

Complet (20)

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNA

CUPRINSUL

Diac. Lect. M. CHIALDA: Invățături moral-sociale în cartea «Proverbele lui Solomon».

Diac. Prof. N. BALCA: Etapele psihologice ale Mărturisirii.

Pr. Prof. I. TODORAN: Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth.

Magistrand Pr. I. MIRCEA: Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după «Faptele Apostolilor».

Magistrand Pr. ANDREI EFTIMIE: Au existat episcopi canonici în Transilvania, în veacul al XVI-lea?

Magistrand I. N. FLOCA: Dispensa în dreptul bisericesc.

Magistrand A. MANOLACHE: Un capitol de angelologie: creația, natura și căderea îngerilor.

1-2

D. 14.562

SERIA II-a = IANUARIE — FEBRUARIE = ANUL VII / 1955

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

APAR 10 NUMERE PE AN//ABONAMENTUL ANUAL 20 LEI

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

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

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

MEMBRI:

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar în București.

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

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU. Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar din București.

P. C. Pr. GRIGORE T. MARCU, Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

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

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Diac. Lect. M. CHIALDA: Invățături moral-sociale în cartea «Proverbele lui Solomon»	3
Diac. Prof. N. BALCA: Etapele psihologice ale Mărturisirii	25
Pr. Prof. I. TODORAN: Conceptul de Dumnezeu în teologia lui Karl Barth	39
Magistrand Pr. I. MIRCEA: Organizarea Bisericii și viața primilor creștini, după «Faptele Apostolilor»	64
Magistrand Pr. ANDREI EFTIMIE: Au existat episcopi canonici în Transilvania, în veacul al XVI-lea?	93
Magistrand I. N. FLOCA: Dispensa în dreptul bisericesc	107
Magistrand A. MANOLACHE: Un capitol de angelologie: creația, natura și căderea îngerilor	122

SERIA II-a

1-2

ANUL VII—1955

COMITETUL DE REDACȚIE

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

Membri: *P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P.C. Diac. N. I. NICOLAESCU, 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*

ÎNVĂȚĂTURI MORAL-SOCIALE ÎN CARTEA PROVERBELOR LUI SOLOMON

Între scrierile poetice ale Vechiului Testament, un loc de frunte ocupă Cartea Proverbelor lui Solomon. Ea este una din cele mai instructive cărți biblice, servind ca un îndreptar pentru conduita morală a omului în viața zilnică din familie și societate. Dacă, după formă, aparține grupului de cărți poetice, după conținut se integrează în genul didactic, fiind o colecție de sentințe sau maxime prin care se urmărește instruirea cititorilor în însușirea și practicarea virtuții, ca să-și asigure o viață de belșug, pace și fericire pe acest pământ, pregătindu-se totodată pentru viața de dincolo.

Caracterul de colecție rezultă de altfel din însuși titlul pe care-l găsim în fruntea textului: „*Mișle Șelomo*“ — Παροιμιαί Σολομώντος — **Parabolae Solomonis** (I, 1 și X, 1; XXV, 1), prin care se arată atât forma poetică, cât și autorul, Solomon, fiul David și regele din Israel. Ebraicul „mișle“ derivă de la „mașal“ — a compara, a asemăna. Prin această expresie s-a înțeles la început o asemănare prin comparație, redată în forma poetică a paralelismului membrilor (ritmul ideilor), cu diferite nuanțe de sens. În Vechiul Testament, expresia „mașal“ se întâlnește de 33 ori cu sensul de: dicton sau proverb popular (I Sam. X, 12; Ez. XII, 22), satiră (Is. XIV, 4; Avac. II, 6; Mih. II, 4), proverb al înțelepților (Prov. I, 1, 6; Ecl. XII, 9; I Regi V, 12), învățătură (Iob XXVII, 1; XXIX, 1), alegorie (Ez. XVII, 2; XXIV, 3), și oracol profetic (Num. XXIII, 7, 18)¹). Deși expresia din titlu nu înseamnă propriu zis proverb (proverbe), totuși cartea a primit acest nume după conținutul ei, fiind o colecție de setințe, cugetări sau pilde cu caracter moral-instructiv, redate în formă poetică. În acest sens mașalul ebraic se apropie foarte mult de grecescul γνῶμη, astfel că denumirea de poezie gnomică sau sentențioasă ar fi mai expresivă și mai potrivită pentru cuprinsul cărții. Dar proverbele din carte nu sînt numai simple maxime născute de înțelepciunea curgătoare populară și concretizate în proverbe anonime propriu zise, ele reprezintă ceva mai înalt și mai judicios, o doctrină și o morală oferită cititorilor de către bărbați înțelepți, inspirați de Sf. Duh.

Genul didactic al poeziei gnomică n-a fost ceva specific poporului evreu. În general, popoarele orientale s-au folosit mult de poezia gnomică pentru instruirea, în special, a tineretului, astfel că la ele poezia didactică a ajuns să formeze un gen literar aparte. Aforisme, sentințe alese și fraze scurte enigmatice, care exprimau un spirit dus pe cele mai înalte culmi ale cugetării, au creat o nouă metodă de instruire pentru motivul că, adevărul, prezentat sub forma de imagini, sentințe, enigme, fabule sau parabole scurte, este mai accesibil minții tinere, se imprimă mai ușor în memorie și pătrunde mai adînc în structura sufletească a omului, pe care-l poate mai

1. Cu privire la etimologia și sensul lui «mașal», a se vedea: Otto Eissfeld, *Der Maschal im A. T.*, Beihefte zur Zeitschrift für die alt. Wissenschaft, XXIV, Gies-sen 1913, pp. 7-20.

ușor și mai repede determina spre o anumită conduită în viață. „O maximă scurtă și plină de sens rostită la timp — spune un teolog — trezește poporul și-l poate liniști cu mai mult folos decât ar face acest lucru un discurs bine întocmit“²).

Fără a face un istoric al dezvoltării poeziei didactice la diferitele popoare, amintim totuși că preoții egipteni, druzii galilor, filozofii indieni și greci, conducătorii mari ai popoarelor (Solon, Iuliu Cezar, Marc Aureliu) ne-au lăsat maxime morale în care au concretizat rezultatul experienței și reflexiilor lor și al popoarelor de atunci, cu scopul de a instrui și a pregăti pe om pentru viață³).

La ebrei, poezia didactică și-a găsit cea mai înaltă expresie în opera inspirată a lui Solomon. Bărbați înțelepți, care au alcătuit maxime morale, vom găsi și înainte de Solomon, și desigur că și în masa mare a poporului circulau astfel de sentințe, însă Cartea Proverbelor nu este o colecție a acestora, ci rezultatul unor meditații și al unui stadiu îndelungat de cercetări și reflexiuni, după cum se pronunță și autorul: „Și pe lângă că Ecclesiastul a fost un înțelept, el a dat învățătură poporului și a cântărit și a cercetat și a întocmit mulțime de pilde. Ecclesiastul s-a străduit să găsească sfaturi folositoare și îndrumări adevărate și să le scrie întocmai“ (Ecl. XII, 9-10).

Apariția genului didactic într-o formă desăvârșită, cum este în Proverbe, nu se putea face decât într-o perioadă de înflorire și pace și în persoana lui Solomon. Înălțimea cugetării, frumusețea imaginilor ca și adâncimea învățăturilor dovedesc prisositor că Provebele s-au scris în epoca de aur a literaturii ebraice. Dacă genul liric al poeziei ebraice atinge cele mai înalte culmi în Psalmii lui David, genul didactic se desăvârșește în Proverbele lui Solomon. În timpul domniei acestuia studiul parabolilor și enigmelor era ocupația principală a înțeleptului și Solomon, înzestrat de Dumnezeu cu darul înțelepciunii (I Reg. III, 3-12), nu putea să rămână străin de aceste îndeletniciri spirituale. De altfel renumele lui de înțelept se vădește în conducerea statului (I Reg. III, 16-28), trece hotarele Palestinei (I Reg. X, 1), Solomon întreținând chiar o corespondență în dezlegarea enigmelor cu regele Hiram din Tir⁴). Pacea și liniștea domniei lui, favorabile contemplării și reflexiunii, au contribuit în mare măsură la compunerea proverbelor. „În această perioadă trebuie să recunoaștem că poezia gnostică se dezvoltă și formează o epocă în literatura sfântă“⁵). căci prin Cartea Proverbelor acest gen literar ajunge la maturitate, deschizându-se totodată drumul cărților sau a literaturii despre **chokma** în Israel. Astfel Proverbele rămân ca o piatră de hotar ce străjuește și căluzeste ca un far luminos viața omului sub aspect religios, moral și social.

Pentru educația religioasă, morală și socială a poporului ales, care trebuia să rămână străin de orice idolatrie și imoralitate păgână, dar căruia trebuiau să i se întărească convingerile și credința într-un singur și adevărat Dumnezeu, călăuzindu-i-se pașii pe calea unei vieți curate, con-

2. Mgr. Meignan, *Solomon, son règne, ses écrits*, Paris 1890, p. 317.

3. Mgr. Meignan, *op. cit.*, p. 317; L'Abbé J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, tom. VII, *Les Psaumes* (II partie) — *Les Proverbes*, Arras 1892, p. 443.

4. Iosif Flaviu, *Antic. iud.*, VIII, 2.

5. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, IX éd., Paris 1927, tom IV, p. 422.

formă cu preceptele Legii, Solomon, fie direct sau prin bărbații de la curte, a adunat o seamă de proverbe, care depuse în scris au dat naștere cărții noastre. Activitatea acestui rege al lui Israel a fost destul de intensă. Autorul inspirat al Cărților Regilor, sintetizând în cifre munca instructivă a lui Solomon, afirmă că el a rostit: „trei mii de pilde și cântările lui au fost o mie și cincii“ (I Reg. IV, 32). Fără a pierde vreun prilej oarecare, Solomon a rostit astfel de pilde în tot cursul domniei, la ședințe, oșpețe, întruniri familiare, cazuri de judecată, adunări publice, etc. Aceste pilde apoi au fost scrise, uneori poate chiar din ordinul regelui, de către cronicarii curții în analele regatului — „cartea faptelor lui Solomon“ (I Reg. IV, 3; XI, 41) — pe care le-au avut înaintea și bărbații regelui Hiskia când au colecționat unele proverbe (XXV, 1).

În fața lui Solomon se puneau diferite probleme de ordin moral-social care își cereau o rezolvare în spiritul legii mozaice. Dezvoltarea vieții sociale interne și externe, datorită relațiilor comerciale extinse, putea să pună în primejdie morala publică și particulară, viața însăși a statului. Trebuia arătat poporului că numai prin muncă dreaptă și cinstită, prin moderație în acumularea de bunuri materiale, prin relații sociale bazate pe dreptate și egalitate, ca și prin practicarea neîncetată a virtuții omul își păstrează demnitatea și poate îndeplini menirea pe care o are în lume. Și acest lucru îl face într-o largă măsură Cartea Proverbelor, carte de sinteză morală în care se oglindesc experiența de veacuri a generațiilor de oameni și înțelepți, chintesența înțelepciunii ebraice, viața poporului trăită sub influența nemijlocită a Legii lui Moisi. Ea este deci o mărturie eclatantă de mod cum au fost trăite și aplicate în viață preceptele înalte ale Legii, astfel că alături de celelalte cărți didactice, formează literatura instructivă a poporului ales, încât prin carte didactică în Vechiul Testament trebuie să înțelegem Legea mozaică aplicată în viață.

Antichitatea, ca și Sf. Părinți au fost de acord în a recunoaște că proverbele din carte sînt de la Solomon. Pentru teologii moderni, cu excepția protestanților radicali, care susțin o origină postexilică a cărții, problema autorului Proverbelor se rezolvă în modul următor: Solomon, fie direct sau prin mîna istoriografilor de la curte, a scris și a colecționat proverbele din cap. I-XXIV, 22, la care s-au adăugat proverbele înțelepților, cap. XXIV, 23-33, (probabil discipoli ai maestrului din opera căruia s-au inspirat) și colecția de proverbe ale lui Solomon culese de bărbații regelui Hiskia, cap. XXV-XXIX. La acestea s-au atașat apoi cele două capitole, cuvintele înțeleptului Agur, cap. XXX și cuvintele mamei lui Lemuel, probabil un rege arab sau idumeu, împreună cu poemul alfabetic de elogiere al femeii virtuose, cap. XXXI. Când și cine a terminat colecția nu se poate preciza, se presupune însă că sub Hiskia, sau cel mai târziu sub Ezra, cartea și-ar fi primit forma actuală. Pe cît de greu este a cunoaște timpul colecționării tot pe atît de greu este a preciza timpul cînd Solomon și-a scris proverbele sale ⁶⁾.

6. Tradiția iudaică susține că Solomon a scris cele trei cărți în diferite etape ale vieții. Cîntarea Cîntărilor a scris-o la tinerețe, cînd s-a numit pe sine simplu Solomon; Cartea Proverbelor în epoca maturității, cînd se intitula regele lui Israel; iar Eclesiastul la bătrînețe, cînd este numit regele din Ierusalim, L'Abbé J. A. Petit, op. cit., p. 447; Baczuez-Vigouroux, Manuel biblique, VIII éd., Paris 1894, tom. II, p. 380, n. 2.

Intr-un stil bogat în imagini și comparații, viu în expresii și adânc în psihologia vieții zugrăvite, plin de cugetări sublimе și variate, Solomon expune în această carte doctrina religioasă, dar mai ales social-morală a lui Israel. Plecînd în comparațiile sale de la lucruri și fapte naturale și cunoscute pe care le îmbracă în forma poetică a paralelismului stihurilor ebraice ⁷⁾, autorul a dat naștere aceluși stil concis dar sentențios, figurat și parabolic, care imprimă operii sale un colorit cu totul particular.

Analizînd diferitele aspecte ale vieții, autorul recomandă, în forma scurtă a sentințelor sau prin cuvîntări oratorice (cap. I-IX), virtutea, combătînd păcatul și zidind mereu la întărirea legii unei drepte răsplătiri. În acest scop el face uz de muștrare, ironie, sfat, îndemn, autoritate, exemplu, după împrejurări și capacitatea de înțelegere a cititorilor. În acest fel s-ar părea poate că autorul urmează aceeași metodă ca și filozofii moraliști, dar cine citește Proverbele poate ușor constata că metoda lui de instruire este deosebită de a acestora. În timp ce morala filozofică este dură și aspră, iar instructorii apar ca simpli pedagogi lipsiți de dragostea față de ucenici, la autorul biblic, pe cît de adîncă este doctrina preceptelor morale, pe atît este ea de caldă și plină de dragoste în cuvintele în care este îmbrăcată. Din Proverbe radiază iubirea și dorința nestăvilită a pedagogului dublat de părintele, care urmărește făurirea de caractere tari și constante pentru toate împrejurările vieții. De aceea aici pedagogul cedează locul părintelui, fiul ia locul discipolului, încît îndemnul „ascultă fiule!“ se repetă adesea în fruntea preceptelor moral-sociale. Maximele morale nu sînt impuse, ele apar mai mult sub forma de îndemnuri, recomandări, rugăminți calde, adresate cu căldură și dragoste, astfel că „aceste lecții ale înțelepciunii nu erau de loc cele ale unui om, erau lecții coborîte din cer și inspirate lui Solomon“ ⁸⁾.

Scopul urmărit de autorul inspirat reiese încă din primele cuvinte ce urmează titlului cărții. Cunoașterea înțelepciunii și a înfrînării, dobîndirea stăpînirii de sine, viețuirea întru dreptate, neprihănire și cinste, care să aducă omului știință și chibzuială în general, iar celui înțelept o sporire în știință și dobîndirea iscusinței de a se purta în viață (I, 2-6), rezumă în scurt țelul spre care se îndreaptă strădaniile de instruire ale autorului. Privită în general, cartea are un scop moralizator, ceea ce face pe autor să recapituleze într-o formă aleasă toată experiența de veacuri a poporului biblic, care expusă sub forma plastică și instructivă a proverbelor să devină un îndreptar al vieții omenești de toate zilele. Autorul caută, peste tot, ca din fapte individuale des repetate, să scoată învățăături moral-sociale pe care le și ilustrează cu pilde și exemple din viața zilnică a omului. El se coboară în mediul vieții omenești de unde își alege cele mai plastice și convingătoare exemple, urmărind o cît mai vie practicare a Legii, de care nu se desparte, dar pe care vrea s-o adîncească și s-o întărească tot mai mult în conștiința poporului. Acest lucru a făcut din Cartea Proverbelor o oglindă a culturii epocii în care s-a scris, concentrînd și sintetizînd toate preocupările și năzuințele de ordin moral ale „epocii în care ideea religioasă, cre-

7. În general, autorul întrebuițează distihul, fie antitetic (X, 1, 20; XI, 1; XIII, 24), fie sintetic (II, 13; XIII, 14), fie sinonim (II, 3, 8, 11), sau parabolic (X, 26; XXV, 14, 17).

8. Mgr. Meignan, op. cit., p. 234.

dința într-o ființă supranaturală stăpînea cugetul și inima⁹⁾. Dacă aceste proverbe urmăresc călăuzirea omului spre Dumnezeu, pe bună dreptate se poate presupune că, „Dumnezeu însuși a voit ca Solomon să corespundă necesităților spirituale ale timpului său, în a strînge și a scrie Proverbele¹⁰⁾).

Înțelepciunea pe care autorul dorește să-l învețe pe om, este cea înțelepciune practică a vieții, acel principiu ce determină într-un sens anumit toată viața morală a omului și care după mărturia cărții izvorăște din „temerea de Dumnezeu“ (I, 7). Această temere de Dumnezeu, concepută în sens biblic, reprezintă recunoașterea și punerea în practică a raportului de dependență a credinciosului față de Creatorul său. Ea stă la temelia religiei devenind generatorul și impulsul vieții morale a credincioșilor în împlinirea tuturor legilor sau poruncilor divine. Toate proverbele din carte converg spre același scop de a face pe om înțelept, a-i sădi în structura lui sufletească acel principiu al vieții, datorită căruia credinciosul poate cunoaște pe Dumnezeu, se poate apropia tot mai mult de El, poate cunoaște lumea și viața sub multiplele ei aspecte. Prin înțelepciune credinciosul ajunge în starea de a împlini cît mai ușor Legea, fiind călăuzit în toată activitatea lui după preceptele Legii divine, pașii lui fiind îndreptați spre adevărata viață în care trebuie să se înfăptuiască binele și dreptatea, dragostea și adevărul, ajungînd la fericirea din viața de aici și cea de dincolo¹¹⁾. Acest lucru a imprimat proverbelor din carte un pregnant colorit moral care-și înfige adînc rădăcinile în Legea lui Moisi, de unde multe sentințe din Proverbe apar ca o aplicare strictă a Decalogului, rămînînd valabile pentru viața credinciosului de totdeauna. Din toate sentințele se desprinde constatarea că în centrul vieții credinciosului stă Dumnezeu, de la care pornesc toate și spre care trebuie să se îndrepte credinciosul în toată activitatea lui, ceea ce face ca înțelepciunea din Proverbe să recomande peste tot virtutea ca factor de fericire în viața de aici și de dincolo a credinciosului.

Fără a insista prea mult, deoarece acest lucru ar depăși cadrul acestui studiu, ne vom opri puțin și asupra noțiunii de **chokma** = **înțelepciune**¹²⁾, și acest lucru din mai multe motive. Ideea de chokma a existat la ebrei, cu diferite sensuri și înainte de apariția literaturii didactice în care vom vedea că predomină. Cu sensul general de agilitate spirituală, iscusință deosebită, care judecă drept lucrurile și alege cele mai potrivite mijloace în atingerea scopului urmărit, o găsim la ebrei chiar în epoca lui Moisi. Astfel cu acest dar divin al iscusinței, fiind umpluți de „duhul înțelepciunii“ („ruach chokma“), apar acei bărbați care sînt aleși să facă veșmintele profești pentru Aaron și fiii săi (Ex. XXVIII, 3). La fel este cazul și celor doi ma-

9. A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*, Rom 1914, pagina 13.

10. Mgr. Meignan, *op. cit.*, p. 323.

11. De această înțelepciune, călăuza vieții omenești în drumul ei spre desăvîrșire, s-au învrednicit toți marșii conducători ai lui Israel, toți profeții Vechiului Testament, adevărații înțelepți ai poporului, după cum rezultă din cuvintele lui Amos III, 8.

12. Privitor la chokma, a se vedea în special: Dr. Joh. Götsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im alten Testament*, *Biblische Zeitfragen*, IX Folge, Heft 1-2, I-II Aufl., Münster in Westfalen 1919; Dr. Paul Heinisch, *Die Persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, *Bibl. Zeiftr.* XI, 1/2, Münster in Westfalen 1923; A. Hudal, *op. cit.*, cap. III-IV, pp. 54-162.

eștri care au lucrat Cortul sfânt, Besaleel și Oholiab, împreună cu al altor măeștri iscusiți, înzestrați de Dumnezeu cu darul „înțelepciunii și al priceperii — chokma utebuna“ (Ex. XXXV, 30, 34-35; XXXVI, 1). Ca „bărbat înțelept — iș chakam“, adică drept și împlinitor al Legii, este caracterizat Solomon de către David, pe patul de moarte (I Regi II, 9). Odată cu apariția cărților didactice, expresia chokma revine tot mai des și conținutul ei se conturează tot mai mult, încît în Proverbe ea stă în centrul ideilor religios-morale, deschizînd drumul unei noi literaturi de o importanță deosebită pentru dezvoltarea istorică a religiei revelate din Vechiul Testament și influențînd viața spirituală din primul secol al cugetării creștine¹³). În fine, repetarea deasă a expresiei chokma în Proverbe, necesită o cît de sumară precizare a sensului ei, fără de care nu s-ar putea pătrunde în adîncul și adevăratul înțeles al doctrinei expusă în diferitele proverbe. Înainte de a se preciza sensul lui chokma se poate totuși afirma că, ea nu este o simplă figură sau personificare poetică, nici numai o simplă însușire a divinității sau ceva abstract, ci o persoană independentă, alături de Dumnezeu și total deosebită de creaturi.

În concepția sa despre chokma autorul biblic ne prezintă înțelepciunea sub dublul ei aspect: ca persoană individuală, **înțelepciunea obiectivă**, care nu se comunică oamenilor; și ca dar supranatural împărtășit oamenilor, **înțelepciunea subiectivă**, înțelepciunea vieții practice ca principiu al tuturor acțiunilor religios-morale ale credinciosului.

Ca înțelepciune obiectivă, chokma se deosebește de cea subiectivă, fără a fi însă total separată de ea. Cea obiectivă diferă de cea subiectivă prin prioritatea existențială, dar o completează și o adîncește pe cea subiectivă. Despre înțelepciunea obiectivă autorul se ocupă în special în cap. I-IX, scoțînd în relief originea, ființa și rolul ei. Încă în primul capitol, începînd cu versetul 20, autorul prezintă înțelepciunea obiectivă drept o persoană individuală, un predicator care se adresează mulțimilor pe ulițe, în piețe, la răspîntii de drumuri și la porțile cetăților, sfătuiindu-le să se abată din drumul ce duce la nebunie și să îmbrățișeze calea spre știință, spre știința izvorîtă din temerea de Dumnezeu, aducătoare de pace și liniște. Din cele expuse aici de autor este greu a preciza ce raport este între înțelepciune și Dumnezeu. Dar precizarea concepției despre chokma merge progresiv, astfel că în cap. III personalitatea înțelepciunii apare și mai evidentă, mai ales în cuvintele vers. 19, de unde reiese clar că chokma este o persoană distinctă, prin mijlocirea căreia s-a creat universul. Prioritatea lui chokma față de creaturi și participarea ei activă la creațiune, subliniate în cap. III, duc la concluzia că înțelepciunea obiectivă este o persoană de sine stătătoare, născută din ființa divină.

În precizarea progresivă a concepției despre chokma, ca înțelepciune obiectivă, autorul ne prezintă în cap. VIII un tablou mai complet, în care o nouă idee despre chokma vine să întregască cele prezentate în capitolele anterioare. Dacă la începutul acestui capitol, chokma este zugrăvită tot ca un predicator ce se adresează tuturor, începînd cu vers. 22 și pînă la vers. 31 autorul face precizarea necesară în concepția sa despre chokma. Două mari adevăruri sînt subliniate în aceste versete, că chokma a existat înaintea creaturilor, existența ei din veci la Dumnezeu și participarea ei activă la creațiune, ca „lucrător — amon“ (vers. 30).

13. A. Hudal, *op. cit.*, p. 54.

Dacă în cap. I înțelepciunea obiectivă a fost prezentată numai ca persoană, iar în cap. III i s-a adăugat și calitatea de creatoare a tuturor, în cap. VIII se precizează și raportul dintre ea și Dumnezeu, ca existentă din veci, născută din ființa divină, esență din esența divină și lucrătoare activă cu Dumnezeu la creațiunea universului.

Concepția autorului despre înțelepciunea obiectivă se poate rezuma în următoarele: Chokma este o persoană individuală, deosebită de Dumnezeu ca ipostas și ființial diferențiată de creaturi. Ea s-a născut din veci din Tatăl, fiind de o ființă cu El, de natură transcendentală, creatoare a tuturor.

În felul acesta prin chokma din Proverbe se face un pas în plus față de concepția despre chokma din Cartea Iob. În Cartea Iob (XXVIII, 20. 23-28) concepția despre chokma este foarte vag subliniată. În afară de faptul că apare ca ceva deosebit de Dumnezeu, dar identică cu temerea de Dumnezeu, nu se precizează nimic în legătură cu originea, ființa și rolul ei, așa cum se face în Proverbe. Dar și față de Proverbe, o precizare mai clară cu privire la chokma ca persoană individuală, preexistența, nașterea ei din ființa divină și rolul ei la creațiune, vom găsi în Cartea lui Sirah (cap. I și XXIV) și Cartea Înțelepciunii lui Solomon (cap. VII). Astfel că așa cum este zugrăvită chokma în Proverbe și în celelalte cărți, s-a pregătit într-o mare măsură drumul spre Logosul Sf. Ap. Ioan, căci de la chokma pînă la Logos nu mai era decît un pas, întruparea ¹⁴).

În misiunea de a instrui pe oameni, autorul biblic ne prezintă al doilea aspect al lui chokma, trecerea fiind făcută oarecum de ultimele versete din cap. VIII, unde prima apare ca imagine sau prototip al celeilalte, căci „așa după cum ea (chokma) a luat parte la creațiunea universului, tot așa trebuie să fie și îndrumătoarea oamenilor spre o viață temătoare de Dumnezeu“ ¹⁵).

Izvorită din femerea de Dumnezeu, ca principiu intern al ei, înțelepciunea subiectivă este bunul cel mai de preț al credinciosului. Ea îndrumă și călăuzește toată activitatea credinciosului, devenind pentru el acea forță moral-spirituală care dă conținut și sfințire tuturor acțiunilor omenești. În cel care o posedă această înțelepciune produce o transformare radicală. Ea împreună înțelegerea cu voința, adevărata cunoaștere cu fapta, constituind acea iscusință a vieții datorită căreia credinciosul va înfăptui totdeauna

14. În chokma din Prov. VIII au văzut Logosul Sfintului Apostol Ioan: Clement Alexandrinul, *Στοιματικὴ* VI, 16 — Migne, P.G. IX, col. 364, și VII, 2 — Migne, P.G., col. 412; Origen, *Ἐπιλογαὶ εἰς τὰς Παροιμίας* (VIII, 22) — Migne, P.G. XVII, col. 185; Sf. Ciprian, *Liber testimoniorum adv. Judaeos*, II, 1, — Migne, P. L. IV, col. 724-725; Sf. Atanasie, *Ἐκθετικὴ πρὸς τοὺς ΠΙ-ΙV* — Migne, P.G. XXV, col. 204-205, și *Ἐπιστολή* — Migne, P.G. XXV, col. 464-466; Eusebiu de Cezareea, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* III, 1 — Migne, P.G. XXIV, col. 969; Sf. Epifaniu, *Κατὰ αἰρέσεων ἐγρηγόριον* II, 24-26 — Migne, P. G. XLII, col. 241-244; Sf. Vasile cel Mare, *Κατ' Ἐβνομίου* IV, 1 — Migne, P. G. XXIX, col. 704; Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος Α'* — *θεολογικὸς τέταρτος* — *Περὶ Υἱοῦ* — Migne, P. G. XXXVI, col. 105-106, și Sf. Grigorie de Nissa, *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλινικτοῦ* — Migne, P. G. XLV, col. 1141.

H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes* — La Sainte Bible avec commentaires, Paris 1928, p. 34, prezintă chiar și o paralelă de texte biblice între cap. VIII din Proverbe și prologul Sf. Ap. Ioan: Prov. VIII, 22 — Ioan I, 1; Prov. VIII, 27-30 — Ioan I, 3; Prov. VIII, 35 — Ioan I, 4; Prov. VIII, 36 — Ioan I, 5, dovedind identitatea dintre Chokma și Logos.

15. A. Hudal, op. cit., pp. 152-153.

binele și va evita răul. Învață pe credincios toate virtuțile, îl apropie de Creator și-i dă speranța unor bunuri netrecătoare, fiind principiul vieții sale morale. Drumul ei este drumul luminii, pe care credinciosul îl străbate împreună cu inteligența cu dragostea de bine, prudența cu fermitatea și buna comportare de sine cu buna conduită în viață. Prin ea credinciosul ajunge în starea de a avea o cunoștință clară a tuturor lucrurilor și a ajunge la scopul propus prin alegerea celor mai bune mijloace. Ea călăuzește pașii credinciosului spre Dumnezeu, făcându-l să ducă o viață morală integră. Ca dar supranatural pe care credinciosul îl primește de la Dumnezeu, această înțelepciune îl determină să sporească în viața morală practicând virtutea, și-l apropie tot mai mult de scopul ultim al creației sale, desăvârșirea morală. Sf. Vasile cel Mare definește chiar în modul următor înțelepciunea din Proverbe: „o știință a lucrurilor divine și omenești... nu atât speculative, cât mai mult practice, de natură a conduce pe credincios la practicarea tuturor virtuților și prin aceasta de a-l pune în situația să ajungă la fericirea deplină“¹⁶).

Cum această chokma, înțelepciune practică a vieții, vine ca dar de la Dumnezeu, ea nu poate fi obținută de credincios decât prin străduințe personale (IV, 7), începutul fiind făcut de sus, „deoarece Domnul dă înțelepciune și din gura lui izvorăște știința și priceperea“ (II, 6). Despre o înțelepciune înăscută nu se poate vorbi (II, 6-9). Odată obținută, această înțelepciune cere din partea credinciosului o dăruire totală a ființei sale pe calea virtuții. El trebuie să se confunde cu chokma, care să devină în el o a doua viață, căci „înțelepciunea este izvor de viață pentru cel care o are...“ (XVI, 22). Roadele acestei înțelepciuni pentru credincios sînt mari și multiple. Înțeleptul trăiește în pace cu aproapele. El primește siguranța de sine, onoare, bogăție, lungime de zile, fericire în viața individuală și cea socială, dar mai ales chokma aduce în sufletul credinciosului pacea, atât de prețioasă pentru individ, familie și societate. Pentru străduințele sale înțeleptul este răsplătit cu îndurare și binefaceri de la Dumnezeu, cu cinste, dragoste și ajutor din partea oamenilor.

Sf. Părinți avînd în vedere conținutul acestei cărți au numit-o „*ἡ πανάρετος σοφία* — înțelepciunea ce învață virtutea“¹⁷), sau „*ἡ παιδαγωγικὴ σοφία* — înțelepciunea care instruește“¹⁸), iar Tradiția iudaică i-a dat titlul de „sefer chokma — cartea înțelepciunii“¹⁹).

Urmărind instruirea discipolilor în înțelepciunea practică a vieții, Proverbele nu ne apar ca un tratat sistematic și teoretic pentru acest scop, ci numai ca un îndemn, pentru o viață morală de fericire prin practicarea virtuții, săvîrșirea binelui și a dreptății și înlăturarea răului. Din acest motiv viața credinciosului este privită sub diferitele ei aspecte exterioare, ca o înșirare de fapte ce sînt conforme sau se abat de la lege, oamenii fiind împărțiți în: buni și răi, virtuoși și păcătoși, înțelepți — nebuni, dreți — nedreți. Cu un bogat lux de amănunte autorul se folosește de contrastele ce

16. 'Ομιλία IB' — *Εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν προμειδῶν* Migne, P. G. XXXI, col. 389. Origen, *Εἰς τὰς Παροιμίας Σολομῶντος* comentînd cap. I, vers. 2, spune despre înțelepciune „*σοφία ἐστὶν ἐπιτήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων κατὰληψις*“ — Migne, P. G. XIII, col. 17.

17. Clement Romanul, *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους Α'* — Migne, P. G. I, col. 324; Eusebiu de Cesareea, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* IV, 25 — Migne, P. G. XX, col. 384.

18. Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος Η'* — *Εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν ἐπιστάφις* — Migne, P. G. XXXV, col. 797.

19. Talmudul, Tosefot în Baba bathra, f. 14.

există între diferite aspecte ale vieții: înțelepciune-nebunie, dreptate-fără-delege, credință-necredință, smerenie-mândrie, dragoste-ură, blindețe-mînie, bogăție-sărăcie, muncă-lene, cinste-necinste.

Toate preceptele din proverbe considerînd pe om în diferite situații în care s-ar putea afla, îi pun în față datoriile lui religioase, morale și sociale. Autorul se adresează tuturor, fără deosebire de vîrstă, sex sau situație socială, subliniind raporturile ce trebuie să existe între credincios și Dumnezeu și între oamenii ce alcătuiesc aceeași familie, aceeași societate: conducători-supuși, părinți-copii, soț-soție, prieteni-dușmani.

Atît după fond, cît și după formă și metodă, Proverbele pot fi totuși un adevărat manual instructiv, teoretic și practic pentru conduita credinciosului în viață. Ele sînt și rămîn însă cea mai vie mărturie a gradului de dezvoltare a vieții spirituale la 'ebrei, precum și a stării religioase, morale și sociale din epoca compunerii lor. Ele situiază pe Solomon în fruntea moralizîtorilor orientali ca pe un instructor al înțelepciunii practice, care oferă cele mai bune lecții de morală pentru toate vîrstele și pentru toate împrejurările vieții ²⁰).

Înainte de a analiza preceptele moral-sociale, trebuie să subliniem faptul că, din cauza mai multor colecționari ai proverbelor în forma lor actuală, în înșirarea acestor precepte nu se păstrează o ordine logic-sistematică, ele fiind înșirate în ordinea colecționării, astfel că este greu a avea o privire sintetică, de ansamblu, asupra celor expuse ²¹). Învățăturile moral-sociale se vor expune după datoriile pe care credinciosul le are față de Dumnezeu, față de sine însuși și față de societatea în care trăiește, cu dublul aspect al datoriilor către aproapele luat ca individ și către colectivitate și conducerea ei.

*

Privită în general morala maximelor din Proverbe este o morală religioasă, avînd ca substrat doctrina monoteismului biblic. Prin prisma Legii, a poruncilor divine, sînt judecate toate acțiunile credinciosului. După cum credinciosul își împlinește cele trei îndatoriri, fundamentale ale sale, către Dumnezeu, sine însuși și către aproapele, este judecată comportarea sa morală, care se exteriorizează în cele două forme, virtutea, acceptată și lăudată; și păcatul, combătut și înfierat. Din această cauză cea mai înaltă datorie pentru credincios este observarea și împlinirea legii morale, călăuzitoare a acțiunilor omenești și aducătoare de fericire, după cum spune autorul: „Cel care nu bagă în seamă pe prietenul său, săvîrșește un păcat; iar cel ce se îndură de sărmani este un fericit“ (XIV, 21 și XVI, 17). Această lege conduce pe credincios în viață și ca acesta s-o poată împlini trebuie să achiziționeze înțelepciunea practică a vieții (II, 3; IV, 7-8; VIII, 4). Izvorită din temerea de Dumnezeu, această înțelepciune îl călăuzește și-l ajută în împlinirea datoriilor lui față de Dumnezeu, față de sine și față de aproapele, cu aplicarea practică a dragostei și a dreptății în toate acțiunile lui (XX, 9).

20. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 423.

21. O expunere sistematică a doctrinei Proverbelor găsim la: Dr. Ec. I. Popescu-Mălăești, *Studii și comentarii*, fasc. V — *Proverbele lui Solomon*, pp. 30-37; H. Lesêtre, *op. cit.*, pp. 29-31; Bacuez-Vigouroux, *op. cit.*, pp. 835-841, și la R. F. Horton, *The Book of Proverbs*, 1891 (după L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Test*, II éd., Lausanne 1914, tome II, p. 69).

Credința curată și practicarea virtuții, constituie idealul moral după Proverbe. Ca omul să poată ajunge acest ideal i se cere săvârșirea unor acțiuni care să pornească dintr-o inimă curată, după sfatul înțelepciunii ce vorbește în Proverbe (IV, 20-22). Dar pentru credincios nu este luată în considerare numai fapta în sine, ci și gândul, intenția care stă la bază, chiar dacă fapta n-a fost săvârșită: „Cel care închide din ochi urzește violenții, cine își mușcă buzele a și săvârșit răul“ (XVI, 30). Pentru acest lucru se cere credinciosului stăpînirea de sine: „Ferește-ți inima ta cu toată sîrguința, căci din ea țîșnesc izvoarele vieții. Depărtează din gura ta toată uneltirea și de pe buzele tale dă în lături violenția... Nu te abate nici la stînga, nici la dreapta, ci ferește picioarele tale de rău“ (IV, 23-24, 27). Dacă scopul vieții morale este împlinirea voinței divine prin practicarea virtuții, credinciosul trebuie să depună toate eforturile în căutarea și achiziționarea înțelepciunii (II, 3; IV, 7-8; VII, 4), mai ales că ea se oferă tuturor celor care o caută (I, 20), îndemnul ei se adresează tuturor: „Cine este înțelept să intre la mine... ca să umble pe calea cea dreaptă a priceperii“ (IX, 4, 6).

Dar fapta, de orice natură ar fi, presupune răsplata și morala Proverbelor accentuează într-o formă destul de categorică răsplata credinciosului. „Domnul blestemă casa celui fără-de-lege și binecuvintează locașul celor drepti“ (III, 33), sînt cuvinte ce alcătuiesc garanția unei răsplătiri drepte a activității credinciosului de către Dumnezeu. Rezultatul acestei răsplătiri este sintetizat de autorul biblic în cuvintele: „Pe calea dreptății se află viața, iar calea nebuleniei duce la moarte“ (XII, 28). Cel care a dus o viață morală împlinind legea și săvîrșind dreptatea și binele, se învrednicește de mărire (III, 35), de abundență în bunuri (VIII, 18; III, 10), de îndurare și binefaceri divine (XII, 2), lungime de zile (X, 27; XIX, 23). Asupra celui drept se revarsă pacea și fericirea: „Iar cel ce mă ascultă — zice înțelepciunea — va trăi în pace și liniște și de rele nu se va teme“ (I, 33). Dumnezeu este scutul celui drept, sufletul lui se va mîntui (II, 7), căci cel ce a aflat înțelepciunea „a aflat viața și dobîndește bunăvreața Domnului“ (VIII, 35). Prin contrast cu dreptul, cel păcătos va fi pedepsit, asupra lui se va abate nenorocirea din care nu se va mai putea salva (VI, 15), scurtarea vieții (X, 27), sufletul lui fiind condamnat peirii (I, 32). Pentru păcătosul care refuză înțelepciunea practică a vieții, sentința biblică este aspră, dar dreaptă: „Iar cel ce păcătuiește împotriva mea — zice înțelepciunea — își pîgubește viața lui. Toți cei ce mă urăsc pe mine iubesc moartea“ (VIII, 36).

Toate preceptele morale din Proverbe sînt prezentate în formă de antiteză, punînd credinciosului în față deodată soarta dreptului și a păcătosului, care trăesc alături în viața de aici, dar se despart în cea de dincolo. Raportul dintre viața pămîntească și cea de dincolo, deși în mod obscur, totuși este accentuat de morala Proverbelor în maxima: „La nimic nu folosește bogăția în ziua judecării (mîniei), căci numai dreptatea mîntuiește de moarte“ (XI, 4 și X, 2; XII, 28).

Maximele morale privitoare la datoriile credinciosului către Dumnezeu își găsesc temelia în concepția sau credința despre divinitate, de aceea în Proverbe monoteismul biblic este puternic accentuat. Peste tot Dumnezeu

este numit Iahve, pentru a se sublinia credința într-un singur și adevărat Dumnezeu, aseitatea și eternitatea ființei divine. Iahve este prezentat ca pre-existent universului (VIII, 22-26), creator a toate (III, 19-20), fiind scoase în relief mai ales acele atribute ale ființei divine, care au mai mare legătură directă cu omul. Astfel Dumnezeu este atotștiutor (V, 21; XV, 3, 11; XXIV, 12), atotputernic (XVI, 4; XIX, 21, XX, 24), atotdrept (III, 32, 35; XII, 2), iubitor ca un părinte al tuturor (III, 12). În special se vorbește despre providența divină. Dumnezeu conduce și veșnic protejează natura (V, 21; XV, 3; XX, 12). Conduce pe credincios în viața zilnică (XIV, 9) și-l călăuzește spre fapta cea bună, acordându-i ajutorul (XXI, 1; I, 24; XIX, 21), viață și fericire (VIII, 35-36; XX, 27), dragoste părintească (VIII, 17), dar respectând întru totul libertatea omului.

Datorită acestei concepții atât de curată și sublimă, morala Proverbelor va scoate în relief în special datoriile credinciosului cu un pronunțat aspect sufletesc, față de Dumnezeu. În obligațiile omului față de Creator accentul se pune mai mult pe sentimentele care stăpinesc inima, decât pe împlinirea externă și formală a legii ceremoniale de cult.

Sinteza tuturor obligațiilor credinciosului față de Dumnezeu o formează „temerea de Dumnezeu”, repetată des în Proverbe (I, 7; IX, 10; XV, 33; XIX, 23), întrucât stă la temelia legăturii dintre cele două ființe, Dumnezeu și omul, concretizând tot ceea ce poate face ultimul pentru ajungerea desăvârșirii sale. Această temere de Dumnezeu nu trebuie să fie un sentiment „de frică sau de teamă ca la sclavi și la copii, ci un sentiment complex alcătuit din respect, devotament, ascultare, supunere, dar mai ales din iubire”²², aducând credinciosului viața și puterea de a scăpa de lanțurile morții spirituale (XIV, 27). Din acest motiv, mai târziu, Sf. Apostoli vor prezenta „temerea de Dumnezeu” ca pe o trăsătură fundamentală a vieții interioare a creștinilor (Faptele Apostolilor IX, 31; II Cor. V, 11; VII, 1; Ef. V, 21). În strânsă legătură cu temerea de Dumnezeu stau dragostea și deplina încredere în El, așa cum rezultă din îndemnul autorului: „Iubirea și credințioșia să nu te prăsească, leagă-le împrejurul gîtului tău și scriele pe tabla inimii tale... În toate lucrările tale gîndește-te la el și el îți va netezi toate cărările tale” (III, 3, 6).

Prin aceste sentimente credinciosul dă dovadă de credință și dragostea sa față de Dumnezeu, care-l fac plăcut în fața Atotputernicului (XI, 20), îl apropie de El și-l ajută să sporească pe calea desăvârșirii. Niciodată de fapt Dumnezeu n-a cerut lui Israel practicarea unui cult formalist, extern, sterp și rigid, ci a unui cult deplin, intern și extern și asupra acestui lucru insistă în mod deosebit și morala Proverbelor. În fața lui Dumnezeu rugăciunea dreptului, împlinirea dragostei și a dreptății, sînt mai presus de toate jertfele ce s-ar arde pe altar (XV, 8; XXI, 27). Pentru el are mai mare valoare sărăcia însoțită de dragoste, decât bogăția împreunată cu ură (XV, 17), „viețuirea întru dreptate și credință este mai de seamă în ochii Domnului decât jertfa” (XXI, 3).

„Mai târziu profeții Vechiului Testament, se vor ridica și ei și vor combate cu toată vigoarea acel fariseism în împlinirea Legii, cerînd lui Israel deplina ascultare (Ier. VII, 23), pietate și dragoste (Os. VI, 6). „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce cere Dumnezeu de la tine: drep-

22. H. Lesêtre, op. cit., p. 38.

tate, iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeuului tău“, va răsună glasul profetului Mihea (VI, 8). Când Mîntuitorul va sublinia, în convorbirea cu samarineanca la fîntîna lui Iacob, în ce constă adevărata închinare — „în duh și în adevăr“ (Ioan IV, 23) — „El nu va face decît să transpună în Legea nouă, desăvîrșind, cultul interior reclamat de cei vechi, fără a institui deci un nou fel de adorare a lui Dumnezeu“²³).

*

Datoriile morale ale credinciosului către sine însuși au la bază practica virtutii, instruirea lui în înțelepciunea practică a vieții și ferirea de rău (XVI, 17, 22). Pentru a determina pe credincios la înfăptuirea acestei înalte chemări, autorul utilizează o bună metodă. Direct el îndeamnă pe credincios la săvîrșirea virtutii, arătîndu-i foloasele mari ce rezultă din această conduită morală, iar indirect prin prezentarea tabloului în care zugrăvește păcatul și viciul împreună cu rezultatele dezastruoase pe care le aduc în viață.

În acțiunile sale credinciosul trebuie să fie călăuzit numai de cinste și dreptate. Să aleagă calea celor buni și să străbată cărările celor drepti (II, 20). Fiecare pas în viață trebuie să fie bine chibzuit, modestia și stăpînirea de sine să formeze trăsătura conduitei fiecăruia. Însemnătatea mare pentru credincios a acestui lucru rezultă din maxima: „Omul domol la mînie e mai de preț decît un viteaz, iar cel ce-și înfrînează duhul este mai prețuit decît cuceritorul unei cetăți“ (XVI, 32). Cumpătat în mîncare și băutură (XXIII, 1-3; XX, 1), să nu umble după acumularea de bunuri trecătoare (XXIII, 4-5), să ducă o viață curată ferită de desfrîu sau adulter (II, 16; VI, 24-29).

În mod special autorul insistă asupra acelei virtutii, factor determinant al bunei stări individuale și colective, care este munca. Prin exemple luate din mediul înconjurător, autorul urmărește să sădească adînc în natura ființei omenești, dragostea de muncă. El stăruie șa de mult în călăuzirea credinciosului spre muncă, deoarece munca este mijlocul cinstit și cel mai potrivit prin care credinciosul își cîștigă cele necesare traiului, dar totodată și cinstea și respectul din partea celor cu care trăiește în societate. Prin muncă, credinciosul dă dovadă de prevedere înțeleaptă și de responsabilitate, de menirea și rolul său în societate (X, 4-5). Munca este mediul în care el se realizează ca personalitate, fiind singurul mijloc creator de bunuri materiale și spirituale, căci fără muncă nu există bunăstare și propășire, ci numai regres și decadență. Prin munca sa unită cu a celor din societatea în care trăiește, credinciosul contribuie la fericirea colectivității și prin ea la fericirea sa personală. Ca factor social de bunăstare și progres, munca se bucură de o atenție deosebită din partea autorului biblic. Pentru el munca apare ca obligatorie în viața zilnică a credinciosului. Leneșului, care își pierde vremea în trîndăvie, frînînd bunul mers al societății și săpînd la temelie ei spre surprare, autorul îi pune în față icoana unor mici și nesățioase vietăți după muncă, furnica și albina (VI, 6-11). „Du-te, leneșule, la furnică, și vezi munca ei și ține minte“, începe îndemnul biblic, pentru a sublinia apoi într-o formă convingătoare, prevederea și strădania neîntreruptă a acestei vietăți, care neavînd „nici îndrumător, nici sfătuitoare“.

23. H. Lesêtre, *op. cit.*, p. 39.

se străduiește totuși de dimineța pînă seara, din primăvară pînă în toamnă. Exemplul biblic trece apoi la o altă vietate, pe cît de mică, pe atît de iscusită și de harnică, care este albinda. În cazul cînd credinciosul nu va urma acest îndemn, sentința lapidară și aspră cade asupra lui: „Sărăcia va veni peste tine ca un călător, și nevoia va năvăli peste tine ca un războinic” (VI, 11). Faptul că credinciosului i-au fost puse în față aceste două exemple de muncă rodnică și stăruitoare, are un înțeles adînc. S-au ales două vietăți care nu trăiesc decît în colectivitate, spre a se scoate și mai mult în relief teza că omul, ca ființă socială, nu-și poate duce existența singur, ci trebuie să muncească în societatea din care face parte. Aici trebuie să muncească, ca de rodul muncii sale să se împărtășească toți cei care, uniți în același gînd, se străduiesc să construiască o viață mai bună așezată pe temelii de nezdruncinat ale libertății, egalității și dreptății sociale.

Înstruirea credinciosului pe calea moralității, autorul biblic o face și indirect prin prezentarea și combaterea păcatelor și a viciilor a căror practicare distruge viața, ruinează pe om și sapă adînc la temelia societății. Nu există învățătura în această carte din care să lipsească îndemnul pentru credincios de a se abate de la calea cea rea, de la săvîrșirea de păcate și fără-de-legi. Grijă deosebită pentru credincios și tentațiile multiple ce-l pot abate de la calea virtuții, determină pe autor de a se adresa de la început cu îndemnul: „Fiul meu! Dacă păcătoșii voiesc să te ademenească, nu te învoi..., nu te întovărăși cu ei pe cale, ci ferește piciorul tău din calea lor, fiindcă picioarele lor aleargă numai spre rău...” (I, 10-16). Toate sfaturile pe care înțelepciunea le dă discipolilor săi, nu urmăresc decît să-i ferească de tentații, să-i salveze din mreaja păcătoșilor (II, 12; IV, 16). Le atrage atenția ca să vegheze asupra locurilor pe care le frecventează, și să fie cu luare aminte în alegerea prietenilor, căci „cel ce se însoțește cu cei înțelepți ajunge înțelept, iar cel ce se întovărășește cu cei nebuni, ajunge stricat” (XIII, 20).

Plăgile care distrug viața credinciosului se grupează în cele șapte păcate capitale, din care pornesc ca dintr-un izvor toate celelalte. Mîndria, cel mai mare dușman al înțelepciunii (XI, 2), este pusă în frunte (XXVI, 12), pentru că din ea pornește ocară (XI, 2), ea dă naștere la ceartă și discordie (XIII, 10). Din mîndrie s-au ridicat popoarele dornice de domnire, ca să asuprească întotdeauna popoarele pașnice și iubitoare de pace. Și morala Proverbelor condamnă aspru acest păcat. Dumnezeu va umili pe cei mîndri (XXIX, 23), va prăbuși casa lor (XV, 26), nimicirea lor fiind o consecință a îndepărtării de la Dumnezeu, care preferă pe săracul ce umblă neprihănit în căile sale, decît pe cel mîndru și viclean (XVI, 19; XIX, 1; XXVIII, 6).

Avariția și lăcomia după acumularea prin orice mijloace a bunurilor materiale constituie un factor dezagregant al societății, un mijloc de înjosire a firii omenești și a îndepărtării totale a credinciosului de la Dumnezeu. Iată motivul pentru care autorul biblic, înfierînd aceste păcate, le prezintă ca pe unele ce aduc nimicirea credinciosului, moartea. Tot ce este acumulat prin avariție și lăcomie are un caracter efemer (XXIII, 5), nu servește credinciosului la nimic (X, 2), cu atît mai mult în ziua judecării sale (XI, 4), ci contribuie la nimicirea lui totală (XV, 27). La fel se întîmplă și cu

invidia, care este comparată de autor cu un vierme ce roade osatura trupului, ducînd inevitabil la distrugerea ființei omenești (XIV, 30).

Obiectul unui îndemn special, căruia îi este închinată o apreciabilă parte din prima colecție (cap. I-IX), îl formează păcatul desfrînării, prin care se abate asupra credinciosului necurăția trupească și sufletească. Urmările lui pentru credincios și pentru societate sînt dezastruoase, desfrîul distrugînd însăși celula societății, acel microcosmos care este familia. Cel care săvîrșește acest păcat „nu rămîne nepedepsit“ (VI, 29), asupra lui își întinde aripile moartea nimicitoare de trupuri și de suflete (II, 18; V, 5; VII, 27), de la care păcătosul nu se poate sustrage, femeia desfrînată fiind pentru el „o groapă adîncă“ și „un puț îngust“, ca un țîlhar ce stă la pîndă și sporește mereu numărul călcătorilor de Lege (XXIII, 27-28). Această patimă oferă o plăcere trupească trecătoare, în timp ce pedeapsa este veșnică: „Cel ce desfrînează cu o femeie este nebun, și numai cel care vrea să-și piardă sufletul face una ca asta“ (VI, 32). În special în cap. VII, autorul ne prezintă tabloul unui tînar căzut în mrejele unei desfrînate, care robit patimei se supune cuvintelor ademenitoare, fără a-și da seama că „acolo își sffrșește viața“ (VII, 23). Tabloul se încheie cu îndemnul călduros și stăruitor: „Inima ta să nu se plece spre căile ei și pe potecile ei nu te rătăci, fiindcă ea pe mulți i-a doborît la pămînt și pe foarte mulți i-a omorît. Casa ei este calea spre șeol, calea care duce la sălașurile morții“ (VII, 25-27).

În strînsă legătură cu desfrîul, este zugrăvit un alt păcat, necumpătarea în băutură, care degradează în aceeași măsură ființa omenească (XXIII, 31-35). Ca și desfrîul, patima beției duce pe om la sărăcie și mizerie (XXIII, 21), este ferment de distrugere a vieții morale. Un păcat care face pe credincios să-și piardă echilibrul sufletească și să-l determine la acte necugetate, este mînia. Ea înfierbîntează pe cel care devine furios (XXII, 24), și-l pune în situația de a se certa cu cei din jurul său (XXVI, 21).

Icoana credinciosului stăpînit de trîndăvie este prezentată în culori sumbre, dat fiind nenorocirea pe care acest păcat o atrage asupra lui. Importanța deosebită pe care o are munca pentru bunul mers și dezvoltarea societății, ca și dezastrul ce-l poate produce lenea, îl fac pe autor să condamne cu o asprime rar întîlnită, această patimă. Vor rămîne clasice maximele în care lenea este combătută cu toată convingerea și tăria, de către conducătorul unui popor, care întrevedea rezultatele sau sfîrșitul celui leneș. Leneșul este zugrăvit ca o ființă lipsită de energie și de caracter (XIII, 4; XXI, 25-26), ca unul ce trîndăvește toată ziua în culcușul său (XXVI, 14), lipsit de curaj și acțiune (XXVI, 5), iar atunci cînd este angajat la vreo lucrare, să devină agasant (X, 26), și să vadă peste tot numai primejdii pentru viață (XXII, 13; XXVI, 13). Ca orice om, și leneșul ar dori să ajungă la îndestulare, fericire și belșug în viață, dar el „pofteste zadarnic, căci numai pofa celor silitori se împlinește“ (XIII, 4). El nu va ajunge, din cauza păcatului, niciodată la bunăstare materială, sărăcia și mizeria îi vor acoperi viața (XX, 4; XII, 11, 14; XIX, 15). Pentru a scoate și mai mult în relief dezastrul produs de lene, autorul subliniază contrastul mare dintre omul robit trîndăviei și cel muncitor, căci „Cel ce adună în timpul verii este fecior prevăzător, iar cel ce doarme în vremea secerișului, este un fecior bun de ocărit“ (X, 5). Toate strădaniile autorului de a abate pe om de la patima lenei și de a-l îndruma pe calea muncii rodnice, culminează în elo-

gierea adusă acestei virtuți: „Cea mai scumpă comoară pentru om este munca“ (XII, 27), ca o concluzie a întregii învățături a Vechiului Testament despre muncă.

Toate aceste păcate, ca și pe cele ce se nasc din ele, morala Proverbelor le combate și condamnă pentru urmările păgubitoare pe care le au atît pentru individ, cît și pentru colectivitate.

*

În morala socială a Proverbelor, cu normele de conduită ale credinciosului față de semenii săi, față de conducătorii societății și față de familie, se întrebuițează aceleași mijloace. Prin îndemnuri se urmărește cultivarea și sporirea în virtute, iar prin prezentarea păcatelor și ilustrarea urmărilor lor grave pentru societate se tinde la instaurarea unor raporturi sociale drepte și normale.

Ca o colectivitate să propășească și să-și ajungă scopul, realizarea binelui comun, este necesară o desfășurare a celor mai bune și mai drepte raporturi sociale, ca prin efort comun să se înfăptuiască scopul urmărit. La temelgia acestor raporturi — potrivit „Proverbelor“ — sînt așezate dragostea și dreptatea. Toate îndemnulile moral-sociale au ca scop facerea de bine, ajutorul imediat și dezinteresat, purtarea cu dragoste, și nu cu sfadă (III 27-31), încununată de răsplata divină (III, 35). Acestea însă se pot realiza numai de cel care a învățat înțelepciunea practică a vieții, și merge pe calea virtuții; de aceea autorul cere ca „buzele celor dreți să răspîndească știința“ (XV, 7). Cîștigarea înțelepciunii și feririi de rău constituie deci principiul călăuzitor al moralei sociale din Cartea Proverbelor. După îndemnul vechi al Legii (Lev. XIX, 18), devenit mai tîrziu cea mai mare poruncă din Legea cea Nouă, asemenea celei de a iubi pe Dumnezeu (Mt. XXII, 39), dragostea trebuie realizată față de toți, nu numai față de conducătorii societății sau de cei cu înalte ranguri sociale. Iubirea trebuie să cuprindă și pe cei sărmani, căci și aceștia sînt făptura aceluiași Creator (XXII, 2), Dumnezeu prețuind deosebit pe cel care arată dragoste față de sărac (XIV, 31). Această dragoste, dacă se rezumă la un simplu sentiment steril, este lipsită de valoare, importanța ei rezultînd din roadele pe care le realizează. „Cel care are milă de sărman, împrumută Domnului, și El îi va răsplăti fapta lui cea bună“ (XIX, 17), îndemn spre dragostea înfăptuită, ca un ecou al aceleiași învățături cerută de Moisi în cuvintele Legii (Deut. XV, 7). Autorul biblic nu întîrzie să accentueze și răsplata acestor acte de dragoste. În măsura în care cineva acordă dragostea și îndurarea, în aceeași măsură se va învednici de același tratament din partea semenilor săi (XXI, 13). Aceeași învățătură pe care mai tîrziu Mîntuitorul o va formula ca sinteză a „Legii și Proorocilor“ (Mt. VII, 12).

Pe lîngă dragoste, în raporturile sociale trebuie realizată în special dreptatea, cînd fiecare primește ceea ce i se cuvine, și se evită tot ce ar putea produce neajunsuri aproapelui. În general această virtute călăuzește pe credincios pe căile cele drepte, îl ajută să scape din necazuri și nevoi și-i aduce mîntuire (XI, 5-8). Pătruns de înțelepciunea vieții, credinciosul călăuzit de dragoste respectă bunurile altuia (XXII, 28), apără pe săraci (XXIX, 7; XIX, 17), tinde totdeauna spre dreptate și spre adevăr (XIX, 9; XXV, 18), împlinirea dreptății îi produce mulțumire sufletească (XXI, 15).

El se orientează totdeauna după Legea divină (II, 7; VI, 17; XI, 20; XII, 22), de aceea urăște minciuna și calomnia (XIII, 5; XIV, 22), necredințioșia (XXV, 19-20), purtarea fățarnică (XXVI, 23) și lingușirea (XXVI, 29). Dar această dreptate trebuie să fie înfăptuită peste tot. Astfel în acțiunile de judecată dintre oameni, cel pus să statornicească dreptatea nu trebuie să se orienteze după fața omului, nici după rangul său (XVIII, 15, 23), deoarece toți sînt egali, așa cum ceruse și Moisi în Lege (Deut. XIX, 17-21). La fel se cere dreptatea realizată și în relațiile comerciale. Aici autorul subliniază că Dumnezeu apreciază cîntărirea dreaptă (XI, 1), așa cum prevede și norma Legii (Deut. XXV, 13), ca o măsură echitabilă pentru dezvoltarea relațiilor sociale.

Autorul biblic mai pune și problema unui tratament cît mai uman a celui lipsit, ajutorarea lui sub orice formă, pentru a fi salvat din starea de mizerie în care se află și a deveni un membru folositor comunității. Statornicirea dreptății într-o societate de oameni egali, înfrățiți în aceleași țeluri, este tendința ce se degajează din toate îndrumările biblice ale autorului. În concepția sa despre bunurile materiale, morala Proverbelor recunoaște drept singura cale de a ajunge la bunăstare, munca cinstită și continuă. Este aspru condamnată bunăstarea dobîndită prin fără-de-lege, pe căi necinstite, prin înșelăciune, asupra și împilare (X, 2); mai ales că bogăția are aproape totdeauna la bază pofta neastăvilită după bunuri, poftă, care în patima lăcomiei este fără limite, întrebunînd orice mijloace în acapararea bunurilor materiale (XXIII, 4-5). Bogatul este întotdeauna hrăpăreț și neîndurător, zgîrcenia fiind caracteristica lui de seamă (XXIII, 7). Ca și în parabola bogatului căruia i-a rodit țarina (Lc. XII, 16-21), se scoate și aici în evidență caracterul efemer al bogăției (XXIII, 4-5), totala ei lipsă de valoare pentru mîntuirea omului (XI, 4); de aceea autorul face constatarea că „unii se dau drept bogați și n-au nimic, alții trec drept săraci, cu toate că au multe averi“ (XIII, 7).

Cu toată țaria și autoritatea, autorul biblic se ridică în contra bogatului nemilosiv: „Nu jăcmăni pe sărac pentru că el e sărac, și nu asupra pe cel nenorocit la poarta cetății, fiindcă Domnul apără cauza lor și ridică viața celor care i-au jefuit“ (XXII, 22-23). Impilarea și asuprarea văduvelor și orfanilor, victime de totdeauna ale bogatului, sînt păcate strigătoare la cer (XXIII, 10-11).

