacolele care întîrzie eliberarea, progresul și fericirea popoarelor.

Pentru împlinirea acestei sacre și permanente misiuni sociale a creștinismului, îndrumările doctrinare și practice date de Sf. Apostol Pavel cititorilor epistolelor sale, sînt și astăzi deosebit de actuale. Lui Filimon, prietenul său din orașelul Colosae, îi cere să elibereze pe sclavul Onisim și să-l trateze ca pe un frate iubit, ca pe el însuși (Filim. 16-17). Creștinilor din vechiul Corint, le arată simpatia sa nemărginită pentru oamenii din poporul de jos, le face cunoscută oroarea sa profundă, organică, ireductibilă, față de instituția satanică a sclavajului, le dă sfaturi cu privire la reciprocitatea de drepturi și datorii dintre soți, le cere să pună capăt desbinărilor și le poruncește ca fiecare să poarte grijă, în primul rînd de nevoile aproapelui (I Cor. I, 11-28, VII, 3-6, 23, X, 24, II Cor. VIII, 1-IX, 24). Compatrioților săi încreștinați din Palestina, le scrie, în grai profetic, să se îngrijească de vindecarea bolnavilor și ajutorarea infirmilor, să combată ignoranța, să desființeze plaga pauperismului, să se ferească de iubirea de arginți, să cultive pacea și să biruie răul cu binele (Evrei XI, 13, XII, 12-14, 17-18, 21, XIII, 1-5, 16). Credincioșilor grupați în jurul ierarhiei bisericesti din principalele localități ale Asiei proconsulare, le cere să se poarte în așa fel unii cu alții în viața de familie și în societate, încît să ia sfîrșit, pentru totdeauna, orice violență, desuprire și jignire, în relațiile dintre dînșii (Efes. V, 22-VI, 9, Col. III, 1-IV, 1, I Tim. VI, 1-3, 6-11, 17-19). Creștinilor din ținuturile Galatiei, le spune că Evanghelia afirmă

egalitatea tuturor oamenilor, le cere să se ferească de orice fel de robie, le amintește că numai prin ajutorarea aproapelui pot împlini legea lui Hristos și le poruncește să nu pregete în combaterea răului și săvârșirea binelui (Gal. III, 26-28, V, 1, 13-26, VI, 1-10). Tesalonicenilor, le cere să mustre pe cei leneși, să urmărească numai binele și să refuze întreținerea acelora care, sub pretextul devoțiunii religioase, nu voiesc să muncească (I Tes. V, 14-22, II Tes. III, 6-13). Lui Tit, episcopul bisericii din insula Creta, îi încredințează misiunea de a propovădui dragostea, cuviința, hărnicia, cinstea și pacea și de a învăța pe păstoriți să fie totdeauna în frunte la fapte bune (Tit II, 1-15, III, 1-3, 14). Filipenilor, le cere să stea neîncetat în slujba adevărului, dreptății și binefacerii, după exemplul lui Hristos (Fil. II, 1-11, IV, 8-9). Tot astfel, creștinilor din Roma, capitala imperiului, le scrie: «**Dragostea să fie nefățarnică. Urșiți răul, alipiți-vă de bine. Iubiți-vă cu dragoste frățească unul pe altii, luind înaintea unuia altuia cu cinstirea... Purtați grijă de cele bune înaintea tuturor oamenilor. De este cu putință, cât ține de voi, fiți în pace cu toți oamenii... Nu vă lăsați biruiți de rău, ci biruiți răul cu binele... Deci dar să urmăm cele ale păcii și cele spre zidirea unuia de către altul...** (Rom. XII, 9-10, 17-18, 21, XIV, 19, XV, 1-2). Și printr-înșii, învățăturile, sfaturile, îndemnul și poruncile marelui Apostol se adresează tuturor creștinilor, constituind un bun spiritual al întregii creștinătăți, de atunci și pînă la sfârșitul veacurilor.

Acestea sînt comandamentele morale menite să lumineze conduita creștinilor în viața cetățenească. Este datoria păstorilor de suflete să vegheze asupra dreptei lor împliniri în toate parohiile noastre, spre binele Bisericii și Patriei.



## **ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ ȘI CATOLICĂ DESPRE MÎNTUIREA SUBIECTIVĂ DUPĂ PATRIARHUL SERGHIE AL MOSCOVEI**

Mîntuirea personală este o problemă nu numai de adîncă trăire religioasă, ci și de meditație duhovnicească și studiu îndelungat. Viața creștină nu are alt scop decît mîntuirea în Iisus Hristos prin mijloacele pe care ni le pune la dispoziție cu toată dragostea Sfînta noastră Biserică Ortodoxă.

Dar însușirea operei de răscumpărare a Domnului nostru Iisus Hristos, deși aparține tuturor creștinilor, ea se prezintă astăzi, înțelegerii noastre, prin prizma deosebirilor confesionale. Uriășul gînditor creștin care a fost Patriarhul Serghie al Moscovei, a sesizat, ca nimeni altul, aceste deosebiri confesionale și le-a rezolvat cu părintească înțelegere în spiritul vechi pravoslavnic al Bisericii primare<sup>1)</sup>.

Noutatea cea mare pe care o aduce Patriarhul Serghie este cadrul cu totul nou în care așează problema mîntuirii subiective, reînnoind vechile concepții patristice și înlăturînd balastul teoriilor scolastice care se infiltraseră pe nesimțite în Teologia ortodoxă rusească de pînă la el. Respingînd aridele teorii scolastice care făcuseră din mîntuire un simplu proces teoretic, Patriarhul Serghie arată că problema mîntuirii personale are un caracter practic, deoarece «se pune față în față cu realitatea, cu existența reală, vrînd să arate în viață, în practică în ce constă adevărul divin pe care Biserica îl propovăduiește»<sup>2)</sup>. **Așa că întrebarea după mîntuirea noastră în Hristos este întrebarea după sensul vieții creștine.**

«Cine a sesizat, de fapt, esența vieții creștine, acela va înțelege în ce constă și viața dumnezeiască, pentrucă aceasta nu este numai un principiu metafizic, ci prototipul și izvorul direct al vieții omului. «In El era viața și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4) și tot în El se oferă conștiinței omenești și idealul de viață»<sup>3)</sup>.

De aceea, «cel ce vrea să afle, zice Patriarhul Sergie, adevărata esență a catolicismului, a protestantismului sau a ortodoxiei, acela nu trebuie să se îndrepte spre învățătura lor teoretică, ci spre concepția lor despre viață, spre învățătura lor despre mîntuirea personală în care această concepție e mai clar exprimată, acela trebuie să întrebe pe fiecare din aceste confesiuni în ce pune ea sensul vieții omenești și binele suprem»<sup>4)</sup>. Acesta este principiu care călăuzește pe Patriarhul Serghie în tratarea problemei: **«Învățătura ortodoxă despre mîntuire. Incercare de prezentare a**

1. In lucrarea sa: «Învățătura ortodoxă despre mîntuire. Incercare de prezentare a laturei moral-subiective a mîntuirii pe baza Sfintei Scripturi și a operelor Sfinților Părinți», teză de magistrul în Teologie, Petersburg, 1895.

2. Patriarhul Serghie, op. cit. Folosim valoroasa traducere a Pr. Prof. Teodor Bodogae și Pr. V. Miteu — parohia Telna Alba — în manuscris, dactilografiată, București 1951, p. XII.

3. Ibidem.

4. Ibidem.

laturei morale subiective a mîntuirii pe baza Sfintei Scripturi și a operelor Sfinților Părinți» prezentată ca teză de Magistru în Teologie și susținută la 1895, la Academia duhovnicească din Petersburg<sup>5)</sup>.

În cele ce urmează vom prezenta învățătura ortodoxă și catolică despre mîntuirea subiectivă, așa cum se desprinde din opera amintită mai sus a marelui teolog rus.

## CAPITOLUL I

**Adevăratul raport între om și Dumnezeu în procesul mîntuirii subiective:** a) concepția juridică despre viață și b) iubirea, ființa vieții creștine.

«Punctul în care se exteriorizează mai bine, zice Patriarhul Serghie, caracterul deosebit al învățaturii ortodoxe, este problema relației dintre făptuirea binelui în viață pămîntească și fericirea de dincolo de mormînt»<sup>6)</sup>. Se știe că «Învățătura Mîntuitorului Hristos este învățătura lepădării de sine, a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, căci nimicirea egoismului păcătos este menirea principală a oricărui creștin. De aceea și în chestiunea fundamentală a moralității, adică în chestiunea relațiilor reciproce dintre virtute și fericire, dintre împlinirea binelui și viața veșnică, în învățătura lui Hristos esențială este netrufia sau nepretențiozitatea, și lărga independență de orice amestec străin și de orice ar putea întina curățenia tendințelor morale»<sup>7)</sup>. Dar doctrina catolică tocmai această netrufie sau nepretențiozitate a creștinului, în fața lui Dumnezeu, pentru faptele sale, în procesul mîntuirii, nu vedește, prin teoria contractuală a raportului între om și Dumnezeu. Smerenia faptelor bune îi este străină acesteia.

«Dreptul (Jus) era pentru romani elementul fundamental în jurul căruia gravitau toate noțiunile și reprezentările. «Jus» era baza vieții personale; el reglementa toate relațiile familiare, sociale și statale. Nici religia nu făcea excepție, și ea era una din ramificațiile dreptului. Devenind creștin, romanul a căutat să privească și creștinismul tot prin această prismă. El vede și în religie înainte de toate un raport juridic. Această incapacitate romană de a sesiza esența creștinismului formată în ace-

5. Ilustrind acest principiu, Prof. Vl. Loosky, în articolul: **Personalitatea și cugetarea patriarhului Serghie**, din publicația omagială «Patriarh Serghii i ego duhovnoe nasledstvo» (Patriarhul Serghie și moștenirea lui duhovnicească), Moscova, 1947, la p. 264 scrie: «Patriarhul Serghie a fost un teolog nu numai cu numele, nu pentru că a stăpînit o largă erudiție în domeniul dogmaticii, patristicii și celorlalte discipline bisericești. El a trăit prin dogmele Bisericii; ele nu au fost pentru el formule externe primite cu greutate de rațiune, ci o experiență lăuntrică». Întrebat despre programul său de viitor, de către un ziarist străin, Patriarhul Serghie a răspuns: «Programul meu este programul Duhului Sfînt. Eu lucrez după trebuințele fiecărei zile» (p. 265). În această privință vezi și expunerea ideilor tezei de magistru în Teologie a lui Serghie la Episcopul Gurie Egorov: **Patriarhul Serghie ca teolog**, în «Patriarhul Serghie și moștenirea lui duhovnicească», pp. 99-132; în romînește: Pr. D. Stăniloae, **Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog**, art. în «Ortodoxia», București 1949, I, nr. 2-3, pp. 179-182; Pr. T. Bodogae, **Un mare teolog al al veacului nostru: Patriarhul Serghie (1867-1944)**, art. în «Anuarul Institutului Teologic Universitar Sibiu, XXV (VII), 1948-1949, pp. 33-48. Date asupra persoanei și opere **Patriarhului Serghie** și bibliografie în articolele din publicația omagială **Patriarhul Serghie și moștenirea lui duhovnicească**, Moscova 1947. În romînește; la Pr. D. Stăniloae, op. cit., și Pr. T. Bodogae în **Cuvîntul înainte** la traducerea lucrării menționate mai sus.

6. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 2.

7. *Ibidem*.

lași timp de corelația inseparabilă între calitatea vieții de aici și a celei viitoare, au favorizat cum nu se poate mai bine acest mod de înțelegere»<sup>8</sup>). De aceea, nu e de mirare că raportul omului cu Dumnezeu s-a transformat, în doctrina catolică într-un raport contractual. Între Hristos și om există o uniune cu totul deosebită de legătura bazată pe dragoste. «Această legătură nu se face de dragul iubirii, ci de dragul folosului sau avantajului personal... În învățătura despre mântuire, adică despre modul de dobândire a vieții veșnice, s-au introdus noțiunile romane despre raporturile reciproce de drept între om și Dumnezeu... Tot ce face omul nu face, în esență, din dragoste către Dumnezeu, ci din dorința de a căpăta datorită răsplată»<sup>9</sup>).

«Asociația juridică — proprie doctrinei catolice — în fondul ei are dorința egoistă după propria-i bunăstare și se exprimă printr-o autoîngrădire reciprocă a citorva egoisme sau euri iubitoare de sine, pentru ca fiecare din ele să se bucure într-o măsură cât mai mare de bunăstare»<sup>10</sup>). Într-o astfel de asociație nu mai poate fi vorba de o comuniune a iubirii între om și Dumnezeu și între oameni laolaltă. Totul devine exterior. Ceea ce interesează în raportarea creștinului către Dumnezeu și către toți membri Trupului tainic, nu este atât starea lăuntrică, cât atitudinea exterioară, formală, căci numai aceasta exprimă, după teoria contractuală, raportul creștinului cu Hristos și cu semenii săi.

De aceea, pentru concepția juridică despre viață, «conștiința independenței proprii, acest spectru lugubru al existenței de sine, e mai de preț pentru «eul» păcătos, decât orice»<sup>11</sup>). Căci orice acțiune, cât de mică, făcută în societatea semenilor, pentru binele lor, dobândește o însemnătate deosebită în ochii săvârșitorului. Serviciile pe care omul le aduce semenilor săi, «se îndeplinesc, desigur, nu de drag, nu din iubire față de cel asociat, ci din dorința dobândirii unei răsplăți corespunzătoare. De aceea omul și pretinde pentru sine această recompensă, o pretinde ca pe ceva ce i se datorează, ba încă se crede în drept să se și răzbune dacă această recompensă nu urmează»<sup>12</sup>).

Egoismul este nota dominantă a raportului juridic între om și Dumnezeu și între creștini laolaltă. Căci peste tot în doctrina catolică despre mântuire se afirmă dreptul creștinului la recompensa pentru faptele prestate în comunitatea semenilor. Teoria meritului și suprameritului în valorificarea faptelor bune dezvoltată de doctrina catolică prin însușirea concepției juridice despre viață a vechilor romani, este afirmarea egoismului omului în raportul său cu Dumnezeu și cu semenii. Cel ce săvârșește o faptă bună numai de dragul recompensei din partea lui Dumnezeu, sau din partea semenilor săi, este înainte de toate un egoist. Greul pe care îl simte egoistul în împlinirea voii lui Dumnezeu, nu poate avea puterea și însemnătatea jertfei devotate pentru Dumnezeu, izvorită din iu-

8. Idem, *op. cit.*, pp. 3-4.

9. Episcopul Gurie Egorov, *op. cit.*, p. 106; apud Pr. D. Stăniloae, în prelegerea: *Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mântuirii; noțiunea de merit și indulgențe*, curs de teologie dogmatică și simbolică dactilografiat, București 1953, p. 721.

10. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, pp. 46-47.

11. Idem, *op. cit.*, p. 5.

12. *Ibidem*.

bire și recunoștință. Ostenelile în săvârșirea binelui nu sînt pentru el o plăcere ci un jug ce apasă greu pe umerii lui. De aceea, unul ca acesta nefiind în stare să se sacrifice, pretinde pentru sine recompensă, ca orice mercenar sau slugă. Faptele în ochii lui capătă însemnare de merit. «In acest fel concepția juridică despre mîntuire e înțeleasă și se potrivește cum nu se poate mai bine cu structura egoistă a sufletului uman»<sup>13</sup>).

Pericolul principal al concepției juridice despre mîntuire - «constă, spune Patriarhul Serghie, în faptul că omul poate ajunge să nu-și dăruiească lui Dumnezeu toată iubirea și tot cugetul». «In uniunea juridică nu se presupune și nici nu se cere o apropiere atît de mare, ci trebuie doar să îndeplinești numai condițiile exterioare ale uniunii. Omul poate și să nu iubească binele, poate să rămînă un iubitor de sine, ca și, înainte, trebuie doar să împlinească poruncile ca să capete răsplătire. Acest punct de vedere, favorizează cum nu se poate mai bine acea dispoziție de rob și de mercenar sau năimit, care săvârșește binele numai de dragul recompensei, fără dragoste și respect lăuntric față de acest bine»<sup>14</sup>).

Omul nu-și mai vede și nici nu-și recunoaște propria sa nimicnicie, căci nu-i mai este clară în mîntea lui autotputernicia, măreția și iubirea fără margini a lui Dumnezeu; distincția între Creator și creatură, de îndată ce Dumnezeu este coborît într-un raport contractual cu creatura sa<sup>15</sup>). De aceea în ochii lui «faptele se prefac într-un capital ce-și are valoarea în sine și care pretinde dobîndă care se potrivește destul de bine cu firea egoistă a omului, care a pierdut puritatea primordială și care cu inima strînsă se silește pe sine spre împlinirea poruncilor și de aceea se supralicitează pentru «binele» pe care-l săvârșește forțat. Afară de aceasta, vrednicia răsplătirii o atribuie nu virtuților ci unor anumite comportări exterioare, pe care dispoziția de năimit caută, după putință, să le prescurteze și să le dea caracter cît mai formal, după dorința naturală a mercenarului de a-și primi plata cu cît mai puțină cheltuială de energie»<sup>16</sup>).

Lucrurile n-au rămas aceluși: «Invățătura cu totul firească a ajutorului mutual, dintre membrii Bisericii s-a schimbat sub condeiu și în mîntea scolasticului într-o atribuire complet obligatorie de fapte ale unui om sau ale unui sfînt altui om»<sup>17</sup>).

Formalismul juridic moral își face carieră din plin în doctrina catolică despre mîntuire; omul ajunge să se mărginească numai la atitudinea exterioară față de Dumnezeu, acțiunea morală era ca și uitată. Nu mai este vorba de o trăire intensă și intimă a lui Hristos de către creștini, ci de anumite acte exterioare, ce reclamă cu orice preț un merit la dobîndirea vieții veșnice.

«Reformația a pășit la demascarea necruțătoare a tuturor falsurilor catolice referitoare la doctrină și viață, precum și a formalismului fără suflet care a ajuns dominant și de aceea a cerut iarăși pentru om viață și adevăr»<sup>18</sup>). Repugnîndu-le teoria contractuală a mîntuirii, evidențiată

13. Idem, op. cit., p. 40.

14. Idem, op. cit., p. 6.

15. Cf. *ibidem*.

16. Idem, op. cit., p. 7.

17. *Ibidem*; vezi și A. S. Homiakoff, *L'Eglise Latine et le Protestantisme, au point de vue de L'Eglise d'Orient*, Lausanne-Vevy, 1872, pp. 38-39 și 131-132.

18. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 8.



prin teoriile asupra meritului, suprameritului și indulgențelor, «Protestanții au făcut apel la viața însăși și prin ea au căutat să-și unifice deducțiile lor. Dar și ei au privit viața... tot din punct de vedere juridic. Prin noua lor învățătură ei au voit să aducă pace conștiinței, dar pacea aceasta au înțeles-o exclusiv juridicește, în sensul unei siguranțe și nepedepsirii pentru păcatele săvârșite. Omul se teme de pedeapsă, dar iată el e pus în fața morții lui Iisus Hristos, moarte adusă ca satisfacție supremă dreptății lui Dumnezeu în așa fel încît această dreptate divină parcă nu mai poate și nu mai e în drept să mai pretindă ceva de la om, nici măcar cea mai mică satisfacție. Odată ce crede în Evanghelie, omul trebuie să fie liniștit în sine lui»<sup>19</sup>).

Cum se răsfrînge concepția juridică despre viață în procesul mîntuirii subiective, vom arăta ceva mai departe unde vom analiza esența mîntuirii și condițiile îndreptării. Întrebarea care se pune însă, în urma celor discutate mai sus, este aceasta: Ne oferă Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție temeuri ale concepției juridice despre viață așa cum se prezintă în catolicism și protestantism? Sau pot exista oare raporturi juridice între om și Dumnezeu?

Pe temeiul Sfîntei Scripturi și a Sfîntei Tradiții, nu putem vorbi despre raporturi juridice între noi și Dumnezeu. **Principiul asociației juridice**, «după care doi oameni, ce au lipsă în viață unul de ajutorul celuilalt, își asumă obligații reciproce, dînd fiecare ceva și primind în schimb altceva»<sup>20</sup>) **nu poate constitui ființa adevăratului raport între noi și Hristos.** Un astfel de raport contractual poate avea loc numai între oameni, nu între ei și Dumnezeu, deoarece contractul presupune parteneri egali, cu obligații reciproce, echivalență între merit și răsplată și este mai mult un raport de neîncredere reciprocă, întrucît contractul este de obicei «un echilibru convenit între doi factori care fonciar își sînt ostili»<sup>21</sup>).

Raportul juridic înseamnă distanță și lipsă de intimitate între cei doi parteneri. Așa se explică de ce «în concepția catolică, omul e aci, Dumnezeu acolo, iar la mijloc, în «ordinea supranaturală», dar creată a grației, a «cerului», bunurile care formează obiectul tranzacției juridice. Împlinind omul anumite condiții, poate sili juridic pe Dumnezeu să-i cedeze acele bunuri»<sup>22</sup>). Cu totul altfel stau lucrurile în raportul de comuniune între om și Dumnezeu, propriu doctrinei ortodoxe. Aici «nu este decît Dumnezeu și omul. Omul nu vrea să dobîndească altceva decît pe Dumnezeu. Pătrunderea omului în intimitatea lui Dumnezeu nu se poate face, decît prin iubire, nu prin prezentarea unor titluri de drept»<sup>23</sup>).

Deci principiul juridic nu se poate aplica în raporturile dintre noi și Dumnezeu în actul mîntuirii personale.

Principiul juridic nu ne poate explica iubirea fără margini a lui Dumnezeu față de lume, pentru care El a trimis pe Insuși Fiul Său, Unul Născut, ca oricine crede într-însul să nu pară, ci să aibă viață veșnică (Ioan 3, 16). De aceea «acolo unde acționează juridicul și satisfacția nu

19. Idem, op. cit., pp. 10-11.

20. Pr. D. Stăniloae, *Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog*, p. 179.

21. Idem, *Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mîntuirii...*, p. 724.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

mai este loc pentru o asemenea bunătațe dezinteresată și fără motive»<sup>24</sup>), nu se mai vede iubirea nemărginită a lui Dumnezeu și nici dăruirea creștinului.

Virtuțile noastre, chiar dacă le-am atribui o oarecare valoare, ele nu pot reclama un merit pentru răsplată, deoarece nu sînt produsul exclusiv al nostru, căci harul este acela care inițiază, susține și desăvîrșește acțiunile creștinului. Ele vor merge mai degrabă pentru plata datoriei; așa că «dacă nu facem ce ne-a fost poruncit, atunci nu numai că ne lipsim de răsplata cerească, dar nu sîntem în drept să ne numim nici robi încătușați» zice Sfîntul Efrem Sirul (Cuvînt pentru doborîrea mîndriei)<sup>25</sup>.

Păcatul fiind un fenomen universal în umanitate, după căderea lui Adam și Eva (I Ioan, 1, 8), cine ar mai putea revendica pentru faptele sale un merit sau un supramerit pentru răsplătirea lor? Și apoi se poate vorbi de o egalitate între faptă și răsplată, între virtute și viața veșnică, ca între muncă și salariu, în viața de toate zilele? Nicidecum! «Căci ce e viața pămîntească în comparație cu fericirea de dincolo de mormînt? O neînsemnată picătură în comparație cu oceanul fără sfîrșit! Dacă prin urmare, faptele omului au o oarecare valoare, în orice caz nu se poate dobîndi în schimbul lor fericirea veșnică»<sup>26</sup>). «Din punct de vedere pămîntesc, zice Sfîntul Efrem Sirul, și pentru scopuri pămîntești, neprihănirea omului are o oarecare valoare încît în fața oamenilor poate dobîndi chiar merit la o recompensă, dar înaintea judecării lui Dumnezeu, unde se pronunță sentința pentru ultima soartă a omului, această neprihănire nu poate avea valoare, nu corespunde mărimii răsplătii. Întîi și întîi pentru că timpul pocăinții este scurt, iar împărăția lui Dumnezeu nu are sfîrșit». (In rus. tom. I, 64)<sup>27</sup>).

«Oboseala nevoiților trece repede ca un vis, dar odihna cu care se răsplătește această oboseală e fără sfîrșit și negrăită (Sf. Efrem Sirul, tom. 1 pag. 100, cuv. 5)<sup>28</sup>). «Orice nevoieță ar fi întreprins omul și oricîte suferințe ar fi răbdat, toate acestea sînt nimic în comparație cu fericirea pe care o va primi în schimbul acesteia»<sup>29</sup>).

Deci creștinul nu poate «să-l oblige pe Dumnezeu prin meritele sale, ci prin ele mai degrabă se îndatorează el însuși»<sup>30</sup>). «Odihna veșnică, spune Sf. Vasile cel Mare, va fi dată acelor care în această viață s-au luptat după lege, dar ea nu e dată după meritul faptelor, ci după harul Marelui Dătător, Dumnezeu, har care se dăruiește celor ce nădăjduiesc întru dînsul»<sup>31</sup>).

În această situație, unirea omului cu Hristos, în Duhul Sfînt, nu poate avea loc decît într-un raport bazat pe iubire. Iubirea lui Dumnezeu manifestată prin iubirea aproapelui, adică prin fapte ale dragostei creștine, este ceea ce definește — după Patriarhul Serghie—raportul omului cu Dumnezeu. «Aceasta o vrea Dumnezeu de la om»<sup>32</sup>). Iar iubirea, ca ființă a comuniunii noastre cu Dumnezeu, face imposibilă întrebunțarea ter-

24. Idem, op. cit., p. 48.

25. Idem, op. cit., p. 50.

26. Ibidem.

27. Ibidem, pp. 50-51.

28. Idem, op. cit., p. 51.

29. Ibidem.

30. Idem, op. cit., p. 52.

31. Idem, op. cit., p. 56.

32. Pr. D. Stăniloae, Patriarhul Serghie al Moscovei ca teolog, pp. 180-181.

menului de merit și supramerit, dând faptelor bune un alt rost.<sup>33</sup>), decît acela al dobîndirii unei recompense juridice. Căci numai aceasta îl face pe om «să nu se gîndească deloc la interesul său, ci numai la celălalt... Iubirea nu pretinde nimic și nu se pretinde. Iubirea e un act gratuit care se dă aceluia care, departe de a pretinde ceva, se uită cu totul pe sine, se jertfește pe sine... Numai această natură o poate avea raportul între om și Dumnezeu. Ne-a arătat-o Fiul lui Dumnezeu care s-a dat pe Sine la moarte pentru noi și care, prin împărțășirea trupului Său jertfit, toarnă și în noi duhul de jertfă pentru Dumnezeu»<sup>34</sup>).

Virtutea trebuie să fie dezinteresată, dacă vrea să aibă în vedere binele și fericirea veșnică. Din dragoste față de Dumnezeu sîntem îndatorați să facem binele și tot din acest motiv trebuie să ne ferim de rele și să săvîrșim cele bune (Sf. Tihon de Sadonsk, Despre adevăratul creștinism, p. 434)<sup>35</sup>).

Insuficiența concepției juridice despre viață în explicarea mîntuirii personale se va vedea mai bine în capitolele următoare.

## CAPITOLUL II: Viața veșnică.

Scopul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu ca și scopul mîntuirii noastre, ținta ultimă a strădanșilor oricărui credincios adevărat, constă în dobîndirea vieții veșnice (Ioan 3, 15, 16). Aceasta dă sens vieții de aici și o încoronează, fiind bunul suprem al existenței creștinești<sup>36</sup>).

Ființa acesteia constă în cunoașterea lui Dumnezeu potrivit cuvintelor Mîntuitorului: «Iar viața veșnică aceasta este, ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis». (Ioan 17, 3). «Temeiul cel mai înalt al existenței sufletului (dincolo de mormînt) constă, după cuvintele Sfîntului Grigorie de Nyssa, nu în posedarea a ceva uscat și umed (adică în folosirea unor bunuri sensuale care măgulesc iubirea de sine, pe care o minte neluminată le leagă de imaginea vieții veșnice), ci în cunoașterea lui Dumnezeu» (De mortuis, Migne P. G., 46, col. 504-505). «Impărăția lui Dumnezeu, spune Sfîntul Atanasie, nu este altceva decît gustarea bunurilor viitoare, cu alte cuvinte, contemplarea și vederea lui Dumnezeu, întrucît e îngăduit aceasta sufletului omenesc» (în rus. tom. IV, p. 483)<sup>37</sup>).

Dar cunoașterea lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca «trăirea în noi înșine a prezenței lui Dumnezeu care dă omului putința să perceapă nemijlocit viața dumnezeiască, și să ducă astfel la o sesizare vie a Ființei celei dumnezeiești»<sup>38</sup>). Nu este vorba de o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci de locuirea Lui într-o inimă curată, ce se face sensibilă celui neprihănit. Este cunoașterea pe care ne-o dă iubirea lui Dumnezeu, căci «dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci **Dumnezeu este iubire**». (I, Ioan 4, 7-8). Creștinul cunoaște real pe Dumnezeu, întrucît obiectul cunoașterii, adică Dumnezeu rămîne

33. Cf. Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 58-59.

34. Pr. D. Stăniloae, *Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mîntuirii...*, pp. 721-722.

35. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 64.

36. Idem, op. cit., p. 70.

37. Ambele citate la Patriarhul Serghie, op. cit., p. 71.

38. *Ibidem*.

în el: «Dumnezeu este iubire și cel ce rămîne în iubire, rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne în el», zice Sfîntul Apostol Ioan (I Ioan 4, 16). «O astfel de cunoaștere, desigur, poate fi numită viață în toată puterea cuvîntului, întrucît ea nu e numai o elaborare a rațiunii ci mai curînd o trăire și o intuire a vieții dumnezeiești în sine însăși»<sup>39</sup>). «În viața trupească a omului, spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, sănătatea formează un bine destul de mare, dar fericirea nu constă numai în a ști ce e sănătatea, ci în aceea ca să și trăiești de fapt în sănătate... De aceea, tot așa trebuie înțeles și cuvîntul propus, anume că Domnul numește fericire nu cunoașterea a ceva despre Dumnezeu, ci posesedarea Lui în tine» (Opere în rus. tom. II p. 442-40). «Astfel cunoașterea lui Dumnezeu este vederea vieții lui Dumnezeu în tine însuți; din dispoziția propriului său suflet cunoaște cel neprihănit în ce constă și cum este, în ființa sa, viața dumnezeiască — o cunoaște, ca să zicem așa, din experiență»<sup>41</sup>).

Reversul cunoștinței lui Dumnezeu, ca ființă a vieții veșnice, este asemănarea cu Dumnezeu, la care putem ajunge reproducînd în noi, în modul cel mai deplin, chipul lui Dumnezeu. C ne a ajuns la asemănare cu Dumnezeu prin cunoașterea reală a Acestuia, în actul iubirii nemărginite, unul ca acesta a dobîndit, fără îndoială, «și asemănarea cu viața lui Dumnezeu, rămînînd continuu, în fericirea cea veșnică»<sup>42</sup>).

Această asemănare cu Dumnezeu se realizează numai în comuniune cu Dumnezeu, numai avînd pe Dumnezeu ca principiu călăuzitor al activității, ca prototip vrednic de imitat, ca țintă a ostenețelor noastre și ca ființă personală transcendentă nouă și totuși intim legat de noi, printr-o comuniune personală și vie.

Bunul acestei comuniuni cu Dumnezeu îl constituie sfințenia. Cel curat cu inima nu va vedea în sine altceva decît pe Dumnezeu. Fericirea și sfințenia sînt nedespărțite una de alta. «Pentru creștini, fericirea constă numai în sfințenie și în virtute. Odată ce e dată sfințenia, atunci nu mai au pentru el însemnătate primordială toate celelalte bunuri, nici recompensele oferite pentru sfințenie. Omul desăvîrșit face binele nu pentru folosul pe care l-ar avea, ci pentru că găsește că e drept să faci binele»<sup>43</sup>).

Sfințenia fiind izvorul fericirii veșnice, «în ochii creștinului neprihănirea nu e numai o sarcină și nu numai că nu cere pentru sine recompensă, ci «ea singură e cea mai mare recompensă, pentru că ea însăși e răsplată, închizînd în sine multă recompensă» (Sf. Ioan Gură de Aur, Omil. VIII, In Rom. Migne. P. G. 60, col. 456). Așa se explică de ce după doctrina ortodoxă ceea ce îndeamnă pe creștini să tindă spre virtute, spre sfințenie și deci spre fericire veșnică, nu este gîndul la aceasta sau al răsplății faptelor, ci dragostea de sfințenie, de comuniune cu Dumnezeu.

Această comuniune sfîntă cu Dumnezeu «nu este numai o datorie a creștinului, ci ea apare pentru el și ca singurul bine și ca singura condiție potrivită acțiunii lui». Aceasta pentru că «prin însăși natura lui, omul, după expresia Sfîntului Cîril de Alexandria, e predestinat să fie în

39. Idem, op. cit., p. 72.

40. Ibidem.

41. Ibidem.

42. Idem, op. cit., p. 73.

43. Ibidem.

apropiere de Dumnezeu» 44). Apropierea cît mai mare de Hristos, adică «comuniunea sfîntă cu Dumnezeu e... o adevărată necesitate a sufletului omenesc. Dacă nu se află în această comuniune, omul nu numai că e în afară de chemarea lui, nu e numai păcătos, ci deadreptul mort moralicește» 45).

Prin urmare sfîrșitul vieții pămîntești trăită în virtute, adică în Hristos ființa virtuții, este încununat cu fericirea veșnică. Iar, pentru fericirea comuniunii nesfîrșite cu Hristos, trebuie să iubim și să trăim virtutea și să ne dorim după comuniunea vieții dumnezeiești, așa cum se doarește cerbul după izvoarele de apă. (Psalm, 41, 1).

Trăirea iubirii, legea fundamentală a vieții dumnezeiești, constituie ființa intimă a comuniunii veșnice a dreptilor cu Dumnezeu. Prin această iubire, dreptul contemplă pe Dumnezeu și gustă din oceanul nemărginit al vieții dumnezeiești, recunoscînd în același timp, că «prin nimic deosebit nu s-a învrednicit de această iubire, ci că dimpotrivă, ingratitudea lui ar merita pedeapsă, iar nu o iubire» 46). Că iubirea este esența fericirii veșnice, întrucît prin ea contemplăm pe Dumnezeu și trăim plenitudinea vieții dumnezeiești, ne-o arată faptul că proorocul Ilie, îndrăgostit de iubirea vieții dumnezeiești, ca unul ce râvnea nu la avantajile sale, ci la slava lui Dumnezeu, socotea cu neputință să mai rămînă între cei vii, cînd numele lui Dumnezeu era hulit 47). «De dragul acestei iubiri, Moise îl ruga pe Dumnezeu să-l șteargă din cartea vieții, — adică să moară — dacă poporul lui Dumnezeu nu va fi iertat de păcate», iar Apostolul Pavel chiar dacă i s-ar fi propus să sufere pentru Hristos chinuri veșnice, și el tot n-ar fi șovăit, zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, căci el cunoștea și înseta după dulceața vieții de comuniune în iubire, cu Hristos, în împărăția cerurilor 48).

Viața veșnică constă deci în cunoașterea lui Dumnezeu, în asemănarea deplină cu El, după har, sau mai precis, în trăirea vieții de iubire a lui Dumnezeu.

### CAPITOLUL III: Răsplata.

Inconsistența și în același timp falsitatea concepției juridice despre viață, se evidențiază și mai bine prin prezentarea, după doctrina ortodoxă, a raportului dintre virtute și fericire, dintre făptuirea binelui în viața aceasta și fericirea veșnică în viața cealaltă, arătînd totodată și în ce sens se poate vorbi despre viața veșnică ca recompensă a vieții virtuose împodobită cu roadele iubirii creștine.

Dacă binele lui Dumnezeu nu e despărțit de natura noastră și nu stă undeva departe de cei ce se decid să-l caute, ci dimpotrivă se află în fiecare din noi, în chip nevăzut și ascuns, așteptînd doar să-l facem cunoscut prin ființa și activitatea noastră, și dacă comuniunea cu Dumnezeu, în care constă de altfel și ființa fericirii veșnice, este un element esențial al firii omenesti, atunci viața veșnică și fericirea nepieritoare nu pot fi privite ca un ultim rezultat al întregii vieți pămîntești, la care ajungem

44. Idem, op. cit., p. 79.

45. Idem, op. cit., p. 80.

46. Ibidem.

47. Ibidem.

48. Idem, op. cit., pp. 83-84.

numai după moarte. «Nu e drept, spune Prea Sfințitul Teofan, să socotim comuniunea cu Dumnezeu drept țintă finală îndepărtată a omului, că adică omul se va învrednici de ea numai mai târziu... la sfârșitul tuturor ostenețelor lui... Ea trebuie să fie o stare continuă și neîntreruptă a omului, așa că din clipa în care se vede că nu există această comuniune cu Dumnezeu și nu se traduce în fapt, din acea clipă omul trebuie să recunoască cum că se află în afară de ținta și de chemarea sa. Starea în care omul se recunoaște în comuniune cu Dumnezeu, este singura stare adevărată a omului, singura dovadă categorică a prezenței în suflet a principiilor de viață cu adevărat morale și duhovnicești» (Schită, pag. 35-36)<sup>49</sup>).

Sfânta Scriptură ne arată în mod limpede, în nenumărate locuri (Ioan 3, 36, I. Ioan 3, 14-15; I Ioan 3, 15) că «viața veșnică nu e condiționată de învierea din morți, ci se începe mai curînd decît aceasta, condiționînd-o parcă: «Cine mănîncă trupul Meu și bea sîngele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi» (Ioan 6, 54).

Operele marilor Părinți ai Bisericii sînt pline de mărturii asupra acestui sens al vieții veșnice, adică despre trăirea vieții veșnice de către cei buni, încă de aici, ca o stare sufletească. «Viața păcătoșilor, zice Sfîntul Efrem Sirul, este moarte, pentru că ei lîncezesc în cele putrezitoare și în moarte, trăind ca să moară pentru munca cea veșnică», în schimb însă, «în chip minunat, dreptii se numesc «vii», pentru că încă în această viață se îndulcesc de neîntrerupta contemplare a lui Dumnezeu, iar a nu face și a nu îngădui nici un păcat, este într-adevăr viață» (Cuv. 99, tom. IV, p. 210)<sup>50</sup>). Sfinții, care primesc dincolo plenitudinea cunoștinții, iubirii și vieții dumnezeiești, primesc «încă aici pe pămînt zălogul și arvuna acestor bunuri printr-o activă comuniune a Duhului»,<sup>51</sup> gustă încă de aici împărăția cerească, așteptînd ca dincolo s-o primească în toată extensivitatea ei; bineînțeles nu toți la fel, cum vom vedea ceva mai departe.

Cele două vieți sau cele două stadii ale aceleiași existențe a creștinului, virtutea și fericirea veșnică, nu sînt etajate sau coordonate, ca în doctrina catolică și protestantă pentru a se putea afirma în prima săvîrșirea binelui de dragul recompensei, iar în a doua neputința de a comunica cu sfinții și deci inutilitatea rugăciunii pentru morți. Ci se întrepătrund; există un raport de continuitate între ele, în sensul că ultimul stadiu, viața veșnică, începe încă de aici; anticipativ omul se bucură de fericirea veșnică sau suportă chinurile iadului. Căci «a primi viața veșnică, nu însemnează să treci dintr-un plan al existenței în altul, ci însemnează să dobîndești o anumită dispoziție sufletească. În acest caz, viața veșnică, nu se primește, ci crește treptat în om»<sup>52</sup>). Imanența vieții și fericirii veșnice și a chinurilor veșnice, vieții pămîntești, este străină doctrinei juridice catolice despre mîntuire. Pentru aceasta din urmă, viața veșnică este cu totul transcendentă omului; între viața pămîntească și viața de după moarte este o demarcație precisă.

Teza catolică ca și cea protestantă este infirmată de Sfînta Scriptură și de marii Părinți ai Bisericii care s-au ocupat în chip mai deosebit cu problema soteriologică. Părinții «prezentau în general, zice Patriarhul Serghie, viața omului ca pe un progres continuu care se începe aici pe

49. Idem, op. cit., p. 87.

50. Idem, op. cit., p. 88.

51. Ibidem.

52. Ibidem.

pământ și se continuă dincolo de mormânt. Viața pămîntească era pentru ei o pregătire pentru viața cea de dincolo de mormânt, și anume ca un început al acesteia din urmă, ca o sădare a ei în suflet. După învățatura Sfinților Părinți, aici pe pământ, omul își creează acea dispoziție, care va fi conținutul vieții de dincolo de mormânt»<sup>53</sup>).

Vehicolul care înalță firea omenească de pe pământ la cer, încă fiind în condițiile existenței terestre sau care coboară fericirea veșnică în sufletul omului pe măsura unei semințe care avea să se desvolte, începînd de aici, atingînd plenitudinea existenței dincolo, sau în fine, mijlocul care creează acea dispoziție pentru primirea harului vieții veșnice, este **virtutea**. Iar cînd zicem virtute, înțelegem acțiunea creștinului ajutată de harul divin pentru a sădi viața veșnică în receptacolul ființii umane. «Din clipa în care a început să se statornicească o dispoziție corespunzătoare, omul încă aici pe pământ poate să perceapă fericirea viitoare, zice Isac Sirul; «poate de pe acum, să bea apa cea vie», notează Sfîntul Vasile cel Mare (Psalmul 45, 5)<sup>54</sup>. Astfel, «dacă cineva a întipărit în sine cu toată claritatea posibilă (ἐναργῶς) trăsăturile acestor virtuți, acela trece în chip firesc, fără greutate, în împărăția cerească, deoarece nu distanță spațială (τοπική) separă pe Dumnezeu de om, încît să avem lipsă de vreo unealtă sau invenție cu care să trecem acest trup greoi, apăsător și pămîntesc, într-o viață netrupească și duhovnicească, ci depinde numai de bunavoia omului, ca să fie acolo unde-l mîină dorințele, deși el poate deosebi rațional virtutea de păcat» (Sf. Grigorie de Nyssa, de Oratione II; Migne, P. G., 44, col. 1145)<sup>55</sup>).

Totuși nu se poate susține o identitate de conținut în sens strict, între binele suprem și virtute, între realitatea vieții veșnice și desăvîrșirea morală,<sup>56</sup>), nu putem subscrie afirmația Patriarhului Serghie, fără niciun fel de precizare, că: «viața de dincolo de mormînt apare ca o continuare directă a vieții de acum, o continuare care **după conținut este identică cu începutul**»<sup>57</sup>). Ceea ce se poate spune cu privire la relația dintre stadiul vieții virtuoză și stadiul vieții și fericirii veșnice, este atît: între cele două stadii nu există o identitate, dar nici o discontinuitate, ci o continuare. Gustarea anticipativă a bunurilor vieții veșnice de către cei virtuozî, arată continuitatea ce există între stadiul virtuții și între stadiul odihnei veșnice. Creștinii trăiesc tot în comuniune cu Hristos și pe pământ și în cer. «Dar Dumnezeu sporește pe pământ prin puterea Sa — prin harul Său — puterea omenească de activitate, pe cînd în cer puterea omenească de activitate și de luptă face loc vieții dumnezeiești după har»<sup>58</sup>). Nu e mai puțin adevărat că «în credință se cuprinde virtual starea de ultimă desăvîrșire la care vom ajunge prin puterea lui Hristos, care este în ea, deocîndată ca început, avînd să se desvolte și să ne ducă la starea de mijloc și la cea de desăvîrșire. Căci în început se cuprinde virtual și sfîrșitul. Indumnezeirea noastră, sau identificarea cu Hristos după har,

53. Idem, op. cit., p. 89.

54. Ibidem.

55. Ibidem.

56. Idem, op. cit., p. 86.

57. Idem, op. cit., p. 89.

58. Pr. D. Stăniloae, Curs de Simbolică, dactilografiat, București 1950, cap. Doctrina despre Biserică în cele trei confesiuni, p. 77.

ascunsă ca putere în credință, se va arăta ca realitate văzută (κατ'εἶδος) și actualizată în viitor»<sup>59</sup>). Cu toate acestea nu se poate conchide că există o identitate de conținut. Veacul acesta este stadiul activității noastre în care ne lucrăm mântuirea ajutați de harul divin, în care dăluim pe Hristos în ființa noastră, pe când dincolo «pățimim îndumnezeirea la nesfârșit»<sup>60</sup>).

«Aici pe pământ nu ni se descoperă deplin viața veșnică, pentru că aceasta din urmă «se dă omului aici pe pământ numai ca arvună și zălog, iar în viața viitoare în toată plinătatea». (Sf. Efreim Sirul, Comentariu la Amos, IX,2; în rus. tom. 8, p. 163). Cauza acestui lucru nu stă în ființa vieții veșnice, ci în starea lumii actuale și în cea a omului. (Tom. 8, p. 297)... aici nici cunoașterea lui Dumnezeu, nici perceperea în sine a fericii cerești nu poate fi deplină»<sup>61</sup>).

«Astfel, întreg procesul mântuirii se desfășoară în următorul mod: omul aici pe pământ se trudește, își prelucrează ființa sa, clădește în sine împărăția lui Dumnezeu și prin aceasta, chiar de pe acum, încetul cu încetul se face părtaș la viața cea veșnică, atâta cât îl îndreptățesc puterea și capacitatea la această părtașie (sau mai exact, după măsura colaborării lui cu harul divin). După ce însă în veacul viitor principiul răului va fi definitiv alungat, iar omul va vedea în sfârșit pe Dumnezeu față către față, se va bucura de viața cea veșnică, în toată plinătatea ei infinită»<sup>62</sup>).

Dacă viața veșnică, în ființa ei, apare așa cum am arătat mai sus, ca o urmare directă a unuia sau a altuia din direcțiile vieții pămîntești a creștinului, atunci este firesc să ne întrebăm cum trebuie înțeleasă dogma fundamentală a învățăturii creștine despre răsplata de dincolo de mormânt?! «Răsplata, prin însăși noțiunea sa, constă în gratificarea muncitorului cu ceva străin, adică cu o plată pe care se simte că o merită, dar care în orice caz este ceva deosebit și nou, ceva ce el n-a mai avut încă și care ar putea să înlocuiască munca lui. Dacă viața veșnică ar fi o urmare firească a trudei omenești rezultată din dezvoltarea lui morală — atunci se pare că ea încetează de a fi răsplată în sensul strict al cuvântului. La aceasta putem răspunde afirmativ. Într-adevăr, concepția juridică despre răsplată ne obligă cu necesitate să ne gândim la viața de veci ca la ceva transcendent, ca la ceva ce are loc numai dincolo. O astfel de concepție are caracter contingent, în cadrul vederilor creștine, și prin urmare, dacă e vorba de esența creștinismului, o astfel de noțiune despre răsplată, în sens direct și strict, nu o putem accepta deloc»<sup>63</sup>).

Concepția juridică catolică despre viață, pretinzând pentru orice osteneală, pentru orice faptă bună săvârșită aici, o recompensă în viața cealaltă, uită acel adevăr simplu, că pentru orice om care trăiește după adevăr și viață, însuși acest adevăr și însăși această viață apar ca recompensă pentru că numai de dragul lor se ostenește omul»<sup>64</sup>). Noțiunea de recompensă în sens juridic, ca echivalent al muncii prestate, precum și întreaga concepție juridică despre viață, după care creștinul a coborât pe

59. Filocalia, trad. din grecește de Prot. Stavr. Dr. Dr. Stăniloae, vol. III, Sibiu, Tipogr. Arhidiecezană, 1948, p. 71, nota nota 1.

60. Ibidem, nota 2.

61. Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 90-91

62. Idem, op. cit., p. 92.

63. Ibidem.

64. Idem, op. cit., p. 93.



Dumnezeu într-un raport contractual cu el, se potrivesc foarte bine cu structura omului apusean, egoist în fața vieții, în relațiile cu semenii săi ca și în raportarea lui către Dumnezeu. În problema mântuirii, numai egoistul este preocupat de răsplătirea faptelor și virtuților sale.

Prezența noțiunii de răsplată în Sfânta Scriptură și operele Părinților, nu se poate nega. Însă «noțiunea de răsplată în gura Sfinților Scriitori și a Părinților bisericești, se întrebunțează numai în sens pregătitor, pentru a fi mai ușor de înțeles pentru structura sufletească a mulțimii...

Scopul cuvântului dumnezeesc al Scripturii nu este speculația rațională, ci povățuirea, în primul rând, a celor păcătoși. Nu trebuie să ne mirăm dacă aflăm în Sfânta Scriptură, unele aluzii sau urme despre o concepție a răsplătirii (Plîngerile lui Ieremia, 3, 33; Isaia 10, 17; Iezechiel 28, 18; Osea 14, 10; Proverbele 1, 29-31; Matei 5, 12; 20, 8, 16, 27; I Timotei 4, 8; Romani 2, 11, etc.), care pare a corespunde deplin cu ființa creștinului și în care viața veșnică apare, dacă nu chiar ca o recompensă sau ca ceva din afară, atunci cel puțin ca o urmare naturală a oboselilor omului în căutarea binelui»<sup>65</sup>).

Cazul din Evanghelie, cu «bogatul nemilostiv și săracul Lazăr», amplu comentat de Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>66</sup>) este destul de concludent. Dar nu trebuie să uităm că «prăpastia de netrecut între bogat și Lazăr, prăpastie pe care o afirmă concepția juridică, a fost de fapt creată, mai ales de direcția pe care a apucat-o în viață unul sau altul din cei doi. Primul, adică bogatul, pune scopul vieții în desfătarea de sine și de aceea s-a arătat nepregătit pentru viața cea veșnică; al doilea însă împreună cu Avraam, în locul vieții senzuale, a preferat pe cea duhovnicească, adică legea morală și de aceea trece de aici în mod firesc în împărăția binelui moral»<sup>67</sup>. De aici reiese că «fericirea sau nefericirea veșnică nu se adaugă arbitrar, extern la om, ca în concepția calvină, ci există o corespondență între ele, dar nu una care se realizează juridic, exterior ca la catolici, ci organic»<sup>68</sup>).

Invățătura despre răsplată se vede mai clar și mai amănunțit în lucrările Sfântului Irineu de Lugdunum și ale Sfântului Grigorie de Nyssa. «Ascultarea de Dumnezeu, zice Sfântul Irineu, este odihnă veșnică, așa încât cei care se depărtează de lumină au loc vrednic de îndepărtarea lor, iar cei care fug de odihnă veșnică, au locuință corespunzătoare fugii lor. De fapt, din clipa în care bunurile se găsesc la Dumnezeu, cei care din proprie hotărâre fug de Dumnezeu, se lipsesc de toate aceste bunuri care se găsesc la Dumnezeu și prin urmare cad sub dreaptă judecată a lui Dumnezeu... devin singuri cauza găsirii lor în întunericul veșnic și al lipșirii de toate bunurile, singuri făcându-se pricina unui astfel de locaș» (Impotriva ereziilor, cartea IV, cap. 39, 4; în trad. engl. în «Library Clark vol. IX, p. 48»<sup>69</sup>). «Acelora care rămân în iubirea lor lângă Dumnezeu, El le dăruiește comuniunea cu sine. Iar comuniunea cu Dumnezeu este viața și bucuria și desfătarea din toate bunătățile, pe care le are El. Celor, care după libera lor alegere se îndepărtează de Dumnezeu, El le aplică

65. Idem, op. cit., pp. 94-95.

66. Vezi Sf. Grigorie de Nyssa, Migne, P.G. XLVI, col. 88.

67. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 98.

68. Pr. D. Stăniloae, Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mântuirii, p. 725.

69. Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 99-100.

acea despărțire de Sine, pe care ei înșiși au ales-o prin propria lor consimțire... și totuși Dumnezeu nu-i pedepsește personal și această pedeapsă cade asupra lor, din pricină că ei înșiși s-au lipsit de tot binele... (Impotriva ereziilor, cartea V, cap. 27-28; în trad. engl. Library Clark p. 129-130) <sup>70</sup>). Se vede de aici în mod limpede aspectul ontologic al răsplatei, caracteristic ortodoxiei patristice.

Sfântul Grigorie de Nyssa s-a ocupat direct cu precizarea noțiunii de răsplată, indicînd astfel în ce sens poate fi privită viața veșnică ca răsplată a activității noastre desfășurată în condițiile existenței pămîntești. «Răsplata, după părerea lui, nu trebuie să o înțelegem niciodată în sens de plată deosebită pentru o muncă prestată, nici în sens de primire a ceva nou, ci în sens convențional, asemănător bunăoară, primirii sănătății după o aprigă luptă cu boala» <sup>71</sup>).

Binela așteptat, adică fericirea veșnică, fiind oarecum inerent omului în această viață, numai într-un sens oarecare se poate numi răsplată. Ceea ce urmează cu necesitate, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, aceea o numim în sens impropriu răsplată (τὸ γὰρ ἀναγκαστικὸς ἐπόμενον ἀντίδοσιν ἐκ) καταχρήσεως ὀνομάζομεν) <sup>72</sup>, întrucît fericirea sau nefericirea veșnică concrete cu ființa noastră încă de aici; fericirea veșnică sau chinurile veșnice ne sînt date anticipativ în stadiul vieții pămîntești <sup>73</sup>).

Macarie Egipteanul este primul care ne-a dat sensul real ortodox al răsplății. Pentru el, «viața de aici, cu toate nevoițele și ispitele sale, are o însemnătate pur educativă: să pregătească sufletul, să-i dea putința χρησιμεύσαι) de a fi apt și bine înzestrat, pentru mediul moral al împărăției cerești, să fie adică înrudit prin dorințele lui, cu această patrie cerească. Răsplata (trebuie să conchidem de aici) constă în însușirea unei anumite dispoziții sufletești, proprii omului». «Sufletul, care crede cu adevărat în Hristos, după cuvintele lui Macarie Egipteanul, trebuie să se transforme și să se schimbe din starea păcătoasă de astăzi, într-o altă stare bună și din firea de astăzi umilită, într-o altă fire dumnezeiască, prefăcîndu-se în ceva nou (καὶ νῦν αὐτὴν ἀπεργασθῆναι) prin mijlocirea Sfântului Duh. În acest fel el poate fi apt — χρησιμεύσαι — pentru împărăția cerurilor. Ca să ajungem la aceasta, e cu putință, numai dacă credem și iubim pe Domnul cu adevărat, și dacă umblăm în toate sfintele lui porunci». (Omil. 44, 5; Migne P. G., vol. XXXIV, col. 781) <sup>74</sup>).

