

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL VIII
1 9 4 0
Volumul I

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

S U M A R

STUDII :

	<u>Pag.</u>
<i>Profesor Șerban Ionescu : Morala ortodoxă față cu celelalte morale confesionale</i>	3
<i>Profesor Pr. Petre Vintilescu : „Mila păcii, jertfa laudei“ în liturghiile bizantine</i>	63
<i>Profesor Teodor M. Popescu : La o sută de ani după shismă, III</i>	77
<i>Profesor Lazăr Iacob : Personalitatea juridică a Bisericii . . .</i>	105
<i>Profesor Dr. V. Gh. Ispir : Viața creștină practică, imbold spre ecumenicitate</i>	141
<i>Pr. Ioan G. Coman : Sublimul preoției creștine</i>	148
<i>Emilian Vasilescu : Misticism și patologie</i>	169

CRONICĂ :

<i>Anacharsis : Omagierea unui profesor al Facultății de Teologie din București în cultura națională</i>	185
<i>Prof. Lazăr Iacob : † Dr. Valerian Șesan</i>	188

RECENZII :

I, CĂRȚI :

<i>Emilian Vasilescu : Nichifor Crainic, Nostalgia Paradisului</i>	196
<i>Emilian Vasilescu : Ioan Gh. Savin, Apologetica, vol. II</i>	201
<i>Pr. Mihail Bulacu : Bartolomeu Popescu, Filosofia și pedagogia creștină a lui Ioan Amos Comenius</i>	207
<i>Pr. Mihail Bulacu : Vasile Grecu, Izvorul principal bizantin pentru cartea cu învățătură a diaconului Coresi din 1581. Omiliile Patriarhului Ioan XIV, Calea</i>	211
<i>Pr. T. Negoită : Protos. Nicodem Ioniță, Vechiul Testament își mai are loc în Biblie?</i>	214
<i>Pr. T. Negoită : Protos. Ș. Salzberger, Adevăruri despre talmud și iudaism</i>	128

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

A N U L V I I I
1 9 4 0
V o l u m u l I

B U C U R E Ș T I

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI. — STR. PRINCIPATELE UNITE Nr. 60

MORALA ORTODOXĂ FAȚĂ CU CELELALTE MORALE CONFESIONALE

Există o structură specifică a moralei creștine ortodoxe, care reiese din fundamentele ei dogmatice, din ordinea și ierarhia ce se acordă izvoarelor ei de inspirațiune, cum și din practica, pe care și-a însușit-o dealungul veacurilor.

Deosebirile confesionale nu constau numai în articole de credință, felurit formulate dela confesiune la confesiune, ci și în practici deosebite, ca o urmare directă a postulatelor lor dogmatice. Morala este exteriorizarea dogmei. Deosebirile de dogmă aduc după sine și deosebite tipuri de viață creștină. Avem un tip de viețuire ortodoxă, care diferă de cel romano-catolic sau de cel protestant.

În cele ce urmează, vom căuta să schițăm aceste diferențieri confesionale sub unghiul moral.

*

ELEMENTE STRUCTURALE

Datorită structurii lor specifice, moralele confesionale au primit în decursul timpului titlaturi deosebite, care oglindesc în parte această distincțiune organică.

Tradițiunea bisericii noastre de Răsărit consacră denumirea de : „*Morală creștină*” sau „*Teologie morală ortodoxă*” ¹⁾ disciplinii

1) Vezi tratatele de Morală ale lui Neagoe-Vodă-Basarab, 1512—1521, cu subtitlul : „*Tractat despre purtarea ce trebuie să țină un domn în timpul ospetelor, în chip de povățuire către fiul său Teodosie*” ; „*Tractat despre onoarea ce trebuie acordată slujbașilor...*” și „*Tractat despre generositatea domnească*”, publicate de B. P. Hașdeu în „*Arhiva istorică a României*”, Tom. I, p. II-a, p. 111, 120. De asemeni: *Tratatul de filosofie morală* — al lui Io Dimitrie Constantin Voevod — cum îl numește Hașdeu în opul cit., intitulat : *Divanul sau Gâlceava*

științifice, care se ocupă cu expunerea sistematică a normelor morale, pe baza *Revelațiunii dumnezeiești*, cu scopul de a atinge „desăvârșirea” în această existență și „fericirea” în viața viitoare.

Structura operilor morale în ortodoxism se remarcă prin predominarea învățăturilor evanghelice la locul de frunte. Acolo, însă, unde se iau în considerare și elementele înțelepciunii ome-nești, ele se adăogă spre confirmare a celor dintâi. *Logosul re-*

Înțeleptului cu lumea, ori Județul trupului cu sufletul — Iași, 1698 — Întăiu izvodite și de Iznoavă din Vechiul și Noul Testament și a celor de pe dinafară înțelepți cu destul infrumusețate. Adăogăm mai departe : *Morală creștinească sau Teologia Morală* de Filaret Scriban, Iași, 1855 ; *Teologia morală ortodoxă* de Augustin Scriban, Iași, 1889 ; *Principii de Morală Creștină*, după Vamva, trad. de Ilie Benescu, București, 1855 ; *Manual de Morală Creștină*, de Arhim. Inocentiu Moisiu, Iași, 1869 ; *Creștinească Învățătură a Moravurilor* sau *Morală Creștină* de Teoctist Blajevici, Viena, 1865 ; *Morală Creștină* de Icon. Ștef. Călinescu, București, 1878 ; *Prelegeri de Teologie Morală Ortodoxă* de Dr. Emilian Voiutschi, Cernăuți, 1906 ; *Manual de Teologie Morală* de Dr. Athanasie Mironescu, București, 1895 ; De acelaș autor : *Etica evoluționistă și Etica creștină*, București, 1898 ; *Tratat de Morală Creștină* de I. B. M. — român unit din Vechiul Regat — Iași, 1900 ; *Etica Creștină* de Dr. Ioan Rațiu — român unit din Ardeal — Blaj, 1873 ; *Curs de Teologie Morală* de Arhim. Iuliu Scriban, Ed. II. București, 1921 ; *Curs de Teologie Morală* — în manuscris — de Icon. C-tin Nazarie, București, 1910 ; *Morală Creștină* de Dr. Ioan Mihălcescu, București, 1931 ; *Morală Creștină* de Pr. P. Vintilescu, Pitești, 1924 ; *Manual de Morală Creștină* de Profesorul Șerban Ionescu, București, 1929, etc.

Deosebirea, pe care Athanasie Mironescu o face între „etic” și „moral” ca având un sens specific din punct de vedere al uzului — pag. 2, op. cit. — este justă, numai temeierile invocate sunt inacceptabile. Cuvântul „etic” ar sta, după acest autor, în înțeles opus cu „fizic” ; iar numirea de „etic” ar fi mai semnificativă decât cea „morală”, întrucât o faptă „etică” poate fi bună sau rea, virtute sau păcat, pe când o faptă „morală” nu poate fi în acelaș timp rea sau păcat. De aci și justificarea, după autorul nostru, pentru unii protestanți și romano-catolici de a substitui numirea de „etică creștină” celei de „teologie morală”. Motivele invocate de autor spre a deosebi între „etic” și „moral” ni se par scolastice, iar substituirea, de care se amintește, este adevărată, numai, că ea corespunde altor temeieri, după cum vom vedea mai departe.

La ortodoxii greci se menține denumirea de „etică”. Vezi lucrarea lui Misail Apostolidu : *Τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς πραγματεία*, Atena, 1847 ; idem : Prof. Andrușos : *Σύστημα ἠθικῆς* — Atena 1925. Autorul preferă termenul de „etic” celui de „moral”, fiindcă după înțelesul lui omeric, el nu înseamnă numai ceva esoteric, de : datină, obicei, etc., ci și ceva lăuntric, de : opinie,

velator s'a descoperit dealungul vremii, într'o oarecare măsură, prin legea naturală, adică prin rațiunea și firea umană; însă desăvârșit, ni s'a arătat nouă prin Domnul nostru Iisus Hristos ²⁾).

În romano-catolicism, denumirea de „*morală*” alternează cu cea de „*etică*”, mai ales în timpurile mai noi ³⁾. *Toma din Aquino* integrează în concepția morală a creștinismului și etica aristotelismului. Ea ocupă un loc predominant în acest sistem. „*Etica către Nicomach*” a lui Aristot este produsul rațiunii omenești. Acest element devine fundamental pentru concepția moralei în romano-

caracter, fiind în legătură și cu virtuțile etice de care vorbește Aristotel. Vezi op. cit. Introducere.

La autorii ruși mai noi găsim de asemeni numirea de „etică”. Vezi: Nicolas Berdiaeff: „*Essai d'éthique paradoxale*”. Tr. fr. Paris, 1935. Lucrarea e însă un tratat mai mult de: Filosofie morală, decât de: Morală creștină. Idem: Peter Kropotkin: *Ethik — Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, tr. germ., Berlin, 1925; idem: Christian Cornélissen: *Essai d'une Ethique Moderne — Les Générations Nouvelles* — Paris, 1935. Ambele tratate sunt lucrări de morală sociologică.

2) Vezi: S. Justini Phil. et Martyris: *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* — Migne, Patr. Gr. vol. VI, p. 474 — «Τί γάρ; οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ Θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιῶνται λόγον, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἰζητήσους γίνονται ἐκάστοτε; Ἡ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας ἐξετάζει περὶ τοῦ Θεοῦ;».

În același senz răspunde Iudeului Trifon și Iustin în cap. II: «Ἔστι γὰρ τῶ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον καὶ ἕσσιαι ὡς ἀληθῶς οὗτοί ἐσιν, οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχρότες».

Ibid.: Athenagorae: *Legatio pro christianis*. Cap. IV, V, VI, IX etc. Migne, Vol. VII, p. 898. Ibid. Clementis Alex.: *Stromatum*. Liber I. Cap. II, V, VII, IX, XIX, etc. Astfel în cap. V: „Ἦν μὲν, οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλληνικὴν ἀναγκαῖα φιλοσοφία”.

Ibid. S. Basilii Magni: *Sermo de legendis libris Gentium* — Πρὸς τοῦς νέους—. Ibid.: Aurelii Augustini: *De Civitate Dei*, Lib. XXI — Migne, Patr. Lat. Vol. XLI. Ibid.: Sf. Ioan Damaschin: “Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ἑρθοδόξου πίστεως—Cap. V, Vol. XCIV. A se compara și Tratatule de Morală ale lui Neagoe-Basarab și „Divanul” lui Ioan Dimitrie Cantemir, pentru ierarhia ce o acordă acestor două elemente; ibid.: „Ἰνδρεπταrea legii cu Dumnezeu” după care, înțelepția dreptății iaste să vadă lucrurile dumnezeiești și omenești, adică dreptatea și nedreptatea — „Σοφία δικαιοσύνης, τὸ εἶδεναι τὰ θεῖα, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον”— Glava II, al. 2. Peretz: *Curs de istoria dr. rom.*, 3 vol. Idem.: A. Spullber: *Ecloga și Novelele lui Leon Înțeleptul*.

3) Vezi: „*Summa Theologica*” în „*Prima secundae*” apărută 1269—1270 și „*Secunda secundae*” 1271—1272, unde tratează morala generală și morala specială sub denumirea: „*Summa moralis universalis*”, și „*Summa moralis specialis*”.—Vezi:

catolicism. Lui i se adaugă elementul supranatural al credinții și grației dumnezeiești, ca ceva necesar pentru realizarea integrală a idea-

Vol. II, p. 75, ibid: II-a, II-ae și Prologus la Secunda Secundae. Vol. III. Ed. Fretté et Maré, pag. 70. Paris, 1859. Idem.: Bussembaum Herman: *Medulla theologiae moralis*, 1665, 2 Vol.; Thomas Sanchez: *Opus Morale*, Granada, 1614; Gabr. Basquez: *Opusculum Morale*, 1617; Ferd. de Castropolaus: *Opus Morale*, Lugduni, 1631; Ant. de Escobar: *Liber theologiae moralis*, 24, S. I. doctoribus reseratus, Lugd. 1664; Thyrsus Gonzalez: *Fundamentum theologiae moralis*, Roma, 1694; Viva: *Cursus theologico-moralis*. Padua, 1737; Nic. Mazzota: *Theologia moralis*, 1748, Neapoli; Steph. Bauny; *Opera moralia*, Paris, 1640; Theophil. Reynaudus: *Moralis disciplina*, 1629, Lyon; Gabr. Antoine: *Theologia moralis universa*, Nancy, 1726; Ant. Terillus: *Fundamentum totius Theologiae moralis*, 1668, Lüttich; Paul Laymann: *Theologia moralis ex operibus Suarezii*, Dilingae, 1663; Joh. Reuter: *Theologia moralis quadripartita*, Köln. 1750; S. Alphonsus Maria de Liguorio: *Theologia moralis*, Neapel, 1753; Gury: *Compendium theologiae moralis*, Roma, 1874; Lehmkuhl: *Theologia moralis*, Friburgi, 1883; K. Werner: *System der christlichen Ethik*, 1888; W. Gass: *Geschichte der christlichen Ethik*, 1881; J. Mausbach: *Katolische Moralthologie*, 1902; Ern. Müller: *Theologia moralis*, ed. 8. 1899; M. Sailler: *Handbuch der christlichen Moral*, 1817; J. B. Hirscher: *Die christliche Moral — 1835*; Gousset Théod.: *Théologie morale à l'usage des Curés et des confesseurs*. Paris. 1845. Lacroix Claud.: *Theologia moralis*, Parisii, 1874, 4 vol.; Franc. Linsenmann: *Lehrbuch der Moralthologie*. Frieburg, 1878; Hub. Simar: *Lehrbuch der Moralthologie*, III Aufl. Frieburg, 1893; J. Er. Pruner: *Katholische Moralthologie*, III Aufl. 1903; A. Koch: *Lehrbuch der Moralthologie*, II Aufl. Frieburg, 1905; W. Herrmann: *Römische und evangelische Sittlichkeit*, III Aufl. 1903; Victor Cathrein: *Moralphilosophie*, 2 Bd., IV Aufl. 1904; C. Gutberlet: *Ethik und Naturrecht*, III Aufl., 1901; Joseph Mausbach: *Christlich-katolische Ethik — bei Hinneberg*—Berlin, 1909; Antonii Ballerini: *Opus theologicum morale*, Prati, 1899; Aloysius Sabeti: *Compendium theologiae moralis*, 1906, Ed. XXI; Rev. Thomas Slater: *A manual of Moral Theology*, New-York, 1908; Fr. Iosephus Calasanctius: *Compendium Theologiae Moralis*, Roma, 1909; Frassinetti: *Compendio della theologia morale*, ed. X, 1905; Fr. Adam Göpfert: *Moralthologie*, III Bd. Paderborn, 1900; Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia Morală*. Vol. I, 1918; P. Thimothée: *Theologia Moralis Universa*, Paris, 1904, 2 Vol.; P. Michel: *Theologiae moralis Principia*, 2 vol. Paris, 1900; D'Aertnys: *Theologia moralis*, 1898; Gabr. de Varceno: *Compendium Theologiae moralis*, VII ed., 1894; Donat: *Ethica*, 1921, Insbruck; Orzechowski: *Ethica*, Roma, 1925; Sortais: *La Morale*, Paris. 1924; Marcello Nivard: *Ethica*, Paris, 1928; Cronin: *The Science of ethics*, Dublin; Schilling Otto: *Moralthologie*, München, 1927; Ferretti: *Institutiones philosophiae moralis*, Roma, III Ed., 1899; Janvier: *Exposition de la Morale catholique — Conférences*, Paris 1924; Noldin: *Summa theologiae moralis*, 3 Vol., 1930; Dom. M. Prümmer: *Manuale Theologiae Moralis*, 2 Bd., 1931, Frib., Ed. VII.

lului moral antic ⁴⁾. Denumirea de „etică” aparține, cum vedem, filosofiei grecești. Aristotel îi imprimă și numele și conținutul principal.

Cuvintele de : ἦθος — ἔθος — ἠθικός traduse în latinește prin : *mos* și *moralis* — au aceeași însemnare ⁵⁾. Prin tradiție s'au diferențiat. Operile de morală cu un substrat filosofic-religios, care au inodat firul cugetării lor morale de concepția unui Aristot, sau Plato, ori au clădit numai pe postulatele rațiunii omenești, au inclinat către această denumire de ; „*filosofie morală creștină*” sau „*etică filosofică*” ⁶⁾. Din această cauză, moralismul romano-catolic

4) Vezi și Et. Gilson : *Saint Thomas d'Aquin* — Introd. p. 6, Paris, 1925 : „Saint Thomas n'entendait pas montrer simplement, que l'homme grec pouvait à l'extrême riguer, s'accommoder du Christianisme, mais encore que le Christianisme lui était nécessaire, que seul il pouvait garantir complètement son idéal et en permettre l'intégrale réalisation”.

5) Vezi : Cicero : *De Finibus*, cap. VI, VII, 1. *ibid.* ; Quintilian : *Instit. orat.*, VI, c. 2. Totuși, cuvântul grec este mai bogat în nuanțări, însemnând : obicei, cămin, patrie, dar și : caracter, opinie, sentiment, principiu, moralitate — Vezi : Benseler : *Gr. D. Sch. Wörterbuch*. Leipzig, 1904.

6) Filosoful Paulsen întrebuițează pentru Morala Creștină numirea de : christliche Moral, iar pentru morala greacă, numirea de : griechische Ethik — Vezi : *System der Ethik*, Vol. I, p. 32. Ed. VIII, Berlin, 1906. De asemeni Victor Cathrein numește : *Philosophia moralis* : *Moralphilosophie* sau *Ethik*, preferind numele de : „*Moralphilosophie*” celei de „*Ethik*”, intrucât aceasta din urmă fiind o denumire mai generică, unii autori înțeleg sub cuvântul de „*Ethik*” fie „*die philosophische Ethik*, fie *die Christliche oder theologische Ethik*”. Cathrein însă nu ne explică mai de aproape această preferință ; idem : Liguori, op. cit. XVII. Introd. : *Theologia moralis* differt a *Philosophia moralis seu Ethica*, quippe quae consideret actiones humanas mere secundum rationis principia et in ordine ad finem ultimum naturalem. Mai precis însă Prümmer în lucrarea sa : *Manuale Theologiae Moral*, Frib. 1931, p. 4. unde face deosebire între „*Philosophia moralis vel Ethica*” și „*Theologia Moral*”. Totuși diferențierile nu sunt prea mari. „Licet igitur *Ethica* et *Theologia moralis* intime sint connexae et nullo modo oppositae, nihilominus in multis differunt, scil. 1) ratione amplitudinis objecti., 2) ratione medii cognitionis., 3) ratione finis. Cu toate acestea, rațiunea, după acest autor, devine fundamentală și pentru morala teologică. „*Recta ratio in Theologia morali nunquam nimis adhibetur ; dummodo sit vera recta ratio. Profecto Theologia moralis est scientia, quae primario quidem innititur fide revelata, sed cum inter fidem et rectam rationem nunquam possit vera contradictio oboriri — ut definitur concilium Vaticanum... sequitur ut ratio totis viribus possit de obiectis Theologiae moralis inquirere. Optimus dux hac in re est S. Thomas Aquinas*”. p. 8. Autorul menține denumirea de „etică” mai mult pentru sistemele morale inde-

mai poartă și numirea de : „*humanism creștin*“ sau de „*naturalism creștin*“⁷).

Pe lângă elementul rațional și cel supranatural, s'a mai adăugat în catolicism și elementul juridic roman. Se poate ușor distinge lucrul acesta, dacă punem în comparație catehismul ortodox a lui *Petru Movilă* cu cel romano-catolic al lui *Canisius* († 1597), care în afară de cadrul lor schematic, reprezintă fiecare catehism tipul de credință al bisericii respective.

Acesta din urmă pune mult preț pe ideia de *justiție*, căreia îi consacră un capitol a parte⁸).

Elementul juridic a îmbrăcat mai târziu forme exagerate și dăunătoare ordinii sociale sub influența sofisticei rațiunii ecleziastice, cum le găsim, în special, în *morală iezuitismului catolic*⁹. Spre deosebire de ortodoxism, unde elementul juridico-bizantin

pendente. "Non est cur expresse notemus., nos prorsus repudiare conamina complurium modernorum qui scientiam moralem volunt esse omnino independentem a fide et patrocinantur sic dictae „Voraussetzungslose Ethik“, i. e. Ethicae, quae prorsus independens sit a religione. Finis enim scientiae moralis est ducere ad finem supernaturalem seu nos religare cum Deo", pag. 9. Și moralistul Göpfert arată în opera sa morală distincțiunea între etica filosofică și morală teologică, numind pe cea dintâi : *die natürliche philosophische Moral oder Ethik*, iar pe cea de a doua : *die christliche, theologische, speziell katholische Moral*. Einleitung. P. 1.

7. „Entandant par là, non pas une combinaison en proportions quelconques de naturalisme et de christianisme, mais une doctrine, où la pure nature exige la foi chrétienne comme garantie de son parfait développement, et où le christianisme exige à son tour une nature distincte qu'il vienne parfaire et sauver". Vezi: Et. Gilson — op. cit., p. 10.

8) Vezi: Petrii Canisii: Catehismus gr. lat. Cap. V — *De officiis justitiae christianae*. Idem.: Chr. Ernst Luthardt: *Geschichte der christlichen Ethik*. Vol. II. p. 114; Idem.: Mihălcescu: *ἠθικαὶ τῆς Ὀρθοδοξίας* — Leipzig, 1904. Idem. *Dict. de Théol. Catholique*, col. 114, Paris, 1928.

9) Vezi: Chr. Ernst Luthardt, op. cit. Vol. II, p. 115 și urm.; Ibid. Mausbach: *Chr. Kat. Ethik*, bei Hinneberg. P. 73. „Das tatsächliche Bild der Kasuistik bietet dennoch manches Unerfreuliche und Abstossende: Zersplitterung der Frage bis ins Abstruse und Lächerliche, übertriebene Erörterung sexueller Probleme über das an sich berechnete Mass, künstliche Ablösung der Einzelfälle von ihrem natürlichen Boden, nicht selten auch ein zu grosses Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche. Speziell der Probabilismus konnte solche Ubelstände begünstigen, wenn er, wie es vielfach geschah, die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äusseren Autoritäten abhängig machte"; Ibid. Paulsen, op. cit. Vol. I. Cap. *Über d. Gewissen*.

se mlădie după cel creștin ¹⁰⁾, în catolicism, elementul creștin se mlădie după cel juridico-roman ¹¹⁾. Dacă am schița acum o ierarhizare a elementelor fundamentale pentru morala ortodoxă, le-am pune în ordinea următoare: elementul supra-natural-revelat, elementul rațional și elementul juridico-social; iar pentru morala romano-catolică, ele ar urma astfel: elementul rațional-juridic, elementul supranatural-revelat, și elementul social ¹²⁾.

În protestantism, vom întâlni prevalând denumirea de „etică creștină” sau de „etică filosofică”, substituindu-se mai pretutindeni celei de „morală” ¹³⁾.

10) Vezi opera legislativă a lui Constantin cel Mare — *Codex Teodosianus* — și legislația lui Iustinian și a împăraților Isauri și Macedoneni. În deosebi: Leon Isaurul și fiul său C-tin Copronim în cunoscuta sa: „*Eclogă*” din 740—741, cum și în „*Novеле*” izauriene din 889—891 urmăresc o purificare a legilor anterioare, acea: Ἀνακαθάρσις τῶν νόμων — cu scopul de a le umaniza: ἐπὶ διόρθωσις εἰς τὸ φιλανθρωπότερον. Cfr. și C. A. Spulber: *Etudes de droit byzantin. L'Eclogue des Isauriens et les Nouvelles de Léon le Sage* — Cernăuți, 1933—34.

11) Vezi și Paulsen, op. cit. Vol. I, p. 175 și urm.

12) Vezi: Ioseph Mausbach, care în opera sa: *Christlich-katholische Ethik*, p. 66, precizează în sensul lui Toma din Aquino, că dogmatica se bazează pe revelațiune, iar morala pe rațiune „Zu den Werken der Sittlichkeit leitet uns die Vernunft, welche die Regel des menschlichen Handelns ist.”. Ibid. Prümmer în lucrarea sa citată, pune criteriul moralei în: recta ratio. „Sed cum inter fidem et reclamationem nunquam possit vera contradictio oboriri”. P. 8, Vol. I.

Deasemeni, Victor Cathrein în a sa: *Moralphilosophie*, Bd. I. V. Aufl. Freiburg, 1911, precizează între izvoarele principale ale Filosofiei morale: înaltele principii ale rațiunii umane, pe când pentru morala teologică, cel mai de seamă este: Revelațiunea, p. 2. În lucrarea sa însă: „*Concepția catolică despre lume*”, c. III, tr. de Falewski, Craiova, 1913, lămurește în prima pagină, că: „singura lumină a rațiunii ajunge pentru a cunoaște în mod sigur, că Dumnezeu nu este numai obârșia, dar și scopul final al tuturor lucrurilor. Conciliul vaticăan recunoaște aceste prerogative ale rațiunii. Vezi: Cons. de Fide, c. II et can. I. „Revelațiunea supranaturală — continuă autorul — revarsă o lumină mai bogată asupra adevărilor accesibile rațiunii pentru scopul său final supranatural. Harul nu nimicește natura, ci clădește mai departe pe ea”. Vezi și Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia Morală*, Blaj, 1918, care enumără între izvoarele moralei creștine: 1) lumina rațiunii și apoi: descoperirea dumnezească, propusă nouă de Biserică. Op. cit. p. 8.

13) Danăus: *Ethices Christianae*. Lib. tres 1577; Steinhausen: *Exercitationum ethicarum*. Lips. 1618; Pikerus: *Epitomes ethicae Christianae*. Kksb. 1681; Calist: *Epitomes theologiae moralis*. Helmst. 1634; Joh. Konr. Dürr: *Compendium Theologiae moralis* — Altdorf, 1662; Mich. Lang: *De origine et progressu Theo-*

Aici predomină, în deosebi, în luteranism: elementul supra-natural, căruia i se adaugă elementul social-economic, apoi cel juridic și în fine cel rațional.

Acest element își reia locul prim la unii filosofi creștini-moderni, precum : *Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant* și continuatorii săi : *Fichte, Hegel, Herbart, Schleiermacher*, etc.

În structura fiecărei confesiuni găsim, prin urmare, elemente specifice, din punct de vedere moral. Ele nu sunt întâmplătoare și nici pur formale, ci au un substrat mai adânc, pe care ne propunem a-l evidenția în cele ce urmează.

logiae mor. Systematicae, 1698 : Joh. Osiander : *Theologia moralis*, 1678 ; Baier : *Compendium theologiae moralis*. Iena 1698 ; Buddeus : *Institutiones theologiae moralis*. Lpz. 1727 ; Kechermann : *Systema ethicae*. Danzig, 1607 ; Anton Waläus : *Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum*. 1620 ; Heidegger : *Ethicae christianae prima elementa ex sua ratione et S. Scriptura*, — Lpz. 1711 ; Pictet : *Medulla ethices christianae*, Genf, 1711 ; Altman : *Principia ethica ex monitis naturae et praeceptis religionis christianae deducta*, Zürich, 1753 ; Stapfer : *Sittenlehre*, Zürich, 1756 ; Erdemann : *Ethicae christ. Compendium*, Franckf., 1783 ; Robert : *Ethicae christianae Compendium Morale*, 1770 ; Joh. Lange : *Compendium Theologiae moralis*, 1744 ; Rambach : *Christliche Sittenlehre*, 1736 ; B. Spinoza : *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 ; Wolff Christian : *Ethica methodo scientifica pertractata*, Halle, 1750—53 ; Alex. Gottlieb Baumgarten : *Ethica philosophica*, Hale, 1740 ; Christian Aug. Crusius : *Philosophia moralis*, 1744 ; Sigmund Iacob Baumgarten : *Theologische Moral*, Halle, 1738 ; Peter Reusch : *Theologiae Moral*, Jen., 1760 ; I. G. Töllner : *Grundriss der Moraltheologie*, Fr. a. O., 1762 ; Joh. Ferd. Stapfer : *die Sittenlehre*, Zürich, 1757 ; Theod. Crüger : *Apparatus theologiae moralis Christi*, Lps. 1747 ; Mosheim : *Sittenlehre der heiligen Schrift*, Helmst, 1735 ; Hutcheson : *Philosophia moralis*, Glasgow, 1755 ; D. Hume : *Inquiry concerning principles of Morals*, Edinbg. 1751 ; Herbert Spencer : *Data of Ethics*, 1877 ; L. Stephen : *The science of ethics*, Lond., 1892 ; Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 ; Volkmar Reinhold : *System der christlichen Sittenlehre*, 1788 ; Reinhard : *System der cristlichen Moral*, 1788 ; Schleiermacher : *Die christliche Sitte*, 1843 ; Rothe : *Theologische Ethik*. 1845 ; Harless : *Christliche Ethik*, 1842 ; Martensen : *Christliche Ethik*, 1871 ; Hofmann : *Theologische Ethik*, 1878 ; Franck : *System der christlichen Sittlichkeit*, 1884 ; O. Pfeleiderer : *Grundriss d. Glaubens u. Sittenlehre* ; Beck : *Vorles. über Christliche Ethik*, 1882 ; Luthardt : *Compendium der Christlichen Ethik*, 1896 ; R. Kübel : *Christliche Ethik*, 1896 ; H. Schultz : *Grundriss der ev. Ethik*, 1897 ; J. Köstlin : *Ethik*, 1899 ; W. Hermann : *Ethik*, 1901 ; L. Lemme : *Christliche Ethik*, 1905 ; O. Kirn : *Grundriss der theologischen Ethik*, 1906 ; E. Troeltsch : *Politik, Ethik und Christentum*, 1904 ; Traub : *Ethik und Kapitalismus*, 1905 ; H. von der Goltz : *Grundlagen der Christl. Sozial-*

I. ETICA ROMANO-CATOLICĂ

PRIVIRI GENERALE

Etica romano-catolică nu stă pe o bază pur creștină¹⁴⁾.

Altoirea creștinismului pe fundamentele filosofiei lui Aristot, pe care Toma din Aquino o elaborase într'un sistem deosebit de impresionant, nu satisfăcea unele puncte de credință, precum: dogma providenței, dogma creațiunii, dogma nemuririi sufletelor și ideia de libertate. Aceasta a dus din partea bisericii romano-catolice la condamnarea pentr'un moment a tomismului în anul 1277, Martie 18¹⁵⁾.

Disputele iscate între cele două ordine călugărești și anume: ordinul franciscanilor și cel al dominicanilor, care se identificase

ethik, 1908; Höfding: *Ethik*, 1888; F. Paulsen: *System der Ethik*, 1900, Berlin; W. Wundt: *Ethik*, 1903; Th. Lipps: *Die ethischen Grundfragen*, 1899; H. Weiss: *Einleitung in die Ethik*, 1887; Stange: *Einleitung in die Ethik*, 1900; R. Grutzmacher: *Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik*, 1905; Reinhold Seeberg: *Christlich-protestantische Ethik—bei Hinneberg—Die Kultur der Gegenwart—1909.*

14) Vezi: Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventura*, Introd. Paris 1924; ibid.: *Le Thomisme*, Paris, 1927, p. 28; idem: Bréhier: *Histoire de la Philosophie*, T. I, p. 10, Paris, 1932. Vezi și disputele dintre ordinul franciscanilor-augustinieni — și cel al dominicanilor - aristotelicieni, care au culminat cu celebra dispută a lui Toma din Aquino în anul 1270, după care fu nevoit a părăsi Parisul în anul 1272, atrăgând după sine și condamnarea Tomismului, în anul 1277, Martie 18. Vezi: Ehrle: *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahr.* p. 604 și urm.

În cercetarea sistemului moral al Romano-Catolicismului luăm ca punct de plecare: tomismul, intru cât Toma din Aquino este privit ca: „*optimus dux*“ în fundamentarea teoretică a moralei. Vezi: Prümmer, op. cit. p. 9. De asemenea, Damen în introducerea la *Theologia moralis — secundum Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio Doct. Ecclesiae* — remarcă păstrarea cu strictețe a doctrinei tomiste în fundamentele ei — în suis fontibus observare curavi —. De obicei se spune: „*Tantum esse S. Alfonsi auctoritatem in doctrina morali, quanta est S. Thomae in doctrina dogmatica.*“ Și totuși, precizarea principiilor morale se datorește tot lui Toma din Aquino, iar lui Alfonso di Ligorio: meritul de a fi elaborat o cazuistică sănătoasă. — Pro *Theologia Morali S. Thomas sana principia administravit, S. Alfonsus sanam casuisticam elaboravit.* Ibid. P. XIII; Vezi și: Ernst. Troeltch, op. cit., p. 284: „...Der sich reorganisierende Katholizismus musste gegen die Reformation auf das thomistische Vermittelungssystem und seine Ethik zurückgreifen. ...Der Thomismus wird voraussichtlich immer wieder siegen, bis er sich irgend wann einmal zu Tode gesiegt hat“. P. 283.

15) Vezi: P. Ehrle, op. cit., p. 610 și urm.

fiecare la rândul său, cel dintâiu cu augustinismul, cel de al doilea cu aristotelismul, au continuat dealungul vremii și ele nu au luat sfârșit nici până 'n ziua de astăzi 16).

Raționalismul, pe care biserica romano-catolică clădea normele ei de conduită, ducea către o etică independentă de religie. Unii vorbesc chiar de o morală... „*sans obligation ni sanction*“, întrucât, obligațiunea ca și sancțiunea ieșeau din însușirile naturale ale omului moral 17).

După Toma din Aquino chestiunile dogmatice erau deferite : *revelațiunii*, iar cele morale : *rațiunii*. Umanismul acesta a dus în unele țări către un laicism dăunător fundamentelor metafizice și religioase ale moralei.

Modernismul apărut în sânul catolicismului în a II-a jumătate a secolului trecut, s'a ridicat în deosebi contra raționalismului și autoritarismului bisericesc 18).

O nouă reacțiune, începând cu *Liguorismul*, urmărea purificarea adevărurilor morale de balastul intelectualist și juridico-formalist, însușit în decursul timpului, cum îl găsim în special în morală iezuitismului catolic 19).

16) Vezi: Döllinger : *Gesch. der Moralstreitigkeiten*. 2 Bde. 1889. Idem. : Disputele între : Jaques Maritain, Gilson, Jolivet deoparte și Blondel de altă parte. Augustinienii mai imputau tomiștilor de a fi estimat prea mult raționalismul filosofic în detrimentul învăț. părinților biser., iar în teoria cunoașterii, ei admiteau și metoda iluminismului pe lângă cea a raționalismului analitic și deductiv. Vezi: *Dict. de Théol. cath.*, art. *Augustinisme*. Col. 2501, Vol. I, P. II.

17) Vezi și Et. Gilson : *Saint Thomas*, p. 12 : „La seule obligation que la morale thomiste reconaisse à l'homme est celle d'être parfaitement un homme, étant assuré qu'il sera par la même çę que Dieu veut qu'il soit... et la sanction, il est vrai, qu'elle resulte au contraire de la moralité de l'acte une fois acquise...“. Ibid. Sertillanges: *Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste*. P. 238, Paris, 1927.

18) Reacțiunea din sânul iezuitismului cu Alfonso di Liguori, Gury, Lehmkühl, Sailer, Hirscher, Mausbach, etc., caracterizează această perioadă. Vezi și : Luthardt. op. cit., Vol. II, p. 141 și urm.; idem. : Mausbach, op. cit., p. 74 ; idem : Paulsen, op. cit., p. 132, unde atribue această reacțiune sănătoasă spiritului germanic-catolic.

19) Vezi și Kübel : *Geschichte des katholischen Modernismus*, München, 1909. Idem : Cele două enciclice papale : *Pascendi dominici gregis* — 1907 — și Noul „*Syllabus*“ din 1907, ca și decretul : „*Lamentabili sine exitu*“ 1907 — vizează în primul rând cele două nuanțe din doctrina modernistă și anume: agnosticismul și imanentismul. Vezi asupra mișcării și : *Dict. de Théol. Catholique*. Col. 2009, Vol. X, P. I.

Un nou corectiv adus tomismului prin doctrina *Molinarismului* căuta, deasemeni, să asigure o mai mare precizie a ideii de libertate în conlucrarea ei simultană cu grația divină la mântuirea credinciosului²⁰⁾.

Adăogând la aceasta și unele critici sub aspectul social, pe care un *Saint-Simon* le formulează la adresa bisericii catolice, învinuind-o de lăncezeală și pasivitate față de suferința umană, înțelegem necesitatea unei reforme morale și în catolicism, care să pășească din năuntru în afară, spre a se reveni la vechile valori ale creștinismului primar²¹⁾

Mișcarea recentă: *L'Action Catholique*, care nu-i decât o reacțiune contra acestui pasivism, urmărește sub unghiul social instaurarea unei ordine sociale creștine în structura societății, în conformitate cu preceptele evanghelice.

În cele ce urmează, vom căuta să schițăm unele din aceste puncte dogmatice, raționale și juridice, cu repercusiuni asupra vieții morale individuale și colective.

STRUCTURA DOGMATICĂ A ROMANO-CATOLICISMULUI

Încopcierea aristotelismului la creștinism a influențat mult asupra ideii de „*Dumnezeu*“, îndepărtând-o oarecum dela conceptul clasic al doctrinei creștine. Dogmatica aquinistă, cu toate punctele de contact, pe care caută să le mențină cu dogmatica damaschiniană, se separă totuși de aceasta, din primele ei rânduri²²⁾. Toma din Aquino deschide lupta contra apriorismului, a ineismului și a iluminismului dogmatic²³⁾. Rătoarnă ordinea și

20) Vezi: *Dict. de Théol. Cath.*: Molinisme, col. 2094, vol. X, P. II.

21) Vezi: Et. Gilson: *Le Thomisme*, p. 60, 65.

22) Sunt numeroase citațiunile pe care Toma din Aquino le face din lucrările lui Damaschin și a lui Dionisie Areopagitul de care se ghidează în multe din afirmațiunile sale. Vezi: I-a II-ae, și II-a II-ae, Vol. II și III, op. cit.

23) „Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus — lib. I, *De fide ortod.* cap. I, — omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. — Ergo Deum esse sit per se notum“. V. I. Q. II, art. I, P. 14. Comp. și Bonaventura: *De mysterio Trinitatis* Q. IX: Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis. — Idem.: Gilson: *Le Thomisme* — P. 60, Ed. III. Paris, 1927.

ierarhia argumentelor în dovedirea existenței lui Dumnezeu. Deferă credinții dogma Sf. Treimi, fiindcă misterul ei depășește puterile de înțelegere ale intelectului nostru²⁴). Renunță la argumentele de ordin aprioric. Detestă ontologismul anselmian și intuitionismul mistic, deși ne descoperiau, fie și „*sub quadam confusione*“, ceva din însăși personalitatea și perfecțiunea Divinității²⁵). Acceptă între ultimele probe și argumentul teleologic, formulat de către Sf. Ioan Damaschin, întrucât face parte din aceeași ordine empirică în dovedirea existenței lui Dumnezeu²⁶). Îndepărtează : dialectica metafizicei și recurge la serviciile rațiunii, numai fiindcă prin reflexiune se poate urca de la efectele vizibile la cauza invizibilă a lucrurilor existente, care este Dumnezeu. *Invisibila Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Rațiunea nu poate afirma decât existența Divinității. Ea nu are putința să trădeze ceva din însăși ființa și esența ei²⁷). Doar pe calea „*negațiunii*“, și a „*analogiei*“ ne poate da unele cunoștințe imperfecte despre natura Dumnezeirii în sine²⁸).

Pentru a deduce aceste însușiri negative, Toma din Aquino ia ca punct de plecare noțiunea de „*primum movens*“, pe care o identifică cu Divinitatea însăși. După concepția aristotelică, această noțiune exclude orice idee de potențialitate, adică de relativi-

24) Vezi : Comp. theol. I, 39, art. I. „Sed nunquam in Scriptura Sacra exprimitur, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum“.

25) Vezi art. I. „Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum...“ Vol. I, p. 15.

26) Ibid. Q. II, art. III. „Quinta via sumitur ex gubernatione rerum“ Vol. I, p. 19.

27) Vezi Q. III — De simplicitate Divina — „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit“. P. 20. Ibid. „Non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum“. Art. IV, p. 25. Vol. I.

28) Vezi I, Q. III, — De simpl. Divina — „Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quo modo sit, sed potius quo modo non sit“. Art. I, p. 19. „Nomina de Deo et creatoris dicuntur secundum analogiam, id est, proportionem“, Vezi I, Q. XIII, art. III, p. 92.

tate²⁹⁾. Primul motor, adică Dumnezeu este continuu în stare de actualitate. El este imutabil, și deci imuabil, adică nu are nici început și nici sfârșit³⁰⁾. Nu este în timp, ci mai presus de timp. Este în eternitate. Dumnezeu nu este etern, ci autor al eternității, cum se exprimă și fericitul Augustin: *Deus est auctor aeternitatis*³¹⁾. Nefiind în stare de potențialitate, adică de existență relativă, Dumnezeu este un act pur. Fiind continuu actual, Dumnezeu nu este nici material. Materia se preface, se transformă, este compusă. Nefiind materialitate și nici corporalitate, Dumnezeu este simplitatea și unitatea absolută³²⁾. El este însăși esența sa. Fiind esența sa în sine, Dumnezeu este însăși existența sa. În Dumnezeu nu putem deosebi esența sa de existența sa³³⁾.

S'ar părea astfel, că conceputul Divinității să rămână vidat de orișice noțiune cognoscibilă. Și logic așa ar trebui să fie. Toma din Aquino însă nu se oprește la acest negativism al ideii despre Dumnezeu. El încearcă pe calea „analogiei“ de a sesiza unele cunoștințe mai precise despre esența lui Dumnezeu.

Diferitele denumiri ce I se atribue lui Dumnezeu nu trebuiesc

29) „Ostensum est autem supra, quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est, quod Deus non est corpus. Secundo vero modo, quia necesse est, id quod est primum ens, esse in actu et nullo modo in potentia... Impossible est igitur in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia... Impossible est igitur Deum esse corpus“. I, II-ae Q. III, art. 1. p. 20, v. I.

30) Comp. și Gilson, op. cit., pag. 95.

31) „Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem sicut ratio temporis consequitur motum... Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitatis“. Q. X, art. II. v. I.

32) „Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma“. Q. III, art. II, v. I.

33) „Deus non solum sua essentia... sed est suum esse... Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet“. Q. III, art. IV.

34) „Nomina de Deo et creaturis non aequivoce pure, neque pure univoce, sed analogice, secundum analogiam id est, proportionem“. Q. XIII, art. V. v. I.

35) „Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter“. Ibid. art. V. v. I.

înțelese în senz „*univoc*“ sau „*echivoc*“, adică având una și aceeași semnificare cu denumirile atribuite însușirilor omului³⁴). Ele sunt distribuite în măsuri diferite și multiple la creaturi. Există însă în Dumnezeu în mod unitar și omogen³⁵). Nu se deosebesc nici de esența sa și nici de existența sau puterea sa. Ele sunt denumiri metafizice sau cauzative. Astfel atribuim Divinității pe baza acestei analogii: *bunătatea absolută*. Dumnezeu este bun, înseamnă, că El este bunul suprem și cauză a bunății³⁶). Tot asemeni mai atribuim lui Dumnezeu: *infinitatea absolută*³⁷), *unitatea desăvârșită*³⁸), *rațiunea supremă*³⁹), *voința perfectă*⁴⁰), cum și *frumusețea desăvârșită*⁴¹). În aceleași condițiuni, Toma din Aquino reia argumentul anselmian, deducând din ideia de existență pe cea de perfecțiune⁴²). În mod precis, rațiunea nu ne poate spune, decât, că Dumnezeu există — *Ego sum qui sum* —, cum afirmă și sf. Scriptură. Dacă Toma din Aquino ar fi rămas la aceste date de ordin rațional, el nu ne-ar fi putut spune nimic despre existența unui *Dumnezeu personal*, iar dacă o face, apoi aceasta o justifică pe baza datelor credinței și a revelațiunii⁴³). Aceste date, însă, sunt complectări la datele rațiunii pentru

36) „Quod solus Deus est bonus per suam essentiam“ ...Bonitas rei createe non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum“ Q. VI, art. III. „Quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum: Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a causa“. Ibid., art. II.

37) ...Quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum...». Q. VII, art. I.

38) ...„Quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maximo unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo“. Q. XI, art. IV.

39)... „Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis...“, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis“. Q. XIV, I; ibid.: II-a, II-ae, q. I, art. 4.

40) Sum. Theol. I, 19, art. II, p. 145: „Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem redundat, omnis perfectio“.

41) „Deus, cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet“. Q. IV, art. I. P. 30. Vol. I.

42) Ibid. q. IV, art. I. P. 30. Vol. I.

43) Vezi și Et. Gilson, op. cit., p. 137: „...La non-éternité du monde n'est pas une vérité que l'on puisse établir par raison démonstrative. Il en est de cette vérité comme du mystère de la Trinité, dont on ne peut rien démontrer par la raison et qu'il faut accepter au nom de la Foi“.

liniștea devotului. „*Non crederem nisi viderum esse credendum*“, sună celebrul dicton aquinist. Este desigur o credință: raționalizată, purificată, sublimată. Acolo, unde ea nu poate fi sterilizată prin datele empirice ale rațiunii, subzistă paralel cu datele rațiunii, spre a împăca deopotrivă pe credinciosul devot și pe raționalistul critic. Acest paralelism iese mai ales la iveală în *dogma creațiunii*.

Aici, Toma din Aquino admite *creaționismul* pe baza credinții, dar menține „*contra murmurantes*“ și posibilitatea eternității lumii ⁴⁴⁾. Nu renunță la determinismul cosmic, fie și prin o splendidă izolare a Divinității de creaturile sale. Există un Dumnezeu, după concepția lui Aristot, dar nu un Dumnezeu personal. Putem vorbi de un început, dar nu de un început biblic. Începutul *mișcării* în timp echivalează în concepția tomistă cu actul creațiunii ⁴⁵⁾; iar existența unei ierarhii în univers ne duce implicit către presupunerea unei cauze prime și superioare, pe care o numim Dumnezeu ⁴⁶⁾. Logismul aristotelic iese însă la iveală cu fiecare pas în conceptul ideii de Divinitate. Dar aici, Dumnezeu este stăpânit de acel determinism natural, care anihilează în parte ideia de libertate ⁴⁷⁾. Sub forma legalismului juridic, el influențează mai departe până și manifestările cele mai spirituale dintre creator și creatura sa, răpind ceva din personalitatea omului. Sunt consecințe ce se amplifică din punct de vedere practic, pe măsură ce adâncim raportul dintre divin și uman.

*

Separatismul transcendent dintre om și Dumnezeu se continuă mai departe în concepția romano-catolică prin separatismul imanent dintre *natură și supranatură*, pe care-l găsim și în ființa creaturală. Asistăm la un dualism în însăși structura eului nostru,

44) Vezi și Et. Gilson, op. cit., p. 138 și urm.

45) *Sum. Théol.* I, 46, 1, 2. „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum“. Ibid. p. 19. Vol. I. „Oportet autem omnia mobilia et deficere possibiliter reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est“.

46) Vezi: *Comp. Théol.* I, 3. „Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur“. Ibid. *Contra gentes*, II, 17: „Oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias“.

47) Vezi și I. Mihălcescu: *Comp. de Teol. Simb.* Buc. 1902, p. 62, 63, 140, 144, etc.

care împiedică orice contopire ontologică între cele două elemente de mai sus.

În starea sa paradisiacă, în acea *justitia originalis*, omul dispunea de un dar supranatural din partea lui Dumnezeu, acel : — *donum superadditum* — și de un element natural, care cuprinde în sine principiile esențiale ale firii noastre umane ⁴⁸⁾. Cel dintâiu se pierde odată cu căderea omului în păcat. Prin retragerea acestui dar divin, creatura lui Dumnezeu rămâne astfel lipsită de acea stare de sfințenie și de nemurire, prin care stătea într'o directă comuniune cu creatorul său. Acest dar divin nu făcea parte în mod real din firea organică a creaturii sale. Era un element adăugitor și dinafaric de ființa sa, pe care-l pierde odată cu căderea în păcat. Omul rămâne cu însușirile sale naturale, fără a fi întrucâtva diminuate din starea lor primitivă. Dimpotrivă, aceste proprietăți rămân intacte. Lipsește însă acum : acea coheziune dintre elementul spiritual și cel concupiscibil, întrucât, prin această cădere se pierde și acel : *frenum aureum*, care strunea elementul sensual și animalic în om.

Cel dintâiu contrast se ameliorează însă prin mijlocirea Domnului nostru Iisus Hristos, care devine împăciuitoare între om și Dumnezeu. Reconcilierea se statornicește în romano-catolicism pe baza unui *raport de dreptate*. Ideia de justiție depășește în această doctrină sentimentul de iubire și milă divină. Imperativul dreptății dumnezeiești cere satisfacțiune față de Majestatea dumnezeiască ultragiată prin căderea omului în păcat ⁴⁹⁾. Ea se face prin actul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Hristos devine om, suferă și moare pe cruce pentru păcatele noastre. Dreptatea în sine cere însă satisfacțiune și din partea omului. El o dă prin faptele sale. Dar legalismul juridico-roman, complectat cu raționalismul antropologic și cu pragmatismul bisericii catolice au făcut pe om să devieze, după cum vom vedea mai departe, dela tipul clasic al credinții creștine.

48) Vezi *Dict. de Théologie catholique*, Paris, 1928. Idem: I. Mihălcescu, op. cit. p. 38 ; cfr. despre acest dualism și D. Stăniloae: *Ortodoxie și Româanism*, Sibiu, 1939.

49) Vezi și Dr. Vasile Gheorghiu : *Ideia de împăcare și mântuire*, Cernăuți, 1935, p. 15.

Cel de-al-doilea separatism între natură și supranatură menține un paralelism între însușirile naturale ale firii umane și cele supranaturale dăruite omului de Dumnezeu în starea sa paradisiacă. Darurile supranaturale nu întrepătrund în structura organică a eului nostru. Ele se pierd prin păcatul originar. Sfințenia, nemurirea și armonia dintre spirit și trup nu mai fac parte integrantă din ființa noastră pământească.

Consecințele dogmatice și morale ale unui asemenea dualism sunt incalculabile pentru viața creștină⁵⁰). Chipul lui Dumnezeu nu se mai găsește, în acest caz, impregnat în ființa omului. Păcatul lui Adam nu ar mai fi o urmare a voinții sale libere. Răspunderea sa morală ar rămâne complect anihilată. Cădem atunci pradă unui determinism fatalist. Dumnezeu însuș se face părtaș greșelii primului om, iar opera mântuirii devine ineficace. La aceste urmări se mai adaugă o sumă de inovațiuni dogmatice, introduse de biserica romano-catolică în decursul timpului, spre a înlănțui pe credincios și mai mult de autoritatea eclesiastică, în jurul căreia converg toate aceste noi articole de credință. Astfel este învățătura despre „tezaurul faptelor prisositoare ale Domnului nostru Iisus Hristos și ale sfinților“, — tezaur administrat direct de către Papa Romei —, introducerea indulgențelor, dogma despre Purgatoriu pentru purificarea sufletelor de pedepsele nerăscum-părate, permanența pedepselor temporale, etc., care au dus la îngrădirea conștiințelor individuale, într'un formalism foarte complicat⁵¹), cum reese mai ales în evidență din structura morală a *Iezuitismului*, cu renumitele lor metode asupra: *cazuismului*, despre care vom vorbi mai departe.

50) Acest dualism se mai poate urmări la Romano-Catolici și în doctrina *Molinarismului*, unde se specifică raportul dintre grație și libertate. Voința omului nu lucrează ca un simplu instrument în mâinile divine, ci produce ea însăși o parte din efectul realizat în mod simultan cu concursul divin. Voința și grația nu formează o cauză unică și totală, ci două cauze parțiale. Vezi și *Dict. Cath.*, col. 2139.

51) Referințe speciale vezi la Macarie, op. cit. V, II, p. 586 și urm. Idem, Beringer: *Les Indulgences*, Paris, 1905.

RAȚIONALISMUL ETICEI TOMISTE

Unul din elementele fundamentale ale moralei romano-cato-lice este: *rațiunea* ⁵²⁾. Ea se identifică adesea: cu *prudența* ⁵³⁾, cu *voința cea bună*, cu *rațiunea pură practică*, ori cu *intelectul însuș* ⁵⁴⁾. Rațiunea și intelectul nu sunt două puteri deosebite în om. După Toma din Aquino, animalele n'au rațiune, ci posedă oarecare *prudență* instinctivă, ce le apropie de rațiunea umană. Cunoașterea este o funcțiune a intelectului. Ea nu e de natură apriorică. Nu e intuitivă, ci discursivă. Există o gradațiune în actul cunoașterii, după cum aceasta provine din rațiune sau din simțuri. Prima se numește: *vis cognoscitiva*, iar a doua: *vis affectiva*. Cea dintâiu aparține omului; cea de a doua e comună animalului și omului. Ele mai poartă denumirea în ideologia aquinistă de: *apetit inteligibil* și *apetit sensibil*, adică *voința propriu zisă* și *sensibilitatea sau concupiscibilul*. Totuși, între „intelect” propriu zis și „voință” există o nuanță de deosebire. Intelectul e mai nobil, mai superior decât voința. Prin el sesizăm esența lucrurilor sau „*quidditatea*” lor, cum o numește Toma din Aquino ⁵⁵⁾. Prin urmare, mai presus

52) Vezi I-a II-ae, q. 71, a. 6. „Regula voluntatis humanae est duplex. Una propinqua et homogena, scilicet humana ratio; allia vero est prima regula scilicet lex aeterna, quae et quasi ratio Dei”. Idem: fer. Augustin: „Nec recte factum ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur”. *De util. cred.*, c. 12. „Prudentia est realiter in ratione sicut in subiecto”. I-a II-ae, q. 56. — Vezi și *Prooem. Ethic.*: „Moralitas est ordo quam ratio facit in actibus humanis, disponendo eos secundum regulas morum”. Criteriul rațiunii este anterior credinții. Vezi Prummer, op. cit. p. 306, vol. I: „Virtus est habitus permanens et disponens hominem, ut insuis actibus sequatur *rationem* vel *fidem*”.

53) „Regula voluntatis est ratio humana”; „Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per *rationem*. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, proportionatum ei, bonum autem, sensibile vel imaginativum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale quid *ratio* apprehendit; appetitus sensitivus non tendit nisi in bonum particulare quod apprehendit vis sensitiva” I, II-ae, q. 56.

54) Ibid. „Ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate”.

55) „Quidditas autem rei est proprium obiectum intellectus; unde sicut sensus sensibilibus propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est”. Ibid. q. 57.

de sufletul rațional, există un intelect superior, care posedă facultatea de a cunoaște, adică de a degaja universalul din particular și inteligibilul din sensibil. Astfel se sesizează adevărurile : logice, matematice, metafizice și morale. Tot prin acest intelect ajungem și la o cunoaștere reală a lucrurilor.

În intelect deci rezidă adevărul⁵⁶⁾. El e un acord ce se stabilește între intelectul care raționează, și obiectul ce voim să cunoaștem. Toma din Aquino îl numește : „*adequatio rei et intellectus*“. Prin o reflexiune adâncă asupra lucrurilor, intelectul le aprofundează în mod progresiv prin mijocirea unei uniuni, ce se stabilește între el și obiectul sesizat. Această aprofundare garantează și veritatea cunoașterii. Când acest desacord lipsește, atunci avem o eroare⁵⁷⁾. Nu este desigur suficientă prezența unui concept în intelectul nostru spre a poseda un adevăr. Pentru ca acea conformare a conceptului cu obiectul să devină veridică, trebuie ca intelectul să adaoge un plus realității exterioare, încadrându-o într'un raport de cauzalitate pe baza lucrului însuși.

Rațiunea nu ajută numai la cunoașterea lucrurilor, ci și la formarea atitudinilor morale. Sufletul nu are numai însușirea de a cunoaște, ci și de a dori și voi. Prin facultatea de a cunoaște, omul e superior celorlalte ființe naturale. Cu cât o ființă se apropie mai mult de Dumnezeu, cu atât e mai liberă de a se determina prin ea însăși. Și cu cât se depărtează mai mult de Dumnezeu, cu atât e mai insensibilă, mai lipsită de autodeterminare. Animalele, spre exemplu, nu sunt stăpâne pe inclinațiile lor. Sf. Ioan Damaschin observă cu drept cuvânt, că : „*animalia non agunt sed magis aguntur*“⁵⁸⁾. Numai omul poate fi stăpân pe afectele și inclinațiunile sale. Această putere depinde de rațiune în concepția tomistă.

Există o ierarhie în univers, după care elementele inferioare se supun celor superioare. Materia se supune rațiunii, iar rațiunea corporală rațiunii spirituale. Forțele inferioare din sferile cerești

56) „In intellectu enim est veritas... Cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem...” Ibid. q. 56, 57.

57) „Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus”. Ibid. q. 24.

58) Vezi : Sf. Ioan Damaschin : Op. cit., c. IV.

celor superioare, sau dumnezeiești. Tot asemeni apetitul sensibil se supune celui inteligibil. Voința sau rațiunea mișcă toate puterile sufletului omenesc ⁵⁹⁾. Ea calmează afectele și pasiunile ⁶⁰⁾. Dela rațiune pornește ordinul suprem în declanșarea inclinațiilor ⁶¹⁾. Toate așteaptă în ultima instanță ordinul rațiunii ⁶²⁾. Rațiunea, prin urmare, comandă și mișcă ⁶³⁾. De aceia și virtutea, după Aristot ca și după Toma din Aquino, nu este altceva, decât: *dispoziția permanentă de a lucra conform rațiunii* ⁶⁴⁾. Tot ce e conform rațiunii este bun, tot ce e contrar ei, este rău. Dacă concupiscibilul se încadrează întru totul spiritului, atunci este suficient de a gândi ceva spre a și face. Cum vedem, plutim în plin raționalism socratic. Teza lui Socrate este adumbrită însă de existența păcatului. Noi nu mai suntem spirite pure. Corpul nu ne mai este atât de docil, ca în „*justitia naturalis*”. Trebuie să dispunem spre acțiunea pe care o urmărim și apetitul sensibil. Concupiscentia se poate pune de-a curmezișul rațiunii. Natural, că rațiunea intervine și neutralizează unele judecăți afective. Ea deliberează. Are loc un „*consilium*”. Urmează apoi un „*consensus*”, ca rezultat al deliberării și al consimțirii. În sfârșit o alegere între diferitele posibilități, o „*electio*”, prin care voința cuprinde în sine

59) „Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans te movens ; vis autem appetitiva sicut imperata et mota”. Ibid. q. 24.

60) Vezi și Gilson, op. cit., p. 174. „On peut calmer sa colère ou apaiser sa crainte en la raisonnant”.

61) Ibid., op. cit., p. 175. „Chez l'homme : ses mouvements ne sont pas infailliblement déclanchés par l'inclination de ses appétits, mais ils attendent toujours, au contraire, l'ordre suprême de la volonté”.

62) Ibid., op. cit., p. 175. „Nos appétits sont placés sous la dépendance de notre raison”.

63) „Omnes passiones regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix Boni honesti” ; Passiones secundum quod a ratione imperatur”. Q. 24, a. 1. „Non-enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum canent moderatione rationis”. „Passiones secundum quod a ratione ordinatur”. A. I. „Secundum quod appetitus sensitivus obedit rationi”. A. I. ad. im. ; Idem. Gilson, op. cit., p. 175, 176. „Commander est un acte de la raison”.

64) „Virtus est habitus qui deliberate consistit in ea medietate, quae determinata est a ratione et quidem prout sapiens determinaverit”. Ibid. q. 24. Vezi și Prummer, op. cit., p. 304. Vol. I.

deliberarea rațiunii și decisiunea voinții. Intelectul și voința se întrepătrund astfel în mod reciproc ⁶⁵⁾.

În general, virtuțile în concepția tomistă nu se pot lipsi de prudența rațiunii. Ele caută calea cea mai bună de urmat între două extreme. Rațiunea condamnă excesul, dar nu mai puțin și lașitatea. Cercetează de obicei mijlocia între ele. „*In medio virtus*“. Temperanța sub imboldul rațiunii fixează astfel o medie justă între pasiunile de care suntem afectați. De sigur, că nu totdeauna raționalismul acesta a creiat virtutea, mai ales, când criteriul rațiunii rămâne în ultima analiză tot *plăcerea*, cum îl găsim în etica aristotelică. Părerea noastră este, că ea mai degrabă o încetinește, o diminuează și-i răpește din elanul ei. Apostolul Pavel avea dreptate, consfințind această slăbiciune de influență a rațiunii: „*Non enim quod volo bonum hoc facio ; sed quod nolo malum hoc, ago*“. Rom. VII.19. El sesiza în sufletul său acea luptă formidabilă între tendințe subconștiente diferite. Rațiunea de obicei întârzie prin analiza ei și amână săvârșirea faptei morale. Intelectualismul în morală nu a creiat marile virtuți creștinești. Creștinismul veridic clădește mai mult pe puterea afectului, decât pe puterea rațiunii. Acest raționalism a dus, cum era și firesc, la intelectualizarea moralei catolice, prin acel legalism juridico-formalist, pe care-l constatăm în renumitele lor sisteme cazuiste, care au avut o puternică înrâurire și în formarea moravurilor apusene.

65) Iată cum este descris acest proces al „Voluntarului“ în acțiunile morale. „Dacă afecțiunea este puternică, intervine judecata minții — *judicium*, — care propune obiectul ca convenabil și cu puțință de câștigat, căreia îi corespunde în voință : dorirea — *intentio* — a obiectului. Prin dorire, mintea e îndemnată să caute mijloace potrivite obiectului propus. Avem atunci un sfat al minții — *consilium* — care caută mijloacele, iar din partea voinții un consimțământ — *consensus* — prin care aprobă în genere și dorește mijloacele. Mintea inventează atunci mijloacele practice — *judicium practicum* —, iar în voință avem elementul corespunzător — *electio* — alegerea. Pe baza alegerii, mintea cere executarea mijloacelor prin actul poruncii — *imperium* — care în voință corespunde actului libertății. Aceste îmbinate realizează scopul cu bucuria și pacea posesiunii—*fruitio*—“. Vezi : Alex. Nicolescu, op. cit., p. 19. Cfr. și : *Cursus Theologiae de Caroli Renati*. 1895.

CAZUISMUL PRAGMATIC AL PORUNCILOR CREȘTINE

Intellectualismul desprins de ancorele vieții afective, tradiționale și metafizico-religioase își creiază norme și criterii, pe care le justifică chiar contra regulilor celor mai evidente și mai categorice ale unei conștiinți morale. Rațiunea nu se pune astfel în serviciul unui adevăr supranatural, ci a unui motiv de ordin personal. Ea intervine, inventează, acomodează și răstoarnă principii, care ar îngădi întrucâtva judecățile ei. În romano-catolicism există : o *morală teoretică* în conformitate cu poruncile etice ale sf. Scripturi, și cu ordinea naturală. Asupra ei toată lumea este de acord. Imperative, ca : „*Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși*“, „*Nu pofti nimic din ce este al aproapelui tău*“, „*Respectă bunul altuia*“, „*Să nu ucizi*“, „*Să nu furi*“, „*Să nu spui mărturii mincinoase*“, etc., sunt porunci unanim recunoscute și acceptate ⁶⁶⁾.

Dar mai există și o *morală practică*. Imperativele etice suferă unele corective din moment ce se aplică cazurilor individuale. Din cauza ambianței mediului social, ori sub influența înrăuirilor externe, cum și a concupiscentții, credinciosul este nevoit a se acomoda, și a ceda din rigorismul inflexibil și dur al imperativelor de mai sus. Mai ales, în cazurile unde legea nu este expresă și categorică. Aci intervine *îndoiala*. Chiar dacă îndoiala nu există lăuntric, fiindcă simțul nostru moral, ca și conștiința noastră creștină ne poate procura adevăratele atitudini și în asemenea împrejurări, totuș, legea neincadrând exact cazul, ea nu poate obliga. *Lex dubia non obligat*. Și de aci, un continuu conflict între lege deoparte și voința individului de altă parte. Autoritate și libertate, legalitate și autonomie, colectivitate și individualitate vor forma neconținut un contrast în viața eului nostru ca și în mediul în care el se încadrează. Teologii romano-catolici caută o ieșire între rigorismul legal prea dur și prea apăsător pe de o parte și liberalismul rațional prea lax și prea îngăduitor pe de altă parte. Formalismul prea scrupulos îngreuiază, raționalismul prea liber anarhizează. Această antinomie urmează să fie rezolvată prin cunoscuta metodă a *cazuismului*. Ea a dat naștere la mai multe sisteme morale, precum : *probabilismul*, *aequiprobabilismul* și *tutorismul*. Me-

66) Vezi : Cathrein, op. cit., p. 259.

toda cazuistă va avea să determine diferitele atitudini de urmat în sfera dubiului, adică în cazurile individuale, care nu se pot încadra exact vederilor categorice ale imperativelor creștine. Lucru nu este desigur ușor. Moraliștii romano-catolici recunosc., că e un fapt foarte anevoios de a asigura fiecărei păreri locul ei pe scara probabilității, dacă nu chiar imposibil. „Numai Dumnezeu — spune un autor⁶⁷⁾, știe limita justă între păreri și păreri“. Metoda cazuistă caută să răspundă acestei dificultăți. Și cum cazurile, care s'ar încadra în mod necontestat imperativelor morale sunt foarte rare, urmează că mulțimea lor o formează *sfera dubiului*, unde intervine autoritatea bisericească și părerile autorizate ale teologilor renumiți spre a le clarifica, spre a le subsuma și a le evalua sub unghiul moral. Aplicarea unui principiu cere o sumă de restricțiuni. Există păcate grele și păcate ușoare, păcate mortale și păcate veniale. Sunt cazuri speciale în care păcatele grele pot pierde din gravitatea lor. Judecarea unui caz trebuie să rețină atențiunea noastră asupra stării mintale și fizice a agentului, asupra intențiunii sale, asupra determinantelor ereditare, asupra circumstanțelor în care s'a acționat. Juridicul pătrunde astfel tot mai adânc în sfera moralului. Obligațiunea poate înceta total sau în parte. Imputarea urmează acelei : „*Juxta mensuram praevisions*“. Și de aici, numeroasele cazuri de conștiință — acele „*objections de conscience*“ — care trebuiesc precizate. Cum vedem, cazuismul are în sine ceva legitim, dar el poate deveni periculos pentru morală publică⁶⁸⁾. Rațiunea în solipsismul ei, totdeauna va găsi argumente și justificări spre a eluda

67) Vezi : Alex. Nicolescu, op. cit., p. 135, 136.

68) Vezi și Mausbach : *Christl. - kat. - Ethik* — bei Hinneberg — S. 73 ; „Das tatsächliche Bild der Kasuistik bietet dennoch manches unerfreuliche und abtösende : Zersplitterung der Fragen bis ins Abstruse und Lächerliche, übertriebene Erörterung sexueller Probleme über das an sich berechnete Mass, künstliche Ablösung der Einzelfälle von ihrem natürlichen Boden, nicht selten auch ein so grosses Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche. Speziell der Probabilismus konnte solche Uebelstände begünstigen, wenn er, wie es vielfach geschah, die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äusseren Autoritäten abhängig machte“. Cfr. și opera lui Blaise Pascal : „*Lettres écrites a un provincial*“, Paris, Libr. Garnier, unde se expune într'o formă literară : morală și politică iezuitismului catolic, cu repercusiunile lor dezastruoase asupra vieții sociale.

legea. Prin logismul și acomodările sale, rațiunea poate da naștere la atitudini contrare legilor morale. Ea poate împăca litera, dar nu spiritul lor. Poate deveni: oportunistă, pragmatistă, egoistă, solipsistă, legalistă, dar nu mai e îndemnul: liber, fecund, sincer, altruist și stăpânit de acea dreptate prin iubire, care formează specificul moralei creștine⁶⁹). Formalismul acesta a ieșit la iveală în așa numitele: *exercitia spiritualia*, care prin repetările lor mecanice nu

69) Cel care reabilitat într'o formă definitivă și oficial acceptabilă cazuismul, este Alfonso di Liguori, fondatorul ordinului „Redemptoriștilor” — *Societas S. N. Redemptoris*, — în anul 1732. El e supranumit: dascălul teologiei morale, după cum Toma este dascălul teologiei dogmatice. Adept întâiu al probabilismului, apoi al aequi-probabilismului, deși în practică nu este nici o deosebire între ele. — Vezi și Dr. Alex. Nicolescu: *Teologia morală*, p. 155; idem: Luthardt, op. cit. p. 144, Vol. II. Opera morală a lui Liguori: *Theologia Moralis* a apărut la Neapole în 1748, aprobată de către Papa Benedict al XIV. Liguori utilizează forma și metoda lucrării lui Herm. Bussembaum: *Medulla Theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae*, Münster, 1650. Foarte răspândită, în acel timp, opera lui Bussembaum a atins peste 200 de ediții în interval de aproape 100 de ani. Utilizată și recent după apariția lucrării lui Liguori, condamnată însă de parlamentul Parisian și arsă pe piață de parlamentul de Toulusa, din cauza justificării și aprobării atentatelor politice, cum a fost atentatul asupra lui Ludovic al XV. Vezi și Luthardt, op. cit. p. 120. Vol. II. Alfonso de Liguori este unul dintre Doctorii bisericii romano-catolice. Beatificat în 1816, canonizat în 1839, sanctificat în 1871 și ilustrat cu *gloria posthuma*, trecut între *doctores ecclesiae*, a format o pleiadă de discipoli credincioși. Lucrările sale au fost cercetate critic, iar autoritatea bisericească n'a găsit nimic de censurat în ele — nil censura dignum — Vezi: Bayet, op. cit. p. 15. Morala sa are din partea oficialității o aprobare „permisivă”, dar nu „infailibilă”, adică, nu că învățăturile sale sunt adevărate întotdeauna, ci că nu conțin nimic contrar credinții... Se pot urma părerile sale, dar, dacă există o părere mai probabilă decât a sa, se poate preferi. Cfr. și: Alex. Nicolescu, op. cit. p. 156, și Albert Bayet: *La casuistique chrétienne contemporaine*, p. 14 și urm. Liguori a avut și partizani, dar a avut și adversari, care priveau în „liguorism” un adevărat imoralism. Vezi Bayet, op. cit. p. 16 și urm. Cităm între discipolii săi: Neyraguet: *Compendium theologiae moralis* S. A. M. de Ligoris, Toulouse, 1839; Gury: *Compendium theologiae moralis*, 1850 și: *Casus conscientiae*, Lion 1864; Carrière: *Tractatus de actibus humanis et conscientia*, 1839; L'Abbé Vincent: *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi de Liguorio*, revăzută în 1899 de episcopul de Clérmont și cunoscută sub denumirea de: *Théologie de Clérmont*; Père Timothée: *Theologia moralis universa*, Paris 1904; Père Michel: *Theologiae moralis principia*, 2 vol. Paris, 1900-2; Lehmkuhl: *Theologia moralis*, Friburg, 1893; Abbé Bérthier: *Théologie dogmatique et morale*, Paris, 1896, etc.

afectau lăuntru omului, ci mai mult partea dinafarică a lui⁷⁰). Ele nu urmăreau atât preamărirea lui Dumnezeu, cât mai ales câștigarea de merite pentru viața eternă, acele: *opera supererogatoria vitae aeternae*. Prin aceste exerciții se mecaniza rugăciunea și ea își pierdea din elanul, sinceritatea și eficacitatea ei. Tot aici mai adăogăm acel: *methodus dirigendae intentionis*, care scrută scopul unei acțiuni, după rezervele ce și le făcea intenția pentru atingerea lui și nu ținea seama de valoarea morală a mijloacelor utilizate⁷¹). Această metodă a dus la cunoscuta maximă: scopul scuză mijloacele — „*Cum finis est licitus, etiam media sunt licita*“⁷²). În legătură cu acest pragmatism, sunt și acele restricții mintale: *restrictio seu reservatio mentalis*. Totul este permis, când pornește din motive binecuvântate: *ex justa causa, quando id necessarium est, vel utilem ad salutem corporis honoris aut rerum familiarium*. Și dreptul de suveranitate al statelor era recunoscut după atitudinea, pe care diferiții conducători o aveau față de religiunea romano-catolică⁷³).

Aceste rezerve mintale au dus, cum era și firesc, la unele devieri de la principiile morale fundamentale⁷⁴).

70) Astfel sunt instituirile: novenelor, a decadelor, a metaniilor și a repetărilor mecanice a diferitelor rugăciuni, precum: Tatăl Nostru, Ave Maria, etc. Căința nu mai e ceva factic, ci numai ceva mecanic. De aci, urmează și distribuția indulgențelor... cu acele cunoscute abuzuri de simonie în biserică. Ea nu mai pornește din sentimentul dragostei de Dumnezeu, ci din împlinirea automată a unor prescripțiuni legale. Părerile unui Bellarmin sau Bayus, care cereau supunerea la lege din dragoste și că nu poate fi faptă morală, atâta timp cât nu țâșnește din sentimentul iubirii de Dumnezeu, au fost condamnate sau ignorate. Vezi și I. Mihălcescu, op. cit. P. 173.

71) Vezi Luthardt, op. cit. p. 131, vol. II. unde se enumără exemple de concesiunile acordate potrivit dedesubturilor intențiunii, ce nu se exprimau direct în diferitele atitudini, cum erau duelul, minciuna, jurământul, etc. Nu se exprimă oficial în diferitele sisteme morale, dar se practică. Vezi Bussembaum: *Théol. Mor.* c. III. c. IV, dub. 7, art. 2 și 3.

72) Comp. și Luthardt, op. cit. p. 134, vol. II.

73) Teoria aceasta a fost dezvoltată dn către iezuitul Mariana în lucrarea sa: *De rege et regis institutionis*, 1598, unde aprobă crimele politice, ce serveau puterii de predominare a bisericii catolice, Parlamentul din Paris a ordonat arderea ei pe piață în anul 1610. Vezi detalii la Luthardt, op. cit. p. 138.

74) „În marea majoritate a cazurilor vieții practice, datorile sunt cu totul clare, că omorul, sinuciderea, adulterul, incestul, furtul, fraudă, defăimarea, fățăr-

Iată, spre exemplu, porunca creștină : „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” — Mat. XXII, 39 —, primește în viața practică un corectiv după concepția catolică. Există o ierarhie, o ordine de care trebuie să ținem seama în porunca iubirii. După neo-cazuistul Gury ⁷⁵⁾, acest „ca pe tine însuși”, „*non intelligendum est de aequalitate sed de similitudine*”. Deci, nu este vorba de o iubire egală pe care trebuie s'o avem față de aproapele nostru, ci de o iubire numai asemănătoare. Preferința aceasta este întemeiată pe faptul, că iubirea față de noi este anterioară și este luată drept criteriu sau regulă de urmat. Ori regula este de obicei și antemergătoare și superioară. De aici rees două corolare hotărâtoare pentru această poruncă și anume : „*Charitas bene ordinata incipit a semetipso*” și al II) „*Charitas non obligat cum gravi incommodo*”. Nu trebuie, prin urmare, să iubim pe aproapele nostru mai mult decât pe noi înșine ; iar în cazuri de necesitate extremă, o asemenea iubire nu este obligatorie. În împărțășirea acestei iubiri față de aproapele există deci o gradațiune. Cazuistii romano-catolici sunt foarte meticuloși în această privință. Ei stabilesc multe restricții, când e vorba de aplicarea poruncii ⁷⁶⁾. Obligațiunea de a

nia, mărturia falsă, sperjurul, beția, sunt oprite, este evident... De asemenea, că suntem datori supunere autorităților legitime în toate lucrurile, care în mod vădit nu sunt păcate, că trebuie să plătim datoriile, că trebuie să ținem contractele făcute, că trebuie să avem fidelitate și încredere în raporturile cu alții. Dar a voi să legi lumea de toate legile dubii este un rigorism farisaic. Și nici nu sunt oamenii cei mai conștienți acei ce pun aceste poveri pe umerii altora, ci de multe ori niște farisei, care și ei înșiși trec cu vederea poruncile cele mai sigure ale iubirii aproapelui și ale justiției, oameni, care după cuvântul Mântuitorului, cern țânțarii și înghit cămila, care zeciuiesc anisul și chimenul, dar nesocotesc partea mai însemnată a legii : dreptatea și milostenia”. Ev. Matei, cap. XXIII. Vezi : Cathrein, op. cit. p. 259 ; Idem. : reprodus la Alex. Nicolescu, op. cit., p. 159.

75) Vezi *Compendium*, Vol. I, p. 138 ; idem ; Michel, II, 303 ; idem : *Théol de Clérmont*, Vol. V, p. 498 ; idem, Göpfert : *Moraltheologie*, Vol. II, p. 22, 23 ; idem : Alex. Nicolescu, op. cit., p. 436 ; Cfr. și Bayet, op. cit., p. 39, idem ; Thomas, II, II, q. 44 a. 7 ; q. 26, q. 25 ; idem : Liguori : *Theologia Moralis*, T. I, § 342 : *Sicut se ipsum... non significat aequalitatem ...sed similitudinem*.

76) Vezi : Göpfert, op. cit., p. 23., Vol. II, p. 28. În ce privește bunurile temporale, fiecare este dator de a preferi viața sa celei a aproapelui. În acelaș senz vorbește și fericitul Augustin în *De Mend.* c. VI, n. g. : „Si pro illius temporalis vita suam ipsam temporalem perdat, non est iam diligere sicut seipsum,

ajuta pe aproapele trebuie să îndeplinească anumite condițiuni, după concepția tomistă. Ea urmează să fie împlinită din acel *prisos* pe care-l avem, și unde, după cuvântul fer. Augustin, se cuprinde ceva din bunul altuia — *Res alienae possidentur si superflua possidentur* — Enar. in Ps. 147, 6. Lucrul acesta îl fixează Toma din Aquino în „*Summa Theologica*” — II II, q. 32, 6, — unde distinge între ce e „*necesar*” și ce e de „*prisos*” prin gradațiunea celor trei feluri de bunuri și anume: 1) Bunuri necesare, fără care cineva n’ar putea trăi; 2) Bunuri necesare spre a trăi potrivit cu condi-

sed plus quam seipsum; quod sanae doctrinae regulam excedit”. Din acest entuziasm fășnește însă și adevărata faptă creștină. Preferim însă, după Romano-catolici în anumite cazuri viața aproapelui vieții noastre, ca o datorie, când e vorba de o persoană publică sau bisericească sau de bunurile unei comunități, fiindcă bunul general trece înaintea celui particular. Astfel la S. Thomas II, II, q. 31, a. 3 ad 2: „*Bonum multorum commune divinius est, quam bonus unius; unde pro bono bono communi reipublicae vel spirituali vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo*”. Idem: Alfonso, I, 3, n. 27. Când o comunitate se află în primejdie atunci putem să ne primejduim viața pentru salvarea ei. Preotului păzit de comunitate trebuie a i se veni în ajutor chiar cu primejdia vieții — Vezi Göpfert, op. cit., p. 29, idem: Göpfert, op. cit., Vol. II., p. 23 și urm. „*die Nebenmenschen sind mehr oder weniger zu lieben, je nachdem sie Gott oder uns näher stehen*”. Acelaș lucru la Thoma din Aquino: II, II, q. 26; „*Cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus*” „*Proximum plus debemus diligere quam corpus proprium... inter proximos meliores et magis propinquus magis debemus diligere*.” Criteriul în această privință ni-l dă — după interpretarea cazuiștilor — sf. apostol Pavel în ep. c. Galat. c. VI. 10, unde cetim: „*Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*.” Dar aici ca și în alte locuri asemănătoare, este vorba de metoda de lucru și nu de principiu. Între gradațiile iubirii aproapelui distingem după cazuiști: iubirea din respect — *affectus gaudii* —, iubirea din dorință — *affectus desiderii* — unde preferim pe cei ce în mod natural sau supranatural sunt mai aproape de noi — *coniuncti* —, față de cei mai buni sau mai înstăriți — *meliores* —. În împrejurări asemănătoare de salvare din primejdie preferim pe cei de acelaș sânge, apoi de aceeași religie, de aceeași națiune, de aceeași rasă, etc. După Thomas, II, II, q. 26, urmează ca soțul să îngrijească întâiu: soția, apoi copiii, părinții, frații și surorile, rudele, prietenii, binefăcătorii, etc. Ordinea iubirii se mai conduce și după situația în care se află aproapele și care poate fi: *necessitas extrema* sau *quasi extrema*, ori *gravissima*, ori *mediocris*, etc. Vezi și Alex. Nicolescu, op. cit., p. 437 și urm. Cum vedem, rațiunea justifică oricând aceste preferințe, dar iubirea creștină le ignorează,

fiile situației sale sociale ; 3) Bunuri ce nu sunt indispensabile nici pentru viața cuiva, nici pentru cea a lor săi și nici pentru a trăi conform cu rangul său social. *Aceste bunuri formează prisosul.*

Cum se traduce acum îndatorirea bogatului de a da săracului din prisosul averii sale ? Ne servim de părerea unui moralist ortodox, care acceptă această gradațiune ⁷⁷⁾.

a) Nimeni nu este ținut a da, chiar *nenorocitului* care se află în *necesitate extremă* din bunurile, care intră în prima categorie, întrucât aceasta ar echivala cu *sinuciderea*. Ar fi o singură excepție de făcut și aceasta în favoarea salvării personagiilor, de care atârnă existența bisericii sau a statului.

b) Din bunurile de a doua categorie, nimeni nu este obligat să dea, decât celor ce se găsesc în *necesitate extremă*.

c) Bunurile din a treia categorie — *prisosul* — propriu zis, trebuie să servească la ajutorarea săracilor ⁷⁸⁾.