Bogatului nu i se cere decît să fie călăuzit în inima sa de înțelepciunea izvorîată din temerea de Dumnezeu, înconjurînd pe cel lipsit cu dragoste și cu blîndețe. Dumnezeu nu va lăsa nerăsplătită, în acest caz, fapta bogatului darnic și îndurător, mai ales că atitudinea bogatului față de sărac se răsfîrînge totdeauna asupra raportului dintre el și Dumnezeu, ceea ce autorul remarcă în cuvintele: „Cel care apasă pe cel sărman, defaimă pe Ziditorul lui, dimpotrivă prețuiește pe cel ce are milă de obișduit“ (XIV, 31 și XVII, 5). Autorul pune în fața bogatului icoana credinciosului călăuzit de dreptate, arătînd că nu comorile dobîndite prin fără-de-lege, ci „numai dreptatea îl scapă de la moarte“ (X, 2 și XI, 4). Cel călăuzit de dreptate este binecuvîntat de Dumnezeu (X, 6), faptele lui sînt izvor de viață (X, 11, 16), rămîne ca o stîncă de neclintit în fața nenorocirilor (X, 25), iar vorbele lui rodesc peste tot înțelepciunea (X, 31).

Cum însă cel care și-a agonisit puțin, dar cu dreptate, este un credincios cinstit și drept, iar cel care și-a agonisit mult, dar cu strîmbătate este

condamnat (XVI, 8), autorul sfătuiește pe cititori să ceară de la Dumnezeu numai cele strict necesare existenței. Să se țină calea de mijloc, deoarece cel bogat se îndepărtează cu inima de la Dumnezeu, iar cel sărac poate recurge la furt și înșelăciune (XXX, 8-9).

Dreptatea socială însă nu se limitează aici, înfăptuirea ei pretinde sfere tot mai largi. Până unde trebuie extinsă dreptatea, ne este arătat în maximele după care, fără asprime, dar cu dreptate, să fie tratat și hoțul (XXIX, 24), birfitorul (IV, 23; XXVI, 20), sau cel mincinos (XI, 22; X, 17). Astfel că dreptatea, alături de dragoste să fie călăuza zilnică a oricărei activități omenești, întrucât dreptatea clădește și înalță pe credincios, în timp ce nedreptatea distruge totul, fiind ca „ploaia potopitoare care aduce foamete“ (XXVIII, 3).

Din cele expuse cu privire la dreptatea socială, după morala Proverbelor, în comparație cu popoarele păgâne, la ebrei întâlnim mai multă dreptate și mai multă umanitate.

În mod special autorul se ocupă și de prietenia dintre oameni, prietenie bazată pe dragoste, încredere, dreptate și sinceritate, pe care o dorește înrădăcinată în inima fiecăruia, asemănând-o cu o mireasmă ce înveselește viața (XXVII, 9). Valoarea mare a prieteniei rezultă din trăsăturile în care se zugrăvește icoana prietenului adevărat. El este credincios (XI, 13; XXVII, 10), călăuzit de iubire adevărată și sinceră (XXVII, 6), sare în ajutorul celui alt, sacrificându-și interesele și plăcerile personale (XII, 26), stăpînit totdeauna de sentimente frățești (XVII, 17).

Pentru buna desfășurare a raporturilor sociale se cere respectul față de aproapele (XXII, 28; XXIII, 10), tratarea lui cu blîndețe și răbdare (XXV, 15; XVI, 24), iertarea și uitarea păcatelor lui (XIX, 11), ajutorarea celor sărmani (XXVIII, 27; XVII, 5), și în general să nu i se dorească și nici să i se facă vreun rău, acest lucru fiind condamnat și disprețuit de Dumnezeu (VI, 14, 19).

Instruirea credinciosului cu privire la relațiile sale sociale se face și indirect, prin combaterea păcatelor și a viciilor care distrug buna înțelegere și pacea din sinul societății. Pe lângă cele amintite la datoriile credinciosului către sine însuși, acestea vin să completeze gama acelor acțiuni și sentimente ce surpă temelia unei bune orînduiri sociale. Autorul cere și îndeamnă pe credincios ca, în purtarea sa față de aproapele, să nu fie călăuzit de ură și răzbunare (XV, 18), de viclenie și necinste (VI, 12), vorbire de rău, birfire și mărturie falsă (IV, 24; VI, 19; XXV, 18), întrucât minciuna îl degradează și-l face să se excludă din societatea celor muncitori, cinstiți și dreți. Ceea ce Moisi statornicise în Lege privitor la viața socială (Lev. XIX), repetă aici autorul Proverbelor, sub formă de maxime, combătînd și vestejind fapte și sentimente ca înșelăciunea (XI, 1; XX, 23), furtul (XXIX, 24), beția desfrîul, risipa (XX; XXIII), culminînd cu uciderea de oameni (I, 11-12, 18; VI, 26).

Urmărind instaurarea unei vieți sociale în care înfăptuirea binelui comun să fie asigurată, autorul Proverbelor se îndreaptă cu îndemnurile sale și spre conducerea societății. Așezînd munca și dreptatea la temelia societății, arată că numai în societatea în care dreptatea stăpînește și dreptii conduc, se poate realiza o bună și normală viață socială. În acest scop pune în fața conducerii societății maxima: „Dreptatea înalță un popor, în

vreme ce păcatul este ocara noroadelor“ (XIV, 34), cuvinte în care se rezumă valoarea socială a dreptății.

Proverbele nu fac din conducerea societății organizate, un despot desprins de viața obștească a poporului întreg. În fața despotismului crud, de care erau călăuziți aproape toți conducătorii vechilor popoare, Proverbele cer conducerii ca ea să fie călăuzită de dreptate și bunătate (XXIX, 4), de dragoste, credință, adevăr și îndurare, mai ales față de cei sărmani (XVI, 12; XX, 28; XXV, 4-5). Călăuza în conducerea statului să-i fie Legea, urmărind îndepărtarea răului (X, 8. 26), dar acordând bunăvoință și îndurare celor care se îndreaptă (XIX, 12; XVI, 14), ajutând și protejind pe cei slabi, făcând dreptate celui sărac și năpăstuit (XXXI, 8-9). Pentru a fi o adevărată și bună îndrumătoare a poporului, conducerea să fie stăpînită în inima ei de generozitate, să evite lăcomia (XXIX, 2; XXVIII, 16). Intotdeauna să-și dea seama că este pusă să conducă poporul pe calea Legii spre înfăptuirea binelui comun, și în acest caz marea ei chemare este de a aplica Legea cu stricteță, dar după adevăr și dreptate (XXXI, 5).

Desigur că misiunea unui conducător este grea, drumul său este spinos, de aceea autorul biblic nu uită să-i atragă atenția că numai înconjurat de colaboratori și sfătuitoari demni de încredere, înțelepți și integri, își poate împlini cu vrednicie misiunea sa. Să caute a îndepărta pe cei răi din jurul său (XXIX, 12), adunînd lîngă sine pe cei înțelepți și buni, cu ajutorul cărora apoi să asigure propășirea societății în toate domeniile vieții (IX, 14; XIV, 28).

În realizarea misiunii, conducerea statului trebuie ajutată nu numai de colaboratorii direcți și de sfătuitoari, ci și de masa mare a poporului. De la întreaga societate cere autorul supunere față de autoritatea de conducere, ascultare față de legi și împlinirea tuturor obligațiilor.

Intrucît pe vremea lui Solomon, în special judecătorii nu erau la înălțimea misiunii lor, Proverbele le adresează îndemnuri și sfaturi, deoarece în cea mai mare măsură ei sînt chemați să înfăptuiască și să garanteze dreptatea în mijlocul poporului. Cel mai mare dușman care frînează realizarea dreptății, este corupția. Desigur că tentațiile sînt multe, dar ei sînt sfătuiți să rămînă departe de tot ce le-ar putea abate conștiința de la calea dreptății. Să nu primească daruri și să fie imparțiali, judecînd cu nepărtinire pe toți, indiferent de starea sau rangul lor social (XVII, 23; XVIII, 5; XXIV, 23). Judecătorul are datoria de a nu ierta pe vinovat și a nu pedepsi pe cel drept, acest lucru fiind un mare păcat social și o mare nelegiuire în fața lui Dumnezeu (XVII, 15; XXIV, 24). Stabilirea dreptății în societate revine într-o măsură oarecare și martorilor, spre care se îndreaptă acum îndemnul autorului. Lor li se cere să spună totdeauna numai adevărul (XII, 19). Simțul dreptății să le fie călăuza (XII, 17), deoarece printr-o mărturie mincinoasă adevărul și dreptatea nu se pot stabili, sentința va fi nedreaptă. Mărturia mincinoasă este gravă pentru societate, sfînd pe aceeași treaptă cu uciderea de oameni (XXV, 18). În timp ce martorul drept mîntuiește sufletul, cel mincinos aduce pierderea lui (XIV, 25; XXIV, 28), de aceea ultimul „nu va rămîne nepedepsit și cel ce spune lucruri neadevărate nu va scăpa“ (XIX, 5).

Importanța deosebită, morală și socială pe care o are familia, celula societății, face pe autorul biblic să se ocupe într-un mare număr de maxime cu viața moral-socială a ei. Din sînul familiei pornește educația moral-so-

cială, în ea se plămădește conduita morală și socială a membrilor de mîine ai societății. Deși maximele privitoare la viața familiară sînt presărate peste tot în Cartea Proverbelor, adunate și sistematizate ne vor da o icoană clară a acestei vieți, formînd un adevărat cod moral-social al acestui mic organism social.

Ca educația moral-socială să se desăvîrșească în familie, exemplul părinților, dragostea și armonia din sînul ei sînt de un mare și real folos. Acest lucru îl face pe autor ca în maximele sale să se ocupe de atmosfera de dragoste, încredere și respect dintre soți, de calitățile lor sufletești necesare, de datoriile pe care le au față de odraslele și de educația pe care trebuie să le-o facă, sădind în sufletele lor cele mai alese virtuți. Nu sînt trecute cu vederea nici datoriile pe care le au copiii față de părinții care i-au crescut și le-au dat educația. Trebuie însă subliniat faptul că viața familiară este caracterizată mai mult în raport cu femeia, ca soție și mamă, iar educația este îndreptată mai mult spre tineri, despre odraslele feminine amintindu-se prea puțin și numai indirect, cînd li se pune înainte tabloul unei adevărate soții, ca model și imbold de pregătire pentru viața conjugală.

Pe lîngă virtutea dragostei, pe care autorul o așează la temelie familia, de mare importanță este mai ales credința conjugală. Păstrarea castității și ferirea de adulter, alături de armonia bazată pe dragoste, sînt coordonatele pe care trebuie să se desfășoare viața familiară. Acest lucru îl face pe autor să descrie în culori vii, cît mai plastic și mai intuitiv armonia conjugală (V, 19), și să combată cu tărie desfrîul, acest agent distrugător al familiei (V, 3-5; VI, 25-26), mijlocul de pierdere a credinciosului (VI, 32). Pentru autor, familia apare de altfel ca un mijloc de păstrare a moralității (V, 20).

După cum am amintit mai sus, o atenție cu totul specială se acordă de autor femeii, ca soție și mamă, prezentîndu-se în pilde instructive de o valoare moral-socială neîntîlnită, importanța ei mare pentru familie. Plecînd de la remarcă generală că o femeie înțelegătoare și virtuoasă este un dar divin pentru familie (XIX, 14; XII, 4; XVIII, 22), în ultimul capitol al Cărții (XXXI, 10 ss), autorul prezintă tabloul sugestiv și instructiv al soției și-mamei, care prin virtuțile și munca ei neobosită aduce pacea, mîngîierea, bunăstarea și fericirea în familie. Această parte constituie un adevărat abecedar care ar trebui învățat de orice femeie²⁴). O astfel de femeie este harnică și muncitoare, conduce întreaga gospodărie (XXXI, 15), poartă de grijă pentru hrana și îmbrăcămîntea întregii familii. Muncește, îngrijindu-se cu dragoste și rîvnă pentru bunăstarea și propășirea familiei (XXXI, 27), ajutînd totdeauna pe cel sărman și necăjit (XXXI, 20). Departe de ceartă și de vrajbă (XIX, 13; XXI, 9. 19; XXV, 24), dar plină de înțelepciunea vieții și de prudență, cu îndemnuri și sfaturi blînde pentru toți (XXXI, 26), ea creează în familie o atmosferă de pace și liniște (XVII, 1; XXVII, 15; XIX, 13). Permanent străduitoare (XXXI, 18), ca familia să nu ducă lipsă de nimic (XXXI, 21-22), lucrează neînterupt, îndrumă (XXX, 15), și supraveghează totul (XXXI, 27). Pentru soț devine un adevărat ajutor și sprijin în munca de ridicare a buneistării și a prestigiului familiei (XIV, 1). Plină de dragoste față de soț, ea păstrează credința conjugală (II, 17),

24. Pr. Ec. Popescu-Mălăești, *op. cit.*, p. 24.

cinstea și onoarea casei (XXXI, 23). Valoarea ei este mai mare decât a pietrelor prețioase: „Prețul ei întrece cu mult mărgăritarul“ (XXXI, 10).

Pentru o astfel de femeie, autorul Proverbelor nu are decât cuvinte de laudă. În timp ce femeia leneșă, care nu-și cinstește familia aduce ruina casei (II, 18), cea virtuoaasă agonisește cinstire (XI, 16), binefaceri și îndurare divină (XVIII, 22), cinstirea soțului în societate (XXXI, 23), laudă din partea familiei (XXXI, 28-29). Toată răsplata ei culminează în maxima: „O casă și o avere sînt moștenire de la părinți, iar o femeie înțeleaptă este un dar de la Dumnezeu“ (XIX, 14).

*

Dintre datoriile soților, pe primul plan este pusă educația cît mai de-săvîrșită a copiilor, avîndu-se în vedere rolul mare și decisiv pe care-l au părinții în formarea tinerelor vîrstare pentru viață. „Deprinde pe tînar cu purtarea pe care trebuie s-o aibă, chiar cînd va îmbătrîni nu se va abate de la ea...“ (XXII, 6; XXIX, 17), este maxima în care autorul mărturisește că familia este prima școală a vieții. Aici, în familie se începe plămădirea și formarea caracterului, încît educația copiilor trebuie dusă cu tenacitate și fermitate pînă la capăt. Drept și statornic în atitudinea lui, părintele nu trebuie decît să urmărească sădirea virtuților alese și să nu aplice pedeapsa decît în scopul îndreptării pe calea cea bună (XXIII, 13-14). Au rămas clasice, în acest sens, cuvintele autorului: „Cine cruță toiagul său, își urăște feciorul, iar cel ce îl iubește, îl ceartă la vreme“ (XIII, 24). S-ar părea de aici că mijloacele pedagogice ale autorului sînt dure și aspre, dar ele nu relevă decît o educație dusă constant și o apreciere dreaptă, dar plină de dragoste și blîndețe pentru copilul ce se formează. Cu dragoste, prin sfaturi și îndemnuri călduroase și stăruitoare este metoda de educație a Proverbelor.

Părintele nu trebuie să uite niciodată că educația copiilor este pentru el o datorie sfîntă, pe care trebuie să și-o împlinească cu toată rîvna (XIX, 18; XXIX, 15), căci de instruirea lor moral-socială depinde propășirea și bunăstarea societății de mîine (XXIX, 16). O educație aleasă dată copiilor constituie însă și o mare bucurie și mîngiere sufletească pentru părinți. În timp ce un fiu rău și netrebnic aduce necaz și amărăciune părinților (XVII, 25), „fiul înțelept înveselește pe tatăl său“ (X, 1 și XV, 20; XXIII, 24-25). Un fiu călăuzit în inima lui de temerea de Dumnezeu și ascultarea față de părinți, este ținta educației (I, 7-8). Valoarea mare a educației l-a făcut pe autorul nostru să-i acorde un loc important în opera sa. În timp ce în alte cărți ale Vechiului Testament se vorbește foarte puțin privind la creșterea copiilor, Proverbele am văzut că ne oferă o culegere bogată de principii pedagogice. Aceste principii nu se opresc aici. Autorul îndrumă tineretul punîndu-i în față și datoriile pe care le are față de părinți și față de cei de aceeași vîrstă. În primul rînd copiii trebuie să respecte toate sfaturile și îndemmurile părintești (I, 8; VI, 20-23), îndemnul înțelepciunii în acest sens este: „Păzește poruncile Mele și vei fi viu. Adună înțelepciune și pricepere...“ (IV, 4-5). Să-și înconjure părinții cu ascultare și dragoste, cu o adevărată prețuire, cu respect pînă la bătrînețe (XIII, 1; XXIII, 22). În cazul acesta copii crescuți în dragostea de Dumnezeu și de aproapele, devin o bucurie a părinților (I, 9; X, 1; XVII, 21; XXIII, 24; XXVII, 11), se învrednicesc de liniște și fericire, de viață îndelungată (IV,

10; III, 2), așa cum Dumnezeu, ca un părinte, sfătuia pe Israel să asculte și să împlinească poruncile divine (Deut. VIII, 1; XXX, 16).

Indemnul biblic pentru ascultarea și respectul copiilor față de părinți, ia și un aspect negativ, ca prin prezentarea icoanei fiului rău și neascultător să trezească cele mai frumoase sentimente. Astfel, fiul rău este zugrăvit drept un făcător de rele (XXVIII, 24), care se pierde în bezna întunericului (XX, 20), aducător de ocară și rușine (XIX, 26). Răsplata unui astfel de fiu este redată în cuvintele: „Ochiul care-și bate joc de părintele său și disprețuiește pe bătrîna sa mamă, să-l scobească pe el corbii și vulturii să-l mănînce“ (XXX, 17).

Din învățăturile moral-sociale privitoare la viața familială, se desprinde constatarea că monogamia apare ca un lucru de sine înțeles, iar situația femeii și în general căsătoria scot în evidență o viață morală curată și integră, ceea ce presupune o treaptă mai înaintată pe scara culturii²⁵).

*

Epocile în care popoarele au fost frămîntate de războaie au fost epoci de stagnare, în timp ce epocile de liniște și pace au adus societății propășirea în bunuri materiale și spirituale. Pacea fiind un bun atît de prețios pentru omenire, autorii inspirați n-au rămas străini de năzuințele popoarelor spre pace. În Vechiul Testament, pacea constituie în general o datorie esențială a propășirii și bunului trai al credincioșilor. Israelul, care în lunga și zbuciumata sa istorie a purtat multe războaie, prețuia așa de mult pacea, încît salutul zilnic nu era decît o dorire de pace: „Pace ție“, „Mergi în pace“. Autorul Proverbelor, care are în vedere mai mult viața socială sub diferitele ei aspecte, încît opera sa constituie un izvor principal al doctrinei morale biblice, se ocupă direct sau indirect cu problema păcii, dintre oameni și dintre popoare. Problema păcii dintre oameni, cheazășie a păcii dintre popoare, îl preocupă pe autorul nostru, scopul său fiind de a învăța pe credincios „iscusița de a se purta“ (I, 5), înțelegerea și prietenia, mai ales că o viață de fericire cum este zugrăvită în Proverbe (I, 1-7) implică drept condiție esențială pacea credinciosului cu semenii săi, și pe cea a poporului cu alte popoare. Pentru autorul biblic este de mai mare valoare o viață modestă, cu mîngiere și liniște sufletească, decît un belșug material trăit în nepricepere și vrajbă (XVII, 1). El preferă o viață cu „puțin în frica lui Dumnezeu, decît o vistierie mare și turburare“ (XV, 16), mai bine dragostea într-o viață liniștită, decît ura în belșugul adunat cu zbucium și ceartă“ (XV, 17).

Calea spre pace și buna înțelegere dintre credincioși, autorul o vede în practicarea virtuții. Cei ce vor asculta de sfaturile înțelepciunii, săvîrșind virtutea, vor trăi în pace și liniște și de rele nu se vor teme (I, 33). Calea virtuții asigurînd credinciosului pacea și liniștea sufletească nu numai în viața de aici, ci și în cea de dincolo (II, 7; VIII, 35-36). Omul drept și virtuos creează prin viața și faptele lui o atmosferă de liniște, pace și prietenie în societate. În relațiile sociale el este condus de iubire, blîndețe, înțelegere și armonie. Stăpînirea de sine (XX, 3) și înfăptuirea dreptății sociale sînt pentru el porunci de realizat. Toate acestea îi vor aduce pacea

25. A. Hudal, *op. cit.*, p. 201.

cu Dumnezeu, cu semenii săi și cu sine însuși. El se va bucura de binefaceri și binecuvântări divine (III, 26, 33), și convins că înfăptuiește pacea va străbate fără piedici căile pe care-l îndrumă înțelepciunea, căile ei fiind „căile păcii” (III, 17). Pentru el pacea va rămîne totdeauna drept o condiție a fericirii și mulțumirii sale sufletești.

Contrarul buneînțelegeri și al păcii este războiul, pe care autorul îl combate indirect prin cauzele care-i dau naștere: cearta și orice nedreptate socială. Credinciosul stăpînit de ura aprigă și crudă (XXVII, 4), de mînie și ceartă (XV, 18), nu zidește nimic spre binele și propășirea societății. Prin viață și fapte el îndepărtează pacea și bunînțelegere (XVI, 28) și ca un agent de disociere va semăna sămînța luptelor dintre neamuri și popoare. Cu credinciosul stăpînit de invidie și ură, cu toate străduințele ce se vor depune, nu se poate face pace (XXIX, 9). Combătînd păcatele prin care societatea este lipsită de pace și bunînțelegere în interior și exterior, autorul Proverbelor nu urmărește decît același scop, pacea cu toată lumea (XXIV, 17-20; XXV, 21-22), oferindu-le dragoste în loc de ură, prietenie în loc de vrăjbă, pace în loc de neînțelegere. Astfel în societate se va instaura acea atmosferă de pace, pe care Mîntuitorul o dorește mai tîrziu prin testamentul lăsat: „Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă” (Ioan XIV, 27); și pe care Sf. Apostoli o vor cere prin îndemnuri stăruitoare credincioșilor creștini (Rom. XII, 8; Ebr. XII, 14; I Pt. III, 10-11; Iac. III, 18; s. a.).

*

Cu toate că această carte este scrisă într-o epocă în care sclavajul, asuprirea și nedreptatea socială erau în floare, totuși prin concepția ei despre viața individuală și socială, depășește epoca în care s-a scris. Acest lucru se datorește faptului că sensul vieții moral-sociale după Proverbe își înfige adînc rădăcinile în preceptele Legii mozaice și în experiența de secole a poporului, din care își extrage seva pentru opera de îndrumare a credinciosului pe calea spre bunăstare și progres. Cu drept cuvînt proverbele sînt considerate „unul din cele mai sublime monumente ale religiei lui Israel”²⁶).

26. E. Kautzsch, *Religion of Israel, Dictionary of the Bible*, Edimburgh, volum special, 729 — după A. Hudal, op. cit., p. 255.

ETAPELE PSIHOLOGICE ALE MĂRTURISIRII

Evangelistul arată scopul venirii Mântuitorului în lume prin cuvintele: „Așa a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Fiul său Unul născut l-a dat, ca tot cel ce crede într-însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Pentru că Dumnezeu n-a trimis pe Fiul său să judece lumea, ci ca să mîntuiască lumea prin El“ (Ioan 3, 16-17). Aceasta a fost misiunea divină pe care a avut-o Hristos în lume: de a fi mîntuitor al acestei lumi și al omului. Din acest motiv, El nu este un Dumnezeu al răzbunării ci al îndurării, al iertării și al iubirii fără de margini pentru om. El este „Fiul iubit al lui Dumnezeu“, prin care Dumnezeu a voit binele omului, El este „Logosul“ cel etern, prin care lumea și toate s-au făcut, Cuvîntul prin care se revelează Dumnezeu însuși și care aduce în lume viață miruită cu harul mîntuitor și lumină în întunecarea veacului și creatorilor care gem sub puterea păcatului. De aceia nu e nici o retorică, atunci cînd se spune, că este mare adevărul pe care-l descopere Evanghelia: „Și Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi și am văzut mărirea lui, mărirea ca a unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr“ (Ioan 1, 14). Pentru ca să-și justifice mărirea Sa, Hristos a trebuit să sufere și să pătimească (Luca 24, 26), iar pentru a ne dărui viață veșnică, El a trebuit să moară, jertfindu-se pentru păcatele oamenilor și să învie întru mărirea. De aceia a venit El în lume. „Pentru că Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea sufletul Său preț de răscumpărare pentru mulți“ (Marcu 10, 45). În Hristos se împlinește profeția lui Isaia. „Cei mulți“, „noi oamenii“, care sîntem căzuți sub pedeapsă pentru păcat, nu ne putem mîntui singuri. În locul nostru Mîntuitorul își dă viața pe muntele Golgota, ca preț de răscumpărare pentru a ne mîntui și astfel să ne împace cu Dumnezeu.

Impăcarea omului cu Dumnezeu este un dar al Acestuia; al milei și al iubirii fără de margini a lui Dumnezeu față de om. De aceia, ideea centrală a învățaturii creștine este că drama divină, care a început în ieslea din Vifleem, și-a ajuns apogeul pe crucea de pe Golgota și a luat sfîrșit prin înălțarea la cer, n-a avut decît un singur sens adînc: **împăcarea omului cu Dumnezeu.**

Din acest motiv, trebuie să spunem că, în restabilirea raportului dintre om și Dumnezeu, credința în cel crucificat și înviat din morți are o însemnătate centrală. Fără această credință mîntuirea sufletului omenesc nu este posibilă. Cu întreaga sa ființă, cu întreaga sa existență și viață creștinul trebuie, dacă vrea să se mîntuiască, să afirme această credință. Asemenea unui alergător în arenă, creștinul trebuie să lupte pentru mîntuirea sa din sclavia păcatului și, într-o încordare supremă, să alerge „la semn, la răsplata chemării de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus“ (Filip. 3, 14). El trebuie să nu uite nici o clipă, că toate le poate întru Hristos, care este un aliat credincios în această luptă împotriva păcatului, fiindcă ea este o parte a luptei uriașe pe care o duce Hristos însuși. Creștinul duce, deci,

această luptă într-o strînsă solidaritate cu Hristos, pentru ca să alunge cu totul păcatul din împărăția sufletului său. Imbrăcat în armura harului lui Hristos, pe care i-o dăruiesc sfintele taine, și cu pavăza credinței și a nădejdei (I Cor. 16, 13), cavalerul credinței „în Hristos“, creștinul, se apără cu succes împotriva acestui dușman care îi împușcă existența și îi împiedică drumul care duce la desăvîrșirea creștină.

Din acest punct de vedere, tainele iau în economia mîntuirii sufletului creștinului un loc central. Tainele sînt semne văzute, sensibile, așezate de însuși Mîntuitorul, pentru a ne mijloci Harul sfințitor și mîntuitor al Duhului Sfînt. Acțiunea sacramentală a Duhului Sfînt este complet neintuitivă: în fața ochilor noștri nu se schimbă nimic. Și totuși prin mijlocirea Sf. Taine se realizează acel scop suprem al vieții creștinului: mîntuirea sufletului și realizarea continuă a asemănării noastre cu Hristos.

Așa cum cuvîntul este expresia sensibilă a gîndului, tot asemenea și tainele sînt, după învățătura Bisericii noastre, semnele văzute, prin care se împărtășește, celui care le primește, forța, lumina și Harul sfințitor al Duhului lui Dumnezeu. „Dacă tu ai fii necorporal, scrie Sf. Ioan Hrisostomul, atunci Dumnezeu ți-ar împărtăși Harul său fără ajutorul semnelor văzute; dar, fiindcă sufletul tău este închis în corp, El îți împărtășește ceva ce este nevăzut în forme văzute“.

Fiecare dintre cele șapte taine are o însemnătate deosebită în economia mîntuirii sufletului creștinului de sub puterea păcatului. Dar este locul să subliniem mai ales importanța pe care o are în năzuința creștinului de a realiza desăvîrșirea creștină, taina pocăinței sau a Sf. Mărturisiri. De aceea, în cele ce urmează, ne vom ocupa de etapele psihologice ale acestei Sf. Taine.

Ce este pocăința și care este necesitatea psihologică și soteriologică a acesteia?

Învățătura Bisericii noastre despre păcat este că omul nu păcătuiește exclusiv numai din slăbiciune, ci întotdeauna prin aceea că el se lasă în slăbiciune, ceea ce înseamnă că omul păcătuiește prin hotărîrea sa, așadar activ, prin negația sa pozitivă, care nu e, deci, numai negativ. Învățătura aceasta privește păcatul în toată grozăvia lui, iar pe om îl face răspunzător de păcatul sau păcatele făptuite. Nici destinul, nici mărghinirea sau neputința lui, nici slăbiciunea naturii sale, ci numai el însuși, omul, în centrul persoanei sale, e făcut răspunzător pentru păcatele sale. Păcatul este un mare mister negativ al existenței noastre despre care știm numai atît: noi sîntem răspunzători pentru el și că nu avem nici o posibilitate de a arunca răspunderea aceasta pe umerii altcuiva în afara noastră. De aceea taina Mărturisirii are la bază concepția creștină despre existența creștinului ca „o existență în răspundere“ față de Dumnezeu și față de oameni.

Natural, păcatul nu poate rupe radical legătura și comunitatea creștinului cu Hristos, dar el împiedică realizarea desăvîrșită a vieții „în Hristos“. Chiar și păcatele grele, care schimbă esențial relația dintre creștin, ca mădular al Bisericii, și Hristos, prin aceea că întrerup legătura organică cu Acesta, nu înseamnă o separare completă de Mîntuitorul, deși nu mai poate fi vorba despre o comunitate vie cu El. „Păcatul greu este o cădere

din sfera existențială a vieții supranaturale în moartea și noaptea păcatului¹⁾.

Dar, după planul economiei divine al mântuirii, Bisericii îi aparțin mădularele ei vii, credincioșii care formează comunitatea de sfinți. Inșă, ca în orice organism viu, pot exista și în organismul Bisericii mădulare ce sînt pe moarte. Ceea ce însemnează că și în Biserică sînt mădulare ce s-au despărțit de comunitatea cu Hristos. Cauza acestei separări este păcatul. Așa a fost de la începutul Bisericii, bunăoară în Corint (I Cor. 6, 9, 10; 5, 1-5), și așa va fi mereu pe pămînt. Biserica nu va cuprinde numai sfinți, ci alătura de aceștia vor exista și mădulare ce sînt pe moarte²⁾.

În nemărginita Sa bunătate și iubire, Mîntuitorul a lăsat tuturor păcătoșilor — indiferent de păcatele lor — un drum deschis pentru ca aceștia să poată deveni iarăși mădulare vii ale Bisericii sale. Legătura cu Hristos nu e ruptă radical, nici prin păcatele grele. Fiindcă, în clipa în care acela care a căzut într-un păcat greu dorește din adîncurile ființei sale să reia legătura de viață cu Mîntuitorul, el are posibilitatea să facă acest lucru prin pocăință, sau, mai corect, prin taina Sf. Mărturisiri. Sf. Taină a pocăinții îl salvează pe cel căzut în păcate și-l unește iarăși cu trupul Lui tainic. De aceea zice Mîntuitorul: „De nu vă veți pocăi, toți așa veți pieri“ (Luca 13, 5).

Deci, din punct de vedere soteriologic, taina pocăinței nu este numai un act al pocăinței personale, ci „un act sacramental cu tendința specifică să refacă legătura de viață între mădular și cap, ruptă prin păcat, și de a reîntegra pe cel pocăit în organismul sfînt de viață al Bisericii“³⁾.

Din punct de vedere psihologic, pocăința este un act sufletesc ce își are obîrșia în vînzolele și durerile pe care le naște în suflet păcatul, în aversiunea pe care o simte penitentul pentru păcatele făptuite și în dorința pe care acesta o simte de a se întoarce, pe urmele Mîntuitorului, la comunitatea cu Dumnezeu. Fiindcă păcatul nu este altceva decît îndepărtarea omului de Dumnezeu, călcarea poruncilor Acestuia, superbia și luciferismul omului de a se rupe din legătura cu Dumnezeu și a deveni identic cu El. Cine vrea să înțeleagă pustiitoarele dezastre pe care le produce păcatul pe întinsurile sufletului omenesc, să mediteze asupra celei mai minunate pilde pe care a spus-o Mîntuitorul: să mediteze asupra pildei Fiului rătăcit (Luca **XV**, 32). Departe de casa părintească, desfigurat aproape complet de mizeria produsă de păcatele făptuite și chinuit de desnădejdea pe care o naște în suflet această putere negativă, Fiul rătăcit se trezește la conștiința de sine și a tragicului situației sale, în care l-a aruncat nesăbuita sa hotărîre de a se lăsa sedus de către păcat și prin aceasta de a se rupe din comunitatea cu tatăl său. În această clipă crucială el ia hotărîrea, grea ca și destinul, de a se salva din această situație: „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: Tată greșit-am împotriva cerului și înaintea ta; nu mai sînt vrednic să mă chem fiul tău. Fă-mă ca pe unul dintre slujitorii tăi“ (Luca 15, 18-19). Și, după relatarea Scripturii, el a obținut iertarea.

Prin această perlă a parabolilor Sale, Mîntuitorul ne-a arătat, nespus de clar și intuitiv, care este situația noastră existențială în această lume.

1. Dr. Fr. Jürgenmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, 1935, p. 178.

2. *Ibidem*, p. 179.

3. *Ibidem*.

Noi sîntem tentați mereu și mereu să greșim. Prin Botez noi devenim mădularele trupului lui Hristos, dar, după cum am arătat mai sus, păcatul slăbește legătura comunității de viață pe care noi trebuie s-o ducem cu Hristos. Prin parabola Fiului rătăcit Mîntuitorul ne descrie situația tragică în care ne aruncă păcatul și El accentuează că, hotărîtor este faptul, ca noi să nu stăruim în păcat, ci, mișcați de năzuința fierbinte de a rămînea în starea curată în care ne-a situat Botezul, să ne întoarcem, prin pocăință sinceră, smeriți la picioarele lui Dumnezeu, care ne va ierta și ne va da liniștea și pacea sufletului nostru.

Sensul adînc al parabolei Fiului rătăcit acesta este: **Pocăința este drumul pe care se întîmplă radicala întoarcere de la păcat spre Dumnezeu.** Și obiectul acestei pocăințe este păcatul cu toți alianții săi, iar scopul acesteia este realizarea desăvîrșirii creștine, ceea ce însemnează realizarea concordanței cît mai desăvîrșite între voința noastră și voința lui Dumnezeu. Exemplul și experiența nenumăraților sfinți ai Bisericii noastre ne învăță despre strînsa legătură dintre desăvîrșirea creștină și pocăință.

Din acest motiv, Mîntuitorul a ridicat pocăința la rangul de taină, prin aceea că El le-a dat Apostolilor săi prerogativa iertării păcatelor: „Adevăr grăiesc vouă: Cîte veți lega pe pămînt vor fi legate și în cer și-oricîte veți deslega pe pămînt, vor fi deslegate și în cer“ (Matei 18, 19). Iar mai departe, după învierea Sa, El le zice Apostolilor: „Pace vouă“! Precum m-a trimis pe mine Tatăl, vă trimit și eu pe voi. Aceasta zicînd a suflat și le-a zis: Luați Duh Sfînt; căroră veți ierta păcatele se vor ierta și căroră le veți ține, vor fi ținute“ (Ioan 20, 21-23). Prin aceasta Mîntuitorul îmbracă cu putere dumnezească pe Apostoli și urmașii acestora, pentru a putea ierta păcatele aceloră care fac penitență. Urmașii Mîntuitorului sînt învestiți de Acesta cu privilegiul înfricoșat al păstrării cheilor, care deschid împărăția tainuită a sufletului celor păcătoși, și aceasta pentru ca, în numele lui Hristos, să le curețe această împărăție, grație Harului mîntuitor, de morbul păcatului. Și ei fac acest lucru prin taina pocăinții. Așa se face că pocăința este taina prin care creștinului îi sînt iertate păcatele, pe care acesta le-a săvîrșit după primirea Botezului și pe care el le mărturisește preotului-duhovnic, pentru a primi deslegarea poruncită de Mîntuitorul.

Ca un divin cunoscător al sufletului omenesc, Mîntuitorul a înstituit această sfîntă taină, fiindcă El știa, ce năruii prăpăstioase produce în acest suflet și în inima omului păcatul. Căci păcatul poate desfigura pînă la necunoaștere sufletul omului. Este semnificativă în această privință descrierea, așa de psihologică, pe care o face Mîntuitorul, în parabola Fiului rătăcit, profilului sufletesc al acestuia. Păcatul răpește orice frumusețe a sufletului, el strică echilibrul sufletesc, prin aceea că el surpă temeierile păcii și ale bucuriei sufletuștii acolo unde s-a cuibărit, fiindcă el se așează în locul tendințelor virtuozose și astfel paralizază voința și entuziasmul pentru tot ceea ce este înalt și valoros. Tînărul risipitor ar fi dorit „să-și sature pîntecele din roșcovele pe care le mînceau porcii“. Păcatul îl aruncă deci, pe om înapoi peste prăpastia care-l desparte de animal, dincolo și chiar mult mai jos decît acesta. El îl înrobește pe om și-l coboară la rangul înjositor de simplu robot al Satanei. De aceea, cine face păcatul este robul acestuia. Iar robia păcatului însemnează răzvrătirea luciferică împotriva a tot ceea ce este nobil, înalt, sfînt și divin, iubire de Dumnezeu și de oameni. Păcatul stîrpește, usucă și pîrjolește din sufletul nostru sentimen-

tele superioare ca: sentimentul respectului față de Dumnezeu și față de oameni, sentimentul încrederii în noi înșine, în ceilalți oameni și în Dumnezeu, sentimentul răspunderii și al iubirii. Pînă și sentimentul vieții și al valorii noastre proprii poate fi atins de păcat. Păcatul arde și nimicește pustiind toate tendințele, năzuințele și impulsurile bune din sufletul nostru, creind în schimb un climat propice pentru dezvoltarea și independența a ceea ce este morbid și josnic în ființa noastră. El subminează și slăbește puterea de judecată a omului și prin aceasta mărește la infinit posibilitatea de a greși a acestuia. Din acest motiv, păcatul dezvoltă ciclic și ales afectivitatea omului și destrăbălează fantazia, ceea ce pregătește și ușurează intronarea în viața noastră a dictaturii tiranice a instinctelor josnice, a înclinărilor animalice și a pasiunilor rele. Așa se explică faptul că Fiul cel pierdut nu se mai poate opri pe panta care-l prăvălește spre abis. Sub influența păcatului viața sufletească se destramă încetul cu încetul și poate ajunge pînă la nebunie. Marii duhovnici ai creștinătății sînt cu toți de comun acord, că păcatul poate fi cauza multor maladii sufletești. Aceasta vine de acolo că păcatul naște în suflet desordine, dezechilibru, neliniște și spaimă, desnădejde și neîncredere, mizerie și chin sufletesc, ale căror urmări sînt nespuse de pustiitoare, fiindcă ele fac imposibilă adaptarea la mediul social și la viață, împuținează energia sufletească în om, îl fac pe om neîncrezător și laș față de sine și ceilalți oameni ⁴⁾. Acolo unde s-a cuibărit păcatul stăpînia voinții dispare și suveranitatea acesteia este înfrîntă, ceea ce are ca urmare că omul devine o ființă pathică ⁵⁾, și acest lucru înseamnă o ființă în care trăirile endotheime nu mai sînt organizate de energia voinții și de înțelepciunea gîndirii, ci acestea au frîu liber ca să se poată realiza de nimic stînjinite ⁶⁾. Păcatul întunecă orizontul noetic ⁷⁾ al personalității, așa că voința și gîndirea nu mai contează în arhitectura vieții sufletești.

4. Imposibilitatea adaptării la mediul social este cauza celor mai mult conflicte sufletești, dintre care unele duc la maladii mintale. Așa se explică faptul că în țările în care s-a realizat forma de viață socialistă, și unde se pune mare cont pe educația socială a omului, maladiile mintale sînt nespuse de rare. Invers în țările capitaliste, unde regimul de viață socială e fundamentat pe temeuri individuale, bolile mintale fac adevărate ravagii. Vezi: V. Bergmann, *Religion und Seelenleiden*, 1925, și *Arzt und Seelsorge*, 1926.

5. De la cuvîntul grec πάθος = a experia o influență, în opoziție cu activitatea liberă. Noi sîntem în această stare cuprinși de dispoziții și stăpîniți de agitațiile fricii, de furie, de sentimentele de admirație, etc. Ceea ce noi numim impulsuri oarbe, nu sînt altceva decît asemenea acte ce ne stăpînesc pathic. Prestigiul omului, ca persoană, este tocmai acela că el ia o poziție față de acest soi de trăiri pathice. Și el poate să facă acest lucru grație gîndirii și voinței sale, așa că putem spune că omul îi opune caracterului pathic al trăirilor sale suveranitatea și autonomia gîndirii și a voinței sale.

6. Fer. Augustin definește voința: «O dispoziție grație căreia omul păcătuiește ori trăiește corect». De altfel și pedagogii accentuiază marea importanță pe care o are voința în economia vieții sufletești și mai ales în formarea caracterului moral. Vezi: Prof. C. N. Cornilov, Prof. A. A. Smirnov, Prof. B. M. Teplov, *Psihologia*, Ed. de Stat, 1950, p. 475.

7. Ceea ce înseamnă că orizontul reprezentărilor și al ideilor prin care omul își ordonează viziunea sa despre lume și-și creează temeiul unei conduceri conștiente și îndreptată spre un scop al vieții, se întunecă sau dispare ca înapoia unei cețe. De aceea noi vorbim despre un om al cărui orizont este întunecat, că «e orb de minie», sau că, infuriat, «și-a pierdut capul».

Sf. Părinți ai Bisericii au descris cu exactitate profilul sufletesc al omului „bolnav de moarte“ din cauza păcatului. Origen, Ioan Hrisostomul, Efrem Sirul și Grigorie cel Mare cunosc pustiirile pe care le cauzează păcatul în sufletul omului și accentuiază mereu și mereu acțiunea tămăduitoare și binefăcătoare pe care o au Harul lui Dumnezeu și pocăința pentru aceia care zac de „boala păcatului“.

După Efrem Sirul, pocăința este un leac minunat, care aduce sănătate, mângâiere și liniște. Harul pocăinței alină viforul sufletului și călăuzește spre mîntuire. Iar Sf. Ioan Gură de Aur zice: „Sînt două lucruri: păcatul și pocăința; păcatul este rana, pocăința este leacul... în păcat puroi, în păcat ocară, în păcat rîs; în pocăință încredere, în pocăință libertate, în pocăință curățire de păcat“.

Pocăința regelui David prilejuește Sf. Ioan Gură de Aur o analiză psihologică foarte justă în legătură cu urmările pe care le produce păcatul în arhitectonica persoanei omenești, dintre care cea mai pustiitoare este discrepanța între infrastructura vieții sufletești (pe care o formează temeiul endothim al acestei vieți) și suprastructura acesteia (voința și gîndirea). „Cînd vizitiul e beat, zice Sf. Părinte, carul merge în neorînduială, dar ceea ce sînt carul și vizitiul, același lucru sînt trupul și sufletul. Dacă sufletul este înzăbrenit, atunci și trupul se tăvălește în noroi. Cît timp vizitiul se ține bine și carul e mînat bine; cînd însă acesta își pierde puterile și nu poate să-și țină frînele, atunci se vede că și carului îi merge tare rău. Tot așa se înîmplă și cu omul: Cît timp sufletul este treaz și veghiază și trupul rămîne curat; dar cînd sufletul este întunecat și trupul se bălăcește în tină și desfătări“.

Sf. Părinți ajung la concluzia că fără pocăință nu există posibilitate de însănătoșire de boala pe care o produce păcatul. Cine vrea să se convingă de această adevăr, să citească viețile sfinților și a marilor pustnici ai creștinătății, care n-au avut numai victorii împotriva păcatului, ci au suferit uneori adevărate dezastre în luptă cu acesta. Dar de fiecare dată, prin pocăință, ei și-au refăcut împărăția sufletului lor mai luminoasă și mai strălucitoare.

Orice credincios, atîta vreme cît își ascunde păcatele în adîncurile conștiinței sale, în inconștient, acesta este pustiit de neliniști, de chinuri și de o greutate care-l apasă ca și moartea și care-l poate duce la nebunie. Liniștea pe care acesta o afișează uneori ostentativ, nu poate înșela ochiul pătrunzător al duhovnicului cu experiență. Ea este o liniște părută, fiindcă în realitate în adîncurile sufletului acestuia este furtună, uneori disperare și neliniște, alteori haos și desordine, care duc la năruirea întregii vieți sufletești. Cîți duhovnici nu fac această experiență cu sufletele frînte sub povara păcatului? Cîți nu au primit și nu primesc în fața altarului sau în scaunul mărturisirii penitenții, care, frînti de disperare și desnădejde, se roagă plini de suferință: „Părinte, sînt un păcătos, dă-mi liniștea sufletului meu!“ Și, după ce își descarcă povara apăsătoare a păcatelor, după ce înlocuiesc întunerecul care le apasă ființa cu lumina, și moartea sufletească cu viața sufletească trăită din nădejdea și iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, pe care le-o dăruiește Harul sfințitor al lui Hristos, aceștia se duc plini de elan și de energie la lucrul lor cotidian.

Pocăința este o necesitate adîncă a sufletului omenesc supus greșelilor, erorilor de tot felul și păcatului. După cum microbii și bacili otrăvesc trupul

și-l omoară, dacă nu intervine medicul, tot asemenea și păcatul otrăvește sufletul și-l pierde, dacă nu intervine pocăința. Și, după cum trupul nu se poate împăca cu boala, căreia i se opune din răsuputeri, tot asemenea și sufletul nu se poate împăca cu păcatul. În stare de păcat sufletul se află într-o situație anormală, maladivă: el se află rătăcit de pe calea care duce la semnul spre care el trebuie să alerge. Acest semn este asemănarea cu Dumnezeu. De aceea neliniștea și vifornița ce îl bîntuie, atunci cînd el se află sub puterea păcatului, și lupta disperată pe care o duce de a ajunge iarăși în starea lui normală, așadar lipsit de păcat.

Lupta aceasta trebuie să parcurgă anumite stadii sau etape, pentru că numai astfel victoria asupra păcatului poate fi asigurată. Care sînt aceste etape?

Inceputul și cea dintîi condiție a pocăinței este trezirea convingerii nestrămutate că existența și viața creștinului este o existență în răspundere, că el se află cu întreaga sa viață și existență în fața lui Dumnezeu, care-i pretinde justificare. De aici necesitatea ca, cel care se numește creștin, să se oprească după anumite perioade de timp — sau ori de cîte ori el simte necesitatea — și să-și scruteze conștiința, pentru a face un bilanț al vieții, cu scopul de a-și cunoaște situația în care se află cu viața sa, în fața lui Dumnezeu.

Dar, după cum obîrșia păcatului se află în libertatea de voință a omului, tot asemenea și adevărul determinant spre pocăință este tot voința. Mîntuitorul, ca un divin cunoscător al vieții noastre sufletești, știa ce importanță mare are voința în economia vieții noastre sufletești. De aceea El nu întrebă niciodată pe cei care voia să-i însănătoșeze: „Știi în ce situație te găsești“? Ci: „Vrei să fii sănătos“? De aceea și la începutul pocăinței noastre se află dorința noastră fierbinte de a ne vindeca sufletul de boala grea a păcatului.

Trebuie să accentuăm însă, că voința spre pocăință nu se pune de la sine în mișcare, ci ea trebuie să treacă prin focul alternativei și să se hotărască, determinată de anumite motive, pe care le-a ales, de a trece la acțiune. Motivele acestea sînt conștiința păcatului și a vinei. De aici necesitatea unei examinări atente a conștiinței noastre. Aceasta este a doua etapă a pocăinței.

Determinat de conștiința că el trebuie să se justifice în fața lui Dumnezeu, creștinul se oprește la sfîrșitul unei perioade, mai scurte sau mai lungi, din viața sa, și meditănd asupra acestei vieți, el caută să-și cunoască situația morală în care se găsește, prin chemarea în memorie a tuturor faptelor, pe care apoi le judecă după virtutea înțelepciunii creștine și după poruncile divine, pentru a vedea dacă au fost bune sau rele. Mîntuitorul ne dă un exemplu clasic de examinare a conștiinței în parabola Fiului rătăcit.

Desigur, că, din punct de vedere psihologic, examinarea conștiinței nu este așa de ușor de făcut. Această greutate constă în aceia că ea pretinde că cel care o face are posibilitatea cunoașterii de sine, care, la rîndul ei, se fundamentează pe introspecțiune, ceea ce însemnează pe posibilitatea pe care o are omul de a-și scruta întinsurile lumii lui interioare cu ajutorul a ceea ce se numește simțul intern. Această auto-examinare trebuie făcută temeinic, ea trebuind să ajungă pînă la cele mai de jos adîncimi ale vieții noastre sufletești, fiindcă, de multe ori, păcatele se ascund acolo în cutele atît de complicate ale inconștientului-travestite în cele mai diverse forme.

Auto-cercetarea aceasta, făcută cu sonda simțului intern, este un lucru foarte serios, din motivul că atât cel care se auto-examinează cât și cel care va judeca rezultatul acestei examinări — duhovnicul — trebuie să fie conștiinți, că fac ceva nespus de serios și sfânt și că de rezultatul acestei acțiuni depinde salvarea sufletului din legăturile păcatului. Cunoașterea de sine nu este numai piatra de temelie a întregii noastre clădiri sufletești, ci ea este în același timp și o condiție esențială a pocăinței. Căci fără o temeinică cunoaștere de sine omul poate gândi despre sine, ori prea optimist-supraestimându-se — ori prea pesimist — subestimându-se, ceea ce duce ori la superficializarea examinării conștiinței și la falsificarea rezultatelor acesteia ori la o scrupulozitate fără de margini. Credincioșii tineri sînt expuși mai ales acestor erori și de aceea ei trebuiesc să fie deprinși la autoreflexiune și auto-cunoaștere.

Cercetarea conștiinței mai presupune apoi, un dezvoltat spirit critic față de sine și faptele proprii. De ce accentuăm acest lucru? Din motivul că oamenilor care n-au un sentiment autentic al valorii lor proprii, așa dar oamenilor care aparțin tipului necritic sau narcisitic⁸⁾, și aceluia care sînt mișcați numai de năzuința impetuoasă a afirmării lor proprii, le lipsește pathosul distanței de sinea lor proprie, și deci libertatea de mișcare și justetea judecării în aprecierea faptelor și a vieții lor⁹⁾.

Deasemenea o altă greutate o mai reprezintă și faptul că multe dintre faptele noastre se travestesc și se camuflează printre cele bune. Fără să lăsăm nesubliniat faptul că, de foarte multe ori, noi nu trecem la efectuarea examenului conștiinței noastre din cauza orgoliului, a trufiei și a inconștiinței cu care ne conducem viața. Alteori însăși voința noastră ne oprește de a face acest examen al conștiinței noastre. Aceasta din motivul că nu sîntem bucuroși să ne privim în oglinda propriei noastre ființe, a propriului nostru suflet, unde presimțim că ne vom vedea așa cum sîntem în realitate, uneori desfigurați complect de murdăria păcatelor făptuite. Reoglundirea aceasta îl înspăimîntă pe om și de aceea el n-o mai face niciodată, ori o camuflează cu tot felul de înfrumusețări iluzorice și false.

Dar cercetarea conștiinței este o condiție esențială a pocăinței. De aceea ea trebuie făcută cu multă grijă și seriozitate și împlinind anumite condiții. Care sînt aceste condiții?

Ea trebuie să fie credincioasă și sinceră atât în ceea ce privește păcatele făptuite cât și gravitatea acestora. Să fie scurtă și făcută după anumite criterii evanghelice, ca de exemplu după poruncile divine, după cele șapte păcate capitale și după datoriile pe care creștinul le are față de Dumnezeu și față de oameni.

La sfîrșitul cercetării conștiinței se află recunoașterea sinceră a păcatelor făptuite și conștiința clară a vinei proprii de a le fi făcut. Vina despre care este vorba aici nu reprezintă sentimentul unui complex de inferioritate, fiindcă ea nu-și are obîrșia în anumite defecte fizice sau într-o neputință fizică, ci în conștiința trează a răspunderii pe care creștinul o are în fața lui Dumnezeu. Acela care-și recunoaște vina pentru păcatele făp-

8. Omul care aparține acestui tip— după cum ne relatează o legendă —, este îndrăgostit de eul său propriu, și ca atare el este îndreptat exclusiv egocentric, în cel mai înalt grad. Vanitatea este caracteristica esențială a acestui om.

9. Confuzia între păcatele ușoare și cele de moarte poate, de exemplu, duce la grave conflicte sufletești, ce pot, de asemenea, genera turburări mintale.

tuite, nu suferă sub povara unui defect sau a unei deficiențe fizice, care-l deosebește de ceilalți oameni normali, ci sub greutatea răspunderii în fața celei mai înalte instanțe: în fața lui Dumnezeu¹⁰). Sentimentul de inferioritate, despre care vorbesc psihopatologii și psihiatrii, duce fie la resemnare—care face ca profilul omului resemnat să primească trăsături ca: teamă, nesiguranță, jenă, o smerenie bolnăvicioasă, descurajare și îndoiala în valoarea proprie — ori la protest și năzuință de compensare. Resemnatul este, de cele mai multe ori, un om fără posibilități și fără de viitor, fiindcă în acesta s-a frînt tocmai acea pregătire pentru viitor, ce caracterizează nădejdea creștină. Vina, în sensul în care vorbim noi aici, nu duce nici la resemnare și nici la tendința de compensare, ci la pocăință, care are în centrul ei tocmai nădejdea cea mare în infinita bunătate a lui Dumnezeu. Conștiința acestei vini, pentru păcatele făptuite, îl duce pe creștin la căință și-l face pe acesta matur pentru pocăință. Ea îi trezește în suflet părerea de rău, sau căința, sinceră, pentru păcatele săvârșite și dorința fierbinte de a nu le fi făcut niciodată.

Căința este, deci, o altă etapă a pocăinței. Ea este o urmare firească a conștiinței vinei. Ea este un act al voinței, care constă într-o durere a sufletului și repulsiunea față de păcatele făptuite. De fapt, căința autentică nu se raportează numai la urmările faptelor noastre, cât mai ales la noi, ca fiind capabile de a face asemenea fapte reprobabile. Căința nu se exprimă, de aceea, numai prin cuvintele: „ah, ce-am făcut“, ci mai ales prin „ah, ce fel de om sînt, că am putut face asemenea fapte“¹¹). În căință nu este vorba numai despre sentimentul valorii noastre proprii, ci despre noi ca persoane, așa dar ca fiind care purtăm chipul lui Dumnezeu în noi și trebuie să trăim în răspundere față de Acesta. În căință noi trebuie să ajungem atît de departe încît să ne putem despărți de un crîmpei al existenței noastre, pe care să-l excludem din conținutul axiologic al persoanei proprii, și aceasta din motivul că acest crîmpei a întunecat acest chip și asemănare a noastră cu Hristos. Căința este, de aceea, o chestiune care privește voința, care trebuie să se îndrepte, plină de ură, împotriva păcatului. Este de altfel aceasta singura ură de care este capabil sufletul creștinului autentic.

Desigur că prin căință și repulsiune față de păcatele pe care le-am făcut, acestea nu sînt făcute inexistente, dar, prin căință, voința se smulge de pe drumul bătătorit pînă acum și se hotărăște pentru direcția care duce la desăvîrșirea creștină. Din acest motiv, căința nu se referă numai la trecutul nostru, la ceea ce am făcut, ci și la viitor, la ceea ce vom face, în sensul că noi trebuie să luăm hotărîrea fermă de a nu mai păcătui.

Caracteristica esențială a căinței trebuie să fie sinceritatea ei, care trebuie să ducă pînă la „zdrobirea inimii“. Toată ființa noastră trebuie să stea la spatele hotărîrii de a nu mai păcătui și a părerii de rău pentru păcatele făptuite. Pentru toate păcatele pe care le-am făcut și nu numai pentru unele. Cine nu se căiește de un păcat sau altul făcut, acela nu este matur pentru pocăință. Numai prin repulsiunea și ura împotriva păcatului sub toate formele lui, reușim să stingem în noi puterea acestuia

10. Facem această subliniere fiindcă unui caracterologi contemporani sînt înclinăți să considere vina ca fiind un complex de inferioritate, și ca atare un sentiment ce împuținează energia vieții.

11. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 1921, p. 24.

și prin această să ne pregătim pentru întoarcerea cea mare de la păcat spre Dumnezeu.

Și altceva mai trebuie subliniat în legătură cu această părere de rău. Căința creștinului nu trebuie să fie o expresie a spaimei în fața pedepsei divine, pentru păcatele ce le-am făptuit, ci căința autentic creștină, pe care noi o aducem ca jertfă, pentru a ne învrednici de harul iertării divine, trebuie să fie născută din durerile sufletului nostru și nemărginita repulsiune pe care le-a produs în inima noastră păcatul făptuit. Ne căim, fiindcă prin viața noastră, am făcut dovada că nu sîntem vrednici de iubirea lui Dumnezeu. Fiindcă Dumnezeu este ținta ultimă a tuturor păcatelor noastre. Cînd mințim, mințim pe Dumnezeu; cînd furăm pe semenul nostru, pe Dumnezeu îl furăm; cînd urîm pe oameni, pe Dumnezeu îl urîm. Orice păcat făptuit de către noi este un atentat al nostru împotriva lui Dumnezeu. Toate săgețile păcatului, pe care noi le îndreptăm împotriva semenilor noștri, țintesc în spre inima Mîntuitorului. Săgețile lovesc această inimă, dar ele deschid răni adînci și în sufletul nostru, pe care nu le poate vindeca decît căința sinceră: Căința care se naște din suspinul: „Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut!“. Durerea acestei căințe este semnul că „pă-mîntul sufletului“ nostru este săpat destul de adînc, pentru ca să se usuce toate buruienile și neghina dintr-însul.

Nici căința nu este un act ușor de făcut. Aceleași metehne ca superbia, luciferismul, aroganța, blazarea, inconștiența, pesimismul și orgoliul sînt piedicile care fac imposibilă căința, fiindcă acestea ne fac orbi pentru greșelile și păcatele făptuite. Toate acestea nu pot fi înfrînte decît de sora bună a căinței: **smerenia creștină**. Smerenia este o condiție esențială a căinței, fiindcă aceasta din urmă se naște din smerenie. Prin trufie fariseul s-a osîndit, iar vameșul prin umilință și căință a cîștigat iertarea păcatelor. Așa ne învață Mîntuitorul.

Fără căință nu există posibilitate de îndreptare, de mîntuire și deci de întoarcere la Dumnezeu. Întoarcerea de la păcat la Dumnezeu este ceea ce e mai esențial în taina pocăinței și drumul ce duce la împăcarea noastră cu Acesta. Căci Dumnezeu și păcatul stau pe două planuri opuse. Nimeni nu-și poate întoarce fața spre Dumnezeu, fără ca mai întîi să-și întoarcă fața de la păcat. Cel care e întors cu fața spre păcat, nu poate vedea pe Dumnezeu. Și minunea mare pe care o face căința tocmai aceasta este, că ea ne întoarce fața spre Dumnezeu și ne dă curajul de a ne striga păcatele noastre în fața Acestuia (Ps. 80).

Mărturisirea păcatelor este o altă etapă a pocăinței. Plin de scîrbă pentru situația în care îl aruncaseră faptele sale necugetate și cu inima zdrobită de căință pentru durerea pe care el o pricinuisese tatălui său, Fiul cel pierdut se hotărăște, zicîndu-și: „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu și voi zice: Tată, greșit-am la cer și înaintea ta și nu mai sînt vrednic să mă chem fiul tău; fă-mă ca pe unul din argații tăi“. Din străfundurile misterioase ale sufletului omenesc căința scoate, după mărturia Mîntuitorului, încrederea în iubirea și nemărginita milă a lui Dumnezeu față de noi. „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu“, zise tînărul rătăcit, în clipa următoare, el se smulse din situația tragică în care se găsea și se îndreptă spre casa părintească. O nădejde mare îi cuprinsese tot spațiul ființei sale: nădejdea că va obține iertarea. Și el s-a învrednicit de împlinirea acestei nădejdi mari, căci, la apropierea sa de casa părintească, tatăl său îi alergă

întru întîmpinare, îl cuprinse în brațele sale și-l acoperi cu sărutări. Fiul își începu mărturisirea. Dar bucuria tatălui este fără de margini, fiindcă acest fiu al său „a fost mort și acum a înviat, a fost pierdut și acum e aflat“. Este această duioasă scenă biblică eterna imagine a iubirii nesfîrșite, cu care Dumnezeu primește pe cei ce se întorc, prin căință, la El.

Cea mai critică etapă a pocăinței este însă mărturisirea păcatelor noastre duhovnicului. Și aceasta din mai multe motive:

Uneori, la sfîrșitul cercetării conștiinței, descoperim în sufletul nostru atîta necurăție și murdărie, încît ne îngrozim, și groaza ne paralizează voința de a păși mai departe pe drumul pocăinței, la căință și mărturisirea păcatelor noastre. Ea ne ia orice posibilitate de reflexiune, ne împietrește inima, ori ne aruncă în brațele deznădejdiei. Și, în deznădejde, viitorul ne apare ca fiind fără de nici o șansă de ieșire din situația în care ne aflăm. Ne găsim într-o înfundătură, înapoia unui zid peste care nu se mai poate trece. Deznădejdea îl aruncă pe om într-un fel de criză a respirației vieții, fiindcă în deznădejde omul pierde ceea ce e pentru suflet „oxigenul“, așa dar, nădejdea într-o soluție posibilă în viitor a mării probleme a sufletului său, și de aceea omul se consideră ajuns la punctul zero al existenței sale, la punctul limită de frig al acesteia, unde orice mișcare încetează.