Același sens intim și ontologic îl acordă și Sfântul Efrem Sirul noțiunii de răsplată; aceeași corespondență organică între viața pămîntească, ca stadiu al împlinirii binelui, și cea veșnică găsim și la el. «În măsura în care fiecare și-a crescut aici pe pămînt aripa sa — zice Sfântul Părinte — pe atît de sus se va înălța dincolo; cum și-a curățit aici fiecare mintea lui, pe atît va vedea dincolo slava Lui, și în ce măsură L-a iubit fiecare pe Domnul, în acea măsură se va îndestula și el de iubire Lui» (Cuv. 5 în rus. tom. I, p. 87-88, t. 1, p. 87-88) <sup>75</sup>). Nu toți însă vor gusta în același grad fericirea veșnică. Cuvintele Mîntuitorului: «În Casa Tatălui Meu sînt multe locașuri» (Ioan 14, 2), indică diferite trepte de fe-

70. Idem, op. cit., pp. 100-101.

71. Idem, op. cit., pp. 101-102.

72. Idem, op. cit., p. 103.

73. Cf. idem, op. cit., p. 104.

74. Idem, op. cit., p. 105.

75. Idem, op. cit., p. 107.

ricire a dreptilor în împărăția cerească. Sfântul Efrem vede aici scara sau măsura de înțelegere a acelor ce se vor sălășlui dincolo, adică deosebirea și diferențele după care se vor sălășlui dincolo, adică deosebirile și diferențele după care se vor bucura fiecare potrivit cu capacitatea lui de înțelegere<sup>76</sup>). De altfel și aici pe pământ nu toți gustă anticipativ, în mod egal, fericirea veșnică.

Sfântul Vasile cel Mare arată că Duhul Sfânt își revarsă din belșug, peste toți, plenitudinea harului, însă fiecare se împărtășește de el după măsura propriei receptivități, a fiecăruia iar nu după măsura posibilă a Duhului. «Domnul Intreg tinde către om, «rămîne în fiecare ca și cum numai în el ar fi», în fiecare «varsă întreaga măsură a harului» și dacă treptele contemplării și fericirii sînt deosebite, atunci cauza nu stă în faptul că Duhul nu se împărtășește tuturor, «după măsura posibilă Lui», ci în aceea că treapta proprie receptivității sau a capacității de primire nu e la toți la fel, ceea ce depinde de egala dezvoltare sufletească a fiecăruia. Intocmai așa nici pedepsele nu le putem înțelege în acel sens că dreptatea lui Dumnezeu pretinde pentru satisfacția Sa chinuri omenești pentru ea, dorind să păstreze egală măsură în răsplătire, să lipsească pe oameni de fericita comuniune cu Sine, fără să țină seamă de faptul că ei doresc această comuniune din tot sufletul și sînt pregătiți și apti pentru ea. Deci și chinurile provin din structura sufletească a omului»<sup>77</sup>).

Prin urmare, «după învățătura Sfinților Scriitori și Părinți bisericești, viața veșnică după ființa sa, e lpsită de acel tărîm de dincolo, pe care îl atribuie omul obișnuit, stînd pe punctul lui de vedere comun. Viața cea veșnică dimpotrivă poate fi începută încă aici pe pământ pînă la moartea trupească, aceasta din urmă împreună cu învierea trupului condiționînd numai deplină și desăvîrșita descoperire a vieții veșnice, iar nu începutul ei în sens propriu. De aceea și cuvîntul «răsplătire» poate fi întrebunțat în problema soartei viitoare a omului numai prin abuz (εξ αταρχήσεως), în sens condiționat și cu mari îngrădiri»<sup>78</sup>). Căci, «cu rațiunea sănătoasă e compatibilă numai acea idee de răsplătire de dincolo de mormînt, potrivit căreia răsplata apare ca un rezultat direct din cutare sau cutare stare a omului, al uneia sau al alteia din direcțiile vieții lui spirituale, dar această direcție și stare depinde de modul cum și-a petrecut omul viața. După fapte primește omul răsplată, dar propriu zis ea se află deja în fapte și anume în pecetea pe care ele o pun pe sufletul omului» (Sf. Efrem Sirul, Cuv. 141, 27; tom. V, pag. 313).<sup>79</sup>).

Sensul ontologic al răsplății «explică de ce în mințile Părinților nu s-a iscat acea contradicere între dreapta judecată a lui Dumnezeu și între iubirea Lui»<sup>80</sup>).

Concepția ontologică despre răsplată, proprie doctrinei ortodoxe, este străină concepției juridice despre viață, manifestată în doctrina catolică. Pentru doctrina catolică, din cauza spiritului juridic care a exteriorizat și chiar desfigurat învățătura autentică a creștinismului prin convertirea raportului de iubire între creștini și Dumnezeu — singurul raport propriu învățăturii evanghelice — într-un raport contractual — con-

76. Idem, op. cit., p. 108.

77. Idem, op. cit., p. 109.

78. Idem, op. cit., pp. 111-112.

79. Idem, op. cit., p. 112.

80. Ibidem.

cepție minoră despre Dumnezeu și despre raportul omului cu El — există totdeauna o discontinuitate între stadiul vieții pămîntești și cel al vieții veșnice. Nu se vede o continuitate și o interdependență între ele, ci dimpotrivă viața veșnică apare ca o recompensă juridică a celei dintîi. Corespondența cu totul exterioară între virtute și fericire, între existența pămîntească și cea cerească, analogă cu aceea dintre muncă și salariu, atrage după sine spiritul arbitrar și extern al mîntuirii și condițiilor ei în doctrina catolică. În cele ce urmează nu facem altceva decît să evidențiem consecințele practice ale concepției juridice despre raportul omului cu Dumnezeu, despre viața veșnică și despre răsplată în procesul mîntuirii subiective.

#### CAPITOLUL IV: Mîntuirea.

În sens curent «mîntuirea înseamnă izbăvirea omului de păcat, de blestem și de moarte. Această definiție o poate primi și ortodoxul și adeptul concepției juridice, deopotrivă. Dar totul atîrnă de ceea ce socotește fiecare ca fiind mai important și mai esențial în mîntuire»<sup>81</sup>).

«Din punct de vedere ortodox, esența, sensul și ultima țintă a mîntuirii omului, constau în izbăvirea lui de păcat și în dăruirea vieții veșnice și sfinte, în comuniunea cu Dumnezeu. De urmările păcatului; de moarte, de suferință și de celelalte, ortodoxul nu uită și nici nu se arată nerecunoscător lui Dumnezeu pentru izbăvirea de ele, numai că această izbăvire nu este pentru el bucuria cea mare, cum apare ea în concepția juridică despre viață. Asemenea Apostolului Pavel, ortodoxul se smereste nu atît pentru că îl amenință pedeapsa pentru păcat, de care el nu poate scăpa nici cum, cît de aceea că nu s-ar izbăvi de acest trup de moarte, în care trăiește «ală lege care se împotrivesc legii minții» și care îl robește legii păcatului (Rom. 7, 22-25). Nu teama de sine, ci dorința după sfințenie și după viața în Dumnezeu îl face pe adevăratul nevoitor al evlaviei să se întristeze»<sup>82</sup>).

În procesul de eliberare de păcat, de sădire și creștere a vieții duhovnicești în om, distingem trei stadii: chemarea, îndreptarea și mărirea sau viața veșnică. Stadiul prim este pregătirea celui de al doilea, iar al treilea, adică mărirea sau viața veșnică, este încununarea îndreptării.

a) Invățătura romano-catolică despre îndreptare sau justificare, este cuprinsă în general, în cadrul teoriei juridice despre satisfacțiune. «Posibilitatea obiectivă a justificării este dată în satisfacția adusă dreptății divine în jertfa Mîntuitorului, ale cărui merite sînt infinite»<sup>83</sup>).

Partea cu care omul contribuie în pregătirea justificării sale, este **meritum de congruo**. Faptele bune ca fructe ale renașterii morale, adică săvîrșite după actul îndreptării, sînt **merito de condigno**<sup>84</sup>).

81. Idem, op. cit., p. 116.

82. Idem, op. cit., p. 127.

83. Pr. Isidor Todoran, **Îndreptarea în cele trei confesiuni creștine**, în Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică, dactilografiat, București 1953, p. 702.

84. Pr. D. Stăniloae, **Deosebiri interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mîntuirii...**, pp. 716-717: Faptele din faza pregătirii au: «un merit de congruo, adică un merit care nu dă un drept veritabil la recompensă, dar pentru că vine de la o faptă morală bună, mișcă bunătatea lui Dumnezeu, ca să acorde o recompensă». Faptele bune sau meritorii propriu zis... «au un meritum de condigno, care presupune un fel de echivalență între ceea ce facem și ceea ce primim: și deci înseamnă un drept la răsplată».

Concepția juridică catolică despre îndreptare, după care omul contri-  
 buie la pregătirea justif. cării sale prin anumite fapte cu un «meritum de  
 congruo» a scandalizat și mai mult pe protestanți și pe bună dreptate,  
 fapt care i-a determinat să denunțe fără cruțare toate falsurile catolice  
 referitoare la doctrina și viața creștină, înfierînd formalismul ajuns do-  
 minant în Biserica romană. Dar și aceștia au rezolvat problema tot juri-  
 dic, căzînd într-o extremă și mai periculoasă. Justificarea nu e înțeleasă  
 în sens firesc de iertare reală a păcatelor, și de reînnoire ontologică a  
 omului, ci în sens exterior și juridic (sensu forensi)<sup>85</sup>, un act cu desă-  
 vîșire exterior, o lucrare care acționează nu în om, ci în afară și pe lingă  
 om<sup>86</sup>. Dumnezeu declară drept, pe temelul meritelor infinite ale lui  
 Hristos, pe cel care crede în Cuvîntul Evangheliei Sale, fără ca cel în-  
 dreptat în felul acesta să fie drept în realitate. Cu alte cuvinte, Dumnezeu  
 «ne dăruiește și ne impută dreptatea ascultării lui Hristos». Păcatele nu  
 ni se mai pun la socoteală, adică nu ni se mai impută deși ele rămîn mai  
 departe însă acoperite cu mantia dreptății ascultării lui Hristos<sup>87</sup>.

Iată deci și după catolici și după protestanți, justificarea este un  
 act judecătoresc din partea lui Dumnezeu, extern omului; nu se vede co-  
 muniunea intimă dintre Hristos și creștini. Aspectul teandric al procesu-  
 lui mîntuirii nu-l înțelege cum se cuvine nici catolicismul și cu atît mai  
 puțin protestantismul. «După catolici, în procesul mîntuirii pare că se  
 trece cu vederea persoana lui Hristos; la protestanți se nesocotește lucra-  
 rea însăși a omului: «Indreptarea noastră, spun ei (protestanții), s-a com-  
 primat în imputarea neprihănirii străine (imputatio alienae justitiae. Apol.  
 III, 184-185)<sup>88</sup>. De aici cele două extreme deopotrivă de contrarii învăță-  
 turii evanghelice și spiritului vieții creștine adevărate: exaltarea merite-  
 lor faptelor umane în fața lui Dumnezeu — în catolicism — și minima-  
 lizarea condițiilor mîntuirii în protestantism (singura condiție din partea  
 omului fiind credința în Hristos fără fapte bune)<sup>89</sup>. Iar îndreptarea este  
 sau o recompensă pentru faptele cu un meritum de congruo, sau o sim-  
 plă iluzie.

**Meritum de congruo** pentru faptele omului din faza pregătitoare a  
 îndreptării, le crează mari dificultăți catolicilor. Nu pot să justifice un  
 merit pentru faptele omului, mai ales, că, nici sinodul din Trident nu le  
 atribuie un astfel de merit. Dogmaști și (din școala tomistă și augustiniană)  
 sînt siliți de hotărîrile acestui sinod să socotească ca nemeritat  
 nu numai harul începător ca principiu (gratia praeveniens), ci și harul  
 îndreptării (gratia justificans) ca fundament al oricărui merit<sup>90</sup>.

Din această situație doctrina catolică caută să iasă prin creșterea  
 așa zisei învățături a infuzării harului (**infusio gratiae**). **Grația** fiind un  
 dar supranatural (supernaturale donum) sau o înfrîurire a lui Dumnezeu  
 asupra firii, adică o lucrare ce se produce înlăuntrul făpturii, «harul sfin-

85. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 12.

86. «Justificare consisti in mutatione morali, quae constituit hominem justum actione judicale et eidem pura extrinseca h. e., tali quae non in homine, sed circa hominem agitur». (Quenstedt la Breitschneider, op. cit., p. 624); apud Patriarhul Serghie, op. cit., p. 12.

87. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 12.

88. Idem, op. cit., pp. 12-13.

89. Vezi pe larg: Credința ca singură condiție a îndreptării în protestantism, la Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 14-17.

90. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 25.

țitor este un dar lăuntric și supranatural, un dar al lui Dumnezeu făcut făpturii raționale pentru meritele lui Hristos» (Perrone)<sup>91</sup>). Pentru meritul patimii celei mai sfinte a lui Hristos, zic catolicii, iubirea lui Dumnezeu se răspîndește, prin Duhul Sfînt, în inimile acelor care sînt justificați și se sădește în ei. Fiindcă în justificare ea (iubirea lui Dumnezeu) este infuzată deodată cu iertarea păcatelor, omul primește prin Iisus Hristos credința, speranța și dragostea<sup>92</sup>). Îndreptarea constă deci din două elemente: iertarea păcatelor și primirea dreptăți<sup>93</sup>).

«Dar, așa cum apare în suflet, notează Patriarhul Serghie, ca o stare nouă, neîncercată pînă acum și fără rădăcini în existența anterioară, această sfințenie, (îndreptare) e străină de conținutul sufletesc personal al omului și se înțelege de la sine că suprafirescul ei presupune o lipsă de libertate și de conștiință. Sfințenia se coboară în suflet, dacă nu cu totul pe neașteptate, în orice caz fără libera noastră alegere, sau în afara voinții proprii; ea nu e o consecință a vieții spirituale, ci pătrunde în el din exterior și nu ține seama de desvoltarea lui firească. Această sfințire cu totul întîmplătoare... o exprimă bine termenul catolic «*gratia infusio*» sau infuzare de har... În locul unei hotărîri judecătorești exterioară sufletului se produce aici o oarecare prefacere supranaturală, ce are loc în interiorul sufletului»<sup>94</sup>).

«*Infusio gratiae*» este în fond același lucru ca și sfințirea protestantă, dobîndită numai prin credință — însă adaptată la îndreptare și materia-zată la extrem: «dacă în protestantism acționează Dumnezeu în locul omului, în catolicism acționează darul lui Dumnezeu, (deci nu El însuși, ci deosebit de El), o putere care se sălășluște în om. Dar nici acolo și nici aici voința omului nu participă. Însă și aici ripostează Sf. Scriptură, Tradiția Bisericii și conștiința proprie, spunînd că pentru mîntuire nu e suficientă numai consimțirea inactivă, ci se cere participare personală, căci afară de ea nimic nu poate avea loc în viața morală»<sup>95</sup>).

Teza că îndreptarea este o «*infusio gratiae*», îi apropie pe catolici de protestanți. Însă și din această contradicere, teologii catolici caută să evadeze spunînd că, chiar dacă primul act al îndreptării se săvîrșește fără voia omului și deci chiar dacă sfințenia primită de el nu e proprie lui, nu e dobîndită în urma unor merite, ci e a lui Hristos, totuși «aceasta nu exclude deloc participarea personală a omului în opera de mîntuire, dimpotrivă independența acestui prim act față de voința omenească, acordă justificării omenești o influență și o valoare tot mai mare, dîndu-i puterea și însemnătatea unei condiții, dacă nu unice, cel puțin aproape egală cu harul. La aceasta vor să ajungă catolicii cu teoria lor despre mă-

91. Idem, op. cit., p. 25; J. Perrone, *Praelectiones Theologiae*, ed. XXI, Ratisbonensis, 1, vol. VII: *De Gratia et sacramentis in genere*, Ratisbonae, 1854, p. 166: «In sententia catholicorum justificatio definitur translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, Salvatorem nostrum. Ex qua definitione, quae est ipsius concilii tridentini (sess VI, cap. 4), patet justificationem in sensu catholico consistere in interiori animae renovatione, per inhaerentem ipsi gratiam, ob Christi Salvatoris nostri merita».

92. Sinod Trident Sess., VI, cap. 7; apud J. Perrone, op. cit., p. 166.

93. Ludovicus Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, ed. III, vol. IV, 1: *De mysterio Christi in sua plenitudine perrenini*, Oeniponte, Lipsiae 1942, p. 54.

94. Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 25-26.

95. Idem, op. cit., p. 28.

rirea sau creșterea sfințeniei dobândită în îndreptare prin mijlocul faptelor bune în viața anterioară». Despre creșterea sfințeniei primită în harul justificării, printr-un merit propriu al omului ce se adaugă meritului atribuit de Hristos, vom vorbi ceva mai departe.

Reținem din cele de mai sus, că Teologia catolică trădează o șovăială în chestiunea dacă faptele din această fază pregătitoare sînt sau nu meritorii. Unii teologi le atribuie un meritum de congruo în timp ce alții li-l resping <sup>96</sup>).

O altă observație ce trebuie făcută este aceasta: nu înțeleg în ce anume constă faza pregătitoare, iar îndreptarea o văd tot în sens juridic, extern. Nici catolicii și nici protestanții n-au prins adevăratul conținut al mîntuirii, căci și unii și alții se situează pe extreme datorită coceptiei juridice comune, despre viață.

«Mîntuirea nu poate fi un eveniment exterior juridic sau fizic, ci o acțiune exclusiv morală, ca atare ea presupune imperios, ... că omul singur săvîrșește această acțiune, deși ea se face cu ajutorul harului. Deși harul acționează și înfăptuiește totul, lucrarea se face negreșit în cadrul intern al libertății și conștiinței» <sup>97</sup>), principiul fundamental în doctrina ortodoxă pentru înțelegerea condițiilor mîntuirii.

Doctrina ortodoxă despre îndreptare n-are nimic comun cu teoria protestantă a justificării cu cele două teze ale ei: neimputarea păcatelor omului de către Dumnezeu și imputarea dreptății lui Hristos tuturor celor ce cred, printr-un *actus forensis* <sup>98</sup>), după cum n-are nicio relație nici cu acea «*infusio gratiae*» din doctrina catolică în sensul expus mai sus. Căci lucrul principal în justificare nu e acea «*pronuntiatio*» externă a protestanților și nici *infusio gratiae* a catolicilor, adică acea prefacere sau influență supranaturală ce are loc în interiorul omului în mod independent de voința umană, «ci întoarcerea internă a omului de la păcat la viața cea după Dumnezeu, deci schimbarea (și reînnoirea) morală» <sup>99</sup>).

b) **Doctrina ortodoxă despre mîntuire.** În Ortodoxie actul mîntuirii personale este cu totul intim lui Dumnezeu și creștinului. Îndreptarea și sfințirea noastră se realizează numai în unire strînsă cu Hristos și prin harul Duhului Sfînt, care inițiază, susține și desăvîrșește actul mîntuirii noastre, chemînd la colaborare cu sine libertatea noastră.

Pregătirea îndreptării nu este numai o acțiune lăuntrică a harului, ci și o oarecare sensibilitate a noastră față de cel ce bate la ușa inimii noastre (Apoc. 3, 20), o străpungere la inimă determinată de prezența luminii harului în noi. Ea este condiția necesară pentru primirea harului îndreptării, însă nu constituie un merit al omului, nici chiar unul de congruo, cum pretind catolicii; este, dacă am putea spune, o receptivitate a sufletului uman pentru primirea lui Hristos în adîncul ființei noastre, cu ocazia botezului <sup>100</sup>).

96. Vezi mai pe larg la Pr. D. Stăniloase, **Deosebirile interconfesionale cu privire la condițiile subiective ale mîntuirii**, p. 716.

97. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, p. 129.

98. *Idem*, *op. cit.*, p. 135.

99. *Ibidem*.

100. Despre pregătirea îndreptării, vezi Hristu Andruțos, **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene**, trad. autorizată de Dr. D. Stăniloae, Sibiu 1930, pp. 247-249.

**Îndreptarea**, «ca transformare reală a omului este ștergerea păcatului și a vinei și în același timp plantarea unei vieți noi de sfințenie și dreptate, cu alte cuvinte în sens negativ este iertare — îndreptare propriu zisă în fața lui Dumnezeu — iar în sens pozitiv, sfințire»<sup>101</sup>).

Cele două aspecte ale îndreptării, iertarea păcatelor (a aceluia original și a celor personale, dacă primește botezul la o vîrstă înaintată) și sfințirea, începutul unei vieți noi — nu trebuie despărțite unul de altul, căci sînt acte simultane și aspecte distincte ale uneia și aceleiași realități spirituale, deosebindu-se între ele numai prin aceea că **îndreptarea** ca iertare a păcatelor este un eveniment de clipă, în timp ce **sfințirea** — inițial simultană cu îndreptarea — este un proces de durată nesfîrșită. Evidențierea acestor două laturi ale îndreptării, o vom face mai jos după Patriarhul Serghie.

«Ființa Botezului și a tainei Pocăinței constă... într-o schimbare radicală, care se săvîrșește în sufletul omului, în schimbarea întregii lui vieți. Omul era rob păcatului, împlinea poftele diavolului, era vrăjmaș al lui Dumnezeu, acum el se hotărăște să rupă cu păcatul și să fie în comuniune cu Dumnezeu. Hotărîrea aceasta este, desigur, o concluzie a libertății omului, dar ea se săvîrșește în suflet numai prin influența și cu ajutorul harului care se împărtășește în taină... Pînă la primirea harului (îndreptării) omul dorea numai să urmeze lui Hristos și să îplinească voia Lui. Dar păcatul continua să fie plăcut pentru el. Însă harul lui Dumnezeu atît întărește hotărîrea omului, încît acum el începe să urască păcatul, ajungînd pînă la urmă să-l socotească ca pe un rău pentru sine, după cum înainte îl socotea ca un bine. Aceasta însemnează că omul a trecut cu totul de partea lui Dumnezeu și a devenit sluga lui credincioasă. (Romani VI, 17-18). Harul tainic intrînd ca să zică așa, în sufletul omului, și «dizolvîndu-se cu totul în osîrdia omenească, întărește și realizează prefacerea morală săvîrșită de voința omului, căreia îi dă puteri să rămînă în hotărîrea luată (desigur, dacă omul nu se îndepărtează din nou din har). Tocmai prin această schimbare radicală a direcției vieții se înfăptuiește «nihilizarea a tot ce a fost mai înainte rău în noi» (Ciril al Ierusalimului, cateh. XV, 23, Migne P. G., 33, col. 904)<sup>102</sup>).

«Trecutul păcătos zămislit în el pierde puterea lui silnică de determinare, ca și cum ar fi scoasă și asvîrlită din suflet, devenind ceva străin pentru om»... «Păcatul se uită — se șterge — și nu se impută omului, nu din oarecare cauze lăturale și străine de sufletul lui, ci păcatul se îndepărtează de om, chiar și în sens literal, adică încetează de a mai face parte din conținutul său interior, aparținînd de acum trecutului care a fost trăit și care, în acest fel, nu mai are nimic comun cu omul prezent»<sup>103</sup>).

Iertarea păcatelor și sfințirea omului în taina Botezului, ca și în cea a Pocăinții, nu se produc pe calea exterior-judecătorească<sup>104</sup>). Dumnezeu este intim celui ce vine la El să-i acorde harul sfințeniei. Iar realitatea launtrică a înnoirii tainice a omului o formează decizia definitivă și liberă a omului de a plăcea lui Dumnezeu. Răvna pentru fapte bune cu care a

101. Hristu Andrusos, *op. cit.*, p. 249.

102. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, pp. 136-137.

103. Idem, *op. cit.*, p. 137.

104. Idem, *op. cit.*, p. 148.



ieșit din apa Botezului cel botezat «este acceptată de el în mod voluntar în clipele sdrăbătoarelor chinuri create de păcat și de grija dobândirii mîlei; coborîndu-se apoi harul lui Dumnezeu a întărit și a dat aripi acestei rîvne» (Teofan, Scrisoare către o persoană, p. 97). Așa că îndreptarea omului nu este un proces mecanic, ci se săvîrșește cu participarea hotărîrii morale libere a lui<sup>105</sup>). Nu este nicio imputare exterioară a neprihănirii lui Hristos omului, sau o atribuire a meritului jertfei lui Hristos omului care rămîne mai departe cu păcatul pe umerii săi, ci împotriva intrare în comuniune strînsă cu Hristos.

Iar uniunea strînsă cu Hristos «pe de o parte dă omului puteri și întărește hotărîrea de a păzi voia lui Hristos, iar pe de altă parte cere de la el osîrdie, căci altfel n-are ce întări, dacă nu există hotărîre»<sup>106</sup>). Căci «e neapărat necesar deci, ca însușirea meritelor lui Hristos să fie vie, adică să se facă prin comuniunea duhovnicească cu Hristos, cu alte cuvinte să ne însușim acea structură morală pe care a avut-o Hristos și care ne poate face capabili să primim fericirea veșnică»<sup>107</sup>).

«Prin Botez, oamenii «se leagă de adevărata viață» (Sf. Tihon de Sadonsk, tom. IV, p. 28); devin ramurile ei, nu numai în sensul că «se îmbracă cu strălucitoarea și prețioasa haină a dreptății lui Hristos, ca și cu o porfîră împăratească» (Sf. Tihon de Sadonsk, tom. IV, p. 274), ci îl primesc pe Hristos înăuntrul lor după o nouă dispoziție a sufletului, devin ai lui Hristos (I Cor. 15, 13), conform cu El»<sup>108</sup>).

«Sufletul nu participă în mod exterior la roadele morții sau ale neprihănirii lui Hristos, ci primește în sine pe Hristos, se îmbracă în El. Iar «A te îmbrăca în Hristos, după cuvîntul Sfîntului Ioan Gură de Aur, înseamnă a nu-L părăsi pe El niciodată, ci întotdeauna să ți-L înfățișezi ca pe sfințenia și dreptatea ta». (Omil. 24, In Rom. Migne P. G. 60, col. 627)<sup>109</sup>).

«Desbrăcînd pe omul cel vechi, zice Sfîntul Grigorie de Nyssa și îndepărtînd perdeaua inimii, sufletul a deschis intrarea pentru Cuvîntul și cînd El a intrat, îl face haina sa, după îndrumarea apostolului care poruncește celui ce s-a desbrăcat de haina trupească a omului vechi să se îmbrace în haina croită pe măsura lui Dumnezeu, în neprihănire și dreptate (Efeseni IV, 24). Iar haina este Iisus (Omil. 11, la Cînt. Cînt. în rus. tom. III, p. 283 urm.)»<sup>110</sup>).

Asemănarea cu Hristos este un alt aspect al îndreptării. «Prima piatră de temelie a acestei asemănări cu Hristos, se pune la Botez și constă în aceea că cel ce crede se lipește de Hristos». El este viața de viață iar noi ne-am unit cu El prin sfințire întru unirea Duhului» (Sf. Ciril de Alexandria). Totuși această alipire nu ne-o putem închipui altfel decît ca ceva liber sau mai precis pe cît de liber pe atît și ca o lucrare a harului și aceasta pentru motivul că «arzînd de Duhul și înfierbîntați de iubirea către Dumnezeu» (în această constă asemănarea cu Dumnezeu), noi putem fi numai atunci, cînd ne vom lîpi de Hristos, prin credință și prin viață cî-

105. *Ibidem*.

106. *Idem, op. cit.*, p. 150.

107. *Idem, op. cit.*, p. 151.

108. *Ibidem*.

109. *Idem, op. cit.*, p. 152.

110. *Idem, op. cit.*, p. 153.

stită și ordonată» (Sf. Ciril, comentarii la Isaia 6, 1-3, în rus. tom. 6, p. 182) <sup>111</sup>). Iar asemănarea cu Hristos este: «primirea caracterului Său și folosirea aceluiași mijloc, prin care omul se face părtaș de fericirea veșnică, adică neprihănirea lui Hristos. Dar deodată cu aceasta, însăși neprihănirea încetează de a mai fi ceva exterior omului: omul se mîntuie, primind neprihănirea lui Hristos în sine, asemănîndu-se cu Hristos. Această asemănare că omului posibilitatea de a exista și de a se desfăta de existență în Impărăția Cerurilor, îl face înrudit sufletește cu această împărăție a sfințeniei și a luminii» <sup>112</sup>).

Sfințirea, creșterea creștinului în Hristos, proces de durată nemărginită, stă într-o orientare continuă și vie către Hristos, într-un legămint viu cu El, într-o colaborare cu Hristos la îndrumarea noastră, într-o continuă murire cu Hristos pentru păcat, înviere și înălțare cu El, în slavă, pentru sfințenie. Trebuie o continuă îndepărtare a poftelor trupului și o nesfîrșită înălțare a întregii ființe pentru ca harul să se îmbibe în toate fibrele ființei noastre și să nu se cheltuiască în zadar, ca o vopsea pe o lînă necurățită de toate impuritățile.

**Indrăgirea dreptății și a sfințeniei este viața cea nouă.** «Menținerea omului pe calea binelui se poate face numai prin eforturi directe ale voinței și prin constrîngeri spre bine. «Că în Botez sînt îngropate păcatele noastre vechi, aceasta e un dar al lui Hristos, după cuvintele Sfîntului Ioan Gură de Aur; dar pentru ca și după Botez să rămînem morți pentru păcat, aceasta e în funcție de propriile noastre străduințe, deși și în această nevoie, cum vom vedea, cel mai mult ne ajută tot Dumnezeu» <sup>113</sup>).

De aici, pentru doctrina ortodoxă, viața omului după actul îndreptării dobîndește un sens și un conținut nou, lucru care nu se vede în doctrina catolică și în concepțiile protestante <sup>114</sup>). Intreaga activitate a creștinului după actul Botezului are ca scop să arate pe Hristos întreg în toată ființa și viața lui. «Omul care n-a dezvoltat în sine sămînța primită a vieții veșnice, nu numai că nu-și îmbogățește cununa sa, dar pierde și ce are; pentru talantul îngropat în pămînt, nu numai că nu va primi laude, dar va trebui să sufere și pedeapsă, cu toate că ar putea să se desvinovățească cum că l-a îngropat de frica de a nu-l pierde. (Matei, 25, 24-30) <sup>115</sup>).

Ridicarea continuă spre o comuniune mai deplină cu Dumnezeu, această creștere în Hristos, prin harul Duhului Sfînt, de la copilărie la vîrsta bărbatului desăvîrșit care este culmea asemănării noastre cu Dumnezeu <sup>116</sup>), nu o vede nici doctrina catolică, necum cea protestantă.

Atît doctrina catolică cît și cea protestantă se oprește la primul aspect al îndreptării: acela al iertării pe care îl înțeleg exterior juridic. Catolicii vorbesc de o sfințire a omului, însă aceasta este tot în stadiul creatural, de îndată ce harul ce lucrează este un dar creat al lui Dumnezeu. Ortodoxia, fără să treacă cu vederea primul aspect al îndreptării, dă atenția cuvenită reînnoirii și creșterii noastre continue, liber-harice, în Hristos.

111. Idem, op. cit., p. 155.

112. Idem, op. cit., p. 156.

113. Idem, op. cit., pp. 165-166.

114. Cf. idem, op. cit., p. 169.

115. Ibidem.

116. Idem, op. cit., p. 171.

## CAPITOLUL V: Condițiile mîntuirii.

Mijloacele prin care omul ajunge la îndreptare, adică la însușirea personală a mîntuirii realzate în Hristos, sînt credința și faptele bune. Acestea constituiesc, bine înțeles, condițiile subiective ale mîntuirii, condiția obiectivă fiind harul divin. De ele depind: îndreptarea, sfințirea și viața veșnică. **Condițiile mîntuirii se îndeplinesc însă în Biserica, în comuniata membrilor Trupului tainic, nu în izolate de aceștia.** Numai în Biserică, numai în comuniune strînsă cu Hristos și cu toate mădularele Sale, creștinul, prin credință și prin fapte bune și prin permanenta prezență și acțiune a harului dumnezeesc, se împărtășește de roadele întrupării, jertfei și învierii lui Hristos, progresînd treptat în sfințire.

«In ortodoxie, harul, credința și faptele bune sînt în om un tot nedespărțit. Și în acest tot, fiecare din cele trei elemente are o valoare nediminuată. Factorul divin și factorul uman se țin într-un echilibru perfect. In protestantism și în catolicism acest echilibru este rupt. Protestantismul rupe echilibrul în favoarea factorului divin»<sup>117</sup>). Catolicismul însă, care ne interesează în mod direct în problema de față, rupe echilibrul în favorul factorului uman<sup>118</sup>). Harul, fiind creat, poate să stea oarecum la dispoziția omului care îl mînuiește cum îi place<sup>119</sup>; raportul între om și Dumnezeu fiind bazat nu pe iubire, ci pe contract convenit între ei, iar viața și fericirea veșnică constînd într-o seamă de bunuri supranaturale dar create, pe care Dumnezeu este obligat să le acorde omului ca răsplată juridică, pentru activitatea depusă în această viață, ușor i-a fost catolicismului să intervertească adevăratul rol al faptelor bune în procesul personalizării mîntuirii aduse de Hristos pentru întreg neamul omenesc.

Slăbind unitatea organică dintre credință și fapte, prin concepția juridică despre viață, și pierzînd în mare măsură înțelegerea rolului ontologic al faptelor bune, în modelarea și întărirea firii umane, în cel ce le săvîrșește, catolicismul a ajuns la formularea teoriei meritului și suprameritului, adică la revendicarea unui merit și supramerit în fața lui Dumnezeu, pentru faptele bune ale omului.

«In justificare, învață doctrina catolică, se dă omului fără merit, și deci fără participarea voînței, atîta sfințenie cîtă e suficientă pentru a-i da dreptul la fericirea de după moarte»<sup>120</sup>). Omului îi rămîne misiunea să mărească tezaurul primit de la Dumnezeu, prin adăugarea «la meritul atribuit de Hristos pe al său propriu și astfel să înfrumusețeze și să mărească cununa sa proprie»<sup>121</sup>). In această situație, spune Patriarhul Serghie, «punctul de vedere juridic s-a manifestat printr-o reprezentare brutal-mecanică a activității morale ulterioare a omului. Participarea independentă a omului e înțeleasă exclusiv în sensul unor anumite atitudini exterioare care servesc la exteriorizarea sfințeniei lăuntrice, în sensul unei formări concrete și a unei rodiri a credinței, a nădăjdiei și a iubirii<sup>122</sup>), iar nu luate singure în sine. După învățătura catolică, Dumnezeu

117. Pr. D. Stăniloae, *Condițiile mîntuirii*, art. în «Studii Teologice», București 1951, seria II-a, an. II, nr. 5-6, p. 246.

118. *Ibidem*.

119. *Ibidem*.

120. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, p. 29.

121. *Ibidem*.

122. Vezi Dr. Heinrich Klee, *Katholische Dogmatik, Spezielle Dogmatik, II*

nu caută sfințenia internă a omului și noua lui structură sufletească, ci urmărește doar exteriorizarea acestei sfințenii, cu alte cuvinte faptele justifică pe om»<sup>123</sup>). Ele obligă pe Dumnezeu să sălășluiască, oarecum, sfințenia în noi<sup>124</sup>).

Așa dar faptele bune, adică faptele după îndreptare, «dobîndesc prin merit un nou har supranatural (supernaturale donum) adică Dumnezeu văzînd lucrarea cea bună a faptelor, adaugă, ca răsplată pentru aceste fapte, și mai multă sfințenie și neprihănire, decît cele pe care le-a turnat în om cînd l-a justificat»<sup>125</sup>). În felul acesta, cei justificați prin Hristos, în taina Botezului, purcezînd de la o virtute la alta, se îndreptează tot mai mult și dobîndesc posibilitatea să săvîrșească și mai multe fapte bune ca din nou să merite o adăugire de sfințire și așa mai departe<sup>126</sup>).

Dar această doctrină cuprinde o serie întreagă de contradicții și nedumeriri, din care nu poate evada. O primă chestiune care se poate ridica este aceasta: Poate fi vorba de un raport juridic între faptele omului și viața veșnică? Sau cu alte cuvinte, fericirea veșnică este un echivalent al faptelor bune ale omului, așa cum salariul este echivalentul muncii lucrătorului? Nicidecum! «Spre a fi un act de dreptate, zice Patriarhul Serghie, raportul dintre muncă și recompensă cere mai înainte de toate egalitate, pe cînd raportul dintre faptele bune ale omului și fericirea veșnică a omului nu prezintă această egalitate. Principalul stă în aceea că omul oricît ar fi de osîrduitor în săvîrșirea binelui, rămîne întotdeauna păcătos înaintea lui Dumnezeu, el trebuie mai întîi să fie iertat și abia după aceea să se gîndească la recompensă, iar faptele lui totdeauna, oricît de bune ar fi, vor purta în sine urmele nedesăvîrșirii și ale păcatului. De merit, prin urmare, nici nu poate fi vorba»<sup>127</sup>).

«Catholicismul caută să îndepărteze această nedumerire prin învățătura sa despre deosebirea dintre meritele «de condigno», de cele «de congruo». Primele sînt merite în sens propriu, celelalte în sens figurat. Primele sînt posibile numai în raportul de deplină egalitate. Între Dumnezeu și om nu există însă raporturi de egalitate, de aceea între ei există numai «quidam modus justitiae» (un fel de dreptate relativă, Toma D-Aquino), de aceea și meritul omului poate fi numai de congruo; dar la urma urmei și acestea sînt tot merite»<sup>128</sup>), ce pretind o recompensă din partea lui Dumnezeu. Așa că «însemnătatea juridică a faptei rămîne în toată puterea ei», iar «chestiunea capacității și îndreptării omului la merit, înaintea lui Dumnezeu, nu se înlătură nicidecum»<sup>129</sup>).

Nici atribuirea unui caracter dumnezeesc acțiunii omului, după îndreptare, nu poate sprijini teoria meritului. Căci, zice Patriarhul Serghie: Se ridică iarăși întrebarea: dacă, în realitate, faptele omului nu sînt ale lui, atunci cum mai poate fi vorba de meritul omului și de dreptul lui la re-

Band, III undveränderte Auflage, Mainz 1845, p. 25; vezi și p. 29: Aceeași concepție despre faptele bune.

123. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, p. 29.

124. Vezi Klee, *op. cit.*, p. 29.

125. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, pp. 29-30.

126. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, p. 30.

127. *Idem*, *op. cit.*, p. 31.

128. *Ibidem*; vezi definirea precisă a noțiunii acestor merite, la Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Période de Temps modernes*, 2 édition, revue et augmentée, trad. de l'Abbé A. Degert, tom VI, Paris, Beauchesne, 1904, pp. 366, 377-381.

129. Patriarhul Serghie, *op. cit.*, p. 31.

compensă? Invocarea voinții umane ca a doua cauză a faptelor bune în sensul că aceasta «receptează și conține în sine neprihănirea care sălășluiește în ea și care manifestă prin sine acțiunea ei», voința umană nefiind altceva decât «un fir conducător al curentului harului»<sup>130</sup>), nu rezolvă problema, căci «nici după aceasta, notează Patriarhul Serghie, nu putem înțelege pe ce temeii se recunoaște fapta bună ca merit al omului, când voința acestuia servește numai ca o călăuză și influență exterioară a harului»<sup>131</sup>). Ba mai mult: dreptatea infuzată în om (infusio gratiae) lucrând îndreptarea omului, independent de voința lui, și fiind un adaus automat la spiritul omului, libertatea umană, pe care o reclamă catolicii, în săvârșirea faptelor bune, este o ficțiune și «deodată cu ea se neagă complet posibilitatea meritului din partea omului»<sup>132</sup>).

Sensul ontologic al recompensei sau răsplății, ca urmare firească a acțiunii omului, inerentă lui, ca o receptivitate pentru comuniunea sfântă cu Dumnezeu încă de aici, nu se poate împăca cu orgoliul catolicului manifestat în teoria meritului, suprameritul și a indulgențelor.

Concepția juridică despre viață, făcând din realitatea credinței un simplu instrument de primire sau recepțiune a meritului, era firesc să nu poată explica rostul ontologic al faptelor bune<sup>133</sup>), în procesul mântuirii. «Sistemul juridic cunoaște numai relații exterioare și nu se neliniștește de conținutul intern care se ascunde în dosul acestor relații: nu se întreabă de structura lăuntrică a faptelor, ci vrea să afle numai valoarea ei și aflând-o socotește misiunea sa încheiată»<sup>134</sup>).

Ortodoxia n-are nicio afinitate cu concepția juridică despre viață care a făcut din credința în Hristos un simplu instrument pentru însușirea sfințeniei. Acestuia, iar din faptele bune o pretenție asupra lui Dumnezeu. «Știind că sensul vieții omului și conținutul fericirii viitoare formează sfințenia, Ortodoxia nu poate recunoaște tocmai din acest motiv, mântuirea ca un fapt exterior judecătoresc sau magic, în genere lipsit de inițiativa personală a omului»<sup>135</sup>).

«Nu trebuie să ne întrebăm, zice Patriarhul Serghie, pentru ce primește omul mântuirea, ci cum și-o realizează. În cazul acesta, credința și faptele primesc însemnarea nu de temeieri exterioare, ci ele devin cauze care produc acea dispoziție a sufletului, care face pe om apt pentru primirea milei lui Dumnezeu, pentru comuniunea cu Dumnezeu. Astfel primate lucrurile, ambele aceste cauze efective nu numai că nu se contrazic și nu se exclud una pe alta, ci se completează reciproc și în oarecare privință chiar coincid»<sup>136</sup>).

Intrepătrunderea și condiționarea reciprocă a acestora este cât se poate de bine exprimată de Sfântul Apostol Pavel prin cuvintele: «credința care este lucrătoare prin iubire» (Galateni 5, 6). Legătura ontologică din-

130. Idem, op. cit., p. 33.

131. Ibidem.

132. Idem, op. cit., p. 34.

133. Vezi rolul ontologic al faptelor bune în procesul mântuirii, dezvoltat în mod substanțial de Pr. Prof. D. Stăniloae, în valorosul studiu: «Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică», conferință la cursurile de magistru în Teologie, dactilografiată, București 1954.

134. Patriarhul Serghie, op. cit., pp. 35-36.

135. Idem, op. cit., p. 175.

136. Idem, op. cit., p. 176.

tre credință și fapte este exprimată de Sfântul Iacob prin cuvintele: «Credința dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși...» (Iacob 2, 17).

În operele Sfinților Părinți, mântuirii prin credință i se opune «învățătura despre insuficiența ei și despre necesitatea, în afară de ea și alături de ea, a faptelor bune ca o completare necesară a ei. «Credința fără fapte nu mântuie pe nimeni», spune Fericitul Augustin. «Credința cere fapte, spune Prea Cuviosul Isac Sirul, iar nădejdea în Dumnezeu se exteriorizează în suferirea relexor pentru viață»<sup>137</sup>).

«Ca să înțelegem corect învățătura biblică și a Sfinților Părinți, despre condițiile mântuirii, trebuie să avem deci în vedere, ambele aceste două posibile puncte de vedere: atât pe cel strict teologic și științific care înbrățișează mântuirea din toate laturile, cât și pe cel obișnuit care concentrează atenția numai asupra ultimei hotărâri a soartei omului»<sup>138</sup>). Procedind așa, vom vedea că «atât credința care ne descoperă iubirea nemărginită a lui Dumnezeu pentru noi, cât și strădania noastră de a scăpa de pieire și de a ne regăsi în iubirea lui Dumnezeu, sînt deopotrivă de necesare și se împletesc una pe alta în opera de mîntuire»<sup>139</sup>).

Creștinul nu se va referi însă niciodată la faptele sale și nu va pretinde răsplată pentru ele. El știe că numai în Hristos își poate dobîndi mîntuirea. Căci «oricîte succese ar avea omul în săvîrșirea binelui și spre oricîte nevoițe s-ar strădui, dacă nu are credința în Hristos, el nu va înțelege niciodată acel adevăr unic și simplu, că Dumnezeu îl iartă»<sup>140</sup>). «Credința în Iisus Hristos este singurul mijloc prin care poate omul cunoaște iubirea lui Dumnezeu, de aceea păcatul săvîrșit nu e nicidecum o piedică pentru apropierea lui Dumnezeu de om, căci Dumnezeu a iertat păcatul și toată iconomia Sa o îndreaptă într-acolo»<sup>141</sup>).

Dar credința, după doctrina ortodoxă, este un fenomen teandric foarte complex. «A crede în Hristos, spune Patriarhul Serghie, e un fenomen foarte complex, care îmbrățișează toată viața sufletească a omului și care pretinde nu numai atenție față de învățătura creștină, ci și lepădarea de sine sau cel puțin abaterea atenției de la sine însuși».

Incontestabil că și harul lui Dumnezeu ajută la această atîngere a omului. «A crede în Hristos, spune Sf. Tihon de Sadonsk, nu este altceva decît cunoașterea din lege și recunoașterea din inimă a mizeriei și a păcătoșeniei proprii, stări care provin din păcat și care fiind urmări ale păcatului se fac vrednice de dreapta minie a lui Dumnezeu, dar mai este în același timp și cunoașterea din Evanghelie a harului lui Dumnezeu care se dă tuturor și alergarea către El și sub ocrotirea Lui și dobîndirea Lui ca singurul Izbăvitor și Mîntuitor de toate suferințele și în sfîrșit, întărirea prin nădejdea statornică și neclintită în El, pentru mîntuirea veșnică» (Despre creștinismul adevărat & 340; tom. III p. 125)<sup>142</sup>).

Dar «cu toată complexitatea sa, cu toată profunzimea sa, starea celui ce a crezut, nu poate fi decît pridvor și pregătire către mîntuirea sau îndreptarea deplină iar nu mîntuirea sau îndreptarea însăși»<sup>143</sup>). Prin

137. Idem, op. cit., p. 179.

138. Idem, op. cit., p. 182.

139. Pr. T. Bodogae, **Un mare teolog al veacului nostru: Patriarhul Serghie...**

140. Patriarhul Serghie, op. cit., p. 182.

141. Idem, op. cit., p. 184.

142. Idem, op. cit., p. 190.

143. *Ibidem*.

credință și prin faptele bune care urmează acesteia, în mod firesc, creștinul numai își deschide ființa sa lui Dumnezeu. «Omul e corvins, că numai în Dumnezeu își găsește mîntuirea, dar tocmai de aceea trebuie să întindă el însuși mîna ca să apuce dreapta ajutătoare a lui Dumnezeu... Nu e suficient să dorești — chiar și sincer — viața după legea lui Dumnezeu, ci mai trebuie s-o și începi în realitate» <sup>144</sup>).

Așa dar, credința și faptele bune sînt ontologic unite și împreună condițiuni ale mîntuirii. «După cum focul are puterea să încălzească, apa să ude, iar lumina să lumineze, tot așa și credința vie are puterea de a se manifesta în fapte bune» <sup>145</sup>. «Credința este maica tuturor faptelor bune și prin ea omul ajunge la împlinirea făgăduințelor Stăpînului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, după cum este spus: fără credință e cu neputință a plăcea lui Dumnezeu» (Macarie Egipteanul, Povățuiri către monahii egipteni, 25, tom. II, 189) <sup>146</sup>.

Mîntuirea se dobîndește deci prin credință și fapte bune, sau mai exact prin Hristos care lucrează în noi prin harul său. «Numai atunci, zice Patriarhul Serghie, se poate socoti omul mîntuit cînd se găsește în unire spirituală cu Dumnezeu și cînd săvîrșește binele din conștiință și în lumina acestei tainice uniri, fiind gata să spună că «nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el» <sup>147</sup>. «Faptele bune trebuie să reflecte dispoziția lăuntrică a sufletului» <sup>148</sup>).

Ființa faptelor bune fiind iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, iar condiția obiectivă a lor fiind harul divin ce cheamă la colaborare cu sine voința omenească, raportul de condiționare reciprocă între credință și faptele bune se exprimă prin raportul dintre credință și iubire: «Pe măsura credinței crește iubirea, pe măsura iubirii crește credința, dezvoltarea morală a omului și expresia sa, ca și roadele sale, se întemeiază pe tăria și creșterea credinței» <sup>149</sup>. «Credința colaborează cu faptele, iar prin fapte se desăvîrșește credința (Iacob 2, 22). Credința e cu adevărat alfa și omega vieții morale, ca și însuși Domnul pe Care ea îl descoperă omului, ducînd la iubire, în care se și cuprinde posibilitatea să guste încă de aci, de pe pămînt, fericirea veșnică. Deodată cu trecerea în viața viitoare, credința se schimbă în vedere, iar iubirea care leagă pe om de Dumnezeu se prelungește în veci» <sup>150</sup>).

Reținem că doctrina ortodoxă afirmă și păstrează un echilibru perfect între condițiile mîntuirii: har, credință și fapte bune. Fapta bună negată de protestantism, mijloc de acumulare de drepturi și merite în fața lui Dumnezeu, în catolicism, este în ortodoxie «necesară nu numai în înțeles de urmare, ci și în sens de condiționare a mîntuirii» <sup>151</sup>), «pe de o parte datorie, pe de altă mijloc de întîlnire cu Hristos. Cine o împlinește, nu-și face decât datorია, deci nu poate fi vorba de merit, dar pe de altă parte, chiar în ea, omul se întîlnește cu Dumnezeu și se reconstruiește din și cu Dumnezeu» <sup>152</sup>).

144. Idem, op. cit., p. 191.

145. Idem, op. cit., p. 195.

146. Idem, op. cit., p. 196.

147. Idem, op. cit., p. 203.

148. Idem, op. cit., p. 204.

149. Ibidem.

150. Idem, op. cit., p. 205.

151. Idem, op. cit., p. 22.

152. Pr. D. Stăniloae, Faptele bune în învățatura ortodoxă și catolică, p. 9.

## CONCLUZII

Din cele de mai sus s-a putut vedea:

1. Mîntuirea, problema centrală care preocupă viața personală a fiecărui creștin, este rodul comuniunii creștinului cu Dumnezeu și cu semenii, în cadrul Bisericii, fiind realizată prin har, credință și fapte bune.

2. Însușirea personală a mîntuirii realizată de Hristos, prin întruparea, jertfa și învierea Sa din morți, se prezintă, atît în doctrina catolică cît mai ales în cea protestantă, ca un act cu totul exterior omului, datorită concepției lor juridice despre viață. «*Infusio Gratiae*», adică infuzarea neprihănirii lui Hristos omului—din doctrina catolică, este în fond acelaș lucru cu justificarea din protestantism, dobîndită numai prin credință. Nu se vede participarea voinții omului în actul îndreptării propriu zise, — adică colaborarea creștinului cu harul sfinților în momentul justificării. Misiunea celui îndreptat de a păstra, dar mai ales de a mări zestrea proprie de sfințenie primită în actul îndreptării, în mod automat (*infusio gratiae*) prin adăogirea meritului său propriu la meritul atribuit de Hristos, rămîne neînteleasă dacă actul îndreptării se săvîrșește în mod exterior, fără participarea voinții umane.

3. În doctrina ortodoxă însă, însușirea personală a mîntuirii este un act teandric, intim lui Dumnezeu și creștinului. Intimitatea dintre Dumnezeu și om face ca îndreptarea să fie o transformare reală a omului conștînd simultan în ștergerea păcatului și a vinei și în sădirea unei vieți noi de sfințenie și dreptate în cel îndreptat. Realitatea lăuntrică a învierii tainice a omului o formează decizia definitivă și ultimă a acestuia, de a conlucra cu harul sfinților și de a intra astfel în comuniune strînsă cu persoanele Sfintei Treimi. Sfințirea continuă a ființii și a vieții prin colaborarea cu harul divin este misiunea celui ce se îndreptează.

4. Condițiile îndreptării și mîntuirii noastre sînt harul, credința și faptele bune, învață deopotrivă și doctrina catolică și doctrina ortodoxă. Însă învățătura despre faptele bune, în însușirea mîntuirii, le deosebește. Astfel «la baza învățăturii ortodoxe despre faptele bune, ca expresii ale iubirii față de Dumnezeu, a măcșorării proprii pentru a face să se mărească prezența divină... stă o concepție de comuniune între om și Dumnezeu, pe cînd la baza învățăturii catolice, în care omul contează cu un merit al faptelor sale, cu un drept la răsplată, stă o concepție contractuală care face pe om și pe Dumnezeu exterior unul altuia, care face pe om să-și distingă precis sfera sa de interese în fața lui Dumnezeu»<sup>153</sup>). De aici modul deosebit de a privi faptele bune. Pentru doctrina ortodoxă faptele bune sînt manifestări ale iubirii față de Dumnezeu și de aproapele, mijloace de întărire și înnoire continuă a firii, prilejuri de întîlnire cu Hristos pe drumul acestei vieți și receptivitate pentru viața și fericirea veșnică. Doctrina catolică însă, datorită concepției juridice despre viață, pe care o afișează peste tot, inclusiv în raportul între om și Dumnezeu, a pierdut înțelegerea rostului ontologic al faptelor bune, în procesul mîntuirii. Faptele bune au primit un rost juridic, «de echivalențe într-un schimb contractual»<sup>154</sup>). Spiritul egoist, propriu acestei concepții, își găsește expresie în teoria meritului și suprameritului. Iar slăbirea unității organice dintre

153. Idem, op. cit., pag. 18.

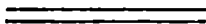
154. Idem, op. cit., p. 4.



credință și faptele bune sau mai exact «limitarea lor raționalistă (nominalistă) a dus la învățăturile despre depozitarea faptelor bune, despre tezaurul lor, despre indulgențe și purgatoriu care se străduiesc să înlocuiască pe Domnul Dumnezeu cu un oarecare contabil al unei societăți internaționale de fapte bune și rele»<sup>155</sup>).

5. Viața veșnică a cărei ființă constă în cunoașterea lui Dumnezeu (Ioan 17,3), adică în trăirea deplină a lui Dumnezeu în noi, nu ni se dă la sfârșitul acestei vieți pământești, ca o recompensă juridică pentru faptele bune, săvârșite în această viață. Ba mai mult, ea începe de aici căci comuniunea cu Dumnezeu — ființa vieții veșnice — inerentă firii omului și necesară ei, este o stare continuă și neîntreruptă a omului. Așa că gustăm anticipativ fericirea veșnică încă de aici. Concepția după care viața veșnică este înțeleasă ca o răsplată în sens juridic, adică drept echivalent al faptelor omului, este proprie doctrinei catolice pentru care fericirea veșnică constă într-o sumă de bunuri supranaturale dar create, obiect al tranzacției juridice dintre om și Dumnezeu.

6. «**Învățătura ortodoxă despre mîntuire**» a regretatului Patriarh Serghie, este singura carte de acest gen care rezolvă, în ansamblu, această problemă vitală pentru creștini, într-un stil autentic ortodox.



<sup>155</sup> L. Karsavin, o nacialah, p. 71; apud Pr. D. Stăniloae, **Faptele bune în doctrina ortodoxă și catolică**, p. 5.