Concepția tomistă nu mai corespunde însă doctrinei creștine, pe care ne-o înfățișează atât de clar părinții bisericești, când ne vorbesc despre „*milostenie*” Ea mai cuprinde în sine și unele sofisme raționaliste. Lămurită în teorie, chestiunea se întunecă și mai mult în practică. Nebulosa dintre: „prisos” și „necesar” nu se poate lucida prin rațiune, ci numai prin sentimentul dragostei, care nu cunoaște : măsuri, gradațiuni, lipsuri și precăderi, când e vorba de a se veni în ajutorul celui nenorocit. Creștinismul veridic respinge asemenea atitudini, ca și expresiunile de limbaj streine de spiritul său.

Sf. Ioan evanghelistul prevede după Mântuitorul o singură măsură. „*Aceasta e porunca mea, ca să vă iubiți unul pe altul, precum eu v'am iubit*”.—Cap. XI, 12. Iar în alt loc zice : „*Întru aceasta am cunoscut dragostea lui Dumnezeu, că El și-a pus sufletul său pentru noi ; și noi datori suntem pentru frați să ne punem sufletele*” — Ep. I. 3, 16. Sacrificiul vieții noastre pentru aproapele este, prin urmare, evident. Dar Romano-Catolicii „pentru a salva cel puțin substanța poruncii...” spun ⁷⁹⁾, că porunca obligă, când aproapele e în

77) Vezi lucrarea : *Comunism și creștinism*, de Pr. Valeriu Iordăchescu-Iași 1938, p. 122, 123.

78) Sublinierile ne aparțin.

79) După : Alfonso de Liguori, Göpfert, Alex. Nicolescu, etc., sacrificiul vieții are loc, când există o certitudine de salvare — *aeque certa* —, dar când

lipsă spirituală extremă. Aici intervin și restricțiunile pentru precizarea acestei lipse spirituale extreme. Aceste restricții nimicesc însă principiul, întrucât: *charitas non obligat cum gravi incommodo*. Iubirea trebuie deci îngrădită de prudență și de rațiune spre a nu se expune pericolului, mai ales, când este vorba de martiriu sau de sacrificiu⁸⁰). Este greu însă a mai recunoaște într'o asemenea iubire porunca creștină.

Acelaș lucru se poate spune și despre *idea de dreptate*. Principiul ei recunoscut și de *Cei Vechi* se menține și în dreptul catolic: „*Constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi*”⁸¹).

Păcatul care se opune acestei virtuți este: *nedreptatea* sau *furtul*. Preceptul biblic învață: *non furtum facies*. Păcatul comis trece drept un păcat mortal. *Furtum est ex genere suo peccatum mortale*⁸²). Este însă foarte greu de a determina gravitatea fiecărei caz în parte⁸³). Rațiunea complică și aici prin distincțiunea a o

avem pierderi prea grave — *maximo incommodo* — atunci obligațiunea dispare. Alfonso, V. I. p. 487. În cazul, când această siguranță e numai probabilă și eu totuși ajut pe aproapele meu, atunci săvârșesc un act eroic, ce nu se înserează în preceptul obligatoriu. Spre ex. n'aș fi obligat să botez un copil, care stă între flăcări, știind, că e numai probabil, dacă voiu putea pătrunde pân' la dânsul. Nicolescu, p. 440. Dacă mai există și altul, care l-ar putea salva, atunci iarăși aproapele meu nu se mai află în lipsă extremă. Deci lipsa de ajutor pentru aproapele să fie sigură și nu numai probabilă. Și iarăși, să nu urmeze un rău mai mare din expunerea vieții mele pentru aproapele. Spre ex., dacă eu fiind preot m'aș expune, văduvind parohia de un păstor, ce cu greu s'ar putea căpăta în persoana altuia. Vezi: Nicolescu, op. cit., p. 441. După *Théologie de Clermont*, putem ajuta pe săracii, care se află în situație extremă, dar fără a risca bunurile necesare rangului nostru social — *necessariis decentiae status*—; de asemeni, când prin cumpărarea unui medicament ne-ar costa o prea mare sumă de bani. Alf. I, 487; *ibid.* P. Thimotée, I. 602. După unii se precizează chiar cota de 2%, cu care putem veni în ajutor săracilor.

80) Vezi: Origen: *Indemn la martiriu*. Idem: Tertulian, Clement, Ciprian, etc. Cazuismul ar accepta această duplicitate din: „*καρβλα πιστεύειν* — de a crede numai cu inima, fără a mărturisi și cu fapta, atunci, când e vorba de sacrificiul vieții noastre pentru păstrarea credinții, atitudine combatută de Mântuitorul și Părinții bisericești.

81) Vezi: Prummer, op. cit. Vol. I, p. 65.

82) *Ibid.* p. 74.

83) *Ibid.* p. 74: „*Paucae sunt materiae in tota Theologia morali, in quibus existit tante opinionum varietas, quanta in determinanda gravitate furti*”.

sumă de nuanțe de furt, precum : *furtum simplex, sacrilegium reale, rapina, peculatum, plagiatum, abigeatum*, etc.⁸⁴). Nu toți moraliiștii sunt de acord asupra obiectului, care ar constitui : «*materia absolute gravis*» a furtului. Detaliile trec aci în ridicol⁸⁵).

Totuși cazuiștii apără cu multă tenacitate *dreptul de proprietate* contra socialiștilor, a comuniștilor sau a filosofilor juriști, care văd în această idee mai mult un drept uman, ori un contract social, sau un legământ întâmplător, gata a fi dislocat pentru motive de utilitate colectivă. Enciclicele lui Pius IX și Leon al XIII : *Qui Pluribus* — 9 Noembrie 1856, și *Quod Apostolici muneris* — 28 Decembrie 1878, etc., mențin dreptul de proprietate — *jus proprie-*

84) Ibid. p. 73.

85) Există deosebire între furt propriu zis — *ablatio rei alienae* — însușirea unui lucru strein și *damnificatio* — stricăciune sau păgubire și neascultare pentru luarea unui lucru de prisos și nefolositor. Când un servitor ia unele resturi de mâncare, ce trebuiau aruncate, sau fructe căzute pe jos ori vreascuri din pădure, acesta nu e furt, ci mai de grab neascultarea unei porunci primite. El se socotește deci păcat ușor din cauza neînsemnătății obiectului însușit, sau a lipsei de reflexiune și viziune clară. Totuș, obișnuința aceasta de lucruri mici poate duce și la pagube mai mari. Există, după cazuiști și păcate grele. Ele sunt măsurate după gravitatea stricăciunilor suferite, sau după caritatea răpirii unui venit socotit pe timp de o zi. La cei bogați, cantitatea aceasta devine neînsemnată. Ea se sporește neconștient. Gravitatea furtului depinde, prin urmare, după cazuiști, de valoarea obiectului furat și de condițiunile sociale ale celui ce a fost păgubit. Un furt poate fi „absolut grav” și „relativ grav”. Aceste tarife se pot observa la Gury — *Compendium* — t. III, p. 51, 52, la Th. de Clermont, V. VI, 126, la Thim. V. II, p. 321, 322. Dăm aci o tabelă după Göpfert, Vol. II, p. 211 : E păcat greu a fura unui cerșetor 1. RM. Mai puțin e păcat venial. La un lucrător un furt de 2—3 M., e un păcat greu. La negustori, acelaș furt se ridică la 4 Mărci; la cei mai mult instăriți la 5—6 Mărci; la burghezi la 8—10 M.; la nobili la 16—20 M.; la cei mai bogați și regi, furtul greu se ridică la 20—25 Mărci. Nu știm dacă mărcile acestea au valuta RM. de astăzi. Ele ar putea varia, probabil, după schimbul dela bursă.

E deasemeni permis, ca o femeie, spre ex. : să fure soțului ei o carte eretică spre a nu li cetiță. Lig., V. III, p. 34. Când există : „*necessitas gravis*” sau *necessitas extrema*, ori *gravissima* sau *quasi extrema* — putem fura, după Alf. de Liguori tot ce este necesar pentru a ieși dintr'o ambara oarecare, fie chiar și o sumă considerabilă. Aceasta și pentru rațiunea, că bunurile erau cândva în comun. Idem—Prümmer, p. 75. „Sane est satis arbitrarium, si quis moralista velit determinare e. gr., qui 10 francos abstulit, vadit in infernum ; qui 9 francos fruratus est, vadit in purgatorium”.

tatis ac domeni — bazat pe sf. *Scriptură* și pe *rațiune*. Dar practica suferă restricțiuni.

Aceste restricțiuni sunt bazate pe două principii, care scuză furtul și anume: «*Duae causae legitimam reddunt ablationem rei alienae, scil. I. extrema necessitas auferentis et 2. recta compensatio occulta*»⁸⁶).

Justificarea recuperării acestor bunuri stă în faptul, că în cazuri de necesitate extremă, bunurile terestre devin comune: «*Ratio est, quia in extrema necessitate omnia bona terrestria fiunt iterum communia*».

Această confirmare oficială a furtului a dus, cum era ușor de înțeles, la abuzuri mari. Moraliștii au trebuit să recunoască principial justețea salariului, ori cât de mic ar fi el, mai ales, când este rezultatul unui contract liber: *pretium infimum justum*. Numai, că în caz de: «*necessitas extrema*», servitorul are voie să și-l recupereze prin sustrageri continue de la stăpânul său⁸⁷). Cât de departe vor merge aceste sustrageri? Cine dă criteriul de apreciere în asemenea împrejurări? De sigur, că tot individul. Și după preceptul recunoscut de cazuiști anterior: *charitas bene ordinata incipit a*

86) vezi: Prümmer, op. cit., p. 82. Vol. I.

87) Vezi: Göpfert, op. cit., Vol. II, p. 219, După *Innocentius al XI*, furtul este permis, pr. 36. „*Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*“. Vezi Göpfert, op. cit., Vol. II, p. 219; Idem. Innoc. XI, pr. 37: „*Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam maiorem iudicant salario, quod recipiunt*“, Vezi: Göpfert, op. cit., Vol. II, p. 220. Idem: Prümmer, op. cit., p. 83. Și un om onorabil poate fura, dacă are groază de cerșit, preferind astfel moartea cerșetoriei — Lig. V. III, p. 35. Un cerșetor, de asemeni, poate fura un obiect oarecare, când se găsește în „*necessitas extrema*“, fără a-l cere. Liguori adaogă, că în acest caz are dreptul absolut să-l fure — Lig. III, p. 37; Idem: Th. de Clérmont susține chiar omorirea celui ce s'ar opune acestui drept. — t. II, p. 328. Furtul pe care un creștin l-ar exercita asupra unui eretic sau turc este deasemeni îngăduit. — Lig., t. III, p. 43, 465. Și servitorilor le este îngăduit furarea stăpânilor lor pentru a-și completa simbria, pe care ei o găsesc mică pentru treaba ce o fac. Lig., t. III, p. 44 și 45 Idem.: Göpfert, V, II, p. 221. Criteriul acesta de recompensare îl poate da și părerea personală a celui interesat. Idem, p. 46. Vezi și Bayet, op. cit., p. 86; Gury: *Compend.* I, p. 387; Th. de Clérmont, t. VI, p. 129. Natural, că această compensație este permisă, de a fi completată prin furt, când el a fost constrâns — *necessitas gravis* — să primească salariul impus, sau dacă i se cere o sporire a obligațiilor sale. Deci în raport cu ideia de drep-

semet ipso, servitorul nu va putea aprecia măsura justă a salariului său și va admite furtul ca justificat ⁸⁸⁾.

În general, morala romano-catolică nu rămâne consecventă în practică principiilor de *iubire și dreptate creștină*. Ele se fărâmițează după interese și împrejurări personale.

Se introduce astfel o *preferință* pentru eul meu față de aproapele nostru.

Este adevărat, că obiectul suprem al iubirii omului trebuie să fie: *Dumnezeu*, dar iubirea față de El nu se verifică, decât prin iubirea față de aproapele. Și în morala iezuistică găsim o nuanță de solipsism, de utilitarism, de pragmatism, care reduce mult din înălțimea, frumusețea și sinceritatea principiilor creștine.

Se evidențiază aici existența a două atitudini, a două morale. Ori, lipsa de omogenitate și de absolutitate a principiilor etice duce la nimicirea moralei.

Etica iezuistică cedează adesea în fața principiilor de : adevăr, dreptate și iubire, Ea se acomodează neîncetat prin mijlocirea rațiunii, ținând seama de interesul și împrejurările în care se găsește subiectul. De sigur, că nu ignorăm nici noi vederile și sugestiile rațiunii, dar de multe ori „*vicienia*“ rațiunii trece peste

tate, numai, că dreptatea și-o, face singur. Nici restituirea furtului nu este absolut obligatorie după principiul afirmat de Théol. de Clérmont, că cel sărac consumând obiectul, a devenit din acest moment proprietatea sa. Vol. VI, p. 134; idem. P. Thimotée, t. II, 330. Nici soția care și-a furat bărbatul și nici copiii care și-au furat părinții nu's obligați să restituie sumele însușite. Lig., t. III, p. 64; Gury: *Casus con.* I. 478; Thimotée, II p. 323. Ei nu trebuie nici măcar să ceară iertare, spre a nu turbura pacea familiară — Idem II, p. 323, Notă — Restituirea unui bun însușit e mai departe oprită după Liguori, dacă obiectul poate provoca stăpânului său un rău, un păcat sau un abuz, t. II, p. 226, sau aduce un prejudiciu persoanei noastre. Th. de Clérm. VI, p. 238; Idem, Liguori III, p. 225; idem.: *Casus*, I, p. 476.

88) „Ut sit licita occulta compensatio, hae condiciones requiruntur: a) ut debitum sit strictum et certum; b) ut debitum non possit aliter recuperari sine notabilī incommodo; c) ut damnum debitoris aut tertiae personae praecaveatur.— Prümmer, op. cit., p. 85, Vol. II. Cu toate îngrădirile acestor cazuri prin condițiuni special create, totuș furtul rămâne la aprecierea subiectului în cauză, „Famuli possunt se licite compensare: a) Si cogantur ad labores in contractu non stipulatos; b) Si cogantur ad salarium prorsus insuficiens et iniustum; c) Si cogantur ad reparationem damni, quod sine culpa causaverunt. Vezi: Prümmer, op. cit., p. 86, Vol. II.

bunul simț și peste sinceritatea conștiinței morale și inventează motive pentru a se degaja de obligațiile și răspunderile unei conștiințe creștine.

Formalismul, în care ea inundă adesea, răpește ceva din spontaneitatea și elanul unei fapte bune. Se analizează p mult mobilele lăuntrice și perspectivele de reușită a unei interveniri de ajutorare a aproapelui. Rațiunea însă întârzie fapta și răcește sentimentul de milă și compasiune. Juridicul transformă eticul. Moralismul trece în legalism, iar legalismul în formalism. Ori esența moralei creștine este: iubirea sinceră, care inundă pretutindeni în viața individuală și colectivă.

Legalismul nimicește mai departe libertatea și personalitatea omului. Morala catolică accentuează de altfel și „*intențiunea*“ faptei în sine. Dar această intențiune este dirijată prin substratul ei ecleziastic, adică iezuitic. Omul modern rămâne nestingherit în organismul bisericii, care nu-i conturează nici una din dorințele sale, ci din contra, i le justifică prin rațiunea juridico-sofistică, și le absolvă prin taina „mărturisirii“⁸⁹⁾.

Iată, de ce moralitatea a suferit un adânc scăzământ prin aceste artificii de devoțiune, foarte ușor acomodabile, dar care a dat naștere unei puternice reacțiuni, prin ruptura ce a urmat în însăși inima catolicismului din partea: *Reformei religioase*, în anul 1517.

ETICA SOCIALĂ ROMANO-CATOLICĂ

Biserica romano-catolică a acordat o deosebită atențiune problemelor politico-social-economice.⁹⁰⁾ Mediul apusean oferă un câmp mult mai vast în ordinea socială, decât mediul răsăritean. Există aici o lume industrială mult mai dezvoltată, o burghezie capitalistă mult mai întemeiată, o muncitorime mult mai numeroasă decât aiurea. Problemele sociale se găsesc în Apus într'un stadiu de

89) Asupra metodelui întrebuițat în taina mărturisirii, vezi și B. Pascal, op. cit. p. 148 și urm., unde se vorbește de acea: „*piam et religiosam calliditatem et pietatis solertiam*“, prin care multe persoane sunt absolvite de ilegalitățile lor, mai repede decât le-au comis — „*plurimi vix citius maculas contrahunt, quam eluunt*“.

90) Vezi: *Acta Apostolicae Sedis* — An. I — XXII — Roma.

efervescentă mult mai accentuat decât în Răsărit ⁹¹⁾. Se cunosc imputările pe care un *Saint-Simon* le făcea bisericii romano-cato-lice, pentru a o scoate din starea ei de pasivitate față de suferința umană ⁹²⁾. Sub presiunea evenimentelor, ea a fost silită să-și lămurească atitudinea înaintea atâtor curente anticreștine și anti-sociale ⁹³⁾. Sprijinită pe învățăturile sf. Scripturi, biserica romano-catolică a căutat să-și verifice principiile ei la realitățile sociale prezente. Enciclicile papale ne oferă un prețios material în această privință. Le vom urmări în perspectivele, pe care le deschid problemelor sociale, spre a aprecia valoarea acestor pastorale pentru o conștiință creștină sub unghiul social-economic ⁹⁴⁾. Vom trece astfel în revistă: familia, societatea, statul și umanitatea.

* *

91) Vezi : Werner-Sombart : *Le Bourgeois*, Paris, 1926.

92) Vezi : *Catéchisme des Industriels*, Vol. 37. Oeuvres de S. Simon et d'Enfantin, Paris, 1865.

93) Vezi : *Quadr. An.* „Omnium oculi ad Petri Cathedram adiciebantur., atque ad pedes Christi in terris Vicarii insueta quadam frequentia confluentes et rerum socialium periti, et operum conductores, et opifices ipsi uno ore eflagitabant ut tandem sibi tutum indicaretur iter,“

94) Idem spre consultare: Aertnys-Damen: *Theologia Moralis-secundum Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio* — Tom. II— Roma; Marcello Nivard: *Ethica*, Paris, 1928; Dom. M. Prümmer: *Manuale Theologiae Moralis*, Tom. II, Friburgi, 1928; Dr. Fr. Adam Göpfert: *Moraltheologie*, II, III, B., Paderborn 1900; De la Brière: *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1919; Sertillanges: *L'Eglise*, Paris, 1917; *L'encyclique Rerum Novarum et le juste salaire* — éd. Bonne Presse —; Vermeersch: *Questiones de Justitia*, Brugis, 1901; Moulart: *L'Eglise et l'Etat* —; Duballet: *La famille, l'église, l'état dans l'éducation*, Paris; Galéot: *Les systèmes sociaux et l'organisation des nations modernes*, Paris; De la Tour du Pin — *Vers un ordre social chrétien*, 1908; Mgr. Jullien: *Une théorie catholique de la Société des Nations* — 1919; E. Troeltsch: *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Gotha, 1922; Max Maurenbrecher: *Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898; Franz Keller: *Unternehmung und Mehrwert*, 1912; Otto Schilling: *die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln, 1925; Carl Ilgner: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonius von Florenz*, Paderborn, 1904; Max Scheler: *Der Bourgeois und die religiösen Mächte, și Vom Umsturz der Werte* —; Georg Wunsch: *Evangelische Wirtschaftsethik* — Tübingen, 1927. *Dict. de la Foi Catholique de Vacant*, Vol. III; Otto Schilling: *Katholische Sozialethik* — München, 1929; J. Mausbach: *Katholische Sozialethik*, la Hinneberg in — K. der Gegenwart-Leipzig. 1909; Emil Chénon: *Le Rôle social de l'Eglise* — Paris, 1928; H. Mathieu: *L'ordre social chrétien*—Paris

Familia, în concepția romano-catolică, este o instituțiune de ordin divin ⁹⁵). Atributele ei sunt : *indisolubilitatea, unitatea, libertatea și imutabilitatea*. Aceste însușiri provin dela Dumnezeu și nu dela oameni ⁹⁶). Principiul creștin al insolubilității se ridică contra principiului raționalist, după care : „Omne quod ligatur, solubile est” — Tot ce este legat se poate și desface —. Potrivit acestui dicton, părțile contractează o căsătorie sub presiunea pasiunilor și a instinctelor. Biserica romană a luat o energică atitudine contra actualei stări de dezagregare a vieții familiare. Divorțul, concubinajul, lepădările și sinuciderile au devenit adevărate epidemii sociale, care sapă la temelia familiei creștine. Ea fiind prima celulă a organismului social, urmează a fi revizuită și regenerată, pentru a nu cangrena ființa statelor și a societăților.

Enciclicile papale reiau adevărul exprimat de fericitul Augustin, după care rostul căsătoriei este : *copilul, credința și sacramentul*. Pe aceste trei fundamente rezidă și întreaga învățătură romano-catolică despre căsătoria creștină. ⁹⁷).

Credința întărește acea „*ordine a dragostei*”, pe baza căreia se stabilește o ierarhie în viața familiei. Bărbatul are primatul conducerii, iar femeia primatul inimii ⁹⁸).

1937. Ed. Spes ; Georges Goyau : *L'Eglise et la Guerre* — Ed. Flam. Paris, 1934 ; Yves de la Brière : *Eglise et la Paix* — Ed. Flam. Paris, 1932 ; Gh. V. Gheorghiu : *Codul social al Uniunii din Malines*, 1937. Idem : Ernst Troeltsch : *Die soziallehren der christ. Kirchen u. ; Gruppen*, Tüb. 1912. V. Cristian : *Paladinul Păcii* — Pius XI—Buc. 1939 ; *Revista Catolică*, Baia Mare și *Revista : Cultura Creștină*—Blaj.— „*La Civiltà Cattolica*” Vol. II și III.

95) Vezi : *Acta Apostolicae Sedis*. An. XII, Vol. XXII, P. 541. Encicl. „*Casti Conubii*”. „*Matrimonium non humanitus institutum neque instauratum esse sed divinitus*”.

96) Ibid. „...Non ab hominibus sed ab ipso auctore naturae Deo, atque eiusdem naturae restitutoro Christo Domino legibus esse communitum, confirmatum, elevatum”.

97) Ibid. P. 542 „...*In fide attenditur ne praeter vinculum coniugale cum altero vel altera concumbatur ; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne metriatur, religiose educetur ; in sacramento autem, ut coniugium non separetur, et dimissus aut dimissa, nec causa prolis alteri coniungatur. Haec est tamquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur fecunditas vel incontinentiae regitur pravitas*”. De Gen. ad. litt. lib. IX, c. VII, n. 12.

98) Ibid. P. 549. „*Si enim vir est caput, mulier est cor et sicut ille principatum tenet regiminis, haec amoris principatum sibi, ut proprium vindicare potest et debet*”.

Sacramentul căsătoriei consfințește indisolubilitatea ei. Despărțenia nu este permisă nici chiar pentru lipsa de fecunditate sau pentru vina de adulter⁹⁹). Sinodul tridentin afurisește părăsirea domiciliului conjugal. După această doctrină nu există despărțenie sub nici un motiv în căsătoriile consumate — *matrimonium consumatum* —, decât o separațiune imperfectă de pat, masă și locuință, potrivit canonului 1127 al sinodului din Trident¹⁰⁰).

Prin această hotărâre, se condamnă toate acele forme nelegitime de provizorat sau de încercări amicale între căsătoriți. Copilul în asemenea căsătorii este privit ca un „*agresor injust*”, care ar pune în pericol viața mamei sau echilibrul economic al familiei.

Enciclica „*Casti conubii*” se ridică cu multă vehemență contra lepădărilor și contra eugenismului prin metoda sterilizării¹⁰¹). Nu

99) Vezi: *Codex Iuris Can.* § 1118: „*Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa praeterquam morte, dissolvi potest*”. Ibid. P. 553. „*Ut cum filiorum procreandarum causa, vel nubant feminae, vel ducantur uxores, nec sterilem coniugem fas sit relinquere ut alia fecunda ducatur*”.

100) Ibid. P. 574. „*Lex ipsa ecclesiae concedit claris canonum verbis, quae de separatione tori et mensae et habitationis decernunt*”. Canonul 1128 sună: „*Coniuges servare debent vitae coniugalis communicationem, nisi iusta causa eos excuset*”.

Sub motivarea acestei „*iusta causa*” disolvările unei căsătorii pot surveni pentru următoarele cauze: 1) Așa numitul: *privilegium Paulini*, can. 1120 „*Legitimum iuter non baptizatos matrimonium, licet consummatum, solvitur in favorem fidei ex privilegio Paulino*.” De asemeni: o „*separatio tori, mensae et habitationis*” poate fi pentru totdeauna sau numai temporală. În prima categorie socotim: 1) intrarea unuia dintre soți într'un ordin călugăresc; 2) păcatul adulterului—acel: *adulterium completum, certum et formale*; 3) căderea în erezie. În a doua categorie intră: 1) primejdia pentru suflet provenită din partea unui soț; 2) provocări de răni corporale sau fizice. § can. 1136.

Totuș, enciclica face amintire și de unele excepții, deși foarte rare, și a nume, între căsătoriile consimțite, dar neconsumate, unde despărțenia nu atârână de voința omului, ci de Providență. „*Quod si exceptioni, etsi rarissimae, haec firmitas obnoxia videatur, ut in quibusdam coniugiis naturalibus solum inter infideles initis vel, si inter christi fideles, natis illis quidem sed nondum consummatiss, ea exceptio non ea hominum voluntate pendet... sed ex iure divino, cuius una custos atque interpres est Ecclesia Christi*”. Ibid. P. 552.

101) Ibid. P. 565. „*...Ipsa igitur corporis integritatem, ubi nulla interceserit culpa nullaque adsit cruentae poenae causa, directo laedere et attingere nec eugenicis, nec ullis aliis de causis possunt unquam*”.

există în asemenea împrejurări un „*ius extremae necessitatis*“. Acceptă, totuși, o eugenië rațională pentru fortificarea psihofizică a copilului. Sfătuiește însă pe acei, care au unele tare ereditare de a nu se căsători.

Se condamnă, mai departe, abuzurile contra credinții în căsătorie, cum e: necredințioșia sau adulterul, pe motiv, că viața sexuală nu ar putea fi satisfăcută deplin în limitele înguste ale căsniciei monogamice¹⁰²⁾. De asemeni și emanciparea femeii sub întreitul ei aspect: social, economic și fiziologic. Există o egalitate între soți, însă pe motive de demnitate omenească și nu de drepturi absolute.¹⁰³⁾

Enciclica mai vestejește și acele abateri contra „*sacramentului*“ căsătoriei, prin care se urmărește degradarea unirii dintre soți față de nimbul ei divin și mistic și scoborârea acesteia la un simplu contract matrimonial ce se poate desface după bunul plac.

Enciclica cere restabilirea căsătoriei după modelul unirii lui Hristos cu biserica sa. Stăpânirea patimilor prin puterea spiritului și conformarea voinții omului voinții dumnezeiești. Credincioșii să apeleze la utilizarea mijloacelor naturale și a celor supranaturale pentru menținerea curăției moravurilor. Să asculte de biserică și să se lase conduși de preceptele ei în încheierea unei căsătorii.

Alegerea soției sau a soțului să nu urmeze după impulsurile oarbe, ci după prudența creștinească. Să nu se urmărească patima câștigului, ci rosturile fixate acestei instituțiuni de către Dumnezeu. Educația copiilor să se facă prin mijlocirea Bisericii¹⁰⁴⁾.

Enciclica nu ignorează nici standardul de viață al unei familii, pe care-l pretinde în *salariul just* al lucrătorului, cum și problema

102) Ibid. P. 566. „...Idque eo magis quod — ut autumant — non pauci habeant congenitam indolem sexualem, cui intra augustos connubii monogamici limites satisfacere non possint“.

103) Ibid. P. 567. „...At ne haec quidem est vera mulieris emancipatio neque illa rationi congruens et dignissime libertas, quae christianae nobilisque mulieris et uxoris mureri debetur“.

104) Vezi: Encicl.: „Divini Illius Magistri“: „Qua propter litterarum sedes ac scholae, si ad historiae fidem, earum originem inspiciamus, natura sua tamquam subsidium ac fere complementem Ecclesiae simul et familiae existerunt... ut tria haec: schola, familia, ecclesia unum fere christianae institutionis sacrarium efficere videntur“.

locuințelor, ieftenirea traiului și asistența socială, etc. Autoritatea să mijlocească familiei și un domeniu inalienabil, transmisibil din tată în fiu, făcând parte din solul național, pentru ridicarea ei materială ¹⁰⁵).

La această acțiune, trebuie să participe deopotrivă: Statul și Biserica. Opera legislativă va fi pătrunsă în acest scop de spiritul iubirii și al dreptății creștine. Un frumos exemplu îl prezintă concordatul solemn încheiat între sfântul Scaun și Regatul Italiei prin stipulațiunile dela Lateran, adică prin recunoașterea efectelor civile ale sacramentului căsătoriei, dacă se face după dispozițiile dreptului canonic. O atitudine energică se mai ia și contra literaturii pornografice ¹⁰⁶).

În general, enciclica rămâne un document de înaltă ținută morală în haosul ideologic al timpurilor noastre. Deși biserica romano-catolică își face un punct de glorie din ținuta ei de intransigență, opunând un: *Non possumus* atâtor capete încoronate, cum au fost împăratul: Lothar, sau Filip I, ori Filip al II-lea al Franței, sau Enric al VIII al Angliei, ori Napoleon I, care doriau desfacerea căsătoriilor lor, totuș acele separațiuni imperfecte, care mlădie rigorismul legii, întrețin pentru viața socială o stare mult mai deplorabilă, decât în cazul unei desfaceri totale. Iar motivarea unor moralști, că iubirea creștină poate dăinui mai presus de afecția sensuală și că nu trebuie confundată cu aceasta din urmă, întrucât ea își are sediul în voință și e independentă de ori și ce dispoziție afectivă, nu corespunde legilor psihologice ale ființei umane ¹⁰⁷). Aceste separațiuni sunt expeditivă, dar înmulțesc apetiturile omește, în loc să le circumscrie în însăși răul lor fundamental.

*
* *

Societatea. Doctrina romano-catolică spre deosebire de unele curente sociale urmărește menținerea unei depline armonii între elementul individualului și cel al socialului. *Liberalismul economic* exagera dreptul individului în dauna mulțimii, pe când *socialis-*

105) Vezi și encicl. : „*Rerum Novarum*” Cap. Familia”.

106) Vezi encicl. : „*Officiorum ac muncrum*” a lui Le mal XIII : „*Libri, qui res lascivas sen obscenas ex professo tractant, naraut, aut docent, cum non solum fidei, sed morum, qui huius modi librorum lectione facile corrumpi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur*”.

107) Vezi: Cathrein, op. cit. c. III. P. 118, tr. rom.

mul comunist afirma drepturile colectivității în detrimentul valorilor individuale. Desvoltarea mașinismului, ca și creșterea capitalismului au adâncit și mai mult conflictul dintre masa muncitorească și marii întreprinzători capitaliști, împărțind societatea în două tabere vrășmașe între ele. ¹⁰⁸⁾. Problema socială apărea în asemenea condiții și greu de rezolvat și periculoasă prin demagogismul unor centre socialiste și comuniste. Luptele economice antrenau pe cele politice, iar cele politice luau aspecte internaționale, generalizându-se și turburând pacea și ordinea economică. ¹⁰⁹⁾.

Romano-catolicismul intervine însă în lupta socială cu toată autoritatea. O cereau și lucrătorii și patronii. Dealtfel, interesul pentru prolelele social-economice decurgea din dreptul și datoria, pe care Sf. Scaun Apostolic, potrivit autorității sale supreme, îl avea de a se pronunța în toate chestiunile ce vin în legătură cu ordinea morală.

Lichidarea unui conflict de asemenea proporții nu se putea face numai pe baza sentimentului „*carității creștine*”, ci și prin înlăturarea violărilor și nedreptăților tolerate și consfințite prin lege. ¹¹⁰⁾. Reforma socială trebuia să completeze astfel reforma morală.

*
* * *

Între problemele social-economice, *ideia de proprietate* ocupă o importanță deosebită. Ea se situează între cele două curente o-puse unul altuia și anume: *liberalismul individualist* și *socialismul*

108) „Ut hominum communitas magis magisque in duas classes dispertita appareret: quorum altera quidem numero exigua, vix non omnibus fruebatur commodis a modernis inventis tam copiose allatis; altera vero, ingentem complectens opifficum multitudinem calamitosa egestate pressa, frustra ex angustiis, in quibus versabatur, excedere contendebat”. *Quadr. An. III.*

109) „Ea vicissim virium et potentiae acervatio tria gignit concertationum genera: contenditur enim primum de ipso oeconomico potentatu, tum acriter decertatur de potentatu im rempublicam cappingendo, ut eius viribus atque potestate ad oeconomicas congressiones liceat abuti; inter ipsas denique respublicas dimicatur, cum quod nationes..., tum quod potentatu et viribus suis oeconomicis adhibitis, politicas controversias inter nationes ortas dirimere contendunt”. *Ibid. § 107.*

110) „Ideoque totam de miseris sublevandis curam uni caritati demandatam volebant, perinde quasi caritas iustitiae violationem a legumlatoribus non modo oleratam, sed interdum saucitam tegere debuisset”. *Ibid. § 4,*

colectivist. Proprietatea e un drept sacru și natural, care poate fi transmisă prin moștenire, drept pe care statul nu-l poate suprima, fiindcă individul a existat înaintea statului, iar familia înaintea societății ¹¹¹). În aceeași ordine naturală, proprietatea mai este revendicată și de existența familiei ¹¹²). Ea fiind, mai departe, rodul muncii individuale, stabilește totodată și valoarea personalității muncitorului ¹¹³). Proprietatea mai devine legitimă pentru individ și pe baza dreptului revelat ¹¹⁴). Dar pe lângă aspectul său individual, proprietatea mai are și un aspect social ¹¹⁵). Autoritatea va căuta să coordoneze interesele particulare cu binele obștesc. Cum se va face această acomodare, fiindcă dreptatea comutativă cere păstrarea cu sfințenie a împărțirii bunurilor? — Statul nu poate, desigur, distruge dreptul de proprietate... „dar îi poate moderă uzul și-l poate acomoda interesului comun” ...moderare și acomodare ce se face prin opere caritative de milă și asistență socială ¹¹⁶).

Documentele papale nu se opresc însă numai la ideia carității creștine, ci depășesc acest sentiment, trecând dincolo în domeniul justiției reparatorie.

Se remarcă tendința de acaparare a capitalului din drepturile muncii, dar și unele pretenții exagerate din partea muncitorimii, care cer produsul integral al lucrului ¹¹⁷). Din această cauză, se

111) „Semper enim ipsum naturale ius et possidendi privatim et hereditate transmittendi bona intactum inviolatumque maneat oportet, quippe respublica auferre nequeat: „est enim homo quam respublica senior”, atque etiam „convictus domesticus et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio” — *Quadr. An.* — § 49; Idem. encicl.: *Qu. Pluribus* — din 9 N-brie 1856; idem encicl.: *Quod apostolici muneris* — din 28 D-brie, 1878 unde apără`acel: ius proprietatis ac dominii, pe baza sf. Scripturi.

112) Vezi: *Rer. Nov.*, § 9.

113) *Ibid.* § 7.

114) *Ibid.* § 8.

115) Vezi: *Fer. Augustin*) „Res alienae possidentur si superflua possidentur”. En. in *Ps.* 147, § 12.

116) „...quin immo gravissimo divites tenere praecepto eleemosynae, beneficentiae, magnificentiae exercendae...” *Ibid.* § 50. Vezi și: *Codul Social al Uniunii din Malines*, § 95.

117) „...Quaecumque scilicet aut progignuntur aut redeunt, iis tantum demptis quae capitali reficiendo et recreando sint satis, ea omnia iure ipso opificibus cedere.”

propune o mai justă repartitie a bunurilor pământești conform cu normele dreptății sociale și a binelui comun. Aici trebuie să participe toate clasele sociale, spre a se evita marele dezechilibru între bogați și săraci¹¹⁸). În lumea industrialismului, lucrul acesta se petrece prin o totală îmbunătățire a plății salariatului.

Enciclica „*Quadragesimo Anno*” vorbește și de participarea lucrătorului la beneficii, de acordarea unui salariu just, care să cuprindă și satisfacerea nevoilor familiei. Pentru restaurarea unei depline ordine sociale, este necesară și reformarea instituțiilor, cum și îndreptarea moravurilor, căci fără reforma morală, orice reformă socială rămâne ineficace¹¹⁹).

Enciclica mai ia o atitudine favorabilă și față de *statul corporativ* italian, care înfrățește pe lucrători și pe patroni și exclude greva ca mijloc de revendicare socială. Ea se mai ridică și contra capitalului, ce s'a desfăcut de sursa lui de producție, erijându-se într'o forță aparte — *creditul* —, ce domină viața economică, fie prin concurență, fie prin acaparare sau spoliere. Documentul papal cere o colaborare între muncă și capital, care să ducă la o cooperare între părțile întregului corp social¹²⁰). Prin aceasta, el caută să restabilească un echilibru între cele două valori economice care nu se arătase suficient de armonizate prin enciclica leoniană: „*Rerum Novarum*”¹²¹). Acest echilibru va aduce după sine și o deplină solidaritate între clasele sociale. Factorul economic trebuie să fie mai departe un mijloc de colaborare internațională, de promovare a convențiilor și legăturilor între state, iar nu un element de discordie și separație autarhică¹²²).

118) „...Sua cuique pars bonorum attribuenda est: „ut ad boni communis, Idem. § 56.

119) „Ita oprarii oficialesque consortes fiunt dominii vel curationis, aut de lucris perceptis aliqua ratione participant” *Quadr.* an. § 67. Idem: „Ac primum quidem merces operario suppeditanda est, quae ad illius eiusque familiae sustentationem par sit” § 72. Idem, encicl. Papei Benedict al XIV: „*Vix pervenit*”, unde vorbește de acel: *pretium imfimum* — ca *minimum* de existență.

120) „Non res sine opera nec sine re potest opera consistere” § 100.

121) „...Ut tam nobilis et alta Leonis XIII doctrina mundanis auribus prorsus nova, a quibusdam vel inter catholicos in suspicionem vocaretur—” § 14, *Quadr. An.*

122) „...in re oeconomica populorum conspirationem sapientibus pactionibus atque institutis promoveant” — § 90.

Diferitele sisteme social-economice, ca *socialismul*, ori *comunismul* n'au putut aduce o lecuire relelor societății noastre. Un bun catolic nu poate fi în acelaș timp și un adevărat socialist, cu atât mai mult nu poate deveni un comunist¹²³⁾. Dar nu mai puțin contrar principiilor moralei creștine este și așa numitul: *socialism cultural*. Enciclicile papale cer în mod stăruitor reîntoarcerea acelor credincioși în sânul bisericii catolice. Contra ațățătorilor și a șarlatanilor sociali, ele accentuiază o severă disciplină morală și întoarcerea creștinilor la învățătura evanghelică. Contra reformatorilor, care cred, să rezolve problemele sociale numai prin mijlocul *dreptății reciproce*, se adaogă cu drept cuvânt și *iubirea creștină*, Dreptatea ori cât de minuțios ar fi distribuită, ea nu poate lega inimile între ele. Poate aplana diferitele neînțelegeri între oameni, dar nu va putea împacă pe indivizi și nici șterge defintivura dintre ei¹²⁴⁾. Numai iubirea aduce pacea pe pământ. Calea aceasta poate fi ușurată prin acele *exerciții spirituale* recomandate nu numai pentru laici, ci și pentru muncitori. Intr'o asemenea școală duhovnicească se întăresc inimile și devin adevărați luptători pentru Hristos¹²⁵⁾.

* * *

Munca este acceptată în Romano-catolicism, drept o valoare morală, ce depășește în sine chiar ideia de proprietate¹²⁶⁾. Ea

123) „...Nemo potest simul catholicus probus esse et veris nominis socialista” § 120: *Quadr. An. Vezi și enciclica contra Comunismului* ateu a Papei Leon al XIII din 28|XII|1878, idem: „*Immortale Dei*” din 1 N-brie 1885, idem: „*Quod apostolici muneris*” cum și enc. Ini Pius al XI: „*Divini Redemptoris*” din Aprilie 1937; idem: „*Acerba Animi*” din 29|IX|932; idem „*Caritate Christi*” din 3|4|932; idem: „*Dilectissima Nobis*” din 3|IV|933; idem a Papei Pius al. IX: „*Syllabus*”. Vezi: A. A. S. vol. 25 din anul 1846, etc. Contra comunismului se impută în general: răpirea libertății omului, a dreptului natural al personalității sale, a ideiei de ierarhie și autoritate divină, nimicirea dreptului de proprietate asupra bunurilor materiale și asupra mijloacelor de producție, negarea indisolubilității căsătoriei, cum și a dreptului de educație paternă, proclamându-se mai presus de toate: emanciparea femeii și trecând colectivității grija căminului și a copiilor, cum și dizolvarea statului. § 12. Vezi: „*Divini Redemptoris*” § 10.

124) „...Sola enim iustitia, vel fidelissime exhibita, socialium certaminum causas quidem remove, nunquam tamen corda unire animosque copulare potreit” § 138.

125) Vezi: *Litt. Encycl. „Mens Mostra”* din 20 Dec. 1929.

126) „... Ex. opificum labore gigni divitias civitatum” *Quadr. an.* § 53.

iși trage rădăcinile din însăși voința lui Dumnezeu, care 'și găsește expresiunea atât in legea naturală, cât și in legea revelată. Dumnezeu a dăruit, din bunătatea sa, bogățiile naturale, dar și puterile trupești și sufletești ale omului spre a le exploata ¹²⁷). Astfel, se stabilește o deplină solidaritate între muncă și capital, fiindcă una fără alta nu pot exista ¹²⁸).

Contractul de muncă trebuie să rezide pe baza principiilor de dreptate și iubire ¹²⁹). Problema salariului, potrivit dreptății, atârnă de multe circumstanțe ¹³⁰). El se va fixa după echivalentul corespunzător produsului muncii și nu a condițiilor contractului, care de multe ori poate fi oneros ¹³¹).

Față de unele curente sociale, cum e liberalismul economic, ¹³²), care desparte produsul muncii de personalitatea lucrătorului, considerându-l ca pe o simplă marfă de exploatat, sau față de comunismul materialist, care omogenizează și devalorizează calitatea muncii, Romano-catolicismul consideră munca drept o pecete a personalității omenești. Ea se evaluează după valoarea bunurilor produse de lucrător.

În general, trebuie să se accepte un *salariu minimal*, care să asigure lucrătorului condițiile unei existențe demne, să-l pună la adăpost de zilele grele și să-i dea posibilitatea a-și întreține viața căminului său familiar ¹³³).

127) „...Creator omnium Deus pro sua bonitate divitias et suppellectilem naturalem, opes ac vires naturae, prius fuisset largitus. Quid enim aliud est operari quam animorum corporumque vires in his ipsis aut per haec ipsa adhibere vel exercere?” § 53.

128) „Non res sine opera nec sine re potest opera consistere” § 54.

129. Vezi: Göpfert: Moralthologie, II B, § 121.

130. „...Ut mercedis statuatur ex aequitate modus, causae sunt considerandae plures” § 63.

131. Vezi: Göpfert, op. cit. t.p. 170, vol. II: „Als Grundlage für die Gerechtigkeit des Arbeitslohnes kann nicht ohne weiteres der *Arbeitsvertrag* angesehen werden; also Prinzip bleibt... das *Arbeitsprodukt*, so dass dem Arbeiter ein solcher Anteil am Gewinne zukommt, wie er seiner Leistung entspricht“.

132) „Verum quidem est cum eiusmodi placito liberalium, qui a Manchester vulgo dicuntur, ...has falsas sententias.. vehementer impugnata fuisse, nec ab eis solum, qui per ea nativo iure melioris adipiscendae fortunae privantur..” § 55 *Quadr-an.*

133) Ibid. § 71, 72, 73, 74, 75.

Salariul individual evoluiază astfel către o treaptă mai înaltă și mai justă a așa numitului: *salariu social*, care corespunde mai exact ideii de justiție comutative după principiul: „*secundum aequalitatem rei ad rem*“¹³⁴).

Salariul social, sau salariul just, ori salariul familiar trebuie să satisfacă nu numai trebuințele ordinare și imediate ale vieții, ci și cele extraordinare¹³⁵).

La fixarea salariului se va ține seama și de condițiile în care lucrează o întreprindere oarecare, creșterea acestuia fiind în funcție de plasarea și desfacerea produselor fabricate.

Se va menține un paralelism între quantumul salariului și quantumul de câștig al acestor produse. Buna salarizare a lucrătorului va aduce după sine o sporire a avutului public¹³⁶).

Soluționarea salariului după criterii juridice și morale va preîntâmpina și *criza somajului*¹³⁷).

Grevele muncitorești nu sunt permise, dacă survine la mijloc violarea vreunui contract; dar, dacă, această violare nu are loc, ele sunt permise, mai ales, dacă se revendică un salariu just¹³⁸).

Totuș, salariul familiar nu e precizat în mod mai expres în această enciclică și el dă naștere la unele obiecțiuni¹³⁹).

Se socotește un salariu familiar variabil după trebuințele fiecărei familii sau un salariu familiar constant?

Cum se împacă acest salariu cu ideia de dreptate comutativă, după care travaliul fiind operă personală, nu reclamă decât o plată lucrătorului și nu și familiei? Pentru ca apoi pe baza aceleiași idei

134) „...Contractus operae per societatis contractum aliquantum temperetur..“ Ibid. § 67.

135) „...si id obtingat, extraordinariis necessitatibus fiat satis. § 72.

136) Ibid. § 73, 74, 75, 76.

137) Ibid. § 73, 74.

138) Vezi Göpfert, op. cit. p. 172, V. II. „Sie sind erlaubt, wenn nurgerechter Lohn verlangt wird“. În contra tovarășilor, care vor să mențină prețurile scăzute ale salariului, se poate întrebuița și o constrângere morală din partea celorlalți lucrători, mai ales, când e vorba de corectarea unor nedreptăți anterioare. Vezi Bellarmin III, p. 764.

139) Vezi Göpfert, op. cit. p. 172 „Es ist aber oft schwer zu bestimmen, was gerechter Lohn ist“.

să se susțină introducerea salariului social. Despre aceste neprecizuni vorbesc și unii moralști catolici ¹⁴⁰⁾.

Problema salariului se completează, mai departe, prin problema *reglementării lucrului*.

Ea va ține seamă, în primul rând, de ocrotirea sexului slab, de vârsta și de starea fizică a lucrătorului.

II. Regimul copiilor și al femeilor va fi de aproape supravegheat ¹⁴¹⁾.

III. Se va reglementa timpul de lucru, pentru ca lucrătorul să nu-și epuizeze toate forțele sale și să-și poată îndeplini obligațiunile de părinte al familiei cum și îndatoririle de ordin religios ¹⁴²⁾.

IV. Se va restrânge pe cât posibil numărul femeilor lucrătoare în fabrici, spre a se împiedica degenerarea neamului omenesc.

V. Se va permite dreptul de asociațiune al lucrătorilor pentru susținerea revendicărilor lor ¹⁴³⁾.

VI. Se va îngriji pentru asistența socială a copiilor, femeilor și a celor bolnavi, pentru opera lor educativă, didactică, economică și distractivă.

Principiile creștine care stau la baza muncii în concepția romano-catolică rees din îndatoririle de iubire pentru aproapele și din ideia aristotelică de dreptate comutativă mlădiată după spiritul creștin ¹⁴⁴⁾.

Există o ierarhie în diferitele ocupațiuni ale omului. Munca agricolă era socotită ca cea mai inferioară, apoi venea cea a meseriilor, cea industrială, cea a ocupațiilor spirituale și în sfârșit: cea religioasă-contemplativă, socotită ca o chemare cerească. Cu

140) Vezi Encicl. „Rerum Novarum”: idem Göpfert, op. cit. Vol. p. 72: idem: Marcello Nivard: *Ethica*, Paris, 1928, p. 310.

141) „Denique quod facere enitique vir adulta aetate beneque validus potest, ida femina puerove non est aequum postulare” R. N. § 33.

142) „De quotidiano igitur opere videndum ne in plures extrahatur horas, quam vires sinant” Ibid: „...Nec spondere neglectum officiorum, quae vel deo vel sibi metipsi hominem obstrigunt” Ibid. § 33.

143) „Quod homines sunt natura congregabiles” § 37.

144) Comp. și Wunsch: *Evangelische Wirtschaftsethik* § 545 Ibid. W. Sombart: *Le Bourgeois*, P. 295.

aceasta apar și deosebitele profesii sau clase sociale ¹⁴⁵⁾, Toma din Aquino este conservativ în menținerea cadrelor societății ¹⁴⁶⁾. Abia scolasticii din sec. XIV și al XV reintroduc acel dinamism în societate, ca un mijloc al progresului social, cum se va vedea în capitolul următor.

* * *

Problema capitalului se integrează, cu ușurință, în concepția social-etică a Romano-catolicismului. Dualismul dintre dreptul natural absolut și dreptul natural relativ justifică până la un punct dualismul dintre dreptul de proprietate colectivă și dreptul de proprietate individuală ¹⁴⁷⁾. În ordinea naturală ideală, comunitatea bunurilor a fost posibilă. O regăsim astăzi în numeroasele ordine călugărești. Ea mai devine necesară și în acea stare de „*extrema necessitate*“. Nimeni nu poate considera ceva ca un bun al său propriu, când aproapele lui suferă. În situația relativă a dreptului natural, bunurile au fost distribuite și luate în stăpânire, ba chiar înmulțite prin munca proprie, devenind bunuri productive. Proprietatea privată devine astfel elementul fundamental al acestei stări naturale sociale ¹⁴⁸⁾.

Munca justifică proprietatea privată și ea dă naștere *capitalului*. Sursele lui isvorăsc din structura morală a omului. Vorbim de capitalul productiv și nu de capitalul parazitar sau leneș. În acest sens, putem spune, că acel : *homo oeconomicus* este un reflex al celui : *homo catholicus*. Începuturile capitalismului coincid, în acest caz, cu epoca de înflorire a catolicismului ¹⁴⁹⁾. S'ar părea un paradox. Și totuși, etica tomistă cuprinde „*in statu nascendi*“ ele-

145) Vezi : Aertnys—Damen : *Theologiae moralis*—sec. Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio 1939. P. 373. „Triplex genus operum distinguitur : Servilia, Liberalia, Communia, Forensia. „Nonnulli auctores inter causas excusantes enumerant.. pietatem erga Deum“ Dom. Prümmer : *Manuale Th. moralis* Vol. II § 405.

146) Vezi : Sombart, op. cit. P. 297 „Rusticus, civis, artifex devrait rester toute sa vie“.

147) Vezi : Otto Schilling : *Die Staats—u. Soziallehre des Papstes Leo XIII* Köln, 1925. S. 114 ; idem : Georg Wunsch, op. cit. S. 303.

148) „Licitum est, quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanum vitam“ S. Thom. II. II. Q. LXVI. a. 2.

149) Vezi : Werner Sombart : *Le Bourgeois*—Paris. 1926. P. 288, 289, și urm.

mente morale, care favorizează dezvoltarea spiritului capitalist ¹⁵⁰). Nu putem separa în mod absolut binefacerile capitalismului social, cum este, spre ex., capitalul cooperației, de fondul etic al creștinului. Pionierii din *Rochdale* și continuatorii lor au fost buni creștini, iar cooperația este fructul direct, în ordinea economică, a pőruncii iubirii aproapelui.

Raționalismul juridic al eticii tomiste a cauzat și promovat sursele capitalismului ¹⁵¹). Raționalizarea vieții prin stăpânirea concupiscentiei, afirmarea virtuților morale cu caracter burghez, precum: *prudentia, sollertia, docilitas, circumspectia, cautio, liberalitas*, care înseamnă: *bene uti pecunia et consistit in media, quia non excedat, nec deficiat a debito affectu et usu divitiorum* —, virtuți, care au activat spiritul de economie și de cinste negustorească, fructificând bunurile economice și restabilind încrederea în siguranța capitalului ¹⁵²).

Pe de altă parte, se condamna acea: *otiositas, inconstantia, negligentia, pigritra, luxuria, imprudentia* etc., care aducea după sine o stagnare a dezvoltării spiritului capitalist și deci a înmulțirii talantului ¹⁵³).

Capitalul nu provenea numai din valorificarea bunurilor pământului prin mijlocirea acestor virtuți, ci și din specularea banului însuș. Distincția dintre capitalul productiv și capitalul speculant trece în acelaș sens și asupra profitului. Exista un profit acceptat și de morala tomistă, dar exista și un profit condamnat

150) Ibid. P. 299.

151) In ce privește contribuția catolicismului la dezvoltarea capitalului, părerile economiștilor sunt împărțite. Werner Sombart, Max Weber, Franz Keller, recunosc aceste începuturi, chiar la Thoma din Aquino. Unii economiști, ca: Wunsch, Troeltsch, Max Scheler etc., nu admit nici aceste elemente precapitaliste în concepția tomistă. Această contribuție devine mai reală cu Scolasticii de mai târziu, din sec. XV cu Antonin de Florența și Bernardin de Siena, ceea ce recunosc și: Sombart, Wunsch, Funk, Troeltsch etc. In prezent, biserica rom. cat. a activat mult în domeniul capitalului prin centralizarea veniturilor bisericilor de pretutindeni la Roma. Vezi: Wunsch, op. cit. S. 309.

152) *Perfectio autem prudentiae et eiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus* — Th. II II, q. 53. a. b.

153) Ibid. II. II. Q. 49, 53, 123 și urm.

oficial de aceeași autoritate etică.¹⁵⁴⁾ Profitul ajută și el la creșterea capitalului. Dar trebuie a deosebi între acea : *ratio mutui* și *ratio capitalis*. Improductiv sub forma împrumutului, banul devine productiv sub forma investițiilor.¹⁵⁵⁾ În asemenea caz, el capătă o nouă calitate, o nouă funcție socială, o nouă esență. Profitul este deci necesar. Câștigul pentru câștig este condamnat — pecunia pecuniam parere non potest — dar pierderea rezultată dintr'un împrumut oarecare, ce n'a putut fi achitat la timp, trebuie despăgubită printr'un profit oarecare, numit : *damnum emergens*, pe care și Toma din Aquino îl recunoaște ca legal. În germene, deci, capitalul își are începuturile lui chiar în concepția tomistă.

Capitalul bancar, propriu zis, ia naștere mult mai târziu, prin secolul al XV și al XVI, cu scolasticii posttomști, ca *Antonin de Florența* † 1459, *Bernardin de Sienne* † 1444 și *Cardinalul Cajetanus* † 1469. Ei cunosc și întrebuințează noțiunea de capital productiv, rezultat din muncă, prin acea : *raționalizare și economisire a bunurilor materiale*. Pecunia în mercationibus verum capitale.¹⁵⁶⁾ Odată cu acest capital se recunoaște și utilitatea creditului și a profitului legal. Nouii scolastici arată o mai justă înțelegere și chiar simpatie pentru noua revoluție economică prin puterea capitalului, pe care o integrează în concepția moral-religioasă a catolicismului; apropiind ordinea naturală ideală de cea moral-socială.¹⁵⁷⁾

Arhiepiscopul Antonin de Florența valorifică bogăția prin utilitatea ei socială mult mai mult, decât sărăcia.¹⁵⁸⁾ El acceptă

154) S. Thomas admittat lucrum cessans ut titulum sufficientem mutui. Ibid. Prümmer, op. cit. II. p. 244 : „*Damnum emergens et lucrum cessans... est positivum detrimentum... istas causas sufficere ad exigendum proportionatum fenus in mutuo, per se patet et ab omnibus hodie admittitur*“. Se respinge însă uzura. „*Usura proprie dicta graviter est prohibita*“.

155) Banul nefiind o cauză de fructificare prin el însuși, după principiul lui Aristot : pecunia pecuniam parere non potest — se respinge și profitul său. Th. mor. sec. Liguori Vol. I. § 908 ; Ibid. Toma D' Aquino, II, II, q. 78, a 2, ad. 1 și II, II, q. 62, a. 4, ad. 1.

156) Vezi : Sombart, op. cit. p. 295.

157) Vezi : Wunsch, op. cit. S. 303.

158) „*In tantum divitiae sunt bonae in quantum perficiunt ad usum virtutis. Paupertas non in se est bona, sed in quantum liberat ab illis, quibus im-*

dobânda, și chiar acțiunile din a II-a și a III-a mână. Mediul florentin și toscan, atât de înfloritor sub unghiul industrial și comercial, îi impunea o atitudine mai largă față de problema capitalului¹⁵⁹).

Acești neoscolastici mai aduc un corectiv și concepției tomiste față de conservatismul său social. Acest conservatism contrasta neplăcut cu nouile exigențe capitaliste. Pietrificările sociale erau considerate ca absurde.¹⁶⁰) De aci, nevoia introducerii acelei: *dinamism*, care redă libertatea fiecăruia de a înainta pe scara progresului social. Pe baza aptitudinilor sale personale, oricine putea depăși rangul său social. O îmbogățire onestă și conformă cu morala nu era condamnată.

Ei mai introduc și acea distincțiune netă între: „*ratio mutui*” și „*ratio capitalis*”. Se interzice mai departe profitul rezultat din specula împrumutului, dar se acceptă dobânda capitalului productiv—societăți pe acțiuni, asigurări de transport, case de comerț, case comanditare, etc. Capitalul însă trebuie să participe direct la întreprinderi, riscând cu curaj argintul său și nu speculând dintre culise.¹⁶¹) Un câștig rezultat deci din întreprinderi industriale e nu numai legitim, ci și moral. Ceea ce se condamnă, este *camăta*.

Prin consiliul de la Lion — 1274 — se anatemizează cămătarii și streinii care lucrează cu bani aducători de dobândă, spre a se putea astfel înfrâna prăpastia cametelor, care înghit sufletele și seacă averile. Deacea se cere expulsarea de pe teritoriul lor a tuturor cămătarilor cunoscuți¹⁶²). Dar dobânda legală

peditur homo, quominus spiritualibus bonis intrudat”. St. Antonin, Sum. mor. IV, 12, 3.

159) Vezi: Wunsch, op. cit. S. 308.

160) Vezi: Sombart, op. cit. p. 297; ibid. Troeltsch, op. cit. S. 346 — der traditionalistische Geist der ganzen Wirtschaftsauffassung —; ibid. Comm. Card. Cajet. ad. S. Tom. Sum. Theol, II, II, q. 118. „Mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis”.

161) Vezi: Sombart, op. cit. p. 300 și urm.

162) „...Usurarum voraginem quae animos devorat et facultates exhaurit, compescere cupientes... hac generali constitutione saucimus, ut nec collegium, nec alia universitas. vel singularis persona, cuius cumque sit dignitatis conditionis aut status, alienigenas et alios non ariundos de terris ipsorum, publicae pecuniam

sub denumirea de : *titulus legalis*, este acceptată chiar prin enciclica papei Benedict al XIV — *Vix pervenit* —, unde se admite „profitul“ sub rezerva acestor patru motive : *periculum sortis, poena conventionalis, damnum emergens et lucrum cessans* și *proemium legale* sau *lex civilis* ¹⁶³). Ultima regulare a dobânzii o găsim în canonul 1543 din „*Codex iuris canonici*“ din 1918, în care desprindem două atitudini bine determinate.

Prima, respinge dobânda provenită din împrumut, care după cuvântul Mântuitorului, că : „*Mutuum date, nihil inde sperantes*“, repetă și canonul de mai sus aceeași ținută în cuvintele : „Si res fungibilis ita alicui detur, ut ejus fiat, et postea tantumdem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest“. — N. 759 *Bened. XIV Constit. — Vix pervenit* — 1 N-brie 1745 —.

În partea a II a aceluiaș canon, se menține însă luarea de dobândă și chiar urcarea ei paralel cu creșterea venitului. „...Sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro majore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur“ ¹⁶⁴).

După acest canon, dobânda este interzisă, nu numai în împrumuturile dintre prieteni, ci chiar când e vorba de afaceri și survin oarecare contracte legale ; în a doua parte, însă, dobânda este permisă în măsura celei legale, dacă nu e exagerată. Ea se poate în acest caz micșora, dar se și poate mări, dacă există un motiv binecuvântat.

fornebrem exercentes... ad hoc domos in terris suis conducere vel conductas habere aut alias habitare permittat; sed huiusmodi usurarios manifestos omnes intra tres menses de terris suis expellant, nunquam tales de cetero admisuri“. Vezi și Emil Chénon : *Le Rôle social de l'Eglise* Paris 1928, p. 284.

163) Vezi : Liguori, op. cit. § 911 ; idem : Prümmer, op. cit. vol. II. p. 244.

164) Vezi Liguori, op. cit. § 908, 910. În trad. rom., deși textul e dificil, ar veni cam astfel : „Dacă se împrumută cuiva lucruri de natură fungibilă — lucruri ce pot fi schimbate fără a fi uzate—acestea devin de plin drept proprietatea împrumutatului. Ele vor fi restituite mai târziu în aceeași cantitate și de aceeași calitate, după obligațiile stipulate în contract, și fără a se putea percepe vr'un câștig. Nu este însă oprit, să se convină asupra unui câștig legal pentru lucrurile încredințate cuiva în schimb, numai dacă se constată că acela nu e exagerat, ba chiar de un câștig mai mare, dacă există un motiv just și proporțional“.

Ori cum, canonul se ferește de a preciza un criteriu sigur. Cea ce interzice în prima parte, permite totuși în a doua parte. Nepreciziunea și ambiguitatea sunt întreprinse în structura acestui canon, din cauza aceluși dualism, ce străbate pretutindeni concepția morală a catolicismului ¹⁶⁵⁾. Urmările unei asemenea duplicități pentru morala socială economică nu sunt desigur din cele mai fericite. ¹⁶⁶⁾.

* * *

Problema statului. Statul își trage origina sa în mod direct de la Dumnezeu ¹⁶⁷⁾. Omul fiind o ființă sociabilă, societatea rezidă pe baza însăși a dreptului natural. Romano-catolicismul respinge teoria contractului social, a convenționalului sau a hazardului din explicarea originii societății sau a statului ¹⁶⁸⁾.

Statul cuprinde în sine trei elemente constitutive și anume : o societate, un teritoriu și o autoritate. ¹⁶⁹⁾ Această societate depășește orice altă grupare omenească prin extensiunea ei, prin structura sa organică și prin scopul ce are de realizat. Ea posedă o conștiință unitară cu o masă de voințe unificate către un acelaș șef. Nu e un mecanicism lipsit de viață, un simplu automat, ci un întreg armonios, în care diversitățile se contopesc într-o deplină solidaritate și pace socială, ¹⁷⁰⁾ Această armonie se menține prin : *dreptatea distributivă și cea comutativă*, prin care fiecare cetățean participă la acel : *bonum commune* ce formează patrimoniul statului. ¹⁷¹⁾

Statul rămâne suveran pe teritoriul său. El întreține raporturi cu celelalte state, dar nu depinde de un suprastat, ce s'ar institui pe acest teritoriu. Din contra, teritoriul aparține poporului, după dictonul : *The land to the people*. Străinii nu trebuie să aca-

165) Wunsch, op. cit. S. 311, îl numește : „ein juristisches Meisterwerk ; er sagt alles und nichts ; er hält das uralte Zinsverbot aufrecht und gestattet gleichzeitig, jeden beliebig hohen Zins zu nehmen, wenn man nur einen Grund dafür hat“.

166) „Der Katholizismus hat mit dem Kapitalismus, allerdings unter gewissen, aber unwirksamen sittlichen Kautelen paktiert und er hat heute kein Recht sich von seinen verhängnisvollen Folgen reinzuwaschen“. Vezi : Wunsch, op. cit. S. 315.

167) „Potestas politica secundum se immediate a Deo descendit“. Vezi : Nivard : *Ethica*. Paris, 1926. p. 339.

168) Vezi : Nivard, op. cit, p. 337.

169) Vezi : Nivard, op. cit. P. 369 și urmare.

170) Vezi : Otto Schilling : *Kat. Sozialethik*. München, 1929. S. 173.

171) *Ibid.* S. 176.

pareze majoritatea terenului. Fără această ancoră în brazda țării, omul nu'și poate împlini chemarea sa naturală și spirituală ¹⁷²⁾.

Societatea ca și orice grup social nu poate exista fără *ideia de autoritate*. Ca și statul, autoritatea își trage sursele ei tot dela Dumnezeu, pentru că El este singurul și adevăratul Stăpân al lucrurilor și fiecare trebuie să I se supună. Nesupunerea înseamnă împotrivire voinții dumnezeiești ¹⁷³⁾.

Cel ce deține autoritatea este îngăduit de Dumnezeu și el va trebui să se pună în slujba poporului. Legislația statului va avea să apere moravurile țării și să împartă dreptatea în mod echitabil ¹⁷⁴⁾.

Scopul statului este asigurarea binelui comun pentru cetățenii lui, Acest scop trebuie să corespundă cât mai adecuat naturii raționale a omului. El se asigură prin puterea legislativă și judiciară, apărând drepturile și bunurile necesare cetățenilor sub unghiul: material, intelectual, moral și religios ¹⁷⁵⁾.

Suveranitatea statului nu este implicit legată de o anumită formă de guvernământ. În general, întâlnim: forma *monarhică*, *aristocratică* și *democratică*, la care se mai adaugă și unele forme mixte, cum e cea: *monarhică constituțională*. Nici una din aceste forme nu e privită ca ilicită și nedreaptă, mai ales, dacă corespunde scopului societății ¹⁷⁶⁾. Se preferă în general: *monarhia*, fiindcă ea sintetizează mai bine unitatea de conducere centralizatoare în ființa șefului prin puterea: legislativă, administrativă și

172) Vezi: Nivard, op. cit. S. 369 „Concedimus dictum «The land to the people» sed in eo sensu tantum quod extranei non debent majorem partem territorii possidere”.

173) Vezi: Encicl. lui Leon XIII: „*Immortale Dei*”, 1885. P. 16 „Quoniam vero non potest societas, alla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similitudine, efficitur, civili hominum communitati necessarium esse auctoritatem, qua regatur... Solus enim Deus est verissimus maximusque verum dominus, cui subesse et servire omnia, quaecumque, necesse est”.

174) Ibid. „Contemptus legum quae mores regunt justitiamque tuentur”. P. 9.

175) „Finis civitatis est bonum commune et externum... Quorum conditionum primaria est ordinis juridici fructio, secundaria autem sufficiens copia subsidiorum corporis et animi... Ad perfectionem obtinendam in ordine sive oeconomico, sive morali, sive religioso, individui et societatis privatae”. Vezi: Nivard, op. cit. P. 351, 353.

176) „Nulla formarum regiminis necessario est injusta aut illicita” Ibid. P. 436.

executivă¹⁷⁷). Insușirile de: competență, imparțialitate și de responsabilitate sunt mai ușor realizabile în persoana Monarhului. Consacrarea Lui se va putea face sau prin dreptul de eligibilitate sau prin cel de ereditate. Concepția romano-catolică înclină către cea din urmă — întrucât evită multe complicații, anomalii și surprize în conducerea statelor¹⁷⁸). Puterea monarhului trebuie să fie însă temperată prin colaborarea și controlul națiunii¹⁷⁹).

Pe lângă instituția statului avem și pe cea a bisericii. Aceasta nu stă pe un principiu de drept natural, ci pe un principiu de *drept revelat*. Ea este de natură: *spirituală, supranaturală și religioasă*. Biserica posedă ca și statul aceleași elemente esențiale comune oricărei societăți și anume: *o autoritate supremă, puteri juridice și un scop către care tinde*.

Biserica este și ea o societate universală, de natură spirituală, constituită juridicește, condusă prin chemarea episcopilor, iar deasupra lor, ca supremă și unică autoritate stă *Papa*, acel „*Pontifex Summus*”, care are nu numai primatul onorific „*non primum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae, per totum orbem diffusae pertinent*”¹⁸⁰).

Biserica este tot atât de necesară vieții sufletului, după cum statul este vieții trupului. Cele două instituții: biserica și statul corespund fiecare, cea dintâi cerințelor spirituale și religioase ale societății, cea de a doua, cerințelor materiale și temporale¹⁸¹). Rolurile celor două autorități sunt astfel circumscrise, determinate și conturate după natura fiecăreia dintre ele. Acestea își păstrează suveranitatea și independența lor în domeniul respectiv. O separație între ele nu este acceptată de concepția romano-catolică¹⁸²). Se respinge astfel teoria statului liberalist, ca și a statului uzur-

177) „...Generatim videtur praeferenda monarchia, temperata elemento tum aristocratico, tum democratico, ita ut rex vere et efficaciter regat” I, II, q. 105.

178) Vezi: encicl. lui Leon XIII: „*Graves de Communi*” din 18 Ian. 1901

179) Vezi: Nivard, op. cit. P. 443, după: Galéot: *Système du Monarhisme*.

180) Vezi: *Codex Jur. Can.* § 218; idem: Encicl. „*Immortale Dei*”. p. 23-27.

181) „*Civitas in rebus mere civilibus ab Ecclesia non pendet, nec Ecclesia acivitate in moralibus et religiosis*”. Vezi: Nivard, op. cit. P. 378.

182) „*Separatio inter Ecclesiam et civitatem rejicienda est*”. Ibid. P. 376,

pator, ori a statului confesional. De asemeni, un amestec al statului în treburile spirituale. înseamnă o secularizare a autorității bisericești, care echivalează cu o *separațiune*. De aci, principiul unei independențe reciproce, formulat pe baza vederilor fericitului *Augustin*, reactualizate de către *Papa Gelasius I*, și reconfirmate de către *Toma din Aquino*, iar în timpul din urmă de către *Papa Leon al XIII* în enciclicile sale. *Statul nu depinde în chestiunile civile de biserică și nici biserica de Stat în cele morale și religioase. În caz de mixtiune, dacă nu se obține armonie pe baza unui concordat oarecare*¹⁸³⁾, *suprema hotărâre revine bisericii*¹⁸⁴⁾.

Pe ce se fundamentează acest *drept de preșmțiune* al bisericii romano-catolice față de stat, de a hotări în ultima instanță ?

În primul rând, pe faptul, că autoritatea spirituală trece înaintea celei materiale și temporale. În al doilea rând, Papa are puterea absolută de a hotări asupra tuturor activităților temporale ale tuturor creștinilor pentru binele lor comun. De aceea el judecă și observă tot ce e contrar religiei și bunelor moravuri. Papa poate pedepsi și constrânge pe principii, să se conformeze normelor de ordin moral și religios.¹⁸⁵⁾ Această supremație a

183) „Plena libertas cultuum, per se concessa, est injuria Ecclesiae inflictā, cum sit denegatio muneris et iuris exclusivi eius in spiritualibus, et sic aequivaleat separationi”. Ibid. P. 377.

184) După *Papa Gelasius I*, acest principiu sună astfel: „die christlichen Kaiser sollen zur Erreichung des ewigen Heiles auf die Bischöfe angewiesen sein als auch die Bischöfe hinsichtlich des zeitlichen Gebietes sich der kaiserlichen Anordnungen bedienen, damit die geistliche Tätigkeit fleischlichem Anreiz entrückt sei, und der Streiter Gottes sich nicht in weltliche Geschäfte verwickle, und umgekehrt der Kaiser die göttlichen Dinge nicht zu leiten scheine, er, der in die weltlichen Dinge verwickelt ist....” *Vezi*: Schilling, op. cit., S. 221 ; idem : *Nivard* op. cit. P. 378 : „In mixtis vero, si mutua conventionē concordia non obtinetur, supremum iudicium competet Ecclesiae». *Codex Jur. Can.* § 1372 : „Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicae religioni morumque honestati adversetur, sed praecipium institutio religiosa ac moralis locum obtineat” ; idem *Nivard*. op. cit. P. 384.

185) Formula aparține juristului *Bellarmin* : „Summus Pontifex habet in ordine ad bonum spirituale sumam potestatem disponendi de rebus temporalibus omnium christianorum”. Ea e reluată de către : *Bianchi de Luca* : *Summus Pontifex* dijudecat et declarat quae sunt contra mores et religionem, et potest punire principes, et eos sic cogere ad conformandam legislationem regulis ethicae et religionis — *Vezi* : *Nivard*, op. cit. p. 381.

Papilor care depășea adesea sfera spirituală, amestecându-se prea adânc în chestiunile politice, a provocat multe neplăceri bisericii romano-catolice.

Față de *problema instrucțiunii* și a *educațiunii*, învățământul moral și religios este obligatoriu, chiar dacă învățământul elementar rămâne particular.

Biserica are directă răspundere, atât în educația religioasă cât și morală a copiilor. Statul nu poate stânjeni această răspundere.¹⁸⁶⁾

Statului îi revine dreptul de a instrui în științele: raționale, experimentale și sociale, a dispune de direcția școalelor. El are răspunderea deschiderii și obligativității învățământului, cum și a păstrării ordinii morale și sociale. Statul mai este obligat de a impune oarecum oficial, formarea moral-religioasă a copiilor și îndatoririle lor cetățenești. Celebra maximă: o „școală în plus înseamnă o închisoare în minus“ are valoare numai într'un mediu creștin¹⁸⁷⁾.

Față de curentul confesionalist al școlii sau de cel aconfesionalist prin care se deferia religia educației în familie, urmând a fi scoasă din materiile de predat, biserica își definește atitudinea astfel: 1) dreptul direct și exclusiv în educația religioasă a celor botezați; 2) dreptul de inspecțiune al școlărilor; 3) dreptul de a cere îndepărtarea unor stări periculoase educației, chiar și în universități; 4) dreptul de a interzice funcționarea unor școli, care sunt dăunătoare educației religioase și bunelor moravuri; 5) dreptul de a preda unele științe profane, dacă se socoate necesar pentru scopul bisericii¹⁸⁸⁾.

De problema statului ține și problema războiului și a păcii.

*
* *

Războiul după doctrina romano-catolică nu este nepermis—*Bellum non est per se illicitum*—Această concepție se sprijină pe

186) „Distinguere oportet modos diversos quibus liberi pendeant ab Ecclesia et a Statu. Ecclesia enim habet jurisdictionem directam in educationem tum religiosam, tum moralem. Status autem nullam potestatem directam habet in educationem etiam civilem, puerorum“. Ibid. p. 385.

187). Ibid. p. 385, 389.

188). *Codex Jur. Can.* § 1375: „Ecclesiae est jus scholas cuius vis disciplinae non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi“; idem, Nivard, op. cit. P, 391, 397.

doctrina fer. Augustin¹⁸⁹⁾, și pe cea a lui Hugo Grotius.¹⁹⁰⁾

În orice formă, războiul poate fi justificat, fie că este *ofensiv*, *defensiv* sau *interventionist*—*în favorem alterius populi*.¹⁹¹⁾

Legitimitatea războiului poate fi acceptată pentru susținerea unui drept prin ajutorul forței, sau pentru spălarea unei ofense aduse statului ori capului statului, sau pentru repararea unei nedreptăți unde orice mijloc de înțelegere a fost epuizat, cum spune Hugo Grotius: *Ubi iudicia deficiunt, incipit bellum*.¹⁹²⁾

Războiul mai poate fi justificat, când se urmărește așezarea unei păci durabile. *Bellum geritur ut pax acquiratur*.¹⁹³⁾ De asemeni orice agresiune trebuie să fie combătută, întrucât cel mai mare bun al omenirii este: *libertatea*.

Ea se face de multe ori în numele civilizației sau al religiei, ori a dreptului de expansiune, ori a spațiului vital necesar unei națiuni. Motive ce nu sunt acceptate ca juste pentru provocarea unui conflict¹⁹⁴⁾.

Pentru ca războiul să fie just și permis, el trebuie să îndeplinească aceste trei condiții și anume: 1) Să pornească de la autoritatea legitimă, 2) Să fie motivat de o cauză justă sau, de o necesitate urgentă, și al 3) Să fie călăuzit de o intenție bună, spre ex: pedepsirea inculpatului, dar fără a purta un războiu de violență și de exterminare. *Bellare non voluntatis sed necessitatis est*.

Sunt numeroase aceste cauze juste, care pot da naștere

189). Vezi: *De civitate Dei*, lib. XIX, col. II; *Epis. V ad Marcellinum*. P. L. T. 33. col. 531; *ibid.*: *Contra Faustum*, P. L. T. 42 col.—448; *In Pentateuh*. P. L. T. 33, 34, etc.

190). *De iure belli ac pacis*, 1. 2. c-I. § 2.

191). „Bellum est defensivum aut offensivum.—Distinguunt etiam bellum vindicativum a bello offensivo.. Accedit tandem interventus in favorem alterius populi”. Vezi: Nivard, op. cit. P. 460.

192) Vezi și fer. Augustin. *In Pentateuh* „Iusta bella definiri.. „solent quae ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas quae bello paetenda est vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est”—Col. 181.