Omul poate, desigur, să deznădăjduiască din motive foarte diferite. Dar cea mai tragică deznădejde se naște în urma păcatului „de a deznădăjdui în iertarea păcatelor“. În deznădejdea sa, pe care i-o produce conștiința păcatelor săvîrșite, omul experiază o potențiere a deznădejdiei, prin aceea că el deznădăjduiește că păcatele sale pot fi iertate. Acest lucru îi apare ca fiind imposibil, și de aceea el refuză să-l creadă. Însă atunci cînd Mîntuitorul îi oferă omului iertarea păcatelor, El nu-i cere acestuia în schimb decît credința în iubirea și mila lui Dumnezeu. El îi cere omului să creadă și să nădăjduiască, că Dumnezeu îi va ierta păcatele, pe care el crede că nu și le poate ierta. În fața acestei pretenții, nu există decît două posibilități: ori omul se smerește în credință sub ceea ce este de nepriceput pentru mintea lui, ori se scandalizează. Și, în deznădejdea iertării păcatelor, omul alege încăpățînarea. Ofertei pline de iubire a lui Hristos: „Vrei să te faci sănătos?“, el îi opune răspunsul: „Nu, aceasta este imposibil, nu vreau să cred acest lucru!“.

Intensitatea acestei deznădejdi poate fi observată de ochiul atent al duhovnicului, dacă acesta urmărește tactica celui care deznădăjduiește. În păcate el se îndepărtează de Dumnezeu. În deznădejdea asupra iertării păcatelor sale, acesta se retrage și mai mult și mai departe de Dumnezeu. În deznădejdea care se naște în urma necredinței că Dumnezeu îi poate ierta păcatele, acesta părăsește poziția defensivă și se încăpățînează pe o poziție negativă față de Dumnezeu. Această poziție el și-o întărește tot mai mult, de la afirmația că chestiunea păcatelor sale și a ofertei lui Hristos nu-l mai interesează, și pînă la totala negație a lucrării mîntuitoare a harului Duhului Sfînt. În acest caz, drumul spre mărturisire și pocăință este complet închis ¹²⁾.

Alte ori creștinul reușește să depășească acest conflict cu sine însuși, să se salveze din punctul acesta zero al existenței sale și să se prezinte

12. Un studiu temeinic asupra deznădejdiei, vezi: Max Sack, *Die Verzweiflung. Eine Untersuchung ihrer Entstehung und Wesen*, 1930.

în fața duhovnicului, cu dorința fierbinte de a arunca balastul care îl amenință cu prăvălirea în abisul nebuliei. El a îndrăznit acest pas, dar pe următorul nu-l mai poate face singur, ci are nevoie de ajutorul înțelegător al duhovnicului, care trebuie să-i întindă o mână de ajutor. Dacă duhovnicul este însă un necunoscător al sufletului omenesc, el procedează ca și când totul ar fi în cea mai bună ordine. El îi pune câteva întrebări stereotipe generale, și cu aceasta crede că îi poate da penitentului dezlegarea de păcate. Descurajat de totala neînțelegere a situației sale de către duhovnic, penitentul se închistează iarăși în crusta deznădejdiei sale, care acum devine și mai acută și mai gravă. Penitentul pleacă în drumul său și mai bolnav decât era înainte de a veni la duhovnic. Și de data aceasta mărturisirea este imposibilă. Desigur, mai sînt și alte piedici în calea mărturisirii, noi însă n-am subliniat aici decât pe cele mai grele.

Prin căință, păcatul este țintuit la pămînt, dar abia prin mărturisirea acestuia el este cu totul alungat din împărăția sufletului nostru. Numai prin mărturisire el este scos la lumina zilei, care-l usucă și-l distruge. Căci lumina și păcatul sînt două elemente care se comportă unul față de altul ca și focul cu apa. Numai prin mărturisire noi aruncăm balastul păcatelor peste bordul ființei noastre, și ne ușurăm vindecîndu-ne. De aceea Sf. Ioan Hrisostom zice: „Mărturisește-ți păcatele, ca să le distrugi cu totul“. După ce te-ai coborît în cele mai de jos caturi ale sufletului tău și ai adunat toată necurăția pe care ai găsit-o acolo, scoate-o la lumina zilei, mărturisind-o în fața duhovnicului, și fii fără grijă în ce privește păcatul. Indiferent de greutatea păcatelor tale, distruge-le prin mărturisirea pe care o faci în fața acelor pe care Mîntuitorul i-a așezat pentru a dezlega legăturile păcatului. Și Dumnezeu îndurărilor te va ierta. Chezășia acestei iertări ne-a dat-o Mîntuitorul cînd, spînzurat pe Cruce între cer și pămînt, s-a rugat pentru iertarea păcatelor țilharului și a celor care-L răstigniseră, și Dumnezeu i-a iertat. Căci nu există în Scripturi, pentru cei ce le cercetează cu înțelepciune, nici un caz în care să nu se fi dăruit har sfințitor și iertare celor care, căindu-se, și-au mărturisit păcatele, iar iertarea să nu fi vindecat rănile produse de păcat. Este suficient să i ne adresăm lui Petru, cel care șade în casa arhiereului, și ne va răspunde că, plîngînd amar cu căință, a fost curățit de păcatul nespus de mare al tăgăduirii lui Hristos (Mat. 26, 75). El n-a ajuns din nou Simon, ci a rămas și mai departe Apostolul Domnului. Sau să-l întrebăm pe Pavel, Apostolul Neamurilor, cum a devenit din Saul Ucenic al lui Hristos, și el ne va trimite pe drumul Damascului, la locul unde, căzut în genunchi în fața Mîntuitorului, el face mărturisirea cea mare a vieții sale. Sf. Părinți accentuiază că chiar și Iuda vînzătorul n-ar fi fost lipsit de îndurărilor de iubire, care se revarsă peste aceia care se căiesc sincer pentru păcatele lor, dacă acesta, în deznădejdea sa, n-ar fi fost propriul său călău. Iuda n-a făcut decât drumul pînă la recunoașterea păcatului de moarte făptuit, și a vinei pe care o purta, zicînd: „Am păcătuit, întrucît am vîndut sînge nevinovat“. Dar, oprit de satana, el n-a putut face pasul căinței și al mărturisirii păcatului său în fața lui Dumnezeu.

Pentru a săvîrși acest pas al mărturisirii păcatelor, este necesar ca noi să fim mișcați de curajul pe care-l naște credința în nesfîrșita iubire și bunătate a lui Dumnezeu. Numai cel care are acest curaj poate ajunge la sfîrșitul acestei etape, unde se găsește izbăvitoarea dezlegare de păcate de către aceia cărora Mîntuitorul le-a dat această putere.

Ajuns la sfârșitul acestui drum, nespus de anevoios, creștinul trebuie să-și ia asupra sa ispășirea păcatelor sale. Ispășirea este ultima etapă a pocăinței în care sufletul rănit de săgețile păcatului trebuie să se vindece „prin fapte vrednice de pocăință“ (Luca 3, 8). Căci sufletele rănite de către păcat nu se liniștesc, pînă ce nu restabilesc în împărăția lor frumusețea sfințeniei lor, stricată prin păcat, și aceasta prin fapte bune, contrarii celor rele săvârșite pînă acum. Este etapa în care, după ce s-a pus diagnosticul maladiei de care suferă penitentul, se administrează medicamentul, care trebuie să aducă însănătoșirea și îndreptarea vieții. Acest medicament este cano-nul (epitimia).

Singura mărturie, de altfel, că noi am terminat cu triumf răfuiala cea mare cu păcatul din noi, este mărturia făcută prin fapte, că am luat hotărîrea de a nu mai păcătui. În această hotărîre sîntem susținuți acum, după primirea Tainei Mărturisirii, și de harul și de grația mîntuitoare, sfințitoare și întăritoare a lui Hristos, pe care ni le-a împărtășit preotul duhovnic prin rostirea rugăciunii de dezlegare a păcatelor.

Și trecerea prin această etapă este destul de dificilă, fiindcă ea pre-tinde ca duhovnicul să fie un adevărat „medic sufletesc“, o profesiune care reclamă din partea acestui medic însușiri cu totul deosebite. Fiindcă „oricît de grea și anevoioasă ni se pare arta medicinei, — zice Sf. Grigorie de Na-zianz —, tot mai greu este să studiezi și să vindeci moravurile, pasiunile, viciile și înclinările rele“. El trebuie să fie nu numai un bun diagnostician duhovnicesc, ci și un bun psiholog, psihopatolog și psihiatru, și să cunoască temeinic știința, așa de necesară a igienei sufleteste¹³). Un duhovnic bun este tot atît de căutat ca și un medic bun. Căci mărturisirea trebuie să fie „o doctorie care să schimbe un osîndit într-un om slobod..., dintr-un rob al diavolului să facă un fiu al lui Dumnezeu..., ea este un lucru nea-semănat mai mare decît dacă ar fi făcut Dumnezeu altă lume nouă“. Acesta e roșul epifimiilor¹⁴). Ele au un caracter pedagogic-educativ și sînt admirabile mijloace de pocăință și de realizare a desăvîrșirii și curăției sufletești, cu care trebuie să primim Sf. Împărtășanie.

Acesta este drumul pe care trebuie să-l parcurgă acela care voiește să se împărtășească cu dumnezeiasca Taină a pocăinței. E un drum greu și plin de multe riscuri, dar el este un drum care merită să fie parcurs, fiindcă la sfârșitul lui se află cea mai mare răsplată de care se poate bucura un muritor: **victoria asupra păcatului**. Și, după învățătura Bisericii noastre, cea dintîi datorie și cea mai mare temă a vieții creștinului în această viață este obținerea acestei victorii, așa dar mîntuirea sufletului din sclavia păcatului. Desigur, acesta (creștinul) mai are de realizat și alte scopuri în această lume. Familia, patria, societatea, statul, civilizația și cultura sînt ordinele în care el își durează existența sa și experiază virtutea iubiri aproa-pelui. Toate acestea sînt pentru el însă numai mijloace pentru realizarea scopului de căpetenie al existenței creștine: **mîntuirea sufletului**. În această

13. Vezi: Bergmann, *op. cit.*; Dr. Med. J. H. Schultz, *Psychiatrie u. Seelsorge*, 1926.

14. Epitimiile nu urmăresc deci nici satisfacția Legii divine, călcate, și nici satisfacția pe care Dumnezeu ar pretinde-o de la om, cum învață Biserica Romano-Catolică, ci ele sînt «medicamente divine morale», cum le numește Grigorie de Nissa.

lume a trecătorului, numai sufletul curat și viața virtuoasă contează pentru creștin, fiindcă, după mărturia Mântuitorului, numai acesta are valoare eternă. Restul poate fi uneori păstrat ori pierdut. Căci: „Ce va folosi omului de ar dobîndi lumea toată și-și va pierde sufletul său? Sau ce va da omul, în schimb, pentru sufletul său?“ (Marcu 8, 36-37).

De aceea, porunca cea mare a Evangheliei: Toate strădaniile noastre, din afară și din lăuntru, să fie închinată păstrării curăției sufletelor noastre de întinăciunea păcatului, folosindu-ne cît mai des de pocăință, fiindcă numai în modul acesta vom putea să cîștigăm mîntuirea, bunul cel mai de preț pe care îl caută creștinul în marginile acestei lumi.

CONCEPTUL DE DUMNEZEU ÎN TEOLOGIA LUI KARL BARTH

Cugetarea teologică protestantă prezintă din capul locului, ca una dintre însușirile ei esențiale, o anume nestabilitate. Lucrul acesta se petrece astfel, cu toate că această cugetare vrea să fie și să rămână **protestantă**, și cu toate că, de fapt, este și rămîne protestantă, adică după anumite principii protestante, și poate tocmai fiindcă este și rămîne **protestantă**. Căci tocmai principiile după care se conduce gîndirea protestantă îi permit și-i fundamentează chiar nestabilitatea.

Așa se explică faptul că protestantismul, mereu neliniștit și frămîntat, cunoaște în istoria lui o mulțime de curente și școli teologice, determinate atît de dinamica interioară protestantă, lipsită doctrinar de un punct arhimedic și de o linie dreaptă de desfășurare, cît și de influențe pe teren religios a diferite idei și sisteme de cugetare apărute în evoluția gîndirii filosofice profane. Astfel, născut dintr-un protest zguduitor, inițial îndreptățit, față de despotismul și nesfîrșitele abuzuri ale romano-catolicismului îndepărtat de spiritul evanghelic, protestantismul își conturează în focul luptei unele poziții proprii, reliefate apoi în perioada „ortodoxiei protestante“, după care se deschide lunga serie de curente și școli teologice, cu diferite ramuri și ele, de la pietism și raționalism, trecînd prin idealism, sentimentalism de nuanță panteistă și moralism, pînă la liberalism, neocalvinism, neoluteranism, existențialism și, în urmă, la teologia reformatorică barthiană, nepăstrîndu-se între toate aceste poziții teologice decît foarte puține puncte comune, doar atitudinea protestatară individualistă, solafideismul și considerarea Scripturii ca singur izvor al Revelației și singură autoritate, pentru ca seria curentelor și școlilor să rămînă încă deschisă.

Astăzi, cel mai puternic curent religios protestant, care a cuprins o considerabilă parte a protestantismului, producînd unele ecouri chiar și în afară de lumea protestantă, este teologia impropriu numită dialectică sau teologia crizei, inițiată de Karl Barth ¹⁾, calvin, și avînd, alături de acesta,

1. Pe lingă predici, conferințe ținute în mai multe țări și articole în reviste, mai ales în revista Mișcării teologice dialectice, «Zwischen den Zeiten», și, din 1934, în «Theologische Existenz heute» și «Evangelische Theologie», lucrările principale ale lui K. Barth sînt: **Der Römerbrief** (Epistola către Romani), ed. I, 1918, ed. II, complet refăcută, 1922, și mai multe ediții ulterioare, Chr. Kaiser, München. **Das Wort Gottes und die Theologie** (Cuvîntul lui Dumnezeu și Teologia), ed. I, 1924, și alte ediții ulterioare, Chr. Kaiser, München. **Die Theologie und die Kirche** (Teologia și Biserica), Chr. Kaiser, München, 1928. **Die Auferstehung der Toten.** — Eine akademische Vorlesung über I Korinther, 15. (Învieerea morților. — Curs academic despre I Cor. 15), Chr. Kaiser, München, 1924. **Erklärung des Philipperbriefes.** (Explicarea Epistolei către Filipeni), Ch. Kaiser, München, 1928. **Die Lehre vom Wort Gottes.** Prolegomena zur christlichen Dogmatik. (Învățătura despre Cuvîntul lui Dumnezeu. — Prolegomene la dogmatica creștină), Chr. Kaiser, München, 1927, refăcută în 1932 și 1935 cu subtitlul de: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik; lucrarea constituie partea I din **Die kirchliche Dogmatik** (Dogmatica bisericască), din care, pînă azi, au mai apărut: partea II-a din vol. I, apoi vol. II, în două părți, și vol.

ca principali reprezentanți pe Emil Brunner, Ed. Thurneysen, luteranul Fr. Gogarten, cărora se adaugă un mare număr de teologi protestanți de pretutindeni²⁾, și calvini (reformați) și luterani, de astă dată accentul ne mai punându-se pe diferențierea confesională, ci pe unitatea fundamentală a reformei. Căci teologia crizei ar vrea să fie, peste deosebirile confesionale dintre ramurile protestante, ca o nouă reformă, tocmai printr-o întoarcere la principiile reformei și printr-o adâncire a acestora.

În mediul ei, acestei teologii i s-a dat numele de teologie dialectică, numire pusă în directă legătură cu metoda întrebuițată de ea, metodă numită impropriu dialectică, fără a fi adevărată metodă dialectică; iar numirea de teologie a crizei i se dă din cauza poziției pe care ea o rezervă omului, în raportul acestuia cu Dumnezeu, poziție de necurmată criză, omul stînd mereu sub judecată, poziție de neliniște și tulburare, zbucium și frămîntare, grijă și strîmtorare, nesiguranță și dezechilibru perpetuu, determinate de conștiința păcătoșeniei, în opoziție cu liniștea și siguranța credinței afirmate de teologia protestantă anterioară.

În spiritul metodei barthiene—metodă care amintește nu procedeu metodologic hegelian, în care opoziția dintre teză și antiteză se depășește în unitatea superioară a sintezei, ci se leagă mai degrabă de doctrina kantiană a antinomiilor, în care opoziția dintre cele două aserțiuni în cauză rămîne, neputîndu-se suprima — orice afirmație religioasă simplă este în chip necesar antiteza altei afirmații religioase simple, astfel că afirmația religioasă deplină și cuprinzătoare este necesar paradoxală, antinomică. De aceea, după Barth, cugetarea teologică procedează prin teze și antiteze, exclusiv prin teze și antiteze, prin întrebări și răspunsuri, ca într-o conversație între doi adversari care se înfruntă.

Chipul acesta de a privi adevărul religios ca necuprinzîndu-se integral în afirmații religioase simple, luate izolat, nu este deloc nou; el se găsește în justa lui măsură la Sf. Părinți, care au cultivat și dezvoltat o teologie a tainei, după care adevărul dumnezeiesc prin chiar natura lui depășește tiparele logice simple. De aceea la cunoștința acestui adevăr se ajunge prin credință, iar exprimarea lui adesea nu este cu puțință decît prin formule antinomice. Dar Sf. Părinți au întrebuițat într-o tot atît de largă măsură și puterile naturale ale minții omenești în funcțiunea lor obișnuită, căci și

III, în patru părți, cuprinzînd învățătura despre Dumnezeu și despre creație. **Fides quaerens intellectum.** — Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms (Credința în căutarea intelectului. Argumentul lui Anselm despre existența lui Dumnezeu, în legătură cu programul lui teologic), Chr. Kaiser, München, 1931. **Offenbarung, Kirche, Theologie** (Revelație, Biserică, Teologie), nr. 9 din «Theologische Existenz heute», München, 1934. **Nein!** — Antwort an Emil Brunner (Nu! — Răspuns lui Emil Brunner), nr. 14 din «Theologische Existenz heute», München, 1934. **Credo.** — Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis (Credo. — Principalele probleme ale dogmaticii, expuse în legătură cu Simbolul Apostolic), Chr. Kaiser, München, 1935. **Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre** (Cunoașterea lui Dumnezeu și cultul divin după doctrina reformatorică), Zollikon, Zürich, 1938. **Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert** (Teologia protestantă în secolul al XIX-lea, Zollikon, Zürich, 1947. **Dogmatik im Grundriss** (Dogmatica în schiță), Zollikon, Zürich, 1947. Împreună cu Heinrich Barth, **Zur Lehre vom Heiligen Geist** (Asupra învățăturii despre Sfîntul Duh), Chr. Kaiser, München, 1950.

2. Adolf Keller, **Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt**, München. 1931, pp. 40-154; N. Chițescu, **Ortodoxie și Protestantism**, în «Ortodoxia», an. II (1950), nr. 3, pp. 433-435.

acestea tot de la Dumnezeu sînt date, și nu pentru a împiedeca cunoașterea Lui, ci dimpotrivă. La K. Barth, însă, procedeul antinomic este aplicat cu exclusivitate, de unde o întregă serie de urmări păgubitoare și exagerări, cum vom vedea.

Este un fapt prea bine cunoscut că, în concret, în considerațiile teologice, oricît de tare ar fi buna credință, eroarea se poate amesteca și adesea chiar se amestecă cu adevărul, mai ales atunci cînd lipsește îndrumarea Bisericii infailibile. Acesta este cazul și cu teologia barthiană. De aceea, urmărindu-i expunerile, se cere o deosebită atenție pentru a nu lua uneori eroarea drept adevăr și mai cu seamă pentru a distinge limita dincolo de care începe domeniul exagerării și arbitrariului teologic.

Credem că, dintru început, această prevenire este necesară pentru cel ce face cunoștință cu ideile teologice barthiene și în deosebi cu vigoarea cu care sînt susținute, vigoare care nu odală parcă vrea să acopere deficiențe de fond.

Infățișăm mai întîi liniile mari și atitudinea generală a teologiei barthiene.

Adevărurile divine, transcendente, nu pot fi exprimate printr-o afirmație simplă, căci aceasta este inevitabil unilaterală, neredînd decît unul din aspectele adevărului dumnezeiesc necuprins. De aceea adevărurile transcendente sînt pentru noi antitetice și nu se pot exprima decît în judecăți tot antitetice, care să le redea aspectele diferite și opuse. De pildă, nu este cu puțință să se exprime adevărul deplin asupra persoanei lui Iisus Hristos prin simpla afirmație că este Dumnezeu, după cum nici prin aceea, tot simplă, că este om. Fiecare dintre aceste două afirmații, dacă se ia independent una de alta, deși nu este în sine greșită, nu este totuși suficientă ca să exprime misterul persoanei Mîntuitorului. Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat, persoană în două naturi, dumnezeiască și omenească, Dumnezeu-Om. De aceea, adevărul tainei Intrupării nu se poate exprima nici prin suprimarea unuia dintre poli, acela al naturii omenești, opus celui divin, adică prin absorbție monofizită a omenescului în dumnezeiesc, nici prin păstrarea lor în neunire reală personală, ca în dioprosopismul nestorian, ci adevărul întreg și nealterat, deși necuprins, se găsește numai în afirmația antinomică a misterioasei unități teantropice sau teandrice, numită unire ipostatică. De asemenea, oricît de paradoxală ar părea minții omenești antinomia dogmei Sfintei Treimi, prin afirmația unității de ființă și în același timp a trinității persoanelor, ea exprimă întru totul adevărul revelat, impunîndu-și prin aceasta caracterul supralogic sau suprarational. Și acest caracter îl au toate adevărurile dogmatice.

Același lucru reiese și din considerarea polarității har-păcat din viața creștină. Experiența creștină nu poate fi descrisă și înțeleasă numai ca experiență a harului, căci ea este condiționată tot așa și prin polul opus, acela al păcatului. În sine, sinteza dintre har și păcat este cu desăvîrșire imposibilă și totuși în experiența contradictorie, paradoxală, a creștinului, ele apar ca aspecte tot atît de reale ale unei afirmații antinomice.

Adevărul religios se exprimă, așa dar, prin judecăți care par să se excludă între ele, prin afirmații antinomice, procedeul antinomic fiind pentru spiritul uman al credinciosului, prea slab, singurul mijloc de a prinde în formule potrivite adevărurile religioase transcendente. Adevărul, pe care numai Dumnezeu îl poate spune cu adevărat, nu poate fi afirmat de către

omul credincios decît în formă contradictorie, paradoxală. Vorbirea directă, liniară, stîlcește adevărul religios: Barth crede chiar că-l stîlcește totdeauna. Acest lucru se datorește faptului că Revelația divină, reflectîndu-se în sufletul omului credincios, în chip necesar se sparge — nu Revelația în sine, ci conștiința care o primește —, întrucît credinciosul nu poate prinde în unitate realitățile aparținînd celor două sfere opuse: cea transcendentă divină și cea cosmică și umană, între care nu există punte de trecere.

Astfel, afirmațiile credinței cuprind totdeauna un **da** și un **nu**, deci elemente opuse, antitetice. În unitatea necuprinsă a firii dumnezeiești, care, cum spunea Cusanus, este **complexio** sau **coincidentia oppositorum**, aceste elemente opuse și contradictorii se vor fi topind într-o armonie inaccesibilă, dar conștiința omului credincios în raport cu ele rămîne antinomică, în contradicție. De aceea lucrarea harului, de pildă, nu e înțeleasă decît de acela care cunoaște păcatul. Creștinul gîndește asupra păcatului în lumina harului, deși o unitate între acestea este total exclusă. Prin urmare, afirmațiile credinței nu pot să fie simple afirmații, prea transparente și prea directe, ci expresiuni antitetice. Iar a pretinde că adevărul religios poate fi exprimat prin judecăți simple, însemnează a încerca să se supună minții umane a credinciosului realitatea divină, adică a dîmna misterul Divinității, însemnează a se lăsa condus de orgoliu omenesc și a manifesta-o prin nimic justificată certitudine interioară. A proceda în felul acesta însemnează a ține seamă de ceea ce omul afirmă despre Dumnezeu și lucrurile divine și nu de ceea ce Dumnezeu însuși descoperă despre Sine și despre raporturile Sale cu lumea.

Rezultă din toate acestea că, după Barth, adevărata cugetare teologică se va feri să considere și să trateze obiectul credinței așa cum este tratat obiectul științei, ordonat după categoriile omenescului, într-o logică liniară, discursivă. Gîndirea teologică nu este gîndire discursivă, ci gîndire existențială, adică atitudine față de realitatea divină, mișcare reală, concretă, act determinat de sentimentul de responsabilitate în fața lui Dumnezeu, care se adresează păcătosului. Și astfel cuvîntul divin, apelul direct al lui Dumnezeu adresat păcătosului, este punctul de plecare al cugetării teologice antinomice, al cărei rost constă în primul rînd în a elimina din cuvîntul revelator al lui Dumnezeu orice element uman, care îi este străin și care îl denaturează.

În ce privește cuvîntul lui Dumnezeu, acela posedă în sine evidență și autoritate supremă, ne mai avînd nevoie de nici o temeinicire științifică. Nici o fundamentare științifică sau filosofică nu poate adăuga nimic la adevărul teologic. De aceea, pentru Barth, orice strădanie apologetică pentru a demonstra adevărul religios prin mijloace de ordin filosofic, este inutilă.

Astfel, deodată cu stabilirea unei metode particulare de tratare a obiectului ei, teologia barthiană formulează și o nouă teorie a cunoașterii religioase, care însă reamintește și poziții mai întîlnite cîndva în istoria ereziilor, ca aceea a dualismului gnostic al lui Marcion.

Teologia barthiană este protestatară și antitetică și prin forma ei, prin atitudinea ei, prin caracterul ei combativ — a fost numită și teologie combatantă —, așezîndu-se în antiteză față de liniștea cu care teologia protestantă anterioară trata problemele religioase, în antiteză cu afirmațiile acelei teologii, în antiteză cu teologia în genere, în antiteză chiar cu Biserica, deși vrea să fie teologie bisericească.

Ca atitudine generală, teologia barthiană a crizei se ridică împotriva întregii teologii protestante de peste un veac, criticînd cu vehemență toate curentele și școlile precedente, pe care le acuză de cădere în antropocentrism.

Antropocentrismul acesta, care nu este creștin, creștinismul fiind teocentric, se manifestă în încrederea prea mare în om, adică în încrederea mai mare în om decît în Dumnezeu, și se găsește, mai vizibil sau mai acoperit, în toată teologia anterioară celei reformatorice barthiene, anume: și în trădarea teologică a protestantismului cultural (Kulturprotestantismus), care încearcă o conciliere cu cultura modernă, căzînd în relativismul și subiectivismul acesteia; și în teologia critică sau în școala istorică (Religionsgeschichtliche Schule), care se întemeiază pe un studiu comparativ al religiilor; și în critica ruinătoare a raționalismului, care ajunge în cele din urmă să nege orice autoritate, inclusiv a Sfintei Scripturi; și în lipsa de înțelegere a esențialului din vestirea evanghelică a dogmaștilor raționaliști sau idealști, pe care îi interesează mai mult ce au fost și ce au spus oamenii Bibliei, dar mai puțin cuvîntul lui Dumnezeu, vestit prin ei; și în orice mistică, veche sau modernă, ca și în teologia experienței și în cea schleiermacheriană a conștiinței, întrucît toate acestea se împărtășesc din eroarea fundamentală caracteristică pentru veacul trecut, anume luarea ca bază a ceea ce se petrece în conștiința umană, deci fundarea gîndirii teologice pe un element uman. În deosebi Schleiermacher, purtătorul de cuvînt al romantismului religios, este făcut răspunzător de invadarea umanismului în teologie, în forma subiectivismului, psihologismului și individualismului, făcînd din teologie o teologie a imanenței, o fenomenologie a conștiinței religioase, prin urmare doar o antropologie, nu o teologie.

Dar nici teologia „ortodoxiei protestante“ nu-i lipsită de mare vină, după Barth, din cauza afirmării certitudinii mîntuirii, întemeiată nu pe cuvîntul lui Dumnezeu, ci pe anume experiențe și interpretări, din cauza proclamării unei siguranțe de sine a credinței, siguranță în care se ascunde orgoliul religios al omului în forma lui cea mai înaltă.

De aceea, avînd în vedere această nemiloasă critică a insuficienței și defectelor de orientare justă a cugetării teologice protestante de pînă aici — pînă la teologia crizei —, unora le place să numească pe K. Barth „teribilul Mare Inchizitor al teologiei moderne“³⁾.

Împotriva relativismului modern, care ca idealism, umanism, individualism, subiectivism și criticism a influențat puternic și gîndirea teologică, teologia barthiană susține un absolutism teologic, absolutismul socotit al cuvîntului dumnezeiesc. Singur acest absolutism face cu puțință părăsirea pansubiectivismului trăirii interne și asigurarea obiectivității cunoașterii religioase, astfel ca teologia să gîndească din nou, cu toată seriozitatea, ideea de Dumnezeu, încercînd oarecum o săritură în veșnicie⁴⁾; singur acest absolutism păstrează nestrîcat raportul dintre Dumnezeu și omul credincios, raport pe care relativismul îl alterează în diferite forme, pînă la nimicire. Din capul locului, relativizînd divinul însuși, reducînd pe Dumnezeu la ideea de Dumnezeu, iar divinul la o însușire a conștiinței umane credincioase, relativismul nesocotește cuvîntul dumnezeiesc și astfel nu se

3. Ad. Keller, *La théologie dialectique de Karl Barth et de ses Amis*, în «Le Christianisme social», nr. 9, Déc. 1928, p. 1113.

4. K. Barth, *Römerbrief*, ed. 6-a, p. 297.

mai poate considera teologie, oricât ar pretinde aceasta. Căci una este conștiința de Dumnezeu, și altceva Dumnezeu însuși.

Idealismul, în deosebi, desființează raportul religios, prin aceea că are pretenția să-și pună el însuși obiectul. Dar în raportul religios nu omul credincios există de sine, ci Dumnezeu; nu Dumnezeu poate fi pus, ci credinciosul este pus.

Viciul esențial al idealismului se descoperă și în pretenția lui de a fundamenta acțiunea morală. Căci idealismul etic supune fapta morală nu voinței unei persoane, ci unei idei morale, creație a rațiunii în sine. Prin această acțiunea pierde caracterul unui raport de răspundere personală, de ascultare, chiar și în cazul când se conformează unei norme absolute. Căci ideea de absolut încă nu este absolutul și nici chiar absolutul încă nu este Dumnezeu, ci doar o abstracție a omului. Astfel, în idealism, acțiunea se întemeiază pe o abstracție, nu pe voința divină. Această orientare spre abstracție este socotită de către teologia crizei drept ultim efect al gândirii eline, pentru înlăturarea căruia se impune întoarcerea la concepția biblică vechitamentară, voluntaristă și personalistă, despre Dumnezeu.

Orice sistem idealist, prin însuși modul gândirii statice și moniste, pe care se întemeiază, este străin de realitate și deci fundamental greșit. Gândirea statică monistă se caracterizează prin tendința spre sistem, spre unitate, spre ordine logică, spre stăpânire umană prin abstracțiile minții. Teologia modernă — protestantă — s-a lăsat prinsă în mrejele acestei gândiri și astfel, pătrunsă de spiritul ei, încearcă ceea ce este imposibil în sine, anume să introducă pe Dumnezeu în unitatea de sistem construită de spiritul omenesc și oarecum să-i determine locul pe care poate să-l ocupe în acesta.

Opoziția față de acest punct de vedere relativist, oricare i-ar fi formele de manifestare, constituie unul din punctele de plecare ale teologiei reformatorice barthiene.

O a doua poziție care, alături de aceea a relativismului în diferitele lui forme, constituie dintru început țintă a atacurilor teologiei barthiene este optimismul teologic, apărut în teologia protestantă fie ca sentiment al siguranței cunoașterii (siguranța gnoseologică), fie ca sentiment al siguranței mântuirii (siguranța soteriologică), fie care credință în misiunea culturală, manifestată în așa numitul protestantism cultural.

Siguranța de cunoaștere, atât de vizibilă în teologia numită științifică, nu este decât o iluzie, rezultată din influența metodelor filosofiei și a celor ale științei pozitive asupra teologiei. S-a crezut astfel că se poate ajunge la un ultim dat, un dat imediat, fie al conștiinței, fie al experienței evidente în sine, pentru ca pe acesta să se construiască edificiul sigur al cunoașterii. De aici a rezultat, pentru teologie, un optimism în ce privește cunoașterea religioasă, ca și un optimism referitor la teoria și tehnica sau arta educației religioase. Dar, propriu zis, nu s-a ajuns decât să se studieze și să se lămurească unele stări religioase istorice și psihologice, făcându-se doar istorie și psihologie, deci știință, nu teologie. De aceea, acestui nejustificat optimism teologic, teologia barthiană înțelege să-i opună un pesimism radical de cunoaștere. Căci, după ea, realitatea divină nu este dată nici în istorie, nici în psihologie; iar omul religios, cu știința lui nu poate să-și însușească această realitate, întrucât finitul nu poate nici într-un chip să cuprindă infinitul (**Finitum non capax infiniti**). Niciodată și nicum, divinul nu poate

deveni obiect, nici ca fapt istoric, nici ca stare sufletească, de unde zădărnici oricărei pretenții omenesti de a-l prinde sau de a și-l însuși.

Alături de acest pesimism gnoseologic, teologia barthiană susține și un pesimism etic, referitor la fapta umană în general și la cultură și morală în special, ca pol opus optimismului teologiei anterioare. Optimismul acesteia din urmă reprezintă corespondentul teologic al credinței omului burghez în stabilitatea terenului economic și politic pe care se găsea, ca și al încrederii în statornicia principiilor lui de conduită, prin care i se părea că cunoaște binele și-l poate săvârși mai mult prin puteri proprii. Prin aceasta s-a încercat o moralizare burgheză a creștinismului, și s-a manifestat puternic tendința pelagianistă a acestei teologii, avînd ca urmare o siguranță etică trufașă a omului care a îmbrățișat-o, incompatibilă cu raportul religios. De aceea, Biserica grației, cum îi place protestantismului să se numească, trebuie să respingă total acel optimism.

Optimismului etic îi corespunde pe teren strict religios, mai ales în luteranism, siguranța posedării mîntuirii, sentimentul că omul, avînd credința, este deja mîntuit. Amîndouă aceste forme de optimism sînt, pentru teologia barthiană, adevărată nebunie. Căci omul păcătos n-are nimic, nu posedă nimic și nu este decît obiect al mîniei divine. Binele și mîntuirea sînt ascunse pentru omul păcătos; iar omul numai păcătos este. „Cel din urmă lucru pe care un om păcătos îl poate avea, este siguranța“⁵⁾. Numai fariseul este sigur de religia și morala lui, și tocmai de aceea rămîne prizonier al iluziilor lui, în timp ce vameșul cel ce stă de o parte tremurînd exprimă, în îndoiala și disperarea lui chiar, adevărata esență umană a credinciosului și poate, nimic avînd, să primească totul de la Dumnezeu. Esența omului credincios este problematicul, iar cine nu vede aceasta, înțelege prea puțin din omul religios, sub ale cărui picioare nu există nici un fundament etic solid. Cel ce își închipuie că, religios sau moral, posedă ceva, se înșeală, căci posesiunea însemnează stăpînire, însemnează suveranitate, iar acestea sînt numai ale lui Dumnezeu. Astfel că posesiunea religioasă este o contradicție în sine.

Prin urmare, în opoziție cu teologia anterioară, aceea a exageratei certitudini interioare și a netulburatei siguranțe a mîntuirii, K. Barth afirmă o teologie care poate fi numită a totalei disperări, cu pierderea totală a încrederii în tot ceea ce este omenesc, chiar și în cele mai puternice și mai sublime convingeri religioase sau în cele mai profunde experiențe religioase ale credinciosului, rămîinîndu-i acestuia singură credința ca acțiune exclusiv divină în sufletul lui. Teologia barthiană este astfel atît o teologie a scepticismului radical, cît și a absolutismului integral al credinței.

Prin această negație totală a valorii factorului omenesc în raportul cu Dumnezeu și prin afirmarea cu exclusivitate a suveranității absolute a lui Dumnezeu, K. Barth caută să reînnoiască teologia lui Calvin, acel **solus Deo gloria** calvin, nu însă fără o încercare de sinteză cu doctrina lui **sola fide**,

Referitor la teologia lui K. Barth, în general, mai este de remarcat că ea nu vrea să fie un sistem teologic, în rînd cu alte sisteme teologice, chiar dacă ar fi deasupra tuturor. Barth respinge pentru cugetarea sa teologică noțiunea de sistem, întrucît sistemul, orice sistem de idei, este construcție idealistă și deci cu toate metehnele inerente unei astfel de construcții, toc-

mai ceea ce vrea Barth să evite peste tot. Aceasta, însă nu înseamnă că, la Barth, nu se conturează de fapt o anumită atitudine fundamentală, care se descoperă fără prea mare greutate, în chipul cum pune și încearcă să rezolve feluritele probleme teologice; după cum nu înseamnă că în teologia barthiană ar lipsi o idee centrală și un fir conducător, în raport cu care, toate amănunțele să primească un anume înțeles. Ori acestea sînt tocmai ceea ce echivalează cu un sistem. Și astfel se pare că Barth construiește totuși, fără să vrea, un sistem.

Ceea ce ne interesează în deosebi, în paginile de față — după ce am arătat unele poziții-cheie ale teologiei lui K. Barth — este ca, ținînd seamă de liniile mari ale gândirii teologice barthiene, să determinăm ideea de Dumnezeu și rolul ei în cadrul acestei gândiri, încheind apoi printr-o serie de considerații critice, și asupra teologiei barthiene în general, și în special asupra ideii de Dumnezeu din această teologie, în lumina Ortodoxiei.

Principala problemă în care se conturează poziția aparte a teologiei barthiene este problema divină, din care derivă toate celelalte probleme teologice. Iar ideea centrală a concepției lui K. Barth este aceea a transcendenței și suveranității sau primatului voinței lui Dumnezeu. „Dumnezeu este în cer, iar tu ești pe pămînt“. Relația acestui Dumnezeu cu acest om, relația acestui om cu acest Dumnezeu, pentru mine este tema Bibliei și totalul filosofiei într-una⁶⁾. Transcendența lui Dumnezeu decurge necesar din sfințenia lui absolută, după care nu poate avea nici o înrudire cu lumea, iar suveranitatea nu este decît o față a absolutității. Barth nu le definește propriu zis, ci vorbește despre ele mai mult prin negații, decît prin afirmații. Astfel, pentru credincios, Dumnezeu este Cel cu totul Altul (Das Ganz Andere), Incognoscibilul, Noul, Anscunsul, Cel prea Mare, Străinul. Toate însușirile lui Dumnezeu sînt radical altele decît cele ale omului: „Dumnezeu este Dumnezeu“⁷⁾. Lumea divină este cu desăvîrșire altceva decît lumea umană. Dumnezeu este tot ce nu este omul, iar ce este omul nu este Dumnezeu. Între om și Dumnezeu nu există contact sau atingere, ci un abis nesfîrșit, peste care nu există trecere. Dincolo este Dumnezeu cel Sfînt, iar dincoace omul cel păcătos, care nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu. Ceea ce Biblia vrea să ne descopere, zice Barth, este infinita distanță dintre Creator și creatură⁸⁾. „Știm că Dumnezeu este Acela pe care nu-L cunoaștem și că tocmai această ne-cunoaștere (Nicht-Wissen) este problema și originea cunoașterii noastre. Știm că Dumnezeu este persoana care nu sîntem noi, și că totmai această ne-ființare (Nicht-Sein) a noastră desființează și întemeiază persoana noastră⁹⁾. „Noi sîntem oameni și, pentru noi, Dumnezeu este definitiv și pe întreaga linie care pune limită cunoașterii noastre, Altul, Străinul“¹⁰⁾.

După Barth, omul nu poate, prin nimic care ar pleca de la sine, să se apropie de Dumnezeu, nici prin experiență interioară, nici prin știință teologică și nici prin efort moral. Căci omul este aici, iar Dumnezeu cu totul dincolo; între aici și dincolo nu există nici o trecere. „Nu există nici o trecere a omului în acel imperiu și nu există nici o pătrundere a celui

6. Römerbrief, ed. 6-a, Prefața la ed. 2-a, p. XIII.

7. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, ed. din 1929, p. 31.

8. *Idem*, p. 83.

9. Römerbrief, ed. 6-a, p. 21.

10. *Idem*, p. 301.

imperiu în această lume“¹¹). Între datele imediate ale conștiinței și transcendența divină se interpune un abis care nu poate fi trecut și față de care orice efort moral sau religios rămîne neputincios. Căci nici religia nu ne poate da pe Dumnezeu; ea rămîne tot în sferă umană și Dumnezeu ei este un Dumnezeu al omului, creat de acesta ca ultimă posibilitate a lui ca om. Religia nu este decît ultimul și supremul efort al omului de a se menține în fața lui Dumnezeu. Însă, Dumnezeu însuși rămîne în lumină neapropiată care orbește orice ochi omenesc — Dumnezeu este și rămîne lumina care nu este vizibilă decît în propria lui lumină¹²) —, în nesfîrșită depărtare și inaccesibilitate, ca Dumnezeu ascuns, **Deus absconditus**, excluzînd orice pretenție umană de a-l cunoaște.

Dacă totuși omul credincios vorbește despre Dumnezeu, este pentru că mai întîi Dumnezeu i-a vorbit acestui om, descoperindu-i-se prin cuvînt. De aceea adevărata teologie nu poate fi decît teologie a revelației sau a cuvîntului lui Dumnezeu, teologie teocentrică, opunîndu-se oricărei teologii care și-ar lua ca punct de plecare rațiunea umană sau experiența religioasă (sentimentul sau conștiința religioasă) sau un **a priori** religios sau chiar autoritatea unei biserici, prin ceea ce n-ar fi decît simplă antropologie, iar nu teologie. Orice teologie care se întemeiază pe puterile proprii ale omului, independent de revelație, nu este de fapt teologie. Acest lucru este cu deosebire valabil, zice Barth, față de teologia numită naturală¹³).

După teologia crizei, de îndată ce cuvîntul lui Dumnezeu e rostit, el devine judecată pentru existența omului păcătos, întrucît prin aceasta se declară înfinita distanță dintre păcătoșenia omului și lumea divină. Astfel, rostirea cuvîntului dumnezeiesc înseamnă afirmarea adevărului religios și anume atît a sfințeniei lui Dumnezeu cît și a păcătoșeniei omului, deodată, cunoscîndu-se prin aceasta chiar — și abia prin aceasta — nesfîrșita depărtare dintre acestea. Fără rostirea cuvîntului divin, omul păcătos ar rămîne în liniștea nopții sale, necunoscîndu-și nenorocita lui stare; căci dacă asupra acestei stări nu se rostește nici o judecată, el nu știe că se găsește la o atît de mare distanță de lumea divină. Mesajul din lumea divină cutremură pe credincios, căci prin aceasta el înțelege că se găsește dincoace de abisul care îl desparte de acea lume. De aceea acest mesaj este în același timp cu o descoperire și o judecată asupra stării păcătoase a omului; și de aceea cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă criză pentru om, nu transfigurare sau ridicare a lui pe alt plan. Cuvîntul lui Dumnezeu celui viu confruntă pe om cu prezența divină și abia prin această întîlnire existențială se creează adevăratul eu uman, Dumnezeu deschizîndu-i omului credincios ochii, „ca să deosebească pe Dumnezeu de sine și pe sine de Dumnezeu, ca să unească pe Dumnezeu cu sine și pe sine cu Dumnezeu“¹⁴), vîzîndu-se totodată că omul este ca un nimic.

Prin cuvîntul lui Dumnezeu, omul își vede nimicnicia sa, ajungînd în fața Judecătorului aspru și nemitarnic, față de care întreaga existență umană devine problematică. Și astfel omului nu-i rămîne decît ca, în fața lui

11. *Idem*, p. 301.

12. K. Barth, *Die Lehre von Gott (Die kirchliche Dogmatik)*, zweiter Band, erster Halbband, Zollikon, Zürich, 1940, p. 44.

13. *Idem*, pp. 93-158.

14. *Idem*, p. 33.

Dumnezeu, să se oprească, să tacă și să-l adore ¹⁵⁾ și în credință să aștepte biruința lumii Lui asupra lumii de aici, biruința împărăției lui Dumnezeu asupra împărăției lumii acesteia, adică desființarea lumii vechi prin lumea nouă, trecerea dincolo de timp, în veșnicie. Credința, aceea prin care omul primește mesajul din lumea divină, se transformă astfel în nădejde eshatologică.

În concepția lui K. Barth, concepție care este un dualism cosmic-eschatologic radical, lumea aceasta, stăpînită de tendința de reproducere, este lumea patosului și erosului ¹⁶⁾, este lumea păcatului, în care totul poartă pecetea putreziciunii, pînă la formele ei cele mai înalte de manifestare, ca știință, artă, filosofie, morală, religie. De aceea lumea aceasta nu poate fi normală, lumea omului cunoscut de noi nu poate fi voită de Dumnezeu. Ea este despărțită de Dumnezeu prin cădere, fapt esențial al acestei lumi, fapt pretemporal sau supratemporal. Ea se raportează la lumea originară, divină, ca moartea la viață. Totul în ea e nestatornicie, deșertăciune, nimicnicie și moarte. Căci totul în ea tinde spre sfîrșit, spre moarte. Iar în polaritate și antinomie fundamentală cu această lume umană și în infinită deosebire calitativă față de ea stă lumea nouă, lumea divină. Această lume divină este **El Altul**, Cel cu totul Altul față de orice existență de aici: absolutul față de orice relativ, premisa față de orice dat, existențialul față de orice existență contingentă, neintuitivul față de orice intuitiv, incomensurabilul **acolo** față de orice **aici**, lumea veșnică a originei și a scopului față de lumea lucrurilor nestatornice.

Dumnezeu nu este, așadar, ceva alături de altceva, nu este un lucru — chiar dacă un lucru în sine — alături de alte lucruri, o esență mai înaltă alături de alte esențe, o putere superioară alături de alte puteri, chiar dacă ar fi suma sau izvorul lor. Dumnezeu nu este nici o cauză ultimă, ca să între astfel în rîndul cauzelor ca o mărime condiționată. Căci atunci lumea nouă n-ar fi decît o variantă a celei vechi sau o prelungire a celei date. Dumnezeu este Dumnezeu, deci în afară de orice condiționare prin altă existență, printr-un altul sau printr-un al doilea. El este necondiționat și suveran, dincolo de orice opoziție. Din partea noastră nu putem vorbi despre El decît prin negații, nu-L putem concepe decît prin categoria imposibilului ¹⁷⁾.

Dumnezeu este în afară de orice relație, dar totul stă în relație cu El. El este punctul de pe alt plan, de unde sînt privite toate și în care își găsesc toate și temeiul și desființarea.

Cum observă Max Strauch ¹⁸⁾, în dualismul cosmologic-eschatologic barthian nu trebuie să vedem un dualism metafizic, ci unul de tensiune antinomică (dialectică) între cele două lumi: lumea din timp, cea a păcatului și a morții, și lumea veșniciei, aceea a harului și a vieții. Opoziția absolută dintre Dumnezeu și lume nu trebuie înțeleasă așadar ca opoziție statică dintre două realități independente, ci ca opoziție care se desființează în suveranitatea lui Dumnezeu, se ridică în unitatea realității eschatologice, aș-

15. Römerbrief, ed. 6-a, p. 183.

16. *Idem*, p. 419.

17. *Idem*, p. 196.

18. *Die Theologie Karl Barth's*, ed. II, München, fără dată, pp. 17-19.

teptată în nădejde¹⁹), trecându-se astfel de la dualismul cosmic-eschatologic la monismul divin.

Omul, zice Barth, a încercat un drum direct între cele două lumi, de la sine la Dumnezeu, și cea mai puternică încercare a lui este religia. Dar ea este neizbutită și în chip necesar neizbutită. Căci posibilitatea religioasă a omului rămîne cu necesitate în marginile umanității, nesuprimînd dualismul dincolo-aici, viață-moarte, har-păcat, întrucît și această posibilitate rămîne a acestei vieți²⁰). Religia nu este împărțășire a ceea ce este dincolo, ci doar loc în care opoziția dintre divin și uman devine conștiință în omul credincios, unde se simte mai dureros abisul dintre două lumi. Religia nu este decît cea mai curată, mai semnificativă și mai puternică dintre posibilitățile umane de a primi și a menține o impresie despre revelația divină, indicînd existența unui cu totul altceva decît umanul²¹). Ea este ceea ce Apostolul Pavel numea **legea**. Religia nu este decît „lumina prezenței și revelației divine, răsfrîntă și colorată în prisma acelei succesiuni temporale și juxtapuneri materiale care este caracteristică pentru lumea omului“²²). Religia este astfel necesar închisă în cercul lumii omului. „Relația cu Dumnezeu are în chip necesar laturea ei subiectivă, dar această latură subiectivă este, ca atare, tot în chip necesar sub legea morții“²³), adică în cadrul posibilităților umane. Astfel, nici conștiința religioasă nu ne scoate din sfera păcatului și a morții, căci și ea rămîne în uman. Religia rămîne numai punctul culminant al umanului, dar tocmai de aceea și punctul culminant al problematicului (Fragwürdigkeit) uman. Ea este numai indicație și mărturie despre ceva care este dincolo, o recunoaștere a relativității omului față de Dumnezeu cel absolut.

Barth determină în acest chip cu totul neobișnuit noțiunea de religie²⁴), datorită faptului că se așează în fățișă și extremă opoziție cu concepția romantică-pietistă despre religie, concepție în care religia este astfel subiectivizată, încît elementul uman îi constituie esențialul, izolîndu-se de cel obiectiv divin. Această concepție și-a făcut loc în teologia protestantă mai ales prin Schleiermacher. Faptul acesta constituie o rătăcire teologică, întrucît acolo totul se bazează pe trăirea subiectivă — indiferent dacă își are criteriul în sentiment (Schleiermacher), în voință (Kant) sau în gîndire (Hegel) — în loc să se orienteze după obiectivitatea divină. Religia ca experiență nu formează, după Barth, raportul obiectiv dintre Dumnezeu și om, ci acest raport e constituit din har, pleacă de la Dumnezeu, e întîlnire existențială dintre Dumnezeu și om. Mai înainte, greșala fundamentală a fost confundarea realității divine cu trăirea religioasă, întemeierea adevărului credinței pe fapte psihologice, călcîndu-se regula elementară după care nu trebuie să se confunde actul cu conținutul, trăirea subiectivă cu divinul însuși. Acesta e păcatul întregii teologii idealiste, după Barth.

Dualismul fundamental dintre cele două lumi nu se învinge decît prin Hristos. Cuvîntul lui Dumnezeu se rostește către om prin Cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu, prin Hristos, Logosul divin întrupat. Prin El, realitatea

19. **Römerbrief**, ed. 6-a, pp. 295-299.

20. **Idem**, pp. 213-214.

21. **Idem**, p. 162.

22. **Idem**, p. 151.

23. **Idem**, p. 163.

24. **Max Strauch, Die Theologie Karl Barth's**, pp. 23-25.

divină erupe în lumea noastră păcătoasă și demnă de condamnare. Este un moment unic și inexprimabil, în care omul este pus în fața lui Hristos, prin care se revelează Dumnezeu. Nu există nici o cale de la om la Dumnezeu, nici prin artă, nici prin știință, nici prin morală, nici prin religie; există numai o cale de la Dumnezeu la om, și această cale este Hristos. Hristos este Cuvîntul, pe care religia nu-l găsește²⁵). Hristos eliberează, El ridică judecata de moarte rostită asupra omului, judecată pe care religia o întărește numai. Căci prin religie, prin lege, se ajunge numai la conștiința păcatului (Rom. 3, 20), legea înmulțind păcatul (Rom. 5, 20)²⁶). În Hristos însă se descoperă ceea ce în religie numai se caută²⁷). El este pasul peste limitele lumii vechi, adică ale istoriei.

Firește, zice Barth, aici este vorba despre Hristos, nu despre Iisus cel istoric, care aparține planului umanității și istoriei, avînd astfel caracterele acestora, deci relativitate, naturalitate și stricăciune. Moartea lui Iisus, privită ca fapt istoric uman, nu apare decît ca o moarte eroică. Căci „carnea și sîngele nu pot să descopere că aici este ceva mai mult decît carne și sînge“²⁸). Sensul acestei morți se descopere numai în relație cu necunoscutul Dumnezeu supraistoric. Moartea lui Iisus este o comunicare din partea lui Dumnezeu despre sine însuși și despre raportul lui cu noi. În această moarte se rostește definitivul cuvînt al lui Dumnezeu asupra omului, anume totala negație a omului și a tuturor posibilităților omenești, inclusiv a celei religioase²⁹). „Moare profetul, înțeleptul, învățătorul, prietenul oamenilor, regele mesianic, pentru ca să trăiască Fiul lui Dumnezeu. Golgota este sfîrșitul legii, limita religiei“³⁰). Pe cruce triumfă nu omul ci dreptul absolut al lui Dumnezeu asupra omului³¹), al lui Dumnezeu stăpînul suveran care dă morții tot ce este uman.

Astfel, — spune același Barth — moartea lui Iisus este descoperirea relativității, lumii și a tot ce-i aparține ca lume, desființarea totală a tuturor valorilor vieții acesteia³²), pentru ca prin aceasta să se vestească mărirea lui Dumnezeu³³), sfîrșitul sau granița lumii umane istorice însemnînd începutul sau arătarea lumii divine supraistorice³⁴).

Prin negativitatea umană a morții se întrevede pozitivitatea divină, în înviere, care este un fapt supraistoric. Invierea — eveniment fără dimensiune istorică, fără să poată fi pus alături de alte evenimente ale vieții sau morții lui Iisus³⁵), deci cu neputință de cuprins în limitele istoriei³⁶), întrucît pune graniță istoriei — este descoperire de dincolo de istorie, descoperire a lumii noi și a omului nou; ea este izbucnire a lumii de dincolo de lumea de aici, anume minunea care, coborînd perpendicular dintr-o dimensiune necunoscută, taie dimensiunea cunoscută, fără ca prin aceasta să pri-

25. Römerbrief, ed. 6-a, p. 259.

26. Idem, pp. 65, 161.

27. Idem, p. 266.

28. Idem, p. 264.

29. Idem, p. 174.

30. Idem, p. 215.

31. Idem, p. 173.

32. Idem, p. 139.

33. Idem, p. 78.

34. Idem, pp. 181-182.

35. Idem, p. 175.

36. Idem, p. 183.

mească dimensiune istorică, adică fără să se istoricizeze. Învierea este ceea ce în istorie desființează istoria, ceea ce în înlănțuirea lucrurilor sfârșimă această înlănțuire, ceea ce în timp suprimă timpul³⁷). Învierea arată ade-vărata semnificație a întregii vieți istorice a lui Iisus, anume relația sa aistorică cu originea sa în Dumnezeu³⁸), relație prin care viața istorică devine transparentă, văzându-se sfârșitul unei lumi și începutul alteia și au-zindu-se cuvântul lui Dumnezeu care proclamă un sfârșit, sfârșitul tuturor lucrurilor umane, și un început al tuturor, realitatea divină.

Esențial, sensul revelației în Iisus Hristos este tocmai proclamarea și dovada dreptului absolut al lui Dumnezeu față de om, ca și a transcendenței și liberei inițiative divine³⁹). Datorită absolutei libertăți, Dumnezeu își este singur-normă și stă în infinită depărtare și superioritate față de om, astfel că orice conținut de viață umană, oricât ar fi de înalt sau oricât ar fi de josnic, fie moralitate zisă superioară și pietate, fie ultim grad de strică-ciune morală, este cu totul lipsit de însemnătate în fața lui Dumnezeu.

În acest punct, ideea calvină a predestinației și cea protestantă în ge-nere a îndreptării ca act declaratoriu, judecătoresc, ca **justificatio forensis**, ca **actus forensis**, sînt duse pînă la ultima lor expresiune. Astfel, după Barth, în fața lui Dumnezeu n-are nicio valoare distincția pe care o face legea în-tre om religios și om nereligios, între moral și imoral⁴⁰). Astfel că ceea ce istoric și psihologic și moral apare ca superior sau inferior, demn sau netrebnic, în raportul cu Dumnezeu este indiferent, neconstituind nici ajutor nici piedică. Raportul dintre Dumnezeu și om este determinat exclusiv de voința divină suverană și necondiționată, în a cărei hotărîre pot intra tot atît de bine condamnarea unui Francisc de Assisi și achitarea unui Cezar Borgia⁴¹). Voința lui Dumnezeu este o unitate — paradoxală pentru noi — între sfințenia care se mînie și mila care slobozește. Tocmai aceasta ni se revelează în Iisus Hristos, pe care Dumnezeu îl introduce în lumea noastră ca jertfă ispășitoare și în care își desvăluie ascunsa realitate divină, reali-tatea paradoxală a judecății și a grației totodată.

Dar, pentru Barth, cu toată revelația prin Intrupare, transcendența di-vină, absolută rămîne întru totul neatinsă de nimeni și de nimic. Dumnezeu se revelează ascunzîndu-se. Revelația chiar implică misterul, fiindcă n-ar mai fi revelație dacă n-ar fi mister⁴²). Revelîndu-se, Dumnezeu nu coboară în finit, căci nici într-un fel finitul nu e capabil să cuprindă infinitul: **finitum non capax infiniti**, afirmă o binecunoscută formulă calvină, subliniată în mod deosebit de Barth, pentru precizarea poziției sale în problema cu-noașterii religioase și în opoziție cu formula luterană: **finitum capax infiniti**. Și în revelație, omul rămîne exclusiv în fața lui **Deus absconditus**, a cărui transcendență absolută nu îngăduie omului satisfacerea nici unei curiozități de cunoaștere, nepermițînd nici o apropiere sau familiaritate și nici o cer-titudinea.

Excluderea apropierii de Dumnezeu și a certitudinii în cunoașterea Lui se datorește faptului că revelația nu-i o manifestare imanentă a Duhului

37. *Idem*, p. 78.

38. *Idem*, p. 175.

39. *Idem*, p. 365.

40. *Idem*, p. 44.

41. *Idem*, p. 271.

42. *Die Lehre von Gott*, p. 41.

lui Dumnezeu în om, nu-i nici produs al sentimentului religios în sufletul omului, nici un **a priori** religios și nici omniprezența divină în spiritul omenesc, în natură sau în istorie. Revelația este cu desăvârșire unică și nu există decît în persoana lui Iisus Hristos. El este Cuvîntul lui Dumnezeu, așa cum îl mărturisește teologia veche, Logosul divin care coboară din cer și se întrupează, persoana a doua a Sfintei Treimi, cel de o ființă cu Tatăl. Totuși, ne previne Barth, este o iluzie să se creadă că în Iisus Hristos se vede Dumnezeu. Singur Fiul vede pe Tatăl și singur Tatăl vede pe Fiul. Și în Hristos, Dumnezeu rămîne ascuns, inaccesibil, nepărăsindu-și înfricoșătoarea sa transcendență. Ceea ce vedem în Iisus Hristos este omul, omul lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu, omul în umilință, în suferință, în patima morții. În prezența patimei și morții lui Iisus nu simțim izbînda dragostei divine, ci manifestarea judecății Dumnezeului necunoscut și neîndurat, prin cruce. Crucea nu apare pentru om ca un triumf al lui Dumnezeu, ci ca sfîrșit al omului, ca disperare a acestuia în experiența depărtării lui de Dumnezeu.

Revelația lui Dumnezeu care rămîne totuși total acoperit, depășește cu totul orice înțelegere umană, nefiind accesibilă decît credinței, care este, și ea, lucrare numai dumnezeiască, nu și omenească, în sufletul omenesc. „Că noi cunoaștem pe Dumnezeu, aceasta este lucrarea lui iar nu a noastră“⁴³). Credința este o irupțiune sau o explozie divină în sufletul omului, un act care e mărturie a Duhului Sfînt în om (acel **testimonium spiritus sancti internum**); ea nu este doctrină elaborată de teologie, nici experiență sau dat intelectual uman și nici facultate a spiritului omenesc, deosebindu-se astfel esențial de orice act sau proces psihologic care ar fi denumit tot cu acest termen de credință.

Prin credință, iar nu prin puterea intuițiilor și conceptelor noastre, îl cunoaștem pe Dumnezeu ca Dumnezeu, ca creator și mîntuitor, ca pe acela de care trebuie să ne temem și pe care trebuie să-l iubim mai presus de orice; prin credință îl cunoaștem pe Dumnezeu așa cum ni se vestește în revelația sa prin cuvînt și astfel putem vorbi despre el și despre perfecțiunile sale. — De la poziția cu totul extremistă și de la nota predominant polemică din **Römerbrief**, Barth ajunge, de sigur nu fără o influență a criticilor care i s-au adus, la o atitudine mai moderată în tratatul de **Dogmatică**, fără însă să se părăsească vreunul din punctele principale de vedere. În tratatul de teologie dogmatică a lui Barth se afirmă mereu că cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere reală, obiectivă, pentru că e întemeiată pe cuvîntul divin: „Dumnezeu cel adevărat este Dumnezeu cel ascuns“⁴⁴).

Cunoscînd acum poziția teologiei barthiene în general și concepția acesteia despre Dumnezeu în special, următoarele observații se impun, nu de dragul criticii, ci din respect față de adevărul revelat:

1. Ideile teologiei reformatorice barthiene, referitoare la Dumnezeu și la raportul lui cu lumea, corespund în general principiilor Reformei, cu deosebire celor ale lui Calvin, care sînt duse pînă la ultimele lor consecințe, dar **nu corespund Evangheliei lui Hristos**. Dumnezeul Evangheliei este Dumnezeul cel bun, Tatăl nostru, de care fiul se poate apropia cu dragoste de fiu, este Părintele care ține mereu brațele larg deschise, ca să cuprindă

43. *Idem*, p. 43.