## DREPTUL DE DEVOLUȚIUNE

În dezvoltarea sa firească, Biserica a trebuit să se mențină pe linia tradiției bisericești, în spiritul ecumenicității și al canonicității. Atât timp cât a fost posibilă întrunirea sinoadelor ecumenice, ele constituiau garantul oficial al ecumenicității (sobornicității). Din moment ce aceste sinoade nu se mai puteau întruni, noile probleme legate de viața bisericească erau rezolvate de sinoadele locale, mitropolitane, etc. Deoarece și în timpul sinoadelor ecumenice și după aceea s-au constatat acte de ieșire din canonicitate pentru care nu se putea întruni neapărat un sinod ecumenic sau local, a apărut ca garant și paznic permanent al canonicității, dreptul de devoluțiune. Dreptul de devoluțiune este întilnit în special în latura administrativă a Bisericii asigurînd buna desfășurare a conducerii ei în cadrul normelor canonice. Întrucît astăzi nu se mai întrunesc sinoade ecumenice și întrucît Bisericile au astăzi granițe naționale și conducere autonomă și autocefală, dreptul de devoluțiune a devenit cel mai necesar auxiliar al sinodalității. În virtutea acestui drept, exercitat în Biserică de organele superioare, viața bisericească, administrativă, se menține pe linia tradițională canonică.

### Ce este dreptul de devoluțiune?

Dreptul de supraveghere, control și îndrumare frățească executată—*ex officio*—de către un organ suprapus de administrație asupra organelor supuse în cazul cînd acestea din neglijență sau din abuz nu-și îndeplinesc obligațiunile legale, se numește drept de devoluțiune. Thomasinus, spune cu privire la acest drept: «Cu o înțelepciune de necrezut, mai marii noștri au introdus în Biserică dreptul devoluțiunii ca să modereze neglijența prelaților și să înfrîneze în limitele dreptului necumpătarea și puterea acestora»<sup>1)</sup>. Așadar, acest drept era introdus ca un remediu necesar pentru a corița și totodată pedepsi neglijența instanțelor inferioare și relele obiceiuri pe care le instaurau prin abuz de putere. Despre exercitarea acestui drept în administrația bisericească avem dovezi din cele mai vechi timpuri ale organizării Bisericii în libertate.

Intensitatea și conștiinciozitatea cu care s-a aplicat însă acest drept în Bisericile creștine din Răsărit și Apus a variat. Temeiurile devoluțiunii au fost înscrise în canoanele locale și ecumenice, devenind obligatorii pentru întreaga Biserică. Atît legiuirile bisericești, cît și cele civile au prevăzut acest drept al mitropoliților și patriarhilor. În Biserică noastră el s-a exercitat pe temeiul colecțiilor canonice pînă în epoca fanariotă, cînd a căzut în desuetudine. Pînă în timpul nostru n-a mai fost aduș în discuție decît din interes științific de către Prof. Valerian Șesan (*Dreptul de devoluțiune al Patriarhilor și al Mitropoliților*, Candela, 1937), deși trebuia reactualizat încă de mult.

---

1. Thomasinus Ludovicus, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, tom. III, Lugduni 1705, partea IV-a, lib. II, cap. 18.

Utilitatea practică și deosebita importanță pe care o are dreptul de devoluțiune pentru restaurarea și asigurarea canonicității în organizarea Bisericii, a făcut ca el să fie înscris în statutul din 1949 al Bisericii Ortodoxe Române (art. 30, lit. h și o), ca reazim principal al instituției canonice a patriarhatului. Întrucît dreptul de devoluțiune este o problemă care interesează astăzi Biserica noastră și întrucît constituie un stîlp și o întărire a canonicității, vom schița temeiurile și exercitarea lui în cadrul istoric al dezvoltării Bisericii.

### — Cadrul istoric al organizării Bisericii în Libertate, începînd cu Constantin cel Mare.

În primele trei secole Biserica a trăit mai mult în ilegalitate, deseori fiind persecutată ca o religie primejdioasă statului roman. De aceea organizarea ei administrativă se făcea mai mult din umbră. Cînd și cînd cite un împărat tolera creștinismul și atunci apăreau organizații bisericești mai vizibile în unele centre mai populate ale imperiului roman. Începînd cu sec. IV, organizarea Bisericii capătă alt aspect deoarece prin Edictul de la Milan (313) dat de către Constantin cel Mare, creștinismul devine religie liberă putînd fi îmbrățișată de oricine. Mai tîrziu, Teodosie cel Mare declară creștinismul religie de stat și se interesează chiar el de organizarea Bisericii. Primele Biserici aveau întrucîtva granițele lor geografice, limitîndu-se adesea la teritoriul unui oraș metropolă sau ale unei provincii și erau independente una de alta în organizarea administrativă. Faptul acesta nu însemnează că ele erau despărțite căci doctrinal toate erau una și erau pătrunse de sentimentul unității Bisericii în ființa ei și că toate sînt membrele aceluiași corp, așa cum spune Sf. Ap. Pavel (I Cor. XII, 12 și urm.).

Unele dintre aceste Biserici au căpătat o importanță deosebită în rîndul celorlalte, fie din cauză că erau la origină apostolice, fie că se găseau într-un centru politic al imperiului roman. Acest lucru se întîmplă atît în Răsărit, cît și în Apus. În felul acesta au luat naștere Bisericiile-metropole din marile orașe ale imperiului și în fruntea cărora se găsea cite un mitropolit, exarh sau patriarh care stătea în strînsă legătură cu Bisericile filii, îndrumîndu-le și ajutîndu-le.

Fiindcă Biserica mitropolitană, exarhală sau patriarhală era considerată mamă a acelor filii, conducătorul ei trebuia să viziteze în persoană Bisericiile filii. Între aceste Biserici privilegiate, fiindcă erau, fie apostolice, fie centre politice de mare importanță, canonul 6 al sinodului I ecumenic amintește: Roma, Alexandria, Antiohia, și adaugă acestora Efesul, Cezareea, Capadocia, Heracleea, Milan, Cartagena (în timpul sinodului I ecumenic<sup>2)</sup>. Episcopii Romei, Alexandriei, Antiohiei, aveau prerogative superioare mitropolitilor, de unde mai tîrziu se va naște titlul de arhiepiscop și apoi acela de patriarh. Existau, așa dar, în acest timp, ca unități administrative bisericești: parohiile reunite în eparhii, eparhiile reunite în mitropolii, mitropolii fiind în subordinea unui exarh (exarhatule), iar mai tîrziu exarhii fiind înlocuți de patriarhi. În timpul împăratului Justinian I Biserica se organizează și mai bine pe temeiul principiului enunțat deja la sinoadele I și II ecumenic. Astfel Biserica în împărțirea sa administrativă trebuia să urmeze într-un totuși împărțirea politică

2. Nic. Milas, *Canoanele Bis. Ort.*, vol. I, partea II-a, pp. 43-44.

de stat (can. 4, 6, 7 sinod I ecumenic; canon 3, sinod II ecumenic, can. 17, sinod IV ecumenic). Mai târziu canonul 38 al sinodului quinisept referințe această dispozițiune referitoare la afacerile administrative bisericești. Canonul 36 al aceluiași sinod erarhizează onorific scaunele patriarhale situând în primul loc Roma, apoi Constantinopolul, Alexandria, Antiohia, Ierusalimul — episcopii acestor scaune fiind întreolaltă deplin egali în privința jurisdicțiunii<sup>3)</sup>. La această dată Biserica se găsea pe deplin organizată. Pe lângă sinodalitate, auxiliar imediat al canonicității în acest timp, funcționa dreptul de devoluțiune, care pînă la sinodul VII ecumenic, cînd a fost legiferat în chip expres, a fost practicat în mod firesc și pe temeiul unor canoane și legi imperiale.

### — Principiul devoluțiunii în Biserică, împrumutat din legislația de stat.

Dreptul de devoluțiune nu este propriu Bisericii, dar a fost exercitat în sinul ei din cele mai vechi timpuri. În orice organizație există principiul controlului; controlul presupune treapta ierarhică, iar ierarhia devoluțiune. De aceea dreptul de devoluțiune din administrația bisericească nu este altceva decît traducerea în fapt a unui principiu general de drept ce există în orice organizație administrativă. Dealtfel am putea spune că acest principiu general de drept este, totodată și un principiu natural. Așadar aplicarea lui ierarhică în administrația imperiului roman și bizantin era ceva firesc. El s-a perpetuat pînă astăzi atît în administrația bisericească cît și administrația civilă. Lucru curios este că între organele superioare care exercitau dreptul de devoluțiune în administrația civilă erau și episcopii (mitropolii, exarhiile, patriarhiile). Ei aveau această prerogativă asupra administrației civile din timpul împăratului Justinian, cînd au fost considerați demnitari de stat. De altfel, în această privință, Justinian nu făcea altceva decît să legitimeze o stare de fapt deja existentă. Se știe că la curtea bizantină existau o seamă de demnitari și funcționari civili, organizați în pentade; toată gama acestor funcționari și demnitari prezenta o ierarhie bine definită.

«După modelul curții împărătești din Bizanț, patriarhul se înconjură încetul cu încetul de o suită și de o curte tot atît de strălucitoare ca și a împăratului, cea dintîi demnitate a acestei curți fiind *ὁ μέγας οἰκονόμος*, (marele iconom)»<sup>4)</sup>. El administra toate veniturile Bisericii și putea să-și controleze și să-și îndrepteze subalternii.

Nu trebuie așa dar, să ne mirăm cînd ni se spune că acest drept, auxiliar indispensabil al sinodalității Bisericii, este împrumutat din legislația civilă, deoarece Biserica a urmat aproape întru totul organizația civilă din imperiul bizantin. Așa cum în administrația civilă demnitarii imperiali exercitau control asupra celor provinciali și diecezani, tot așa și în administrația bisericească dreptul de devoluțiune era exercitat nu numai în cadrul unei mitropolii, ci într-un cadru mult mai larg în cuprînsul unor Biserici independente sau autocefale. În cazul din urmă dreptul de devoluțiune putea ajunge pînă la patriarh, atunci cînd nici de mitropolit nu era exercitat.

3. Idem, *Canoanele Bis. Ort.*, vol. I, partea II-a, p. 404.

4. Ferdinand Walter *Manuel du droit ecclésiastique*, trad. de l'allemand avec la coopération de l'auteur, par A. de Riquemont, Paris 1840, p. 214.

Am văzut pînă acum care era cadrul istoric al organizării Bisericii după Constantin cel Mare, urmînd aproape întru totul organizația civilă. În ceea ce privește dreptul de devoluțiune n-am făcut însă altceva decît să-l semnalăm ca deja existent, prinzînd contur din ce în ce mai mult pînă ce împăratul Justinian, de acord cu unele sinoade locale și ecumenice, înscrie dreptul de devoluțiune într-una d'n novelele sale (an. 546) <sup>5)</sup>.

Să vedem acum, mai îndeaproape, care este originea canonică a dreptului de devoluțiune și cum începe a fi aplicat atît în Răsărit cît și în Apus, deoarece cele două Biserici nu sînt de acord în ceea ce privește originea lui și în timpul de cînd se practică în Biserică.

### — Temeiurile canonice ale dreptului de devoluțiune.

Arătînd temeiurile acestui drept, vom vedea totodată și evoluția lui cronologică pînă cînd a ajuns a fi fixat definitiv în norme canonice. Căutarea originii dreptului de devoluțiune este cu atît mai necesară cu cît se știe că el este mai vechi decît sinodul VII ecumenic (787) și decît sinodul din Reims (989), sau sinodul III Lafran (1179), date la care se oficializează pentru Răsărit și Apus dreptul de devoluțiune al Mitropolitului.

Deși Statutul Bisericii noastre din 1949 aduce ca temei numai canonul 11 al sinodului VII ecumenic (787), este necesar să arătăm că acest drept nu datează numai de atunci, ci că el exista chiar din secolul IV, cînd Biserica fiind liberă putuse să se organizeze mai bine. Vom începe cu temeiurile canonice cele mai vechi și le vom adăuga pe cele civile ca să avem o vedere de ansamblu asupra mersului evolutiv al dreptului de devoluțiune. Încă din prima jumătate a sec. IV s-a impus ca o necesitate prerogativa mitropolitului de a rezolva diferite probleme ce s-au ivit în viața Bisericii pe teritoriul său jurisdicțional; ca urmare, această prerogativă a trebuit să fie legiferată prin canoane. Astfel, canonul 34 apostolic atrage atenția că: «Episcopii fiecărui popor (ἐθνος) trebuie să recunoască pe protosul lor, socotîndu-l drept cap și nefăcînd nimic mai de seamă fără părerea sa, afară de ceea ce fiecăruia îi este îngăduit în eparhia sa. Dar nici acela (mitropolitul) să nu facă ceva fără părerea tuturor, pentru că numai așa va fi unire». Deci fiecare episcop era independent în administrarea eparhiei în ceea ce privește problemele dependente de el. Dar cu privire la chestiuni de cult, credință, secte, episcopul respectiv trebuia să ceară sfatul mitropolitului, să se consulte cu el, iar acesta cu ceilalți episcopi <sup>6)</sup>. O urmare firească a acestui canon este canonul 37 apostolic, care ordonă ținerea sinoadelor locale (adunarea episcopilor în jurul protosului — Mitropolitului lor). Canonul 5 al sinodului I ecumenic este mai concludent și în privința sinoadelor și în privința dreptului de devoluțiune. Fîxînd ținerea sinoadelor mitropolitane de două ori pe an, canonul adaugă: «Să se cerceteze» dacă judecata episcopului a fost făcută «din micîme de suflet», «sau din dorul de ceartă, sau din oarecare aversiune de acest fel a episcopului». Așa dar canonul dă dreptul mitropolitului ca în astfel de cazuri să intervină în virtutea puterii pe care o deține și să restabilească ordinea, veghind ca normele canonice să fie corect aplicate și nicidecum încălcate.

5. Corpus Juris civilis, Novela 123, cap. 1, partea II-a.

6. N. Milaș, *Canoanele Bis. Ort.*, vol. I, p. 98; vol. II, p. 69 sq. Comentariu la can. 34 apst. și can. 9 Antiohia.

Hotărîrea canonului 52 al sinodului din Cartagena confirmă practicarea dreptului de devoluțiune<sup>7</sup>).

«Prin acest canon, se atribuie Mitropoliților dreptul de supraveghere, control și îndrumare frățească, a Episcopilor din cuprinsul Mitropoliilor, drept pentru a cărui exercitare, Mitropoliții au fost obligați să viziteze anual pe Episcopi sub forma vizitelor canonice, în preajma întrunirii sinoadelor mitropolitane (Sintagma Ateniană, vol. III, pag. 431). Că acest drept — exercitat cu respectarea drepturilor obișnuite ale fiecărui episcop sufragan — nu se reduce totuși la simpla vizitare frățească a sufraganilor din partea Mitropolitului, ci era împreună cu dreptul Mitropolitului de a lua măsurile pe care le credea de cuviință în oricare eparhie, atunci când constata că Episcopii nu-și fac datoria sau acționează împotriva rînduvelor canonice, se atestă prin dovezi istorice și prin vechile comentarii la canonul 52 Cartaginez (Sint. Aten. vol. III, pag. 431-432)<sup>8</sup>). Un alt canon al sinodului din Cartagena și anume 55 completează dreptul de devoluțiune menționat în canonul 52. Canonul întregilor aparține tot sinodului din Hippo (397), fiind considerat ca al șaptelea.

«Prin canonul respectiv, i se confirmă Mitropolitului din Cartagena, ca primat al Africei, (primus totius Africae), pe lângă dreptul înscris în canonul 52 cartaginez pe seama tuturor Mitropoliților încă și următoarele drepturi: de a putea hirotoni și institui clerici în orice eparhie, de a-i primi pe aceștia fără carte canonică, și, de asemenea, de a face transfărări de episcopi și clerici în alte Mitropolii și Eparhii (Sint. Aten. vol. III, pag. 447-452)<sup>9</sup>). Hotărîrea acestui sinod local devine obligatorie pentru întreaga Biserică din momentul când canoanele acestui sinod au fost recunoscute printr-un alt sinod (sinodul quinisext). Din acest canon rezultă că dreptul de devoluțiune se exercită nu numai într-o mitropolie, ci chiar, în cuprinsul unei Biserici Autocefale, cum e cazul Bisericii Africane, al cărei Mitropolit primat era cel din Cartagena.

Canonul 25 al sinodului IV ecumenic redă mai expresiv dreptul de devoluțiune al Mitropolitului prin cuvintele următoare: «Deoarece oarecari Mitropoliți, după cum am auzit, neglijează turmele încredințate lor și amină hirotoniile Episcopilor, Sf. Sinod a hotărît ca, hirotoniile Episcopilor să se facă în curs de 3 luni, dacă nu cumva vreo necesitate inexorabilă ar face ca timpul întîrzierii să se prelungească»<sup>10</sup>).

După acest canon Mitropolitul avea autorizația de a se îngriji de instituirea Episcopilor în scaunele vacante. De îndată ce Mitropolitul instituia un Episcop, avea și dreptul de a-l controla, supraveghia și îndruma, deoarece îi era sufragan. Canonul prescrie totodată ca termen în care trebuie să fie ocupat scaunul vacant timpul de 3 luni. Prin alte dispoziții ulterioare, acest timp va fi prelungit la 6 luni, fiindcă timpul de 3 luni nu era totdeauna suficient. Canonul 25 al sinodului IV ecumenic este adresat Mitropoliților care nu totdeauna își făceau datoria, de unde rezultă că și asupra lor exercitau dreptul de control alte persoane superioare din ierarhia bisericească cum ar fi Arhiepiscopii și Patriarhii, căci pe vremea aceea Arhiepiscopii erau superiori în grad Mitropoliților.

7. Actualul canon 52 Cartagena este canonul 4 al sin. din Hippo, 397.

8. Pr. Liviu Stan, *Legislatia bisericească a I.P.S. Patriarh Justinian*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5-6/1953, p. 509.

9. *Idem*, art. cit., p. 510.

10. N. Milaș, *Canoanele Bis. Ort.*, vol. I, partea II-a, p. 249.

«De acest drept de devoluțiune au făcut uz unii Patriarhi după ce în prealabil îi chema la ordine pe Mitropoliții care îngăduiau să rămână vacant vreun scaun chiar mai mult de un an» (Sint. Aten., vol. I, pag. 40<sup>11</sup>).

Adăugăm acestor dispozițiuni canonice privitoare la dreptul de devoluțiune, încă o dispozițiune pe care o găsim înscrisă în colecțiile de legi civile. În anul 546, împăratul Justinian dă o novelă cu conținutul următor: «Pentru ocuparea scaunelor episcopale vacante prescrie termenul de 6 luni, precizînd totodată că dacă cei în drept vor să aleagă un Episcop, nu fac acest lucru în termenul prescris, atunci cel ce are dreptul de a hirotoni pe Episcop (Mitropolitul) să procedeze la înstituirea noului Episcop, căci altfel se expune singur la sancțiuni<sup>12</sup>».

De acum înainte se va impune în practica bisericească termenul de 6 luni pentru ocuparea scaunelor episcopale, deși canonul 25 al sinodului IV ecumenic prescria doar 3 luni.

Ultimul temei canonice pe care se bazează dreptul de devoluțiune și pe care îl amintește și Statutul Bisericii noastre din 1949, este canonul 11 al Sinodului VII Ecumenic (787). Acest canon întregind canoanele 9, 17 și 26 sinod. IV ecumenic, consacră dreptul de devoluțiune ca un drept cu aplicare ierarhică, un drept al Mitropoliților față de Episcopi și un drept al Patriarhilor față de Mitropoliți. Redăm în întregime canonul respectiv: «Datori fiind cu toți a păzi dumnezeieștile canoane (astfel) și pe acela ce zice că la fiecare biserică să fie econom, cu orice chip trebuie să-l păstrăm nevătămat. Și dacă fiecare Mitropolit pune econom la biserică sa, bine este; iar de nu, Episcopul Constantinopolului are dreptul să pună din propria sa putere econom la acea biserică. Asemenea și Mitropoliții (au acest drept), dacă Episcopii subalterni nu voresc să pună econom la bisericile lor. Aceasta însă să se păzească și în mînăstir.»<sup>13</sup>).

Partea II-a a acestui canon nu este altceva decît redarea sub o formă mai expresivă a canonului 24 al sinodului IV ecumenic. Că în acest canon este vorba de dreptul de devoluțiune al Mitropoliților și al Patriarhilor nu mai încapă îndoială. Din textul canonului citat, putem trage concluzia următoare: dreptul de devoluțiune se exercită de către Mitropolit sau Patriarh, «din putere proprie» (ἐξ ἀδελφείας ἰδίας) cum am spune noi astăzi, «din oficiu», și nu numai în cazul cînd trebuie instituit un econom într-o biserică (așa cum spune can. 26 sinod. IV ecumenic), ci și în cazul cînd se observă alte nereguli de ordin administrativ sau religios care încalcă normele canonice<sup>14</sup>). În același sens se exprimă și Zhisman cînd vorbește de drepturile Mitropoliților și ale Patriarhilor, afirmînd că «deși can. 26 IV ecum. și can. 11, VII ecum. vorbesc numai despre economi, totuși Biserica a aplicat acest principiu asupra tuturor oficiilor (slujbelor) bisericești, necesare la Biserica episcopală<sup>15</sup>». De aici putem merge și mai departe cu afirmația spunînd că, în concordanță cu dispozițiunile canonice, Mitropolitul sau Patriarhul poate să rezolve orice chestiune care privește viața Bisericii sale, însă numai în cazuri determinate.

11. Pr. Liviu Stan, art. cit., p. 510.

12. *Corpus Juris Civilis*, nov. 123, cap. I, partea II-a.

13. N. Milas, op. cit., vol. I, partea II-a, pp. 511-512; la M. Rhallis și M. Potlis, *Sintagma Ateniană*, Atena 1852, tom. II, p. 590.

14. Comp. Dr. Val. Șesan, *Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului*, art. în rev. «Candela», nr. 1-12, ian-dec. 1936, p. 72.

15. Zhisman, *Synoden und Episkopal-Amter*, Wien 1867, p. 181.

Am arătat pînă acum care a fost situația din Biserica Ortodoxă. Întrucît dreptul de devoluțiune s-a exercitat și în Biserica Catolică nu numai după schismă sau după sinodul III din Latran (1179)<sup>17</sup>), ci chiar din aceeași vechime ca în Biserica Ortodoxă, să aruncăm o privire și asupra felului cum s-a manifestat el în Apus. După împărțirea imperiului roman în două, papa a rămas pentru Apus, ceea ce Episcopul Constantinopolului era pentru Răsărit. Situația aceasta se datorește în mare parte stării politice. Fiind considerat capul Bisericii apusene, papa a avut aceleași prerogative ca și Patriarhul ecumenic din Răsărit<sup>18</sup>). Chiar în sinodul din Reims (989) se face pomenire de dreptul de devoluțiune cînd este ales Episcop al acestui oraș Arnulphus, fiul regelui Lotiar<sup>19</sup>).

Că în Apus dreptul de devoluțiune s-a exercitat în același mod ca și în Răsărit, o dovedește Anselm de Canterbury (an. 1108), cînd scrie lui Toma, ales Arhiepiscop de York (liber. III, epist. 149), că nu permit canoanele ca o episcopie să fie vacantă mai mult de trei luni (Canonica auctoritas praecipit, ut Ecclesiae episcopatus ultra tres menses non maneat sine pastore). După aceasta îl invită pe Toma să primească consacrarea în biserica din Canterbury, declarîndu-i că dacă va lăsa să treacă acest termen, întreaga lui administrație îi va fi cuvenită de drept Arhiepiscopului de Canterbury<sup>20</sup>). (Quod si non faceritis, ad me pertinet ut ego curam habebam et faciam quae pertinet ad episcopale officium, in Eboracensi archiepiscopatu). Ulterior ca și în Biserica Ortodoxă, termenul de ocupare al eparhiei vacante se prelungește la șase luni de la data cînd a fost făcută cunoscută vacantarea<sup>21</sup>). Dacă cel în drept în timp de șase luni nu a ales urmaș la scaunul episcopal, dreptul acestuia se ia și se trece pe seama scaunului apostolic<sup>22</sup>). În general, în Biserica apuseană, dreptul de devoluțiune a fost același pe care îl prevăd și canoanele Bisericii Ortodoxe<sup>23</sup>). Cu timpul, papii au căpătat mai multă autoritate și au restrîns din ce în ce mai mult autonomia Episcopilor sufragani, ajungînd ca astăzi să aibă cuvînt hotărîtor în toate problemele bisericești. Astfel principiile autocefaliei și autonomiei au fost încălcate.

În continuarea problemei vom căuta să vedem cînd trebuie să se aplice **dreptul de devoluțiune**, lucru pe care de altfel îl relevă foarte bine canoanele. Dacă am lua toate canoanele pe care se întemeiază dreptul de devoluțiune și le-am analiza, am constata că acest drept al Mitropolitilor și Patriarhilor se poate produce din două motive: la cerere și din oficiu (inițiativă proprie). Cînd unui organ superior de control i se adresează o cerere, el trebuie s-o rezolve, și nu puține sînt cazurile cînd Mitropoliți intervin în virtutea dreptului de devoluțiune pentru aplanarea unor neînțelegeri între subalterni. Astfel, vedem în anul 394 pe Patriarhul Alexandriei Teofil și Flavian al Antiohiei, țînînd sfat (sinod), împreună cu Episcopul Grigore al Nisei și Amfilohie al Iconiei, sub președinția Patri-

17. Durand de Maillane, *Dict. de droit canonique et de pratique bénéficiale*, tom. I, Paris 1761, p. 515.

18. K. Delicani, *Patriarhica Engrafa*, Constantinopol 1904, p. 10.

19. Thomasinus, *op. cit.*, partea IV-a, cartea II, cap. 18.

20. Idem. *ibidem*; comp. Migne, *Encyclopédie th.*, *Dict. de disc. ecclésiastique*, tom. I, Paris 1856, col. 828.

21. *Codex Juris Canonici*, Roma 1820, canonul 155.

22. Idem, *Canonul 1432*, par. 3.

23. Vezi *Codex Juris Canonici*, Canoanele: 178, 247, 432.



arhului Nectarie al Constantinopolului, spre a hoări care din doi: Teofil sau Flavian era Episcopul canonic al Bostrelor din Arabia, căci între ei erau neînțelegeri, deși de drept, Bostrelor din Arabia cădeau în sfera de jurisdicție a Antiohiei<sup>24</sup>). Cu siguranță că Patriarhul de Constantinopol fusese înștiințat de lucrul acesta și în consens cu alți Episcopi voia să ia o hotărâre. Cererile cele mai multe pentru intervenția Mitropolitului erau în legătură cu rezolvarea litigiilor dintre clerici, care începînd de la Episcopul respectiv treceau la Mitropolit, exarh și puteau ajunge pînă la scaunul de Constantinopol, așa cum menționează canoanele 9 și 17 sinod. IV ecumenic. În cazuri de acestea, dreptul de devoluțiune se exercita numai cînd Mitropolitul sau Patriarhul erau sesizați.

Canonul 11 al sinodului VII ecumenic stabilește o intervenție «din oficiu», din inițiativă proprie. «Motivul pentru această intervenție din putere proprie (ἐξ ἁθθεντίας ἰδίας) îl aduce canonul într-o introducere, cînd zice: «datori fiind cu toți a păzi, (adică a aplica) toate canoanele sfinte, trebuie să păzim în orice caz și neschimbat pe acela care rînduiește, ca să existe un econom la fiecare biserică»-<sup>25</sup>). Mitropolitul poate interveni din oficiu nu numai în cazul însușirii de econom, așa cum specifică canonul 11, VII ec., ci și oricînd nu se împlinesc hotărârile sinodale (neglijență) și oricînd se lucrează împotriva lor, producîndu-se inovații sau reforme dăunătoare. Din canon reiese că Mitropolitul sau Patriarhul pe lîngă că au voie să exercite acest drept, este chiar obligat să-l aplice cînd este nevoie, în orice problemă care privește viața Bisericii și buna desfășurare a organizației administrative, a cultului și chiar în chestiuni de credință pe care le poate rezolva singur. Că Patriarhul și Mitropolitul trebuie să rezolve orice problemă din sinul Bisericii, se vede din «Orînduirile» patriarhale (ἐντάλματα) date Mitropoliților și Arhiepiscopilor înainte de hirotonie<sup>26</sup>). În aceste orînduiri se dau dispoziții Mitropoliților ca în cazul cînd Episcopii ar nesocoti canoanele, întreaga administrare a averilor bisericesti și a celorlalte oficii să treacă pe seama Mitropoliților<sup>27</sup>). Deasemeni, în astfel de cazuri, Mitropoliții trebuiau să se ocupe de toate chestiunile canonice<sup>28</sup>). Episcopi care se fac vinovați de călcarea canoanelor și disprețuesc măsurile luate de Mitropoliți sînt pedepsiți cu depunerea<sup>29</sup>). Înainte de a trece la exemple din Istoria Bisericii, cînd s-au întîmplat cazuri de devoluțiune, să vedem care este raportul dintre autonomie și devoluțiune. Multe canoane stabilesc că Episcopii au independență administrativă și interzic orice intervenție în sfera normală de competență canonică a altui Episcop<sup>30</sup>). Faptul acesta pare a interzice dreptul de devoluțiune. Dreptul acesta pe care-l exercită Mitropolitul și Patriarhul, nu anihilează independența și autonomia Episcopilor, ci din contră, o întărește, ținînd-o în alvia de manifestare a Bisericii Ortodoxe. Aceste organe superioare nu pot interveni în celelalte eparhii, decît cînd sînt neglijate

24. Delicani, op. cit., p. 9.

25. V. Șesan, op. cit., p. 72.

26. Sintagma Aten., V, p. 554 sq.

27. Ibidem, p. 556.

28. Idem, ibidem.

29. Ibidem, p. 28.

30. A se vedea: can. 35 apost., 15, I ecum.; 2, II ecum.; 8, III ecum.; 5, IV ecum.; 20 Trulan; 9, 13, 22 Antiohia; 3 Sardica; 48 Cartagina.

sau încălcate canoanele, ceea ce denotă obligativitatea exercitării devoluțiunii. În afară de faptul acesta este și ceva firesc ca într-o administrație de orice natură ar fi ea, să existe principiul ordinii și al supravegherii. Cazul contrar ar duce la desființarea unității Bisericii, la anarhie și răzvrătire împotriva canoanelor. «Chiar și Apostolii, deși se știau egali și deci independenți, totuși se simțeau foarte strâns legați întreolaltă, nu numai în cele duhovnicești și în ce privește predicarea Evangheliei lui Hristos și săvârșirea Sfințelor Taine, ci și în cele administrative. De aceea Sf. Ap. Pavel accentuează că: După 14 ani s-a suit iarăși la Ierusalim spre a se confrunța cu ceilalți Apostoli, pentru ca nu cumva să alerge sau să fi alergat în zadar» (Galat. II, 1, sq.; Fapt. Apost. XV, 2, urm., și XIX, 21<sup>31</sup>).

### Exemple care întăresc exercitarea dreptului de devoluțiune în dezvoltarea administrației bisericești.

Istoricul Sozomen și Filip, preot în Constantinopol, ne istorisesc cum Sf. Ioan Hrisostom a depus un număr de Episcopi în Licia, Frigia și Asia<sup>32</sup>). Aceste depuneri n-au fost făcute într-o singură zi, așa cum menționează unii critici, ci mai degrabă în cursul unei călătorii făcute în diezele provinciilor amintite. Numărul lor, după unii dintre critici, se ridică pînă la 16. Documentul care menționează aceste depuneri datează din anul 401<sup>33</sup>). Depunerea unui Episcop nu este un act fără importanță, ci din contră un act ce stă în centrul atenției Bisericii. Sf. Ioan Hrisostom a făcut acest lucru pe temeiul canoanelor care-i dădeau dreptul de devoluțiune, de a supraveghia, controla și vizita pe sufragani. Găsind neorîndueli în diezele respective, el a procedat cum spune documentul, la depunerea Episcopilor ce se făcuseră vinovați. Dreptul acesta de a depune în virtutea devoluțiunii l-a aplicat din proprie inițiativă, căci documentul nu dă o plîngere împotriva acelor Episcopi.

Sînt alte documente în care Episcopi sînt arătați ca vinovați de călcarea canoanelor, cum ar fi spre exemplu scrisoarea Patriarhului Anatolie al Constantinopolului, prin care reprimște clericii excomunicați de Anastasie al Niceei, acuzîndu-l totodată că a lucrat împotriva canoanelor<sup>34</sup>).

Că Mitropolii și Patriarhii puteau interveni din oficiu și în chestiuni dogmatice care priveau Biserica în unitatea ei, ne stă la dispoziție scrisoarea Patriarhului Proclu al Constantinopolului trimisă Episcopilor orientali în 437, în care rezolvă unele probleme dogmatice<sup>35</sup>).

Că și Mitropolitul se făcea pasibil de dreptul de devoluțiune din partea Patriarhului, ne-o dovedește scrisoarea Patriarhului Nicolae Mistical al Constantinopolului (912-915), către Vasile, Mitropolitul Chaldeii. Scrisoarea este răspuns la plîngerea unui conducător de mînăstire care fusese dat afară de Mitropolitul Vasile, după ce ani de-a rîndul o condusesse. Nicolae Mistical, constatînd că judecata fusese nedreaptă, ordonă repu-

31. V. Șesan, op. cit., p. 79.

32. Migne, P.G. LXXVII, col. 1529 B.

33. V. Grumel, *Les registes du patriarchat de Constantinople, Les actes des patriarches*, vol. I, Paris 1931, p. 12, doc. 23.

34. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1769, conc. Chalcedon, ses. XIII, vol. VII, 308 A.

35. Migne, P.G. LXXVII, col. 316 CD și LXXV, col. 888 D.

nera în funcțiune fără a-i sustrage minăstirea din conducere<sup>36</sup>). Documentul acesta relevă faptul că Mitropolitul sau Patriarhul putea să-și exercite dreptul de devoluțiune când era solicitat, adică la cere sau plângere.

Sînt documente în care Patriarhul de Constantinopol rezolvă neînțelegerile chiar dintre ceilalți Patriarhi și Mitropoliți în virtutea dreptului de devoluțiune<sup>37</sup>).

Putem cita încă multe alte exemple din Istoria Bisericii, cînd dreptul de devoluțiune a fost exercitat cu multă strictețe. Cadrul lucrării de față nu ne permite o dezvoltare mai amplă și de aceea înfățișăm doar indicațiile necesare<sup>38</sup>).

Situație similară celei din Răsărit era și în Biserica apuseană în ceea ce privește aplicarea ierarhică a dreptului de devoluțiune. Din moment ce imperiul roman se împarte, pentru Apus papa rămîne ceea ce în Răsărit era Patriarhul ecumenic. Papa exercită dreptul acesta asupra tuturor Mitropoliților, Arhiepiscopilor și Episcopilor din Apus. La rîndul lor, Arhiepiscopii, Mitropoliții puteau să-l aplice în raporturile lor cu Episcopii. Obiceiul în Biserica apuseană este ca atunci cînd un post este ocupat de fapt, dar vacant de drept, pentru că Episcopul este nedemn pentru a-l deține, postul să treacă direct la Roma ca și cînd ar fi vacant (la superior), deoarece se consideră că posesorul n-a avut vocație. Se pot găsi exemple de intervenție a scaunului papal pentru a restabili ordinea în administrația bisericească atît în antichitatea creștină cît și mai tîrziu. De multe ori papii exagerînd acest privilegiu au ajuns la neînțelegeri cu împărații. Iată unul din aceste cazuri: Guillaume de Nangis, Cronica abatelui de Mauriniac, Mathieu Paris și alți vechi autori descriu că murînd Arhiepiscopul Alberic de Bourges în 1140, după o vacantare destul de lungă, papa dădu scaunul lui Pierre de Châtre. Regele de atunci nu acceptă numirea și puse să se aleagă un altul, dar papa îl suspendă. Papa a pus regatul sub interdict și abia după trei ani regele a fost de acord cu papa și astfel Pierre de Châtre se instalează la Bourges. Este lucru clar că toate acestea se întîmplau datorită aplicării dreptului de devoluțiune prin care papa numi la arhiepiscopatul de Bourges pe Pierre de Châtre, în timp ce alte episcopate erau neocupate prin refuzul pe care-l făcea regele de a primi pe cei aleși de papă<sup>39</sup>). Și de data aceasta am putea înmulți exemplele, dar socotim că este de prisos.

**Scopul exercitării devoluțiunii în Biserica Ortodoxă este acela de a menține autoritatea canoanelor și de a garanta că manifestările dogmatice, cultice, organizatorice și administrative se desfășoară în cadrul ortodox al Bisericii, respectînd principiile ierarhice.**

Chiar dacă n-ar exista canoane sau legi civile care să prescrie dreptul de devoluțiune, el s-ar impune ca o necesitate, ca un **drept firesc oricărui administrații**. Așa dar el este absolut necesar în Biserică, deoarece în virtutea lui se impune corectivul în: alegerile de episcopi, numiri, instalări,

36. Migne, P.G. CXI, col. 329-332. Comp. V. Grumel, op. cit., vol. I, doc. 741, pagina 207.

37. Delicani, op. cit., p. 9.

38. V. Grumel, op. cit., vol. I, partea I și II, documentele: 23, 29, 31, 71, 112, 128, 246, 354, 634, 706, 719, 720, 741, 745, 748.

39. Migne, P.G., Encyclopédie théologique, Dictionnaire de discipline ecclésiastique, tom. I, Paris 1856, col. 828; Comp. Tomasinus..., op. cit., partea IV-a, cartea II, cap. 18.

transferări și în întreaga administrație bisericească. Tot în virtutea lui se menține unitatea de credință, de cult și de organizare în Biserică.

Modul de rezolvare a problemelor dependente de competența Mitropolitului sau a Patriarhului în ceea ce privește devoluția se făcea fie pe teren, în timp ce Mitropolitul sau Patriarhul erau în vizită canonică, fie în sinod. În legătură cu acest drept de devoluțiune și în calitate de cap al unei Biserici, canoanele i-au stabilit unele drepturi în tangență cu problema noastră. Astfel, canonul 4 al sinodului I ecumenic consfințește prerogativele Mitropolitului când spune că la alegerea și hirotonia Episcopului «în-tărirea să se facă în fiecare eparhie de către Mitropolit»<sup>40</sup>).

În virtutea canonului 34 apostolic, **Mitropolții și Patriarhii au supravegherea tuturor treburilor bisericesti** din cuprinsul Mitropoliei sau al Patriarhatului: «toți Episcopi eparhiei să socotească pe Mitropolit drept o căpetenie a lor și să nu facă nimic fără învoirea acestuia, și nici Mitropolitul fără învoirea tuturor»<sup>41</sup>).

În cazul când probleme importante cer o rezolvare imediată pentru a se stabili ordinea în eparhie și când nu se poate aștepta pînă la adunarea sinodului, Mitropolitul sau Patriarhul are dreptul:

1. Să ia o decizie personală atît în chestiuni canonice cît și evanghelice, dar trebuie să ceară aprobarea ulterioară a sinodului<sup>42</sup>).

2. Să cerceteze și să dea o decizie provizorie în cazurile litigioase urgente, spre a evita turburări în viața bisericească<sup>43</sup>).

Alte drepturi legate de treapta ierarhică de Mitropolit sau Patriarh, sînt:

1. Dreptul de a face vizite Episcopilor sufragani (can. 52 Cartagina) prescrie această chiar ca o datorie anuală<sup>44</sup>).

2. Primirea reclamațiilor împotriva Episcopilor și îndeplinirea procedurii pentru judecarea lor (canonul 19 al sinodului Cartagina spune: pîra împotriva Episcopului să fie prezentată Episcopului care stă în fruntea acelei provincii)<sup>45</sup>).

3. Cercetarea disciplinară contra acelor Episcopi sau Mitropolți care lipsesc ilegal mai mult de un an din eparhia lor<sup>46</sup>).

4. Grija ca averea unei Episcopii vacante să se păstreze intactă<sup>47</sup>).

40. Sintagma At., II, p. 122.

41. Ibidem, p. 45.

42. Zhishman, op. cit., p. 85.

43. Sintagma At., tom. I, p. 177 (Novela 137, cap. V a lui Justinian). Comp. V. Șesan, op. cit., p. 84.

44. Sintagma At., III, p. 430; comp. N. Milaș, op. cit., vol. II, partea I-a, pp. 213-214, comentariu la canon.

45. Sintagma At., III, p. 358.

46. Sintagma At., I, p. 150, la V. Șesan, op. cit., p. 84.

47. Sintagma At., II, p. 273, canon 25 sinod. IV ecumenic, canon 35, VI ec. (Trulan), Sint. At., II, p. 384.

5. Prîmirea apelurilor împotriva sentinței date de un Episcop<sup>48</sup>), cînd sentința acestuia este nedreaptă.

6. Dreptul de devoluțiune, exercitat din oficiu sau la cerere, așa cum stabilesc canoanele pe care le-am adus ca temeieri ale acestui drept, în lucrarea de față.

Înainte de a încheia, mai amintim o deosebire între Biserica Ortodoxă și cea Catholică, în ceea ce privește exercitarea dreptului de devoluțiune.

Cînd un act ce trebuia îndeplinit de sufraganii papei, a ajuns chiar pînă la el și nici el nu-l îndeplinește, deși era obligat de canoane, atunci acest drept revine din nou la prima instanță care trebuia să-l rezolve și se chiamă **dreptul de reversiune** (jus postlimini)<sup>49</sup>).

Cînd prin reversiune dreptul revine primei instanțe care îl deține spre a fi pus în aplicare, actul acesta nu poartă caracterul unei îndreptări sau corectări făcute papei. Acest drept se execută «jure nimirum revisionis, non varò correctionis»<sup>50</sup>).

În Biserica Ortodoxă asemenea cazuri cînd dreptul de devoluțiune după ce a trecut la Patriarh, să revină la Mitropolit, nu au loc.

La concluzie la această lucrare putem spune următoarele:

Dreptul de devoluțiune aparține numai Patriarhului și Mitropolitului.

Dreptul de devoluțiune are origini foarte vechi, începînd a fi exercitat chiar după libertatea religioasă dată de Constantin cel Mare și apoi de Teodosie, cînd Biserica se organizează administrativ după modelul administrației civile. Tot de aici Biserica a și împrumutat acest drept.

Biserica Ortodoxă a avut uneori ca ultimă treaptă ierarhică a exercitării devoluțiunii, pe **Patriarhul ecumenic**, care a căpătat acest titlu și în virtutea faptului că era Episcopul capitalei imperiului de Răsărit. Aceeași situație a avut-o, în Apus, papa.

Dreptul de devoluțiune se exercită de către organele competente, la cerere sau din oficiu și în cazul cînd canoanele sînt neglijate sau se lucrează împotriva lor.

Exemple concrete că dreptul de devoluțiune s-a exercitat atît în Apus cît și în Răsărit ne sînt servite în mare număr de Istoria bisericească.

Dreptul de devoluțiune se reduce la controlul, supravegherea și îndrumarea frățească la Episcopilor sufragani, precum și la luarea măsurilor necesare pentru restabilirea ordnei în viața Bisericii.

El este absolut necesar Bisericii, ca un garant și paznic permanent al canonicității și auxiliar al sinodalității.

48. Sintagma At., III, p. 267, Canon 14 Sardica; comp. Canon 14 Antiohia; Canon 9 sinod. IV ecumenic.

49. J. H. Wetzler und B. Welte, *Kirchen-Lexikon*, vol. III, Freiburg im Breisgau 1849, art. *Devolutionsrecht*, p. 125.

50. Cf. Durand de Mailane, *Dict. de dr. can. et prat.*, bénéf., Paris 1761, p. 518.

Fiind un drept firesc oricărei administrații, el este prezent și în Biserică, adăugându-i-se și alte privilegii și drepturi care se acordă Mitropolitilor și Patriarhilor.

Incepînd cu epoca fanariotă, dreptul de devoluțiune în Biserica Ortodoxă Romîna a fost neglijat, iar cînd a fost amintit, s-a pus problema lui doar din punct de vedere științific.

Abia în timpul nostru dreptul de devoluțiune a fost înțeles la justa lui valoare, fapt care a determinat pe Întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Romîne să-l înscrie pentru prima oară în Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Romîne d'n 1949.

Dreptul de devoluțiune nu suprimă autonomia Episcopilor, ci din contră o întregește în sensul că, atunci cînd d'n diferite motive se pot face vinovați, apare imediat corectivul care îi îndrumază pe linia canonică.

Dreptul acesta al Mitropolitului și Patriarhului poate fi exercitat în orice problemă care privește Biserica și nu numai pentru alegerea de economi, cum prevede canonul 11 al sinodului VII ecumenic.

---

---

## DESPRE PREDESTINAȚIE

### I. INTRODUCERE

Intrebările pe care le pune predestinația sînt actuale tocmai prin anacronismul unor idei și credințe superstițioase cu care se înrudește; și altfel ea depășește cercul razei vizuale a Teologiei propriu zise prin imensitatea sferelor altor probleme subordonate pe care le implică, presupunînd rezolvate o seamă de asemenea întrebări «speculate» de cugetarea omenească și cărora filosofia le dă deslegări deosebite între ele. Amintim în treacăt complexitatea uneea dintre ele, numai pentru a întări printr-un exemplu cele amintite: noțiunea de «destin», care stă la temelia «predestinației» și legătura cu libertatea omului. Obârșia ei precristiană se pierde în negura vremurilor ancestrale, cristalizîndu-se în geana de lumină a mitologiei și perpetuîndu-se prin Islamism, ba chiar prin învățătura sau nuanțele de învățătură a unora dintre confesiunile creștine.

În formele rudimentare ale religiei, «microcosmosul» s-a simțit dintru început atras de două lumi: de aceea a libertății spirituale și de aceea a necesității. A năzuit mereu spre absolut și mereu a fost îngrădit în relativ. În acest pogorămînt, pe care i l-a impus dependența lui de lumea materială, cu viziunea unor forțe care-l pot copleși cu nestatornicia, nesiguranta, tribulațiile și nevoile ei... omul religios a aruncat uneori povara silniciei și a împrejurărilor, care-l condiționează și-l înfrîng, adeseori, pe atotputernicia divinității. Iar divinitatea și-a înfățișat-o sub felurite aspecte — mai favorabilă sau mai opusă siesi. A avut astfel atitudinea copilului încrezător în puterea și căldura brațelor părintești; iar resemnarea lui în fața loviturilor sau amenințărilor a putut merge pînă la un fatalism ucigător de energii și pînă la nepăsare, socotînd că orice ar face nu poate schimba mersul evenimentelor; sau a dat o luptă neîncetată împotriva forțelor firești copleșitoare, crezînd cu tărie în ajutorul suprafiresc. Și astfel, în viziunea aceasta a cosmosului, în care puteri suprafirești involburează omul și împrejurările vieții lui, făcîndu-l o rotiță într-un angrenaj universal al cărui mers e fixat de mai înainte, Dumnezeu devine pavăza ocrotitoare a omului religios, sau puterea care-l copleșește și-l sfîrșimă.

Dar dacă totul e supus unui destin, se înțelege că și acest destin se poate cunoaște: a eroare naște pe alta. Credința în destin a dat naștere altora: putința de a-l cunoaște. Mantica, arta de a descifra viitorul vieții omenești și astrologia, știința rînduelilor cosmice, care domină omul<sup>1)</sup> vor constitui unele dintre cele mai durabile superstiții, care au stăpînit sufletul omnesc.

1. Renumită între toate a fost astrologia babiloniană. Astrologia s-a împărțit în mai multe ramuri, după specialiști: cea «meteorologică», care prezicea timpul după fazele lunii și poziția astrilor; cea «medicală», care stabilește o legătură între astre și starea sănătății omului; una «judicială» care explica unele împrejurări ale vieții prin poziția astrilor, etc.... În evul mediu s-a vorbit despre o astrologie «a nașterii» și despre una «orară»... O curiozitate a vremii noastre o formează confirmarea acestor păreri mai ales de cosmobiologiști, unora medici sau gînditori...

Ca exemplificare nici nu e nevoie să mai amintim de acel «Fatum» sau de acea Ananky, Tyhi, Moira, Heirmamene, Adrastea, din mitologia greco-romană. Credințele superstițioase abundau altădată și la noi: ursitoarele, zodiile și soarta sînt forme ale acelorași credințe retrograde, care au supraviețuit păgînismului.

În Creștinismul însuși s-au manifestat două tendințe: una care îmbrățișează integral Descoperirea, sub cele două forme ale sale (Scriptura și Tradiția), Creștinismul ecumenic; alta, care a păstrat una dintre temele Descoperirii, Reforma. Cea dintîi vrea să păstreze cu orice preț dăruul suprem al omului și care face din el cununa creației: libertatea spirituală. Fără această libertate, care ridică pe credincios pînă la treapta de colaborator al lui Dumnezeu (I Cor. III, 9), Creștinismul rămîne de neînțeles: noțiunea de păcat, ca și aceea de responsabilitate sau de ispășire nu mai au temei. Cea de a doua, la care regăsim acel «Amor Fati», pune accentul pe atestateința și atotputernicia lui Dumnezeu<sup>2</sup>). Dumnezeu îndrumează creația sa, potrivit destinului pe care i l-a hărăzit, (omul însuși lucrînd la pieirea sa), după sfatul Lui și într-un chip care depășește puterea noastră de înțelegere: «Deo soli gloria» va fi deviza lui Calvin.

O deviere curioasă a gîndirii creștine a făcut ca însuși Iuda, Apostolul care se sinucide după ce vinde pe Mîntuitorul<sup>3</sup>), să fie socotit de un eretic «predestinat» la această crimă, în deosebire pentru motivul că ceea ce avea să facă el fusese prorocit (în Zaharia, XI, 13 sq., Ieremia, XVIII, 2-12 și XXXIII, 6-9)<sup>4</sup>). Mai mult, s-a stabilit o contradicție ascuțită între

2. Iată cum o caracterizează în chip lapidar prof. A. Lacerf, în articolul «Le Calvinisme et les causes du renouveau calviniste», în «Bulletin de la Fac. Protestante de Paris», anul III, nr. 11, iulie 1937: »Predestinația se leagă de o viziune generală a lumii. Panteismul admite pe Dumnezeu, dar tăgăduiește lumea și realitatea cauzelor secundare responsabile. Deismul menține deosebirea dintre Dumnezeu și lume, dar el leagă de Dumnezeu niște cauze prime independente de El în mersul evenimentelor.

Calvinismul nu primește confuzia panteistă și nu leagă pe Dumnezeu de lume: el subordonează lumea lui Dumnezeu, menținînd că faptele creaturilor responsabile sînt libere în firea lor intrinsecă și rînduite de mai înainte prin decretul dumnezeesc în ce privește viitorul lor. Această taină este cuprinsă în orice afirmație care înțelege să mențină în același timp suveranitatea lui Dumnezeu și răspunderea morală a creaturilor inteligente...».

Iată o justificare rațională a Predestinației, din punct de vedere calvinist: vom reveni asupra ei.

3. Vezi, pentru tocmeală și vindere, Mat. XXVI, 14-16; Marcu XIV, 10, 11; pentru prevestirea Domnului la Cină, Matei XXVI, 21-25; Marcu XIV, 18, 11; pentru prindere, Marcu XIV, 44, etc.; pentru sinucidere, vezi Matei XXVII, 3-10, și Fapte I, 16-19.

4. Privitor la moartea lui Iuda se știe că avem în Noul Testament două nuanțe (Mat. XXVII, 3-10 și Fapte I, 18-19). Versiunea unui manuscris vechi, folosită de Fer. Augustin, după care Iuda, în starea anormală în care se găsea, «și-a legat gîtul și căzînd pe față s-a frînt în două» («et collum sibi alligavit et dejectus in faciem disruptus est medius») este o armonizare multumitoare a diferențelor aferente ale celor două texte scripturistice. (Cf. Ferdinand Prat S. J., *Jésus Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, vol. II, Paris 1933, pp. 550-552).

Este interesantă de amintit legenda care s-a creat în jurul morții tîrzii a «vînzătorului». Încă din epoca Bărbatilor Apostolici circula o tradiție, după care căderea lui Iuda îi provocase o umflare a trupului urit mirositoare și că a murit în propria-i țarină, în stare de descompunere. (Apolinarie din Laodiceea ia această legendă de la Papia din Hierapoli, în fragmentul III; vezi trad. Pr. I. Mihălcescu, în «Biblioteca Părinților Bisericești», nr. 2, «Scrierile Părinților Apostolici», vol. I, pp.



rolul de Apostol co-părtaş la lucrarea pentru mîntuirea noastră și starea lui de osîndit pe veci. Această contradicție nu s-ar putea explica decît prin «predestinarea» lui Iuda. N-au lipsit nici p'edoarile modernilor interpreți teiști ai Noului Testament pentru o reabilitare a vînzătorului<sup>5)</sup>.

Dar chiar din epoca primară a Bisericii, cronica înregistrează printre altele apariția ciudată a Gnosticilor Cainiți (din veacul al II-lea)<sup>6)</sup>, care acordau lui Iuda un rol de împreună-mîntuitor, mergînd foarte departe în tilcuirea greșită a cazului său, potrivit propriei lor Evanghelii — «Evanghelia lui Iuda». Greșala s-a perpetuat. Așa se explică faptul că însuși Sfîntul Ioan Gură de Aur n-a ezitat să polemizeze pe un ton aprig și îndelung împotriva celor care schimbau lumina în întunec și întunecul în lumină, fără de legea în virtute și invers, ridicînd trădarea la rangul de normă, iar pe vînzător la situația de model. El a închinat problemei predestinației ei Iuda, unele dintre paginile cele mai frumoase în care analizează și spulberă argumentele ce se aduceau în favoarea unei greșite interpretări a cazului lui Iuda<sup>7)</sup>.

Două dintre aceste argumente s-au păstrat și de unii apologeți improvizați ai Apostolului vînzător: întîi, că el ar fi fost necesar pentru mîntuirea noastră; al doilea, că ar fi fost predestinat la aceasta... Abatele Oegger, prim-vicar al Catedralei Parisului deveni preot «secundum ordinem Iudae», «ultimul și cel mai blînd dintre Cainiți», după cronicarul său<sup>8)</sup>.

Dacă un Leonida Andreiev sau un Giovanni Papini au făcut din Iuda un maniac, un monștru, sau respectiv, un caracter slab (convins de dialectica strînsă a lui Scenoseuto să-și vîndă învățătorul său)<sup>9)</sup>, un Anatole France reia cele două argumente principale din epoca primară a Creștinismului<sup>10)</sup>.

...Iată, luată la întîmpare, una dintre cele mai ciudate aplicații ale teoriei învățături despre predestinație ale Teologiei creștine. Ea ne de-

199-200; trad. de Pr. Matei Pislaru și Pr. Prof. Ioan Mihălcescu).