193) Vezi: F. Augustin. *Ep. 189. ad. Bonifac.* n. 6,

194) „Nocendi cupiditatis ulciscendi crudelitas impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellendi, libido dominandi, et si qua similis, haec sunt quae in bellis jure culpantur”—Fer Augustin. P. L. T. 33. col. 856; *Ibid.* T. d'Aquino, *Sum. Theol. Quest. XL*, a. 1.

răsboiului. Unele din ele nu sunt acceptate ca motive pentru deslănțuirea unui războiu. Alegerea este foarte dificilă ¹⁹⁵⁾. Oricum s'ar socoti războiul, fie că e: drept, sfânt, just sau necesar, el este contra doctrinei spiritului creștin. Doctrina romano-catolică a rămas în urma spiritului contemporaneității, care năzuește prin toate căile: *desființarea agresivității*. Amestecul Papilor în chestiunile lumesti, luptele pentru supremație, justificarea teoretică a războiului, cruciade întreprinse cu scopuri de dominație politică etc., au săpat la temelia doctrinei creștine și au sdruncinat-o din fundamentele ei. În prezent, biserica romano-catolică va trebui să-și revizuiască învățătura sa spre a reveni la primele principii ale vieții creștine, care exprimă cuvântul categoric al Mântuitorului: *Pace pe pământ!*

* * *

Pacifismul, este marele bun, către care trebuie să tindă biserica romano-catolică. Politica aceasta pare să predomine mentalitatea Papilor din urmă. Tribunalele internaționale, ce s'au instituit în decursul timpului, n'au putut opri deslănțuirea flagelului războiului. Există, desigur, o insuficiență în structura lor. Papa *Pius al XI* ne-o evidențiază cu prisosință în constituția areopagului suprem de ultimă oră: „*Societatea Națiunilor*”. Încercarea națiunilor de a se salva prin ele înșile, în afară de forța religiei, a dat greș. Pacea nu poate rezida decât pe iubirea aproapelui. „Un pact — spune Pius al XI — poate pecetlui o pace între

195) Între cauzele ce pot da naștere războiului just, enumărăm după diferite moraliste următoarele: 1) Apărarea vieții, averii și libertății supușilor, 2) Recucerirea unui teritoriu ocupat pe nedrept de dușman, 3) Despăgubirea unei stricăciuni pricinuită pe nedrept, 4) Răsbunarea adusă statului sau principelui, 5) Pedepsirea unui stat ce a intervenit pe nedrept pentru altul, 6) Pedepsirea unui stat ce a rupt în mod arbitrar o alianță încheiată, 7) Apărarea unui neam asuprit, 8) Constrângerea cu forța pentru apărarea dreptului ginților, 9) Ocrotirea religiei contra agresorilor nedrepti. Nu trec drept motive permise pentru provocarea războiului: 1) Restabilirea echilibrului de forțe, 2) Expansiunea teritorială sau spațiul vital, 3) Unirea dintre frații răspândiți în diferite provincii, 4) Slăbirea dușmanului, 5) În caz de dubiu asupra unei cauze, etc. Vezi: Göpfert: *Moraltheologie*. B. II. S. 199.

Într'un războiu nedrept, soldații nu trebuiesc constrânși să omoare, ba chiar pot să dezerteze, după doctrina catolică. Cfr. Göpfert, op. cit, S. 201, Idem: Soto, Molina, Ballerini, Lugo, etc.

beligeranți, dar ea fiind consemnată numai în acte diplomatice și lipsind din inimi, nu a putut fi durabilă. Adevărata pace nu poate fi decât în Hristos! Va fi nevoie de întronarea lui Iisus în sufletele oamenilor, spre a se putea obține și o pace perpetuă" 196).

Și actualul Papă: *Pius al XII* în enciclica sa: „*Summi Pontificatus* atribue acelaș insucces în restabilirea păcii: *fărămițării marilor principii morale*, care trebuiesc să rămână: *absolute, universale și necesare pentru toată omenirea*. Interesele individuale, sociale sau naturale au început a-și alcătui fiecare câte o morală proprie care a dus la înmulțirea concepțiilor morale și deci la desființarea lor. Mai ales, morala pe care și-au fabricat-o statele totalitariste a devenit un pericol social prin repunerea pe teren: a forței în luptă cu dreptul. Papa cere deci, cu drept cuvânt: reintronarea lui Iisus între oameni, dar biserica trebuie să lupte și ea în acelaș sens cu sinceritate, cu consecvență deplină și cu o credință compactă de iubire față de Hristos, fără a lăsa puncte străvezii prin care să pătrundă aerul duplicității sau al rațiunii oportuniste.

Lupta dusă pentru pacificarea omenirii prin mijlocirea bisericii a fost adesea transpusă de către catolicism de pe planul ei internațional pe cel confesional. Inițiative cu caracter ecumenic pornite din cealaltă tabără a necatolicilor pentru pacificarea acestei omeniri, au fost privite cu scepticism și sancționate cu neparticiparea vreunui reprezentant din partea bisericii catolice, cum și a credincioșilor ei.

În chestiuni de ordin moral și social, unde biserica își precizează atitudinea ei pentru combaterea relelor sociale și realizarea unei lumi mai bune și mai împăciuite, cred, că punctul de vedere confesional valorează mai puțin.

196) „Utique solemnī pacto inter belligerantes venit pax; sed illa consignata est publicis tabulis non in animis inscripta hominum; vivunt etiam nunc bellici spiritus atque inde civilem in convictum perniciose quotidie magis redundant. Diutius enim usque quoque violentiæ ius exultavit, atque in hominibus eos natura insitos, quos christiænæ caritatis lex perfecerat, benignitatis misericordiæque sensus paulatim abstupefecit". Act. de S. S. Pius XI—*Ubi Arcanno*—p. 161. Confr. și Nivard. op. cit. P. 464: „*Societas Nationum*" non parum differt a præcedentibus conatibus" „Elle établit un système juridique de sanctions internationales., d'ailleurs insuffisante...".

Lipsa de unitate a bisericilor aduce după sine o experiență dureroasă, care făcând să eșueze anumite inițiative prin acest negativism total de ignorare și neparticipare, se sdruncină însăși principiul creștin în fundamentele lui: *pacea lumii*.

Refuzul oficial de participare la aceste inițiative atât din partea bisericii, cât și din partea credincioșilor, publicat prin decretul dela 4 Iulie 1919, de către Papa Benedict al XV și reînnoit prin cel dela 8 Iulie 1927 de către Papa Pius al XI, echivalează cu boicotarea oricăror mișcări pacifiste ce nu pornesc din oficina Sf. Scaun Apostolic.

Este drept, că nici biserica romano-catolică nu se dezinterează de această problemă a *pacificării omenirii*.

În enciclica sa: „*Mortalium animos*”, din 6 Ian., 1928, Papa Pius al XI definește punctul de vedere al bisericii romane, care nu poate accepta o colaborare, decât pe baza unui fond doctrinar: unic, revelat și neconrupt, așa cum îl înțelege tradiția catolică.

Obiecțiuni se pot însă ridica și dintr'o parte și din alta a celor trei mari ramuri confesionale. Realitatea este desigur dureroasă, dar nu mai puțin evidentă. Am trăit și eu această plutare în văzduh a unor asemenea inițiative, fără suportul unitar dogmatic și moral. Dar pacea între popoare ca și între biserici nu poate veni prin mijlocirea unei atitudini de intransigență apriorică, ci prin expresiunea unui entuziasm de iubire creștină, care singurul apropie, unește și consolidează.

Argumentele bisericii papale pot fi invocate cu aceiași tărie și de către biserica ortodoxă. Inițiativa de unire între cele două biserici a dat greș. Inițiativa de unire între Romano-catolicism și Protestantismul anglican a eșuat deasemeni. Cea dintre Ortodoxism și Anglicanism se menține în stadiul tatonărilor.

Greutatea unei uniri a bisericilor pare insurmontabilă, iar lumea își merge mersul ei în noianul neliniștei și al suferinții crescânde. Și atunci, cine va putea avea inițiativa pentru viitor? Poate *forța*, care va călca și peste dreptatea creștină și peste cea umană și va dicta... Și în acest caz asupra cui se va resfrânge o asemenea situație? Oare biserica nu va ieși diminuată din neputința ei de a dirija evenimentele? Creștinismul nu va ispăși și el din spațialitatea lui prin această neisbândă?

Este drept, că ateismul și indiferentismul unor grupări cu caracter religios nu vor putea revendica o asemenea inițiativă de pacificare, întrucât le lipsește încrederea în *valoarea și forța idealului creștin*. Se pare însă, că dogmatismul față de Papa Romei atârână mai mult în cumpână, decât dogmatismul față de credința întru Hristos. Ofensiva romano-catolică este foarte insistentă în pacificarea lumii, dar numai în măsura *catolicizării* ei. Din această cauză, biserica îmbracă deobicei forma *misionarismului prozelitist*. Și prozelitismul dă naștere la reacțiuni și împotriviri. Terenul se câștigă, este drept, pas cu pas. Orientul, se zice, trebuie să cucărit „științificește” și „metodic”... și încreștinat. Se uită însă acele „imponderabile” ale sufletului omenesc, care depășesc cifrele și calculele menținând indistructibilitatea unei credințe și a unei tradiții, pe care socotelile cu greu o pot înlocui sau desrădăcina din adâncurile ei.

ȘERBAN IONESCU

„MILA PĂCII, JERTFA LAUDEI“

ÎN LITURGIILE BIZANTINE

de Profesor PR. PETRE VINTILESCU

Rânduiala sfintei liturghii strălucește în general prin propozițiuni și fraze cu sens simplu și limpede. Un model în această privință ni-l oferă în deosebi forma de dialog strâns între liturghisitori și popor (cor sau strană), sub care se desfășoară liturgia credincioșilor. Bindecuvântările sau salaturile liturgice ale preotului precum și strigările diaconului sunt întâmpinate de strană sau de cor cu răspunsuri prompte, ca probă că toți laolaltă se găsesc pe aceeaș linie de gândire, de simțire și de acțiune.

Este deajuns să ne oprim în treacăt atențiunea numai asupra dialogului, care precedează *ἀναφορά* (ritul sfintei jertfe euharistice), pentru ca să ne încredințăm că ceea ce-l face posibil nu este decât o înțelegere deplină, din ambele părți, a sensului expresiunilor, cu care ele intervin. Astfel, preotul urează :

— „Pace tuturor!“

— <pace> „Și duhului tău“, răspunde corul.

— „Să <ne> iubim unii pre alții, ca într'un gând să mărturisim“, indeamnă diaconul ;

— <mărturisim> „Pre Tatăl, pre Fiul și pre Sfântul Duh—
<pre> Treimea cea de o ființă și nedespărțită“, completează corul.

Tot așa, salutarea preotului :

— „Harul Domnului nostru Iisus Christos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți“, cheamă automat răspunsul stranei sau corului :

— <Harul Domnului nostru Iisus Christos... să fie> „Și cu duhul tău“.

— „Sus să avem inimile“, continuă preotul.

— <le> „Avem către Domnul“, asigură poporul. În aceeaș în-lănțuire strânsă și condiționată între elementele ei, alternează mai

departe întregul dialog dintre cele două părți, care colaborează în tot cursul anaferei euharistice.

Intervine totuș o inegalitate în această claritate luminoasă din rânduiala sfintei liturghii și anume din cauza răspunsului :

— „*Mila păcii, jertfa laudei*“. El urmează după îndemnul diaconului :

— „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte sfânta jertfă în pace a o aduce“.

Ce trebuie să înțelegem, însă, prin această „mila păcii“ din răspunsul poporului? Chiar dacă adăogăm predicatul firesc „aducem“, sensul acestei propozițiuni eliptice de ambele ei părți principale nu ese cu totul din obscur. Expresiunea „mila păcii“ reprezintă o construcție neobișnuită în stilul și vorbirea curentă, așa că sensul ei nu apare evident. Câteodată, pentru a-i da un înțeles, unii autori mai noi în materie de liturghie au recurs la artificii forțate și arbitrare ¹).

De aceea, în paginile următoare, vom examina această expresiune din toate punctele, care vor fi în măsură să răsfrângă lămuririle necesare asupra construcției și sensului ei. Înțelesul, la care ne vom opri, va fi într'adevăr cel exact, dacă se va încadra în claritatea și promptitudinea naturală, caracteristice celorlalte propozițiuni din dialogul liturgic.

*

Dintre explicările din evul mediu asupra liturghiei, cea din *Theoria mistică* atribuită lui Gherman, patriarhul Constantinopolului († 740), ni se pare departe de a ne satisface cu privire la

1) Este tipică în această privință explicarea încercată de profesorul uniat Dr. Tit Mășkovski în lucrarea sa — prețioasă de altfel — *Izlojenie țaregradscoi Liturgii* (Expunerea liturghiei țarigrădene), Lemberg, 1926. Continuând comentarul său după strigarea diaconului, autorul spune: „Răspunzând : Mila păcii, jertfa laudei, credincioșii declară prin aceasta că au înțeles strigarea lui. Aceste cuvinte, nu deajuns de lămurite prin ele înșile, urmează să fie înțelese ca și cum partea dela urmă ar fi la început, în sensul : (de a aduce) jertfa laudei, care ne aduce nouă mila păcii (dumnezeiești)“ (Pag. 107).

Este apoi cu neputință de explicat ce interpretare anume va fi avut în vedere ediția română a liturghierului de București, 1937, când acceptă pentru această propozițiune liturgică forma : „*Milă păcii, jertfă laudei*“.

subiectul nostru. Corespunzător caracterului mistic al acestei erminii, momentul comentat este transpus din desfășurarea logică a acțiunii liturgice, pe terenul contemplației mistice a operei de mântuire. Astfel, tragerea dverei la recitarea simbolului credinței reprezintă după Gherman ridicarea pietrei de pe ușa mormântului, de către îngerul îmbrăcat în alb, care, plin de cutremur, arată trupul Domnului, strigând prin glasul diaconului vestea învierii celei de a treia zi. „Ridicând dvera, diaconul strigă zicând: Să stăm bine, să stăm cu frică! Iată prima zi <de ședere în mormânt>. Să luăm aminte la sfânta jertfă (Πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ)! Iată ziua a doua. Aducându-o în pace, iată ziua a treia. Și, în alt chip, Să stăm bine <însemnează>: Încordându-ne gândurile, să ascultăm jertfa cea tainică și de vieață dătătoare. *Poporul* <la rândul său> *face să răsunе bucuria învierii lui Christos* <răspunzând>: *Untdelemnul păcii* (ἔλαιον εἰρήνης), *jertfa laudei*“²⁾.

Iată un comentariu, care, fără să contribuie la lămurirea textului nostru, ridică totuș dintr'odată două dificultăți. Cea dintâi, de natură lexicală, privește transcrierea formei ἔλαιος (untdelemn) în loc de ἔλεος (milă), care este termenul obișnuit în liturghiere. Cea de-a doua constă în absența oricărei lămuriri privitoare la înțelesul sau conținutul răspunsului dat de popor. În ordinea contemplației mistice, acest răspuns se desemnează pentru patriarhul Gherman ca o manifestare de bucurie pentru învierea Mântuitorului, dar ce sens anume au noțiunile determinate prin termenii preciși ai propozițiunii, el nu ne spune. Semnificația, care s'ar putea desprinde însă lăaturalnic prin punerea la contribuție a altor locuri din comentariul atribuit lui Gherman — independent de chestiunea transcrierii menționate — se va vedea că nu poate fi acceptată.

Scoatem dela început din cauză forma ἔλαιος, deși se întâlnește într'unii din codicii mai târzii³⁾, în cari această transcriere

2) Gherman, arhiepiscopul Constantinopolului, Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία (P. G., t. XCVIII, col. 428).

3) Manuscrise de prin sec. XIII-XIV. — Cf. Pan. N. Trembela, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις κώδικας (Atena, 1935), nota 26, pag. 97. — Cf. Dom Placide de Meester, Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome (Roma, 1908), pag. 94, n. 4.

nu lipsește totuș de orice sens răspunsul poporului ⁴⁾. Intrebuințarea ca metaforă a acestui cuvânt în expresiunea „untdelemnul păcii” apare însă într'un paralelism forțat și oarecum discordant față de metafora „jertfa laudei” din a doua parte a propozițiunii, de care ne ocupăm. Pe de altă parte, forma ἔλεος (milă) este comună manuscriselor celor mai vechi; sensul ei este deci intrat adânc în ființa liturghiei și alcătuește în acelaș timp un element de stil în plină armonie cu restul formulei.

Restabilind citirea corectă a cuvântului ἔλεος (milă) în textul, care ne transmite, în Patrologia greacă, *Theoria mistică* a patriarhului Gherman, comentarul acestuia nu câștigă totuș în claritate. Vom recurge însă la alte pasagii, în care acest autor revine asupra cuvântului milă, pentru a putea surprinde, indirect poate, interpretarea dată de el răspunsului „mila păcii...”. Vorbind astfel despre ectenia „Miluește-ne pre noi, Dumnezeule, după mare mila ta...”, de după citirea evangheliei dela liturghia catehumenilor, Gherman zice: „*Mare milă este Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, pe care Tatăl l-a trimis în lume ca jertfă de împăcare*” ⁵⁾. De asemenea, în legătură cu formula de binecuvântare „Și să fie milele (τὰ ἐλέη) marelui Dumnezeu...”, pe care preotul o adresează după diptice poporului, Gherman dă următoarea explicație: „*Mila lui Dumnezeu este Christos, cel ce pentru noi și pentru a noastră miluire a fost*

4) Nu este exclus ca lecțiunea ἔλαιος să se fi găsit susținută în codicii respectivi de o interpretare populară ori chiar personală a copistului, dată fiind întrebuințarea untdelemnului ca jertfă în Vechiul Testament (Levitic, II, 1-2) și ca dar în practica Bisericii creștine (can. 3 ap.), precum și semnificația lui de simbol al îndurării și al milei în Noul Testament. De aceea, chiar în lecțiunea ἔλεος, cuvântul a putut avea sensul lui ἔλαιος. Așa s'ar putea explica de ce textul „ἔλεος εἰρήνης” din coloana greacă se găsește tradus în coloana latină „oleum pacis”, de către *Joseph Aloysius Assemanus*, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, t. V, p. 31. *Remigius Stori* traduce această propozițiune liturgică: *Das Oel des Friedens*, atât în liturghia sf. Iacob, cât și în cea a sf. Ioan Gură-de-Aur (*Griechische Liturgien*, p. 102, 103 și 244, în *Bibliothek der Kirchenväter*, hrsgg. von Geh. Rot. Prof. Dr. Bardenhewer, Prof. Dr. Th. Schermann, Prof. Dr. K. Weymann, München, 1912).

5) Μέγα ἔλεος, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγος, ὃν εἰς τὸν κόσμον ἀπέστειλεν ἰλασμὸν ὁ Πατήρ (Op. cit.; P. G., t. XCVIII, col. 417).

trimis de marele Dumnezeu, cel ce și pe sine însuș pentru noi s'a dat și ne-a miluit" ⁶⁾).

Întorcându-ne acum la răspunsul „mila păcii...”, ne întrebăm în legătură cu aceste interpretări, dacă credincioșii pot spune: Aducem sau jertfim mila păcii, adică pe Christos, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu. Dacă, de fapt, o astfel de idee este numai o deducție indirectă din contextul lucrării atribuite patriarhului Gherman, în schimb unii comentatori și liturgiști mai noi au formulat-o sau și-au însușit-o deschis, afirmând astfel credința că în expresiunea „mila păcii” se poate vedea o indicare a jertfei Mântuitorului. Credincioșii ar răspunde adică „cum că sfântul sacrificiu e pentru noi toți cea mai mare îndurare din partea lui Dumnezeu, carele s'a împăcat cu neamul omenesc prin sacrificiul cel mare de pe cruce al unuia născut Fiului său; iar din partea noastră e sfânt sacrificiu lauda și prea mărirea numelui celui prea sfânt al lui Dumnezeu, sacrificiul buzelor și al inimilor noastre, care se mărturisesc Dumnezeului nostru” ⁷⁾).

După un alt tâlcuitor contemporan, atât „mila păcii” cât și „jertfa laudei” ar fi sinonime în răspunsul poporului cu sfânta Euharistie, în care se reproduce jertfa Mântuitorului. Dumnezeiasca Euharistie — zice el — este mila păcii, întru cât moartea pe cruce a Mântuitorului este arătarea milei și nesfârșitei îndurări a lui Dumnezeu, prin care s'a șters păcatul și s'a adus pace între Dumnezeu și oameni. În acelaș timp, jertfa de pe Golgota a fost singura jertfă adevărată și perfectă de laudă sau de adorațiune față de Dumnezeu. De aceea, pentru noi sfânta Euharistie constituie mijlocul cel mai desăvârșit, prin care putem aduce slavă, laudă și mulțumire lui Dumnezeu ⁸⁾).

Aceste considerațiuni sunt, fără îndoială, absolut exacte cu

6) Ἐλεος Θεοῦ ὁ Χριστός ἐστίν, ὁ δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὸ ἐλεῆσαι ἡμᾶς, ἀπὸ τοῦ μεγάλου Θεοῦ ἀποσταλεῖς, ὃς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ ἠλέησεν. (Op. cit., col. 440).

7) Interpretare însușită după V. Vladislavev, Obiasnenie bogoslujenia sv. pravoslavn. țercvi (Explicarea serviciului divin al sf. Biserici ortodoxe), Ed. 2 (Tver, 1876), p. 319 de Dr. Vasile Mitrofanovici etc., Liturgica Bisericii ortodoxe, Cernăuți, 1929, p. 557.

8) Dim. G. Panaghiotopoulos, Ἑρμηνεῖα εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν, ed. III, Atena, 1933, p. 189—191.

privire la semnificația și valoarea în sine a sfintei Euharistii ca dar al grației divine și ca jertfă de laudă și mulțumire din partea Bisericii. Încercarea însă de a explica prin ele expresiunile „mila păcii”, și „jertfa laudei” este cu totul forțată și lipsită de logică.

Unor astfel de interpretări le stă împotriva, în primul rând, o considerație de ordin dogmatic. „Cel ce aduce și cel ce se aduce”, adică cel ce jertfește și cel ce se jertfește în liturghie este Mântuitorul însuș. Jertfa euharistică este administrată, într'adevăr, de Biserică, dar nu o săvârșește poporul, ci preoții, ca imputerniciți ai Mântuitorului. Credincioșii iau parte, fără îndoială, la serviciul anaforei, precum de altfel se poate înțelege din dialogul strâns, în care se țin cu liturghisitorii ⁹⁾. Aceștia intervin sistematic cu îndemnuri către adunare, ca să se țină atentă și alături de ei în tot timpul anaforei euharistice, când liturghisitorii înșiși aduc rugăciuni de laudă și de mulțumire la persoana întâia plural, făcând sub această formă și adunarea părtașă la aducerea jertfei. Caracteristic însă pentru partea sau rolul poporului în aducerea sfintei jertfe este faptul că el se menține în acelaș cadru al jertfei subiective de laudă, prin imnul „Pre tine te laudăm...”, chiar în timpul în care liturghisitorii aduc pentru toată Biserica sfânta jertfă, prin invocarea Sfântului Duh. Jertfa reală, deci, n'o săvârșesc credincioșii. De aceea, nici nu poate fi vorba de vreo afirmație a lor în acest sens prin răspunsul „mila păcii”.

Pe de altă parte, din punct de vedere liturgic nici nu este acum momentul acestei jertfe. Ei îi corespunde în liturghie un alt moment, unul singur și anume acela al prefacerii darurilor. În opera mesianică, jertfa Mântuitorului apare precedată și încadrată într'o serie de episoade, în care răstignirea ocupă punctul culminant. De aceea, și în serviciul liturgic, jertfa euharistică are un rit sau o

9) În acest cadru înlățișează și *sfântul Ioan Gură-de-Aur* participarea poporului la serviciul sfintei Euharistii „...În timpul prea înfricoșatelor Taine, preotul se roagă pentru popor, iar poporul pentru preot; căci acel < răspuns > „Și cu duhul tău” nu însemnează altceva decât aceasta. Tot așa cele ale < rugăciunii < euharistiei le sunt comune; căci nu numai acela (preotul) singur mulțumește, ci și tot poporul. Pentru că < numai > după ce a primit mai întâi răspunsul lor și după ce apoi s'au involt că este vrednic și drept lucru să se facă aceasta, atunci începe < preotul > rugăciunea de mulțumire” (Omilia XVIII la 2 Cor. P. G., t. LXI, col. 527).

desfășurare, care urmează o gradație în ceea ce se numește cu un termen tehnic grec ἀναφορά (jertfă). Cel dintâiu element al ei îl reprezintă marea rugăciune de mulțumire, în care se exprimă lauda sau adorația și euharistiile noastre pentru tot ceea ce Dumnezeu a făcut ca acte proniitoare și de mântuire pentru neamul omenesc. Urmează apoi cuvintele de instituire, anamnesa și, în fine, epiclesa. Precum am putut vedea mai înainte chiar în comentarul lui Gherman, propozițiunea „Să stăm bine...” din strigarea, cu care diaconul precedează începutul anaforei, urmărește tocmai să facă pe credincioși „să asculte jertfa cea tainică și de vieață dătătoare”, cu atențiune concentrată, adică să urmărească acțiunea liturgică din timpul anaforei. Jertfa euharistică a Domnului are loc tocmai în momentul, pe care l-am menționat cel din urmă în cursul anaforei. Iată de ce nu se poate susține că răspunsul „mila păcii” s'ar referi, și mai ales la vremea aceea, la însăși această jertfă.

De altfel, în textele cele mai vechi ale liturghiei, strigarea diaconului („Să stăm bine...”) nu se încheia cu formula de astăzi („...sfânta jertfă în pace a o aduce”), ci cu cuvintele: „...să luăm aminte la sfânta jertfă!”¹⁰). De aceea, pare-se, prin analogie cu epoteia¹¹), care alcătuia gradul cel mai înalt pentru inițiații misterele eleusine, ἀναφορά este, pentru *Teodor de Andida*, ἔποψις, adică „luarea aminte (vederea sau privirea cu mintea) la prototipurile simboalelor, prin care se săvârșește slujba sfintei jertfe”¹²). Sau, mai lămurit, anaforă este o ridicare cu gândul la însăși evenimentele istorice din opera mântuirii (prinderea, patimile, răstignirea, înmormântarea Mântuitorului etc.), pe care le reprezentăm și le reproducem în cursul anaforei, cu ajutorul simboalelor.

Prin cuvintele „să luăm aminte la sfânta anaforă (jertfă)”, diaconul cerea, așa dar, adunării credincioșilor, să aducă și să înfățișeze o subiectivitate religioasă pregătită prin reprezentarea și contemplarea în minte a jertfei de pe cruce. Explicarea lui

10) Vezi *Anastasio Sinaitul* (sec. VII), Λόγος περὶ τῆς ἀγίας συνάξεως, P. G., t. LXXXIX, col. 836 D — 837 A. — *Teodor de Andida* (prin sec. XII), Προθεωρία, κεφαλαϊώδης, cap. XIX (P. G. t. CXL, col. 444 C — D).

11) Ἐποπτεία, luarea aminte la mistere sau privirea lor cu ochii.

12) Τις δὲ ἡ ἀναφορά; Ἡ πρὸς τὰ πρωτότυπα τῶν τελουμένων συμβόλων ἔποψις δηλονότι. — *Teodor de Andida*, op. și loc. cit.

Teodor de Andida se completează mai departe fără echivoc în această privință. „De aceea” — zice el — „cutremurați și vărsând lacrimi, *ca și cum acum am vedea pe Dumnezeu-Omul pătimind pentru noi*, așa să stăm cu atențiune și liniște desăvârșită, pentru ca, în pace și fără nicio turburare cu gânduri pământești, aceste <stări sufletești> aducându-le sau înălțându-le ca jertfă (ταῦτα προσφέροντες ἢ ἀναφέροντες), să ne învrednicim a vedea dumnezeiasca lui înviere și printr'înșa de bucurie să ne umplem; dar mai vârtos cei cari, găsindu-se în stare de vrednicie în acest dumnezeiesc moment, se împărtășesc cu trupul <Domnului>; căci aceștia și pătimesc împreună cu El și împreună cu El fiind îngropați, înviază cu El împreună”¹³). Asupra aceluiași gen de jertfă în acest moment, sunt de acord cei mai autorizați dintre comentatorii sfintei liturghii. Astfel, Anastasie Sinaitul sublinia în legătură cu acest loc: „Stați cu frică în înfricoșetorul ceas al anaforei (jertfei), căci cu acea dispoziție și cu acel cuget, cu care se înfățișează fiecare din voi în acel ceas, cu aceleași și jertfește Stăpânului. Se numește anafora (ἀναφορά), pentru că se înalță jertfă lui Dumnezeu”¹⁴).

Trebue să adăogăm apoi că expresiunea „sfânta jertfă” din strigarea diaconului nu este restrictivă, ci are un caracter general.

Calificativul acesta nu vizează exclusiv jertfa reală sau propriu zisă din sf. Euharistie, ci se aplică întregii slujbe a anaforei, de oarece actele din cuprinsul ei sunt sfinte prin scopul lor și se sfințesc desăvârșit în momentul venirii Sfântului Duh. Caracterul general al acestei expresiuni este pus în evidență chiar de popor, care, prin înșiși termenii răspunsului său, își determină competența sa liturgică în lăuntru anaforei, corespunzător locului sau treptei sale în Biserica lui Christos. Ceea ce este în căderea acestui popor să aducă în acest moment pentru sfânta jertfă, este o „milă a păcii” și o „jertfă de laudă”. Caracterul de jertfă subiectivă este confirmat în chip expres mai ales de a doua parte a propozițiunii de răspuns din partea poporului și anume de acea „jertfă a laudei”, despre care vorbește sfântul apostol Pavel. „Prin

13. Teodor de Andida, op. și loc. cit.

14. Anastasie Sinaitul, op. cit. (P. G. t. LXXXIX, col. 833 B — C).

El (Christos)", scria acest sfânt apostol, „să aducem *jertfă de laudă*, adică roada buzelor, care mărturisesc numele lui" 15).

*

Precum vedem, propozițiunea liturgică, de care ne ocupăm, suferă de obscuritate numai în prima parte a ei. Prin formula din a doua parte, poporul răspunde că el aduce *jertfă de laudă* sau de adorațiune, ceea ce și face prin intonarea imnului „cu vrednicie și cu dreptate“, prin imnul serafimic „Sfânt, Sfânt, Sfânt“ și prin cântarea „Pre tine te laudăm“ din timpul epiclesei.

Care este însă identitatea exactă a jertfei spirituale enunțate prin cuvintele „mila păcii“ ?

Din cele deja expuse, se poate deduce că elementele de jertfă spirituală menționate de popor în ambele părți ale răspunsului său, nu pot fi decât de aceeaș esență, adică jertfe spirituale subiective. O astfel de impresie o susține însăși expresiunea „mila păcii“ prin termenii ei componenți. La determinarea înțelesului ei adevărat însă, nu vom putea ajunge decât examinându-o înăuntrul logicii stricte, pe care o observă desfășurarea ritului liturghiei credincioșilor și prin aplicarea metodei istorice, preferabilă în astfel de cazuri procedeele folosite în general de erminiile mistice ale evului mediu.

Astfel, trebuie să observăm dela început că răspunsul „mila păcii“ vine în atmosfera creiată de strigarea diaconului: „Să < ne > iubim unii pre alții...“, după care urma în liturghia veche *sărutarea păcii* sau a dragostei frățești, reștrânsă astăzi la practicarea ei numai între liturghisitorii în sobor. După îndeplinirea acestui rit și după mărturisirea comună de credință, diaconul intervine din nou cu strigarea: „Să stăm bine.... să luăm aminte sfânta jertfă în pace a o aduce“. Se accentuiază, cu alte cuvinte, tocmai asupra păcii, ca element esențial și inițial pentru atmosfera sufletească necesară unei adevărate jertfe subiective. Din existența acestei păci, ca stare lăuntrică și ca realitate obiectivă sau ca semn al relațiunilor de iubire creștină cu semenii noștri, Mântuitorul a făcut o condițiune fundamentală pentru primirea darurilor de jertfă. „De-ți vei aduce darul tău la altar“ — a zis El —

15) Ebrei, XIII, 15.

„și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva cu tine, lasă acolo darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău și atunci venind, adu darul tău“¹⁶⁾.

Accentul cade și revine, prin urmare, în dialogul liturgic, asupra acestui element subiectiv al jertfei : *pacea*, ca rod al iubirii sau al milei creștine. Precum este și natural, răspunsul poporului vine automat :

— < aducem > Mila păcii și jertfă de laudă.

Aducem ca jertfă, cu alte cuvinte, mai întâi milă sau, cum zicea Ianovski Gogol, „îmblânzirea inimilor“¹⁷⁾, fără de care nu se poate vorbi de jertfă și de îngăduință între oameni. Mila, ca formă a iubirii, este în sine o înfrângere și deci o jertfă a oricărui resentiment ; ea este temelia păcii în suflete și în relațiunile sociale.

Aceasta este interpretarea, de altfel singura exactă și adevărată, pe care o dă și Nicolae Cabasila (sec. XIV) în minunatul său comentariu asupra liturghiei. Cuvintele diaconului „Să stăm bine, să stăm cu frică“, el le aplică — de sigur, nu cu destul temei — la simbolul credinței, ca și cum adică ar stărui asupra grijii credincioșilor de a se păstra în credința ortodoxă. Continuând însă explicarea asupra expresiilor din a doua parte a acestei strigări, Cabasila adaugă : „< preotul > zice : și aducerea darurilor noastre să se facă potrivit cuvântului ce s'a zis. Dar care cuvânt ? Acel „În pace“. Căci < mai departe, preotul > zice :... Să luăm aminte, sfânta jertfă în pace a o aduce. Zice adică să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului : „Dacă aduci darul tău la altar și-ți aduci aminte că cineva are ceva împotriva ta, împacă-te mai întâi, apoi mergând adu darul tău“. Iar credincioșii răspund : „aducem nu numai cu pace, ci chiar pacea însăși < o aducem > ca dar și în loc de orice altă jertfă“. Căci celui ce a zis : „Milă voiesc, iar nu jertfă“, milă îi aducem. Iar mila este rodul păcii statornice și curate. Căci atunci când nicio patimă nu turbură sufletul, nimic nu-l împiedică să fie plin de milă. Dar < aducem, continuă poporul > și jertfă de laudă“¹⁸⁾.

16) Matei, V, 23 și 24,

17) La divine liturgie méditée par Gogol (Prieuré d'Amay sur Meuse, 1934), p. 42.

18) Nicolae Cabasila, Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, cap. 26 (P. G., t. CL, col. 421 A—B).

Este, deci, limpede că mila și pacea reprezintă două elemente de jertfă spirituală, pe care le oferă din parte-i poporul, ca subiect al cultului. Cu alte cuvinte, în expresiunea „mila păcii” nu se pot vedea sub niciun cuvânt simboalele unor realități obiective, precum este jertfa euharistică a Domnului sau mila dumnezeiască, pe care voim s'o dobândim prin jertfa de laudă.

Precum am văzut, comentarul lui Cabasila ia în considerare mila și pacea atât sub aspectul lor de momente distincte, cât și în corelațiunea psihologică, în care le înfățișează astăzi poporul în formula „mila păcii” din răspunsul său. La această din urmă construcție s'a ajuns însă mai târziu, în urma unei evoluții care se poate urmări în manuscrise. Astfel, în codicii liturgici cei mai vechi, termenii expresiunii apar la nominativ sub formă unei simple enumerări. Uneori, aceasta e simplificată la partea întâia a răspunsului: „Ἐλεος εἰρήνη (milă, pace), ca în codicele Barberini (III.55)¹⁹), care ne transmite liturghia cea mai veche (sec. VIII-IX), ce ni s'a păstrat; în altele însă, formula se găsește completă: Ἐλεος εἰρήνη θυσία ἀνέσεως (milă, pace, jertfă de laudă), ca în inscripția mai târzie de pe dipticul lui Clementinus (sec. VI)²⁰). Întregită, această propozițiune eliptică reprezenta, așa dar, următorul răspuns din partea poporului:

— <Jertfa noastră este:> Milă, pace, jertfă de laudă.

Într'un curs mai natural al dialogului, cazul acuzativ ar părea însă mai propriu pentru forma acestor substantive, fiind cerut de verbul „a aduce” din strigarea de îndemn a diaconului. O astfel de construcție gramaticală ar înlătura orice echivoc cu privire la semnificația acestei propozițiuni liturgice. Nu este exclus însă ca formele de nominativ să fi îndeplinit funcțiunea unor simple indicațiuni generale. O astfel de ipoteză nu este chiar fără temei, când se știe că vechii codici liturgici sunt săraci în notițe de tipic, pe

19) *Brightman*, Liturgies eastern and western, Oxford, 1896, p. 321.

20) Vezi reproducerea în Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, t. IV, part. I, col. 1090, la artic. Diptyques de *F. Cabrol*. Sub aceeași formă apare răspunsul poporului și în traducerea latină a liturghiei coptice atribuită sfântului Vasile (Vezi *Eus. Renaudot*, Liturgiarum orientalium collectio, ed. sec., Fr. a. M., 1847. p. 13):

Populus: *Misericordia, pax et sacrificium laudis.*

măsura vechimii lor, iar interjecțiile ca și răspunsurile din dialogul dintre diacon și popor sunt rediate abreviate și anume numai prin începuturile propozițiilor²¹⁾. Mai târziu însă, când codicii liturgici apar mai compleți în amănunte asupra acțiunii liturgice și cuprind strigările diaconului și răspunsurile poporului în întinderea lor întreagă, acestea apar în formele flexionare cerute de sintaxă.

Într'adevăr, într'un manuscris liturgic din veacul al XII-lea²²⁾ citim următoarea indicație după strigarea diaconului:

‘Ο κλη̅ρος και ὁ λαός.

”Ελεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως. Intregind acum forma eliptică a propozițiunii, răspunsul poporului se înfățișează astfel:

<Aducem> milă, pace, jertfă de laudă²³⁾.

Înțelesul acestui răspuns al poporului, clar prin el însuși sub această formă, se găsește subliniat în chip expres în comentarul lui Teodor, episcopul Andidelor (sec. XII). „Arhiereul“, zice el, „îi sfătuește (pe credincioși) să aibă sus inimile și tot cugetul. Iar credincioșii, după ce se zic acestea, făgăduesc să aducă întâi milă, apoi pace ca (sic) jertfă de laudă“²⁴⁾.

O astfel de interpretare se găsește, de altfel, susținută de textul unei rugăciuni din liturghia greacă mai nouă a sfântului Iacob, în care propozițiunea noastră apare scutită de neajunsurile legate de forma sa eliptică. Cuprinsul acestei rugăciuni, așezată înaintea efonisului „Cu mila și cu îndurările unuia născut Fiului tău...“, se încheie în felul următor: „Trimite peste noi, Dumne-

21) Astfel, pentru locul, care ne interesează, dialogul este înscris în codicele Barberini (III.55) în felul următor:

— Στώμεν καλῶς (Să stăm bine!).

— ”Ελεος εἰρήνη (Milă, pace). — Vezi *Brightman*, op. și p. cit.).

22) Codex E. M. 6 din biblioteca dela Karlsruhe a curții marelui ducat de Baden. Vezi *Richard Engdahl*, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Studien (Berlin, 1908), p. 23 și 63.

23) Aceeaș situație ne-o prezintă și traducerea latină a liturghiei siriace a sfântului Vasile:

Populus: „*Misericordiam et pacem, ac sacrificium et gratiarum actionem*“ (Vezi *Eus. Renaudot*, op. cit. t. II. p. 545).

24) *Teodor de Andida*, op. cit. (P. G., t. CXL, col. 445 A: „...Οἱ πιστοὶ δέ, τούτων λεγομένων, ἐπαγγέλλονται προσφέρειν πρῶτον μὲν ἔλεον, εἶτα εἰρήνην ὡς θυσίαν αἰνέσεως“.

zeule, harul tău cel bun și sfințește inimile, trupurile și duhurile noastre, și schimbă cugetele noastre întru evlavie, *ca să-ți aducem cu conștiință curată milă, pace, jertfă de laudă*" 25).

După strigarea diaconului „Să stăm bine...”, care urmează vosglasului menționat, poporul răspunde însă cu aceeași formulă curentă astăzi în liturghiile bizantine: „Mila păcii...”. De sigur, această formă genetivală este de atribuit influenței exercitate în cursul timpului de construcția de genetiv atributiv dela sfârșitul răspunsului. Propozițiunea a luat astfel caracterul unui paralelism cu membre similare. Fără îndoială, cântarea a putut să însemneze cel mai de seamă concurs în acest sens. Intonate fiecare din cele două părți în câte-o singură respirație, ușor și pe neobservate s'a putut ajunge la genetiv și pentru prima cadență. Modificarea interveea sub forma adaosului unei simple consonante: sigma. Prin aceasta însă, sensul răspunsului a pierdut din claritatea primitivă, transformându-se în bună parte, astăzi, într'o enigmă, nu numai pentru credincioși, ci și pentru liturghisitori, liturgiști și comentatori.

R É S U M É

„LA MISÉRICORDE DE PAIX, LE SACRIFICE DE LOUANGE” DANS LES LITURGIES BYZANTINES

Dans le dialogue précédant l'anaphore des liturgies byzantines, la proposition éliptique „la miséricorde de paix, le sacrifice de louange” attire l'attention par son sens un peu obscur par rapport à la clarté des autres textes.

Les commentateurs ont eu souvent recours à de véritables artifices et à des explications arbitraires lorsqu'ils ont essayé de préciser la signification de cette formule. Partant — semble-t-il — de la *Théorie mystique* de Pseudo-Gherman, on a soutenu généralement que la communauté se rapporterait — par cette formule — au sacrifice eucharistique du Seigneur. Mais des raisons dogmatiques et liturgiques excluent une pareille interprétation. D'abord, ce ne sont pas les fidèles qui accomplissent le sacrifice

25) Vezi 'H θεῖα λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθεοῦ, Ierusalim, 1912, p. 19.

liturgique, ensuite ce n'est pas là le moment où a lieu ce sacrifice.

Le vrai sens de cette proposition est intimement lié à la logique de l'action liturgique ; il ne s'acquiert, en outre, que par l'application de la méthode historique. Remarquons, en première ligne, que cette réponse des fidèles vient dans l'atmosphère créée par le baiser de paix. L'invitation du diacre: „Tenons-nous bien, tenons-nous avec crainte, soyons attentifs à offrir *en paix* la sainte anaphore“ met l'accent justement sur la paix en tant qu'élément essentiel et initial des dispositions psychologiques nécessaires à un vrai sacrifice subjectif. D'autre part, l'étude des manuscrits et des commentaires du moyen-âge nous montre que la réponse des fidèles venait automatiquement :

„< Nous offrons > miséricorde, paix, sacrifice de louange“.

Cette formule est confirmée par une des prières plus tardives de la liturgie en grec de Saint Jacques. En conclusion, les fidèles se rapportent, par cette expression, non pas au sacrifice objectif du Seigneur dans la Sainte-Eucharistie, mais aux sacrifices spirituels qu'ils rendent en tant que sujets du culte.

L'obscurité de sens de cette proposition est due au fait que le mot paix (εἰρήνη) a passé au cas génitif. Mais c'est un phénomène tardif produit sous l'influence du génitif de la seconde partie de la réponse. Le chant a donné son concours considérable dans cette direction. Le changement du nominatif en génitif s'est glissé peu à peu sans attirer l'attention: ce n'était que la postposition d'un simple sigma: εἰρήνη < εἰρήνης.



LA O SUTĂ DE ANI DUPĂ SHISMĂ

III. *Considerațiuni asupra scrisorilor schimbate între papa Adrian IV și Vasile Ahridanul*

de Prof. TEODOR M. POPESCU

Am arătat ¹⁾ împrejurările istorice, în care papa Adrian IV (1154—1159), constrâns de conflictul său cu Romanii, cu Normanzii și cu împăratul german Frideric I Barbarossa, se adresa la 1155 arhiepiscopului de Tesalonic Vasile Ahridanul cu propuneri de unire a Bisericilor, în legătură cu tratativele politice ce ducea în același timp cu împăratul bizantin Manuel I Comnen (1143-1181).

Scrisorile schimbate atunci arată de o parte și de alta concepții caracteristice pentru atitudinea romană și pentru cea greacă, cu privire la unire. Scurte, simple, calme, ele sunt totuși pline de tâlc și de ideea papală sau de cea ortodoxă, din nefericire de atunci încă prea grav diferențiate, pentru a se putea pune de acord în interesul unirii dorite. Interpretate și comentate în cele ce urmează, ele vor învedera mai bine pozițiile deosebite, pe care se găseau cei doi ierarhi, deopotrivă dornici să vadă refăcută unitatea creștină, dar având despre ea în chip firesc idei, care nu erau aceleași. Cele întâmplate de atunci până astăzi n'au făcut decât să confirme în chipul cel mai trist, că Bisericile nu se pot înțelege și uni prin chemare la „staulul” roman. În acest sens, epistola lui Adrian IV și răspunsul lui Vasile Ahridanul sunt tot atât documente ale shismei, cât sunt și ale încercărilor de unire, arătând că unirea nu se poate înțelege bine, atât timp cât shisma se va înțelege greșit.

Scrisoarea papală, începând prin a face mențiune de shismă,

1) v. *La o sută de ani după shismă*. I. *O inițiativă papală de unire a Bisericilor*. II. *Epistola lui Adrian IV către Vasile Ahridanul și răspunsul acestuia (1155)*, în *Studii Teologice*, an. VII (1938-1939), p. 46—89).

o socotește săvârșită de Biserica greacă, prin despărțirea scaunului constantinopolitan de Biserica romană, sau, figurat, prin îndepărtarea copiilor de mamă. Afectând a spune aceasta cu lacrimi, Adrian IV crede că shisma este operă diabolică : Constantinopolul s'a despărțit de Roma „prin pisma vechiului vrăjmaș" al neamului omenesc, care „și-a vărsat veninul răutății", făcând dintr'o Biserică unitară două. În câteva cuvinte introductive numai, papa învinuiește deci pe Greci de a fi provocat ruperea Bisericii prin invidie și neascultare față de Roma. Stabilind astfel răspunderea lor pentru shismă, Adrian IV lasă încă dela început să se înțeleagă care este datoria Grecilor și remediul shismei : Supunerea lor Romei.

Afirmând întâi că scaunul constantinopolitan s'a despărțit de Biserica romană și apoi că s'au îndepărtat copiii de supunerea datorită mamei, papa pare a deosebi două fapte consecutive, legate cauzal : Că invidia diabolică a făcut pe episcopii de Constantinopol să se despartă de Roma și că pe această cale a neascultării i-au urmat credincioșii orientali. Inițiativa și vina shismei, astfel provocate, sunt puse în povara patriarhiei de Constantinopol, a cărei mândrie a rupt de Roma o parte din creștini, formând cu ei Biserică proprie. Roma, Biserica „mamă", a văzut cu durere părăsind-o copiii nesupuși și apărând în „locul unității" un al doilea cap și centru creștin, în Constantinopol.

Unitatea Bisericii creștine este concepută deci ca fiind de ordin administrativ și monarhic : Biserica este una prin conducerea ei văzută și unică, dintr'un centru care el este „locul unității", garanția și sensul unității bisericești. Unitatea creștină este cuprinsă și exprimată, cu alte cuvinte, în papalitate. Cele spuse despre invidie și neascultare față de Roma sunt desigur aluzii la ridicarea Constantinopolului ca prim centru creștin în Orient, la titlul de patriarh „ecumenic", pe care-l poartă episcopii de Bizanț, la gruparea întregii Biserici orientale în jurul lui.

De observat că papa simplifică mult și intenționat chestiunea shismei, și cu aceasta pe a unirii, reducându-le la acte unice și totale : nesupunere, supunere. Din prudență și abilitate, Adrian IV nu face procesul istoric al despărțirii Bisericilor, deschizând controverse ce-i păreau inutile și periculoase. El evită adică să pre-

cizeze cine și cum anume a rupt Biserica în două, pentru a nu provoca prin acuzații formale și precise nemulțumiri și polemici. Renunțând deci să judece pe oameni, papa numește doar pe autorul moral al shismei, care este diavolul, trecând cu aceasta cauzalitatea shismei de pe terenul concret și relativ al faptelor istorice iritante pe cel abstract, principial, al unui impuls dela vechiul „vrăjmaș al neamului omenesc”.

Era de altfel imprudent și inutil a pune mai pe larg problema shismei într'o chemare la unire, iar obiceiul de a pune desbinarea Bisericilor în seama diavolului era vechi ca și shisma, și poate că nu Latinii au făcut-o cei dintâi. Sub specie theologiae, de putem zice așa, diavolul era socotit de mult încă autorul ereziilor. După ce se calificase astfel originea și caracterul ereziilor vechi, se făcuseră tari aluzii în același sens și la cele ale inovațiilor latine ¹⁾. La rândul lor, Latinii nu pierd prilejul de a acuza pe Greci de această odioasă colaborare cu diavolul, nu numai pe terenul ambițiilor, cum credea Adrian IV, ci și pe cel al ereziei, cum socotise înaintea lui papa Grigore VII, la douăzeci de ani după shismă și tot cu ocazia unei încercări de unire. Pe când însă Grigore VII afirma că pe Greci „diavolul se silește să-i abată prin sine dela credința catolică” ²⁾ chiar, Adrian IV cruță credința Grecilor și le impută numai neascultare diabolică. Această atitudine nu era probabil dictată de convingerea că Grecii sunt în adevăr ortodocși, ci de faptul, că pe când Grigore VII vorbise despre erezia Grecilor într'o enciclică adresată creștinilor occidentali, Adrian IV scrie unui ierarh grec, pe care vrea să-l câștige și să-l folosească pentru aducerea Bisericii grecești la Roma. Situația politică în care se găseau unul și altul era deosebită. Pe când lui Grigore VII i se adresase cu cerere de ajutor împotriva Turcilor împăratul de Constantinopol însuși, Adrian IV, înconjurat de adversari, căuta el sprijinul împăratului grec. Renunțând de aceea la învinuiri, care ar fi privit ortodoxia Grecilor, el se mărginește să le impute doar nesupunere și să le ceară ascultare, făcând din shismă o simplă chestiune de revenire la sânul Romei.

1) Patriarhii Fotie și Mihail Cerularie.

2. ...quos diabolus per se ipsum a fide catholica conatur evertere (Epistola 37, in Migne, P. L. 148, 390).

Fără a fi renunțat deci cu totul la amintirea shismei, papa o face într'un fel relativ mai puțin provocator, constatarea shismei trebuindu-i desigur doar ca motiv pentru justificarea apelului la unire, ce adresa Grecilor, prin arhiepiscopul de Tesalonic. Ar fi făcut desigur mai bună impresie, dacă ar fi scutit pe ortodocși de învinuirea că ei au provocat shisma, prin nesupunere față de Roma, dar Adrian IV era pontif roman, ca și Grigore VII, plin de ideea unei papalități dominante și de destul dispreț față de Grecii shismatici. Deși chemarea acestora la staulul roman se făcea atunci dintr'un motiv ocazional, special, care era de găsit în situația papii față mai ales de Frideric I Barbarossa, Adrian IV pune chestiunea pe plan teoretic general, vorbind despre îndreptarea shismei, fără nicio aluzie la nevoia ce-l îndrepta atunci spre Greci, în cari căuta aliați împotriva Normanzilor și a împăratului german. Papa are mândria sau prudența de a nu-și demasca poziția. Trebuindu-i însă un punct de plecare pentru apelul său, el îl găsește în despărțirea Grecilor de Roma, iar pentru ca aceasta să nu aibă toată aparența unei învinuiri și condamnări directe, papa o socotește opera diavolului, ceea ce fără îndoială era nu mai puțin iritant și jignitor pentru cei cărora el se adresa astfel.

A doua idee a frazei de introducere a epistolei este aceea că papii și-au dat toată osteneala ca să înlăture shisma. Raportând aceasta la faptele istorice, înseamnă doar atât, că în adevăr mai mulți dintre predecesorii lui Adrian fuseseră puși în situația de a face ceva pentru unirea Bisericilor, la cererea împăraților bizantini, amenințați de Turci sau doritori să obțină și coroana imperiului occidental. Grigore VII, rugat de Mihai VII Dukas să dea ajutor Grecilor în nădejdea unirii, a făcut în adevăr apel la creștinii occidentali și chiar unele pregătiri pentru o expediție în Orient, la care el se gândea cu toată seriozitatea și cu mare dorință de a câștiga prin acest ajutor pe creștinii despărțiți, cari aproape toți, credea papa, „așteaptă ca între diferitele păreri să decidă credința apostolului Petru”¹⁾. Dorința lui Grigore VII nu s'a împlinit, cum nu s'a realizat nici expediția militară, din cauza conflictului papii întâi cu Normanzii, apoi cu Henric IV, în cearta

1) Epistola către Henric IV din 7 Decembrie 1074, in Migne P. L. 148, 386.

pentru investitură, dar Grigore VII poate fi în adevăr considerat ca unul din papii cari au gândit și au voit să facă mai mult pentru unirea Bisericii, concepută firește ca revenire a shismaticilor la obediința romană.

După el, Urban II (1088—1099) s'a aflat un timp în corespondență ¹⁾ cu împăratul Alexios I Comnen (1081—1118) și a avut cel dintâi un succes unionist, aducând la credința romană, prin sinodul dela Bari (1098), pe Grecii din Sudul Italiei și din Sicilia, aflați sub stăpânirea normandă. Antipapa Clement III (1080—1100) lucra în același timp pentru unire, în interesul său personal, adică al recunoașterii sale, adresându-se întâi mitropolitului grec Ioan II al Kievului ²⁾ și apoi lui Vasile al Calabriei ³⁾. Tratatative mai serioase s'au dus între Alexios I Comnen și Pascal II (1099—1118), unul urmărind coroana imperiului occidental, celalt supunerea Grecilor ⁴⁾.

Cu Calixt II (1119—1124) și cu Honorius II (1124—1130) a schimbat scrisori împăratul Ioan II Comnen (1118—1143), iar sub pontificatul lui Inocențiu II (1130—1143), ostil Grecilor, a avut discuții la Bizanț cu Nichita al Nicomidiei episcopul Anselm de Havelberg ⁵⁾, trimis în misiune diplomatică la Bizanț de Lothar II (III) la 1135/36. Eugeniu III (1145—1153) a scris lui Manuel I Comnen (1143—1181) în vara anului 1146, în scopul pregătirii cruciadei a doua și a însărcinat să ducă tratative în timpul cruciadei pentru unirea cu Grecii pe arhiepiscopul Henric de Olmütz, folosind și sprijinul regelui german Conrad III, tratative care însă nu s'au dus.

1) v. Migne, P. L. 149, 1191—92.

2) A se vedea *Bernard Leib*, Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle. Rapports religieux des Latins et de Gréco-Russes sous le pontificat d'Urban II (1088—1099), Paris 1924, p. 32—41.

3) *Ibidem*, p. 24 și 37.

4) *Ferdinand Chalandon*. Les Comnène. I. Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081—1118). Paris 1900, p. 260 sq. *Bernard Leib*, op. cit., p. 308—312; *Ch. J. Hefele—Dom H. Leclercq*. Histoire des Conciles. t. V, 1, Paris 1912, p. 537—539. 550—551; *A. Pichler*, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, t. I, München 1864, p. 284; *Leo Allatius*, De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione. Coloniae Agrippinae 1648, col. 626.

5) A se vedea scrierea *Dialogi*, in Migne P. L. 188, 1139—1248.

Afirmația că papii și-au dat multă osteneală pentru a reface unirea nu este lipsită de o nuanță de imputare, că Grecii n'au făcut adică același lucru. Menționarea unilaterală a acțiunii unioniste face să se înțeleagă că Grecii n'au arătat același zel, ceea ce, lăsând la o parte inițiativele imperiale și sentimentele unora dintre Greci, era adevărat. La vina de a se fi despărțit de Roma, cum credea papa, se putea înțelege, din partea Grecilor, și aceea de a nu fi lucrat mai mult pentru unire. Dată fiind deosebirea de concepții despre shismă și unire, era natural ca Grecii să nu se fi socotit răspunzători de cea dintâi și să nu fi dorit pe cea din urmă. Dar creștinii orientali și occidentali vorbeau de mult limbi deosebite bisericeste și nu aveau aceeași idee despre un fapt care-i privea totuși deopotrivă și care era destul de grav, pentru a cere unora și altora să se ridice peste interese și considerațiuni omenești. Adrian IV vorbește limba Occidentului papal, obișnuit mai de mult să vadă în shismă numai vina și răspunderea Grecilor, iar în unire numai datoria acestora de a veni la Roma, ale cărei mari străduințe pentru înlăturarea shismei fuseseră mai ales să profite de orice împrejurare favorabilă, pentru a căuta să-și întindă autoritatea peste Bizanț, aceasta fiind pentru ei în fond, unirea, cum o priviseră și înaintașii lui Adrian IV.

Dacă gândul papii mergea și la atitudinea pontifilor romani anteriori shismei, este adevărat că ei doriseră menținerea unității bisericesti, dar vederile papilor despre situația și drepturile Romei față de creștinătatea întreagă erau, mai ales dela Nicolae I, contemporanul patriarhului Fotie, atât de puțin potrivite pentru a asigura din partea lor bune raporturi cu respectarea autocefaliei Orientului, încât chiar când s'au putut manifesta intenții laudabile, pentru menținerea înțelegerii, ea a fost ușor compromisă prin acte de provocare, cum a fost mai ales gestul cardinalului Humbert la 16 Iulie 1054, de când se și datează nefericita shismă. Trimis la Constantinopol cu gânduri bune, delegatul lui Leon IX strica totul printr'o nesocotință cu urmări fatale.

Am dat cu acestea idee de „laborem multum et studium” pe care înaintașii lui Adrian IV le-au depus, cum zice el, pentru a reda Bisericii unitatea. Exceptând bunăvoința arătată de Grigore VII pentru ajutorarea Grecilor și bunele intenții arătate la început de

Urban II lui Alexios I Comnen, nu se poate din nefericire spune ceva pozitiv despre străduințele papale pentru înlăturarea shismei. Grigore VII însuși compromisese raporturile sale cu Grecii prin încurajarea atacului Normanzilor asupra imperiului bizantin în Epir la 1081. Urban II arătase, în cele din urmă, la Bari cum înțelegea unirea, Pascal II se exprimase categoric despre recunoașterea primatului papal și redarea patrimoniilor luate Romei ca primă condiție a unirii ¹⁾. Scrisorile lui Ioan II Comnen către Honorius II au oarecum caracter de controversă, iar Eugeniu III făcuse imposibilă o înțelegere cu Grecii, în urma susținerii proiectului franco-normand împotriva Bizanțului, după cruciada a doua. Făcând suma ostenelilor papale pentru unirea Bisericilor, rezultatul este deci mai de grabă negativ. Papii răspunseseră mai mult la inițiative bizantine și urmăriseră asigurarea primatului lor sau a unor avantaje necesare pentru moment, privind tratativele deschise de Greci ca prilej pentru a impune și Orientului dominația lor. În acest spirit concepând și așteptând unirea, se poate desigur spune că papii au ținut mult la ea, — și firește așa o înțelege și Adrian IV, după cum arată scrisoarea sa către Vasile Ahridanul. Afirmația papii, că predecesorii lui au arătat mare interes unirii, în sensul supunerii Grecilor, este într-un totul adevărată.

Intenția papală o trădează fără îndoială și formula „*beati Petri successores*”, care nu este pusă la începutul scrisorii din întâmplare sau din simplă obișnuință de cancelarie. Convins a fi urmașul lui Petru, Adrian IV vorbește ca un șef suprem al Bisericii, nu ca să trateze cu Grecii unirea, ci ca să-i cheme cu autoritate la ascultare. Ca să nu fie îndoială asupra actului de autoritate papală, Adrian IV îl justifică îndată cu datoria sa de a purta grijă de „toate Bisericile stabilite în lumea întreagă”, în calitatea sa de urmaș al lui Petru, chiar dacă nu se poate compara în virtute cu apostolul. Sentențios și precis, deși moderat în formă, papa afirmă universalitatea și suveranitatea competenței sale în conducerea monarhică a creștinătății, socotind astfel în principiu incontestabilă autoritatea sa supremă, iar pe cei neafilați

¹⁾ A se vedea epistola către Alexios I Comnen, dela 1112, la *Ch. J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., p. 538—539; în notă.

atunci sub această autoritate, ca sustrași ei în mod incidental și provizoriu, obligați fiind totuși să asculte glasul solitudinii papale. Și pentru a întări impresia că îndeplinește cu aceasta un mandat divin, ca însuși dreptul ce-i vine prin succesiune dela Petru, Adrian IV citează cuvintele profetului Ezechiel (XXXIV, 4), cuvinte după care el ar fi greu vinovat înaintea lui Dumnezeu, dacă n'ar îndrepta situația, înlăturând shisma. Cițatul ales este semnificativ ¹⁾ și îndreptățește pentru Adrian IV aplicarea la Greci a unor pilde evanghelice, care pun pe papă în locul Mântuitorului și fac din ortodocși drahma pierdută, oaia rătăcită, pe Lazăr cel mort. Pildele sunt aplicate succesiv, în ordinea crescândă a gravității și importanței lor pentru cazul la care se referă. Raportate la Grecii shismatici: pierduți, rătăciți, morți, ca drahma, ca oaia și ca Lazăr, — ele trebuiau să arate și greutatea primejdiei în care-i pune despărțirea lor de Roma, și datoria papii de a-i căuta, aduce și învia, ca Mântuitorul.

Raportul dintre papă și ortodocși este exprimat astfel figurat în imagini și cuvinte ce pun între Roma și Orient o distanță morală-spirituală enormă, care nu poate permite Grecilor iluzia, că ar putea fi vorba de discuții și încă între egali, în refacerea unității bisericești. După ce s'a arătat dator să înlătore shisma din grija ce trebuie să poarte Bisericii din lumea întreagă, în calitate de urmaș al lui Petru, Adrian IV se ridică cu mult mai sus și vorbește shismaticilor pierduți, rătăciți și morți, ca Mântuitorul însuși. Urmașul lui Petru face îndată pe vicarul lui Hristos și vorbește în numele Lui. El nu se adresează ca frate la frați, el nu cheamă la unire cele două părți desbinate cumva prin vina amândorora: el nu face apel la ceea ce se putea numi sentimentul unirii în spiritul solidarității creștine, al dragostei și al stimei reciproce. El vede din înălțimea-i cerească pe Greci în primejdie de moarte și-i cheamă la viață, sub forma invitării lor în Biserica romană. Ei sunt rătăciți, el îi caută; ei sunt pierduți, el îi salvează. Act de datorie pastorală a ierarhului suprem, chemarea lor de către el este și un gest de grație, faptă de autoritate, dar și de bună-

1) Ceea ce era aruncat n'ați adus înăuntru, ce era bolnav n'ați vindecat, ce era pierdut n'ați căutat și ce era rupt n'ați legat.

voință, nu atât meritată de Greci, cât îndreptată spre ei din harul pontifului Romei, care urmează exemplul Fiului lui Dumnezeu, pogorit din cer și umilit, pentru mântuirea oamenilor.

Aceasta, după sensul ideilor și după rostul pildelor invocate, fiindcă de formă cuvintele sunt oarecum afectuoase, pentru a atenua efectul jignitor al aplicării unor asemenea imagini cu pierduți, rătăciți și morți, ortodocșilor. Nevoind să vorbească acestora ca un frate, papa ține să le vorbească totuși ca un părinte, care chiamă acasă pe fiii rătăciți. Cu această chemare părintească și cu autoritatea inerentă calității, introduce și justifică el aplicarea la ortodocși a pildelor de mai sus: cu datoria urgentă de a aduce pe copii la sânul Bisericii, care este „locul unității”, după obișnuita identificare a Romei cu „mama” tuturor creștinilor. Chemându-i însă ca pe copii și căutându-i, cum adaugă îndată, ca pe dragma cea pierdută, papa nu o face rugând sau invitând, ci muștrând „cu timp și fără timp”, după porunca apostolului, ca pe unii care nesocotesc cuvintele învățaturii.

Este deci clar, că el nu înțelege să stea de vorbă cu ei, cu neascultătorii, cu pierduții. El lucrează din proprie inițiativă și din oficiu: din oficiu divin. Și după ce a motivat cu porunca profetului și a apostolului pe cei ce nesocotesc învățătura, se compară cu Mântuitorul însuși, care, „fiind Domnul slavei și care având toate în puterea Sa, a făcut să se plece cerurile și S'a pogorit, și primind chip de rob, S'a deșertat pe Sine, pentru ca oaia cea pierdută să fie redată turmei ei”. Instruit de pilda Mântuitorului lumii deci, Adrian IV binevoeste să coboare, ca și El, din înălțimea supremului scaun și a funcțiunii sale pontificale, ca, chemând pe Greci, să readucă la turmă oile rătăcite. Papa o spune cu aerul a crede că mărinimia sa se aseamănă în adevăr cu a Mântuitorului și că solitudinea arătată Grecilor este din parte-i și un act de umilință. Intre el și shismatici este, figurat vorbind, distanța dintre cer și pământ. Căutarea oii rătăcite este de aceea oarecum o faptă de pogorământ, ca actul dumnezeesc al mântuirii lumii, pentru care Domnul a făcut să se plece cerurile, luând chip de rob. Dacă papa voia să învețe cu aceasta pe Greci cât de mare este depărtarea dintre el și ei, asemănarea ce făcea era în adevăr cea mai potrivită. El la înălțimea Mântuitorului, ei în prăpastia oii rătăcite. Ce putea

să le arate mai bine, că la această diferență de nivel era din partea papii un gest de supremă bunăvoință căutarea Grecilor, iar din partea acestora o datorie față de propria lor mântuire, ca să răspundă fără întârziere chemării papale ?

Socotind poate că a convins pe arhiepiscopul de Tesalonic de realitatea acestei situații, Adrian IV îl invită, în chip de concluzie a celor spuse, ca să poarte grijă de înfăptuirea gândului papal. Binevoind, după această lecție de primat roman, a i se adresa ca unui „frate în Hristos”, Adrian spera desigur ca ierarhul grec să se simtă măgulit de această înaltă mărturie de considerație din parte-i și să lucreze cu tot zelul, în sensul indemnului ce i se da de atât de sus. Iar pentru a întemeia și mai mult necesitatea și urgența acțiunii unioniste, în interesul căreia Vasile Ahridanul este din nou invitat să lucreze „în toate chipurile”, papa îi amintește cu insistență, de două ori la rând, că Biserica este una și nu poate fi decât una, și unul chivotul sfințirii, corabie unică, în care, numai, se pot mântui de potop toți credincioșii. Conducătorul tuturor credincioșilor, adunați în această corabie salvatoare, este Petru, ceea ce este a se înțelege papa.

Deși ideia primatului papal era destul de clar exprimată cu aceasta, Adrian IV stăruie asupra lui, întemeindu-l și pe argumentul sfintei Tradiții, care putea să impresioneze pe ortodocși. Dar pentru că papa nu putea să invoace ceva precis în această privință, se mulțumește să afirme în mod general, deși categoric în formă, că sfinții Părinți, luminați de Duhul Sfânt, „au poruncit” ca Biserica romană să aibă supremație absolută asupra tuturor Bisericilor ¹⁾ și au hotărât ca ea să fie ultimă instanță de judecată.

Când și cum au „poruncit” sfinții Părinți primatul papal și dreptul Romei de a judeca în ultimă instanță, Adrian IV nu spune. Ceea ce s'ar fi putut cita în această privință, erau canoane falsificate, sau privitoare la cazuri speciale: Canonul al șaselea al sinodului I ecumenic, în forma-i falsificată în Apus, pentru primatul papal, și canoanele 3, 4 și 5 ale sinodului dela Sardica (342 sau 343), pentru dreptul de apel la Roma. Se știe că al șaselea canon

1) De notat că papa obișnuiește să vorbească despre Biserică, la singular, și numai în mod excepțional despre Biserici.

al sinodului I ecumenic a fost cunoscut în Apus de timpuriu în mai multe variante și interpretări, dintre care unele afirmă primatul papal ca hotărîre a sinodului I ecumenic: *Ecclesia romana semper habuit primatum* ¹⁾. De forma falsă a canonului al șaselea al sinodului I ecumenic a căutat să fac uz, în favoarea Romei, Paschasius de Libybea, reprezentantul ei la sinodul IV ecumenic, unde însă s'a dovedit cu originalul grec al canoanelor, că adausul latin este fraudulos ²⁾. Cât privește canoanele 3, 4 și 5 ale sinodului dela Sardica, pe care se baza dreptul de apel la episcopul Romei, ele erau dictate de situația în care se găsea atunci sf. Atanasie cel Mare și prevedeau nu obligația, ci posibilitatea pentru un episcop depus de sinodul provincial să facă apel la Roma și să fie judecat din nou de episcopi din provincia vecină, putând asista și prezida delegați ai papii ³⁾. Dela aceasta până la un drept formal de jurisdicție papală universală, cum au fost interpretate de Roma canoanele de mai sus, este o deosebire importantă. Pentru Orient, care le-a primit târziu, canoanele sinodului dela Sardica au rămas mai mult documente istorice, decât hotărîri canonice obligatorii ⁴⁾. De notat, de altfel, că autenticitatea acestor canoane a fost pusă în discuție cu argumente serioase ⁵⁾.

Socotind reunirea Bisericilor ca o restabilire a unei situații de drept bisericesc, călcate de ortodocși, Adrian IV cere lui Vasile Ahridanul să lucreze pentru înfăptuirea ei, exprimând în câte trei termeni și opera de săvârșit și motivul pentru care ea trebuie ur-

1) v. Interpretatio codicis Ingilrami, la *Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq*, op. cit., t. I, 2, p. 1195—1196, precum și alte interpretări, ibidem, p. 1182—1202: Observations sur le sixième canon du concile de Nicée; deasemenea p. 1152, 1157, 1159—61, 1161—62.

2) Ibidem, p. 1153. *Ignace de Doellinger*, La Papauté. Son origine au moyen âge et son développement jusqu'en 1870. Avec notes et documents de *J. Friedrich*. Traduction française de *A. Giraud-Teulon*, Paris 1904, p. 20 și 287, nota 84.

3) v. *Ch.-J. Hefele—Dom H. Leclercq*, op. cit., t. I, 2, p. 759—777, in deosebi p. 776.

4) *Comp. L. Duchesne*, Histoire ancienne de l'Eglise, t. II, ed. 4, Paris 1910, p. 226; *Ignace de Doellinger*, op. cit., p. 15.

5) De *J. Friedrich*, v. G. - T. Appendice A. L'inauthenticité des canons de Sardique, la *Ignace de Doellinger*, op. cit., p. 399—409 și p. 280, nota 65. Bibliografie la *J. P. Kirsch*, Kirchengeschichte, I. Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, Freiburg im Breisgau 1930, p. 390, n. 78.

mărită de el: înlăturarea desbinării, unirea Bisericii, legarea petrelui rupt, pentru iubirea de Dumnezeu, pentru mântuirea sufletului, pentru dobândirea slavei netrecătoare. Invitația de a face aceasta este exprimată cu energie: „Vigilanter advertē”. Lucrul trebuia început chiar cu adresantul epistolei papale, cu arhiepiscopul de Tesalonic însuși și desigur cu cei din eparhia sa, apoi trebuia să treacă la ceilalți: „Primum apud se, deinde in aliis”. Vasile Ahridanul era făcut astfel agentul unirii în Biserica greacă. Recomandarea acestei propagande treptate, care avea să înceapă cu azeziunea lui la ideea papală, era prudentă. Se începea cu învingerea rezistenței socotite mai mici și se urmărea întâiu un succes parțial, care avea să facă impresie asupra altora și să dea încredere și rezultate și pentru restul operei. În situația sa de cel mai însemnat ierarh ortodox în partea apuseană a imperiului bizantin european și cu valoarea personală a lui Vasile Ahridanul, bine cunoscut și prețuit la Constantinopol, era desigur un mare câștig pentru Roma. De aceea papa stăruie să-l convingă a se face propagandistul neobosit al unirii, „a unii turma cu Biserica”, a aduce la staulul fericitului Petru, căruia Domnul i-a poruncit să poarte grija lor, pe „cei cari se mărturisesc oi ale Domnului”.

Este evident că primatul papal este motivul principal și rațiunea suficientă a acestui îndemn la unire, așa cum Adrian IV s'a exprimat chiar dela începutul epistolei și că pentru el nu există turmă, adică Biserică, decât în numele fericitului Petru. Mântuirea sufletului, ca motiv de hotărîre pentru acțiunea cerută lui Vasile Ahridanul, poate să fie o indicație pentru ideea că nu există mântuire decât în Biserica romană și în numele papii, așa cum nu există turmă creștină decât sub conducerea lui, cea dela Petru. Amintind de grija de oi, poruncită acestuia de Domnul, papa prezintă din nou acțiunea sa ca pe o datorie de păstor suprem al tuturor creștinilor. Că acesta îi era gândul, arată fraza următoare, în care, trecând asupra sa grija lui Petru, papa spune că nu caută laudă lumească și slavă trecătoare, ci îndeplinește slujbă de păstor. Pe aceasta el trebuie s'o săvârșească neapărat, făcând tot ce poate pentru folosul celor incredințați slujirii, mărturisindu-se de rigoare „servul tuturor servilor lui Dumnezeu”. Și având să termine cu aceasta arătarea motivelor, care-i dictau che-

marea Grecilor la Biserica romană, Adrian IV aduce întru susținerea acțiunii sale exemplul Mântuitorului, care, pentru a învia pe un mort, s'a dus El însuși la mormânt și a lăcrimat, zicând: „Lazăre, ieși afară!” Papa ar fi nevrednic de „talantul” ce i s'a incredințat — conducerea supremă a Bisericii — dacă nu ar purta grijă de cei pe care îi poate „învia cu sufletul”.

Acesta este deci sensul chemării ortodocșilor la unire: ea este învierea lor. Shisma este un mormânt, Roma este viața. Chemând pe ortodocși la sine, papa îi înviază, ca Domnul pe Lazăr. Neputând să imite însă întru totul exemplul Mântuitorului, cu care papa, lăsând orice modestie, se compară de mai multe ori în epistola sa, el nu se duce însuși la mormânt, ci își trimite chemarea și lacrimile prin doi curieri, Balduinus și Balditzioninus, pe care „pioasa adunare”, desigur a cardinalilor, i-a însărcinat cu misiune către împăratul de Constantinopol, Manuel, „prea iubitul său fiu”. Adrian IV îi recomandă arhiepiscopului de Tesalonic, între altele în numele fericitului Petru și a scaunului apostolic, încheind astfel scrisoarea cu o nouă mențiune indirectă a primatului papal. Exprimându-și apoi dorința de a primi în scris știri despre sănătatea arhiepiscopului de Tesalonic, papa indulcește epistola cu o formulă de amabilitate oarecum familiară, care avea s'o facă mai plăcută și să îndatoreze mai mult la răspuns pe destinatarul ei.

Trebue recunoscut de altfel, că întreaga epistolă este scrisă în ton reținut, calm, ales pentru a fi mai plăcut. Deși pretențioasă în fond, exprimând idei care nu puteau să fie primite de ortodocși, epistola evită tonul aspru și agresiv, care putea să nemulțumească și să-i provoace în chip inutil. Comparată de exemplu cu epistola papii Pascal II către împăratul Alexios I Comnen, a lui Adrian este lipsită de unele accente tari. Pe când Pascal II ceruse ca patriarhul de Constantinopol să-și îndrepte îndărătnicia de până atunci și face precis și fără ocol invitația de a i se recunoaște primatul, patriarhul având a se conforma indicațiunilor date de trimișii papali și neputând fi vorba de discuții asupra deosebirilor în dogmă și practică bisericească, decât după prealabilă supunere Romei, Adrian IV evită să complice, fie și cu aluzii la deosebirile doctrinale și rituale, chestiunea unirii, care pentru el pare a se reduce la recunoașterea primatului papal. Aceasta nu însem-

nează desigur că, pentru cazul supunerii Grecilor, Roma n'ar fi încercat apoi să le impună dogma, dacă nu și ritul său; dar Adrian IV nu vrea să îngreueze pentru moment problema cu cerințe, care sunt pentru Roma secundare față de primatul papal. El se mărginește la esențial și-l prezintă Grecilor pe un ton, în care autoritatea sa încearcă a fi pontificală, dar și paternă, deși fără slăbiciune sentimentală. Afecțiunea lipsește din epistolă, deși la începutul ei papa vorbește de lacrimile sale pentru shismă și la sfârșit de ale Mântuitorului pentru moartea lui Lazăr.

Această rezervă de ton îi este dictată papii de însuși scopul scrisorii. El vrea să câștige pentru unire pe unul din cei mai însemnați ierarhi din imperiul bizantin și din Biserica ortodoxă, pentru a putea face apoi prin el mai mult. Scrisoarea ce-i trimite deschide doar, nu tratează, problema unirii. Pe aceasta o pune papa probabil împăratului, sau, dacă lucrurile ar fi mers mai departe, patriarhului de Constantinopol. Era inutil și imprudent să se pună deodată, dela început, toate datele problemei. S'ar fi îngreuiat fără îndoială tratativele și s'ar fi făcut poate chiar imposibile. Pentru o deschidere de discuție, era suficient un singur lucru, care de fapt era cel mai important: primatul papal. Adrian IV îl prezintă ca instituit de Mântuitorul și recunoscut de sfinții Părinți, se socotește urmaș al lui Petru, în autoritatea și grija sa pentru Biserica întregă și vorbește îndeplinind oficiu de păstor suprem, care nu vrea decât binele turmei. Renunțând la alte considerațiuni și ferindu-se să facă polemică, el crede a putea să convingă pe alții de necesitatea unirii sub semnul primatului papal, cu însăși convingerea sa de a avea acest primat. Dacă putea să câștige pentru punctul său de vedere pe arhiepiscopul de Tesalonic, era desigur un prim și mare succes. A fi spus mai mult, însemna a putea să piardă totul și a pune încă o piedică în calea unirii. Cele scrise lui Vasile de Ahrida aveau să ajungă la cunoștința publică. Ce impresie ar fi făcut la Constantinopol și în întregul imperiu bizantin încercarea de a trata chestiunea unirii cu un singur ierarh, care nu era șeful Bisericii de Constantinopol și de a o pune în totalul ei, evitându-se calea indicată pentru o soluție convenabilă? Papa ar fi părut că urmărește să producă diversiuni și poate shismă în Biserica ortodoxă și ar fi agravat raporturile dintre Latini și Greci. Ceea ce făcea

el prin scrisorile trimise la Tesalonic și la Constantinopol era o luare de contact cu Grecii, printr'un ierarh de seamă și prin împărat. Era chestiune de elementar tact diplomatic a nu cere totul dintr'odată și a nu întrebuița ton de somație, ca alți papi. Fiind un prim cuvânt adresat Grecilor prin Vasile Ahridanul și deci un act de *captatio benevolentiae*, epistola lui Adrian IV trebuia scrisă pe un ton, care să merite răspunsul așteptat.

Dacă acest răspuns n'a fost totuși favorabil, este lucru explicabil. Precauțiunile de ordin stilistic ale papii nu puteau să ascundă fondul chestiunii, nici sentimentul de monarh bisericesc, cu care vorbea Adrian IV. Problema era mai grea decât o puneă papa și simplificarea ei, prin reducere la primatul papal, nu era de natură să ușureze soluția, dimpotrivă. Acordându-și dreptul, în schimbul rezervelor de ton, de a vorbi totuși ortodocșilor nu numai dela înălțimea lui Petru, ci chiar a Mântuitorului, prin pilde evanghelice jignitoare pentru ei, Adrian IV nu putea să primească decât un răspuns negativ, și cea mai respectuoasă și mai demnă formă, în care i se putea da, a fost, din fericire pentru papă, cel al lui Vasile Ahridanul.

Răspunsul arhiepiscopului de Tesalonic începe direct și simplu, fără vreo formulă introductivă, confirmând citirea scrisorii papale și deci primirea ei. Dela prima frază, răspunsul dovedește stăpânirea de sine, îndemânarea și fineța autorului. Calm, neintimidat de înălțimea dela care i se vorbise, întorcând papii, în loc de omagiu, aproape propriile-i cuvinte, consimțind de politeță la acele aprecieri de sine și redându-le chiar cu oarecare emfază, pentru a le învedera efectul, Vasile Ahridanul nu trădează nici sfială, nici nemulțumire. Se adresează papii la singular, așa cum i se vorbise și cum se obișnuia, deși respectuos întru totul. În atitudinea-i demnă, moderată și îndatoritoare, arhiepiscopul de Tesalonic pune totuși o nuanță spirituală, ironică chiar, care este cu atât mai mult de bun gust, cu cât este discretă și naturală. Cei cari văd în expresiunile lui elogioase și admirative pentru papă mărturii de totală, autentică și benevolă acceptare a proeminenței pontificale, n'au observat bine spiritul care dictează întregul răspuns al lui Vasile Ahridanul. Peste recomandajia de sine a lui Adrian IV, care i se prezenta

ca urmaș al lui Petru și imitator al lui Hristos și care, revendicând autoritatea supremă și jurisdicție universală, socotea că atenuiază efectul pretențiilor sale cu declarația de grijă pastorală ce poartă shismaticilor pierduți, rătăciți și morți, arhiepiscopul de Tesalonic pune cu fineță un granum salis, accentuând impresia cuvintelor papale prin însăși redarea lor mai mult sau mai puțin hiperbolică.