44. *Idem*, p. 217.

pe fiul său întors la sine. Dumnezeuul barthian, care numai fulgeră și înspăimîntă—chiar și în iertare—și care și în credință se menține în întuneric impenetrabil, care anihilează orice operă umană, chiar și pe cea mai sublimă, Dumnezeuul numai judecător — chir dacă și achită — este un Dumnezeu străin de Evanghelie, propriu zis este o invenție a lui Calvin și mai ales a teologiei crizei. Față de acest Dumnezeu, singura posibilitate a credinciosului este viața de credință și ascultare tăcută și pasivă.

Desigur, exaltarea omului și deificarea acestuia, pe care teologia barthiană le combate, nu sînt creștine, dar nu mai puțin necreștină este și anihilarea omului, pe care această teologie o afirmă. Consecvență cu sine, teologia barthiană nu poate decît să propovăduiască dispreț pentru cultură, ca și pentru orice activitate practică sau socială de îmbunătățire a condițiilor de viață, de progres uman, de ridicare prin muncă.

2. S-a încercat uneori — și nu fără oarecare dreptate — să se explice succesul în anumite medii a teologiei crizei printr-o psihologie a disperării care a cuprins spiritele după primul război mondial, fiind numită, din motivul acesta, „teologie a inflației“. Ea este de fapt o teologie care exprimă și ilustrează în același timp decepția profundă în rostul eforturilor omenești, neîncredere și deziluzie dureroasă față de cultura omului modern, cum se manifestă în altă formă și pe alt plan în filosofia spengleriană, de pildă. Teologia crizei este o concepție a lumii germanice⁴⁵⁾, învinsă în război și care a trăit dureros spulberarea nădejzilor puse în efortul ei omnesc, oricît de perfect organizat și susținut pînă la urmă, într-o anume direcție și cu anume scopuri⁴⁶⁾. Teologia aceasta este o teologie a mizeriei umane, o teologie descurajantă, în care acțiunea umană nu găsește nici cel mai slab suport, o teologie a dezgustului față de cultura umană, și față de toate strădaniile omului, chiar față de cele mai înalte, deci o teologie decadentă, care dintr-un sentiment decadent, pesimismul, vrea să facă o virtute.

Firește, supunerea față de cuvîntul lui Dumnezeu și sublinierea transcendenței și suveranității divine trebuie să fie premise ale oricărei teologii demne de acest nume, dar ele nu trebuie să aibă drept consecințe deprecierea totală a omului și golirea acestuia și a culturii lui de orice valoare, ci dimpotrivă. Căci, dacă însuși Fiul lui Dumnezeu a luat în unitatea persoanei sale natură omenească reală, însemnează că Dumnezeu n-a socotit nevrednică de sine această natură. E drept că în natura umană a pătruns păcatul, cu care Dumnezeu nu poate avea vreo întovărășife, dar păcatul n-a devenit una cu natura omenească, el nu este parte integrantă din substanța umană. Dacă natura umană însăși s-ar fi identificat cu păcatul, Intruparea ar fi fost imposibilă. Numai o filosofie sau o teologie care văd în om o natură radical și substanțial coruptă — ceea ce contrazice fățiș datele revelației — pot să vorbească despre om în limbajul teologiei barthiene.

45. Aug. Lemaitre numește pe Barth un gînditor «strîmt germanic», care ar fi vorbit mai cu moderație, dacă, pe lângă Calvin, ar fi citit și pe protestanții francezi Vinet sau Frommel (*La théologie de Karl Barth et le retour à la christologie orthodoxe*, — în «Revue de Théologie et de Philosophie», nr. 74, Lausanne, 1930, pagina 82).

46. Nădejțile germane la care se face aluzie aici s-au spulberat nu fiindcă au fost însoțite de efort organizat, ci fiindcă urmăreau dominația asupra altora, deci fiindcă erau nedrepte. Și e bine că realitatea le-a spulberat.

3. Ca apariție parțială⁴⁷⁾ sau ca formă particulară de manifestare a unei neliniști mai vechi și mai întinse — specifică protestantismului — ivirea teologiei, crizei în mediul religios și în timpul în care a apărut, este perfect explicabilă. Ea reprezintă, pe de o parte, o puternică și așteptată reacțiune, în sînul protestantismului chiar, împotriva unor deviații extreme ale teologiei protestante căzute în relativism, ca istorismul sau psihologismul, iar pe de altă parte o cădere a ei însăși într-o altă extremă, prin ducerea unor idei calviniste despre Dumnezeu pînă la ultima lor formă posibilă. Ea se desprinde astfel de pe fondul spiritual al vremii ca o reacțiune împotriva acestuia și, poate datorită exagerărilor inevitabile în focul luptei, se situează pe o poziție tot extremistă, nu mai puțin criticabilă și ea.

4. În cadrul literaturii teologice în general și exegetice în special, comentarul la Epistola către Romani a lui K. Barth, cartea de temelie a teologiei reformatorice barthiene, este „un bloc eratic“, comentar ciudat și cu un caracter cu totul particular⁴⁸⁾. Cum s-a remarcat de către unii critici, *Römerbrief* este mai puțin un comentar, cît o expunere tendențioasă, a propriilor idei (Jülicher), o mărturie despre cum se poate întoarce totul pentru a servi scopuri proprii (Eberhard Vischer), un must care trebuie să fermenteze, dacă vrea să fie vin curat (Karl Müller-Erlangen), un tablou cu culori luate de pe paleta paulină (Philip Bachmann) sau unul futurist, în care lucrurile cad oarecum unele peste altele⁴⁹⁾.

5. Desigur sînt de notat multe calități incontestabile ale teologiei barthiene, prin ceea ce ea corespunde unor adevărate trebuințe de redresare ale unei epoci a teologiei protestante. Într-un mediu în care se încrucișează tot felul de curente și tot felul de formule cer să fie adoptate, un glas hotărît proclamă că singur cuvîntul lui Dumnezeu are autoritate absolută. Și aceasta e un lucru mare. După ce, de un veac, teologia a trăit și s-a dezvoltat în umbra științelor profane, după ce „gîndirea religioasă a fost denaturată sau mai degrabă înnaturată, pierzînd astfel strălucirea ei transcendentă“, cel care, printre protestanți, cu „o pasiune arzătoare care îl cuprinde și îi inspiră limbajul profetului“⁵⁰⁾, caută să așeze teologia pe un temelie solid și propriu, este K. Barth. De aici meritul de netăgăduit al lui Barth — firește, pentru teologia protestantă — în înlăturarea oricărei teologii antropocentrice și egocentrice, în înlăturarea simplei fenomenologii a conștiinței religioase cu pretenția de a fi teologie, în recunoașterea ca singură îndreptățită a teologiei teocentrice, în întoarcerea la gîndirea teologică întemeiată pe Scriptură și Duh, fără ca prin aceasta să se desconsidere studiul istoric sau psihologic al fenomenului religios, ci cerîndu-se numai ca acesta să aibă conștiința că nu este teologie și că teologia începe abia acolo unde sfîrșește el, adică unde începe revelația⁵¹⁾. Ceea ce Barth combate cu multă vigoare — și cu dragoste — este încercarea de istoricizare și psihologizare a divinului, deci încercarea de absorbție a divinului în uman. Pe lîngă toate acestea, o întregă serie de analize și observațiuni particulare își păstrează

47. Ad Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie...*, p. 13.

48. Max Strauch, *Die Theologie Karl Barth's*, p. 7.

49. După Max Strauch, *op. cit.*, pp. 52-53.

50. P. Scherding, *La Théologie de Karl Barth*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», nr. 3, 1926, p. 337.

51. Max Strauch, *op. cit.*, pp. 54-66.

întreaga valoare, dacă se detașează din sistemul particular barthian în care fuseseră angrenate.

6. Dar dacă noua orientare spre obiectivism și autoritate divină și lupta împotriva liberalismului, subiectivismului și individualismului teologiei protestante mai noi sînt elemente pozitive în teologia barthiană, cele negative însă sînt prea multe pentru a nu o expune unor numeroase și îndreptățite critici.

Chiar în critica — în general întemeiată, dar care nu poate ține locul unei argumentări pozitive — pe care o face școlilor teologice anterioare, Barth nu se poate abține de la exagerări, fapt prin care micșorează într-un fel înseși greșelile și exagerările acelor. Așa, de pildă, în critica teologiei experienței religioase, teologia barthiană trece cu vederea o distincție care totuși este foarte importantă, anume aceea dintre caracterul relativ al trăirii religioase și absolutitatea realității la care se referă sau în legătură cu care există, realitate pe care teologia caută s-o traducă în limbaj omenesc, fără ca prin aceasta s-o relativizeze în sine. Teologia experienței nu poate fi acuzată de relativizare a divinului, decît în măsura în care această tendință a ei este evidentă. În orice caz, nu orice teologie a experienței este, prin aceasta, chiar dacă e a experienței, condamnată. Căci a încerca transpunerea realității divine în limbaj uman, pentru structura spiritului uman, pentru posibilitățile omenești de înțelegere și experiență, avînd conștiința acestui fapt, nu însemnează a relativiza divinul în ființa lui sau a-l coborî la nivel omenesc, nivel pe care teologia ca știință omenească nu poate să-l depășească. „Teologia este totdeauna **teologia ad hominem**“⁵²). Datul fundamental al conștiinței religioase, de la care se pleacă de obicei, rămîne, fenomenal, tot act de conștiință și nu se identifică cu ultima realitate religioasă în obiectivitatea ei absolută; el este însă chip uman sau reflex în lumea umană a acelei realități obiective absolute, Dumnezeu. Dar reflexul rămîne reflex, iar nu realitate originară, și întrucît nu pretinde să fie recunoscut ca astfel de realitate în sine, nu se poate spune că se confundă sau că se identifică cu ultima realitate. Experiența religioasă constituie, deci, valabil punct de plecare și sprijin. De aici însă nu urmează, desigur, că experiența ar fi în același timp și unic și suprem criteriu al adevărului religios. Acest din urmă punct însă constituie o altă problemă.

Mai departe, oricît ar dori, teologia barthiană nu poate îndepărta din cîmpul cercetărilor teologice problema experienței religioase. Ea se impune pînă la urmă. Căci, dacă se afirmă un Dumnezeu ascuns și necunoscut, se pune în mod firesc întrebarea: ce poate să însemneze pentru credincios și cum poate fi înțeles acest Dumnezeu ascuns și inaccesibil? Teologia crizei răspunde, în spiritul ei, că ceea ce trebuie nu este ca Dumnezeu să fie înțeles sau însușit, ci ceea ce trebuie este ca Dumnezeu să fie ascultat. Iar El se vestește prin cuvîntul său. Nu altfel. Descoperirea divină este descoperire prin cuvînt, ea rămîne cuvînt, nu trăire interioară, simțire mistică sau experiență morală. Revelația este pură vesteire, chemare. Dar nici cu această precizare barthiană n-am ajuns la sfîrșit. Căci ne întrebăm mai departe: ce anume poate fi luat drept cuvînt al lui Dumnezeu, de vreme ce, după teologia barthiană a crizei, nici Scriptura însăși nu este identică cu cuvîntul lui Dumnezeu, întrucît și ea este un fapt istoric, deci supus criticii,

52. Ad. Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie...*, p. 17.

și chiar Iisus Hristos, luând parte la istorie, devine problematic ca orice istorie? Aici, teologia crizei vrea să înlăture greutatea prin concepția ei asupra mărturiei interne a Duhului Sfânt. Scriptura împreună cu Duhul fac cuvântul lui Dumnezeu, ni se răspunde. Dar, iarăși, cum poate fi cunoscut și deosebit **testimonium spiritus sancti internum**, activ în credință, de alte fenomene sufletești? Iată, deci, că problema experienței religioase reapare mereu împreună cu aceea a acțiunii Duhului. — Dacă protestantismul nu s-ar fi îndepărtat de Tradiția Sfântă, de lumina cugetării Sf. Părinți și de Biserică, trupul tainic al Domnului, în care sălășluiește și lucrează Duhul, ar avea un criteriu sigur al adevărului religios și toată această problemă nu i s-ar mai pune atât de ascuțit.

7. K. Barth susține că ideea sa de Dumnezeu este strict biblică și nu admite în legătură cu această idee nici o prelucrare rațională. Căci acest lucru ar supune pe Dumnezeu unor determinări umane, ca și cum finitul ar putea să cuprindă infinitul. Dar, în realitate, nici Barth însuși nu-și poate respecta regula pînă la sfîrșit, ceea ce înseamnă că omeneste este imposibil ca ideea de Dumnezeu să fie lăsată cu totul în afară de orice determinare rațională, în afară de orice procedeu logic. Prin aceasta, însă, nu înseamnă deloc că Dumnezeu însuși ar fi supus unei asemenea determinări. Barth însuși nu se poate sustrage de la această necesitate. Căci ideea sa de Dumnezeu „a trecut deja printr-o operație rațională, ea a fost raționalizată după principiul logic că ființa perfectă nu poate fi concepută ca perfectă, decît în opoziție cu tot ce este imperfect. Astfel că, iarăși, rațiunea umană ar fi ațea care, poate inconștient, ar fi dat acestei noțiuni de Dumnezeu caracterul ei precis. Atunci logicianul Barth ar desavua pe teolog, care consideră ca nebunie încercarea de a voi să se înțeleagă divinitatea printr-un procedeu uman“⁵³).

8. Modul cum Barth înțelege transcendența divină, ca depărtare absolută de lume, ca rămînere în obscuritatea unui veșnic și impenetrabil dincolo, ca necomunicare în nici un fel creaturii, ca nemanifestare sau nearătare în afară, duce la o idee stranie despre Dumnezeu, Creator și Mîntuitor, și despre raportul dintre El și lume. Căci un astfel de Dumnezeu, retras în cel mai îndepărtat și nepătruns întuneric, echivalează cu un nimic pentru lume. Apoi, cum mai poate fi mărturisit ca creator și mîntuitor, dacă nu se manifestă ca atare? Iar raportul cu Dumnezeu necunoscut, care nici descoperindu-se nu se descopere, ce poate să cuprindă altceva decît necurmată frică? Frica însă epuizează ea întreg conținutul raportului religios? Cum observă Dörries, o revelație care nu revelează și o întrupare care nu întrupează divinul în uman și nu-l face pe cel dintîi oarecum comprehensibil și accesibil, sînt o contradicție și un paradox intolerabil⁵⁴). Astfel că a se exprima cineva așa cum se exprimă Barth, înseamnă simplu a se deda unui joc cu cuvintele, sau a fi stăpînit de mania paradoxului. O observație a lui Maurice Goguel — făcută în altă ordine de idei — este potrivită și în acest loc, tocmai fiindcă aparține unui protestant, anume: „Zicînd: „Fiți desăvîrșit precum și Tatăl vostru cel din ceruri este“ (Matei 5, 48), El (Iisus) ar fi pronunțat un cuvînt cu totul lipsit de înțeles, dacă perfecțiu-

53. P. Scherding, *op. cit.*, p. 340.

54. Bernard Dörries, *Der ferne und der nahe Gott*, Gotha, 1927 (după Ad. Keller, *La théologie dialectique de Karl Barth...*, p. 1124).

nea dumnezeiască n-ar fi direct accesibilă oamenilor, adică dacă ea nu le-ar fi fost revelată, dacă Dumnezeu ar fi numai Dumnezeul majestății care a vorbit odinioară Părinților în tunete și fulgerele de la Sinai, dacă el n-ar fi de asemenea Dumnezeu interior, Dumnezeu care se descoperă inimilor aceluia dintre fiii Săi care îl caută și vor să împlinească voia Sa⁵⁵).

9. Teologia barthiană afirmă între divin și uman un abis îngrozitor, despre care însă Iisus Hristos n-a vorbit niciodată. Dimpotrivă. Hristos spune că cel ce vede pe Fiul întrupat, vede pe Tatăl (Ioan 12, 45; 14, 9), Tată care este Dumnezeu-iubire (Ioan 4, 8): Atributul esențial al lui Dumnezeu este bunătatea. Iar bunătatea cere apropiere de altul și dăruire, nu ascundere și izolare. Când teologia barthiană ascunde, izolează și îndepărtează pe Dumnezeu de om, văzându-L numai ca judecător, îi neagă implicit bunătatea. Dacă El este Tatăl nostru, cum rămîne în totală izolare față de noi și ce sens se mai poate atribui cuvintelor Scripturii? „Atît de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, ca tot cel ce crede într-Insul să nu piară, ci să aibă viață veșnică“ (Ioan 3, 16).

10. Afirmarea abisului dintre divin și uman, în sens barthian, însemnează, se înțelege, și tăgăduirea putinței de cunoaștere a divinului de către omenesc, fără o revelație specială a celui dintîi. Iar Barth nu acceptă decît revelația prin cuvînt, în care Dumnezeu rămîne totuși total acoperit. Dar nu numai revelația prin cuvînt este revelație, ci, cum spune tot un protestant, „orice manifestare a lui Dumnezeu este revelație; în tot ce face Dumnezeu, El se revelează“⁵⁶). Dumnezeu s-a manifestat și urmele manifestărilor Lui sînt vizibile pentru spiritul uman (Rom. 1, 20), chiar după păcat și înainte de întruparea Cuvîntului. Creația, providența și orice acțiune a lui Dumnezeu către noi sînt manifestări sau arătări ale lui Dumnezeu cel invizibil, pentru a fi cunoscut și urmat. Acțiunile dumnezeiești sînt dezvăluiri ale bunătății părintești a lui Dumnezeu. Aceste acțiuni dezvăluitoare nici n-ar putea fi cunoscute și recunoscute de către omul credincios și chiar descoperirea lor ar fi un non-sens, dacă omul s-ar găsi într-adevăr dincoace de un abis ca acela conceput de teologia crizei și fără nici o asemănare cu Dumnezeu. Dar „omul și Dumnezeu nu sînt radical alții, pentru că Dumnezeu este spirit și pentru că omul este de asemenea purtător de spirit. Omul nu este radical rău, căci el nu este radical trupesc, ci este și spiritual“⁵⁷).

Sf. Scriptură, în care Barth recunoaște că se găsește cuvîntul lui Dumnezeu, vorbește cu claritate deplină despre universalitatea Revelației divine, deci și despre existența unei revelații naturale, arătînd că Dumnezeu se descoperă atît în natură („Că cele nevăzute ale lui Dumnezeu, veșnica Lui putere și Dumnezeirea Lui, se văd lămurit de la începutul lumii, în fapăturile Lui“ (Rom. 1, 20; cf. Ps. 18, 2), și în conștiință, fiind cunoscut și de către păgîni („Ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu, este cunoscut în ei — în păgîni —, căci Dumnezeu le-a arătat lor... Cunoscînd pe Dumnezeu, nu ca pe Dumnezeu L-au mărit și nu I-au mulțumit“ (Rom. 1, 19, 21), cît și pozitiv, prin cuvînt, treptat și nedeplin în Vechiul Testament și

55. Maurice Goguel, *Jésus et les origines de l'universalisme chrétien*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», nr. 3 (1932), p. 205.

56. Jean Boisset, *Essai sur la nature de l'homme dans la révélation chrétienne*, Paris 1936, p. 255.

57. *Idem*, p. 264.

desăvârșit în Hristos („După ce în multe rînduri și în multe chipuri a grăit odinioară Dumnezeu părinților noștri, prin Prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul“ (Evrei 1, 1).

Așa dar, Sf. Scriptură însăși nu restrînge revelația numai la cea supra-naturală, prin cuvînt. Și atunci, o teologie care vrea să fie teologie a cuvîntului lui Dumnezeu, cum se pretinde a fi teologia barthiană, nu poate nesocoti părți importante din acest cuvînt și nu-i poate schimba, cum vrea, înțelesul, fără a pierde însuși caracterul de teologie, transformîndu-se astfel în simplă filosofie religioasă, care, deși poate pleca de la revelație, ține seamă mai mult de principii proprii și construiește cu ajutorul acestora un întreg sistem de idei, în care abia urme de revelație dacă se mai pot recunoaște uneori. De aceea, în unele privințe este o întrebare dacă teologia crizei este propriu zis teologie sau mai degrabă o filosofie religioasă.

11. Abisul dintre divin și uman, ca și dintre veșnicie și timp, asupra căruia insistă atîta teologia barthiană, alterează și învățătura biblică și bisericească referitoare la hristologie, despărțind pe Hristos al revelației de Iisus al istoriei, ceea ce înseamnă în cele din urmă negația Întrupării. „Acesta (afirmarea cu exclusivitate a transcendenței) înseamnă că Hristos n-a intrat în istorie, ci a rămas în afara și deasupra acesteia... Hristos apare ca un mijlocitor, prin care vorbește Dumnezeu... Dar noi nu credem că Hristos este mijlocitorul prin care Dumnezeu își spune cuvîntul, ci că este Dumnezeu-Omul, al doilea ipostas al Treimii Atotsfinte. Arătarea lui Hristos poartă un caracter cosmic obiectiv și de ea se leagă o schimbare în lume și în umanitate, prin ea s-a biruit prăpastia transcendentă dintre Creator și creatură... În creștinism, transcendentul devine immanent... Ca expresie a unui transcendentism extrem, teocentrismul lui Barth este o negație a teandrismului, a înomenirii divine (a întrupării). De aceea, pentru barthianism nu există nici ο θεός και ο άνθρωπος nici o îndumnezeire a lumii create, a omului și a cosmosului, care totuși reprezintă scopul ultim al creștinismului... Dar Dumnezeu nu vorbește numai, ci El se face carne și om. Cum se raportă acest curent (teologia barthiană) la cuvîntul Sf. Atanasie cel Mare: „Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască?“. Pentru noi, aceste cuvinte sînt de temelie, în ele avem întreg creștinismul“ 58).

12. Mai departe, lipsa oricărei siguranțe de mîntuire și disperarea, atît de insistente afirmate în teologia crizei, sînt străine spiritului cu adevărat creștin. Căci Mîntuitorul nu s-a întrupat și nu s-a jertfit pentru ca să ne arunce în disperare, ci pentru ca să ne deschidă și să ne arate drumul sigur spre mîntuire. În Iisus Hristos avem siguranța mîntuirii, bine înțeles cu condiția ca să ne-o însușim personal, prin mijloacele statornicite și oferite de El. El este calea, adevărul și viața (Ioan 14, 6); trebuie ca, oferindu-ni-se acestea, să urmăm calea, să îmbrățișăm adevărul și să acceptăm viața cu cerințele ei.

Desigur, mîntuirea subiectivă sau personală, îndreptarea, poate fi pierdută oricînd, prin dezlipire de Hristos, prin părăsirea vieții în El. Iar această viață în Hristos poate fi părăsită, pentru că harul divin nu lucrează silnic în omul credincios și fără conlucrarea libertății omenești. Păcătuiind greu sau de moarte, cel îndreptat cade din har, adică pierde îndreptarea, putîndu-se ridica din nou prin taina pocăinței. Că și cel îndreptat pierde în-

dreptarea, căzînd din har, dacă păcătuiește greu, mărturisește Sf. Scriptură în multe locuri, îndemnînd pe cei îndreptați să nu se trufească, ci să aibă deosebită grijă, ca să nu cadă (Rom. 11, 20; I Cor 10, 12; Apoc. 3, 11). Păcatele grele aduc pierderea dreptății și a vieții veșnice; căci „păcatul săvîrșindu-se, naște moartea“ (Iac. 1, 15), și „nici desfrînații, nici slujitorii idolilor, nici adulterii, nici malachiții, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici hulitorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu“ (I Cor. 6, 9-10). Despre posibilitatea căderii și a dreptilor vorbesc exemple mari, amintite de Sf. Scriptură. Unii dintre drepti au pierdut starea de dreptate, prin păcate grele, sau pentru totdeauna, din lipsa pocăinței, ca îngerii cei răi sau ca Iuda vînzătorul, sau și-au recîștigat îndreptarea prin pocăință, ca David, Solomon sau Petru. (În Vechiul Testament e vorba de un har general, dat dreptilor Vechiului Testament, iar în Noul Testament e vorba de harul mîntuitor sau sfințitor, neacordat în Vechiul Testament). Iar dacă dreptii pot să cadă din har, păcătuiind greu, înseamnă că nimeni nu poate fi cu totul sigur de mîntuirea lui, întrucît nimeni, chiar îndreptat fiind, nu poate ști cu siguranță că-și va păstra pentru toată viața starea de dreptate, ne mai săvîrșind păcate grele.

Astfel că, certitudinea mîntuirii nu înseamnă o posesiune sigură, indubitabilă și cu neputință de pierdut, atîta timp cît petrecem în viața de aici, întrucît și dreptul poate să cadă. Avem însă nădejdea mîntuirii (I Tes. 5, 8; Rom. 8, 24), întemeiată pe siguranța absolută a mîntuirii obiective sau a răscumpărării săvîrșite în Iisus Hristos, prin întrupare și jertfă, răscumpărare a cărei putință de însușire de către noi sau impropriere ne este dată în Biserică, Trupul tainic al Domnului, cu ajutorul harului divin, prin credință și fapte bune. Și această nădejde, activă, nu pasivă, în mîntuire exclude în același timp, ca extreme condamnabile, și starea de ușurătate și nepăsare față de mîntuire, care ar veni oafecum de la sine, și starea de continuă frămîntare chinuitoare și disperare, caracteristică teologiei barthiene.

Atitudinea barthiană în această privință poate fi explicată doar prin opoziția dîrză față de certitudinea credinței, așa cum se manifestă în teologia protestantă, cu deosebire în ramura luterană, în care și-a făcut loc o încredere nepăsătoare și fără de grijă, ca și cum harul îndreptării, cîștigat prin credință, ar fi o posesiune personală inalienabilă. Barth vrea să smulgă pe omul credincios din pacea periculoasă a iluzoriei siguranțe a mîntuirii, din optimismul dulceag pe care-l alimenta această siguranță, care se credea îndreptățită prin vestirea Evangheliei iertării, dar, luptînd împotriva unei extreme, cade el însuși în extrema opusă, răpind omului orice posesiune și aruncîndu-l în groază și disperare. Teologia crizei apare și aici ca teologie a mizeriei totale a omului.

13. Metoda antinomiei, impropriu numită dialectică, deși aduce foloase reale, totuși, singură și dusă prea departe, tocmai ceea ce le place teologilor barthieni să facă, ajunge inevitabil la exagerări păgubitoare. Căci nu întreg cuprinsul Revelației trebuie înțeles în chip antinomic. De pildă, numirile de Tată și Fiu nu sînt antinomice (dialectice), ci analogice, adică după ceea ce întîlnim în lumea noastră. Același lucru și cu caracterul de personalitate atribuit lui Dumnezeu, ca și cu noțiunile de cuvînt, naștere și purcedere, referitoare la Sf. Treime. Propriu zis, metoda antinomiei (dialectică) este o metodă filosofică prin care oricărei afirmații i se opune o ne-

gație corespunzătoare sau unui adevăr un contra-adevăr, pentru ca să se completeze contrazicându-se sau să se întărească dărîmîndu-se. Metoda aceasta, urmată cu exclusivitate, transformă expunerea impresionantă în simplitatea ei, a Sf. Scripturi, într-o complicată și aproape neînțeleasă țesătură filosofică, ca și cum s-ar dori într-adevăr ca cei care văd să nu vadă, și cei care aud să nu înțeleagă, ca nu cumva crezînd să se mîntuiască.

14. În ce privește actul credinței, prin care primim conținutul Revelației, observăm doar atât că dacă ea, credința, este acțiune exclusiv divină, fără ca omul să contribuie cu cît de puțin în acest act, atunci credința nici nu-i mai aparține, propriu zis, celui ce-o are, astfel că omul rămîne și în credință ceea ce era mai înainte, adică în nimicnicia și păcătoșenia lui. Atunci, în sine nu mai este nici o deosebire între omul cu credință și cel fără credință. E aici ceva din greșita doctrină protestantă despre justificare, după care cel justificat rămîne în sine ceea ce a fost și mai înainte, numai că îi sînt acoperite păcatele și e declarat drept. Astfel că a da sau a nu da cuiva credință, rămîn acte cu totul arbitrare ale lui Dumnezeu, mîntuirea devenind un joc al lui Dumnezeu cu Sine însuși.

15. Se întîmplă nu arareori ca unele idei și concepții să aibă un răsunet mult mai mare decît ar fi de așteptat după valoarea lor. În bună parte, acesta este și cazul teologiei numite dialectice. Ea a produs vîlvă mare și totuși nu dă decît un răspuns prea puțin mulțumitor în marile probleme pe care și le pune gîndirea religioasă. „Teologia profesorului Barth ridică mari probleme, însă mai curînd le încurcă decît le lămurește..., prea saturată de elemente filosofice...“⁵⁹). Mai mult, poate fi socotită mai degrabă o filosofie religioasă, puternic influențată mai ales de gîndirea lui Kierkegaard⁶⁰), împărțînd, ca filosofie, destinul oricărei filosofii, o metafizică religioasă care n-a reușit să facă să coincidă conținutul ei cu conținutul Bibliei⁶¹).

16. Teologia reformatorică barthiană poate fi considerată ca una din manifestările sufletului modern cuprins în paradoxe, ca un semn al unei vremi în frămîntare, ca o apariție bolnăvicioasă a timpului de după primul război mondial, ca o producție decadentă a burgheziei în destrămare. Pentru noi, în deosebi — fără să credem că avem de învățat ceva de la ea, cum crede profesorul Brațiotis de la Atena⁶²), decît doar să cunoaștem pînă unde poate duce exagerarea și arbitrariul —, teologia crizei nu este decît o erezie modernă, care, ca orice erezie, ridică probleme față de care nu putem rămîne indiferenți.

Din examinarea teologiei barthiene rezultă, așa dar, că, pe lîngă diferențele generale ale Protestantismului față de Ortodoxie⁶³), diferențe pe care teologia lui K. Barth le presupune și le implică, mai sînt de notat și reținut în deosebi despre conceptul de Dumnezeu, așa cum apare în această teologie, următoarele:

59. P. Scherding, *op. cit.*, p. 349.

60. N. Balca, **Filosofia existențială și influența acesteia asupra protestantismului contemporan**, București 1936, p. 23 și urm.

61. P. Scherding, *op. cit.*, p. 349.

62. P. I. Brațiotis, Ἡ διαλεκτικὴ θεολογία τοῦ Κ. Βαρθ καὶ τῶν περὶ αὐτῶν ἐν volumul închinat Arhiepiscopului Hrisostom al Atenei, Atena 1931, p. 210.

63. Asupra acestor diferențe, a se vedea studiul prof. N. Chițescu, **Ortodoxie și Protestantism**, în «Ortodoxia», an. II, nr. 3 (1950), pp. 383-439.

a) Concepția lui K. Barth despre Dumnezeu și despre raportul Lui cu lumea, reprezintă un calvinism extremist. Dumnezeu lui Barth — Dumnezeu ascuns în transcendență absolută, Dumnezeu numai judecător —, nu este Dumnezeu Evangheliei lui Hristos, care este Dumnezeu-Iubire. Prin acesteia, teologia barthiană se arată pe sine ca fiind foarte îndepărtată de adevărurile evanghelice, pe care pretinde totuși că se întemeiază. Căci un Dumnezeu necunoscut, ascuns și depărtat de lume, creația sa, nu mai este Dumnezeu adevărat.

În teologia barthiană, înțelegerea transcendenței divine este trunchiată, numai dintr-o parte. De aceea se pare că Barth nu cunoaște fața lui Dumnezeu îndreptată către noi. Înțelegerea integrală a acestei realități dumnezeiești o are Ortodoxia: dacă Dumnezeu este transcendent lumii prin ființa Sa, El este immanent lumii prin prezența Sa, prin energiile Sale necreate, prin iubirea Sa. A tăgădui imanența divină în om și în istorie, înseamnă a lua o poziție net necreștină. Ce sînt creația și mîntuirea, dacă nu lucrări izvorite din iubirea dumnezeiască și în care Dumnezeu e prezent?

Dumnezeu este ființial bunătate, iar bunătatea este, prin esența ei, îndreptare spre altul și dăruire. Dăruire reală, nu părută; altfel și bunătatea este numai părută, nu reală. Dumnezeu lui Barth, ca și cel al lui Calvin, și mai mult chiar decît al acestuia, pare să fie orice, afară de bunătate și iubire.

Ingrozitorul abis dintre divin și uman, afirmat cu atîta insistență de Barth, care s-a lăsat stăpînit de mania antinomiei și paradoxului, nu poate fi trecut în teologia lui decît prin jonglerii verbale, cum s-a remarcat uneori. În concepția unui astfel de abis, dacă e consecvent afirmat, ce mai poate să însemneze Intruparea, unirea ipostatică, înomenirea lui Dumnezeu, deci creștinismul ca religie mîntuitoare? Plecînd de la premisele barthiene și în gîndire consecventă, Intrupării și la tot ce se leagă de ea nu i se poate da decît un sens dohetic. Dohetismul este astfel concluzia inevitabilă a afirmării, în sens barthian, a transcendenței divine. Căci transcendentismul extremist barthian implică negația teandrismului.

b) Tăgăduirea barthiană a revelației generale, a revelației numită naturală, — revelație datorită căreia nici un **om care vine în lume** nu este cu totul lipsit de lumină dumnezeiască (Ioan 1, 9), și pe temeiul căreia orice om este responsabil în fața lui Dumnezeu, întrucît nici unui om Dumnezeu nu-i rămîne necunoscut (Rom. 1, 19-23) —, contrazice de-a dreptul izvoarele revelației. Sf. Scriptură însăși nu restrînge revelația numai la cea supranaturală, prin cuvînt. Revelația supranaturală completează și desăvîrșește pe cea naturală. Fără de revelația generală este de neconceput responsabilitatea tuturor, în deosebi a păgînilor; iar noțiunea de păcat este un non-sens, fără revelație. Este de neînțeles cum pentru un teolog de talia lui K. Barth nu contează astfel de evidențe. Ideile preconceptuate par să fie unele mai tari decît evidențele.

c) Criza necurmată care, după Barth, caracterizează raportul credinciosului cu Dumnezeu, nu exprimă decît un aspect — și acesta mai mult negativ — al acestui aport. Adevăratul credincios are mult mai mult și alt-

ceva decît neîntreruptă criză, are pacea lui Hristos în sufletul său (Ioan 14, 27), pace care, fireşte, nu exclude frica de Dumnezeu, ci o implică, dar fără ca aceasta să anihileze pe om în sens barthian, ci mai degrabă afirmîndu-l ca om deplin, creatură iubită a lui Dumnezeu. Dreapta credinţă (credinţă după care avem **siguranţa** absolută a mîntuirii obiective săvîrşite în Hristos şi după care avem **nădejdea** mîntuirii subiective în El, în Biserică, prin har, credinţă şi fapte bune) şi, pe temeiul credinţei, adevărata cugetare creştină respinge ca extreme rătăcite atît starea de nepăsare şi pasivitate în credinţă, ca şi cum mîntuirea ar veni de la sine, cît şi starea de permanentă şi chinuitoare criză, în care teologia barthiană aşează pe credincios în raportul lui cu Dumnezeu.

d) Totala lipsă de înţelegere a lui Barth pentru trăirea religioasă, pentru experienţa religioasă, pentru mistica adevărată, este iarăşi un element care îl ţine departe de cugetarea creştină veritabilă. Acuza lui Barth că în teologia experienţei se confundă trăirea religioasă cu divinul însuşi, deci subiectivul cu obiectivul, este principial neîntemeiată. Ea ar putea fi îndreptăţită doar cu privire la unul sau la altul dintre teologi, luaţi în parte şi fără ca prin opiniile lor să angajeze teologia experienţei ca atare, adică orice teologie a experienţei. Marii şi adevăraţii trăitori ai vieţii duhovniceşti n-au confundat niciodată trăirea lor religioasă cu divinul însuşi; iar teologia care ia ca punct de plecare şi sprijin această trăire nu confundă neapărat, prin această chiar, experienţa realităţii divine cu însăşi această realitate. Este ceea ce nu vede, sau nu poate să vadă, sau nu vrea să vadă K. Barth.

e) În teologia barthiană se manifestă o totală depreciere a omului şi o nesocotire a culturii umane, ba chiar un dispreţ faţă de aceasta şi faţă de activitatea practică omenească, desfăşurată în vederea progresului, a ridicării prin muncă organizată şi susţinută. Aceste elemente ale concepţiei barthiene sînt străine şi contrare Revelaţiei dumnezeieşti şi, prin aceasta, adevăratei cugetări creştine. Căci omul, chiar păcătos fiind, nu înceţază de a fi obiect al iubirii divine şi încă în așa măsură, că însuşi Fiul lui Dumnezeu se întrupează şi se jertfeşte pentru mîntuirea lui (Ioan 3, 15); iar pămîntul şi cele ale pămîntului îi sînt date omului în stăpînire (Gen. 1, 28), pentru ca, muncind (Gen. 2, 5), să-şi creeze aici pe pămînt — cu ajutor divin şi prin activitate proprie (I Tes. 4, 11; II Tes. 2, 3-14) — condiţii de viaţă potrivite excepţionalei sale demnităţi de fiinţă făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, şi să-şi cîştige din această viaţă vrednicie pentru viaţa cea cerească, viaţa de aici, numai aceasta fiind pregătitoare pentru viaţa cea veşnică. Viaţa de dincolo se cucereşte aici pe pămînt. Iar munca, pîrgheie a civilizaţiei, culturii şi progresului ⁶⁴), este slujba adusă lui Dumnezeu (Efes. 6, 6-8). De aici rezultă că orice concepţie religioasă, indiferent de numirea ce şi-ar da-o şi de pretenţia ce ar arăta, care

64. Asupra sensurilor muncii în concepţia creştină, a se vedea studiul prof. Pr. N. Mladin, **Problema muncii în creştinism**, în «Studii Teologice», nr. 3-4 (1934), pp. 176-203.

nu acordă acestor date fundamentale ale Revelației importanța pe care o au de fapt, nu poate fi considerată ca interpretatoare demnă de luat în seamă și mai ales de urmat, a cuvîntului dumnezeiesc; iar teologia lui Karl Barth este, cum am văzut, o astfel de concepție.

Inercarea de a se atribui vreun merit teologiei barthiene este contrabalansat și mult întrecut, cum s-a văzut, de netemeinicia unei întregi serii de interpretări arbitrare ale datelor Revelației divine și de opinii imposibil de susținut în cadrul unei cugetări teologice care se bazează pe adevărul evanghelic, iar nu pe idei preconceptuate sau pe simple preferințe personale. Iată pentru ce Ortodoxia, care păstrează nealterat tezaurul Descoperirii dumnezeiești, fructificîndu-l în trăire și în cugetare, nu poate vedea în multe idei barthiene decît erezii, față de care, firește că nu se poate lua decît atitudinea ce-o ia față de orice abateri de această natură: examinarea și respingerea lor.



ORGANIZAREA BISERICII ȘI VIAȚA PRIMILOR CREȘTINI DUPĂ „FAPTELE APOSTOLILOR“ *)

Înainte de a se înălța la cer, Mântuitorul poruncind ucenicilor Săi să nu se depărteze de Ierusalim, le-a spus că vor fi „botezați cu Duhul Sfânt, nu mult după aceste zile“ (Fapte, 2, 5). Aceasta era „îmbrăcarea cu putere de sus“ (Luca 24, 49) cu care aveau să-și împlinească misiunea la care erau rînduiți în lume.

„Ci veți lua putere venind Duhul Sfânt peste voi și veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și pînă la marginea pămîntului“ (Fapte 1, 8). În aceste puține cuvinte, este arătat cîmpul de activitate al Apostolilor și — unde nu vor putea ajunge ei — al Bisericii de după ei, care se va întinde „pînă la marginile lumii“. Ceea ce indică o arie unversală și o misiune permanentă a Bisericii, cît va fi lumea.

În vederea împlinirii acestei misiuni, Apostolii se pregătesc prin rugăciune și soliraritate spirituală, strîngînd în jurul lor pe toți „frații“: „și toți erau așteptînd cu un cuget în rugăciune și în cerere... ca la o sută douăzeci“ (1,14-15).

Așa îi vedem zilnic, ducînd cu toții o viață unită și înfrățită prin rugăciune. Astfel, forma sub care apare în acest timp „mica turmă“ (Luc. 12, 32) este una simplă: „Apostolii și frații“.

Primul lucru pe care-l fac Apostolii, în preajma Cincizecimii, este alegerea lui Matia, care avea „să ia sorțul slujirii și apostoliei din care căzuse Iuda“ (Fapte 1, 25). Alegerea este, de fapt, lăsată tot în seama Domnului ¹⁾ „care cunoaște inimile tuturor“ (1, 24), a cărei voință este cunoscută prin „aruncarea sorților“.

Sfîntul Ioan Hrisostom numește slujba pe care avea s-o ia Matia, „conducerea, preoția ²⁾, τὴν ἀρχὴν, τὴν ἐπισκοπὴν și consideră această alegere ca un act de hirotonie, căci zice: „cînd avea să hirotonească pe Matia ὅτε τὸν Ματθίαν χειροτονοεῖν ἔμαλλον au arătat nevoia lucrului, fiindcă murise unul și trebuia să fie doisprezece“ ³⁾).

Marele eveniment îi găsește pe toți Apostolii la un loc la ceasul rugăciunii. „Cînd stăruiau în rugăciune și erau însuflețiți de dragoste, atunci s-a pogorît Duhul“ ⁴⁾).

Pogorîrea Sf. Duh în ziua Cincizecimii este marea minune și cel mai important eveniment din viața Bisericii, fiindcă acum ia naștere, propriu zis, Biserica, acum intră ea în istorie. Acum Duhul Sfînt cel făgăduit de

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea Domnului Prof. Iustin Moiescu care a și dat avizul să fie publicată.

1. Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Omilia III, Migne, P. G. LX, col. 38.

2. Idem, *ibidem*, col. 35.

3. Idem, *ibidem*, Omilia XIV, 2, Migne, P. G. LX, col. 45.

4. Idem, *ibidem*, Omilia IV, Migne, P. G. LX, col. 43.

Mîntuitorul (Ioan 14, 26; 15, 26; 16, 13-14; Luc. 24, 49), vine să continue și să desăvîrșească în numele lui opera Sa. „Făptura a devenit vrednică să primească Duhul Sfînt și El coboară în lume, umple cu prezența lui Biserica răscumpărată, spălată, curățită cu sîngele lui Hristos“⁵).

Cincizecimea este punctul de plecare la acțiune a Apostolilor pe tărîm spiritual-social și de organizare bisericească și socială.

CAP. I. BISERICA ÎNTRE IUDEI

A. INTEMEIEREA BISERICII DIN IERUSALIM

„Și dacă s-a împlinit praznicul a Cincizeci de zile, erau toți adunați împreună la un loc. Și s-a făcut fără de veste din cer sunet ca de suflare de vifor ce vine repede și a umplut toată casa unde ședeau. Și li s-au arătat limbi împărțite ca de foc și au șezut pe fiecare din ei. Și s-au umplut toți de Duhul Sfînt și au început a grăi în alte limbi precum le da lor Duhul a grăi“ (Fapte 2, 1-4).

Așa se produce venirea personală a Sf. Duh peste Apostoli și rămîne-rea lui în Biserică, „a cărui pogorîre a avut loc duminică“⁶).

După înviere Apostolii primesc harul apostoliei (Ioan 20, 21-23), iar la Cincizecime li se dă plinătatea harului Sf. Duh ca să sfințească pe credincioși, har pe care îl vor transmite și altora prin hirotonie. De acum începe și lucrarea harului preotesc, prin Apostoli, asupra Bisericii, cu care ei continuă opera lui Hristos. „Apostolii erau și preoți în treapta cea mai înaltă“⁷). „Cu Cincizecimea începe acțiunea atotputernică a Sf. Duh. El deschide istoria Bisericii“⁸). Apostolii nu au numai plinătatea harului ci și mulțime de harisme.

Acum apar peste ei și o seamă de harisme⁹), ca daruri excepționale ale Sf. Duh, care ajută la opera de propovăduire și de înfiripare a Bisericii în sînul iudaismului și al păgînismului. Intre acestea erau: vorbirea în limbi, proorocia, facerea de minuni, alungarea demonilor, etc., care și fuseseră dinainte anunțate de Mîntuitorul (Marc. 16, 17-18).

Evenimentul Cincizecimii se produce într-o casă în care erau adunați apostolii și nu fără tîlc. „Casa era simbolul lumii“ zice Sf. Ioan Hrisostom¹⁰). Iar Teofilact adaugă: „A umplut toată casa, ca să se arate că darul (Sf. Duh) nu e dat oricui în particular și în chip special ci că este dat Bisericii în toată plinătatea ei (ὅλη τῶ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματα)¹¹), adică tuturor Apostolilor în sobor, ca un corp unitar al Bisericii, și nu unuia singur.

După însuși tîlcul dat de Sf. Apostol Petru evenimentului Cincizecimii, — în care vede împlinirea proorociei lui Ioil, (Fapte 2, 28-29), prin revăr-

5. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 156.

6. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XLIII, Migne, P. G. LX, col. 303.

7. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XIV, Migne, P. G. XL, col. 116; Ecumenius, *Comentar la Fapte*, Migne, P.G. CXXVIII, col. 192; cp. Teofilact, *Comentar la Fapte*, Migne, P. G. CXXV, col. 677.

8. Médebielle, *Eglise*, în *Dict. Bible*, Supl. L. Pirot, t. II, col. 596.

9. Harismele erau daruri excepționale, extraordinare și pasagere, depinzînd direct de Duhul Sfînt și care nu stăteau în puterea harismaticului să le obțină sau să uzeze de ele cînd voia.

10. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. IV, col. 45.

11. Teofilact, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Migne, P.G. CXXV, col. 532.

sarea Duhului peste tot trupul —, se vede că darurile Sf. Duh, împărtășite Apostolilor în gradul cel mai înalt, erau acordate, în parte, după Cincizecime și altor credincioși (4, 31; 10, 44-46; 19, 6), etc.

Deținând harul apostolesc de la Hristos (cf. Ioan 20, 21-23), și întăriți cu această putere de sus a Sfântului Duh, prin care iau toată plinătatea harului, „Apostolii au primit puterea de a organiza viața Bisericii”¹²), și a transmite și altora harul preoțesc indispensabil în Biserică. Spre deosebire de celelalte harisme excepționale care pot lipsi și care au și dispărut după ce și-au îndeplinit rolul de întărire a Bisericii, harul preoțesc este singurul dar spiritual lucrător permanent în Biserică prin care se sfințesc și se mântuiesc credincioșii (cf. Marc. 16, 16; Fapte 15, 11).

Duhul Sfânt, ce se pogoară în „limbi de foc” peste fiecare din Apostoli, avea și rolul de a-i „sfinți și lumina”¹³) călăuzindu-i spre tot adevărul și proslăvindu-L pe Hristos, căci din al Său va lua și va vesti (cf. Ioan 16, 13-15). Astfel, întăriți cu puterea de sus, Apostolii capătă înțelepciunea, curajul și puterea necesară pentru a propovădui și întemeia Biserici pretutindeni.

În această atmosferă creiată de Duhul Sfânt și cu asemenea Duh învioritor, încep Apostolii activitatea lor misionară și socială, cu putere în cuvânt și în faptă. Și o încep cu ei, botezându-se ei (cf. Ioan 3, 5) și botezând apoi și pe cei ca la 120, după cum spune Sf. Ioan Hrisostom¹⁴).

Martori ai vieții și învierii Domnului (Fapte 2, 32), Apostolii propovăduiesc cuvântul Domnului, sub îndemnul Sf. Duh, cu o îndrăzneală neobișnuită și îndeamnă poporul să se încredințeze zicînd: „pocăiți-vă și să se boteze fiecare din voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și veți lua darul Sf. Duh” (2, 38). Duhul Sfânt lucrează asupra Apostolilor într-un fel deosebit, iar asupra ascultătorilor în alt chip, dispunîndu-i să primească botezul și cu el darul Sf. Duh, care se dă fiecăruia în parte. Așa se explică, cum, chiar în ziua Cincizecimii „primind ei cu dragoste cuvântul Domnului, s-au botezat și s-au adăugat (Bisericii)”¹⁵) în ziua aceea ca la trei mii de suflete (2, 41). Aceasta era opera Sf. Duh ce se făcea prin Apostoli și pentru aceasta ei erau punctul de atracție mai mult decît toate semnele și minunile.

Din cuvîntarea Apostolilor, rostită prin Petru, în fața celor peste 16 neamuri prezente la Cincizecime, se vede trăsătura universalității Evangheliei, care se adresează tuturor neamurilor, „cei de aproape și cei de departe” (2, 39). „Cei de departe, zice Ecumenius, sînt neamurile către care măreția darului se arată cu dărnicie”¹⁶).

Tot în această cuvîntare se arată și condițiunile, prin care îi pregătesc astfel spre botez și anume: pocăința de faptele rele, credința în mesianitatea lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu și dorința de a primi botezul în numele Lui. Acestea au și rămas condițiunile intrării în Biserică, pînă astăzi. Cît despre botezul în „numele lui Iisus Hristos”, nu este altul decît cel poruncit

12. S. B. Ortodoxia, trad. N. Grosu, Sibiu 1933, p. 48.

13. Teofilact, op. cit., col. 532; cp. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, p. 45.

14. Cf. Sf. Ioan Hrisostom, op. cit., Omil. XL, 1, col. 282.

15. Cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, p. 85: προσετέθησαν subîn-
țeles τῷ Ἰησοῦ Χριστῷ

16. Ecumenius, *Comentar la Faptele Apostolilor*, Migne, P. G. CXVIII, col. 77.

de El, prin formula trinitară (cf. Mat. 28, 19). „Biserica înțelege că Sf. Treime este nedespărțită și cine se botează în numele lui Hristos, se botează în Treime“¹⁷).

Cei botezați primesc îndată iertarea păcatelor și darul Sf. Duh care produce sfințirea și ridică pe cel botezat la starea de „fiu al lui Dumnezeu prin har“ (cf. Ioan 3, 5; Rom. 8, 15-16; Gal. 4, 6). Despre această lucrare a botezului în Hristos ne vorbește Sf. Ioan Hrisostom astfel: „Inceputul bunurilor (spirituale) îl avem prin Botez; (prin el) luăm iertarea păcatelor, sfințirea, împărtășirea Duhului, înfierea și viața veșnică“¹⁸).

În legătură cu botezul celor trei mii se pune întrebarea: de cine s-au botezat? La aceasta un comentator răspunde astfel: „lucrul era foarte ușor dacă considerăm că ucenicii care se adunau cu Apostolii le dădură concursul acestora“¹⁹).

Este de presupus că, îndată după pogorîrea Sfîntului Duh și înainte de botezul celor trei mii, Apostolii au hirotonit dintre cei care se adunau cu ei, diaconi și preoți, cu ajutorul cărora au botezat pe cei trei mii, apoi pe cei două mii. Iar după botezul acestora cînd Biserica luase ființă prin crearea unui număr așa de mare de membrii ai ei, probabil chiar în primele zile au hirotonit și pe Iacob ca primul episcop al Bisericii din Ierusalim, creînd deci, de la început ierarhia bisericească completă. Aceasta fiindcă s-a simțit îndată nevoia ei; deși numirile treptelor ierarhice nu erau cunoscute, totuși funcțiunile existau.

Astfel ia ființă prima biserică creștină la Ierusalim unde alături de Apostoli apare și ierarhia bisericească rînduită de ei.

a) Viața religioasă.

Viața acestei obști creștine se pornește și se afirmă de la început pe cele două laturi: spiritual-religioasă și socială, legate strîns una de alta ca sufletul de corp. Aceasta este prima fază a Bisericii, fază de închegare și de solidaritate spirituală, în care scopul principal era de a crea omul cel nou, sfințit, înfrățit, în perfectă și permanentă comuniune cu Sf. Treime. Deci o lume care să viețuiască în neînterupt contact cu Dumnezeu prin Hristos și Duhul Sfînt. Acest fel de trai își găsește expresia în viața socială, care începe a se înfiripa și organiza îndată în jurul Apostolilor. Această viață nouă, care constituie, în adevăr, cea mai mare minune a timpurilor, ne este descrisă foarte pe scurt, de Sf. Luca, autorul „Faptelor Apostolilor“, în cîteva versete (Fapte 2, 42-47). În 2, 42 și 46-47 se arată viața religioasă; iar în 2, 44-45 este descrisă viața socială a acestei obști creștine.

„Biserica nu creștea numai sub raportul numărului, ci și al credinței și al dragostei“²⁰), așa că, laturea principală a vieții primilor creștini era de natură spirituală²¹). Frații stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frîngerea pîinii și în rugăciune (v. 42). În acest verset avem primul tablou al vieții creștine. Aci sînt arătate cele patru acte principale ale vieții religioase în Biserica din Ierusalim care reprezentau cultul public

17. Teofilact, *op. cit.*, Migne, P. G. CXXV, col. 556.

18. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XI, 1, Migne, P. G. LX, col. 285.

19. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 618.

20. Fillion, *op. cit.*, p. 626.

21. Justin Moisescu, *Sf. Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în «Studii Teologice», nr. 7-8, 1951, p. 412.

al ei. Acestea sînt bine distincte deși săvîrșite laolaltă: învățătura apostolilor, împărtășirea, frîngerea pîinii și rugăciunea.

Cel dintîi este „stăruința în învățătura Apostolilor“, adică în învățătura pe care o dădeau Apostolii despre mesianitatea și învierea lui Iisus Hristos și despre faptele și învățătura mîntuitoare. „Apostolii le dădeau hrana spirituală ca unor prunci și-i făceau să devină ca îngerii“²²).

Cel mai important, însă, era actul împărtășirii *κοινωνία* taina care îi unea pe toți într-o sfință comuniune cu Hristos. **Vulgata** vorbește numai de 3 acte principale ale cultului creștin, de la început, unind într-un act comunicarea cu frîngerea pîinii, astfel: „Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus“. La fel cu **Vulgata**, au și alte versiuni: **sahid. bohair.:** communicatione fractionis panis; **Gigas:** com. panis fractioni; iar **Peșito** are: „Societati in oratione et in fractione eucharistiae“²³). Toate aceste versiuni se depărtează însă de originalul grec și modifică sensul punînd accentul pe frîngerea pîinii, în care văd actul euharistic, iar împărtășirea *κοινωνία* este în acest caz o „unire în dragoste“, fie o „unire spirituală“, fie „una materială“²⁴); sau o „frățietate“²⁵) și deci numai în această unire a celor două acte, *κοινωνία* devine actul principal. Ori, textul arată, precis că ele sînt două acte separate, fiecare cu semnificația și cu partea sa de contribuție la această solidaritate spirituală, la această viață nouă, cu totul excepțională, ce se creiază. De aceea trebuie să cunoaștem sensul real și lucrarea de „zidire“ a fiecărui din ele.

Κοινωνία este un cuvînt întrebuițat numai aci, în Faptele Apostolilor. Evangheliile nu-l cunosc. Este însă des folosit în epistolele pauline, fiind un termen propriu autorului lor, de unde, desigur, l-a împrumutat și Sf. Luca. Sf. Pavel, care încreștinează acest termen, îl folosește în cele mai diferite sensuri, de la cele mai generale, pînă la cele mai speciale. În general el înseamnă comuniune, unire, (Gal. 2, 9), tovărășie, legătură frățească, părtășie — fie spirituală, fie materială²⁶), sau împărtășire, etc.²⁷).

Sfîntul Apostol Pavel folosește în mod precis pe *κοινωνία* și ca termen consacrat pentru împărtășirea cu Sfînta Euharistie, cînd spune: „paharul binecuvîntării pe care-l binecuvîntăm, nu este oare împărtășirea cu Singele lui Hristos? Pîinea pe care o frîngem, nu este oare împărtășirea (*κοινωνία*) cu Trupul lui Hristos? (I Cor. 10, 16). Aci este singurul loc din Noul Testament unde ni se precizează sensul acestui termen, pe care și traducerea noastră romînești l-au redat, ca atare, prin „împărtășire“.

22. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. VII, Migne, P. G. LX, col. 65.

23. Jacquier, *op. cit.*, p. 86; cp. Petit, *Les Actes des Apôtres* (La Sainte Bible avec commentaire, t. XV, p. 42).

24. Jacquier, *op. cit.*, p. 87.

25. Cf. Boudou, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1933, p. 52.

26. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 86.

27. Intre multiplele sensuri în care este întrebuițat *κοινωνία* se pot distinge acestea: a) comuniune de credință (Filim. 6), și de har (Fil. 1, 7), sau cu Evanghelia (Fil. 1, 5), și cu Apostolii (Gal. 2, 9); b) comuniunea cu Hristos (I Cor. 1, 9), și părtășie la Patimile Lui (Fil. 3, 10), sau împărtășirea Sf. Duh (II Cor. 13, 14; Fil. 2, 1; ori comuniune de dragoste între creștini (I Ioan 1, 3, 6, 7); c) dărnicie (Evr. 13, 16), sau colectă de ajutoare (Rom. 15, 26; II Cor. 8, 4; 9, 13); nepărtășie în sens opus (II Cor. 6, 14); și d) împărtășirea cu Sf. Euharistie (Fapte 2, 42; I Cor. 10, 16, etc.).

Acesta este sensul și în textul de care ne ocupăm (Fapte 2, 42), pe care deasemeni cei mai mulți îl traduc prin „împărtășire“²⁸).

Așa fiind *κοινωνία* reprezintă actul liturgic cel mai important și anume împărtășirea cu Sfânta Euharistie. Și cum credincioșii se adunau zilnic, această împărtășire era și ea zilnică, formând centrul cultului public, chiar de la început.

Sfânta Euharistie este taina unirii, a comuniunii și aceasta este *κοινωνία* adică taina unirii cu trupul lui Hristos și cu „trupul Său tainic“, cum explică Apostolul în continuarea textului euharistic amintit. „Că o pâine, un trup sîntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine“. (I. Cor. 10, 17).

Κοινωνία care reprezintă unirea sau comuniunea cu Hristos euharistic este deci și mijlocul de comuniune spirituală și socială și spre aceasta alergau zilnic creștinii. De aceea, „taina Euharistiei a primit îndată un loc preponderent în viața creștină; Ea a devenit centrul vieții religioase în Biserică, și de aci nevoia ierarhiei. După Cincizecime, credincioșii „stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire“... Deci ierarhia, adică clerul, s-a format mai întâi în legătură cu posesiunea puterii de a săvîrși Tainele“²⁹).

Astfel apare de la început nevoia de persoane sfințite cu grad ierarhic bisericesc, pentru a săvîrși, sau a ajuta pe Apostoli la săvîrșirea Sf. Taine. Și deși nu se arată cînd și cum, Apostolii totuși au hirotonit asemenea persoane din primul moment, de eum s-a simțit nevoia, pentru că ei singuri nu puteau face față atîtor mii de noi botezați și a altor mii care se adăogau zilnic. Mai ales că misiunea lor principală era de a propovădui și întemeia biserici, rînduind în ele clerici, prin hirotonie.

Al treilea act, al vieții religioase a acestei obști din Ierusalim, este „frîngerea pîinii“, pe care, după cum am spus, exegeza romano-catolică greșit o interpretează ca actul liturgic al Euharistiei. Aci „frîngerea pîinii“ este agapa frățească, ce era unită la început cu Euharistia (comp. I Cor. 11, 21 sq.). Așa înțelege această expresie, Sf. Ioan Hrisostom, ca o „masă în comun, ca o agapă“³⁰). Este adevărat că „frîngerea pîinii“ poate fi luată uneori și ca act liturgic preparator, pentru Sf. Împărtășire, dar atunci el precede pe *κοινωνία*, cum este cazul la instituirea Cinei celei de Taină (Mat. 6, 26; Marc. 12, 22; Luc. 22, 19; sau în I Cor. 10, 16; 11, 24; probabil și Luc. 24, 30 și Fapte 2, 46; 20, 7; 27, 35). Lucrul acesta se vede limpede în deosebi în I Cor. 10, 16: „pîinea pe care o frîngem nu este împărtășirea cu Trupul lui Hristos?“. Cînd însă împărtășirea este așezată în text înaintea „frîngerii pîinii“ ca în Fapte 2, 42, atunci „frîngerea“ nu se poate înțelege decît ca un act aparte pentru agapă.

Sînt și cazuri în care expresia, „frîngerea pîinii“ ar putea fi înțeleasă ca act euharistic, dar atunci lipsește *κοινωνία* ca în Fapte 20, 7, 11, probabil și 27, 35. Poate chiar în Fapte 2, 46 unde acest act se făcea prin case, să se înțeleagă tot împărtășirea, urmată totuși de agapă.

28. Traducerile oficiale: Biblia Sf. Sinod, 1914 și 1922; Biblia Nicodim și altele mai vechi traduc aci pe *κοινωνία* prin împărtășire. Noul Testament din 1937, ediția Sf. Sinod, are «tovărășie». Biblia britanică din 1924 are «legătură frățească». Noul Testament Gala Galaction, 1927, are «viața frățească»; iar ultima ediție a Noului Testament, 1951, are «împărtășire».

29. B. Ortodoxia, p. 56.

30. Sf. Ioan Hrisostom, op. cit., Omil. VII, Migne, P. G. LX, col. 64.

Expresia, propriu zisă *κλάσις τοῦ ἄρτου* „frîngerea pîinii“ nu se găsește decît de două ori în Noul Testament și anume: în Luca 24, 35 și aci, Fapte 2, 42. Însă, nici unul din aceste două locuri nu are sensul precis, din care să se poată spune că este o expresie consacrată pentru Sf. Euharistie, deși s-ar putea să fie luată uneori și în acest sens. De aceea, este mult mai exact sensul de agapă pentru această „frîngere a pîinii“, lucru pe care sînt nevoiți să-l recunoască și unii comentatori apuseni, deși susțin corespondența acestui act cu Euharistia. „Noi credem, zice Jacquier, că în comunitățile primare, credincioșii, imitînd pe Iisus la ultima cină, au făcut să urmeze masa în comun celebrării Euharistiei. Este ceea ce reese din cuvintele Sf. Pavel, I Cor. 11, 22 sq. și din Didahia X³¹).