După o colecție de interpretări armenie ale Faptelor, Iuda s-a spînzurat în casa lui, unde a fost găsit de-abia simbătă, după ce intrase în descompunere (după Zahn, Forschungen, etc.... t. VI, pp. 153-157, etc...). La versiunea lui Papia aderă Eutimie, în veacul al XII-lea (Migne, P.G. CXXIX, col. 706), Zonara, în al său Lexicon, Oecumenius, din sec. al X-lea și Teofilact, în sec. al XI-lea, călugărul George Cedren din veacul al XII-lea (Migne, P.G. CXXI, col. 384), fiind combătut de Mihail Licas (Migne, CLVIII, col. 903), după ce susținuse că Iuda refuză să se pocăiască, fiind în zadar îndemnat la aceasta de Sf. Apostoli, și muri după înălțare...

Specialiștii conced numai că Iuda a putut supraviețui puțin (cîteva ore sau zile) după spînzurare; dar amănuntele care contrazic Descoperirea sint «piae fraudes»; v. op. cit., supra.

5. S-a spus că Iscariotul, mai clar văzător decît colegii lui, simțind că scade popularitatea lui Iisus, voise să bruscheze evenimentele ca să-L oblige să dea o dovadă strălucitoare (despre Dumnezeuirea Lui) cît mai era timp. Reabilitare tîrzie și deșartă! Iuda a fost judecat și osîndit de Judecătorul nemitarnic: «Ar fi fost mai bine pentru El să nu se fi născut niciodată». Ferdinand Prat, op. cit., vol. I, p. 239.

6. Amintiri în cataloagele lor de erezii și ereziarhi de Sf. Irineu și de Sf. Epifanie, ca și de Tertulian în «De praescriptione haereticorum» (cap. 33, etc.).

7. Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia asupra lui Matei*; LXXXI, 2; Migne, P.G. LVIII, col. 732-733.

8. Anatole France, *Le jardin d'Epicure*, ed. 16-a, Paris 1898, pp. 89-101.

9. Leonida Andreiev, *Iuda Iscariot*..., trad. de G. E. Rareș, București 1925; Giovanni Papini, *I testimoni della Passione*. (Giuda tentato), Firenze 1937, pp. 7-33.

10. Idem, *ibidem*, p. 93.

monstrează că e o greșeală să smulgem de pe tărîmul teologic o problemă, transferînd-o pe acela al patologiei, literaturii, etc. O vom cerceta dar în lumina Descoperirii Dumnezeuști.

## II. DESPRE «DESTIN» ȘI LIBERTATE. DIN PUNCT DE VEDERE CONFESIONAL.

1. Orientare generală. 2. Ideea de «destin». 3. Libertatea psihologică din punct de vedere creștin. 4. Încheiere din punct de vedere creștin-ortodox. 5. Libertatea morală din punct de vedere interconfesional. 6. Concluzie generală.

1. După cum s-a putut vedea din cele de mai sus, cei din afara Bisericii învăță că Iuda a lucrat sub puterea destinului sau predestinației, vînzînd pe Mîntuitorul; el nu mai era deci liber, căci puteri supranaturale îl stăpîneau.

Biserica Ortodoxă, continuatoarea tradiției ecumenice, a învățat totdeauna că omul este liber să se hotărască după voia sa, spre bine sau spre rău. Această libertate este însăși condiția responsabilității sale. Căderea în păcat, care i-a slăbit funcțiile sufletești, nu i-a distrus nici de cum liberul arbitru. Iar Harul, departe de a supune voința omului, înrobîndu-l oarecum, colaborează cu ea și restabilește astfel libertatea omului, zmulgîndu-l mai întîi din ghiarele patimilor, instinctelor, chemărilor telurice din străfundurile lui, și apoi deschizîndu-i orizonturi noi în frumusețile acestei «livade duhovnicești», pe care le oferă Biserica. Că este vorba de restituirea adevăratei lui libertăți și nu de siluirea ei ne-o dovedește faptul că Harul lucrează la restaurarea naturii lui inițiale, din care nu lipse libertatea, căci libertatea e chezașia năzuinței spre desăvîrsirea fapturii, după cum cunoașterea adevărului e chezașia adevăratei libertăți, potrivit cuvîntului Domnului: «Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi» (Ioan, VIII, 32) — iar rugăciunea, condiția colaborării armonioase dintre Har și libertate.

În cadrul restrîns al acestui studiu nu se pot expune toate nuanțele acestei învățături, care formează unul dintre articolele cele mai tainice ale experiențelor creștine — «clar-obscur», cum le numește un Garrigou-Lagrange <sup>11)</sup> — în care nici Biserica Romano-Catolică nu are o poziție unitară <sup>12)</sup>, iar în Protestantism se schimbă nu numai după Biserici ci

11. Rég. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saintes et la grâce*, Paris 1936, pp. 247-249, 374-376, etc.

12. Iată cum le descrie profesorul romano-catolic Garrigou-Lagrange, înfățișînd taina voinței de a mintui pe toată lumea ca un pripor mărginit de două prăpăstii (pelagianismul și semi-palagianismul): «Nu ne pare greșită afirmația că pe unul dintre versantele acestui pripor, la jumătatea înălțimii, se găsește molinismul, puțin mai sus congruismul lui Suarez; pe versantul opus, augustinismul și tomismul, rigide, care micșorează, se pare, voința mintuitoare universală, făcînd să constea reprobarea negativă în acea exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito; între cele două versante, și mereu la jumătatea coastei, eclecticismul congruiștilor de la Sorbona, care au admis eficacitatea intrinsecă a harului pentru faptele mintuitoare grele și nu pentru faptele ușoare». (art. *Prédestination*, în D.T.C., tomul XII, 2, col. 3000). Dar dincolo de nuanțele de amănunte, care au o valoare infinită în Teologie, rămîn pe poziții hotărît opuse două mari sisteme: Unul, care susține predestinarea la fericire înainte de prevederea meritelor («ante praevisamerita»), îmbrățișat de augustinieni și tomiști ca și de teologii romano-catolici: cardinalul Bellarmin, Suarez, etc...; altul, care învață predestinarea după prevederea meritelor («post praevisa merita»), susținut de Albert cel Mare, Bonaventura, Molina, Lessius, Tournely și prof. unit V. Suciuc, etc.

uneori și după Mărturisiri<sup>13</sup>). Noi vom insista mai mult — în cadrul subiectului propus —, asupra Predestinației, ca mai actuală pentru noi creștinii; iar problema destinului o vom atinge mai mult în treacăt și insistând asupra libertății, plecând de la ideea lui centrală, deci.

2. Ideea de destin sau soartă n-am putea-o primi nici măcar sub forma diluată a scriitorilor moderni, care au păstrat cuvântul, dându-i cu totul alt înțeles, decât cel de la obârșie<sup>14</sup>). Căci la gânditorii moderni și-a pierdut nu numai personificarea, ci și nuanțele de obscur, mistic și suprafiresc, ca și pe acelea de arbitrar, de fixitate și necesitate cu care era înveșmântată de cei vechi. Amintim, în treacăt, cu titlu de exemplificare, că unii dintre partizanii moderni ai acestei credințe greșite au încercat să demonstreze (V. Conta, în «Teoria fatalismului», d. p.), că în lume nu există voință liberă, ci totul se petrece în chip fatal sau necesar — deci un determinism universal; alții că «destinul» e unitatea realizării unor năzuințe în funcție de mediu (Schopenhauer, în «Pererga und Parelipomena»), punându-se accentul pe caracterul înăscut (Emerson, în ale sale

«Sfântul Oficiu» a interzis discuțiile în contradictoriu între partizanii acestor două sisteme și nu s-a pronunțat în favoarea niciunuia.

13. În opoziție vădită cu învățătura descoperită despre universalitatea mântuirii (căci Dumnezeu voiește ca «toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului» — I Timotei II, 4), Calvinismul clasic a învățat că numai o parte dintre oameni sînt chemați la mîntuire și a mers pînă la reprobarea celor care nu sînt aleși, învățînd că Dumnezeu împinge din lăuntru lor pe aceștia la păcat. Această învățătură a lor derivă în chip firesc din Antropologia protestantă, care desfigurează pe om, făcîndu-l incapabil de orice bine. Numai cei ajutați de Har pot să-l săvîrșească; ceilalți formează acea «massa damnationis» despre care a vorbit des Fericitul Augustin. Dintre reformatori, Zwingli a mers pînă la un fel de fatalism religios.

(Aici nu se vorbește despre destin, ci de predestinație; dar libertatea omului suferă tot atît de mult. După cum s-a putut vedea, Zwingli, cel mai radical dintre reformatori, poate fi încadrat chiar și în acest capitol, înclinînd spre un fel de fatalism).

14. Specialiștii sînt de acord în a arăta că în istoria acestei noțiuni se pot deosebi mai multe stadii: Mai întîi cel mitologic, în care oameni și lucruri, ba chiar zei atotputernici, sînt supuși aceluși «Fatum» (de la «fari» — ceea ce s-a spus, s-a decretat), sau «Moiră» sau «Aisa» («parte» sau «lot» fixat pentru fiecare) etc.... Zeii înșiși nu pot să scape pe un erou, pe care-l iubesc, de la moartea comună, cînd primejdioasa Moira l-a apucat ca să-l culce în Hades» (zice Homer în *Odiseea*, III, 26).

După acest stadiu a urmat — după aceiași specialiști — cel filosofic, în care se pot deosebi mai multe concepții: Mai întîi a celor vechi, în care, cu încetul, alături de *ἔμπαρμένη* (Destin), apare *τὸ ἐφ' ἡμῶν* ceea ce ține de noi, în special voința. Trecerea de la Mitologie la filosofie a adus o prefacere radicală a conceptului de destin, făcîndu-se trecerea spre factori mai reali și pozitivi, ca ambianța socială, propria personalitate a omului, etc. Alături de lanțul fix al legilor lumii materiale, se pune în mișcare forța lăuntrică a omului, în intenționalitate (după Stoici, mai ales). Descartes va descrie un mecanism universal al lumii materiale... Și încetul cu încetul se va ajunge la un determinism material, chiar al fenomenelor lăuntrice omului, ca paralele celor fizice și ca rezultat al mișcărilor cerebrale, al influențelor exterioare, etc...

În felul acesta se schițează și destinul sau soarta omenească. El se confundă cu condițiile care trebuie să conducă existența omenească spre un sfîrșit firesc — în concepție materialistă —, sau voit și fixat de Creator, în concepția spiritualistă.

Prin Gnosticism se face trecerea de la determinismul elenic — prin cele trei categorii de oameni: ilici, pneumatici și somatici —, la cel creștin, sub forma predestinaționismului, ale cărui etape principale sînt formate de opera Fericitului Augustin, Gottschalk, panteismul idealist medieval al unui Amauri de Chârtres, David de Dinant, etc., prereformatori și reformatori și de influența căruia n-a scăpat, precum vom vedea, nici romano-catolicismul.

«Esseuri»), sau pe lupta dintre înțelepciune și instinct, ca destîn (M. Maeterlinck, în «*La sagesse et la destinée*»), ori pe simbioza unei culturi cu mediul (peisagiul) în care înflorește (Oswald Spengler în «*Untergang des Abendlandes*», vol. I) etc...

Punctul de vedere creștin ortodox este că ideea filosofică a unora dintre moderni despre o determinare datorită întrepătrunderii reciproce a factorilor firești interni și externi, care se soldează în general cu adaptarea individului la ambianță, este insuficientă. Invățătura creștină nu poate renunța la alt factor hotărâtor în viața creștinului și anume, la lucrarea harică.

Dar aici căile se despart: înseși confesiunile creștine sînt împărțite cînd tâlcuiesc colaborarea Harului cu libertatea în om.

3. Alături de partizanii destinului se situează cei ai determinismului religios, reprezentați în cel mai înalt grad de fatalismul islamic, iar în creștinism de un Zwingli, d. p., care tăgăduiește orice libertate a omului, socotind că noțiunile de «creatură» și «libertate» sînt incompatibile una cu alta, ca și inteligența omenească cu atotștiința dumnezească, de altfel. Cauza unică a toate este voința dumnezească; celelalte cauze nu sînt decît instrumentele ei<sup>15</sup>).

Dacă problema libertății nu poate fi deslegată în chip mulțumitor pentru toată lumea din punct de vedere teoretic, (Dubois Raymond a și proclamat-o una dintre enigmatle vieții, în veacul trecut), ea rămîne un postulat al rațiunii practice, dovedindu-se cu desăvîrșire îndreptățit din punct de vedere religios, moral și juridic: Atît Statul cît și Biserica nu pot impune datorii și sancțiuni decît unui subiect liber, din punct de vedere sufleteșc, -decî răspunzător de ceea ce săvîrșește<sup>16</sup>). Libertatea

15. Vezi Ulrich Zwingli, *De providentia*, I; apud J. A. Moehler, *La Symbolique...*, trad. F. Lachat (Bruxelles 1838), partea I-a, pp. 224-226.

16. Această afirmație trebuie nuanțată. Se vorbește despre o libertate psihologică; ea presupune puterea pe care o au funcțiunile sufletești de a se hotărî asupra a ceea ce voiesc să săvîrșească, fără vreo determinare sau constringere din afară. Libertatea psihologică este deci facultatea omului de a se hotărî de buna sa voie; ea presupune înfrînată, neutralizată sau amortizată orice influență din afară sau din lăuntru omului și pornirea la acțiune pentru motive proprii funcțiunilor noastre sufletești — așa cum se izolează acul busolei de curenții magnetici.

Din punct de vedere religios însă, se pune întrebarea: După căderea în păcat, omul mai are, oare, libertatea psihologică și liberul arbitru? Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție o afirmă categoric: Astfel, în Vechiul Testament se arată că omul poate alege între două alternative: «Înainte ta am pus viața și moartea, binecuvîntarea și blestemul. Alege, deci, viața!» (Deuteronom XXX, 19). Cum a reacționat Israel la această alternativă, se arată, de asemenea: «Poporul meu nu m-a ascultat, Israel n-a voit. Și eu i-am lăsat în dorința inimii lor; cufunda-se-vor în născocirile lor!» (Psalm LXXX, 10-11). Cartea Iisus Sirah (XV, 14-17) parafrazează oarecum, cuvintele Domnului din Deuteronom, în același sens al liberului arbitru: «De vei vrea, vei ține poruncile și credința și vei face cele bine plăcute. Pus-a înaintea ta foc și apă și la oricare vei vrea, întinde mîna ta. Înaintea oamenilor este viața și moartea și oricare le va plăcea, se va da lor» (Iisus Sirah XV, 14-17). În Noul Testament se accentuează, de asemenea, libertatea, de Domnul și Ucenicii Lui: «Ierusalime, Ierusalime... exclamă El (Mat. XXIII, 37), de cîte ori am vrut să adun pe fiii tăi cum adună găina pe puii ei sub aripi, și n-ai voit!». Intr-un capitol bine cunoscut, Apostolul Neamurilor face o analiză adîncă a luptei care se dă în omul însuși pentru bine și împotriva lui: «Voința este în mine, scrie el, dar a săvîrșii binele, nu!» (Romani VII, 18).

În Sfînta Tradiție avem ample dezvoltări în favoarea puterii sufletești de liberă autodeterminare care se numește liberul arbitru. Sfîntul Ioan Gură de Aur

psihologică este un postulat al învățăturii Bisericii Creștine Ortodoxe. Această libertate este relativă, deoarece, pr'n cădere, funcțiile sufletesteți s-au alterat. Biserica Romano-Catolică poate pretinde, însă, libertatea

rezumă în mai multe părți ale operii sale argumentele de ordin practic care pot fi invocate în apărarea lui: «Libertatea voinței, zice el (în *Omilia asupra milei*, cap. III, cit. apud Prof. Șerban Ionescu, *Morală creștină*, ediția II-a, Rîmnicul Vilcii, 1930, pp. 66-68), este forța care ne conduce. Noi nu sintem supuși necesității destinului, cum le place unora a crede. Binele și răul se întilnesc între limitele a ceea ce vrem sau nu vrem să facem. Pentru aceasta Dumnezeu ne-a promis împărăția Sa și ne-a amenințat cu pedeapsa Sa. El nu ar fi făcut-o față de ființele care ar fi fost înlănțuite de necesitate. Și într-un caz și în altul, Dumnezeu plătește potrivit faptelor, care au fost supuse unei deliberări. El n-ar fi fixat legi, n-ar fi dat sfaturi, dacă am fi fost legați de puterile destinului. Dar întrucît noi sintem liberi și stăpîni pe voința noastră proprie și cum noi putem deveni răi din cauza neglijenței noastre, și buni ca o urmare a însușirilor noastre, Dumnezeu ne-a pus înainte aceste mijloace: a ne teme de pedeapsa și a nădăjdui în împărăția Sa. Cu aceasta El ne îndreaptă și ne arată adevărata înțelepciune.

Și nu sint desigur numai aceste considerațiuni, ci e însăși conduita noastră proprie, care dovedește că viața omului nu e condusă nici de destin, nici de noroc, nici de datele zodiace și nici de cursul stelelor...».

Fericitul Augustin arată, de asemenea (în tratatul *De gratia et libero arbitrio*, cartea XVI-a), că responsabilitatea implică libertatea: «Fără îndoială, cînd se spune în învățăturile dumnezeiești: Nu face aceasta ori aceea, sau cînd se cere întrebuițarea voinței, pentru a face sau a nu face ceva, se demonstrează destul liberul arbitru». «Intr-adevăr, a socoti pe cineva vinovat de păcat fiindcă n-a făcut ceea ce n-a putut face, este cea mai mare nedreptate și nebulie» (în *Liber de duabus animis*, cap. II). În sfîrșit faptul că Harul nu desființează ci ajută liberul arbitru este o dovadă că acest dar cu care a fost înzestrat omul de la a creație nu trebuie pierdut. Intr-adevăr, zice Episcopul Hiponei, «Liberul arbitru nu e desființat dacă omul e ajutat, ci de aceea e ajutat, ca să nu fie desființat» (*Epist. LVII ad Hilar*, 10; apud Arhimandritul I. Scriban, *Curs de Teologie Morală*, ed. II-a, (București 1911ș, p. 198).

Sfîntul Ioan Damaschin a demonstrat în chip sistematic învățătura ortodoxă despre liberul arbitru, făcîndu-l să depindă în special de rațiune: «Noi spunem, scrie el («Dogmatica», II, 27, trad. de Pr. D. Fecioru, (București 1938), pp. 129-30), că liberul arbitru însoțește în chip nemijlocit rațiunea... Facultatea de a raționa are o parte teoretică și una practică. Partea teoretică înțelege existențele așa cum sint. Partea practică deliberază și hotărăște măsura dreaptă a lucrurilor care se săvîrșesc. Partea teoretică se numește rațiune pură, iar cea practică, rațiune practică... Tot cel ce deliberază pentru că are în stăpînirea sa alegerea celor care trebuiesc făcute, cu scopul de a alege ceea ce s-a judecat, ca preferabil de deliberare și alegîndu-l să-l facă. Iar dacă este așa, urmează că liberul arbitru subzistă cu necesitate rațiunii. Altfel, sau nu va fi omul rațional, sau, dacă este rațional, va fi stăpînul faptelor și înzestrat cu liberul arbitru. Pentru acest motiv cele iraționale nu au liberul arbitru, căci ele sint conduse de natură mai mult decît o conduc. Pentru acest motiv nici nu se opun dorinței naturale, ci, îndată ce doresc ceva se mișcă spre faptă. Omul, însă, fiind rațional, conduce mai mult firea decît este condus de ea. Pentru aceea, cînd dorește, dacă ar voi, are puterea să-și înfrîneze dorința sau să-i urmeze. Din pricina acestor considerații, cele iraționale nu sint nici lăudate, nici blamate; omul, însă, este și lăudat și blamat». Existența libertății psihologice cu liberul arbitru este deci limpede învățată, în unanimitate de cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeiești.

Noi am redus astfel această problemă extrem de complexă, deoarece ea depășește preocupările Teologiei Dogmatice, fiind de domeniul Moralei și Filosofiei. (Vezi din punct de vedere ortodox, *Morală Arhim. Iuliu Scriban*, cit. supra, cap. «Libertatea morală», pp. 182-218; cea de prof. Șerban Ionescu, cit. supra, pp. 59-63; Cf. *Sistem de morală* de Hristu Andrușcoș, trad. de Dr. Ioan Lăcrănjan și prof. Ermis Mudopoulos; Sibiu, 1947, cap. «Săvîrșirea binelui», pp. 134-153, etc.; S. S. Glagolev, *Filosofia și libertatea* (Filosofia i svoboda); Serghiev, Posad, 1915; M. A. Olesničkii, *Teologia Morală sau învățătura creștină despre moralitate*. (Nравственное богословие ии християнское учение Нравственности), ed. IX, St. Petersburg 1907.

psihologică absolută. După învățătura ei, liberul arbitru, cu care a fost înzestrat omul de la creație, face parte din însăși firea lui; deci n-a fost atins de păcat, nici nu s-a pierdut cu acele «dona superaddita». Acest punct de vedere este, însă, declarat greșit nu numai de argumente de greutate și care nu trebuiesc disprețuite, (pe care le aduc partizanii determinismului), ci și de faptul că o izolare completă a eului nostru sufletească de influențe exterioare, sau lăuntrice (fizice sau psihice, ereditare sau dobândite pe cale de experiență, etc...) pe care o postulează «indeterminismul popular», este cu neputință.

Protestantismul, însă, consecvent cu învățătura lui psihologică, ar trebui să nu primească ideea unei libertăți psihologice deoarece după el urmările căderii în păcat au fost atât de catastrofale, încât firea omenească a fost total coruptă. Și într-adevăr s-ar părea că tratatul lui Luther «De servo arbitrio» îl tăgăduiește radical: Atât tema lui generală cât și formulele explicite ale lui Luther în privința liberului arbitru, ne conduc la această concluzie<sup>17</sup>). Dintr-o cercetare mai amănunțită reiese însă că Luther pune neputința omului de a se autodetermina exclusiv în legătură cu domeniul celor religioase și morale, deci în legătură cu mîntuirea omului. Aceasta reiese explicit din anumite pasaje ale scrierilor sale. Astfel, adresîndu-se lui Erasm el scrie: «Dacă nu lucrarea noastră, ci aceea a lui Dumnezeu în noi e cea care săvîrșește mîntuirea noastră, nu putem face nimic mîntuitor, înainte ca lucrarea Lui să ne ajute, orice am face sau voi. Și spun că noi trebuie să facem ce e rău în chip necesar («necessario»), însă nu că am fi constrînși la aceasta («coacte»), ci, după cum zic ei (papistașii), în virtutea unei necesități imutabile («necessitate immutabilitatis») și nu a unei constrîngerii brutale. Și anume, dacă un om n-are Duhul lui Dumnezeu, nu va fi strîns de gît și forțat în chip brutal să săvîrșească răul împotriva voinței lui (așa cum se conduce un hoț sau un ucigaș la temniță); ci din potrivă el va face răul în chip spontan, în virtutea unei voințe de libertate...»<sup>18</sup>). Aceeași idee se poate găsi la Calvin chiar mai lămurit decît la Luther, întrucît el admite că rațiunea și voința s-au păstrat, formînd hotarul dintre om și animal<sup>19</sup>).

La această concluzie a condus pe Protestanți realitatea putinței de conviețuire, de organizare și de bune raporturi ale oamenilor, pe pămînt: liberul arbitru, care permite primirea legilor și conformarea cu ele, con-

17. Luther afirmă, de pildă: «Dacă primești ideea că Dumnezeu a rînduit, săvîrșit și creat totul prin voința Sa cea veșnică și infailibilă, acest fulger răstoarnă și pulverizează complet liberul arbitru...» (în «**Du serf arbitre**», trad. cit., p. 51). Reformatorul afirmă că preștiința lui Dumnezeu implică și voința — confundînd astfel cele două atribute ale lui Dumnezeu, din domeniul intelectual și din cel volițional: «Spui, (apostrofează el pe Erasm) că voința lui Dumnezeu trebuie concepută ca neschimbătoare; dar nu vrei să se afirme acest lucru și despre preștiința sa. Iți închipui tu că Dumnezeu prevede împotriva voinței Sale sau că vrea fără să știe ce? Dacă prevede viitorul voindu-l, voința Lui e neschimbătoare și veșnică (fiind natura dumnezeiască însăși. Dacă vrea viitorul cunoscîndu-l, previziunea Lui e neschimbătoare și veșnică (fiind, la fel, de natură dumnezeiască)». (Ibidem), (în **disputația de la Heidelberg** (1518), teza XIII-a declară: «Liberul arbitru, ca urmare la păcatul original, nu mai e decît un cuvînt gol»). Luther însuși a mai tratat problema liberului arbitru în «Comentariul său asupra Ep. către romani», revenind asupra ei de mai multe ori, Melancthon o tratează pe larg în **Loci Theologici**, fiind invocat și citat de Luther.

18. Idem, *ibidem*, pp. 80-81.

19. Vezi **Institutio**, II, cap. III, d. p.

stitue temelia acelei «justiții civile» sau «rationis», sau «philosophica»<sup>20</sup>). Se pare însă că Zwingli tăgăduiește și libertatea «psihologică» admitând indeterminismul vulgar, după care omul nu este în stare să se determine prin sine la nimic, rămânând un simplu instrument executant al dispozițiilor Creatorului, atât la bine cât și la rău<sup>21</sup>).

4. Încheierea se impune de la sine : Mai întâi nu putem primi sub nici o formă, ideea de destin, obscurantistă și retrogradă — (nici măcar sub forma diluată a unor scriitori moderni, care au păstrat doar cuvântul). Sfinții Părinți au combătut această superstiție multi-milenară, fie arătând absurditatea ei, fie arătând lipsa de orice temeii la cei care și-o însușesc. Astfel, Fer. Augustin, combătând pe Cicero și pe Stoici, care tăgăduiau preștiința lui Dumnezeu, scrie: «Sîntem atît de departe de a zice cu Stoicii «destinul face totul», încît credem că nu face nimic, deoarece arătăm că destinul — înțelegînd prin aceasta după uzul (vorbiri), dispoziția stelelor în clipa nașterii sau a concepției — este un cuvînt gol care desemnează ceva deșert...»<sup>22</sup>). — «Destinul m-a împins..., zice unul. Ce-ai făcut pentru o asemenea vină? — va spune altul. — Nenorocitul meu de destin, răspunde el. Pentru ca să nu recunoască: «Iată ce am făcut...», ridică miinile împotriva lui Dumnezeu și limba lui proferă blasfemii. El nu face aceasta pe față, dar o zice în realitate. Întrebați-l cine a făcut stelele, cine a rînduit cursul lor; la sfîrșit va zice că Dumnezeu... El atribue astfel greșalele sale lui Dumnezeu»<sup>23</sup>). Sfințul Ioan Damaschinul, deasemena, socotește că e de prisos să combată pe cei care cred că acțiunile omenești se datoresc soartei, zicînd: «Nu este cu cale să atribuim lui Dumnezeu acțiunile rușinoase uneori și nedrepte; nici necesități, căci ele nu sînt întotdeauna la fel; nici soartei, căci ei (protivnicii) spun că cele ale soartei fac parte din cele necesare și nu din cele posibile...»<sup>24</sup>). Apoi demonstrează pe larg, cu argumente din Descoperirea Dumnezească și din rațiune, în șapte capitole consecutive, libertatea omenească, combătînd atît destinul, determinismul, cât și predestinația<sup>25</sup>)... În felul acesta

20. Formula Concordiae căutînd armonizarea diferitelor curente a admis, formal, o oarecare libertate a voinței omului în cele firești, materiale, civile, care îi dă puțința de a conviețui cu semenii săi în societate: «În ce privește cele din afară și cele ale acestei lumi, care sînt supuse rațiunii, i-a mai rămas omului ceva din intelect, din puterile și facultățile lui, deși chiar și aceste urme mizere sînt în parte slabe, infectate și contaminate și ele de virusul morbului a celui ereditar, așa încît nu mai au nicio însemnătate în fața lui Dumnezeu» (Formula Concordiae, II Pars. — Solida declaratio —, cap. De peccato originis, cap. I, col. J. T. Müller, op. cit., pagina 576).

21. El raționează astfel: «Ori o forță oarecare este veșnică, ori ea a primit (de la altcineva) existența. Ori, în prima ipoteză, ea e Dumnezeu însuși; în cea de a doua e creată de Dumnezeu. Dar ce urmează de aici? Că totul e Dumnezeu; căci a fi fost creat de Dumnezeu, înseamnă a fi o iradiere a atotputerniciei Sale; tot ce există e din El, în El și prin El; tot ce există e El însuși. Astfel orice forță creată nu e decît manifestarea subiectivă a forței universale. Ideea de forță într-o ființă contingentă implică contradicție, deoarece atunci această ființă este în același timp creată și necreată. Deci a voi să fii liber înseamnă a te face însuși propriu-ți Dumnezeu; deci învățătura despre libertate duce la îndumnezeirea omului și la pluralitatea zeilor prin urmare. Atributul libertate și subiectul creatură se lovesc față în față» (J. A. Moehler, La Symbolique..., trad. cit., vol. I, p. 224 sq.; cu citații din din De providentia, vol. I, de Zwingli).

22. Fericitul Augustin, De civitate Dei, IX.

23. Idem, Asupra Psalmului XCI, 4.

24. Sfințul Ioan Damaschin, Dogmatica, II, XXV, trad. cit., p. 127.

25. Vezi Cartea a II-a, cap. XXIV-XXX.

el sintetiza, ca de obicei, gândirea patristică asupra acestei probleme.

Biserica creștină nu numai că n-a admis ideea de destin, ci a osândit-o cu altă categorie de superstițioși care se întemeiază pe ea (pe ghicitorii în stele — «astrologii» —, prin canonul al XXXVI-lea al sinodului din Laodiceea, pe «prezicători», etc., prin canonul al LXI-lea al sinodului trulan), după Sf. Apostol Pavel, care i-a cuprins în păcatul «vrăjitoriei» (Gal. V, 20).

Cît despre libertatea psihologică, am văzut că Biserica noastră în consensul celorlalte confesiuni (cu mici rezerve în ce privește pe Zwingli), o admite, cu o nuanță specifică ei.

De aceea, referindu-ne la cazul lui Iuda, se poate spune că el n-a fost silit la crima lui nici de un determinism atavic, nici de altfel de indeterminism (pe care-l primesc partizanii «indeterminismului vulgar») nici de puterea oarbă a destinului... Libertatea psihologică pe care Biserica întemeiază libertatea morală, ca și neexistența destinului asigură lui Iuda putința de a se determina după libera sa alegere. E ceea ce a făcut. A crede altfel, însemnează să faci abstracție de învățătura Bisericii creștine, întemeiată pe Revelație.

5. Dacă toate confesiunile creștine sînt de acord în ce privește libertatea psihologică<sup>26</sup>) — cu mica excepție amintită — această armonie încetează cu desăvîrșire, cînd se vorbește despre **libertatea morală** și despre **predestinație**. Intr-adevăr printr-o lipsă de consecvență foarte curioasă, Protestantismul a admis, după cum s-a văzut, libertatea «psihologică» dar n-a admis-o pe cea «morală» — adică ceea ce se înțelege la Luther, d. p. prin «liberul arbitru», ceea ce aduce o confuzie de termeni. Din punct de vedere religios, zicem că omul are și libertatea «morală» că adică își dă seama de bine și de rău, năzuind spre bine, deoarece este stăpînit de ideea binelui. Libertatea aceasta morală, este o realitate tocmai pentru că sufletul are puterea să ia orice inițiativă și să se hotărască spre bine; cu alte cuvinte sufletul e liber în structura lui, fiindcă are la temelie «liberul arbitru» și deci nu e determinat din afară. Din punct de vedere ortodox, argumentele în favoarea libertății psihologice, care s-au adus mai sus, rămîn valabile și pentru libertatea «moral-religioasă» și deci pentru temelie ei care e «liberul arbitru»<sup>27</sup>).

În protestantism, problema libertății morale a fost, de la început și pînă astăzi motiv de dispute interminabile: A despărțit în zilele noastre pe corifeii noii școli barthianiste, pe Emil Brunner de K. Barth, după cum în zorile Protestantismului a despărțit pe Melancton și partizanii lui, de Luther.

Plecînd de la ideea că păcatul a distrus cu totul chipul lui Dumnezeu în om, Lutheranismul a susținut că urmările căderii sînt catastrofele și iremediabile: în cele spirituale el e ca un butuc, ca o piatră, ca o rîmă (conf. Augustana, art. XIII, «Solidă Declaratio», II, 72, etc.). În a XIII-a

26. Libertatea «psihologică» e primită de toate confesiunile creștine, dăr este — ca toate nuanțele de libertate, în general — tăgăduită de determiniști. Problema sub aspectul ei filosofic, speculativ, este pe larg expusă de tratatele de Morală creștină; acest fapt ne dispensează de a insista asupra ei. Precizăm încă odată numai că la protestanți se admite, în general și în linii mari, liberul arbitru, în ce privește libertatea «psihologică», dar nu se primește cînd este vorba de libertatea «morală», care este în legătură cu mintuirea omului.

27. Vezi mai sus, nota 16.



din «Tezele de la Heidelberg», (1518), Luther scrie: «Liberul arbitru, după cădere e o vorbă goală și când face ceea ce este în sine, păcătuiește de moarte». Căci «voința omului fără de Har nu e liberă să așteagă între a face ceva sau a nu face ceva (zwischen Tun und Lassen)..., ci este în chip necesar roabă și prizonieră, deși slobodă de orice silnicie»<sup>28</sup>).

Cu timpul, această atitudine va fi modificată de chiar colaboratorul său cel mai apropiat din punct de vedere dogmatic, Melancton, pe care Luther l-a lăudat atât de mult în tratatul său «De servo arbitrio». El va lua, treptat, o atitudine din ce în ce mai moderată, admitând un snergism în sens larg și anume susținând că orice acțiune bună spre mîntuirea noastră, se datorește acestor trei cauze («concurrunt hic tres causae bonae actionis...»): Cuvîntul lui Dumnezeu, Duhul Sfînt și voința omenească<sup>29</sup>). Deasemenea s-a ridicat împotriva bunei păreri a lui Luther despre Laurențiu: Valla și combate determinismul cmun amîndorora: «Valla și mulți alții, scrie el, tăgăduesc voinței omului libertatea pe motivul că totul s-ar întîmpla potrivit hotărîrii dumnezeiești. Eu am spus însă mai sus, adaugă el, că nu trebuie introduse în Biserică astfel de păreri stoice, și că nu trebuie apărută o necesitate fatală a tuturor celor ce se întîmplă (necessitatem fatalem omnium), ci că trebuie să se admită o contingență sigură. Nu a fost necesar ca Alexandru să ucidă pe Cliton...»<sup>30</sup>). Iar în 1559 (după moartea lui Luther) el scria principelui elector August: «Eu am înlăturat încă din timpul lui Luther și după aceea aceste «deliria» stoice și maniheice, pe care le scriau Luther și alții, că (adică) orice faptă bună sau rea, la buni ori răi, trebuia să se întîmple așa. Acum e evident că acest cuvînt e împotriva Cuvîntului lui Dumnezeu și e primejdios pentru orice rînduială și blasfematoriu împotriva lui Dumnezeu»<sup>31</sup>). Mai amintim în sfîrșit că Luther s-a ocupat și de cazul lui Iuda în special, și a afirmat că orice lucrare omenească, trădarea lui Iuda d. p., se întîmplă în chip necesar, în virtutea preștiinței și a decretului dumnezeesc<sup>32</sup>).

«Mărturisirile de credință lutherane nu sînt categorice în privința libertății, ele reflectînd adesea luptele lăuntrice ale luteranismului. Astfel, chiar «Confessio Augustana», deși tăgăduiește că omul ar putea săvîrși ceva bun pentru mîntuirea sa, prin propriile-i puteri, nu exclude categoric orice colaborare a omului cu Harul<sup>33</sup>). Iar «Formula Concordiae» admite sinergismul, cu condiția ca Harul să facă începutul mîntuirii, re-născînd pe om prin iertare și înviorîndu-i din nou puterile naturale<sup>34</sup>).

28. Cf. și «Liberum Arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter». Tezele de la Heidelberg, apud Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik* (Berlin și Leipzig, 1937, p. 147).

29. Melancton, *Loci tertiae aetas*, în «Corpus Reformatorum», 21, 654 sq. (apud Emanuel Hirsch, op. cit., p. 161).

30. Idem, ibidem, *Corpus Reformatorum*, 21, 652; (apud idem, p. 159).

31. Idem, Melancton an Kurfürst August, în *Corpus Reformatorum*, 9, 706; (apud idem, p. 160).

32. Cf. *Weimarer Ausgabe*, XVIII, 720 sq.; apud idem, p. 159.

33. *Confessio Augustana*, art. XVIII (vom freien Willen); J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. XII-a (Gütersloh, 1929), p. 43.

34. Cu toate că voia liberă e prea slabă, pentru ca omul să ia inițiativa și să se întoarcă la Dumnezeu prin propriile-i puteri și să poată să asculte din toată inima legea dumnezească, totuși dacă Duhul Sfînt face începutul, chemîndu-ne prin

Se poate, totuși, afirma că după învățătura luterană Harul se servește de om ca de un simplu instrument; iar când se amintește de libertate, se înțelege o libertate determinată din afară (libertas a coactione) și nu impusă lăuntric («libertas a necessitate»): E tema lui «De servo arbitrio».

Calvinismul deși a accentuat predestinația, a îndulcit puțin asperitățile luterane în ce privește liberul arbitru. Calvin, după ce afirmă că «toate părțile omului, de la înțelegere pînă la voință, de la suflet pînă la trup, sînt întinate și întru totul pline de această concupiscentă, sau ca s-o spunem pe scurt omul nu e alt lucru prin el însuși, decît concupiscentă»<sup>35</sup>), totuși, constată că dacă s-ar spune despre om că n-are deloc libertate, ar urma din partea lui o totală nepăsare și, dacă n-ar fi obligat la nicio virtute nici n-ar practica-o; deaceia sfătuește la moderație<sup>36</sup>). Prin «libertate», zice el, scolastici înțelegeau puțința de a face ceea ce faci, din voință și nu din constrîngere; dar ea constă în ceva mai mult: în libera alegere atît a binelui cît și a răului și în determinare de sine spre bine. Altfel voința e ținută captivă de păcat<sup>37</sup>). Este cazul omului. Puterile sufletești se pot rezuma la inteligență și voință. Omul are înțelegerea celor pămîntești, — dar nu pe a celor cerești<sup>38</sup>). Voința e neputincioasă; Dumnezeu o regenerează, (ca și pe rațiune) ca să se îndrepte spre binele de sus. Dar «omul nu e tras de Dumnezeu ca o piatră, fără nici o mișcare a inimii lui, de o putere d'n afară, ci, în așa fel împins, încît se supune de bună voie»<sup>39</sup>). Cu aceasta el îndulcește unele afirmații luterane și explică lucrarea Harului asupra omului ca pornind d'n necesitatea lăuntrică a acestuia și fiind atotbiruitoare asupra lui. Libertatea moral-religioasă în acest sistem este inexistentă. Totuși unele afirmații ale sale par a fi îndreptățit pe un Emil Bruner să susțină (printre altele, în «Natur und Gnade»), că în omul căzut ar fi mai rămas cel puțin un «chip formal» al lui Dumnezeu, adică o capacitate a lui de a primi Cuvîntul lui Dumnezeu. Acest lucru a fost tăgăduit categoric de K. Barth (în deosebi prin broșura lui, «Nein! Antwort an E. Brunner»), care revine la formulele cunoscute din expunerea noastră sumară asupra Luteranismului: omul e într-o stare de pasivitate completă, asemenea unui buștean, etc..., putînd fi salvat exclusiv de Dumnezeu.

(Deosebiri între Romano-catolicism și Ortodoxie, privitoare la liberul arbitru și libertatea moral-religioasă, în general, reducîndu-se la minimum, în afară de ceea ce am arătat mai sus nu mai amintim în legătură cu problema libertății decît faptul că învățătura Bisericii Ortodoxe afirmă că Harul preface și funcțiunile sufletești care au fost slăbite prin cădere, ridicîndu-le din nou la capacitatea maximă de recepție a iradierii-

Evanghelie, și dîndu-ne Harul Său, iertarea păcatelor și mintuirea veșnică, atunci libertatea omului, cu propriile-i puteri firești, poate să colaboreze cu Dumnezeu, că contribuie în vreun fel la întoarcerea ei... primind Evanghelia și putînd, în continuare, să păstreze această lucrare, cu puteri proprii și să colaboreze cu Duhul Sfînt. Cf. *Formula Concordiae*, II, cop. II, («Vom freien Willen oder menschlichen Kräften»); colecția J. T. Müller, cit. supra, pp. 587-560, mai ales 580.

35. Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, text stabilit și prezentat de Jacques Pannier; col. «Les textes français», (Paris 1936), t. I, cap. II, p. 92.

36. Idem, *ibidem*, p. 94.

37. Idem, *ibidem*, p. 107.

38. Idem, *ibidem*, pp. 115-139.

39. Idem, *ibidem*, p. 152.

lor dumnezeești). Ne vom ocupa acum foarte pe scurt, exclusiv de tezele mari ale Protestantismului.

Am văzut punctul de vedere al Bisericii ecumenice; el este acela al Revelației pe care Andruțos în Simbolica sa l-a rezumat în aceste patru teze: I. Omul firesc nu poate să se mîntuiască prin propriile-i puteri; II. nu poate să se constituie vrednic de a merita Harul dumnezeesc; III. nu poate să înceapă lucrarea mîntuirii; IV. poate să primească, sau nu, Harul.

Cîtațiile pe care le aduc Protestantii pentru susținerea determinării riguroase a omului de către Dumnezeu spre mîntuire sau spre pierire nu sînt formule dogmatice în sens strict, ci aspecte parțiale ale problemei, care nu înlătură alte aspecte. Astfel, teologii ortodocși au arătat că avem nenumărate locuri în care se vorbește despre puțința omului de a se opune lucrării harice sau de a colabora cu ea <sup>40</sup>).

Din punct de vedere rațional constatăm că ne aflăm în fața unei greutăți pe care Teologia protestantă «ortodoxă» n-a putut-o învinge: Poate omul să se opună lucrării harice? Sfînta Scriptură o afirmă, după cum am văzut; deci Harul nu este irezistibil. Iar dacă totuși nu s-ar putea rezista harului, liberul arbitru fiind făcut praf, după expresia lui Luther —, nu urmează de aci că, părăsind pe unii și ajutînd pe alții, Dumnezeu se poartă ca un adevărat părinte față de unii și ca un străin față de alții și, într-o oarecare măsură, vinovat față de aceștia din urmă? <sup>41</sup>).

**6. Concluzie generală.** Afirmarea unui destin și în speță a destinului lui Iuda, e blasfematorie. Ideea de «Destin» e o superstiție păgînă pe care Biserica noastră a osîndit-o luptînd cu asprime împotriva ei, precum am văzut. (Islamismul a perpetuat această învățătură distrugătoare de energie și inițiativă prin fatalismul său).

În Creștinism ideea de destin suprafiresc a fost deci moștenită din păgînism și perpetuată sub altă formă — prin tăgăduirea autodeterminării omenești — mai întîi de unele secte primare ca Gnosticismul și Maniheismul și apoi de cele medievale, ca Valdenzii, ș. a. și apoi de prereformatori ca Wicliff și reformatori.

Biserica Ortodoxă în consensul Revelației dumnezeești a învățat totdeauna că omul are atît «libertatea psihologică» cît și cea «moral-reli-

40. Vezi de o parte, Ioan X, 28; Fapte XIII, 48; Romani IX, 15 sq. (mai ales); Efes. II, 8, etc... Conf. și Mat. XXIII, 37; Fapte VII, 51; Romani II, 4, 5; II Corinteni VI, 1; I Tesal. V, 19; Apocalipsa III, 20, etc.

41. Din punct de vedere speculativ s-au formulat mai multe argumente pentru susținerea libertății omului:

a) Ea e postulată de faptul că omul e inzestrat și cu rațiunea: La ce i-ar servi aceasta, dacă n-ar pune în aplicare rezultatele ei? b) Sentimentul moral implică de asemenea, puțința de a-l preface în fapte; aceasta nu e posibilă decît dacă omul cere libertatea. Altfel ar fi o mare nedreptate să pedepsești pe un om lipsit de libertate. Nu el ar fi vinovat, ci fatalitatea sau destinul — forțe exterioare lui —, ori determinismul, care lucrează înlăuntrul lui. Fără libertate nu există nici adevărată responsabilitate nici dreapta osîndă. c) Libertatea e obiect de experiență intimă pentru orice om; o simte mai ales cînd n-o mai are, fie că e vorba de cea morală, ori de cea fizică... (v. *Morală* de Arhim. Iuliu Scriban, cit. supra, pp. 213-216. Pentru argumentele aduse de determiniști, cu combaterea lor, v. pp. 201-203; cf. de asemenea Hristu Andruțos, *Sistem de Morală*, cit. supra, pp. 143-145, etc... Ierom. Antonie, *Datele psihologice în favoarea volii libere și a responsabilității morale* (Psihologhiceschia dannia v plozu svobodî voli i nravestvennoi otvestvennosti), St. Petersburg 1888. P. E. Astafiev, *În problema volii libere* («C. voprosu o svobode voli» (Moscova 1889, etc).

gioasă», în virtutea căreia el poate să deosebească binele de rău și să se hotărască într-un fel sau altul nesilit de nimeni.

Prin cădere această putere sufletească a slăbit, fără să se desființeze cu totul. Harul dumnezeesc reface funcțiile sufletești ale omului, reînnoindu-le la maximum capacitatea pentru cele dumnezeiești — «finitum capax Infiniti» —, potrivit cu însăși această prefacere. Pe cele două aspecte ale libertății, primite de Biserica noastră, se bizuește ideea de educație, de virtute, păcat, pocăință, răspundere și pedeapsă. Ea stă la temelie întregii vieți sociale, morale și religioase a omului, care n-ar putea prescrie recompense și pedepse pentru oameni fără libertate, care lucrează ca niște automate mișcate din afară de resorturi străine lor.

Astfel credința în «destin», ori în «determinism» și predestinație distruge libertatea omului și desfigurează pe om. Nu ocolim greutatea: Ne aflăm în fața unei taine de nepătruns: În ce chip tălcuim faptul că Creatorul se poate opri de la împlinirea voinței? Lui veșnică de mîntuire în fața rezistenței creaturii? Chiar dacă acest fapt nu se poate explica în chip mulțumitor, e vădit lucru că voia omului este respectată, că acesta este încă liber după cădere să colaboreze cu Harul sau să respingă chemările de sus, și cu atât mai liber din punct de vedere religios, cu cît colaborează mai strîns cu Harul.

Tăgăduind libertatea, ajungem la un impas de netrecut, deoarece, pe de o parte, această realitate a vieții ne dovedește că unii oameni colaborează cu Harul, alții nu; iar pe de altă parte, lipsind pe om de libertate facem pe Dumnezeu răspunzător de toate păcatele noastre. La asemenea absurdități au ajuns Protestanții susținînd că Dumnezeu a predestinat pe oameni din veci la bine sau la rău, fără chiar să țină seama de căderea lui Adam, deci după buna lui plăcere, adică în chip cu totul arbitrar. Precum am arătat, libertatea este piatra de temelie a întregii vieți morale și religioase. Cu toată aparența de determinism, pe care o dau împrejurările în care trăim, înclînările pe care le moștenim, mediul, etc., totuși omul se poate izola de toate înfririle contrare binelui și poate pași la o acțiune potrivită cu principiul bun călăuzitor în viață.

Cu atât mai mult îi respectă această libertate Dumnezeu, care l-a înzestrat cu ea. Ar fi absurd și blasfematoriu să se pretindă că Dumnezeu ne-a predestinat într-o direcție, ne-a siluit voința, pentru ca după aceea să ne pedepsească pentru că acționăm după voia Lui.

Dacă nu putem vorbi despre un «indeterminism» sau despre acțiuni nemotivate — «sic volo, sic jubeo» — (căci totul are o motivare sufletească la om), cu atât mai puțin se poate susține că Dumnezeu siluește în vreun fel libertatea omenească (gratia irresistibilis).

Aceasta reiese foarte limpede din învățătura întregii Sfinte Scripturi și Tradiții dumnezeiești.

Astfel, Domnul zice lui Israel: «Înainte te-am pus viața și moartea, binecuvîntarea și blestemul. Alege, deci, viața» (Deut. XXX, 19). Iar Mîntuitorul însuși spune: Ierusalime, Ierusalime, de cîte ori am voit să adun pe fiii tăi, cum adună găina puii ei sub aripi, și n-ai voit! (Mt. XXIII, 37). Deasemenea Sf. Apostol Pavel recunoaște lupta voii omului cu instinctele și înclînările înăscute: «Căci de voit voesc, dar de săvîrșit binele, nu» (Rom. VII, 18). Pe existența acestei libertăți se sprijină el cînd se adresează Iudeilor. «Astăzi, dacă auziți vocea lui Hristos, nu învîrtoșați inimile voastre» (Evrei, III, 7). La rîndul lor, Sfinții Părinți au

insistat mult asupra liberului arbitru, adică a puterii de a ne hotărî liberi într-un chip sau altul.

Pe lângă cele arătate mai sus, din Tradiție mai amintim numai că Sfântul Ioan Damaschin învață că omul este răspunzător în fața lui Dumnezeu și a oamenilor de ceea ce face, datorită libertății sale: «Oricine deliberează, nu deliberează decât fiindcă are de ales între ceea ce are de făcut, pentru ca să aleagă ceea ce deliberarea va socoti potrivit, iar după ce a ales, să execute. Dacă e așa, liberul arbitru e în chip necesar legat de puterea rațională. Omul sau este rațional, sau nu e; dacă însă e rațional, atunci e stăpînul faptelor lui și e înzestrat, deci, cu liberul arbitru. Urmează de aci că ființele iraționale nu sînt libere. Ele sînt mai de grabă călăuzite de natură, decât călăuzesc ele natura. Iată pentru ce ele nu rezistă dorinței naturale, ci de îndată ce doresc ele ceva, se și îndreaptă spre acțiune. Omul, dimpotrivă, fiind rațional, mai degrabă călăuzește el natura decât să fie el călăuzit de ea. Pentru aceasta, cînd dorește el sau vrea ceva, are puterea de a se împotrivi dorinței sale sau de a-l urma. Urmează de aci că ființele iraționale nu merita nici laudă, nici ocară. Omul, dimpotrivă, merită lauda și ocară» (*Dogmatica*, II, 27; trad. cit.). **Călăuzele** Teologiei Dogmatice Ortodoxe afirmă cu toată puterea libertatea omului<sup>42</sup>).

Referindu-ne la prima noastră aplicație, cu care am exemplificat problemele, putem încheia cu afirmația că Iuda n-a făcut excepția de la această regulă universală pentru oameni. Altfel Mîntuitorul nu l-ar fi osîndit atît de aspru «Vai de acel om prin care se vinde Fiul Omului. Mai bine era de omul acela dacă nu se mai naștea» (Mt. XXVI, 24).

Într-adevăr, crima lui Iuda e făcută cu premeditare și cu calcul îndelungat.

Sfinții Părinți au stabilit următoarele motive ale vînzării lui Iuda: Avariția, nerecunoștința, orbirea, nerușinarea, cinismul, furia, nesimțirea,uciderea, disperarea...

42. Astfel, **Mărturisirea Ortodoxă** scrie: «Libertatea omului este o voie sloboadă și neatîrnată, care izvorăște din minte sau din firea înțelegătoare, pentru ca să lucreze binele sau răul, deoarece fapăturile înțelegătoare trebuie să aibă fire de sine stătătoare și să o întrebuițeze după voință, povățuindu-se de dreapta judecată. Această judecată, cînd omul se afla în stare de nevinovăție, adică mai înainte de a păcătui, era nesticată, în deplinătatea ei. Prin păcat ea s-a stricat iar voia, deși a rămas nevătămată dorind binele sau răul, totuși la unii a ajuns mai supusă și plecată spre rău, iar la alții spre bine...

Deci, deși voia omenească s-a slăbit cu păcatul strămoșesc, cu toate acestea, și acum, în timpul de față, de la alegerea fiecăruia atîrnă să fie bun și fiu al lui Dumnezeu, sau rău și fiu al diavolului. Aceasta este în mîna și puterea omului. Și la bine Harul dumnezeesc îi ajută, dar și la rău același Har întoarce pe om, fără să silească voia de sine stătătoare a omului...» (Partea I-a, întrebarea a XXVII-a, 9, ed. I-a, 1899, București).

De asemenea Patriarhul Dositei, în **Mărturisirea** sa protestează împotriva calvinizanților care tăgăduiesc omului libertatea: «...Ca voința lui Dumnezeu să fie cauza celor condamnați în mod absolut și fără nicio cauză, ce calomnie nu aduce aceasta asupra lui Dumnezeu? Și ce nedreptate și blasfemie nu aruncă aceasta în spre înălțime! Căci Dumnezeu nu are atingere cu cele rele și voiește deopotrivă mîntuirea tuturor, fiindcă știm că la El n-are loc pîrtinirea (Rom. II, 11). Mărturisim că acei ce s-au făcut vase de piereare prin voința lor înrăutățită și inimă necredincioasă, cad cu dreptul în condamnare...» (Art. III; trad. prof. D. Loichiță, în rev. «Candela», 1946, pp. 176-177).

Ei pun mai presus de orice cuvînt, adevărul că Iuda a folosit în rău libertatea lui, în loc să colaboreze cu Harul spre mîntuirea lui și a altora.

Căci, după gîndirea Sfinților Părinți, tilcuiorii autentici ai Decoperirii dumnezești scrise, libertatea omului, libertatea lăuntrică, duhovnicească, este un postulat al spiritualității religioase. Sfinții Părinți n-au păstrat această libertate pe teren pur abstract; condiția realizării ei este aplicarea ei în viață: cu cît îmi exercit mai des și mai intens această libertate, cu atît mă simt mai puternic, cu atît înving mai cu ușurință ispitele și piedicile ce se ridică în calea progresului meu duhovnicesc.

Ca o iradiere în afară a acestei libertăți lăuntrice, Creștinismul răsăritean a realizat o nouă formulă a libertății, care provine din cunoașterea adevărului, aceea a unității în libertate, prin iubire — a sobornicității: «Să ne iubim unii pre alții ca într-un gînd să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfintul Duh»!

Ea caracterizează legăturile membrilor Bisericii între ele, laici și clerici. În această formulă se depășește arbitrarul, — cu puțință și pe tărîm religios.