„Înălțimea cugetării”, „profunzimea umilinței”, „lărgimea iubirii” și a dispoziției sufletești a papii, capabil să cuprindă cu afecțiunea sa pe creștinii din toată Biserica, pe care Vasile Ahridanul arată a le fi „înțeles” din epistola lui, nu sunt atât elogii aduse papii de ierarhul grec, cât ecoul propriilor păreri ce avea papa despre sine, ecou redat de arhiepiscop cu o nuanță de exagerare, care să facă mai evident excesul de încredere papală în autoritatea romană. Înainte de a arăta ce gândește cu privire la apelul papii și la spiritul în care el este conceput, Vasile Ahridanul înmulțește în adevăr mărturiile de stimă pentru papă; dar dacă înțelege și primește fără rezerve bunele intenții ale papii, ca purtător de grijă pentru toți creștinii, arhiepiscopul de Tesalonic își rezervă cu aceasta dreptul de a se mira și de a protesta că Adrian IV vede în ortodocși creștini pierduți și morți. Cu cât pare a recunoaște mai bucuros cinstea cuvenită papii și a primi chemarea la unire, cu atât Vasile Ahridanul se crede mai îndreptățit să-și arate nemulțumirea de a se vedea pe sine și pe ai săi trecuți în rândul rătăciților, pe cari papa declară a-i chema la adevăr și la viață, voind să se ia aceasta ca un semn de mare atenție și bunăvoință din parte-i pentru ortodocși.

Cât privește această chemare, Vasile Ahridanul declară că a recunoscut în ea glas de părinte și de păstor, ba chiar de arhipăstor, purtător de grijă pentru fiii înstrăinați, pentru oile rătăcite, pentru îndreptarea celor rele. Această purtare de grijă este firească și papa e în măsură s'o arate. Ierarhul grec o înțelege și o primește de aceea și răspunde că o recunoaște și că se întoarce spre cel care îl chiamă. Dar cu aceasta el face tocmai dovada că nu este fiu rătăcit, nici oae pierdută, pentru că cei cari ar vrea în adevăr să se îndepărteze de turmă n'ar mai asculta și n'ar răspunde chemării de părinte și de păstor. Mântuitorul însuși a spus că

oile nu cunosc glasul celui străin, ci mai de grabă fug de el.

Recunoscând deci în chemarea papii glas de păstor și întorcându-se spre el, prin acest răspuns, arhiepiscopul de Tesalonic dovedește a nu merita să fie socotit el și ortodoșii fii rătăciți și oi pierdute. Cu aceasta, în chip demn și logic, el respinge învinuirea că ortodocșii s'ar fi îndepărtat de turma creștină, precum și oprobriul ce aruncă asupra lor o chemare făcută în spiritul epistolei lui Adrian IV.

Se înțelege acum mai bine, care este sensul și spiritul declarațiilor de stimă pentru papa, făcute de Vasile al Tesalonicului la începutul răspunsului său. Respectuos și atent cu pontiful roman, el înțelege cu atât mai mult ca și acesta să arate ortodocșilor stima cuvenită unor buni creștini: respect pentru respect. Dacă Adrian IV este părinte, păstor și arhipăstor, ortodocșii nu sunt pentru aceasta înstrăinați și rătăciți; dimpotrivă, răspunzând la glasul lui, îl cinstesc ca unii din familia și din turma Bisericii.

Adrian IV trebuia cu atât mai mult să înțeleagă. Pe când el greșea și jignea, vorbind ortodocșilor ca unor pierduți, ei îl cinstesc și resping în același timp ofensa, prin însuși faptul că răspund astfel scrisorii lui: Răspund la învinuire și la jignire cu recunoaștere de cinste, dar se și apără totodată de acuzația de a fi așa cum îi vede papa. Se bucură auzind glas de părinte, dar nu pentru ei este chemarea ce el le face. Și nu chemarea în sine se respinge, ci înțelesul ce ea are. Glasul părintesc se ascultă cu plăcere, dar motivul chemării nu se primește. Este ca și cum Vasile Ahridanul ar spune: Dacă te recunoaștem părinte, este pentru că suntem fii, și dacă suntem fii, nu se cade să fim chemați ca niște străini și rătăciți. Prin însuși faptul că primea să răspundă unei scrisori ca aceea pe care o primise, Vasile al Tesalonicului onora pe papa. La mărturia de cinste, el adaugă însă expresia surprizei și nemulțumirii sale, de a se vedea tratat în chip injurios. În loc de a nu răspunde sau de a riposta cu violență, el găsește mai potrivit să arate papii cinste, ca unui părinte, dar să-i spună totodată că ortodocșilor le trebuie vorbit altfel. Pentru a nu avea papa să se plângă din partea lor, arhiepiscopul grec îi răspunde frumos. Punând în acest răspuns mărturia unei necondiționate stime, el este însă îndreptățit să adauge și expresia nemulțumirii sale.

Având drept la explicații și la satisfacție, arhiepiscopul întrebă apoi pe papă despre aplicarea pildelor evanghelice la ortodocși, într'o formă a cărei simplitate face întrebarea cu atât mai hotărîtă: Ce legătură are cu noi parabola oii rătăcite sau a drahmei pierdute? Ca și cum l-ar privi în ochi pe înaltul pontif, ierarhul ortodox cere scurt și direct explicații pentru întrebunțarea acelor pilde, a căror aplicare la ortodocși este scandaloasă. Și pentru a-și susține interpelația, Vasile Ahridanul afirmă cu tărie, nu numai că ortodocșii au conștiința de a se găsi în sânul Bisericii și că deci nu merită să fie „insultați” astfel, ci că stau neclintii chiar pe mărturisirea lui Petru, mărturisind adică și propoveduind pe Cel mărturisit și propoveduit de Petru însuși: de Petru, se subînțelege, la a cărei autoritate se referă Roma, dar a cărui mărturisire ortodocșii o țin întocmai.

Și pentrucă papa vorbea și cu autoritatea sfinților Părinți, a căror mărturie o invocase vag în sprijinul primatului și al jurisdicției universale, Vasile Ahridanul, simțindu-se la largul său, afirmă că ortodocșii țin fără nicio schimbare hotărârile *sinodale* ale sfinților Părinți, și că nu inovează și nu adaugă nimic cuvintelor evanghelice și apostolice, „nici măcar o cirtă sau un iota”. Cu aceasta, arhiepiscopul de Tesalonic aduce chestiunea pusă de papă pe terenul său: dela primat la ortodoxie, dela drept și administrație la dogmă și la credință. El nu discută autoritatea episcopului Romei, dimpotrivă o recunoaște în principiu: Nu respingem nici numele de fii, nu contestăm nici păstoria ta. Atins însă în conștiința și mândria sa de ortodox, prin pilde jignitor aplicate Bisericii sale, Grecul apără ortodoxia cu o ușoară ridicare de ton, în cuvinte care sunt indirect și o aluzie la inovațiile latine. Pentrucă susținerea ortodoxiei anume în forma aceasta, că Orientalii nu s'au atins nici măcar de o literă din sf. Scriptură și n'au schimbat hotărârile sinoadelor, însemnează nu numai că ei au rămas credincioși învățaturii biblice și tradiționale, dar și că acest lucru nu l-au făcut în schimb Latini. Este clar că se gândește în primul rând la Filioque, ca schimbare în simbolul credinței.

Formulată astfel, subtil și energic, apărarea devine insinuantă, îndreptând spre Latini vârful unei acuzații indirecte. Ei nu puteau, desigur, să se apere de învinuirea de a fi introdus

inovații. Deși papa pusese în discuție nu credința ortodocșilor, în raport cu cea latină, ci îndepărtarea lor de Biserica romană, Vasile Ahridanul, găsind că pentru aceasta nu trebuiesc tratați ortodocșii ca fii pierduți, rătăciți și morți, pune chestiunea pe terenul pe care numai se putea rezolva hotărîtor pentru situația ortodocșilor în sânul Bisericii și față de Roma, pe terenul credinței. Roma afirma supremația sa și cerea supunere. Ierarhul grec afirma ortodoxia și — mărturisind respectul său pentru autoritatea papală — cerea și respectul ei pentru credința sa dreaptă.

Întru afirmarea fidelității, cu care este ținută de ortodocși învățătura creștină, arhiepiscopul citează ca temei cuvintele grave ale sfântului apostol Pavel către Galateni, după care credința predicată de apostol nu trebuie schimbată nici chiar dacă el însuși sau inger din cer ar învăța altfel. Cu aceasta, pentru a fi mai precis, Vasile trece la o deosebire rituală, cea privitoare la săvârșirea sfintei euharistii, în care, temându-se de anatema apostolului neamurilor, ortodocșii respectă sensul și practica veche, ridicându-se peste umbra legii iudaice. El nu numește azima latină, dar este clar că la ea se gândește, și socotește practica ortodoxă — se înțelege a pâinii dospite — ca fiind de acord cu tradiția apostolică și cu sensul cel nou și înalt al evangheliei. Azima este pâinea umilinței și a suferinței iudaice; pâinea dospită este a veseliei și a harului din foisorul cinei celei de taină. Azima corespunde deci Vechiului Testament, pâinea dospită Noului Testament. Întrebuițând azimă, Latini au rămas cu alte cuvinte în urmă, la legea veche, neținând seamă de spiritul celei noi, a Mântuitorului.

Pentru că Adrian IV citase din profetul Ezechiel cuvinte, cu care susținea ca pe o datorie de păstor dreptul său de a purta grijă de toată turma creștină, Vasile Ahridanul citează din profetul Ieremia cuvinte privitoare la preoți și păstori necredincioși Domnului și misiunii lor, nu ca să le aplice cumva papii, care făcea caz de atribuțiile sale pastorale față de Greci — ironia ar fi fost usturătoare, — ci ca să spună că dacă ele s'ar aplica ortodocșilor, i-ar putea numi pe drept oi rătăcite, drahmă pierdută și mort zăcând în mormânt de mai multe zile. Dar nu aceasta este situația, și prin urmare ortodocșii nu pot fi socotiți astfel, așa că papa li s'a adresat în chip greșit ca mai sus.

Revenind după aceasta la ideia dreptei credințe, arhiepiscopul de Tesalonic afirmă că ortodocșii n'au pus credinței lor altă temelie decât pe cea pusă dintru început. Important totuși, că el nu face din aceasta motiv de polemică directă sau indirectă cu papa. Din contra, sigur de ortodoxia sa, socotește că și el și Constantinopolul au credință comună cu Roma. Această declarație ar putea să surprindă, după aluziile de mai sus la Filioque și la azimă. De observat însă, că Vasile Ahridanul înțelege prin acordul în credință între Răsărit și Apus pe cel general: credința în același Hristos. Ambele Biserici cred în El, în ambele Biserici se jertfește El, același miel, care ridică păcatele lumii. Arhiepiscopul nu se contrazice deci, ci face dovadă de larg spirit de înțelegere în chestiunea diferențierii doctrinale dintre Latini și Greci. El apără ortodoxia nu din fanatism, ci pentru a respinge calificative atât de nepotrivite pentru ortodocși, ca acelea ale lui Adrian IV. Înălțurând acestea, el se arată dispus nu numai să vorbească despre unire, ci chiar să recunoască sincer, că în fond Grecii și Latinii au aceeași credință în Iisus Hristos, care este „unul” și „același” pentru toți. Dacă arhiepiscopul face din credința papii termen de comparație cu cea ortodoxă, nu o face luând pe cea latină ca dreptar al celei ortodoxe, ci pentru a înțelege papa din aceasta, că nu trebuie să socotească pe ortodocși rătăciți, întrucât credința celor cari „țin de marele scaun apostolic al Constantinopolului” este și credința Romei. Odată cu lipsa sa de prejudecăți și de patimă cu privire la credința latină, Vasile Ahridanul afirmă însă preeminența patriarhiei de Constantinopol pentru ortodocși. Ajuns aci, el pune față în față pe cei doi șefi bisericești, nu pentru a-i opune ca autorități rivale, ci pentru a justifica, de putem zice, diarhia Bisericii, sau conducerea deosebită a celor două Biserici. Așa cum ierarhii apuseni țin de papă și recunosc supremația lui, așa văd cei orientali în Constantinopol soarele dela care ei primesc lumina preoției. În loc să combată primatul papal, Vasile Ahridanul afirmă deadreptul că papa este șeful bisericesc numai al Apusului, pe când în Răsărit ierarhul de frunte este patriarhul Constantinopolului. Deși a mărturisit necondiționată recunoașterea cinstei cuvenite papii, Vasile Ahridanul acordă și patriarhului de Constantinopol o cinste similară pentru Orient. Aceasta însem-

nează că el nu primea primatul papal și jurisdicția romană universală, ci, dat fiind că pune alături de papă, ca prim ierarh pentru Orient, pe patriarhul de Constantinopol, recunoștea celui roman numai întâietate onorifică și autoritate relativă. Arhiepiscopul de Tesalonic nu polemizează nici în acest punct delicat al raporturilor bisericești greco-latine; el doar constată starea de fapt: Papa este *κορυφαία ἀκρότης* (principale culmen) în Biserica din Apus; patriarhul este „soarele care răsare de pe înaltul tron al Constantinopolului”. Prezența astfel, nu poate fi vorba despre o subordonare a unuia față de altul. Cei doi ierarhi sunt egali la locul lor, cuvenindu-se însă papii un plus de cinste, pe care Vasile Ahridanul i-l acordă cu prisosință în răspunsul său respectuos și îndatoritor.

Ideia lui despre înalta situație a patriarhului de Constantinopol, egal în drept cu papa, se vede din accentul ce pune pe titlul scaunului lui de „mare”, „apostolic”, „înalt”. Adrian IV scrisese de pe „sacrosancta Romana et apostolica sedes”. Apostolicitatea scaunului roman îi dă un mare prestigiu în toată lumea, în deosebi în Occident, unde Roma singură era Biserica apostolică. Această calitate a revendicat-o însă și patriarhul de Constantinopol, dându-și astfel un titlu egal celui roman. Biserica apostolică și capitală de imperiu, Constantinopolul avea astfel titluri și drepturi asemenea Romei. La acestea se gândește desigur Vasile, când în fața „sacrosanctului scaun apostolic roman”, pune „marele, înaltul scaun apostolic” constantinopolitan. El nu face teorie în cele de mai sus, ci ia lucrurile așa cum sunt, având un temei de drept bisericesc al situației în tradiția comună a Bisericii. Când a vorbit mai sus de „cele stabilite prin sinoade de sfinții Părinți” (*τὰ τοῖς ἁγίοις Πατράσι συνοδικῶς δεδογμένα*), din care ortodocșii n'au schimbat nimic ¹⁾, opunând aceasta afirmației papii, că sfinții Părinți, iluminați de Duhul dumnezeesc, au poruncit ca sfânta Biserica romană să aibă întru totul „omnium Ecclesiarum primum” ²⁾, Vasile Ahridanul își rezerva desigur uzul argumentului tradițional și pentru chestiunea raportului de drept dintre cei doi

1) *Migne, P. G.*, 119, 932 A.

2) *Migne, P. L.*, 188, 1581 A; *Migne, P. G.*, 119, 927 C.

ierarhi șefi, cu atât mai mult cu cât papa însuși îl invoca în sprijinul primatului său. Pusă însă cauza primatului papal pe terenul sfintei Tradiții, papa nu putea decât să piardă. „Sinodal”, cum punea chestiunea ierarhul grec, ea se rezolva în favoarea tezei ortodoxe, pentru că sinoadele ecumenice ¹⁾ recunoscuseră papii un primat onorific, nu unul absolut și jurisdicțional. De observat că Adrian evitase să vorbească precis de sinoade, deși se gândea și la ele, pentru că numai în sinoade se putea zice despre sfinții Părinți că sunt „luminați de Duhul dumnezeesc” (divino Spiritu illuminati). Pe când însă papa nu putea să arate o hotărîre sinodală din epoca unității bisericești, și de aceea se referă vag la sfinții Părinți, ierarhul grec avea de partea sa canoane cunoscute și precise ale unor sinoade ecumenice, obligatorii pentru ambele Biserici.

Este spre cinstea arhiepiscopului de Tesalonic și în acord cu spiritul întregii lui scrisori, că după problema spinoasă a primatului și a celor spuse de Adrian IV la adresa ortodocșilor chemați la unire, el nu numai că nu refuză apelul, deși jignitor, ci ușurează primirea lui și pregătește calea tratativelor, prin aceea că socotește unirea ca posibilă, cauzele despărțirii Bisericilor fiind puține și neînsemnate (βραχέα τινὰ προσκόμματα ²⁾). Lucruri de mică importanță au dus deci la shismă. În spirit de toleranță și de bună înțelegere, ierarhul ortodox lasă închis un lung și trist capitol de istorie bisericească, cu câteva cuvinte ce trebuiau să însemneze pace și unire. Adrian IV vorbise despre shismă ca despre îndepărtarea ortodocșilor de scaunul roman, despre pierderea, răstăcirea și moartea lor. Acestei concepții greșite și iritante Vasile îi opune una mai creștinească și mai potrivită cu scopul chemării papale. Fără a face procesul istoric al trecutului, el se gândește la cauzele care despărțeau pe cei „ai unui singur și aceluiasi Duh” în tabere opuse. Aceste cauze erau de obicei exagerate, văzute adecă mai mari și mai multe. Încă din secolul al XI-lea circula o lungă listă — douăzeci și opt — a inovațiilor latine de

1) Sinodul II ecum. (can. 3), sinodul IV ecum. (can. 28), sinodul quinisexf (can. 36).

2) *Migne, P. G.*, 119, 932 D.

tot felul, în *Opusculum contra Francos* ¹⁾. Numărul lor a crescut încă după aceea, ajungând la șasezeci ²⁾, iar unii Greci le socoteau chiar nenumărate ³⁾. Vasile Ahridanul le privește și apreciază cu indulgență, exagerând în minus: „câteva mici piedici aruncate la mijloc“, fără chiar a aminti de cine. Nu trebuie crezut totuși că el nu-și dă seama de seriozitatea lor, ca obstacole în calea unirii. Numindu-le mai jos „scandaluri“ ⁴⁾, el arată a fi conștient de importanța lor. Preferă însă să se exprime pentru moment eufemistic și ocolește delicata chestiune a răspunderilor. Așa cum evită în general să dea răspunsului său caracter polemic, nu-l înăsprește nici aci, nici măcar cu vreo aluzie la partea din care au venit acele piedici. Aceasta nu însemnează cumva că el recunoaște în chip tacit o vină a Grecilor, ci doar se mulțumește, în interesul unirii, să nu vorbească de a Latinilor. Dovada că piedecile de care vorbește sunt din partea acestora o face adăugând îndată și repetând mai jos, că stă numai în puterea papii să le înlăture din drum, ca pe niște pietre ⁵⁾, după cuvântul profetic. Care este acest cuvânt profetic, ierarhul grec nu arată. Poate să fie o aluzie la citatul cu care papa se autoriza să cheme pe Greci la unire ⁶⁾. Unirea Bisericii stă în adevăr în puterea papii. Reluând pe seama lui Adrian IV atribuțiile ce-și acordase pontiful roman, care se înălțase pe sine până la cer și până la Hristos, după pilda căruia și el binevoește să se plece, ca să caute drahma pierdută și oaia rătăcită, Vasile Ahridanul socotește că papa trebuie cu atât mai mult să refacă unitatea bisericească, cu cât voește și poate aceasta, în calitatea sa. Cât privește pe arhiepiscopul de Tesalonic, la ale cărui bune servicii recursese Adrian IV, ca să lucreze pentru unirea Grecilor cu Roma, el se

1) La *J. Hergenroether*, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, p. 62—71. *Martin Jugie*, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris 1926, p. 367-372.

2) O scriere polemică, la *Cotelerius*, v. *Bernard Leib*, op. cit., p. 29, n. 1.

3) *Grigore Palamas*, citat după *G. Pavlov de Bernard Leib*, op. cit. p. 29, n. 1.

4) *Migne*, P. G., 119, 933 A.

5) ...ὡς λίθους τινὰς ἐκ τῆς ὁδοῦ διαρρίψαι.

6) „Quod ejectum est non introduxistis, quod infirmum non sanavistis, et quod periit non quaesivistis, et quod confractum non obligastis“ (*Migne*, P. L. 188, 1580 D; *Migne*, P. G. 119, 927 A).

declară prea mic și prea neînsemnat în cuvânt și în virtute, pentru a putea să facă aceasta. Ideia prea bună, cu care-l cinstește papa, se datorește bunăvoinței celor cari au avut prilej să vorbească cu el, în trecerea lor pe la Tesalonic. Înțelege desigur pe Anselm de Havelberg, care dăduse papii așa de bune știri despre arhiepiscop.

Modestia cu care acesta vorbește despre sine contrastează în chip voit cu încrederea și mândria cu care i se prezenta papa, comparându-se singur cu Iisus Hristos. Credem, ca și despre începutul răspunsului lui Vasile Ahridanul, și cu atât mai mult despre aceste expresii elogioase la adresa papii, că ele trădează o nuanță de ironie fină, care se vede în aceea că sunt oarecum forțate, deși lipsite de nota care le putea face jignitoare. Sunt căutate și cam încărcate, fără a fi totuși ireverențioase.

Insistența pe care o pune în a reproduce ideia papii despre sine, numindu-l purtător al „chipului și asemănării întru tot de-săvârșitului Hristos”, este semnificativă. Vasile Ahridanul putea să recunoască în papă pe cel mai mare ierarh creștin, dar nu un vicar al lui Hristos sau un alter Christus, cum aproape se recomandă Adrian IV. Asemenea prezentări, umilitoare pentru cei cărora se adresau, nu puteau să fie cu totul pe placul lor. Cred că ele nu sunt nici pe placul arhiepiscopului de Tesalonic, și că de aceea, în loc de a căuta singur cuvintele, prin care să spună papii că s'a ridicat prea sus, pentru a putea vorbi cu umilul arhiepiscop de Tesalonic, păstor al unei „turme mici”, al cărui cuvânt este doar „ca o picătură”, el preferă să facă pe papă a înțelege acestea din propriile-i cuvinte, ce depășiseră măsura și pe care răspunsul lui Vasile Ahridanul le întoarce papii ca un ecou. Era și mai inteligent și mai potrivit, decât a spune cu cuvintele sale că papa exagerează rolul ce-și atribue. Tocmai faptul că retrimite papii expresia propriilor lui calificative, vădește intenția de a-i arăta că vorbește dela o prea mare înălțime pentru un gând atât de lăudabil, ca unirea Bisericilor. Atitudinea papii, manifestată în comparații nemăsurate, pune între el și ortodocși o distanță prea mare și greu de străbătut, pentru a se putea întâlni.

Și pentrucă papa trimisese pe curierii săi cu scrisoare la Manuel I Comnen, căruia desigur îi pune deasemenea problema unirii, era pentru arhiepiscopul de Tesalonic și o datorie și o

ușurare, ca să lase pe papă și unirea Bisericilor în grija împăratului. Ca și cum ar vrea să spună: Eu sunt prea mic pentru a putea vorbi despre o chestiune așa de mare cu un ierarh atât de mare; vorbește cu împăratul! Era de altfel chestiune și de prudență și de respect față de suveranul său, a nu primi sau lua inițiative într'o întreprindere atât de importantă, pe care papa o trata și cu împăratul.

Vorbindu-i despre împărat, Vasile Ahridanul asigură pe papă despre dorința lui de a se face unirea Bisericilor și-l laudă în cuvinte de uz și de gust bizantin, în care se poate vedea nu numai ideia ce aveau Grecii despre strălucitul lor monarh, ci și un exces de admirație, exprimat într'o serie de superlative. Poate că ierarhul grec voia să arate pe împăratul său vrednic întru totul de a discuta cu pontiful roman marea problemă a unirii. Sau poate, mai de grabă, arată situația sa în această chestiune. În imperiul bizantin, inițiativele unirii aparțineau împăraților; patriarhii nu tratau ei unirea și cu atât mai puțin putea s'o trateze un ierarh provincial. Discuții cu diferiți trimiși la Constantinopol au avut în adevăr ierarhii, dar până la o hotărîre nu se putea ajunge fără voia împăratului. Dimpotrivă, împărații erau cei cari doreau de obicei unirea, pentru interese politice; dacă nu reușeau, era și din cauza opoziției clerului, care punea chestiunea pe teren religios dogmatic. Dacă Vasile al Tesalonicului asigură atât de ușor pe papă, sfârșind scrisoarea, că se va supune ca un serv voinței imperiale, aceasta arată probabil mai mult dorința sa de a se putea în adevăr supune, făcându-se unirea normal, decât că este dispus, ca ierarh ortodox, s'o primească în orice condițiuni. El își da fără îndoială bine seama de greutatea lucrului și putea să prevadă că nu se va întâmpla atât de ușor, așa că posibilitatea supunerii, pe care o promitea, era de fapt nesigură și îndepărtată. Trebuie totuși admis, pe baza sentimentelor exprimate papii prin răspunsul său, că Vasile era dintre ierarhii greci pe care unirea i-ar fi bucurat mai mult și care ar fi primit-o fără greutate, dacă se putea face. El nu este un caz izolat. Biserica ortodoxă a avut și alți ierarhi și teologi partizani ai

unirii, între cari un însemnat arhiepiscop de Ahrida, Teofilact¹⁾

Dacă scrisoarea lui Adrian IV este mai mult un act de cancelarie papală, deși poartă fără îndoială semnul intervenției pontifului și este compusă cu o anumită grijă pentru ton și pentru efectul ce trebuia să aibă asupra lui Vasile Ahridanul, răspunsul acestuia nu numai ține seamă de o anumită fineță, care nu lipsește nici scrisorii papii, dar o întrece prin atenția cu care este compusă. Unui act de autoritate, cum era în fond epistola lui Adrian IV, în care moderația tonului și unele declarații de purtare de grijă pastorală trebuiau să predisună pe destinatar la bune sentimente, acesta îi răspunde cu o întâmpinare demnă, măsurată în idei și în cuvinte, întrecând în fineță epistola papală. Abilitate se arată de ambele părți, dar pe când papa vorbește ca un pontif, Vasile Ahridanul răspunde ca un Grec subtil și literat. Papa însuși era un om cult, cu calități intelectuale și morale deosebite, care nu ținea și nu putea să facă însă caz de ele într-o scrisoare de felul celei trimise lui Vasile Ahridanul. Acesta în schimb, onorat cu o epistolă papală, nu ascunde măgulirea ce simte primind-o, deși n'o mărturisește. Format la școala culturii bizantine, el se exprimă și prin ceea ce scrie și prin ceea ce lasă să se înțeleagă. Pentru a nu fi mai prejos, în situația sa de correspondent, față de înaltul pontif, el își reține cu eleganță surprinderea, critica, nemulțumirea și dă expresie necondiționată respectului său pentru papă, dar într'o formă care nu ascunde sentimentul său de ierarh ortodox, cult și moderat, sensibil totuși la chipul puțin îndatoritor, în care se vede tratat. Renunțând la ceea ce era elogiul pentru el în epistola papii și preferind să se socotească mic și neînsemnat, el se vede de fapt, ca ortodox, în rândul celor jigniți de pildele și expresiile ei. Drept răspuns, el nu dă replică de aceeași natură, ci spre cinstea și edificarea papii, se menține la înălțimea acestuia, indiferent de impresia ce i-a făcut scrisoarea primită, și vorbește ca și cum n'ar fi totuși nemulțumit, nuanțând însă răspunsul său cu un ușor sentiment de mândrie ortodoxă, care face din el o lecție de atitudine demnă.

1) *Bernard Leib*, op. cit., p. 41—50. Deasemenea mitropolitul Ioan al Kievului, *ibidem*, p. 32—41; sf. Meletie la Atena, *ibidem*, p. 274. Despre ceilalți unioniști, vezi *Martin Jugie*, op. cit., t. I, p. 347—351, 417—423, 470—489.

Răspunsul lui Vasile Ahridanul onora totuși pe Adrian IV, cum onora pe autor însuși. Abstracție făcând de ceea ce este în acest răspuns fineță ironică, el se deosebește în literatura bisericească bizantină privitoare la Latini prin moderație și lărgime de vederi. În polemica lor, Grecii și Latinii au avut adesea cuvinte tari și aspre unii pentru alții. Într'o corespondență, evident, situația celor cari își vorbesc fiind alta, se impune dela sine mai multă bunăvoință, tact, măsură, atenție. Îndreptățit totuși, de ceea ce era provocator în epistola papii, să răspundă cu un protest formal la unele acuzații, el n'o face direct și-și învalue nemulțumirea în forme alese, care să aducă pe papă la realitate fără a-l insulta. Adrian IV insultase pe ortodocși; Vasile Ahridanul corectează părerea papii despre ortodocși, fără a-i întoarce insulta.

Ceea ce însă deosebește și mai mult epistola lui în literatura bisericească greacă, este spiritul de toleranță cu care privește cauzele shismei, socotindu-le ca ușor de înlăturat, spre deosebire de mulți, cari exagerau și pe cele mici. Vasile Ahridanul are încă puternic sentimentul unității bisericești. Pentru alții, cele două Biserici erau grav și poate iremediabil rupte. Pentru el, au dus la despărțire lucruri neînsemnate, care pot fi înlăturate, prin bunăvoința papii mai ales. Făcând abstracție de concepția papală, care arunca asupra Grecilor toată răspunderea shismei și le cerea numai lor să repare ceea ce se stricase, arhiepiscopul de Tesalonic se arată mult mai înțelegător și socotește că unirea se poate face în adevăr, nu pentru că n'ar exista piedeci în calea ei, ci pentru că acestea, puține fiind, trebuiesc și pot să fie înlăturate, prin inițiativa papii. Shisma se poate deci îndrepta. Bisericile nu se găsesc încă atât de departe una de alta, încât să nu se poată uni iarăși. Distanța dintre ele este încă mică, și obstacolele mai pot fi înlăturate. Iată o părere pe care desigur n'o împărtășeau toți ortodocșii și care trebuie de aceea subliniată.

La o sută de ani după shismă deci, refacerea unității bisericești părea unora posibilă. Deși trecuseră două cruciade și momentul critic dela 1150, când Occidentul franco-normand plănuse, cu sprijinul papii Eugeniu III, să pună capăt imperiului bizantin, sentimentul shismei nu era încă exclusiv. Este desigur și un semn al epocii Comnenilor. Doritori să obțină și coroana im-

periului occidental și să refacă imperiul creștin unic, ca adevărați împărați romani, ei își inchipuiau — Manuel în deosebi — că ar putea să aibă întru aceasta sprijinul papilor, aflați în grave conflicte cu împărații germani, iar atunci cu Friederic Barbarossa. Unioniștii din interes politic, Comnenii făceau actuală problema reunirii bisericești dintre Apus și Răsărit. Menținerea ei la ordinea zilei o arăta ca posibilă. Ideia imperialistă măgulea desigur pe mulți Greci, care ar fi fost fericiți să vadă pe suveranul lor stăpân peste cea mai mare parte a lumii creștine, și Biserica unită în ortodoxie. Este interesant că un ierarh de seamă, ca Vasile Ahridanul, nu se gândește să arate greutatea ei și să i se opună în spiritul clerului grec, care era în general defavorabil. Fără îndoială, el ținea seamă de faptul, că papa se adresa și împăratului, ale cărui sentimente latinofile erau cunoscute, și nu-i era ușor să ia o atitudine cu totul opusă suveranului său. De reținut totuși că el nu înțelege unirea cu sacrificiul ortodoxiei și ca o satisfacție datorită de ortodocși papii.

Lărgimea vederilor lui trebuie interpretată prin cererea ce formulează față de papă, de a face acesta pasul unirii, înlăturând piedecile din calea ei. Vasile Ahridanul nu este unionist cu orice preț. Este totuși un fapt vrednic de știut și de apreciat, că după un secol de shismă, care se complicase și agravase prin însăși trecerea de timp, și la un apel care putea să fie respins ca jignitor, se dă dela ortodocși un răspuns pașnic și promițător prin bunăvoința arătată. Ei primesc unirea, dar nu la Roma, ci pe terenul sfintei Scripturi și al sfinților Părinți. Prin liniștea și demnitatea, cu care spune lui Adrian IV acestea, scrisoarea arhiepiscopului de Tesalonic Vasile Ahridanul este dintre cele mai însemnate și mai frumoase documente ale istoriei încercărilor de unire.

PERSONALITATEA JURIDICĂ A BISERICII *)

de Prof. LAZĂR IACOB

I. Problema personalității juridice a Bisericii poate interesa din punct de vedere științific, dar ea prezintă — de sigur — un mare interes practic, fiindcă a vorbi despre personalitatea juridică a Bisericii înseamnă a te opri și la un capitol important al raporturilor dintre Biserică și Stat. La reglementarea personalității juridice a Bisericii, Statul arată principiile fundamentale ale regimului stabilit în materie de culte și, în special, cum înțelege să aplice principiul libertății absolute a conștiinței și principiul egalității de drept a tuturor cultelor. Problema este vastă. Dar, în cadrele limitate ale unei prelegeri de deschidere, mă voiu mărgini să o pun numai în liniile ei largi.

Personalitate juridică sau capacitate juridică înseamnă a fi capabil de drepturi și datorii. Cine are această capacitate se numește subiect de drept-persoană. Subiect de drept este, în locul întâiu, omul. De aceea, la început persoană și subiect de drept erau noțiuni identice. Dar viața de drept a impus ca și unele organizații ale societății umane să fie purtătoare de drepturi și datorii și să existe subiecte de drept care nu erau oameni. Instituția persoanelor juridice a existat și în dreptul roman. Pe lângă persoanele fizice, dreptul roman cunoaște și anumite formațiuni juridice pentru realizarea unor scopuri în interesul comunității sau al unui cerc mai larg de persoane. Fără să dea acestor organizații numele de persoane morale, dreptul roman a aflat o mare asemănare, în viața de drept, între persoana fizică și formațiunea

*) Prelegere inaugurală ținută la 23 Octomvrie 1939.

juridică, numită astăzi persoană morală (juridică) — și s'a spus că ea ține locul de persoană (personae vice fungitur). Persoanele morale sunt cunoscute în dreptul roman sub forma de universitates personarum (corpora), dacă sunt colectivități de persoane și universitates rerum sau piae causae, dacă au la bază un patrimoniu cu o destinație durabilă: fundațiuni, așezăminte cu scopuri de binefacere, spitale¹⁾. Plecând de la această deosebire a subiectelor de drept, doctrina juridică are astăzi terminologia precisă de persoane fizice și persoane juridice sau morale. La persoanele morale se face distincția de persoane morale de drept public, adică organizațiile care îndeplinesc o funcție publică sau un serviciu public — și persoane morale de drept privat, care iau ființă din inițiativă privată, sunt susținute din fonduri private, având o administrație proprie conform actului de constituire a asociației sau a actului fundatorului. În categoria persoanelor morale de drept privat intră asociațiile și fundațiunile²⁾. Problema personalității juridice a Bisericii poate fi discutată din punctul de vedere al dreptului bisericesc și din punctul de vedere al dreptului de Stat. Va trebui deci să cunoaștem doctrina dreptului bisericesc privitoare la personalitatea juridică și va trebui să arătăm cum reglementează Statul, institutul de drept prin excelență, problema personalității juridice a Bisericii în domeniul vieții de Stat.

II. Dreptul bisericesc oriental, care stă pe baza normelor de drept date de Biserică și de către împărații creștini până la sfârșitul veacului 9, nu se ocupă de precizarea personalității juridice

1. C. Stoicescu, Curs elementar de Drept roman, 1931, p. 68-69 și 152-157; I. C. Cătuneanu, Curs elementar de Drept roman, 1922, p. 91-92 și 146-148.

2. Statul acordă personalitatea juridică de drept public organizațiilor care urmăresc un scop general, care este și scopul Statului. Urmărind un scop recunoscut în drept, persoana morală este interesantă și pentru Stat și Statul nu poate fi indiferent față de dezvoltarea ei. „De aceea corporațiune publică este corporația care stă în legătură cu Statul”. Persoanele morale de drept privat există numai în dreptul privat ca entități patrimoniale, fiindcă Statul ignorează scopul și valoarea lor morală. Viața internă a corporațiunii de drept privat este indiferentă pentru Stat. (*Rudolph Sohm, Das Verhältniss von Staat und Kirche, 1873, p. 26-27*).

a Bisericii. Întocmai ca dreptul roman, dreptul bisericesc nu are terminologia modernă cu privire la personalitatea juridică; dar din cuprinsul dispozițiilor lui apare evident că în Biserică sunt persoane fizice și persoane juridice. În lipsa unor dispozițiuni precise, trebuie să scoatem elementele necesare pentru determinarea personalității juridice mai ales din prescripțiunile canonice și legile civile referitoare la capacitatea patrimonială — la personalitatea de drept privat — a Bisericii. Normele canonice și legile civile statornicesc un punct de vedere unitar în materia aceasta, dând dovadă, în acelaș timp, despre un raport de perfectă încredere și reciprocitate între Biserică și Stat ¹⁾.

Avem așa dar baza pe care să construim personalitatea juridică în dreptul bisericesc oriental.

Problema nu este tratată nici de canoniștii noștri, chiar din timpurile mai noi. Însuși Episcopul *Nicodim Milaș*, cea mai mare autoritate canonică a Bisericii ortodoxe până în zilele noastre, care ne-a lăsat cel mai bun tratat de drept bisericesc, n'a venit cu preciziuni la această problemă. Ce e drept, Episcopul Milaș face mențiuni despre persoane fizice și despre persoane morale în Biserică, arată independența Bisericii și a dreptului bisericesc în domeniul dreptului, totuși lasă nelămurită problema personalității juridice a Bisericii și a părților ei constitutive ²⁾.

1. Biserica a primit ca obligatorii legile civile în toate chestiunile pentru care îi lipseau dispozițiuni proprii. „În chestiunile în care canoanele nu hotărăsc nimic, trebuie să ne ținem de legile civile” (Nomoc, în 14 titluri, titl. I, c. 28; Sint. At. I, p. 28) — este principiul adoptat de dreptul bisericesc oriental. Iar împărații bizantini atribue canoanelor aceeași putere ca și legilor civile (Cod. rep. praelectionis lib. I, tit. III, const. 45; Nov. 6). Împăratul Justinian a decretat: Canoanele date sau aprobate în cele patru sfinte Sinoade ecumenice să aibă putere de lege (Nov. 131, c. 1; conf. și Nov. 42, praef.) Pentru importanța legilor civile vezi și Nicodim Milaș, fost episcop al Zarei (Dalmația), *Dreptul bisericesc oriental*, traducere de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, 1915, p. 42-43.

2. Dreptul bisericesc în sens subiectiv — spune Milaș — cuprinde drepturile cuvenite membrilor Bisericii ca atari, după poziția luată de ei în Biserică, considerată ca organism social, sau dreptul persoanelor juridice în Biserică. Dar Biserica, în totalitatea ei, nu este nici persoană juridică în sensul filosofiei dreptului, nici corporațiune, a cărei origine stă în unirea câtorva indivizi, cari urmăresc un scop anumit. Ep. Milaș își exprimă chiar mirarea că sunt și canoniști romano-

Faptul acesta poate avea numai o singură explicație: lipsa unor norme pozitive în dreptul nostru canonic în materia aceasta. De aceea rămâne în sarcina viitoarei codificări a dreptului canonic să înlăture și acest neajuns. În stadiul actual al dreptului canonic ortodox, teoreticienii se pot ocupa de problema personalității juridice a Bisericii și pot face încercări pentru a stabili o doctrină la nivelul științei dreptului în zilele noastre.

În viața de drept a Bisericii sunt, fără îndoială, *persoane fizice*. Subiect de drept, persoană, în Biserică este omul care a primit botezul ¹⁾. În toate Bisericile creștine botezul este condiția necesară pentru dobândirea subiectivității de drept și el este linia de unire pentru toate confesiunile creștine.

În Biserică sunt și *persoane morale* (juridice): diferitele organizații bisericești — părțile constitutive ale Bisericii ²⁾.

Biserica universală ia formă concretă prin organizațiile ei externe, de aceea părțile constitutive: parohiile, protopopiatele, mănăstirile, eparhiile, mitropoliile, sunt necesare pentru realizarea scopurilor urmărite de Biserică. Personalitatea juridică a acestora este necesară pentru existența solidă a Bisericii însăși, ca instituțiune universală. Conform normelor dreptului canonic, persoanele morale se creează de către autoritatea bisericească și autoritatea politică de comun acord ³⁾.

catolici, cari privesc Biserica întreagă ca subiect al dreptului (Dreptul bis. oriental... p. 6—7). Dar dela data când se exprima această nedumerire, Biserica rom.-catolică și-a codificat dreptul și în Codex iuris canonici Biserica întreagă este definită ca persoană morală.

1. Marcu, 16, 16; Ioan, 3, 5; Mărturisirea ort., partea I, răsp. 103; Conf. și Alexiu Comoroșanu, Dogmatica Ortodoxă, partea specială, Cernăuți 1889, p. 547 și urm.

2. Mai întâi au luat ființă comunitățile bisericești, în frunte cu episcopi, în orașele mai mari ale imperiului roman. Acestea sunt parohiile în sens canonic, eparhiile în înțelesul de astăzi al acestui termen. Cu răspândirea creștinismului s'au înființat și alte organizații: protopopiatele, mitropoliile, exarhatele sau patriarhatele. (Vezi, Milaș, Drept Bis., p. 243—245). După organizarea vieții monahale s'au înființat și mănăstirile.

3. Înființarea ținuturilor bisericești s'a făcut de către autoritatea bisericească de acord cu puterea civilă. Canoanele hotărâsc că la delimitarea ținuturilor bisericești să se ia în considerare împărțirea politică a Statului (Sin. IV ec., can. 17; sin. VI ec., can. 38). Determinarea unui ținut bisericesc, diferitele schim-

Persoane juridice sunt și diferitele instituțiuni sau așezăminte bisericesti (fundații, pieae causae), care au luat naștere prin testamentele pentru scopuri evlavioase și de binefacere (locuri de adăpost pentru străini, săraci, bolnavi, orfani, etc.). În privința acestora au fost normative dispozițiunile legislațiunii greco-romane și acestea au fost primite și în colecțiunile de canoane¹⁾. La acordarea personalității juridice a fundațiilor și diferitelor așezăminte de binefacere sunt obligatorii astăzi legile civile din diferitele State.

Dar Biserica întreagă — universală — este oare persoană morală și, în această ipoteză, în baza căruia drept ii revine personalitatea juridică? Răspunsul la această întrebare se poate da, plecând dela ideea de Biserică. După o definiție primită în general, Biserica este o comunitate întemeiată de Dumnezeu, compusă din oamenii legați între ei prin credință, legea dumnezească, ierarhie și sf. Taine²⁾. Comunitatea aceasta se deosebește de toate celelalte Societăți, ea se deosebește și de Stat. Biserica are organizația sa independentă, scopurile sale și mijloacele proprii pentru realizarea lor. Biserica este o instituție de caracter universal, care nu este condiționată de loc și timp în realizarea menirii sale. Biserica are puterea dela Dumnezeu, pentru a-și da organizația și pentru a-și determina activitatea. Caracterul original al puterii, autonomia scopurilor sale și suficiența mijloacelor proprii pentru realizarea acestora fac din Biserică o instituțiune suverană, cu depline puteri și independentă de oricare altă putere în domeniul propriu. Biserica exercită puterea în acest domeniu jure

bări ale ținuturilor sunt de atribuția autorității sinodale — în locul întâiu, dar Biserica recunoaște și puterii civile dreptul de a conlucra și ea în direcția aceasta (Bals. la can. 12 și 17 al sin. IV și can. 38 al sin. VI ec.; Zonara la can. 38 al sin. VI; cf. și Milaș, op. c., p. 245). Conlucrarea aceasta se cere chiar și la înființarea de parohii (Milaș p. 333). O mănăstire se poate înființa numai cu aprobarea episcopului (Sin. IV ec., can. 4; sin. IX particular, can. 1). Dar dispozițiunile canoanelor nu exclud colaborarea puterii civile nici la înființarea mănăstirilor și credem că această colaborare este în spiritul canoanelor.

1. Bals. la can. 40 Trulan, can. 5 al sin. din 861 (Sint. At. II, p. 400. 667) și can. 81 din Cart. (Sint. At. III, 506).

2. Milaș, op. c., p. 170.

proprio, întocmai ca și Statul în domeniul său. Biserica are în sine titlul de drept al puterii sale ¹⁾).

Având organizația sa independentă, fiind purtătoarea unei voințe independente, Biserica trebuie considerată ca persoană juridică și în totalitatea ei ²⁾. Dar personalitatea juridică a Bisericii universale nu poate fi acordată de o putere străină, ea nu poate fi acordată de Stat, fiindcă Biserica universală nu poate fi cuprinsă în hotarele limitate ale unui Stat. Nicio putere lumească nu poate crea persoane morale de caracter universal și de durabilitate eternă. Personalitatea juridică a Bisericii întregi poate izvorî numai din voința lui Dumnezeu. Așa dar, Biserica universală este persoană morală în baza dreptului divin ³⁾.

Canoanele nu precizează personalitatea juridică de drept divin a Bisericii, dar nici nu o contrazic. Canoanele se ocupă mai ales de dreptul patrimonial al organizațiilor bisericești. Legile împăraților se ocupă, de asemenea, numai de personalitatea juridică de drept privat a Bisericii. Adevărat că împărații au recunoscut sinodul ecumenic ca organ suprem al Bisericii, ei au recunoscut și caracterul de legi al canoanelor aduse sau întărite de către sinoadele ecumenice. Totuși, din această recunoaștere și din venerațiunea arătată Bisericii, nu putem conchide că împărații greco-romani ar fi recunoscut personalitatea juridică a Bisericii întregi.

1. Vincenzo Del Giudice, *Istituzioni di diritto canonico* 1936, p. 31—33.

2. Dr. Arnold Pöschl, *Kurzgefasstes Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, III. Aufl. 1931, p. 2.

3. Între persoanele juridice și Biserica universală este o mare deosebire. Biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos, compusă din păstori și credincioși, are caracterul universalității, necesității și al vecinicii. Ea nu va înceta niciodată. Dar părțile constitutive ale Bisericii, organizațiile ei externe, nu pot avea acest caracter. Ele sunt în funcție de anumite împrejurări și de o fericită dezvoltare a Bisericii în afară. O parohie, o eparhie. etc. se înființează cu intenția de a trăi perpetuu, dar ea poate înceta, se poate stinge, împărțînd destinul comun a tot ce trăiește în lume, fără ca prin aceasta Biserica universală să fie atinsă. (Dr. I. Friedrich Schulte, *Die juristische Persönlichkeit der kath. Kirche...* 1869, p. 33). Totuși dependența absolută a organizațiilor bisericești de scopul Bisericii universale și absența unei autonomii a scopurilor nu lipsesc aceste organizații de personalitatea juridică.

Personalitatea juridică a Bisericii universale n'a fost pusă niciodată în discuție, ca atare ea n'a fost nici contestată, dar este sigur că ea n'a fost atrasă niciodată în domeniul dreptului privat.

Biserica universală are capacitate de drept privat? Din ideea de personalitate juridică decurge, în mod logic, dreptul de a dobândi, administra și folosi bunuri materiale. Acest drept nu poate fi contestat, în principiu, nici Bisericii universale. Totuși, nici canoanele și nici legile civile nu vorbesc despre Biserica întreagă ca subiect de drept patrimonial. Ar fi, de fapt, foarte greu ca Biserica universală să-și exercite drepturile patrimoniale; iar din punctul de vedere al dreptului de Stat nu se poate concepe personalitatea juridică a Bisericii universale și reprezentarea ei în domeniul dreptului privat ¹⁾. Din dispozițiunile și din spiritul legilor împăraților bizantini ar rezulta, că personalitatea juridică, cu toate efectele de drept civil, se recunoaște persoanelor morale în Biserică și nu Bisericii întregi ²⁾.

În legătură cu personalitatea juridică rămâne controversată și chestiunea, dacă personalitatea morală revine organizațiilor bisericești în calitate de comunități, instituții sau ca edificii, centrul de unitate al diferitelor organizații bisericești (parohii, mănăstiri, eparhii, etc.). Situația aceasta nelămurită se datorește faptului, că nici canoanele și nici legile civile nu precizează sensul juridic al Bisericii (ἐκκλησία).

Canoanele nu dau elemente precise pentru a lămuri, mai presus de orice îndoială, înțelesul cuvântului Biserică. Unele ca-

1. Schulte, op. cit. p. 42.

2. Dintre canoniștii mai noi, prof. Dr. Ștefan Zankow susține că Biserica este persoană juridică după natura sa. Iar personalitatea de drept patrimonial (vermögensrechtliche Persönlichkeit) se reduce, în ultima rațiune, la acordarea ei din partea Statului (Die Verwaltung der bulgarischen ort. Kirche, Halle 1920). Canonistul Dr. Nik. Hilling combate această părere pe motivul: „Der Staat gewährt nicht die Persönlichkeitsrechte, sondern er stützt und determiniert sie". (Archiv für Kath. Kirchenrecht, vol. 101, p. 165). Dar realitatea este, că nici Biserica catolică și nici Sf. Scaun, decretate ca persoane morale de drept divin în Codex iuris canonici, nu au personalitatea de drept patrimonial decât numai în teorie; în practică rămâne numai dreptul persoanelor morale în Biserică, în măsura admisă de Stat.

noane indică Biserica în înțelesul de edificiu, altele sunt echivoce, iar altele trebuie să se ia în înțelesul de comunitate ¹⁾).

Nici legile civile nu sunt mai concludente pentru înțelesul cuvântului biserică ²⁾. Nu este lămurit dacă în legile împăraților

1. Câteva citate din canoane ne pot lămuri în privința aceasta. „Episcopul să aibă stăpânire peste *averea bisericii*” (τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων, rerum Ecclesiae), can. 41 ap. Sint. At. II, p. 57; Beveregius, Synod. I. p. 28. Cele ale bisericii să se păstreze pentru biserică. (Τὰ τῆς ἐκκλησίας τῆ ἐκκλησία, ea quae sunt Ecclesiae). Ant. 24 — conf. și Teofil din Alex. can. 10, 11; Sint. At. III p. 166, Beveregius, I p. 451.

„În unele biserici episcopii administrează averile bisericesti fără economi” (ἐν τισιν ἐκκλησίαις, in nonnullis Ecclesiis). Sin. IV ec., can. 26. Sint. At. II, p. 276, Bev. I, 142.

Să fie econom la fiecare biserică (ἐν ἐκάστη ἐκκλησία) Sin. VII ec., can. 11; Sint. II, p. 590. Averile bisericesti de nimeni să nu se risipească. Un bun se poate vinde, dacă ar fi o nevoie a bisericii (ἀνάγκη τῆς ἐκκλησίας). Cart. 26, Sint. III, p. 372. Dar se vorbește și de pământul „episcopiei sau al mănăstirii” (ἐκ τῶν αὐτουργίων ἐπισκοπείου ἢ τοῦ μοναστηρίου — ex episcopii vel monasterii agris. Sin. VII, 12. Sint. At. II, p. 582, Beveregius I, p. 303. În urma nenorocirii ce a dat asupra bisericilor... unele case sfinte și episcopii și mănăstiri au fost răpite. (Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην συμφορὰν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις). Sin. VII, 13, Sint. At. II, p. 612; Conf. și Coment. lui Milaș la acest canon: Canoanele Bisericii ortodoxe, traducere de Uros Kovincici și Dr. Nic. Popovici. Vol. I, partea II, p. 516—517.

Hirotonia să se facă pentru „biserica unei cetăți” (ἐν ἐκκλησία πόλεως... Ecclesia civitatis). IV, 6, Sint. At. II, p. 230, Bev. I, p. 118. Conf. și Sin. VI ec., can. 20.

Episcopul să nu-și părăsească parohia sa. Can. 14 ap.

Dacă un episcop n'ar merge la parohia sa, pentru care a fost hirotonit. Ant. 18. — Clericul să nu se pună la două biserici... ci numai la o biserică (ἐν δυοῖν ἐκκλησίαις... ἐν μιᾷ ἐκκλησία) VII, 15. Sint. At. II, p. 620; să nu se numere la bisericile din două cetăți (ἐν δύο πόλεων... ἐκκλησίαις, in duarum civitatum Ecclesiis). Sin. IV, 10. Sint. At. II, p. 240. Bev. I, p. 123. Sunt monahi cari turbură bisericile (τάς τε ἐκκλησίας...). IV, 4. Sint. At. II, p. 225. Se vorbește de pricină ridicată în vreo biserică împotriva unui episcop sau presbiter sau diacon (πράγματος... ἐν τῇ ἐκκλησία κινουμένου). Cart. 15; Sint. At. III, p. 330.

Dar sunt și canoane care indică biserica, în mod precis, ca edificiu (ἐκκλησία, οἶκος θεοῦ).

Creștinii cari nu stau la sf. Cuminecătură „fac desordine în biserică”. Can. 9 ap.: VI ec., c. 80. Sint. II, p. 13. Botezul să se facă în „bisericele catolicești”. Sin. VI ec., c. 59, Sint. II, p. 438—39. Cine închide sf. Biserică spre a nu se săvârși într'nsa slujbele bisericesti. Sin. VII ec., 4. Sint. II, p. 566—67.

2. Legislația greco-romană a decretat ca persoane juridice toate institu-

greco-romani biserica se ia în înțelesul de edificiu sau ca universitas personarum din dreptul roman. Imposibil n'ar fi să se dea Bisericii semnificația din urmă, să fie vorba de fapt de un corpus christianorum. Dar cu siguranță nu se poate afirma aceasta. De aceea chestiunea persoanelor juridice în Biserică rămâne nelămurită și în legile menționate.

Nu este deci de mirare, dacă în privința substratului persoanelor juridice s'au emis mai multe păreri, referindu-se toate la capacitatea patrimonială a Bisericii.

Episcopul Milaş consideră biserica locală ca subiect al pro-

țiile recunoscute ca atari de legislația bisericească. În multe legi privitoare la bunurile bisericești, cuvântul biserică se ia în sensul larg al canoanelor. Se vorbește: „De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis eorum” (Codex Justiniani I, tit. 2); magna, sanctissima ecclesia (Nov. 59, praef.). „Sacrosancta Thesalonicensis ecclesia civitatis” (Cod. Just. I, 2, 8; X, 16, 12); „certae ecclesiae pauperes” (Cod. Just. I, 3, 49, § 1). Locașurile de rugăciune ale Montaniștilor, Donatiștilor, Maniheilor și Priscilianilor să se dea bisericilor (aedificia... ecclesiis vindicentur (Cod. Theod. XVI, 5, 43). „Ea vera loca... catholicae venerabili ecclesiae socientur” (ibid. XVI, 5, 57). Constantin cel Mare dispune în anul 321: „Habeat unusquisque licentiam, sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum, quod optavit, relinquere” (Cod. Theod. XVI, 2, 4). „Privilegia venerabilis ecclesiae” (ibid. XVI, 2, 29, 30); „...a quibus necessitatibus ecclesiae urbium singularium habeantur immunes” (ibid. XVI, 2, 40). Împărații Valentinian și Marcian au oprit (la 452) pe eretici să-și zidească case de rugăciuni: „Quod si lecerint... domum vel possessionem, in qua convenerint, vel monasterium eius civitatis orthodoxae ecclesiae, in cuius territorio est, iubemus addici”. (Cod. Justin, I, 5, 8 § 3). Cu privire la clericii, monahii, diaconisa și călugărița fără moștenitori legali se dispune că bunurile lor să treacă: „sacrosanctae ecclesiae vel monasterio, cui forte fuerat destinatus aut destinata, omnifariam socientur” (Cod. Just. I, 3, 20). Tot acolo: „Neque enim iustum est, bona seu peculia, quae aut patrono legibus debentur... ab ecclesiis aut monasteriis deteneri”.

Împăratul Justinian dă o lege ca, la un testament în cinstea lui Dumnezeu, legatul să treacă la *biserica locului*, în care testatorul și-a avut domiciliul (eius loci ecclesia, ubi testator domicilium habuit... Nov. 131, c. 9). Locul acesta ar servi ca argument hotărîtor pentru teoria bisericii—edificiu ca subiect al proprietății.

Edictul dela Mediolan (313) vorbește despre corpus christianorum id est ecclesiarum (Vezi Iorgu D. Ivan, Bunurile bisericești în primele 6 secole, 1937 p. 84). Împăratul Constantin cel Mare a dispus: „Cuncta... superstitionis vestrae conciliabula, omnium haeticorum oratoria, catholicae ecclesiae incuctanter tradi praecipimus” (Eusebiu, Vita Const. III, 65).

prietății bisericești ¹⁾ și nu comunitatea bisericească, căci atunci s'ar contesta Bisericii personalitatea juridică ²⁾. Nu se precizează însă, dacă biserica este luată ca instituție sau ca edificiu. Ca subiecte de proprietăți sunt recunoscute în izvoarele canonice și mă-năstirile și instituturile de binefacere: spitale, aziluri de copii să-raci și orfelinate ³⁾. În legătură cu dreptul de patronat, canonistul Milaș zice că acest drept îl poate câștiga orice persoană fizică, care aparține Bisericii ortodoxe, și orice persoană juridică, care există pe bază legală, deci orice comunitate bisericească, societate, fond religios ⁴⁾. Așa dar personalitatea juridică nu poate fi limitată numai la biserica locală.

Alții cred că persoană juridică este biserica locală ca edificiu ⁵⁾. Canoanele și legile civile ar recunoaște bisericilor singuratică, ca edificiu, dreptul de proprietate, deci și calitatea de persoane morale ⁶⁾.

1. Dreptul bîs. oriental, p. 427 (can. 24 și 25 din Ant.).

2. Ibid., p. 425.

3. Ibid., p. 477.

4. Milaș, op. cit., p. 439.

5. Canonistul Schulte a militat mai mult pentru personalitatea juridică a bisericilor singuratică ca centre ale comunității bisericești. Dar a ținut să lămu-rească că biserica trebuie luată în înțelesul de institut și nu ca edificiu. După acest autor, în biserică nu este „das Moment der Gemeinde, sondern der Ge-meinschaft (Op. cit., p. 31—32).

6. Teoria aceasta se lovește de multe greutăți. Întâi, îi lipsește justifi-carea istorică. Bisericile (clădirile) sunt de origine mai nouă, din timpul când bi-serica creștină a primit libertatea în imperiul roman. Dar biserica a existat și independent de clădirile bisericești. În lipsa acestora slujbele bisericești s'au făcut în case particulare. Era biserica din casa lui Acvila și a Prischilei (I. Cor., 16, 19), ori biserica din casa lui Nimfan din Colose (Colos., 4, 15—16). Mai târziu multe clădiri bisericești erau pe pământul particularilor. S'a dat chiar voe ca par-ticularii să zidească biserici pe cheltuiala proprie (Milaș, Drept bis., p. 332). De sigur, personalitatea juridică a Bisericii nu se poate contesta nici în timpurile acestea, cu toate că lipsea edificiul bisericesc. Dar casa particulară, în care se făceau slujbele religioase, sau biserica — edificiu —, proprietatea unui particular, nu pot fi considerate ca persoane juridice. Se mai poate pune întrebarea: Dacă edificiul bisericesc (biserica) se dărâmă, dar credincioșii rămân, cui revine per-sonalitatea juridică? Aceasta încetează sau se suspendă până la ridicarea clă-dirii noi?

Alții consideră de persoană morală Biserica în înțelesul de instituțiune; dar ideea bisericilor singuratice ca persoane morale, o află prea îngustă. În urma dezvoltării istorice au luat ființă în Biserică și alte persoane juridice. În parohie, în dieceză trebuie să distingem astăzi diferite feluri de avere bisericească, cu subiecte independente. Astfel trebuie să se facă deosebire între biserică și parohie, între averea uneia și alteia. Așa dar, pe lângă biserici ca instituțiuni, sunt persoane morale: parohia ca beneficiu, un fond general pentru biserică...¹⁾ Teoria aceasta, ca cea a edificiiilor, avea să înlăture din biserică ideea corporativă²⁾.

În urmă, față de teoriile acestea, poate fi susținută, cu destul temei, și teoria Bisericii în înțelesul de comunitate, bazată tot pe canoane și pe legile împăraților. Canoanele sunt foarte precise când vreau să dea bisericii înțelesul de edificiu, casă de rugăciune. Dar canoanele întrebunțează termenul de biserică și în sensul de comunitate religioasă. Canoanele nu puteau da bisericii alt înțeles decât acela care izvorăște din ideea de biserică și care este cuprins în sf. Scriptură³⁾. Biserica este comunitatea credin-

1. Dr. N. Cotlarciuc, *Persoana morală a averilor bisericești*. (Biserica Ortodoxă 1922, pp. 564—576).

2. Teoria instituțiilor este codificată acum în dreptul canonic al bisericii catolice. Primind concepția aceasta în materie de personalitate juridică, trebuie să tragem și toate consecințele ei. Dacă primim teoria instituțională, va trebui să admitem că o parohie, o mănăstire, o eparhie... poate exista fără aibă vreun credincios sau membru. În teoria instituțională o persoană morală corporativă poate avea viață fără să aibă nevoie de existența unor persoane fizice. Dreptul bisericii catolice a tras toate consecințele sistemului instituțional cu privire la persoanele juridice în Biserică, pe când susținătorii acestei teorii la noi au evitat să tragă aceste consecințe.

3. În epistolele Sf. Apostol Pavel biserica (ἐκκλησία) este comunitatea credincioșilor în frunte cu păstoriilor lor. Biserica din Corint (Cor., 1, 2), biserica din Galatia (Galateni, 1, 2), biserica Tesalonicenilor (I. Tes., 1) sunt comunități de credincioși și exclud oricare altă interpretare. Dacă se vorbește despre Biserici apostolice, acestea nu pot fi luate decât în sensul de comunități religioase întemeiate de Apostoli. Canoanele apostolice, ca cele mai vechi legiuri bisericești, care erau adunate la începutul veacului 4, canoanele sinoadelor din v. 4 nu pot să dea bisericii decât înțelesul pe care biserica îl avea atunci: înțelesul de comunitate religioasă.

cioșilor guvernată de o autoritate, ea este o colectivitate organizată din punct de vedere juridic pentru realizarea scopurilor sale ¹⁾.

Fiind comunitate, Biserica are o asemănare cu celelalte societăți, având elementele caracteristice ale acestora: membri, o autoritate pentru a o conduce, un scop propriu și mijloacele pentru realizarea scopului urmărit. Dar, cu toate că există aceleași criterii ale personalității, Biserica nu poate fi asimilată cu celelalte persoane morale. Ideea corporativă se poate aplica numai cu restricțiile cari rezultă din ideea de biserică. Comunitatea, corporațiunea bisericească nu-și dă singură organizația, nici scopul și nici mijloacele. În Biserică există o ierarhie, întemeiată de Mântuitorul Hristos, care are conducerea; scopul Bisericii este determinat prin voința Mântuitorului. Persoana morală conlucrează la realizarea scopurilor bisericești în planul stabilit de către autoritatea bisericească. Persoana morală nu poate schimba organizația primită, nici scopul pentru care s'a înființat. Ea nu poate hotări nici desființarea sa, cum ar fi cazul persoanelor morale din alt domeniu, cu majoritate de voturi.

Cu aceste restricții, ideea corporativă nu poate fi considerată ca protestantism ²⁾ și ea poate fi aplicată și la biserică. Ideea de comunitate se poate aplica chiar la Biserica universală ³⁾. Carac-

1. Despre biserică în sensul de comunitate religioasă vezi: Alexiu Comoroșanu, Dogmatica Ortodoxă, vol. I. p. 321—22.

2. La protestanți Biserica există numai în formă de comună bisericească, fără să fie necesară o legătură organică a acestor celule bisericești, care să le cuprindă într'o organizație superioară. La protestanți nu există o ierarhie bisericească care să aibă conducerea și autoritatea supremă în afacerile bisericești.

3. Chiar autorii catolici admit că Biserica universală, sub anumit aspect, este o persoană corporativă. Ea este o persoană morală colegială, fiind compusă din persoane fizice, reprezintă colectivitatea credincioșilor și constă din căpetenii și supuși. (Giuseppe Forchielli, Il diritto patrimoniale della Chiesa. Padova 1935, p. 30). Substratul bisericii este constituit, ca la universitas personarum, dintr'o colectivitate de oameni, cari lucrează pentru un scop comun; acest grup de oameni este supus unei autorități, care însă nu este formată sau dată de această colectivitate, ci autoritatea guvernează în baza unei concesiuni din afară. Dar, pentru a slăbi ideea corporativă, se spune că Biserica este o corporațiune instituțională (nu instituțiune corporativă) independentă de teritoriu, de spațiul geografic. (V. Del Giudice, Istituzioni di diritto canonico, p. 31).

terul de comunitate poate fi refuzat cu atât mai puțin părților constitutive ale Bisericii. Organizațiile bisericesti nu pot fi considerate ca simple abstracțiuni, ca simple unități administrative, ori ca simple asociații de oameni. Organizațiile bisericesti sunt comunități de credincioși pentru realizarea scopurilor Bisericii întregi, care sunt și scopurile acestor organizații. De aceea, părțile constitutive ale Bisericii, începând cu parohia ¹⁾, sunt persoane morale în calitatea lor de comunități religioase. Ideea de comunitate trebuie accentuată mai ales la mănăstiri. Mănăstirile sunt persoane morale în calitatea lor de comunități ale credincioșilor cari au depus voturile pentru realizarea idealului de perfecțiune creștină ²⁾. Viața și organizația mănăstirilor constituie o dovadă, că dreptul bisericesc oriental nu este străin de ideea corporativă, pe care o întâlnim în dreptul roman la colegii, la universitates personarum. Nu va fi lipsit de interes să accentuăm că mănăstirile sunt persoane morale colegiale (corporative) și în dreptul canonic al Bisericii rom.-catolice.

Rezumând expunerile noastre asupra personalității juridice a Bisericii, constatăm că legile bisericesti — canoanele — și legile împăraților greco-romani sunt concludente pentru recunoașterea personalității juridice a bisericilor singuratice, dar ele sunt prea puțin precise la lămurirea substratului personalității juridice. Problema aceasta poate primi o deslegare definitivă prin hotărîrea autorității supreme bisericesti. Personalitatea juridică a Bisericii este una din multele probleme care vor trebui să ne preocupe la o eventuală codificare a dreptului bisericesc oriental.

Cu privire la personalitatea juridică a Bisericii, credem că este îndreptățită împărțirea următoare: Biserica universală este

1. Asupra parohiei și a semnificației cuvântului „parohie”, vezi frumosul studiu al părintelui prof. *Petre Vintilescu*, Parohia ca teren de dezvoltare a spiritualității creștine, în „Studii Teologice”, vol. I, București 1937, p. 32, 34, 38.

2. Unii autori aduc ca argument pentru personalitatea juridică a bisericilor ca instituțiuni tocmai mănăstirile. Acestea sunt persoane morale fără să aibă comunități de credincioși. Dar se trece cu vederea că mănăstirile au la bază comunitatea călugărilor. Ideea corporativă primește forma cea mai convingătoare în organizația internă și în conducerea mănăstirilor, a „familiilor” de călugări. De aceea mănăstirile sunt persoane morale corporative.

persoană morală în baza dreptului divin. Părțile constitutive ale Bisericii: parohiile, protopopiatele, mănăstirile, eparhiile, mitropoliile, patriarhiile — sunt persoane morale corporative, ca organizații constituite din persoane fizice. Ele se înființează de către autoritatea bisericească de acord cu puterea civilă.

Sunt persoane morale, ca masă de bunuri (*universitates rerum*), instituțiile sau așezămintele bisericești cu scop religios sau de binefacere (*piae causae*): fundații, azile de bătrâni, de copii orfelinate... fonduri bisericești, fonduri pentru susținerea edificiului bisericesc ¹⁾.

Problema personalității juridice nu se pune în mod practic în împrejurările actuale ale Bisericii ortodoxe române, fiindcă părțile constitutive ale Bisericii sunt persoane juridice în calitatea lor de comunități ²⁾. Parohia este persoană morală, fiind comunitatea bisericească a credincioșilor, clerici și mireni ³⁾. Calitatea de comunitate este presupunerea firească și la celelalte părți constitutive: protopopiate, eparhii, mitropolii, patriarhie. Despre mănăstire se spune că ea este o comunitate religioasă de călugări sau de maici ⁴⁾. Condiția juridică a bisericilor ca edificiu este de asemenea lămurită. Legea de organizare a Bisericii face distincție între persoanele morale și între edificiile bisericești. Edificiile bisericilor, mănăstirilor, episcopioilor și mitropoliilor sunt lucruri sfințite și în afară de comerț ⁵⁾. Edificiul bisericii aparține persoanei morale. „*Biserica parohială aparține parohiei*“. Iar la bisericile citorești sunt hotărâtoare dispozițiunile actelor de fundație ⁶⁾.

III. Problema personalității juridice în Biserica rom.-catolică a fost reglementată, foarte precis, în noul cod numit: *Codex juris canonici*. Acest codex este rezultatul unei munci stăruitoare de

1. Personalitate juridică poate avea și biserica în înțelesul de edificiu. Totuși, în general, condiția juridică a bisericii ca edificiu este, că ea aparține unei persoane morale: parohie, mănăstire, eparhie...

2. Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii ort. române, 1925, art. 27.

3. Statut, art. 26.

4. Statut, art. 84.

5. Lege, art. 30; Legea Cultelor, art. 19.

6. Statul art. 160 și 161.

aproape 13 ani. Codificarea a început în 1904 și s'a terminat în 1917 ¹⁾. Codexul cuprinde normele obligatorii pentru disciplina Bisericii catolice de rit latin, este deci un *Codex latinus* ²⁾ și este redactat în spiritul suveranității Bisericii. El afirmă completa independență a autorității bisericești de orice autoritate civilă. Biserica este independentă de Stat la câștigarea bunurilor, având dreptul natural (*jus nativum*) de a dobândi bunuri independent de orice autoritate civilă. Biserica este independentă în ce privește învățământul de toate gradele, putând înființa chiar școli superioare. Biserica revendică pe seama ei dreptul matrimonial, condamnând căsătoria civilă. Codexul cuprinde și norme privitoare la lucruri care sunt de competența dreptului civil ³⁾.

Se înțelege dela sine, că acest codex, redactat în nota superiorității Bisericii față de Stat, servește ca bază din partea Bisericii catolice — la tratativele pentru încheierea de concordate și este năzuința firească de a trece cât mai multe din dispozițiile lui în concordate, asigurând astfel *libertatea* Bisericii. Accentuăm cuvântul libertate, pentru că termenul de autonomie nu este întrebuițat în concordate. De altcum termenul libertate înseamnă mai mult. Libertatea Bisericii — zice dr. Emil Friedberg — înseamnă pentru Biserică dominațiunea dreptului canonic. Dar acesta este pătruns pe de-a 'ntregul de superioritatea Bisericii față de Stat și dă Bisericii mijloacele și căile de a-și valorifica superioritatea aceasta față de Stat, precum și față de fiecare cetățean în particular ⁴⁾.

Din acest codex ne vom opri puțin numai la dispozițiunile privitoare la personalitatea juridică.

Codexul cunoaște, în locul întâiu, *persoane fizice*. Omul care

1. Titlul complet al codexului este : *Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti XV autoritate promulgatus*. A fost promulgat la Rusaliile anului 1917, având să intre în vigoare la Rusaliile anului 1918. El a înlocuit vechea colecție : *Corpus juris canonici*, care cuprindea legislația bisericească începând dela veacul 12—16.

2. Dr. Nikolaus Hilling, *Die allgemeinen Normen des Codex Iuris Canonici*, 1926, p. 4.

3. Lazăr Iacob, *Politica Scaunului Papal*, 1936, p. 9—10.

4. *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche...* 1872, p. 780.

a primit botezul devine subiect de drept — persona — cu toate drepturile datorile care se cuvin creștinilor (can. 87). Personalitatea încetează numai cu moartea. Cine a devenit prin botez membru al Bisericii catolice, nu poate să-și părăsească biserica niciodată. O încercare de părăsire constituie un delict, care se pedepsește ipso facto cu excomunicarea ¹⁾. Așa dar dreptul Bisericii catolice nu recunoaște libertatea absolută a conștiinței, înscrisă în Constituțiunile moderne.

În afară de persoane fizice, codexul cunoaște și persoane morale în Biserică, înființate de către autoritatea publică (bisericască) ²⁾, și se împart în persoane morale colegiale și necolegiale (can. 99). *Persoana morală colegială* se poate înființa, dacă numără cel puțin trei membri (can. 100 § 2), dar existența ei nu este condiționată de acest număr. Persoane morale colegiale (corporative) sunt: Colegiul cardinalilor, capitolele catedrale și colegiale, ordinele și congregațiile religioase cu subdiviziunile lor (case, mănăstiri, provincii), asociațiile credincioșilor, înființate legal, etc. ³⁾. Corporațiile păstrate în dreptul de astăzi al Bisericii rom.-catolice sunt puține la număr, dar și acest număr redus este un indiciu, că forma primitivă a personalității morale a fost cea corporativă ⁴⁾.

Persoanele morale necolegiale sunt entități de natură deosebită și prezintă o variație mare în dreptul canonic. Ele pot fi instituite (instituta): bisericile, scaunul apostolic, seminariile..., sau fundații (fundationes) cu un patrimoniu permanent: mensa episcopală, prebendele (beneficiile) canonicilor, beneficiile parohiale, spitalele, orfelinatele etc., sau teritorii (territoria): parohii, abații, die-

1. Sägmüller, Johannes Baptist, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, IV. Auflage, I. Band, p. 282.

2. Dacă acei care au părăsit biserica vreau să câștige din nou capacitatea juridică, ei trebuie să facă numai un act de supunere către biserică. Dar acest act nu înseamnă trecere religioasă, ci el constituie numai o revenire (conversio) la biserică (ibid. p. 284).

3. În codex se întrebuințează, de predilecție, termenul de persoană morală, obicuinuit la popoarele latine. Dar găsim uneori și expresiunea persoană juridică. (Comp. și Hilling, op. c., p. 109).

4. Sägmüller, op. c., p. 306—307.

4. Forchielli, op. c., p. 23.

ceze, provincii ¹⁾. Subliniem că parohiile și celelalte organizații bisericești sunt persoane morale numai ca teritoriu, căruia i s'a dat un păstor pentru credincioșii domiciliați acolo, dar nu în calitate de comunitate ²⁾. Persoanele morale necolegiale au nota caracteristică, că existența lor nu este în funcție de persoane; scopul și voința izvorăsc la acestea din afară și nu sunt imanente ca la persoanele morale colegiale ³⁾.

Persoanele morale pot fi de drept divin și persoane inferioare. Biserica întregă și Scaunul apostolic sunt persoane morale de drept divin (ex ipsa ordinatione divina). Toate celelalte sunt persoane inferioare, având personalitatea juridică în baza dreptului canonic (ex ipso iuris praescripto) sau în urma concesiunii superiorului bisericesc dată prin decret formal pentru un scop religios sau caritativ, (can. 100 § 1). Iar superiorul competent este Papa la entitățile de importanță generală (capitul, dieceze) și episcopul (ordinarius) la persoanele morale din dieceza sa (can. 1414).

Persoanele morale în general, colegiale sau necolegiale, cu privire la apărarea intereselor proprii sunt puse alături de minori (can. 100 § 3).

Pe lângă corporațiuni și institute, dreptul civil cunoaște și persoane juridice create prin voința particularilor, cum sunt fundațiile. Dreptul canonic apusean nu cunoaște atari persoane. Codex juris canonici înțelege prin fundații (piae foundationes) bunuri temporale afectate unei persoane morale cu îndatorirea de a întrebuința veniturile lor pentru atingerea scopurilor stabilite în actele fundațiilor. Astfel de fundații au caracterul unui contract bilateral: do ut facias (can. 1544). Așa dar dreptul bisericesc face distincție

1. Sägmüller, op. cit., p. 307.

2. Este interesantă concepția dreptului canonic apusean mai ales cu privire la seminare și universități, pe care le lipsește de caracterul corporativ. Motivul ar fi — după unii — că nu este sigur dacă corporațiunea este constituită din corpul didactic sau din corporațiunea elevilor (Forchielli, op. c., p. 38). Beneficiul parohial este persoană morală, dar fără drepturi corporative. El este subiect independent al averii, putând câștiga drepturi și contracta îndatoriri. Avera beneficiului parohial se compune din casa parohială, pământ, averi mobiliare... (Dr. Eduard Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1926, p. 473—74).

3. Hilling op. c., p. 110.

între fundațiile cu averi, beneficiile bisericești și între fundațiile pentru un scop de pietate, care sunt atașate unei persoane morale recunoscute de biserică. Atari fundații pot avea personalitate juridică conformându-se prescripțiunilor dreptului civil ¹⁾.

Codexul latin are dispozițiuni foarte interesante și cu privire la *stingerea persoanelor morale*. Persoana morală, după natura sa, este perpetuă; totuși ea se stinge dacă este suprimată de către autoritatea legitimă, sau dacă a încetat să existe timp de o sută de ani („si per centum annorum spatium esse desierit“ (can. 102 § 1). Persoana morală colegială există chiar dacă un singur membru ar fi în viață, trecând asupra lui drepturile tuturor membrilor (can. 102 § 2). Ea se consideră însă ca existentă—prin ficțiune—timp de o sută de ani și dela moartea ultimului membru ²⁾.

Înțelesul acestui canon este clar. Persoana morală are o existență durabilă, perpetuă, prin voința pozitivă a legiuitorului. Numai autoritatea bisericească o poate suprima. Persoana morală nu poate hotări desființarea sa. Biserica nu recunoaște nici Statului dreptul de a suprima o persoană morală bisericească. Persoana morală nu se stinge nici în cazul când patrimoniul ei dispare, sau când Statul ar seculariza bunurile ei. O persoană morală—dacă nu a fost suprimată de către autoritatea bisericească—se stinge numai în cazul dacă a încetat de a funcționa timp de o sută de ani. Ar fi deci o prescripție centenară.

Prin urmare, o persoană morală trăiește o sută de ani fără niciun membru. Lipsa ei de activitate în acest timp este un fapt simplu fără urmări juridice. Până la trecerea acestui timp persoana morală își păstrează toate drepturile. În acest interval de timp, de repaos, persoana poate reveni la viață, fără să fie nevoie de o nouă concesiune sau de o înființare nouă ³⁾. În doctrina catolică deci, o parohie există încă o sută de ani după ce și-a pierdut ultimul credincios; un capitol, o mănăstire trăiește încă o sută de ani dela moartea—dispariția—ultimului membru. Numai după trecerea acestui timp o persoană morală încetează și canoniceste,

1. Eichmann, op. cit., p. 536; Hüling, p. 110—111.

2. Eichmann, p. 80—81; Sägmüller, p. 309.

3. Forchielli, op. cit., p. 129—130.

Deși beneficiile bisericești se înființează durabil și trebuie să rămână în starea lor originală, totuși autoritatea bisericească poate face schimbările reclamate de împrejurări. Dar pentru aceste schimbări trebuie să fie o cauză dreaptă (*justa causa*), adică: trebuințele și folosul Bisericii („*Ecclesiae necessitas vel magna et evidens utilitas*“; can. 1423 § 1). Dintre multele schimbări și transformări prevăzute în codexul latin, vom aminti numai schimbarea menționată și în Concordatul României cu Sf. Scaun cu termenul consacrat în codex.

La beneficii poate interveni o schimbare prin unirea beneficiilor (*unio beneficiorum*). Între diferitele forme de unire se amintește și *unio aequae principalis*: o unire personală, adică două beneficii se unesc, păstrându-și fiecare caracterul juridic (*suam naturam*), drepturile și sarcinile; fiecare își păstrează independența, numele, averea și administrația proprie, dar — în urma unirii — beneficiile unite pot avea în frunte numai o persoană, un singur titular, cum s'ar spune în limbajul laic¹). Astfel pot fi unite *aequae principaliter* două episcopii, cum este cazul la noi cu episcopiile catolice de rit latin din Oradea și Satu-Mare (Conc., art. II).