Așa stau lucrurile și în momentul descris de Sf. Luca în Fapte 2, 42, care de fapt știa că aceste agape, ce urmau îndată după Sf. Euharistie, au început în Ierusalim și după exemplul lor, le-a introdus și Sf. Pavel în Corint și în alte obști creștine. Numai că, pe cînd în Ierusalim, agapele ca și împărțășirea erau zilnic, în Antiohia (Gal. 2, 12), în Corint (I Cor. 11, 20-25; 16, 2) și în alte comunități dintre păgîni, aceste agape aveau loc săptămînal și numai duminica cu prilejul cultului și împărțășirii. Aceste agape nu erau simple ospete, ci ele se făceau în biserică (cf. I Cor. 11, 20-25), și în ele se prelungea atmosfera tainică a comuniunii euharistice, mai ales că urmau acesteia cum arată și Sf. Luca, în acest text.

Ultimul act al cultului public erau rugăciunile, care după rînduiala de la templu începeau și sfîrșeau serviciul divin, pe care la început l-au imitat și Apostolii, după iudei, ținînd și ceasurile de rugăciune de peste zi (Fapte 3, 1). Tot cu rugăciuni începeau și sfîrșeau și mesele comune. Ce fel de rugăciuni se făceau, nu se cunosc, dar desigur, psalmi și alte „rugăciuni speciale potrivite cultului euharistic“³²). Liturghia Sfîntului Iacob alcătuită din primele timpuri, poate constitui o dovadă concludentă că toate rugăciunile erau centrate în actul euharistic.

Viața creștinilor apărea, chiar și pentru iudei, o viață nouă cu totul deosebită. În versetele 46 și 47 se vorbește din nou de unele trăsături ale vieții religioase a credincioșilor din primele zile, astfel: „Și în toate zilele (erau) așteptînd cu un cuget în templu și frîngînd în case pîine, primeau hrană cu bucurie și cu bunătatea inimii, lăudînd pe Dumnezeu și avînd har la tot poporul. Iar Domnul adăuga (Bisericii) pe cei ce se mîntuiau în fiecare zi“.

Pe lîngă caracteristicile vieții spirituale ale acestei obști creștine, se arată apoi și progresul uimitor, înăuntru și în afară. În latura interioară era o creștere în intensitate duhovnicească, „așteptînd cu un cuget, primind hrană cu bucurie și cu bunătatea inimii“, manifestate prin lauda lui Dumnezeu, din care se vădea harul la tot poporul. Aceste virtuți făceau să sporească și în extensiune Biserica, crescînd tot mereu numărul credincioșilor sau al celor ce se mîntuiesc.

S-ar părea că aci Sfîntul Luca descrie o altă fază a vieții creștine și cu alte specifice decît cele din versetul 42, indicînd aci progresele uimitoare ale Bisericii. În realitate, însă, cele descrise în general în v. 42. sînt explicate și precizate în v. 46, 47 pentru a arăta lucrarea minunată, de desăvîrșire și de solidaritate și comuniune spirituală și socială ce se realiza. Mai

31. Jacquier, *op. cit.*, p. 87.

32. Cf. Fillion, *op. cit.*, p. 626.

mult, în primul caz (v. 42), autorul descrie pe scurt cele patru acte principale, bine cunoscute de credincioșii care le practicau; iar în al doilea caz (v. 46-47) aceeași viață religioasă este descrisă însă așa cum o vedeau iudeii la creștini. Adică, ei îi vedeau mergînd zilnic la templu, pentru rugăciune și laudă lui Dumnezeu, apoi cum frîngeau pîinea prin case și se împărtășeau cu bucuria inimii, fără să știe-ei sensul acestei frîngerii a pîinii și a împărtășirii, ci cunoșteau numai actul exterior: dragostea și frăția, dintre cei ce se mîntuiau, precum și harul pe care-l dobîndea tot poporul ce se adăoga Bisericii.

Ceva mai mult, în versetul 46, se face precizarea că cultul avea loc la templu și prin case, prin „bisericele din case“. „Pentru ascultarea „învățăturii Apostolilor și cuminecare“, pentru „frîngerea pîinii și rugăciune“, creștinii se adunau zilnic în bisericile din casele celor mai înstăriți dintre ei. Totodată ei luau parte la slujbele religioase ale lui Israel, alături de iudeii cucernici. Înainte de răsăritul soarelui, apoi la ceasul al treilea, al șaselea și al nouălea, îi vedem „în fiecare zi laolaltă, adunîndu-se cu stăruință în templu“ (v. 46)³³.

Prin această precizie ce se face, autorul Faptelor vrea să arate că deși practicau și mergerea la templu, la rugăciune și la predica pe care o făceau Apostolii, mai ales aci în porticul (curtea) păgînilor, totuși aveau cultul lor aparte, în care jertfa era Sfînta Euharistie, iar actul cel mai important, împărtășirea. „Euharistia avea loc în casele prăcitate ale credincioșilor cu bună stare, care puteau oferi săli spațioase, comunității. Erau acestea ἐκκλησίαι κατ'οἶκον de care se va vorbi mai tîrziu (I Cor. 16, 19; Col. 4, 15; ...Autorul a voit, probabil, să deosibească acest act al cultului creștin de cultul care era celebrat la templu“³⁴). Este deci limpede că cultul creștin, propriu zis, exista și avea loc prin „bisericele din case“ și el era mijlocul unității și comuniunii spirituale a credincioșilor.

b) Viața socială.

Aspectul exterior și social al acestei obști creștine se caracteriza prin-o viață cu totul nouă, pe care o descrie autorul Faptelor în 2, 44-45: „și toți cei ce au crezut erau laolaltă și aveau toate deobște, și pămîntul și averile și le vindeau și le împărțeau tuturor după cum avea fiecare nevoie“.

De la unitatea și solidaritatea, sau comuniunea spirituală, ușor au trecut credincioșii și la comunitatea de bunuri materiale, ca o urmare a desăvîrșitei lor frățietăți duhovnicești. Cei ce au crezut erau laolaltă și aveau toate de obște. Aceasta era și o nevoie locală, fiindcă mulți erau străini de localitate (ex. Apostolii erau galileeni), și credincioșii din Ierusalim le puneau la dispoziție casele lor (cf. 2, 46; 12, 12); dar ea era în deosebi și o necesitate sufletească, o urmare firească. „Vedeau, zice Sf. Ioan Hrisostom, că cele spirituale sînt comune și nimeni nu avea mai mult ca altul și veneau îndată să aducă și să dea pe cele (materiale) ale tuturor și aveau toate de obște“³⁵.

Se știe că cei dinții care s-au atașat credinței și Apostolilor erau în majoritate săraci, care ei înșiși aveau nevoie să fie sprijiniți; dar chiar și ace-

33. Justin Moiescu, *op. cit.*, pp. 398-399.

34. Belsler, citat după Jacquier, *op. cit.*, p. 91.

35. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. VII, Migne, P. G. XL, col. 65.

știa aduceau tot ce aveau la casa comună a obștei, de unde se împărțeau apoi toți. Erau însă și unii mai înstăriți, care îndată ce primeau credința din îndemnul cugetului lor, „își vindeau pământul și averile și le împărțeau tuturor după cum avea fiecare nevoie“ (v. 45).

Aci luăm cunoștință de prima ³⁶⁾ organizare socială sub formă de obște și comunitate a bunurilor, pe care credincioșii le aduc și le împart ei singuri celorlalți, după nevoie. Este prima etapă a acestei vieți de obște, când cei care le aduceau, tot ei le împărțeau. Deși superioară, această formă de împărțire a bunurilor și altora, totuși se putea greși; cei ce împărțeau prin trufie, iar cei ce primeau prin jena de a fi miluiți, și deci unitatea spirituală și socială putea fi periclitată sau stânjenită. De aceea, ceva mai târziu apare o altă fază de organizare, mai avansată și mai ideală, găsindu-se o altă formă în care se putea evita simțămîntul de jenă, sau de semeție, de ambele părți, și prin care solidaritatea și frățietatea duhovnicească erau desăvîrșite. Și anume, cei ce-și vindeau țarinile și casele aduceau prețul bunurilor vîndute și le depuneau la picioarele Apostolilor, și aceștia rînduiau a se da fiecăruia după cum avea trebuință (4, 34-35).

Cînd ajung credincioșii să se desprindă complet de cele materiale, pe care le subordonează și le consideră ca mijloc spre cele spirituale, aceasta este starea cea mai înaltă pe scara desăvîrșirii, „este o viață îngerească“, este „minunea cea mare“.

Itată cît de minunat descrie Sfîntul Ioan Hrisostom această viață ideală, cînd are toate „de obște“: „aceasta era o viață îngerească, a spune că nimic nu este al său (din cele avute). Aci este smulsă rădăcina relelor și au dovedit din cele ce au făcut, că ei au ascultat cuvîntul care zice: „mîntuiește-vă de acest neam sucit...“. Vezi evlavia sporită? Ofereau avuțiile și se bucurau; și era mare desfătare, căci mai mari erau bunurile pe care le primeau. Nimeni nu mustra, nimeni nu invidia, nu exista nici un dispreț și nici un disprețuit. Ca niște copii se socoteau că trebuie să fie instruiți; ca de curînd născuți, așa erau de înclinați spre ascultare... Nu era nici un viclean, nici un rău. Nu exista acest cuvînt rece: al meu și al tău. Pentru aceea era bucurie la masă (agapă) $\tau\rho\acute{\alpha}\pi\epsilon\zeta\alpha$. Nimeni nu pretindea că mîncă din ale sale; nimeni ca din cele străine, deși pare a fi o enigmă aceasta. Și nici nu socoteau că le sînt străine, bunurile fraților; căci erau ale Domnului. Nici pe cele proprii ca ale lor, ci ale fraților. Nici săracul nu se rușina, nici bogatul nu se mîndrea. Aceasta era bucuria“ ³⁷⁾.

În această atmosferă și viață nouă, grija lor de căpetenie era ascultarea de Apostoli, care îi împărțeau din bunătățile cerești și cu toții preamăreau pe Dumnezeu.

Dragostea lor aprinsă și dezinteresată îi făceau vrednici de îndurarea și iubirea lui Dumnezeu, care revărsa din belșug harul său la tot poporul, iar Biserica creștea neconținut.

Apostolii propovăduiesc cu înfocare, fac minuni (2, 43; 3, 3-8) și îndeamnă la pocăință (3, 19). Poporul se trezește, se căiește și se face numărul credincioșilor „ca la cinci mii“ (4, 4). Și toți preamăreau pe Dumnezeu (4, 21).

36. Prima organizare de acest fel, de fapt, este inițiată și practică de Mîntuitorul, cu Apostolii, care aveau «o pungă comună», cf. Ioan 12, 6; 13, 29; cf. Luca 8, 3.

37. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. VII, Migne, P. G. LX, col. 65-66.

Aceasta era viața creștinilor cîtă vreme Biserica s-a bucurat de liniște. Unitatea de credință, unitatea de dragoste și de viață și unitatea de cult, îi ținea strîns uniți, pe creștinii primelor zile, în jurul și sub ascultarea Apostolilor.

Biserica însă nu se bucură multă vreme de această liniște, în care se dezvoltă repede și puternic. Ci curajul propovăduirii Apostolilor, minunile ce se făceau prin ei, numărul mare de credincioși, care „se adăugau zilnic Bisericii“, viața cea nouă și pilduitoare a creștinilor care era ea însăși o predică trăită, o mărturie vie a lui Hristos, prin viață și o permanentă muștrare pentru răstignitorii Lui, dau de gîndit sinedriștilor. De aceea ei pun la cale înăbușirea acestei vieți noi, interzicînd propovăduirea lui Iisus (4, 18), și trecînd treptat la tot felul de măsuri: intimidări, amenințări (4, 21), închisori (4, 3; 12, 4, 8), bătăi, prigoane și ucideri (7, 59; 12, 2), etc.

Impotriva amenințărilor de orice fel ale sinedriștilor, Apostolii și credincioșii răspund cu rugăciunea unită a Bisericii (4, 29-31; 12, 22), rugăciune chiar și pentru asupritori și stăpînitori (Rom. 12, 12; 13, 1-7; I Tim. 2, 1-2), pe care-i voiau mîntuiți. Prin rugăciune ei urmăresc desăvîrșirea unității spirituale și strînsa legătură cu Dumnezeu, de la care cer „semne și minuni“, și tot mai multă îndrăzneală în cuvînt (Fapte 4, 29, 30), ceea ce li se și dă îndată. „Și rugîndu-se ei, s-a cutremurat locul unde erau adunați și s-au umplut toți de Duhul Sfînt și grăiau cuvîntul lui Dumnezeu cu îndrăzneală“ (4, 31). „Cutremurul a fost semnul vizitei lui Dumnezeu“ — zice marele Hrisostom, iar „umplerea de Duhul Sfînt“ înseamnă că „au fost luminați de Duhul care aprindea în ei harisma“³⁸), dovedind puterea Apostolilor, că „mare har era peste ei toți“ (4, 33).

După același Sfînt interpret, umplerea de Duhul Sfînt a ascultătorilor prezenți era și un îndemn pentru ei la desprinderea de averi³⁹), fapt care îi determină apoi să aducă totul la picioarele Apostolilor (4, 34-35). „Prin aceasta se vede harul, că nimeni nu era lipsit, căci nu dădeau o parte și alta o ascundeau, și nici nu le mai considera pe toate ca ale lor. Se înlătura inegalitatea și trăiau în multă îmbelșugare. Și făceau aceasta cu multă demnitate, căci nu îndrăzneau să le împartă ei direct, nici nu le acordau cu dispreț, ci le aduceau la picioarele Apostolilor și încuviințau ca aceia să fie iconomiilor lor, distribuindu-le ca stăpîni; înțit, cei care le aduceau, le primeau înapoi ca din cele ale obștei, și nu ca din ale lor. Aceasta se făcea ca să nu cadă ei în slavă deșartă. Dacă aceasta s-ar petrece și acum, zice marele Dascăl, apoi cu multă plăcere ar vieți și bogați și săraci. Aceasta aducea aceeași satisfacție și săracilor și bogaților⁴⁰).

În faza a doua a vieții de obște se vede superioritatea binefacerii comunității, față de milostenia personală, și apare nevoia de organe speciale pentru distribuirea ei. „Din primele zile ale comunității creștine din Ierusalim, filantropia deveni un element tot atît de indispensabil în viața comunității creștine, ca și propovăduirea cuvîntului și săvîrșirea Tainelor. Și Biserica tot atunci a făurit organe speciale și reguli atît pentru activitatea religioasă, cît și pentru cea filantropică“⁴¹).

38. Sfîntul Iocan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XI, Migne, P. G. LX, col. 93-94.

39. Idem, *op. cit.*, Omil. XI, 2, Migne, P. G. LX, col. 96.

40. Ibidem, *op. cit.*, Omil. XI, 3, Migne, P. G. LX, col. 96-97.

41. Farrar, *Primele zile ale Creștinismului*, trad. Nicodim, mîn. Neamțu, 1938, vol. I, p. 221.

Semnele și minunile, ce apăreau la tot pasul, dovedeau că Dumnezeu intervine și confirmă astfel predica Apostolilor, întărind credința și unitatea în Duh și dragoste „Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una, și nici unul nu zicea că e ceva al său din averile lui, ci erau toate de obște“ (4, 32). Din felul cum este descrisă aci viața creștină arată o nouă etapă, o nouă fază de dezvoltare a Bisericii, cum se vede din cap. IV-VII (4, 2-37; 5, 12, 16; 6, 1-7), în care ea crește și se lățește uimitor într-o atmosferă de liniște.

Viața spirituală se prezintă într-un progres uimitor: „toți erau o inimă și un suflet“, o unitate spirituală perfectă.

Viața socială are caracteristica bunurilor de obște. Nimeni nu zicea că-i aparține ceva din al său; deci o totală lepădare de sine și de bunurile materiale. Ei erau o inimă și un suflet, avînd toate de obște. „Și nimeni nu era lipsit între ei, căci toți cîți aveau țărini sau case, vînzîndu-le, aduceau prețurile celor vîndute și le puneau la picioarele Apostolilor, și se da fiecăruia după cum avea cineva trebuință“ (4, 34-35). După cum am amintit, se observă un progres în organizarea și distribuirea bunurilor, care acum devin proprietatea obștei; prețurile celor vîndute se depun în casa comună, la picioarele Apostolilor, care poartă grijă de distribuirea lor cît mai rațională, „fiecăruia după cum avea trebuință“. Negreșit că Apostolii și-au avut ajutoarele lor, în administrarea acestor bunuri, ale căror denumiri, potrivit treptei lor harice, vor apare mai tîrziu.

Important este că toți cei de obște se simțeau egali ca, frații și fiii aceluiași Tată, ca într-o familie. „Precum într-o casă părintească toți fiii sînt egali în cinste, așa se simțeau și aceia. Și ceea ce era mai minunat, este că dezlipindu-se de propriile lor bunuri, se hrăneau din ele cu simțămîntul că mîncă din cele ale obștei“⁴²). Iată pe Varnava, mare Apostol, în viitor, dînd exemplul cel mai strălucit în această obște de suflete și de bunuri. Dar iată și cazul lui Anania și Safira, care pentru vicleșugul lor primesc acea pedeapsă care face să se cutremure toată Biserica (5, 11). Și din ce în ce sporea Biserica, adăugîndu-se mulțime de bărbați și de femei (5, 14). Iată Biserica primind și pe femei alături de bărbați, în aceeași demnitate și cu aceleași drepturi și îndatoriri.

Predica, minunile, activitatea intensă a Apostolilor (5, 12-16), și organizarea pe care ei o făceau, dovedesc starea înfloritoare a Bisericii în această vreme.

c) Ierarhia Bisericii.

Această creștere uimitoare a comunității, necesită și o sporire a slujitorilor bisericești, ceea ce determină apoi alegerea celor șapte „diaconi eliniști“, energii noi „plini de Duhul Sfînt și de credință“ (6, 3, 5), care dau un avînt nou dezvoltării Bisericii prin minunile și semnele ce le făceau în popor (6, 8). „Și cuvîntul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea în Ierusalim foarte, și mare mulțime de preoți se supuneau credinței (6, 7).

Convertirea unui așa de mare număr de preoți dovedește marea entuziasm și avîntul de nedescris al creșterii Bisericii. Apoi, predica înflăcărată a lui Ștefan și martiriul său avea să ducă la ieșirea creștinismului din gra-

42. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XI, Migne, P. G. LX, col. 94.

nițele Ierusalimului și să treacă în ținuturile dimprejur și mai apoi la neamuri.

Am văzut amintită Biserica, pentru prima dată în Fapte (5, 11), ceea ce dovedește că era deja „bine constituită“⁴³). Până aci membrii acestei obști creștine se numeau „frați“ sau „ucenici“, „credincioși“ (2, 44), sau „cei ce se mântuiesc“ (2, 47). De acum obștea care se închegase bine își primește numele adevărat pe care i-l dăduse Mântuitorul însuși (Matei 16, 18).

Este sigur că de la această dată, când se ivește numele de Biserică, era deja completată, de Apostoli, la Ierusalim, și ierarhia bisericească, cu cele trei trepte: episcop, preot și diacon, fiindcă în definiția Bisericii și în componența ei intră în primul rînd ierarhia. Nu se poate concepe Biserica fără ierarhie. Nu i s-ar fi dat numele dacă n-ar fi fost și această autoritate ierarhică în ea, alături de Apostoli și subordonată lor (cf. Fapte 14, 23; 15, 2, 4, 22, 23; 20, 17, 28). Nu existau încă numirile treptelor ierarhice, care au apărut mai târziu, dar funcțiunile lor au existat dintru început.

Temeiurile existenței persoanelor și treptelor ierarhice noi le vedem în următoarele indicații: mai întii cele amintite, pentru nevoia ajutorării Apostolilor la Botez, cult și împărtășirea cu Sfînta Euharistie, și la administrarea și distribuirea bunurilor obștei. Apoi, cînd se pune problema alegerii celor șapte „diaconi eleniși“, în cap. 6, pe motiv că se înmulțiseră ucenicii, textul lasă a se înțelege că evreii încreștinați își aveau deja asemenea slujitori bisericești, care serveau la agape — „slujirea cea de toate zilele“ (6, 1) — și deci ajutau și la cult, la Sfînta Euharistie, pe Apostoli. Și cum „agapa“ era încă strîns legată de Euharistie⁴⁴), acești „diaconi“ nu erau simpli „slujitori la mesele“ agapelor — pentru care n-aveau nevoie de hirotonie, ci erau, în deosebi, slujitori bisericești, ajutînd și la săvîrșirea Sfîntelor Taine. Ei evanghelizau și botezau, ceea ce numai persoanele bisericești cu hirotonie puteau face. Existența acestor slujitori bisericești o arată și manuscrisul D, care are această variantă: *ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων* în slujba evreilor“, sau cum zice Floriacensis de „slujitorii evreilor“ — a ministris hebraeorum“⁴⁵).

Altă indicație este că preoții apar deodată și cu sarcina de economi, sau administratori ai bunurilor obștei (Fapte 11, 30), fără să se arate cînd și unde au fost hirotoniți. Cînd Sfîntii Apostoli Pavel și Barnaba hirotonesc preoți în comunitățile dintre păgîni (14, 23), o fac după modelul de la Ierusalim, unde aceștia existau de mult (cf. 9, 10, 18). În fine, la Sinodul din Ierusalim (15, 2, 4, 6, 22, 23) întreaga ierarhie bisericească era alături de Apostoli: „Apostolii și preoții, sau „slujitorii bisericești“⁴⁶). Aci termenul de presbiteri este luat în general pentru toată ierarhia, fiindcă Sfîntul Iacob, episcopul Ierusalimului, era prezent și prezida, iar preoții și diaconii de asemenea erau de față. Dar pentru că nu se precizaseră încă termenii ierarhiei, confundîndu-se unii cu alții, de aceea aci sînt cuprinși toți în termenul de presbiteri. Pe bună dreptate, dar, zice Sfîntul Ioan Hrisostom la alegerea celor 7 diaconi, că slujba „iconomatului“, sau grija pentru cei flămînzii și pentru văduve, o avea Biserica și pînă aci, numai că nu existau

43. Cf. Filion, *op. cit.*, p. 624.

44. Boudou, *op. cit.*, p. 122.

45. Jacquier, *op. cit.*, p. 185.

46. Justin Moisescu, *op. cit.*, pp. 400-401.

numirile de diacon, de preot și de episcop⁴⁷). Slujirile existau, dar nu și numirile lor. Biserica din Ierusalim pare deci complet organizată, chiar înainte de marea prigoană și uciderea lui Ștefan. Anania, care după acest eveniment va servi de preot lui Saul (9, 10, 18), la Damasc, nu putea fi hirotonit de Apostoli decât pînă la această dată. Sau chiar și acei „prooroci și didascali“ din Antiohia, care-l „hirotonează“ (13, 1, 2). La anul 49-50, cînd slujitorii bisericești participă, alături de Apostoli, la „Sinod“, ierarhia era deci existentă cu mult înainte.

B. BISERICILE DIN JURUL IERUSALIMULUI ȘI CELE DIN AFARA PALESTINEI

Prigoana și uciderea lui Ștefan⁴⁸) încheia primul capitol din viața Bisericii din Ierusalim, și deschidea altul. Acum ucenicii ies din Ierusalim și trec în jurul lui, în ținuturile Iudeii, Galileii și Samariei, pînă la Damasc și Antiohia, etc., așa că în loc să dispară, Biserica crește și se lățește. Persecuția dezlănțuită prilejuiește prima ieșire oficială a Evangheliei afară de Ierusalim⁴⁹). Ea n-a fost zadarnică, ci în planul lui Dumnezeu și-a avut locul și rostul său binecuvîntat, pentru că „sîngele martirilor“ avea să devină „sămînța creștinismului“, cum a spus-o mai apoi Tertulian.

„Vezi, zice Sfîntul Ioan Hrisostom, cîte binefaceri aduce moartea lui Ștefan. Ucenicii se împrăștie prin regiunile Iudeii și Samariei, vestesc cuvîntul Evangheliei, predică pe Hristos, săvîrșesc minuni și în scurt timp locuitorii aceia primesc darul (divin)“⁵⁰). După cum afirmă textul 8, 2, Apostolii rămîn încă în Ierusalim și nu ies decât „ucenicii“ la misiune. „Acești sfinți fugari erau ca atîtea făclii, care arzînd de focul Duhului Sfînt, aprindeau peste tot același foc de care ei erau cuprinși“⁵¹).

Dar acești „ucenici“ nu par a fi simpli credincioși, ci cel puțin în bună parte, erau persoane cu oarecare autoritate și rang bisericesc, fiindcă aceștia pe unde treceau, nu numai că vesteau Evanghelia, ci și botezau, deci erau persoane cu hirotonie de la Apostoli. Așa face Filip în Samaria (8, 12, sq.); așa e cazul cu Anania⁵²), la Damasc (9, 10, 28), și tot așa poate cu atîția alți necunoscuți care au ajuns pînă în Fenicia, Siria, Cipru și Antiohia, etc. (11, 19, 20). Astfel au luat ființă comunitățile sau obștile din jurul Ierusalimului și depinzînd de el, și cele din afara Palestinei. În toate aceste părți, deci, cei care au dus cei dintii cuvîntul și au botezat au fost „acești ucenici“ care au și înființat aceste comunități, pe care Apostolii apoi le-au întărit prin acordarea darului Sfîntului Duh celor botezați (8, 17), și firește, cărora le vor fi statornicit și conducători duhovnicești, slujitori bisericești localnici. Conducerea lor supremă o aveau însă tot Apostolii, ele depinzînd de Biserica mamă din Ierusalim. Care era viața și organizarea acestor comunități, nu

47.Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omilia XIV, 3, Migne, P.G. LX, col. 116.

48. Sf. Ștefan a fost primul Martir, dar nu singurul din această prigoană ci, după mărturia Sf. Pavel (Fapte 26, 10), au fost și mulți alții. Unii spun că și Nicanor diaconul a fost ucis în aceeași zi cu Sf. Ștefan și încă alți 2000 creștini, (cf. Dorotei, Migne, P. G. XCII, col. 1061.

49. Boudou, *op. cit.*, p. 116.

50. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omilia XVIII, 4, col. 145-146.

51. Petit, *op. cit.*, p. 90.

52. Ecumenius, *op. cit.*, Migne, P. G. CXVIII, col. 168, socotește pe Anania ca unul din cei 70 Ucenici.

se cunoaște. Cu această ieșire în afara Palestinei, Biserica pășea acum spre lumea păgînă⁵³).

Cel mai important fapt în viața Bisericii, după uciderea Sfîntului Ștefan, este convertirea lui Saul pe drumul Damascului. El plecase acolo cu „amenințare și ucidere împotriva Ucenicilor Domnului“ (9, 1-20), dar sfîrșește prin a deveni Ucenicul și Apostolul lui Hristos, care a găsit în el un „vas ales“ ca să poarte numele Lui la neamuri“ (9, 15). După întîlnirea și convorbirea lui cu Iisus cel viu, de la care primește apostolatul său (Gal. 1, 1; Rom. 1, 5), și toată revelația Evangheliei, preotul care-i dă harul botezului și Sfîntul Duh, este Anania, de la care primește primele sfaturi (Fapte 9, 6-18). Aceasta dovedește că în Damasc era o Biserică formată și cu cler conducător⁵⁴).

După convertire, Saul începe a propovădui îndată pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu (9, 20), apoi se retrage în pustietatea Arabiei timp de 3 ani (Gal. 1, 16, 18). După aceasta merge la Ierusalim ca convertit, unde Barnaba îl face să „dea dreapta spre unire cu Iacob, Chifa și Ioan, stîlpii Bisericii“. De acum, cei doi noi Apostoli, Pavel și Barnaba, merg să propovăduiască la păgîni, iar ceilalți, la cei cu tăierea împrejur (cf. Gal. 2, 9).

Se formaseră multe Biserici locale. În această vreme, „Bisericile prin toată Iudeia și Galileia și Samaria aveau pace; întărindu-se și umblînd în frica Domnului, se înmulțeau întru mîngîierea Duhului Sfînt“ (Fapte 9, 31). Aceste Biserici par a fi formate însă tot din iudeii convertiți și probabil unii dintre păgîni, care erau însă prozeliti iudei. Organizarea și viața lor deși nu se cunoaște, erau totuși întocmite după modelul Bisericii mame din Ierusalim, cu deosebirea că cultul și agapele, care existau desigur și acolo, nu mai erau zilnic, ci săptămînal.

Nici un păgîn nu pătrunsese încă direct în Biserică, fără a fi întii prozelit mozaic. Cazul lui Corneliu sutașul este cel dintii care se botează fără a fi prozelit. Pentru aceasta a trebuit să se arate minunea Duhului Sfînt, peste el și cei din casă, și să grăiască în limbi, slăvind pe Dumnezeu pentru ca apoi, în baza acestui fapt extraordinar, să poată fi botezați (10, 44-48). În mod normal, Biserica acordă harul Sfîntului Duh prin Botez, dar faptul petrecut cu Corneliu, este unul excepțional pentru a se arăta prin această minune că Dumnezeu a deschis ușa mîntuirii și neamurilor. Totuși, ei primesc și Botezul. De ce s-a petrecut așa? Sfîntul Ioan Hrisostom spune că Dumnezeu a prevăzut marea apărare a lui Petru față de iudaizantii potrivnici și de aceea a dat întii Duhul Sfînt și harisma vorbirii în limbi, ca să uimească pe însoțitorii lui⁵⁵), apoi Petru a poruncit să li se dea și Botezul. Dar cine i-a botezat? Nu Petru, ci însoțitorii lui, care erau, după cît se pare, preoți sau diaconi, zice un comentator⁵⁶).

Darul Duhului Sfînt pe care-l acordau Apostolii, acum îl trimite însuși Duhul odată cu harisma vorbirii în limbi. Sfîntul Petru confirmă că: „Ei au luat Duhul Sfînt, ca și noi“ (10, 47), sau că „A căzut Duhul Sfînt peste ei ca și peste noi, întru început“ (11, 15). Dar aceasta nu a făcut pentru

53. Cf. Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 399.

54. Jacquier, *op. cit.*, p. 287, citează părerea lui Augustin, care crede că Anania era preotul căruia i se încredințase conducerea comunității creștine din Damasc, iar după o tradiție, el ar fi fost episcopul cetății.

55. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. I, col. 183.

56. Petit, *op. cit.*, p. 134; cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 336.

Cornelie Botezul de prisos, ci îl arată tot așa de necesar. Întrebându-se de ce mai era nevoie de Botez, după ce a coborât Duhul peste ei, Teofilact răspunde că Botezul își are harul și însemnătatea lui deosebită: „Prin acesta (Botezul) se desăvârșesc semnele divine: moartea și îngroparea, învierea și viața. Precum nouă ne e ușor a fi afundați și a ieși din apă, tot astfel îi e ușor lui Dumnezeu a îngropa pe omul cel vechi și a-l arăta pe cel nou“⁵⁷). Și tocmai pentru această semnificație specifică (comp. Rom. 6, 3-5; Gal. 3, 27), apa botezului este absolut indispensabilă pentru oricine. Ca și cu Apostolii la Cincizecime, ca și în cazul lui Saul (Fapte 9, 17-18), la Damasc, și al lui Cornelie cu ai lui, în Cezareea, precum și cu cei 12 efeseni (19, 6), Duhul Sfânt nu dispensează de materia Taimei (apa), ci o condiționează și o cere, pentru simbolismul și efectele harice ale Botezului.

Cu Cornelie se deschide ușa mântuirii și pentru neamuri. Spre acestea se avântaseră deja unii misionari din cei fugiți din Ierusalim, trecând prin Fenicia, Cipru și Antiohia — poate unii și mai departe —, unii grăind cuvîntul numai iudeilor, alții numai către elini (11, 19-20). „Și mîna Domnului era cu ei și mult număr crezînd s-au întors la Domnul“ (11, 21). Botezul era semnul credinței, deci este dovadă că ei s-au botezat de acești misionari.

Cap. II. BISERICA ÎN LUMEA PĂGINĂ

1. Biserica din Antiohia.

Prin misionarii fugari din Ierusalim au primit credința și cei din Antiohia, unde s-a început îndată o activitate entuziastă. „Aci începe istorisirea despre răspîndirea predicii creștine de-a lungul lumii păgîne. Evanghelia predicată la început numai iudeilor, este vestită îndată păgînilor, la Antiohia, prin iudeii ciprioți și cirineni. Vestea acestei propovăduiri ajunge la Ierusalim“⁵⁸). Și cum „Apostolii aveau grija întregii Biserici creștine, datorita de a face să depindă de ei toate comunitățile pentru a forma un tot, Biserica lui Hristos, îi determină să trimită pe Barnaba ca să-i întărească, să-i mîngîie și să conducă pe convertiți“⁵⁹).

Barnaba, trimis la Antiohia de Apostoli, continuă lucrul început și ca să-i dea mai mare întindere, ia ca ajutor pe Pavel de Ia Tars. Acești doi Apostoli propovăduiesc la Antiohia un an deplin în biserică. Aci „s-au numit ucenicii, întii, creștini“ (11, 26). Misiunea lui Barnaba, deci, trebuia apoi, mai ales, „să prevină discordiile sau schismele între creștinii din iudei și cei dintre păgîni, și să împiedice Biserica ieșită din iudaism, de a se ridica drept rivală a Bisericii din Ierusalim“⁶⁰).

În Antiohia, deci, se începe o activitate organizată pentru păgîni, și ea va deveni în scurt timp un mare centru misionar al Bisericii și punctul de plecare al Apostolului Pavel, spre marea arie a neamurilor. Între timp s-au coborât de la Ierusalim unii prooroci la Antiohia (11, 27), probabil pentru a veni în ajutorul lui Pavel și Barnaba și a întări și mai mult Biserica de acolo. Acum se organizează aci Biserica cu cler și cult public și ajunge

57. Teofilact, *op. cit.*, Migne, P. G. CXXXV, col. 665; cp. Ecumenius, *op. cit.*, col. 188.

58. Jacquier, *op. cit.*, p. 344.

59. *Ibidem*, p. 348.

60. *Ibidem*, p. 349.

repede la o stare înfloritoare. „Biserica Antiohiei ajunge în scurtă vreme la o înflorire care o ridică alături de Biserica Ierusalimului. Dezbrăcată de spiritul palestinian, Biserica Antiohiei a fost alcătuită încă de la înființarea ei din evrei și din greci“⁶¹), era deci o Biserică mixtă.

Viața și organizarea ei imită exemplul celei din Ierusalim, deși cu un stil de viață oarecum diferit. Dintru început, în Biserica din Antiohia se făurește o viață nouă. „În vremea aceea poate mai mult decât la Ierusalim, credința fierbinte în Iisus și dragostea frățească se arăta în Antiohia ca laturi caracteristice ale vieții creștinilor“⁶²).

Pe lângă cult și poate în cadrul lui, obștea antiohiană practica agapele (cf. Gal. 2, 12), și organizează colecte pentru săracii din Ierusalim (Fapte 11, 29). „De cum au crezut antiohienii au și înțeles că „milostenia este principă (mijloc) de mîntuire“⁶³), de aceea au și început a face roadă. Ceea ce îi deosebea de cei din Ierusalim era mai ales viața socială, de obște, cu comunitatea de bunuri pe care n-o aveau cei din Antiohia.

„Colecta făcută de ucenicii creștini din Antiohia dovedește că în Antiohia nu există o comunitate de bunuri ca la Ierusalim, ci că fiecare din ucenici posedă bunuri proprii“⁶⁴).

Exista deci un spirit de solidaritate frățească, spirituală și socială între membrii Bisericii din Antiohia, și cei din Ierusalim și de oriunde, care-i împingea la aceste îndatoriri de sprijin reciproc, și la aceste jertfe materiale, ca răspuns pentru bunurile spirituale primite de ei de la Biserica mamă (cf. Rom. 15, 25-27; Gal. 6, 6). De altfel, grija pentru cei săraci era cea dinții datorie impusă creștinilor dintre păgîni (Gal. 2, 10).

Cu ducerea darurilor colectate, sînt trimiși Pavel și Barnaba, care le înmînează „preoților“ din Ierusalim (Fapte 11, 30)⁶⁵. Cu aceasta se încheie prima fază eroică a întemeierii și organizării Bisericii și vieții creștine din Antiohia (cam între anii 34-42)⁶⁶, în care s-a putut realiza deja acea frăție în Hristos și acea solidaritate creștină amintită.

Acea solidaritate sau comuniune spirituală, își găsea expresia sa, cum se știe, în cultul public, în agape și în colecte. Dacă agapele erau manifestarea dragostei între frații localnici, colectele erau expresia aceleiași dragoste pentru frații din afară și de departe. „Prin aceasta se afirma legătura de dragoste și împărțășirea de bunuri nu numai spirituale, ci și materiale, alături de legătura ierarhică arătată prin misiunea oficială a lui Barnaba“⁶⁷).

În această vreme de prosperitate pentru Biserica din Antiohia, în Ierusalim are loc o nouă prigoană, șiuciderea Sfîntului Apostol Iacob, fiul lui Zevedeu (12, 1-2). Petru e întemnițat și pe cînd Biserica se ruga pentru el (12, 5, 15-17), este eliberat de îngerul Domnului (12, 7-8). După ce vizitează și încurajează pe cei din casa Mariei, mama lui Marcu, adunați la rugăciune, grija lui Petru este de a înștiința pe Iacob episcopul și pe frații. „Ἀδελφεῖ united cu Ἰακώβω arată, probabil, pe πρεσβύτεροι care formau consi-

61. Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 399.

62. Idem, *ibidem*, p. 400; *Agapele din Antiohia*, p. 401.

63. Teofilact, *op. cit.*, col. 677.

64. Jacquier, *op. cit.*, p. 356.

65. Jacquier, *op. cit.*, p. 357, vede în acești presbiteri pe slujitorii Bisericii de sub autoritatea Sf. Iacob, episcopul Ierusalimului.

66. Idem, *op. cit.*, pp. 357-358.

67. Boudou, *op. cit.*. *Les Actes des Apôtres*, Paris 1933, p. 27.

liul acestuia⁶⁸), adică pe slujitorii bisericești care-l ajutau la săvîrșirea Tainelor și la conducerea Bisericii.

În acest răstimp, Pavel și Barnaba au vizitat pe Iacob și pe preoții lui, cînd le-au adus darurile, apoi pe cei adunați în casa Mariei⁶⁹), de unde la înapoiere au luat cu ei pe Ion-Marcu (12, 25).

Pavel și Barnaba întorcîndu-se la Antiohia, se produce aici un fapt deosebit pentru ei și pentru Biserică în general.

„Proorocii și învățătorii”⁷⁰), care se aflau în Antiohia, pe cînd „slujeau Domnului” (13, 1-3), au primit poruncă de la Duhul Sfînt să-i consacre la lucrul apostoliei, ceea ce și fac îndată, hirotonindu-i (v. 3).

Se pare că aceștia nu sînt simpli harismatici, ci sînt în primul rînd clerici, care au har preoțesc, pentru că oficiază cultul și Tainele și pe lîngă treapta ierarhică au și harismele amintite. Așa este cazul și cu Sila și Iuda-Varsava, delegații sinodului apostolic, care făceau parte din ceata preoțească, dar care erau totodată și „igumeni”, adică „cîrmuitori” bisericești, „mai-marii” (cf. Evrei 13, 7, 27) preoților, conducători între frați și „prooroci” (Fapte 15, 22, 32). Aceasta nu înseamnă că nu existau și unii simpli harismatici, fără a avea rang preoțesc. Aci însă, nu poate fi vorba decît de clerici fiindcă oficiau un cult. „Slujind (Λειτουργούντων) ei Domnului”, era vorba aci de un serviciu public adus Domnului (Iisus). El îmbrățișa deci cultul în întregimea lui, cum era practicat în primele timpuri ale Bisericii și cuprindea rugăciunea, predica, cîntări (de psalmi), profeția, poate vorbirea în limbi și ceea ce era partea esențială în cultul creștin, cina euharistică. În Didahia XV se vorbește de „Liturghia proorocilor și învățătorilor”⁷¹).

Cu acestea trebuie să admitem împreună cu Didahia XIII și XV și cu unii comentatori⁷²), că acești prooroci și învățători erau „episcopi și preoți” — poate unii și diaconi —, deci aveau rang ierarhic și puteau oficia Sfînta Euharistie. Așa fiind, „hirotonia lui Pavel și Barnaba nu era o simplă „binecuvîntare”⁷³) pentru apostolat, ci era o „hirotonie episcopală”, chiar dacă este vorba de apostolat. „Vezi de cine se hirotonesc?, zice Sf. Ioan Hrisostom. De Luciu din Cirena și de Manain; dar mai ales de Duhul. Căci cu cît persoanele sînt mai mici, cu atîta pare mai limpede harul lui Dumnezeu... Trebuie să vedem că această hirotonie este lucru dumnezeesc, și nu omenesc”⁷⁴).

Ecumenius, care susține ca și Sfîntul Ioan Hrisostom și Teofilact „hirotonia pentru apostolat”, precizează chiar că „Pavel și Barnaba aveau vrednicia de episcop”⁷⁵). Faptul că Sfîntul Pavel afirmă că are: „harul și apostolia de la Hristos (Rom. 1, 5), iar sfințirea de la Duhul Sfînt (Rom. 15, 16), nu e în dezacord cu cele spuse pînă aci.

68. Jacquier, *op. cit.*, p. 365 (cp. pp. 357 și 632).

69. Idem, *op. cit.*, p. 376, înclină a crede că Pavel și Barnaba ar fi locuit în casa Mariei, mama lui Marcu.

70. Petit, *op. cit.*, pp. 151-152, consideră că acești «prooroci și învățători» erau «episcopii» care au hirotonit pe Pavel și Barnaba.

71. Jacquier, *op. cit.*, p. 379.

72. Petit, *op. cit.*, p. 152.

73. Jacquier, *op. cit.*, p. 381, prezintă ambele opinii unde se vede că majoritatea comentatorilor sînt pentru «hirotonia episcopală».

74. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XXVII, col. 205-206; cp. Teofilact, *op. cit.*, col. 689.

75. Ecumenius, *op. cit.*, col. 213.

Nu trebuie să înțelegem însă că apostolia este un simplu „episcopat“, ci este ceva mai mult, „o supra-ierarhie“ sau „un supra-episcopat“⁷⁶). Numai că, prin această hirotonie, deci, se poate explica în ce fel ei, nefiind din rîndul celor 12 Apostoli, au putut săvîrși Tainele și au hirotonit clerici (Fapte 14, 23).

2. Bisericele din Asia.

Odată trimiși de Duhul Sfînt (13, 4), Sfinții Apostoli Pavel și Barnaba încep activitatea misionară în toată lumea păgînă, propovăduind Evanghelia, întemeind Biserici pe oriunde treceau: prin Cipru, Perga Pamfiliei, Antiohia Pisidiei, Iconia, Listra, Derbe, etc., hirotonindu-le preoți (14, 23), și punînd pretutindeni început de viață nouă, după modelul Bisericilor din Ierusalim și Antiohia.

Revenind în Antiohia după prima călătorie misionară și aducînd la cunoștința Bisericii că „Dumnezeu a deschis păgînilor ușa credinței“ (14, 27), află aci o turburare produsă de unii din Iudeea. „Apostolul Neamurilor nu mai ceruse păgînilor să treacă prin mozaism, spre a ajunge creștini. Pentru a fi primiți în Biserică, evreii și păgînii, deopotrivă, trebuiau să se boteze, după mărturisirea credinței lor în Hristos. Iar în participarea comună la adunările pentru închinare și învățătură ca și la agape, se făcea vădit spiritul de frăție și se adîncea ideea de egalitate între toți oamenii înaintea lui Dumnezeu, fără nici o deosebire“⁷⁷).

Cei din eresul fariseilor nu vedeau cu ochi buni aceasta și pretindeau tăierea împrejur a păgînilor pentru a obține mîntuirea (15, 1, 5), urmărind astfel subjugarea Evangheliei Legii mozaice. Pavel și Barnaba se împotrivesc, cu putere, acelor turburători, apărînd adevărul Evangheliei. Biserica antiohiană rînduiește să se suie amîndoi la Apostolii și preoții Bisericii din Ierusalim, pentru a lămuri această întrebare (15, 2). Acesta a fost motivul întrunirii „Sinodului Apostolic“.

3. Sinodul apostolic (an. 49-50)

„Și s-au adunat Apostolii și slujitorii Bisericii“ împreună cu Pavel și Barnaba, să hotărască în această chestiune. „Este de observat, zice Teofilact, că Apostolii aveau o altă vrednicie care depășea pe prezbiterii (slujitorii bisericești), de aceea nu-i cuprinde pe toți aceștia cu un singur nume comun“⁷⁸).

Sinodul, precum se vede, era alcătuit din Apostoli⁷⁹) și preoțimea Bisericii, în care, precum s-a mai arătat, era prezentă întreaga ierarhie bisericească.

După cuvîntarea Sfîntului Petru, care afirmă principiul mîntuirii prin harul lui Hristos (15, 11), ceea ce face inutilă păzirea Legii vechi, urmează la cuvînt Pavel și Barnaba și în fine Sf. Iacob, episcopul Bisericii, care și prezida în această calitate. El „arată calea de urmat pentru înlăturarea

76. B. Ortodoxia, p. 57.

77. Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 400.

78. Teofilact, *op. cit.*, col. 716.

79. Se știe că nu toți Apostolii au luat parte la acest «sinod», unii fiind plecați în misiune, dar hotărîrea s-a luat în numele tuturor.

subjugării credinței creștine de către Legea Veche și totodată pentru păstrarea bunelor legături între evreii și păgînii întorși la creștinism⁸⁰). Sfîntul Iacob propune și Sinodul hotărăște să nu se mai pretindă împlinirea prescripțiilor Legii mozaice, ci numai „să se ferească de pîngăririle idoliilor, de desfrînare, de sugrumate, și de sînge“ (15-20). Aci traducerea Patriarhului Nicodim adaugă și „regula de aur“ sub forma ei negativă: „Și să nu facă altora ceea ce nu doresc să li se facă lor“, adăos ce se găsește numai în codicele D și o seamă de manuscrise mici: 332, 1739, pc. sa, etc.

Această hotărîre este comunicată apoi Bisericii din Antiohia prin Pavel și Barnaba, însoțiți de Sila și Iuda-Varsava, delegații Sinodului. Iar ei o fac cunoscută fraților din Antiohia, Siria, Cilicia și celor ce sînt între păgîni (Fapte 15, 23; 16, 4). „Apostolii afirmă aci, deci, că toate discuțiunile au încetat și că Biserica întreagă a căzut de acordat... Păgînii nu mai sînt constrînși la păzirea restricțiilor mozaice, dar pentru a ușura raporturile lor cu iudeii convertiți, ei se vor abține de la actele care erau în cea mai mare scîrbă la aceștia“⁸¹). În această hotărîre sinodală se vede, „consensul întregii Biserici“⁸²). Ea însemna eliberarea definitivă a Bisericii și Evangheliei de sub jugul Legii mozaice și un nou avînt al misiunii spre neamuri. Hotărîrea devine obligatorie și este normă de credință pentru întreaga Biserică de pretutindeni (16, 1-5).

Importanța acestui Sinod este foarte mare și dovedește că ceea ce n-au putut face Apostolii, fiecare în parte, au făcut în sobor, și că, deci, Sinodul este autoritatea de conducere cea mai înaltă, în Biserică. Și în această formă ea nu poate greși, funcționînd pe principiul sinodalității așezat de Mîntuitorul: „Unde sînt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sînt și Eu“ (Mat. 18, 20), mai ales că ei sînt călăuziți și de Duhul Sfînt: „A hotărît Duhul Sfînt și noi“ (Fapte 15, 28). „Dacă acestea hotărăște Duhul, nu este deci nimic omenesc“⁸³), zice marele Dascăl, ci Duhul hotărăște prin cei pe care-i asistă.

4. Marile comunități pauline.

a) Bisericele Galatiei.

Odată cucerită libertatea Evangheliei, Apostolii pornesc acum cu și mai mare avînt la cucerirea lumii păgîne pentru Hristos și mîntuire, asistați și susținuți în chip nevăzut la tot pasul de Hristos și Duhul Sfînt, prin semne și minuni de tot felul (16, 6-33; 18, 9; 19, 6; 20, 23; 21, 11; 27, 23, etc.). Acum ținta lor este lumea întreagă, dovedind universalismul creștin, singurul capabil a împăca și înfrăți neamurile, unindu-le într-o unitate ecumenică, Biserica lui Hristos, una și universală, sfîntă și apostolică. Abia după acest Sinod Apostolic se începe adevărata activitate în lumea păgînă. La scurt timp după Sinod, Barnaba se separă de Pavel. Așa încît, misiunile întreprinse și Bisericele întemeiate de aci înainte, după Faptele Apostolilor, sînt pauline. Ele poartă pecetea și specificul Apostolului Neamurilor, care rînduia în ele viață nouă. Acum iau naștere marile comunități creștine. Însoțit de Sila, Sf. Pavel vizitează mai întîi Bisericele înființate în prima

80. Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 401.

81. Jacquier, *op. cit.*, p. 463.

82. Cf. Tecfilact, *op. cit.*, col. 720.

83. Sf. Ioan Hristostom, *op. cit.*, Cmil. XXXIII, col. 240.

misiune: Derbe, Iconia și Listra. Din Listra ia pe Timotei — viitorul episcop al Efesului — ca nou însoțitor (16, 1-3), după ce l-a hirotonit diacon și preot (cf. II Tim. 1, 6). „După tăierea împrejur a lui Timotei a urmat consacrarea sa formală. Toată Biserica era în adunare, tânărul făcu public mărturisirea de credință (cf. I Tim. 6, 12), și însuși Apostolul Pavel își puse solemn mâinile pe capul lui... Harul Sfântului Duh ca o flacără de foc se pogorî în inima lui și blîndul tânăr din Listra fu de acum înainte tovarășul consacrat al marelui Apostol, în osteneli și pătîmîri, rodul cărora a fost, desigur, convertirea lumii“⁸⁴). Momentul hirotoniei lui în episcop (I Tim. 4, 14), la care iau parte și alți „apostoli“ sau episcopi, adică presbiteriul sau „ceata mai-marilor preoților“⁸⁵), poate să fi avut loc chiar în Efes (Fapte 19, 22), unde erau de față și Sila, Erast și alții (comp. Fapte 18, 5; 19, 22).

Pornind din Listra, cei trei misionari făceau cunoscut, prin toate ce tățile vizitate, hotărîrile Apostolilor și preoților din Ierusalim (Fapte 16, 4), întărind Bisericile în credință. „Deci Bisericile se întăreau cu credința și prisoseau cu numărul în toate zilele“ (16, 5). „Luca rezumă și aci situația înainte de a vorbi despre o nouă dezvoltare a Bisericii creștine“⁸⁶).

În fruntea acestei noi dezvoltări a Bisericii se plasează existența Bisericilor din Galatia. Sfîntul Pavel și cei doi însoțitori ai săi trec și propovăduiesc prin Frigia și Galatia (16, 6; 18, 23).

Faptele Apostolilor amintesc de două vizite deosebite ale Apostolului prin părțile Galatiei, în care timp propovăduia și întărea pe ucenici, fără a aminti nimic mai mult. Totuși pentru că se vorbește în Epistolă de „Bisericile Galatiei“ (Gal. 1, 2), se deduce că Sfîntul Pavel este întemeietorul acestor Biserici. Faptele nu dau amănuntele, care de altfel se găseau arătate în epistolă, înainte de a scrie Sfîntul Luca referatul său despre galateni. Deși Apostolul se afla într-o stare precară a sănătății din pricina unei slăbiciuni, încît le era scîrbă galatenilor de el, totuși le-a binevestit lor întîi. Ei nu l-au disprețuit, ci l-au „primit ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus“. „Și de era cu puțință v-ați fi scos ochii și mi i-ați fi dat“. zice apostolul (Gal. 4, 13-15). De aceea Sfîntul Pavel ca părinte sufletesc al lor, care i-a născut în Hristos îi consideră copiii săi și le scrie așa de duios, galatenilor: „copiii mei pentru care sufăr iarăși durerile nașterii pînă ce Hristos va lua chip în voi“ (Gal. 1, 19).

„Cît timp a fost reținut Sfîntul Apostol Pavel printre ei de boala lui nu știm, dar evident atît de mult încît a reușit să întemeieze cîteva Biserici“⁸⁷). Despre viața și organizația acestor Biserici ale Galatiei nu știm nimic. Desigur că aveau un cler și un cult organizat, practicau agapele (cf. Gal. 2, 12) și făceau colecte așa cum reiese și din alte epistole (I Cor. 16, 1).

b) Bisericile din Filipi și Tesalonic.

După plecarea din părțile Galatiei, Sfîntul Pavel a coborît la Troa, unde s-a întîlnit cu Luca și „l-a asociat misiunii sale“⁸⁸).

84. Farrar, *Viața și operele Sf. Ap. Pavel*, trad. Nicodim, 1941, I, pp. 531-532.

85. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, (II), art. în «Mitropolia Olteniei», an. VI, nr. 4-6, aprilie-iunie 1954, p. 231.

86. Jacquier, *op. cit.*, p. 477.

87. Farrar, *Viața și operele Sf. Ap. Pavel*, I, p. 544.

88. *Idem*, *ibidem*, p. 548.

De la Troa, în urma înștiințării lor prin vedenie, au mers în Macedonia, oprindu-se la Filipi. Aci găsește o adunare de femei care se rugau, cărora propovăduindu-le, botează pe unele din ele, în frunte cu Lidia și casa ei. „Femeile jucau un rol considerabil în societatea“⁸⁹⁾ creștină și de aceea Apostolul le dă o atenție deosebită. După aceste prime încreștinări, misionarii sînt aruncați în temniță, din pricina slujniciei cu duh pitonicesc (Fapte 16, 19, 24). Eliberați din temniță, în chip minunat, botează pe temnicer și toți ai casei lui: adică „temnicerul, gardienii închisorii, sclavii și toată familia sa“⁹⁰⁾, deci nu numai familia sa, propriu zisă, (soție și copii), ci și pe cei din slujba și din jurul său.

După botez misionarii sînt duși în casa mai marelui temniții și iau masa cu toții, bucurîndu-se și crezînd în Dumnezeu. Aceasta nu era o simplă masă, ci una la care, probabil să fi făcut și împărtășirea celor botezați. „Această masă la care s-au așezat, este masa Domnului și este posibil că Sfîntul Pavel să fi binecuvîntat pîinea și s-o fi sfințit-o, pentru a uni pe toți asistenții prin împărtășirea trupului Domnului (cf. I Cor. 11, 25)“⁹¹⁾.

Astfel crește numărul comunității din Filipi și se întărește în dreapta credință. După plecarea din Filipi, unde lasă pe Luca un timp, să organizeze Biserica, Pavel, Sila și Timotei merg la Tesalonic. Biserica din Filipi care este cea dintîi Biserică întemeiată pe pămînt european, după indicația din epistolă, era organizată cu conducători bisericești „episcopi și diaconi“ (Fil. 1, 1), adică „preoți și diaconi“, iar credincioșii aveau viața la înălțimea sfinților.

Ajunși la Tesalonic, cei trei misionari propovăduiesc și cuceresc suflete. Elini temători de Dumnezeu se convertesc iar iudeii se împotrivesc (Fapte 17, 1-5) și pornesc prigoana. De aceea nu-i de mirare că „Biserica din Tesalonic era alcătuită mai cu seamă din păgîni. Tînăra Biserică din Tesalonic se distingea prin devotament pentru credință, dragoste și răbdare, ceea ce făcea din ea un model slăvit pentru toate Bisericile Macedoniei și Asiei“⁹²⁾. Deși nu zăbovește prea mult din pricina prigoanei, totuși lasă și aci o Biserică organizată, cu conducători spirituali, cu întîistătători *πρωτοστάτες* (I Tes. 5, 12) care se ostensc în a-i povățui în Domnul și a le împlini nevoile religioase. Acești întîi-stătători erau persoane care exercitau funcțiuni bisericești, numiți în altă parte presbiteri (Fapte 11, 30), sau episcopi (Fil. 2, 1)⁹³⁾.

Filipenii și mai ales tesalonicienii au fost slăbiciunea Sfîntului Pavel, toată viața, ca cei mai apropiați de inima lui. Intre problemele pe care le pune Apostolul, la inima lor, este „munca“, pentru că unii în așteptarea iminentă a parusiei Domnului, se dăduseră lenii; deaceia îi îndeamnă a trăi în pace și dragoste și a lucra fiecare umblînd cu bună cuviință față de alții (I Tes. 4, 9-12) și pune principiul muncii: „cine nu vrea să muncească, nici să nu mînce“ (II Tes. 3, 10), ceea ce dovedește că creștinismul este religia iubirii și a muncii. Dărnicia lor era recunoscută, fiindcă ei singuri au cerut Apostolului harul de a lua parte la ajutorarea sfinților, la colecte (II Cor. 8, 1, 5).

89. Jacquier, *op. cit.*, p. 488.

90. *Idem*, *ibidem*, p. 504.

91. *Ibidem*, p. 504.

92. Farrar, *Viața și operele Sf. Ap. Pavel*, II, pp. 38-39.

93. Cf. Jacquier, *op. cit.*, p. 435.

Alungat din Tesalonic, Apostolul pleacă la Bereea, unde pune o piatră temeinică de zidire creștină (Fapte 17, 10-12), apoi lasă pe Timotei și Sila să continue activitatea în aceste cetăți. De aci Sfântul Pavel merge la Atena unde ține în Areopag, marea cuvântare despre „Dumnezeul necunoscut“ (17, 23), vestind pe Iisus și Învierea Lui, fără vreun succes față de adepții filozofiei păgine. Totuși cucerește și aci un însemnat număr de credincioși, între care pe Dionisie Arcopagitul (17, 34), pe care, se pare că, îl și lasă conducătorul religios al acestei mici Biserici.

Cele mai mari comunități, însă, în aceste părți, sînt Corintul și Efesul, amîndouă opera în întregime a Sfîntului Pavel.

c) Biserica din Corint.

De la Atena Apostolul neamurilor vine la Corint unde găsește pe Acvila și Priscila, iudei convertiți, de curînd alungați din Roma. Prin ei, află că în Roma pătrunsese cuvîntul Evangheliei.

În Corint începe acum lucrul misionar cu toată rîvna. Și, pentru a nu fi povară nimănui, Apostolul împletește munca misionară cu munca manuală, fiind făcător de corturi, ca și Acvila și Priscila (18, 3). După cum se știe, înainte de a se adresa păgînilor, Sfîntul Pavel mergea în sinagoga iudeilor în fiecare cetate pe unde trecea și lor le adresa întîi cuvîntul mîntuirii în Hristos, iar unde era alungat vestea Evanghelia numai păgînilor (13, 46; 18, 6). El voia să unească cele două neamuri într-unul, „înfrățindu-le prin harul botezului“.

În Corint botează pe Crispus, mai marele sinagogii, cu toată casa lui și pe mulți alții care au crezut (18, 8). După împotrivirile iudeilor, marele Apostol pare a sta în cumpănă să părăsească cetatea idolatră. Dar Domnul, în vedenie noaptea, îi zice: „Nu te teme, ci grăește și nu tăcea pentru că Eu sînt cu tine și nimeni nu va putea pune mîna pe tine ca să-ți faci rău, pentru că în cetatea aceasta am popor mult“ (18, 9-19).

La acest îndemn de sus, Apostolul adresîndu-se în deosebi celor săraci și lipsiți de știință (I Cor. 1, 26), le vorbește simplu și de la inimă la inimă, propovăduind un an și șase luni (Fapte 18, 11). La plecarea din Corint, „lasă în urmă cea mai mare și cea mai bine organizată dintre bisericile întemeiate de el pînă atunci. Biserica din Corint era copilul, pe care Apostolul îl născuse cu mari dureri și îl crescuse cu toată dragostea sa de părinte“⁹⁴).

Lipsa de date informative a „Faptelor“ o completează epistolele scrise Corintenilor, din care se văd, viața și preocupările lor. La truda Apostolului, se adaugă harul Domnului și lucrarea Sfîntul Duh. Corintul cetatea idolilor, devine în scurt timp locul de revărsare al celor mai multe harisme și Biserica cu cea mai înfloritoare și mai rodnică viață duhovnicească și socială.

Din cele scrise Corintenilor, aflăm că existau în Biserica lor unele categorii de harismatici: „pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întîi apostoli, al doilea proroci, al treilea învățători“ etc. (I Cor. 12, 28-30). Se pare însă că aceștia din primele 3 categorii nu erau simpli harismatici, ci formau o adevărată ierarhie bisericească — la care erau evidente și harismele respective. Aceștia oficiau Tainele și administrau Sfînta Euharistie.

94. Justin Moisescu, *Sf. Pavel și viața celor mai de seamă comunități...*, p. 408.

asupra căreia accentuiază așa de mult Apostolul (I Cor. 11, 20-27). De altfel chiar cei care aveau simple harisme, tot în cadrul cultului liturgic le exercitau (cf. I Cor. 14, 26-30).

Teodoret dă undeva o explicație, după care apostolii — desigur cel harismatici — erau episcopi, căci zice: „pe cei care se numesc acum episcopi, îi numeau atunci Apostoli; cu trecerea timpului numele de Apostol s-a rezervat însă Apostolilor cu adevărat, iar cel de Episcop s-a dat celor numiți odinioară Apostoli“⁹⁵).

Potrivit acestei informații și alături de cea a Didahiei XIII și XV și a altor comentarii amintite, după care „proorcii și învățătorii“ ar fi episcopi și preoți sau „preoți și diaconi“ urmează că aci este vorba nu de o ordine harismatică ci de o adevărată ierarhie bisericească. De altfel, însăși slujirea preotească este o harismă, dar una permanentă. Cu acestea se pune problema raportului dintre harisme și ierarhia bisericească.