### III. DESPRE PREDESTINAȚIE ȘI LIBERTATE.

1. Ce se înțelege prin «predestinație» în Sf. Scriptură și în Sf. Tradiție. 2. Sensul iohanic al tilcuirii răsăritene. 3. În Apus., Fer. Augustin schimbă radical concepția despre hotărîrea veșnică, condiționată, a mîntuirii oamenilor; critica învățaturii lui. 4. Predestinația în Romano-catolicism. 5. Predestinația în Protestantism. 6. Concluzii.

Am amintit mai sus că uneori s-a afirmat că Iuda ar fi fost «predestinat» să vîndă pe Domnul. Această afirmație cuprinde ideea unei predestinații la rău; de unde reese că «predestinația» este un termen tehnic teologic creștin, care, în decursul vremii a luat înțelesul de hotărîre dumnezească din veșnicie cu privire la mîntuirea sau pierrea veșnică a oamenilor, absolută, necondiționată, adică fără să se țină seama de credința și faptele lor. Din această pricină, însuși termenul este ocolit în tratatele dogmatice, ortodoxe<sup>43</sup>), deși este folosit și de Sf. Scriptură și de Sf. Tradiție, în sensul lui adevărat, condiționat, adică, pe care-l vom arăta acum pe temeiul Descoperirii Dumnezești. El poate fi folosit în acest din urmă sens. (Dar însuși faptul că este pus în legătură cu păcatul trădării lui Iuda dovedește că a intrat în circulație cu un înțeles cu totul greșit).

1. a) Din ansamblul învățaturii Sfintei Scripturi reese că Dumnezeu a prevăzut din veșnicie căderea în păcat în virtutea atotștiinței Sale (Fapte, II, 23, III, 18). De atunci El a și hotărît în virtutea atotputerniciei Sale și atotînțelepciunii Sale să mîntuiască întreaga omenire prin Intruparea și Jertfa Fiului (I Tim. II, 4; I Petru, I, 19-20); dar nu împotriva voînței oamenilor, ci cu condiția colaborării lor (Efeseni I, 4 sq.). Căci a prevăzut că unii vor primi mijloacele dumnezești de mîntuire și vor colabora cu Harul dumnezeesc, pe cînd alții le vor respinge. Pe cei dintîi i-a rînduit din veci spre fericirea veșnică, iar pe ceilalți spre muncile veșnice, îndemnînd pe toți la pocăință și la primirea binefacerilor Lui (Iezechiel XXXIII, 11; Mat. XXV, 34 și 41 sq.; I Tim, II, 6; I Ioan,

43. Acesta este motivul pentru care Silvestru de Canev, sau Silvestru al Hușilor, traducătorul operii sale, înlocuiește cuvîntul compromis de «predestinație» prin «Pronie supranaturală» — în mod greșit de altfel; vezi vol. III din Teologia Dogmatică Ortodoxă (București 1990), pp. 493-526.

II, 2, etc.). Această hotărîre din veci, pe baza preștiinței dumnezeiești se numește «predestinație».

(Pentru a nu produce confuzie în expunerea noastră noi înșine vom folosi cuvîntul «predestinație», «predestinaționism», «predestinaționeni», etc., în sensul obișnuit greșit, adică de hotărîre-dumnezească veșnică absolută, necondiționată — în afară de cazul precizării contrarii).

Principalele locuri din Noul Testament de care se servesc adepții predestinației în sens greșit sînt: Romani, VIII, 29 sq.; ib. IX, 11, 13, 18, 21; Filipeni II, 13; Efes. I, 4 și Iuda, 4. Ele însă numai la o privire superficială par a învăța acel «decretum horribile» — cum l-a numit însuși Calvin. Dimpotrivă o analiză mai strînsă a lor ne dovedește că este vorba de o hotărîre a lui Dumnezeu din veci, privitoare la fiecare om, condiționată, însă, de respingerea ori primirea colaborării libertății omenești cu Harul Dumnezeesc, datorită voii libere cu care a fost el înzestrat<sup>44</sup>).

44. Le vom analiza în cîteva cuvinte pe fiecare: a) Romani VIII, 29-30: «Pe care i-a cunoscut mai înainte, pe aceia mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea icoanei Fiului Său, ca El să fie Întîi Născut între foarte mulți frați. Iar pe care i-a hotărît de mai înainte, pe aceia i-a și chemat; și pe care i-a chemat, pe aceia i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceia i-a și preamărit...». Cheia înțelesului acestui text este, fără îndoială, începutul acestui text: Pe cei pe care i-a cunoscut Dumnezeu, pe aceia i-a hotărît, apoi i-a chemat, i-a îndreptat, i-a preamărit... Deci hotărîrea, chemarea, îndreptarea și preamărirea depind de cunoașterea de înainte a lui Dumnezeu; pe aceștia îi predestinează El, pe care îi știe din veci că vor colabora cu El (I Corinteni III, 9), ca să devină asemenea chipului Fiului Său.

b) Romani IX, 11, 12, 13, 18 și 21, unde se vorbește despre Iacob și Esau: «Mai înainte de nașterea lor, și fără să fi făcut și ceva bine ori rău — ca rînduiala lui Dumnezeu cea după alegere să rămînă în picioare, nu pe temeiul faptelor ci pe alegerea celui care cheamă, i s-a zis Rebecăi: Cel mai mare va sluji celui mai mic!... Precum este scris: Pe Iacob l-am iubit iar pe Esau l-am urît... Deci pe cine vrea îl miluește, iar pe cine vrea, îl impietrește... Oare nu are olarul putere peste lutul lui, ca din aceeași frămîntătură să facă un vas de cînte, iar altul de necinste?...». Pentru a înțelege aceste cuvinte, trebuie să le punem în contextul lor. În acest capitol se vorbește despre alegerea lui Israel, odinioară, și de miluirea păgînilor, făcută azi: Amîndouă aceste acte ale îndurării dumnezeiești sînt datorate exclusiv bunătații lui Dumnezeu. Căci poporul ales numai după «trup» nu mai este poporul făgăduinții «după duh»: «urmași făgăduinței» sînt numai cei care sînt «vii prin credință». Ori Iudeii au umblat după îndreptare cu puterile lor, ca urmași ai lui Avraam «după trup», și nu «după îndreptarea cea din credință» (cap. X). Nu e de mirare, că păgîinii, care primesc credința, se fac fii ai făgăduinței (XII). Intr-adevăr, «păgîinii, care umblau după dreptate, au dobîndit îndreptare, însă îndreptarea din credință; iar Israel umblînd după legea dreptății n-a ajuns la legea care dă îndreptare. Pentru ce? Pentru că voind să ajungă, nu prin credință, ci ca din faptele legii, s-au poticnit de piatra poticnirii, precum este scris: Iată, pun în Sion o piatră de poticnire și stîncă de smînteală — și: cine crede în El nu se va rușina!». Deci respingerea lui Israel și alegerea păgînilor e condiționată de credința acestora și de necredința poporului ales, cum spune tot Apostolul Neamurilor, iudeilor (în Fapte XIII, 46): (împreună cu Barnaba): «Vouă trebuie să vă grăim mai întîi cuvîntul lui Dumnezeu, dar, de vreme ce îl lepădați, și nevrednici vă judecați pe voi de viața cea veșnică, iată ne întoarcem către Neamuri!». În lumina acestui context se înțelege și exemplificarea pe care o face Sf. Pavel, cu Iacob și Esau. La Dumnezeu nu este nedreptate: Această discriminare o face tot din bunătațe: Păcatul originar îi face pe toți fii ai pierzării. Faptul că el alege pe unii, se datorește fără îndoială milei Sale; căci ar putea oare vasul să ceară socoteală olarului de ce l-a făcut așa și nu altfel? (IX, 20-21). Totuși Dumnezeu în atotștiința Lui ține seamă și de înclinarea lor de a deveni vase sfînte și folositoare (II Tim. II, 21). Este cazul lui Iacob. Preferarea lui Iacob, din pricina păcatului în potență a lui Esau (după Sf. Ioan Gură de Aur, Omilia XVI-a asupra Epistolei către Romani), este îndreptățită dacă ținem seama și de faptul că privilegiul lui Iacob, patriarhul poporului ales, a dăinuit atît cît a

b) Sfinții Părinți au privit problema care ne preocupă sub aspecte'le ei multiple. Ei au afirmat, pe de o parte, că libertatea este un dar dumnezeesc, fără de care omul n-ar fi om, iar pe de altă parte au lămurit procesul tainic al colaborării acestei cununi a creației cu Harul dumnezeesc.

Afirmarea libertății omului, precum am arătat mai sus, ancorează adânc atât în Vechiul cît și în Noul Testament <sup>45)</sup>. Sfinții Părinți vor da

fost în interesul tuturor neamurilor păstrarea făgăduințelor prin poporul lui Israel — deci și al urmașilor lui Esau. După aceasta, privilegiile au trecut asupra celor chemați «prin credință».

c) Filipeni II, 13: «Dumnezeu este cel ce lucrează în voi și ca să voiiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință». Aici nu este vorba de predestinație, căci atunci acțiunea lui Dumnezeu s-ar limita numai la cei aleși, iar Apostolul nu s-ar adresa tuturor Filipinilor, ci numai acestora. Ci și Sf. Pavel îndeamnă pe Filipeni la smerenie, recomandându-le să fie însuflețiți de această virtute dumnezească, după pilda: Celui ce «s-a golit pe Sine...» (II, 7), «s-a smerit pînă la moartea pe Cruce» (ibid., v. 8), «pentru care și Dumnezeu L-a prea înălțat...» Filipenii se cade să fie conștienți de faptul că nu numai existența lor, dar însăși activarea funcțiilor lor sufletești ca actul voinței — ca și traducerea în faptă a hotărîrilor lor creștine e datorită tot lucrării harice... De aceea, acum, cînd Apostolul este departe, ei să desăvîrșească mîntuirea lor cu frică și cu cutremur, în smerenie (v. 12).

d) Efeseni I, 4: «Precum în El ne-a fost ales mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți fără de prihană, în fața Lui». Din acest text se deduce că Dumnezeu a ales pe unii credincioși, înainte de întemeierea lumii, ca să fie sfinți și fără de prihană. Această «alegere» este însă afirmată într-un sens foarte larg de Sf. Pavel; ea este echivalentă cu «chemarea», căci implică Harul dumnezeesc, de care nu este lipsit nimeni. Ideea universalității Harului ca și aceea a chemării tuturor oamenilor la mîntuire este obișnuită în Descoperire și afirmată în deosebi de Apostolul Neamurilor, care scrie lui Tit (II, 11 și 12: «Darul lui Dumnezeu s-a dat pe față, mîntuitor, pentru toți oamenii, învățîndu-ne pe noi să lepădăm păgînatatea și poftele lumești...». Acest dar însă implică posibilitatea dată omului de a primi sau de a respinge colaborarea cu el: este ceea ce ne-o dovedește însuși cazul lui Iuda, ales între aleși, pentru a fi Apostol al Domnului.

e) Iuda v. 4): «S-au strecurat printre voi unii oameni fără frica lui Dumnezeu, de demult, de mai înainte scriși spre această osîndă, care schimbă darul Dumnezeului nostru în desfrînare și tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpîn și Domn, pe Iisus Hristos». Versetele următoare descriu manifestările acestor nelegiuîți (v. 14-15). De unde se poate deduce că hotărîrea veșnică a lui Dumnezeu, care i-a înscris spre această osîndă, este condiționată de îndărătnicirea lor în rău, folosind voia lor numai pentru înlăturarea tuturor mijloacelor pe care Dumnezeu le oferă tuturor spre mîntuire.

În general, în textele amintite, Apostolul Neamurilor descopere destinatarii condiției obiective ale lucrării harice, adică cele din partea lui Dumnezeu, deoarece el insistă mai ales asupra binefacerilor Celui Atotputernic. Tăcerea lui asupra condițiilor subiective — libertate, colaborarea omului prin credința luptătoare, prin iubire, etc., nu poate constitui un motiv spre a se trage o concluzie despre lipsa lor. Căci el vorbește pe larg, în alte părți ale epistolelor sale despre aceste condiții subiective ale mîntuirii. Și, după cum am văzut, din Romani VIII, 28 sq., pe de o parte el vorbește despre o înclinare a omului, datorită voinței sale libere, determinată pentru bunăvoința sau osînda lui Dumnezeu — care nu poate fi învinut de nedreptate — iar pe de altă parte, pretutindeni unde face aluzie la cei «aleși» el îi asimilează cu cei «chemați». De aceea, textele cele mai grele de tilcuit, care se aduc din scrierile sale, nu pot fi socotite ca argumente pentru învățătura greșită a predestinației, oricît de înalte sînt tainele dumnezeiești pe care le dezvăluie Revelația în aceste scrieri și oricît de nepătrunse rămîn ele pentru mintea omenească, care nu înțelege în ce chip se poate opune omul voinței Ziditorului său. Cf. idem, *ibidem*.

45. Astfel, în Vechiul Testament se face nencetat apel la om, să se întoarcă de la faptele la Ziditorul său: Isaia, XLV, 2; LVI, 1; LVI, 2, 7, 25; LXVI, 4; Ieremia VII, 15 sq.; XXXI, 18; Iezechiel XI, 19; XVIII, 3; Zaharia I, 3; Psalmi XCIV, 8, etc... În Noul Testament aflăm aceleași apeluri la voința omului, făcute de însuși Dumnezeu (Mîntuitorul în Matei XXIII, 37; Ioan XVI, 4; Sf. Arhidiacon Stefan în Fapte VII, 51; cf. Evrei IV, 11; Sf. Iacob IV, 8; cf. II Cor. V, 20; Sf. Petru, în Fapte II, 38;



expuneri mai ample și mai sistematice ale acestei descoperiri dumnezeiești. Omul este ființa spirituală și liberă; de aceea poate și trebuie să coopereze la desăvîrșirea sa, poate să ajungă la starea  $\kappa\tau' \delta\mu\omega\iota\omega\sigma\iota\nu$ . Dar este ființă creată și schimbătoare; deci viața lui în loc de un urcuș spre zărilor acelei  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ , poate deveni un neconținut lanț de încercări<sup>46)</sup> Unii dintre Sfinții Părinți au arătat că omul trebuie să lupte cu înclinările lui rele pentru ca să dobândească răsplătă și laudă<sup>47)</sup>. Intr-adevăr «nimeni nu e bun, afară de Dumnezeu»<sup>48)</sup>. După Clement al Alexandriei și după Sf. Irineu dacă omul ar fi fost desăvîrșit, ne mai oscilînd între bine și rău, n-ar fi mai fost creatură, ci Dumnezeu<sup>49)</sup>. Libertatea dă purtării omului această schimbare în bine, care este și semnul obîrșiei sale de creatură<sup>50)</sup>. Dar cei mai mulți dintre Sfinții Părinți descriu libertatea omului ca «vrednicie împărătească» și ca o «cinstă dumnezească»; liberul arbitru e cel care dă mîntuirii un preț mai presus de orice<sup>51)</sup>. Sf. Ioan Damaschinul, rezumînd gîndirea patristică a scris: «Tot ceea ce e creat este schimbător. Numai ceea ce este necreat este neschimbător. Tot ceea ce este rațional este și liber. Așa dar pentru că îngerul are o fire rațională și spirituală, este liber; iar pentru că este creat și schimbător, are facultatea de a rămîne și a progresa în bine și de a se îndrepta spre rău»<sup>52)</sup>.

Acestea sînt foarte pe scurt, cîteva aspecte ale problemei libertății relative omenești, după Sf. Părinți. Dar în fața ei se ridică libertatea Creatorului. Care este concepția Sf. Părinți despre această libertate a lui Dumnezeu și care este raportul celor două libertăți și voințe — dumnezească și omenească? Nu vin ele în conflict? Nu caută, oare, să se anihileze una pe alta? — La această întrebare vom aduce tot răspunsul Sf. Părinți.

cf. Sf. Ap. Pavel, în Filipeni II, 12); căci de om depinde în parte desăvîrșirea lui (Mat. V, 16; XVI, 24; I Cor. XV, 58) și de aceea după faptele lui va fi răsplătit fiecare (Matei XVI, 27; XXV, 31 sq. și I Cor. III, 8). Vezi pentru această parte Alexiu Comoroșan, *Prelegeri Academice de Dogmatică Ortodoxă, partea specială*, (1899), p. 497 sq.

46. Cf. Clement al Alexandriei, *Stromate*, II, 22; Migne, P.G. VIII, col. 1080; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre iubire*, a treia sută, c. 25; Migne, P.G. XC, col. 1024; Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, II, III; Migne, P.G. XCIV, col. 869. Citate după Henri de Lubac, *Surnaturel, études historiques* (Paris, Aubier, 1946), p. 188, pe care-l folosim pentru acest paragraf (pp. 191-193), printre alții.

47. «Omul n-ar merita nici răsplătă, nici laudă, dacă în loc de a alege binele ar fi bun din fire... E în firea oricărei ființe create să fie în stare de bine și de rău», a zis Sf. Justin în I-a Apol., c. 44; cf. Apol. a II-a, c. 7.

48. «Solutus Deus est, in quem peccatum cadere non potest; caetera cum sint liberi arbitrii, ad utrumque flecti possunt» (Fer. Ieronim, *Epist. XXI, 40*). «Is qui non ex accidenti dono, sed essentialiter bonus est». (Sf. Grigorie cel Mare, *Hom. 14* în *Evangelia*).

49. Clement al Alexandriei, *Protrepticul*, col. II, Migne, P.G. VIII, col. 228C., *Stromate*, I, II; Migne, P.G. VIII, col. 752, etc. Sf. Irineu zice: «Si sic perfectus esset... non fuerat homo, sed Deus, neque circumventus praevaricasset...». Migne, *Quaestiones V. et N. Test.*, q. 12, 3; Migne, P.L. XXXV, col. 2369.

50. Vezi, printre alții, Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre inchinarea în Duh și adevăr*, I; Migne, P.G. LXVIII, col. 145-148.

51. Astfel, după Sf. Grigorie de Nissa, libertatea nu ne face numai asemenea cu Dumnezeu, ci ne face chiar egali cu El: Omilia VIII, asupra *Cintării Cintărilor*; Migne, P.G. XLIV, col. 945; cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvînt*, XLV, cap. VIII, Migne, P.G. XXXIV, col. 632 C, etc., și Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, IV, XXXVII, nr. 2 și 5-7; Migne, P.G. VII, col. 1100 și 1103-1104, etc.

52. Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, II, 31, trad. Pr. D. Fecioru (București 1938), p. 60.

Ei s-au scrutat atît voia lui Dumnezeu în adîncurile ei de taină, socotînd aceasta mai pre sus chiar și de puterile lor; ci au privit mai ales la felul cum se vădesc lucrările ei, trăgînd concluzii asupra raportului dintre voința lui Dumnezeu și aceea a omului în manifestările lor în timp. Sf. Ioan Damaschinul a rezumat gîndirea Sfinților Părinți arătînd că se pot deosebi două aspecte ale voinții lui Dumnezeu: una este voința antecedentă lucrării omenești *προηγούμενον θέλημα* sau bunăvoința *εὐδοκία*. Ea privește hotărîrile bune ale voinții libere omenești. Alta este consecventă, permisivă a faptelor rele. Ea echivalează cu o depărtare a omului de către Dumnezeu, după ce El în zadar a făcut totul pentru mîntuirea creaturii sale<sup>53</sup>).

Sfîntul Ioan Damaschinul face o deosebire categorică între preștiință (atribuit intelectual dumnezeesc) și predestinare, care «este opera poruncii preștiutoare a lui Dumnezeu. Predestinează pe cele ce nu sînt în puterea noastră, potrivit preștiinței lui»<sup>54</sup>).

Gîndirea patristică s-a mișcat astfel mai mult pe planul preștiinței lui Dumnezeu, menținînd cu tărie responsabilitatea omului, pe temeiul libertății lui. De la Sf. Justin Martirul și Filozoful și pînă la Sf. Ioan Damaschin, Teologia patristică se manifestă ca o Teologie a «preștiinței dumnezeesti», preferînd cuvîntul *πρόγνωσις* aceluia de *προορισμός*, pe care-l limitează la acțiunile dumnezeesti care nu angajează libertatea omenească<sup>55</sup>). Sfîntul Ioan Gură de Aur insistă asupra faptului că atît inițiativele bune ale voinții noastre, cît și traducerea lor în faptă, tre-

53. Invățătura Sf. Ioan Damaschinul despre rolul voii lui Dumnezeu în cele privitoare la oameni o aflăm în două capitole din Dogmatica sa: al XXIX-lea și al XXX-lea din cartea a II-a: El arată că «unele din acelea, care sînt de domeniul Proniei sînt prin bunăvoință, altele prin îngăduință. Prin bunăvoință, acelea care fără discuție sînt bune; iar prin îngăduință în diferite moduri, căci de multe ori îngăduie ca și dreptul să cadă în nenorociri, spre a arăta altora virtutea ascunsă în el, după cum este cazul lui Iov... (Iov I, 12-22; trad. de Pr. D. Fecioru, p. 133). «...Trebuie să se știe că alegerea celor care trebuie făcute este în puterea noastră. Ducerea pînă la capăt a faptelor bune se îndeplinește cu ajutorul lui Dumnezeu, care potrivit preștiinței sale conlucrează cu cei care aleg binele cu dreaptă cunoștință. Ducerea pînă la capăt a faptelor rele, însă, se îndeplinește prin părăsirea lui Dumnezeu, care iarăși, potrivit preștiinței Lui, îl părăsește în chip drept... Trebuie să se știe că Dumnezeu voiește antecedent ca toți să se mîntuie (I Tim. II, 4) și să dobindească împărăția Lui. Căci nu ne-a plăsmuit ca să ne pedepsească, ci ca să participăm la bunătatea Lui, pentru că El este bun. Dar vrea să fie pedepsiți cei care păcătuiesc, pentru că El este drept. Așa dar, prima voință se numește voință antecedentă și bunăvoință; căci El este cauza ei; cea de a doua se numește voință consecventă și părăsire, căci își are cauza în noi. Și aceasta din urmă este dublă: una mintuitoare și instructivă, spre mîntuire, alta desnădăjduitoare spre pedeapsă de-săvîrșită... Aceasta cu privire la acelea care nu sînt în puterea noastră. Dintre cele care sînt în puterea noastră, pe cele bune le voiește antecedent și le binevoiește; pe cele rele, însă, și care în realitate sînt rele, nu le vrea nici antecedent, nici consecvent, ci le lasă pe seama liberului arbitru...» (Ibidem, II, 29; trad. cit., pp. 135-136).

54. «Trebuie să se știe că Dumnezeu știe totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaște mai dinainte pe cele ce sînt în puterea noastră, dar nu le predestinează. El nu voiește să se facă răul și nu forțează virtutea... În puterea noastră este sau a rămîne în virtute și a urma lui Dumnezeu, care ne chiamă spre aceasta, sau a ne depărta de virtute... și de a urma diavolului, care ne chiamă spre aceasta, fără să ne silească...» (Ibid. II, 30, trad. cit., pp. 136-137).

55. Sf. Ioan Gură de Aur, *Asupra Epistolei către Filipeni*, Omilia II-a, VIII, 1; Migne, P.G. LXII, col. 240, și *Asupra Sf. Evanghelist Matei*, Om. XXII, 3; Migne, P.G. LVII, col. 303.

buesc susținute de Dumnezeu, de ajutorul căruia avem nevoie, ca și de respirație — după cuvîntul apostollesc care ne învață că «Dumnezeu lucrează în noi și a voi și a săvîrși»<sup>56</sup>). Nu poate fi vorba de predestinarea unora, numai, căci Scriptura ne descoperă că Hristos a murit pentru toți. El dezvoltă teoria celor două aspecte ale voinței lui Dumnezeu arătînd că omul are întreaa răspundere a faptelor sale<sup>57</sup>).

Nu preștiința lui Dumnezeu e pricina, αἰτία, păcatelor omenești, ci liberul arbitru al omului; căci nu cel care prevede că se va prăvăli călărețul unui cal în nălucă, este vinovat de ce va urma, z'ice Fer. Teodoret<sup>58</sup>).

Rezolvarea dată acestei probleme de Părinții Bisericii Răsăritene poartă pecetia păcii care o caracterizează. Ea nu e dată ca în Apus, de o Biserică frămîntată de partea practică a doctrinei creștine. În Răsărit Soteriologia e pusă în discuție în funcție de speculațiile înalte asupra Hristologiei. Ca atare și problema aceasta e rezolvată în linii mari, generale și anume în legătură strînsă cu voința de mîntuire universală manifestată de Intruparea Domnului, de o parte, iar de alta, cu libertatea omenească: Toți oamenii sînt chemați la mîntuire — Hristos s-a jertfit pentru întreg neamul omenesc —; dar sînt mîntuiți numai cei care colaborează la propria lor mîntuire prin credință și fapte bune. Nu Dumnezeu a predestinat pe unii la fericirea veșnică, iar pe alții la pieirea veșnică, căci în cazul acesta El ar avea meritul și vina stării unora sau altora. Dumnezeu voiește ca toți să vină la lumina cunoștinții și să se mîntuiască; dar mulți sînt chemați și puțini aleși. El cunoaște de mai înainte ce face fiecare și, oferind Harul Său tuturor, răsplătește fiecăruia după cum colaborează sau nu cu El spre mîntuirea sa. Dumnezeu e bun în chip absolut; de aceea El vrea mîntuirea tuturor înainte ca ei să se manifeste. Dumnezeu în același timp e și drept; de aceea El nu dă mîntuirea celui ce nu lucrează în vederea ei. În felul acesta problema predestinației se rezolvă în linii mari prin două mari principii: acela al universalității mîntuirii și acela al libertății și deplinei responsabilități omenești. În virtutea atotștiinței sale, Dumnezeu prevede ce va face fiecare și-i lasă libertatea deplină să se realizeze, dîndu-i Harul necesar pentru a ajunge la limanul mîntuirii fără să silească pe cineva în vreun sens. Asigurînd pe credincioșii de libertatea lui, Sfinții Părinți îl asigurau și de faptul că fericirea cerească îl așteaptă. În același timp îi deschidea perspective mărețe, înălțîndu-l deasupra întregii creații prin faptul că el cugetă, voiește și poate săvîrși ceea ce voiește...

2. Această rezolvare a problemei, simplă în aparență, căci după unii teologi romano-catolici «suprimă» problema teologică a predestinației, e totuși profundă. Ea menține datele fundamentale ale Descoperirii dumnezeiești: universalitatea mîntuirii, responsabilitatea omului în ce privește starea sa din urmă, participarea constantă la săvîrșirea mîntuirii noastre, prin Harul Său.. Răsăritul ortodox s-a menținut astfel la aspectele ei sigure, care pot fi susținute pe temeiul scripturistic și patristic. Dacă

56. Idem, *Asupra Ep. I-a către Timotei*, Om. VII, 2; Migne, P.G. LXII, col. 536-537; Migne, P.G. LXII, col. 13. Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, idem; *Asupra Ep. către Romani*, VIII, 30; Migne, P.G. LXXIV, col. 828 B.

57. Idem, *Asupra Ep. către Efeseni*, Om. I, 2; Migne, P.G. LXII, col. 13.

58. Fer. Teodoret, *Asupra Epistolei către Romani*, VIII, 30; Migne, P.G. LXXXIX, col. 141 D-144.

a vorbit de «predestinație», aceasta a fost înțeleasă în sens foarte larg de «chemare la mîntuire a tuturor, de chemarea la Har»; dar mulți sînt «chemați», puțini «aleși».

S-a făcut o deosebire limpede între atributul dumnezeesc al atotștiinței și între acela al atotputerniciei: cel dintîi e de ordin intelectual. Muritorul poate ști multe și poate voi toate cîte știe; el e îngrădit de nemernicia sa; stihiiile firii și societatea în care trăiește, etc..., pun limite vocii sale individuale și individualiste. Deci el nu poate toate cîte voiește și nu voiește numai cîte poate. Între știință și voință se pune această piedică a limitării lui în timp și spațiu. La Dumnezeu, însă, toate sînt cu puțință — El poate săvîrși toate cîte le voiește; nu e limitat de nimic. E mai presus de timp și spațiu. Dar atributele sale sînt într-o armonie desăvîrșită: El nu voiește toate cîte poate și cîte știe, deși poate toate cîte voiește și cîte știe. Iubirea sa, scopul final al creației, îl fac să nu voiască toate cîte poate. În felul acesta rostul final al creației intră în sfera iubirii sale iar iubirea este atributul dumnezeesc prin excelență scos în evidență de însăși Scriptura: Dumnezeu e iubire (I Ioan, IV, 8). Dar iubirea e jertfă, «autodevastare»: rabdă îndelung...; e plină de bunătate..., nu caută ale sale, nu pune la socoteală răul..., toate le suferă... toate le crede, toate le nădăjduiește... toate le rabdă... Iubirea nu pierе niciodată... «(I Corinteni, XIII, 4, 5, 7, 8). Iubirea dumnezeiască nu face excepție de la legea universală a iubirii: și ea e tot jertfelnică (Ioan III, 16) și ea e tot autodevastare (Filip, II, 7). E ceea ce reese cu prisosință din toate paginile Noului Testament. Cel ce nu mărturisește această iubire, tăgăduiește Intruparea și se identifică cu Antihrist: «În aceasta este iubirea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre... Noi iubim pe Dumnezeu fiindcă El ne-a iubit cel dintîi...». (I Ioan, I, 10, 19) și ne-a iubit pînă la urmă (Ioan, XIII, 1).

Dacă am înțeles că Dumnezeu iubește, că iubirea lui are acest caracter jertfelnic și de autodevastare și că acestei iubiri El îngăduie să i se răspundă, nu numai cu nepăsare și necredință, ci chiar cu ură și batjocură (Mat. XXVII, 39-44, etc.), înțelegem, mai mult, cum se poate ca voinței lui Dumnezeu de a mîntui pe toată lumea să i se poată opune omul, și voia lui Dumnezeu să nu se îndeplinească; cu alte cuvinte cum e cu puțință să nu se îndeplinească voia lui Dumnezeu din pricina vocii omului și astfel să nu se realizeze atotputernicia lui. Mîntuitorul a arătat lămurit că e cu puțință acest lucru: parabola cu nunta fiului de împărat (Mat. XX, 1-14 și par.) și a ospățului. (Luca, XIV, 15-24) descriu cum la ospățul mesianic nu vor lua parte toți cei chemați inițial, fiindcă nu vor, deci cum voia lui Dumnezeu se îndeplinește privitor la om în colaborare cu voia acestuia (I Corint. III, 9), — idee accentuată în deosebi de Apostolul Neamurilor și în Romani VIII, 28-XI). Dacă mîntuirea obiectivă — Răscumpărarea — se săvîrșește prin acomodarea vocii dumnezeiești cu voia oamenească, cu atît mai ușor de înțeles este această acomodare, în săvîrșirea mîntuirii subiective, care depinde și trebuie să depindă și de voia omului. Acest îndoit pogorămînt este minunea iubirii suprafirești. Ea formează cadrul, atmosfera, duhul raporturilor dintre Creator și creatură. Aceasta este în liniile ei mari viziunea răsăriteană a cerului, formulată în consensul Descoperirii Dumnezeiești. După Apuseni, aceasta ar însemna o contradicere a învățăturii despre atotputernicia dumneze-

ească, întrucît planul dumnezeesc veșnic de mîntuire a tuturor nu poate fi adus la îndeplinire.

Deplasată și strîmbată, învățătura creștină ajunge la un împas din care nu poate ieși decît părăsind unul dintre termeni: ideea voinței mîntuirii universale sau ideea atotputerniciei lui Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu voințește ca toți să se mîntuiască, desmîntirea tragică pe care o dă acestei voințe, realitatea, e o dovadă că sau această voință nu există, sau dacă ea există, atunci Dumnezeu nu este în stare de a o aduce la îndeplinire. În general, în afară de unii dintre gnosticii din veacul al II-lea și de unii moderni (ca pastorul Wilfred Monod)<sup>58</sup> bis), predestinaționiștii au tăgăduit lui Dumnezeu voința de mîntuire universală. Cu aceasta s-a tăgăduit o idee clar expusă în Descoperirea dumnezească (I Tim. II, 4) și s-a comis o blasfemie împotriva lui Dumnezeu, prin învinuirea de a favoriza pe unii dintr-un simplu capriciu. (Ori noi am văzut că alegerea făcută de Dumnezeu cu patriarhul Iacob și cu însuși poporul ales a fost unul dintre mijloacele omenesți folosite de Dumnezeu în favoarea întregului neam omenesc: Dumnezeu lucrează printre oameni prin mijloace potrivite cu oamenii. Iar atunci cînd Israel și-a împlinit rolul și prin necredința lui în Mesia s-a vădit nevrednic de popor ales, atunci el a decăzut din privilegiile lui și ele s-au extins asupra Israelului nou — al celui ce prin credință s-a arătat urmaș duhovnicesc al lui Avraam...).

În această perspectivă iohanică — apanagiul învățăturii Bisericii ecumenice — se conturează mulțumitor sensul unora dintre locurile invocate curent de predestinaționiști. Mîntuirea în general e rod al iubirii dumnezeiești; preferința manifestată față de unii e prisosirea față de ei a acestei iubiri în Har, (formulată limpede în parabola lucrătorilor tocmiți la vie, din Mat. XX, 1-16). Iar prisosul iubirii față de unii e departe de a fi lipsa ei față de alții: Himalaia nu e foarte mare fiindcă ceilalți munți sînt mici, ci fiindcă și ceilalți sînt mari... Este o manifestare a iubirii dumnezeiești tot în folosul neamului omenesc în întregimea lui. Așa e cazul cu alegerea lui Israel ca să primească și să păstreze nealterată Descoperirea și să mențină viu Mesianismul. (Cu aceasta se justifică îndeajuns, de pildă, obținerea pe căi lăturalnice a dreptului de întîi născut al patriarhului Iacob. Dacă problema s-ar pune sub aspectul de predestinație dumnezească în sensul teologic curent, ar urma ca acest privilegiu de popor ales să nu se piardă niciodată. Ori, după ce profețiile privitoare la Mesia s-au împlinit și Israel și-a săvîrșit rolul său, el a decăzut din privilegiile sale, care au fost împărțite neamurilor, care au crezut în Mîntuitorul lumii. Această răsturnare de situații, care s-a întîmplat chiar în vremea Apostolilor, ne dovedește că preferința care s-a dat lui Iacob, față de Esau, de Cel care scrutează inimile și răzuncii omului și de care Predestinaționiștii fac atîta caz, a fost o manifestare a acestei iubiri dumnezeiești față de de întreg neamul omenesc. Ea a fost în același timp condiționată și temporală — nu de un caracter absolut și veșnic).

În această concepție evanghelică a iubirii inefabile care a străpuns inimile cele mai împietrite și a înduplecat voiele cele mai îndărătnice, nu se mai ridică problema întîietății între voința Creatorului și voința creaturii, între atotputernicia lui Dumnezeu și nemăicicia omului. Nu se mai

<sup>58</sup> bis. Wilfred Monod, în *Le problème du bien, și Aux croyants et aux athées*, ed. IV.

discută anihilarea voii omenеști, de aceea «gratia victrix», «iresistibilis», ci lupă pentru creșterea copilului lui Dumnezeu pînă la statura bărbatului desăvîrșit, pentru ca să-și recapete libertatea, cunoscînd adevărul dumnezeesc.

Dumnezeu nu lucrează exclusiv pe planul atotputerniciei Sale cu oamenii, ci mai ales pe dimensiunea iubirii; ea este aceea pe care se centrează raporturile Lui cu oamenii. Sfîntul Ioan Damaschinul a spus că El «poate să facă toate cîte le voiește; dar nu voiește să facă toate cîte le poate, căci poate să piardă lumea dar nu vrea»<sup>59</sup>). Dacă mîntuirea obiectivă s-a săvîrșit printr-un pogorămînt care depășește mîntuirea — chenoza dumnezească —, de ce să nu admitem că însușirea mîntuirii de către om să se facă tot prin pogorăminte din partea Lui? Mîntuirea omului nu e decît rezultatul iubirii jertfelnice și de autogolire de slavă a lui Dumnezeu.

3. Apusul a schimbat complet viziunea aceasta, pornind de la atotputernicia dumnezească și a ajuns la un impas definitiv în explicarea raporturilor dintre voința Creatorului și voința creaturii. Accentuarea celui mai exterior dintre atributele dumnezești în locul celui mai lăuntric și mai specific atribut creștin, se încadrează în chip desăvîrșit în spiritul apusean exterior și juridic. Această deviere e comună Protestanților și Romano-catolicilor. Cum a ajuns Apusul la această concepție? Fericitul Augustin este cel dintîi care a dat o expunere sistematică a unui punct de vedere deosebit de acela al Bisericii ecumenice. El a fost de altfel provocat într-o oarecare măsură la aceasta de Pelagieni și de Semi-pelagieni. Pelagiu († pela 420) și ucenicii lui, învățau că creștinii pot îndeplini poruncile creștine și fără Har — Harul neavînd decît rolul de a ușura săvîrșirea lor; că noi putem prin faptele noastre să merităm dobîndirea Harului<sup>60</sup>). Semipelagienii învățau că începutul mîntuirii îl face omul (că adică faptele bune și chiar credința se datoresc omului) și el poate persevera pînă la moarte pe calea binelui. Dumnezeu vrea mîntuirea tuturor oamenilor.

Fericitul Augustin va lua poziție la extrema cealaltă a învățăturii lui Pelagiu, pe care-l va urmări pînă la moarte. Învățătura lui se poate rezuma în aceste trei propozițiuni principale despre predestinație: 1. Omul nu poate avea acel *inîtium salutis* fără un Har special și gratuit și nu poate persevera pînă la sfîrșit fără acest ajutor dumnezeesc; 2. Dumnezeu nu vrea în mod egal mîntuirea tuturor oamenilor și 3. Cei aleși, așa cum arată și numele lor, sînt iubiți și ajutați mai mult decît ceilalți<sup>61</sup>). La aceasta se poate reduce, în ultimă analiză, scheletul gîndirii despre predestinație a Fericitului Augustin<sup>62</sup>). Creștinătatea din toate timpurile a fost de acord cu punctul întîi: Dumnezeu face începutul mîntuirii — cu Harul premergător și tot El ne ajută ca să perseverăm — împotriva semipelagienilor. Dar punctul al doilea — după care Dumnezeu nu vrea în

59. Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, I, XIV, trad. Pr. D. Fecioru (București 1938), p. 53.

60. Pelagianismul a fost osîndit la 2 sinoade din Cartagina și Mileve (în 416), apoi de sinodul din Cartagina (din 418).

61. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *La prédestination des Saints et la grâce*, (Paris, 1936), p. 22.

62. Așa reiese din cercetarea principalelor cărți asupra subiectului, «De correctione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverentiae, scrise către sfîrșitul vieții.

mod egal mîntuirea tuturor oamenilor — și al treilea — după care cei aleși sînt iubiți și ajutați mai mult decît ceilalți, au împărțit părerile exprimate de Teologia creștină.

Definiția însăși a predestinației pe care a dat-o el, ca «fiind cunoașterea de mai-nainte și pregătirea binefacerilor prin care sînt mîntuiți în chip sigur cei ce sînt mîntuiți» (De dono perseverentiae, XIV), întărește această concluzie: Preștiința se referă nu la starea celor aleși, ci la pregătirea binefacerilor, prin care ei vor fi mîntuiți. Deci nu e vorba de ceea ce vor face cei aleși, ci de un plan veșnic al lui Dumnezeu înaintea cunoașterii oricărei acțiuni a acestora: «ante praevisa merita», ziceau Scolesici. Alegerea lor nu privește darea Harului, ci mîntuirea veșnică.

Această învățătură care a entuziasmat un mileniu și jumătate Biserica Apuseană — inculsiv Protestantismul —, trebuie înțeleasă în ce are ea mai înalt și apoi să i se arate slăbiciunile; altfel istoria religioasă ar părea absurdă și fără sens. Ea apare precum am amintit în lupta împotriva ereziei pelagiene. Ca atare, la argumentele raționaliste ale călugărului breton, Fericitul Augustin va arunca în balanță toată puterea lui dialectică și tot focul unei inimi credincioase. El nu voia să se limiteze la rezultatele unei examinări a experienței omenești privind fapta și răsplata. Creatorul poate dispune de opera sa după buna Sa plăcere: Ce e oala în mîna olarului, va zice el după Sf. Pavel, aceea e omul în mîna lui Dumnezeu. Și poate întreba oala pe olar de ce a făcut-o într-un fel sau în altul? Mai mult, el nu se oprește la limitele puterilor omenești de înțelegere a misterului predestinației: Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască (I T'm. II, 4). Căci aceasta apare numai ca aspect omenesc al problemei. Cui i se datorește «alegerea» lor? Colaborării lor cu Harul în virtutea libertății lor, răspunde epoca patristică. Rezumînd-o Sfintul Casian zicea că Harul fiind dat tuturor, omul singur e răspunzător de faptul de a-l primi sau respinge, prin libertatea lui, căci în om rămîne deapururi liberul arbitru, pentru ca să poată și să negligeze și să iubească Harul lui Dumnezeu<sup>63</sup>).

Fericitul Augustin nu s-a oprit aici pe tărîmul săvîrșirii, ci a vrut să pătrundă mai adînc scrutînd taina mîntuirii noastre din punctul de vedere al urmărilor ei pentru concepția creștină despre Dumnezeu. Dacă

63. Din acest punct de vedere Sf. Casian are o situație specială: Este exponentul venerabilei tradiții răsăritene patristice, așa cum se poate constata din ale sale Collationes, mai ales în a XIII-a, intitulată **De protecție Dei** și scrisă între 320-426. Impreună cu călugării din sudul Galiei, din minăstrile Massiliei și Lerini, el ia atitudine de mijloc între pelagianism și predestinaționismul Fericitului Augustin, pe care-l proclamă, însă, «ingens sacrilegium». El susține sinergismul între Harul dumnezeesc și libera voie omenească, toți oamenii putîndu-se mîntui. Ideea că numai Harul mîntuitor lucrează trebuie socotită ca o blasfemie, împotriva lui.

Punctul slab al lui Casian — de a socoti că omul e în stare să înceapă să creadă (dar nu să-și dea o credință completă) — a fost considerată ca o simplă interpretare rău intenționată a urmașilor Fericitului Augustin «mai augustiniani decît el», dintre care cel mai pornit a fost Prosper de Aquitania. Sf. Casian precizează în această privință: «haec omnia operatur unus atque idem spiritus». Iată de ce un ortodox de talia profesorului patrolog Dimitrie Balanos identifică învățătura lui Casian cu aceea a Bisericii noastre, v. prof. D. Balanos, *Ἐπιταφιακὸς λόγος ἡ περὶ χάριτος διδασκαλία τοῦ Ἱωάννου Κασσιανού* (extras, Atena, 1936), p. 11. Intregul studiu reprezintă demonstrarea acestei teze, acceptabilă în general, a profesorului grec. Cf. și J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. III, ed. VII-a, Paris (1928), pp. 277-282, etc.

ne-am oprit la această soluție, atunci ar urma că Dumnezeu voiește ca toți să se mîntuiască, dar nu poate să îndeplinească acest scop al creației sale, din pricină că voința sa este înfrîntă de voința omului... Fericitul Augustin și, ca el, toți predestinaționiștii nu pot primi acest răspuns: el înseamnă o limitare a atotputerniciei lui Dumnezeu de voința omului; el pare că prefăce pe Dumnezeu într-un spectator neputincios în fața unui supus revoltat... Altul trebuie să fie răspunsul adevărat: Dumnezeu alege în această «*massa perditionis*», din veci, pe cei pe care vrea să-i mîntuiască. După care criterii? În aceasta stă misterul de nepătruns al predestinației: nu se poate desluși motivul alegerii unora și părăsirii altora; pe unul l-a iubit, pe altul l-a urît, va zice el după Sf. Pavel, referindu-se la Iacob și Esau. Totuși, rămîne un mister al iubirii și al dreptății: Al iubirii pentru că «*fii ai mîniei*» face niște «*prieteni*» ai lui Dumnezeu; al dreptății, pentru că în urma păcatului originar, neamul omenesc trebuia să piară: «*De vei mânca, cu moartea vei muri!*» spune Domnul lui Adam în rai. Trebuie înlăturată părerea că alegerea s-a făcut după cunoașterea din veci a ceea ce va face fiecare — «*post praevisa merita*» —. Călaltă formă scolastică, «*ante praevisa merita*» e cea corespunzătoare gîndirii Fericitului Augustin, după care trebuie să părăsim tărîmul lucrării omenesti, să pătrundem în zona «*decretului veșnic*» al lui Dumnezeu, în zona nestăvilitelor intenții ale Domnului, în care credinciosul se simte copleșit de Atotputernicul Dumnezeu: «*Da quod jubes et jube quod vis*», «*ut in salutis negotio totum Deo detur*»<sup>64</sup>): *Deo soli gloria!*» va zice peste mai bine de un mileniu Calvin!

Corespunde această deslegare a problemei cu revelația dumnezeiască sub cele două aspecte ale ei? Nu.

Fericitul Augustin a apărut ca un adevărat campion al Ortodoxiei împotriva raționalismului — naturalist al lui Pelagiu; dar în deosebi în scrierile sale din spre sfîrșitul vieții, el a alunecat spre un predestinaționism absolut, care va deveni izvorul predestinaționismului lui Gołtschalk, în veacul al IX-lea ca și al celui calvinist<sup>65</sup> — ca și al celui criptic al Teologiei apusene, în general. El menține ideea nevoii ajutorului dumnezeesc pentru mîntuire — atît la începutul cît și în decursul procesului soteriologic — și gratuitatea lui. Harul cuprinde inima credincioșilor desvăluindu-le mirajul unei alegeri speciale, care îi scoate din «*massa perditionis*». «*Să trăim ca predestinați ca să aflăm într-o zi că și sîntem*», le spune el<sup>66</sup>). El îi face, în sfîrșit, să trăiască în siguranța deplină a copiilor, care-și încredințează existența unui Părinte atotputernic.

Invățătura despre predestinație a Fericitului Augustin n-a fost îmbrățișată de Biserica ecumenică, neconsunînd cu a ei. Căci în afară de faptul că acei «*electi*» sînt chemați la credință printr-o «*propria vocatio*»,

64. Fericitul Augustin, *Confessiones* X cap. XXXVII, 60.

65. Fericitul Augustin are învățătura despre indoita predestinație — la viața veșnică și la moartea veșnică, la pedeapsă, la focul cel veșnic. («*De anima et ejus origine*», IV, nr. 16; «*Epistola 204*», 2; *Enchiridion*, nr. 26, etc.).

Din pricina păcatului originar, omenirea întregă formează o adevărată «*massa perditionis*»; copiii înșiși sînt osîndiți — la poena mitissima, e adevărat, dar osîndiți. — ca și adulții, pentru păcatele lor. Vezi *De dono perseverentiae*, 25; *Contra Julianum*, IV, 42; *De conceptione et gratia*, XII; v. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, ed. VIII-a, vol. II, (Paris 1924), pp. 509-510.

66. Fericitul Augustin, *De dono Perseverentiae*, 57.



«secundum propositum», adică în chip eficace<sup>67</sup>), El le mai dă Harul pentru a fi «sancti et immaculati», apoi Harul perseverenței finale...<sup>68</sup>).

Intr-adevăr, dacă unii perseverează, iar alții nu, această însemnează că unii sînt predestinați, iar ceilalți nu sînt<sup>69</sup>). Numărul celor aleși trebuie să fie cel puțin egal cu al îngerilor căzuți<sup>70</sup>).

4. Romano-catolicii au făcut din învățătura Fericitului Augustin, ca și Gottschalck și reformatorii, piatra din capul unghiului al propriului edificiu doctrinar. Totuși, pînă astăzi, teologii romano-catolici n-au o învățatură unică în ce privește predestinația. Și cu tot respectul cu care înconjură pe Fericitul Augustin, de oricîte ori analizează învățătura lui, scot în relief contradicțiile dintre scrierile sale din tinerețe și cele de la sfîrșitul vieții în care predestinația absolută ia forma îndoită: spre slavă și spre pieire. Iar în special se arată slăbiciunile ei, în comparație cu tendințele actuale ale Teologiei oficiale, demonstrîndu-se că Biserica romano-catolică n-a dat decît o aprobare globală, de ansamblu, acestei învățături<sup>71</sup>).

La unele obiecții pe care le formulează înșiși teologii romano-catolici se adaugă unele nepotriviri cu învățătura Bisericii ecumenice.

a) Astfel, Scriptura învață că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mîntuiască (I Timotei II, 4); predestinațianistii, cu Fericitul Augustin în frunte, învață, dîmpotrivă, că Dumnezeu vrea să mîntuiască în chip infailibil numai pe cei predestinați. Numai aceștia primesc darul stăruinții pe calea cea bună, pînă la sfîrșit. Argumentele scripturistice care se aduc, nu ajută teza predestinațianistă: Ozeea, XIII, 9, arată că pieirea lui Israel depinde de trecutul lui și de faptul că se îndreptează sau nu, — deci nu numai de bună plăcere a lui Dumnezeu; Romani, VIII, 28 sq. condiționează totul de preștința lui Dumnezeu, etc...

b) Predestinațianistii lasă fără răspuns întrebarea: care este cauza alegerii unora și părăsirea altora? Sfînții Părinți au arătat că Dumnezeu

67. «Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra ejus: et quomodo eligerat eos qui nondum erant nisi praedestinando? Elegit ergo, praedestinans eos... Ex his nullus perit, quia omnes electi sunt... Horum si quisquem perit fallitur Deus; sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus» (*De praedestinatione sanctorum*, 35; *De correptione et gratia*, 12, 23, 24, etc...) cit. apud J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. II (Paris 1924), p. 500.

68. Fer. Augustin, *De praedestinatione sanctorum*, 36; *De correptione et gratia...*, 16, 21, 22; *ibidem*, p. 501.

69. Idem, *De dono perseverentiae*, 35.

70. Idem, *Enchiridion*, XXIX; *De civitate Dei*, XXII, 1, 2; *ibidem*, p. 504.

71. Astfel, J. Tixeront (op. cit., p. 511), scoate în relief, pe lingă unele confuzii și contradicții, ideea generală că predestinația augustiniană duce la inerție și la indiferență pentru bine, știindu-se fiecare predestinat la mîntuire sau pieire veșnică; aceasta este amintită de chiar Fer. Augustin (în *De dono perseverentiae*, 38), care răspunde că întrucît noi nu cunoaștem planurile tainice ale lui Dumnezeu, nu știm exact din care ceată facem parte... Faptul rămîne însă.

După augustinistul Cayré, tendințele celor care sînt înrîuriți de învățătura Episcopului Hiponei, îi fac să uite că Dumnezeu nu acționează în suflete decît ca să le pună în situația de a acționa ele înșile: aceasta sub titlul de «primejdii» (*Précis de Patrologie*, t. I, Paris 1927, p. 676).

La aceasta să se adauge «greutățile» pe care le formulează teologii romano-catolici J. de Saint Martin și Réginald Garrigou-Lagrange, în părțile componente ale art.: «*Prédestination*» din «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», t. XII, 2 (1935), col. 2888 sq., col. 2966 sq.

îngăduie pînă la urmă răul, nevoind să siluiască libertatea, care nu voiește să colaboreze cu Harul (în virtutea acelei voînțe, numită «consecvență»). Ca teme uri scripturistice, care îngăduie să se socotească întrebarea aceasta ca un mister de nepătruns, se citează: «O adîncime a bogăției înțelepciunii și științei lui Dumnezeu! Cît sînt de nepătrunse judecățile Lui și cît de neurmăte căile Lui» (Romani XI, 33); ele nu îndreptățesc această părere. Căci citatul din Romani IX, 14-16 se referă la tema generală a cap. IX-XI din această epistolă, după care alegerea neamurilor, făcută în aparență fără motiv, după buna plăcere a lui Dumnezeu, a fost, de fapt, cauzată de necredința Iudeilor în Mesia. Acesta este sensul capitolului IX, care culminează în explicația că «păgînii care nu umblau după dreptate au căpătat îndreptarea, însă îndreptarea dîn credință; iar Israil, umblînd după legea dreptății, n-a ajuns la legea care dă îndreptarea...» (v. 30-31). Înainte de a ajunge la această concluzie, însă, Apostolul Neamurilor ridică «un incident de competență», celor care erau nedumeriți de părăsirea Iudeilor în necredința lor și chemarea neamurilor. Avea cineva dreptul să întrebe de ce a chemat Dumnezeu la mîntuire și pe Păgîni? El a putut-o face ca să arate bogăția mării sale, către vasele îndurării pe care mai dinainte le-a gătit spre mărire, adică pe noi, pe care ne-a chemat, nu numai dintre Iudei ci și dintre păgîni (v. 23-24). Deci Dumnezeu a chemat de toți ca în parabola nunții Fiului de împărat: De ce să i se aducă o învinuire pentru aceasta? Iată contextul în care cuvintele din IX, 14-16, își dezvăluiesc înțelesul lor adevărat. Dîn milă a chemat Dumnezeu și pe Iudei ca și pe păgîni, după cădere; pînă la urmă cei credincioși se vor mîntui.

c) Urmarea unei asemenea învățături este neliniștea sufletească a creștinilor, deoarece nu s'te nimeni dacă este sau nu «electus»; căci totul depinde de alegerea lui Dumnezeu. Pînă la urmă El va aduce pe căi oricît de ocolite la ținta propusă, pe cel ales, ori oriînduit. Cîți dintre credincioși se pot socoti printre aleși, judecîndu-se pe ei înșiși?

d) În cazul alegerii dumnezeiești pare fără de folos să mai predicăm adevărul dumnezeesc, deoarece Harul împlinește toate. Orice lucrare omenească devine nefolositoare și lipsită de orice eficacitate în fața celei dumnezeiești. Călugării din Hadrumeta, aflînd învățătura Fericitului Augustin, au strigat: «La ce să ni se mai predice și sîntem îndemnați să ne lepădăm de rău și să săvîrșim binele, dacă nu facem noi acest lucru, ci Dumnezeu lucrează în noi și a voi și a îndeplini un lucru!»<sup>72</sup>).

e) Aceiași călugări arătau că însăși îndreptarea păcătoșilor e nefolositoare dacă totul depinde numai de Dumnezeu după învățătura predestinaționistă. (La această concluzie a ajuns, precum se știe, și Luțher pornind de la puterea exclusivă a credinței: «Pecca, fortifer et crede firmus!» sfătuia el). În loc de a supune pe credincios la pocăință e mai eficace să te mîrgînești la a cere ajutorul lui, Harul dumnezeesc.

Dacă, după cădere, libertatea omenească e neputincioasă, și totul se face de către Harul dumnezeesc, atunci de ce mai sînt pedepsiți unii, pe cînd alții primesc viață veșnică?