Capacitatea patrimonială a Bisericii. O consecință a personalității juridice este dreptul persoanei de a dobândi, administra, întrebuința și de a înstrăina bunuri. Dreptul canonic apusean cuprinde dispozițiuni detaliate și în materia aceasta. Toate persoanele morale pot câștiga averi; capacitatea lor în această materie este stabilită și poate fi limitată numai prin dreptul canonic.

Sunt subiecte de drept patrimonial: Biserica întreagă și Scaunul apostolic în baza dreptului divin. Codexul precizează că Biserica catolică și Scaunul ap. au dreptul firesc (*ius nativum*) de a dobândi bunuri temporale pentru atingerea scopurilor proprii, *liber și independent de autoritatea civilă* (can. 1495 § 1). Celelalte entități bisericești: persoane colegiale, institute și teritorii — sunt subiecte de drept patrimonial în baza dreptului comun (canonic) sau în baza acordării personalității juridice de către autoritatea bisericească.

Prin dispozițiunile acestea ale codexului s'a rezolvat vechea

1. Can. 1420 § 2, conf. și Eichmann, op. cit., p. 479.

și mult controversata problemă a subiectului proprietății în favoarea teoriei instituțiilor. Instituțiunea bisericească (corporațiune, institut, teritoriu bisericesc) este proprietara averii bisericești ¹⁾. Dreptul de proprietate a bunurilor revine persoanelor morale „sub autoritatea supremă a Scaunului Apostolic” (can 1499 § 2). Măsura aceasta este o îngădire mare a dreptului de proprietate. Ea atinge și suveranitatea Statului, pentru că averea bisericească este, în aceeași vreme, și un patrimoniu național. De altfel codexul latin nu admite niciun amestec al Statului la dobândirea, administrarea, întrebuințarea și înstrăinarea bunurilor bisericești. Ce este și mai caracteristic, codexul are dispozițiuni minuțioase și în privința contractelor. Abia aici se statuiază că în materie de contracte să se observe dispozițiunile dreptului civil din teritoriul respectiv. Dispozițiunile dreptului civil au aceleași efecte și în dreptul canonic în materie de contracte, întru cât prescripțiunile lui nu sunt în contradicție cu dreptul divin, sau întru cât dreptul canonic nu ar dispune altfel (c. 1529).

Din partea privitoare la averea bisericească ne interesează mai de aproape dispozițiunile care se referă la administrarea bunurilor bisericești.

Administratorul suprem al tuturor bunurilor bisericești este Papa (c. 1518). Când privește bunurile diferitelor instituite, episcopul (ordinarius) are dreptul de a supraveghea administrarea lor (c. 1519). Averile fundațiilor se administrează conform literilor de fondare (c. 1521). Bunurile bisericești nu pot fi înstrăinate fără aprobarea autorității bisericești competente (c. 1530). Se cere aprobarea Scaunului apostolic, dacă este vorba de lucruri prețioase din punct de vedere istoric și artistic (c. 1497 § 2) și la lucruri de o valoare mai mare de treizeci mii lire sau franci. La lucrurile sub această valoare se cere aprobarea episcopului (c. 1532). La contractele de închiriere, dacă valoarea locațiunii este mai mare de 30.000 lire sau franci și dacă închirierea se face pe o durată mai mare de nouă ani, se cere aprobarea Papei (beneplacitum apostolicum); iar pe o durată mai mică se cere numai aprobarea episcopului (c. 1541).

1. Eichmann, op. cit., p. 503.

Să nu se piardă din vedere că, aproape în toate cazurile, averea Bisericii catolice derivă din liberalitatea Statului, ea este donațiune de Stat, cum este cazul în special la noi.

În legătură cu averea bisericească este interesantă și întrebarea: Ce se întâmplă cu patrimoniul persoanelor morale care s'au stins? Codexul are dispozițiuni și pentru eventualitatea aceasta. Dacă o persoană morală s'a stins, bunurile ei trec la persoana morală imediat superioară, cu respectarea voinței fondatorilor sau donatorilor, a drepturilor câștigate și a legilor particulare, după care persoana morală s'a condus (c. 1501). Bunurile unei provincii religioase (de călugări) trec la același institut religios: la capitolul general sau la generalul ordului religios (c. 494 § 2). Bunurile parohiei trec la dieceză ¹⁾.

Dispozițiunile codexului latin în general, cât și cele privitoare la personalitatea juridică, pun în evidență că Biserica rom.-catolică revendică o completă independență, superioritate chiar, față de Stat. Biserica nu este o corporațiune publică sau o instituțiune de drept public. Dacă alte confesiuni religioase primesc să fie tratate drept corporațiuni publice, Biserica rom.-catolică. spune un autor, nu poate fi determinată să primească situația aceasta de dragul parității, considerată ca un rău, a cărui înlăturare însă nu stă în puterea Bisericii. În concepția catolică, paritatea se înțelege așa, ca Statul să ia față de fiecare cult o atitudine conform maximei: Nu fiecăruia aceeași, ci fiecăruia ce este al său (Nicht jedem das Gleiche, aber jedem das Seine). Ar fi cu totul greșit, se spune, dacă s'ar pune o paritate absolută în locul parității relative, dacă toate confesiunile din cuprinsul Statului ar fi tratate după aceeași schemă ²⁾.

Dar a da fiecăruia ce este al său ar însemna a introduce în viața de Stat pentru catolici prescripțiunile dreptului canonic și, prin el, supremația Bisericii rom.-catolice față de toate celelalte confesiuni. Dreptul canonic catolic nu recunoaște libertatea conștiinței, el neadmițând trecerea unui catolic la altă confesiune,

1. Forchielli, op. cit., p. 131—132.

2. Sagmüller, op. cit., p. 133.

Persoanele morale, în concepția acestui drept, pot exista și fără credincioși. Chiar dacă ar dispărea toți credincioșii, bunurile bisericesti rămân pentru totdeauna în proprietatea Bisericii.

Incontestabil, concepția dreptului canonic catolic nu se poate concilia cu principiul libertății absolute a conștiinței și cu principiul de egală îndreptățire a tuturor cultelor, principii înscrise în Constituțiunile Statelor.

IV. Biserica protestantă nu pune o problemă a personalității juridice. În doctrina ei, Biserica este o societate invizibilă și, ca atare, ea nu poate primi forme juridice. De aceea organizarea externă a comunităților religioase a fost lăsată în grija autorității de Stat. Baza organizației la protestanți este comuna bisericască. O ierarhie, în sensul adevărat, nu există. Nici unirea comunităților bisericesti în organizațiuni superioare nu este necesară. În doctrina protestantă, Biserica nu poate fi concepută în sensul universalității, ci poate fi vorba numai de biserici în hotarele unui Stat (Landeskirchen) și recunoscând suveranitatea Statului. De aceea la stabilirea personalității juridice a Bisericii sunt normative numai legile civile.

Evoluția istorică a adus Biserica protestantă în așa dependență de Stat, încât un conflict între cele două puteri este cu neputință ¹⁾. Totuși, contrar acestei concepții, la noi și cultele protestante și-au revendicat o deplină independență, refuzând — la început — să recunoască chiar și dreptul de control al Statului în afacerile bisericesti. N'au voit să recunoască nici chiar dreptul de supraveghere și control asupra învățământului confesional. De sigur, atitudinea aceasta — care nu era izolată — nu avea nimic comun cu doctrina protestantă, ci ea a fost dictată de considerente cu totul de altă natură.

V. Doctrina dreptului canonic cu privire la personalitatea juridică a Bisericii este foarte interesantă, dar ea poate avea aplicare practică, în viața de drept, numai în măsura consimțită și admisă de Stat. În domeniul său, Statul are suveranitate deplină și exclusivă, având să reglementeze, conform principiilor sale,

1. Dr. Emil Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, p. 822,

toate problemele de drept. În domeniul acesta și Biserica este supusă normelor dreptului civil și ea nu poate interveni aici ca legiuitoare sau ca judecătoare, deși odinioară a avut situația aceasta privilegiată. Evoluția Statului și a vieții de drept a făcut să triumfeze, de mult, principiul: Personalitatea juridică a Bisericii și a institutelor sale este de domeniul dreptului civil ¹⁾. Biserica poate crea persoane morale conform dreptului său, dar crearea aceasta nu are efecte de drept civil fără intervenția autorității de Stat. Înființarea canonică singură nu are valoare în dreptul Statului ²⁾. La recunoașterea unei persoane morale bisericești Statul nu poate fi redus numai la un rol pasiv. Dimpotrivă, el este în drept să facă un examen de legitimitate, de utilitate și de oportunitate a persoanei morale conform dreptului propriu și din punctul de vedere al suveranității și intereselor de Stat. În urma acestui examen, Statul poate acorda sau refuza recunoașterea unei persoane morale bisericești. Recunoașterea din partea Statului este un act constitutiv, care crează persoana morală cu toate efectele de drept civil. Față de actul canonic prevalează totdeauna actul constitutiv al Statului. Ar fi exagerat de sigur, să se afirme că Statul are libertatea absolută de a acorda sau de a refuza recunoașterea unei persoane morale bisericești. Dar el are puterea discreționară și recunoașterea personalității juridice este mai mult decât un simplu examen de legitimitate ³⁾.

De aceea în contactul de drept între Stat și persoanele juridice bisericești, Statul se va călăuzi totdeauna de concepția sa juridică la aprecierea personalității juridice, aplicând legile sale și nu prescripțiunile dreptului canonic. În viața sa de drept, Statul nu se poate supune unor legi străine de suveranitatea sa și el nu poate admite aplicarea unor norme care ar răsturna principiile fundamentale ale Constituțiunii sale și care ar schimba concepția dreptului civil în materie de personalitate juridică ⁴⁾.

1. Schulte, op. c., p. 6—7.

2. Forchielli, op. c., p. 80.

3. Forchielli, op. c., p. 82 și urm. ; p. 101.

4. Controversa privitoare la crearea persoanelor juridice bisericești se pune din partea Bisericii rom.-catolice, care afirmă independența dreptului canonic. De aceea actul canonic de înființare a unei persoane morale ar urma

Personalitatea juridică a Bisericii este în funcție de raporturile dintre Biserică și Stat. În sistemul separației Biserica este o corporațiune privată și stă sub regimul legilor polițienești, ca oricare asociație privată. În Statele care n'au făcut separația, Biserica este o corporațiune publică și, ca atare, este persoană morală de drept public. Bisericile, ca entități aparte, pot dobândi bunuri, pot fi reprezentate în justiție ca reclamante și reclamate; slujitorii bisericești sunt funcționari publici; se acordă asistență publică la executarea hotărârilor bisericești, Statul ajută Biserica în atingerea scopurilor urmărite ¹⁾.

IV. Regimul persoanelor juridice în România a fost stabilit prin legea pentru persoanele juridice din 6 Februarie 1924 (cu unele modificări aduse în 1939). Conform legii, pot fi persoane juridice de drept public, create prin lege (art. 1) și persoane juridice de drept privat, care pot lua ființă și pot exista în conformitate cu dispozițiunile legii.

Personalitatea juridică a cultelor a fost reglementată, în conformitate cu principiile Constituțiunii din 1923, prin Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii ortodoxe române (1925), prin Legea pentru regimul general al cultelor (1928) și — în baza unei largi interpretări a articolului 22 din Constituțiune — prin Concordatul încheiat la 10 Mai 1927, ratificat la 7 Iulie 1929. Fără îndoială, legea principală — care reglementează la noi problema cultelor — este cea din 1928. Raportul între legea cultelor și legea de organizare a Bisericii ortodoxe române este lămurit astfel: Dispozițiunile din această lege privesc și Biserica ortodoxă, întrucât nu sunt contrare legii de organizare a acestei Biserici (art. 57). Dar între cele două legi nu există vreo deosebire, care să pună cazul unei priorități.

să fie recunoscut și în Stat, cu toate efectele de drept civil. Sunt însă și canoniști catolici care susțin colaborarea celor două puteri la înființarea persoanei morale. Cele două acte: cel canonic și cel de Stat, să apară contopite pentru recunoașterea civilă a persoanelor morale. (Vezi judicioasele expuneri pentru constituirea persoanelor morale bis. în dreptul italian: *Forchielli*, op. c., pp. 75-102.

1. Rezumarea diferitelor păreri cu privire la recunoașterea personalității juridice de drept public a Bisericii la: *N. G. Popescu-Prahova*, Raporturile dintre Stat și Biserică. Chișinău 1936, p. 61—62.

Cu totul altfel se prezintă raportul între legea cultelor și concordatul cu sf. Scaun. În concordat s'au primit unele stipulațiuni care erau în contradicere cu prevederile proiectului de lege pentru regimul cultelor ¹⁾. Cu toate acestea, legea cultelor cuprinde unele dispozițiuni, tocmai privitoare la persoanele morale ale Bisericii catolice, care sunt în contradicere cu cele din concordat. Este deci o coliziune de legi și se pune întrebarea: care dispozițiuni au întâietate? Legea cultelor prevede că dispozițiunile ei nu sunt aplicabile Bisericii ortodoxe, dacă acelea ar fi contrare legii ei speciale de organizare. Dar legea nu are o atare clauză și în privința concordatului. De aici rezultă că legiuitorul, care a primit unele stipulațiuni ale concordatului, la reglementarea altor chestiuni a ținut să-și afirme independența. De aceea, în cazuri de coliziune legea cultelor are prioritate față de concordat ²⁾.

Statul român, prin legile menționate, acordă cultelor istorice personalitate juridică de drept public. Cultele sunt corporațiuni de drept public și nu simple comunități religioase. Dar Statul nu recunoaște personalitatea juridică Bisericii universale. Legile statului nu se pot ocupa de Biserica universală, fiindcă aceasta iese din sfera de suveranitate a Statului. Biserica universală cuprinde și membri care nu sunt cetățeni ai Statului; ea își revendică dreptul de a câștiga și administra bunuri ca urmare a personalității juridice. Statul însă nu poate recunoaște în domeniul său persoane morale de drept divin, cu toate consecințele care decurg din personalitatea juridică, pentru că îi lipsește posibilitatea exercitării dreptului său suveran de control și supraveghere. Statul recunoaște numai persoane morale create conform dreptului de Stat.

Statul nu recunoaște personalitatea juridică nici cultului întreg

1. Atari stipulațiuni sunt la jurământul clericilor, la programul de studii în seminarele catolice și comunicarea lui guvernului, la cetățenia clericilor, etc. (Vezi: Vasile Goldiș, Concordatul p. 12 și urm.). Proiectul de lege pentru regimul cultelor a trebuit să primească în aceste puncte stipulațiunile concordatului. De aceea, la discutarea proiectului de lege, s'a putut spune, fără exagerare, că „legiferăm sub regimul concordatului”. (I. P. S. Mitropolitul Dr. Nicolae Bălan, Biserica Neamului și drepturile ei, 1928, p. 51).

2. Autorii catolici susțin părerea contrară. Concordatul are întâietate în toate cazurile de coliziune cu legea cultelor. Mario Petroncelli, *La provista del' ufficio ecclesiastico nei recenti diritti concordatari*. Milano, 1933 p. 97.

din cuprinsul țării. Cultul, Biserica, ia pentru Stat formă concretă numai prin părțile sale constitutive. Legea pentru organizarea Bisericii ortodoxe române prevedea că persoană juridică este și „Biserica întreagă ca atare” (art. 27). În urma discuțiilor mari la desbaterea proiectului de lege pentru regimul cultelor cu privire la personalitatea juridică a Bisericii, expresiunea menționată a fost înlocuită cu termenul „patriarhia”. De sigur, nu era nicio analogie între personalitatea juridică a Bisericii ortodoxe întregi și între personalitatea juridică a Bisericii catolice. În cazul dintâiu nu se atingea cu nimic suveranitatea Statului, căci era vorba de Biserica ortodoxă „întreagă” din cuprinsul țării; pe când în cazul al doilea era vorba de o biserică reprezentată de un șef străin de suveranitatea Statului român. Dar pentru a înlătura orice controversă și pentru ca niciun cult să nu se poată prevala de o stipulațiune lipsită de preciziunea juridică necesară, s'a abandonat formularea dela început a articolului.

Statul român recunoaște personalitatea juridică numai părților constitutive ale cultelor, căci numai ele iau formă concretă în domeniul dreptului. De aceea, conform legii noastre, persoane juridice sunt: comunitățile, parohiile, protopopiatele, mănăstirile, capitelele, episcopiile, arhiepiscopiile, mitropoliile, patriarhia ¹⁾. Statul a creat prin legile sale cadrele generale pentru persoanele juridice bisericești și a recunoscut personalitatea juridică a organizațiilor cultelor cu o situație legală la aducerea acestor legi. Din dispozițiunile legilor în vigoare și din spiritul lor rezultă că persoanele juridice bisericești, cu excepția parohiilor și protopopiatelor, se pot înființa numai prin lege ²⁾. Statul recunoaște personalitatea juri-

1. Legea pentru organizarea Bisericii ortodoxe precizează: „Părțile constitutive ale Bisericii (parohiile, protopopiatele, mănăstirile, episcopiile, mitropoliile și patriarhia) sunt persoane juridice” (art. 27). Legea pentru regimul cultelor: „Organizațiile cultelor istorice, create și reprezentate în conformitate cu sistemul lor de organizare și prevăzute în statute (comunitățile, parohiile, protopopiatele, mănăstirile, capitelele, episcopiile, arhiepiscopiile, mitropoliile, etc.) sunt persoane juridice” (art. 11).

2. „Schimbarea titulaturii actuale a mitropoliilor și episcopiilor și a întinderii lor teritoriale, ca și crearea de noi episcopii se va face numai prin lege” (Legea de org. a Bis. ort., art. 3). „Culteșe nu pot crea eparhii (dieceze, superin-

dică și unor fonduri bisericești. Conform legii de organizare a Bisericii ortodoxe (art. 40), „Fondul bisericesc ortodox român al Bucovinei” este persoană juridică¹⁾. Persoane juridice sunt: Fondul General catolic de Religie, Fondul General catolic de Instrucție; persoană juridică va fi și „Patrimoniul sacru” al Bisericii rom.-catolice îndată ce va fi constituit (Conc. art. XIII). Persoană morală trebuie să fie și Fondul General bisericesc, a cărui înființare e prevăzută în legea de organizare a Bisericii ortodoxe (art. 23 și urm.)

VII. Legea pentru regimul general al cultelor reglementează personalitatea juridică a cultelor din țară. Dispozițiunile legii sunt aplicabile tuturor cultelor. Dar problema persoanelor juridice ale Bisericii catolice din România a fost reglementată și prin Concordatul din 1927. Concordatul cuprinde dispozițiuni care, prin formularea lor echivocă și prin introducerea unor idei de drept canonic, străine de spiritul legii cultelor, creează serioase dificultăți Statului.

„Statul recunoaște Bisericii catolice, reprezentată prin legitimele ei autorități ierarhice, personalitatea juridică conform dreptului comun al țării.

În consecință, Parohiile, Protopopiatele, Mănăstirile, Capitolele, Starostiile, Abațiile, Episcopiile, Mitropoliile și celelalte organizații canonic și legal constituite, sunt persoane juridice, iar deplina pro-

tendenții peste cele existente în momentul promulgării legii de față și nici nu pot schimba titulatura, întinderea și sediul vreunei eparhii decât cu aprobarea guvernului, dată prin lege specială” (Legea Cultelor, art. 28). „Sf. Scaun nu va proceda la nicio modificare a circumscriptiilor provinciilor bisericești și a diecezelor, fără acord prealabil cu Guvernul Român, afară de micile modificări parohiale cerute de binele sufletelor” (Conc., art. II). Restricția aceasta nu se face la parohii. De aceea cultele pot înființa parohii sau comunități și acestea au personalitate juridică în baza recunoașterii generale acordate prin legile în vigoare. Statul însă condiționează acordarea de subvenții dacă parohiile noi au un număr de cel puțin 400 familii la orașe și cel puțin 200 familii la sate (Statutul pentru org. Bis. ort., art. 30; Legea Cultelor, art. 33; Concordat, art. XII. 1). Aceeași analogie este, după părerea noastră, și la protopopiate.

1. Jurisprudența Casației a stabilit (în 1927) că acest fond este persoană juridică de drept public, conform cu destinația lui specială și exclusivă de a servi pentru scopuri culturale obștești. (Vezi Gh. Costescu, Legi și Regulamente... vol. III, p. 242).

prietate a bunurilor lor, de orice natură ar fi ele, este garantată de către Stat, conform Constituției Regatului, Bisericii catolice, reprezentată prin legitimele ei autorități ierarhice" (Conc. art. IX). Formularea aceasta a personalității juridice este un model de echivoc pentru Stat și o formulă foarte elastică, în care Biserica rom.-catolică își poate încadra doctrina dreptului canonic privitoare la personalitatea juridică. Cuvintele introductive ale articolului par a recunoaște personalitatea juridică *Bisericii catolice întregi*, reprezentată prin legitimele ei autorități ierarhice. Dar autoritate legitimă, și încă supremă, este Papa. Adevărat că această personalitate se acordă conform dreptului comun al țării, dar se poate da explicația, că dreptul comun al țării recunoaște ca persoană juridică și Biserica întreagă, cu toate drepturile care derivă din personalitatea juridică. Proprietatea bunurilor este garantată Bisericii catolice, reprezentată prin legitimele ei autorități. Privită Biserica întreagă ca persoană morală „conform dreptului comun al țării”, sunt persoane morale „în consecință” și părțile ei constitutive: parohiile..., etc.

Interpretarea aceasta se poate da, din punct de vedere catolic. De sine înțeles, Statul nu poate primi o astfel de interpretare. Statul nu recunoaște personalitatea juridică Bisericii universale, cu un șef spiritual în afară de suveranitatea Statului, ci el o acordă numai organizațiilor cultului catolic, cum s'a stabilit în legea cultelor. În tot cazul însă, articolul din concordat este foarte echivoc și el poate prejudicia serios interesele Statului.

De aceea, în 1928, s'au cerut unele precizțiuni sub formă de declarație interpretativă din partea Sf. Scaun și cu privire la acest articol. Declarația s'a dat, în Octomvrie 1928, în formularea următoare: „Acest articol este foarte limpede în termenii săi și în substanță. În consecință, dacă Guvernul declară în cursul discuțiilor din Parlament sau la oricare altă ocaziune, că în virtutea acestui articol Biserica catolică în România, în afară de organizațiunile enumerate în art. IX, nu va putea exercita personalitatea sa juridică privitoare la posesiunea bunurilor, sf. Scaun, din partea sa, declară că nu va ridica obiecțiuni”¹⁾. Dar decla-

1. Lazăr Iacob, Cultul catolic în România, 1933, p. 49.

rația aceasta, în loc să înlăture echivocul, constituie o nouă confirmare a personalității juridice a Bisericii catolice, admitând numai că Biserica să *nu-și poată exercita personalitatea sa juridică privitoare la posesiunea de averi*, dacă Guvernul ar declara că numai părțile constitutive ale Bisericii pot exercita personalitatea juridică. Dacă Guvernul n'ar face o declarație în acest sens, Biserica catolică își va putea exercita personalitatea sa juridică și cu privire la averi.

În interpretarea dată de Stat, articolul IX are înțelesul: Statul recunoaște personalitatea juridică numai părților constitutive ale Bisericii. „Rămâne bine înțeles, că Biserica catolică, în Statul Român, numai prin organizațiunile sale ierarhice legitime este recunoscută ca persoană juridică, precum se fixează în articolul sus indicat (adică art. IX) și că prin urmare în Statul Român numai aceste organizațiuni, enumerate taxativ în aliniatul al doilea din acel articol, pot avea bunuri“ ¹⁾.

Dar mai mult decât prin echivocul menționat, articolul IX din concordat prejudiciază dreptul și libertatea Statului la acordarea personalității juridice prin formularea, că persoane juridice sunt „și celelalte organizații canonic și legal constituite“. Cuvântul „canonic“ a fost introdus în textul concordatului la „cererea motivată a Sfântului Scaun“ cu prilejul ultimelor tratative pentru încheierea concordatului. Adaosul a fost admis în convingerea că prin cuvântul *canonic* nu se schimbă întru nimic esența, deoarece e de sine înțeles, că organizațiile Bisericii catolice trebuie să fie constituite în conformitate cu dreptul canonic al acelei Biserici, dar Statul totuși nu le va recunoaște decât în cazul că vor fi constituite „și legal“ ²⁾. După ce s'a admis că persoane morale sunt numai acelea care au fost constituite canonic și legal, era logic să se recunoască, că persoanele morale pot să dispară iarăși numai „*canonicește și legal*.“ De aceea cuvântul canonic a fost introdus și în articolul respectiv. „În cazul când parohia ar dispărea canonic și legal, fostul patron, dacă este Statul sau o instituție de Stat, va putea dispune liber de aceste bunuri“ —

1. Vasile Goldiș, Concordatul, p. 26 și 27.

2. V. Goldiș, op. c., p. 26, cf. și p. 28.

(art. XV, alin. 3). S'a crezut că întregirea aceasta, introducerea unui singur cuvânt în textul concordatului, nu prejudiciază întru nimic interesele Statului. Este evident — s'a motivat în urmă — că acele organizațiuni nu pot fi nici desființate, adică nu pot să dispară, decât iarăși numai în conformitate cu legile țării și cu canoanele Bisericii. Dar întregirea, crezută foarte firească, are consecințe juridice foarte mari. Prin cuvântul canonic s'a admis prioritatea dreptului canonic față de dispozițiunile dreptului de Stat la crearea și desființarea persoanelor juridice, introducându-se în dreptul de Stat elemente cu totul străine de spiritul aceluși drept. Prin adăugarea cuvântului canonic la dispariția unei parohii, devine un non-sens dispoziția că fostul patron, Statul sau o Instituție de Stat, va dispune liber de bunurile ei. Este un non-sens, fiindcă o parohie încetează canonicște numai atunci când a fost suprimată de către autoritatea bisericească, sau dacă a încetat să existe timp de o sută de ani. În formularea veche, că o parohie dispăre legal, de ex. când nu mai are credincioși, Statul ar fi putut să dispună de bunurile parohiei. Menținerea dreptului Statului asupra bunurilor unei parohii dispărute și canonicște pare o ironie fină. Conform dreptului canonic, bunurile unei parohii dispărute canonic trec la diecează, dar aici se face concesiunea, ca ele să treacă asupra Statului român. Când? Răspunsul îl avem în doctrina dreptului canonic privitoare la stingerea persoanelor morale.

De altcum dispoziția concordatului este în contradicție, în acest punct, cu legea cultelor. Situația juridică a imobilelor (biserici, case parohiale și dependențe) și bunurilor bisericești patronate de Stat se apreciază după criteriul următor: „Dacă patronul imobilelor și bunurilor bisericești dintr'o comunitate locală, care s'a desființat pe cale legală sau prin dispariția credincioșilor, este Statul, acesta va dispune liber de ele”. (Art. 39 d.).

Articolele menționate, din concordat și legea cultelor, au în vedere o parohie patronată. Dacă însă s'ar da o aplicare generală dispozițiunii articolului din concordat privitor la dispariția unei parohii, atunci introducerea cuvântului „canonic” ar fi de-a dreptul dezastruoasă. O parohie catolică ar continua să existe și fără credincioși; parohul — ca deținătorul beneficiului parohial — ar

dispune de veniturile acestuia, iar Statul ar trebui să plătească parohului dintr'o parohie fără credincioși salarul timp de o sută de ani. Aplicând astfel dispozițiunile menționate, toate celelalte culte din țară ar fi puse într'o penibilă inferioritate față de cultul catolic, care-și impune dreptul canonic și în domeniul Statului. Problema este de cea mai mare actualitate la trecerile religioase.

Dar se poate da aplicarea aceasta generală? Articolul XV din concordat și art. 39 din legea cultelor tratează situația juridică a imobilelor și bunurilor unei parohii patronate și destinațiunea lor după desființarea parohiei. De aceea dispoziția din concordat este aplicabilă numai la parohii care au stat sub patronat și anume: la parohiile catolice de rit latin, căci codexul—cu doctrina despre dispoziția canonică a unei persoane morale—este un codex latinus și obligă numai pe catolicii de rit latin. Pentru Bisericiile de rit oriental codificarea dreptului canonic este acum în curs și până la terminarea acestei lucrări rămâne în vigoare dreptul lor vechiu.

Statul român nu poate admite concepția dreptului canonic catolic nici în cazul parohiilor patronate, căci prin aceasta ar renega principiile fundamentale ale constituțiunii sale: libertatea absolută a conștiinței și egala îndreptățire a tuturor cultelor, asigurând cultului catolic o situație privilegiată. Statul nu poate introduce în domeniul său norme străine doctrinei dreptului civil în materie de personalitate juridică. Conform dreptului canonic catolic, parohia și beneficiul parohial, episcopia, etc. pot exista și fără credincioși, pe când — conform legilor de stat — părțile constitutive ale Bisericii sunt corporațiuni. Statul nu poate concepe existența unei parohii fără credincioși și funcționarea unui paroh într'o parohie fictivă. El nu poate concepe existența unei parohii sau eparhii ca o simplă delimitare teritorială. Acestea nu pot fi un vid, un vacuum, precum o comună sau un ținut, ca persoane morale, nu pot fi privite ca abstracțiuni teritoriale fără locuitori.

IX. Introducerea terminologiei și a unor dispozițiuni canonice în concordat este, desigur, un lucru greșit, căci prin aceasta se produce aparența, că Statul primește ca obligatoriu în domeniul său codexul latin, menit să diformeze concepția juridică a Statului în materie confesională. Este un procedeu greșit și din motivul

că se dă ocazie membrilor cultului catolic de a se pune, în toate problemele confesionale, la adăpostul normelor dreptului canonic, devenind acesta dreptul principal pentru ei, iar dreptul Statului rămâne numai un drept subsidiar. S'a văzut ce consecințe juridice poate avea introducerea cuvântului canonic în concordat. Dar concordatul ne oferă și alte cazuri de vădită predilecție pentru codexul romano-catolic. Astfel se precizează că episcopia de Satu-Mare și Oradea-Mare sunt unite aequae principaliter (art. II), termen consacrat în Codex juris canonici. În baza acestei formulări s'a crezut, înregistrându-se ca mare succes, că s'ar fi desființat episcopia rom.-catolică din Oradea.

Am admis să se formuleze că: Episcopii... vor putea exercita toate drepturile și prerogativele proprii oficiului lor conform disciplinei aprobate de Biserica catolică (art. VIII). Dar care este această disciplină? Este disciplina stabilită în Codex juris canonici în spiritul superiorității dreptului canonic față de dreptul Statului. Predilecția a mers și mai departe în *Acordul privitor la interpretarea art. IX din Concordat*, semnat la 30 Mai 1932. Acordul reglementează situația juridică a Statului romano-catolic din Transilvania—organizația specifică autonomă a credincioșilor din episcopia rom.-catolică de Alba-Iulia — pe care Statul ungar nu l-a recunoscut niciodată de drept și care n'a obținut nici recunoașterea canonică din partea Papei. Acest Acord stabilește condiția juridică a unei organizațiuni din cuprinsul țării în conformitate cu dispozițiunile codexului latin. Statul rom.-catolic, numit acum Consiliu diecezan, îndeplinește sarcinile prevăzute de canoanele 1520 și 1521 (art. 1). Drepturile patrimoniale ale Statului catolic vor fi administrate de ordinariul de rit latin de Alba-Iulia conform paragrafului 2 din canonul 1521 din Codex juris canonici și dreptului comun al Regatului României (art. 2).

Cetind acest acord rămâi cu impresia că, la încheierea lui, s'a urmărit ca țintă principală din partea Statului român canonicitatea și mai puțin situația legală a Statului catolic în România ¹⁾. Ori, problema de căpetenie trebuia să fie apărarea drepturilor suverane ale Statului față de o instituțiune cu o situație nelămurită,

1. Lazăr Iacob, *Natura juridică a Patronatului Suprem...* 1938, p. 62—72.

cu averi mari provenite din donațiuni de Stat ¹⁾. Ceeace Statul catolic n'a reușit să ducă la bun sfârșit printr'o activitate stăruitoare de lungi decenii: obținerea recunoașterii canonice din partea sf. Scaun, el a putut să realizeze prin concursul Statului român, adică să se încadreze în dreptul canonic al bisericii catolice, devenind acum o organizație constituită canoniceste.

După încurajarea primită prin concordat, nu este mirare dacă membrii cultului catolic, de toate riturile, încearcă a se pune la adăpostul normelor codexului mai ales la trecerile religioase. De fapt, instanțele judecătorești sunt aduse astăzi în situația de a constata că diferitele litigii ale cultului catolic sunt susținute cu provocare la canoanele din Codex juris canonici ²⁾.

Justiția este chemată să judece acum în controversele care se pun sub regimul concordatului și cel al legii cultelor și să stabilească o jurisprudență unitară ³⁾.

1. Înainte de reforma agrară Statul rom.-catolic din Transilvania avea aproape 19.000 hectare avere imobilă.

2. Un exemplu. Două parohii unite (Ucea și Drăguș) din județul Făgăraș au trecut în 1924 la ortodoxie cu preoții lor și cu averea bisericii. Mitropolitul unit de Alba-Iulia și Făgăraș, în calitate de reprezentant al parohiilor gr.-catolice din comunele menționate, a introdus acțiune contra celor doi preoți. Acțiunea a fost respinsă de Tribunal și de Curtea de Apel. Contra deciziilor instanțelor de fond s'a făcut recurs în Casație. Mitropolia unită invocă dispozițiunile canoanelor din Codex juris canonici pentru a dovedi dreptul său. Chiar dacă toți credincioșii ar fi trecut la Biserica ortodoxă, și în acest caz averea bisericii n'ar trece cu credincioșii, ci ar rămâne proprietatea Bisericii gr.-catolice, considerată în totalitatea ei, după cum ar rezulta din dispozițiunile dreptului canonic. Mitropolitul, ca reprezentantul legal al Bisericii gr.-catolice, ar fi administratorul averilor acestei Biserici în genere și ca atare are dreptul de a reprezenta Biserica gr.-cat. în toate cauzele patrimoniale bisericești în genere. Pentru argumentarea acestui punct de vedere se citează dispozițiunile dreptului canonic (catolic) și — în subsidiar — normele din legea pentru regimul general al cultelor. În procesul acesta, Biserica gr.-catolică română se pune cu totul sub scutul codexului latin în ce privește persoanele morale în biserică: înființarea și stingerea persoanei morale, administrarea și soarta bunurilor persoanei morale în cazul când ea, în speță parohia, ar dispărea. Recursul întreg este un extraordinar de bogat repertoriu de canoane, încât Codex juris canonici apare ca temeiul de drept pe care Înalta Curte ar trebui să-și întemeieze decizia. (Vezi: Memoriu istoric și juridic în procesele nr-ile 2447—1930 și 85—1931 către În. Curte de Casație, Secția I. Sibiu 1936, Tipografia Arhidiecezană).

3. În. Curte de Casație stabilise, în 1925, o jurisprudență cu privire la

X. O problemă delicată ni s'a creat prin concordat și cu privire la personalitatea juridică a ordurilor și congregațiilor religioase: organizațiile prin care monahismul Bisericii catolice își desfășură activitatea. Ordurile și congregațiile religioase, cu ramificarea lor în biserică întregă și având o conducere supremă la Roma, prezintă o mare asemănare cu Biserica universală sub aspectul personalității juridice. De aceea Statele nu recunosc ordurilor și congregațiilor ca atari, ca instituțiuni cu organizație universală, personalitatea juridică. Motivele sunt aceleași ca la personalitatea juridică a Bisericii catolice și a sf. Scaun. Numai mănăstirile au fost recunoscute ca persoane juridice. Acesta este punctul de vedere adoptat în general. Aceasta a fost și este și acum concepția și practica de drept în Ungaria.

Nici legea cultelor din 1928 nu consideră ordurile și congregațiile religioase, ca atari, ca persoane juridice, ci numai mănăstirile (art. 11 și art. 36). Concordatul însă are dispozițiunea: „Ordinelor și congregațiilor religioase ca atari Statul le recunoaște personalitatea juridică...” (art. XVII₂). Este tocmai doctrina dreptului canonic. Nu vom stăruii acum mai mult asupra acestei chestiuni, ci semnalăm numai deosebirea între prescripțiunile legii cultelor și cele ale concordatului cu privire la ordurile și congregațiile religioase. Formula concordatului poate fi izvor de conflicte între Stat și Biserica rom.-catolică de câteori se va discuta condiția juridică a ordurilor religioase la noi ¹⁾.

personalitatea juridică a parohiei și a bunurilor ei în legătură cu trecerea unei parohii unite (Vereșmort din județul Maramureș) la Biserica ortodoxă. Motivarea este următoarea: „Personalitatea juridică, capabilă de drepturi și obligațiuni a unei biserici o formează nu edificiul, care este locul de întâlnire al credincioșilor unei religii, nici averea, care este afectată pentru întreținerea ei, ci comunitatea credincioșilor, care găsesc în edificiu mijlocul de a-și manifesta credința lor, iar în avere mijlocul de a o cultiva și întreține... Întreaga comunitate a credincioșilor trecând la religia ortodoxă ipso facto biserica (edificiul) și bunurile afectate întreținerii ei, trebuind a servi manifestării și cultivării religiei adoptate de comunitatea credincioșilor căreia aparținea—au trecut în administrațiunea religiei ortodoxe, care a luat în posesiune averea ce i se cuvenea în primăvara anului 1924” (Vezi la: Dr. I. Matei, Dreptul bisericesc de Stat în România Întregită, p. 72—73).

1. Decretul Lege delat 2 Martie 1940 (Monitorul Oficial Nr. 53 din 3 Martie 1940) a completat art. 36 din Legea pentru regimul Cultelor, recunos-

XI. Incontestabil, sunt grele și delicate chestiunile de drept care se pun sub regimul concordatar, dar Statul român nu poate admite să i se impună să judece litigiile sale cu Biserica romano-catolică sau cu celelalte confesiuni după normele unui drept străin. Statul nu poate să se lase atras în labirintul dreptului canonic catolic, întocmit cu toate subtilitățile pe care le-a putut da o viață, o tradiție și o practică îndelungată de mai multe veacuri și din dispozițiunile căruia tendința de supremație este evidentă. Statul trebuie să se ferească de aceasta, căci intrat odată în acest labirint el va fi silit să jertfească independența dreptului său, cu principiile fundamentale ale Statului de drept: libertatea absolută a conștiinței și egala îndreptățire a tuturor cultelor ¹⁾.

*
*
*

La începutul acestor expuneri am accentuat, că problema personalității juridice a Bisericii este și o verificare a regimului Statului în materie de culte. Biserica, prin doctrina ei, poate pune piedici serioase la aplicarea principiilor de libertate absolută a conștiinței și de egală îndreptățire a tuturor cultelor.

Biserica ortodoxă poate avea satisfacția, că ea n'a făcut greutăți Statului la stabilirea unui regim de dreptate și egalitate pentru toate cultele. Urmând tradițiilor ei luminoase, Biserica ortodoxă română se identifică cu interesele Statului român și cu interesele

când personalitatea juridică a Ordurilor și Congregațiilor religioase existente la 22 Aprilie 1928... Dar nici complectările aduse nu pot fi interpretate în sensul, că s'ar recunoaște personalitatea juridică Ordurilor și Congregațiilor religioase ca organizații universale.

1. Alte State, sub regim concordatar, s'au ferit cu multă grijă să se lase influențate de normele dreptului canonic. Reichul German are concordat cu Vaticanul (1933), dar acolo nu se concepe aplicarea dreptului canonic în vreo controversă de drept. Un exemplu. „Reichsinanzhof“ a dat, la 29 Noembrie 1938, o decizie cu privire la scutirea de impozit pe donațiuni a dotei unei maice, scutire pe care o cerea mănăstirea. Scutirea n'a fost admisă, iar decizia a fost motivată cu normele de Stat în vigoare și cu interesele Statului, înlăturându-se orice motivare de ordin canonic. „Nu trebuie să se cerceteze — se spune în motivare — dacă dreptul bisericesc are dispozițiuni pentru donațiunile de natura aceasta. Hotărâtoare sunt numai condițiile sub care averea a trecut asupra reclamantei“. (Vezi: Archiv für katholisches Kirchenrecht, vol. 119 (1939) p. 224—226).

neamului. Iar în raporturile cu cei de altă credință, ortodoxia românească cinstește legea fiecăruia. Ea respectă libertatea conștiinței, contra căreia n'a păcătuit niciodată, fiind invoită la aplicarea principiului de egală îndreptățire a tuturor cultelor. Biserica ortodoxă nu cere privilegii pentru sine, dar ea așteaptă ca în Statul român să nu se creeze o situație privilegiată nici altor culte, care nu pot invoca o tradiție comună de luptă și jertfe pentru consolidarea Statului. Biserica ortodoxă română dorește un singur lucru: Statul român să aplice față de toate cultele un regim de o deopotrivă libertate și ocrotire.

VIAȚA CREȘTINĂ PRACTICĂ, IMBOLD SPRE ECUMENICITATE

de Prof. Dr. V. GH. ISPIR

Trebuințele religioase ale vieții de astăzi sunt foarte variate. De la acea ungere a darului sfântului Duh, prin care omul ajunge la cunoașterea învățaturii celei adevărate și a vieții celei veșnice ¹⁾ și până la satisfacerea tuturor imperfecțiunilor cugetării omenesti, este o distanță atât de lungă, la care vremea noastră cu o hotărîre de neînfrînt vrea să găsească o formă neschimbătoare unui sistem teologic perfecționat.

Dar dincolo de toate deosebirile și contrarietățile doctrinale și legale există *un suflet creștin*, care subliniază viața religioasă contemporană.

În fața atacurilor, care se duc din partea materialismului ateu și împotriva pozitivismului tehnicei moderne, care neagă orice unire între oameni în afară de interes, împotriva comunismului bolșevic, care pentru prima dată în istorie afirmă ateismul organizat în contra oricărei societăți pline de Dumnezeu, în fața noului păgânism etatist, care neagă rolul civilizator al creștinismului și e în căutarea unei religii anti-creștine, Biserica creștină în toate formele ei rezistă cu putere și afirmă că spirit este Dumnezeu și se cuvine a ne închina în spirit și adevăr.

Mai mult, în cadrul aceluiași stat, împotriva relelor sociale de tot felul și în contra puterii răului, diferitele confesiuni au simțit nevoia unei platforme comune, pentru afirmarea idealului creștin-social.

1) I Ioan, II, 27-28.

Iar pe câmpul de misiune s'a ivit chiar necesitatea unității creștine. În fața islamismului, budismului și hinduismului, în fața formelor religioase păgâne de tot felul, misionarii creștini simt slăbiciunea propagandei lor, când se prezintă desuniți, ca reprezentanți ai diferitelor confesiuni.

În sfârșit, în opoziția dintre războiu și pace ca afirmare de ideal social al popoarelor, sufletul creștin contemporan cere tot mai mult apropierea Bisericilor, pentru întărirea iubirii lui Hristos pe pământ.

Astfel s'a născut ideea creștină ecumenică, ideea unirii Bisericilor.

Istoria cuvântului e veche de tot. Dela Greci și dela Romani, de unde am moștenit-o, ecumenicitatea însemna peste tot pământul, la toată lumea și tot așa a trecut și în Noul Testament: = ut describeretur universus orbis ¹⁾. Apoi în era veacurilor primare, în timpul sinoadelor ecumenice, această idee s'a lămurit tot mai mult în sens de catolicitate, sobornicitate-universalitate.

În epoca contemporană însă, înțelesul cuvântului ecumenic e variat și se pot desprinde cel puțin trei înțelesuri, după cele trei mari confesiuni creștine: ortodox, catolic și evangelic.

Romano-catolicii înțeleg unirea Bisericilor ca o adesiune la puterea văzută a sfântului Părinte dela Roma. Pentru ei deci ecumenicitatea reprezintă o împărăție extensivă, totalitară, ceva de suprafață. Ecumenicitatea în catolicism înseamnă o adesiune formală, exterioară la atotputernicia Papii.

Reformații, mai sentimentali, tind a uni pe toți cei care s'au despărțit de Biserică, socotindu-i pe toți ca părți integrale ale totalității creștine. Ecumenic în acest sens înseamnă interconfesional, internațional și apoi mondial, universal.

Noi, creștinii ortodoxi, dăm cuvântului ecumenic un înțeles mai adânc, nu privim lucrurile la suprafață, ci vertical, în adâncime, identificându-ne nu cu o putere văzută, ci cu un crez etern.

Pentru noi ecumenicitatea va însemna adesiunea tuturor creștinilor la acelaș, crez, ieșit însă nu din compromisuri și transacțiuni,

1) Luca, II, 1.

ci din afirmarea sigură a hotăririlor sinoadelor ecumenice, așa după cum s'a hotărît în cele opt veacuri primare.

În chipul acesta a început să se discute necesitatea ecumenică a Bisericii. Biserica romano-catolică dă enciclice. Biserica anglicană a făcut să apară acel apel de unire „Appeal to all christian People for Reunion” din 1920. Biserica ortodoxă a Răsăritului, prin patriarhii săi, a făcut la fel. Diferite mișcări de reunire, ori de apropiere între Biserici iau naștere și țin diferite congrese, la care Biserica ortodoxă ia parte cu un vădit interes.

Faith and Order, Life and Work, World Alliance, International Council for Missions, Student christian Federation sunt tot atâtea mișcări mondiale creștine, cu scopul precis de a reface *un front creștin*, în fața necredinții atee, în fața noului păgânism, de a lupta contra relelor sociale, ori de a urmări convertirea popoarelor necreștine.

Biserica ortodoxă a Răsăritului, care din împrejurări istorice cunoscute a fost ținută în inacțiune, după alungarea Turcilor din Europa și după eliberarea sfântului Mormânt, a început o acțiune de refacere și de afirmare. Un sinod panortodox la Vatopedi trebuia să afirme puterea ortodoxiei și conștiința ortodoxă dincolo de granițele naționale.

Contactul permanent în cei 20 de ani din urmă între delegații ortodoxi a renăscut conștiința clară a ortodoxiei și convingerea proprie, că noi avem de dat ceva lumii. Acel ceva este specificul creștinismului, păstrat cu sfințenie în Biserica ortodoxă, care a scăpat Bisericii din Apus, mai ales când după scolastică luptele pentru reformă au îndepărtat-o tot mai mult de adâncimea religioasă a timpurilor primare.

În această conștiință panortodoxă contemporană se afirmă teologia a trei ramuri: greacă, rusă și românească. Fiecare ramură aduce ceva original în interpretare, dar toate la un loc reafirmă puterea ortodoxiei necesară epocii contemporane.

Pe această linie noi ortodoxii n'am evitat reuniunile cu celelalte confesiuni și nefiind în caracterul ortodoxiei puterea temporală, noi am avut înțelegere pentru toți. Relațiunile Bisericii ortodoxe cu celelalte Biserici au variat după posibilități și după grad de înțelegere.

Evident, idealul este Christan Fellowship ori Fellowship of reconciliation. Noi ortodoxii ne rugăm în bisericile noastre pentru Unirea tuturor. Dar întrebarea este cum ne unim? Pe ce baze ne înțelegem? Pot mărturisirile de credință, cărțile simbolice din sec. XVI, pot articolele de concordie, în terminologia secolului respectiv, să ne satisfacă pe noi cei de azi?

Care-i criteriul adevărului? Care-i pivotul de bază al autorității în religie? Și-apoi unde tindem, ce vrem?

Unii vor răspunde: dar suntem cu toții una în Iisus Hristos, deci să fim una în Biserică. Credința în Iisus Hristos, mărturisirea sfintei Scripturi și dragostea dintre noi oamenii sunt tot atâtea puncte, care ne pot uni. Alții însă, cu dreptate, vor adăoga: sunt atâtea puncte cardinale de credință, care trebuiesc lămurite, pentru a putea fi una în Iisus Hristos:

Tezaurul revelațiunii divine ca autoritate supremă în religie este în sf. Scriptură și sf. Tradițiune:

Infailibilitatea Bisericii cu constituția și ierarhia ei, sfintele Taine și în special sf. Euharistie cu caracterul ei sacrificial, îndreptățirea omului ¹⁾ prin credință și fapte și însăși Teologia creștină, în deosebi concepția despre Dumnezeu în persoana Fiului Iisus Hristos, cunoscând toate discuțiile hristologice.

Nu mai vorbim de problemele eshatologice, atât de cercetate în zilele noastre.

E lungă peregrinatio ad loca sancta.

Reuniune, dar pe ce baze? Pe rite of service, ori pe creed of religion, ori pe authority?

Biserica ortodoxă stă pe baza crezului niceo-constantinopolitan; ea crede într'o Biserică una, sfântă, catolică și apostolică, ea stă pe poziția autorității Bisericii, conform hotărârilor sinoadelor ecumenice, care încep dela sinodul I dela Nicea (325) și țin până la sinodul VII dela Nicea (787); deci deasupra tuturor desunirilor trebuie pusă Ecclesia, iar unirea Bisericilor trebuie să se facă pe baza tradiției veacurilor primare.

Biserica ortodoxă nu admite nici punctul de vedere al acestora, care voesc unirea pe baza liberei credințe, adecă pe prin-

1) Romani, III, 20, 21.

cipiul ca fiecare să creadă ce vrea și nu admite nici punctul de vedere al Romei, care cere ca unirea să se facă în jurul scaunului papal.

Unirea nu se va putea face, decât pe baza tradițiunii Bisericii ecumenice, care singură este normativă.

Când cerem unirea pe baza tradițiunii Bisericii ecumenice a celor opt veacuri primare nu înseamnă că revelația divină se mărginește numai la timpul acela, ci doar că acea revelație este singura normativă. Biserica ortodoxă a Răsăritului n'a stat niciodată pasivă în fața problemei unirii Bisericilor. Ea însă așteaptă formarea unei conștiințe ortodoxe pe baza căreia se vor putea pune spre rezolvare o serie întregă de probleme de ordin social, moral, național, cultural.

Idealul Bisericii ortodoxe nu se confundă cu idealul unei națiuni, ci el transcendează țelurile naționale și afirmă, cu toată tăria, frăția popoarelor și pacea creatoare în Iisus Hristos. Biserica nu poate vedea în cutare ideal național cea mai înaltă categorie morală, ea tinde spre unitate, ea este ecumenică. Ultimul ei ideal este împărăția lui Dumnezeu, care e pacea și liniște eternă.

Astfel trebuie să vorbim de un *ideal comun ortodox*.

În baza acestui ideal s'au continuat relațiile Bisericii ortodoxe cu celelalte Biserici eterodoxe, în nădejdea unei Fellowship of reconciliation unei ecumenicități.

Dela început trebuie să spunem cu multă părere de rău că unele comunități creștine se exclud singure dela această comuniune, cum ar fi sectele baptiste, adventiste, unitarii, mișcările umaniste, deiste, întru cât ating dogme fundamentale ale credinței.

Biserica ortodoxă a Răsăritului a tratat totuși în decursul istoriei cu Biserica romano-catolică (sau ar putea trata cu cea greco-catolică ori armeano-catolică), a tratat cu Bisericile răsăritene separate, ca cea coptică, armeană, asiriană, siriană, iacobită, melchită etc., a tratat în timpul din urmă cu Vechii catolici, ar putea trata cu Bisericile luterane, în deosebi cele episcopale din Danemarca, Suedia, ori cu noile Biserici din Extremul Orient, din India China, Japonia și desigur mai ales după războiul mondial a început relațiile cu Biserica anglicană.

După părerea mea umilă, relațiile între aceste două Biserici ar fi mult facilitate, dacă ar fi o declarație categorică și oficială din partea Bisericii anglicane, în deosebi asupra unor puncte ca acestea : sfânta Scriptură și sfânta Tradiție ca izvor al revelației divine, necesitatea preoției și caracterul ei sacramental, sf, Euharistie și caracterul ei sacrificial, despre sfintele Taine în general, The doctrine of the Holy Spirit.

Oricum însă, mult poate folosi în această privință pietatea creștină. Viața religioasă practică este un imbold spre comuniune. Cât model de evlavie nu putem desprinde din viața sfinților părinți? Sfinții radiază iubire și înțelegere.

Nu judeca, ca să nu fii judecat; cine e fără de păcat să ia piatra...

Și apoi, încă odată, împărăția lui Dumnezeu nu-i din lumea aceasta.

La noi ortodoxii viața creștină are un farmec deosebit, de bucurie, de iubire, de luminare sfântă. Există un suflu deosebit în Biserica noastră, acelaș suflu, fie de am fi la Atena, Constantinopol, Belgrad ori Moscova, București ori Mănăstirea Neamțului. E ceva interior, specific, care ne ține deasupra intereselor lumii. Și apoi noi creștinii avem sfânta Euharistie, punctul cel mai culminant al religiunii noastre, pe care nici o religie de pe fața pământului nu-l are — sacrificiul permanent pentru păcatele noastre — jertfa cea fără de sânge.

În sfânta liturghie ni se dă posibilitatea de a ne uni cu trupul și sângele Domnului, de a forma acea comunitate mistică, de a crea câștigul cel mai mare al creștinismului, pe care nici budismul, nici confucianismul, nici iudaismul și nici islamismul nu-l au — posibilitatea înălțării noastre la Dumnezeu. Ce mare privilegiu dat nouă din partea Domnului!

Și câte altele...

Există un tezaur sfânt al adevărilor dumnezeiești, care arde în flacăra divină și care oricât de acoperit ar fi de cenușa timpului, el totuși arde și e păstrat în deplină umilință, dar cu toată ardoarea, de către ortodoxie. Să ne apropiem cu frică, să ne apropiem cu credință și atunci sigur inimile noastre se vor converti.

Pentru înfrățirea tuturor, pentru apropierea Bisericilor, noi ne rugăm lui Dumnezeu, ne rugăm pentru solidaritatea creștină, pentru universalitatea spirituală.

La Biserica sfântului Mormânt la Ierusalim am văzut cum diferitele confesiuni aduc prinosul credinții lor înaintea Domnului, fiecare în a sa limbă și după al său rit.

N'ar fi oare posibil, pentru vremea noastră, pentru secolul nostru, având în vedere nevoile urgente, de care am amintit, ca în cetatea sfântă să se formeze o federație creștină, un Federal Council of The Churches in Christ, de unde să radieze lumina ecumenică? Această confederațiune creștină însă trebuie făcută pe baza succesiunii apostolice și sinodalității Bisericii, a unei One Holy, Catholic and apostolic Church.

Niciun compromis și nicio tranzacție, ci o completă afirmație... Biserica ortodoxă nu-i tranzacțională, ci-i comprehensivă. Înțelegând libertatea în opinie, ea afirmă autoritatea în religie.

Unitate în fundamentele credinții, iată strigătul ortodoxiei pentru vremurile de azi, pentru salvarea omenirii din ghiarele crizei morale, care o sugrumă.

Credința sfinților apostoli, comuniunea sfinților, ne va îndruma spre iertarea păcatelor noastre. Să o adâncim tot mai mult. Noi credem în providență, noi suntem siguri de conducerea divină a Bisericii, despre care istoria ne stă mărturie.

Iar ca încheiere, credem profund că toate tacticile pentru a ajunge la unire nu folosesc, dacă mai întâi de toate nu este dragoste.

Biserica ortodoxă a Răsăritului, conștientă că ea reprezintă adevărata Biserică ecumenică, înțelege să treacă peste disensiuni și chiar animozități.

Ea se roagă în slujbele ei pentru unirea tuturor în sânul aceleiași Biserici, pe baza dragostei, ce a primit-o dela Întemeietorul ei, Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, căci Dumnezeu este dragoste și noi fii ai lui Dumnezeu ne numim ¹).

¹ I Ioan, III, 1.

SUBLIMUL PREOȚIEI CREȘTINE

NOTE PE MARGINEA TRATATULUI *DESPRE PREOȚIE* AL SF. IOAN GURĂ-DE-AUR.

de Pr. IOAN G. COMAN

În istoria gândirii și a credințelor religioase ale omenirii sunt capitole de o importanță și frumusețe covârșitoare. Niciunul nu egalează însă pe acela al preoției. Este drept că omul poate gândi și simți divinul și în afara templelor, și fără concursul preoților. Dar acest mod de religiozitate e puțin frecvent, e practicat în genere de oameni excepționali ori solitari și nu e aprobat, în deobște, de autoritatea superioară a cultului constituit. Numai în temple și sub vraja puterii nevăzute a supranaturalului coborâtă în preot și administrată de el, încearcă muritorul acea transfigurare inefabilă și se scaldă în baia fericită a luminii lui Dumnezeu. Numai preotul, oricare ar fi el, dă oamenilor convingerea prezenței și acțiunii divine; el e întruparea văzută a credinței și a aspirațiilor într'un timp și într'o lume mai bună, pe care în zadar le căutăm aici. Preotul este organul divinității pe pământ, ambasadorul hotăririlor divine și realizatorul parțial al operei supranaturalului în lume. El menține legătura strânsă dintre pământ și cer și încearcă, prin puterea mijloacelor ce-i sunt încredințate, să reverse binefacerile cerești asupra lumii. Fie prin ridicarea pământului la cer, fie prin coborîrea cerului pe pământ, preotul întreprinde realizarea acelei stări de fericire primordiale când oamenii locuiau același ținut cu divinitatea pe care au părăsit-o. Modalitățile acestei realizări variază, dar instrumentul de înfăptuire este permanent același, în întreaga istorie a religiunilor: preotul.

Formele și puterea preoției variază considerabil pe vasta întindere a cultelor de pe suprafața pământului și în marea și com-

plicata istorie a acestor culte. Dela preotul-șaman sau preotul-magician al triburilor sălbatice din continentele negru și galben și până la preotul lui Brahma sau al lui Amon-Ra este o distanță considerabilă, deși elementele comune sunt destul de numeroase, mai ales sub raportul puterii sacerdotale. Aceeași distanță este între preoții acelor popoare mici din vestul Asiei și întregul litoral nordic al Mediteranei de o parte și preoții lui Bel și Ahura-Mazda de altă parte. Alt caracter au preoții religiilor orgiastice și de misterii. A parte se prezintă preoții lui Jahve. Altfel sunt Ktiștii Geților și Druzii Celților. Deosebit se înfățișează preoții-interpreți eleni ai centrelor oraculare dela Delphoi, dela Dodona, dela Cumae, dela Claros, sau cei ai templelor din Athena, din Argos, dela Epidauros, dela Delos etc. Cu totul alta este personalitatea preoților-magistrați ai Romanilor. Rolul și importanța preotului variază cu întinderea teritorială și structura politică a statului, cu gradul acestuia de cultură, cu specificul spiritual al rasei, cu natura însăși a divinității respective. Tăria și splendoarea unor state ca cel egiptean sau persan antic implicau, în mod necesar, crearea unui cler autoritar și strălucitor. Alexandru cel Mare, negăsind la Greci o credință caldă religioasă și nici un cler corespunzător, a simțit nevoia ca, în culmea gloriei, să meargă în Egipt spre a se proclama fiu al lui Amon-Ra. Numai preoții egipteni s'au putut măsura cu un Alexandru Macedon. Cât timp statul roman a fost republică, s'a mulțumit cu preoții obscuri ai zeilor câmpenești, silveștri și rupeștri; Jupiter Capitolinus nu era decât o divinitate ceva mai răsărită, fiindcă patrona vechea *arx*, vechea acropolă a Romei. Când însă republica a început să se întindă și apoi a devenit imperiu, Jupiter a ajuns Optimus et Maximus, iar șeful statului pontifex maximus. Autoritatea și influența preoților asupra spiritului mulțimilor și asupra sferelor conducătoare sunt oarecum coeficientul geniului religios sau lipsei acestui geniu la popoarele respective. Dacă vechii Indieni, vechii Egipteni și vechii Ebrei au reușit să dea o structură așa de colorat religioasă statelor lor, mergând deseori până la teocrație, faptul se datora puternicului suflu de credință care anima genii acestor popoare. Preoții lor erau înconjurați de un prestigiu și o aureolă aproape asemenea zeilor. Autoritatea lor extraordinară le îngăduia să se

amestece, deseori, direct în conducerea statului și câteodată să fie proclamați chiar regi sau împărați. Grecii și, în oarecare măsură, Romanii n'au cunoscut autoritatea și strălucirea unui cler, decât în mod excepțional, în perioada pre-creștină. Ei n'au vibrat de fiorii unei credinți entuziaste și nesfârșite în supranatural, pentru că geniul rasei lor nu fusese înzestrat decât foarte puțin cu sensibilitatea divinului. Strălucirea Panatheneelor și a altor procesiuni la Athena și în Elada, numeroasele serbări și pompe religioase la templele romane și cu ocazia așa de variatelor ludi aveau caracter național iar nu religios. Religiozitatea acestor procesiuni era, în tot cazul, cu totul secundară. Religiiile orientale, cu zeii lor orgiastici și sumbri, au introdus pentru prima dată, în Grecia și Italia, un cler autoritar și aureolat cu mult prestigiu.

Preoții religiilor pre-creștine și necreștine aveau numeroase oficii de îndeplinit. Ei sacrificau zeilor, prezentau acestora rugăciunile poporului și ale lor, anunțau și explicau poruncile divine, prezidau și interpretau oracolele, făceau inițierea în misterii și interveneau la nevoie, cu autoritatea lor intactă, în treburile statului. Cunoșteau tradiția sacră a zeului și a templului și, desigur, predicau, în cazuri stabilite, inițiaților o doctrină pe care nimeni n'avea voie s'o divulge; de aceea doctrinele vechilor religii sunt așa de puțin cunoscute. Monumentele plastice, unele indiscreții ale autorilor tardivi și ale adversarilor ne arată câteodată că aceste doctrine erau, uneori, extrem de complicate. Ne gândim, bunăoară, la relatările pe care ni le fac Cartea Morților, Herodot, Diodor, Apuleius și alții asupra zeilor și misterelor egiptene, la plastica sacră a misterelor lui Mithra și la acele corpuri de doctrină gnostică ale faimosului Hermetism. Dar, în genere, clerul acestor religii se învăluia într'un mister și într'un mutism indiscifrabil. Chiar când făceau propagandă, vechile religii nu făceau uz de doctrină, ci de elementele vibrante culturale, psihologice și sociale pentru a câștiga aderenți. Unele religii, ca aceea a Vedelor, aceea a Gathelor, aceea a Psalmilor babiloneni și ebrei, aceea a unora dintre Piramide, aceea a unor conventicule gnostice și aceea a unor epigoni ai clasicismului greco-roman, reflectau esențialul învățaturii în imne, ode și rugăciuni adresate cutărui zeu din pantheon. Unele religii ca brahmanismul, budismul, mazdeis-

mul, osirismul etc. au ajuns, în anumite privințe, la concepții superioare, în deosebi în definirea divinității și în domeniul moral. Altele, ca religia Ebreilor și aceea a Geților au atins înălțimile unui monoteism adevărat, așa de asemănător monoteismului creștin. Preoții-profeți ai acestor popoare au contribuit în mod decisiv la atingerea unei asemenea altitudini de credință. Monoteismul ebraic este inimaginabil fără Moise, Samuel, Amos, Isaia și Ieremia. Nemurirea Geților rămâne mister fără faimoșii preoți, „Ktiștii” lui Zalmoxis.

Cu excepția Ebreilor și a Geților, clerul celorlalte popoare pre-creștine n'a depășit nici totdeauna și nici cu prea mult *cadrul, interesul și orizontul tribal sau național* al cultului primitiv. Atunci când, totuși, s'a întâmplat acest fenomen, lucrul s'a datorit influenței filosofiei asupra doctrinei religioase. Preoția păgână era o *veche instituție socială și de stat* cu caracter conservator și colaboratoare cu statul. Ea a urmat destinul sinuos al acestuia. Gloria și mizeria poporului au fost gloria și mizeria preoților lui. Cu timpul și sub presiunea progresului general, zeii tribali, locali și naționali au căpătat unele veleități de universalism și eternitate. Preoții și-au dat, atunci, o origină imemorială, implântată în eternitate și cu rădăcini în supranatural. Continuarea *practicilor magice și a acelor străvechi rituri tribalice* arată însă că eternitatea și supranaturalul instituției sacerdotale erau titluri pompoase de origină recentă. Deși cu program de acțiune asupra societății, clerul păgân era o *clasă aparte, asocială*. E destul să reamintim situația preoților brahmani, a preoților egipteni, a preoților lui Mithra, a celor cari prezidau diferitele religii de misterii din lumea greco-romană. De aceea ei nici *nu puteau fi învățătorii poporului*. *Impuritatea cultului* multora din religiile păgâne, de care nu preoții erau răspunzători, contribuia și ea la impopularitatea acestui cler.

*
* * *

Cu totul altfel se înfățișează preoția creștină. Instituție divină, creată prin harul lui Iisus Hristos, ea continuă opera Acestuia în lume. Caracterul supranatural al preoției creștine vine dela Înțelemeitorul ei *istoric* și datează din *momentul înființării ei*. Definirea, rolul și ținta preoților lui Hristos sunt menționate și lămurite încă

din primele scrieri creștine, în deosebi în acelea ale Apostolului Pavel. Primele patru veacuri ale erei au pus la grele încercări pe preoții creștini. Credința, gândirea și suferința lor au fost cu totul la înălțimea împrejurărilor. Totuși, ca în orice societate omenească, erau și defecțiuni și mai ales abuzuri. Numărul considerabil al candidaților la preoție și mai ales lipsa de pregătire a unora dintre ei și ușurătatea cu care intrau câteodată în această tagmă sacră, inspirau îngrijorare. Iată de ce, cel mai strălucit preot al veacului IV, Sfântul Ioan Gură-de-Aur, plecând dela exemplul propriei sale vieți, ține să ne dea în acel superb tratat „*Despre Preoție*” principiile de bază și recomandările cele mai curate cu privire la recrutarea clerului și la sensul excepțional al preoției.

Preoția creștină este, zice Sf. Ioan Gură-de-Aur, „semnul iubirii lui Hristos”¹⁾. Ea este semnul iubirii turmei pe care Hristos a incredințat-o păstorului²⁾. Preoția este o onoare excepțională și infricoșătoare. „Când preotul invoacă Sfântul Duh și săvârșește jertfa cea prea infricoșată, când el stă în continuă atingere cu Stăpânul obștesc al tuturor, spune-mi: în ce rang îl vom așeza? Câtă curățenie și câtă evlavie vom cere dela el? Gândește-te, ce mâini trebuie să fie acelea care săvârșesc aceste lucruri, ce limbă trebuie să fie aceea care rostește acele cuvinte? Cât de curat și de sfânt trebuie să fie sufletul care primește un așa de mare

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *Despre Preoție*, Cartea II, 1 (Migne, P. G. XLVIII col. 632). Nu ne-au fost accesibile edițiile lui C. Selmann (cu comentariu), Paderborn, 1887, și aceea a lui I. A. Nairn în colecția *Cambridge Patristic Texts IV*, Cambridge, 1906. Bibliografia tratatului *Despre Preoție* este considerabilă. Menționăm pe cea indicată în marele manual de istorie a literaturii grecești de W. v. Christ, W. Schmid und O. Stählin, *Geschichte der griechischen Litteratur*, siebenter Band, zweiter Teil, zweite Hälfte, *Die nachklassische Periode der griechischen Litteratur, von 100 bis 530 nach Christus* (*Handbuch der Altertumswissenschaft* von Iwan v. Müller, R. Pöhlmann, W. Otto) München, O. Beck, 1924, sechste Auflage, p. 1462 nn. 9, 10, 11; Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome III (*Collection d'Études Anciennes*), Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 458-459; și mai ales pe cea așa de abundentă și detaliată în magistrala lucrare, devenită clasică, a abatelui P. Chrysostomus Baur O. S. B., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, erster Band, München, Max Hueber, 1929, pp. XXIX—XXXIX (Einleitung, Quellen und Literatur).

2. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, *loc. cit.*

Duh? În acele momente, îngerii asistă pe preot și întreaga ceată a puterilor cerești strigă cu voce tare, iar locul din jurul jertfelnicului se umple spre cinstea celui ce stă așezat ¹⁾. Lucrul acesta este vrednic de crezut din cele ce se petrec atunci. Dar eu am auzit chiar pe cineva povestind căndva că un bătrân, admirabil bărbat, obișnuit să aibă revelații, i-a afirmat că el a fost învrednicit într'o zi de o astfel de viziune: în acel moment el văzu, deodată, cât îi fu cu putință, o mulțime de îngeri, îmbrăcați în haine strălucitoare, înconjurând jertfelnicul și stând cu capetele aplecate, ca atunci când cineva ar privi soldați stând drepecți în prezența Împăratului. Și eu sunt convins de lucrul acesta. Același lucru mi l-a povestit altcineva, care știa nu dela altul, ci fusese învrednicit să vadă și să audă el însuși, că acei cari sunt pe punctul de a muri, dacă au participat cu conștiința curată la misterii, în momentul când sunt gata să expire, pleacă de aici cu gardă îngerească pentru ceea ce au primit. Dar tu nu te înfricoșezi încă introducând un astfel de suflet într'o așa de sacră inițiere, ridicând la vrednicia preoției pe cel îmbrăcat în haine murdare pe care Hristos l-a alungat din tot restul grupului de oaspeți?" ²⁾ Înaintea Sf. Ioan Gură de-Aur, Sf. Vasile atrăgea luarea aminte a preoților asupra caracterului excepțional al investirii sacerdotale: „Fii atent, preote, și bagă de seamă ca servirea pe care ai primit-o s'o implinești cu frică de Dumnezeu. Vezi, apoi, că servirea care ți s'a încredințat nu este pământească, ci cerească, nu este omenească, ci îngerească" ³⁾.

Preoția fiind un lucru așa de înalt, se impune ca recrutarea clerului să se facă cu o rară scrupulozitate. Autorul tratatului *Despre Preoție* cere viitorului cleric, în primul rând, prestață fizică. „Dacă trupul nu e robust, ardoarea sufletului rămâne redusă la ea însăși și nu e capabilă să treacă la realizări" ⁴⁾. Buna întocmire și frumusețea corpului erau condițiuni esențiale în recrutarea

1. Acest „așezat" — τοῦ κειμένου — nu poate fi decât însuși Mântuitorul Iisus Hristos.

2. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 681).

3. Sf. Vasile, *Despre instruirea preoților* (Migne, P. G. XXXI, col. 1685 D).

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Cartea VI, 5 (Migne, P. G. XLVIII, col. 682).

preoților creștinismului primar și de totdeauna. Era în aceasta nu numai continuarea unei respectabile tradiții a Vechiului Testament, dar și semnul unei adevărate cinstiri a Mântuitorului. Preoția era o „servire îngerească” și se impunea ca slujitorii bisericii să aibă un corp dacă nu îngeresc, cel puțin în parte asemănător. De aci și critica, uneori vehementă, pe care autorul nostru o adresează monahilor ¹⁾).

Hirotonia trebuie precedată de o cercetare minuțioasă și scrupuloasă a candidatului. „Trebuie ca hirotonisitorul să facă o amplă examinare a candidatului; cu mult mai amplu trebuie să-și facă această examinare candidatul însuși” ²⁾. În secolul IV d. Hr. și urm., nenumărați oameni neavând nimic comun cu biserica, decât interese personale, dădeau năvală să intre în preoție. Lipsa lor de pregătire, deseori lipsa lor de caracter, aduceau bisericii mari neajunsuri, iar tagmei preoțești critici nedrepte. Când li se cerea socoteală de greșelile ce făceau, acești oameni răspundeau aproape stereotip că „li s'a făcut violență” pentru a intra în cinul preoțesc, că ei n'au dorit, dar că n'au putut evita hirotonia. Răspunderea o aveau, deci, în ultimă analiză, arhieriei hirotonisitori ³⁾. Unor asemenea Protei ai bisericii, Sf. Ioan le adresează cuvinte ca acestea : „Chiar dacă un asemenea preot va avea ca părtași la pedeapsa lui pentru cele ce-a făcut, pe cei cari l-au ales, totuși, pentru aceasta, el nu va scăpa de chin, ci va căpăta unul mai grozav. Afară numai dacă alegătorii au procedat astfel dintr'o pricină omenească, contrarie bunelor lor convingeri. Dacă alegătorii au fost surprinși asupra acestui delict, adică au făcut pe cineva preot dintr'un anumit motiv, deși îl știau nevrednic pentru aceasta, vor gusta aceleași chinuri ca cel hirotonit. Chinuri și mai mari va avea hirotonisitorul care investește un preot nepotrivit. Cel ce conferă putere unuia care voește să strice biserica, acela este autorul crimelor acestuia. Dacă hirotonisitorul se află a nu fi responsabil de niciunul din aceste lucruri, dar va spune că a fost indus în eroare de părerea și

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea VI, 2, 3, 5, 6, 7, 8 (Migne, P. G. XLVIII, col. 679-680, 682-685).

2. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 663).

3. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 1 (Migne, P. G. XLVIII, col. 659-663).

voința poporului, el nu va rămâne, pentru aceasta, nepedepsit, ci va primi o sancțiune mai mică decât a celui hirotonit. Pentru ce aceasta? Pentrucă e probabil ca alegătorii să fi fost induși în eroare de părerea mincinoasă a poporului când au făcut acel lucru. Acela însă care a fost ales n'ar putea să spună că „nu mă cunoșteam pe mine însumi“, așa cum spun ceilalți că nu l-au cunoscut. După cum e cu mult mai grea pedeapsa aceluia care e pe punctul de a fi introdus în preoție decât a aceluia cari l-au ales, tot așa cu atât mai exigent decât al celorlalți trebuie să fie examenul pe care să și-l facă asupra propriei sale persoane. Dacă însă aceia, fără să-l cunoască, îl târăsc la preoție, el e dator ca prezentându-se în fața lor să le arate cu precizie cauzele prin care se va înceta greșala și, arătându-se pe sine nevrednic de examen, va evita greutatea uriașă a unor lucruri așa de mari. Pentru ce în armată, în comerț, în agricultură și în alte ocupații omenești e lucru hotărît că nimeni nu încalcă domeniul celuilalt? Nici agricultorul nu face navigație, nici ostașul nu face agricultură, nici conducătorul de navă nu se ocupă cu armata, chiar de i-ai amenința cu moartea de zeci de mii de ori. Aceasta, pentrucă fiecare prevede primejdia din lipsa de pricepere în domeniul celuilalt. Prin urmare, când e vorba de o pagubă în lucrurile mici, noi vom face uz de o mare prevedere și nu vom ceda violenței din afară. Când e, însă, vorba de pedeapsa veșnică pentru cei cari nu știu cui dau preoția, vom accepta noi pur și simplu, la întâmplare, un așa de mare risc, aco-perindu-ne cu violența ce ne vine din partea altora?“¹⁾

Origina divină a preoției impune o pregătire extraordinară celui ce va să primească harul acestei taine. Rândurile Sf. Ioan transpiră o cutremurare înfricoșătoare în fața răspunderilor preoției. Căci dacă preoția e divină prin origină, ea nu e mai puțin divină prin scop, care e desăvârșirea sufletelor și îndumnezeirea lumii. Ce figură va face acela, care, intrat în preoție, nu se va învrednici de un asemenea scop? „Dacă văzând un dulgher, care nu este, de fapt, dulgher, l-am chema la lucru, și el ar da urmare acestei invitații, pe urmă începând să lucreze materialul pentru

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 663—664).

construcția unei case, ar prăpădi întâi lemnele, pe urmă piatra și, în fine, ar construi o casă astfel încât să se prăbușească imediat, s'ar putea apăra destul acest dulgher imaginar pretinzând că el a fost constrâns de alții și că nu a venit de bună voie? Nicidecum" ! ¹⁾). Tot așa și preotul. „Dacă cel ce strică materialul lemnos și pietros pentru construcția unei case nu va putea scăpa de pedeapsă, cum își inchipue că va scăpa de pedeapsă, sub pretextul violenței din afară, cel care pierde suflete și construște fără grijă ?" ²⁾).

În ce constă panoplia sacerdotală și ce tactică are a întrebuița preotul în lupta lui pentru cucerirea lumii? Sf. Ioan repetă la nesfârșit, dealungul întregului său tratat, cuvântul ἀρετή, în care el toarnă, după problema sau atitudinea în discuție, superlativul celor mai frumoase și mai înalte virtuți morale. Înainte de orice, deci, preotul trebuie să fie vasul celor mai alese însușiri morale în fruntea cărora trebuie să stea, ca regină, dragostea fierbinte de Hristos și de biserica Sa. Biserica lui Hristos este corpul lui Hristos, după cuvântul Fericitului Pavel. Se cuvine ca acela căruia i s'a încredințat acest corp, să se îngrijească de starea lui excelentă, să-i dea o frumusețe fără egal și să aibă ochii ațintiți în toate părțile, ca nu cumva o pată, o sbârcitură, sau o altă meteahnă de acest fel să-i altereze grația și prestața ³⁾. Frumusețea bisericii nu poate fi însă menținută și crescută cu mijloacele omului comun. De aceea preotul va trebui să depășească cu mult pe ceilalți oameni în arta frumosului și a sublimului. „Dacă cei ce fac eforturi în vederea unei performanțe atletice au nevoie de medici, de maeștri de gimnastică (paidotribai), de o dietă scrupuloasă, de exerciții incontinui și de o nesfârșită supraveghere (o neglijență cât de mică răstoarnă și distruge totul), cei cari au primit în îngrijire corpul lui Hristos, corp care are a lupta nu contra corpurilor, ci contra puterilor nevăzute, cum vor putea ei să păstreze acest corp cast și sănătos, dacă nu depășesc

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 664).

2. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

3. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 665).

cu mult virtutea omenească și nu cunosc întregul tratament folositor sufletului?"¹⁾).

Pentru aceasta, preotul va tinde să ajungă aproape un supra-om. „Să fie aduși la preoție aceia cari întrec cu mult pe ceilalți și cari sunt cu atât mai presus de ceilalți, în ce privește virtutea sufletului lor, cu cât era Saul, prin mărimea corpului său, mai presus de întregul popor al Ebreilor, și chiar cu mult mai mult decât atât”²⁾. Preotul trebuie să fie de o înțelepciune și vioiciune excepționale. Nu înțelepciunea omului timorat sau izolat de lume, ci aceea a conducătorului activ și a tatălui răspunzător de tot ce se întâmplă sub autoritatea sa. „Preotul trebuie să fie sobru, cu multă băgare de seamă și înzestrat cu nenumărați ochi, pentru a trăi nu numai pentru el însuși, ci și pentru așa de marea mulțime a oamenilor”³⁾. De altfel, cel căruia Hristos i-a încredințat turma rațională va plăti cu sufletul său pentru ea⁴⁾.

Preotul trebuie să posede o solidă și înaltă cultură. Poate nimeni, în lume, n'are o nevoie mai reală de o cultură profundă și multilaterală ca slujitorul altarului. Conducătorul de suflete se află, neconținut, în fața a nenumărate și infinite de variate probleme de gândire, de simțire și de atitudine ale turmei sale spirituale. Pentru aceasta, arsenalul culturii sale trebuie să fie extrem de bogat. Ca în cazul termenului ἀρετή, Sf. Ioan întrebuițează cuvintele λόγος și διδασκαλία, cu felurite accepțiuni, pentru a desemna ideea de cultură. Elementele culturii erau, în sec. IV d. Hr., ca și astăzi, variate.

Unul din elementele de cultură cu cea mai largă circulație și de o importanță considerabilă în vremea Sf. Ioan Gură-de-Aur, era puterea cuvântului; a cuvântului în sine. Ca Sf. Grigorie de Nazianz, autorul nostru acordă un rol covârșitor artei cuvântului. Nimic nu poate egala, zice Sf. Ioan, concursul pe care cuvântul îl dă învățaturii: ἡ διὰ τοῦ λόγου διδασκαλία⁵⁾. „Cuvântul este in-

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit., loc. cit.* '.