„Si una si alta sînt de esență harismatică. Șefii ierarhiei primesc și ei harisme potrivite funcțiunilor (I Tim. 4, 14; Fapte 20, 28; cf. 6, 6), ceea ce este în legătură cu hirotonia ca rit a comunicării autorității și capacităților harismatice. Deosebirea între cele două feluri de daruri: harismatice și ierarhice se recunoaște mai ales în aceasta că posesorii harismelor pure le primesc direct de la Sfîntul Duh, care le împarte lor cum îi place: pe cînd deținătorii de harisme ierarhice — ierarhia bisericească — sînt aleși de căneneniile Bisericii și le primesc prin hirotonie, deși în cele din urmă sfințiți de Duhul Sfînt (Fapte 20, 28).

Trebuie să recunoaștem, apoi, că revărsarea de pure harisme anare și ea uneori legată de un rit al punerii mîinilor (Fapte 19, 6), al cărui drept exclusiv îl au șefii ierarhici și deci harismaticul nu este independent de autoritatea ierarhică. Fiindcă autoritatea ierarhică, așa cum apare în cazul Sfîntului Apostol Pavel (I. Cor. 12 și 14), exercită puterea recunoscută de a controla și a reglementa exercitiul public al harismelor. Harismaticii anar deci subordonați organizării ierarhice, față de care ei nu sînt de altfel eterogeni“⁹⁶).

Faptele nu amintesc nimic de viața acestei mari comunități, dar din Epistolele adresate Corintenilor se vede că aci s-au pus cele mai multe și cele mai de seamă probleme de viață creștină, care-i preocupau. Așa sînt: idolotitele, căsătoria și desfrul, căsătoriile mixte, cultul și șerazele (I Cor. 11, 2-26), harismele, egalitatea și libertatea membrilor familiei și societății — toți fiind una în Hristos — raporturile dintre creștini și necreștini (I Cor. 6, 10, 12; II cor. 7, 12, 14); colectele duminicale (I Cor. 16, 1, 3) etc., toate rezolvate de Apostol în spiritul creștin.

d) Biserica din Efes.

A doua mare comunitate pe care o înființează Sfîntul Pavel după Corint, este cea din Efes. Venind de la Corint unde lasă în locul idolilor o Biserică puternică și bine organizată, poposește la Efes. Trecuse pe aci, Apolo și aruncase sămînța Evangheliei, dar nedeplin lănuirită. Nu găsește decît 12 ucenici care cunoșteau numai botezul lui Ioan. Îi botează în numele

95. Teodoret, Comentariu la I Tim. 3, 13, citat după Andrusos, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu 1930, p. 305, n. 6.

96. Cf. Lemonnier, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1928, pp. 130-131.

lui Hristos și punându-și mâinile peste ei, le-a dat Duh Sfânt după care ei grăiau în limbi și prooroceau. (Fapte 19, 6). Aci găsește cetatea plină de idoli, de superstiții, magie și vrăjitorie, care se aflau în patria lor. De aceea „voind să lovească păgînismul drept în inimă. Apostolul neamurilor face din Efes, cel mai de seamă centru de propovăduire a Evangheliei în Asia Mică”⁹⁷). De fapt, activitatea lui la Efes s-a întins „mai în toată Asia” (Fapte 19, 22) întemeind Biserici și în jurul Efesului.

Începînd activitatea misionară, predică trei luni în sinagogă, dar pentru că unii iudei se împotriveau, s-a depărtat de la ei și osebînd pe ucenici îi învăta zilnic în școala lui Tiranus (19, 9). În Efes propovăduiește 3 ani, săvîrsind tot felul de minuni care îi întăreau activitatea. Există la Efes și un misticism bolnăvicios, pe care îl întreprindeau vrăjitorii iudei și păgîni. Pătania fiilor lui Scheva, care făceau pe exorcistii, pretinzînd că alungă demonii (19, 13-17). i-a îngrozit pe toți iudeii și elinii ce locuiau în Efes, încît „mulți au primit credința în Hristos și veneau de se mărturiseau și spuneau faptele lor” (19, 18).

Sfîntul Ioan Hrisostom socotește că aci este vorba de „mărturisirea păcatelor”⁹⁸). Semnul acestei căințe se și produce îndată prin aceea că ei aduc cărțile de vrăjitorie, în valoare de cincizeci de mii de arginti și le ard. „Marele rug de la Efes era dovada triumfului Evangheliei asupra în-tinericului, magiei și superstițiilor, și el rămîne una din marile biruințe ale Apostolului neamurilor. Prin arderea cărților efesene, lumea cea nouă care ia ființă, odată cu nașterea creștinismului, își arată hotărîrea neștrămutată de a arunca de pe umerii ei, povara grea a superstițiilor și vrăjitoriiilor de tot felul”⁹⁹). Secretul acestei victorii strălucite a Sfîntului Apostol Pavel stă în atașamentul său profund de Hristos, în duhul lui misionar și jertfelnic, în credința lui neștrămutată și în dragostea lui de oameni, pe care-i vrea mînluiți.

În Efes, ca și în Corint, în bună parte succesul Apostolului se datorește și faptului că a împletit munca misionară, cu lucrul manual, agonisîndu-și prin muncă cele necesare traiului său și a însoțitorilor săi, și ajutînd totodată pe cei lipsiți, încît a putut zice că: „mai fericit este a da decît a lua” (Fapte 20, 32, 35), gustînd astfel și din satisfacția binefacerii.

Curățită de idolatria, superstițiile și vrăjitoriile ei, cetatea Efesului devine o puternică Biserică, o cetate a lui Hristos, în care abundă harismele, ca și în Ierusalim și Corint (Efes, 4, 11-13). Pe lângă ceilalți harismatici: Apostoli, Prooroci, Evanghelisti și Învățători, apare aci o categorie deosebită „păstorii”. După unii comentatori, „numirea de păstori și învățători, corespunde numirii de episcopi și preoți (cf. Fapte 20, 28; Fil. 1, 1) ca unii ce sînt liturghisitori ai tainelor și totodată învățători”¹⁰⁰). Aceștia sînt „preoții” și „episcopii” din Efes, pe care-i cheamă Sfîntul Pavel la Milet, la sfîrșitul călătoriei sale misionare (Fapte 20, 17, 28).

Se știe că după plecarea din Efes, în drum spre Ierusalim, marele Apostol a trecut prin Corint, de unde a luat pe cei sante colaboratori ai săi (Fapte 20, 4) care erau delegații diferitelor Biserici. „Cei șapte oameni

97. Justin Moisescu, *Sf. Pavel și viața celor mai de seamă comunități* ..., p. 401.

98. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XLI a. Mișna, P. G. LX, col. 290.

99. Justin Moisescu, *Sf. Pavel și viața celor mai de seamă comunități* ..., pp. 406-407.

100. H. Roventța, *Comentar la Efeseni*, București 1929, p. 95.

numiți, sînt delegații Bisericilor care duc la Ierusalim colecta pentru săraci: Macedonia e reprezentată prin Sosipatru, Aristarh și Secundus; Galatia prin Gaius și Timotei; Asia prin Tihic și Trofim. N-a făcut mențiune de delegația Ahaiei, unde colecta fu totuși organizată de Tit (II Cor. 8, 23)¹⁰¹).

De la Filipi Pavel ia și pe Luca și merg la Troa, iar de acolo a plecat apoi la Milet cu toți însoțitorii. Aci a chemat de la Efes pe slujitorii Bisericii, pentru a le da instrucțiunile pastorale și a-și lua rămas bun de la ei, deoarece pleca definitiv, încheindu-și activitatea misionară, în aceste părți. Duhul Sfînt mărturisea prin cetății că el va fi legat și va avea neazuri la Ierusalim (Fapte 20, 22-23).

„Preoții Bisericii“ din Fapte 20, 17, sînt aceiași cu „episcopii“ din 20, 28, termeni folosiți unul pentru altul. „Episcopii se numesc preoți și preoții episcopi, iar la Efes a trimis să cheme preoții nu episcopii“¹⁰²), zice Eumenius.

Trebuie să ținem seama că deși cei doi termeni se puteau întrebuița unul pentru altul cu ambele însemnări, existau totuși amîndouă funcțiunile de preot și de episcop. Numai că, cea de episcop nu este arătată încă prin acest termen. Sfîntul Iacob era episcop și nu este numit nicăieri ca atare. La fel Timotei și Tit. etc. Apoi, acești preoți ori episcopi nu puteau fi numai din Efes, ci și din împrejurimile lui, — probabil Colose, Laodiceea etc. — și este posibil chiar ca între aceștia să fi fost unii diaconi și preoți și poate chiar episcopi. Așa încît prin aceștia să se înțeleagă întreaga ierarhie, cum e cazul în Fapte 15, 2, 4, 6, 23.

Sfîntul Ioan Hrisostom îi numește pe acești *πρεσβύτεροι* din Efes „conducătorii bisericii“¹⁰³). Sf. Irineu și alții după el susțin că „Sf. Pavel a chemat la sine pe episcopii și preoții nu numai din Efes ci și din Bisericile vecine, ceea ce este foarte probabil. Sfîntul Timotei Episcopul Efesului era atunci cu Sfîntul Pavel (Rom. 16, 21). De asemenea, trebuie să credem că exista în locul său un alt episcop pentru a conduce în lipsa lui, cu preoții săi, și că episcopii cetăților vecine se întîlniră deasemeni aci“¹⁰⁴). De altfel „preoții și episcopii se arată, deopotrivă, pe vremea Sfinților Apostoli, ca și în zilele noastre, în Biserica Ortodoxă, săvîrșitori ai lucrării preoțești, legate de harul dumnezeesc cu care fiecare este înzestrat, prin sînta taină a hirotoniei“¹⁰⁵).

Apoi, fie că erau numai preoți, fie că erau unii preoți și alții episcopi, — poate chiar și diaconii — aceștia sînt chemați pentru a li se da ultimele îndrumări pastorale. În această cateheză pastorală li se spune: „luați aminte la voi și la toată turma, în care Duhul Sfînt v-a pus episcopi ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștigat-o cu sîngele său“ (20, 28), prevenindu-i că vor intra „lupi răpitori“ în turmă.

101. Jacquier, *op. cit.*, p. 597.

102. Eumenius, *op. cit.*, col. 256; cp. Teofilact, *op. cit.*, col. 780.

103. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, Omil. XLIV, 1, col. 307.

104. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, (1, III, c. 13), după Petit, *op. cit.*, p. 237; cp. Jacquier, *op. cit.*, p. 604.

105. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, art. în «Mitropolia Olteniei», an. VI, nr. 1-3, ianuarie-martie 1954, p. 74.

Interpretînd acest text, Sfîntul Ioan Hrisostom, vede în el trei pricini prin care sînt legați de turma lor păstorii spirituali: „prima nevoie este, că aveți hirotonie de la Duhul Sfînt — „Duhul Sfînt v-a pus“; a doua este „ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu“; iar a treia pricină „pe care a cîștigat-o cu sîngele său; și adaogă... Stăpînul pentru Biserică nu și-a cruțat nici sîngele Său; iar noi disprețuim mîntuirea fraților. Și acolo ca să împace pe vrăjmași și-a vărsat sîngele, iar tu nu poți păstra pe prieteni“¹⁰⁶).

Biserica lui Dumnezeu are aci sensul de unicitate, de sfințenie și de universalitate, de umanitate răscumpărată de Hristos și înfrățită din iudei și păgîni, făcînd din cei doi una, un om nou împăcîndu-i cu Dumnezeu într-un trup prin cruce (Efes. 2, 15-16). Această Biserică este trupul tainic al lui Hristos (cf. 5, 23). De aceea s-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească și s-o facă Biserică slăvită, sfîntă și fără prihană (Efes. 5, 25-27).

Acum, Apostolul încredințează ierarhiei soarta Bisericii, care pînă aci fusese în grija sa. Din cele arătate se vede că Efesul avea o ierarhie bise-ricească bine alcătuită.

În această unitate în Duh și dragoste, între Hristos și Biserică este privită și viața familiară și socială, expresia omului nou (Efes. 4, 23-25), a vieții celei noi în Hristos; și în ea sînt rezolvate cele mai esențiale probleme de dreptate și de viață socială; munca și robia, căsătoria și drepturile omului, femeii și copilului. Prin egalitatea de drepturi a tuturor oamenilor, se desființează, principal, robia, toți fiind egali, robi și slobozi făcînd una în Hristos (Efes. 2, 15; Gal. 3, 28). Munca este ridicată la rangul de virtute creștină și socială, familia este consolidată și căsătoria ridicată la rangul de taină sfîntă; soții egali, iar copiii sfinți și considerați un dar al lui Dumnezeu. „Căsătoria devine o școală a virtuții pentru educația soților și a copiilor lor pentru veșnicie. Fiecare casă și fiecare familie trebuie să fie reflexul Bisericii, căci Domnul spusese că „unde sînt doi sau trei în numele Meu, acolo sînt și Eu“, uniți în legătura credinței comune, ei erau un trup și un Duh“¹⁰⁷). Așa se desfășura viața Bisericii din Efes.

e) Biserica din Roma.

Cu Efesul își încheiase Sfîntul Apostol Pavel misiunea sa în părțile Macedoniei, Greciei, și Asiei. După ce merge la Ierusalim, încep pentru el nezarurile cele mai mari: prigoane, închisori, judecăți etc.

Arestat la Ierusalim, după ce trece prin închisoarea de la Cezareea, este trimis la Roma, la judecata Cezarului. Aci propovăduște doi ani și întă-rește comunitatea creștină din Roma (Fapte, 28, 30). Deși nu era întemeiată de el, Biserica din Roma este însă consolidată de Apostolul neamurilor, atît prin epistola pe care le-o scrisese creștinilor din Roma, încă pe cînd era în Corint, cît și prin propovăduirea pe care o face aci. Alte date nu ne mai dau Faptele Apostolilor.

Din Epistola către Romani, deducem că exista la ei un cler organizat, care oficia botezul (cf. Rom. 6, 3-8) și Sfînta Euharistie, (cf. Rom. 1). Biserica din Roma se bucura și ea de o seamă de daruri duhovnicești dintre cele mai importante între care figurează: profeția, diaconia (slujba), didascaliala, întîristătătorii (cf. Rom. 12, 6-8), etc., care par a fi fost cu func-

106. Sf. Ioan Hrisostom, op. cit., Omil. XLIV, 2, Migne, P. G. LX, col. 310.

107. Farrar, Primele zile ale Creștinismului, I, p. 193.

fluni ierarhice. „Biserica creștină din Roma se compunea din populația cea mai de jos și membrii ei din iudei și păgîni alcătuiau probabil două comunități aproape separate sub conducerea a deosebiți presbiteri (preoți“) ¹⁰⁸).

Intre grijile de căpetenie ale creștinilor de aci Sfîntul Pavel pune și supunerea față de stăpîniri și îndatoririle față de Stat, cărora le dă o atențiune și o explicație deosebită. După principiul pus de Mîntuitorul: „dați Cezarului cele ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu“ (Mat. 22, 21), Apostolul poruncește creștinilor să se supună stăpînirilor. „Tot sufletul să se supună stăpînirilor mai înalte căci nu este stăpînire decît de la Dumnezeu, și stăpînirile care sînt, de la Dumnezeu sînt rînduite. Așa că cel ce se împotrivesc stăpînirii, se împotrivesc orînduirii lui Dumnezeu... și va lua osîndă“ (Rom. 13, 1-4). Tot în cadrul acestei atitudini, vede el și îndeplinirea îndatoririlor cetățenești, către Stat, din care amintește unele (Rom. 13, 6-8), și toate dirijate și dominate de iubire care este împlinirea legii (Rom. 13, 10).

Această era atitudinea creștinilor față de stăpînirile păgîne. Sfîntul Pavel se supune pretorilor care-l bat și-l închid (Fapte 16, 22-40); se lasă dus la tribunalul lui Galio (18, 12), la Cezareia înaintea lui Felix (23, 24), apoi la judecata Cezarului (28, 19) etc. La fel și ceilalți Apostoli.

În ce privește latura filantropică, amintește și romanilor datoria de sprijin și de ajutorare a aproapelui și a fraților de departe (cf. Rom. 15, 1-12, 26-27). Dacă existau și la Roma agape și dacă se făceau colecte, nu avem nici un indiciu. Li se amintește însă, pilduitor, ajutorul celor din Macedonia pentru „sfinții din Ierusalim“, ca o datorie a păgînilor față de darurile duhovnicești, de care ei s-au împărtășit de la aceia (Rom. 15, 26-27).

Din epistole luăm cunoștință și de alte Biserici, probabil tot pauline, ca: Biserica din Chenhrea și Bisericile din casa lui Acvila și cea a lui Gaius (Rom. 16, 1-23); sau Bisericile Asiei (1 Cor. 16, 19), etc.

Cu amintirea despre activitatea Sfîntului Pavel în Roma se încheie Faptele Apostolilor, în care autorul lor ne-a descris pe scurt activitatea Apostolilor, desvoltarea și organizarea Bisericii și a vieții primilor creștini.

CONCLUZIE

În lumina datelor aflate în Faptele Apostolilor și — unde acestea au lipsit aci — în epistolele pauline, Biserica apare începută și temeinicită de Hristos, înființată la Cincizecime și desăvîrșită de Duhul Sfînt, care rămîne apoi în ea și o umple de darurile și prezența sa. Ea este răspîndită, organizată și condusă în chip văzut de Apostoli mai întîi și apoi de ierarhia bisericească înființată de ei. Răspîndită în țări și la popoare diferite, Evanghelia face, din oamenii și neamurile cele mai îndușmănite, o singură Biserică, un popor înfrățit în dragoste și în credință, o Biserică a lui Dumnezeu.

Viața și organizarea acestei Biserici apare împletită cu viața Apostolilor. Organizarea ei este ierarhică cu cele trei trepte, iar conducerea ei apare

108. Farrar, *Viața și operele Sf. Ap. Pavel*, III, p. 143.

sinodală. În general slujitorii bisericești apar și harismatici pentru că, pe lângă „harisma” ierarhică, singura permanentă și absolut indispensabilă în Biserică, ei aveau și alte harisme pe care, uneori le puteau avea și unii dintre credincioși. Dar aceștia erau totdeauna în dependentă de Anostoli și de ierarhie, care aveau autoritatea de a le controla, disciplina și chiar interzice, când nu zideau Biserica (I Cor. 14, 13.28) Ajutați de aceste daruri spirituale, Anostolii întemeiau Biserici pretutindeni și le organizau cu cler ierarhic, dându-le un drum nou și o viață nouă religioasă și socială. Dacă în ce privește viața religioasă, Biserica era unitară, în tot locul, datorită unității de credință și cult, în latura socială era organizată diferit. În Ierusalim, pe principiul comunitarist, se ducea o viață de obște cu comunitatea de bunuri; iar în celelalte Biserici din afară, adică în lumea păcătoasă, viața funcționa pe principiul aceleiași dragoste și frații universale, fiecare dispunând însă de bunuri proprii, din care împărțeau și celorlalti. Expresia acestei dragoste față de frații din afară și de departe, erau colectele care constituiau totodată și un mijloc material de solidaritate socială și universală. În chipul acesta, creștinismul era îndrumat nu numai spre latura interioară-spirituală, ci mai ales spre latura lui practică-socială. El era acțiune, era viață nouă și pilduitoare, frățelnică și pașnică, în care dispăreau deosebiri de neam, rasă, sex, ori rang social, etc., fiindcă toți deveneau una în Hristos. Credința era unită-cu fapta, dogma cu viața. Supunerea față de stăpînirile cele mai înalte era o poruncă, iar dragostea, care prisosea în toate, făcea să dispară ura și chiar răceala dintre oameni și să se statornicească raporturi de bune relațiuni, de prietenie și colaborare armonioasă, chiar cu necreștinii. Așa era între oameni și tot așa între popoare (cf. Efes. 2, 14-16; I Cor. 17, 12-15).

Aceleași principii noi de viață religioasă și socială călăuzeau pe toți, iar viața comunității devenea pilduitoare și pentru necreștinii. „Comunitățile creștine ale timpurilor primare erau ca niște faruri, ce răsplineau pînă departe mănunchi de raze strălucitoare, în mijlocul întunericului profund dimpreiur lor. Prin viața lor ele dovedeau că într-însele se aflau puteri de viață nouă, puterile lumii viitoare, capabile de a reînnoi vechea lume în descompunere”¹⁰⁹). Astfel, idolatria, magia, misticismul bolnav, superstițiile și ignoranța, erau înlăturate și oamenii erau liberați de ele, ca dintr-o robie, prin lumina Evangheliei lui Hristos. Acum ia naștere o lume nouă, luminată, înfrățită, pașnică, rîvnitoare de muncă rodnică în slujba aproapelui; familia sfințită, munca ridicată la rangul de virtute morală și socială, sfințită de însuși Mîntuitorul și Apostolii care au practicat-o. „Bisericile creștine se conduceau tocmai de această regulă a muncii prin care s-a creat apoi o lume nouă”¹¹⁰).

Ca mijloace de legătură între membrii ei și Bisericile de pretutindeni, în afară de doctrină și cult erau agapele și colectele. De asemenea, erau epistolele Sfinților Apostoli, care circulau din loc în loc, de la o Biserică

¹⁰⁹. Farrar, *Primele zile ale Creștinismului*, I, pp. 191-192.

¹¹⁰. Idem, *ibidem*, pp. 208-209.

la alta; apoi vizitele Apostolilor și însoțitorilor lor, etc., care făceau legătura de idei și schimb de experiență duhovnicească. Atît de mare unitate și solidaritate spirituală se făcuse între creștinii de pretutindeni, încît chiar și martirii erau socotiți comuni tuturor Bisericilor și întregii creștinătăți.

Cu astfel de viață, creștinii, fără arme și fără război, „au biruit împărății“ și au încreștinat popoarele lumii, înfrățindu-le treptat în Hristos. Acesta este creștinismul autentic așa cum l-au trăit Apostolii, cum l-au practicat primii creștini și cum îl descriu Faptele Apostolilor și Epistolele lor.

AU EXISTAT EPISCOPI CANONICI ÎN TRANSILVANIA ÎN VEACUL XVI? *)

Ar fi un neadevăr, prin nimic îndreptățit, dacă ortodoxismul din Transilvania ar fi acuzat că a întrerupt ierarhia canonică prin pătrunderea Reformei. Că, adică, odată instituiți superintendenții calvini pentru o parte a ortodocșilor ardeleni — nehirotoniți pentru simplul motiv că aceștia nu au hirotonia între învățăturile lor — s-a terminat cu hirotoniile canonice, ortodoxe, cel puțin pentru două veacuri!

I s-a adus, totuși, acuzația, ortodoxismului ardelean, din partea unor istorici, că a fost adânc influențat de calvinism, că acesta a venit ca o catastrofă și că ierarhia canonică a revenit abia prin uniația salvatoare!

Canonicul istoric Augustin Bunea susține că nu am avut nici Episcopii în Ardeal, înainte de Reformațiune, necum Mitropolie ¹⁾. Și dacă, totuși, am avut și se numesc ortodoxe, cuvîntul înseamnă calvine! ²⁾. Așa că românii din Transilvania, prin apostasia lui Atanasie, nu au avut ce pierde, fiindcă nu au avut, înainte de unirea cu Roma, Mitropolie, ci doar niște răzlețe Episcopii efemere, dacă au fost și acestea, unele calvine, altele supuse calvinilor.

Nicolae Iorga lucra la carlea sa: „Sate și preoți din Ardeal“ (București 1902), cînd a primit opera lui Bunea: „Vechile Episcopii românești din Transilvania“ (Blaj, 1902), și atunci i-a îmbrățiat părerea acestuia, bazată pe niște documente pe care el nu le cunoscuse. A admis însă că la începutul veacului al XVII-lea a existat Mitropolia Ardealului, înființată de Mihai Viteazul. Cel mai important document în sprijinul tezei istoricilor uniți era afirmația lui Petru Movilă din 1627 ³⁾: „A făcut Mitropolia cînd a fost acolo Crai“. Iar noi știm că Mihai Viteazul a zidit numai biserica demnă de o reședință mitropolitană, lângă cea veche, conștient de presiunea crescîndă a calvinilor, numind-o Mitropolie. Sigismund Bathory îi dăruie ceva moșii, iar Vlădica Ioan se mută aci ⁴⁾.

Episcopie exista însă, în Alba Iulia, de mult, cum vom dovedi.

Istoricii de la Blaj: Samuil Micu și Petru Maior — ca și Augustin Bunea —, la începutul veacului trecut, văd originea Mitropoliei Ardealului în „Mitropolia unei părți a Țării Românești“ sau a unei jumătăți a ei, a celei „din spre Severin“, înființată de Patriarhia din Constantinopole în 1370. Ei au făcut greșeala de a socoti pe aceea ca fiind Mitropolie a Transilvaniei și nu din vina lor, fiindcă actele Patriarhiei Constantinopolitane s-au desco-

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistrat a fost întocmită sub conducerea P.C. Diac. Prof. Gheorghe I. Moisescu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. A. Bunea, **Mitropolitul Sava Brancovici**, p. 4.

2. Idem, **Vechile Episcopii românești din Transilvania**, Blaj, 1902, p. 145.

3. G. Enăceanu, **Din Istoria bisericească a romînilor**, extras din «Biserica Ortodoxă Romînă», București 1882, p. 144.

4. Hurmuzachi, IV-1, p. 287.

perit în 1860, și în ele stă înființarea Mitropoliei de Severin, cu Vlădicii de la început.

Pina la Mitropolia de la Alba Iulia avem, însă, în Transilvania, cum vom vedea mai pe larg, Episcopii în: Geoagiul de Sus, în Vad, în Pristop, în Feleac, în Ienopole, iar exarnatul din Peri este confirmat din anul 1391 de Patriarhia Ecumenică. Aceste Episcopii românești ortodoxe au adăpostit Vlădici cu mult înainte de pătrunderea reformei în provincia transilvană. Și acești Vlădici au fost sfințiți prin punerea mâinilor — aceasta incontestabil — în Țara Românească, în Moldova și chiar la Patriarhia din Ipec. Daniil, Marcu, Anastasie, Petru, Ioan din Peșteana, Spiridon Ghenadie, vestitul Ioan din Pristop, care „s-a învrednicit a primi și darul facerii de minuni”⁵) și chiar rătăcitorul de teama turcilor, Ioan de Cafa, sint 1erarhi ai Episcopioilor vechi ardelene. În fața lor și a activității lor duhovnicești, superintendenții „episcopi” calvini: Gheorghe de Sin Georz, Pavel și Mihail Tordași, din veacul de care ne ocupăm, sint niște noulia laici, impuși de stăpînirea politică, străini cu totul de sufletul ortodox. Dovadă că numai unul dintre ei a făcut prozeliți: „Mihail Tordași convertește 26 săteni la calvinism”⁶).

Ceilalți se plîngeau mereu de îndărătnicia romînilor pravoslavnici.

Nu credem că e lipsit de interes să amintim, în legătură cu subiectul nostru, fenomenul înstrăinării păturii conducătoare a romînilor din Ardeal: „Pentru păstrarea privilegiilor își trădează frații de suferință, schimbîndu-și numele de familie și chiar religia, trecînd de partea cuceritorilor”⁷). „Nobilii romîni care aveau interes de a trăi pe socoteala țaranului, găsind folositor de a se înrola în cadrele cuceritorilor pentru a putea exploata și robi poporul de jos, nu stătură la gînduri. Clasele superioare au interesul de a trece la poporul stăpîn, pentru a apăsa împreună pe cel de jos”⁸).

Fenomenul era vechi, început de prin veacurile XI și XII, și va continua și acum, la pătrunderea calvinismului în Ardeal. Marea mulțime, însă, oprimată de nobilimea avută și puternică, nu va urma exemplul acesteia, ci își va vedea de munca ei, păstrîndu-și curățenia dreptei credințe.

ORTODOXISMUL DIN TRANSILVANIA ÎN VEACUL XV

Starea ortodoxismului din Ardeal, în veacul XV, este în strînsă legătură cu subiectul nostru. Nu intrăm însă în amănunte, ci ne mărginim la cîteva fapte mai de seamă.

În anul 1391, Patriarhul Antonie al Constanținopolului numește pe egumenul Pahomie din mînăstirea Peri (Maramureș), ca exarh al unui ținut care cuprindea Ardealul de Nord.

Mînăstirea Hodoș-Bodrog exista încă din 1179 (amintită și în 1293, 1465, 1498)⁹), alături de alte mînăstiri bănațene: Orșova, Ciclova, Fiziș, Sacul, Găvozdia, Remetea¹⁰). În țara Hațegului avem mînăstirea Prislou,

5. Cf. N. Iorga, *Istoria Bisericii Romînești și a vieții religioase*, București 1929, pagina 225.

6. A. Eunea, *op. cit.*, pp. 42-43.

7. Prof. Acad. P. Constantinescu-Iași, *Ardealul în trecutul poporului român*, București 1945, p. 5.

8. A. D. Xenopol, *Istoria romînilor*, VI, Iași 1896, p. 115.

9. V. Vlăduceanu, *Mînăstirea Bodrog*, Timișoara 1939, p. 18.

10. C. F. G. Cotoșman, *Din trecutul Banatului*, Timișoara 1934.

ctitoria lui Nicodim, refăcută de Domnița Zamfira în veacul XVI și Rechi-tova¹¹). Rimeșul din Aida e amintit în 1487¹²), Geoagiul de Sus va deveni reședința episcopala în veacul XVI, Lupșa (Iurua), care a păstrat Apostolul lui Coresi din 1563, e amintită în 1421.

În Feleacul Ciujului era minastire și Vlădicie din 1481¹³), Vadul ceva mai târziu¹⁴), iar biserica din Scheii Brașovului îngrijora pe papa de la Roma pentru înlămurarea Ortodoxiei¹⁵).

Mitropolia Severinului, înființată de Patriarhia Ecumenică în 1370, ca al doilea scaun al Țării Românești, trimetea preoți și antimise pentru bisericile de peste munți¹⁶), pînă în 1419 cînd, din cauza turcilor, își pierde urma. Unii istorici susțin că s-a mutat în Feleac¹⁷), bazați pe faptul că vistiernicul lui Ștefan cel Mare, Isaac, a ferecat evangheliarul Mitropoliei ot Feleac¹⁸). Știm că termenul Mitropolie e egal cu Episcopie.

Tot în acest veac întîlnim în Ardeal pe Episcopul Ioan de Cafa, contra căruia se ridică inchișitorul Ioan Capistran în circulara dată nobililor: „Să se ardă bisericile iobagilor de neam pădureț, schismatici, cu învățături de la vicleanul episcop Ioan de Cata”¹⁹). Amintim că furia și dezmățul mijloacelor de propagandă catolică sînt contrabalansate de ortodoxismul iobagilor numeroși și de husitismul care se întinde și păstrează fondul dogmatic ortodox. Contra lui, Ioan de Marchia ia măsuri²⁰). Husitismul are și frumoase idei sociale: „Nu trebuie clase privilegiate, slugi și stăpîni, dijme”²¹). Răscoala țărănească din 1437 a fost alimentată de husiți.

Ortodoxismul din Ardeal, bine încheșat în veacul XV, are scaune vlădicești în Vad și Feleac; călugării din Vodița și Tismana au dreptul să circule în toată provincia, drept acordat de Sigismund²²); Moldova își întărește influența, Ștefan cel Mare convingînd pe trufașul rege catolic Mateiaș să-i recunoască vlădicia la Vad, unde își zidise biserică în stil gotic, după modelul celor moldovene²³).

Reforma — „una dintre sforțările supreme ale omenirii spre adevăr și mîntuire”²⁴), — a pătruns în Ardeal prin saxonii (sașii) de aici²⁵), zguduind catolicismul care-și temea bunurile. „Deosebirea prea mare între clasa nobililor (catolici) și clasa oamenilor de rînd a contribuit la răspîndirea curentelor cu tendințe mai democratice”²⁶).

11. Cf. V. Vătășeanu, *Vechile biserici de piatră din jud. Hunedoara*, Cluj 1930.
12. N. Iorga, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, II, București, 1906, p. 158.
13. V. Marchis, *Feleacul*, Cluj 1934, p. 65.
14. N. Iorga, *Studii și documente*, XIII, p. 100.
15. C. Mușlea, *Biserica Sf. Nicolae din Scheii Brașovului*, vol. I, p. 48.
16. Hurmuzaki-Iorga, XIV, p. 10, nr 9-11.
17. St. Lupșa, *Vechea Mitropolie a Ardealului*, Sibiu 1948.
18. N. Turdeanu, *Manuscrise slave din timpul lui Ștefan cel Mare*, București 1934, p. 177.
19. Vezi St. Lupșa, *Catolicismul și rominii*, 1929, p. 99.
20. Hurmuzaki, I-2, pp. 603-608.
21. Vezi «Convorbiri literare», 1933, p. 651.
22. *Docum. Țării Românești*, București, 1938, p. 118.
23. St. Meteș, *Istoria Bisericii din Transilvania*, Sibiu 1935, p. 69.
24. Prof. N. Chițescu, *Ortodoxia și protestantismul*, în rev. «*Studii Teologice*», nr. 3, 1959, p. 383.
25. At N. Marinescu, *Luteranismul și calvinismul*, București 1902, p. 3.
26. St. Pascu, *Transilvania în lumina datelor istorice*, Blaj 1944, p. 113.

Devenind independentă dar vasală față de Poarta otomană, Transilvania formează, după dezastrul Ungariei de la Mohacs (1526) o țintă constantă a Habsburgilor²⁷) și e provincie cu o constituție proprie²⁸). Reforma va ști aceasta și va căuta să le ia înainte, întinzându-și un braț (destul de firav) chiar în Moldova, sub Iancul Heraclid Despotal 1561-1563), care se făcuse luteran²⁹).

Calvinismul, care ne interesează în mod deosebit, s-a dezvoltat în Ardeal din luteranism. Sașii au îmbrățișat luteranismul, ungurii, calvinismul. Articolul 9 al Dietei din Turda (1564) zice: „Popii maghiari ai bisericii din Cluși și popii sășești din Sibii“. Iar dintr-o ceartă a calvinului Francisc David și cu unii și cu alții, a rezultat a treia confesiune reformată: Unitarismul, recunoscută în 1600 în mod oficial³⁰).

Ce atitudine au luat luteranii și calvinii față de masa iobăgimii române (și chiar maghiare)? Cei dintii nu au încercat convertirea românilor, iar prin tipărițiuri au urmărit, strict, laturea comercială. Calvinii însă convertesc repede mare parte dintre unguri, în primul rînd nobilimea acestora, apoi își îndreaptă privirea spre majoritatea populației provinciei: iobăgimea ortodoxă romînă. Pentru aceasta din urmă a înființat o ierarhie specială, laică, nehirotonită, cu țeluri precise de calvinizare. „Prin activitatea și hiperzelul lor, reformații transilvani (calvini) au dat lovituri de moarte catolicismului, dar au zguduit și Biserica răsăriteană a romînilor“³¹).

ORTODOXIA DIN TRANSILVANIA ȘI APARIȚIA CALVINISMULUI

Odată despărțit calvinismul de luteranism, prea puțin ne vom mai ocupa cu acesta, ținînd linia de atingere a ortodoxismului cu calvinismul.

După cum catolicii socoteau ortodoxismul schismatic, eretic, nu vor întîrzia nici reformații să-l socotească astfel. Articolul 37 al Dietei din Sibiu (30.XI.1566) dispune: „Dacă romîinii tot nu ar voi să se întoarcă la religiunea adevărată (știm despre care e vorba), să se scoată din țară, fie episcopi romînești, fie popi, fie călugări. Și toți popii să asculte numai de superintendentul Episcopul George și de popii aleși de el. Iar cine ar conturba pe aceștia se incură nota infidelității — către țeră și domnitor —“. Articolul 13 al Dietei din Turda, din 1568, spune: „Fiindcă în țeră sînt foarte mulți care nu se supun Episcopului romînilor (e vorba de superintendentul de mai sus) ce ascultînd de popii cei de demult i se împotrivesc, Majestatea sa e rugată să conceadă lățirea evangeliului și să înfrîne pe cutezătorii“³²).

A. Făgăduielile, teroarea, deposedarea de averi, au făcut ca mulți romîni, mai ales dintre cei avuți, să treacă la calvinism încă din primii ani. Așa se explică ordinul cuprins în hotărîrea Dietei din Turda, din 1569: „Romîinii însurați să dea popilor care au predicat cuvîntul lui Dumnezeu după adevăr... cite o claie de grîu“³³).

27. *Ibidem*, pp. 106-107.

28. Emeric Lukinich, *In Erdely területe változásai a török hódítás korában*, Budapesta 1918.

29. S. Reli, *Comunități protestante din România veche*, p. 6.

30. At. M. Marinescu, *op. cit.*, pp. 5-6.

31. St. Pascu, *op. cit.*, p. 115.

32. Hurmuzaki, II-5 (1552-1575), pp. 601 urm.

33. *Idem, ibidem*, p. 660.

Mergem ceva mai departe pe marginea acestor legi speciale pentru ortodocși. În 1571 se îndulcesc întru câțva măsurile prin hotărârile Dietei din Oșorhei (Țirgul Mureș): „Fiecare să fie liber și nu persecutat pentru confesiunea sa“. Același lucru în Dieta din Cluj, din 1571³⁴). Între 1595-1600 aflăm că patru religii erau permise ca recunoscute de legi. Despre cea ortodoxă se dispune că e tolerată pînă la buna plăcere a principelui: „Az oláh vagy görögök sectajan levök pro tempore szemedtetnek usque ad beneplacitum principum et regnicolarum (= cei care sînt între secta romînilor sau grecilor să sufere pînă la buna plăcere a principelui)“³⁵).

După moartea tragică (prin violența și invidia lui Basta) a lui Mihai, Dieta din 25 octombrie 1601 ordonă: „Nici un popă romînesc să nu poată intra niciodată din cele două Țări Romîne, iar călugării de tot să fie proscrși din toată Țara Ardealului“³⁶).

B. Superintendenții calvini.

Cel dintîi „Episcop“ (superintendent) calvin pentru ramîni din Ardeal, mai corect pentru o mică parte dintre ortodocși, este nobilul Gheorghe de Sîn Georz (1564-1568), cu reședința în Teiuș. Despre el, Dieta din 1566 ne spune că avea misiunea să scoată pe romîni din orbirea „superstițiilor orientale“, să țină dispute publice cu Episcopul și cu preoții romîni spre a-i convinge de adevărurile protestante. Tot clerul romînesc: Episcopi, preoți, călugări, aveau să asculte de el, iar cine s-ar împotrivi să fie lovit cu pedeapsa infidelității³⁷). Însă progresul lui întru calvinizare este foarte stînjenit: în 1567 se plînge lui Ioan Sigismund Zapolya că preoții nu vin la sinoade, nu-i plătesc „censul obișnuit“, și după un an: „Sînt încă foarte mulți romîni în țară care nu se supun episcopului calvin, ci ascultă de popii lor cei vechi! Să se pedepsească!“³⁸). Dirzenia romînească ortodoxă mergea pînă într-acolo încît nu îngăduia să se slujească romînește, ci sîrbește, de teama calvinizării.

Al doilea superintendent calvin romîn e Paul din Turdași, cu reședința în acest sat, lângă Orăștie. În 8 februarie 1569, Zapolya înștiințează pe slujbași că a numit episcop sau superintendent general al Bisericii romînești din Țara Ardealului pe Paul de Tordași, și slujbașii lui îl vor ajuta pentru a propaga cuvîntul lui Dumnezeu în bisericile romînești și a reforma cultul bisericesc³⁹). La 16 octombrie același an, Paul ține un sinod în Aiud, puternic centru calvin, și hotărârile acestuia cuprinse în șase puncte sînt întărite de princip: 1. Toate lucrurile care privesc numele și lauda lui Dumnezeu conform Sfintei Scripturi, să se păstreze, ce e de la oameni să se lase în voia principelui; 2. Se oprește facerea Liturghiei și rugăciunilor pentru morți; 3. Se îngăduie căsătoria a doua pentru preoți; 4. Fiecare preot va învăța pe credincioși în fiecare săptămînă; 5. Credincioșii care nu vor asculta de preoți cu Crezul cel nou, să nu fie împărțșiți în ceasul morții; 6. Preoții care nu vor sluji romînește, ci sîrbește, să fie scoși din slujbă³⁹).

Pentru merite în calvinizare, Zapolya îi dăruiește lui Pavel casa din Lancrem, cu tot ce aparține, luată de la Episcopul ortodox Sava, care pă-

34. Idem, *ibidem*, pp. 693-700

35. *Approbate const. Regni Transilvaniae*, pars I, Tit. 1, art. 3.

36. At. M. Marinescu, *op. cit.*, p. 8.

37. Cf. Hurmuzaki, II-5, p. 601.

38. Idem, XV, p. 635.

39. Idem, *ibidem*, pp. 638-639.

rărise țara. Mai convoacă Pavel un sinod la Cluj, cum reiese din scrisoarea către Zapolya, în care, cu exces de zel, spune: „Preoții care nu vor lua parte la sinod vor fi pedepsiți, că sînt mulți proroci falși (= ortodocșii!); preoții să-și aducă bani pentru cărțile romînești, Psaltirea și Liturgia“⁴⁰). Acestea fuseseră tipărite la Brașov, din îndemnul lui, la 1570. În același an calvinii tipăresc o Psaltire romînească, tradusă după cea ungurească a lui Grigore Szegedi, cu caractere latine și ortografie săsească-ungurească, în Cluj (sau în Oradea).

Ioan Sigismund Zapolya moare la 14 martie 1571, și cu el dispăre un fanatic sprijinitor al calvinilor. Dieta din Turda, în același an hotărăște ca: Episcopii și preoții romîni să țină datina care a fost și sub domnitorul răposat Ioan II.

Pavel Turdași moare probabil în primele luni ale lui 1577, fiindcă Dieta din aprilie hotărăște: „Deoarece și între romîni sînt dintre acei care au părăsit religiunea grecească, să-și poată alege alt superintendent“. Acesta e Mihail Tordasy (înrudit, dacă nu fiul lui Pavel), cu reședința tot în satul Turdași. Activitatea lui „prozelitistă“ i-am văzut-o: 26 de săteni! E nobil ca și înaintașul său, iar nobilii numai prozeliți nu puteau să facă între iobagi!

Se prea poate ca Mihail, ajutat de Sigismund Bathory să fi înființat tipografie în Orăștie, romînească, în care s-a tipărit la 1582 „Palia“, după traducerea ungurească a lui Gaspar Heltai. În prefața ei (Palia e tipărită de diaconul Șerban, fiul lui Coresi, și Marian diacul) citim: „Eu Tordași Mihail, ales Episcop romînilor din Ardeal, cu șcirea Măriei lui Bater Jigmond Voevodul Ardealului și cu șcirea și voia a toți domnitorii mari și sfetnici ai Ardealului, pentru întrămătura Bisericii sfinte a romînilor“⁴¹). Notăm că din timpul domniei lui Sigismund Bathory de la sfîrșitul veacului XVI, calvinismul începe să predomină în Ardeal, iar ca reședință a principilor, devine Alba Iulia (1586).

Nu intră în cadrul lucrării noastre să arătăm importanța mare pe care au dat-o calvinii din Ardeal tipografiilor în plină febră de propagandă printre romîni. Amintim numai atît, că tipografiile au fost înființate în Brașov, Orăștie, Sebeșul săsesc, și că în Sibiu a apărut cea dintîi carte romînească numită „Intrebarea creștinească“ (un catehism valah, aducător de dogme noi)⁴²).

După un veac de propagandă intensă calvină, cu ajutorul tipografiilor și cărților, Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă va veni să stabilească învățătura curată a Bisericii Răsăritului.

În încheierea acestui capitol găsim potrivit să inserăm considerațiile făcute de Dl. Profesor Academician P. Constantinescu-Iași: „Cît despre romîni, în starea de inferioritate socială în care se găseau, fiind în zdrobitoare majoritate țărani iobagi, reforma nu-i privește și ei își păstrează vechea credință ortodoxă, menținută de preoții lor care duc aceeași viață simplă ca întreg poporul credincios. Romîni țărani nu puteau avea nimic comun cu Reforma, și aceasta nu atît pentru faptul că ea venea din Apus, ei menținîndu-și legăturile bisericesti cu Răsăritul ortodox, cît pentru faptul că era o schimbare religioasă în strînsă legătură cu schimbarea economică

40. Idem, *ibidem*, pp. 645-646.

41. Bianu Hodoș, *Bibliografia romînească veche*, I, p. 95.

42. Idem, *ibidem*, p. 21.

din Apus și cu unele necesități politice, străine de români. Reforma, atât a lui Luther cât și aceea a lui Calvin, înseamnă proclamarea spirituală a independenței unei noi clase sociale, burghezia, care mai ales în Germania, voia să se scuture de anumite capitulațiuni față de stăpînitorii vremii, nobili sau monarhi. Papalitatea însemna simbolul spiritual al acestei autorități de care burghezia germană în deosebi voia să se scuture. Și reforma lui Luther a fost o mișcare burgheză. Istoria confirmă acest lucru prin aceea că atunci cînd țărani din centrul Europei se răscoală contra nobililor, sperînd să a sosit și vremea lor, Luther ia atitudine energetică în contra răscoalelor țărănești. De aceea sașii din Ardeal, nu atât ca germani cât mai ales ca reprezentanți ai burgheziei, îmbrățișează luteranismul.

Pentru unguri, îmbrățișarea reformei lui Calvin însemna tendință de eliberare de sub tutela împăratului german, care încerca să-și impună suveranitatea; iar, pe de altă parte, mulți nobili devin stăpîni pe moșiile de sub directa stăpînire a Bisericii papale (prin secularizarea averilor clericale).

Toate aceste interese materiale, economice și politice, erau străine de masa iobagă a romînilor. Reforma nu-i atinge, deci⁴³).

De la susținerea lui Bunea pînă la această concluzie logică, e o prăpastie peste care nu se poate trece.

IERARHI ORTODOCȘI ȘI EPISCOPI ORTODOCȘI IN ARDEAL, IN VEACUL AL XVI-LEA

Inceputul veacului de care ne ocupăm e zgduuit de răscoala țărănească din 1512, care are la origină o cauză străină de preocupările țărănești, în aparență. Se organiza o cruciadă contra turcilor, iar țărani, părăsindu-și pămînturile, se înarmau cum puteau și se înrolau pentru a porni către pămînturi noi, în Orient..., nobilii au fost din două motive îngrijorați: armele se puteau întoarce contra lor, pămînturile rămîneau pustii. În urma asprelor porunci ca țărani să se întoarcă la muncă, aceștia au întors armele contra nobililor. Gheorghe Dozsa, un secu, comandă pe răsculați. Dar nobilii, puternici, înfrîng răscoala și conducătorii ei sfîrșesc în groaznice chinuri. Această răscoală a fost concomitentă cu una din Ungaria, în urma căreia stăpînitorii au alcătuit legea draconică: „Jus tripartitum“, în care se prevedea: Țăranul nu poate poseda altceva decît plata pentru munca lui. Apărută în 1514 în Ungaria, legea se va întinde și în Transilvania, fiind urmată de altele tot așa de vitrege.

Sașii colonizați în Transilvania spre sfîrșitul veacului al XII-lea (începînd prin 1171) își întind puterea mereu. Mai întîi au averile căpătate din belșug prin colonizare, și în al doilea rînd cumpără de la marii proprietari maghiari.

Incepem cu EPISCOPIA VADULUI și Ierarhii ei. Mai întîi amintim, însă, că la începutul veacului găsim Mitropolit de „Severin și Ardeal“ pe un oarecare Daniil, lăsat la rîndul lui de Marcu, fără să-i știm reședința.

La Vad, Ștefan cel Mare, în urma tratatului încheiat cu Matei Corvin, după biruința de la Baia, primind Ciceul și Cefatea de Baltă în stăpînire, zidește o biserică în stilul celor din Moldova. Primul episcop trimis de Ștefan cel Mare și întărit de Matei Corvin nu-l cunoaște istoria noastră, de

43. Acad. Prof. P. Constantinescu-Iași op. cit., pp. 11-12.

cumva nu va înscris în vreun document încă nedescoperit, ca acela despre care vorbim mai jos. Și în acest caz ne mulțumim să-l înregistrăm pe Ilariön (1526) ca primul Vlădică cunoscut de istorie. După el avem în această ctitorie a lui Ștefan pe Varlaam (1527), urmat de Atanasie (1529-1546), călugăr de la Putna, trimis de Petru Rareș; tot de Rareș e trimis și Tarasie (1546), la sfârșitul domniei sale. Petru Rareș a zidit biserica episcopală de la Vad, care există și azi, refăcută⁴⁴). Acest domnitor ar mai fi așezat un Episcop în Hordoul Bistriței, însă episcopia lui nu a durat decât atîta cît i-a fost și viața. Ilie Vodă, fiul lui Petru Rareș, numește la Vad pe Gheorghe de Rhew (= Vad) în 1550.

Aici e cazul să ne oprim. Istoricul ardelean Ștefan Meteș spune: „Episcopul Gheorghe, deși își mai păstrează cîțiva ani scaunul episcopesc în mînăstirea Vadului, totuși cu el se încheie deocamdată șirul episcopilor de la această mînăstire. Haosul de certuri și lupte între Ferdinand și Izabela, dar în deosebi Reforma: luteranismul și calvinismul suprimă, pentru scurt timp, Episcopia Vadului... reînființată pe la 1574“⁴⁵). Iar canonicul istoric greco-catolic Augustin Bunea spune cam același lucru: „Cu Episcopul George de la 1550 se pare să se fi încheiat șirul Episcopilor de la Vad“⁴⁶). Aceași informație ne-o dă S. Reli, în „Istoria vieții bisericești a romînilor“.

Profesorul Șt. Pascu, de la Institutul de Istorie al Academiei R.P.R. Cluj, a descoperit recent un document în arhiva orașului Bistrița, al cărui cuprins, pe scurt, a binevoit să ni-l trimită. Documentul poartă data de 9 aprilie 1557 și e dat de principesa regentă a Transilvaniei, Izabela, văduva lui Ioan Zapolya: „Tuturor nobililor, comiților, castelanilor... și celorlalți slujitori, de asemenea tuturor călugărilor, preoților sau parohilor romîni, cnezilor... care țin de jurisdicția Episcopiei romînilor...“ spre știre, că Petru Petrovici, consilierul său, a numit pe călugărul (religioso) Marcu episcop ortodox (graecam fidem) în Episcopia de la Rhew (= Vad), dîndu-i folosințele ce se cuvin din vechime și de drept acelei Episcopii. Toți să-i dea ascultare și veniturile ce i se cuvin.

O mică explicație: Izabela rămîne văduvă după moartea lui Zapolya, soțul rege al Ungariei și al Transilvaniei. Fiul ei, Ioan Sigismund Zapolya e în vîrstă de numai cîteva zile cînd moare tatăl. Astfel Izabela rămîne regentă pînă la majoratul fiului ei, și moare în 1559.

Documentul dovedește, fără nici un alt comentariu, că șirul Episcopilor Vadului **nu s-a încheiat cu Gheorghe (1550)**, ci s-a continuat cu acest Marcu, hirotonit în Moldova; iar după el a urmat Eftimie (1574-1576), numit de Ștefan Bathory, om luminat și tolerant față de ortodocși. După Eftimie urmează Spiridon (1576-1599), Vlădică harnic și priceput, care a administrat și treburile Episcopiei de Alba Iulia, în 1585. Încheie secolul Episcopul Ioan Cernea, „Episcop sîrb al unor biserici romînești și egumen al mînăstirii Prea Curatei Fecioare Maria, la Vad“, cum spune Bunea, pare că nevoind să-l numească Episcop decît pentru faptul că e sîrb⁴⁷).

Și mai dovedește ceva documentul: Autoritatea mare a Episcopiei Vadului, de care superintendenții nu au avut curajul să se atingă, fiindcă

44. Acad. Prof. P. Constantinescu-Iași, *op. cit.*, pp. 11-12.

45. In *Istoria Bisericii din Transilvania*, pp. 72-73.

46. In *Vechile Episcopii romînești*, p. 24.

47. *Op. cit.*, pp. 293-300.

Marcu, „Graecam fidem“, e întărit și recomandat pentru ascultare de Izabela, tuturor credincioșilor din jurisdicție.

Și iată cum **canonicitatea Episcopilor din această Episcopie a Vadului nu a fost întreruptă nici un moment în veacul XVI.**

EPISCOPIA GEOAGIULUI are biserică trainică în veacul XVI, trăinicia ei durând și astăzi. Asaltată de propaganda calvină și de superintendenți, ea se menține și în a doua jumătate a veacului de care ne ocupăm. E în imediata vecinătate a Teiușului, unde am văzut că-și instalase reședința nobilul superintendent George de Sîngeorz, și are sub jurisdicția ei mînăstirea Rîmețului din apropiere, cu existență continuă din 1486.

Cel dintii Episcop cunoscut e Cristofor, numit în 14 mai 1557 de crăiasa Izabela Zapolya, căreia i-a fost recomandat de supuși ai ei ca un om cu mare cunoștință de limbă grecească și cu alese virtuți. Pentru scurt timp întîlnim pe Episcopul Gheorghe (același Gheorghe din Ocna Sibiului, care îl „încolțește“ în scaun pe urmașul lui Cristofor, pe Sava). Tot Izabela numește pe Sava, pe care-l găsim în „Intrebarea creștinească“, ediție nouă scoasă de Coresi: „Cu știrca Episcopului Savei țării ungurești“-48). În 1570, Episcopul Sava fuge în Țara Romînească fiindcă nu mai poate suporta presiunea calvină, și tot avutul i se confiscă și se dă superintendenților.

EPISCOPIA SILVAȘULUI, cu reședința în mînăstirea Prislopul, ctitoria lui Nicodim de la Tismana. Biserica i-a fost refăcută de domnița Zamfira, fiica lui Moise Vodă din Țara Romînească (pe la 1580), căsătorită cu un nobil din ținutul Hațegului. A doua ctitoră odihnește în Prislop, Nicodim în Tismana.

Episcopia Silvașului are durată scurtă ca și Geoagiul și își împletește existența cu aceea a Episcopiei Bălgradului care își începe existența în Prislop. În schimb contrabalansează puternic prapaganda calvină înverșunată și pe neobositul Pavel Turdași.

Ștefan Bathory (1571-76), le aprobă romînilor să-și aleagă episcopi orientali cu reședința în Mînăstirea Prislopului lângă Silvași. Cel dintii episcop este Eftimie (1571), venit din Moldova, unde fusese egumen la Neamț (1553-1566) și scrisese o cronică slavonă. Deci un vlădică cu multe cunoștințe cărturărești. E hirotonit la Ipec de patriarhul sîrb Macarie și nu la Tîrgoviște sau Suceava. E cel dintii caz și-l explicăm prin stăpînirea Ungariei de Sud de puterea otomană. Principele i-a dat învoire să predice „pretutindeni în țara Ardealului și părțile ungurești“ 49). Deși Ștefan Bathory e catolic, atribuțiile îi sînt date ierarhului Eftimie în limbajul fostei cancelarii calvine 50).

Iată părerea lui Bunea despre Vlădica Eftimie: „E primul episcop cu care, după **Castastrofa** (ne aparține sublinierea) prin care au trecut bisericile romînești pe timpul episcopilor calvinizați, se începe în Ardeal (în 1572) o ierarhie episcopescă slavo-bizantină, întemeiată sub auspiciile Patriarhiei Ipecului și tolerată de principii ardeleni“ (Ierarhia Romînilor din Ardeal, Blaj 1904, p. 25).

Peste decenii, un alt istoric va afirma: „Eftimie este primul Arhiepiscop și Mitropolit propriu al Transilvaniei, căruia Ștefan Bathory îi recu-

48. Cf. A. Birseanu, **Catehismul luteran romînesc**, București 1923.

49. N. Iorga, **Documentele Bistriței**, II, p. XLIII.

50. Hurmuzaki, XV-1, p. 648.

noaște (în 1572) dreptul de a păstori „Ubique in regno Transilvaniae ac partibus regni Hungariae...”, cu reședința în Alba Iulia.

Tot același Bathory numește cu titlu provizoriu (durante beneplacito nostro), după retragerea lui Eftimie, 1574, pe Cristofor. Urmașul lui Ștefan, Cristofor Bathory, nu mai numește întrucât Dieta din Turda din 21 noiembrie 1579 a făcut lege: „Popii românești să-și aleagă Episcop românesc pe cine vor voi, după ce Episcopul lor de pînă acum a murit și domnitorul să-l întărească”⁵¹). Această lege va sta la temelie a autonomiei Bisericii Ortodoxe din Transilvania sub stăpînirea maghiară.

Noul ales e Kir Ghenadie, care termina în Sebeșul Săsesc, în noiembrie 1580, Sbornicul tipărit împreună cu diaconul Coresi: „Eu, osfîntitul Mitropolit Ghenadie al Ardealului, am compus și am scris această carte. Dumnezeu știe, nu mi-am dat nici odihnă, nici genelor somn, nici averea n-am cruțat-o. Cei ce vor ceti și cînta, să mă blagosloviți”.

Reședința îi e amintită într-o hotărnicie din 16 ianuarie 1581: „Casa Episcopului romînilor din Comitatul Albei în afara zidurilor cetății Bălgradului”⁵²).

Ghenadie (I) a fost hirotonit la sîrbi, ca și Eftimie, și de acolo își aduce titlatura nouă de Mitropolit. Înainte de a se muta în Alba Iulia, în afara zidurilor orașului, și-a avut reședința în Silvași-Prislop.

După moartea lui Ghenadie ajunge Ioan de Prislop, ales de soborul omnium ecclesiarum valachicarum ca om învățat, moral, cumpătat și e înțarît în 20 martie 1585 de principele Sigismund Bathory peste toate bisericile românești afară de ale lui Spiridon de la Vad. Am amintit că acest Spiridon a suplinît scaunul lui Ioan pînă ce acesta s-a întors de la Tîrgoviște, unde a fost hirotonit.

Cu Ioan de Prislop începe seria Episcopilor Bălgradului, numai ca reședință, vlădicia existînd de mult. Tot acum se reiau hirotoniile „în Țară”.

În 20 mai 1595, Mihai Viteazul încheie cu Sigismund Bathory un tratat de alianță⁵³). Solia Domnului muntean are în frunte pe Mitropolitul Eftimie. Într-unul din articole se prevede că toate bisericile din Ardeal să fie supuse Mitropoliei Ungro-Vlahiei. În alt articol se prevăd libertățile și drepturile preoților și călugărilor. Mai mult, așa cum am spus în introducerea, Mihai a zidit o biserică mai mare lîngă cea veche, Bathory i-a dăruit moșii și Vlădica Ioan de Prislop s-a mutat aici, în Alba Iulia. Prin acest pas îndrăzneț al voievodului se înlătură, cel puțin pentru un timp limitat, influența calvinismului și presiunea acestuia; iar ortodoxismul ardelean se știe sub scutul și adăpostul Țării Românești, cu care ține mereu strînse legături de frățietate.

Mihai nu se oprește aici. Influența lui se cere simțită și în părțile nordice. Și în 1597 așează ca Episcop de Muncaci pe egumenul Tismanei, Serghie, care va sta acolo și după căderea eroului pe cîmpia Turdei.

Vlădica Ioan de Prislop, de mai sus, încheie șirul de Ierarhi din Prislop-Alba Iulia, în veacul de care ne ocupăm, înfrînd puțin și în veacul XVII. De la el ne-a rămas cea dintîi scrisoare românească, cunoscută, de la un Vlădică românesc (e adresată primarului Sibiului)⁵⁴).

51. Timotei Cipariu, *Archivu*, 1870, p. 302.

52. N. Dobrescu, *Fragmente*, Budapesta 1905, pp. 9-10.

53. Hurmuzaki, III, p. 209.

54. *Studii*, I, București 1927, p. 124.

Revenind asupra Episcopiei din Bălgradul Ardealului, vom susține că e foarte greu de precizat timpul în care s-a zidit biserica în care și-au avut reședința mai mulți Episcopi înainte de Mihai Viteazul. Nu știm unde va fi stat, spre pildă, Episcopul amintit de Petru Veranțiu, prepozit romano-catolic din Alba Iulia în 1540, despre care spune: „Romîniî din Ardeal nu recunosc de Episcop decît numai pe cel din Alba Iulia“⁵⁵).

Știm însă ceva despre un urmaș al lui: în 15 iunie 1553, Ioan Nanchy, castelanul Hunedoarei, le scrie sibienilor că le-a trimis la Tîrgoviște, pentru arhierescă hirotonie, pe popa Ioan din Peșteana, căruia voevodul Ardealului i-a dăruit Episcopia romînilor („cui valachorum istius regni Transilvaniensis episcopatus per Dominum Vaivodam est condonatus“⁵⁶).

Cine era acest Vlădică Ioan din Peșteana-Hunedoara? „Cînd Ioan din Peșteana își începe arhipăstoria, în 1553-1556, principe al Ardealului era Ferdinand, împăratul din Viena, catolic, avînd în Ardeal doi locțiitori, Dobo și Kendi, protestanți din oportunism. Kendi l-a confirmat pe Vlădica Ioan și putea să rabde să se așeze lîngă Alba Iulia, iar Episcopul latin vedea în el un tovarăș de luptă contra protestantismului. În jurul anului 1556, ca un tertius inter duos litigantes, Vlădica romîn a putut obține toleranța de a-și zidi mînăstirea reședință și catedrala lîngă Alba Iulia, la 100 stînji (≈ 188 metri) de zidul ei sudic, unde o aflăm existentă în 1580“⁵⁷).