72. Fericitul Augustin, *De correptione et gratia*, II, 4, Migne, P.L. XLIV, col. 918; vezi și art. *Prédestination*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, de J. Saint-Martin, cit. supra, 2892.

g) Teologii moderni, — ca R. Garrigou-Lagrange ș. a. — folosesc, în favoarea predestinaționismului, în general, argumentul că cei care nu primesc învățătura despre predestinație fac din Dumnezeu un spectator. Această obiecție nu poate fi primită. Intr-adevăr, privită din acest punct de vedere problema, nu putem face abstracție de învățătura revelată a universalității mântuirii (Tim. II, 4). Ori, dacă e adevărat că Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască, realitatea tragică arată că nu toți se mântuesc. Așa dar dacă Dumnezeu voiește ca toți să se mântuiască și nu toți oamenii se mântuesc, urmează sau că Dumnezeu admite ca un alt factor să aibe un rol însemnat în mântuirea lor — propria libertate — sau că Dumnezeu nu e «un simplu spectator», dar nu poate altfel..., ceea ce e blasfematoriu.

4. Acestea sînt obiecțiile principale și discuțiile care sau produs în legătură cu predestinația augustină. Fără îndoială că neputința de a armoniza această învățătură cu principiul voinței dumnezeiești de a mîntui pe toți (după I Tim., II, 4) rămîne piedica principală la primirea acestei învățături. Cel mai nou și mai cu autoritate teolog romano-catolic, autor al principalului studiu din Dictionnaire de Théologie Catholique și al unei monografii asupra chestiunii<sup>73</sup>), insistă asupra transcendenței misterului predestinației, arătînd că el formează unul dintre cele mai desăvîrșite exemple de clar-obscur teologic. Intr-adevăr atît principiul predestinaționist al alegerii unui număr din «massa damnationis», cît și principiul mîntuirii cu putință pentru toți, luate separat sînt luminoase; dar luate împreună, împăcarea lor devine obscură<sup>74</sup>).

De aceea pînă astăzi nu avem o învățătură oficială, precisă, în ce privește predestinația în Romano-catolicism, ci cel puțin trei nuanțe ale acestei învățături.

Autoritatea cuvîrșitoare în Apus a Fericitului Augustin a împiedicat Biserica Romano-catolică să renunțe la învățătura predestinaționistă (așa după cum atitudinea lui Toma de Aquino a oprit-o, timp de veacuri, să proclame dogma «Neprihănitei Zămisliri»). Biserica Romano-catolică a osîndit «îndoita predestinație» a lui Gottschalk<sup>75</sup>) a osîndit predestinaționismul lui Jansenius<sup>76</sup>), ca și pe al Reformatoilor. Dar a rămas ea

73. Vezi Rég. Garrigou-Lagrange, *La Prédestination des saints et la grâce* (Paris, 1936).

74. Idem, *Imibem*, p. 247-249.

75. Ținut cu forța în minăstire, acest fiu de nobil își află mîngierea în învățătura despre îndoita predestinare, pe temeiul învățăturii Fericitului Augustin. Urmărit de ura episcopului său, Hincmar, pînă moartea sa, — nebul din pricina suferințelor îndurate —, el turbură Biserica apuseană și provoacă mai multe sinoade anti-predestinaționiste în veacul său (IX). Din tratatele timpului reiese confuzia care domnea în Teologia apuseană cu privire la această învățătură și că predestinaționismul era departe de biruință. Gottschalk a fost învinuit mai ales pentru asprimea cu care «cu o bucurie sumbră» a proclamat cele două feluri de predestinație.

76. Cornelius Jansen, în al său *Augustinus*, învață că «e semipelagianism a spune că Hristos a murit sau și-a vărsat sîngele pentru toți oamenii» (H. Denzinger-I. Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23, Freiburg im Breisgau, 1937, nr. 1096, p. 361; cf. nr. 1092-1099); cf. sentința lui Inocențiu al X-lea: «Se declară și se osîndește ca falsă, îndrăzneată, scandaloasă și înțeleasă în sensul că Hristos a murit numai pentru predestinați — neevlavioasă, blasfematorie, uricioasă, nepotrivită cu pietatea dumnezească și eretică» (ib.). Cornelius Jansen era Episcop de Ypre în Olanda. Urmărit și prigonit de iezuiți, el avu de partea sa pe Pascal, Nicolas Arnauld, vestita minăstire Port Royal, care au avut mult de suferit de pe urma acestei mișcări (Port Royal a și fost desființată).

însăși predestinaționistă, în ciuda marilor ei tendințe, mai apropiate de ale Bisericii ecumenice, totuși.

Învățătura de azi a Bisericii Romano-catolice e plină de contradicții. Sinodul din Trident, care a cercetat predestinația, s-a mărginit la partea negativă a chestiunii osîndirii unor erori protestante: 1. Condamnă ideea că liberul arbitru n-ar colabora cu Harul la mîntuirea omului<sup>77</sup>). El condamnă deasemenea pretenția că, după căderea în păcat, liberul arbitru s-a pierdut<sup>78</sup>), ca și ideea că nu omul săvîrșește cele rele, ci însuși Dumnezeu, așa încît trădarea lui Iuda ca și chemarea lui Saul tot Lui se datoresc<sup>79</sup>). Neotomiștii recunosc că la Toma de Aquino se expun cele două principii care nu se pot armoniza din punct de vedere teologic: Principiul preferării (predilectio) și principiul mîntuirii univernale<sup>80</sup>). La urmașii lui Toma de Aquino putem deosebi două mari categorii de predestinaționiști, după cum Dumnezeu a hotărît ca unii oameni să fie mîntuiți înainte de a le cunoaște meritele sau după ce a cunoscut meritele lor. Astfel tomiștii, augustinienini și unii dintre marii teologi uezuiți ca Bellarmin și Suarez aparțin primei categorii și susțin că Dumnezeu a ales pe unii și a osîndit pe alții «ante praevisa merita». Ei se sprijinesc pe Fericitul Augustin și pe unele citate biblice (Exod, XXXIII, 19; Ps. XVII, 20; Înțelepciune, IV, 7-11; Luca, X, 21; XII, 32; Mat., XXIV; Ioan X, 26-28; XV, 16; XVIII, 9; Fapte XIII, 48; Romani, VIII, 28-30; IX, 11-21; Efes. I, 3-14; II Tim. I, 9). Dimpotrivă Moliniștii ș. a., printre care marii congruiști învață că «decretul predestinației» a fost emis ținîndu-se seamă de meritele prevăzute (post praevisa merita»). Moliniștii cîteză în sprijinul lor cea mai mare parte dintre sfinții Părinți și au de partea lor pe Francisc de Sales, Vasquez, Lessius ș. a., iar din Scriptură aduc mai ales Mat. XXV, 34-36; I Cor. II, 9; IX, 24-26; II Petru I, 10, etc... Moliniștii sînt mai aproape de adevăr decît tomiștii și augustinii.

Confuzia care domnește în Romano-catolicism este așa de mare, încît teologii nu se înțeleg nici asupra felului de a clasifica sistemele teologilor acestei confesiuni<sup>81</sup>). Noi vom folosi aici pe cea mai nouă, dată de patrologul F. Cayré, augustinist<sup>82</sup>). El arată că se pot reduce la trei, după cum pun la temelie lor știința lui Dumnezeu, voînța sau înțelepciunea Lui<sup>83</sup>).

El acceptă o voință generală de mîntuire, dar o limitează la protopărinții noștri. (Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, II, p. 73).

77. Sinodul din Trident, sess. VI, can. 4: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari essentendo Deo excitanti atque vocanti..., sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere...». H. Denzinger-J. Bapt. Umberg, *Enchiridion Symbolorum*, cit. supra, nr. 814, pp. 295-296.

78. *Ibidem*, can. 5, *ibidem*, nr. 815, p. 296: Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit..., a. s.».

79. «Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari... opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli... a. c.». *Ibidem*, can. 6; apud Denzinger..., nr. 816, p. 296.

80. Rég. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce...*, pp. 85-105.

81. Rég. Garrigou-Lagrange, în marele său articol asupra «Predestinației» din D.T.C., 2, amintește trei clasificări propuse de Tradiția teologică, de Billot, de Del Prado (col. 3001-3002).

82. V. F. Cayré, *Doctrine catholique de la Prédestination*, col. «Le catholique devant les obscurités de sa foi» (Paris 1941), pp. 21-31.

83 a). Cei care dezleagă taina predestinației prin știința dumnezeiască se

## 5. Predestinația a primit în Protestantism forma unei erezii dezvoltată cu amploare chiar de la începuturile lui.

apropie mai mult de Sfinții Părinți, fără să respecte, însă, bornele lor sfinte. Toma de Aquino, în acord cu Scolasticii, stabilise o știință dumnezească prin simpla inteligență (care privea posibilul) și o știință dumnezească prin viziune care privea realul din trecut, prezent și viitor. Molina, profesor teolog spaniol (1536-1600), în a sa «Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia providentia, praedestinatione et reprobatione», învăța alte trei feluri de cunoaștere, dintre care cea intermediară numită de el «cunoaștere medie» e la temelia ipotezei predestinației. Ea este constituită de așa numitele rîndueli viitoare condiționate, a căror existență de pildă e hotărîită de anumite condiții. Ce s-ar fi întîmplat cu Iuda, dacă s-ar fi convertit? «Dumnezeu cunoaște toate situațiile posibile în toate condițiile cu putință. Ele constituiesc niște rîndueli posibile pentru Providență, existente, în chip ideal înainte de orice act al voinței dumnezeiești și au «un raport cu o existență contingentă condiționată»; nu sînt nici numai reale, nici numai posibile (v. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, II, p. 769).

Dintre aceste rîndueli «viitoare condiționate», Dumnezeu, liber cu desăvîrșire, alege pe cele mai potrivite cu slava Sa; dar în această alegere El lasă loc și liberei alegeri a omului, care păstrează astfel neatîrnarea, autonomia necesară.

Deci înainte de a lua o hotărîre, Dumnezeu a prevăzut toate situațiile în care s-ar găsi felurile creaturi pe care le-ar aduce la existență, ca și mijloacele de care s-ar folosi ele pentru scopul lor. Alegerea lui Dumnezeu, liberă în chip absolut, dispunînd de această cunoaștere mijlocie, ține seama de libertatea fiecărei creaturi, care se poate folosi de liberul arbitru după bunul său plac, spre bine sau rău. Orînduirea constă în voința de a îngădui păcatul în condițiile prevăzute și de a lăsa pe păcătos să se învîrtoșeze în păcat. (F. Cayré, *Doctrines catholique de la prédestination...*, pp. 21-22). Lucrarea dumnezească (motio divina) nu privește funcțiile sufletești propriu zise, ci operația în sine (Idem, *Précis de Patrologie*, II, 767). Judecată din punct de vedere ortodox, teoria lui Molina are avantajul de a salva libertatea omenească și de a afirma atotputernicia și știința dumnezească. Dar se pare că ține seamă mai mult de factorii exteriori ai omului, de contingențele vieții exterioare, decît de evoluția vieții duhovnicești în sine. Astfel, pe de o parte nu se accentuează explicit pregătirea harică (gratia praecedens) în acea «motio divina»; iar pe de altă parte nu se insistă îndeajuns asupra faptului că libertatea însăși e redată omului și desăvîrșită chiar de Harul lucrător.

De asemenea se tăgăduiește participarea intensă a funcțiilor sufletești la viața religioasă, prin ridicarea lor la maximum-ul potențialității lor, afirmîndu-se că, colaborarea dumnezească se oprește la operația însăși. Deci, în general se salvează libertatea omenească lăsîndu-se prea puțin libertății dumnezeiești; prin amănuntele în stil scolastic, s-a precizat că se dă prea mult omului, lipsindu-l de ajutorul hotărîrilor libertății depline a lui Dumnezeu.

b) În al doilea sistem de dezlegare a problemei predestinației, se pune accentul pe voința lui Dumnezeu. Această dezlegare se sprijină pe Fericitul Augustin și a fost dată de Toma de Aquino. După el, totul depinde numai de voința lui Dumnezeu, care hotărăște care dintre cele cu putință să ajungă la existență. Dumnezeu, însă, nu e autorul răului; El îngăduie păcatul, dar, în același timp, pregătește pedeapsa lui. Dimpotrivă, binele e voit și pregătit de El din veșnicie. Acesta e primul principiu conducător al acestui sistem. Al doilea principiu privește cauzalitatea dumnezească; ea nu atinge libertatea omului, din pricina transcendenței dumnezeiești. Totuși lucrarea dumnezească zugrăvită ca o «motio-mișcare» se exercită asupra voinței omenești într-un chip «fizic» și o hotărăște dinlăuntru la cutare sau cutare act. Totuși, zic tomiștii, voința rămîne liberă, chiar sub presiunea acestei mișcări (Idem, *ibidem*, pp. 23-25). Aceasta e partea neînțeleasă a acestei învățături: Dacă omul este sub presiunea acestei «motio» sau «premotio», care-l dictează oarecum chiar actele pe care trebuie să le săvîrșască, cum se mai poate vorbi de libertatea omului? Sfinții Părinți admit colaborarea theandrică într-un sens mai larg, ca o refacere și desăvîrșire a funcțiilor sufletești, dar nu merg pînă la a afirma că actul însuși de făcut este impus în felul acesta voinței omenești. În acest caz, cum mai e cu putință căderea? Această «motio» sau «promotio» nu lucrează însă decît asupra celor predestinați, după buna plăcere a lui Dumnezeu. Acest arbitrar atribuit lui Dumnezeu, moștenire de la Fericitul Augustin, face slăbiciunea acestui sistem; el

Luther amintește despre predestinație în toate lucrările sale <sup>84)</sup>, fără să facă din ea una din caracteristicile sistemului său, ca J. Calvin. Ca urmare, în afară de tratatul său «De servo arbitrio» — pe care de altfel îl socotea ca înfățișând părerea lui cea mai autentică — («Keins meiner Bücher erkenne ich als recht ausser etwas «de servo arbitrio und den Katechismus», a zis el) —, în celelalte lucrări a tratat problema în treacăt. În «De servo arbitrio» regăsim punctele esențiale ale predestinației în chip mai sistematic: Lipsa libertății moral-religioase (ceea ce numește el «liberum arbitrium»), neputința totală a omului de a face ceva pentru mântuirea lui, predestinarea «ante praevisa merita» și grația biruitoare.

El rezumă astfel în concluzia tratatului amintit poziția lui în ce privește liberul arbitru: «Dacă credem că Dumnezeu știe tot și rânduiește totul de mai înainte, și că El nu poate greși și nici nu se lasă oprit de nimic în preștiința și predestinarea sa; dacă deci credem că nimic nu se întâmplă fără voința sa, ceea ce rațiunea trebuie să îngăduie, urmează că după însăși mărturia rațiunii nu poate exista liber arbitru nici la om, nici la înger, nici la vreo creatură... Și dacă credem că păcatul originar ne-a corupt în așa fel încât chiar cei care sînt împinși de Duhul încearcă cele mai mari greutăți, săvîrșind binele, e limpede că cei care n-au Duhul, n-au nimic în ei care să se întoarcă spre bine și nu află plăcerea decît în rău. Și în sfîrșit dacă Iudeii care tîndeau din toate puterile lor la dreptate au căzut în nedreptate, pe cînd păgînii care urmau nedreptatea, au ajuns într-un chip de nesperat și gratuit la dreptate, e vădit, odată mai mult, că omul lipsit de Har nu poate voi decît răul. În rezumat, dacă credem că Hristos a răscumpărat oamenii prin sîngele său, trebuie să mărturisim că omul era pierdut în întregime, sub amenințarea de a face pe Hristos

nu-și poate fi armonizat cu voința de mîntuire universală.

c) Al treilea sistem pune la temelie înțelepciunea lui Dumnezeu și e în strînsă legătură cu cel de al doilea. Căci pleacă de la ideea că voia lui Dumnezeu este să participăm la Dumnezeu, în deosebi la Ființa Lui, la Adevărul și Binele care sînt în El. Libertatea însăși e un chip de participare la El. mijloacurile participării sînt numeroase: între altele, societatea sau Biserica fac această slujbă. Dintre mijloacele de care se servește Dumnezeu ca să se comunice oamenilor, amintește iubirea. Aceasta este cadrul predestinației, cadrul lărgit în care, zice F. Cayré (op cit., p. 27), libertatea îi dă puțința împărtășirii din viața dumnezeiască sub toate formele. Ea vădește înțelepciunea lui Dumnezeu, care părăsește pe ne-aleși, din pricina învîtoșerii inimii în rău. Dar în cei aleși biruie Harul. Așa îndulcește înțelepciunea decretelor veșnice, adăugînd la voință cunoașterea și iubirea. Harul eficace (gratia effectrix) produce și el dat numai credincios iubirea.

De asemenea, înțelepciunea lui Dumnezeu rânduiește și mijloacele harice — societatea, Biserica, părinții, misionarii, etc., care călăuzesc pe credincios pe calea de mîntuire... Harul universal ajută pe toți să se mîntuiască, dar harul lucrător sau eficace e cel dat numai celor aleși.

Cu aceasta ajungem la același impas, ca și mai sus, și cu această dezlegare, ca și cu toate cele care îmbrățișează învățătura predestinaționistă: alegerea unora numai din massa damnationis. Se înțelege că o participare mai amplă, adică o îmbrățișare mai complexă a tuturor mijloacelor contingente credinciosului, rînduite de Providență pentru mîntuirea omului, dă o explicare mai completă a faptului. Dar acestea toate nu ne îmiedică de a ajunge, pînă la urmă, la același impas: Cum armonizăm alegerea unora cu hotărîrea de mîntuire universală a tuturor oamenilor.

84. Martin Luther, Precuvîntarea la Epistola către Romani; Comentariul asupra cuvîntului din I Timotei, II, 4; în Micul comentariu asupra Ep. către Galateni, I, 15 din 1519); «Predica asupra îndărătniciei Faraonului» (1524); tratatul De servo arbitrio; Schwabacher Artikel, etc. (cf. Emmanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, (Berlin și Leipzig, 1937), pp. 156-159).

deșert, sau de a face din El răscumpărătorul părții celei mai rele din noi înșine, ceea ce e blasfematoriu și sacrilegiu»<sup>85</sup>). În altă parte Luther declară: «Liberum arbitrium mortuum est». Despre predestinație el învață tot atât de lămurit în Epistola către Romani, vorbind despre învățătura Sf. Apostol Pavel: «In cap. IX, X și XI, el învață despre Prevederea (Versehung) cea veșnică a lui Dumnezeu, de unde decurge de la origine cine trebuie să creadă sau să nu creadă, cine poate fi izbăvit sau nu de păcate. Cu aceasta s-a luat d'n mîinile noastre și stă numai în mîna lui Dumnezeu ca noi să fim evlavioși. Și de aceasta e nevoie în cel mai înalt grad, căci noi sîntem atât de slabi și nesiguri, încît dacă ar depinde de noi, fără îndoială că nu s-ar mîntui nici un om, diavolul i-ar lua în stăpînire cu siguranță pe toți. Dar întrucît Dumnezeu e sigur că predestinația Lui nu greșește și nimeni nu i se poate împotrivi, avem încă nădejde împotriva păcatului»<sup>86</sup>).

**Zwingli**, la rîndul său a căzut într-un fatalism absolut, socotind că libertatea omului este incompatibilă cu atotputernicia dumnezeiască: una din două trebuie să cadă. Altfel, cel ce crede că este liber, își este luiși Dumnezeu. Ideea de fapte libere la creatură duce la desființarea aceleia de înțelepciune infinită<sup>87</sup>).

**Calvin**, însă, este cel care a dat o astfel de dezvoltare doctrinei predestinației, încît a făcut din ea cupola edificiului teologic al Calvinismului. «Numim predestinație, învață el, sfatul veșnic al lui Dumnezeu, prin care a hotărît ce voie să facă din fiecare om. Căci nu-i creiază pe toți în stare asemănătoare, ci rînduiește pe unii la viața veșnică, pe alții la osînda veșnică. Astfel, după scopul pentru care e creat omul, spunem că e predestinat la moarte sau la viață»<sup>88</sup>). În cîteva fraze, reformatorul rezumă ceea ce va desvolta într-un capitol întreg și anume, predestinația dublă, a unora spre viața veșnică, a altora spre pieirea veșnică: «După cum arată limpede Scriptura, scrie el (opera citată, p. 62-63), noi spunem că Domnul a stabilit în sfatul lui cel veșnic și neschimbat pe care voie să-i mîntuiască și pe care voie să-i lase în ruină. Cei pe care îi chiamă la mîntuire, spunem că El îi primește dintr-o îndurare gratuită, fără să aibă în vedere propria lor vrednicie.

Dimpotrivă, faptul că intrarea vieții e închisă tuturor celor pe care El vrea să-i predea spre osîndă și că aceasta se face prin judecata Lui cea ascunsă și de neînțeles, e cu atât mai dreaptă și echitabilă. Mai mult, noi învățăm că chemarea celor aleși e ca o dovadă și mărturie a alegerii lor... Ori, după cum Domnul înseamnă pe cei pe care i-a ales, chemîndu-i și judecîndu-i, tot astfel, dimpotrivă, lipsind pe cei osîndiți de cunoștința Cuvîntului Său, sau de sfințirea Duhului Său, El arată printr-un asemenea semn care va fi sfîrșitul lor și ce judecată le este pregătită...». Ca urmare a acestei predestinări, cei care nu sînt «aleși» sînt curățiți numai pe afară,

85. Idem, *Traité du serf arbitre, (De servo arbitrio)*, text tradus, prezentat și adnotat de Denis de Rougemont, cu prefață de Prof. A. Jundt (Paris și Geneva, 1936), pp. 333-334.

86. Idem, *Vorrede auf den Römerbrief*, 1522; apud Emmanuel Hirsch, op. cit., p. 156.

87. Ulrich Zwingli, *De providenția*, cit apud J. A. Möhler, *La Symbolique*, t. I, trad. de F. Lachat (Bruxelles 1838), pp. 224-226.

88. Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, text stabilit și prezentat de Jacques Pannier, în col. «Les textes français», t. III, cap. VIII (Paris 1938), p. 62.

prin Botez și nu lăuntric prin Har; iar la Cină nu se împărțesc decît cu «nudum signum» și spre a lor pierire.

În sfîrșit Biserica este numai «Ecclesia electorum»<sup>89</sup>).

Deși a insistat mult asupra predestinației, totuși urmașii lui nu s-au înțeles asupra sensului învățaturii lui: atît «infralapsarii» (cei care socoteau că Dumnezeu a decretat să mîntuiască numai pe cei aleși, după previziunea păcatului strămoșesc), cît și «antelapsarii» (care credeau că Dumnezeu a hotărît aceasta chiar înainte de previziunea păcatului strămoșesc) se întemeiau pe învățătura lui. Profesorul Auguste Lecerf, unul dintre cei mai de seamă neo-calviniști moderni, a înțeles astfel această doctrină: «Dumnezeu nu e autor al răului și nu predestinează la rău. Dar el ratifică în dreptatea sa, voința de a pieri a celor care vor pieri, decretînd să nu-i constrîngă să primească Harul pe care El li-l dăruiește hotărît fie prin descoperirea firească, fie prin Evanghelie. Aceasta e reprobarea. De altă parte El decretează să restrîngă ravagiile păcatului, anihilînd rezistența celor pe care-i aduce la credința și părărea lor de rău, fără prevederea vreunei mișcări bune din partea lor. El alegea gratuită. Predestinarea nu e limitarea arbitrară a iubirii lui Dumnezeu. Ea e limitarea impusă efectelor păcatului, și care merge atît de departe cît o îngăduesc rațiunile de înțelepciune și de dreptate misterioasă care, afirmă Calvin, în numele credinței, există, în voința liberă, dar nu capricioasă a lui Dumnezeu. El respinge fără încetare «divorțul blestemat», pe care unii scolastici voiesc să-l stabilească între puterea și sfințenia lui Dumnezeu, reducîndu-l la a nu fi decît voința pură. Și el învață și canoanele de la Dordrecht învață caracterul sincer și serios al mesajului universal al Evangheliei.

Păcătoșii sînt făuritorii răspunzători de ruina lor.

Iar cei care sînt mîntuiți trebuie să creadă și să mărturisească cum că Dumnezeu singur e făurarul mîntuirii lor: «Soli Deo gloria»<sup>90</sup>).

Am regăsit la Protestanți învățătura Fericitului Augustin, cu caracterizarea specifică fiecărui reformator: tăgădurea «liberului arbitru» la Luther, determinismul la Zwingli și tăgăduirea voinței de mîntuire universală și îndoia predestinației, la bine și la rău, la Calvin. Nu mai repetăm critica formulată dealungul expunerii noastre în general, și în deosebi asupra învățăturii greșite a Fericitului Augustin.

Amintim numai cele cîteva principii de temelie ale învățaturii Bisericii noastre, așa cum au reșit ele din studiul de față și pe care le nescocotește predestinaționismul protestant: 1. Libertatea omului poate cu ajutorul Harului dumnezeesc să colaboreze la mîntuirea lui și poate deasemenea să refuze această colaborare cu harul dumnezeesc. 2. De aci se poate deduce că libertatea omului nu s-a pierdut după căderea în păcat, ci a slăbit odată cu «chipul lui Dumnezeu». Iar Harul lui Dumnezeu o întărește readucînd-o la starea adamică. 3. E o blasfemie a învăța îndoita predestinație, că adică nu stă în puterea omului de a face rea purtarea sa ci că Dumnezeu ar lucra cele rele ca și cele bune în om. (Cazul lui Iuda). 4. Toți oamenii sînt chemați la mîntuire, primind Harul pentru acea-

89. Idem, *ibidem*, pp. 57-132.

90. Prof. Auguste Lecerf, *Le Calvinisme et les causes du renouveau calviniste*, în «Bulletin de la Faculté de Théologie Protestante de Paris», anul III, nr. 11, iulie 1937, p. 5. Urmașii lui Calvin s-au împărțit în țilcuirea învățaturii despre predestinații: de o parte erau Arminienii, de alta Gomaristiții..., etc..



sta. 5. Rîndue'ile dumnezeești sînt cu puțință de îndeplinit de oameni cu ajutorul Harului.

În lumina acestor principii se poate afirma că în Teologia creștină problema libertății n-a fost aceea a libertății și a necesității, ci a libertății și a harului. Pentru creștin, libertatea religioasă este o libertate creatoare, condiție a realizării sale, a urcării pînă la statura sfinților și a lui Iisus Hristos însuși<sup>90 bis</sup>).

În lucrarea mîntuirii ceea ce interesează în deosebi este izvorul actelor moral-religioase ale credinciosului, adică dumnezeescul har și ambianța moral-religioasă, adică libertatea, creatoare ea însăși, — ca și spațiul, aerul și lumina, necesare tuturor viețuitoarelor. Departe de a constrînge libertatea omenească, harul ajută pe credincios numai în măsura în care acesta e liber cu adevărat: «Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va face liberi», a zis Mîntuitorul.

#### IV. PROOROCIILE NU POT FI OARE TILCUIȚE CA SEMNE ALE DESTINULUI ȘI ALE PREDESTINĂRII?

În Evanghelia Sfîntului Matei, capitolul XXVII, versetul 9, cetim: «Atunci s-a împlinit cuvîntul spus de Ieremia proorocul care zice... «Iar în Fap'ele Apostolilor, cap. I, versetul 16 stă scris: «Bărbaților și fraților se cădea să se îplinească acea scriptură pe care Sfîntul Duh, prin gura lui David, a rostit-o de mai înainte despre Iuda...» (cu referire la Ps. XLI, 9).

Revenim, pentru exemplificare, la cazul pe care l-am mai folosit: Faptul că nelegiuirea lui Iuda a fost profețită în Vechiul Testament și că el s-a dovedit a fi un instrument pentru prinderea și uciderea Domnului nu arată oare că rolul său era necesar în pregătirea mîntuirii noastre — deci voit de Dumnezeu și impus siesi, prin voia Celui Atotputernic?

Aceasta o vom lămuri, acum, cît mai pe scurt cu puțință: Am mai amintit că cei care socotesc că proorocirea crîmei lui Iuda ar implica predestinarea lui comit o confuzie gravă între atotștiința lui Dumnezeu și predestinarea oamenilor din partea Lui — acte care depind de două funcțiuni deosebite, de intelect și de voință. Dumnezeu, adică, nu pune în lucrare voința Lui, silind voința omului, pentru ca acesta să facă ce vrea El; ci Dumnezeu, în fața căruia trecutul și viitorul sînt ca un continuu prezent, cunoaște toate cele ce se vor întîmpla, cu cauzele și motivele lor fără ca El să voiască și să aibă o înfrîurire decisivă asupra celor ce se întîmplă. Iar ele nu se întîmplă pentru că le cunoaște de mai înainte Dumnezeu, ci Dumnezeu le cunoaște pentru că se vor întîmpla. Dumnezeu știa de mai înainte ce avea să facă Iuda; însuși Mîntuitorul știe aceasta: «Iisus știa de la început cine sînt cei ce nu credeau și cine este cel ce avea să-L vîndă»: Ioan VI, 64.

«...Și pe cînd mîncau, Iisus a zis: Adevăr grăesc vouă: unul dintre voi mă va vinde... Tu ai zis-o» (Mat. XXVI, 21-25, etc.).

Cu aceasta oare se poate face dovada că l-a predestinat Domnul ca să-L vîndă? El l-a primit ca Apostol, l-a ținut în ceata celor doisprezece, l-a prevenit asupra celor ce vor urma, dacă perseverează pe calea pe care

90 bis. Cf. N. Glubocovski, «Libertate și necesitate». *Impotriva determiniștilor.* (Svoboda i neobhodimosti. Protiv deterministov). Harcov 1888.

apucase (Mt. XXVI, 24; c. Ioan XIII, 25-27: îmbucătura și: «Ce faci, fă mai curînd»; iar muștrarea în clipă cînd îi da sărutarea vînzării e din cele mai blînde: Luca XXII, 48 și par.).

Sfinții Părinți ne învață că Iuda ar fi putut să se mîntuiască pînă în cea din urmă clipă, dacă în loc să se ducă la cărturari și farisei, s-ar fi întors către Domnul, sau către ceilalți Sfinți Apostoli. Dar el n-a făcut acest pas, nici după ce conștiința a început să-l mustre...

Așa dar profetiile vînzării lui Iuda nu implică predestinarea lui de către Dumnezeu, ci numai faptul că El a știut din veșnicie ce avea să săvîrșească acela. Căci profetiile au fost date ca urmare a preștiinței lui Dumnezeu, adică fiindcă faptele aveau să se împlinească chiar dacă n-ar fi fost profetizate și nu faptele s-au săvîrșit pentru a se împlini proorocile.

Elementul precumpănitor care are întîietatea între act și profetie este actul nu profetia. Căci profetia e dependentă de act și nu actul de profetie. Dacă nu urmau să se săvîrșească actele, profetiile nu s-ar fi dat.

Este adevărat că textele scripturistice poartă adeseori o formulă din care se înțelege inversul: că faptul se săvîrșește ca să se împlinească profetia. De pildă, începînd cu cea dintîi pagină a Noului Testament, aflăm: «Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice...» (Mat. I, 22)... «Ca să se împlinească cuvîntul spus de Domnul prin proorocul care zice...» (Mat. II, 13). «...Ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin profeti...» (Mat. II, 23). Deci în chiar cele dintîi două capitole am aflat, în afară de pomenirea altor profetii, trei care cer plinirea lor în Noul Așezămînt. Și exemplele se pot continua.

Venerabilele traduceri străvechi ale Bibliei au dat în romînește această tîlmăcire cuvintelor inspirate și ea s-a păstrat astfel, corespunzînd traducerilor din toate limbile. Dar nu este unica traducere cu putîntă și nici cea mai bună din punctul de vedere dogmatic. Gramaticii noi ai dialectului grecesc nou-testamentar — ne îndrumază astăzi spre o nouă tîlmăcire, în funcție de conjuncția  $\epsilon\upsilon\alpha$  care s-a tradus prin «ca să». Această traducere nu corespunde întorsăturii limbii ebraice de care a fost înfrîurit dialectul „ $\kappa\omicron\upsilon\eta\eta$ ”. Deci trebuie înlocuit sensul final sau de scop, care se găsește în multe locuri în Noul Testament, exprimat prin conjuncția  $\epsilon\upsilon\alpha$  (în sens final, d. p., în Mat. VI, 16, Fapte, IX, 21, etc.), cu înțelesul consecutiv, al urmării; această schimbare este impusă de dreptarul dogmatic și cerută de noii gramatici<sup>91</sup>).

Simpletele dicționare ale limbii grecești, ca acela al lui A. Bailly arată că prepoziția  $\epsilon\upsilon\alpha$  e folosită cîte odată cu subjonctivul sau cu optativul pentru a reda propozițiunile consecutive, sau cu subjonctivul după un verb care exprimă comanda sau rugăciunea, pentru a reda infinitul, înlocuind astfel pe  $\omega\sigma\tau\epsilon$  sau  $\delta\tau\tau$ <sup>92</sup>).

91. F. M. Abel, «Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus; (Paris 1927), p. 350: «Particula  $\epsilon\upsilon\alpha$  exprimînd în principiu scopul, a ajuns să însemneze cîte odată rezultatul pur și simplu. Cei LXX, înfrîuriți în aceasta de ebraică, care se servește adesea de aceleași mijloace de expresie pentru finalitate și consecuție (Jouon, paragraf. 169), folosesc  $\epsilon\upsilon\alpha$  în sens consecutiv și în sens final. Vechii gramatici nu par să fi făcut deosebire între cele două sensuri, pentru ca și așa încît. Cf. Viteau, p. 74, nr. 1)».

92. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, p. 969, dă mai multe exemple de propozițiuni consecutive construite cu  $\epsilon\upsilon\alpha$  din Herodot, Dionisie din Halicarnas, apoi din Noul Testament, Marcu V, 23, etc.

Cu acestea sînt de acord exegeții. Unul dintre ei observă că în limba greacă vulgară  $\text{ὅσα}$  e adeseori sinonim cu aticul  $\delta\pi\omega\varsigma$ , «așa încît», sau chiar simplul «ca»<sup>93</sup>).

Se pot aduce multe exemple din Noul Testament din care să reiasă că singurul înțeles al conjuncției  $\text{ὅσα}$  nu poate fi decît rezultatul unei acțiuni sau urmarea ei. Astfel după Evanghelia Sf. Matei, Mîntuitorul descrie întîmplările înfricoșătoare, care aveau să se întîmple înainte de dărîmarea Ierusalimului: Printre altele, aceea că Hristoșii mincinoși «vor da semne mari de minuni», «așa încît» ( $\delta\sigma\tau\epsilon$ ) să amăgească poporul. Aici nu se poate deosebi finalitatea de consecuție. Ambele sînt potrivite cu înțelesul general. Dar un loc asemănător nu poate avea decît sensul de rezultat, urmare, de propozițiune subordonată, consecventă: In Apocalipsă XIII, 13, stă scris:  $\kappa\alpha\iota\ \pi\omega\iota\epsilon\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\ \text{ὅσα}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\omicron}\rho\ \kappa\omega\iota\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\beta\rho\alpha\nu\omicron\delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$ . Aici nu e cu putință să se traducă decît cu sensul consecutiv: «face semne mari, așa încît să facă să coboare și foc din cer». (Felul cum s-a tradus acest text în romînește cît și în alte limbi este interesant de redat, dar nu intră în preocupările noastre). Versiunea Septugintei a cărții «bună de cetit», Înțelepciunea lui Solomon, ne arată origina ebraică a acestei întorsături de stil din „ $\kappa\omega\iota\nu\eta$ “. Ea se poate urmări în texte multe ale Noului Testament dintre care amintim pe cele din Ioan, VI, 7 în comparație cu Mat. XV, 33 —, I Ioan I, 9, III, Ioan, 4; cf. Mat. XIII, 14 și Marcu, IV, 12)<sup>94</sup>).

După acest ocol pe tărîmuri streine, revenim la o concluzie din punct de vedere exegetico-dogmatic. Traducerea locurilor din N. T., care arată că anumite fapte ale Noului Așezămînt s-au întîmplat «pentru ca să se împlinescă ceea ce s-a proorocit» nu corespunde întru totul tîlcului lor adevărat. El este altul: Proorociile Vechiului Testament sînt o urmare, un rezultat al celor ce aveau să se întîmple în era nouă, creștină. Ele depind de acestea. Deci tălmăcirea potrivită cu înțelesul cel adevărat s-ar putea reda într-o formă ca: «Acestea s-au întîmplat așa încît s-au plinit...»; sau: «și astfel s-au plinit cele proorocite...», ș.a.m.d.

Faptul că Iuda avea să vîndă pe Domnul, de pildă, a avut ca urmare mai întîi cunoașterea din veac a trădării sale de către Domnul și apoi proorocirea vînzării în Vechiul Testament. Ca atare preștiința dumnezeiască nu e cu nimic vinovată de păcatul lui Iuda. Fericitul Teodoret a exemplificat acest adevăr, amintind că un om care vede pe altul, călare, pe punctul de a fi aruncat jos de pe calul care a luat-o la fugă ca o nălucă nu e cauza căderii acestuia dacă prevede că va cădea de pe cal<sup>95</sup>). Iar Sf. Ioan Gură de Aur a formulat astfel acest adevăr: Preștiința lui Dumnezeu nu e cauza,  $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$ , răutății omenești. Deci nu prezicerea lui Iisus a făcut din Iuda un trădător, ci pentru că Iuda avea să trădeze, Hristos a vestit trădarea lui<sup>96</sup>).

Așa tîlcuește raportul dintre vînzarea lui Iuda și proorocirea ei unanimitatea creștinătății ecumenice, accentuînd vinovăția exclusivă a Apos-

93. M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, ed. IV (Paris 1929), cap. IV, 12, pp. 99-100.

94. Vezi F. M. Abel, p. 303, etc., și comentariile la locurile respective.

95. Fericitul Teodoret, *Asupra Ep. către Romani*, VIII, 30; Migne, P. G. LXXXII, col. 141 D-144.

96. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre obscuritatea profeților*, I, 4; Migne, P. G. LVI, col. 171.

tolului căzut: «Ce se spune despre Iuda de către Apostolul Petru? — «S-a dus la locul său» (Fapte, I, 25). Așa l-a rînduit pronia cerească, pentru că prin voia sa rea a voit să f'e rău, fără ca Dumnezeu însuși să-l fi creat rău prin rînduiala Lui. Ci fiindcă acest rău a voit el însuși să fie păcătos, a făcut ce a voit, dar a suferit ce nu voia. Crima lui constă în aceea că a făcut ce a vrut. Rînduiala lui Dumnezeu e de a-l fi făcut să sufere ce nu voia»<sup>97</sup>).

## V. INCHEIERE

Sfînta noastră Biserică a osîndit atît învățătura despre «destin» cît și cea a «predestinării».

Ea afirmă universalitatea mîntuirii, la care toți oamenii sînt chemați. Altfel Fiul lui Dumnezeu cel intrupat pentru noi, nu s-ar mai putea numi «Mîntuitorul lumii» ci al unei părți — al celor predestinați! Dar nu toți vor să colaboreze cu Harul dumnezeesc. Numai cei care conucrează cu Harul dumnezeesc (I Cor. III, 9), se mîntuiesc. Aceștia sînt cei «aleși», în sensul că, deși Dumnezeu dăruiește Harul său tuturor, numai ei primesc chemarea colaborării cu Harul Său. Și pe unii și pe alții îi cunoaște Dumnezeu din veci în virtutea atotștiinței Sale. (Acesta e înțelesul cuvîntului din Matei, XXII, 12).

Învățătura despre destin ca și cea despre predestinație absolută, necondiționată, au fost combătute de Biserică tot așa de aspru, pentru aceleași motive: a face pe Dumnezeu autorul principal al răului și deci responsabil de păcatele oamenilor este învățătură blasfematorie, născocită de oameni pentru acoperirea slăbiciunilor lor.

Intr-adevăr, Dumnezeu dă tuturor oamenilor, fără excepție, Harul său; nu sînt lipsiți de el decît cei care-l înlătură pînă în sfîrșit. Tîlharul, d. p., s-a pocăit în clipa morții și a fost primit în raie, pe cînd Iuda a respins toate avansurile dumnezești: E făcut de Domnul Apostol, iar el îl vinde, tocmindu-l cu prețul unui sclav (Luca XXII, 8); este făcut un fel de iconom al Apostolilor și îl fură (Ioan, XII, 6); începuse să nu mai creadă în Domnul și în loc să mărturisească spre îndreptare, murmura împotriva celor ce-și arătau credința prin jertfe (în casa lui Simon Leprosul, d. p., Ioan, XII, 4 sq.).

A căzut și Apostolul Petru și tîlharul de pe cruce, dar s-au căit și au fost reintegrați; a căzut Apostolul Iuda și și-a aflat sfîrșit nevrednic prin spînzurare. Din aceste trei cazuri se poate trage concluzia că Harul dumnezeesc este universal, dar nu irezistibil. Și totuși, Iuda Apostolul a fost mai puțin decît oricine lipsit de ajutorul dumnezeesc spre mîntuire, dar a rezistat la toate chemările de sus.

În Sfînta Scriptură se descopere în felurite chipuri adevărul că niemi nu e «destinat», spre bine sau spre rău, ci fiecare depinde de conlucrarea cu Harul dumnezeesc. Mîntuitorul însuși ne învață d. p., că la judecata obștească vom fi judecați nu după cum am fost destinați sau predestinați, ci după cele ce am săvîrșit în viață (Mt. XXV, 31 sq. și par.). «Iată zice El, Eu stau la ușa și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine» (Apoc. III-20). Deci cine îi deschide, îl poate avea ca oaspete dumnezeesc... Dumnezeu

97. Fer. Augustin, *Sermo*, CXXV; Migne, P.L. XXXVIII, col. 152.

vrea ca **toți oamenii** să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Timotei, II, 4).

Apostolii au fost trimiși la toate popoarele și nu li s-a pus condiția predestinării pentru mîntuire (Mt. XXVIII, 19).

Nu Dumnezeu e de vină că unele suflete rămîn în necredință, «învîrtîșînd cerbicea...». Nu el le destinează sau predestinează la rău, ci ele îl preferă binelui, pînă întru sfîrșit.

Iuda a făcut parte din ceata acestora din urmă. Ales de Mîntuitorul nostru pentru slujba apostoliei, el cade în necredință, nu din pricina «destinului» său, ci din pricina relei folosiri a libertății sale. Aceasta este învățătura de totdeauna a Bisericii ecumenice, aceasta este convîngerea adevăratei creștinătăți ortodoxe.

De aceea Sfîntul Ioan Hrisostomul îl apostrofează într-o filipică unică înfierînd mișelia vînzătorului: «Prietene, de ce ai venit? De ce zici să mă bucur, în timp ce cugeți să-mi faci rău? De ce mă mîngii cu cuvîntul dar mă lovești cu fapta? De ce mă numești învățător, tu nefiind uenic? De ce rănești drepturile dragostei? De ce schîmbi simbolul păcii (sărutarea), în semn al trădării? Pe cine imiți tu, cînd faci așa ceva? Așa ai văzut tu, de curînd, pe desfrînata sărutîndu-mi picioarele? Așa ai văzut tu pe sutaș cîzînd în genunchi? Așa ai văzut pe demon cîzînd? Știi cine ți-a arătat drumul sărutării false. Diavolul ți-a sugerat felul acestei îmbrățișări, iar tu ascultînd de sfătu'torul cel rău îi împînești voia!»<sup>98</sup>).

Cîntările Bisericii de la slujbele din Săptămîna Patimilor exprimă, într-o analiză adîncă, acest adevăr că Iuda a făcut totul cu libera sa voie, pentru care s-a și pedepsit singur, fiind muștrat de propria-i conștiință.

Astfel, la Pavecernița din Sfînta și Marea Miercuri, peasna IV (din canonul Sfîntului Andrei Criteanul) se spune că «și-a închis îndurarea inimii cei împietrite...». Totul a fost făcut cu premeditare ni se spune în peasna VII, strofa II, de Joi din can. lui Cosma: «Clătînînd cu capul Iuda, cele rele mai înainte gîndind s-a întăritat...». Libertatea lui era deplină, se repetă în șase strofe la antifonul III din slujba Patimilor: «dar Iuda cel fără lege **n-a vrut să înțeleagă...**». În antifonul IV se spune: «Astăzi Iuda lasă pe Învățătorul și primește pe diavolul; se orbește cu patima iubirii de bani...». «Uenicul a aruncat cîinilor cele sfinte» (Stihira a II-a de la stihovna din Joia cea Mare), făcînd totul din iubirea de argint: «Turburarea iubirii de argint l-a făcut pre el a se întărita asupra Stăpînului său; de a căruia ispită să fugim...» (Ib.).

Violența lui Iuda vădește premeditarea și calculul complotului urzit în timp împotriva Învățătorului său; de aceea el e apostrofat astfel: «Cu limba ai grăit cele de unire, înșelătorule Iudo, iar cu voința ai cugetat cu înșelăciune să vinzi celor fără de lege pe făcătorul de bine... Sărutarea ta vădește voința sfatului tău celui rău...». (Pavecernița din Sfînta și Marea Miercuri, peasna IV, strofele 4 sq.).

De aceea se face o antiteză între păcătoasa care vărsa mirul de mult preț pe picioarele Domnului și Iuda, care se pregătea să vîndă pe cel fără de preț: «Acea a cunoscut pe Stăpînul, iar acesta s-a despărțit de Stăpînul» (Stihirile III și IV de la «Doamne strigat-am» în Sfînta și Marea Miercuri seara...).

98. Sf. Ioan Hrisostomul, **Omilia asupra trădării lui Iuda**, Migne, P.G. L, col. 718.

Nici gestul Domnului cu îmbucătura de la Cină nu l-a clintit: «Piine luînd în mîini vînzătorul, pre ascuns, aceleași le-au atins și au luat prețul Celui ce-au zidit cu mîinile Sale pre om și neîndreptat au rămas Iuda, sluga și înșelătorul» (Condacul de Joi de la Utrenie, din can. lui Cosma). «Cel ce și-a tins picioarele ca să i le speli Tu, Stăpînul, te-a sărutat cu viclesug, ca să te dea celor fără de lege și lepădîndu-se din ceata Apostolilor și aruncînd cei trezeci de arginți, n-au văzut durerea Ta...» (Joi, la Laude...).

De aceea sfîrșitul groaznic al lui Iuda e privit ca o pedeapsă bine meritată de trădător: «Pentru aceasta și-a afla răsplătire, precum a făcut ticălosul: spînzurare și moarte cu durere...» (Sedelna de dimineață din Sfînta și Marea Marți).

E sentimentul de totdeauna al Bisericii lui Iisus Hristos și însăși expresia adevărului.



## PRACTICI MAGICE ȘI COMBATEREA LOR

Ca obiect de studiu, magia aparține filosofiei culturii și istoriei civilizației omenesti. Ca sursă de câștig, prin practicile ei diverse și curioase, magia aparține șarlatanilor, șamanilor și vrăjitorilor din toate locurile și din toate timpurile. Privind relațiile dintre magie și religie dealungul veacurilor, magia aparține exclusiv Istoriei religiilor.

S-a discutat în toate felurile asupra originii și substanței magiei. Niciodată însă nu s-a ajuns la un acord deplin între concluziile diferiților cercetători. Lucrul este explicabil pînă la un punct, dacă ținem seama de școala, mediul, mijloacele de informație și simpatia sau antipatia cercetătorilor față de obiectul însuși al cercetării: magia sub diferitele ei înfățișări.

Greutatea cea mai mare de care s-au lovit toți cercetătorii a fost imposibilitatea de a se găsi o definiție justă a magiei. Ce este magia în ființa și esența sa intimă? Răspunsurile ocolesc întrebarea, oprindu-se în fața mulțimii și varietății practicilor și riturilor magice. Și de fapt aceste practici și superstiții magice trebuie să ne atragă atenția, nu teoretizarea și filosofarea, de multe ori stearpă, ce se face de obicei pe marginea acestor practici și rituri magice. De aceea s-a ajuns la concluzia că simpla descriere a practicilor și riturilor magice constituie în același timp și cea mai bună definiție.

S-au scris asupra magiei opere remarcabile prin erudiția și competența cercetătorilor. S-a ajuns la concluzii variate, care deși inegale ca valoare, sînt totuși destul de interesante. În ceea ce ne privește, nu intenționăm deloc să facem un studiu de sinteză asupra diferitelor opere ce s-au scris asupra magiei, scopul lucrării de față fiind de natură practică, iar nu teoretică. Ea nu urmărește altceva decît lămurirea din punct de vedere rațional a slujitorilor sfințelor noastre altare, pentru combaterea credințelor deșarte, superstițiilor și practicilor magice. Ori această lămurire rațională este în primul rînd de competența Teologiei fundamentale ortodoxe și Istoriei religiilor, în cadrul cărora vom trata subiectul indicat de titlul acestei lucrări.

Astfel, după ce vom face cîteva precizări noționale, menite a ușura înțelegerea lucrării noastre, vom arăta originea psihologică, afectiv-emoțională, a practicilor magice, dăinuirea lor în mijlocul credincioșilor noștri și combaterea lor.

### I. Magia și religia creștină

Se obișnuște ca, în lucrările științifice, să se precizeze mai întîi sensul noțiunilor cu care se operează, pentru a se evita eventualele confuzii și interpretări greșite. Ne vom conforma și noi acestei cerințe metodologice, încercînd să precizăm sensul strict al noțiunilor pe care le înțîlnim în magie și în religie. Lucrul este destul de greu, dacă ne gîndim că aceleași noțiuni sînt întrebuintate în domenii care prin însăși structura lor se află într-o ireductibilă opoziție. Dar, dacă magia întrebuintează noțiuni din domeniul religiei, nu înseamnă că este și identă cu aceasta din urmă.

Discriminări critice pe care le vom face au rostul de a feri pe cititorii neinformați sau în cazul nostru pe credincioșii nepreveniți, de a cădea din această cauză în erori cu totul regretabile.

După învățatul protestant Robert Will, între magie și religie se găsesc trei puncte de contact: unul privește **credința**, altul **mentalitatea**, iar altul **practica**<sup>1)</sup>. Sînt aceste noțiuni identice? În niciun caz. Dacă magia și religia se întîlnesc în credința într-o lume de forțe care depășesc limitele puterii omenești, deci într-o lume supranaturală, apoi unul este «supranaturalul» sau mai bine zis «extranaturalul» magic și altul este supranaturalul religios. Propriu zis, nici nu poate fi vorba de un supranatural magic, deoarece acesta este dedus dintr-o cauzalitate naturală neînțeleasă, sau este confundat cu anumite forțe misterioase ascunse în natură, forțe pe care șamanul se străduiește să le capteze în folosul său sau al altora. Și chiar dacă se insistă asupra unui supranatural magic, apoi acesta nu se întinde decît pînă în zona unor spirite inferioare și impersonale, care stau ca la comandă la dispoziția vrăjitorului respectiv. De aceea mai potrivită este denumirea de «extranatural», ca ceva care deși pare că este în afară de natură este totuși continuu în legătură cu natura și cu fenomenele naturale.

Aceeași deosebire se poate face și cu privire la mentalitatea magică, prelogică, primitivă, și mentalitatea religioasă, creștină. Lăsînd la o parte faptul că între mentalitatea primitivilor, cercetată de L. Levy-Bruhl,<sup>2)</sup> și mentalitatea oamenilor civilizați nu există o diferență esențială ci una graduală, totuși, între mentalitatea magică și mentalitatea religioasă-creștină există diferența care deosebește «regimul nocturn», «lunar», specific stării de magie, de «regimul solar», «plin de lumină», al primatului Logosului, în care spiritul iese din noaptea și perspectiva sumbră a magiei, la lumina zilei, la adevărata stare de civilizație și de cultură. Deci putem conchide că între mentalitatea magică și mentalitatea creștină există același raport care se află între întuneric și lumină.

Al treilea punct de contact, amintit de protestantul Robert Will, se referă la practică, la cult. Menționăm de la început că în acest punct de contact se încearcă să se arate cît mai vizibilă apropierea între magie și religie. Iată de ce și precizările noastre vor fi mai ample și mai amănunțite. În special este vorba de dorințele omenești care se cer realizate cu concursul fie al riturilor magice, fie al celor creștine. În acest caz deosebirea magicului de religios este foarte anevoioasă, deoarece practicile magice întrebunțează o mulțime de elemente luate din cultul creștin și considerate ca investite cu putere magică. Astfel Sfintele Taine și toate ierurgiile creștine sînt comparate cu aceste practici absurde și bizare. În acest sens, vrăjitorul va preînde că va putea obține prin asemenea practici pentru clientela sa tot ceea ce preotul nădăjduiește să realizeze pentru credincioșii săi prin rugăciunile Molitfelnicului sau prin mijlocirea Sfințelor Taine. Pusă astfel, problema capătă o gravitate deosebită pentru noi, deoarece ea ne descoperă concurența pe care vrăjitorii o fac din umbră practicilor religioase și creștine.

1. Robert Will, *Le Culte, Etude d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. I, Strassbourg-Paris 1925, p. 43.

2. Vezi L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures*, Paris 1910; idem, *La mentalité primitive*, Paris 1922.



Să privim însă mai de aproape diferența dintre riturile magice și riturile religioase. O deosebire fundamentală se poate observa din atitudinea pe care credinciosul o are față de divinitate. În religie credinciosul se prosternă în fața divinității, de care depinde și căruia îi imploră ajutorul prin rugăciune și jertfă. În magie, dimpotrivă, vrăjitorul va căuta să subjuge prin practici absurde și bizare puterea divinității, încercând prin intimidare să o supună voinței sale și bunului său plac. Această atitudine, în care se complace vrăjitorul împreună cu clientela sa, este în conformitate cu mentalitatea magică, mentalitatea care a generat toate aceste practici mincinoase, care au urmărit religia dealungul veacurilor, la fel ca o umbră, reușind să se mențină parazit și subteran pînă și în creștinism. Dar grație predominanței elementului religios intenția magică de a aservi divinitatea a îmbrăcat în creștinism «forme mai spirituale și de asemenea mai atenuate»<sup>3</sup>). De aceea nu vom mai întîlni în creștinism tendința de a domina pe Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe Maica Domnului sau pe Sfinți prin mijloacele brutale ale unei magii constrîngătoare, ci vom întîlni mai degrabă o serie întregă de contrafaceri religioase, la fel de primejdioase, promovate din umbră de aceeași periculoasă mentalitate magică. Consecința tragică a acestor contrafaceri religioase ale cultului creștin este aceea că credinciosul nu mai poate stabili în viața sa spirituală o relație liberă și conștientă cu Dumnezeu. Astfel cultul, prin care se exprimă legătura intimă și personală a credinciosului cu Dumnezeu, devine în magie un «opus operatum», adică o îndeplinire exterioară a riturilor a căror eficacitate nu constă decît în simpla lor executare și nimic mai mult. Această împlinire exterioară nu găsește nicio rezonanță interioară, nu atinge nicio coardă sufletească, nu trezește niciun avînt către infinit.