2. Idem, *op. cit.*, Cartea II, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 633.)

3. Idem, *op. cit.*, Cartea III, 12 (Migne, P. G. XLVIII, col. 648).

4. Idem, *op. cit.*, Cartea II, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 633).

5. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 3 (Migne, P. G. XLVIII, col. 665).

strument, cuvântul este hrană, cuvântul este cea mai bună temperare a atmosferei; el ține loc de medicament, de foc, de sabie; dacă e nevoie de ars sau de tăiat, de el trebuie să ne servim; dacă el nu reușește, toate celelalte cad. Prin cuvânt deșteptăm un suflet adormit și potolim pe unul aprins; prin el rețezăm ce e de prisos și împlinim ce lipsește; prin el facem toate celelalte câte desăvârșesc sănătatea sufletului" ¹⁾). Cuvântul e talismanul fermecat prin care se liniștește sufletul chinuit de lupta dogmelor și prin care se duce la bun sfârșit războiul cu păgânii. „Dacă cineva are sabia Duhului și scutul credinței așa fel încât să poată face minuni, și, prin aceasta, să astupe gurile nerușinaților, nu ar avea nevoie de ajutorul cuvântului. Cu toate acestea, nici în cazul acesta puterea cuvântului nu i-ar fi nefolositoare; dimpotrivă, i-ar fi foarte necesară. Chiar Fericitul Pavel, deși uimea pe toată lumea prin minunile sale, totuși a mânuit cuvântul. Sf. Apostol Petru, din aceiași ceată cu Pavel, ne sfătuiește să ne îngrijim de această virtute a cuvântului zicând: „Fiți gata să răspundeți oricui vă cere socoteală de speranța voastră" ²⁾). Arhidiaconul Ștefan a trăit și a murit pentru această *διακονία τοῦ λόγου*. Neîncetatele frământări dogmatice ale veacului IV puseseră într'o lumină strălucitoare puterea mirifică a cuvântului. Sf. Atanasie învinsese la primul sinod ecumenic în mare măsură grație acestei arme teribile. Sf. Ioan cunoștea, din proprie experiență, mai mult ca oricine virtutea magică a logos-ului în conflictele cu ereticii, cu gândirea păgână și, de multe ori, cu propria sa turmă. „Trebuie să ne servim de cuvânt, ca nu cumva să fim străpunși de săgețile dușmanilor, ci mai degrabă să-i străpungem noi pe ei" ³⁾). Preotul trebuie să fie gata pentru orice discuție ⁴⁾); „de aceea trebuie să ne străduim considerabil, pentru a face să locuiască din belșug în noi cuvântul lui Hristos" ⁵⁾). Incapacitatea vorbirii e, la un preot, o lipsă gravă de

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit., loc. cit.*

2. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 3 (Migne, P. G. XLVIII, col. 665-666); I Petru, 3,15.

3. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 3 (Migne, P. G. XLVIII, col. 666).

4. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 666-667).

5. Idem, *op. cit., loc. cit.*, (Migne, P. G. XLVIII, col. 666).

care păstoriții se resimt în mare măsură. „De aceea preotul va face totul pentru a stăpâni această forță”¹⁾. Sf. Ioan consacră câteva coloane artei cuvântului la Apostolul Pavel și succesului considerabil al acestei arte în propaganda misionară printre păgâni. Pavel, înainte de a face minuni, uimise pe locuitorii Damascului prin vraja verbului său. A răpus pe Eleniști. Succesul l-a dus la Tars. Victoria dela Antiochia contra iudaizanților era victoria cuvântului. Areopagitul împreună cu soția sa l-au ascultat la Athena și l-au urmat. Eutychos n'a căzut, oare, de pe fereastră, ascultându-i învățătura până noaptea târziu? Nu s'a întâmplat la fel la Tesalonic, la Corint, la Efes și la Roma? Nu explica el zile și nopți întregi Scriptura? Dar discuțiile lui cu Epicureii și Stoicii? De ce Lycaonienii l-au crezut Hermes? Ἀπὸ τοῦ λόγου²⁾. De ce Pavel era socotit superior celorlalți Apostoli și cărui fapt se datora celebritatea lui pe întreg pământul? De ce nu numai creștinii, dar și Iudeii și Elenii îl admiră în mod deosebit? Pentru farmecul neîntrecut al scrisorilor sale din care au tras folos nu numai cei de atunci, ci și cei de atunci și până azi și cei viitori până la ultima parousie a lui Hristos și până când vor fi oameni pe pământ³⁾.

Puterea mare a cuvântului se găsește la puțini oameni. De aceea e cu atât mai prețioasă. Preotul înzestrat cu darul vorbirii va trebui să studieze incontinuu: „Elocvența fiind un dar nu al naturii, ci al învățurii⁴⁾, când cineva ajunge pe culmile ei, poate s'o piardă, dacă nu-și cultivă această putere prin studiu și exercițiu neîntrerupt”⁵⁾. Acest studiu și acest exercițiu trebuie să fie mai accentuate și mai obligatorii pentru cei învățați decât pentru cei mai puțin învățați. Celor neînvățați nu le reproșează nimeni că nu spun lucruri grozave, pe când cei învățați, dacă nu aduc lucruri mai mari ca gloria pe care toți le-o acordă, vor fi învinovați. Cei neînvățați pot obține laude mari chiar pentru lucruri

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 5 (Migne, P. G. XLVIII, col. 668).

2. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 7 (Migne, P. G. XLVIII, col. 670).

3. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 7 (Migne, P. G. XLVIII, col. 669-670).

4. Poeta nascitur, orator lit.

5. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea V, 5 (Migne, P. G. XLVIII, col. 674).

mici, pe când cei învățați, dacă nu vor prezenta elemente cu totul în afară de comun, nu numai că nu vor fi lăudați, dar vor căpăta chiar reproșuri. Ascultătorii judecă nu atât ideile vorbitorilor, cât pe vorbitori. Așa încât când cineva întrece pe toți ceilalți în arta vorbirii, el trebuie să se dedea studiului cu atât mai mult cu cât e mai presus de ceilalți¹⁾. E în aceste considerații o bună doză de retorică, dar fondul e adevărat. Psihologia ascultătorului e, uneori, atât de capricioasă, încât pregătirea vorbitorului riscă să fie deseori sub nivelul împrejurărilor. Și notăm că Sf. Ioan nu era dintre cei cari nu-și pregăteau discursurile și predicile.

Un alt element de cultură — nu dintre cele mai neînsemnate — era armonizarea pregătirii profesionale cu experiența zilnică și cu numeroase alte discipline spirituale și practice, cu care preotul venea în atingere, ca învățător al cuvântului lui Iisus Hristos. Preotul întâmpina greutăți nespuse în lucrul său misionar. „Bogăția mare, splendoarea puterii, ușurătatea născută din plăcere și multe altele, pe lângă acestea, innăbușe semințele aruncate ale învățaturii”²⁾. De aceea pregătirea noastră va fi nu numai pentru un singur fel de luptă, pentru că războiul acesta va fi foarte variat și susținut de dușmani feluriti³⁾. „Se cuvine ca preotul să fie nu numai curat, așa cum se impune într'o asemenea servire, dar și foarte priceput și încercat în multe lucruri, cunoscând cele ale vieții la fel cu cei ce-s prinși în valurile ei, și, totuși, desbrăcat de ele mai mult ca monahii cari locuiesc în munți. Deoarece preotul trebuie să fie în legătură cu bărbați cari au soții, cari cresc copii, cari au servitori, cari sunt încărcati de bogății, cari au servicii publice, cari sunt investiti cu magistraturi, se cuvine ca el să fie felurit inzestrat; zic felurit inzestrat, dar nu viclean, nu adulator, nu ipocrit, ci plin de multă afabilitate și bună credință, știind să se modereze în chip folositor, atunci când împrejurarea o cere; să fie bun și sever în același timp. Nu se va

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea V, 5 (Migne, P. G. XLVIII, col. 674-675).

2. Idem, *op. cit.*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 680).

3. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 666).

folosi de aceeași măsură față de toți păstorii lui" ¹). Sf. Ioan cere, în acest cod al preotului, realizarea acelei figuri ideale a înțeleptului antic convertit în apostol al bisericii prin dragostea și conștiința creștină.

Preotul creștin trebuie să aibă, mai ales, o bogată și variată formațiune intelectuală, el trebuie să fie o comoară de filosofie și știință. Apostolul Pavel e, în această privință, un model incomparabil. Am văzut mai sus cum el era prezentat ca un vorbitor de mare talent. Pavel strălucea, însă, mai ales prin gnoza, prin știința lui. „Dacă aș cere grația stilului lui Isocrat, eleganța lui Demosthene, gravitatea lui Thucydide și sublimul lui Platon, ar trebui să pun în primul rând mărturia despre știința lui Pavel" ²). „Să admitem că Pavel era sărac în arta vorbirii și că nu putea face decât o compoziție simplă; dar el n'a fost simplu în cunoașterea și precizia dogmelor" ³). Cultura păgână, iudaismul și bogata eflorescență a sectelor disputau bisericii maiestatea revelației, soliditatea științei și aureola autorității. Această întreită luptă, pe care biserica o ducea din primii ani ai existenței ei, atingea paroxismul în veacul Sf. Ioan Gură-de-Aur. Victoria nu putea să revină decât celui mai pregătit și mai bine înarmat. Într'una din cele mai înflăcărâte pagini ale tratatului său, autorul nostru înfățișează astfel bătălia: „Dușmanii nu se servesc toți de aceleași arme și n'au planul să ne atace într'un singur fel. Cel ce are de dus lupta împotriva tuturor acestora, trebuie să cunoască tehnicile tuturor, să fie în același timp arcaș și aruncător cu praștia, tribun și sutaș, soldat și comandant, infanterist și cavalerist, marinar și luptător pe ziduri. În războaiele militare, fiecare, prin lucrul pe care și-l ia asupra-și, se opune năvălitorilor. În războiul nostru, lucrul nu stă așa. Dacă acel care vrea să învingă nu cunoaște toate aspectele tehnice, diavolul știe ca printr'o singură porțiune, dacă e neglijată, să-și introducă tâlharii ca să fure oile. Lucrul acesta nu se întâmplă când dușmanul simte că păstorul e înzestrat cu *toată știința* și-și dă seama că acesta cunoaște bine

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 681-682).

2. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 6 (Migne, P. G. XLVIII, col. 669).

3. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

toate uneltirile lui. De aceea trebuie ca noi să fim bine întăriți din toate părțile. O cetate, cât timp este bine întărită de jur împrejur din toate părțile, își râde de asediatori fiindcă se simte în siguranță. Dacă cineva reușește să spargă zidul pe o întindere numai de mărimea unei uși, restul întăriturii înconjurătoare nu mai este de niciun folos, oricât de rezistent s'ar menține tot acest rest. Este la fel și cu cetatea lui Dumnezeu. Când ea are ca zid de jur împrejur istețimea și priceperea păstorului, toate machinațiile isprăvesc pentru dușmani în rușine și răs, iar cei ce locuiesc această cetate rămân nevătămați. Dacă cineva va putea să dărâme numai parte din cetate, deși nu o distruge în întregime, totuși, prin acea parte, se prăbușește—ca să zic așa—tot restul¹⁾. Pregătirea va fi, deci, desăvârșită și integrală.

Pentru a fi integrală, pregătirea științifică a preotului trebuie să poseadă tot arsenalul de cunoștinți și mijloace al fiecărui adversar în parte, nu numai pentru a ști ce tactică să-și creieze, dar și pentru a evita ca prin lupta cu unul din ei să fie favorizat celălalt sau să se facă posibilă o coaliție a lor, ceea ce le-ar da perspectivă de izbândă. „Ce rezultate poate să aibă o luptă dată cu succes împotriva Elenilor (= păgânilor), dacă Iudeii te dezarmează? Sau, admitând că amândouă aceste tabere sunt răpuse, ce câștig poate fi dacă il pradă Maniheii? Să zicem că și aceștia au fost învinși; cei ce introduc destinul, nu sfășie ei, oare, oile dinăuntru? Ce să mai înșir toate ereziile lui Satan? Dacă păstorul nu știe să le strivească definitiv pe toate, lupul e în stare ca numai printr'una singură din aceste erezii să gătuiască cea mai mare parte din oi. În războaiele militare, biruința sau înfrângerea se așteaptă dela cei ce luptă sau dela cei ce stau. În lupta noastră, însă, e cu totul altfel. Adeseori, la alții, războiul aduce izbândă acelora cari nici n'au luptat dela început, nici nu s'au ostenit deloc, ci au stat liniștiți și au dormit chiar. Cel ce e străpuns de propria sa sabie pentrucă nu are practică în această meserie, devine obiect de răs și pentru prieteni și pentru dușmani. Voi încerca să-ți lămuresc printr'un exemplu ceea ce-ți spun. Partizanii nebuniei lui Valentin și Marcion precum și toți câți sunt bolnavi de această boală, exclud din catalogul

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 666).

dumnezeieștilor Scripturi legea dată de Dumnezeu lui Moise. Iudeii cinstesc așa de mult această lege, încât chiar când timpul interzice mania discuțiilor, ei o păstrează întreagă, împotriva voinții lui Dumnezeu. Biserica lui Dumnezeu, evitând lipsa de măsură și a unora și a altora, a mers și merge pe calea de mijloc. Ea nici nu ne îndeamnă să ne supunem jugului acestei legi, dar nici nu îngăduie respingerea ei, ci o laudă chiar când ea nu mai e în vigoare, pentru că a fost folositoare la vremea ei. Se cuvine, deci, ca acela care are să lupte contra acestor două categorii de dușmani, să cunoască această măsură. Dacă, având să arate Iudeilor că ei sunt anacronici prin atașamentul lor față de legea veche, va începe să acuze aprig această lege, ar da, prin aceasta, prilej nimerit ereticilor ca s-o atace furios. Dacă, însă, încercând să astupe gura ereticilor va proslăvi legea iudaică peste măsură și o va admira ca pe un element necesar prezentului, ar deschide gura Iudeilor" ¹⁾.

Păstorul trebuie să fie gata pentru a face față și dificultăților care se ridică din sânul propriei sale turme. Ca și în vremea noastră, erau, în veacul Sf. Ioan Gură-de-Aur, o seamă de oameni din tagma așa zișilor liberi cugetători, sau a hipercriticilor cari țineau să taie firul în patru. Unii, zice autorul nostru, dintr'o curiozitate dezordonată vor să cerceteze totul, deși nu câștigă nimic din această cercetare și nici nu învață nimic. Alții cer preotului socoteală de temeiurile judecății lui Dumnezeu și fac eforturi considerabile pentru a măsura marele abis. Vei găsi puțini oameni ostenindu-se pentru credință și pentru treburile cetățenești; dar vei afla foarte mulți cari cercetează și se ocupă cu lucrurile acestea, pe care nu pot să le deslușească și cu care mânie pe Dumnezeu. Dacă Dumnezeu a voit ca noi să nu știm acestea și, totuși, noi ne străduim să le știm, nu le vom ști, ci vom rămâne numai cu primejdia din această cercetare ²⁾. Un alt neajuns pe care Sf. Ioan îl relevă în repetate rânduri și care, din nefericire, se continuă până în vremurile noastre, este dezordinea credincioșilor în biserică și, mai ales, în timpul predicei învățătoare. Lumea vine la biserică

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea IV, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 666--667).

2. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 5 (Migne, P. G. XLVIII col. 667--668).

și stă ca la teatru; critică cu voce tare ideile vorbitorului, se împarte în tabere adverse și ascultă când cu mulțumire, când cu proteste ¹⁾. Dacă se întâmplă ca în vorbirea cuiva să descopere părți luate dela alții, ei îl acuză mai rău ca pe hoții de bani ²⁾. Cei mai mulți vin nu pentru a folosi, ci pentru a se deslăta, ca și cum ar fi arbitri de poeți tragici și de citarezi. Se cuvine, însă, ca preotul să nu cedeze plăcerilor poporului, ci, cu tact, să-l atragă spre ce-i este de folos. Învățătura și sfatul trebuiesc prezentate cu grație și gust ³⁾, dar păstorul să disprețuiască laudele care se aduc artei sale ⁴⁾.

În rezumat, pregătirea literară, științifică și practică a preotului este o condiție fundamentală de existență a bisericii lui Iisus Hristos. Când această pregătire e la maximum, biserica poate fi sigură de cucerirea integrală a lumii. În această privință, Apostolul Pavel rămâne un model neîntrecut. „Pavel stă ca un viteaz în mijloc captivând orice gândire pentru supunerea la Hristos și retezând raționamentele orgolioase care se ridică împotriva cunoștinței de Dumnezeu” ⁵⁾. „Ca un zid construit din diamant, așa străjuiesc scrierile lui Pavel bisericile de pretutindeni ale universului” ⁶⁾. Preoții de talia lui Pavel sunt foarte rari, dar numai cu asemenea personalități uriașe se poate schimba fața pământului. Fiind crainicii lui Dumnezeu printre oameni, ei nu pot fericii și nemuri această lume decât dacă fiecare din ei e întruparea sau aproape întruparea perfecțiunii. Nimeni să nu se poată ridica până la înălțimea minții și inimii preotului. „Diferența între păstor și păstoriți să fie — zice Sf. Ioan — tot atât de mare pe cât este diferența între oamenii raționali și animalele necuvântătoare și poate și mai mare” ⁷⁾.

Ce metodă de lucru va folosi preotul creștin în pedagogia

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea V, 1 (Migne, P. G. XLVIII, col. 672).

2. Originalitatea predicilor!

3. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea V, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 673): διδασκαλία ἢ ἐν χάριτι καὶ ἀλατι ἡρτυμένη.

4. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

5. Idem, *op. cit.*, Cartea IV, 7 (Migne, P. G. XLVIII, col. 670.)

6. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

7. Idem, *op. cit.*, Cartea II, 2 (Migne, P. G. XLVIII, col. 633): ἀλλ' ὅση πρὸς τὰ ἄλογα τῶν λογικῶν ἀνθρώπων ἢ διαφορά, τοσοῦτον τοῦ ποιμένος καὶ τῶν ποιμαινομένων ἔστω τὸ μέσον, ἵνα μὴ καὶ πλεον τι εἴπω.

spirituală a turmei sale? Cum se va adresa păstorul, sufletului omenesc? Sf. Ioan vorbește pe larg de ceea ce el numește medicina sufletului ¹⁾. Creștinilor nu le este îngăduit să îndrepte greșelile oamenilor prin violență. Dumnezeu încunună nu pe cei ce se depărtează de vici prin constrângere, ci pe cei ce se depărtează prin libera lor hotărâre. Preotul va întrebuița nu violența, ci persuasiunea pentru a face pe om mai bun. El va proceda cu multă artă ²⁾. Cuvintele tăioase nu aduc niciun folos. Pedepsa nu trebuie să egaleze greșala sau greșelile făcute, ci trebuie să se fie seamă de voința delicvenților, ca nu cumva dorind să coși ce s'a rupt, să faci o ruptură și mai mare, și dorind să îndrepti o cădere să faci căderea și mai mare. Acest procedeu este eficace mai ales față de cei slabi și ticăloși, dedați plăcerilor lumii și cari se mândresc cu neamul și puterea pe care o dețin; aceștia trebuiesc scoși cu încetul din păcatele lor, nu deodată. Încercarea de a rușina sufletul brusc și prin violență duce la insensibilitatea lui ³⁾. Preotul are nevoie de multă prudență și de zeci de mii de ochi, pentru a vedea bine toate cutele sufletului. „După cum mulți sunt duși de orgoliu și cad în desnădejdea mântuirii pentru că nu pot suporta remediile prea tari, tot așa există oameni cari, pentru că nu pot plăti o pedeapsă egală cu păcatele lor, sunt duși spre neglijență, se fac cu mult mai răi și sunt înclinați să facă păcate și mai mari” ⁴⁾. Blândețea creștină este arma cea mai puternică și medicamentul clasic al bisericii Mântuitorului în lume.

Harul dumnezeiesc invocat de arhiereul hirotonisitor asupra preotului, puterea excepțională ce-i conferă acest har de a săvârși înfricoșătoarele taine și incomparabila pregătire pe care trebuie s'o aibă slujitorul altarului prin așa de covârșitoare eforturi și așa de eminente însușiri morale, fac din el un supra-om. Un supra-om nu în vulgarul sens biologic al lui Nietzsche, ci în acela al celei mai înalte spiritualități. Sf. Ioan Gură-de-Aur vede în preoție sublimul existenței umane. Niciuna din dregătoriile pământești și ce-

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea II, 3 (Migne, P. G. XLVIII, col. 634).

2. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*: πολλῆς χρεῖα τῆς μηχανῆς.

3. Idem, *op. cit.*, Cartea II, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 634—635).

4. Idem, *op. cit.*, Cartea II, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 635).

rești nu i se poate compara. Preotul e mai mare și decât împăratul, și decât îngerii ¹⁾. Pe când împăratul, zice Sf. Ioan, are putere numai asupra lucrurilor pământești, dincolo de care brațul său nu se poate întinde, tronul preoției este în ceruri; lui îi este încredințat ceea ce e ceresc ²⁾. „Sufletul preotului trebuie să fie ca o lumină care strălucește peste tot pământul. Sufletul nostru este înconjurat de întunericul atât de gros al conștiinței rele, încât el e acoperit din ce în ce mai mult și nu-i este cu putință să privească liber pe Stăpânul său. Preoții sunt sarea pământului. Cine ar putea răbda mai ușor nebunia și lipsa noastră de experiență decât voi, preoții, cari sunteți obișnuiți să ne iubiți peste măsură ?” ³⁾. Preotul este ambasadorul nu numai al întregii cetăți, ci al întregii lumi. El se roagă lui Dumnezeu pentru greșelile tuturor, vii și morți ⁴⁾. „Ca unul căruia i s'a încredințat întregul univers și este tatăl tuturor, preotul se apropie de Dumnezeu rugându-se pentru stingerea războaelor de pretutindeni, pentru încetarea turburărilor, pentru pace, pentru prosperitate, pentru ușurarea repede de toate necazurile care amenință pe fiecare și în mod particular și în mod public” ⁵⁾. Nicăiri, însă, Sf. Ioan Gură-de-Aur n'a întipărit un avânt mai înalt verbului său înaripat, cântând sublimul preoției, ca în celebrul pasagiu din cartea III a tratatului său: „Preoția se săvârșește aici pe pământ, dar ea are rang între dregătorile cerești. Și pe foarte bună dreptate. Nici om, nici înger, nici arhanghel, nicio altă putere creată, ci Însuși Paracletul a întemeiat această servire. El a stabilit ca în timp ce suntem încă în trup să facem serviciu îngeresc. De aceea trebuie ca cel ce e hirotonit preot să fie pur ca și cum s'ar afla în ceruri, în mijlocul puterilor îngerești... Când vezi pe Domnul jertfit și stând întins și pe preot aplecându-se deasupra jertfei și rugându-se, și pe toți înroșiți de acel sânge prețios, mai crezi că ești printre oameni și stai pe pământ? Nu ești, oare, atunci mutat în ceruri și, aruncând din suflet toată cugetarea trupească, nu privești

1. P. Chrysostomus Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I, p. 150-151.

2. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *Omilia V*, 1 (Migne, P. G. LVI, col. 130-131).

3. Idem, *Despre Preoție*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 681).

4. Idem, *op. cit.*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 680).

5. Idem, *op. cit.*, Cartea VI, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 681).

tu numai cu sufletul și cu mintea pură cele cerești? O, ce minune! O, iubirea de oameni a lui Dumnezeu! Cel ce stă sus cu Tatăl, în acel ceas e în mâinile tuturor și se dă pe Sine celor ce vor să-L îmbrățișeze și să-L primească. Lucrul acesta îl fac toți cu ochii credinții" ¹⁾. Înfricoșător de frumoasă și covârșitoare este preoția! „Dacă cineva se gândește cât înseamnă faptul că omul, alcătuit din carne și sânge, se poate apropia de acea natură fericită și pură, atunci va vedea de câtă cinste i-a învrednicit pe preoți harul Duhului Sfânt. Prin ei se săvârșesc acestea și altele nu mai mici decât acestea, spre demnitatea și mântuirea noastră. Locuitori ai pământului și ducându-și vieța pe el, preoții au fost cinstiți cu încrederea de a administra cele cerești; ei au primit puterea pe care Dumnezeu nici îngerilor și nici arhanghelilor n'a dat-o. Acestora nu li s'a spus: „Câte veți lega pe pământ vor fi legate și în ceruri și câte veți deslega pe pământ vor fi deslegate și în ceruri" ²⁾. Stăpânitorii pământului au puterea de a lega, dar numai trupurile. Lanțul însă pe care Dumnezeu l-a dat preoților atinge sufletul și e lung până la ceruri. Cele ce preoții fac aici, jos, Dumnezeu le întărește sus, și Stăpânul ratifică hotărîrea serviciilor săi. Ce altceva le-a dat decât putere cerească? „Căroră le veți ierta greșelile, iertate să fie, și căroră le veți ține, ținute să fie" ³⁾. Ce autoritate ar putea fi mai mare decât aceasta: „Tatăl a dat Fiului toată judecata" ⁴⁾ Iar eu văd că toată această putere a fost dată preoților de către Fiul. Ca și cum ar fi mutați în ceruri și ar fi depășit firea omenească și s'ar fi descătușat de patimile noastre, așa au fost ridicați la această stăpânire" ⁵⁾.

Preoții sunt oameni și pot să greșească. Dar preoția nu se confundă totdeauna cu cei ce o poartă. Ea este un oficiu supra-omenesc prin care Domnul lucrează pentru ridicarea lumii la El. Așa au înțeles-o marile figuri ale bisericii și așa va fi socotită până la sfârșitul lumii. Nimeni însă n'a reușit să prezinte sublimul

1. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea III, 4 (Migne, P. G. XLVIII, col. 642).

2. Matei XVIII, 18.

3. Ioan XX, 23.

4. Ioan V, 22.

5. Sf. Ioan Gură-de-Aur, *op. cit.*, Cartea III, 5 (Migne, P. G. XLVIII, col. 643).

și răspunderea preoției în culori mai strălucite ca Sf. Ioan Gură-de-Aur. Tratatul său *Despre Preoție* e nu numai o capod'operă literară ¹⁾, el este lucrarea clasică a întregii creștinătăți asupra înfricoșătoarei taine a hiroloniei. E de dorit ca acest tratat să fie în mâna oricărui preot. Sperăm ca în curând să putem oferi bisericii ortodoxe române o traducere a acestei opere. Clerul nu numai că va învăța multe și covârșitoare lucruri privindu-l direct, dar se va adăpa cu entuziasm și cu frumuseți negrăite din paginile mărețe ale Sf. Ioan Gură-de-Aur.

1. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 484.

MISTICISM ȘI PATOLOGIE

de EMILIAN VASILESCU

Prin misticism se înțeleg adesea lucruri foarte deosebite. Astfel, se vorbește despre misticism filosofic, literar, artistic, politic, social, național, umanitar, etc. Misticismul religios, de care ne ocupăm aici, este, într'o definiție scurtă, năzuința omului spre îndumnezeire ¹⁾. El nu se deosebește de pietatea obișnuită prin esență, ci numai prin intensitate și prin unele note speciale, care îl fac susceptibil de a fi socotit ca o manifestare patologică.

Am arătat într'un alt articol până unde merge „materialismul medical” în explicarea patologică a religiei în general ²⁾. Acum ne vom ocupa numai de acele note speciale ale misticismului religios, care par să îndreptățească părerea unora dintre medici și psihologi, că manifestările mistice ar fi de natură patologică.

Va fi vorba însă numai de un studiu de sinteză, merit mai mult să dea cititorului imboldul de a continua cercetarea pe cont propriu. Căci concomitent cu dezvoltarea psihologiei în general și a psihologiei religioase în special, apărarea misticismului religios a devenit un însemnat capitol al Apologeticeii creștine moderne. Numai pentru aceea ce se cheamă „fenomenele accesorii ale misticismului religios” — obiectul principal al studiului de față — s'au scris zeci de cărți ³⁾.

Vom trece deci numaidecât la acele note speciale ale misticismului religios, care îngreunează distincția între misticismul fecund al marilor personalități religioase și delirul mistic al bolnavilor

1) *Vezi*: Nichifor Crainic, *Curs de Teologie mistică*. Litografiat. București, 1938, p. 34.

2) *Materialismul medical*, în „Studii Teologice”, An. VII (1938—1939), pp. 179—196.

3) O foarte bună bibliografie cu privire la misticism se găsește în lucrarea lui Joseph Maréchal, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, t. I, 2-e éd., Bruxelles, l'Edition Universelle, 1938, pp. 247—290.

din casele de nebuni. Ele se pot reduce la următoarele : *ascetismul* riguros al misticilor, *perioadele alternative de euforie și de presiune sufletească*, *viziunile*, *glasurile*, *stigmatetele*, *levitațiunile* și mai ales *extazul*, cu manifestările lui psiho-fizice : pierderea aparentă a conștiinței, contractarea mușchilor, încetinirea pulsului și a respirației, etc. Până la ce punct pot fi socotite ca morbide aceste manifestări, nu este ușor de spus. Vom încerca totuși să le cercetăm una câte una.

În ce privește *ascetismul* riguros al misticilor și procedeele lor de purificare sufletească, nu este nevoie de o descriere amănunțită. Sunt cunoscute celebrele „Trepte ale ierarhiei cerești” ale lui Dionisie Areopagitul, marele teoretician al misticei ortodoxe, și nu mai puțin celebrele „Cămări ale palatului interior”, despre care vorbește Tereza de Avilla, cea mai de seamă mistică a romano-catolicismului. În tratatele de Teologie Mistică și Ascetică au devenit clasice cele trei faze ascendente ale îndumnezeirii vieții mistice, descrise de Dionisie Areopagitul și cunoscute mai adesea sub numirea lor latinească : *via purgativa*, *via illuminativa* și *via unitiva*. Ascetismul este specific fazei de pregătire a vieții mistice propriu zise. El constă dintr'un puternic efort de înlăturare a piedicilor ce stau în calea dorinței arzătoare a misticului de a ajunge la cel mai înalt grad de perfecțiune și de a trăi în Divinitate. Perioada aceasta de pregătire, care duce la starea ultimă : contemplarea, are două aspecte principale. Un prim aspect — dacă vrem să folosim termenii întrebuințați de medicii psihiatri — este acela al *interiorizării afective*, când misticul desvoltă o extraordinară activitate sufletească în profunzime. Al doilea aspect este acela al *desfacerii de lucrurile exterioare*.

Analogia între aceste două aspecte ale misticismului și procesele psihopatice asemănătoare ce se întâlnesc la unele boli mintale n'a scăpat medicilor. „Se înțelege cu ușurință, spune D-rul Hesnard, analogia fundamentală, poate chiar mai mult, identitatea, ce răsare de sub deosebiri de vorbire, între aceste două elemente ale tendinței mistice de o parte și, de alta, cele două mari procese psihopatice frecvent reunite : productivitatea afectivă mor-

bidă și desinteresul de real" 1). Și cum dela asemănare până la identificare nu rămânea decât un pas, mulți medici n'au ezitat să facă acest pas. Vom aminti numai de cunoscutul medic dela Salpêtrière din Paris, Dr. Pierre Janet, profesor la Collège de France 2). Procedeele de simplificare, de înlăturare a ideilor, simțirilor și inclinărilor care împiedică tendința misticului spre unificare, ar fi, după D-rul Pierre Janet, de natură patologică, la fel cu sărăcirea sufletească a psihastenicilor și abulicilor. De ce? Pentrucă o biată bolnavă, faimoasa „Madeleine", pe care el a ținut-o sub observație medicală timp de 14 ani, își impunea adesea un regim de restricțiuni asemănătoare cu acelea pe care le întâlnim în viața asceților 3).

De bună seamă, misticii reușesc prin procedeele ascetice și prin eforturi uneori gigantice să introducă un înalt grad de unitate în complexitatea stărilor lor sufletești. În năzuința lor de a face ca ideea de Dumnezeu să predomine sau să rămână în conștiință, și nu se dau înapoi dela niciun fel de privațiuni. Nu trebuie să vedem însă totdeauna în aceasta un simptom maladiv, un semn de abulie. Dimpotrivă, orice concentrare, fie științifică, filosofică, ar-

1) *Les psychoses et les frontières de la folie*, Paris, Flammarion, 1924, p. 175.

2) *Les obsessions et la psychasténie*, Paris, Alcan, 1903, t. I, p. 437, t. II, p. 23.—*Les Névroses*, Paris, Flammarion, 1909, p. 357.—*Les médications psychologiques*, Paris, Alcan, 1919, t. II, pp. 346, 350.—*De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926, t. I, pp. 413 sq.

3) Observațiile sale medicale le-a adunat și comentat în lucrarea: *De l'angoisse à l'extase*. 2 vol. O serioasă cercetare a „cazului" într'adevăr interesant, prezentat de D-rul Pierre Janet în această lucrare, se găsește în publicația romano-catolică de mistică și ascetică *Etudes carmélitaines* (XVI-e année, vol. I-II, Avril-Octobre 1931). Sub titlul: „A propos de la „Madeleine" de Pierre Janet", semnează studii Dr. André le Grand, Bruno de Jésus-Marie și A. Gardeil. Primul privește „delirul psihastenic" al pacientei D-rului Pierre Janet din punct de vedere „psihiatric", al doilea din punct de vedere „spiritual", adică al teologiei mistice, și al treilea din punct de vedere „teologic", în special tomist. Concluzia la care ajung toți trei este că Madeleine, cu toate manifestările ei mistice și pioase, nu poate fi asemănată cu misticii propriu ziși, cu misticii creștini, pentru următoarele motive: Madeleine nu este decât o biată bolnavă, o psihastenică; religiozitatea e nu i-a dat puterea sufletească, eroismul și generozitatea misticilor creștini; iar din punct de vedere teologic, nu are meritele misticilor, cu toată purtarea ei frumoasă.

tistică, literară sau altfel, urmează de obicei cam aceleași procedee „ascetice”: retragere, simplificare, înlăturare a elementelor turburătoare dimprejur sau din conștiință. Tendința aceasta spre unitate face parte din ființa noastră intimă, eul nostru având nevoie de o coordonare, de o centrare a stărilor noastre sufletești, căci altfel ar însemna o adevărată desordine, un du-te vino fără sens. Simplificarea sufletească a abulicilor și a scrupuloșilor — acest termen trebuie luat aici în sensul pe care îl are în psihiatrie — seamănă de sigur cu simplificarea sufletească a misticilor, dar nu este același lucru. Abulicii sunt bolnavi care, hărțuiți de stări sufletești diverse, sunt incapabili să pună ordine în ele și bat în retragere până ajung la o completă sărăcire sufletească, până la cretinizare și idiotie. Pe când adevărații mistici duc o luptă vitejească de ordin moral și intelectual, pentru a înlătura toate preocupările lumești, cu totul secundare față de dorința lor arzătoare de a trăi în strânsă intimitate cu Divinitatea.

Tot același lucru se poate spune și despre perioadele de *euforie* și de *depresiune* — „uscăciune” — ce se observă în viața misticilor. Acestea au fost confundate de unii medici cu „psihozele periodice” sau „demența circulară”. Oricare ar fi explicarea fiziologică, psihologică, filosofică sau teologică a acestei alternări de avânt și deprimare în viața misticilor, ele nu trebuie confundate cu fazele asemănătoare din viața dementilor. Însuși James H. Leuba, psihologul american care nici într'un caz nu poate fi bănuit de părtinire în favoarea teologilor, insistă asupra acestei distincții. La bolnavii care suferă de demență circulară, observă el, fazele de excitare și depresiune se succed cu regularitate, trecându-se neconținut dela excitație la depresiune și invers, pe când la mistici fazele de care vorbim nu prezintă nicidecum această regularitate, ci sunt întretăiate de faze de perfect echilibru mintal și activitate fecundă. Chiar cuvântul „periodicitate” nu este întrebuițat la locul lui, când este vorba de stările sufletești euforice și depresive în viața misticilor ¹⁾.

În ce privește *viziunile și glasurile supranaturale* pe care le

1. James H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, 2-e éd., Paris, Alcan, 1930, pp. 270 sq.

aud misticii, distincția între sănătate și morbiditate devine încă mai dificilă. Tratatetele de Teologie mistică ne pun la îndemână o serie de criterii după care să putem cunoaște adevăratele revelații supranaturale și să le deosebim de contrafacerile lor naturale și diabolice. Preferăm însă aici datele psihologiei și ale psihiatriei, atât cu privire la natura acestor fenomene, cât și cu privire la deosebirile dintre viziunile misticilor și halucinațiile paranoicilor sau istericilor.

Viziunile și glasurile supranaturale sunt de sigur fenomene ce ies din comun, nu sunt „normale” în viața cuiva. sunt „anormale”. Sunt însă ele în același timp și cu orice preț patologice? 1) Structura lor, spun psihologii, este halucinatorie. Dar halucinația este prin sine însăși patologică? Nu sunt o seamă de fenomene în viața noastră suflească, al căror caracter este vădit halucinatoriu și totuși nu suntem socotiți pentru aceasta demenți? De câte ori nu ni se întâmplă să luăm drept percepțiuni, simple obiectivări ale minții noastre? Psihologii știu foarte bine toate acestea.

S'a emis teoria subconștientului, ca sediu al viziunilor și glasurilor. Această teorie, făurită de Mayers și W. James și susținută între alții de psihologul francez H. Delacroix, fost decan al Facultății de Litere din Paris, a fost folosită și de d-rul Gh. Marinescu pentru explicația viziunii lui Petrache Lupu 2). Ne întrebăm însă, dacă subconștientul este sediul viziunilor — și sunt motive serioase să ne indoim de acest lucru — trebuie să vedem în subconștient o parte a sufletului nostru mai înjosită decât altele? Subconștientul care produce viziunile este patologic? W. James a făcut dimpotrivă din subconștient laboratorul unde se pregătesc convertirile religioase și operele geniale artistice, literare, etc. Mai mult chiar, subconștientul este pentru W. James și pentru mulți reprezentanți contemporani ai protestantismului cel mai nimerit loc de

1) Dl. Dr. Dem. Em. Paulian nu se întreabă acest lucru. D-sa le socotește în bloc drept patologice: „Așa zisele extazuri și viziuni ale Jeanei d'Arc, ale Sf. Catherina, ale superioarei Ursulinei din Aix, ale Bernadettei, etc., sunt în realitate halucinații patologice”, spune d-sa. (*Therapia miraculoasă în fața științei moderne*, București, 1926, p. 7).

2) În cartea sa *Lourdes și Maglavit*, București, Ed. Universul, 1936. În deosebi cap. V, „Inconștientul dinamic”, pp. 54—68.

întâlnire și conlucrare a naturii cu supranaturalul ¹⁾. În orice caz, între viziunile misticilor și halucinațiile paranoicilor și istericilor sunt deosebiri izbitoare, de care trebuie să ținem seama. Astfel, pe când halucinațiile paranoicilor formează elementul principal al boalei lor și merge mereu agravându-se, viziunile misticilor sunt cu totul secundare în viața lor și relativ rare sau pot chiar să lipsească de tot. În al doilea rând, viziunile se observă uneori mai la începutul vieții ascetice, alteori apar după ce misticul a înaintat mult pe calea perfecționării, dar totdeauna au caracter de ceva neobișnuit, durează puțin timp și misticul își revine la viața obișnuită. În al treilea rând, paranoicii, sub imboldul halucinațiilor lor, au momente răzlețe de realizări, dar nu ajung să-și organizeze viața pe un fundament tare și să și-o purifice neconținut, cum fac sfinții. În al patrulea rând, paranoicii nu se îndoiesc un moment de adevărul năzăririlor ce li se arată și caută să le impună lumii întregi, pe când misticii, sfinții, se îndoiesc de adevărul viziunilor lor, pe care le pun cel mai adesea pe seama slăbiciunii firii omenești sau a intervenției diavolului. Ei preferă aproape totdeauna să nu știe nimeni despre viziunile pe care le-au avut și abia îndrăznesc să le mărturisească duhovnicului. În fine, viziunile misticilor rămân în concordanță cu evenimentele vieții reale, pe când halucinațiile istericilor sunt pline de extravagante neînchipuite ²⁾.

Sunt de asemenea atestate în viața misticilor cazuri de *citirea gândului*, *vedere la distanță*, *levitațiuni*, *stigmat*, etc. Sunt toate acestea semne ale intervenției supranaturalului sau sunt fenomene naturale pe care știința actuală le explică numai în parte? Sunt sau

1) W. James, *L'Expérience religieuse*, 3-e éd., Paris, Alcan, 1931, p. 205.

2) Vezi: Dr. Ignaz Familler, *Das Heiligenleben in der modernen Psychopathologie*, Regensburg, F. Pustet, 1915, pp. 158—161; D. Stăniloae, *Încercare despre teofanii*, în „Gândirea”, An. XV, No. 1, Ianuarie 1926, pp. 14—29, și în vol. *Ortodoxie și Româanism*, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1939, pp. 179—235.

Într-o foarte valoroasă lucrare, intitulată *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (Paris, Alcan, 1920), Maxime de Montmorand observă că misticii își păstrează amintirea viziunilor și glasurilor pe care le-au avut, pe când somnambulii, cu care au fost adesea asemuiți, pierd complet în timp de veghe amintirea celor ce s'au petrecut în timpul somnambulismului. „Această amnezie, care este simptomul cel mai caracteristic și cel mai constant al fenomenelor explicabile prin subconștientul patologic, nu există la mistici”, spune el (p. 136)

nu sunt manifestări morbide? Greu de spus. Cel mai bun lucru pe care putem să-l facem este să le apreciem în legătură cu comportarea generală a misticului, cu starea lui de perfecțiune morală și cu finalitatea acestor „semne”. Trebuie apoi să băgăm de seamă că multe dintre fenomenele extraordinare din viața misticilor sunt înflorituri ale biografilor ¹⁾. Scrise cel mai adesea de discipolii și admiratorii misticilor, „Viețile” acestora sunt uneori atât de exagerate, încât ajung să povestească lucruri deadreptul fantastice, în care elementele reale se amestecă cu visurile biografului. Și scrierile însăși ale misticilor au suferit adesea transformări sub pana copiștilor entusiaști. În orice caz, nu trebuie să ne prea grăbim cu „explicarea” acestor fenomene, insumându-le fără prea multă discuție în grupul fenomenelor asemănătoare: telepatie, luciditate fascinație, etc., pe care psihologia și psihiatria n’au reușit încă să le explice în adevăratul înțeles al cuvântului. Unele fenomene excepționale din viața misticilor pot chiar să nu aibă nimic extraordinar în ele și să nu fie nicidecum nevoie de vreo explicație patologică. Așa de pildă „citirea gândului”. Se întâmplă oricui, când trăiește în intimitatea cuiva, să gândească în același moment aceleași lucruri ca o altă persoană și să interpreteze just unele semne discrete fiziologice. Nu este aici nimic miraculos sau patologic. Cu atât mai mult se poate întâmpla acest lucru misticilor, care trăiesc cel mai adesea în comunitatea de viață a mănăstirilor și sunt de obicei înzestrați cu o sensibilitate foarte fină. Cu totul altfel stau lucrurile când este vorba de cazurile evident patologice. La azilul de nebuni „Sainte Anne” din Paris am văzut câteva cazuri de bolnavi halucinați, care pretindeau că știu tot ce gândesc persoanele din jurul lor și se plâneau că suferă cumplit din cauza gândurilor groaznice pe care le citeau în mintea celor care îi inconjurau. Era vorba însă de niște bieți demenți, supuși unor tratamente precise.

În orice caz, e bine să observăm că fenomenele extraordinare din viața misticilor și mai ales acelea din viața sfinților Bisericii creștine pot fi puse în legătură cu un scop moral și nu isvorăsc

1) Vezi: François Picavet, *Essai de classification des mystiques*, în „Revue Philosophique”, t. LXXIV, 1912, pp. 12-19.

din vanitate sau din dorința de câștig material, pe când în oculism, magie, spiritism, etc., aceste fenomene sunt simple curiozități, atunci când nu sunt șarlatanii. Apoi, cum am spus și despre viziuni și glasuri, misticii înșiși n'au prea mare încredere în astfel de „semne” și-și dau osteneala să distingă între ele ce poate fi dela Dumnezeu și ce poate fi dela diavolul ¹⁾. Biserica ortodoxă nu s'a grăbit niciodată să atribue intervenției divine orice fenomen extraordinar din viața credincioșilor, deși s'au ivit destule „semne”. De pildă, în ce privește viziunea lui Petrache Lupu și vindecările miraculoase dela Maglavit, nu se poate spune că înalta autoritate a Bisericii ortodoxe române a fost cea dintâi ca să le atribue un caracter supranatural ²⁾.

Și biserica romano-catolică păstrează o cuminte rezervă față de asaltul fenomenelor extraordinare ce se produce din când în când în viața Bisericii. Canonizările de sfinți și beatificările vin uneori după sute de ani de rezistență și de cercetări minuțioase. Căci nu „semnul” prin sine face sfințenia — cum pretindea un gazetar bucureștean, care spunea că nu poate fi canonizat Constantin Brâncoveanu pentrucă îi lipsește „semnul” — ci sfințenia vieții dă valoare „semnului”. În viața marilor „luceferi” ai Bisericii creștine: sf. Ioan Gurădeaur, sf. Vasile cel Mare, sf. Grigore de Nazianz, sf. Grigore de Nissa, sf. Ambrozie, etc., nu prea se văd fenomene extraordinare și totuși ei nu sunt mai puțin sfinții reprezentativi ai creștinismului. Numai credința populară a făcut din aceste fenomene „semnele” sfințeniei, mergând uneori până la a pune în umbră adevăratele semne ale sfințeniei: iubirea fierbinte a lui Dumnezeu, perfecțiunea morală și eroismul ³⁾.

1) Vezi: Mgr. Albert Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, 2 vol., 2-e éd., Paris, Lethielleux, 1923.

2) Ne amintim și de un bătrân călugăr dela Mănăstirea Neamțu, „Schimnicul Iosif”, care a avut viziunea Maicii Domnului în biserica Mănăstirii. Maica Domnului i-a poruncit să meargă într'un loc anumit și să construiască un schit. Călugărul a ascultat porunca și a construit schitul Icoana, la câțiva kilometri de Mănăstirea Neamțu, unde a trăit multă vreme, mângâind cu sfaturi și cu rugăciuni lumea necăjită care venea la el. Acum trăiește într'o căsuță la Mănăstirea Neamțu și nu este zi în care să nu-i fie bătătura plină de vizitatori. Cu tot „semnul” care i s'a arătat și deși continuă să ducă o viață de adevărat ascet, bătrânul călugăr se va stinge neluat în seamă și probabil că nu va fi trecut printre sfinți.

3) Vezi: H. Joly, *Psychologie des saints*, XXI-e éd., Paris, Gabalda, 1929.

Cam aceleași lucruri se pot spune și despre *extazul* misticilor, care este un fenomen foarte important în viața lor, dar nu este totuși esențialul, și a cărei complexitate ne-ar cere multe pagini de revistă. Ribot, Goldfernaux, Murisier, Leuba și numeroși alți psihologi și medici văd în extazul mistic o exagerare morbidă a sentimentului religios, o nebunie momentană, care constă din restrângerea progresivă a câmpului conștiinței, până la monoidism sau chiar până la stingerea totală a conștiinței, acompaniată de alienarea simțurilor, încetinirea pulsului și bătăilor inimii, precum și de unele manifestări isterice, cataleptice, etc.¹⁾

Greșeala pe care o fac medicii este aceea de a asimila extazul mistic în general cu una din aceste manifestări morbide ale sale, fără să țină seamă de conținutul sufletesc al extazului și de consecințele lui. Cu toată asemănarea aparentă, extazul misticilor se deosebește totuși în *esența* sa de extazul demenților. Această afirmație nu mai este astăzi numai a teologilor, ci numeroși medici, scăpați din ghiarele materialismului medical, ajung să recunoască greșelile trecutului²⁾. Trebuie făcută distincție între extazul cataleptic sau somnambulic al unui isteric detracat și extazul unui mistic creștin, care nu prezintă semne sigure de boală mintală și, imediat după accesul extatic—după „transa extatică”, ar spune J. H. Leuba — își recapătă plinătatea funcțiilor sale sufletești, ba încă iese din extaz cu fondul sufletesc îmbogățit de o experiență hotărîtoare. Bolnavii ies din extaz cu puterile sleite. Misticii ies cu noi puteri de viață activă. Boala mărește egoismul, desintegrează, desadaptează pe bolnav. Misticul simte dimpotrivă după extaz un năvalnic elan generos, gata să îmbrățișeze în ne-

1) Maxime de Montmorand distinge în lucrarea amintită mai sus un extaz fiziologic, un extaz budic, un extaz cataleptic, un extaz isteric și în fine un extaz al misticilor creștini (*Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, p. 173).

2) Într'un interesant studiu intitulat *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929), Herbert Grabert compară în amănunte trăirile exatice ale misticilor indieni, ale Therezei de Avilla, ale lui Heinrich Seuse și Iacob Böhme cu extazul patologic al demenților, ajungând la concluzia că între unii și ceilalți există o deosebire fundamentală, *structurală*, nu numai în numeroase detalii importante, ci și în ansamblul trăirii lor.

sfârșita sa dragoste pe toată lumea și s'o ducă spre perfecțiunea desăvârșită a lui Dumnezeu, cu care el se simte în strânsă unire ¹⁾.

Trebue observat apoi că extazul, ca și viziunile și glasurile, ca și celelalte fenomene accesorii ale misticismului, apare mai ales la începutul formării misticului, în prima fază a evoluției sale sufletești, și tocmai pentru aceea trezește suspiciunea misticilor înșiși. El este de altfel destul de rar în viața misticilor și de foarte scurtă durată. Sunt mistici care-și trec toată viața în practici ascetice fără să aibă fericirea unui moment de extaz.

Trebue de asemenea observat că extazul, deși este un fapt important în viața misticilor, nu este căutat pentru el însuși, pentru bucuria spirituală nespus de mare pe care o simte misticul în momentul absorbirii sale în Divinitate. Extazul, viziunile, glasurile, etc., nu sunt în viața misticilor decât „des incidents de la route”, cum spune H. Bergson, care a scris cele mai frumoase pagini despre misticii creștini. Ei urmăresc altceva decât momentul de bucurie intensă al extazului. Ei caută starea de *contemplare*, unirea continuă cu Dumnezeu, identificarea voinței omenești cu voința divină, pentru a colabora cu Dumnezeu la perfecționarea creațiunii. „Sufletul marelui mistic, spune H. Bergson, nu se oprește la extaz ca la sfârșitul călătoriei sale. Este odihna, dacă vrei, dar ca la o stație unde mașina rămâne sub presiune, mișcarea continuându-se prin sguideri pe loc în așteptarea unei noi sărituri înainte... Căci dragostea care îl consumă pe mistic nu mai este dragostea unui om pentru Dumnezeu, este dragostea lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Dincolo de Dumnezeu, prin Dumnezeu, el iubește toată omenirea cu o dragoste divină” ²⁾.

1) Pentru o expunere mai pe larg a legăturilor dintre extaz și demență, isterie, catalepsie, hipnotism, etc., vezi: Mgr. A. Farges, op. cit., vol. II, pp. 178—203.

2) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, pp. 246—249. Și însuși E. Murisier, care a făcut din misticism un fel de boală mintală, recunoaște că „adorarea poate fi socotită ca o formă pozitivă, superioară, a extazului, pentru că atât cât ea durează, omul nu încetează de a fi stăpân pe sine însuși și pentru că după aceea el se simte fericit și puternic, mai în stare adesea de a se adapta la condiții noi de existență, mai bine pregătit pentru vis, pentru gândire și pentru acțiune”. (*Les maladies du sentiment religieux*, Paris, Alcan, 1901, p. 72. Vezi și: Jules Pacheu, *L'Expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, Perrin, 1911, p. 129).

Ca un corolar al acestei constatări cade și teoria *erotomaniei misticilor*, susținută de o seamă de medici și psihologi, după care misticismul s'ar reduce la o goană după plăcerea senzuală, erotică, a unirii mistice cu divinitatea. Bucuriile negrăite ale misticii în extaz n'ar fi, potrivit acestei teorii, cu nimic deosebite de „orgasmul venerian”. Ar fi, cu alte cuvinte, o compensație perversă pentru misticii care-și impun privațiuni de ordin sexual.

De sigur că orice stare afectivă, chiar fără să fie prea intensă, are unele consecințe directe sau indirecte asupra vieții sexuale, după cum, la rândul lor, unele perturbări ale funcțiilor sexuale nu rămân fără influență asupra sensibilității generale și afectivității ¹⁾. Dar nu trebuie exagerată această legătură între activitatea sexuală și experiența religioasă în general sau extazul mistic în special. Misticii înșiși au observat alunecarea spre plăcerea sexuală la debutanții debili, dar numai în cazuri izolate. Apoi sunt numeroase cazuri de extaz și înalte bucurii ale contemplării mistice la persoane lipsite de impulsii sexuale sau trecute de vârsta acestor impulsii. Nu mai puțin trebuie ținut seamă de symbolismul exprimării misticilor și de lipsa termenilor speciali pentru exprimarea stărilor sufletești cu totul speciale pe care ei le încearcă. Ei se folosesc de limbajul obișnuit al îndrăgostiților pentru că nu pot exprima altfel stările lor sufletești *sui generis* din momentul unirii mistice cu divinitatea.

Din cele de mai sus rezultă că nu trebuie să ne grăbim a spune că misticii sunt demenți sau chiar numai că sunt niște bieți „debili mintali”, cum a diagnosticat d. dr. Dem. Em. Paulian pe ciobanul Petrache Lupu, dela o distanță de câteva sute de kilometri. „Căldurile excesive, spunea d-sa într'un ziar, au aprins și excitat creierul unui nenorocit debil mintal și halucinat”. D-rul Gh. Marinescu, mai circumspect decât d-sa, și-a dat osteneala să meargă până la „locul cu buturugi”, a cercetat pe ciobanul vizionar și nu l-a găsit chiar atât de debil. Mulți dintre pelerini, profesori universitari și oameni culți, au găsit la acest modest cioban sănătatea fizică, logica și sprinteneala gândirii pe care foarte mulți oameni „sănătoși” le-ar dori.

1) Vezi în această privință: Joseph Maréchal, op. cit., t. II, pp. 395—400.

Că totuși în viața mysticilor se întâlnesc adesea accidente cu caracter morbid sau că mysticii suferă uneori de boale grave, cine o poate nega? Mysticii sunt și ei oameni și pot să se îmbolnăvească. Ba chiar nu este de mirare ca ei să fie mai des și mai grav bolnavi decât muritorii de rând. Privațiunile, practicile ascetice, mortificările, tensiunea înaltă sufletească a lor nu pot rămâne fără răsfârgeri asupra sănătății, atunci când depășesc o anumită limită. Și totuși, cei care cunosc mai deaproape viața marilor mystici și în deosebi a sfinților creștini sunt uimiți de rezistența lor fizică și de puterea lor sufletească. În istoria spiritualității creștine s'au înregistrat foarte frecvente cazuri de longevitate ¹⁾. Iar din punct de vedere sufletesc, sub o înfățișare de timiditate, de nesiguranță, de umilință și supunere, mysticii ascund cel mai adesea o voință de fier.

Greutatea ce stă în calea celui care vrea să facă distincție între manifestările mystice sănătoase și cele morbide vine mai ales dela faptul că în general nu se poate face o distincție precisă între sănătate și boală. Niciun medic nu s'a crezut în stare până acum să delimiteze precis granițele sănătății perfecte, mai ales când este vorba de sănătatea sufletească. Psihologul francez Godfernaux spunea cândva că „sănătatea perfectă nu există decât în tratatele de fiziologie” ²⁾.

Într'adevăr, dacă luăm lucrurile ceva mai departe, fiecare din noi suferă de câte o „anormalitate” în trupul sau în sufletul său, fie ereditară, fie dobândită în cursul vieții. De pildă, cine dă prea mare dezvoltare mușchilor săi, nu trebuie să se aștepte ca să-i crească și inteligența în aceeași măsură. Cine își exercită în chip intens funcțiunile intelectuale va avea totdeauna neajunsuri de ordin fizic. Și chiar înlăuntrul spiritului, afectivitatea nu se dezvoltă în chip exagerat fără să dăuneze gândirii și acțiunii, după cum dezvoltarea prea mare a vieții voluntare pune în umbră gândirea speculativă și simțirea delicată. Puterile noastre fizice și sufletești sunt deci limitate. Pentru a ajunge la un oarecare grad

1. Vezi: H. Joly, op. cit., pp. 52—53.

2. *Sur la psychologie du mysticisme*, în „Revue Philosophique”, t. LIII 1902, p. 161.

de perfecțiune în vreo privință, trebuie să suferim în trupul sau în sufletul nostru. D-rul Toulouse a spus cam în glumă că omul care ar fi absolut sănătos din toate punctele de vedere, ar fi cel dintâi dintre imbecili. Și totuși, într'un fel, avea dreptate. Pentru a ne face datoria de oameni, în sensul superior al acestui cuvânt, trebuie să suferim. Nimic nu s'a creat vreodată fără suferință. Nicio cucerire a spiritului, fie ea în domeniul științific, artistic, moral sau religios, nu s'a realizat decât cu suferință, cu mutilarea unora din numeroasele însușiri cu care este inzestrat omul. Pentru a ajunge să trăești „în duh”, natura trebuie violentată. Starea „normală” pentru om — ființă inzestrată de Dumnezeu cu rațiune și năzuințe sublime — pare să fie aceea a unei continue tensiuni, a unei continue încercări de depășire de sine, pentru a atinge, dacă se poate, perfecțiunea absolută a însuși Creatorului. Numai dobitoacele fără rațiune trăiesc într'o deplină indiferență față de înaltele chemări ale duhului. Numai ele se găsesc în stare de natură și pot fi socotite ca perfect „normale”. Omul vrea continuu să depășească starea de natură, dar natura nu-l iartă pentru această îndrăzneală și bietul om plătește cu suferință toate năzuințele sale înalte, așa cum plătesc marii mistici — acești vizionari ai unei lumi îndumnezeite — toate avânturile lor sublime. Dar, înfrânți trupește o clipă de inevitabile accidente ale urcușului lor vertiginos, misticii se ridică din nou încă mai viguroși, disprețuesc toate piedicile și năzuesc încă mai sus. Ce epopee poate fi mai splendidă decât această gigantică luptă a lor pentru a pătrunde în Absolut, a trăi în Absolut și a ridica lumea întreagă împreună cu ei până la viețuirea în Absolut? Dacă vrem să-i condamnăm pentru că au uneori momente de slăbiciune, de dezechilibru mintal, atunci ar trebui să trimitem la ospiciu pe toți „desechilibrații geniali”, care au atins culmile gândirii și ale simțirii delicate ¹⁾.

În concluzie, se impune măcar un criteriu practic, moral, social, pentru ca să distingem misticismul sănătos, fecund, generos, de delirul paranoicilor sau al psihastenicilor din clinicile de boli

1) Vezi și: Albert Leclère, *Foi religieuse et mentalité anormale*, Paris, Bloud, 1913.

mintale. Bolnavii pot să delireze pe teme religioase, dar sunt bolnavi și viața lor rămâne stearpă. Misticii pot fi atinși uneori de vreo slăbiciune, dar viața lor, a celor aleși dintre ei, este o continuă revăsare de generozitate, o icoană a vieții ideale către care suntem imbiați să tindem cu toți.

R É S U M É

MYSTICISME ET PATHOLOGIE

Dans un autre article (*Le matérialisme médical*, „Studii Teologice”, VII-e année, 1938—39, pp. 179—196), nous avons discuté l'explication pathologique que le „matérialisme médical” donne à la religion en général. Maintenant nous nous occupons spécialement du mysticisme religieux, qui se distingue de la piété commune par son intensité et par certaines notes spéciales: ascétisme rigoureux, périodes d'enthousiasme et de dépression, visions, voix, stigmates, lévitations, extases, etc., qui donnent au mysticisme religieux toute l'apparence d'une manifestation pathologique.

En effet, certains médecins ont établi une analogie, voire même une identité entre l'ascétisme rigoureux des mystiques et l'appauvrissement spirituel des malades atteints d'aboulie ou „scrupuleux”. Mais cette analogie n'est pas fondée, car les mystiques réalisent *volontairement* dans leur esprit une simplification favorable à l'expérience de plus en plus complète du Divin. Ce qui n'est pas le cas pour les malades en question. Les grandes conquêtes de l'esprit se sont d'ailleurs toujours réalisées par des procédés pour ainsi dire „ascétiques”: retraite, concentration, simplification, etc.

De même pour l'analogie qu'on a faite entre les périodes d'enthousiasme et de „sécheresse” dans la vie des mystiques, d'une part, et les périodes alternatives de productivité affective morbide et de désintéressement du réel dans certaines maladies psychiques, d'autre part. Cette analogie n'est pas plus fondée que la précédente. Il n'y a pas de *périodicité* proprement dite chez les mystiques dans leurs états d'euphorie et de dépression, comme il arrive dans les „psychoses périodiques” ou la „démence circulaire”.

Les phénomènes dits „accessoires“ du mysticisme religieux — visions, voix surnaturelles, clairvoyance, lévitations, stigmates, extases, etc., rendent en effet très difficile la distinction entre le normal et le pathologique dans la vie des mystiques. Mais si l'on étudie la structure et la phénoménologie de ces manifestations, on peut tout de même établir certaines distinctions entre les visions des mystiques et les hallucinations des paranoïaques, entre l'extase cataleptique d'un hystérique et l'extase d'un mystique chrétien, etc. Par exemple, le mystique sort de l'extase enrichi spirituellement et débordant d'un élan généreux. Le malade en sort exténué, devient toujours plus égoïste, plus désadapté, plus pauvre spirituellement.

D'ailleurs, les phénomènes accessoires du mysticisme religieux sont assez rares, apparaissent surtout au commencement de la vie mystique et on ne leur donne pas toujours une grande importance. Ce qui compte le plus c'est la haute vie contemplative — qui ne se confond pas avec l'extase — l'amour infini de Dieu, la perfection morale et l'héroïsme.

Les mystiques sont des hommes, et comme tels ils peuvent tomber parfois malades. La vie de privations et d'efforts spirituels qu'ils mènent les expose encore plus à toutes sortes de maladies. Pourtant ceux qui connaissent de plus près leur vie sont tous étonnés de constater leur merveilleuse résistance physique et leur fermeté d'esprit. Les cas de longévité sont aussi très fréquents parmi les mystiques.

La distinction entre la santé et la maladie dans la vie mystique est rendue difficile aussi par le manque de précision des termes „santé“ et „maladie“. Où finit la maladie? Où commence la santé? Nous souffrons toujours dans notre corps ou dans notre esprit, surtout si nous voulons arriver à une perfection quelconque. Pour vivre „en esprit“ il faut faire violence à la nature. La conquête de la perfection absolue — but suprême de la vie mystique — ne peut se réaliser qu'au prix de souffrances parfois surhumaines. Et si nous voulons condamner les mystiques parce qu'ils ont des moments de faiblesse, il nous faut alors envoyer à la maison de santé tous les „déséquilibrés“ de génie qui ont atteint les cimes de la pensée créatrice et de la sensibilité.

Par conséquent, il nous faut trouver au moins un critère pratique, moral et social, pour distinguer le mysticisme sain, fécond, généreux, du délire des malades psychasthéniques ou paranoïaques. Les malades peuvent délirer sur des thèmes religieux, mais leur vie reste stérile. Les mystiques peuvent être atteints parfois de faiblesses, mais la vie des meilleurs d'entre eux est une sorte d'effluve de générosité, une image de la vie parfaite qui nous est recommandée à nous tous.

CRONICĂ

OMAGIEREA UNUI PROFESOR AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI ÎN CULTURA NAȚIONALĂ

Un comitet alcătuit din elemente de elită ale culturii românești, sub președinția d-lui Profesor Ion Petrovici, membru al Academiei Române, închină numărul de pe Aprilie 1940 al revistei *Gândirea*, ca omagiu jubiliar la 50 de ani de viață, Profesorului I. Nichifor Crainic dela Facultatea noastră de Teologie. Cuprinsul așa de bogat, variat și prețios al acestui volum e una din acele manifestări rari, cu care se poate mândri orice cultură majoră. Specificul acestui număr jubiliar stă în faptul că autorii articolelor cuprinse în el se ocupă exclusiv cu opera și personalitatea sărbătoritului, fără să fi epuizat, bine înțeles, nici materialul și nici sensul acestei opere și acestei personalități. Știm că sunt volume omagiale în care — în afară de titlu — nu e decât rareori și în mod anemic vorba de „opera” sărbătoritului. Nichifor Crainic, însă, și-a umplut existența cu o activitate atât de prodigioasă, de originală și de multiformă, încât zece numere chiar ale *Gândirii* nu l-ar fi încăput.

Facultatea de Teologie ia act cu legitimă mândrie și înaltă mulțumire de cinstirea deosebită ce se face unuia dintre Profesorii ei. Este, pentru Teologia dela București, nu numai o mândrie, ci și o frumoasă sărbătoare și prilej de fericită verificare. Rostul Facultăților de Teologie, dascălii acestora și creațiile lor sunt așezați pe o înaltă treaptă în cultura românească. Bogăția, profunzimea și frumusețea operei scrise și apostolatului cultural al Profesorului și scriitorului Crainic confirmă adevărul că numai sub bagheta religiei se poate face o cultură integrală.

Ortodoxia românească servește, prin măiastra orchestrație a lui Crainic, o dovadă decisivă în acest sens.

Gândirea—*omagiu* se ocupă de valoarea literară, de gândirea religioasă, de elementele culturii și de rolul de îndrumător de generații al Profesorului Nichifor Crainic. Valoarea generală a personalității sale e subliniată de cuvintele cu așa de mare greutate ale D-lui Profesor Ion Petrovici și ale I. P. S. Mitropolit Nicolae Bălan al Transilvaniei.

Interesante și pătrunzătoare analize asupra frumuseții literare a poeziei crainiciene au făcut Domnii: D. Caracostea, T. Vianu, P. M. Vizirescu și G. Vrabie. Ritmul „după ureche” al elaborării poeziei implică o tehnică de expresie nu mai puțin perfectă. Dovada stă în însăși impecabilitatea versului și strofei lui Crainic. Ploaia inspirației poetice e așa de mare la autorul *Țării de peste veac*, încât odată cu fondul ea îi toarnă și forma ireproșabilă. „Claritatea neoclasică” a poeziei lui Crainic confirmă acest punct de vedere. D-l Vrabie are pagini de adevărată antologie critică. Poate nimeni n'a prins mai bine ca D-sa sensul și frumusețea adâncă a poeziei crainiciene.

Profesorul Crainic este creatorul unei noi estetici în cultura românească și universală. Este estetica bazată pe frumusețile nepieritoare ale dumnezeirii. Domnii Dan Botta și Septimiu Bucur subliniază magistral elementele acestei estetici revoluționare.

Frumoase și interesante rânduri semnează D-l Ștefan Cârstoiu despre „Poezie și religie în opera poetică a lui Nichifor Crainic”. Profesorul Crainic este singurul și adevăratul nostru poet religios. El este Grigorie de Nazianz al ortodoxiei românești. Exactă observația D-lui Cârstoiu despre continuitatea nemuririi getice în spiritualitatea creștină.

Aportul adus de Nichifor Crainic gândirii teologice românești și ortodoxe în genere e înregistrat în pagini scilpitoare și adânci de învățatul Rector D. Stăniloae dela Sibiu. Marea noutate adusă sau, mai exact, readusă teologiei ortodoxe de Profesorul sărbătorit este reinvierea acelei discipline superioare a contemplației divine, cununa de aur a vieții în Dumnezeu, Mistica. „Profesorul Nichifor Crainic a descoperit *Mistica ortodoxă*: floarea spiritualității creștine, Olimpul cugetării teologice, grădina edenică a sentimentului religios”. Așa îl caracterizează eminentul său coleg, Profesorul Teodor M. Popescu. Nichifor Crainic nu este, însă, numai un specialist în mistica ortodoxă. El este un profund cunoscător al tuturor planurilor și disciplinelor teologiei. El a scos teologia din oficina univer-

sitară și a implântat-o în solul culturii românești dându-i un „stil clasic” și făcând-o izvor al întregii spiritualități autohtone. El a făcut operă de convertire a culturii românești la ortodoxie și i-a dat adevăratul ei sens și valență pe linia înălțimilor noastre rasiale și a credinței ortodoxe direct primită dela împărațesul și creștinescul Bizanț. Profesorul Teodor M. Popescu arată în pagini strălucitoare prestigiul și aureola deosebită pe care Crainic le-a creat ortodoxiei și teologiei românești. Se subliniază, pe bună dreptate, temperamentul de luptător al lui Crainic, de misionar neînfricat al ortodoxiei, de propagandist neobosit, căruia într-o zi i se va recunoaște „o importanță istorică”. Vasta sa cultură enciclopedică îi dă putința să discute și să atingă, cu o rară competență, toate domeniile spiritualității românești, unde, eliminând elementele de import, instalează cu artă magistrală suflul ortodoxiei: „Scrisul lui este ideie și faptă, făclie și biciu, cruce și spadă, purificare, zidire, cruciadă” (Prof. T. M. Popescu). Crainic este polemist și apologet așa cum respiră și trăește. D-l Em. Vasilescu notează, în frumoase pagini, înclinările combative din tinerețe ale viitorului Profesor de Apologetică și Dogmatică.

Nichifor Crainic e deschizător de drumuri în cultura românească. D-l Grigore Popa schițează, într'un splendid studiu, elementele *ontologiei românești* în opera lui Crainic: duhul pământului, dragostea de patrie, tradiționalismul, ortodoxia. Acestea sunt „temeliile de viață veșnică ale panromânismului”. Când astăzi cineva se plânge că noi n'avem încă un sistem filosofic ieșit din realitățile spiritului autohton, cred că este o simplă scăpare din vedere că nu s'a recunoscut încă în mod definitiv scriitorului Crainic meritul excepțional de a fi arătat elementele substanțiale ale spiritualității și geniului nostru autohton. Profesorul Crainic n'are un sistem filosofic propriu zis, pentru că realitățile spirituale ale unui grup etnic nu acceptă răstignirea procustiană într'un sistem; dar el a așezat definitiv temeliile unui „destin creator” și a unei „misiuni salvatoare” a spiritualității românești.

Profesorul Nichifor Crainic este, în fine, un îndrumător de generații. Mărturisirile lui Lucian Blaga, Ștefan Baciuc, Ștefan Dobrea și Grigore Popa sunt pline de un farmec rar în această privință. Și câte alte sute și mii de tineri anonimi de pe tot întinsul țării, cari-l cunosc din scrisul sau din verbul său inflăcărat, nu i s'au lipit sufletește pentru totdeauna! Asemeni marilor reformatori și creatori de ere noi, Crainic primește

ofrandele cele mai scumpe, pe care i le poate da o țară: entuziasmul și dragostea fierbinte a copiilor și a tinerilor. La rândul-i, „Profesorul” îi primește în paradisul poeziei și gândirii sale cu sinceritatea și eluziunea marilor pedagogi ai unui neam. Îi primește, îi îndrumază și le ajută să se realizeze pe ei înșiși, după ce le-a turnat în suflet focul și vraja propriilor sale convingeri. A grupat în jurul *Gândirii* o seamă de tinere talente poetice și scriitoricești, care fac parte luminoasă în publicistica noastră actuală. I-a învățat să gândească drept, frumos și româneste. Le-a arătat, mai ales, comoara incomparabilă a ortodoxiei ca izvor de inspirație și mijloc de mari realizări de cultură. Le-a cizelat versul, le-a lustruit proza și i-a învățat că cel mai mare și mai nealterat model de frumusețe este Dumnezeu.

Pentru această neobosită și gigantică activitate, Țara și Biserica sunt recunoscătoare Profesorului Nichifor Crainic. Facultatea de Teologie din București înscrie un mare triumf în palestra culturii naționale. Și, desigur, ea va fi fericită să ofere, la vremea cuvenită, Profesorului Crainic palmaresul teologal pentru roadele didactice și științifice în propria ei grădină. Academia Română i-a apreciat și i-a încununat opera, chemându-l în sesiunea de Mai 1940 printre membrii ei activi. Este o cinstire meritată de noul „nemuritor” și o medalie excepțională pentru Facultatea noastră de Teologie.

ANACHARSIS

† Dr. VALERIAN ȘESAN

La încheierea acestui volum din „Studii Teologice” primim trista veste că dr. Valerian Șesan, profesor de Drept bisericesc la Facultatea de Teologie a Universității din Cernăuți, a încetat din viață în vârstă de 62 ani.

Moartea neașteptată a profesorului Șesan, la o vârstă departe de hotarul când viața este osteneală și durere, lasă regrete adânci în inimile tuturor cari l-au cunoscut și un gol viu simțit în viața noastră bisericească și știința teologică. Biserica ortodoxă din Bucovina pierde pe unul din cei mai luminați preoți, iar Biserica ortodoxă română întreagă este lipsită de acum de un priceput, cald și convins apărător al drepturilor ei. Facultatea de Teologie pierde un dascăl luminat, un vrednic susținător și continuator al tradițiilor școlii teologice cernăuțene; știința Dreptului

canonic pierde pe cel mai distins canonist român din zilele noastre tocmai în timpul când la ordinea zilei sunt probleme importante pentru ortodoxia românească și pentru ortodoxia întreagă. Iar familia mai mică a profesorilor de Teologie este lipsită de acum de un coleg bun și de un prieten sincer.

Profesorul Șesan a fost urmașul Arhimandritului Mitrofor Clementie Constantin Popovici: o podoabă a clerului ortodox și a științei Dreptului canonic. Dacă însă predecesorul și-a desfășurat „activitatea principală și cu caracter oficial în lumea cea apusă”, adică înainte de realizarea unității noastre naționale, urmașul și ucenicul bătrânului profesor († 1938), a avut fericirea să-și desvolte activitatea în lumea nouă, la adăpostul deplinei libertăți naționale de care ne-am învrednicit prin împlinirea idealului național.

În împrejurările noi s'au pus probleme noi pentru așezarea temelilor țării întregite. De problemele acestea nu putea să fie străină nici Biserica națională. Era firesc ca activitatea profesorului, în aceste împrejurări, să nu se mărginească numai la atribuțiile oficiale unite cu o catedră, ci el trebuia să ia parte din plin la discutarea tuturor problemelor puse de o nouă organizare a Bisericii ortodoxe române. În afară de aceasta, el era chemat să-și spună cuvântul și în problemele cari se discutau în legătură cu ortodoxia întreagă. Corespunzător acestor cerinți, prof. Șesan a publicat lucrări științifice, lucrări în legătură cu organizația Bisericii ortodoxe române și lucrări privitoare la problemele de actualitate ale ortodoxiei întregi.

Toate lucrările profesorului Șesan se disting printr'o adâncă cunoaștere a izvoarelor canonice, a învățăturilor Bisericii și printr'o deosebită precizie juridică. Lucrul acesta se explică prin faptul, că Valerian Șesan a făcut studii aprofundate teologice și juridice, fiind doctor în Teologie dela Universitatea din Cernăuți și doctor juris utriusque dela Universitatea din Praga. Unind armonios cunoștințele teologice și juridice, prof. Șesan era cel mai chemat să expună diferitele probleme de drept în lumina doctrinei ortodoxe, a canoanelor Bisericii și cu metoda atrăgătoare a disciplinelor juridice, metodă caracterizată prin o mare fineță, indispensabilă astăzi și la tratarea oricărei probleme de Drept bisericesc. Căci aceste lucrări te simți atras, dela început, de expunerea caldă a problemei, de apărarea plină de avânt și temperament a punctului de vedere reprezentat, fără ca autorul să devină polemist și, mai presus de toate, ești captivat de simțul fin juridic care se observă la examinarea oricărei chestiuni de drept.

Ca primă lucrare, prof. Şesan a publicat: *Kirche und Staat im roemisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Grossen und bis zum Falle Konstantinopels. Erster Band, Die Religionspolitik der christlich-roemischen Kaiser, von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313—380)*. Cernăuți 1911, 359 p. Lucrarea este o vastă și documentată monografie a raporturilor dintre Biserică și Stat în imperiul bizantin dela Constantin cel Mare până la Teodosiu Cel Mare. Volumul I, a cărui continuare n'a mai urmat, înfățișează aceste raporturi numai pe un timp destul de scurt. Lucrarea se poate insera cu cinste în rândul monografiilor în acest domeniu și ea este citată și de autorii străini cari se ocupă de istoricul raporturilor dintre Biserică și Stat. (Vezi: Saegmüller, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, IV. Aufl. 1925).

Dela 1921 încoace s'a pus, cu multă stăruință, problema unificării organizației Bisericii ortodoxe române. Fără îndoială, problema era de mare actualitate și importanță, dar ea era, în acelaș timp, și foarte grea și delicată, căci era vorba de unificarea unor organizații bisericești cari se deosebeau unele de altele în părți esențiale și de unele practici peste cari nu se putea trece ușor. Canonistii cernăuțeni: Clementie Constantin Popovici și Valerian Şesan au luat parte activă la lucrările Constituantei bisericești (1920). Iar când, pentru alcătuirea proiectului de organizare bisericească, Constituanta a ales o comisie „de unificare” de 15, prof. Şesan a făcut parte din această comisie, având și calitatea de secretar al ei. Canonistii dela Cernăuți au fost foarte bine documentați și au atras atenția prin vastele lor cunoștințe, cum impresionat îmi povestea acest lucru un luminat ierarh al Bisericii din Transilvania, trecut și el acum dintre cei vii.

În legătură cu organizația Bisericii ortodoxe române, prof. Şesan a publicat lucrările următoare: 1) *Unificarea Bisericii ort. din România întregită...*, trei studii în legătură cu organizația bisericească, în *Glusul Bucovinei*, Cernăuți 1919; 2) *Proiect de unificare a organizației Bisericii autocefale din România întregită*, Cernăuți 1920; 3) *Reflexiuni asupra unificării organizației Bisericii ortodoxe din România întregită*, Cernăuți 1923; 4) *Modificarea Legii și Statutului pentru organizarea Bisericii ortodoxe române*, Cernăuți 1936.

Proiectul de unificare (1920), lucrat de prof. Şesan, avea aprobarea Mitropolitului Vladimir al Bucovinei, al colegiului profesoral dela Facultatea de Teologie din Cernăuți, precum și a foștilor profesori: Eusebiu

Popovici și Arh. Clementie Constantin Popovici. Studiul acesta, lucrat foarte meticolos, stabilea principii fundamentale pentru așezarea canonică a organizației noi, arătând însă o mare înțelegere și pentru practicile deosebite. Astfel, Episcopia să fie pusă ca bază pentru organizație; să nu se înlătore toate organizațiile bisericesti existente în diferitele Biserici unite acum într'o singură țară, ci să se ia din fiecare organizație ceea ce practica îndelungată a dovedit că este bun și folositor. Principiile canonice să fie călăuză la primirea diferitelor organizații bisericesti. Elementele constitutive ale Bisericii sunt și laicii, nu numai clerul (p. 1—3). Un principiu fundamental al organizației trebuie să fie și autonomia Bisericii. Autorul milita pentru organizația mitropolitană, cu evitarea unei centralizări a ierarhiei bisericesti. Legătura de unitate să fie garantată prin Sf. Sinod (p. 9). Se accentuiază foarte mult aplicarea principiului ierarhic, dar totuși autoritatea episcopală să nu treacă în absolutism. Consistoriul (Consiliul) Eparhial, cu atribuție de organ consultativ, „nu este un organ supus orbește chiriarhului și deci fără inițiativă” (p. 24). Proiectul cuprinde detalii interesante și prețioase cu privire la noua așezare a Bisericii ortodoxe în România întregită.