Mergem mai departe nu ca să dărîmăm, ci ca să restabilim un adevăr. „Dacă n-a zidit Ioan mînăstirea de la Blăgrad, o va fi zidit urmașul său din 1571-1574, Eftimie, pe care-l știa Antonio Possevino ca Mitropolit al Ardealului, cu reședința la Alba Iulia“⁵⁸). Possevino îl numește Mitropolit și pe Ghenadie, în 1583, cu condiția dacă aduce scrisori de la vreun Patriarh sau Episcop. Principele Ardealului, Cristofor Bathory, confirmă o donațiune de pămînt (fundum alodialem), pe care o face Gheorghe Banfy, și care la miazăzi se învecinează cu casa Episcopului romînilor (meridionale parte domus Valachorum episcopi in comitatu Albensi Transilvaniae“⁵⁹).

Scurtă concluzie se impune: Mitropolia ortodoxă din Bălgradul Transilvaniei are existență de la sfîrșitul veacului XVI, însă Episcopi și Episcopie au existat cu mult înainte.

EPISCOPIA FELEACULUI, care, să precizăm, nu a avut jurisdicție ierarhică, există de la începutul jumătății celei de a doua a veacului XV. În 1453 găsim Episcop pe Marcu, fugit din calea turcilor. În 1488 el hirotonește pe Daniil, sub care vistiernicul Isac al lui Ștefan cel Mare, dăruiește Evanghelia lucrată în argint, despre care am amintit. În 1537, Mitropolitul Varlaam al Țării Romînești sfințește pe Petru ca Episcop al Feleacului și îi dă bederniță. Il întilnim cu prilejul vinderii unei moșii de către ruda sa, Doamna Elena, preotului Ioan din Feleac (în anul 1538)⁶⁰. În 1550 sînt amintiți ca Episcopi Marcu și Dancio⁶¹).

55. Hurmuzaki, II-4, p. 218.

56. Idem, XV-1, p. 495.

57. Cf. N. Dobrescu, *Fragmente*, Budapesta 1905, p. 10. Cf. și Acad. Rom., M. S. Ist., III-XXI, 17, 1939, p. 11.

58. A. Veress, *Fontes rerum trans.*, II, Budapesta 1913, p. 64.

59. Arhiva Statului din Budapesta, citat din Dobrescu, *op. cit.*, p. 9.

60. Hurmuzaki, II-4, p. 167.

61. Idem, *ibidem*, p. 506.

Alți Vlădici și Episcopi, de mică importanță, am avut în veacul XVI în următoarele localități: în Peri (Maramureș), un scaun cu durată scurtă, mutat din Muncaci în 1537. Și fiindcă preoțimea nu l-a primit pe Episcop, Ferdinand din Viena a ordonat autorităților să o constrângă pe aceasta să-i dea dările. Cunoaștem din acest timp pe Episcopii Ilarion și Vladislav ⁶²).

În Banat, Crișana. Prin 1542, egumenul minăstirii Voilovița, Partenie, se numește episcop. În Lipova ar fi fost o episcopie creată de Patriarhia sîrbă din Peci, cu Episcopii Daniil și Matei. La fel ar fi existat în Vîrșeț, Timișoara, Caransebeș. În ținutul Făgărașului, pentru scurtă vreme, încă a existat o Episcopie.

Tocmai spre sfîrșitul veacului găsim (de la 1595 înainte) la Inău sau Ienopole, pe Crișul Alb, un episcop român cu numele Teodor, cu jurisdicție peste ortodocșii din „părțile ungurene“. Amintirea ei se păstrează vie și astăzi (întocmai ca Vadul și Feleacul), în titulatura Episcopiei Aradului.

Ca încheiere a acestui capitol, vom spune că Episcopia Vadului și-a avut o trăinicie și o importanță mare. Episcopia Geoagiului a ținut piept, lăudabil, propagandei calvine. Episcopia de Prislop-Silvaș a jucat un mare rol în țara Hațegului, ținutul Hunedoarei, pînă spre Alba Iulia. Cu ea și-a împletit Episcopia Bălgradului existența cel puțin un sferț de veac. Cele amintite în treacăt, Episcopii cu foarte scurtă durată, nu au avut jurisdicție, exceptînd scaunul din Perii Maramureșului.

CANONICITATEA IERARHIEI ORTODOXE ARDELENE ÎN VEACUL AL XVI.

Aceasta reiese cu prisosință din însuși faptul că au existat, cum am văzut, atîtea Episcopii ortodoxe romîne în cuprinsul hotarelor provinciei transcarpatine. Strînsa legătură cu ortodoxismul din Principatele Romînești, mai puternică sub unii domnitori, mai slabă sub alții, ca și legătura cu ortodoxismul sîrbesc, e un foarte puternic motiv în favoarea canonicității ierarhiei ortodoxe de peste munți, care nu a încetat un singur moment.

Dar să o trecem în scurtă revistă:

La începutul veacului am găsit ca Episcopi ai Severinului și ai Ardealului pe Marcu și Daniil.

Ctitoria lui Ștefan cel Mare de la Vad are Episcopi canonici, vrednici, hirotoniți canoniceste: Ilarion (1526), Varlaam (1527), Atanasie (1529-46), cu metanie la Putna, Tarasie (1546), Gheorghe de Rhew (= Vad, 1550), Marcu (1557), cel numit și întărit de Izabela, Eftimie (1574-76), Spiridon (1576-99), care a girat și Episcopia Bălgradului. Toți sînt hirotoniți în Moldova și asupra canonicității lor nimeni nu a ridicat glasul. Veacul e încheiat la această Episcopie de Episcopul „sîrb“ Ioan Cernea, numit sîrb fiindcă slujea slavonește.

În Episcopia Geoagiului avem Episcopi: Christofor, cunoscător al limbii grecești (1557) și cu alese virtuți, urmat de Gheorghe și de Sava, care fuge în Țara Romînească din cauza presiunii calvine, care l-a obligat să se facă superintendent.

Episcopia Silvașului, cu reședința în ctitoria lui Nicodim Prilepeanu și mai tîrziu a domniței Zamfira, în Țara Hațegului, luptă împotriva calvinismului și are ca Episcopi canonici pe Eftimie, cronicar și egumen de la

62. St. Lupșa, **Vechea Episcopie a Satmarului**, București 1938, p. 7.

(Neamțu, (Episcop în 1571), hirotonit la Ipec, nu ca să înceapă o „ierarchie slavo-bizantină“, ci, cum am spus mai sus, pentru faptul că mare parte din Ungaria de sud și din Transilvania de sud-vest e acum sub influență turcească, iar ortodoxismul de aici în strânsă legătură cu cel sîrbesc și, am putea zice, sub protecția lui. Eftimie are reședința și în Alba Iulia, „în afara zidului orașului“ și poate chiar el a zidit biserica lângă care Mihai a zidit catedrala.

După el e Ghenadie I, cu reședința în Alba Iulia și în Silvaș Prislop. E hirotonit tot la ortodoxii sîrbi din Ipec.

Ioan de Prislop e hirotonit în țară și cu el se încheie veacul XVI la Alba Iulia. În urma tratatului lui Mihai Viteazul cu Sigismund Bathory, acest Ioan strînge legăturile cu „Arhimitropolia“ Țării Romînești, la adăpostul și sub oblăduirea căreia se situează.

Mihai Viteazul trimite în nordul Transilvaniei pe Episcopul Serghie, fost egumen al Tismanei, hirotonit în Țirgoviște.

Toți aceștia, chiar admițînd că au fost slavo-bizantini, nu ne împiedică să susținem canonicitatea hirotoniei lor. Ci, dimpotrivă, ne îndeamnă să o apărăm cu toată tăria și să-i căutăm originea depărtată în punerea mînilor de înșiși Sfinții Apostoli.

Ca Episcopi canonici de mai mică importanță jurisdicțională, lângă cei de mai sus, amintim: Ilarion și Vladislav din Peri, Ilarion din Hordoul Bistriței, Partenie din Voilovița, Daniil și Matei din Lipova, ultimii doi dependenți de Ipec. Pomenim și pe Teodor al Ienopolei, pe Petru al Feleacului, hirotonit în 1537 de Varlaam al Țării Romînești, pe Marcu și Dancio din documentul din 1538, amintit mai sus.

Cum stăm acum cu superintendenții calvini care au trecut ca o „catastrofă“ peste ortodoxismul transilvan?

Aceștia au fost numai trei în veacul de care ne ocupăm: George de Sîngeorz (1564-68), nobil, fără nici o legătură cu preoții și cu poporul credincios iobag, avîndu-și reședința în Teiuș, ca un ghimpe în coasta Episcopiei Geoagiului care susține lupta. Pavel Turdași, tot nobil, din satul cu același nume, lângă Orăștie (1569-1577), și Mihai Turdași (1577-1582). „Catastrofa“ lui Bunea se reduce la foarte puțin: douăzeci și șase familii convertite între sătenii ortodocși! Că au fost și preoți calvinizați, protopopi calvinizați, constrînși la aceasta de stăpînirea politică, și chiar un număr infim de credincioși calvinizați — mai cu seamă în părțile Banatului —, nimic de zis. Dar aceștia nu au reușit nici pe departe să întrerupă canonicitatea ierarhiei ortodoxe ardelen. Înșiși calvinii s-au convins de nezdruncinata legătură dintre poporul iobag, preoții iobagilor și ierarhia lor, domo-
lind măsurile în veacul următor.

INCHEERE—CONCLUZII.

Am înfățișat în cele cîteva pagini anterioare starea ortodoxismului din Transilvania, mai întii în veacul XV, pentru a face legătură cu veacul al XVI-lea. Am arătat modul în care a pătruns în provincia de peste munți reforma cu urmările ei, ca și mijloacele și metodele de convertire a romînilor ortodocși rămase fără rezultat și fără roade în tot veacul XVI. Am arătat apoi Episcopiiile și Vlădicii, locul hirotoniei lor — pe cît ne-a fost posibil să-l cunoaștem —, ca și guvernatorii care le-au făcut numirea și în-

tărirea în scaune. Aceste Episcopii, pe temeiul și pe ruinele cărora stau astăzi eparhiile transilvane, păstrându-și în titulatura lor și numele vechilor scaune, au apărut ortodoxismul în contra propagandei catolice și în contra inchiizitorilor, de talia lui Ioan Capistran, au contrabalansat pătrunderea reformei. Vadul sau Prislopul, Feleacul sau Bălgradul, Geoagiul sau Perii Maramureșului, toate au așezat pietre însemnate la trăinicia ortodoxismului.

Calvinii au înființat „sinoade“⁶³) cu scopul precis ca la acestea să participe delegați ai preoților și protopopii, spre a lua la cunoștință hotărârile importante, dar preoții știau mereu să le boicoteze. Chiar și protopopiile și parohiile căutau să le organizeze calvinii, tot după modelul lor. La alegerea superintendenților lua parte numai preoțimea, cițiva reprezentanți din fiecare protopopiat și de obicei lipseau și aceștia.

Abia în veacul următor, când tipărirea catehismului calvinesc în românește și prin mulțimea măsurilor luate se va căuta să se șteargă Sfintele Taine, să se modifice cultul, să se înlăture ierurgiile. Va răspunde temeinic Petru Movilă și Sinodul de la Iași (1642).

Am văzut, în sfârșit, că începutul veacului XVI a fost zguduit de răscoala țărănească. Sfârșitul lui e zguduit din temelie de o altă răscoală: „după victoria de la Șelimber asupra lui Andrei Bathory și odată cu intrarea triumfală în Alba Iulia a lui Mihai Viteazul, țărani români se răscoală și pornesc un măcel îngrozitor împotriva nobililor“⁶⁴).

Nunțiul papal din acest timp raportează: „Țăranii zăcînd în robie s-au răscolat contra stăpînilor lor și i-au jefuit cu totul“⁶⁵). Merită amintită răscoala lui Gheorghe Crăciun din părțile nord-vestice ale Transilvaniei (1569-70). Oastea nobililor o înnăbușe și capii ei sînt uciși în chinuri⁶⁶), ca și aceia care au luptat sub conducerea lui Dozsa.

Așa cum au luat ființă Mitropoliile din Țara Romînească și Moldova și aceea a Severinului, sub privirea Patriarhiei Ecumenice, au luat ființă în Transilvania Episcopiile sub oblăduirea și cu sprijinul Țărilor Romîne. Iar Episcopii și Mitropoliții acestora vor fi hirotoniți în cea mai mare parte la Tirgoviște, Suceava, Argeș, Ipec, București, Rîmnic, Karlovitz.

Iobăgimea ortodoxă nu și-a schimbat altarul cu unul întreținut de nobilime, iar ierarhia slavo-bizantină, canonică, a stat alături de credincioși mîngîindu-i în dureri, ajutîndu-i în suferințe.

63. Cf. Dr. Alex. Grama, *Instituțiile calvinești în Biserica romînă din Ardeal*, Blaj 1895, p. 76.

64. Acad. Prof. P. Constantinescu-Iași, *op. cit.*, p. 10.

65. A. D. Xenopol, *Istoria Romînilor*, vol. VI, Iași 1896, pp. 127-128.

66. C. F. St. Pascu, *op. cit.*, p. 111.

DISPENSA ÎN DREPTUL BISERICESC

Problema dispenselor în Dreptul Bisericesc — pusă în anii veacului nostru în legătură cu o seamă de probleme dintre cele mai controversate, ca problema recăsătoririi preoților, a vârstei canonice la intrarea în cler și la căsătorie (majorat) a respectării postului, și în ultima vreme, problema impedimentelor la căsătorie, — a produs o seamă de nedumeriri în cercurile celor interesați.

Iată de ce vom încerca să analizăm fondul problemei precum și modul în care se reflectă ea în rînduiala actuală a Bisericii.

I. NOȚIUNEA.

Noțiunea de dispensă e strîns legată de noțiunile de **lege și legiuitoare**.

Gînditorii clasici numind natura *κοσμος* — armonie, echilibru, ordine — au definit legea ca normă sau mijloc prin care se menține armonia și ordinea cosmică în general și ordinea faptelor și relațiilor omenești în special.

După origine legea se împarte în: divină și umană.

Cea divină poate fi naturală (general obligatorie) sau pozitivă (facultativ-apelativă). Prima e fizică (cosmică), sau morală (legea firii); iar a doua morală specială, dată omului în scopul mîntuirii.

Atît legea morală naturală cît și cea pozitivă — Vechiul și Noul Testament — nu s-au dat omului în forma unui cod de legi, ci sub forma unor adevăruri, unor idei morale din care omul e chemat să-și scoată normele practice potrivit necesităților vieții lui.

Legile omenești pot fi împărțite, după sectorul de viață care îl guvernează în: legi civile, seculare sau de stat și legi religioase, sacre sau bisericesti; iar după cuprins în: legi dogmatice (ideologice), morale sau juridice, după cum țintesc să mențină ordinea rațională, morală sau juridică — adevărul religios, binele sau dreptatea.

Raportul firesc dintre ele este unul de subordonare după ordinea: credință (ideologie), morală, drept, iar nu invers, pentru că sfera de acțiune, actele și relațiile omenești la care se aplică și cuprinsul lor se găsesc în acest raport — unele derivînd din altele, cele morale din cele dogmatice (ideologice), iar cele juridice din cele morale sau direct din cele dogmatice (ideologice).

Respectarea legilor se impune atît ca o condiție pentru a deveni membru al unei comunități, cît mai ales, ca o datorie morală pentru menținerea echilibrului vieții comunitare omenești.

Datorită faptului că în organizarea și depănarea vieții sociale survin mereu lucruri noi, omul n-a fost în stare să legifereze în toate chestiunile posibile. De aci caracterul legilor omenești de: instabilitate, perfectibilitate, contiguitate, țintind interesul general și mai puțin pe cel personal, mereu îndreptate spre mai bine, spre adevăr.

Opera de legiferare nefiind operă a unei revelații, ci operă a Bisericii sau a Statului legată de loc, de timp, de condițiile materiale și spirituale ale unei societăți mereu în dezvoltare, în scopul realizării dreptății, adap-

tării legii generale la binele individual, face posibilă și ridicarea obligativității legii, a îndulcirii acriviei ei.

Ridicarea obligativității unei legi se poate face: fie de legiuitor ca deținător al puterii jurisdicționale (de conducere) — total, prin abrogare, sau parțial, prin privilegiu, grațiere, amnistie (absoluțiune) sau dispensă; fie de subiectul legii — total sau parțial prin încălcarea legii, care se face în cazul legilor ideologice (dogme) prin erezie; a legilor morale prin păcat; iar a legilor juridice (canoane sau legi seculare) prin infrațiune (crimă, delict, contravenție).

*

În tradiția Bisericii și în izvoarele Dreptului Bisericesc găsim noțiunea de dispensă într-un sens larg cuprinsă în grecescul „*οικονομία*”¹⁾ și în latinescul „*dispensatio*”²⁾.

În acest înțeles vorbește Mîntuitorul despre „iconomul credincios și înțelept”³⁾ și despre „iconomul nedreptății” (Lc. 16, 8), iar într-un înțeles mai larg de administrare a mijloacelor harice instituite de Hristos, vorbește Sfîntul Apostol Pavel de „iconomia darului lui Dumnezeu” (Efes. 3, 2), care i-a fost incredințată lui de Sfinții Apostoli ca „iconomi ai tainelor lui Dumnezeu” (I Corinteni, 4, 1); de episcop ca „iconom al lui Dumnezeu” (Tit. 1, 7), etc.

Conținutul ca și sfera noțiunii de *οικονομία* — în sens general — diferă în cursul istoriei.

Unii Sfinți Părinți definesc prin *οικονομία* — în sens dogmatic — însăși bunătatea și providența divină cînd vorbesc despre întruparea Mîntuitorului sau despre consecințele acestei întrupări ca acte ale dumnezeirii.

În izvoarele Dreptului Bisericesc și la Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, noțiunea de iconomie — în sens juridic — e folosită și în înțelesul

1. *Οικονομία*, *αζ(η)* se traduce prin conducerea unei case, administrarea afacerilor gospodărești: direcțiune, conducere, organizare, distribuire. Verbul *οικονομέω-ω, οικονόμησεν* etimologic își are rădăcina în forma *οικον-νέμειν* cu sens de a conduce o casă, a administra, a guverna, iar adjectivul *οικονομικός, -ος, ον*, se traduce prin «cel care administrează o casă», administrator al propriilor bunuri, etc. Cf. Bailly M. A., *Dicționar grec-francez*, ed. 14, Paris 1930.

2. *Dispensatio*, — onis, f. se traduce prin ocîrmuire, administrare, regulare în slujba de administratori; verbul *dispenso*, — are, derivă din *di* și *penso*, — are, -avi, -atum, care în mod obișnuit (de la *pendo*) înseamnă a cîntări, iar la figurat, a cugeta, a judeca, a cîntări (cu mintea), și se folosește în sens de a împărți bani (a-i cîntări), a administra, a regula (averea și finanțele). A da la unul și la altul (în sens propriu și figurat); iar *dispensator* — oris, m. se traduce prin iconom, administrator, etc. Cf. Nădejde Ioan, *Dicționar latin-român*, ed. XIX, Ed. Contemporană, fără loc și dată.

Cuvîntul *dispensatio* însemna mai întîi plata făcută prin cîntărirea banilor și plata unei sume datorate. Asemenea plăți se făceau prin sclavii *dispensatores*, care erau însărcinați să gireze anumite afaceri. Vezi Justinian, *Corpus Juris Civilis*, III, 27, 20, ed. Krüger, Berlin 1915, *Digeste*, XLVI, 3, 51 și 61, ed. Mommsen, Berlin 1928. Sclavii *dispensatores* puteau fi însă și administratorii unei averi întregi (*Dig.* I, 16, 166). Vezi și: Cronț Gh., *Iconomia în dreptul bisericesc ortodox*, I, *Principii*, București 1937, p. 7, n. 1 (extras din revista «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LV (1937), nr. 7-10, 1937).

3. Lc. 12, 42: *ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος* Nestlé D. Eberhardt, *Novum Testamentum graece et latine*, ed. 26, Stuttgart 1954.

de: moderație, în opoziție cu ἀκριβεία (strictețe) -⁴) de îngăduință, de pogorământ, în sensul suprimării excepționale a eficacității legii ⁵), și de micșorare sau iertare a pedepselor bisericești ⁶).

Ambele înțelesuri — dogmatic și juridic — presupun însă același principiu al economiei, pe care se bazează „activitatea“ de îndreptare și mîntuire a omului în Biserică ⁷).

Evloghie al Alexandriei (580-607) ⁸) vorbind despre economie, — ca act de bună administrație — deosebește trei feluri de aplicațiuni ale ei cu privire: la lucruri — îngăduința în domeniul disciplinei și cultului în general fără atingerea dogmei; la cuvinte — îngăduința ca dogmele Bisericii să fie rostite cu alte cuvinte sau chiar trecute sub tăcere acele expresiuni care pot produce nedumerire ori agitație; și la persoane — îngăduința de a nu fi izolate anumite persoane supuse pedepselor bisericești ⁹).

În același înțeles — încă nedefinit de abatere de la lege și reducere de pedepse — se folosesc și în legislația bisericească romînească termenii de: slobozie, slobozenie ¹⁰), dezlegare ¹¹), iertăciune ¹²), economie ¹³), iubire de oameni și milostivire ¹⁴), compogorământ, pogorământ ¹⁵), etc.

Din observarea acestor noțiuni putem defini **dispensa** (οἰκονομία, relaxatio legis, vulnera legis, pogorământ), **un act al puterii jurisdicționale prin care se ridică în mod excepțional și în cazuri particulare, pe motive raționale și de utilitate** (can. 8 ap.; 17, I ec.; 102 Trulan) obligativitatea unei legi.

Dispensa legală e diferită: de privilegiu (personal sau real) — prerogativa, permanentă și stabilă pe care autoritatea legală o împărtășește

4. Milaș N., **Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii**, trad. de N. Popovici, Arad 1931: can. 3, 29, 102 Trulan; 3 Sf. Vasile; M. I. Ghedeon, *κάνονικαὶ διατάξεις*; Constantinopol, I, 1888, p. 109: Decizia 1704.

5. Can. 3, 29 Trulan; Cronț Gh., *op. cit.*, I, pp. 12-14; Sf. Vasile, Migne, P. G. XXXII, col. 856; Ioan Hrisostom, Migne, P. G. 323; Ioan Postitorul, **Sintagma**, IV, 432; Ghedeon, *op. cit.*, I, pp. 113, 152, 153, 156, 157, 159, 163, 164, 168, 169.

6. Can. 8 ap.; 11, 1 ec.; 16, IV ec.; 1, 12 Antiohia; 11 Cartagina; 13 Teofil al Alex.; 7, 26, 74 Sf. Vasile; Cronț Gh., *op. cit.*, I, pp. 14-16, cf. C.I.C. I, 4, 34, par. 6, unde legiuitorul întrebuintează termenul *φιλανθρωπία* în sensul de reducere a pedepselor bisericești sau de moderațiune în opoziție cu strictețea; Ghedeon, *op. cit.*, I, pp. 110, 123, 156, 261.

7. Cronț Gh., *op. cit.*, I, p. 9.

8. Evloghie a scris lucrarea intitulată: *περί τῆς οἰκονομίας* în care precizează limitele și aplicațiunile economiei bisericești împotriva monofiziților, care doreau unirea cu ortodoxii pe baza unei reciproce concesiuni dogmatice. Lucrarea nu s-a păstrat. Avem însă un rezumat al ei la Patriarhul Fotie: β.β.λοθῆκη 227, Migne, P. G. CIII, col. 953-956; și fragmente în Migne, P. G. LXXXVI, col. 2940-2944, sub titlul: *λόγος περί...*

9. Cronț Gh., *op. cit.*, p. 10.

10. Indreptarea legii (1652), glavele 194, 237, 7; 362, 4; 371, 6, ed. Bujoreanu, **Colecțiunea de legiurile României vechi și noi**, vol. 3, București 1885; **Cartea romînească de la pravilele împărătești**, 1646 (gl. 15, 7; 57, 3; **Pidalion**, trad. Veniamin Costachi, mîn. Neamțu, 1844, fila 62, can. 69 ap.; Nifon, **Manual de pravilă bisericească**, București 1852, p. 31.

11. **Pidalion**, can. 69 ap., fila 62; Nifon, II, 4, 4, p. 67; **Indreptarea legii**, glava 195, 381.

12. **Indreptarea legii**, gl. 374.

13. **Pidalion**, can. 46 ap., n. 1, filele 39-41; can. 29 Trulan, f. 166.

14. **Pidalion**, can. 3 Trulan, f. 150.

15. **Pidalion**, f. 109, 151 v, 152.

prin o lege specială uneia sau mai multor persoane ca excepție de la lege¹⁶); de grajere (ștergerea urmărilor păcatului), act cu caracter momentan ca și dispensa, dar deosebit, dându-se în afara, nu împotriva legii; de absoluțiune (ștergerea păcatelor și a urmărilor lor — amnistie, în dreptul secular) — act ce se dă nu împotriva legii, ci în intențiunea ei¹⁷); de abrogare — ridicarea totală a obligativității legii, etc. Aceste noțiuni datorită sferelor lor încrucișate, nu totdeauna au fost distinct lămurite în Dreptul Bisericesc și de aci o seamă de confuzii.

II. ISTORIC.

După mărturia jurisconsulților Papinian și Ulpian, dreptul roman cunoștea practica dispensei. Prin dispensă — imperială — minorul (pînă la 20 ani) putea să-și administreze lucrurile proprii, să ocupe slujbe publice din cele mai înalte, putînd fi chiar magistrat, preot sau consul. Uzul dispensei îl atestă la fel împărații Gracian, Valentinian, Teodosius (384), ca și Arcadiu (385), care declară egală cu sacrilegiu opunerea la „beneficiile divine“ (dispensele împărătești)¹⁸).

Uzul dispensei în Biserica primară a fost negat de unii din teologii și canoniștii romano-catolici, care socotesc că dispensa apare abia în veacul IV — după pacea Bisericii cu Statul; alții o găsesc abia în veacul VIII¹⁹), cînd apare ca un „dar petrin“ al „Sfîntului Părinte“ de la Roma, care în această vreme a început să-și ridice și să-și afirme pretențiile sale de „primat“ asupra întregii Biserici creștine.

Adevărul e că dispensa a existat în Biserică de la început, ca în orice societate condusă de legi și va exista pînă la sfîrșitul ei, chiar ca un lucru indispensabil — totdeauna existînd și nevoia îndulcirii acriviei legilor, a acomodării lor la interesul personal și general-social.

Despre acest lucru avem dovezi atît în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție cît și în practica nedesmințită a Bisericii.

În primele veacuri Biserica — supusă disciplinei arcanе — practica într-adevăr dispensa ca ceva excepțional, socotind îngăduința ca o abatere. Ea n-a lipsit însă cu desăvîrșire²⁰).

16. Popovici C., **Fontinile și codicii dreptului bisericesc ortodox**, în rev. «Candela», an. V, 1886, nr. 2, p. 73; cf. L. 16, D. 1, 3; *Ius singulare est, quod contra rationis propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum*”; **Basilicale**, II, 1, 16, unde: «contra tenorem rationes» se traduce prin „*παρα Κανόνας* (contra regulas); vezi și Schol. ad. leg., ed. Heimbach, I, 38; Privilegiul înlătură definitiv o prescripție legală de drept comun, punînd în locul acesteia una de drept excepțional, pe cînd dispensa nu nimicește puterea obligatorie a unei legi, ci numai suspendă obligativitatea ei în cazuri excepționale. Dispensa aparține dreptului individual și nu are un caracter obligatoriu nici chiar pentru cei ce beneficiază de ea, pe cînd privilegiul aparține dreptului public și are un caracter obligatoriu pentru toți cei ce cad sub prevederile lui. Prima e deci particulară și benevolă, al doilea e general și obligatoriu.

17. Villien A., **Absoluțiunea**, în **Dict. de drept catolic de R. Naz**, Paris 1935, c. 120-123.

18. Chirvaiu V., **Dreptul matrimonial**, III, Oradea 1933, p. 110; cf. Ulpian, Dig. 3, D. IV, 4, pe vremea împăratului Caracalla (211-214).

19. Thomassin L., **Vechea și noua disciplină a Bisericii**, Lungdum 1705, și ed. fr., Paris 1725, II, pp. 1358-1363; Richter A. L., **Ist. Dr. Bis. Catolice și Evanghelice**, ed. Dore Kahle, Leipzig 1886, p. 576, susține că în primele 8 veacuri creștine au fost practicate numai îngăduințele post facum. Aceasta are o valoare pur speculativă. Vezi și Cronț Gh., **op. cit.**, I, p. 21; Chirvaiu, **op. cit.**, III, p. 110.

20. Vezi Eusebiu, **Ist. Bis.**, I, 6, 17, trad. Iosif, București 1896; Thomassin, **op. cit.**, II, I, III, 24, n. 14.

Sfântul Apostol Pavel avînd în vedere interesul general al Bisericii, cîrumeide pe Timotei împotriva hotărîrilor Sinodului Apostolic de la Ierusalim (51) — prin dispensă deci.

Cînd organizația bisericească a cuprins masele de convertiți, și mai ales cînd s-au înmulțit erezii (v. III-IV) îngăduințele apar ca o necesitate pentru a înlesni întoarcerea în sînul Bisericii a celor rătăciți. Canonul II al Sinodului I Ecumenic (325), constată chiar că „multe lucruri s-au făcut împotriva canonului bisericesc, fie din necesitate, fie altfel, la stăruința oamenilor“²¹). De aci reiese că practica a existat.

Dovezi despre practicarea ei avem la Sfinții Părinți și scriitori bisericești, Ciprian (253)²², Vasile cel Mare (379)²³, Ieronim (420)²⁴, Ioan Hrisostom (407)²⁵, Fericitul Augustin (430)²⁶, Ciril al Alexandriei (444)²⁷, Teodor Studitul (826)²⁸, Grigorie cel Mare²⁹, ș. a.

II. CINE ARE DREPTUL SA ACORDE DISPENSELE?

În cadrul ordinei cosmice singura autoritate care ar putea ridica obligativitatea unei legi, este însuși autorul ei — Dumnezeu.

În cadrul legilor omenești, dispensa fiind definită ca act de jurisdicție al puterii de conducere, autorul ei nu poate fi decît deținătorul acestei puteri, autoritatea legal constituită. Atît în Stat cît și în Biserică, puterea se exercită prin una din cele trei puteri sau funcții jurisdicționale: legislativă, judecătorească sau administrativă. De drept deține puterea de a ridica obligativitatea unei legi, puterea legislativă, dar ea poate să se exercite în cadrul puterii jurisdicționale și de celelalte puteri (judecătorească sau administrativă), aceasta însă numai cu mandatul special din partea legiuitorului. Practic lucrurile se prezintă sub ambele aspecte.

În felul acesta întrebarea în legătură cu autorul dispensei se transformă în întrebarea: Cine deține jurisdicția (puterea de conducere) în Stat, și cine în Biserică?

În Stat, — fie el sclavagist, feudal sau capitalist — deținătorul suveranității — împăratul în sclavagism, principele feudal în feudalism și regele, sau președintele republicii, etc., în capitalism — și-a rezervat totdeauna și dreptul de a acorda dispensă. În acest sens legile burgheze prevedeau că regele singur acordă dispensă³⁰).

21. Milaș, *op. cit.*; de ex. La Hippo, contrar hotărîrii can. 8 Niceea, erau 2 episcopi: Valeriu și Fericitul Augustin, cf. Possidius, *Vita August.*, Migne, P. L. XXXII, col. 40.

22. *Ep. ad Pompeium*, Migne, P. L. III, col. 1134.

23. Vezi can. Sf. Vasile 1-3, 7, 75, 84, 85. La Milaș N., *op. cit.*

24. Vezi *Pidalion*, f. 62, e citat Ieronim — *Dispensă la post*; după Com. la ep. către Galateni, I, 2, Migne, P. L. XXVI, col. 363.

25. Vezi cap. canonic în Sintagma Ateniană (1852) IV, 384.

26. De libero arbitrio, I, b, Migne, P. L. XXXII, col. 1229; XXXIII, col. 288; XXXIV, col. 803.

27. Epist. 56, Migne, P. G. LXXVII, col. 320.

28. Alcătuieste după modelul lui Evloghie o lucrare: *Περὶ τῆς καθόλου οικονομίας* — nu s-a păstrat — cf. epist. 49, 1, Migne, P. G. XCIX, col. 1085.

29. Migne, P. L. LXXVII, col. 546, 587, 1274.

30. Colin A. Capitant, *Curs elementar de drept civil francez*, trad. de C. Cadere și L. Miloae, București 1940, art. 164 (rom. 150); 128 (c); G. Negrea, *Dreptul civil*, IV, 1, Cluj 1930.

În statul socialist al Uniunii Sovietice, în care „toată puterea aparține oamenilor muncii“ de la orașe și sate, puterea legislativă o exercită „Sovietul Suprem“ — organ suprem al puterii de Stat U.R.S.S.³¹). În numele Sovietului Suprem, Prezidiul Sovietului Suprem al U.R.S.S., deține dreptul și datoria de a da adevărata interpretare a legilor în vigoare (art. 49 al. c.), de a le abroga (art. 49 al. f.), a grația (art. 49 al. f.), a dispensa, etc.

În mod analog, în patria noastră, Prezidiul Marii Adunări Naționale — în numele Marii Adunări Naționale —, organ suprem al puterii de Stat, are dreptul și datoria de a interpreta just legea (Constituția R.P.R., art. 37, al. c), a o schimba total (prin abrogare art. 37, al. l, sau parțial (prin dispensă, grațiere, etc., art. 37, al. l).

Pe baza legilor, care delegă această putere, anumite dispense se acordă de organe ale puterii administrative, cum e de exemplu în cazul legilor matrimoniale, de la care Comitetul Executiv al Sfatului Popular al Capitalei R.P.R. și cel regional (pentru provincie) are dreptul să dispenseze în cadrul prevederilor Codului Familiei și în limita lui³²).

În Biserica Ortodoxă, deținătorul întregii puteri este episcopatul în totalitatea lui ca succesor direct — prin hirotonie și trimitere canonică, — al Sfinților Apostoli, cărora li s-a încredințat de Mîntuitorul, în asistența continuă a Duhului Sfînt (Ioan 20, 22), întreaga putere de „a lega și deslega“ (Matei 18, 18).

În virtutea acestui drept episcopatul, întrunit în sinoade, emite legile bisericești generale, fie ele dogme, legi morale sau juridice (canoane), și exercită în mod suprem puterea în Biserică. Practic, în virtutea autonomiei unităților locale — eparhiile — exercitarea puterii se prezintă sub două aspecte.

Pe deoparte de acest drept dispune Sfîntul Sinod, — ca organ suprem pentru întreaga Biserică (Sfîntul Sinod Ecumenic pentru întreaga Biserică Ortodoxă; Sfîntul Sinod al unei Biserici autocefale, pentru respectiva rază geografică de exercitare a puterii); iar pe de altă parte, organul special investit cu putere jurisdicțională (jus pastoralis) episcopul pentru eparhia sa³³ și din mandatul lui preotul³⁴), pentru parohia sa.

De aci deducem că avem de a face și cu două feluri de dispense — acte ale puterii jurisdicționale — una sinodală, și alta personală episcopală, în cazul aplicării legilor pe teritoriu unei eparhii. Dreptul acesta îl are episcopul ca și preotul în virtutea harului și a puterii „de a lega și deslega“, cu care a fost investit în urma hirotoniei.

Dintre membri ierarhiei harice, singur diaconul nu are acest drept, el nedeținînd nimic din puterea jurisdicțională „jus pastoralis“ și aceasta în virtutea harului său care-l îndreptățește a fi, nu conducător, ci ajutător al preotului și episcopului. La fel lipsiți de acest drept sînt toți ceilalți clerici care n-au puterea de exercitare a unui „jus pastoralis“ ca: episcopul vicar

31. **Constituția, legea fundamentală a U.R.S.S.**, ed. P.M.R., 1952 (limba română), cap. 1, art. 3.

32. **Codul Familiei**, pub. în Buletinul Oficial nr. 4, al. 54 (III), art. 6, par. 2.

33. Dispozițiuni canonice conferă acest drept episcopului; can. 2 Ancira acordă explicit dreptul de dispensă al episcopilor ca unora care «au puterea» să facă acest lucru; Can. 102 Trulan arată că puterea episcopului e cea de «a lega și a dezlega», iar can. 16, IV ec. arată că «episcopul locului e acela care e în drept să dispună în toate aceste cazuri. Vezi și comentariile acestor canoane la Milaș N., op. cit.

34. **Indreptarea legii**, gl. 381.

sau lipsit de eparhie, protopopul, exarhul, cîntărețul și toți ceilalți din ierarhia bisericească.

Beneficiază însă de dreptul de a face acte jurisdicționale de exercitare a puterii, starețul, în limita harului său și a sferei lui de jurisdicție, — mînăstirea.

Se pune o întrebare: în caz de dispensă e suficientă una personală dată de episcop, sau ea trebuie să fie sinodală — Sfîntul Sinod deținînd totalitatea puterii în Biserică, pe cînd episcopul respectiv preotul, numai o parte din această putere, limitată la eparhia sau parohia respectivă? Problema se revolvă în cadrul dreptului autonomiei (deține episcopul putere deplină în eparhia sa sau numai una limitată?), și în general în limita obligativității legii de la care se solicită dispensa — e vorba adică de o lege doctrinală sau de o lege morală sau juridică.

Incredințați că episcopul deține în mod deplin întreaga putere în eparhia sa, răspunsul e simplu și anume: oridecîteori se cere o dispensă de la o lege locală, — episcopală — dispensa episcopului eparhiot e suficientă și nu-i nevoie de altă dispensă; în cazul legilor universale — episcopul eparhiot în virtutea autonomiei sale poate acorda dispensa în interesul general al Bisericii (nu unul personal sau particular) de la anumite canoane și în limita ce vom arăta-o mai jos. Însă, pentru ca practicarea să nu ducă la abuz, se cere ca acordarea unor astfel de dispense să fie adusă la cunoștința Sfîntului Sinod, nu pentru a o întări sau pentru a o completa, ci, pentru simplul motiv de a se păstra echilibrul în ordinea administrativă a Bisericii. Practic unele Biserici ca cea rusă și romîna au legiferat în trecut acest lucru, dînd regulamente speciale prin care se impunea episcopului să facă cunoscut Sfîntului Sinod toate dispensele acordate între sesiunile sinodale³⁵). Putem preciza deci că dispensa personală — episcopală — e suficientă, și practicarea acesteia constituie în Biserica noastră regula generală³⁶), iar practica dispensei sinodale doar o excepție venită din necesi-

35. În Biserica Ortodoxă Rusă, decizia sinodală din 21 oct. 1847. Episcopii sînt obligați a raporta sinoduului toate cazurile de dispense; cf. Milaș N., **Dreptul bisericesc oriental**, p. 307; în rev. «Biserica Ortodoxă Romîna» vezi **Regulamentul pentru disciplina bisericească** din 1873; la C. Costescu, **Colecțiune de legi**, București, 1916, p. 294.

36. Biserica Catholică — în numele greșitei teze a «infallibilității» și a «primatului papal» — învață că pontificele roman poate să facă «legi care obligă pe toți», în mod indiferent de «puterea civilă». El singur, fie în sinod, fie în afară de sinod, «poate să abroge legi care au fost făcute», sau «să dispenseze», hotărîrile lui fiind de neschimbat (C'est certain», cf. Barthier M. S., **Rezumat de Teologie dogmatică și morală**, Lyon-Paris 1927, p. 53 (174).

«Romanus Pontifex propria potestate dispensat in omnibus legibus ecclesiasticis, potestate derivata in illis legibus divinis quae in sua obligatione pendent a priori consensum valentatis humanae. In aliis legibus divinis legislatoris divini»; cf. Sipos St., **Enchiridion Juris Canonici**, Pecs. 1931, p. 27.

«Ordinarii de sub pontificele roman nu pot dispensa, nici în caz special, decît dacă această putere le-a fost acordată explicit sau implicit» (can. 81: **Codex Juris canonici**, ed. Gaspari, MCXIX, p. 762.

«Parohii nu pot dispensa nici de la legea generală, nici de la legea specială, decît dacă această putere expres le este acordată lor» (can. 83, idem, *ibidem*).

Din acest drept de dispensă, romano-catolicii au făcut o dogmă care, practic, s-a manifestat prin nefasta operă a «indulgențelor» — dezlegări de păcate — oferite de «sfîntul părinte» în schimbul unor sume enorme de bani. Prin aceasta, papa, purtător al «cheilor petrine» și «singur» deținător al puterii de a lega și dezlega, a făcut din dispensă, act jurisdicțional, un act moral, în virtutea căruia dis-

tatea de a evita abuzul și a stabili o normă. Sfintele canoane și practica bisericească confirmă suficient acest lucru.

Confirmarea actuală a acestui fapt e Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române care, prin art. 90, lit. i, dă dreptul episcopului să acorde „dispense bisericești“ fără nicio specificare că ele n-ar fi suficiente și prin urmare ar trebui dispense sinodale³⁷⁾.

În concluzie putem spune că în Biserică dreptul de dispensă îl deține purtătorul puterii jurisdicționale³⁸⁾ și anume: Sfântul Sinod pentru întreaga Biserică și-l exercită numai în caz excepțional și episcopul în mod deplin pentru eparhia sa — și-l exercită ca regulă generală³⁹⁾, și din mandatul episcopului, preotul, pentru parohia sa.

Limita de exercitare a acestui drept o vom arăta în cele ce urmează:

IV. DE LA CE RÎNDUIELI SAU NÖRME SE POATE ACORDA DISPENSA

Înainte de a răspunde la întrebare e necesar să determinăm limita precisă pînă la care se poate acorda dispensa în cadrul principiului arătat al posibilității și necesității înfrîngerii obligativității unei legi. Privită, ca posibilitate, în cazul legilor speciale dispensa prezintă anumite îngrădiri, adică anumite limite pînă la care se poate da.

În cadrul ordinei cosmice, puțința de a dispensa aparținînd exclusiv lui Dumnezeu, autor desăvîrșit al legii — dreptul de a dispensa nu cunoaște nicio limită. Cînd o astfel de lucrare se întîmplă — depășind puterea noastră de înțelegere — ea apare ca o minune (psalm 118, 96-98; 2 Timotei 2, 13). Dispensă concretă de acest fel e cazul biblic al lui Avraam, căruia i s-a poruncit jertfirea propriului său fiu, împotriva ordinei naturale (Facere 22, 2; Ieșire 11, 2; 12, 31; II Împărați 12, 8; Osia 1, 2).

În cazul normelor dogmatice — simple formulări ale adevărului revelațional — în general nu se poate dispensa în ceea ce privește cuprinsul lor — principiu. Se pot acorda însă dispense referitor la neobservarea formei lor — omenească — în sensul de a fi expusă dogma cu alte cuvinte decît cele consacrate de legiuitor — Sfântul Sinod —, sau chiar de a trece cu vederea neobservarea lor — aceasta însă numai în interesul general al Bisericii. Astfel de dispense s-au practicat. Evloghie al Alexandriei (580-657) în astfel de înțeles arată practica dispensei referitor la cuvinte; iar sfintele sinoade ecumenice în scopul menținerii unității bisericești, trec de multe ori cu vederea greșala atîtor eretici, cărora le socoțea — în unele cazuri — chiar valide unele acte ale lor.

pune de «tezaurul meritelor prisositoare ale sfinților», cu care își permite să întreprindă o adevărată acțiune de «comerț sfînt».

37. În **Legiuirile Bisericii Ortodoxe Romine sub I.P.S. Patriarh Justinian**, București 1953, votat de Sfîntul Sinod în 19-20 octombrie 1948.

38. Unii teologi și canoniști romano-catolici, și după ei și unii ortodocși, susțin greșit că dreptul de dispensă aparține numai puterii legiuitoare, confundînd privilegiul cu dispensa; vezi Collet R., **Tratat despre dispense**, ed. M. Compans, Paris 1827, II, pp. 21-38; L'abbé André, **Curs alfabetic și metodic de drept canonic**, ed. III, Paris 1860, pp. 96-97; Toma d'Aquino, **Summa Theologiae**, I, q. 97, art. 4, pp. 201-202; Cronț Gh., II, op. cit., p. 29. după dreptul oriental, dispensele se dau pe cale administrativă sau judecătorească, nu pe cale legislativă (cum se dă privilegiul).

39. Chiar și dispensele pentru hirotonie, în cazul preoților și diaconilor. Cronț Gh., op. cit., II, p. 52, crede că numai Sfîntul Sinod are acest drept.

Astfel de dispense de la normele dogmatice nu s-au practicat în Biserica noastră, totdeauna dogma rămânând normă general obligatorie, ca expresie a dreptului divin revelațional.

În cazul legilor morale, care, spre deosebire de cele dogmatice, pe lângă principiul luat din dreptul divin, natural sau revelațional, mai cuprind și o seamă de dispozițiuni (impedimente) practice — dispensa în mod principial, se poate acorda tot pînă la limita divinului. Practic se poate acorda dispensă de la toate impedimentele umane, adică de la cele ce nu sînt în legea naturală sau divină pozitivă, și chiar de la neobservarea onora din impedimentele divine (Matei 12, 3) fără însă a produce încălcarea principiului sau a da prilej de scandal în viața morală a credinciosului⁴⁰).

În cazul ordinii juridice, dirijată fie de legi cu fond dogmatic, fie de legi pur canonice, bazate pe nevoi comune sau pe „doctrină canonică“, dispensa atinge aceeași limită. **Practic deci se poate acorda dispensă de la toate canoanele bazate pe nevoi comune sau pe „doctrina canonică“ iar de la cele bazate pe principii dogmatice pînă în cazul în care nu se periclitează călcarea principiului.**

Greutatea e să delimităm acest punct maxim și să arătăm care sînt problemele bazate pe dogmă și care pe „doctrină canonică“. Cel în drept — autorul dispensei — poate însă să se călăuzească după anumite norme. Pentru exemplificare, în cazul concret al înlăturării impedimentelor la căsătorie, operația aceasta se prezintă în felul următor:

Principiul natural al căsătoriei — înscris și în Sfînta Scriptură — e monogamia (Facere 2, 23). De la el nu putem dispensa în sensul de a accepta poligamia, poliandria, sau alt principiu. Pentru a încheia însă un act matrimonial, mai trebuie observate anumite prescripții, lipsa cărora constituie așa numitele impedimente. Problema dispensei se leagă de acestea din urmă. Înlăturarea lor fiind posibilă prin dispensă, să vedem acum pînă în ce grad putem înfrînge obligativitatea lor. După principiul fixat, toate cele pur omenești pot fi înlăturate prin dispensă, pe cînd cele divine trebuie respectate. Sînt — în acest caz, — de natură divină, toate cele cuprinse în dreptul divin — natural sau revelațional. Cercetînd izvoarele acestui drept — Vechiul și Noul Testament — vom găsi, atît principiul, adică monogamia, cît și anumite „norme“ care o îngrădesc, adică, „impedimente“. Astfel, Leviticul cap. 18 prescrie obligativitatea respectării gradului 3 de rudenie de sînge, ca impediment la căsătorie. Acesta e deci un impediment de natură divină, peste care autorul dispensei bisericești nu poate să treacă.

Pentru a nu produce confuzii, accentuăm că nu trebuie să confundăm nicidecum dispensa cu abrogarea, și deci să considerăm că, prin dispensă ar înceta obligativitatea generală a legii. Nu. Toate legile bisericești rămîn ca general obligatorii de la promulgarea lor și pînă la abrogarea lor — dispensa fiind numai ridicare excepțională a obligativității unei legi.

În concluzie, precizăm că episcopul ca deținător deplin al lui „jus pastoralis“ poate dispensa de la toate normele disciplinare, fără însă să încalce principiul dogmatic.

Și pentru legile seculare se poate aplica același principiu. În general se poate dispensa de la orice lege pînă la limita în care dispensa ar periclita distrugerea principiului ce aparține dreptului natural. Astfel, nu poate dis-

40. Vezi Mironescu, *Manual de Teologie morală*, București 1895, p. 96.

pensa nimeni de la legea naturală: a nu ucide, ce ție nă-ți place altuia nu face, etc.

În cazul cînd obligativitatea se ridică în mod ilegal dispensa nu cunoaște nicio limită. Practic, ea se prezintă sub formă de: erezie, păcat sau infracțiune. Practicarea unei astfel de dispense — din răzbunare a legii — aduce pentru autorul și subiectul ei, unul și același rezultat: autodistrugerea, în cazul legii naturale; autoexcluderea din comunitate, în cazul ereziei și pedepse diferite morale sau fizice, în cazul legilor morale și juridice.

Restrîngînd cadrul preocupărilor la modul practic de exercitare a dispensei în ordinea juridică și legînd acest drept direct de autorul îndreptățit al ei, să încercăm să prezentăm aspectul practic al anumitor probleme din rînduiala actuală a Bisericii noastre. Să vedem anume care sînt normele impuse de canoane și gradul pînă la care ele pot fi înlăturate prin dispensă.

În lumina principiului fixat, episcopul poate acorda dispensă de la orice canon din legislația în vigoare care n-are conținut dogmatic. Practic, se impun dispense: A. în chestiuni matrimoniale; B. în chestiuni în legătură cu hirotonia și C. în chestiuni privitoare la cult, post, respectarea sărbătorilor, etc.

*

A. Încheierea actului căsătoriei este îngăduit de așa numitele „impedimente la căsătorie“, sistematizate de canoniști din diferite puncte de vedere ⁴¹).

După canonistul N. Milaș, unele impedimente — absolute apogoreftice și relative — pot deveni obiectul unei dispense pînă într-un anumit grad, iar altele, absolute anatreptice — nu pot.

Între impedimentele la căsătorie care nu pot fi obiecte de dispensă, enumerăm: a) hirotonia (can. 26 ap.; 14, IV ec.; 6, Sf. Vasile); b) rudenia de sînge și rudenia prin înscrisire de trei neamuri, pînă la gradul 4 inclusiv (can. 54, Trulan); c) făgăduința castității (can. 16, 4 ec.; 44 Trulan; 6, 18 Sf. Vasile; și altele, ca rudenia spirituală pînă în gradul 2 inclusiv (can. 53 Trulan), existența unei căsătorii legale (can. 42 Ap.; 93 Trulan; 70, 80 Sf. Vasile, ș. a. ⁴²). Teza o susține pe motivul că **susamintitele canoane au fost stabile de sinoadele ecumenice și au un caracter fundamental** ⁴³).

Cei cari susțin această teză fac deosebire între canoanele date de sinoadele ecumenice și altfel de canoane, lucru nejustificat și greșit. Această diferențiere nu se poate face, deoarece sfințele canoane, fie ele apostolice, ale sinoadelor ecumenice și locale sau ale Sfinților Părinți, din momentul ce au fost recunoscute de Biserică (Sinod Trulan), ele devin egale în valoare și prin urmare nu se poate face nici un fel de discriminare nici în puterea lor de obligativitate.

41. Milaș N., *op. cit.*, p. 488, le împarte în: a) absolute (hirotonia, voturile, vîrsta, etc.), și relative (rudenia). Cele absolute le împarte în: anatreptice (hirotonia), și apogoreftice (vîrsta). Aceeași împărțire o păstrează și Gronț Gh., *op. cit.*, I, pp. 21-22; Șesan V., *Curs de Drept bisericesc universal*, ed IV, 1942, p. 197, le împarte în impedimente: a) care lovesc esența căsătoriei (hirotonia, vîrsta, etc.), și b) care lovesc formalitățile de încheiere a căsătoriei. Romano-catolicii au alte împărțiri, după prescrierile Codului Canonic (vezi ed. 1917).

42. Vezi Milaș N., *op. cit.*, pp. 489-491 și 512, și Gronț Gh., *op. cit.*, II, p. 22.

43. Vezi Milaș N., *op. cit.*, pp. 488-489.

Privind lucrurile în adevăratul spirit al canonicității, să încercăm să analizăm câteva din problemele de mai sus.

a) Socotind hirotonia ca impediment la căsătorie, susnumiții canoniști susțin părerea dogmatică, că primirea Tainei preoției ar constitui un impediment pentru primirea Tainei cununiei — lucru total greșit. Analizând această problemă în lumina Sfintei Scripturi și a învățaturii dogmatice, observăm că ea nu se bazează pe un temei dogmatic, scripturistic și e total potrivnică dogmei. Susținerile de mai sus sînt bazate pe rînduiele bisericești care nu fac parte din Sfînta Tradiție, ci din tradiția bisericească sau rînduiala disciplinară a Bisericii (can. 6 Trulan), determinată de anumite condiții speciale ale vremii apariției canoanelor respective.

Problema hirotoniei ca impediment la căsătorie s-a pus, practic, sub forma recăsătoririi preoților văduvi, obiect al atîtor studii și chiar al cîtorva dezbateri sinodale în Biserica noastră și în general în întreaga Biserică Ortodoxă. Bazați pe câteva canoane (can. 6, 12 Trulan), care interzic cu desăvîrșire recăsătorirea preoților, unii canoniști consideră hirotonia ca un impediment ce nu poate fi obiect al dispensei⁴⁴), el fiind absolut, anatreptic, diriment și de drept public⁴⁵). După unii⁴⁶), recăsătorirea preoților ar fi o bigamie succesivă și deci potrivnică învățaturii Bisericii. Alții însă⁴⁷), pornind de la hotărîrea Apostolului, ca preotul să fie „bărbat al unei femei“ (Timotei 3, 2-3), admit recăsătorirea preoților bazați și pe can. 26 ap. și Novela 6 a împăratului Justinian, socotind acest lucru o monogamie consecutivă.

Toți confundă însă dispenza cu abrogarea.

În rînduiala actuală, can. 6 și 12 Trulan sînt încă în vigoare, ele nefiind abrogate. Pînă la abrogare, orice abatere de la ele e o încălcare a legii, o infrațiune.

Arătînd mai sus că hotărîrea acestui canon este lipsită de orice suport dogmatic-scripturistic, și că este datorită împrejurărilor vremii respective, în parte dispărută azi, teologii și canoniștii au căutat împăcarea legii cu noile condiții pe calea ridicării parțiale a obligativității canonului prin dispenză, pînă la abrogarea respectivului canon.

I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, în 1912, pe atunci profesor la Academia Teologică din Sibiu, propunea soluționarea problemei în sensul ca: „În mod excepțional să se dea preoților dispense de a se căsători după hirotonie“, arătînd că în acest caz s-ar pune în concordanță hotărîrile împăraților Justinian I (510); Justinian II (706), Leon Filosoful (886) și ca-

44. Milaș N., *op. cit.*, pp. 489-491, 512; Cronț Gh., *op. cit.*, II, p. 22.

45. Vezi și Șesan M., *op. cit.*, p. 201.

46. Vezi Voiușchi E., **Despre recăsătorirea preoților**, în rev. «Candela», 1907; Milaș E., **Hirotonia ca piedică pentru încheierea căsătoriei**, 1907, trad. I. Dragomir, în «Revista Teologică», Sibiu 1907; Țancov, Șt. **Hirotonia ca impediment pentru încheierea căsătoriei**, Sofia 1907; Theodorian M., **Recăsătorirea preoților**, București 1907; Gheorghiu V., art. în rev. «Candela», 1911; Toitzky S., **Înțelesul dogmatic al interzicerii recăsătoririi slujitorilor sfinți**, trad. de Gh. Gorgun, București 1924.

47. Găină V., **Admisibilitatea căsătoriei a II-a a preoților, din punct de vedere dogmatic, canonic și practic**, 1907; Lazăr Iacob, **Căsătoria a II-a a preoților**, Arad 1911; Popescu I. St., **Recăsătorirea preoților văduvi, logică și legală**, Constanța 1931; Dumitrescu C., **Recăsătorirea preoților**, București 1941.

noanele 6 și 12 ale sinodului VI ecumenic (691), cu istoria și tradiția foarte veche a Bisericii Ortodoxe ⁴⁸).

Luînd în seamă toate părerile enunțate și ținînd seama de o serie de importante motive practice, Sinodul Bisericii Ortodoxe Romîne, atît în 1936 (martie), cît și în 1952 (iunie), a adus hotărîri care pun început rezolvării problemei în sensul că episcopilor li se recunoaște dreptul de a da dispense de la caz la caz ⁴⁹).

Hotărîrea aceasta confirmă faptul că și hirotonia ca impediment la căsătorie, poate constitui un obiect de dispensă, și acest fapt e în conformitate cu adevăratul spirit al canoanelor care recunosc episcopului desăvîrșitul drept divin de „a lega și dezlega“. Afirmăția că hirotonia este un impediment ce nu admite dispensă, bazată fiind nu pe dogmă, ci pe „doctrina canonică“ apare astfel eronată și fără temei. Practic, această eroare s-a înlăturat, Sfîntul Sinod recunoscînd dreptul episcopului în a acorda dispense pentru recăsătorirea preoților văduvi prin deces (hotărîrea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne). Pînă cînd însă canonul VI Trulan nu va fi abrogat, hotărîrea lui rămîne general valabilă — prin dispensă acordîndu-se numai ridicări excepționale și în cazuri particulare a obligativității lui.

b) În privința rudeniei ca impediment, sfințele canoane opresc căsătoria în linie directă în mod absolut; în linie colaterală pînă în gradul 7 inclusiv; încuscrirea de 2 neamuri în linie directă în mod absolut, iar în linie colaterală jînă în gradul 7, sau numai pînă în gradul 5 inclusiv, cînd nu e amestesc de nume; încuscrirea de 3 neamuri pînă în gradul 3 inclusiv; în înrudirea spirituală pînă în gradul 7 inclusiv (can. 53 Trulan), și în adopțiune pînă în gradul 7 inclusiv (Indreptarea legii, gl. 195), sau numai pînă în gradul 4 inclusiv ⁵⁰).

Practica bisericească a scăzut prin dispensă limita aceasta, interzicînd căsătoria: între rudele de sînge pînă în gradul 4 (verii primari, can. 54, VI ec.), și cu desăvîrșire căsătoria în gradul 3 (nepot și mătușă — can. 11, Tim. al Alexandriei); între rudele prin încuscrire pînă în gradul 4 (doi frați cu două surori — can. 2 Neocezarea; 23, 78, 87, Sf. Vasile, 54, VI, ec., între rudele prin înrudire spirituală pînă în gradul 2 (naș și mama văduvă a finului — can. 53, VI ec.). După această practică, unii canoniști amintiți mai sus susțin gradul 4 de înrudire (de sînge sau încuscrire), ca limită peste care nu se poate dispensa, hotărîrea aparținînd unui sinod ecumenic (can. 54 Trulan).

Examinînd însă izvoarele Revelației, găsim că în Vechiul Testament (Levitic, cap. 18, 12-14), nu gradul 4 ci gradul 3 este prevăzut ca limită superioară a impedimentelor de înrîdire de sînge. De cele de încuscrire nici nu se pomenește. De aci deducem că numai gradul 3 e de origină divină, și prin urmare în puterea episcopului stă posibilitatea de a trece peste hotărîrea sinodului VI ecumenic și să dispenseze chiar și în gradul 4. Adevărul e că Biserica n-a practicat niciodată această dispensă, menținîndu-se totdeauna în cadrele hotărîrilor sinodale, ca ceva impus de legea firii.

48. Bălan N., **O părere cu privire la căsătoria a II-a a preoților**, în «Revista Teologică», Sibiu, an. IV (1912), pp. 267-269.

49. Vezi revista «Biserica Ortodoxă Romînă», hotărîrea Sf. Sinod (iunie).

50. Mîlaș N., *op. cit.*, p. 482; Șesan M., *op. cit.*, p. 196; Cronț Gh., *op. cit.*, II, pagina 30.

Problema posibilității, — negată de unii canoniști — se cerea însă lămurită, ca fiind pusă de practica bisericească și în ultima vreme chiar și de noul Cod al Familiei, care acordă cu dispensă căsătoria și în gradul 4 al rudeniei de sînge (veri primari).

Prin aceasta, Codul Familiei nu este în dezacord cu legislația noastră bisericească, putîndu-se armoniza în cazuri extreme.

c) Pe linia aceluiași precizări cașle și părerea eronată că luarea unui vot ar fi un impediment de neînlăturat în calea căsătoriei. Cei ce susțin aceasta, pe lîngă faptul că neagă dreptul divin al episcopului „de a lega și dezlega“ în tot ce aparține omenescului, ignorează și adevăratul spirit dogmatic al canoanelor, înțelegînd canonicitatea într-un sens îngust și eronat și întotdeauna confundînd abrogarea cu dispensa, fapt ce i-a dus la discriminarea valabilității canoanelor. Ridicarea obligativității unui vot, ca orice hotărîre omenească, se poate face prin dispensă episcopală, fără ca acest act să distrugă principiul divin al desăvîșirii omului prin împlinirea sfaturilor evanghelice.

*

Tot în legătură cu căsătoria se pune problema vîrstei canonice de căsătorie, care e socotită de unii canoniști ca impediment de la care se poate dispensa numai pînă la o anumită limită.

Sfintele canoane impun majoratul, imitînd prescripțiunile dreptului roman: la 14 ani pentru bărbat și la 12 ani pentru femeie (Digeste XXII, 1, 9; Cod. Justinian V, 60, 3). După acest model, Bisericile locale s-au acomodat întotdeauna prescripțiilor legilor seculare⁵¹).

În Biserica Ortodoxă s-a observat multă vreme prescripțiile romano-bizantine, înscrise și în Pravilele noastre⁵²). La noi, mai tîrziu au survenit însă anumite adaptări ca: 20 ani și 14 ani în Manualul de pravilă bisericească a lui Nifon⁵³); 18 ani și 25 ani în codul civil din 1865; și 18 ani și 16 ani în Codul Familiei, 1954 (art. 4). În concluzie, și azi trebuie să ne acomodăm dispozițiilor dreptului secular care prevede majoratul pentru bărbat la 18 ani, iar pentru femeie la 16 ani, și cu dispensă la 15 ani, deși sfintele canoane nu sînt abrogate în Biserica noastră. Fapte ca acestea impun însă o revizuire legală a Codului Canonic, pentru a nu ne izbi de grave contradicții ca acestea care, considerînd litera canonului, am putea încheia căsătorii religioase la vîrstă mult mai coborîtă decît cea practică legal, lucru posibil din punct de vedere formal în legislația bisericească.