De aceea avînd în vedere analogia cu practicile, mai ales cu ierurgiile și Tainele din religia creștină, trebuie remarcat **cu toată strictețea** că în oficierea creștină, preotul ca și credincioșii sînt conștienți de rolul elementului simbolic (actul, gestul, cuvîntul) ce reprezintă partea văzută din săvîrșirea Tainei sau ierurgiei creștine. Ei știu că nu cuvîntul sau gestul, prin simpa lor executare sau prin o putere a lor specială, produc îndeplinirea actului așteptat, ci credința care se exteriorizează prin ele și Harul lui Dumnezeu care este invocat sînt singurele lucrătoare în acest scop.

Și ca să terminăm acest capitol, afirmăm că, în urma considerațiilor făcute în legătură cu cele trei puncte principale de contact între magie și religie amintite de Robert Will, am constatat că nu există nicio asemănare între ele iar raportul care se poate stabili între magie și religie este numai acela de excludere totală.

Noțiunile de credință, de mentalitate, de cult sau de practică, au conținutul lor bine precizat în religia creștină și nu sînt deloc identice sau echivalente cu cele din magie. Există o asemănare de numire, care nu afectează cu nimic cuprinsul bogat de sensuri al noțiunilor creștine. Iar dacă în magie se întîlnesc uneori elemente și forme cu aparențe religioase, aceasta se datorește faptului că magia a trăit multă vreme și continuă să mai trăiască în umbra creștinismului de unde a furat asemenea ele-

3. Robert Will, *op. cit.*, p. 48.

mente de doctrină sau de cult, care duc în eroare pe credincioșii puțin informați asupra scopurilor ascunse și primejdioase, ale magiei. Iată de ce magia trebuie demascată iar practicile sale înlăturate fără nicio cruțare.

Din cele expuse pînă acum reținem această concluzie sigură: noțiunile cu care operează magia au cu totul alt conținut și altă semnificație decît aceleași noțiuni pe care le întîlnim în religia creștină.

## II. Practicile magice

a) Practicile magice și pretensele legi care le guvernează, b) diferite teorii în legătură cu originea practicilor magice, c) persistența lor și fenomenul de «plasticizare magică», d) imitații și contrafaceri religioase, e) concluzii.

a) Renunțînd de a se mai căuta o definiție capabilă să surprindă esența intimă a magiei, majoritatea cercetătorilor au pus accentul preocupărilor lor asupra practicilor magice. În funcție de aceste practici, magia a fost numită pe rînd cînd o «falsificare sistematică a legilor naturale», «știință mincinoasă și artă sterilă», <sup>4)</sup> cînd o «pretinsă artă» <sup>5)</sup>, sau și mai grav o formă de «perversiune a științei și a religiei» <sup>6)</sup>.

Ori procedeele întreprinse ca accesorii ale acestei «științe mincinoase» sau «pretinse arte» sînt tocmai practicile magice. Caracterele lor obișnuite, după H. Hubert, sînt acestea: «secretul, neînțelesul și extraordinarul» <sup>7)</sup>. Ele se întind de la cele mai absurde, mai bizare și mai curioase manifestări, pînă la cele mai complicate jonglerii și prestidigitații teatrale. Paradoxul și absurdul sînt hainele lor obișnuite. Practicile magice aparțin deopotrivă atît popoarelor necivilizate cît și popoarelor civilizate, natural în cantități proporționate de gradul de cultură și de civilizație al fiecărui popor în parte <sup>8)</sup>.

Totdeauna practicile magice s-au prezentat cercetătorului neinițiat într-o formă haotică absurdă și plină de confuzie. Pentru o înțelegere mai ușoară, practicile magice au fost clasificate în diferite categorii. Desigur această clasificare este convențională, fiind acceptată de învățați numai pentru utilitatea ei practică. James Frazer este acela care aplică practicilor magice legile contiguității, analogiei și contrastului <sup>9)</sup>. Astfel din aplicarea legii similitudinii, a asemănării, provin procedeele magiei imitative, iar din aplicarea legii contiguității iau naștere procedeele magiei simpatice sau simpatetice. Se pune o întrebare: are magia legi? Dacă are legi, ea devine știință și atunci nu mai are niciun rost să ne pronunțăm împotriva ei. Nu se contrazice oare Frazer cînd afirmă despre magie că este o știință falsă, o artă avortată, și cînd face ca practicile magice să fie supuse unor legi în virtutea cărora au dreptul să funcționeze? Contradicția este evidentă. De aceea ni se pare un abuz de limbaj atunci cînd se vorbește despre legile analogiei, contiguității sau contrastului ca stînd la

4. James Frazer, *Le rameau d'or*. Edition abrégée. Nouvelle traduction par Lady Frazer, Paris 1923, p. 15.

5. Vezi art. *Magie*, în *Dictionnaire de la Bible*, publié par Vigouroux, t. IV, p. I, Paris 1928, col. 562.

6. Mgr. A. de Roy, *La religion des primitifs*, ed. V, Paris 1925, p. 52.

7. H. Hubert, *Magie*, art. în *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, publié par Daremberg et Saglio, t. III, col. 1495.

8. Vezi Raoul Allier, *Le non civilisé et nous*, Paris 1927.

9. James Frazer, *op. cit.*; vezi de același: *Les origines magiques de la royauté*, Paris 1920, pp. 35-36.

baza practicilor magice. Practicile magice nu se nasc și nu se produc în virtutea acestor legi, după cum vom și arăta atunci când vom vorbi despre originea lor. Aceste legi, să fim clari, se aplică ideilor și reprezentărilor sufletului omenesc iar nu practicilor magice. De altfel toți cercetătorii sînt de acord a considera magia drept o pretinsă artă. Iar arta, după cum știe toată lumea, nu este știință.

Folclorul magic românesc cuprinde aproape în egală măsură procedee magice, fie de magie imitativă, fie de magie simpatică<sup>10</sup>). În această privință trebuie să subliniem că «terminologia românească referitoare la folclorul magic ne oferă o mare variație și bogăție». Astfel pentru incantația magică întîlnim sinonimele: descîntece, vrăji, fermece, făcături, desfaceri, bascoane, nevrăji, etc. Dintre acestea, «descîntecul și desfacerile cuprind magie defensivă, iar vrăjile și fermecele pe cea ofensivă. Dar și în descîntece și desfaceri, ca și în vrăji și fermece, se găsesc procedee fie de magie imitativă, fie de magie simpatică. Alături de practicile magice în legătură cu nașterea, botezul, nunta și înmormîntarea, găsim și alte practici în legătură cu diferite ocupații omenesti: vînat, păstorit, pescuit, albinărit, agricultură, etc., vrăji pentru prinsul hoților, provocarea ploilor sau alungarea furtunilor. Nu mai vorbim de practicile magice care vizează sănătatea omului și combaterea boalelor, cu ajutorul magiei. De asemenea nu uităm nici vrăjle și contra-vrăjile în legătură cu dragostea, îndrăgitul, măritatul, ursitul de bine sau de rău, etc., etc.

Toate aceste practici pot fi clasificate în magie imitativă sau simpatică. Cele din magia imitativă au în vedere imitația, analogia. De exemplu se recomandă să începi semănatul în sfințitul soarelui și cu ochii închiși ca astfel păsările să nu vadă semințele și să nu le mănînce. La naștere de asemenea e bine ca ușa să fie descuiată pentru ca femeia să nască mai ușor. Sau, ca să faci să plouă, trebuie să treci apa printr-un ciur imitînd ploaia. Cele din magia simpatică sau simpatetică se leagă de simpatie, de afinitatea care există între parte și întreg, și invers. A fi în posesiunea unui lucru care a fost odată în posesiunea altcuiva, înseamnă a avea putere asupra purtătorului și deci a dispune de el după bunul tău plac. Astfel «dinți, părul, unghiile, o bucată de piele, sau un os, sau chiar numai un obiect, o haină sau o cîrpă care a aparținut cuiva, sau chiar numai numele sau umbra cuiva, au influență asupra purtătorului sau aparținătorului». Numărul practicilor magice este imens.

Cadrul acestei lucrări nu ne permite de a le semnala pe toate. Pentru acest lucru sînt culegeri destul de bogate, la care trimitem pe cetitor<sup>11</sup>).

10. Colecțiile de folclor magic publicate pînă în prezent, deși nu sînt prea numeroase, sînt totuși destul de reprezentative. Pentru informație amintim aci cîteva: Pr. S. Fl. Marian, *Descîntece poporane romîne*, Suceava 1886; idem, *Vrăji, fermece și desfaceri*, București 1893; R. Niculiță Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, 1903; A. Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București 1915; idem, *Descîntecele romînilor*, București 1931 (cu o bibliografie bogată asupra descîntecelor romînești); Pr. I. Birlea, *Cîntece poporane din Maramureș*, vol. II, cuprinde vrăji, fermece și desfaceri, București 1924; Pamfile T., *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări*, după datinile și credințele poporului român, adunate din com. Teșu-Tecuci, București 1911; Rusu Cîmpeanu și Aurelian Borșanu, *Descîntece, fermece și leacuri din popor pentru toate boalele omenesti și de animale*, Gherla 1927; Candrea I. A., *Simbolismul în terapeutică populară* (magia imitativă), București 1940; idem, *Folclorul magie romîn comparat. Privire generală, medicina magică*, București 1943.

11. Vezi nota 12 din acest studiu.

De altfel aceste practici magice pot fi încă descoperite pe teren și combătute pe loc. În acest sens trebuie să pornim de la schimbarea mentalității sătești, care mai este totuși umbră de multe ori de negurile magiei, ceea ce trădează o anumită stare de cultură minoră a credincioșilor noștri de la sate și chiar de la orașe. Desigur situația nu este peste tot la fel. Ceea ce frapează de la început, este caracterul esoteric și ilicit al acestor practici, precum și vechimea lor impresionantă nimbă cu puterea unei tradiții înguste, care a provocat o adevărată stare de anchilozare și inerție spirituală. De aceea, pentru a ne lămuri asupra practicilor magice, este necesar să înlăturăm formele înțepenite ale acestei tradiții strâmte, care nu are nimic comun cu tradiția progresistă și dinamică a omenirii întregi și cu tradiția luminoasă și vie a Sfintei noastre Biserici.

Dar acest lucru nu este posibil decât mergând la originile practicilor magice, pe drumul pe care ni-l oferă știința și religia.

### b) Diferite teorii în legătură cu originea practicilor magice.

Care este originea acestor practici magice? Fără a încerca să facem aici un istoric al practicilor magice, de la începutul lor și pînă astăzi, amintim numai în treacăt cîteva teorii explicative în legătură cu apariția lor<sup>12</sup>). Dezacordul concluziilor, la care ajung diferiți cercetători dovedește insuficiențele teoriilor respective. Un examen critic asupra acestor teorii ne va da posibilitatea de a reține părțile pozitive, care explică just deși parțial, originile practicilor magice.

1. **Teoria demonologică**, explică originea magiei, deci a practicilor magice, printr-o intervenție exterioară, aceea a diavolului. Începînd de la Fericitul Augustin și pînă la teologii grupați în jurul revistei «L'ami du clergé», această teorie a fost ținută în mare cinste în sinul creștinismului apusean<sup>13</sup>). Această teorie pretinde că omul poate pactiza cu diavolul în scopul îndeplinirii unor acțiuni fabuloase, miraculoase și supranaturale. Această teorie nu greșește, cînd divulgă spiritul de abilitate al vrăjitorilor, înșelătorii și dibăcia minilor. Dar greșește atunci cînd nu ia în considerație și alte elemente, care ar putea să explice împreună cu această teorie demonologică adevărata origină a practicilor magice.

2. **Teoria asociaționistă**, este expusă de antropologul și psihologul englez James Frazer, în cunoscuta sa carte «Ramura de aur» («The golden Bough», în franțuzește «Le Rameau d'or»<sup>14</sup>).

Fără a insista prea mult asupra acestei teorii, deoarece ea a fost părăsită și nu mai prezintă astăzi decât un interes istoriografic, amintim că Frazer nu făcea altceva decât să aplice gîndirii oamenilor primitivi legile psihologiei asociaționiste engleze din sec. XIX.

Frazer nu greșește atunci cînd consideră magia o știință falsă și mîncinoasă, o artă avortată sau sterilă. El aduce chiar unele servicii științei prin clasificarea practicilor magice după legile asociaționiste ale analogiei și contrastului. Dar e foarte puțin probabil că oamenii primitivi au dedus în mîntea lor originea practicilor magice din acest complicat proces

12. Vezi P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, traduite de l'allemand par A. Lemonnyer O. P., Paris 1931, pp. 162-195.

13. Vezi Gardette, *Magie*, art. în *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX, p. II, Paris 1927.

14. Folosim traducerea franceză făcută de Lady Frazer, Paris 1923.

interior de funcționare al acestor legi. Este greu de admis că oamenii primitivi și-au închipuit că «lucrurile sau fenomenele din natură acționează unele asupra altora sau se influențează unele pe altele, tot așa cum stările sufletești se influențează și asociază între ele». Este iarăși și mai greu de admis că în mintea oamenilor primitivi s-a născut convingerea că din momentul ce în mod mintal între două lucruri se stabilea un raport de cauzalitate, același raport, simultan, în mod spontan, se stabilea și în realitate între obiectele sau fenomenele respective.

Considerată în întregimea ei, teoria lui Frazer este sugestivă și interesantă; ea se resimte însă în demonstrația ei de gândirea intelectualistă a sec. XIX<sup>15</sup>). Din această teorie reținem factorul pozitiv că Frazer deși nu reușește să explice originea fenomenului magiei cu ajutorul legilor psihologiei asociaționiste engleze, pune totuși apariția acestor practici magice nu într-o cauză exterioară ca teoria demonologică, ci într-o cauză interioară psihologică, atrăgând problema originilor practicilor magice pe terenul mai solid și mai productiv al psihologiei.

3. **Teoria lui H. Hubert și M. Mauss**<sup>16</sup>). Fără a părăsi terenul psihologic, acești autori susțin că magia, departe de a fi un fapt de psihologie individuală, cum judeca Frazer, este, dimpotrivă, o stare de psihologie colectivă. Observațiile acestor doi cercetători sînt deosebit de sugestive și de interesante pentru problema pe care o urmărim aici. Astfel, ei subliniază că «în magie poate să fie pînă la un anumit punct multă prefăcătorie. Aceasta este însă impusă». «Magicianul se preface pentru că i se cere să se prefacă, pentru că el este căutat și pentru că i se impune să fie astfel; el nu este liber, deoarece este silit să joace fie un rol tradițional, fie un rol care să satisfacă așteptarea publicului său»<sup>17</sup>).

În căutarea unei formule în stare să explice originea practicilor magice, autorii noștri își pun întrebarea următoare: cărui fapt se datorește credința aceasta colectivă în eficacitatea riturilor magice? Ei elimină din răspunsul lor ipotezele anterioare, ajungînd la concluzia că singura «mana» este aceea care stă la baza practicilor magice și face posibilă înțelegerea lor. Pentru a ne convinge de justetea teoriei emise de Hubert și Mauss să încercăm să lămurim cu ajutorul lor în ce constă noțiunea de «mană». În mod obișnuit, ea însemnează «forță», «putere specială», o anumită «potențialitate magică» a bunurilor și a ființelor. Ea se întâlnește în aria culturilor primitive și are o hartă etnografică destul de întinsă<sup>18</sup>). Discuțiile care s-au purtat în jurul acestei noțiuni sînt de asemenea interesante. În orice caz «mana este una din ideile tulburi, de care noi ne credem emancipați și pe care în consecință o înțelegem numai cu mare greutate. Ea este obscură și vagă, dar cu toate acestea de o întrebuintare extrem de precisă. Este abstractă și generală și totuși plină de concret. Mana este ceea ce face valoarea lucrurilor și a oamenilor, valoarea magică, reli-

15. De altfel inexactitatea acestei teorii a fost dovedită direct sau indirect de o serie întregă de cercetători ca: A. Lang, Mgr. Le Roy, P. W. Schmidt, R. R. Marett, A. Loisy și alții.

16. Vezi H. Hubert și M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, în *L'année sociologique*, Paris, t. VII (1902-1903).

17. Idem, *op. cit.*, p. 95.

18. Astfel la indonezieni și polinezieni se numește **Mana**, la irochezi **Orenda**, la algonchini **Manitow**, la Dakotas **Wakanda**, în Arhipelagul Japonez **Kami**, în India antică **Brahman**, la musulmani **Baraka**. Alte denumiri se mai găsesc la Hubert și Mauss.

gioasă<sup>19</sup>). «Ea face posibilă pentru mentalitatea acestor popoare primitive construirea acelei lumi magice care se suprapune realității în care se petrec riturile și în care magicianul singur poate pătrunde și pe care o străbat spiritele și efluviile magice».

Hubert și Mauss spun că această categorie nu este specifică înțelegerii individuale. Dovada o constituie faptul că întinderea ei a fost redusă de progresul civilizației și chiar în aceeași societate autoritatea ei variază în raport cu fazele vieții acesteia<sup>20</sup>).

Comparând concluziile la care au ajuns teoriile explicative amintite până acum în legătură cu origina practicilor magice, constatăm că teoria lui Hubert și Mauss este mai justă și mai bogată în sugestii, aducând contribuții serioase la deslegarea problemei noastre. Punând origina magiei, deci a practicilor magice, în stările afective Hubert și Mauss au înlăturat insuficiențele celorlalte teorii, dându-ne la rândul lor o teorie mult mai plauzibilă și mai acceptabilă din punct de vedere rațional. Dar ceea ce rămâne neclar și confuz în teoria acestor autori este procesul de naștere în gândirea colectivă a noțiunii de «mana». Cum se naște această noțiune din stările afective? În funcție de ce?

Prezența acestei categorii în toate afirmațiile magice explică posibilitatea magică a judecăților de aceeași natură, dar nu explică și apariția acestei categorii în conștiința oamenilor primitivi.

4. Contrar teoriei emise de Hubert și Mauss, alți cercetători sînt înclinați să creadă că magia nu-și are originea în «mană» ci dimpotrivă aceasta din urmă ia naștere din îndeplinirea practicilor magice.

La rândul lor practicile magice sînt legate de greutatea inerentă vieții primitivelor. Aceste greutăți au provocat în mod normal dorința după o viață mai bună și un trai mai fericit.

Exteriorizarea acestei dorințe a fost, pentru vremurile acelea, de resortul practicilor magice. În felul acesta practicile magice izvorăsc din dorințele primitivelor de a realiza o viață mai bună, iar nu din conceptul atât de abstract și de general pe care-l prezenta noțiunea de «mana».

5. Înainte de a încheia într-o concluzie definitivă, părerile emise până acum în legătură cu originea practicilor magice mai amintim o nouă teorie care nu face caz în argumentările sale de materialul etnografic ca cele de mai sus ci ea folosește documentele preistorice. Este interesant să o menționăm, deoarece teoriile de pînă acum au în vedere în special practicile magice așa cum se prezintă ele la popoarele primitive și necivilizate de astăzi, pe cîtă vreme teoria de care ne vom ocupa are în vedere îndepărtatele epoci preistorice din timpurile glaciare ale quaternarului. Autorul acestei teorii, R. Schmidt, sintetizează datele furnizate de documentele preistorice, pe care apoi le întrebunțează în cartea sa de frumos răsunit: «L'Aurore de l'esprit humain»<sup>21</sup>). Magia s-a născut, spune autorul nostru, în era quaternară, în cursul epocii glaciare, ca o consecință a condițiilor particulare de viață ale omului acestor vremuri<sup>22</sup>). Prima formă de magie practică a fost aceea de vînătoare. În urma unui examen minuțios asupra desenurilor descoperite prin peșteri R. R. Schmidt ajunge

19. Hubert și Mauss, *op. cit.*, p. 109.

20. Hubert și Mauss, *op. cit.*, p. 118.

21. R. R. Schmidt, *L'aurore de l'esprit humain*, Paris 1936.

22. *Ibidem*, p. 233.

la concluzia că magia este expresia structurii psihice a omului preistoric, Pentru gândirea acestuia percepțiile și reprezentările sînt tot una cu obiectele sau realitatea exterioară între care el nu întrezărea nicio opoziție, nicio discontinuitate<sup>23</sup>). Intre aceste reprezentări și lucrurile exterioare omul preistoric încă nu descoperise diferențele de natură. De aceea, pentru omul preistoric, lumea magică nu este o lume imaginară în care nu domnește decît aparența. Ea este tot atît de reală cît este pentru facultățile noastre de cunoaștere, lumea rațiunii pure<sup>24</sup>). Teoria lui R. R. Schmidt este importantă prin aceea că ea demonstrează cu probe sigure și demne de crezare că magia izvorăște din nevoile cumplite ale vieții ceea ce dovedește că omul preistoric avea față de natură o atitudine practică, iar nu una mistică, după cum greșit interpretează anumiți cercetători. Partea vulnerabilă a teoriei lui R. R. Schmidt stă în aceea că el leagă magia de mediu. Desigur el nu și-a pus niciodată întrebarea: cum se face că dispărînd condițiile de mediu n-a dispărut odată cu ele și magia? Reținem, totuși, partea pozitivă a teoriei sale. Deși explicate deosebit, originile practicilor magice se afla, după cum am văzut, în lupta cu nevoile vieții, în atitudinea practică și utilitaristă pe care omul a avut-o totdeauna față de natură.

Această atitudine practică și utilitaristă a fost însă deformată de necunoașterea naturii de către omul primitiv. Și atunci îndrăznim să propunem un nou punct de vedere în stare să contureze și mai precis adevărata origină a practicilor magice. Știm cu toții că natura a rezistat totdeauna înțelegerii omului și că acesta numai cucerind-o cu forța a reușit să-i smulgă anumite taine și să o supună în parte controlului său. Necunoscînd natura, pentru omul primitiv cauzele naturale au devenit un prilej de manifestare a cauzelor oculte sau în tot cazul un instrument al acestor forțe oculte. Așa s-a născut acea cauzalitate mistică magică de care s-a făcut atîta caz de la L. Lévy-Bruhl încoaace. De aceea noi credem că teoria originii psihologice emoționale a practicilor magice nu ne poate explica în întregime problema care ne interesează și vom arăta de ce. Teoria psihologică emoțională nu ne arată atît originea practicilor magice cît mai ales procesul de exteriorizare al dorințelor omenești prîn anumite semne, formule sau gesturi ca mijloace de a împăca sau de a constrînge forțele contrarii ale naturii, pe care omul primitiv nu o cunoștea. Deci această teorie ne arată transformarea sau mai de grabă obiectivarea dorințelor omenești în aceste practici de magie. Dar care este cauza care mîină pe omul primitiv, sau chiar și pe cel modern, la obiectivarea dorințelor sale sufletești în practici magice? Răspunsul este clar: «necunoașterea naturii». Iată deci adevărata origină a practicilor magice: «neștiința»<sup>25</sup>). Dacă adăugăm la necunoașterea naturii și necunoașterea lui Dumnezeu atunci problema originii practicilor magice apare clară pentru oricine. De aceea credem că nu greșim deloc atunci cînd punem originea practicilor

23. *Ibidem*, p. 235.

24. *Ibidem*, p. 236.

25. Combaterea superstițiilor și practicilor magice din vremea noastră este expusă în următoarele broșuri: *Superstițiile, rod al neștiinței și piedică a progresului*, București, Editura de Stat, 1949; S. V. Serghiev, *Știința și superstițiile*, București 1949 și 1950; Gh. Coșbuc, *Impotriva superstițiilor*, București, Editura de Stat, 1951; Nedelcu Șerban, *Credințe rătăcite din trecutul întunecat al neștiinței*, București 1949; Dr. Valeriu Bologa, *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri băbești*, București 1953.

magice în necunoașterea naturii și în necunoașterea lui Dumnezeu. Acest factor este esențial în problema pe care am desbătut-o pînă acum.

c) **Persistența practicilor magice și «fenomenul de plasticizare magică».**

Practicile magice nu sînt niște «simple supraviețuiri» rătăcite anacronic în lumea noastră modernă, așa cum credea de exemplu Tylor. P. Bogatyrev susține contrariul<sup>26</sup>). Datorită unor cercetări minuțioase pe teren a credințelor, practicilor și riturilor magice s-a ajuns la concluzia că acestea dețin încă o deosebită vitalitate. Aceasta reiese din mulțimea impresionantă a formulelor magice și mai ales din circulația intensă și frecvența bogată a acestora. E drept că unele practici și-au pierdut de mult orice semnificație și nu mai rezistă timpului decât în pofida unei inexplicabile inerții spirituale. Altele însă se mențin datorită fenomenului de «întipărire» de «plasticizare magică». De exemplu există credința magică sau superstiția că dacă te întâlnești în drum cu o pisică îți va merge rău. Simpla enunțare abstractă a acestei superstiții, nu impresionează absolut deloc pe nimeni. Cu ajutorul istoriei religiilor putem chiar stabili substratul logic al acestei superstiții: pisica era considerată animal sfînt la Egipteni. Atunci de unde începe eroarea? În cazul cînd se povestește că întîlnirea cu o pisică a fost pentru cineva prilej de nenumărate nenorociri, fie inventate de fantezia povestitorului, fie întîmplătoare din cauza unor coincidențe nefericite, atunci efectul psihologic crește la maximum în sufletul ascultătorului. În felul acesta, fără niciun discernămint critic respectivul aderă cu sufletul plin de teamă la această superstiție sau credință magică. Așa se va întîmpla și cu celelalte prescripțiuni magice în legătură cu o serie întreagă de superstiții privitoare la zile faste asu nefaste, numere favorabile sau nefavorabile, semne bune sau rele, locuri curate sau bîntuite de duhuri necurate, etc. Așa dar plasticizarea obținută pe această cale a povestirilor crează o stare de emotivitate magică pregătind un teren prielnic de păstrare și dezvoltare al superstiției realizîndu-se un fel de auto-inducție magică. Acest lucru este posibil în cadrul unei mentalități deosebite în care «predominarea imaginației și a elementelor emoționale constituiesc o permanentă stare afectivă de teamă apăsătoare». De sigur și aici, ca și la originea practicilor magice, rolul principal îl au elementele emoționale subiective, după cum nestînta ia parte de asemenea cu tot eanul la conservarea și înflorirea practicilor magice.

Reținem aceste constatări întrucît ele formează subretele pozitii pe care magia se sprijină cu toată greutatea practicilor sale absurde și bizare.

d) **Imitații și contrafaceri religioase.** După ce am stabilit adevăratele origini ale practicilor magice și am arătat procedeele de plasticizare magică, vrem să spunem cîteva cuvinte despre imitațiile pe care magia le face după doctrina creștină și contrafacerile religioase pe care le copiază după cultul creștin.

Magia nu are propriu zis o doctrină și nici doctrinari care să-i alcătuiască una. Lucrările, care prezintă magia drept o știință secretă, o «disciplina arcană» care deține adevăratul sens al existenței cosmice al ființelor și al lucrurilor, sînt de la început tendențioase și nu urmăresc

26. Cf. Pierre Bogotirev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*, Paris 1929.



altceva decât să dea apă la moară spiritiștilor și teozofilor moderni<sup>27</sup>). De asemenea nu există în magie o divinitate personală cu care credinciosul să poată stabili un raport religios. Panteonul magic e un haos. Foarte justă este remarcă lui H. Hubert: magia împrumută elemente din religie, elemente pe care apoi le dezorganizează. «Ea transformă figurile mitice în forțe pe care le tratează ca pe componentele unei puteri-cosmice nedefinite»<sup>28</sup>). La fel nu poate fi vorba nici de mîntuire. Magia mistică crede că prin anumite mijloace farmaceutice poate obține eliberarea, mîntuirea credinciosului. Există în acest sens anumite «rituri de imortalitate» (ἀθανάτισμοι) care se practicau pe o scară largă în special în religiile de mistere<sup>29</sup>). Aceste practici provin din necunoașterea lui Dumnezeu, din necunoașterea învățăturii creștine despre mîntuire cum vom avea ocazia să arătăm mai departe.

Dar ceea ce trebuie să reținem neapărat este faptul că magia, în toate timpurile, a căutat să fure cite ceva din religie. Aceste furturi și contrafaceri religioase sînt deosebit de periculoase deoarece cu ajutorul lor șamanul sau vrăjitorul deosebit își formează clientela sa. Astfel vom găsi în magie anumite locuri de cult, ce-i drept ascunse de ochii lumii, anumite obiecte magice, simboale și formule magice. Vrăjitorul poartă un costum special, sau își pune pe față o mască și își ia un aer de transfigurat. El va căuta să intimideze publicul său printr-un ritual neînțeles și complicat prin bolborosirea unor rugăciuni false sau prin provocarea unor sunete onomatopice. Vrăjitorul va face de multe ori apel la forțe necurate sau va căuta să impună pretinsa eficacitate a riturilor sale prin folosirea unor elemente luate din cultul creștin ca tămîia, crucea, aghiazma, Sf. împărtășanie, bucăți din vesmintele preoțești, rugăciuni scrise deandoașele, etc., etc. Vrăjitorii merg pînă acolo încît chiar repetă anumite taine ale Bisericii cum ar fi de exemplu taina Sfințului Botez. În caz de boală, copilul botezat de preot la biserică după toată datina creștinească, este botezat a doua oară într-un chip foarte curios. Copilul bolnav este trecut prin fereastră, cu capul în afară, de către două femei, rostindu-se cu această ocazie anumite formule magice, schimbîndu-se și numele băiatului pentru a nu mai fi recunoscut de boală<sup>30</sup>). Aceste contrafaceri religioase pîndesc din umbră momentul cînd să se strecoare cel puțin la periferia cultului creștin. De aceea se recomandă P. C. Preoți o deosebită vigilență pentru sesizarea acestor tendințe oculte manifestate de magie. Pentru aceasta se recomandă respectarea cu sfințenie a Molitfelnicului și Tipicului satornicit de Biserica Ortodoxă<sup>31</sup>).

e) În urma expunerii noastre de pînă aici, concluziile capitolului de față se impun de la sine.

1. Origina practicilor magice se ascunde în întunecul necunoașterii lui Dumnezeu și a naturii înconjurătoare. 2. Persistența practicilor magice

27. De ex. Eliphaz Levi, *Le grand Arcane ou l'occultisme dévoilé*, ediția II-a, Paris 1921.

28. H. Hubert, *Magie*, în *Dictionnaire des antiquités grecques et romains*, col. 1521.

29. *Ibidem*, col. 1496.

30. S. Fl. Marian, *Nașterea la romini*.

31. Vezi în această privință studiul Pr. Prof. Ene Braniște, *Despre «inovatii» în săvîrșirea serviciilor divine*, în «*Studii Teologice*», București, seria II-a, nr. 3-4, martie-aprilie, an. 1953.

dealungul veacurilor se datorește inerției spirituale și fenomenului de plasticizare magică. 3. Imitațiile servile și contrafacerile religioase pe care magia le face după doctrina și cultul religios creștin nu dovedesc altceva decât intențiile ascunse ale magiei de a pătrunde în sînul creștinismului sau de a se menține cu orice preț în apropierea lui. Este lucru bine știut că aceste imitații și contrafaceri religioase, întrețin, împotriva dorințelor Bisericii, falsul misticism, bigotismul, fanatismul, superstiția și fatalismul, împiedicînd pe credincioși de la mîntuire și de la progresul moral și social. Combaterea practicilor magice, superstițiilor, imitațiilor și contrafacerilor religioase se impune cu necesitate. Această combatere este posibilă întrucît ne aflăm pe un teren rațional și argumentele raționale nu ne lipsesc, după cum nu ne lipsesc nici argumentele autoritative, dogmatice și morale pe care ni le pune la dispoziție învățătura creștină ortodoxă.

### Combaterea sistematică a practicilor magice

a) De la apariția ei și pînă astăzi magia s-a aflat într-un continuu conflict cu religia. Fazele acestui conflict au luat uneori proporții uriașe și ele stîrnesc un viu interes pentru noi.

Alături de acest conflict între religie și magie a mai existat unul între diferiți cercetători referitor la anterioritatea sau posterioritatea magiei față de religie. Școala cultural-istorică inițiată de antropologul vienez P. W. Schmidt a soluționat acest conflict între cercetători, dînd dreptate în această privință religiei. Ultimul punct de vedere în lîchidarea acestui conflict este acela prezentat de arheologii sovietici care au ajuns la concluzia că s-a acordat «multă atenție», chiar «prea multă», problemelor stadiului «totemic» și al celui «cosmic», teorii care în istoria «gîndirii primitive» ocupă un loc important în cercetările științifice<sup>32</sup>). De aceea se impune tratarea într-un fel nou a acestor probleme referitoare la originea religiei și a artei primitive, în funcție de materialul arheologic concret, iar nu în funcție de cercetările bazate pe «născocirile fantastice» ale lui N. I. Marr, care reușise să strecoare în știința sovietică teoriile idealiste despre gîndirea primitivă ale lui Levy-Bruhl<sup>33</sup>).

Dar dacă acest conflict este pe punctul de a se încheia, nu același lucru se poate spune despre conflictul mereu actual dintre magie și religie. Raoul Allier notează că după cea mai mare parte a psihologilor și etnografilor «raporturile cele mai vechi ale magiei și ale religiei, au fost de o confuzie absolută»<sup>34</sup>). Totuși, Raoul Allier bazîndu-se pe studiul lui M. Dhorme asupra străvechilor religii asiro-babiloniene, și în urma unor analize destul de minuțioase, afirmă că această confuzie departe de a fi absolută e chiar foarte puțin probabilă — deoarece din analiza întreprinsă asupra textelor literare păstrate de clementa vremurilor, reiese clar că în același text «rugăciunea este un elan al sufletului către zei», iar formula magică «o armă contra demonilor»<sup>35</sup>). În felul acesta conchide și Dhorme; cele două genuri, rugăciunea și formula magică, se întrepătrund între ele fără

32. Vezi *Importanța lucrărilor lui I. V. Stalin cu privire la lingvistică pentru arheologia sovietică*, traducere din *Vestie Drevnei Istorii* (1951, nr. 2, pp. 3-11), apărută în «Studii și cercetări de Istorie veche», an. III, p. 15.

33. *Ibidem* (vezi și recenzia Pr. Prof. Em. Vasilescu din «Ortodoxia», revista Patriarhiei Române, București, an. V, nr. 1, ianuarie-martie 1953).

34. Raoul Allier, *Magie et religion*, Paris 1935, p. 233.

35. *Ibidem*, p. 235.

însă a se și confunda una cu alta <sup>36)</sup>. Fără îndoială problema raporturilor dintre magie și religie poate fi soluționată pe larg în cadrul Istoriei religiilor; pentru noi e suficient să știm că la origini religia este distinctă de magie și nu se confundă cu aceasta.

În decursul timpurilor, datorită unor condiții prielnice, magia cu practicile sale a invadat domeniul religiei degradând-o de funcția ei religioasă și morală. De aici s-a născut lupta pe viață și pe moarte între religie și magie, luptă care se poate urmări ca un fir roșu de-a lungul veacurilor până în zilele noastre. Această luptă este evidențiată în special de diferitele legislații care au apărut în istorie și care au prescris cu severitate practicile de magie. H. Hubert vedește că «Magia este esențial ilicită, dacă nu criminală: ea este totdeauna suspectată, calomniată și considerată ca delictuoasă» <sup>37)</sup>. Practicile magice sînt interzise și vrăjitorii condamnați de toate legislațiile lumii vechi și moderne. De la Codul lui Hamurabi sau de la legea celor XII table pînă la codicile lui Teodosian, pedepsele cele mai grave (ca aceea a focului) erau destinate celor ce practicau magia. Plecînd de la împăratul Constantin cel Mare, legile care urmează largesc definiția magiei și aceea a divinației ilegale, «luînd caracterul unei persecuții păgîne» <sup>38)</sup>.

Biserica creștină încă a dus și duce o luptă ascuțită împotriva tuturor superstițiilor, credințelor și practicilor magice din toate timpurile. Gnosticii și ereticii din primele secole ale creștinismului sînt taxați de magie. Astfel sînt Simon Magul, Menandru, Marcus, basilidienii și carpocratienii. Sfinții Părinți au dus o luptă exemplară împotriva astrologiei, magiei și tuturor formelor ei de manifestare, reușind să descătuseze sufletele credincioșilor de influențele sale nefaste. Scopul lucrării noastre nu este acela de a reproduce toate episoadele acestei lupte dintre Biserică și magie. Cine vrea să se documenteze are la îndemînă un material imens. Ceea ce vrem noi să arătăm este consecvența Bisericii în luptă cu magia și formele ei de manifestare. Desigur practicile magiei nu mai prezintă primeidia pe care o aveau acum 2000 de ani. Dar nu-i mai puțin adevărat că și astăzi magia înghesuță tot mai mult în conștiința omenească, de cuceririle științifice și de luminile religiei, răbufneste din cînd în cînd din adîncurile inconștientului, producînd adevărate ravagiî sufletești printre cei mai slabi de înger. Iată cum magia cu practicile ei extravagante mai constituie în plin secolul al XX-lea o problemă care trebuie lichidată odată pentru totdeauna. De aceea a fost necesară o revizuire a diferitelor teze emise în legătură cu originea și persistența lor pentru a stabili noi poziții de atac împotriva rămășițelor nelichidate ale magiei.

### **b) Care este stadiul actual al problemei pe care o discutăm?**

Epoca noastră se arată ca cea mai favorabilă combaterii tuturor manifestărilor oculte, retrograde și parazitare existente încă în mijlocul nostru. Împotriva lor s-a pornit o adevărată campanie ce se poate constata din numeroasele publicații apărute în acest scop. Consecvența tradiției sale milenare de luptă împotriva superstițiilor, credințelor deșarte și tu-

36. M. Dhome, *La religion Assyro-Babyloniene*, pp. 246-247, cit. după Roul Allier, op. cit., p. 241, nota 1.

37. H. Hubert, op. cit., col. 1496.

38. *Ibidem*, vezi și Huvelin, *Magie et droit individuel*, în *L'année sociologique*, Paris 1905-1906.

turor abaterilor bolnăvicioase de la dreapta credință, Biserica Ortodoxă Romină a luat parte cu elan însuflețit la această acțiune de stîrpire a acestor manifestări sufletești bolnăvicioase combătîndu-le prin predică și articole de revistă<sup>39</sup>). Din ce în ce mai puțini sînt aceia care mai cred în superstițiile magice. Dispensarul medical a luat locul medicinei empirice magice. Toate descîntecele, leacurile, semnele prevestitoare ale morții care amărăsc viața omului au dispărut sau sînt pe punct de a dispărea. Se mai întîlnesc desigur și astăzi destule elemente magice în credințele de la naștere căsătorie sau înmormîntare, superstiții uitate de pe vremea cînd magia însoțea pe om de la naștere pînă la moarte, pretinzînd că-l apără contra nenorocului, neșansei și spiritelor demonice. Din vechea astrologie mai dăinue și astăzi, zodiacul, horoscopul, planeta, roata norocului ș. a. Din străvechea divinație, în serios sau în chip de distracție, se mai întîlnesc anumite persoane practicînd ilicit chiromanția, cartomanția, necromanția, hipnotismul, spiritismul, cititul în cafea, datul cu ghiocul, în cărți, în bobii, etc.

Ceea ce este însă și mai important pentru noi este faptul că pînă și biserica, preotul și obiectele sfinte au fost și mai sînt considerate ca deținătoare de putere magică. De aici s-au născut o serie întregă de practici lăaturalnice, săvîrșite în afara cultului creștin de către cei interesați. O serie întregă din aceste practici oculte și interzise au fost denunțate de Păr. Prof. Stăniloae în articolul P. C. Sale intitulat: Cauzele și formele falsului misticism<sup>40</sup>).

Din lupta dusă cu magia s-a observat că aceasta întrebuintează o tactică foarte curioasă. Intetită sub focul criticilor ea se retrage în afunduri unde așteaptă să iasă din nou la suprafață într-un loc unde noi poate nici nu ne așteptăm. Iată de ce se recomandă din partea noastră împotriva practicilor magice o vigilență continuă și neobosită.

De aceea, vom purcede la combaterea lor cu argumentele raționale oferite de Teologia fundamentală ortodoxă și cu argumente autoritative oferite de învățătura dogmatică și morală a Bisericii noastre.

### c) Combaterea rațională a practicilor magice.

Practicile magice pot fi combătute din punct de vedere rațional, deoarece, cum am stabilit în capitolul anterior, origina lor nu este supranaturală, ci naturală. Originea lor ține de om de partea lui subiectivă psihologică emoțională mai precis, de necunoașterea naturii și a lui Dumnezeu. Propriu vorbind practicile magice sînt o creație a omului împotriva demonilor și a condițiilor grele de trai pe care i le oferea o natură neexplo-

39. Însemnăm aici articolele publicate în Rev. Patriarhiei Ortodoxe Romine: Prof. Diac. Em. Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*; Asistent Pr. Haralambie Cojocar, *Legislația canonică a Bisericii Ortodoxe Romine față de superstiție, vrăjitorie și obscurantism*; T. M. Popescu, *Creștinismul nu este învățatură secretă și magică*. Toate publicate în «Studii Teologice», seria II-a, nr. 5-6, 1949. Tot în această revistă: Pr. Prof. P. Rezuș, *Superstițiile și combaterea lor* (1950, nr. 9-10); Pr. Prof. Liviu Stan, *Superstiția și obscurantismul mistic* (1950, martie-iunie); Pr. Prof. D. Stăniloae, *Formele și cauzele falsului misticism* (1952, nr. 5-6). În alte reviste: Pr. Prof. P. Rezuș, *Substratul logic al superstițiilor*, în «Foaia Diecezană», an. LXII, nr. 24-25, Caransebeș 1947; Idem, *Considerațiuni asupra originii și combaterii superstițiilor, obscurantismului, bigotismului, fanatismului și fatalismului*, în «Glasul Bisericii», București, an. XII, mai-iulie 1953.

40. În «Studii Teologice», seria II-a, nr. 5-6, București 1952.

rată și plină de mister. Dispărînd aceste condițiuni contrare odată cu dezvoltarea culturii și civilizației umane, vor dispărea treptat, treptat și aceste practici magice, ele ne mai găsindu-și nicio justificare și nicio rațiune de existență.

Progresul moral și științific le elimină pe fiecare zi ce trece, deoarece ele nu mai corespund cu mentalitatea nouă modernă și cu noile realități sociale. Privite în această perspectivă, practicile magice sînt absurde și false. În acest sens recurgem la un argument filologic pentru a explica atitudinea credincioșilor noștri față de magie. Această atitudine este izvoită din experiența comună, din aprecierea colectivă a faptelor, din ceea ce în filosofie se numește «simțul comun». Să ne explicăm. În limba română, lipsește cuvîntul *magic*. Credincioșii noștri de la safe nu știu ce-i aceea *magic*. Ni se pare această o enormitate dacă ținem seama de numeroasele practici magice care au împînzit pînă mai ieri și mai împînzesc și astăzi viața sătenilor noștri. Și totuși lucrul este adevărat. Românii nū au reținut decît esențialul din cuvîntul grecesc, *μαγεία* (magia): substantivul «*amăgire*» și verbul «*a amăgi*» care înseamnă a încînta, a înșela, a captiva, a seduce.

Iată cum practicile magice, descîntecele, vrăjile, farmecele, desfacerile și cîte altele vor mai fi, sînt în ochii poporului nostru «*amăgire*», «*înșelare*». Mergînd pe această linie vom observa că și cuvintele «*ammagari*» (sicilian, a încînta, și «*ammajare*» sardian a vrăji) se trag din același prototip grecesc, *μαγγάρελα* (vrăjire) care în romînește a dat cuvîntul a mîngîia cu înțelesurile sale cunoscute de a consola, de a înșelaf<sup>41</sup>). Din înțelegerea romînească a cuvîntului grecesc *μαγεία* scoatem un argument în plus pentru combaterea practicilor magice. Bunul simț al poporului a remarcat caracterul amăgitor și înșelător al practicilor magice și le-a taxat ca atare punînd în circulație acești termeni noi care ne indică atitudinea negativă, îndoelnică, plină de rezerve a credincioșilor noștri față de magie. Așa se trădează, și faptul merită să-l reținem, dacă nu o combatere activă, în tot cazul o combatere pasivă, nesistematică și neorganizată a practicilor magice, combatere pornită din inițiativa și din sînul poporului nostru.

S-a afirmat și s-a arătat în diverse studii «substratul logic» al superstițiilor magice<sup>42</sup>). Noi mergem mai departe și afirmăm că majoritatea superstițiilor și practicilor magice nu au numai un *substrat logic*, ci chiar o «eroare logică», o înțelegere greșită, datorită neștiinței raporturilor care trebuie să existe între om și natura înconjurătoare. După o definiție scurtă, «logica este cunoștința sistematizată a regulilor după care trebuie să ne conducem pentru a afla adevărul». Dar relațiile stabilite de judecata omului primitiv sînt false și de multe ori absurde, întrucît au la bază necunoașterea naturii și a lucrurilor înconjurătoare. Adevărul căutat de logică este astfel deformat de aceste judecăți greșite. Frazer are dreptate cînd afirmă că magia este o aplicare greșită a principiului cauzalității. Dar această apl care greșită, credem noi, are la bază ignoranța, care a dus apoi la acea cauzalitate magică și mistică, la pervertirea raporturilor normale și la nașterea practicilor magice.

Așa dar la baza acestor practici produse de magie se află o «eroare logică» datorită ignoranței primitivilor cu privire la natura înconjurătoare.

41. Vezi aceste etimologii la C. C. Diclescu, *Dacia romană în oglinda inscripțiilor și a limbii de azi*, Cluj 1826, p. 82.

42. Vezi în special studiile Pr. Prof. P. Rezuș, amintite la nota 39.

Concluzia: cînd va dispărea ignoranța va dispărea și «eroarea logică» împreună cu toate practicile magice. Se impune deci promovarea științei și înlăturarea ignoranței din rîndurile credincioșilor Sfintei noastre Biserici.

Dar lucrul cel mai grav pe care îl imputăm practicilor magice, este mecanismul lor uscat, automatismul lor exasperant care a dus la o adevărată anchilozare a spiritelor. Foarte justă este comparația între un vrăjitor cu un actor care studiază rolul său cu atenție, dozînd emoția sa prin gesturi și intonațiuni adecvate. Mai tîrziu în fața publicului «el nu va reproduce decît intonația și gestul făcînd astfel economie de emoție». La fel și magicianul: «legile» pe care el le-a descoperit nu spun nimic de elanul natural din care ele au izvorît, ci sînt numai «formula procedeeilor pe care lenea a sugerat-o acestei magii originale pentru a se imita pe sine însuși». Iată cum procedeele magice au devenit simple imitări fără valoare, iar magicianul, un actor abil, care-și joacă rolul pe de rost fără suflor, înșelînd de fiecare dată, fără să roșească, publicul său care așteaptă în zadar de la el împlinirea dorințelor lui arzătoare.

Inrădăcinate într-o tradiție rău înțeleasă, păstrîndu-și caracterul lor conservator, esoteric, de știință ascunsă — privilegiul strict al unor inițiați — practicile magice au stat totdeauna decurmezișul progresului inovator al științei. Condițiile care promovau magia primitivă au dispărut. Au rămas în schimb printr-o inexplicabilă inerție spirituală aceste practici care nu mai răspund niciunei utilități sociale sau morale. Ceea ce a mai rămas din vechea mentalitate magică poate fi redus doar la un fior în fața necunoscutului, în fața viitorului, fior speculat la maximum de această magie minoră, ai cărei profesioniști moderni nu urmăresc altceva decît îmbogățirea lor personală pe socoteala celor naivi.

În concluzie, putem să afirmăm cu toată certitudinea că aceste deprinderi superstițioase, pe lîngă un substrat logic, au la baza lor o cunoaștere greșită a naturii și a lucrurilor înconjurătoare, o eroare logică, ceea ce face posibilă explicația științifică adevărată echivalentă cu «lămurirea și eliminarea» acestor practici din circulație<sup>43</sup>).

**d) Combaterea dogmatică și morală.** Mai periculoase sînt însă practicile magice care privesc direct viața sufletească a credincioșilor noștri, deoarece acestea, pe lîngă eroarea logică pe care o împărtășesc cu celelalte practici, sînt învăluite într-o subtilă și periculoasă urzeală mistică. În combaterea acestor practici, pe lîngă argumentele de natură rațională vom ține seama în special de argumentele de natură autoritativă: scripturistice, dogmatice și morale.

Atît Sfînta Scriptură a Vechiului cît și a Noului Testament sînt categoric împotriva superstițiilor și practicilor magice. În special, Vechiul Testament cuprinde interdicțiile cele mai drastice împotriva vrăjitorilor și implicit și asupra practicilor magice: «Pe vrăjitori să nu-i lăsați să trăiască» ni se spune într-un loc<sup>44</sup>), «oricare bărbat sau femeie se va îndelețnici cu chemarea duhurilor celor morți ori cu vrăjitoria, cu moarte

43. Pr. Prof. P. Rezuș, *Superstițiile și combaterea lor*, p. 593.

44. Exod XXII, 18. Alte texte din Vechiul Testament referitoare la vrăjitori și vrăjitorii: Deut. XVIII, 12; Levitic XX, 27; XIX, 31; XX, 30; Regi XXVIII, 7, 9; Ios. III, 8; II Par. XXXIII, 6; Isaia II, 6; III 2, 3; LVII, 3, 5; Ezechil XIII, 18-20; Maleahi III, 15; Zaharia X, 2; III Regi V, 12; În Noul Testament, Faptele Apostolilor VIII, 9, 19; XIII, 6-8.

să se omoare, cu pietre să-l uci-deți: vinovați sînt» 45). Desigur atitudinea aceasta severă care prescrie pedeapsa capitală pentru un vrăjitor sau vrăjitoare este astăzi depășită. Ea aparține doar trecutului îndepărtat. Atitudinea actuală trebuie să fie de vigilență neobosită împotriva practicilor magice. Scopul nostru este de a smulge pe oameni din mreșile acestor practici, de a lămuri pe cale rațională sau autoritativă pe profesioniștii acestor practici, arătîndu-le erorile lor de ordin științific și abaterile lor de ordin moral. Preoții sînt datori să explice credincioșilor învățătura creștină ortodoxă și legislația Bisericii care interzice cu desăvîrșire practica magiei.

În Noul Testament Sfîntul Apostol Pavel pune vrăjitoria și fermecătoria între faptele trupului, arătîndu-se că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu 46). Mult mai categorice și mai înfricoșătoare sînt cuvintele din Apocalipsă: «Afară cîinii și vrăjitori și desfrînații și ucigașii și închinătorii la idoli și toți cei ce lucrează și iubesc minciuna» 47).

De aceea, magia vrăjile, farmecele, ghicitul de tot felul, încercările de a influența, în vreun chip sau altul, prin mijloace pseudo-religioase asupra oamenilor sau naturii, au fost condamnate și oprite prin canoane și prin rînduiala mărturisirii păcatelor 48).

Tot atît de grave sînt abaterile dogmatice și morale comise de cei ce practică într-un fel sau altul magia. Cine crede că se mîntuește cu ajutorul magiei și al practicilor sale, păcătuiește de moarte iar încercarea lui este echivalentă cu un act de necredință condamnat de învățătura Sfintei noastre Biserici. Este o aroganță luciferică a credinciosului care crede că mîntuirea se capătă prin procedee magice iar nu prin credință, har și fapte bune.

Din analiza atentă a practicilor magice care s-au strecurat prin fraude la subsolul vieții creștine, tragem cîteva concluzii care vor pune în adevărata lor lumină confuziile dogmatice și morale făcute de cei ce își duc viața fără să-și dea seama între magie și religie, între Dumnezeu și Lucifer, între Simon Magul și Hristos, între puterea demonică și bunătatea divină, între ocultism și creștinism.

Astfel cei ce practică magia dovedesc în primul rînd necunoașterea naturii și a legilor ei. Din această cauză se confundă naturalul cu supranaturalul, umanul cu divinul, pervertindu-se raporturile corecte și normale care trebuiesc să existe între aceste două domenii distincte. Coborînd supranaturalul și divinul în ordinea naturală și umană, ei produc cea mai grozavă confuzie, neglijînd pe deoparte eforturile științifice care au ajuns la o cunoaștere cît mai amănunțită a legilor naturale, iar pe de altă parte trecînd cu vederea religia care a stabilit pe baza revelației supranaturale adevăratele raporturi care trebuiesc să existe între om și Dumnezeu, între natural și supranatural.

Iată cum neștiința, «maica tuturor relelor», după cum spune Sfîntul

45. Levitic XX, 27.

46. Vezi Galateni V, 20-21.

47. Apocalipsa XXII, 15.

48. Prof. T. M. Popescu, Creștinismul nu este învățătură secretă și magică, pag. 372.

Marcu Ascetul<sup>49</sup>), distruge echilibrul care trebuie să domnească între natural și supranatural.

O confuzie și mai regretabilă este aceea care se face între «mana» cea forță difuză, nepersonalizată cu care acționează șamanul și Harul dumnezeesc, energia necreată care lucrează în natură și în noi. Deosebirea esențială este aceasta: mana nu există în realitate decât în virtutea gândirii colective. Propriu zis, mana nu este altceva decât un concept al gândirii colective. Harul dumnezeesc, spre deosebire de mana, este o energie necreată a lui Dumnezeu, lucrează în lume în mod real și cu eficacitate. În acest sens se dovedește rolul covârșitor pe care îl au Sfintele Taine și ierurgiile în viața creștină. Prin ele se revarsă Harul lui Dumnezeu sfințind pe credincioși și natura văzută. Magia cu practicile ei coboară pe credincios sub nivelul naturii. Harul dumnezeesc ridică pe credincios deasupra naturii, îl sfințește și îl ridică la treapta desăvârșirii. Magia cu practicile ei nu face altceva decât să distrugă distanța dintre credincios și Dumnezeu, considerând energiile necreate ale Acestuia ca simple manifestări naturale.

Pe tărîm moral primejdia este și mai mare. Prin procedeele magice și oculte, credinciosul se dispensează de orice efort moral pentru îndreptarea vieții sale. Însăși libertatea lui este periclitată, iar voința sa paralizată, deoarece în magie credinciosul devine un simplu automat care împlinește anumite rituri așteptînd apoi realizarea dorințelor dîm executarea exterioară a acestor rituri. În magie orice avînt sufletesc este distrus, orice gînd înalt, nimicîit. Nu greșim deloc dacă afirmăm că pentru creștini practicarea magiei este egală cu apostazia absolută. Este a doua cădere în păcat a omului, mai mare și mai grozavă decât căderea cea dintîi, deoarece acum se ignoră opera de răscumpărare a Domnului nostru Iisus Hristos, se disprețuiește eficacitatea jertfei de pe crucea Golgotei, se resping energiile necreate ale lui Dumnezeu. Biserica, ierarhia și obiectele sfinte, nu sînt înzestrate cu putere magică, ci sînt sfințite de harul dumnezeesc. De aceea, toate slujbele creștine oficiate după tipicul Sfintei noastre Biserici, sînt pline de eficacitate, deoarece prin ele lucrează harul lui Dumnezeu. Practicile magice care se fac în umbra bisericii, cu obiecte sfinte furate, cu apă de la Bobotează, în afară de orice slujbă creștină și fără știrea preotului, nu au nicio eficacitate, deoarece în imitațiile sau analogiile cu cultul creștin, nu se găsește decât credința superstițioasă magică, stearpă, lipsită de orice consistență religioasă creștină.