Legea și Statutul pentru organizarea Bisericii din 1925 n'au ținut seamă de toate principiile stabilite în studiul menționat. Când însă, în 1935, s'a pus problema modificării Legii și Statutului, Prof. Șesan își spune din nou cuvântul, stăruind ca principiul ierarhic să se păstreze în toată deplinătatea, acordându-se drepturi mai largi Sfântului Sinod și întărind mai mult autoritatea episcopilor în biserică. (Vezi: Modificarea legii... 1936, p. 7—12). Colaborarea laicilor să se păstreze, dar în proporția de $\frac{1}{3}$ mireni $\frac{2}{3}$ clerici (p. 22—25). În mitropolia Ardealului, în baza drepturilor câștigate ale mirenilor, să se păstreze proporția de $\frac{2}{3}$ mireni în corporațiile bisericesti, dacă chiriarii cer aceasta, cât și alegerea parohilor de către credincioșii parohieni. Totuși, și în mitropolia aceasta, episcopul să stea deasupra tuturor corporațiilor de clerici și mireni din eparhia sa, având dreptul de a aproba toate deciziile acestora (p. 39). Tot în legătură cu organizarea Bisericii trebuie menționat și: *Proiectul de regulament pentru pensionarea preoților*, Cernăuți 1935.

Lucrările acestea sunt contribuții foarte prețioase la problema unificării organizației bisericesti și de ele trebuie să se țină seamă la proiectata modificare a Legii și Statutului Bisericii ortodoxe române.

În studiile privitoare la organizația bisericască, prof. Șesan a ac-

centuat foarte mult principiul ierarhic, autoritatea episcopală. Dar se poate pune și întrebarea : Cari sunt precauțiunile și sancțiunile împotriva unui eventual absolutism ierarhic? Cum să fie înlăturate eventualele acte de abuz ale autorității bisericești și cari sunt remediile de drept? Întrebarea este foarte justificată chiar ca principiu, fără a viza cazuri concrete. La această întrebare, regretatul prof. Șesan a dat răspuns, după părerea mea, în studiul, mic ca extindere, dar foarte substanțial : *Dreptul de devoluțiune al Patriarhului și al Mitropolitului*. Cernăuți 1937. Pentru a înțelege pe deplin concepția canonică a lui Șesan asupra principiului ierarhic, acest studiu trebuie privit ca parte integrantă a lucrărilor sale privitoare la organizația Bisericii ortodoxe române.

Bazat pe canoane, autorul susține dreptul de intervenție a Mitropolitului și Patriarhului în caz de abuz de putere. Intervenția se poate produce la cerere și din oficiu (p. 3—4), în toate chestiunile bisericești pe cari episcopul le rezolvă nu în conformitate cu canoanele (p. 5), ba chiar la toate încălcările de canoane (p. 9). Această intervenție a autorității bisericești superioare este complimentul firesc și necesar al principiului ierarhic, în lipsa căruia acest principiu ar putea da naștere arbitrarului și bunului plac.

În legătură cu problemele de actualitate ale ortodoxiei întregi V. Șesan a întocmit două referate, cari au fost cetite, în limba germană, la Congresul pan-ortodox al profesorilor de Teologie, ținut la Atena dela 29 Noemvrie până la 6 Decemvrie 1936. Autorul referatelor, fiind suferind, n'a putut participa la Congres. Referatele sunt cu privire la : *Convocarea Sinodului ecumenic și Revizuirea canoanelor și altor norme bisericești precum și codificarea lor*. Aceste referate au fost tipărite și în românește în revista teologică „Candela” din 1936.

Referatul prim se ocupă de problema convocării unui sinod ecumenic în Biserica ortodoxă, tratând foarte judicios toate chestiunile în legătură cu ținerea unui sinod ecumenic : participanții la sinod, membrii activi ai sinodului, participarea episcopilor catolici, participarea protestanților, Anglicanilor, a ierarhilor Bisericii rusești din Rusia Sovietică și a celor din „diaspora”, cine să convoace sinodul, obiectele de dezbătut, codificarea canoanelor și legilor bisericești. După examinarea obiectivă și minuțioasă a tuturor acestor chestiuni, referatul conchide că în împrejurările de astăzi nu poate fi vorba de ținerea unui sinod ecumenic (al întregii Biserici creștine), ci numai de un sinod pan-orto-

dox (al Bisericii ortodoxe). Acest sinod ar avea să dea deciziile cerute de împrejurările actuale și ar proceda la opera de codificare a dreptului bisericesc potrivit trebuințelor de astăzi.

Referatul al doilea stabilește principii privitoare la codificarea dreptului canonic al Bisericii ortodoxe, la forma de codificare (forma alfabetică sau sistematică; referatul susține forma sistematică), procedura de codificare, întocmirea comisiilor de codificare în Bisericile autocefale. De sigur, lucrările reclamă timp îndelungat și ele sunt împreunate cu mai multe greutatea decât cele cari au fost la codificarea dreptului canonic romano-catolic. Sinodul pan-ortodox are competența de a realiza opera de codificare.

Referatele acestea sunt călăuze sigure și de mare preț la tratarea complexului de chestiuni puse de problema convocării unui sinod ecumenic și de obiectele de discutat la un atare sinod.

Arhimandritul Clementie Constantin Popovici (Candela 1938) este un duios panegiric, pe care succesorul la catedra de Drept bisericesc îl face profesorului și învățătorului său trecut la cele veșnice în ziua de 2 Sept. 1938. Pentru raporturile dintre profesorul bătrân și profesorul mai tânăr este semnificativ faptul, că Proiectul de unificare a organizației bisericești, publicat în 1920, „a fost revăzut și aprobat și de dascălul și înaintașul său nemijlocit la catedra de Drept bisericesc Clementie C. Popovici”, cum spune regretatul Șesan în acest panegiric. Iată un amănunt care cinstește memoria dascălului, atestând totdeodată și înalta concepție etică a succesurului la catedră.

La aducerea legii pentru raționalizarea învățământului superior în Noemvrie 1938 a fost desființată catedra de Drept bisericesc la Facultatea de Drept din Cluj. Cu acest prilej prof. Șesan a publicat studiul: *Catedra de drept bisericesc la facultățile de drept*, exprimând regretul pentru desființarea unei catedre foarte necesare la o Facultate de Drept. Importanța și necesitatea Dreptului bisericesc la Facultățile de Drept este susținută cu o argumentație convingătoare. Cel ce scrie aceste rânduri era titularul catedrei suprimate. Era firesc să rămân mișcat de intervenția canonistului dela Cernăuți, care pentru mine avea și semnificația unui gest de o rară colegialitate. Gestul acesta a fost urmat și de altul. În urma desființării catedrei dela Cluj am fost încadrat la catedra de Drept bisericesc dela Facultatea de Teologie din București. Înserând această încadrare în „Candela”, prof. Șesan și-a luat osteneala să facă

și o recenzie amplă a lucrărilor mele. Am rămas și mai impresionat de acest nou gest, care era semnul sigur al sentimentelor de colegialitate, atențiune și de prietenie chiar, pe care colegul mai bătrân le avansa noului coleg dela Facultatea soră din București.

Fiind dela 1921—1938 titularul catedrei de Drept bisericesc la o Facultate de Drept, nu am avut prilejul să lucrez cu profesorul Șesan, pe care însă îl apreciam mult după lucrările sale, fără a fi avut fericirea de a-l cunoaște personal decât întâmplător la Cluj, prin anul 1937. Era deci foarte firesc ca după gesturi ca cele amintite să mă simt sufletește foarte atașat de cel ce le făcea.

Fără a mai stăruii acum și asupra altor lucrări și conferințe ale sale, trebuie însă să menționăm că dela prof. Șesan a rămas și un *Curs de Drept bisericesc universal*, cu considerarea Dreptului bisericesc particular român, prelegeri litografiate, Cernăuți 1937. Prelegerile acestea, în redactarea lor de astăzi, formează numai rezumatul unui tratat de Drept bisericesc, care ar fi constituit o lucrare foarte importantă, judecând după sistemul și felul de expunere a materiei de drept din cursurile acestea și dată fiind pregătirea canonică și juridică a profesorului Șesan. Preciziunea juridică în expunerea chestiunilor de drept, năzuința de a încadra materia într'un sistem la înălțimea științei Dreptului bisericesc în zilele noastre—sunt notele caracteristice ale acestor prelegeri litografiate. O fatalitate face însă să se petreacă același lucru și cu Dreptul bisericesc al lui Șesan ca și cu prelegerile de Drept bisericesc ale lui Clementie Constantin Popovici. Ele nu văd lumina tiparului, spre marea pagubă a științei Dreptului nostru bisericesc.

Lucrările menționate sunt numai o mică părticică din știința vastă canonică și juridică a profesorului V. Șesan. Împrejurări, necunoscute nouă, l-au împiedecat să publice tot ce ar fi putut scoate din marele său tezaur de cunoștințe. Dar și acestea sunt suficiente pentru a stabili reputația lui de mare canonist.

Moartea prea de vreme a pus capăt activității științifice a profesorului și a făcut să înceteze bătăile unei inimi de rară nobleță. Sufletul profesorului dr. Valerian Șesan, liber de tot ce este pământesc, și-a luat sborul în lumea celor drepți. Acolo, cu brațele deschise, îl așteaptă marii înaintași, ctitori spirituali ai Facultății de Teologie din Cernăuți: Eusebiu Popovici, Clementie Const. Popovici, Teodor Tarnavschi, Vasile Găina, Ștefan Saghin... În cercul lor Valerian Șesan va fi bine primit,

pentru că prin strădaniile sale spre mai multă lumină el s'a dovedit vrednic urmaș al înaintașilor și un distins păstrător și apărător al tradițiilor lăsate școalei ca moștenire scumpă.

Iar noi, mișcați adânc de trecerea din viață a românului bun, a distinsului profesor și mare canonist și a bunului coleg, vărsăm o lacrimă fierbinte pe mormântul care s'a deschis prea curând.

Prof. LAZĂR IACOB

RECENZII

I, CĂRȚI; II, REVISTE; III, NOTE

I

NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, București, Editura „Cugetarea”, 1940, în 16^o, 416 pp., 120 lei.

Cuprinsul acestei cărți este format aproape în întregime din prelegerile de apologetică ținute de d. Prof. Nichifor Crainic studenților Facultății de Teologie din București între 16 Ianuarie și 20 Mai 1939. Problemele tratate fac parte din capitolul intitulat „Raportul dintre religie și cultură”. Dar, pe când autorii celor mai multe tratate de apologetică se mărginesc să arate influența religiei și în deosebi a creștinismului asupra diferitelor forme de cultură: filosofie, știință, artă, literatură, etc., d. Prof. Nichifor Crainic a mers mai departe, ajungând la o întreagă filosofie creștină a culturii.

În prima parte a cărții este analizat raportul între religie și cultură din punct de vedere genetic, istoric, al influențelor reciproce și al exclusivității. Cultura își are originea în religie, în cultul religios. Lucrul acesta reiese limpede din monoteismul celor mai primitive popoare, din mozaismul biblic și din creștinismul evanghelic. În decursul istoriei întâlnim pretutindeni religia și cultura într'o fericită simbioză. Influența religiei asupra culturii se resimte ca o putere de propulsivitate, de restricție și de interdicție. Religia dă culturii în deosebi unitatea de stil atât de necesară oricărei culturi. Conflictele între religie și cultură sunt de dată relativ recentă. Ele n'au existat multă vreme și nici n'ar trebui să existe. Numai înțelegerea unilaterală a romano-catolicismului, care într'o vreme a legat prea strâns soarta Bisericii de filosofie și de știința lui Aristotel, a dus la persecuții contra oamenilor de știință, la Inchiziție și Index. Biserica ortodoxă și întreg creștinismul până la

schismă au folosit din cultura păgână toate elementele ce se puteau integra doctrinei creștine, explicând prezența lor în păgânism prin ideea de revelație naturală. Științele profane participă deci la teologia ortodoxă ca auxiliare și nu afectează întru nimic teologia supranaturală.

În epoca modernă, admirabila simbioză a religiei și culturii a fost atinsă de valul negativismului. Năzuința spre individualizare, autonomizare și secularizare a culturii sub toate raporturile a dus la ceea ce se cheamă „criza” culturii moderne, adică desorientarea și decadența în toate ramurile de activitate spirituală. Cultura modernă și-a pierdut unitatea pe care i-o dădea religia, decăzând în acelaș timp și din funcția înaltă pe care i-o atribuia teologia: aceea de a hrăni spiritul cu sugestia vieții de dincolo de lume.

Criza culturii moderne s'a resimțit și în estetica vremurilor noastre, unde se observă aceeaș tendință spre autonomizare și secularizare. Raportul dintre teologie și estetică sau dintre religie și artă formează tocmai obiectul părții a II-a în cartea d-lui Prof. Nichifor Crainic (pp. 127-339) și constituie primul tratat de teologie estetică ce s'a scris la noi în țară. S'au mai ocupat desigur la noi și alții cu problema raporturilor dintre religie și artă. Amintim numai un temeinic articol al I. P. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu, *Raportul dintre religiune și artă*, în „Biserica Ortodoxă Română” (An. XXXIV, 1910-1911). D. Prof. Nichifor Crainic face acest lucru cu o deosebită profunzime și originalitate. D-sa arată că teologia creștină nu poate rămâne indiferentă în fața problemelor esteticii, cum nu poate rămâne indiferentă față de nici o activitate a spiritului omenesc. Mai ales că estetica modernă, în năzuința ei de a fi cât mai științifică, a rupt legăturile cu metafizica frumosului, a despuiat inspirația artistică de prestigiul oarecum sacru pe care i-l conferea estetica tradițională și a făcut pe artiști să renunțe la temele religioase de inspirație. Negativismul modern a mers până acolo în estetică, încât a falsificat funcția artei, căutând să facă din ea o uzurpatoare a religiei, o religie a estetismului pur. Rezultatul a fost că roadele negativismului s'au arătat ca pretutindeni și în estetică, degradând pe om din toate prerogativele sale înalte spirituale.

Teologia creștină cuprinde însă în sine suficiente elemente pentru închegarea unei doctrine estetice, capabilă să stea în fața haosului ce domnește în estetica modernă. Astfel, pentru teologia creștină, frumosul are o existență obiectivă, nu una subiectivă. Frumosul e chiar, după

Dionisie Areopagitul — „doctrinarul estetic prin excelență al creștinismului” — unul din *numele* lui Dumnezeu, unul din atributele divine. Frumusețea din lume nu este altceva decât frumusețea absolută a lui Dumnezeu, înțelepciunea sau *sofia* lui Dumnezeu răsfrântă în creatură. Obiectul esteticii teologice va fi deci atât frumusețea sensibilă a lumii, cât și frumusețea suprasensibilă sau supranaturală — Dumnezeu — izvorul tuturor frumuseților naturale, artistice sau morale. Natura, ca una ce participă la frumusețea transcendentă a Creatorului, nu poate fi decât frumoasă. Totuși menirea artistului nu este aceea de a imita natura, ci aceea de a revela în forme sensibile tainele credinței.

Doctrina teologică nu furnizează însă esteticii numai o metafizică a frumosului, ci prezintă și o seamă de analogii cu ajutorul cărora se poate pătrunde mai adânc în psihologia creatorului de artă. Astfel, între inspirația artistică și inspirația religioasă, între experiența sublimului și contemplația mistică, între genialitate și sfințenie sunt asemănări izbitoare, care n'au scăpat psihologilor și esteticienilor. Pornind dela aceste asemănări, dela experiența mistică, un Henri Bremond a adus foarte prețioase contribuții la înțelegerea experienței artistice. Pe acelaș drum merge și d. Prof. Nichifor Crainic. D-sa folosește o largă informație în domeniul misticii și esteticii. Cu o rară putere de pătrundere, d-sa analizează momentul inspirației artistice prin analogie cu acela al inspirației religioase, observând că mecanismul psihologic este același într'un caz și în celălalt, cu toate că nu poate fi vorba de o esență, de o cauzalitate și de o finalitate comune. „Locul” unde se produce inspirația nu pare nicidecum a fi inconștientul dinamic, individual sau colectiv, cum pretind unii psihologiști și freudiști, ci spiritul, mintea, care este „tronul lui Dumnezeu în ființa omenească”. Acelaș lucru se poate spune și cu privire la analogia dintre experiența sublimului în momentul culminant al trăirii artistice și experiența divinului în momentul culminant al trăirii mistice. Deosebirea dintre un caz și celălalt este deosebirea dintre artă și religie în general: una rămâne în ordinea naturală, cealaltă trece în ordinea transcendentă. Și tot pentru aceleași motive, genialitatea nu trebuie confundată cu sfințenia, deși se aseamănă în multe privințe și se lămuresc reciproc.

Pe lângă metafizica frumosului și analogiile amintite între religie și artă, doctrina teologică dă esteticii și o concepție specială despre funcția artei. Misiunea artei sau, cum o numește d. Prof. Nichifor

Crainic, „profetismul artei“ constă în „a preinchipui în strălucitoare forme sensibile realitățile transcendente ale credinței“ (p. 218). Menirea cea mai înaltă a artei este deci aceea de a vehicula adevărurile veșnice ale credinței. „Chip al lui Dumnezeu în această lume trecătoare, el (artistul) plăsmuește după asemănarea divină, cu elemente luate din această lume, superbul simulacru al veșniciei, care este arta“ (p. 195). Artistul devine astfel un instrument și un colaborator al lui Dumnezeu. El este din lume, dar se lasă purtat în sus de chemările transcendentului. Năzuința lui este aceea de a înfrânge natura, evadându-se în regiuni superioare. La înălțimea la care ajunge el nu mai este loc pentru trivialitate, pornografie și imoralitate. Acestea rămân apanagiul artei desdumnezeite, descresținate. Geniul artistic adună în el toată năzuința omenească spre frumusețe și puritate. Prin el se accentuează în sufletul muritorilor „nostalgia paradisului“ pământesc și ceresc.

Și astfel ajungem la partea III-a a cărții d-lui Prof. Nichifor Crainic, al cărei titlu abia acum ni se lămurește deplin. Ce este „nostalgia paradisului“? În aceste două cuvinte se cuprinde toată filosofia culturii la care a ajuns d. Prof. Nichifor Crainic, acum la vârsta maturității de gândire „Nostalgia paradisului e sentimentul că suntem din această lume și totuși nu-i aparținem; că lumea din spiritul nostru nu e identică cu lumea care ne înconjoară; că suntem în mijlocul ei ca niște rămași pe dinafară dintr'o ordine înaltă de existență, ce ni se refuză; că din această pricină nu putem adera întru totul la condiția mizeriei terestre, în care ne simțim ca exilați; și că înfârșit, tot ceea ce în ființa noastră rimează în chip tainic cu veșnicia, ne împinge la depășirea modului actual de existență și la cucerirea unui mod superior și desăvârșit, conceput în antinomie cu cel de acum și de aici“ (p. 346).

Iată, definită cum nu se putea mai limpede, ce este „nostalgia paradisului“: o înșoșare veșnică a sufletului omenească după desăvârșire și după bucuriile paradisului. Sufletul omenească simte că această năzuință a sa, pusă de Dumnezeu la temelie existenței sale, nu poate fi o înșelăciune. Paradisul a existat și există undeva. Toată suferința omenească își găsește acolo alinare și toată imperfecțiunea omenească este acolo perfecțiune. Din acest imbold sufletesc — din amintirea paradisului pierdut și din nădejdea paradisului posibil — ia naștere întreaga creație omenească. Și anume: „Civilizația își are impulsul primar în memoria paradisului terestru; cultura își are impulsul primar în

aspirația către paradisul ceresc" (p. 358). Împis de nostalgia paradisului, omul caută neconștient să înfrângă distanța dintre imperfecțiune și perfecțiune, dintre moarte și nemurire. El vrea să treacă dincolo de limitele terestre, dincolo de spațiu și timp. În năzuința sa spre absolut, nu este însă părăsit propriilor sale puteri, ci este ajutat de harul divin ca să ajungă la o *asemănare* din ce în ce mai deplină cu Creatorul său. Eforturile pe care le face el în acest sens îi sunt libere în măsura în care el înțelege să se supună îmbierilor salutare ale harului. Când ce-dează îmbierilor păcatului, voința sa liberă devine încătușată.

Conclucrarea aceasta a harului divin cu puterile omului este aceea ce se cheamă colaborarea *teandrică*, noțiune ce stă în miezul cărții și al gândirii d-lui Prof. Nichifor Crainic și cu ajutorul căreia se luminează întreaga filosofie a culturii pe care ne-o propune d-sa. Dumnezeu colaborează cu omul la desăvârșirea lumii corupte prin păcat. Punctul culminant al colaborării teandrice este persoana divin-umană a Mântuitorului, care prin jertfa sa pe cruce a creat lumea pentru a doua oară. Prin cuvintele „creștinismul e a doua creație a lumii”, puse în fruntea cărții d-lui Prof. Nichifor Crainic, nu se înțelege însă că Mântuitorul a desființat radical păcatul din lume, independent de voința liberă a omului, ci prin aceste cuvinte se înțelege asocierea omului la lucrarea divină în opera mântuirii. *Modul teandric*, adică modul creștin de a cerceta, de a filosofa, de a înfăptui și de a plăsmui, nu este deci altceva decât aderența la revelație. Credința limpezește tainele nepătrunse ale lumii, mărește puterile firești ale omului, dă sens înalt și veșnic creației culturale. Sub înrâurirea revelației divine, geniul crează opere nemuritoare, în care simbolizează o perfecțiune superioară lumii noastre, iar sfântul modelează în ființa sa pământească perfecțiunea desăvârșită de dincolo de lume. Și unul și celălalt sunt colaboratorii lui Dumnezeu: unul în ordinea revelației naturale, celălalt în ordinea revelației supranaturale.

Iată prin urmare o concepție despre cultură infinit superioară biologismului ce domnește în filosofia modernă a culturii. Omul este reintegrat în demnitatea sa de ființă creată după *chipul* spiritual al lui Dumnezeu. Din simplu imitator al naturii, el devine un instrument al revelațiilor transcendente. Din simplu creator de confort sau de adaptare biologică, el devine colaboratorul lui Dumnezeu la repararea spărăturilor făcute de păcat în creatura ieșită bună din mâinile Creatorului.

Cartea d-lui Prof. Nichifor Crainic, pe care în zadar am încercat

s'o rezumăm în cele de mai sus, reprezintă deci un magnific efort de restaurare a înțelesului înalt al culturii. În ea respirăm aerul tare și pur de pe înălțimile spiritualității creștine. Privite dela această înălțime, cele mai desbătute probleme ale culturii primesc deslegarea lor firească, Cultura însăși capătă o semnificație adâncă și se vedește odată mai mult că tot ce a creat mai înalt spiritul uman se datorește inspirației religioase.

„Nostalgia Paradisului” trebuie meditată pagină cu pagină, gustată frază cu frază. Căci dacă scrisul d-lui Prof. Nichifor Crainic a fost totdeauna o încântare și a purtat pe cititor în cele mai alese delectări ale spiritului, parcă niciodată acest scris n'a avut măestria din „Nostalgia Paradisului”. Aproape nici nu-ți vine să crezi că o astfel de carte a necesitat din partea autorului ei eforturi până la marginea puterilor omenești, atât de mult ai impresia că totul a izvorât deodată, simplu, firesc, dintr'o sevă intelectuală prea bogată ca să mai fie nevoie de vreun efort.

„Nostalgia Paradisului” nu este însă numai un simplu curs de apologetică sau un tratat de filosofie creștină a culturii. Ea este în acelaș timp și un mesajiu al Bisericii și teologiei românești adresat intelectualilor țării noastre. Un mesajiu sortit să opereze schimbări importante în mentalitatea uneori instrăinată de Dumnezeu a acestora. De aceea am dori ca fiecare curs de apologetică al D-lui Prof. Nichifor Crainic să devie la rândul său o nouă carte de valoare „Nostalgiei Paradisului” și deci o nouă biruință a gândirii creștine.

IOAN GH. SAVIN, *Apologetica*, vol. II: Existența lui Dumnezeu, Partea I-a, Proba ontologică. București, Tip. Cărților Bisericești, 1940, în 8°, 279 pp., 180 lei.

D. Profesor Ioan Gh. Savin, dela Facultatea de Teologie din Chișinău, continuă tipărirea cursului d-sale de Apologetică. Partea introductivă a acestui curs (vol. I) a apărut în 1936. În 1937, din anumite motive, a apărut partea I din volumul V, sub titlul: *Ființa și origina religiunii*. Acum apare, în ordinea hotărîtă dela început, prima parte din vol. II, tratând despre *Proba ontologică*.

Despre însemnătatea în general a cursului D-lui Prof. Savin am mai avut prilejul să vorbim (*Raze de Lumină*, An. IX, 1937, pp. 94-96 ; *Biserica Ortodoxă Română*, An. LVI, 1938, pp. 439-443). Cât de vast este conceput acest curs, se poate vedea din dezvoltarea pe care a luat-o proba ontologică în capitolul consacrat existenței lui Dumnezeu. Cursul întreg va fi, cum am mai spus altădată, o operă cu adevărat monumentală și va spori considerabil prestigiul teologiei românești.

Proba ontologică — sau argumentul ontologic —, de care se ocupă partea I a vol. II, a avut o soartă specială în teologia creștină și în filosofie, fiind uneori îmbrățișată cu toată încrederea, alteori, cel mai adesea, criticată sau respinsă ca lipsită de logică și eficacitate. D. Prof. Savin consideră că s'a făcut o mare nedreptate acestui mod de argumentare, care, spune d-sa, „are un adânc fond de adevăr și mai ales o superioară putere de demonstrație, care lipsește celorlalte argumente și face tăria specifică a argumentului ontologic” (p. 39). Căci, pe când argumentele cosmologice trebuie să se țină neconținut la remorca progreselor științifice, din cauza metodei lor aposteriorice, argumentul ontologic are o valoare permanentă, el se menține în lumea ideilor, metoda sa este apriorică, iar structura sa logică rămâne neschimbată.

Pentru a ajunge să lămurească în ce sens argumentul ontologic este argumentul prin excelență pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și de unde vine discreditul aruncat asupra sa în decursul vremii, d. Prof. Savin face o largă incursiune în istoria filosofiei, urmărind soarta acestui argument la cei mai de seamă susținători sau detractori ai săi: Anselm de Canterbury, Toma de Aquino, Descartes, Kant, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Auguste Comte, Victor Cousin, etc. Partea aceasta, istorică și critică în acelaș timp, ocupă șapte din cele opt capitole ale lucrării, fiind precedată de o importantă *Introducere*, care a apărut până acum separat în trei ediții, sub titlul : *Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu*.

În *Introducere* sunt trecute în revistă sistemele filosofice și teologice care neagă posibilitatea, necesitatea și utilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu este negată de unii oameni de știință și de filosofii înrudiți cu pozitivismul critic sau metafizic. Aceștia fac parte din curentele cunoscute sub numirile de criticism kantian, agnosticism, intuiționism și pragmatism. Necesitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu o neagă misticii protestanți și catolici,

pentru motivul că Dumnezeu trebuie trăit, experimentat, nu cunoscut pe calea rațiunii discursive. Utilitatea cunoașterii lui Dumnezeu o neagă în deosebi teologii protestanți, pentru motivul că tainicile lucruri ale credinței adevărate și deci și cele ale existenței lui Dumnezeu le-a rostit revelația divină.

Dar, spune d. Prof. Savin, cunoașterea lui Dumnezeu este prima cerință a oricărei religii și mai ales a creștinismului, iar argumentarea în problemele teologice are aceeași putere demonstrativă ca și în oricare altă știință, dacă se respectă legile cugetării și se folosesc datele experienței interne și externe. Numai abuzul în folosirea argumentării este vrednic de reprobare (pp. 13 și 36). Și nu s'ar putea spune că teodiceea a fost scutită de astfel de abuzuri.

Argumentarea ontologică a fost uneori confundată cu „ontologismul”, care este o formă oarecum mistică a cunoașterii lui Dumnezeu. Inițiatorul ontologismului în vremurile mai noi este Vincenzo Gioberti (1801—1852). El a dat acest nume doctrinei care învață că existența absolută, Dumnezeu, nu poate fi cunoscută decât prin propria sa idee, care se revelează în sufletul nostru în chip *nemijlocit*. Este, cum spune d. Prof. Savin, o reinviere a vechiului ocazionalism al lui Malebranche. Ontologismul pretinde că orice cunoștință logică, chiar și a lucrurilor finite și create, trebuie să derive din intuiția psihologică a ființei divine creatoare (pp. 28-29, 68, 235, 258-259). Biserica romano-catolică a condamnat ontologismul.

În ce privește argumentul ontologic însuși, se știe că el a fost formulat pentru prima dată de Anselm de Canterbury, deși rădăcinile lui mai adânci trebuie căutate la Augustin. Anselm a suferit și influența lui Dionisie Areopagitul și mai ales pe aceea a lui Scotus Eriugena. Felul cum raționează el despre existența lui Dumnezeu este în legătură cu celebra dispută medievală a realismului și nominalismului. Această dispută este și ea la rândul ei în legătură cu cele două direcțiuni ale gândirii medievale: direcțiunea platonice și cea aristotelică. D. Prof. Savin introduce pe cititor și-l călăuzește în labirintul acestor frământări filosofice și teologice. Raționamentul lui Anselm despre existența lui Dumnezeu se situează pe linia platonismului și îmbrățișează realismul ideilor generale. Conceptele mintale au existență reală, iar conceptul cel mai general este în același timp și cel mai real. Dumnezeu este cea ființă decât care nu se poate cugeta o alta mai mare. El există

și în realitate, nu numai în intelect, pentru că dacă ar exista numai în intelect, ar fi mai mic decât ființa care ar exista și în intelect și în realitate, adică n'ar mai fi ființa decât care nu se poate cugeta alta mai mare.

Acest argument, a cărui formă logică a entusiasmat pe mulți, a întâmpinat critici severe și, într'un fel, decisive, începând cu călugărul Gaunilo și culminând în criticismul kantian. Greșeala lui Anselm este aceea de a fi introdus în structura logică a argumentării sale un element sensibil: mărimea, acolo unde era necesar să se mențină pe planul ideilor pure, să rămână adică în domeniul concepției metafizice realiste.

Până la ivirea lui Toma de Aquino, argumentul ontologic numără destui partizani: Guillaume de Conches, Hugo de St. Victor, Alexandru de Halles, Bonaventura și chiar Albertus Magnus, maestrul lui Toma de Aquino. Toți însă, afară de Albertus Magnus, erau adepții platonismului. Toma de Aquino însă, aristotelicianul prin excelență, dă cea mai gravă lovitură argumentului ontologic, din care nu avea să se mai ridice timp de trei secole. De teama realismului platonice, a ontologismului și a misticismului, Toma de Aquino stabilește că orice cunoaștere rațională a lui Dumnezeu trebuie să fie aposteriorică, să pornească adică dela creatură la creator, dela efect la cauză. Argumentul cosmologic devine astfel singurul valabil.

Abia cu Descartes se leagă din nou firul cu gândirea platonice și argumentul ontologic capătă o nouă înflorire în lumea teologică și în cea filosofică. Principiul cauzalității, care stă la temelia argumentării cosmologice, este exclus din argumentarea ontologică a lui Descartes. Tot asemenea și elementele de natură sensibilă, psihologică. Existența lui Dumnezeu decurge din esența ființei lui.

Kant vine însă și dă o gravă lovitură, nu numai argumentului ontologic, ci oricărei încercări de argumentare rațională a existenței lui Dumnezeu. Argumentările noastre, valabile pentru lumea fenomenală, nu mai au nicio valoare pentru lumea noumenală, în care nu putem pătrunde. Ideea de Dumnezeu este un concept limitativ, un ideal, o idee necesară desigur, dar totuși o simplă idee a rațiunii, căreia nu-i corespunde cu necesitate o realitate obiectivă.

Criticismul kantian n'a ruinat însă definitiv argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, cum se spune adesea. Insuși argu-

mentul ontologic reinviază neconținut din propria sa cenușă, ca pasărea Phoenix. În Spinoza, acest argument pare să fi avut unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai săi. El demonstrează existența lui Dumnezeu „more geometrico”. Spinoza nu aduce însă ceva cu totul nou în formularea argumentului ontologic, iar sistemul său în general poate fi numit un panteism acosmistic.

O formulare mult mai cuprinzătoare capătă argumentul ontologic prin Leibniz, unul dintre cei mai iluștri partizani ai săi, care, ca și Anselm și Descartes, face din problema existenței lui Dumnezeu punctul central în convingerile sale filosofice. La el avem, cum spune d. Prof. Savin, cea mai severă și cea mai pură formulare logică a acestui argument. Dovada existenței lui Dumnezeu decurge în chip necesar, pe calea principiului contradicției, din însuș conceptul ce-l avem despre el. Dumnezeu este monada primă, este rațiunea ultimă a tuturor lucrurilor, este sursa nu numai a existențelor, dar și a esențelor (pp. 172, 173).

În perioada postkantiană, argumentul ontologic are apărători în Fichte, Schelling și mai ales în Hegel, marele metafizician al protestantismului, precum și în spiritualismul francez, în frunte cu Victor Cousin. Spiritualismul însă întâmpină obstacolul pozitivismului, născut din gândirea lui Saint-Simon și adus la mare înflorire de Auguste Comte și numeroșii adepți ai spiritului pozitivist. Abia către sfârșitul secolului trecut s'a spart carapacea în care criticismul kantian și pozitivismul comtist căutaseră să închidă orice năzuință metafizică a spiritului omenesc.

În ultimul capitol al lucrării, D. Prof. Savin arată care este poziția actuală și valoarea reală a argumentului ontologic. Romano-catolicismul n'a condamnat formal argumentarea ontologică. Și nici n'ar fi putut s'o facă, dat fiind că unii dintre susținătorii ei sunt personalități de mare vază printre Părinții bisericii apusene. Discreditul argumentului ontologic în teologia romano-catolică vine numai dela Toma de Aquino și dela direcția imprimată de el acestei teologii. În teologia ortodoxă se observă de asemenea o atitudine ostilă argumentului ontologic sau de rezervă față de el. Atitudine pe care D. Prof. Savin o socotește ca nejustificată.

Obiecțiunile mai însemnate care s'au adus argumentului ontologic în formularea lui Anselm și a celorlalți partizani ai săi sunt numai în parte valabile. S'a spus că argumentarea ontologică este o simplă

tautologie sau că prin această argumentare se trece în mod ilicit dela ordinea ideală a conceptelor la cea reală a lucrurilor. Prima obiecție vizează formularea carteziană a argumentării ontologice și este îndreptățită, pentru că dacă plecăm dela atotperfectiunea divină pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, nu facem niciun pas mai departe, nu dovedim nimic. A doua obiecție e mai gravă; ea vizează însăși structura logică a argumentului ontologic. Dar, spune D. Prof. Savin, obiectându-se că prin argumentarea ontologică se trece în mod ilicit din ordinea ideală a conceptelor în cea reală a lucrurilor, se face o gravă confuzie între existența ființei divine și existența lumii sensibile. Este o neîngăduită antropomorfizare. Lui Dumnezeu nu i se poate atribui o existență spațio-temporală ca aceea a lumii sensibile. El este ființa absolută, existența pură, din care se reflectă formele categoriale primordiale de existență și valoare. Prin urmare, argumentarea ontologică, rămânând în lumea ideilor, nu face niciun fel de escaladare din ordinea ideală în cea reală, pentru că, încă odată, realitatea lui Dumnezeu este altfel de realitate decât aceea a lumii.

Și astfel, d. Prof. Savin ajunge la o formulare proprie a argumentului ontologic: „*Ideea de Dumnezeu, cu necesitate dată cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă existența însăși nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută a lui Dumnezeu*” (p. 278). Formularea aceasta, în care argumentarea este strict ontologică, stă pe temelia metafizică a identității hegeliene între divinitate și existență. Este, credem, singura formulare valabilă, cu condiția ca să se facă distincție limpede între Dumnezeu și existența determinată a universului, să se evite adică panteismul. Distincție pe care a făcut-o Hegel însuși și o face și d. Prof. Savin.

Prin urmare, d. Prof. Savin, spre deosebire de teologii romano-catolici și chiar de majoritatea celor ortodocși, acordă argumentului ontologic o mare putere de demonstrare și chiar întâietate între argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. D-sa degajează formularea argumentului ontologic de orice element psihologic și cosmologic, aducându-l pe planul pur ontologic și redându-i toată stringența logică. Este, cu alte cuvinte, o încercare de reabilitare a argumentului ontologic, atât de vitreg tratat de obicei de teologi și filosofi. Încercare ce merita să fie făcută și d. Prof. Savin o duce la bun sfârșit cu o artă vrednică de toată lauda.

D-sa a izbutit deasemenea să facă din această parte a cursului D-sale de Apologetică o adevărată Introducere în filosofia religiei, căci evoluția argumentării ontologice este prezentată în ansamblul preocupărilor filosofice și teologice ale vremurilor, iar în josul paginilor sunt date și ample note biografice despre personalitățile mai de seamă ale filosofiei. Lipsește, nu știm datorită cărei împrejurări, numai biografia lui Kant.

Partea II-a a vol. II din cursul d-lui Prof. Savin va trata despre celelalte probe pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. Probe pe care le-am putea numi la un loc „cosmologice”, fiindcă pleacă toate dela creatură spre dovedirea existenței Creatorului și stau toate pe temeiul legii cauzalității, folosind exclusiv metoda aposteriorică. Adică exact invers decât am văzut că se întâmplă în argumentarea ontologică. Apariția pe curând a acestei a doua părți din vol. II al cursului D-lui Prof. Savin va fi desigur un nou serviciu adus Bisericii și teologiei românești și un nou prilej de bucurie pentru noi.

EMILIAN VASILESCU

BARTOLOMEU POPESCU, Doctor în Filosofie și Litere, Licențiat în Teologie, *Filosofia și pedagogia creștină a lui Ioan Amos Comenius*. București 1940, 327 pag.

Ioan Amos Comenius se știe că a trasat prin operele sale scrise, ca și prin lucrarea educativă creștină practică, o etapă caracteristică în istoria pedagogiei, cu mari influențe și pentru ceilalți pedagogi de mai târziu. Marea reformă creștină a veacului al XVI-lea a putut lucra puternic prin sufletul devotat al lui Ioan Amos Comenius, zelos al credinței „fraților boemi și moravi”, ce-și aveau temeiul pe ideile lui Ioan Hus (1369—1415), și ale lui Martin Luther (1483—1546). Toate încercările de a-l scoate din această credință a confesiunii sale, au fost zadarnice. Drumul pe care-l face Comenius în diferitele centre ale Europei, se poate socoti drumul său de misionar educativ, preferind să-și părească tot avutul, luându-și numai ce putea din bibliotecă, decât să-și părească credința, în care era un convertit ales.

În adevăr, catechismele reformate, Biblia și cântările creștine din cărțile de rugăciuni ale confesiunii respective, au avut o puternică în-

răurire asupra sufletului copilului și tânărului Comenius, ca atunci când a putut fi inconjurat de copii, să înțeleagă să fie în primul rând un educator și anume un educator creștin. Laturile învățământului și ale educației morale și religioase, au constituit tripticul vieții sale, atât în scrierile, cât și în operele sale pedagogice practice. În școala noastră a fost cunoscut mai mult prin traducerea și publicarea lucrării sale „Didactica Magna”, de către Prof. P. Gârboviceanu, precum și din lucrările de pedagogie și „Antologia pedagogică” a d-lui Profesor universitar G. G. Antonescu și d-l Dr. V. P. Nicolau, asistent universitar. De fapt lucrarea care a putut folosi cel mai mult în domeniul orientării învățământului, a rămas tot „Didactica Magna”. Căci se știe că termenul „Didactică” a fost interpretat de pedagogul filosof creștin Comenius, nu în sensul interpretării noastre de astăzi, privitor la metodele educației intelectuale. Comenius înțelegea prin „Didactică” un cadru mai larg de noțiuni asupra educației și anume „O metodă sigură și aleasă de a înființa în toate comunele, orașele și satele oricărei țări creștinești astfel de școli, încât tinerimea de ambe sexe, fără să fie înlăturat cineva, să se poată iniția în științe, să se poată desvolta în moravuri bune și religiozitate” (Didactica Magna).

O lucrare însă în care să se poată privi ansamblul operelor filosofice și pedagogice ale lui Ioan Amos Comenius, analizată într'un volum special, n'am avut până în prezent. Iată deci lucrarea d-lui Profesor Bartolomeu Popescu despre „Filosofia și Pedagogia creștină a lui Ioan Amos Comenius” vine la timpul potrivit, când sub anumite aspecte, între pedagogie și între teologie la noi, a început să se deschidă o oarecare prăpastie. Când unii teologi și pedagogi începuseră a afirma că noțiunea de pedagogie creștină este mai mult o inovație a epocii moderne, decât o realitate izvorită din înaltele principii ale creștinismului, experimentate cu folos pentru tineret și societate atâta vreme. Când deasemenea unii pedagogi s'au încercat să afirme că educația morală devine mai în largul interesului său, dacă este desfăcută și tratată separat de învățământul religios. Dealtfel se știe că educația morală în școala secundară este prezentată ca ceva separat de educația religioasă morală a învățământului religios, nu numai ca etapă de lucru, ci mai ales ca fir de continuare. Ori pedagogul Ioan Amos Comenius în „Didactica Magna” face o strânsă legătură între : I) Învățământ (cultură) ; II) Virtute (bune moravuri) ; III) Religiozitate (pietate) („Didactica Magna”, cap. IV. paragr. 6). De aceea d-l prof. Bartolomeu Popescu, care are studii și filoso-

lice-pedagogice și studii teologice, vine să trateze prin această lucrare cu firească obiectivitate, nu numai personalitatea lui Comenius, ci și problema aceasta care ne interesează pentru școala românească.

Lucrarea se prezintă atractivă încă dela începutul ei, înfățișându-ne elementele în chip analitic și sintetic. Cuprinsul (327 pag.) este divizat în trei părți și anume: partea I-a, cu viața, opera și personalitatea lui I. A. Comenius (p. 15—77); partea II-a, cu filosofia creștină a lui I. A. Comenius (p. 81—173); partea III-a, cu pedagogia creștină a lui I. A. Comenius (p. 177—306). Fiecare din aceste părți ale cuprinsului ne interesează în mod deosebit și se completează în chip continuativ.

Astfel în personalitatea lui Comenius ni se înfățișează pe rând influențele determinante, cu mediul religios în care s'au format. Influențele pedagogice directe, ca urmare a studiilor făcute, curentele de viață spirituală, socială, cu renașterea, umanismul și reforma religioasă și curentele științifice și filosofice ale realismului și raționalismului modern. De aceea s'a putut afirma cu drept cuvânt, că pedagogul Comenius a putut fi puntea de trecere dela lumea trecutului medieval creștin, către raționalismul epocii moderne.

Filosofia creștină a lui Comenius ne este înfățișată mai întâiu cu lămurirea specificului comenian al filosofiei creștine, după care se trece la analiza pe rând a operelor pansofice ale lui Comenius, terminând cu criticile aduse acestei filosofii. Pansofia nu este sensul simplei contopiri a celor două cuvinte, adică toată înțelepciunea. Pansofia este după Comenius o știință nouă, o știință care contopește Filosofia cu Teologia. — pe temeiul revelației divine (p. 125). Pansofia creștină va trebui să fie predată oricărui om, căci ea este știința care ne poate face să înțelegem pe Dumnezeu și să cunoaștem voia Lui. Lucrarea aceasta se poate adresa în primul rând tineretului, pentru că sufletele tinere sunt mai potrivite pentru primirea nouilor idei, decât ale oamenilor în vârstă, ori ale savanților, ale căror păreri preconceptuate sunt ușor contrariate. Scopul Pansofiei este reformarea culturii umane, prin o întoarcere la înțelepciunea primă, dată omului de către Dumnezeu însuși (p. 102). Deci Comenius prezintă o ideologie a educației creștine ca reformatoare a culturii umane, încreștinând-o. Iar temeiul cunoașterii lui Dumnezeu și al reformării culturii umane este Sfânta Scriptură. Deci tinerimea să fie învățată a citi Biblia, și mai ales a fi învățată să interpreteze rațional cele ce sunt scrise în Biblie. Prin urmare Pansofia lui Comenius pune

bazele pedagogice în sens protestant, ale unei teorii a cunoașterii lui Dumnezeu, care avea să meargă în ascensiunea raționalismului protestant până la Kant, Hegel și toți filosofii protestanți de mai târziu.

Lucrarea pansofică mai de seamă a lui Comenius a fost „*Orbis sensualium pictus*”, adică lumea zugrăvită a celor sensibile, prin care este pus în aplicare principiul intuitiv: „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”. Dar dacă Comenius a pus problema cunoașterii cu un gând așa de frumos, scopul nu și l-a putut atinge, pentru că, precum afirmă și autorul, Comenius a întrebuițat ideile tuturor marilor gânditori, fără să poată reuși a face între ele o legătură organică (p. 171).

De aceea cel mai mare merit îi revine lui Comenius tot pe terenul pedagogic. Și nu fără de motiv lucrarea sa cea mai popularizată a fost „*Didactica Magna*”. După aceasta vin „*Orbis sensualium pictus*” și „*Janua linguarum reserata*”.

În noua metodă de predare, Comenius aducea nu numai un duh creștin, dar acea metodă plăcută a iubirii, a înseninării, în locul unei metode barbare, caracteristice Evului Mediu. Educația copilului printr-o metodă bună, poate schimba în bine viața întregii omeniri. Prin educație, adică prin învățământ, virtute și religiozitate, se poate readuce omul într-o stare sufletească mai bună, pentru a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Cei trei factori ai educației sunt: școala, biserica și societatea. Este interesantă relevarea rolului pe care biserica îl are în educarea copiilor. Grijă pentru formarea pietății în sufletele copiilor a fost dată de Dumnezeu părinților și învățătorilor, dar mai mult slujitorilor bisericii, „cari plantează și udă mai cu îngrijire vlăstarii paradisului” (I Corinteni III, 6-8) (*Didactica Magna* XXIV, 1). Ipocrizia din suflete nu se poate alunga decât prin formarea unei conștiințe curate întru pietate (*Didactica Magna* XXIV, 25). După aceasta se dau îndrumările necesare privitoare la metoda fiecărei laturi a educației, intelectuală, morală și religioasă. Iar evlavia este socotită ca element esențial al educației religioase, folosindu-se pe lângă alte mijloace, mai ales Sf. Scriptură.

Elementele acestei lucrări, înfățișate astfel în chip analitic, prezintă interes pentru toate categoriile de educatori, fie profesori, fie preoți. Se vede că autorul are afinitate pentru un asemenea subiect, ca acel ce a îmbrățișat din aceeași pasiune și filosofia și teologia, între cari nu vede despărțire, ci înțeleaptă apropiere. Lucrarea se prezintă deci întocmită în chip conștiincios, pornită din afecțiunea unui educator. Dar

ceeace ținem să subliniem în genere asupra subiectului ales și examinat, este faptul că dacă pedagogul I. A. Comenius a reușit prin asemenea opere să facă a fi luată în seamă educația religioasă-morală în școală, mai mult sub raportul didactic al pedagogiei moderne, — Sf. Părinți dacă ar fi mai cunoscuți și examinați în operele lor precum și apreciați în ceea ce privește principiile lor pedagogice-creștine, ne-ar putea da ansamblul temeinic și practic al educației creștine integrale, după care însetăm, dar la care încă n'am ajuns. Adică prin pedagogia creștină a Sf. Părinți, grație îndrumării căroră prin cuvânt și faptă veacurile creștine primare au trăit cuvântul Evangheliei în sensul cel mai înalt, vom putea ajunge dela geniul apostolatului didactic educativ, la acea sfințenie a vieții, în care fapta adeverește în mod deplin credința mărturisită, adică acea reală conștiință creștină, pe care și Comenius o dorește dela ucenicii săi.

Prof. univ. VASILE GRECU, *Izvorul principal bizantin pentru cartea cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581. Omiliile Patriarhului Ioan XIV, Caleca (1334-1347)*. Academia Română, Studii și Cercetări, XXXV. București 1939, 166 pag. și șase planșe.

Recentul studiu de bizantinologie al d-lui profesor Vasile Grecu, dela Facultatea de Filosofie și Litere din București, publicat de Academia Română, prezintă o rară importanță, atât pentru studiul Omileticii în genere, cât și pentru istoria predicii la Români în special. Fiindcă acest studiu aduce reale foloase pentru lămurirea unui adevăr științific și pentru clarificarea adevărului privitor la predica ortodoxă la Români, încă din cele mai îndepărtate veacuri. Cazania la Români nu este decât haina slavonă, pe care vremelnic o îmbracă Omilia patristică și mai apoi Omilia epocii bizantine din Răsărit. Iar predica cea mai popularizată la noi, la Români, este această Omilie, prin care se interpretează în mod popular și atractiv textul Sf. Scripturi.

Din predoslovia Evangheliei cu învățătură din 1581, se poate vedea râvna ierarhilor noștri ortodocși români, de a avea și în limba românească frumoasele cuvântări bisericești, aflate pe vremuri în limba sârbească: „Iară eu dacă o văzui ce învățătură dumnezească și cu folosul sufletului și trupului iaste întru ea, iară inima mea se îndulci și foarte mă sfătui cu luminatulul mitropolitulu, marele Ghenădie, den tot ținutul Ardealului și alu Orăziei, și cu multu clirosu de preuți, ce le

trebuia această carte, încă și cu toți sfeatnicii miei, și cu voia tuturor acestora, și cu voia mitropolitului, marelui Serafim, noi o deademu lui Coresi, diaconulu ce era meșteru învățător intracestu lucru, de o scoase den cartea sârbească pre limba rumânească"... (Bibliografia românească veche, 1508-1530, de Ion Bîanu și Nerva Hodoș, București 1903, tom. I, p. 91). Acestea sunt cuvintele lui Luca Hărăjilă, judele Brașovului, care se vede că a avut asentimentul tuturor ierarhilor români, pentru a da la lumină poporului aceste predici pe calea tiparului.

Până în ultima vreme se știa deci, că această Evanghelie cu învățătură, ori Cartea cu învățătură, cum i-se mai spunea, în loc de Cazanica sârbească, ne-a fost tradusă din limba sârbească. Grație însă minuțioaselor cercetări și studii ale d-lui Prof. Vasile Grecu, s'a putut descoperi că această Cazanica a lui Coresi din limba sârbească, își are izvorul în limba grecească, fiind Omiliile Patriarhului ecumenic din Constantinopole, Ioan XIV Caleca, din veacul al patrusprezecelea (1334-1347). Multă vreme se bănuia că aceste Omilii ar aparține Sf. Ioan Gură-de-Aur, Patriarhul Constantinopolei (398-404). Aceasta pe motivul că marele Părinte bisericesc, Sf. Ioan Gură-de-Aur a lăsat cele mai multe și mai frumoase Omilii și deci oricari altele s'ar fi găsit, i se atribuiau în mod tradițional tot Sfântului Părinte. La aceasta mai contribuia faptul că Omilia la Duminica Sf. Învieri poartă mențiunea aceasta: „Scrisă e de Sfântul Ioannu Zlataostu" (ediția Pușcariu-Procopovici, p. 115). Ori, verificându-se textul acestei Omilii cu cele publicate în limba greacă, ca ale Sf. Ioan Gură-de-Aur, nu s'a putut afla nicio identitate.

Prima prindere a capătului firului a fost când s'au putut afla în biblioteca mănăstirii Sf. Paul din muntele Athos primele șase învățături din Cartea cu învățătură a lui Coresi. Aceasta s'a putut descoperi de d-l Prof. V. Grecu, tocmai când călugărul bibliotecar al mănăstirii alcătuia inventarul de restul colecției de manuscrise grecești, ce rămăsese nedistrus de un incendiu din trecut. Mare a fost bucuria autorului acestor cercetări, când a putut vedea că primele patru Omilii se potrivesc cu primele patru învățături din Cartea cu învățătură a lui Coresi. Această descoperire l-a putut ajuta mai departe să afle că un Codicec grece, manuscris dela biblioteca Academiei Române din București (Cod. Graec 500) cuprinde aproape întregul original bizantin al Cărții cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581. (Manuscrisul este descris în

Catalogul manuscriselor grecești, întocmit de C. Litzica, București 1909, p. 278-284). Iar la descoperirea autorului alcătuitor al acestor Omilii s'a putut ajunge, citindu-se în textul grec pe o foaie din tabla de materii: „Omilia prea Sfințitului Arhiepiscop al Constantinopolei, noua Romă și patriarh ecumenic domnul Ioan τοῦ Χαλκιδῶν, la pericopa evangheliei din Duminica vameșului și a fariseului" (p. 6). În Omiliile celelalte s'a găsit această mențiune greacă: τοῦ ἀποτοῦ, adică: „a aceluiași".

Sunt însă către sfârșit câteva cuvântări ce se atribuesc Sf. Ioan Gură-de-Aur. Mai sunt deasemeni cuvântări în Cartea cu învățătură a lui Coresi (dela p. 456-460 și 466-550), ce nu se găsesc în textul grecesc. După cum iarăși în manuscrisul grecesc s'au aflat câteva Omilii la început, ce nu s'au găsit în textul coresian. Cu totul însă, din 424 pagini ale Cărții cu învățătură a lui Coresi, față de 109 pagini ce nu se găsesc în textul grecesc, — putem spune că această traducere își are originalul bizantin în codicele grec Nr. 500 al Academiei Române. Toate acestea îl fac pe d-l Prof. V. Grecu să conchidă: „Astfel fiind, cred că, în partea sa covârșitoare Cod. Graec. 500 al Acad. Rom. conține colecția de Omilii pentru duminicile de peste tot anul a Patriarhului Ioan Caleca; și această colecție de Omilii formează izvorul principal bizantin pentru Cartea cu învățătură a Diaconului Coresi din 1581. Este deci un codice prețios și pentru literatura bisericească bizantină, căci colecția de Omilii a Patriarhului Ioan Caleca, în afară de două Omilii, este încă inedită și pentru istoria literaturii vechi românești, căci ne păstrează originalul bizantin pentru 52 de învățături ale lui Coresi din cele 67 câte sunt de toate" (p. 20). Astfel, după această introducere explicativă a d-lui Prof. V. Grecu, se înfățișează mai departe în cuprinsul acestei lucrări, tipărită de Academia Română, textul grec și în traducere românească al izvorului bizantin dela patriarhul Ioan Caleca (p. 27-166), iar la sfârșit se prezintă în rezumat în limba germană cu cuprinsul acestei lucrări.

Pentru Omiletică, studiu al Teologiei practice, este interesant a cunoaște pe adevăratul autor al acestor Omilii, căci analiza lor ca studiu poate fi pusă în directă legătură cu vremea când s'au scris, împrejurările în care s'au ținut și cultura deosebită a autorului. Însăși reproducerea acestei Cazanii în Ardeal și în Țara Românească, dincoace de Carpați, dovedește faptul că aceste Omilii au fost plăcute poporului

nostru și deci bine alcătuite. După cum și susținătorul tipăririi acestor Omilii în limba românească, a arătat dela început, că i-au plăcut foarte mult, iar popularizarea acestor Omilii mai dovedește și faptul că pentru poporul român, predica aceasta populară pe calea tălmăcirii atractive a cuvântului lui Dumnezeu din Sf. Scriptură a prezentat în totdeauna deosebit interes.

Popularizarea acestor Omilii cu fond ortodox la noi, la Români, într'o vreme când propaganda reformei apusene era în plină creștere, dovedește iarăși cât sprijin am putut noi avea pe calea folosirii acestor Omilii ortodoxe din Răsărit. Iar opera lui Coresi capătă din ce în ce mai mult, o mai mare însemnătate. Pentru vremea noastră, când Sf. Scriptură tradusă românește se popularizează în masele populare, popularizarea tălmăcirii Sf. Scripturi pe calea aceasta a Omiliilor ortodoxe, constituie o problemă de actualitate. Dealtfel cunoaștem cât ajutor au adus traducerea făcute din Omiliile Sf. Ioan Gură-de-Aur, de marii ierarhi români, ca Mitropolitul Grigore IV Dascălul, Mitropolitul Veniamin Costache și Episcopul Melchisedec. Omilia patristică nu întunecă amvonul, ci din contră îl face să-și reia strălucirea duhovnicească de altă dată, prin reluarea firului Ortodoxiei, tălmăcit așa de atractiv pentru popor, din izvorul Sf. Scripturi. Căci Omiletica, în strădania ei de a reda viață Omiliei pentru vremea noastră, nu urmărește altceva, decât să redea viață amvonului bisericii, din care să răsune în sufletele tuturor cuvântul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Prin urmare lucrarea d-lui Prof. V. Grecu se încadrează cu interes nu numai pentru Bizantinologie, ci și pentru Omiletica ortodoxă.

Preotul MIHAIL BULACU

PROTOS. NICODEM IONIȚĂ, *Vechiul Testament își mai are loc în Biblie?* (Biblioteca Misionarului Ortodox, Nr. 18). Extras din revista „Misionarul” Nr. 11-12. Chișinău 1940, 28 pag.

În felul în care se înfățișează, broșura Păr. Ioniță este o lucrare apologetică. Apărând temeiurile credinței ortodoxe, C. Sa se opune celor care, necunoscând locul Vechiului Testament în Biblie, ar vrea să-l scoată afară ca pe un produs iudaic. Curentul pe care îl are în vedere este cel al poporului german, a cărui mentalitate i se pare pe de-a-dreptul rușinoasă. Motivele pentru care poporul german nu se

impacă cu Vechiul Testament, după Păr. Ioniță ar fi, a) Vechiul Așezământ arată că Israel este poporul ales; b) predicând smerenia, tinde către o morală de robi; arătând că omul e păcătos și are nevoie de iertare, susține ceva contra demnității omului; c) are ca eroi persoane cu defecte, caracteristic iudaice (Iacob e viclean; Estera și Mar-doheu sunt mândri și răsbunători) etc.

Acest spirit german este negarea spiritului evanghelic, fiindcă și în Noul Testament găsim predicate ideile de mai sus.

Darea afară a Vechiului Testament înseamnă să înlăturăm temelia Noului Testament. Dintre oamenii cu mintea întregă, nimeni nu poate primi ideia ridicolă, emisă tot de Germani, că Iisus fiind originar din Galileia, „ținutul neamurilor“, era arian și cine știe dacă nu de origine germanică.

În cap. II al broșurii sale, autorul arată pricinile, ce au dus la un fel de suspiciune față de Vechiul Testament, mai înainte de rasismul lui Gobineau și cel de azi al Germanilor. Între altele, iată câteva: *Vechiul Testament conține idei de ură și răsbunare* (Ps. 1,39, 19-22; Ps. 137: „Fericit cel ce va lua pruncii tăi și-i va isbi de stâncă“). *Mândria Israelitilor că sunt drepti* (Ps. 26; Is. 36,3; Neh. 13,14). *Justificarea în fața lui Dumnezeu prin sânge de animale*. O carte întregă (Levitic) cuprinde numai porunci cu privire la jertfe. *Poporul ales, cere numai bunuri pământești și deloc o răsplată în viața viitoare*. *Vechiul Testament are atâtea idei antropomorfe despre Dumnezeu, încât nu pare deloc a fi revelat, ci mai degrabă o religie naturală*.

Aceste câteva idei și altele mai puțin isbitoare, au făcut pe Marcion, în sec. II, să declare că Dumnezeul creștinilor nu este aceeași persoană cu Dumnezeul Iudeilor, iar în sec. XIX, pe vestitul dogmatist protestant Schleiermacher să spună că Vechiul Testament este inutil pentru creștini.

În cap. III, autorul arată, pe scurt, care este răspunsul Bisericii noastre, față de asemenea idei.

Mai întâi o cunoștință complet inexactă a Vechiului Testament. Scriptura Vechiului Testament nu este o carte plină numai cu dogme sau cu prescripțiuni ce trebuiesc observate la literă, ci este istoria mântuirii neamului omenesc. Firul pe care se brodează această istorie este poporul Israel, care a avut mult mai multe căderi decât biruințe spirituale. În Vechiul Testament le găsim pomenite și pe unele și pe altele,

fără părtinire. Cel ce citește istoria lui Israel trebuie să fie bine lămurit, ca să poată distinge între ce e uman și ce e divin; altfel se rătăcește și ajunge la absurdități.

Chiar în Noul Testament găsim că oamenii nu sunt fără de greșeli. Așa de exemplu Petru este ambițios și se leapădă, totuși, de Stăpânul său. Iacob și Ioan voiau stăpânire lumească. Toma e necredincios; Pavel e violent. Toți ucenicii aveau idei greșite despre împărăția mesianică, din care pricină Mântuitorul are mult de luptat până să-i lămurească.

Anumite idei, din Vechiul Testament, ce ne isbesc azi, trebuie să le înțelegem cu bunăvoință, gândindu-ne că această carte a început să fie scrisă acum 3500 de ani pentru un popor cu altă limbă, altă mentalitate și alte obiceiuri decât cele ale noastre. „Pentru învârtoșarea inimii Ebreilor”, Moise trebui să admită, în legislația sa, multe lucruri din vechile obiceiuri (poligamie, răsbunare, robie, etc.). El le dă sacrificiile ca un semn văzut de împăcare cu Dumnezeu. Ebreii cred, însă, că jertfele de animale sunt suficiente pentru justificare. De aceea, prorocii sunt nevoiți să lămurească poporul că fără „duh umilit și inimă curată” jertfele sunt neplăcute lui Dumnezeu. Ei învață norodul, că Dumnezeu „milă vrea și nu jertfă” și arată care e rolul lui Israel între celelalte popoare, idei care aveau să fie desăvârșite numai în Noul Testament, de către Mântuitorul Christos.

În cap. IV, „foloasele aduse de cetirea Vechiul Testament”, Păr. Ioniță ni-le indică. După C. Sa, sunt:

1. *Vechiul Testament lămurește părți din Noul Testament.* Eu ași fi spus: Vechiul Testament este temelie Noului Testament. Fără el edificiul Noului Așezământ nu poate rezista. Numeroasele citate ale Sfinților Evangheliști, ale Sf. Apostol Pavel, expresii ca: „Fiul Omului”, „Împărăția lui Dumnezeu” n'ar fi înțelese, de n'am ști ce însemnau ele în Vechiul Testament.

2. *El explică antichitatea răsăriteană.* Dă ca exemplu pictura bisericilor noastre, care are multe tablouri din Vechiul Testament. Argumentul acesta ar fi putut lipsi.

3. *El are o indiscutabilă valoare pedagogică.* Explicația dată de Păr. Ioniță, cu civilizația veche, nu-i fericit aleasă, căci nu ea mișcă inima copilului. Netăgăduit, Vechiul Testament are foloase mari, căci e citit mai cu ușurință, deoarece e scris mai pe înțelesul celor mulți. Ceea ce-i impresionează cu adevărat pe copii, sunt personalitățile amintite aci: Abel, Noe, Abraam, Iosif, Rut, Iob și toți prorocii.

4. *Vechiul Testament formează caracterul și virtuțile*, prin exemplul de viață al personalităților.

5. *Vechiul Testament prin genurile sale e prețios întregii literaturi universale*, căci în Vechiul Testament găsim pagini încă neintrecute în literatura mondială.

Din *genul profetic* (?) citează Is. 1, 2-3 ; Amos, Mihea.

Din *genul liric* (acesta e genul cultivat de Ebrei; cel profetic e tot liric), citează Psalmii. — Babilonienii și Egiptenii au avut și ei psalmii lor, însă la ei predomina umanul, nu divinul.

Din *genul didactic* (poezia gnomică) citează frumoasele Proverbe, Ecclesiastul și mai ales poemul captivant al lui Iob.

Cronografia încă ajunsese la un grad înalt.

6. *Ambele testamente se luminează reciproc*. Autorul citează expresii din profeți și psalmi, cari și-au găsit înțelegerea deplină, abia în Noul Așezământ.

Cap. V. Concluzia la care ajunge este cea a Mântuitorului: „Să nu gândiți că am venit să stric Legea și Profeții. N'am venit să stric, ci să plinesc”.

Broșura Păr. Ioniță, fiind scrisă cursiv și fără greoaia armătură a citațiilor autorilor consultați, constituie o bună lectură de popularizare, încadrându-se pe deplin în colecția din care face parte: „Biblioteca Misionarului Ortodox”.

Are, însă, și câteva scăpări. Așa de exemplu expresia: „Cărți ca Psaltirea, Proverbele sau Iob, care sunt în total sau în cea mai mare parte din epoca ce a urmat exilului, ne arată cât de adânc pătrunseseră învățăturile profeților în masele populare...” (p. 16). Ideia este a criticilor raționaliști, care susțin că ideile monoteiste, abia profeții le-au adus și nu Legea lui Moise. După critici, cele 5 cărți ale Pentateuhului sunt produsul clasei preotești de după exil. Biserica ortodoxă n'admite asemenea ideie. Numai cei neorientați le dau drumul în forma în care le găesc în autorii eterodocși.

Cu greu se poate afirma că Iudeii de după exil și-ar fi împrumutat ideia despre viața viitoare de la Egipteni sau popoarele vecine lor (p. 17), fiindcă, după cum îi observăm și azi, au fost foarte refractari în a primi idei streine credințelor lor proprii.

„...Mărețele făgăduințe de regenerare rostite de *profetul anonim* (?)! ce se numește *al doilea Isaia*” (Is. 40-45). Ideia aceasta nu e a Bisericii

ortodoxe, nici a celei catolice. Care profet anonim și mai ales, de când al doilea Isaia? De când Biserica ortodoxă recunoaște împărțirea proorociei lui Isaia în trei: Protoisaia, deuteroisaia și tritoisaia?

În cărți pe care le adresăm maselor, e bine să ne ferim a împământeni idei pe care Biserica noastră nu le admite.

Ș. SALZBERGER, *Adevăruri despre talmud și iudaism*. Documente și lămuriri. Ediția II. București (1938), 343 p.

După cum ne spune în prefață, d. Șama Salzberger este un comerciant iudeu, care și-a luat asupra-și sarcina de a polemiza, în anul 1923, cu savantul profesor dr. N. Paulescu, dela Facultatea de medicină din București.

Se știe că profesorul Paulescu credea în Sf. Treime cu toată convingerea sufletului. Studenții săi, de eri, ne mărturisesc azi, că profesorul lor își începea sau își sfârșea prelegerile sale cu cuvintele: „Cred în Sfântul Duh“.

Profesorul Paulescu fiind un naționalist de mare forță, a scris în anul 1913, în colecția sa „Fiziologie Filosofică“ o lucrare ce poartă numele: „Spitalul, Coranul, Talmudul, Cahalul, Franc-Masoneria“. În această lucrare, prof. Paulescu, bazat pe anumite opere streine, afirmă despre Iudei lucruri înfricoșătoare. În paragraful ce tratează despre talmud, prof. Paulescu arată concepția iudaică despre: cămătărie, jurământ fals, patima de dominație, robie, legea iubirii, omoruri rituale, ș. a. Într'un capitol special vorbește despre cahal în general sau organizația statutului jidovesc; în alt capitol, despre efectele cahalelor talmudice în diferite țări și în fine despre francmasonerie.

Capitolul care a indispus mai mult pe Iudei a fost cel despre talmud, cartea sfântă a iudeilor, pedestalul religiei lor.

Profesorul Paulescu, precum singur mărturisește, și-a înjghebat capitolul despre talmud pe baza lucrării: „Der Talmudjude“ a lui August Rohling, fost profesor la Universitatea din Praga.

D. Ș. Salzberger invinuieste pe profesorul Paulescu că și-a alcătuit lucrarea numai pe mărturisirile d-rului Rohling, pe care-l acuză de mincinos și tendențios.

Prof. Rohling oferise Societății orientale germane 1000 taleri, dacă aceasta va dovedi că citatele sale din talmud și celelalte scrieri rabi-

nice sunt false sau invenții. Vestitul semitolog prof. dr. Fr. Delitzsch din Leipzig, în cartea sa : „Rohlings Talmudjude“, a afirmat că citatele lui Rohling sunt trunchiate și traduse tendențios, iar pe alocuri omite chiar cuvinte pentru a căpăta sensul dorit. Rabinul dr. Bloch, aflând de scrierea lui Rohling, a oferit prin „Wiener Allgemeine Zeitung“ din 22 Decembrie 1882, un premiu de 3000 florini, dacă Rohling va putea să traducă, din original, în fața unei comisii de experți, un singur capitol din talmud, ales la întâmplare. Neprezentându-se, dr. Bloch a început să acuze prin presă pe Rohling de minciună, calomnie și sperjur. Atunci Rohling dădu în judecată pe Bloch. Acesta din urmă, pentru a se apăra, depuse la tribunalul din Viena o lucrare a sa „Meine Antworten an die Rabbiner“, în care analiza 320 texte originale din talmud și literatura rabinică, cu care să răstoarne toate citatele lui Rohling din „Der Talmudjude“.

Tribunalul din Viena cerând concursul Societății orientale germane, aceasta a delegat pe cunoscutul profesor din Strassburg dr. T. Noeldecke și pe prof. dr. A. Wünsche din Dresden. Procesul n'a ajuns să se judece. Din motive necunoscute, Rohling și-a retras plângerea. Statul austriac, pentru a nu se mai face agitație pe această chestiune, a interzis vânzarea cărții lui Rohling.

D. Ș. Salzberger, cunoscând bine acest istoric al cărții lui Rohling, cerea profesorului Paulescu să-și revizuiască afirmațiile bazate numai pe el.

D. Salzberger începe partea I a lucrării sale cu o mică lămurire despre talmud. Arată că în această operă sunt două feluri de învățăminte și anume : unele sunt prescripții obligatorii, numite halaha, iar altele sunt numai păreri, un fel de comentarii (midraș), numite hagada și n'au valoare legislativă. Ele sunt numai propunerile a diferiți rabini ce au comentat textul Mișnei. De aceea, cine vrea să scoată norme din talmud, să fie bine orientat în această privință.

În cap. II, „*Talmudul în fața Evreilor*“, d. S. accentuiază că numai datorită acestei opere, care a fost și este talmudul, comunitatea iudaică a rămas credincioasă legislației mozaice, dând un însemnat lot de martiri și tot lui se datorește neasimilarea Iudeilor cu popoarele în mijlocul cărora trăesc.

În cap. III, „*Spiritul religiei mozaice*“, se citează decalogul, ca fiind miezul sau temelia acestei religii. Analizează decalogul, pe care-l pune în fața talmudului și găsește că acesta din urmă e chiar mai umanitar decât Vechiul Testament.

In cap. IV, „*Biblia și talmudul despre streinii*”, arată concepția acestora față de neebrei și arată că streinii sunt puși pe aceeași treaptă cu văduvele și orfanii, deci o purtare de grijă mai mare decât chiar pentru Ebrei. Explică preceptul biblic prin care se cere exterminarea Amoniților, Moabiților, Edomiților și Egiptenilor, care s'au purtat nemenește cu Ebreii.

In cap. V, „*Femeia după Biblie și talmud*”, autorul arată că aceste două cărți religioase au cea mai înaltă și umanitară considerație pentru femei. Iată, după talmud, împrejurările când cineva este deslegat să divorțeze de soția sa : 1. Dacă bărbatul capătă miros rău de gură sau nas ; 2. Dacă are ocupația de curățător al latrinelor ; 3. Dacă e proxenet ; 4. Dacă nu-i dă îndeajuns pentru întreținere ; 5. Dacă devine chelbos ; 6. Dacă o violentează ; 7. Dacă devine infirm.

In cap. VI explică ce se înțelege prin cuvintele : *goi*, *akum* și *nohri*, cuvinte care desemnează pe neebrei. Cei zugrăviți cu asemenea cuvinte sunt puși în tabăra păgânilor. Atât Vechiul Testament, cât și talmudul propovăduiesc o intoleranță fără margini pentru păgânii idolatri. Motivul : „*Din copiii tăi să nu dai în slujba lui Moloh, ca să nu pângărești numele Dumnezeului tău...*” (Lev. 18, 21—26). Păgânii aveau mare influență asupra poporului israelit și de aceea nu trebuia niciun contact cu ei.

Talmudul este foarte binevoitor față de un anumit fel de „goi” și anume, față de „*goi toșab*”. Cine intră în această categorie ? Cel ce trăiește sau îndeplinește următoarele 7 obligațiuni : 1. A nu sluji idoloilor ; 2. A nu pângări numele Dumnezeului etern ; 3. A nu se face vinovat de omucidere ; 4. A nu se face vinovat de incest ; 5. A nu se face vinovat de tâlhărie și hoție ; 6. A nu folosi carnea unui animal viu ; 7. Să meargă în fața judecătorilor (adică să nu-și facă singur dreptate).

Sf. Evanghelie obligând pe creștini să păzească aceste porunci, creștinii intră în categoria de „*gher sau goi toșab*”.

Ca să fii iudeu hasid (evlavios), trebuie să păzești cele 613 precepte sau porunci câte a găsit Rabi Silmai în întreg Vechiul Testament.

In partea II-a a lucrării sale, d. Șama Salzberger trece la combaterea propriu zisă a învinuirilor aduse talmudului, căci partea I a fost mai mult o expunere sumară a spiritului legislației mozaice.

In cap. I, „*Patima de dominație*”, respinge acuzația că Iudeii

caută să pună mâna pe cât mai multe bunuri dela neevrei, sub influența imboldurilor lor religioase, ce le-ar îngădui sau chiar le-ar recomanda lucrul acesta.

Dă ca exemplu sărbătoarea anului jubileu sau chiar sabatic, înstituite pentru a veni în ajutorul aproapelui și când bunurile înstreinate se reintorceau la vechii lor proprietari. Scoate în evidență faptul că trei ani proprietarul unei livezi nu se bucura de roadele pomilor săi, ci erau lăsate spre folosul streinilor. Snopul ultim și spicele uitate erau tot ale streinilor, proprietarul neavând drept să le ridice. Tot aici, autorul se silește să combată citatul din Paulescu: „*Dumnezeu a măsurat pământul și a dat Evreilor pe goimi cu toate avuturile lor*“. D. Salzberger spune că acest text a fost ciuntit, în forma actuală. Arată că aici e vorba de idolatrii amintiți mai sus, ce trebuiau exterminați. La rândul-i, d. Salzberger citează din talmud (Baba Kama X, 16; S^c mog; Șulhan Aruh) precepte prin care Iudeii sunt opriți să fure sau să facă rău creștinilor. Cât despre citatul „*să nu furi pe niciun om*“ și care după Paulescu ar însemna: „*să nu furi pe un ebreu, goimii nefiind oameni*“, d. Ș. spune că acest text nu se află în scrierile lui Maimonide. Citează la rândul-i tratatul Chulin 94 A, prin care Iudeii sunt opriți să înșele chiar bunacredința, necum să fure pe un creștin.

În cap. II, „*Camăta*“, respinge acuzarea că Iudeii sunt îndemnați să ia camătă dela creștini. Citează din talmudul Babli, tratatul Makot 24 A și tratatul Baba Mezia 70 B, prin care „*omul cu frica lui Dumnezeu nu dă banul său cu dobândă*“. Respinge ca trunchiat textul: „*Intr'un proces cu un goi, evreul trebuie să recurgă la intrigi și la coruperea judecătorului, astfel ca evreul să poată câștiga procesul*“. Citează întreg textul în chestiune, ca să se vadă spiritul lui, precum și din Maimonide (Iad Chaz Melahim X 12), ca să arate că creștinii nu sunt socotiți *goi* (păgâni idolatri), ci *gher toșab*, om de omenie.

În cap. III, „*Jurământul la Evrei*“, arată că la Iudei jurământul este mult considerat și, citând din scrierile talmudice, arată că aceștia preferă să plătească pe nedrept ceea ce li se cere, decât să meargă să jure. Consideră inexactă afirmația că prin rugăciunea „*Kol-Nidre*“, ce se rostește în ziua de Iom Kipur, Iudeii ar fi deslegați, la sinagogă, de jurămintele false făcute la procesele cu neiudeii. Spre convingerea noastră, arată mărturia profesorului creștin Frantz Delitzsch. După Maimonide, păcatele ce se desleagă în ziua de Iom Kipur sunt păcatele

de ordin religios, față de Dumnezeu, cum de ex. mâncarea a ceva oprit de lege, neținerea unei făgăduințe, etc. Dacă însă Iudeul a furat, despuiat sau batjocorit pe cineva, păcatul nu i se iartă, până când nu despăgubește pe cel păgubit.

În Cap. IV, „*Patima de dominație*“, autorul arată că această pa-coste a căzut asupra Iudeilor decând cu „Protocoalele Înțelepților Sionului“ — după dânsul, pamflet ordinar, în care era batjocorit Napoleon I, pus apoi pe socoteala congresului sionist. Totuși, la 15 Mai 1936, justiția elvețiană a clasat această scriere drept „Schundliteratur“ (literatură nesăbuită) și a oprit răspândirea ei mai departe. Autorul citează apoi din rugăciunile iudaice, din profeți, etc., spre a arăta că împărăția ce caută Iudeii, după Vechiul Testament și talmud, este a lui Dumnezeu.

În Cap. V, „*Legea Iubirii*“, autorul protestează că talmudul nu cunoaște iubirea aproapelui. Pentru documentare, aduce citate din talmudul de Ierusalim (tratat Beța 32, Suka 49 B, Ghitin 61 A) în care se recomandă caritatea atât față de Iudei, cât și față de creștini. Dacă pildă spitalele comunităților iudaice, care atât la noi în țară, cât și în altele, tratează gratuit mai mult pe creștini. Uciderea este permisă numai pentru ereticii, denunțătorii și renegați ebrei. Foarte fragilă este explicarea citatului „*Orice om iavăfat care nu știe să se răzbune ca un șarpe, nu este om învățat*“. Pentru a arăta că la Iudei nu există ritul vărsării sângelui de fecioară neevreică, autorul se servește de o expertiză a prof. Dr. Merx, dela Universitatea din Heidelberg, și de broșura prof. Fr. Delitzsch, „Schachmatt den Blutlügen Rohling und Dr. Justus“, unde se arată că textele folosite de Rohling sunt forțate.

În cap. VI se tratează celebrul „*Tob șebagoim harog*“, dicton care acum 15 ani era cunoscut și pronunțat de toată studențimea română ca un fel de blestem la adresa Ebreilor, care au un asemenea precept în legislația lor religioasă.

D-l Ș. spune că în această formă, dictonul nu se găsește nicăeri în literatura rabinică. Recunoaște că se află în Aboda Zara (f. 26, c. 2 Tosefot), unde sună așa: „*Kașer sebeakum harog* — pe cel de treabă dintre păgâni, ucide-l“, ceea ce în fond este cam acelaș lucru cu tob șebagoim harog. El explică această prescripție, spunând că are în vedere pe idolatri și nu pe creștini. Pe de altă parte, ea nu e o poruncă, ci un midraș (comentar), care n'are putere obligatorie. Textul e datorit lui Rabi Simon, care, supărat pe Egiptenii evlavioși (cărora Dumne-

zeu nu le omorise vitele) că au dat caii lor armatei lui Faraon, pentru a urmări pe Ebrei, a scris: „Pe cel de treabă dintre Egipteni, ucide-l; celui bun dintre șerpi strivește-i creerul”. Spusa lui nu e o poruncă, ci o părere personală.

În cap. VII, „*Tob șebagoim harog în lumina faptelor*”, autorul arată cât de umanitariști s'au arătat Iudeii, atunci când au avut ocazia, față de catolici și de protestanți, iar într'un paragraf special arată lucrul acesta față de Români.

În cap. „*Cum a luat naștere legenda omorului ritual*” autorul spune: Înainte de Paște, Ebreii fac o curățenie exagerată, ca nu cumva să rămână în casă vreo fărămitură de pâine dospită și ca nu cumva vreun creștin, care mănâncă pâine dospită, să vină și să intre în casă, lăsând vreo fărămitură, chiar invizibilă. Ebreii evită să primească pe creștini în zilele Paștelor. Creștinii, văzând acest lucru, au început să presupună că la mijloc nu e lucru curat. A fost destul ca cineva să inventeze furtul unui copil pentru a-i lua sângele, că mulțimea s'a pornit furioasă contra Iudeilor, iar acuzația a devenit legendară. Ca să arate că hrănirea cu sânge, chiar de animale, este riguros oprită, citează din Gen. 9, 4; Lev. 7, 26; 17, 10; Deut. 12. 16—23; 15, 23. Arată mai departe, că prima înscenare de omor ritual a fost pusă la cale pentru a-i stoarce pe Ebrei de avutul lor. Metoda fiind găsită ca cea mai nimerită, s'a repetat deseori. Autorul ne informează despre câteva cazuri ce s'au petrecut la noi în România.