Legislația bisericească mai prescrie și un seniorat pentru căsătorie, luat tot după dreptul roman: 60 ani pentru bărbat și 50 ani pentru femeie, în dreptul roman; 70 de ani și 60 de ani în sfintele canoane (can. 24, 88 Sf. Vasile), Biserica s-a împotrivit în general încheierii căsătoriei la vîrstă înaintată. Sfîntul Apostol Pavel condamnă căsătoria văduvei peste 60 ani (I Tim. 5, 9), ca și Sfîntul Vasile (can. 24), și Clement Alexandrinul (Pedagogul II, 10), care socotesc aceasta ca ceva împotriva firii. Pravila no-

51. Vezi, pentru Biserica Ortodoxă Rusă la Berdnicov S., **Curs de drept bisericesc**, trad. de Bălănescu, București 1892, p. 118, și pentru celelalte Biserici Ortodoxe la Milaș N., **Dr. Bis. Ort.**, București 1915, p. 479, n. 4, 6; pentru Biserica Ortodoxă Romînă la Cronț Gh., **op. cit.**, II, pp. 35-38.

52. **Pravila cea Mare, 1646 (Indreptarea legii)**, ed. Bujoreanu, București 1895, glav. 173-230.

53. **Despre muncă și formele ei**, art. 4 și 5, pp. 89-90.

stră (1652) în glava 198, mai prevede și o potrivire de vîrstă între soți, hotărînd „să nu fie bărbatul de 50 ani și muierea de 12 sau 15, sau muierea de 50 și bărbatul de 20“, fiindcă „cum nu se cade și afară de dreptate iaste“, „rușine, dosadă, imputare și batjocură“.

Astfel de prescripțiuni lipsesc în legiuirile seculare, dar ele se impun în rînduiala Bisericii. Abatere de la ele nu se poate face decît prin dispensă.

*

B. Hirotonia pune la fel o seamă de probleme pentru dreptul de a acorda dispense. Intrarea în cler — prin hirotonie — impune candidatului o seamă de condiții⁵⁴). Fiindcă nu totdeauna acestea pot fi îndeplinite, sfintele canoane admit anumite încălcări prin ridicarea obligativității excepționale a lor prin dispensă (can. 80 ap.; 2, I ec.; 12 Neocezarea), în credința că ele vor fi împlinite prin har (can. 80 ap.; 2, I ec.). Dispensa în aceste cazuri, se acordă pe motiv de vrednicie excepțională a candidatului sau din necesitate (can. 12, Neocezarea).

Una dintre cele mai delicate chestiuni e însă acordarea dispensei de vîrstă pentru intrarea în cler, problema așa zisei „vîrste canonice“.

Se știe, din istorie, că în primele veacuri se primeau în slujbele bisericesti oameni de diferite vîrste; de obicei erau preferați tineri pentru diaconat și vîrstnici pentru preoție și episcopat. Prin încreștinarea imperiului roman (313) și declararea creștinismului ca religie de stat (380), demnitarii bisericesti devin și demnitari de stat. Cum diferitele grade ierarhice bisericesti au fost echivalate demnităților laice, și cum de acestea erau legate anumite vîrste impuse prin lege (majorat civil sau politic), tot așa s-a impus și pentru demnitarii bisericesti, anumite vîrste „canonice“ pentru primirea hirotoniei: pentru episcop și presbiter, 30 ani (can. 11 Neocezarea; 13, VI ec.); pentru diacon 25 ani (can. 16 Cart.; 14, VI ec.); pentru ipodiacon, 20 ani (can. 15, VI ec.); pentru călugăr 25 ani (can. 126 Cart.), și numai în mod excepțional 27 ani sau și mai puțin (can. 18 Sf. Vasile; 40, VI ec.)⁵⁵).

Istoria a înregistrat însă și o seamă de dispense de la norma generală, cum e cazul Sfîntului Grigorie Taumaturgul și a fratelui său Atinodor, care au fost hirotoniți episcopi fiind „încă tineri“, ca și Aholie al Antiohiei, Pavel al Alexandriei, Atanasie al Alexandriei și mulți alții⁵⁶).

La noi, Veniamin Costachi a fost hirotonit diacon la 16 ani, preot la 19 ani și episcop la 23 ani și jumătate⁵⁷).

Și azi, orice abatere de la rînduielile canonice trebuie făcută numai prin dispensă — canoanele nefiind încă abrogate.

C. Dispensă mai acordă episcopul și de la respectarea postului, a cultului sau a zilelor de sărbătoare, pe motive de boală, pe motive economice sau de altă natură.

*

54. Vezi împărțirea și numărul lor la Milaș N., *op. cit.*, p. 211; Și Șeșan V., *op. cit.*, p. 65.

55. Vezi Iorgu Ivan, *Vîrsta hirotoniei clericilor*, București 1937, și recenzia în «Revista Teologică», Sibiu 1937, nr. 7-8, pp. 306-307.

56. Eusebiu Ist. Bis., VI, 30, Migne, P. G. XX, col. 589, și Milaș N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, I, II, p. 365 (can. 15 Trulan).

57. Melchisedec, *Chronica Hușilor și a episcopiei*, Buc. 1869, pp. 371-372.

A rămas o problemă insuficient lămurită. Problema limitei dreptului preotului de a acorda dispense. Canoanele nu prevăd acest drept pe seama preotului.

Privind însă lucrurile principial, preotul, ca deținător al unei părți din puterea jurisdicțională, are și dreptul de a o exercita. Și, deci, de a dispensa de la anumite legi. În cazul dispenselor prin obicei și din nevoia de a nu se abuza, exercitarea acestui drept este restrânsă la mandatul expres al episcopului. Aceasta nu fiindcă preotul ar fi lipsit de puterea de a „lega și a dezlega“, ci pe simplul motiv de menținere a unei discipline generale în Biserică.

Singurul drept care a rămas neîngrădit e cel al dispenselor de la respectarea postului, pentru cazuri izolate.

CONCLUZII:

În Biserica Ortodoxă, dreptul de a acorda dispensă — act excepțional de jurisdicție — îl are deținătorul puterii jurisdicționale: Sfântul Sinod pentru întreaga Biserică; Episcopul pentru eparhia sa și preotul pentru parohia sa.

Episcopul în posesia puterii de a lega și dezlega — jus pastoralis — exercită acest drept în mod deplin pe întreg teritoriul geografic al eparhiei sale (autonomie episcopală), ca o regulă generală în Biserica noastră.

În cazuri excepționale, pentru a evita abuzul și pentru a da o normă, acest drept îl exercită Sfântul Sinod pentru întreaga Biserică.

Preotul exercită acest drept numai din mandatul episcopului, în parohia sa.

Dreptul de a acorda dispensă e limitat la legiuirile omenești.

Episcopul — în cazul legilor bisericesti — poate dispensa de la toate normele juridice (canonice), fie ele apostolice, ale Sfintelor Sinoade Ecumenice sau locale, ale Sfinților Părinți sau ale episcopului respectiv, în măsura în care nu se atinge prin dispensă dreptul divin, natural sau revelațional. Poate deci dispensa de la toate canoanele bazate pe nevoi comune sau pe „doctrină canonică“, nu însă de la acele bazate pe principii dogmatice.

Nu trebuie să se confunde dispensa cu abrogarea (desființarea legii), sau cu celelalte moduri de ridicare a obligativității unei legi (grațiere, amnistie, soluțiune, etc.) *.



*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a și dat avizul să fie publicată.

UN CAPITOL DE ANGELOLOGIE CREAȚIA, NATURA ȘI CĂDEREA ÎNGERILOR*)

Existența îngerilor, „puterile cele fără de trup“ — cum le numește Biserica noastră, — este obiect al credinței religioase. Prezența lor ca ființe active în lumea creată, ca slujitori ai providenței divine, este un adevăr care face parte integrantă din religia creștină.

În doctrina creștină a primelor veacuri, acest adevăr de credință ocupă un loc considerabil, indicând premisele unei angelologii care se va contura ulterior, în operele celor trei mari ierarhi ai Bisericii și a Fericitului Augustin, pentru ca să se afirme apoi în opera capitală a lui Pseudo Dionisie Areopagitul.

Plecînd de la afirmațiile Sfintei Scripturi, ale Sfinților Părinți și scriitorilor bisericești, ale Sfintei Tradiții, vom urmări: crearea îngerilor, firea îngerească și căderea îngerilor.

a) Crearea îngerilor

Din punct de vedere dogmatic creștin, problema cosmogonică nu poate fi sesizată decît în ansamblul pe care-l prezintă Sfînta Scriptură, primind în același timp, ca pe un tot, existența duhurilor fără materie, existența materiei neînsuflețite și existența desăvîrșitei unități materie-duh, adică a omului.

În Sf. Scriptură se află nenumărate locuri care vorbesc despre puterile cerești. Cărțile filosofice ale Vechiului Testament pomenesc despre îngeri; în cartea Iov (IV, 18), un glas — care pare a fi chiar a unui duh slujitor — vorbește: „Iată că El n-are încredere nici în slujitorii Săi și găsește greșeli chiar în îngerii Săi“. Deasemenea în Psalmi, ei sînt pomeniți foarte frecvent la începutul cîntărilor: „Ludați pe Domnul din înălțimea cerurilor... lăudați-L toții îngerii Lui“¹⁾, etc. Sau, în alte cărți, ca Daniil (VIII, 13), Exechil (X, 1-20), Isaia (VI, 2-6) și altele.

În Noul Testament, este adevărat, îngerii nu mai apar cu aceeași frecvență ca în Vechiul, căci rolul lor — de pregătitori ai revărsării revelației totale — se trecuse. Nenumărate sînt și aici locurile în care se vorbește de ei, fie în epistolele Sf. Petru, sau Iacob, fie în cele pauline (Coloseni I, 16; Evrei I, 14; Efeseni I, 21, etc.), fie în Faptele Apostolilor, dar chiar în Evangheliile, însuși Mîntuitorul atestă existența lor. Așa de pildă, la Matei XXII, 30 spune Domnul că «cei ce înviază nu se însoară, nici nu se mărită, ci sînt ca îngerii lui Dumnezeu, în cer“. Mai vorbesc și locuri ca: Matei XVIII, 10; XXVIII, 2; Luca XXIV, 39 și multe altele pe care le vom cita la vremea lor pentru interesul documentării.

Aceste afirmații ale existenței îngerilor vin să confirme și să întărească apariția lor în viața lumii, apariție menționată simbolic în primele versete

*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Psalm 148, 1.

ale Genezei. Autorul primelor cărți ale Pentateuhului nu precizează, apariția îngerilor ca atare, căci creația lor, existența lor, nu erau nici necesare și nici suficiente relatării lui Moisi: el a descoperit ochilor vechilor evrei pe Creatorul lumii, din cele sensibile²⁾, din lucrurile care puteau forma suport incontestabil pentru credința acelor vremuri.

Crearea îngerilor este localizată în textul Genezei abia după apariția unor alte cărți ale Vechiului Testament, ca de pildă cartea lui Iov, cu ajutorul căreia se interpretează primele versete ale Genezei; deasemenea, căderea îngerilor răi se precizează cu ajutorul cărților profetice (Ezechiil și Isaia) și cu unele afirmații ale Mîntuitorului, cuprinse în Evanghelii. Cît despre firea lor, aprecierile apar și mai tîrziu, precizîndu-se în epistolele pauline și în operele Sfinților Părinți.

Explicația acestei tăceri a Genezei, ne-o dă Teofan Cherameul, prin aceea, că, dacă Moisi ar fi numit pe îngeri, duhuri, „minte tocită“ a Iudeilor ar fi considerat pe îngeri, una cu Dumnezeu³⁾. Prin urmare simbolismul întrebuintat în istorisirea creației lumii, este vălul necesar ochilor neduhovnicești⁴⁾. Mai tîrziu însă, prin coroborare de texte, Sfinții Părinți au reușit a situa în text apariția îngerilor în viața cosmosului. Cu toții sînt de acord că îngerii au fost creați înaintea omului. Lucrul e clar, căci omul e ultima făptură creată. Dar cînd e vorba să se fixeze locul din Geneză al momentului creației lor, lucrul e mai greu; unii afirmă că îngerii ar fi fost creați după crearea primului cer⁵⁾, dar părerea dominantă este că îngerii au fost primul act de creație. Dumnezeu a echilibrat astfel creația Sa, cum spune Sf. Ioan Damaschin, încît a creat întii făpturile spirituale, apoi lumea materială și în urmă pe om, „din celelalte două“⁶⁾.

La fel Sf. Grigorie Teologul, în Cuvînt la Nașterea Domnului, spune:

2. Sf. Vasile cel Mare, **Despre Sfîntul Duh**, cap. XII, Migne, P. G., col. 136, și cf. Omilia I-a la Hexaïmeron, idem, ibidem, col. 13 A.

3. Teofan Cherameul, Migne, P.G. CXXXII, col. 777 urm.

4. Nu toți Sf. Părinți sînt de acord cu interpretarea simbolică. Sf. Vasile, în Omiliile la Hexaïmeron, respinge această interpretare, ca nefiind proprie referențului lui Moisi. În acest fel, dîndu-și seama că puterile cerești nu mai apar în povestirea actului de creație a lumii, Sf. Vasile este obligat să accepte — cu oarecare ezitare — o creație spirituală anterioară celei materiale cu care începe istorisirea, fără însă a-și fundamenta logic sau documentar această părere. De altfel, Sfîntul Părinte exprimă această teză fără certitudine, spunînd: «Se pare că înainte chiar de această lume, să fi existat ceva care poate fi contemplat de inteligența noastră, dar care a rămas fără istorie, ca fiind încă necorespunzător unor noi inițiați, copii încă prin cunoașterea lor» (Omil. I, Migne, P. G. XXXII, col. 13 A.). Totuși, Sf. Vasile se declară contra interpretării alegorice, pentru că aceasta era întrebuintată abuziv de manihel, și gnostici, și valentinieni, ducînd astfel la erezii. De aceea, el spune în Omilia II-a: «Să trecem deci sub tăcere, pentru moment, orice interpretare alegorică și figurată...» (ibidem, col. XL, C.). Acest «pentru moment» arată — ceea ce susțin și comentatorii săi — că el nu se declară împotriva oricărui alegorism, ci în speță, pentru interpretarea literală a textelor din Cartea Facerii. În al doilea rînd, el nu infirmă echivalența de sensuri a termenului «cer» din primul verset al capitolului I Geneză, ci — în Omilia a III-a — concede că poate chiar primi interpretarea figurată a «cerului» prin «îngeri», întrucît în Psalmi (148, 7) se întrebuintează adesea termenul de «cer» pentru «îngeri» (cf. Migne, P. G. XXXII, col. 76 B.).

Pentru aceste motive, vom întrebuinta în expunerea noastră interpretarea figurată, acceptată de cei mai mulți Părinți și scriitori bisericești ca: Sf. Grigorie Teologul, Sf. Ioan Damaschin, Fer. Augustin, Teofan Cherameul și alții.

5. Cf. Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**, trad. Pr. D. Fecioru, București 1943, pagina 84.

6. Sf. Ioan Damaschin, **op. cit.**, p. 84.

„La început Dumnezeu gîndește puterile cerești și gîndul Lui s-a făcut faptă“⁷). Prin urmare, primul act de creație dă viață îngerilor.

Dar exegeza cea mai minuțioasă în această privință, o face Fericitul Augustin. El fixează — procedînd prin eliminarea ultimelor zile — crearea îngerilor înainte de ziua a IV-a, în care sînt creați astrele și soarele, pîntru motivul că se vorbește de lumină înainte de apariția soarelui, în versetele 3 și 4 ale Genezei. În afară de acestea, cartea lui Iov (XXXVIII, 7) spune: „Cînd stelele au fost făcute, toți îngerii mei au ridicat glas ca să cînte lauda mea“ — reieșind de aici că duhurile cerești aveau ființă înaintea stelelor⁸). În ziua a 3-a și a 2-a, fiind vorba de crearea cerului material și de despărțirea apelor de pămînt, rămîne numai posibilitatea ca îngerii să fi fost creați în prima zi⁹). Ei sînt „cerurile“ pe care le-a făcut Dumnezeu la început, ei sînt „lumina“ care a apărut la zisa Domnului: „Să fie lumină!“, strălucirea care a apărut înaintea soarelui, cetatea îngerească cea veșnică¹⁰).

În același sens interpretează și Teofan Chrameul versetul 2 din cap. I Geneză, înțelegînd prin apele peste care se purta Duhul, pe duhurile create, care în acest mod erau ajutate să rămînă în sfințenie. Preîntîmpinînd obiecția că îngerii sînt mai adesea simbolizați prin foc, sau pară de foc, Teofan spune că și Duhul Sfînt a fost numit apă, și a venit ca foc. Deci Duhul lui Dumnezeu învăluia primele făpturi ale universului, menținîndu-le atmosfera propice dezvoltării lor spirituale¹¹).

Totuși, imediat după acest verset (al 3-lea), apare intervenția bruscă a Creatorului, care desparte lumina de întuneric. Dacă — în conformitate cu cele de mai sus — admitem că prima lumină creată este cea nematerială, înseamnă că și primul întuneric de care ea este despărțită, este tot nematerial. Prin urmare, în versetul 4, este precizată și dezbinarea în lumea spirituală, care se concretizează, în căderea îngerilor și în despărțirea celor răi de cei buni. Aceeași este și interpretarea Fericitului Augustin¹²).

Deci, între versetele 3-4 cu care începe Geneza, este concentrată povestirea întregii vieți a îngerilor în prima perioadă din viața cosmosului: nașterea, progres, dezbinare, luptă, biruință și cădere. E — la prima vedere — greu de admis ca toată această frămîntare să se fi petrecut atît de repede, cînd pentru restul referatului — crearea lumii materiale — urmează încă alte cinci zile. Chiar ținînd seama de interpretarea celor șase zile ca perioade, sau ca simplă desfășurare a unei potențialități semănate în univers, totuși, păstrînd proporția, această primă zi în care se crează cerul spiritual și se desparte binele de rău, este mult prea restrînsă ca relatare.

Aceasta, pe de o parte, s-ar explica prin interpretarea lui Teofan Chrameul, amintită mai sus, și care aici indică lipsa de necesitate a unei anglogozii la acea vreme, din lipsa de pregătire a poporului căruia se adresa. Ingerii nu apar în cosmologia iudaică; ei intervin însă mereu în viața poporului evreu, pînă cînd — după „plinirea vremii“ — încep a fi plasați și într-un sistem doctrinal, acela al noii cosmologii creștine.

7. Cuvînt XXXVIII la Nașterea Domnului, Migne, P. G. XXXVI, col. 320.

8. Fer. Augustin, *De Civitate Dei*, Cartea XI, cap. VII, ed. Oeuvres complètes de St. Augustin, tr. sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc 1873.

9. Idem, *ibidem*, cap. IX.

10. Idem, *ibidem*, cap. VII, XI.

11. Op. cit., col. 777.

12. De civitate Dei, ed. cit., Cartea XXXIII, cap. XI.

Dar mai este o explicație: Fericitul Augustin spune că lumea spirituală, fiind creată la început, este mai înaintea timpului¹³). Argumentul pe care se bazează această afirmație este că timpul, măsurându-se prin zile și nopți, este legat de apariția soarelui care să-l măsoare; or, cum soarele este creat în ziua a IV-a, înseamnă că anterior nu putea fi timp.

Către aceeași concluzie duce și argumentul corelației dintre timp și mișcare. Am putea spune în acest sens că, în acea primă zi nu era creat încă spațiul pe care să-l parcurgă îngerii; calitatea lor de ἄγγελος — vesti-tori și păzitori ai oamenilor — încă nu apăruse, căci nu apăruse lumea cealaltă. Pentru acea perioadă trebuie să presupunem că viața îngerilor era numai cîntarea de laudă a Domnului, în contemplarea Plinătății. Insinuarea răului — alegerea aceluia „altceva“ decât Dumnezeu — se presupune deci, ca un proces tot în afară de timp. Termenul de „mișcare spre rău“ a îngerilor și toată gama de pervertire a locuitorilor cerești grupați în jurul Satanei, poate fi înțeleasă, pentru aceea, în sens de intensitate, de reflexiune a persoanei asupra ei însăși, de proces spiritual, care se poate produce independent de legile cunoscute pentru timpul material. Dacă pentru om, care e supus legilor trupului, timpului și spațiului material, și totuși momentele de intensitate sufletească, de concentrare la maximum a întregii ființe, poate disprețui timpul astronomic, petrecîndu-se într-un alt fel de timp cu totul subiectiv — un timp cunoscut ca „timp psihologic“ azi — cu atît mai mult imaterialitatea totală a celor ce sînt numiți „lumini de a doua“, poate presupune desfășurarea acestui proces de perfecționare a unora, de întunecare a altora, de ciocnire și de despărțire pentru veșnicie, înainte de începerea timpului.

Asfel, departe de a fi „o lume de idei“, cum vrea să rezolve problema angelologică teologul protestant Martensen¹⁴), lumea nevăzută a îngerilor este o lume reală, a cărei existență este atestată de Scriptură, de Sfinții Părinți, și a căror creare este arătată în primele trei versete ale Genezei, termenul de „cer“ echivalînd cu puritatea fapturilor îngerești.

b) Firea îngerilor.

Negarea realității lumii îngerești din partea unor teologi protestanți ca Strauss sau Martensen, se bazează pe imposibilitatea plasării lor în universul astrelor, în concepția despre univers, a lui Copernic¹⁵).

Este aici, fără îndoială, un defect de raționament; pentrucă, mergînd pe linia de gîndire a susamintiților teologi protestanți, am putea ajunge la căutarea locului spațial în care Dumnezeu și-ar fi plasat tronul Său pentru conducerea lumii (!). În raționamentul acesta se pornește de la un error fundamentalis, de la o premiză falsă și neteologică: a afirma că duhurile cerești au un loc spațial în lumea creată — cum afirma și Tertulian în „Apologeticum“¹⁶) — ar însemna să ajungem la părerea că — pe cale ierarhică — deasupra Serafimilor, Heruvimilor și Tronurilor, se află Dum-

13. *Confessiones, Oeuvres complètes de St. Augustin, trad. sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc 1873, cap. XIII.*

14. Hristu Andrusos, *op. cit.*, p. 139.

15. *Idem, ibidem*, p. 139.

16. Cap. XXII: «Locuiesc în aer, în vecinătatea stelelor și amestecați cu norii».

nezeu. Iată deci, pe Domnul a toată făptura, plasat undeva în spațiu, foarte sus, e drept, dar oarecum fixat!

La această eroare sîntem conduși dacă pornim de la fixarea în spațiu a lumii îngeresti. Se impune deci și elucidarea chestiunii firii îngeresti, ceea ce comportă desigur dificultăți considerabile, totuși, soluții pozitive se găsesc în scrierile Sfinților Părinți și scriitorii bisericești.

După multe, felurite și discutabile păreri, Sinodul al VII-lea ecumenic hotărăște că îngerii sînt făpturi „netrupești“¹⁷). Aceasta este concluzia care se impune din scrierile celor mai mulți și mai autorizați Părinți bisericești.

Dar de aici încep întrebările: dacă nu au trupuri, ce fel este imaterialitatea lor? Sînt ei totuși o materie subtilă, fluidificată, sau cu totul lipsiți de materie? Dacă nu au trup, atunci pot fi pretutindeni prezenți, sau nu? Iar dacă nu, atunci în ce măsură sînt imateriali?

Sf. Scriptură și scriitorii Bisericii au suficiente răspunsuri la aceste întrebări. După Sfînta Scriptură, ei sînt duhuri — πνεύμα — „duhuri slujitoare“, ca în epistolele pauline¹⁸), **duhuri** nevăzute, ca în Iov IV, 18. Deasemenea, Psalmii ni-i arată ca pe ființe subtile pe care le compară cu focul. Comparația aceasta este atrasă de puritatea făpturii îngeresti, dat fiind că focul este curățitor. Dar, de sigur, nu este vorba de o metaforă literară, ci de o prezentare reală a acestor ființe în fața celor vrednici, căci știm că tot sub înfățișarea focului s-a pogorît și Sf. Duh, la Cincizecime, în limbi de foc. Este deci, modalitatea de exprimare sensibilă a Duhului. Proorocul Daniil, îngerii se prezintă ca foc, fulger, lumină față de care omul simte spaima neputinții¹⁹).

Totuși, această spiritualitate, deși intangibilă de către om, este oricum, substanțială, dacă o raportăm la desăvîrșita spiritualitate dumnezească. Sf. Vasile îi numește pentru aceasta, „**duh aerian plus foc imaterial**“²⁰). amestecînd astfel subtilitatea materială a aerului, cu imaterialitatea focului. Ingerii sînt „**pară de foc**“, pentru că — după spusa lui Pseudo Dionisie Areopagitul — „focul pătrunde prin toate, fără să se amestece cu ele; el este mai presus de toate“; „fiind în totul lumină și în același timp ascuns, el este în sine necunoscut“²¹). Ingerii trebuie să fie considerați ca „**duhuri inteligente sau foc**“ — spune Sf. Grigorie Teologul — sau „**o substanță incorporeală și nematerială**“ (ζ.ολον), ei sînt „**o lume de minți**“ (νοητός κόσμος) ²²), o lume reală, dar suprareală, o lume de lumini. Ei sînt „**flacăra cuvîntătoare a lui Dumnezeu**“, „**munții cei luminoși** prin care ne luminează Dumnezeu“, „**prima lume supralumească** dinainte de lume“²³).

Cu toate acestea, unii scriitori bisericești, ca Tertulian și Fericitul Augustin se îndoesc asupra perfecte imaterialități a îngerilor, din pricina formei omenești sub care s-au arătat adeseori în istoria poporului ales. Feri-

17. Hristu Andrutsos, op. cit., la pag. 134.

18. Evrei I, 7, și I, 14.

19. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Contra Anomeilor*, III, ed. Oeuvres complètes, trad. par l'Abbé J. Bareille, 1887, (text grec-francez), p. 165.

20. Epistola VIII, Migne, P. G. XXXII, col. 247 urm.

21. Pseudo Dionisie Areopagitul, *Ieraria cerească și ierarhia bisericească*, trad. de Pr. C. Iordăchescu, 1932, p. 58.

22. *Cuvînt la Nașterea Domnului*, Migne, P. G. XXXVI, col. 320-321.

23. Sf. Teodor Studitul, Migne, P. G. XCIX, col. 411.

citul Augustin înclină să spună că ei trebuie să aibă o corporalitate oarecare, căci altfel, cum ar fi putut mânca și bea? (Locul din Geneză XVIII, 2; XIX, 1 urm.)²⁴). Aceasta este însă o chestiune care-și găsește ușor răspunsul. Sf. Justin Martirul spune că îngerii au mâncat „după cum grăim noi, când spunem despre foc că a înghițit totul”²⁵), și că este vorba de un limbaj figurat. Oamenii sub chipul cărora cei trei îngeri au mâncat, nu au consumat mâncarea în mod digestiv, ci au mistuit-o ca focul. Acesta este de altfel, și sensul oferit în cartea Tobit, de îngerul Rafail, care spune: „În toate zilele am fost văzut de voi (mîncînd și bînd), dar eu n-am mâncat, nici n-am băut, ci numai ochilor voștri s-a părut aceasta”²⁶).

Deci, dificultatea poate fi depășită prin acceptarea că natura lor incandescentă — la figurat — a putut mistui hrana materială, făcînd-o să dispară. Și aceasta, numai în anumite momente, cînd necesitatea mîntuirii noastre cere intervenția lor în viața noastră, căci altfel, ei **nu au nevoie** de a mânca; **dar pot** mânca — pentru ochii noștri.

Și cum s-ar putea afirma altfel, cînd cei mai autorizați Părinți care vorbesc despre natura îngerilor, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Pseudo Dionisie Areopagitul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul, toți confirmă perfectă spiritualitate a „luminilor” cerești? Unele citate pe care le-am folosit, au fost suficient de elocvente în această privință; în alte locuri însă, termenii întrebuiți arată pe îngeri ca fiind zidiți chiar după propriul **chip al lui Dumnezeu**²⁷), sau că „imaginea focului reprezintă cea mai mare asemănare a duhurilor cerești cu **Dumnezeu**”²⁸), că „sînt **netrupești întocmai ca Dumnezeu**”²⁹), sau că puterile supra-lumești sînt sfinte, fiind „**unite cu Dumnezeu**”³⁰). Chiar în cîntările bisericesti, sfințenia îngerilor este lăudată cu cuvintele: „Cu darul tău, Hristoase, așezînd cîntăreți slavei tale, pe îngerii tăi **dupre chip** i-ai făcut...”³¹).

Iată deci confirmarea unei spiritualități desăvîrșite. Totuși, poate apărea un echivoc în privința imaterialității puterilor cerești. Sf. Teodor Studitul sesizează această problemă, care mijeste sub întrebarea dacă îngerii, prin perfectă lor imaterialitate, nu cumva au și ubicuitate. În fața acestei eventualități, Teodor Studitul este gata să afirme că, deși „munți de lumină” și „flacăra cuvîntătoare” a lui Dumnezeu, îngerii au totuși o oarecare corporalitate, pentru că ei nu au ubicuitate. Într-adevăr, în cartea lui Iov, Satana urcă și coboară între cer și pămînt; în Evanghelia după Luca ((II, 15) se spune: „după ce îngerii s-au **depărtat de la** ei, la cer...”³²); iar la Matei (XXVIII, 2) citim: „...îngerul Domnului, **pogorînd din cer**, a venit...”. Sînt încă și alte citate, dar socotim suficiente pe acestea pentru a face să reiasă faptul că îngerii nu pot fi în același timp în două locuri. Naturi acorporale și aspațiale, ei întrebuițează totuși timp ca să ajungă dintr-un loc în altul, chiar dacă se deplasează foarte repede³²).

24. Scrisoarea XCV către Paulin, ed. cit.

25. Dialogul cu iudeul Trifon, trad. de Pr. O. Căciulă, București 1941, p. 133.

26. Tobit, XII, 19.

27. Sf. Ioan Damaschin, op. cit., p. 80.

28. Pseudo Dionisie Areopagitul, op. cit., p. 38.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, Comentarul I la Ozias, ed. cit., p. 259.

30. Sf. Vasile, Epistola VIII, Migne, P. G. XXXII, col. 247.

31. Minei, noiembrie 8, Cîntarea la Utrenie.

32. Silvestru de Canev, Teologia dogmatică ortodoxă, trad. de Silvestru, Episcopul Hușilor, București 1902, vol. III, p. 183.

Explicația este faptul că, deși nemateriali, ei sînt mărginiți, circumscriși, cum spune Sf. Vasile³³), ei nu pot fi peste tot în același timp, căci numai Dumnezeu poate aceasta, Hristos fiind la zămislirea Sa, și în Fe-
cioara și pretutindeni³⁴).

Sf. Ioan Damaschin, rezumînd gîndirea patristică de pînă la sine, se pronunță: „Care este însă natura și definiția ființei lui (a îngerului), numai Ziditorul o știe. Se spune că este necorporal și imaterial în raport cu noi, deoarece tot ceea ce se pune în comparație cu Dumnezeu, singurul incomparabil, este grosolan și material. Numai dumnezeirea este realitate imaterială și necorporală“³⁵).

Am insistat pînă acum cu o întreagă serie de citate, pentru a se vedea cît de atentă este teologia Sfinților Părinți în a păstra echilibrul în termenii cu care este desemnată natura îngerilor. Dacă unii au afirmat o oarecare materialitate a lor, alții au slăvit spiritualitatea lor desăvîrșită, ca fiind minți pure, luminile de a doua; dacă alții i-au considerat tot așa de imateriali ca Divinitatea însăși, ceilalți le-au atribuit o oarecare substanțialitate pentru a covîrși evlavia, care nu poate considera o natură creată, ca fiind aceeași fire cu a lui Dumnezeu. O precizare categorică într-o direcție sau în alta, ducea la eroare.

Astfel, de pildă, în teologia veacului nostru, Serghie Bulgacov tinde totuși a contopi atît de mult sfințenia îngerilor cu cea a Duhului, încît ajunge să afirme că îngerii nu au o natură proprie, alta decît cea dumnezească: ei „n-au natură proprie, sînt dumnezei creați“³⁶), zice teologul rus, și continuă în alt loc: „Ei n-au o natură deosebită de cea divină. Deși ea le este dată ca la niște creaturi, totuși ea fiind dată, constituie deja însăși ființa lor“³⁷).

Pentru ortodoxia noastră, afirmația aceasta pare o exagerare și vom vedea ulterior în ce măsură este. Pentru moment însă, punem alături afirmațiile teologului catolic Étienne Gilson, în aceeași materie; el spune că îngerii nu se deosebesc de Dumnezeu prin aceea că sînt mai materialii; —ei nu au niciun fel de materie, ci, „pură inteligență, formă simplă și liberă de orice materie“, ei „n-au totuși decît o cantitate limitată de ființă“³⁸). Cu alte cuvinte, ei se deosebesc de Dumnezeu ca finitul față de infinit — zice același tomist³⁹).

De la această precizare, pînă la aceea că Ingerii nu au altă natură decît cea divină, nu vedem distanță. Exact același lucru reiese și din expresia lui Serghie Bulgacov, care trage ultimele consecințe: „ei sînt dumnezei creați“, neavînd o natură specifică lor.

În discutarea problemei timpului, în angelologie, trebuie să ținem seama de faptul că unul este timpul în care se petrece viața exclusiv personală a îngerilor — timp care nu corespunde celui orînduit de soare pentru planeta noastră — și altul timpul nostru, căruia trebuie să se supună și ei, în momentul cînd vin în contact cu noi, și care este timpul material cunoscut în limbajul curent.

33. Despre Sf. Duh, Migne, P. G. XXXII, col. 159: „ἐν περιγράφῳ τόπῳ τυγχάνειν πεπρωταί“.

34. Sf. Teodor Studitul, op. cit., col. 411.

35. Dogmatica, ed. cit., p. 80.

36. Serghie Bulgacov, Scara lui Iacov, Paris 1929, p. 142.

37. Idem, *ibidem*, p. 143 și urm.

38. E. Gilson, *Le thomisme*, Paris 1927, ed. III-a, p. 158.

39. Idem, *ibidem*, p. 157.

Iată prin urmare, că ceea ce e condamnabil în exagerarea teologului rus, este prezent și în afirmația teologiei catolice. Nu mai vorbim că această aserțiune provoacă nelămuriri asupra căderii acestor duhuri care sînt o „**cantitate limitată**“ de Dumnezeu! Cel puțin, Serghie Bulgacov, consecvent liniei sale, are și imaginația necesară — uneori foarte bine venită — în a explica posibilitatea căderii prin cele două aspecte ale libertății creaturale — lucru asupra căruia vom reveni în capitolul următor.

Deocamdată, este important faptul că, încercarea de a identifica esența angelică cu cea divină și a nu face decît o diferențiere de cantitate, este aproape o impietate ⁴⁰). E de mirare cum teologul catolic amintit n-a întrebuițat măcar ideile uriașului Părinte al Bisericii apusene, ale Fericitului Augustin, care neagă identitatea aceasta de natură. În „De civitate Dei“, acesta precizează: „El le-a dat ființa (viața) dar nu **ființa supremă care este a Sa**“ ⁴¹), de aceea, spune marele teolog, îngerii sînt schimbători, pentru că sînt luați „nu din substanța Sa, ci din nimic“ ⁴²).

De altfel, marii gînditori ai Bisericii răsăritene au precizat mai întii limitele superioară și inferioară între care se poate dezbate problema naturii îngerilor; apoi au apropiat aceste limite, restrîngînd — în decursul timpului — posibilitatea dubiului pînă la conturarea unei eventuale exprimări a dogmei creștine în acest sens. Sf. Vasile cel Mare, în tratatul său Despre Duhul Sfînt, clarifică această chestiune, arătînd că puterile cerului nu sînt sfinte prin fire, ci **au măsura sfințeniei de la Duhul** ⁴³); ei au posibilitatea desăvîrșirii, dar o obțin prin Sfîntul Duh, în care trăesc. Sfințenia este deci, din afară de ființa lor, ca fiindu-le împărtășită de Persoanele Sfintei Treimi — în speță, de Duhul ⁴⁴).

În același spirit, Sf. Ioan Gură de Aur, care afirmase totala incorporabilitate a îngerilor, își precizează bine ideea în sensul că imaterialitatea lor nu presupune confundarea lor în însăși esența Dumnezeirii, în lumina divină, care este **inaccesibilă** (neapropiată) ⁴⁵); acest termen de „inaccesibil“ este încă mult mai mult decît „incomprehensibil“, care poate însemna totuși sesizabil într-un alt mod. Esența lui Dumnezeu este nu numai greu de cuprins, de înțeles, dar ea este de neatins în vreun mod specific naturii create, nici chiar îngerilor, spune marele comentator, căci „nimeni nu a văzut pe Dumnezeu vreodată“, ceea ce înseamnă că și îngerii văd pe Dumnezeu numai

40. Este drept că înainte de a identifica esența îngerilor cu cea dumnezeiască, Gilson afirmă — curios! — materialitatea îngerilor, argumentînd că ei nu pot fi corporali, conturați, dar materiali pot fi, pentru că înțelege prin materie «in sens larg», orice forță care intră în compoziție cu un act în constituirea unei ființe date. Ori, singurul principiu al mișcării și schimbării se găsește în materie; deci, trebuie să fie, în mod necesar, o materie în orice lucru mișcat“ (cf. op. cit., p. 155).

Este locul să observăm că în Ortodoxie se caută păstrarea echilibrului prin ușoare antiteze de expresii, pentru ca puterea de înțelegere a fiecăruia din noi să-și contureze sinteza sa proprie, pentru obiectul credinței sale. Pe cînd, din contradicția oferită de aceste pasagii expuse din sistemul tomist, nu poate ieși o sinteză, ci mai degrabă un echivoc.

41. De civitate Dei, ed. cit., Cartea XII, cap. II.

42. Ibidem, cap. I.

43. Despre Duhul Sfînt, op. cit., col. 136.

44. Idem, ibidem, col. 136.

45. Sf. Ioan Gură de Aur, Omiliile III și IV contra Anomeilor, ed. cit., pp. 163-175.

prin sincatabază, numai prin pogorământul lui Dumnezeu din milă și dragoste pentru lucrul mâinilor Sale.

Sîntem, așa dar, foarte departe de identificarea pe care o face Serghie Bulgacov, între esența divină și cea angelică. Dintr-un exces de dragoste pentru locuitorii cerului, teologul rus coboară — fără să vrea — divinitatea, la nivelul creaturii.

Dar în materie de angelologie, Serghie Bulgacov ne-a dat și contribuții prețioase. De pildă, consecințele naturii îngeresci sînt studiate cu râvnă, talent și folos pentru interesul problemei noastre.

Am văzut că în actul creației, îngerii — „cerul“ — se nasc la un singur cuvînt, sau numai la gîndul lui Dumnezeu, cum spusese Sf. Grigorie Teologul, — dar toți deodată. Această apariție — deodată și definitivă pentru întreaga lume angelică de la începutul timpului pînă în veșnicie — implică inutilitatea înmulțirii lor, după cum natura lor spirituală implică imposibilitatea procreației, deci, a înmulțirii lor între și prin ei. Prin urmare, ei nu au posibilitatea de a comunica ființial între ei; ei sînt — cum, spune Bulgacov — fiecare „un modus oarecare al naturii lui“⁴⁶). În cîntările bisericesti, în acatiste, imne, se pomenește de un „cin“, de un „sobor“ îngeresc. Ei nu sînt un neam, cum sîntem noi oamenii, ci trăesc uniți prin dragostea lor și viața lor participantă la Duh; unirea lor însă nu este o unire naturală — cum ar fi cea omenească — ci una „ipostatică“⁴⁷), după cum o desemnează Bulgacov.

Este interesant să remarcăm aici, că felul naturii îngerilor atrage o schimbare de perspectivă în problema eshatologică și soteriologică a ființei lor. Lipsa de „confluență“ — am zice noi — a naturii angelice, apără — ce e drept — cînul îngeresc de transmiterea păcatului unuia din ei, celorlalți. Dacă în neamul omenesc păcatul a intrat printr-un singur om, în soborul îngeresc, păcatul unuia nu poate angrena celelalte ființe din punct de vedere ontologic, decît doar din punct de vedere moral. Dar în același timp și mîntuirea, pentru îngerii, capătă un caracter acut subiectiv, deontologic. Un corolar al sobornicității lor, este deci aspectul subiectiv al mîntuirii lor⁴⁸).

Deasemenea, din aceeași cauză, adică din lipsa de comunicabilitate a naturii lor, firea îngerească a putut primi între monadele sale dezbinarea și sfîrșirea definitivă, căci, cum am văzut, departe de a se putea susține participarea îngerilor la natura divină, firea îngerească a fost pasibilă de pervertire.

Dar această vicere, dată fiind firea îngerească, este mult mai gravă pentru cei atinși de corupție, decît a putut fi păcatul strămoșesc pentru neamul omenesc luat ca întreg. Prin întruparea Mîntuitorului, natura omenească a putut fi centrată din nou pe coordonatele sale firești: regenerarea ei este asigurată din punct de vedere obiectiv. Dacă moartea a intrat în neamul omenesc prin păcat, în schimb învierea e dăruită prin sfințirea firii. Pe cînd moartea duhurilor netrupești, este ireversibilă. Pentru diavol, reîntoarcerea nu mai este posibilă, înviere nu există. Dacă oamenii au căzut de la **posse non mori** — la **non posse non mori**, ei au în schimb primăvara

46. Serghie Bulgacov, *op. cit.*, p. 110.

47. *Idem, ibidem*, p. 110.

48. Discuția noastră nu poate atinge încă participarea îngerilor ca beneficiari ai Jertfei mîntuitoare, întrucît tratarea noastră în momentul de față poartă asupra vleiții îngerilor înainte de apariția lumii noastre omenești.

Invierii. Pe cînd în lumea duhurilor — putem parafraza — de la **non posse mori**, așa cum au fost creați, în chip paradoxal ei au ajuns la **non posse resurgere**. „Toți cei ce te cunosc între popoare — spune glasul Domnului — rămîn uimiți din pricina ta; ești nimic și **nu vei mai fi niciodată**“⁴⁹). Niciodată Satana nu va mai putea reveni la viață, el își va trăi continuu propria moarte, pe care a ales-o din proprie inițiativă, cu proprii puteri și în virtutea liberei sale alegeri.

Prin urmare, căderea satanei și a îngerilor lui, ne obligă a contesta afirmația naturii comune a îngerilor cu Dumnezeu — cum afirmă teologia romano-catolică sau cea a lui Serghie Bulgacov —⁵⁰), rămînînd incontestabil afirmat că firea lor este o esență proprie, pur spirituală, avînd sfințenia nu în sine, ci prin participare, prin împărtășirea de la Duhul Sfînt, fire creată cu virtualități schimbătoare, actualmente fiind definitiv întărită în bine sau în rău.

c) Căderea îngerilor.

Problema aceasta, a primului păcat în lumea creată, este desigur o piatră de încercare pentru teologia creștină. Dacă la căderea omului, o primă explicație imediată oferea o justificare de moment — fiind vorba de intervenția nefastă a diavolului — la păcatul primelor creaturi dispare și această încercare de justificare. Răul pe care l-a ales Satana, n-a mai fost provocat, nu a venit ca răspuns a unei incitații din afară. Dar nici înlăuntrul lui nu putea fi, căci natura lui a ieșit curată din mîna Creatorului. Natura îngerilor e atît de bună, că nimic nu poate să o strice, decît depărtarea de Dumnezeu — spune Fericitul Augustin⁵¹).

Dar cum s-a produs această depărtare, ce a determinat-o? Textele scripturistice respective nu explică ultima rațiune a acestei catastrofe cosmice. E și explicabil, pentru că motivul esențial care a determinat prăbușirea unei lumi de lumini, este legat de problematica persoanei: libertate și autorestringere. Iar această concluzie este rezultatul unui lung proces pe tărîmul gîndirii și al experienței neamului omenesc.

Primele texte de valoare centrală în privința aceasta, Isaia XIV, 12 și Ezechiel XXVIII, 14 — indică suficiente teme de discuție. Din punct de vedere dogmatic, ne interesează în primul rînd afirmația căderii Satanei și în al doilea rînd motivarea ei.

49. Iezechiel, XXVIII, 19.

50. Afirmația, lui Serghie Bulgacov că ei nu au natură proprie, ci o au pe cea dumnezeiască, ne obligă să ne întrebăm: dacă au cu toții aceeași fire, în ce fel se deosebesc între ei? Cum se mai distinge sinea fiecăruia, ca personalitate aparte, nefiind decît niște suporturi, «ipostasuri» (e termenul folosit de autor), purtînd același conținut? În firea dumnezeiască a Sfintei Treimi, într-adevăr știm că aceeași fire o au cele trei Persoane, dar atributele fiecăreia sînt cu totul deosebite unele de altele, decurgînd din modul de generare, adică: nașterea — pentru Flu, purcederea — pentru Duhul, și neînșterea — pentru Tatăl. La îngeri, însă, cum se poate deosebi această pretinsă omogenitate a firii lor, dacă între ei nu pot exista relații de genul acesta? E drept că autorul nostru menționează că ipostasurile angelice sînt fiecare un mod propriu al existenței îngerești. Dar această afirmație nu explică întru nimic chestiunea varietății nenumărate de ipostasuri în cadrul aceleiași firi, una cu cea dumnezeiască, în care însă nimic n-a intervenit de la Ziditor pentru a produce această diferențiere.

Angelologia bulgacoviană nu oferă un răspuns acestei întrebări firești.

51. De civitate Dei, Cartea I. cap. VI. ed. cit.

„Cum ai căzut din cer, Lucefăr strălucitor, fiu al zorilor. Cum ai fost doborât la pământ, tu, biruitorul neamurilor!“ — sună unul din aceste versete. Și, cu toată frumusețea poetică a acestor pasagii, expresiile nu sînt figuri de stil. În conformitate cu cele stabilite pînă acum, îngerii fiind „lumini de a doua“, strălucirea lor este reală (dar nu neapărat perceptibilă fizic), zorile neînsemnînd altceva decît lumină, „fiu al zorilor“ — fiu al primei lumini.

Comparînd locul de mai sus cu cel de la Ezechiil, Lucefărul strălucitor reiese a fi o căpetenie de mare preț a oștilor cerești: „Erai un heruvim ocrotitor, cu aripile întinse; te pusem pe muntele cel sfînt al lui Dumnezeu... ai fost fără prihană în căile tale, din ziua cînd ai fost făcut, pînă în ziua cînd s-a găsit nelegiuire în tine“.

Aceste texte, împreună cu afirmația Mintuitorului: „Văzut-am pe Satana ca pe un fulger căzînd din cer“⁵²), stabilesc indiscutabil o evoluție parțială în mersul firesc al vieții primei lumi. Momentul dezbinării este situat, după cum am văzut, înaintea apariției oricărei lumi materiale, și chiar a timpului.

Nelegiuirea care se naște în Satana, este deci o problemă pur spirituală. Completările textuale care urmează, descriu oarecum acest proces, fără a-l explica. „Ți s-a îngîmfat inima din pricina frumuseții tale, ți-ai stricat înțelepciunea cu strălucirea ta“⁵³). „Tu ziceai în inima tă: „Mă voi sui în cer, îmi voi ridica scaunul de domnie mai presus de stelele lui Dumnezeu; voi șede pe muntele adunării dumnezeilor... voi fi ca Cel Prea Înalt“⁵⁴).

Păcatul pentru care Satana se desprinde de lumină, este deci mîndria și invidia. Frumusețea pe care Dumnezeu a pus-o în luminătorii Săi, a fost prilej de îngîmfare pentru unii, pentru cei care nu au știut să-și „păstreze vrednicia“⁵⁵). Și iată, lumina lor s-a întunecat, transparența lor dispare și ei părăsesc cerul. Totuși, căderea lor nu e numai o evoluție lentă, o alunecare în întuneric. Locuri din Scriptură, ca cele indicate anterior, sau ca: II Petru, II, 4, arată că a urmat acestei întunecări, o intervenție directă din partea Creatorului: „Dumnezeu nu a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad și i-a dat peșterilor întunericului“. Locul acesta corespunde celui din Geneză, în care se spune: „Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric“⁵⁶). În momentul cînd s-a conturat precis o întunecare a unei părți din duhuri, iată mîna Celui Prea Înalt, apare pentru a face ordine și a pune capăt războiului. Pentru că, după cum reese din Apocalipsa lui Ioan Puterile înaintate în bine au luat atitudine: „Și s-a făcut război în cer: Mihail și îngerii lui au pornit război cu Balaurul. Iar Balaurul și îngerii lui au stat în luptă. Dar n-au izbutit, nici nu s-a mai găsit pentru ei loc în cer. Și aruncat a fost Balaurul cel mare... care se chiamă diavol și Satan...“⁵⁷).

Prăbușirea definitivă a Satanei produce o liniște în lumea cerească. „Pentru aceasta, bucurați-vă ceruri și cei ce locuiți într-însele“⁵⁸). Veselie apare în cer fiindcă, în primul rînd, prin această luptă, îngerii buni făcuseră

52. Luca X, 18.

53. Ezechiil XXVIII, 17.

54. Isaia XIV, 13-14.

55. Iuda 6.

56. Geneză I, 4.

57. Apocalipsa XII, 7-8.

58. Apocalipsa XII, 12.

dreptate lui Dumnezeu — dacă ni se îngăduie această exprimare — stabilind raporturile normale între creatură și Creator. „Această doborîre este o localizare definitivă a răului în lumea angelică“⁵⁹).

Războiul acesta însă, nu pare să fi fost intervenția unei autorități care pedepsește pur și simplu; arhanghelii nu au apărut atunci, ca în raiul primului om, cînd izgonirea lui Adam nu implica participarea într-o luptă de la egal la egal. Războiul cu Satana a însemnat un risc pentru cei buni, o angrenare a personalității lor în combaterea răului, într-o măsură care ar fi putut să-i coste viața. Dar ei nu și-au „iubit viața lor pînă la moarte“⁶⁰), spune văzătorul Ioan în Apocalipsă, ceea ce presupune un act de mare curaj, susținut de afirmarea unei mari iubiri: ei nu și-au iubit viața lor, dar au iubit altceva mai mult, ca să-și fi putut pune în joc sufletul lor. Acesta a fost și motivul biruinței lor: în momentul renunțării la viața proprie, au cîștigat biruința asupra răului.

Dar răul acesta localizat, circumscris de acțiunea îngerilor buni și pe-celluit apoi de intervenția finală a Creatorului, unde oare a găsit loc în ființa strălucitorului heruvim și de unde a putut lua naștere? Dece invidia s-a putut naște în unii de aceeași natură cu alții care ș-au păstrat buni?

Ingerii sînt „Dumnezei prin îndumnezeire de la Dumnezeu, dar nu prin fire“, spune Sf. Teodor Studitul⁶¹), în acord cu ceilalți mari Părinți bisericești. Deci în firea lor exista o posibilitate, o eventualitate de întoarcere spre rău. Iar Fericitul Augustin adaugă că în firea îngerilor a existat de la început o voință bună, cu o înclinare pozitivă; fără această voință bună, natura îngerilor n-ar fi putut fi bună. Dar nu ei sînt creatorii voinței bune, ci ei au stăruit în a se apropia de Dumnezeu și așa au devenit mai buni în voința lor⁶²). O cauză eficientă a relei voințe nu există. Ea e propria voință a îngerilor potrivnici lui Dumnezeu. Ingerii buni consimt la dragostea lui Dumnezeu și prin aceasta sînt buni; ceilalți refuză și prin aceasta sînt răi. Nu există decît o cauză deficientă a relei voințe și nu una eficientă, o golire a propriului eu, de voința cea bună⁶³). „A căuta cauza căderii, înseamnă a voi să vezi tenebrele, sau să auzi tăcerea“, spune fericitul Părinte al Bisericii⁶⁴).

Aici este nodul problemei, pe care teologia ortodoxă încearcă să o rezolve. „De unde e păcatul? — se întreabă Teofan Zăvoritul —. Originea lui e surprinzătoare și în diavol și în om... pentru că el, deși cunoaște cele plăcute ale lui Dumnezeu, alege cele neplăcute Lui. Astfel e ființa libertății. Ființa liberă este principiul-sursă al faptelor despre care nu putem răspunde totdeauna, dece? Pur și simplu pentru că vreau; și vreau, pentru că așa vreau“⁶⁵).

59. S. Bulgacov, op. cit., p. 160.

60. Apocalipsa XII, 11.

61. Migne, P. G. XCIX, col. 730 urm.

62. De civitate Dei, ed. cit., C. XII, cap. IX.

63. La fel vorbește Sf. Vasile cel Mare, cînd afirmă că răul este «o dispoziție sufletească contrarie virtuții, care provine dintr-o nepăsătoare părăsire a bine-lui». (Omil. I la Hexameron, P. G., col. 13 C.

64. Fer. Augustin, De civitate Dei, ed. cit., Cartea XII, cap. VII.

65. Teofan Episcopul, Schiță de morală creștină, Moscova 1891, p. 144.

Pentru prima dată, libertatea creaturii a dat un răspuns negativ dragei stei divine. „Creația — cum spune un mare gânditor al epocii noastre — s-a angajat pe calea izolării, a dezbinării și a urii, în momentul când a vrut să se afirme prin ea însăși“. Ingerii au fost liberi în a-L iubi sau nu pe Dumnezeu. Lucifer cu cei ai lui au preferat dragostea de sine, au avut libertatea de a alege între sine și Dumnezeu. Și au ales. Dar alegând, au ales moartea. Intoarcerea ființei creaturale asupra sinei sale, înseamnă întoarcerea cu spatele către izvorul vieții, către izvorătorul propriului eu. Iubirea de sine, pentru îngeri, a însemnat o sinucidere ontologică, spune Bulgacov⁶⁶). Aprecierea propriei tale persoane, a propriei tale frumuseți, înseamnă aprecierea unui lucru finit; iar propria-ți frumusețe nu va dura decât în virtutea unui prim impuls, ca o scînteie aprinsă de un motor electric. Întreruperea contactului cu centrul de energie, înseamnă pentru creatură stingerea luminii, deci și a frumuseții ei creaturale.

În ființa libertății deci, se află posibilitatea păcatului. În capitolul rezervat vieții îngerilor, Serghie Bulgacov tratează cu seriozitate și competență chestiunea libertății, găsind că nu același fel de libertate l-au avut îngerii la început, și-l au și acum. Problema este desigur, extingibilă și la oameni, sub un colorit specific, în privința libertății cu care se nasc totii, față de libertatea la care ajung sfinții. Bulgacov susține că libertatea despre care e vorba, se prezintă sub două aspecte: primul, fiind o libertate creaturală, un dar; al doilea, o libertate câștigată, un răspuns al creaturii. „Cea dintîi autodeterminare a libertății, care zace în urma sau pe deasupra existenței noastre create, dar totodată și la temelie ei, e legată de faptul că Dumnezeu ne crează pe noi ca pe niste ființe libere, nu în afară de noi, nu fără învoirea noastră asupra noastră înșine, nu fără acceptarea noastră — deși creată — a creării. Eu-ul nostru chemat spre existență de Dumnezeu ca un chip al Său... se rostește pentru prima dată de buzele noastre proprii, de noi înșine...“⁶⁷). Cu alte cuvinte, în clipa creației sale, primul gest, mișcare, tendință a ființei, este mulțumirea, consimțirea la propria-i creație, devenirea unui „eu-însumi“. Cu aceasta însă, actul libertății primordiale nu este epuizat; ființa consimte la propria ei viață, acceptarea este un act al propriei sale libertăți.

Pînă la acest moment — psihologic vorbind — creaturile prime au fost la același nivel al voinței, libertatea lor primă a funcționat în același sens în toate centrele de lumină.

Urmează însă un al doilea aspect al libertății, am spune, un mod de reflexiune a libertății asupra ei însăși, o aplicare a ei spre desăvîrșirea persoanei. Acum, „posibilitatea este învinsă de autoritate — spune Bulgacov — și potențialitatea, de realitate“⁶⁸).

Reluînd ideea, am putea spune că în primul stadiu, libertatea creaturală nu este starea cea mai deplină a libertății: ea este posibilitatea unei libere

66. *Scara lui Iacov*, op. cit., p. 154.

67. *Ibidem*, p. 152.

68. *Ibidem*, p. 152.

alegeri, dar presupune și ezitarea în alegerea modului de realizare a persoanei proprii. Poate că aci începe și procesul cunoașterii binelui, care va ajuta apoi la maturizarea voinței proprii. În acest moment, Bulgacov are dreptate să afirme: „**Libertatea este o posibilitate realizabilă, dar încă nerealizată, de a deveni tu însuși**“⁶⁹). Dar de aci mai departe — credem a putea afirma tot despre lumea îngerească — libertatea devine o stare de conștiință. Momentul auto-structurării existenței pe drumul Binelui, deci procesul desăvârșirii, înseamnă încetul cu încetul o depășire a posibilității de a greși. Libertatea este mereu în funcțiune, posibilitatea alegerii — perfect garantată, dar posibilitatea greșelii dispare, căci sfințenia înseamnă și cunoașterea mai adâncă a lui Dumnezeu, iar cunoașterea mai adâncă înseamnă și dragoste mai deplină. „Gustați și vedeți că bun este Domnul...“. După ce L-au gustat, îngerii cei înțelepți au cunoscut că nu se mai pot despărți de dragostea Lui. Al doilea aspect al libertății n-a mai funcționat la Lucifer; el a fost anihilat de planurile geloziei și orgoliului: „...voi ședeți pe muntele adunării dumnezeilor.. voi fi ca Cel Prea înalt...“⁷⁰).

După doborârea lui Satan, îngerii buni s-au întărit încă în virtute: „ei și-au depășit libertatea lor creaturală... lăsînd-o pe unica-deplina ascultare față de Creator. Cu vrednicie ei au realizat-o și prin aceasta ei au ajuns mai sus, dincolo de libertate“⁷¹).

Iată paradoxul: Libertatea este darul suprem făcut de Dumnezeu ființei, persoanei, cu scopul de a se depăși pe sine, de a depăși deci însăși libertatea, pentru a ajunge la suprema fericire, la izvorul libertății însuși.

Am ajuns acum la încheierea temei de față — care privește prima perioadă în viața lumii personale, această perioadă de lumină în care apare furtuna, întunecarea, lupta și în sfârșit, cataclismul: prăbușirea Luceafărului dimineții, Fiul zorilor, cu cei ai lui, pentru ca după aceea, cerurile să se liniștească și să cînte cîntări de slava și biruință.

Desigur, întrebarea care se poate naște: de ce a creat Dumnezeu niște ființe despre care atotcunoașterea Lui știa că vor cădea, că vor rămîne niște

69. Scara lui Iacov, op. cit., p. 152.

70. De aceea și problema apocatastazei nu este discutabilă. Nu ne putem întreba cu marele Origen, dacă Dumnezeu va răbda depărtarea îngerilor rai și nu cumva îi va ierta. Aici nu mai este vorba de iertare, căci ea nu ar fi eficace cu nimic, neputînd lucra în interiorul persoanei celor depărtați de la Bine. Reîntoarcerea e un act de libertate, ca și plecarea. Pentru aceea, o acțiune directă și expresă a lui Dumnezeu pentru întoarcerea lui Lucifer, ar însemna o încălcare a libertății acestuia — ceea ce este incompatibil cu Cel de la care pornește libertatea și ființa tuturor creaturilor. Căci după această lege a libertății vom fi judecați (Iacob II, 12), prin urmare ea este lăsată integral în administrare personală, fiind darul suprem al dragostei dumnezeiești, în virtutea căruia se va cere socoteală.

Acest adevăr face ca orice intervenție din partea lui Dumnezeu în acest caz să apară drept un act de violență, de silnicie la adresa persoanei, pe care Dumnezeu însuși a respectat-o de la început ca pe chip al Său, dîndu-i dreptul de a-L nega pe El însuși, cu oricît de dezastruoasă consecințe. Reîntoarcerea nu poate fi decît o hotărîre a celui care a plecat — dacă mai este capabil de un asemenea act.

71. S. Bulgacov, op. cit., p. 100.

coji goale de consistență, care-și vor trăi veșnic agonia?, — este o întrebare care nu caută neapărat să scruteze planurile lui Dumnezeu, să-L ispi-tească. Căci un răspuns bine venit s-a găsit și pentru această nedumerire, chiar dacă el este numai una din infinitele rațiuni ale lui Dumnezeu, care rămân necunoscute. Fericitul Augustin vede în planul Providenței utilitatea acestor fapte pentru procesul desăvârșirii ulterioare a lumii create, ca exemplu de bine și de rău. „Căci Dumnezeu n-ar fi creat un singur înger — spune episcopul de Hippo — un singur om a cărui cădere o prevăzuse, dacă nu ar fi știut și în ce măsură va fi de folos celor buni, și astfel, făcînd să strălucească prin aceste antiteze, poezia seculară a ordinei veacurilor“⁷²).



72. De civitate Dei, ed. cit., Cartea XI, cap. XVII.

**MANUSCRISELE, CARŢILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE
EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ŞI ORI
CE FEL DE CORESPONDENŢĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE
TRIMITE PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MI-
SIUNE ORTODOXĂ, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BĂLCESCU
BUCUREŞTI, CU MENŢIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE —
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».**

COSTUL REVISTEI

ÎN ȚARĂ

Pe un an 20,— lei
Un număr 2,50 „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 5 „

**În Bucureşti, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra
de la Magazinul de obiecte bisericeşti al Sfintei Arhiepiscopii a
Bucureştilor, str. 30 Decembrie nr. 9.**

**MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUE. CO-
LABORATORII SÎNT RUGAŢI SĂ-ŞI PĂSTREZE COPIE
DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACTIEI
REVISTEI „STUDII TEOLOGICE“.**

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ
1955