Iată de ce «cuvintele Sfintei Scripturi, hotărîrile canonice, instrucțiunile Molitfelnicului trebuiesc aduse la cunoștința credincioșilor și explicate, arătîndu-se gravitatea păcatului păgînesc de a se recurge la credința și mijloace necreștine»<sup>50</sup>). Pe deasupra, toți credincioșii să ia bine seama că cei care se îndeletnicesc cu practicile magice se fac pasibili de pedeapsa neiertată pe care o prescrie păcatul împotriva Duhului Sfînt, care este un «păcat de moarte».

e) În concluzie: lupta împotriva superstițiilor, credințelor deșarte și practicilor magice nu trebuie să înceteze niciun moment. Trebuie să punem la contribuție toată combaterea rațională pe care ne-o oferă teologia fundamentală și istoria religiilor, precum și combaterea dogmatică și morală

49. Vezi *Filocalia*, traducere romînească, vol. I, p. 331.

50. Prof. T. M. Popescu, *op. cit.*, p. 373.



pe care ne-o furnizează învățătura noastră creștină ortodoxă. Numai așa stîrpirea superstițiilor și practicilor magice va însemna un pas mai departe făcut pe scara progresului și o contribuție prețioasă din partea Bisericii Ortodoxe și a slujitorilor ei, pentru luminarea și mîntuirea credincioșilor ei.

### Concluzii practice.

La sfîrșitul acestei lucrări se impun cîteva concluzii generale de ordin practic.

1. Practicile magice și superstițiile sînt produsul ignoranței și rodul neștiinței.

2. Ele stînjenesc progresul științific și împiedică pe credincios să se mîntuiască.

3. De aceea ele trebuesc combătute fără încetare.

În acest scop se recomandă:

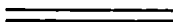
4. Însușirea metodelor de luptă expuse special în broșurile tipărite pentru aceasta și articole publicate în revistele Patriarhiei Ortodoxe Romîne.

5. Identificarea superstițiilor și practicilor magice pe teren și combaterea lor imediată prin:

a) Lămurirea învățăturii creștine ortodoxe în legătură cu toate momentele principale din viața omului (naștere, botez, căsătorie, înmormîntare), înlăturînd astfel toate superstițiile legate de aceste momente.

b) Preotul nu va pregeta să explice, unde împrejurarea va cere, fenomenele meteorologice, seismice, geologice, etc., din punct de vedere științific, știut fiind că cele spuse de el au o deosebită însemnătate în fața credincioșilor <sup>51</sup>).

În combaterea acestor superstiții magice, Biserica trebuie să sprijine acțiunile școlii, căminelor culturale, dispensarelor medicale și celorlalte instituții de cultură din R. P. R.



51. Vezi Pr. Prof. P. Rezuș, *Considerații asupra originii...*, în «Glasul Bisericii», București, nr. 5-7, mai-iulie 1953, p. 364.

## AGAPA ȘI LITURGHIA IN BISERICA PRIMARĂ

### I. Agapa: termenul, sensul etimologic, iubirea în creștinism

Agapa este o instituție specifică vieții creștinilor din Biserica primară. Termenul de **agapă** de la *ἀγάπη*, înseamnă **iubire**. Noțiunea exprimată de acest cuvânt, a cărui etimologie este încă nesigură, reprezintă «ceva nou în terminologia și concepția religioasă a lumii vechi»<sup>1)</sup>.

De origine greacă, termenul este specific spiritualității și literaturii creștine. Se găsește rar în literatura precreștină. Grecii întrebuințau, pentru a exprima noțiunea de iubire, cuvintele de *ἔρος* și *φιλία*. Platon, de exemplu, folosește pe *ἔρος* iar Aristotel *φιλία*. Primul cuvânt exprimă iubirea sensuală, irațională, un fel de putere care se naște — am putea spune — izbucnește spontan înlăuntrul ființei noastre, minîndu-ne spre frumusețile materiale, create ale lumii; pe foarte puțini oameni îi stăpînește un eros pentru frumusețea ideală a lumii ideilor. La Aristotel găsim termenul de *φιλία* care exprimă o atitudine sufletească a omului față de oameni. «Filia» echivalează cu o largă simpatie, înțelegere pentru oameni, compătimire.

Iubirea creștină, descoperită nouă în viața Mîntuitorului, se deosebește fundamental de cea din concepția antică. Ea nu este echivalentă nici cu eros-ul, nici cu filia. De aceea în literatura Noului Testament nu se mai întrebuințează aceste expresii grecești, ci o altă nouă, tot de origine greacă: *ἀγάπη* (de la verbul *ἀγαπᾶν*). În genere, grecii înțelegeau iubirea ca o pornire care izvoră din sufletul omului și se îndreaptă spre cele din afara sa: oamenii sau lumea înconjurătoare. Chiar și în sensul cel mai înalt, de iubire pentru cele ideale ca în gândirea platonică, iubirea pornea de la om. Ceea ce este esențial de adăugat ca specific al iubirii elene, este caracterul ei quasi-egoist. Prin iubire, elenul rîvnea o satisfacție a sa, o umplere a ființei sale sufletești. În creștinism, care este iubirea însăși, dispare caracterul egoist. Apare pregnant iubirea ca dăruire. În creștinism iubirea este dăruitoare pînă la sacrificiu. În felul acesta apare iubirea creștină în cea mai autentică formă a ei: concretizată în viața Mîntuitorului Iisus Hristos, este iubirea însăși. El este iubirea care se dăruiește pentru mîntuirea neamului omenesc și a creaturii întregi.

Pentru exprimarea acestei iubiri desăvîrșite, se întrebuințează cuvîntul: *agapē* (*ἀγάπη*)<sup>2)</sup>.

Slujirea Mîntuitorului este iubirea universalizată în timp și în spațiu. Iisus cunoaște lumea aceasta și o cheamă la o nouă viață, care este întemeiată în și pe iubire<sup>3)</sup>. Prin Iisus, prin lucrarea Sa mîntuitoare, răsare

1. Pr. Prof. H. Rovența, **Iubirea creștină**, în « Studii Teologice », an. V, 1934-1937, p. 110.

2. D. Belu, **Despre iubire**, Timișoara 1945, p. 94.

3. Gerhard Kittel, **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, I. Band, Stuttgart 1933, p. 47.

în inima noastră iubirea pentru Dumnezeu și pentru semenii, despre care vorbește atât de adânc Sf. Apostol Pavel și așa de frumos și tainic Sf. Apostol Ioan, supranumit, pe lângă Teologul, și Apostolul Iubirii.

Pentru Apostolul Pavel, iubirea lui Dumnezeu *ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* este realitatea decisivă din inima noastră. Această iubire unește pe creștini laolaltă. Prin ea, creștinii alcătuiesc o comunitate aparte. Duhul iubirii este puterea tainică care-i ține pe credincioși laolaltă în aceeași unitate de credință și cu același spirit de devotament și sacrificiu: *ἀγαπητός* și *ἀδελφός* sînt concepte care exprimă conținuturi identice, întrucît Apostolul Pavel le întrebunțează unul în locul altuia. Cap. XIII din I Corinteni este un imn adus iubirii. Deosebit de înălțător vorbește despre iubire și Sf. Apostol Ioan. Cea mai adîncă realitate a vieții creștine este iubirea față de Dumnezeu. Ea este taina comunității creștine. Iși are izvorul în Dumnezeu și imaginea reală în Hristos. Pentru Sf. Ap. Ioan, iubirea este d'namismul creștin, este forma autentică a existenței. Rămînera în iubirea lui Hristos este legea cea mai temeinică a comunității creștine Prin iubire, credincioșii intră într-o frățietate duhovnicească <sup>4)</sup>.

## II. Agapa ca instituție. Instituirea ei de către Mîntuitorul

La sfîrșitul vieții Sale, Mîntuitorul își încheie misiunea pămîntească cu o Cină pe care o ia cu Ucenicii Săi chiar cu o seară înainte de moartea Sa. Cina cea de Taină este mai mult decît o simplă cină. Cu cei doisprezece Ucenici, Mîntuitorul și-a împlinit lucrarea pe care I-a dat-o Tatăl. Ei cunoșteau bine Evanghelia Sa. O simțeau, o trăiau, o purtau în inimă lor. Evanghelia Mîntuitorului era Evanghelia iubirii: «Poruncă nouă vă dau vouă să vă iubiți unul pe altul, cum v-am iubit Eu» (Ioan XV, 12). Cina Mîntuitorului cu Ucenicii Săi era cina iubirii. Le spală picioarele: semn al slujirii neprecupețite pe care trebuie s-o arate omul oricărui semen al său. «Cel ce vrea să fie mare, trebuie să se facă tuturor slugă», adică din iubire și conștiință să slujească pe tot omul. Toți oamenii sînt fiii acelui ași Tată Ceresc. De aceea trebuie să se iubească. Toți trebuie să poposească în Impărăția lui Dumnezeu. Toți trebuie să se izbăvească de păcat. Au nevoie de același har și de aceeași iubire a lui Dumnezeu.

Cina cea de Taină este un simbol al înfrățirii tuturor creștinilor, prin încreștinarea lor reală, prin intrarea lor în Impărăția lui Dumnezeu ce leagă pe toți credincioșii din toate timpurile și din toate locurile, într-o mare familie: familia umanității, a cărei lege izvorăște dinlauntru lor sufletească și care este legea iubirii.

O lege mai tare decît orice lege care nu este impusă de o autoritate din afara omului, ci izvorăște din întîmitatea cea mai adîncă a conștiinței umane. Aceasta este *ἀγάπη* — **iubirea creștină**, care-i leagă pe toți credincioșii în aceeași comunitate de credință, de nădejde și de înfăptuire, laolaltă și pe toți cu Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sf. Duh.

Această iubire este ridicată la rangul de simbol universal prin Cina cea de Taină a Mîntuitorului cu Ucenicii Săi.

Ideea universalității iubirii pe care o redă într-un mod concret Cina cea de Taină este specifică creștinismului. De aceea nu se poate susține

4. Pr. Dr. H. Roventza, **Epist. I-a către Tesaloniceni a Sf. Ap. Pavel**, București 1938, p. 29.

înrudirea de esență a Cinei Mîntuitorului cu ospețele funebre ale iudeilor și aici cu mesele funebre ale păgînilor. Sensul lor e cu totul deosebit. O rubire universală o cunoaște numai creștinismul. Creștinii Bisericii primare obișnuiau să comemoreze Cîna Mîntuitorului; o comemorare în legătură cu seara aceasta sfîntă. Tainic se simțeau uniți între ei și uniți cu Mîntuitorul. Puterea care-i ținea strîns uniți era tocmai iubirea care a izvorît în inima lor din iubirea Fiului lui Dumnezeu.

### III. Legătura între Cîna cea de Taină, Agape și Sfînta Euharistie

Adunările de rugăciune și cult, ale primilor creștini, erau legate de mesele frățești pe care le luau credincioșii la începutul Bisericii creștine. Iar mesele acestea purtau chiar numele de agape, tocmai pentru că erau o expresie a dragostei creștine. Ele izvorau din dragostea pe care și-o purtau reciproc; cu prilejul lor, creștinii își manifestau nestingherit aceeași dragoste, pe care o predicase Mîntuitorul, pe care o simbolizase prin Cîna cea de Taină și o pecetluise prin moartea Sa. Cei avuți ajutau pe cei lipsiți. Sufletele tuturor erau pline de focul dragostei. Dragostea îi îndemna să se ajute. Prin aceasta ei retrăiau și comemorau Cîna Domnului, dar în același timp își manifestau în chip concret dragostea care îi unea. Una era năzuința lor, una credința lor, unul era țelul lor: Impărăția lui Dumnezeu. În toate acestea una era și puterea care lucra: dragostea.

Agapa este indisolubil legată de Cîna cea de Taină. Cîna Mîntuitorului cu Ucenicii Săi fiind simbolul iubirii universale dusă pînă la jertfă; agapa reeditează prin semnificația ei duhovnicească Cîna Domnului<sup>5)</sup>.

Însă Cîna Domnului nostru Iisus Hristos mai are și o altă semnificație. Ea reprezintă momentul în care Fiul lui Dumnezeu instituie cea mai mare dintre Sfintele Taine: Taina Sfîntei Euharistii, încununarea iubirii, a milei și a atotputerniciei divine: «In ea și prin ea Domnul nostru Iisus Hristos se întrupează și se jertfește fără încetare și în chip nesîngeros pentru mîntuirea oamenilor de pretutindeni și de totdeauna. În ea și prin ea ni se dă spre mîncare și băutură însuși Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, și aceasta pentru că uniți fiind cu El — izvorul vieții și al nemuririi — viață să avem întru El și pururea în această viață să rămînem»<sup>6)</sup>.

Taina Sfîntă a Euharistiei este centrul cultului creștin și al serviciului liturgic. La început, cînd Biserica creștină era în formație, Liturgia era restrînsă la săvîrșirea acestei Sfinte Taine instituită de Fiul lui Dumnezeu în seara Cinei.

Cîna în sine — masa cu cei doisprezece Ucenici — cît și împărțirea cu Trupul și Sîngele Domnului au o anumită esență duhovnicească: **iubirea ca har și putere**. Iubirea aceasta a pătruns și a stăpînit sufletele creștinilor, dintru început și de totdeauna. Ea i-a determinat să se unească în cugete și în simțăminte, să organizeze acele mese comune, mese frățești, mesele dragostei curate care poartă numele de «agape».

5. L. Duchesne, *Origine de culte chrétiens*, Paris 1925, și Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Zweiter Band, Freiburg im Breisgau 1933, pp. 28-32.

5 a) Nicolae I. Popovici, *Epicleza Euharistică*, Sibiu 1933, p. 1.

6. Eisenhofer, *op. cit.*, pp. 30-32 și Johannes Michael Hanssens S. I. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, tomus II, pars prima, Romae 1930, ed. VII, Paris 1928, p. 3.

Agapa este direct legată de Cina Domnului, iar prin Cina cea de Taină, de Sf. Euharistie<sup>7</sup>). Aceasta reiese clar din două mărturii ale Noului Testament: din Faptele Apostolilor, cap. II, și din Epistola I-a către Corinteni a Sf. Apostol Pavel, unde ni se vorbește despre viața primilor creștini.

Cap. II din Faptele Apostolilor relatează evenimentul minunat al Pogorîrii Sf. Duh asupra Ucenicilor în ziua Cincizecimii, prin care Ucenicii au început să vorbească mulțimilor în limbile lor.

La inviniuirile aduse Ucenicilor din partea iudeilor că ar fi beți, vorbește cu îndrăzneală Sf. Apostol Petru. În urma acestui viguros cuvînt se botează aproape 3000 de suflete dintre păgîni, și mai ales dintre iudeii care erau de față. Acești primi creștini «erau neobosiți în ascultarea învățaturii Apostolilor, în împărțășire, în frîngerea pîinii și în rugăciune (Fapte II, 42). În scurt ni se prezintă viața duhovnicească a acestor creștini. Se adunau la un loc, ascultau învățătura descoperită de Iisus Hristos așa cum le-au predat-o Apostolii, se împărțășeau frîngînd pîinea și erau stăruitori în rugăciune. «Și în fiecare zi cercetau cu rîvnă biserica, iar pe acasă frîngînd pîine, primeau hrană cu inima curată și veselă» (Fapte II, 46). Aceste două versete, ne dau o imagine concisă a vieții duhovnicești a primilor creștini. Se adunau laolaltă, ascultau cu rîvnă Evanghelia Mîntuitorului de la Ucenici, se împărțășeau; cei avuți își vîndeau averile, le împărțeauu obștei de credincioși după trebuință; cei lipsiți primeau hrană cu inima curată, laudau cu toții pe Dumnezeu și apoi se întorceau acasă.

Sf. Apostol Pavel în Epistola I Corinteni, cap. XI, încă ne relatează asupra felului cum prăznuiau creștinii Cina Domnului. Se adunau la un loc, aduceau mîncare cu ei, în aceste adunări. Încă nu era regula ca să nu mănînce credincioșii pînă după împărțășire. Apostolii muștră pe credincioși pentru faptul că unii dintre dînșii, din cauza foamei, nu așteaptă pe cei care nu vor să mănînce decît după împărțășirea cu Trupul și Sângele Domnului. Mîncau ca mai înainte, alții chiar beau. Apostolul îi sfătuiește să mănînce acasă, înainte de a veni la adunarea pentru celebrarea cultului, pentru ca față de Sfînta Împărțășire să aibă atitudine demnă și vrednică de înălțimea acestei Taine. Să nu-și dobîndească loruși osîndă, împărțășindu-se cu nevrednicie. Din aceste două texte nou-testamentare: Fapte II și Epist. I Corinteni XI, reiese cu toată claritatea că agapele primilor creștini își au originea sau punctul de plecare în Cina Mîntuitorului cu Ucenicii Săi în seara de joi a Săptămîinii Pat milor. Cei care leagă agapele de mesele funebre păgîne sau iudaice, susțin păreri care nu concordă cituși de puțin cu dovezile pe care ni le dă Sf. Scriptură. Agapa este legată de Cina Mîntuitorului și ca atare de Sf. Euharistie. Cel puțin așa se prezintă la creștinii din epoca Bisericii primare.

Agapa este o manifestare specifică vieții creștine. Fundamentul său este iubirea, întocmai ca al Cinei celei de Taină și al Sf. Euharistii. Nu este deloc de mirare că, în creștinism, termenul de *ἀγάπη* s-a întrebunțat pentru a defini chiar ființa lui Dumnezeu, ființa creștinismului însuși și virtutea creștină supremă. De sigur, inițial, agapa nu a fost separată de serviciul liturgic abia în închegare. Ea făcea parte integrantă dintr-însul. Aceasta pentru că agapa nu se referea numai la masa comună în duhul

7. Pr. Dr. H. Roventza, Iubirea creștină, în «Studii Teologice», an. V, 1935-1936, București, p. 110.

dragostei pe care o luau credincioșii creștini. Ea era un act mult mai complex. Masa aceasta frățească era precedată de o introducere a creștinilor în Evanghelia Domnului. Probabil erau citite capitole din Evangheliile sau din Epistole și din Faptele. Erau comentate spre a fi cu totul înțelese.

Urmau rugăciuni pe care le aduceau creștinii lui Dumnezeu pentru harul mântuirii pe care-l primiseră. După aceea avea loc frîngerea pîinii și masa. Aceasta era agapa propriu zisă<sup>8</sup>). Deci **agapă** s-a denumit și actul acesta complex: învățătură, rugăciune, comuniune euharistică și în urmă masa frățească a iubirii.

Iată ce era agapa la primii creștini. Ulterior, cultul liturgic s-a dezvoltat și s-a organizat. Agapa s-a despărțit de Sf. Euharistie. A rămas doar masa dragostei, la care cei lipsiți erau ajutați de cei avuți. Această separare a agapei ca un act aparte, deosebit de actul liturgic, a avut loc în timp. O separare totală se pare că are loc abia în sec. II d. Hr.<sup>9</sup>).

În legătură cu agapa, o întrebare puțin lămurită de Sf. Scriptură este cea referitoare la momentul cînd avea loc masa dragostei: înainte sau după împărtășire? Masa dragostei avea loc înainte sau după serviciul liturgic?

Sînt întrebări care nu se pot clarifica îndeajuns din textele scripturistice. Mai temeinică pare a fi părerea care susține că masa dragostei fiind legată de Sf. Euharistie, avea loc imediat după împărtășire. Se pare însă, după relatările Sf. Apostol Pavel din I Cor. XI, 17-34, că unii creștini nu puteau răbda foamea pînă la finele adunărilor (serviciul liturgic) și mîncău chiar înainte de împărtășire. Poziția însă nu este clară. Se prea poate ca Apostolul să-i biciuiască pe creștinii care imediat după împărtășire abuzau în cele ale mîncării și băuturii. Această părere concordă și cu salutarile din epistola Sf. Apostol Iuda (vers. 12), care biciuind pe unii creștini rătăciți, umblători pe calea lui Cain și următori rătăcirii lui Balaam, îi arată a fi petele de necurătenie de la mesele obștești, ospătînd fără sfiială împreună cu cei credincioși, îmbuibindu-se pe ei însși, nori fără de apă, purtați de vînturi, pomi tomnateci fără rod, de două ori uscați și dezrădăcinați» (I, 12). Apostolul are în vedere nedemnitatea unor creștini rătăciți la aceste mese obștești (agape); întocmai ca și Sf. Apostol Pavel.

Este interesant că aceeași obiecție o face și Sf. Ap. Petru: «Ei socotesc drept fericire să se îmbuibeze în fiecare zi; ei sînt pete de ocară, iar cînd ospătează cu voi, se dezmiardă întru înșelăciunile lor (II Petru II, 13). Ceea ce este demn de reținut este faptul că din toate aceste texte din Noul Testament reiese clar că agapa era o masă obștească a dragostei, la care cei care aveau, ajutau pe cei neînșăriți. Era o perfectă conformare a creștinilor la Testamentul Mîntuitorului care este Testamentul Iubirii: «Iubiți-vă unii pe alții, căci întru aceasta va cunoaște lumea că voi sînteți ai Mei, dacă aveți avea între voi dragoste» (Ioan, cap. XIII, 34-35). Este mult prea probabil ca la început masa de obște să fi avut loc înainte de împărtășire, întrucît la Cină, în timpul mesei, nu la începutul mesei, Mîntuitorul binecuvîntează și frînge pîinea oferind-o ca Trupul Său real, Ucenicilor. Însă, foarte repede, dîndu-și seama de sublimitatea acestei Taîne, creștinii, din respect pentru ea, au hotărît să ajuneze pînă la împărtășire,

8. Tertulian, *Apologeticum*, cap. XXXIX, și Johannes Michael Hanssen, *op. cit.*, p. 3.

9. P. Paris, art. *Agape*, în *Dictionnaire pratique des connaissances Religieuses*, publié sous la direction de J. Bricout, tom. I, col. 97-99; și Eisenhofer, *op. cit.*, p. 32.

și numai după aceea să mănînce<sup>10</sup>). Obiecția Sf. Ap. Pavel pare a arăta că în timpul său, nu se generalizase ajunarea; încît unii dintre creștini mîncau în adunare pînă la împărtășire, iar alții așteptau acest moment sfînt, și numai după aceea mîncau. De aceea Apostolul, observînd că cei care mănîncă pînă la Taina împărtășirii, se îmbu bă, nu păstrează măsura, îi muștră. Aceeași muștrare este izbitoare și în citatele din Iuda (vers. 12) și II Petru II, 13. La acestea din urmă însă se vede destul de limpede că este vorba de absența unei atitudîni duhovnicești față de masa dragostei, care se arată prin îmbuiberea lor cu mîncăruri, poate chiar după ce s-au împărtășit.

Ceea ce ne demonstrează fără îndoială aceste texte, este că agapa trebuie pusă în legătură directă cu Sf. Euharistie, avîndu-și origina în Cina Domnului cu Ucenicii Săi. În al doilea rînd că agapa era un act mult mai complex. Exprima viața duhovnicească (religioasă) a primilor creștini. Ei perseverau în învățătura Apostollor (διδασχῆ) pe care-i ascultau; formau o comunitate prin legătura dragostei care-i unea (κοινωνία) împărtășeau (κλάσις τοῦ ἄρτου) făceau rugăciuni în comun (προσευχαι) (Acte II, 42). Protestanții, ca Harnack, Lightfoot, susțin de asemenea că este o legătură foarte strînsă între Sf. Euharistie și agapă. «Frîngerea pîinii» exprimă și pe una și pe alta<sup>11</sup>).

#### IV. Poziția ortodoxă, protestantă și catolică în ceea ce privește agapele

Teologul catolic P. Batiffol citează în lucrarea sa: «Studii de istorie și de teologie pozitivă», lucrarea protestantului J. F. Keating: The agapa and the eucharist in the early Churches (London 1901, p. V), în care acesta expune teza protestantă: agapa este legată de Euharistie. Spre această părere înclină și H. Leclercq în dezvoltatul său studiu publicat în Dicționarul de Arheologie creștină și Liturghie asupra agapei<sup>12</sup>).

Batiffol însă nu vrea să împărtășească deloc această părere; din contră susține cu tărie că în Noul Testament nu există nicio dovadă despre agapă: «Il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament» (op. cit., p. 294). El refuză cu încăpăținare să accepte sensul evident al mărturiilor scripturistice, susținînd că în toate aceste patru locuri din Sf. Scriptură nu este vorba decît de taina Sf. Euharistii — nicidecum de agapă. Este foarte probabil că această poziție pe care se plasează Batiffol, opusă poziției catolice a lui H. Leclercq, și-a cîștigat-o din mărturiile patristice, fiindcă după sec. I, agapa se desprinde de serviciul liturgic și deci de Sf. Euharistie. Protestantul Keating susține că agapa s-a rupt de Taina Euharistiei chiar prin muștrarea pe care Apostolul Pavel a făcut-o Corintenilor, cari cu nevrădnicie mîncau Trupul și beau Singele Domnului, aducîndu-și lor osîndă.

Agapele s-au despărțit de Liturghie complet în sec. II. Aveau loc în timpul serii, de obicei tot în incinta bisericii, sau în apropiere. Despăr-

10. L'Abbé R. Aigrain, *Liturgia*, encyclopédie populaire de connaissances liturgiques, Paris 1930, p. 720.

11. P. Batiffol, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, și J. Hanssens, *ibidem*, pp. 283-285.

12. H. Leclercq, art. *Agape*, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tom. I, part. I, Paris 1924, col. 775-848.

țirea agapei de Sf. Euharistie s-a făcut treptat, nu din musttrarea Sf. Ap. Pavel cum ar crede Keating.

De sigur că și la agapă veneau clericii Bisericii respective, întrucît aceste mese erau însoțite de lecturi din Sf. Scriptură (după cum ne spune Sf. Ignatîu în scrisoarea către Smirneni: «Nu e îngăduit a face agape fără episcop»<sup>13</sup>). Dezordinile însă n-au început nici la aceste mese. De aceea, s nodul V local din Laodiceea, prin canoanele 27 și 28 aduce anumite interdicții. «Nu se cuvine ca cei ieraticesți ori clericii, ori laicii, chemați fiind la agape să-și aleagă parte, deoarece rînduiala bisericească se acoperă de ocară» (Can. 27 Laodiceea).

«In (casele) Domnești, sau în biserici nu se cuvine a face cele ce se zic agape și a mînca în casa lui Dumnezeu și a așterne culcușuri» (Canonul 28)<sup>14</sup>.

Dr. Nicodim Milaș, în comentariile sale la aceste canoane, menționează că opinia cea mai temeinică asupra agapelor este aceea după care agapele s-au introdus spre a păstra memoria Cinei de Taină a lui Hristos, cînd s-a instituit Sf. Euharistie, ca simbol al dragostei care unește pe creștini, dovedindu-se că în fața lui Dumnezeu nu există deosebire între bogați și săraci, ci averea întregă a unora este averea tuturor.

Tot în aceste comentarii se menționează că, în epoca primară a Bisericii creștine, agapele aveau loc odată cu Sf. Liturghie: la început, înainte de cuminecare, cum a avut loc și Cina Domnului. Mai tîrziu se țineau după Liturghie, întrucît se hotărîse ca Sf. Impărtășanie să se servească pe nemîncate<sup>15</sup>.

Că agapa avea loc după Euharistie, ne atestă și Sf. Ioan Gură de Aur, astfel: «După împărtășirea cu Sf. Taină, sfîrșindu-se adunarea credincioșilor, nu plecau îndată acasă, ci cei mai înstăriți aducînd bucate și alimente făceau masă comună, banchete comune și ospete comune în însăși biserică»<sup>16</sup>.

Cu timpul, agapele și-au pierdut însemnătatea lor simbolică, mai ales după ce s-au despărțit de Liturghie, adică de Sf. Euharistie; au devenit mese care aveau loc la ocazii diferite, mai ales la înmormîntări sau la pomenirea Martirilor Bisericii. Canonul 11 al sinodului III local de la Gangra anatemizează pe cei cari defăimează agapele. «Dacă cineva ar defăima pe cei ce fac agapele din credință și cheamă (la agape) pe frați pentru cinstea Domnului, și (dacă) n-ar voi a se face părtași chemărilor fiindcă disprețuiesc ceea ce se face, să fie anatema»<sup>17</sup>.

Canonul acesta se referă la Eustațieni, care opreau pe ai lor să ia parte la mesele dragostei. Nu vîdează agapele pe care le opresc canoanele 27 și 28 Laodiceea, adică acele agape pe care le făceau cei bogați cu vădită intenție de a-și arăta superioritatea față de cei lipsiți și de a înjosi pe cei săraci, introducînd astfel dezbinare în comunitatea credincioșilor. În acest fel trebuie înțeleasă interdicția agapelor de către aceste două canoane. Această explicație concide și cu afirmările pe care le găsim în Co-

13. Vezi Scrierile Părinților Apostolici, Epistola Sf. Ignatie către Smirneni, cap. VIII, trad. rom. de I. Mihălcescu, Gh. Nițu și M. Pîslaru, p. 40.

14. Dr. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I-a, p. 101.

15. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 102.

16. Migne, P.G. LI, col. 257.

17. La Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 45.



mentariile lui Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, Epistolele Sf. Ap. Pavel. Mesele acestea (agapele), zice Teofilact, «se făceau din dragoste și trăgeau la dragoste și la unire pe frații cei ce împreună se adunau»<sup>18</sup>). Atitudinea necuviincioasă a creștinilor participanți la aceste agape, a fost cauza pentru care canoanele 27 și 28 ale Sin. local din Laodiceia le pun opreliști. La fel can. 74 al Sinod. VI, ec. sau canonul 49 al Sin. din Cartagina. Există o motivație morală pentru care se opresc agapele: purtarea necuviincioasă a credincioșilor în participarea la aceste mese, care trebuiau să fie duhovnicești.

Lăcomia și îmbuibarea care stăpîneau unii creștini participanți a fost motivul pentru care sinoadele interzic agapele care și dispar complet în sec. IV.

### V. Mențiuni despre agapa în cele mai vechi documente

În sec. II avem încă mărturii patristice destul de cuprinzătoare și de puternice despre agape în Didahia (Invățătura celor doisprezece Apostoli), la Minucius Felix, Tertulian și în Constituțiile apostolice.

În Didahie, capitolele IX și X sînt consacrate rugăciunilor euharistice. Aici găsim trei rugăciuni. Prima pe care o rostește liturghisitorul la binecuvîntarea paharului și a doua la binecuvîntarea pîinii. A treia este rugăciunea de mulțumire pentru săturarea credinciosului<sup>19</sup>). Este adevărat că foarte greu se poate susține că există aici o aluzie la agapă, fiindcă ar putea fi vorba de o săturare cu hrană duhovnicească, spirituală. Batiffol neagă categoric orice aluzie la agapă. Leclercq, care este în genere mai conciliant, ia aceeași atitudine ca și Batiffol, menționînd că absența pomenirii despre agapă, nu include inexistența ei.

În schimb, epistolele Sf. Ignatie de Antiohia sînt pline de precizări asupra agapei.

Cuvîntul agapă este folosit în ele de 28 ori<sup>20</sup>).

În epistola sa către Smirneni, Sf. Ignatie amintește că la trei funcțiuni liturgice trebuie neapărat să participe episcopul sau delegatul său: Euharistia, botezul și agapa. Deci agapa face parte din cult încă din sec. II (la începutul sec. II). Este extrem de important acest lucru, pentru că în toate cele șapte epistole ale sale, trimise către bisericile din Asia, episcopul martir amintește de agapă, ceea ce înseamnă că ea încă nu se despărțise de Liturghie (era încă legată de Euharistie) și în al doilea rînd că era foarte frecventă.

De la începutul sec. II avem și un document profan despre existența agapei: scrisoarea lui Plinius Secundus către împăratul Traian în toamna anului 112. Plinius arestase creștinii care se adunau la cultul religios foarte de dimineată în zori de zi. Unii dintre deținuți devin apostazi și mărturisesc lui Pliniu despre masa comună pe care o luau, la care li se oferea o hrană simplă și perfect inocentă<sup>21</sup>).

În epistola către Diognet, se face o admirabilă prezentare a curățeniei morale a vieții creștinilor. «Au masă obștească, dar nu ordinară, Sînt

18. Nicodim Aghioritul, *Trimiterile cele patrusprezece, ale slăvitului și prea lăudatului Ap. Pavel*, trad. de Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, tom. I, București 1904, p. 434.

19. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. cit., vol. I, pp. 92, 93.

20. H. Leclercq, art. *Agape*, col. 793.

21. *Ibidem*, col. 795.

în trup, dar nu trăiește după trup. Iși duc viața pe pământ, dar trăiesc în ceruri». Și mai departe: «Impărtaşesc aceeași masă, dar nu și același pat»<sup>22</sup>). Este admirabil tabloul vieții spirituale a acestor oameni. Este foarte bine conturată agapa creștină în sec. II în Ep. către Diognet, în epistolele Sf. Ignatie de Antiohia și în scrisoarea lui Pliniu către Traian. În Biserica apuseană găsim mărturii ale existenței agapei la Minucius Felix și la Tertulian. Primul, în opera sa Octavius, zice: «Convivia non tantum pudica sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus». (Noi păstrăm la mesele noastre și pudorea și sobrietatea; în sfârșit, evităm abuzul mâncărilor și al vinului»<sup>23</sup>).

Se întrevăde deci existența agapei și demnitatea pe care o păstrau credincioșii la aceste agape.

O altă mărturie, în Biserica apuseană, o găsim în Apologeticum-ul lui Tertulian, cap. XXXIX.

În cap. VII, VIII și IX Tertulian combate acuzația care se aducea credincioșilor că ar întreține o viață decăzută la agapele lor, iar în cap. XXXIX vorbește despre disciplina înaltă și demnă pe care o respectau creștinii, despre cotizația lunară, «tezaurul iubirii aproapelui», pe care o dădeau creștinii și despre ajutorarea celor din închisori, văduve, bolnavi, bătrâni, etc.<sup>24</sup>).

O importanță deosebită o prezintă mărturia lui Tertulian asupra agapei și pentru că în afară de faptul că apără pe creștini de acuzația nedreaptă care li se aduce, arată și comportarea lor nobilă. «Nu ne așezăm la masă mai înainte de a fi gustat din rugăciunea către Dumnezeu; mă-nincă fiecare cât îi este foame, bea cât îi îngăduie setea»<sup>25</sup>). Masa era deci unită cu rugăciunea. Agapa era duhovnicească. Creștinii participanți trebuie să aibă impresia finală că n-au participat la o cină, ci la o lecție de virtute.

Tertulian mai vorbește despre aceste mese sau agape încă într-o lucrare a sa «De Ieiunio»<sup>26</sup>).

Acestea sînt mărturiile asupra agapei din sec. II și III. Din toate reiese că agapa se făcea în amintirea Cinei Mîntuitorului și în urmă ar fi devenit un memorial al morții Mîntuitorului<sup>27</sup>).

Alte mărturii sînt de ordin disciplinar. Ne mulțumim numai să cităm lucrările care le conțin: 1. Constituția apostolică egipteană dataată cam de la finele sec. III, socotită de origină egipteană; 2. Didascal'ia sau doctrina celor doisprezece apostoli și a sfinților ucenici ai Mîntuitorului nostru, apărută în prima jumătate a sec. III și 3. Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos, care nu pare a fi anterior mijlocului sec. IV<sup>28</sup>).

22. Scrierile Părinților Apostolici, idem, vol. I, p. 211.

23. Minucius Felix, Octavius, cap. XXXI, în Migne, P.L. III, col. 351.

24. Migne, P.G. I, col. 533; vzi și Tertulian, Apologeticum, cap. XXXIX, trad. Eliodor Constantinescu, R. Vilcii 1936, pp. 156-167.

25. Ibidem.

26. Migne, P.L. II, col. 977.

27. H. Leclercq, art. cit., col. 807.

28. H. Leclercq, idem, col. 807. Autorul numai le enumără fără a reda texte din ele, sub motivul că textele sînt lungi și nu modifică cu nimic concluziile din celelalte opere citate.

## VI. Cît timp durează și cînd dispar agapele

Am văzut deja că încă de timpuriu, în manifestarea concretă a agapei ca o autentică expresie a iubirii creștine, au început să se ivească unele neorînduiri care nu cadrau cu înalta spiritualitate a vieții în Hristos.

Abuzurile au determinat pe Sf. Apostoli să ia măsuri severe pentru înlăturarea lor. Astfel, după cum am arătat mai sus, Sf. Ap. Iuda vorbește despre agapă ca despre o masă de rînd, plină de necurăție pe timpul apostolic, (vers. 12), iar Sf. Ap. Pavel muștră pe Corinteni fiindcă mîncau și beau separat și nu așteptau pînă se adunau toți frații, nesocotind cu ceașta Biserica lui Dumnezeu și pe săraci (I Cor. XI, 21-22).

Dezordinele de la mesele frățești s-au ivit fie pentru că cei bogați se arătau superiori față de cei săraci, fie pentru că unii mîncau și beau prea mult și se amețeau de băutură.

Pentru acest motiv, încă de la începutul sec. II, agapele se despart de Euharistie și se țin mai ales seara în biserică sau în alte încăperi din preajma bisericilor.

Deși erau prezidate de episcop sau de reprezentanții lui, abuzurile n-au lipsit încă nici de la aceste mese, deoarece se formase obiceiul ca în biserică să fie chiar locuri de odihnă (ἀκοούβια).

Teama de profanare a determinat sinodul din Laodiceia (cca. 365) să le interzică prin can. 28, iar prin can. 27 oprește pe cei ce iau parte la mesele din casele particulare să ducă mîncare de acolo, cum era obiceiul, ceea ce însemna ocară și necinste pentru biserică (τὴν ὄβριον τῆ τάξει τῆ ἐκκλησιαστικῆ<sup>29</sup>).

Deasemenea agapele ca mese sînt interzise și prin can. 42 al sinodului din Cartagina, care s-a emis la propunerea Fer. Augustin, împotriva obiceiului de a se face ospete (σμπόσια, convivia), în biserici, îngăduindu-se însă numai trecătorilor.

În sec. VII sinodul Trulan reînnoește această interdicție amănunțind cu afurisirea pe cei care vor călca această dispoziție. (canonul 74).

Aceasta ne dovedește că, cu toată restricția tot se țineau mese-agape prin unele locuri<sup>30</sup>).

După ce agapele s-au despărțit de euharistie, și-au pierdut din însemnătatea lor simbolică, rămînînd mai departe ca mese pentru cei morți (pomenile din zilele noastre), convivium funebre; mese la cununii, agape cannubiale; sau la botezuri, ori s-au transformat în ospete pe care le pregăteau bogații pentru cei săraci (ἀγάπαι τῶν πενήτων — agapes pauperum), cum ne indică canonul 11 al sinodului din Cangra<sup>31</sup>).

## VII. Agapele funerare (în legătură cu cultul martirilor)

Odată cu comemorarea morții și învierii Mîntuitorului, Biserica a purtat grijă și de cinstirea și pomenirea celor ce și-au dat viața mărturisind pe Hristos. Printre mărturiile prezentate nouă de Tertulian în legătură cu oficierea botezului și a Sf. Euharistiei, ne amintește și de jertfele pe care creștinii le aduceau pentru cei morți.

29. Dr. N. Milaș, op. cit., p. 103.

30. Ibidem, p. 451.

31. Ibidem, p. 45.

La sfârșitul sec. I, între comemorarea lui Hristos și a martirilor era o intimă apropiere, iar altarul de sacrificiu euharistic era comun.

Jertfa euharistică se sfințea pe piatra care conținea relicvele mărturisitorilor însingerați. «Eu văzui pe altar sufletele acelor care suferiseră moartea pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturisirea pe care o făceau». (Apoc. VI, 9).

Intotdeauna, cultul martirilor s-a celebrat acolo unde se aflau relicvele lor și foarte de vreme martirii aveau comemorarea lor aparte. Mărturie pentru aceasta avem Actul martiric al Sfântului Policarp, scris în anul 155. «Noi adunăm osemintele mai prețioase decât pietrele cele scumpe și mai curate ca aurul și le depunem într-un loc potrivit», ne spun martorii oculari ai martirului. Aici cât este posibil ne vom aduna și Domnul ne va da să celebrăm aniversarea martirului său în bucurie, să reînnoim amintirea acelor care au luptat și au inspirat supraviețuitorilor un stimul pentru a fi și ei gata de luptă». Peste un secol aniversarea Sf. Policarp era celebrată în Smirna prin priveghere și agapă<sup>32</sup>).

Cultul morților era una din preocupările de frunte ale primilor creștini și întrucât acest lucru era îngăduit, au folosit ocazia pentru a-și legaliza adunările lor de cult<sup>33</sup>).

«Uniți-vă în cimitire, spun Constituțiile Apostolice, citiți Sf. Scriptură și cântați psalmi în cinstea martirilor depuși în aceste locuri și pentru toți sfinții decedați în acest secol, astfel ca de frați voștri care au adormit în Domnul. Celebrați antitipul trupului regal al lui Hristos, plăcuta euharistie în biserică și în cimitire»<sup>34</sup>).

Părțile din sfintele moaște, folosite azi la tîrnosirea bisericilor, sau cusute la sfântul Antim's, sînt o probă evidentă a folosirii mormintelor pentru cult.

De asemenea în Cartagina cultul Sf. Ciprian a prilejuit întrunirile credincioșilor pentru a celebra agapa sau masa funerară. Cartaginezii obișnuiau să meargă seara să joace și să cînte împrejurul mormîntului Sf. Ciprian, ceea ce a dat naștere la neorîndușii. Pentru aceasta, episcopul Cartaginei Aureliu, a organizat privegheri, prin care se împiedicau jocurile și dansurile care nu se potrivesc cu adevăratul spirit creștin.

Dezordinea ivită la mesele frățești a dat ocazie păgînilor să boicoteze pe creștini și să-i poată învinui de viață decăzută.

Astfel, maniheul Faustus, adresîndu-se creștinilor zice: «Idolii voștri, la voi creștinii, sînt martirii, fiindcă faceți un cult asemenea. Voi liniștiți umbrele morților prin vin și carne»<sup>35</sup>).

Fericitul Augustin ne mărturisește ce fel de bucate foloseau creștinii la agapele pentru martiri.

În ziua de 21 ianuarie, zice Fericitul Augustin, pe cînd poporul era adunat pentru a sărbători pe mai mulți martiri, se bea vin și se mîncea pește prăjit. Cînd Sf. Monica, mama Fericitului Augustin, venind la Milan, a voit să viziteze «mormintele sfinților» sau «mormintele defuncțiilor», neștiind obiceiurile locului, ea purta într-un coș provizii de vin și pîine, pe care trebuia să le împartă.

32. H. Leclercq, art. cit., col. 817.

33. R. Aigrain, Liturgia, I, p. 96.

34. Ibidem, p. 96.

35. H. Leclercq, art. cit., col. 820.

În acest timp obiceiul acesta era interzis în Italia de către episcopul Milanului, Sf. Ambrozie. S-a interzis această practică pe care o asemăna cu parentaliiile păgâne. De asemenea scandalizat de abuzurile ivite la mesele funebre pentru martiri, Fericitul Augustin scrie în 392 episcopului Cartagunii, atrăgându-i atenția.

Neorînduile de la agapele pentru martiri au dus curînd la desființarea lor.

Agapele celebrate în cinstea martirilor au făcut pe Sf. Grigorie cel Mare să le autorizeze pentru zilele hramului bisericilor în Anglia de curînd convertită.

Am putut constata că Biserica a încurajat cultul martirilor și n-a avut niciodată atitudine ostilă față de aceste tradiții. De la celebrarea pe care păgînii o săvîrșeau pentru morții lor s-a putut ușor trece la cultul martirilor la creștini.

Mulți dintre participanți, și în special săracii care nu veneau cu scopul de a lua parte la cult, ci pentru a fi miluiți, se întorceau la casele lor convertiți la noua religie<sup>36</sup>).

### VIII. Descoperirile arheologice în legătura cu agapa

Cel mai bogat ținut în care se găsesc urme ale vechilor agape, este Africa Romană.

La Mat fou, vechiul Rusguniac, aproape de Alger, printre ruinele unei basilici s-a găsit o masă folosită la agape.

La începutul sec. XX, în temelile unei basilici care datează probabil din sec. III, s-a descoperit un bloc de zid semicircular de 1,30 m. lat și 0,70 m. înalt, așezat deasupra unei chiuvete puțin scobită în ciment. Întregul bloc, pînă la tablita de ciment, era înconjurat de un zid alcătuit din pietre, legate între ele printr-o tencuială de culoare roșie. Această construcție era o masă de agapă, în uz în primele secole ale creștinismului. La cîțiva metri în sudul basilicii Sf. Salsa, se poate vedea un zid patrat prevăzut cu un culoar lung de 10,20 m. și inegal ca lărgime, cu o absidă în întregime zidită cu umplutură cu perete și boltă, luminat de trei ferestre.

Se observă apoi în partea de răsărit un mare masiv în formă de trapez în zid, acoperit cu tencuială de 3,60/2,85 m., avînd înălțimea de 0,73 m. și în forma unui semicerc. Această mică construcție este o masă de agapă pe care mesenii, rezemați, se lungeau în jurul golului în care se așezau bucatele.

O altă urmă de masă pentru agapă se află în Capela funerară a episcopului Alexandru din Tipasa pe la începutul sec. V, cuprinsă între doi stîlpi în dreapta tindei și se prezintă ca un monument masiv semicircular. Episcopul Alexandru a construit capela pentru a adăposti mormîntul unei persoane cu viață sfîntă. Exemplul acesta e o mărturie sigură de existența agape'or, dat fiind locul unde era și persoana în cinstea căreia se celebrau. Credincioșii care se adunau la agapă erau în număr mare, luau parte cu toții la cîntări, pr'meau Euharistia în mîna potrivit cu ritul liturgic de atunci. Aceste amănunte prețioase se pot citi pe inscripția în mozaic de pe mormînt.

36. Ibidem, col. 818.

Iată deci un edificiu funerar care servea pentru mesele credincioșilor, pregătit cu scopul de a celebra euharistia și de a se face aici pelerinaj.

Această inscripție are mărimea de 5,50 m./2,6 m. și ocupă aproape toată lățimea pridvorului <sup>37</sup>).

Alte mărturii prețioase cu oarecare detalii ne dă Fer. Augustin în privința mesei lui Ciprian, care există în Alger Sexti, unde a fost înmormântat episcopul Cartaginei.

Intr-unul din cuvintele sale, la aniversarea lui Ciprian, Fer. Augustin zice: «Trăind el, a condus Biserica Cartaginei, prin moartea sa, el a onorat-o. În acest loc a suferit Sf. Ciprian martirul și aici s-a construit o masă consacrată lui Dumnezeu și totuși s-a numit masa lui Ciprian, unde se celebra sacrificiul și unde poporul lua parte în comun<sup>38</sup>).

Cea mai cunoscută dintre mesele pentru agapă a fost găsită aproape de Tixter, între Setif și Alger și este depusă la muzeul creștin din Luvru.

Alte relicve în legătură cu vechile agape sînt așa zisele potire sau cupe cu picior. În bisericile ruinate din Algeria, la Morsott, la nord de Tébassa, într-o sală care se afla în partea stîngă a absidei, s-a găsit o cantitate considerabilă de fărîmituri de potire de sticlă (vase cu picior fără toarte), care probabil au servit la agape.

De asemenea s-au găsit astfel de obiecte într-un număr destul de mare în catacombele romane și unele din ele prezintă oarecare însemnări demne de menționat.

Pe fundul unui asemenea pahar care va fi fost folosit de vreun creștin se află scris numele de Victor, care cinstea ziua nașterii Sf. Laurențiu, prin cuvintele următoare: «Victore, bea în numele lui Laurențiu». Pe un alt fund de pahar deasemenea se pot citi numele Sf. Laurențiu și Sf. Ciprian ceea ce însemnează că în cinstea acestor sfinți s-au servit meserii de pahar.

Nu este nicio îndoială că multe însemnări găsite pe pahare reproduc aclamații liturgice, prin care comesenii cinsteau pe cei adormiți în Domnul, precum și pentru mîngîierea lor sufletească. Repetarea și variația formulilor întîlnite pe pahare confirmă existența și scopul acestor obiecte <sup>39</sup>).

Epigrafiile africane de asemenea ne oferă mențiuni care se raportează la formule pe care le descoperim pe paharele gravate. O inscripție din anul 307 conține aclamația: «anima dulcis pie zeses». Altă aclamație se poate citi în cimitirul lui Calist: «*πίε εἰν θεῶν*» (beți în Dumnezeu), care cu siguranță face aluzie la agapa sfîntă, fiindcă nu poate fi vorba de un îndemn la o masă obișnuită <sup>40</sup>).

Aceste formule nu sînt decât frînturi din ritualul propriu zis al agapelor, care se celebrau în amintirea martirilor.

Atmosfera de frățietate și sinceritate creștină a îndemnat pe cei ce luau parte la agape să le facă nemuritoare pictîndu-le ori desemnîndu-le pe zidurile cimitirelor sau catacombelor.

Astfel, scena «frîngerii pîinii» se găsește pictată în capella greacă și în cimitirele Sf. Domitilla, Sf. Calist, și Sf. Marcelin și Petru.

37. *Ibidem*, col. 823.

38. *Ibidem*, col. 826-827.

39. *Ibidem*, col. 830.

40. *Ibidem*, col. 833-834.

În cimitirul Sf. Domit'ila se află o masă din sec. II; în cimitirul Sf. Calist sînt patru mese de la sfîrșitul sec. II și începutul sec. III.

La Sf. Agnes se vede o masă care reprezintă cinci femei în a doua jumătate a sec. III.

Intr-unul din aceste tablouri se pot număra șapte bărbați și cîteva coșuri de pîine.

Fără îndoială că este o reprezentare a Cinei Domnului. O altă scenă reprezintă un grup mai numeros, alcătuit din bărbați, femei și copii grupați în jurul unei mese.

Exploratorii catacombelor au văzut în aceste mese, agapa, însă s-a căutat cu timpul să se atribue acestor mese un simbol al unei sărbători cerești.

### IX. Ritul agapelor

În ceea ce privește rînduiala agapelor liturgice, cea mai veche mărturie ne-o oferă canoanele lui Ipolit, în care agapele au un ritual foarte asemănător cu acela al sacrificiului euharistic.

Ritualul agapei oferea o analogie izbitoră cu acela al Euharistiei ca jertfă, fiindcă comporta frîngerea pîinii<sup>41)</sup>.

Frîngerea pîinii era așa de esențială pentru agapă, încît atunci cînd era absent de la agape episcopul sau preotul, persoanele sacre care puteau săvîrși binecuvîntarea și frîngerea pîinii, un laic trebuia totuși să frîngă pîinea și s-o binecuvînteze, cel puțin în mod simbolic, fapt care nu ne îngăduie să despărțim agapa de Euharistie, aceasta cu atît mai virtos, cu cît ambele se centrează în jurul aceleiași realități: moartea Mîntuitorului și mai înainte, simbolizarea ei prin Cina cea de Taină.

După masa aceasta care avea loc seara, își spălau mîinile simbolul curăteniei, își aprindeau luminile, simbolul luminii spirituale și înălțau cîntări și rugăciuni lui Dumnezeu, fie din Sf. Scriptură, fie din minte.

În urmă o rugăciune încheia ospățul. Apoi credincioșii porneau liniștiți acasă, cu aerul că n-au luat parte chiar la cină, ci mai degrabă la o lecție de virtute. Cele ce referă Justin Martirul în Apologia I coincid cu lămuririle date de Tertulian în Apologeticum.

Cu mici abateri, din partea unor creștini proveniți dintre păgîni, atît timp cît a durat agapa, în epoca apostolică și patristică, a fost activă conștiința demnității pe care trebuiau s-o aibă participanții la mesele lor de dragoste. În tot timpul, aceste mese au fost înțelese și trăite duhovnicește.

Agapa nu era o simplă masă trupească, ci era o masă cu profundă semnificație mîntuitoare. Instituire, rugăciune, frîngerea pîinii, un te într-un act liturgic în epoca primară a Bisericii, însemnau o tot mai adîncă încreștinare, o mai intimă legare cu Hristos, o înaintare tot mai sporită în împărăția lui Dumnezeu, o tot mai vie și mai activă năzuință spre mîntuire și spre unire cu Dumnezeu a creștinului dreptcredincios.

41. Ibidem, col. 834, și Johannes Mich. Hanssen, op. cit., pp. 2 și 3.

## XI. Reminiscente ale vechilor agape în cultul și viața creștină pînă azi

Am văzut că agapele primelor veacuri n-au putut continua din cauza abuzurilor și neorînduvelilor care nu cadrau cu spiritul și năzuințele vieții creștine.

Totuși ideea care stă la baza lor, s-a menținut pînă azi ca o amintire și s-a înrădăcinat adînc în obiceiurile creștine. Astfel în toată Biserica Ortodoxă se obișnuiește ca după ce s-au împărțășit credincioșii să li se servească o bucată de pîine și un păhăruț cu vin din ofrandele aduse la Altar tot de ei. E aci desigur o reminiscență a vechilor agape care urmau după ritul împărțășirii, în primele comunități creștine.

Dacă acest obicei nu se practică pretutindeni și în special în bisericile de enorie, aceasta mai mult din neglijența preotului sau din lipsa de ofrande.

De asemenea, tot o amintire a agapelor sînt mesele cari au loc la minăstiri sau la bisericile de enorie cu prilejul pomenirii sfinților: la praznice sau la hramurile bisericilor.

După cum primii creștini aduceau în comunitate ofrande și diferite alimente pentru a fi puse înainte și a fi folosite în comun la agapă, tot astfel și la hramurile din zilele noastre credincioșii aduc alimente pentru susținerea și ajutorarea celor adunați.

În unele regiuni din țara noastră este încă obiceiul ca în ziua Învierii, credincioșii să aducă bucate (alimente) la biserică, spre a fi slujite (pîine, pește, carne, brînză, ouă, vin), iar după ce Liturgia Învierii s-a terminat, se ia masa în comun în curtea bisericii, dimpreună cu preotul pînă cînd se săvîrșește vecernia Învierii, sau a doua Înviere. Toate acestea sînt reminiscențe ale agapei de odinioară, care în epoca primară a Bisericii era un uz general.