În cap. IX, vorbind despre „*Cahal*”, afirmă că acesta nu-i o organizație secretă. Cahal înseamnă „adunare” și el este o organizație locală ce are de scop numai ajutorarea săracilor, îngrijirea bolnavilor și instrucția gratuită pentru copiii săraci. Cahalele n'au nicio legătură între ele. Sunt conduse de comitete cărora li se atribuie azi denumirea de cahale. Fiindcă prin cahal se fac numai lucruri bune pentru comunitatea iudaică, s'a crezut că dispune de averi colosale, ce vin dela alte organizații ascunse și de aci bănuiala și ura contra lor.

În partea III, D-I S. vorbește pe scurt de morala talmudului, alegând din această operă cuvintele diferiților rabini care au avut idei înalte despre Dumnezeu, bine, adevăr, pocăință, risipă, sgârcenie, etc.

Cartea aceasta a D-lui Sama Salzberger e o lucrare serioasă, fiindcă pe bază de citate caută să probeze că talmudul nu este „codul unei bande de hoți”, cum încearcă unii să insinueze. În complexul lui,

talmudul este o operă religioasă vrednică de numele lui Dumnezeu. Că are și anumite idei, care nouă, celor de sub imperiul Sf. Evanghelii, ne par barbare, este adevărat. Ținând însă seamă că ele sunt așa de puține în raport cu celelalte idei bune, iar pe de altă parte că talmudul nu e scris eri, ci redactarea lui a început încă înainte de Hristos, trebuie să nu-l judecăm cu asprime, ci să ne rugăm lui Dumnezeu ca și Ebreii să vină în sânul Bisericii, pentruca să fie „o turmă și un păstor”.

PR. T. NEGOIȚĂ

Scrisori inedite ale lui I. Heliade Rădulescu către Preotul Cosma Moșescu din Brăila între anii 1857—1872, publicate de Emil Virtosu, Academia Română, Memoriile secțiunii literare, Seria III, Tom. IX, Mem. 8, București 1940, 62 pag. și patru planșe.

Faptul că încă nu avem publicată o istorie a Cateheticeii la Români, merită atențiunea noastră orice publicație, ce înfățișează personalitatea unui preot-catehet de seamă din trecutul Bisericii ortodoxe române. Când apar însă lucrări, ce ne relevă preoți cateheți merituoși, ce au putut fi duhovnicii unor dascăli români, ca I. Heliade Rădulescu, atunci atențiunea noastră către asemenea publicații devine și mai mare.

O asemenea publicație, tipărită în ultimul timp de Academia Română este a d-lui Emil Virtosu, despre preotul Cosma Moșescu din Brăila între anii 1857-1872, documentată cu scrisori inedite ale lui Heliade Rădulescu, al căror text îl publică în menționata lucrare în întregime. Personalitatea acestui preot-catehet este pusă în lumina obiectivă a dascălului educator, cu suflet de educator de neam, cum era I. Heliade Rădulescu, dezinteresat de orice aprecieri subiective.

Din biografia preotului Cosma Moșescu se poate vedea că avea o vocație deosebită pentru școală și pentru biserică. Încă de pe când urma cursurile seminarului din Buzău, unde intrase în anul 1840, pe lângă lecțiile claselor seminariale, se ocupa suplimentar cu învățarea limbii franceze și cu lectura diferitelor cărți instructive, în afară de obiectele de studii. Remarcat ca element distins, episcopul Chesarie al Buzăului vroia să-l trimită ca bursier pentru a-și continua studiile teologice la Atena. Dar moartea apropiată a episcopului Chesarie a făcut

să nu se mai poată realiza acest gând. Totuși tânărul Cosma Moșescu și-a continuat râvna studiilor și după ce s'a căsătorit și hirotonisit numai cu seminarul, ca preot la Biserica Sf. Spiridon din Brăila. Astfel, cu toate ocupațiile vieții pastorale, după ce-și termina serviciile preoțești, continua cu diferitele traduceri, cu punerea la punct a limbii grecești și franceze, conjugând la verbe, cu râvna unui elev de școală secundară. De aceea, curând după hirotonie, episcopul Filoteiu a Buzăului l-a remarcat ca element dinstins în cler și i-a conferit preotului Cosma Moșescu rangul bisericesc de catehet. Căci a fi fost preot catehet, era o distincție pentru preoții mai aleși. Iar ca dovadă că merita această distincție, în curând după acest rang, a putut reuși prin concurs să ia postul de catehet la școala de fete din Brăila, la care a ajuns și directorul școlii și apoi a continuat să predea învățământul religios până la pensionare. A rămas apoi numai cu biserica, pe care n'a părăsit-o până la moarte.

Insuși înțeleptul și cărturarul episcop Melchisedec, văzând activitatea și râvna pr. C. Moșescu, de a lumina pe alții și a se lumina și pe sine, într'una din scrisorile adresate i-a adus frumoase și meritate elogii: „Părinte Moșescule, ...te-am iubit ca pe un om rar, fenomen între preoții noștri, ca pe unul ce te-ai devotat științei și te-ai dinstins printr'o bună conduită și prin dragostea către misiunea apostolică. Îți voi păstra din parte-mi suvenire plăcută" (p. 6). Iar al patrulea ierarh al bisericii, mitropolitul primat Iosif Gheorghian nu s'a simțit micșorat, când i-a mărturisit scris, că personal a folosit mult din câteva scrieri ale sale: „Voi citi cartea ce mi-ai trimis, cu toată luarea aminte, precum am citit toate lucrările S. Voastre, dela care m'am folosit sufletește. Să vă păstreze Dumnezeu indelungați ani, spre cinstea și lauda clerului român și să facă a vă urma pe această cale evanghelică, toți frații preoți, pentru edificarea poporului" (p. 7). Aceste aprecieri sunt deci de acord cu celelalte, că dinstinsul preot catehet, Cosma Moșescu, a fost o personalitate în clerul român.

Era deci firesc ca ochiul adânc pătrunzător al dascălului și marelui naționalist român I. Heliade Rădulescu, să vadă în preotul catehet Moșescu sufletul de care să se simtă așa de atașat, să-i confieze dureri, să-i ceară sfaturi și să colaboreze indirect cu el prin publicațiile la care se ajutau reciproc. Intr'una din scrisori I. Heliade Rădulescu își exprima adâncul regret către preotul C. Moșescu, când a aflat că din

anumite împrejurări părintele nu mai putea rămâne catehet la școala de fete din Brăila: „... și ca să fiu sincer, iată de ce m'a întristat așa de mult: nu pentru venerabilul părintele Cosma, ci pentru elevele ce vor fi lipsite de un astfel de catehet! Din toate esternatele brâncovești, numai școlările ce avea norocul să ia lecții dela sfinția ta, se putea crede că își vor cunoaște misia lor, ca ortodoxe, mame, soții și cetățene...” (VIII, București 1861, Iunie 25, p. 20).

Prin urmare, este vorba de aprecierea preotului catehet Moșescu și în ceea ce privește buna metodă de educația tineretului în școală. De asemenea, ca unui adevărat duhovnic, îi scria Ion Heliade Rădulescu, că-și împlinește practicile vieții religioase: „Am primit volumul II din Miniatură și cu vreo zece coale ce am mai înainte din vol. I., în Păresimile acestea, și la Vinerea Patimilor toată familia mea și-a avut lectura cuvenită unui creștin și s'a cuminecat și a făcut Paștele împăcată ca niciodată” (XX, p. 31).

Dar aceste legături sufletești cu Ioan Heliade Rădulescu, precum și aprecierile primite dela diferiții ierarhi, în loc să-l facă pe preotul Moșescu să cadă în păcatul prea marelui mulțumiri de sine, îl stimulau și mai mult să cerceteze și să afle opere de luminarea sufletului său. Recunoștea că ceea ce cunoaște nu-i totul și că un educator cât trăiește, trebuie să-și frământa sufletul mai departe și să afle din ceea ce s'a mai scris nou, precum și din trecut. De aceea scrisoarea răspuns a Arhimandritului Ghenadie Cepoșu dela Lipsca, din anul 1862, găsim următoarele rânduri, adresate preotului catehet C. Moșescu: „La rugăciunea ce-mi faci, de a-ți recomanda ceva cărți religioase, cu bucurie mă grăbesc a-ți satisface dorința...” (Anexe IV, p. 51). Și desigur aceste cărți erau streine, cu cuprins religios.

Ne putem deci explica apariția pe calea tiparului a celor douăzeci și cinci de tipărituri ale preotului Cosma Moșescu între anii 1859-1895, din biografia menționată (p. 8-12). În aceste tipărituri avem, pe lângă altele, și traduceri, — cum este cea din Ilie Miniatură, — și mai ales catechisme de o rară însemnătate. Unele din aceste scrieri cu cuprins catehetic sunt de o rară importanță, prezentând interes pentru colportajul bisericii noastre și în vremea de azi. Astfel între altele găsim tipărit: „Manual de explicația sântei liturgii precesă de alte cunoștințe bisericesti și urmată de rugăciunile sântei liturgii, combinat după mai mulți explicatori eclesiastici și aprobat de Prea S. S. Episcopul Dunării

de Jos". Brailla 1870 (p. 9). De asemenea un catechism pentru școlile de curs primar : „Catechismul bisericii creștine ortodoxă pentru usul școlilor primare de ambele sexe. Văzut și aprobat de Prea Sfinția Sa Părintele Melchisedech Episcopul Dunărei de Jos“. Brailla 1872 ; 63 p. (p. 9). Iar un alt gen de catechism pentru popularizarea tălmăcirii sărbătorilor, ce prezintă interes și pentru vremea noastră, îl găsim peste doi ani : „Cărticica Sărbătorilor bisericii creștine ortodoxe cu învățături moralo-religioase adăugate la fiecare zi de sărbătoare. Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinții Salle Părintelui Melchisedec Episcopul Dunării de Jos, pentru școlile primare..“. Brailla 1874 ; 106 p. (p. 10). Asemenea catechisme ar prezenta mare interes pentru tinerii din învățământul complementar, al cursului primar din vremea noastră.

Nădăjduim că studiul Catehetei ortodoxe la Români își va putea face o plăcută datorie, de a cerceta și a pune în adevărata ei lumină, fiecare din aceste lucrări. Deocamdată luăm aminte la aprecierile făcute unui catehet ortodox român, de un mare dascăl român, ca I. Heliade Rădulescu și suntem recunoscători d-lui I. Virtosu, că ne-a dat la lumină pe calea aceasta o parte din personalitatea preotului catehet Cosma Moșescu din Brăila, documentată cu scrisori prețioase pentru memoria unui preot catehet.

Preotul MIHAIL BULACU

AERTNYS-DAMEN, *Theologia Moralis — Secundum Doctrinam S. Alfonside Ligorio Doct. Ecclesiae* — Ed. Marietti, Torino 1939, T. I., 806 p. T. II, 820 p., Ed. XIII.

Doctrina morală a lui *Alfonso de Ligorio* își capătă în această ultimă ediție, apărută anul trecut, textul definitiv, pus de acord și cu textul ultim al lui „*Codex iuris canonici*“, promulgat de către *Papa Benedict al XV* în anul 1917, luna Septembrie. Lucrearea se datorește profesorului Aertnys de morală dela *Colegiul Vittemiense* și juristului C. A. Damen, profesor de același obiect la *Institutul „De Propaganda Fide*“ în Roma.

Ediția aceasta coincide și cu centenarul canonizării autorului : *Alfonso de Ligorio*.

Acest tratat de teologie morală este absolut necesar pentru concepția etică a Romano-catolicismului,

Dintre *Doctores Ecclesiae*, care și păstrează o autoritate necontestată în doctrina catolică rămân acești doi: *Toma din Aquino* și *Alfonso de Ligorio*. Cel dintâiu își menține supremația sa necontestată în chestiunile de ordin dogmatic, cel de al doilea în chestiunile de ordin moral. Lucrurile nu trebuiesc interpretate însă în mod atât de strict, ca și cum Toma din Aquino trebuie complet ignorat, când vorbim de problemele morale. Se face de obicei caz de această distincțiune. Și autorul remarcă în prefața lucrării același lucru, când se întreabă: *Quis est alius Auctor Theologiae moralis, qui tantis securitatis praesidiis gaudeat? Nonne merito dici potest tantem esse S. Alfonsi auctoritatem in doctrina morali quanta est S. Thomae in doctrina dogmatica? Dar se accentuează mai departe și contribuția aquinistă în domeniul moral, când se adaogă, spunându-se: Pro Theologia morali S. Thomas sana principia administravit, S. Alfonsus sanam cosuisticam elaboravit. P. XIII.*

Cum vedem, izvoarele moralei romano-catolice trec dincolo de metoda cazuismului cu renumitele sale sisteme asupra: probabilismului, aequiprobabilismului și tutorismului. Ele trebuiesc căutate în însăși etica aristotelică, pe care Toma din Aquino o revendică în fundamentele ei pentru structura moralei catolice—*Inter illos eminent velut sol S. Thomas Aquinas, qui universae Theologiae, non solum dogmaticae sed etiam moralis, inconcussa jecit fundamenta, eaque, praecipue ratione, omni ex parte communiuit. P. XIX.*

Opera mai cuprinde și un „*Elenchus Bibliographicus*“ de lucrările mai recente, care pot servi drept studii introductive în doctrina morală romano-catolică. Deasemeni și o bibliografie de diferitele reviste și ziare periodice, care tratează chestiuni de ordin moral și juridico-social, încheind cu o listă de lucrări mai noi din domeniul teologiei pastorale, al psihologiei și al medicinei pastorale.

Cuprinsul se menține același, care e comun tuturor tratatelor morale catolice și anume: Cartea I cuprinde principii generale: Despre ultimul scop al vieții umane, despre voluntariu, despre conștiință, despre legi, despre păcat și despre virtuți cardinale. Cartea II: Despre virtuțile teologice. Cartea III: Despre poruncile decalogului. Cartea IV: Despre preceptele bisericii. Cartea V: Despre normele vieții eclesias-

tice. Volumul II tratează în cartea VI : Despre sacramente, iar cartea VII : Despre pedepse și indulgențe.

Lucrarea mai cuprinde și un apendice cu diferitele propozițiuni referitoare la doctrina moravurilor, care au fost condamnate prin diferitele bule papale sau decrete congregaționale.

Împărțirea moralei rămâne cea stabilită de către Toma din Aquino *Theologia moralis dividitur in generalem et specialem*. Această împărțire a trecut și în unele manuale de morală ortodoxă. Ea este însă și improprie și incompletă, totuș, normativă pentru operele romano-catolice.

Lucrarea mai cuprinde și un indice alfabetic pe chestiuni, ceea ce o face ușor de utilizat, cum și un indice juridic, în care se redau locurile paralele din *Codex juris canonici*.

Tratatul acesta de morală, care redă pe lângă doctrina lui Alfonso de Ligorio și locuri corespunzătoare din lucrările morale mai importante, este o operă de înaltă erudiție, care face cinste științei romano-catolice. Autorii realizând o muncă scrupuloasă, au adus cu adevărat o contribuție valoroasă teologiei catolicismului, depășind în importanță granițele sale confesionale.

OLIVE WYON : *The Church and World Peace*. Wit an introduction by The Bishop of Chichester. London, 1940.

Broșura lui Olive Wyon : *Biserica și pacea lumii*, care este însoțită de o scurtă prefață a episcopului *George Cicestr*, cuprinde o sumă de formulări principiale, prezentate de diferitele delegații eclesiastice la conferințele mondiale ce au avut loc în ultimul timp pentru organizarea unei păci mai juste în omenire.

Ea ne înfățișează o icoană fidelă despre contribuția bisericii cu privire la problema păcii și a războiului. Sunt rezultatele participării bisericii la conferințele din ultimii ani : 1937, 1938 și 1939. *Oxford*, *Edinburgh* și *Madras*, inclusiv conferința dela *Geneva* din Iulie, 1939 și cuprind postulatele unei păci creștine, ce au fost acceptate și de biserica romano-catolică, deși nu au participat oficial la aceste congrese — *The findings of these Conferencés represent the considered acceptance by the Church Catholic of the principles which should govern a Christian order of Society* — P. 5.

Primul principiu îl formează unitatea comunității creștine, în această pluralitate și diversitate de rase, state și națiuni.

Ecumenicitatea și universalitatea bisericii face legătura între comunitățile creștine locuitoare pe întregul glob pământesc. Bisericile locale sunt părți ale întregului, și întregul coexistă implicit în fiecare parte. — *The Whole is implied in the part* — p. 7.

Al doilea principiu îl găsim în conflictul existent dintre biserică și lume. Creștinism și păgânism, credință și necredință, idealitate realitate, binele și răul, Hristos și Beliar sunt contrastele în care se mișcă mersul omenirii. Sub unghiul politic. ele mai îmbracă forme violente în: rassism, șovinism, totalitarism, comunism, ateism, pannaționalism etc. De aici reese și necesitatea bisericii cu caracterul ei universal, care cuprinde în sine și pe liber și pe sclav și pe grec și pe iudeu și pe german și pe englez și pe japonez și pe chinez. — *Christ is all, and in all* — P. 8. Ea recunoaște aceste diferențe rasiale ca fiind date de Dumnezeu, însă fără a subsuma în ele gradațiuni de esență.

În timp de războiu, biserica se află într'o situație cu totul dificilă. Ea rămâne singura trăsătură de unire între popoarele beligerante. În sine, războiul înseamnă: ultragiurie diabolică a personalității umane, de formarea adevărului, puterea păcatului în lume și o deficiență a dreptății dumnezeiești în această existență. — *War as a fruit and manifestation of sin* — P. 9.

Biserica să urmeze a păstra acea unitate spirituală prin comuniunea de rugăciune, de efort prin predică și scris contra tendințelor de revanșă și înăsprire a relațiilor dintre popoare; Ele se vor integra mării comunități a spiritualismului creștin. Formarea unei *conștiințe suprarasiale și supranaționale*, care să ducă la spiritualizarea granițelor dintre state și națiuni.

Al treilea principiu trebuie să urmărească așezarea unei păci juste prin o nouă ordine între relațiile internaționale. Ele trebuiesc să aibă la bază un fond moral comun — *a common ethos* —. Principiul forței trebuie să facă loc principiului responsabilității morale. *The power — relationship must be replaced by moral responsibility* — P. 10.

Concepția statului trebuie de asemeni modificată esențial. Suveranitatea absolutistă a statelor totalitariste va urma să fie contracarată printr'un sistem de control internațional.

Există un minim de principii de care trebuie să ținem seamă între relațiile dintre popoare:

1. O egalitate pentru toți oamenii sub unghiul demnității.

2. Respect pentru viața umană.
3. Solidarizarea tuturor națiunilor și raselor de pe pământ.
4. Respectarea cuvântului.
5. Puterea politică și economică trebuie să fie coextensivă și plină de răspundere.

Acest minim de principii trebuie extins în domeniul economic, rasial, național, politic și social.

Un fapt câștigat pentru orice conștiință creștină, ca o urmare a acestei crize și conflagrațiuni, rămâne mai presus de orice îndoială, că pace în afară, mai presus sau fără contribuția bisericii nu mai poate lua ființă și nici avea durabilitate în viitor.

Biserica trebuie să se gândească prin urmare serios la viitoarea organizare a lumii pentru o pacificare durabilă. Este singura rezervă către care ne îndreptăm, spre a feri omenirea de a cădea într'o perpetuă stare de barbarie și nimicire reciprocă. Rămâne ca biserica să se arate gata spre a face față acestei încrederi din partea omenirii însângerate.

MGR BRESSOLLES, D'HARCOURT, ETC., *Racisme et Christianisme*. — Préface de S. E. le Card. Baudrillart de l'Académie française, Éd. Flammarion, 201. P., 19 fr., 1939.

Acest volum este o publicație a Institutului catolic din Paris, motivat de către Papa Pius al XI-lea, care se adresează Universității catolice parisiene spre a discuta temeuri științifice, juridice și morale ale problemei *rasismului*. Cu un an mai înainte marele Pontif adresase o enciclopică destul de drastică, intitulată: „*Mit brennender Sorge*“ la adresa Național-Socialismului, care căuta să substituie un neo-păgânism actualului creștinism catolic — *Es ist eine Irrlehre, von einem nationalen Gott, von einer nationalen Religion zu sprechen* — P. 22. Lucrurile nu se puteau opri aici. Trebuia apelat la știință spre a zădărnici temeinicia unui postulat atât de fals, cum era acel al rassismului, care răsturna o sumă de valori consacrate, ca cele religioase și sociale.

Fructul acestor studii conștiințioase, îl găsim consemnat în lucrarea de față, la care colaborează înalte personalități ale științei franceze.

Contele Robert d'Harcourt, profesor la Facultatea de Litere din Paris, vorbește despre: *religiunea sângelui și sufletul tineretului*. Confe-

rențiarul Albert de Lapparent dela Facultatea de Științe tratează despre : *fragilitatea științifică a rassismului*, iar juristul La Brière, profesor la Facultatea de drept, privește problema sub unghiul juridic, vorbind despre : *rasă și drept*. Însfârșit, baronul Ernest Seillière, Secretarul Academiei de Științe morale și politice analizează : *originile filosofice și religioase ale rassismului*.

Lucrarea este înmănată noului Pontif, *Pius al XII*, el însuș colaborator al acestor studii.

Cardinalul *Baudrillart* dela Academia franceză și Rector al institutului catolic din Paris însoțește aceste studii de o importantă prefață asupra supraomului național și politico-social, pe care rassismul urmărește să-l scoată la iveală după aceleași metode ale selecțiunii artificiale, aplicate în domeniul natural.

În articolul său : *La Religion du Sang*, autorul Robert d'Harcourt menționează un fapt deosebit de curios. Originile germanismului rassist pleacă de pe pământul francez, din teoriile unui *Gobineau și Vacher de Lapouge*, ce au fost popularizate în Germania prin englezul naturalizat *Houston Stewart Chamberlain*, care a difusat argumentele rasiile din lucrarea lui Gobineau : „*Essai sur l'inégalité des races humaines*“.

Curiozitatea lucrului în sine constă în faptul, că tot pe pământul Franței învățații francezi sunt acum chemați să restabilească adevărul față de unele exagerări ale interpretărilor, pe care ideologii germani le-au dat rassismului actual.

Între cei care au pus bazele științifice ale rassismului german este astăzi : profesorul *Hans K. Günther*, care caută să îndepărteze diferitele aluviuni periculoase din trecut ce s'au suprapus sângelui nordic, spre a-l regăsi în toată puritatea lui.

El pune în antiteză tipul oriental cu tipul nordic, tipul aristocratic înăscut, tipul nobil, onest, idealist, spiritualizat, blondul expresiv colorat prin afluxul său de sânge, cu fața armonică și vederea clară, cu zveltețea făpturii sale, omul eroic, altruist și dezinteresat, omul conducător, față de omul-turmă, pe care-l reprezintă tipul oriental.

Cancelarul Hitler a dat mai departe în lucrarea sa : *Mein Kampf* expresiune politică acestor deziderate rasiile, în care consideră : crima contra sângelui, ca singura crimă inexpiabilă — L'Aryen a sacrifié la pureté de son sang et a perdu le paradis qu'il s'était lui y même

créé. — P. 28. C'est le „crime abominable" de la France d'avoir fait appel au sang noir sur le Rhin — P. 29.

Singurul Arianul deține principiul adevăratei culturi și îndeplinește condițiile pentru salvarea intelectuală și fizică a omenirii pe pământ. Epurația rasisală a devenit pentru Germania o adevărată misiune univرسالă — P. 30.

*

Sub unghiul critic multe din expresiile fundamentale ale acestei ideologii nu pot fi susținute științificește. E greu de precizat conținuturi ca: *Erbmasse*, *Rassenseele*, *Blutgemeinschaft*, *Nordismus* etc. O anchetă a unui sat westfalian a scos la iveală elemente rassiale foarte disperate, ca: romane, dinariene, spaniole, franceze, saxone — din timpul războaielor napoleoniene. Deasemeni chiar: Pomeranienii și mecklemburgienii, pe care Günther îi dă ca elementele rassiale germanice cele mai pure se constată după istoricul elvețian *Rusch*, că există și aci un mélange de lituanieni și letoni de o parte și wenzii și polonezi de altă parte (P. 35) — un fel de încrucișare baltico-slavă, care numai manifestă însușirea de a comanda, ci de a fi comandați. În cât, putem spune cu antropologul *Lenz*, că din punct de vedere științific, este o imposibilitate a determina în ce proporții diversele rase participă la moștenirea umanității; iar din punct de vedere moral: mai toate lucrările asupra rassismului sunt construcții pseudo-științifice în scopul unei apologii a propriei rase sau a justificării unor tendințe cu caracter politic — P. 36.

Iată de ce creștinismul nu poate accepta postulatul rassial ca pe acel: „*bonum supremum*". Legile sângelui nu pot trece drept unicele canoane centrale, în jurul cărora să graviteze întreaga activitate umană. Dărâmand pe adevăratul Dumnezeu de pe tripiedul credințelor, s'au substituit ei înșiși acestei adorațiuni în așa numita: zeificare a națiunii — *Die Vergottung der Nation*. — Valorile morale și sociale nu se datoresc, după rassiști, propriu zis creștinismului, ci caracterului germanic, cărora doctrina creștină își mulțumește durabilitatea ei în omenire.

Asistăm, cum vedem, prin această concepție, la ceea ce filosoful *Nietzsche* numea: o răsturnare a tuturor valorilor existente — *Eine Umwertung aller Werte*. — Iată de ce, lucrarea aceasta are o importanță deosebită în restabilirea valorilor consacrate, sdruncinate pentru un moment de un orgoliu național implacabil și indemonstrabil.

ȘERBAN IONESCU

VLADIMIR SOLOVIEV, *La Justification du Bien — Essai de Philosophie Morale*. Paris, Aubier 1939, XXII+509 pag.

Este deosebit de semnificativ faptul că, în timp ce conducătorii Rusiei Sovietice, aserviți concepției comuniste, au recurs la arme distrugătoare de vieți și bunuri omenești, o seamă de gânditori din falanga personalităților regimului apus, caută să afirme opinii și credințe salvatoare pentru sufletul uman atât de sbuciumat. Aceștia au dreptate. Căci, prestigiul și progresul unei națiuni nu se măsoară numai prin realizările tehnice și materiale, mai mult sau mai puțin isbutite, ci mai ales prin cele spirituale. Iar printre produsele spirituale ale geniului rusesc stau în primul rând cele de ordin religios ortodox. Aci se găsesc creațiuni specifice prin care acest popor a intrat în marele concert al culturii umanității. Regimul actual comunist a rupt însă cu tradiția culturală-religioasă, angajându-se într'o experiență material-economică ale cărei rezultate n'au fost fericite, neputând să se impună conștiinței publice universale.

Privită din acest punct de vedere, redarea în limba franceză a lucrării lui V. Soloviev, *Justificarea binelui*, capătă o semnificație oarecum simbolică. Într'adevăr, acest gânditor de rasă s'a preocupat în această operă de probleme mult mai înalte: acelea care duc pe individ, ca și pe națiuni, spre adevăratul sens al vieții, care nu este și nu poate fi de ordin material și vremelnic, ci de ordin sufletesc și veșnic. În această privință autorul este categoric. El nu desprinde din viața omenească decât două căi, ireductibile una alteia: calea vieții și calea morții. Deoarece, „rațiunea ne arată — spune dânsul — că, cu toată multitudinea formelor și manifestărilor vieții, o singură cale duce la plenitudinea vieții la care aspirăm și care ne asigură eternitatea sa. Toate celelalte căi care, la început, par oarecum asemănătoare, duc într'o direcție opusă, despărțindu-se fatal din ce în ce mai mult, pentru a se confunda în sfârșit în singura cale a morții eterne”. Sub acest raport, are perfectă dreptate să dea filosofiei morale accepțiunea de: „indicator sistematic al bunei direcțiuni pentru călătoria vieții, atât pentru om, cât și pentru națiune” (pag. V—VI).

Pentru a fixa rostul de îndrumare individuală și colectivă al acestei discipline, autorul își pune întrebarea: „Are viața un sens? Dacă da, atunci are ea un caracter moral și rădăcinile ei se găsesc într'un domeniu moral? În ce constă și ce definițiune justă și complectă

i se poate da?" (pag. X). Întrebările acestea vizează deslegarea însăși a marelui mister al existenței, pentru a căror deslușire autorul face largi investigațiuni în domeniul filosofic, științific și religios, căutând să precizeze cu multă competență cele mai controversate probleme pe care viața și conștiința umană le-a pus spre rezolvare. Modul acesta de explorare al gânditorului rus ne amintește de o altă lucrare celebră a lui M. Blondel, intitulată *l'Action*, în care autorul își pune ca temă de deslegare aceeași problemă a sensului vieții și a destinului omului. Atât doar, că filosoful francez din școala augustiniană pune ca fundament al concepției sale *rațiunea*, câtă vreme gânditorul rus, mișcându-se pe liniile mari ale ortodoxiei, lasă să cadă accentul pe *sentiment*, și anume: sentimentul pudoarei, sentimentul milei și sentimentul pietății. Primul este origina naturală a moralității omenești; al doilea este rădăcina psihologică individuală a dreptelor relațiuni sociale; al treilea exprimă atitudinea care se impune omului față de principiul suprem. Acestea epuizează complect tot domeniul raporturilor morale posibilé ale omului: față de inferior, față de egal și față de superior. Iar aceste raporturi morale sunt determinate de stăpânirea sensualității materiale, de solidaritatea cu celelalte ființe vii și supunerea interioară principiului supra-uman (pag. 27).

Că Soloviev se distinge în tratarea problemei Binelui — nervul principal al lucrării — de orice catolic sau protestant, se poate deduce din aceste afirmațiuni categorice ale sale: „ortodocșii reproșează catolicismului orgoliul său, pasiunea sa pentru putere, eforturile sale pentru a atribui șefului său ierarhic atât ceea ce aparține lui Dumnezeu, cât și ceea ce aparține Cezarului; ei acuză clerul catolic de fanatism, de atașarea lui acestei lumi și de cupiditate și le impută greșala de a persecuta pe eretici și pe necredincioși". În schimb, „acuzările de ordin moral care le aduc contra protestantismului sunt mai puțin frapante, dar tot atât de grave: li se reproșază individualismul lor care elimină Biserica ca entitate morală, reală și concretă; sunt acuzați că distrug legătura carității nu numai între prezentul și trecutul Bisericii istorice (înlăturând tradițiile), dar deasemenea între Biserica vizibilă și Biserica invizibilă (înlăturând rugăciunile pentru morți)" (pag. 8).

Prin urmare, autorul își definește atitudinea sa față de cele două mari confesiuni apusene, fără a polemiza cu ele, cum face cu o sumă de filosofi, dar indicându-ne în chip clar punctul său de vedere

ortodox. Pentru a se menține în această poziție personală, este nevoit să clarifice multe chestiuni subtile și controversate filosofice. Unele din ele le vom menționa, dat fiindcă ele constituiesc aportul cel mai strălucit al autorului. Vom semnală, mai întâi, considerațiile pe care le face ideii determinismului. El distinge în istoria culturii trei specii de determinisme: 1) *Determinism mecanic*, care, dacă ar exista în mod sigur, ar exclude moralitatea; 2) *determinism psihologic*, care îngăduie unele elemente morale, dar devine incompatibil cu altele; 3) *determinism ideologic și rațional*, care lasă loc larg tuturor exigențelor moralității. Din însăși această clasificare reiese înclinarea autorului pentru determinismul ideologic. Căci, „omul poate face binele în afară sau în contradicție cu toate considerațiile de interes egoist, în numele ideii de bine însăși, prin respect pentru datorie sau legea morală. Acesta este punctul culminant al moralității, și el este, în acelaș timp, compatibil cu determinismul... Dacă cineva este capabil de a se determina să acționeze prin ideia pură a binelui sau prin exigențele absolute ale datoriei morale, aceasta înseamnă că acela e deslegat de influențele dominante ale emoțiilor și poate lupta cu succes contra celor mai puternice dintre ele. Dar această *libertate rațională* nu are nimic comun cu așa zisul liber arbitru, care constă tocmai în aceea că voința nu este determinată de nimic altceva decât de ea însăși, sau, după impecabila formulă a lui Duns Scott: *nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*. Eu nu zic că nu există un atare liber arbitru; ci afirm numai că nu există urme de el în acțiunile morale. În aceste acțiuni, voința e lucru determinat; cât despre ceea ce o determină, este ideea de bine sau legea morală, legea universală, necesară și independentă a voinței, atât prin conținutul său, cât și prin origina sa” (p. 18 și 20).

De aci, Soloviev afirmă, și cu drept cuvânt, că moralitatea și filosofia morală sunt întemeiate în întregime pe libertatea rațională sau pe necesitatea morală, excluzând complectamente din sfera lor libertatea irațională și incondițională sau alegerea arbitrară. Sub acest unghiu „etica este deci nu numai conciliabilă cu determinismul, dar: ea mijlocește însăși forma superioară a necesității. Cât despre om, care a atins un grad înalt în dezvoltarea morală, subordonează în plină conștiință voința sa ideii de bine” (pag. 21).

Determinismul ideologic, în accepțiunea sa, este, deci, subordonat ideii de finalitate a binelui. Promovarea binelui însă este strâns legată

de milă sau compasiune față de semenii noștri. Ea este reflexul practic al unei adevărate conștiințe creștine și este, în acelaș timp, temeiul ideii altruiste. În această privință, gânditorul rus respinge părerea lui Schopenhauer, care pune pe seama ideii de milă un caracter irațional și misterios. Sau, spuse cu cuvintele proprii ale filosofului german — citate de Soloviev — : „e un adevărat mister al eticei, căci există unele lucruri de care rațiunea nu poate să-și dea socoteală în chip direct; iar temeiurile nu-i pot fi descoperite pe calea experienței... Pentru ca acțiunile de acest fel să merite o aprobare morală necondiționată, e nevoie ca să se realizeze acest act misterios al compasiunii sau identificare a sa altuia, fără alte motivări interioare“. Privitor la aceste afirmațiuni Soloviev îi replică: „el abuzează de metoda retorică a contrastului sau de antiteză. Lucrurile sunt descrise cași cum o ființă dată, absolut distinctă de o alta, s'ar identifica numaidecât cu o alta, în sentimentul compasiunii; aceasta ar fi, de fapt, un netăgăduit mister. Însă nu există, nici asemenea distincțiune absolută, nici această identificare imediată de care vorbește Schopenhauer. Suprimarea barierelor între *eu* și *non-eu*, sau identificarea imediată, nu este decât o figură retorică și nu expresiunea unui fapt real“ (pag. 69-71).

Fără îndoială, mila și compasiunea constituiesc un fundament efectiv al moralității — zice Soloviev —, dar eroarea evidentă a lui Schopenhauer este „că a luat acest sentiment ca bază unică a întregii moralități. În adevăr, acesta nu este decât unul din cele trei principii fundamentale ale moralității, și el are o sferă de aplicare bine determinată, definind, mai ales, maniera după care noi trebuie să ne comportăm față de celelalte ființe din lumea noastră. Mila este singurul fundament adevărat al *altruismului*, dar altruismul și moralitatea nu sunt identice: primul nu-i decât parte din al doilea“. Și încă ceva, „un om care este plin de milă nu va ofensa, cu siguranță, pe nimeni, nu va face să sufere nimeni, adică el nu va ofensa pe nici o *altă persoană*, dar ar putea să îndrepte ofensa față de sine însuși lăsându-se pradă pasiunilor cărnii, care coboară în el demnitatea umană“ (pag. 74).

În această situațiune, nu mila este aceea care dă omului îndreptarul, ci pudoarea; după cum în raportul nostru cu părinții, cu superiorii și cu binele suprem, nu mila și nici pudoarea ne va indica mijlocul de armonie și dependență față de aceștia, ci sentimentul pietății.

Dealtfel, „fiecare din fundamentele morale pe care le-am stabilit—spune Soloviev — pudoarea, mila și sentimentul religios, pot fi considerate sub un întreit punct de vedere: ca o *virtute*, ca o *regulă* de acțiune și ca o condițiune a unui *bine*“ (pag. 96).

Spațiul restrâns, pe care-l implică o atare prezentare a lucrării, nu ne îngăduie să urmărim în toate încheeturile sistemului aceste fundamente ale moralei, atât de strălucit expuse de gânditorul rus. Vom menționa totuși și câteva observațiuni pe care le aduce unui alt titan al gândirii, e vorba despre filosoful Kant. Soloviev caracterizează etica acestuia de un idealism subiectivist unilateral. Căci, ideea datoriei absolute (das Sollen), care este la dânsul norma universală și necesară a rațiunii practice, „Kant nu garantează decât *posibilitatea* îndeplinirii ei: tu trebuie, deci tu poți. Dar *posibilitatea* nu garantează realizarea și, prin urmare, ordinea morală perfectă poate rămâne nerealizată“. Și tot așa „vocea conștiinței, mărturisind ordinea morală a universului, umple sufletul lui Kant de venerațiune; o atare venerațiune i-a fost inspirată, ne spune dânsul, de priveliștea cerului înstelat; dar, ce este, din punctul de vedere al lui Kant, cerul înstelat? El poate să prezinte oarecare realitate pentru autorul *Istoriei naturale și teoriei cerului*, dar autorul *Criticei rațiunii pure* a distrus iluziile unui realism naiv. Cerul înstelat, ca întreg restul universului, este pur și simplu o reprezentare, o aparență în conștiința noastră“ (pag. 157—158).

Deci autorul rus combate idealismul kantian în numele realismului creștin. Tot din acest punct de vedere îi respinge și teza întemeierii unei morale independente de religie, de vreme ce „în opoziție cu filosofia sa critică, Kant a voit să aplece pe Dumnezeu dincolo de cerul înstelat și dincolo de vocea conștiinței în noi, un suflet nemuritor, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. El numește ideile acestea *postulate ale rațiunii practice* și obiecte ale unei *credințe raționale*. Dar în acest caz nu există nicio credință, căci credința nu poate fi o deducțiune, și aci se găsește prea puțin element rațional, fiindcă întreaga discuțiune se învârteste într'un cerc vicios: Dumnezeu și nemurirea sufletului sunt deduse din moralitate, pe câtă vreme moralitatea însăși este condiționată de Dumnezeu și de nemurirea sufletului“ (pag. 159-160).

Fără a duce analiza noastră și la alte chestiuni subtile ale autorului, trebuie să spunem despre concepția morală a lui Soloviev că este teocentrică. „Viața noastră — zice dânsul — câștigă o valoare și o semnificație morală, fiindcă, prin efortul nostru de perfecțiune, ea intră

în relație cu binele perfect. Din concepția însăși a Binelui perfect rezultă că toată viața și toată existența sunt legate de acesta, chiar rațiunea lor de a fi rezidă în această legătură... Prin faptul însă că noi râvnim înlăuntrul nostru o *unire* perfectă cu Binele absolut, arătăm că ceea ce este râvnit de noi nu ne este încă dat și că, în consecință, sensul moral al vieții noastre nu poate să conștă decât în a se *apropia* de această legătură perfectă cu Binele, sau decât în a perfecționa legătura noastră efectiv internă cu acesta" (pag. 469).

Punând în vârful piramidii sistemului său Binele absolut, este natural ca Soloviev să-i implice drept corolar: *grația* divină. Deoarece, „după învățătura tradițională a adevăratului creștinism, grația nu suprimă natura, nici moralitatea naturală, ci o „perfecționează”, adică le orientează spre perfecțiune; și paralel, grația nu suprimă legea, ci o completează, nu o face inutilă decât în virtutea și în măsura îndeplinirii sale reale” (pag. 471).

În lumina acestei viziuni creștine, Soloviev studiază toate problemele creștine pe care le expune în savanta sa operă. Încât în afară de chestiunile cu caracter oarecum filosofic, menționate de noi, el aduce prețioase lămuriri unei întregi serii de probleme morale ca: Individ și societate; epocile principale ale dezvoltării istorice a conștiinței individuale și sociale; subiectivismul abstract în moralitate; normele morale ale vieții sociale; chestiunea națională din punct de vedere moral; chestiunea penală din punct de vedere moral; chestiunea economică și moralitatea; moralitatea și justiția legală; sensul războiului; organizarea morală a umanității în ansamblul său.

În expunerea noastră, ne-am străduit să arătăm mai mult spiritul și liniile mari ce se degajează din monumentală operă de filosofie morală a lui Soloviev. Chiar așa succint expusă, ea a putut distinge pe autor, atât de filosofilii raționaliști, cât și de moralistii catolici și protestanți. Opera acestui gânditor este, într'adevăr, de o netăgăduită maturitate intelectuală și de o comprehensiune a valorii binelui unică în literatura ortodoxă. Putem, deci, afirma că această lucrare, din care desprindem un câmp larg de cercetare și un spirit critic în expunerea ideilor, dublat de o concepție strict personală—avânt de coloane ale sistemului: ideea teocentrică, concepție epistemologică realistă, sens optimist al vieții, sentimentul ca fundament al moralei și grația divină —, este o creațiune care constituie o glorie a spiritualității creștine ortodoxe.

Diac. Dr. IOAN LANCRĂNAN

PROTOPRESVITER ȘTEFAN ȚANCOV, *Biserica ortodoxă bulgară dela eliberarea Bulgariei până în vremea noastră* (în limba bulgară). Extras din „Anuarul Facultății de Teologie din Sofia”. Sofia 1939, pp. 1—372.

Personalitatea eminentului profesor de Drept bisericesc dela Facultatea de Teologie din Sofia este destul de cunoscută. Vasta cultură teologică și profană pe care o posedă prof. Țancov găsește expresie nu numai în opera sa literară, ci și pe teren practic, pe un ogor destul de nelucrat și în condițiile istorice defavorabile în care se desvoltă viața Bisericii bulgare.

Compunerea lucrării de față este bazată pe izvoare autentice și necercetate până acum: arhivele sinodale ale Bisericii bulgare și observațiunile personale ale autorului în decursul a 35 ani de activitate în slujba Bisericii.

După titlul cărții ne-am aștepta la prezentarea unei monografii istorice. În realitate este o lucrare de sinteză, în care găsim o înșirare și aprofundare a problemelor principale de ordin dogmatico-canonice, social-politic și cultural, care s'au ivit în sânul Bisericii bulgare în perioada ei de organizare și consolidare internă și externă. Această perioadă începe cu data eliberării politice a poporului bulgar, în anul 1878.

De interes pentru întreaga ortodoxie este problema raporturilor între Biserica bulgară și celelalte Biserici ortodoxe. Dela declararea shismei în anul 1872 și până după războiul mondial, toate Bisericile ortodoxe, în frunte cu Biserica rusă, se abțineau de a intra în legături canonice cu Biserica bulgară. Rolul pe care l-a jucat Biserica ortodoxă română pentru ameliorarea acestor raporturi este incontestabil. Ea cea dintâi intră în legături canonice oficiale și în comuniune euharistică cu Biserica bulgară. Prof. Țancov explică faptul acesta prin spiritul de largă înțelegere și profețească îndrăzneală al ierarhilor și teologilor români și prin conștiința lor de răspunderea grea ce o are Biserica ortodoxă română în viața întregii ortodoxii după martirizarea Bisericii ruse. Atitudinea Bisericii române a fost urmată și de celelalte Biserici ortodoxe naționale: sârbă, rusă, poloneză. Problema raporturilor interbisericești în opera profesorului Țancov capătă un aspect sublim, încadrându-o pe planul ecumenicității bisericești. În această privință, autorul

vorbește nu numai ca un teoretician erudit, ci și ca un om cu vastă experiență, ca un vrednic luptător, idealist în mișcarea ecumenică. Principiile și idealurile acestei mișcări pentru prof. Tankov nu au numai o valoare de etichetă, ci o țintă care cere luptă dâră pretutindeni, în orice timp și cu orice sacrificiu.

În viața Bisericii bulgare autorul vede două greșeli fundamentale, cari stau la temelia tuturor inconvenientelor ce împiedică progresul ei :

a). Spiritul vremii în care se formează noul stat bulgar în a doua jumătate a secolului trecut, când în întreaga Europă domnește pozitivismul și socialismul. Cei dintâi oameni de stat bulgari au fost însuflețiți de ideile seculariste și chiar anticlericale ale vremii. Ei neglijează interesele Bisericii și împiedică libera ei dezvoltare. Au fost conflicte destul de pronunțate între Biserică și stat. Biserica a putut să-și apere interesele ei vitale și să fie recunoscută în mod solemn ca Biserică națională și dominantă în statul bulgar (art. 37 din Constituție); b). Totuși Biserica, prin conducerea ei (arhieriei), n'a putut să transforme drepturile sale „de jure” în reguli de conduită „de facto” în viața națională a statului. Marea greșală a arhieriei bulgari constă în aceea că au neglijat principiul sobornicității în Biserică, îndepărtând pe laici din opera de organizare și de conducere a Bisericii. Prin aceasta Biserica a înstrăinat din viața ei lumea intelectuală, în loc să caute a o atrage în sânul și sub autoritatea ei.

Această situație a Bisericii bulgare durează în primele decenii ale epocii de formație și organizare. Veacul al XX-lea aduce un „curent de reînoire” în mijlocul clerului de mir. Un inspirator și reprezentant de seamă al acestui curent a fost preotul Tankov, autorul cărții de față, care în colaborare cu un grup de preoți pune bazele celor dintâi organizațiuni bisericești: uniunea preoților, frățiile ortodoxe, asociațiile tineretului creștin ș. a. Înviează și se organizează pe baze solide activitatea Bisericii pe teren cultural și social. Se reorganizează școlile duhovnicești, se înființează Facultatea de Teologie din Sofia (1923). Prestigiul clerului crește din ce în ce mai mult. Opera aceasta de reînoire și propășire a Bisericii câștigă simpatiile oamenilor de stat și ale intelectualilor, cari în spiritul naționalist al vremii de față țin la Biserica strămoșească și se tînde ca ea să-și găsească locul ce i se cuvine în viața națională și culturală a statului.

Luptele între diferite curente din sferile conducătoare bisericești

sunt descrise într'un spirit de lealitate și de largă înțelegere. În această privință prof. Tankov aduce o contribuție prețioasă, căci aruncă lumină asupra unei probleme, în jurul căreia s'a șoptit mult, fără să existe posibilitate de a fi desvăluit tot adevărul. Cu o rară obiectivitate sunt descriși și caracterizați toți arhierii și clericii de seamă din trecut și prezent, precum și diferențele de concepții cari existau între anumite fracțiuni în sânul Bisericii. Autorul stă deasupra acestor fracțiuni. Prin rolul său de împăciuitoare, a știut să apropie păreri divergente, să potolească tendințele extremiste, să găsească un *Modus vivendi* în orice împrejurare, să realizeze o colaborare constructivă a tuturor forțelor bisericești.

Prof. Tankov este un partizan convins al principiului sobornicesc. Introducerea acestuia în viața Bisericii nu numai că este în spiritul tradiției patristice, ci este și un mijloc de apropiere a laicilor în jurul Bisericii și sub autoritatea ei. Pentru propășirea religioasă a poporului, autorul pune pe primul plan intensificarea lucrării organizate a dragostei creștine, care este principiul „creștinismului practic”.

Lucrarea de față ne dă o imagine integrală a vieții spirituale a poporului bulgar, o analiză a trecutului, pentru a arăta drumurile în viitor. Acest lucru nu-l putea face decât prof. Tankov.

Autorul vorbește de sine numai în treacăt. Rămâne în sarcina generațiilor mai tinere să aprecieze și să urmeze personalitatea și activitatea acestui mare om al ortodoxiei contemporane.

S. SIMEONOV

DUVIGNAU PIERRE, *Emmaüs. Le site—le mystère*. Paris (E. Leroux), 1937, 187 p., 4 planșe.

Lucrarea, așa cum se prezintă, este tributară operilor datorite palestinologilor cu renume mondial: R. R. P. P. Hugo Vincent și Abel, ambii profesori la Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, primul de arheologie, iar al doilea, de geografie și topografie.

Acești 2 savanți, stabiliți în Palestina de peste 30 ani și grupați împrejurul vestitului Lagrange, au ajuns azi să fie maeștri pe tărâmul teologiei biblice și în special pentru chestiunile de istoria și topografia Locurilor Sfinte.

Pr. Duvignau a cercetat scrisul părinților dominicani dela mănăstirea Sf. Ștefan din Ierusalim, unde se află școala biblică amintită și a

voit să ne dea o lucrare mai de sinteză, precum însuși spune: „voudrait seulement mettre à la portée de tous ceux qui s'intéressent à nos Lieux Saints de Palestine les résultats obtenus, ces dernières années, par des travaux considérables relatifs à la question d'Emmaüs”.

Cei care se interesează de chestiunile biblice și în special de topografia Locurilor Sfinte, știu că localitatea *Emaus* a fost prilej de multe controverse între palestinologi. Această cetate, amintită în Luca, 24,13, a fost localizată de cercetătorii timpurilor noastre când la *Amuaș* când la *El-Qubeibeh*, când la *Qariat-el-Enab* (Abu-Ghoș), trei sătulețe ale Arabilor cari locuiesc azi Palestina.

Cearța durează și astăzi între savanții dominicani și cei franciscani. Aceștia din urmă susțin că evanghelicul Emaus este actualul sat arab *El-Qubeibeh*, unde ei au o mănăstire. Dominicaniii susțin că Emaus din Luca, 24,13 este localitatea arabă *Amuaș*, ce se vede pe partea stângă a drumului ce duce dela Iafa la Ierusalim și anume, unde se termină câmpia și începe regiunea muntoasă. Argumente au și unii și alții. *El-Qubeibeh* al franciscanilor se potrivește mai bine cu distanța de 60 de stadii, cât se afla între Emaus și Ierusalim, după cum spune Sf. Ev. Luca.

Amuaș al dominicanilor are marele avantaj că se află situat pe vechea cale ce duce dela Ierusalim la Lida și Iafa, dar mai ales că numele de Emaus se află păstrat, până azi, în numele sătulețului arab *Amuaș*, argument foarte puternic, din punct de vedere filologic.

Păr. Duvignau, deși iezuit (S.C.J.), totuși, în fața erudiților dominicani, se pleacă și le ține parte, arătând că *Amuaș* este, într'adevăr, evanghelicul Emaus, vechiul Nicopolis.

Autorul își imparte lucrarea în 4 capitole: I. Mărturia Evangheliei, II. Mărturia tradiției, III. Mărturia ruinelor și IV. Misterul Emausului.

Cap. I. Numele de Emaus ni-l dă Sf. Evanghelist Luca în cap. 24, 13. Căutând în istoria Palestinei, aflăm acest nume dat unei singure localități, și anume, celei de pe calea Ierusalim—Iafa. Biblia ne spune că Iuda Macabeul a avut aci o strălucită victorie asupra armatei siriene a lui Nicanor și Georgias (I Mac. 3-4), la anul 166 a. Chr. Dela această dată și până în epoca cruciadelor, numeroșii autori creștini, iudei, musulmani și chiar păgâni, cari vorbesc despre Emaus îl plasează tot aci,

Cât despre identificările ce s'au mai făcut cetății Emaus cu Hamman (grecul Hammosa) de lângă Ierusalim, pe care textul grec al lui

Iosif Flaviu o dă sub forma Ammaus, sunt de prea puțină importanță și nimeni nu se mai gândește, azi, la ele.

Plecând din secolul VIII, limba arabă a făcut pe Emmaus, *Amauș*, *Imauaș*, *Amuaș*. Totuși, sub aceste ușoare variante, s'a înțeles totdeauna aceeași localitate, iar încercarea de a muta pe Emaus în altă parte a dat greș. În Orient, toponimia este un mare indiciu, atunci când voim să identificăm localitățile vechi. „Numele de locuri, spune Pére Lagrange, se conservă admirabil, mai ales la Semiți și într'un chip, pe care l-am putea numi mecanic” (Conférences de Saint Etienne. A là recherche de sites bibliques, 1910—1911).

După cele ce aflăm în sf. Ev. Luca, Emaus era în timpul acela un sat (κώμη). Numele de sat a isbit pe unii autori, căci ei credeau că Emausul Macabeilor trebuie să fi fost o localitate însemnată și de aceea rămân mirați că sf. Luca îl numește sat, pe când micilor cetăți Betleem și Nazaret le spune oraș (πόλις). Sf. Luca era însă bine informat. Cei cari cunosc puțin istoria epocii Noului Testament știu că în această vreme Emausul era în decadență. Nu trebuie să ne gândim că a fost vreodată cetate mare, fiindcă înainte de exil nu-l găsim menționat. Această localitate devine celebră prin lupta dela 166. Mai târziu cu 6 ani, Bachide o fortifică împreună cu cetatea Betoron, din pricina poziției sale strategice. Cu toate acestea, chiar în acest timp rămâne tot o localitate de ordin secundar, căci depindea de cetatea Ghezer, unde în 142 Ioan Hircan își fixase reședința. În veacul de dinaintea erei noastre, peste Emaus au trecut câteva nenorociri, ce l-au făcut să nu mai însemne nimic. În anul 44 refuzând să plătească prea marele impozit ce-i fusese fixat de Cassius, omoritorul lui Cezar, a fost aspru jefuit, iar locuitorii vânduți ca sclavi. Sub Irod, Emaus n'a cunoscut niciun progres, ci mergea din rău în mai rău, până ce Varus i-a dat o lovitură mortală, în anul 4 al erei noastre. Iosif Flaviu (Ant. XVII, 10, 7) ne spune că niște cete de bandiți, sub comanda unui oarecare Atronge, au atacat un convoi militar în apropiere de Emaus și au omorât 40 de soldați romani, împreună cu centurionul lor Arius. O astfel de crimă cerea pedeapsă și, într'adevăr, nu se lăsă așteptată. La apropierea trupelor lui Varus, locuitorii din Emaus au fugit. Varus a dat ordin ca cetatea să fie distrusă și apoi arsă. Reveniți, după dezastru, locuitorii ce au mai rămas în viață au început să-și construiască din nou casele, cu multă sfială. În acest sătuleț smerit a ajuns Mântuitorul după înviere,

împreună cu cei doi ucenici: Luca și Cleopa. De aceea Sf. Luca nu-i putea da un alt nume mai potrivit decât cel de sat (κώμη).

Sf. Luca, în același verset, ca să fie cât se poate de clar, ne arată care era distanța dintre Emaus și Ierusalim. Din nefericire, manuscrisele vechi, care ne dau această distanță, nu corespund între ele, căci unele dau 160 de stadii, iar altele (cele mai multe) 60 de stadii. Dintre codicii cei mai însemnați, Sinaiticus are 160. Savanții cred că cei cari au copiat au transformat pe 160 în 60, fiindcă li se părea prea lungă calea și cu anevoie s'o parcurgă doi oameni într'o singură seară, fiind peste 50 de km. În materie de manuscrise nu numărul lor dictează, ci valoarea lor (*non numerantur, sed ponderantur*). De aceea, se socotește plauzibilă părerea că la început toate manuscrisele aveau 160 de stadii, distanță ce se potrivește cu actualul *Amuaș*.

Documentele vechi susțin această părere. Acestea sunt: Tabela lui Peutinger, geograful Ptolomeu, pelerinul din Bordeaux.

Chestiunea dacă cei doi drumeți au putut face 160 de stadii într'o seară se desleagă ușor, dacă cunoaștem felul de vorbire orientală. Pentru ei seara începe numaidecât după amiază. Dacă ei au plecat din Emaus la ceasurile 2-3, numai bine au ajuns la Ierusalim până la ora 9 seara. Să ne gândim apoi cu ce grabă trebuie să fi mers cei doi ca să vestească ucenicilor această nemai pomenită minune. Desigur că vor fi mers pe drumul cel mai scurt și cu graba cea mai mare.

II. *Mărturiile tradiției* vechi și noi sunt unanime în a recunoaște că Emaus din Evanghelie este actualul *Amuaș* și nu El-Qubeibeh. Eusebiu de Cezareia, Ieronim, Hesichius de Ierusalim, Sozomen de Gaza ș. a., toți aceștia ne dau mărturiile lor bazându-le pe tradiția și mai veche decât ei. În mărturiile lor nu se vede existența altei localități care să rivalizeze cu Emaus-Nicopolis. Cu toate că *Amuaș* e mai departe decât 60 de stadii, ei îl acceptă.

Cel care a făcut din Emaus o cetate (πόλις), a fost scriitorul creștin Iuliu Africanul, care pe la 222 a obținut învoire și ajutoare de la Roma pentru acest lucru. Se știe că Iuliu Africanul era născut în Ierusalim. El a schimbat numele din Emaus în Nicopole, ca să eternizeze cucerirea Palestinei de către Romani și astfel să capete de la ei învoirea cerută. Ajungând la o stare înfloritoare oarecum, Emaus devine locul unui scaun episcopal. Știm acest lucru din actele sinodului I ecumenic, unde găsim semnătura lui Petru, episcop de Nicopolis. În sec. VI (529), din pricina slăbiciunilor imperiului, are loc răscoala Samaritenilor, care de-

vastează multe cetăți creștine, printre care și Emaus. Frumoasa biserică ridicată aici de Iuliu Africanul a căzut pradă ruinei. În 614 vin Perșii, sub Chosroe, trecând încă odată cetatea Emaus prin foc și sabie. Doi ani mai târziu, o ciumă, care a rămas celebră, l-a pustit și mai mult. Cu dominația arabă, Emaus a rămas un sătuleț plin de ruine, iar pelerinii creștini cu greu se mai puteau apropia de el.

Am ajuns în vremea Cruciadelor. Cruciaților li s'a părut că Emaus-Nicopolis e prea departe față de cei 60 de stadii, cât arată Sf. Luca și de aceea l-au mutat — arbitrar desigur — în satul *Quariat-el-Enab*, cam la 80 de stadii de Ierusalim, mai ales că aflând aci o fântână, se potrivea cu cele spuse de Sozomen. Mai târziu, alții, îl căutau la *Eleuteropolis* (Bet-Gibrin), la Hamaseh și chiar la *Qolonieh*.

Abia în sec. XV Emaus este mutat la *El-Qubeibeh*, datorită neștiinței pelerinilor, care pierduseră contactul cu vechea tradiție. Două scrieri au făcut acest lucru: *Tratatul despre Țara Sfântă* al lui Suriano și *Cartea serviciului perpetuu al Țării Sfinte*, de Bonifaciu de Răgusa. După aceste cărți au mai venit și altele, care au ajutat la fixarea biblicului Emaus la El-Qubeibeh.

Totuși, din sec. XVIII cercetătorii serioși au început să vadă că El-Qubeibeh nu poate fi vechea cetate biblică. Scrierile cunoscătorilor: Robinson, Guerin, De Saulcy ș, a., au făcut pe savanții arheologi să cerceteze faptul cu amănunțime.

O mare luptă s'a încins pe această chestiune. De o parte franciscanii, care cumpăraseră ruinele dela Qubeibeh și făcuseră o biserică, de alta dominicanii, care urmăreau adevărul. S'au adăugat luptători și de o parte și de alta. Biserica ortodoxă totdeauna a arătat că Nicopolis sau actualul Amuaș este Emausul evanghelic. Acum, s'a alergat la izvoarele cele mai vechi ale tradiției și rezultatul a fost fericit, căci s' văzut ce spune un Origen, Eusebiu, Ieronim, etc.

În cap. III, „Mărturia ruinilor“, autorul ne spune că și cercetările asupra ruinelor bisericii vechi din Emaus converg către mărturiile tradiției amintite.

În cap. IV, „Misterul Emausului“, tratează chestiunea dacă prânzul luat de Mântuitorul cu cei doi călători nu este un ospăț euharistic.

Cartea Păr. Duvignau aduce mari servicii atât exegeților

Noului Testament, cât și celor ce iubesc istoria Țării Sfinte, căci făcând o sinteză a tuturor discuțiilor și cercetărilor specialiștilor, este mai ușoară de citit.

Pr. T. NEGOIȚĂ

RADEMACHER ARNOLD Dr., *Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke*. Bonn, Peter Hanstein Verlangsbuchhandlung, 1939, în 8^o, 41 pp.

Dacă suntem bine informați, A. Rademacher, profesor de Apologetică la Facultatea de Teologie romano-catolică din Bonn, a încetat din viață anul trecut. Pe lângă preocupările sale strict apologetice, el a avut și o stăruitoare activitate pe tărâmul ecumenismului. Acum trei ani a publicat o lucrare intitulată: *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen* (Bonn, Verlag Peter Hanstein, 1937), iar acum, în broșura de care ne ocupăm, dă esențialul dintr'o serie de conferințe ținute în fața unui auditoriu cu pregătire mijlocie. Scopul urmărit, atât prin conferințe, cât și prin publicarea ideilor principale din ele, este acela ca „ascultătorii și cititorii să trăiască în mod conștient vremurile noastre tragice și totuși pline de promisiuni, dându-și seama de misiunea ecumenică a creștinismului” (Prefață, p. 5).

În prima parte a cărții, autorul tratează despre: „Sensul religios al vremii noastre”. Tot ce există și tot ce se întâmplă în lume are un sens și se întâmplă cu știrea și după planul lui Dumnezeu. Planul acesta, în ochii creștinului, nu poate fi altul decât „venirea Impărăției lui Dumnezeu sau întemeierea stăpânirii lui Dumnezeu pe pământ cu conlucrarea omului” (p. 6). Mai pe scurt: „Sensul istoriei este istoria mântuirii” (p. 7). Istoria însăși își tâlcuiește propriul său sens. Dificultatea ce s'a ivit în Biserica primară cu privire la botezarea celor nețăiați împrejur, zăbovirea celei de a doua veniri a Mântuitorului, căderea Somei la anul 410, starea de demobilizare a Germaniei după războiul din 1914-1918, persecuțiile religioase din multe țări, toate aceste împrejurări grele în viața Bisericii au fost pietre de încercare și lecții pentru înțelegerea destinului creștin al istoriei. „Prin istorie ne face Dumnezeu să găsim sau să regăsim căile Sale” (p. 12). Istoria prezentului ne deschide și ea ochii minții spre sensul adânc religios și creștin al vieții. Înfașurarea exterioară a Bisericii — mai ales a romano-catolicismului, adăugăm noi, și în deosebi în Germania — este simțitor în-

josită; puterea ei micșorată; conducerea bisericească destrămată și redusă a-și exercita înrâurirea numai în cercuri restrânse și numai în domeniul bisericesc; asociațiile creștine sunt disolvate sau pe cale de disolvare, etc. Istoria actuală a Bisericii vădește slăbiciunile și greșelile credincioșilor și conducătorilor ei; face să apară încă mai limpede caracterul eroic al credinței creștine și nevoia unei adânci primeniri teologice, bisericești și religioase; pune într'o vie lumină nevoia arzătoare a unirii tuturor creștinilor într'o singură Biserică.

În a doua parte a cărții, autorul se ocupă de „Ideea ecumenică în vremea noastră”. La temelia noțiunii de Biserică creștină stă ideea de unitate. Aceasta reiese din Evanghelie și din scrierile Sfinților Părinți. Starea de fapt a îmbunătățirii Bisericii este o dureroasă sfâșiere a Trupului lui Hristos, datorită mentalităților deosebite, împrejurărilor istorice și mai ales slăbiciunilor omenești. Drumul înapoi spre ecumenism este presărat de greșeli și ocoluri care nu duc la rezultat. Autorul enumeră toate propunerile și încercările de unire din ultima vreme, arătând că rezultatele lor nu pot fi decât foarte slabe sau de-a dreptul nule, câtă vreme nu se procedează la o adâncă revizuire a vieții creștine, atât în romano-catolicism, cât și în ortodoxie și protestantism. Cât timp nu vom fi creștini adevărați—nu numai teoretic, ci practic—unirea nu este posibilă. Unirea nu va veni atunci când vrem noi, ci când va vrea Dumnezeu. Întemeierea Bisericii în ziua Cincizecimii a fost un dar al lui Dumnezeu. Tot asemenea unirea bisericilor creștine va fi un dar al lui Dumnezeu, pe care trebuie să ne silim a-l merita. Lucrurile acestea sunt spuse cu o remarcabilă pătrundere a realităților, cu sinceritate și lipsă de cruțare pentru scăderile romano-catolicismului. Rod al unor îndelungi studii și meditații asupra problemelor ecumenismului, părerile lui A. Rademacher interesează pe teologii și conducătorii Bisericii noastre. Aceștia vor afla cu bucurie că în romano-catolicism există și oameni cari nu văd în noi, ortodocșii, niște „eretici” și „schismatici” — pe care romano-catolicismul trebuie să-i convertească la creștinism întocmai ca pe sălbaticii din ținuturile civilizate —, ci dimpotrivă, chiar un profesor de Apologetică romano-catolic recunoaște că spiritul lumesc din romano-catolicism a favorizat desvoltarea germenilor desbinării între biserici și că o prefacere în sânul creștinismului apusean ar ușura mersul firesc al confesiunilor creștine spre *Una Sfântă*.

EM. VASILESCU

II

ZALMOXIS, *Revue des études religieuses*, publiée sous la direction de Mircea Eliade. I, 1938, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner. În 8^o, 256 pp., 20 lei.

D-l Mircea Eliade a publicat numeroase articole, studii și cărți în domeniul Istoriei religiunilor, celè mai multe în limbi streine. Lu-crarea sa asupra originilor misticei indiene, *Yoga* („Bibliothèque de Philosophie roumaine”, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1936, în 8^o, 346 pp.), a fost în deosebi, și pe bună dreptate, elogios apreciată de specialiștii occidentali. Publicațiile românești însă, cum era și de așteptat, nu s'au ocupat de aceste lucrări, deoarece însăși disciplina Istoriei religiunilor n'a ajuns să fie prețuită la noi așa cum se cuvine. În alte țări, după socoteala făcută de Leonidas I. Filippidis, profesor de Istoria religiunilor la Facultatea de Teologie dela Universitatea din Atena, funcționau în total, în anul 1930, 120 catedre de Istoria religiunilor, dintre care 81 în Facultăți de Teologie (46 protestante, 30 romano-catolice și 5 ortodoxe), și 31 catedre de Filosofie și Psihologia religiunilor. (Vezi: Teodor M. Popescu, recenzia lucrărilor lui L. I. Filippidis, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LVI, 1938, p. 422). În țara noastră, numai I. P. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu a predat la Facultatea de Teologie din București, cât timp a fost profesor, un curs de Istoria religiunilor, în cadrul catedrei de „Teologie dogmatică și Simbolică” (după numirea actuală, catedră de „Apologetică și Dogmatică”). În astfel de condițiuni, nu este de mirare că lucrările d-lui Mircea Eliade n'au avut la noi un răsunset deosebit.

Iată că d-sa vine și pune temeliiile celei dintâi publicații speciale de „Știința religiunilor” în țara noastră, sub titlul *Zalmoxis*. Este un fapt pe care îl socotim însemnat. Când teologia românească și cea ortodoxă în general nu reușesc să-și unească forțele pentru a scoate o publicație închinată exclusiv problemelor teologice sau vreunei ramuri a științei religiunilor, un om singur reușește să adune colaborarea celor mai străluciți specialiști ai istoriei religiunilor și dă o tipăritură perfectă din toate punctele de vedere. Chiar dacă această publicație va fi sortită, din cauza lipsei de mediu prielnic, să nu aibă o viață prea lungă, apariția ei nu va fi zadarnică: ea va rămâne un semn de ceea ce se poate face și — de ce să n'o spunem — o muștrare.

Primul volum din *Zalmoxis*, apărut pe anul 1938, are în fruntea sa un studiu al ilustrului profesor de Istoria religiunilor dela Universitatea din Roma, Raffaele Petazzoni, conducătorul publicației *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* și unul dintre cei mai de seamă specialiști în acest domeniu. Studiul poartă titlul: *Le corps parsemé d'yeux* și tratează despre credința ce se găsește în unele religii, că ar exista zeități cu corpul acoperit de numeroși ochi. Astfel, reprezentarea cerului ca un trup omenesc plin de ochi se face simțită într'o epigramă atribuită lui Platon. De asemenea, în mitologia greacă, Argos, uriașul cu nenumărați ochi, pus de Hera să păzească pe Io, nu este altceva decât cerul instelat în timpul nopții. În Egipt Horus, reprezentat ca Hermeti, adică zeu înaripat și cu multe capete de animale, precum și Nut, zeița feminină a cerului, au corpul presărat cu ochi. În vechea Indie, Varuna și alți zei au mii de ochi. Zeul iranian Mithra are și el zece mii de ochi. Autorul se întreabă dacă locul din Înțelepciunea lui Isus Sirah (23, 19), unde se spune că ochii lui Dumnezeu sunt de zece mii de ori mai strălucitori decât soarele, n'ar fi cumva o reminiscență a celor zece mii de ochi ai lui Mithra. Tot asemenea, cei patru heruvimi înaripați din viziunea profetului Ezechiel au corpul presărat cu ochi; iar din două pasagii ale Talmudului babilonian reiese că satan este plin de ochi. În fine, în speculațiile gnosticilor se găsesc infiltrațiuni din tradiția orientală și egipteană a corpului presărat cu ochi. Savantul italian își termină studiul făgăduind să revină asupra acestei chestiuni în altă publicație.

Urmează un scurt studiu: *Le culte de l'étandard ches les Scythes et dans l'Inde*, semnat de Profesorul dela Collège de France J. Przyluski.

Un studiu mai larg și deosebit de interesant, sub titlul: *The Philosophy of mediaeval and oriental art*, este semnat de Ananda K. Koormaraswamy, conservatorul muzeului de arte frumoase din Boston. Filosofia tradițională a artei, care este aceeași pentru evul mediu și pentru gândirea orientală, se deosebește fundamental de înțelegerea modernă a frumosului, deoarece însăși concepția despre lume și viață a evului mediu și a Orientului se deosebește de cea modernă. În gândirea medievală și orientală lumea este creatura lui Dumnezeu și ca atare participă la perfecțiunea divină. Frumosul este înțelepciunea divină revărsată în lume, pătrunzând lumea pe dinlăuntru și dându-i formele fru-

moase. Frumosul este o valoare obiectivă și absolută, ca și binele, ca și adevărul, fiindcă toate trei sunt realizate în Dumnezeu, fiindcă prin definiție absolută. Lucrurile sunt frumoase în măsura în care participă la frumusețea divină, întrucât adică se apropie de forma ideală de frumusețe pusă de Dumnezeu în fiecare categorie de lucruri. Lucrurile urite nu corespund adevăratei lor forme, naturii lor intime, „arhetipului” lor formal. Posesiunea unei arte este o participare la frumos, o vocație, dar în același timp și o responsabilitate. Artistul este un instrument, prin dexteritatea căruia lucrurile corespund frumosului. Aprecierea operei de artă nu este în funcție de plăcerea sau neplăcerea noastră. Plăcerea sau neplăcerea sunt subiective, pe când frumosul este obiectiv. Opera de artă ne place pentru că corespunde formei ei ideale și adevărului.

Cum vedem, autorul acestui studiu ne înfățișează în liniile ei mari o întreagă metafizică a artei, metafizica „tradițională” a artei, așa cum reiese ea din lucrările lui Toma de Aquino, Bonaventura și Eckart, ale lui Augustin și Dionisie Areopagitul, din neoplatonism și filosofia orientală. Concluzia la care ajunge este următoarea : „Frumusețea unui lucru, natural sau artificial, este o frumusețe obiectivă, depinzând în întregime de spectator în ce privește recunoașterea ei, dar în ea însăși fiind intrinsecă obiectului, care este în el însuși mai mult sau mai puțin frumos, independent de gustul sau lipsa noastră de gust pentru genul lui. Frumusețea lucrului depinde de perfecțiunea lui ; puterea noastră de recunoaștere, de perfecțiunea noastră” (p. 46).

Urmează două articole cu subiecte mai speciale : *Le culte de l'ours ou de tigre et le T'ao-t'ie*, al profesorului C. Hentze, dela Universitatea din Gand, și *Buddha and the sun god*, al lui Benjamin Bowland, Jr. Sub numele de T'ao-t'ie se înțelege o mască demoniacă din vechiul cult idolatru al Chinezilor. Ea reprezintă pe demonul Obscurității sau, mai exact, demonul Întunecului care crează Lumina și Viața. Iconografia acestei măști pare să fi suferit influența unui vechiu cult al ursului și al tigrlui. Unele mituri reproduse și comentate de savantul profesor dela Gand vin să întărească presupunerea aceasta. La rândul său, Benjamin Bowland Jr. adună probe pentru a susține asimilarea lui Buddha cu zeul soarelui, într'o perioadă de sincretism religios în Iran și India. Aceasta ar reeși în deosebi din marea pictură care acoperă bolta de deasupra capului celui mai mare dintre cei doi colosali Buddha din Bamiyan. Pentru a-și întări susținerea sa, autorul arată că și unii împă-

rați romani au fost identificați cu zeități solare. Mai mult chiar, Philo din Alexandria vedea Logosul în soarele care răsare, iar în poezia și exegeza Egiptului creștin, globul solar de dimineața este Iisus Hristos. Tot asemenea, pe timpanele catedralelor din Parma și Piacenza, soarele este înfățișat ca simbol al lui Hristos, ca „Lumina Lumii”, și luna, răsfrângerea acestei Lumini, cn simbol al Bisericii (p. 73).

Alte trei studii, puse cu modestie la sfârșit, dar nu mai puțin însemnate decât cele precedente, sunt semnate de trei cercetători români, d-nii: Mircea Eliade, intemeietorul lui *Zalmoxis*, I. Coman, asistent la Facultatea de Litere din București, și Petru Caraman, profesor la Facultatea de Litere din Iași.

Studiul d-lui Mircea Eliade, destul de dezvoltat (pp. 85—129) și plin de interes, poartă titlul: *Metallurgy, magic and alchemy*. Este una din preocupările favorite ale autorului. Pentru mintea oamenilor lipsiți de cultură, metalele în general, fie cele „căzute din cer”, sub formă de meteoriți, fie cele descoperite în sânul pământului, au o mulțime de „secrete”. Ele au puteri magice extraordinare. De aceea nu oricine poate lucra metalele. Trebuie o inițiere specială. Fierarul este socotit, după împrejurări, când ca o persoană de mare cinste, când ca un paria, dar totdeauna ca un om a cărui apropiere este periculoasă. Minele din care se scot metalele sunt socotite ca locuri pline de puteri magice și de aceea deschiderea unei mine trebuie făcută cu un anumit ceremonial. Printr'un explicabil proces sufletesc de antropomorfizare, în mintea oamenilor fără cultură metalele și pietrele se „nasc” din „embrioni”, „cresc” în sânul pământului întocmai cum pruncul crește în sânul mamei sale, întrețin între ele relațiuni sexuale, se „căsătoresc”, „suferă”, „mor” și „inviază”, întocmai ca oamenii. D-l Mircea Eliade a izbutit să adune un foarte bogat material în legătură cu aceste curioase credințe. Studiul d-sale se termină cu un capitol intitulat: „Alchemy and mysticism”, în care se face o interesantă apropiere între năzuința alchimistului de a transforma metalele în aur, prin innobilarea substanței lor, și năzuința misticului de a se perfecționa prin practici ascetice până la asemănarea și identificarea cu Dumnezeu.

Studiul d-lui I. Coman, intitulat: *Orphée, civilisateur de l'humanité*, este deasemenea larg conceput (pp. 130—176) și temeinic realizat. Într'o lungă introducere, d-sa arată că originile civilizației și culturii Eladei antice sunt încă pline de enigme și că studiul marilor eroi civi-

lizatori aruncă o deosebită lumină în acest domeniu. Orpheus, „cea mai interesantă și cea mai simpatică figură a panteonului eroilor civilizatori din vechea mitologie greacă“ (p. 136), deși venit din afară, din Tracia, de prin părțile noastre deci, este eroul civilizator prin excelență al poporului grec. Prin el se face trecerea dela starea de sălbătecie, canibalism și bestialitate, la moravuri mai blânde, la omenie. El a cultivat spiritul și a înmlădiat inima, în primul rând prin muzică, apoi prin poezie, prin inventarea alfabetului și crearea literaturii, a magiei, ghicitului și astrologiei, medicinei și tuturor celorlalte științe. El a reformat și spiritualizat cultul orgiastic al lui Dionysos și a impus frumoasele regule de morală. Zelul său s'a îndreptat în deosebi spre transformarea și imobilizarea sufletului, spre partea nemuritoare a ființei umane. „Orpheus n'a fost un tehnician, ci un profet“, spune d. I. Coman (p. 175). Năzuințele sale mari și mai ales încercarea de a purifica religia lui Dionysos i-au adus moartea, verificându-se astfel odată mai mult adevărul că aceasta este soarta tuturor celor care suferă pentru binele omenirii.

D-l Petru Caraman dă numai prima parte dintr'un studiu mai mare, intitulat: *Xylogénèse et lithogénèse de l'homme — Essai sur l'origine et l'évolution des croyances en Europe orientale* —. E vorba de credința ce se întâlnește la poporul nostru și în Ucraina, Rusia, etc., mai ales în basme, cum că dintr'un lemn cioplit sau dintr'o piatră a putut lua naștere un copil, în urma rugăciunii unei femei fără copii sau a bărbatului ei. Întemeindu-se pe documente folklorice, autorul caută să arate că a existat într'adevăr o epocă în care, la anumite popoare din Europa, lemnul și piatra au fost considerate ca izvor de viață omească.

Volumul se termină cu un foarte interesant studiu al d-lui Mircea Eliade asupra cultului mătrăgunei în România și cu un bogat material bibliografic: discuții, dări de seamă, note, semnate de d-sa și de d. I. Coman.

Păcat numai că împrejurările neprielnice fac anevoioasă apariția regulată a acestei publicații. D-l Mircea Eliade nu este însă omul care să se dea bătut și credem că *Zalmoxis* va continua să apară, făcând cinste întemeietorului său și țării noastre.

EMILIAN VASILESCU

Annuaire de la Faculté de Théologie de Sofia, XVI. Sofia 1939, pp. 112+162+184+86+44+102+372.

Anuarul Facultății de Teologie din Sofia apare regulat, în fiecare an, dela înființarea Facultății (1923) și până astăzi.

Mulțumită unui Oficiu universitar care se îngrijește de editarea anuarelor și publicațiilor tuturor Facultăților Universității din Sofia, Anuarul Facultății de Teologie se prezintă în condiții foarte bune, atât în ceea ce privește cuprinsul, cât și din punct de vedere tehnic.

Volumul al XVI-lea, apărut pentru anul școlar 1938—1939, are în total 900 pagini. Sunt publicate mai multe lucrări cu caracter științific. Dăm câteva noțiuni generale despre fiecare aparte :

1) *Christo Ghiaurov*, Предговорът на евангелието отъ св. ап. Иоана (*Prologul Evangheliei sf. apostol Ioan*), pp. 1—112.

În lucrarea profesorului Chr. Ghiaurov se face o analiză exegetică a primelor 18 versete din cap. I al Evangheliei după Ioan, care constituie Prologul Evangheliei. Ideea centrală a Prologului este Iisus Hristos ca Logos Divin întrupat. Această învățătură este împărțită în mai multe subdiviziuni : I. Cuvântul în Sine Însuși și în raport cu Dumnezeu-Tatăl și Divinitatea în general (v. 1—2); II. Cuvântul creator al lumii (v. 3); III. Cuvântul-lumină și izvorul vieții (v. 4—5); IV. Mărturisirea lui Ioan Botezătorul despre Cuvântul ca lumină (v. 6—9); V. Activitatea Cuvântului în lume printre oameni (v. 10—13); VI. Întruparea Cuvântului (v. 14); VII. Mărturisirea lui Ioan Botezătorul despre Cuvântul ca ființă eternă. (v. 15); VIII. Cuvântul — izvorul harului (v. 16—17); IX. Descoperirea lui Dumnezeu de către Cuvântul (v. 18); Fiecare din aceste părți este interpretată pe larg, pe baza exegezei patristice, aducându-se și păreri din literatura teologică mai nouă — catolică, protestantă și ortodoxă rusă.

În încheiere, prof. Ghiaurov arată importanța Prologului, care prin înalta lui învățătură despre Logosul Divin poate fi socotit pe drept „Prologul întregului N. Testament”, „simbolul credinței creștine, stâlpul și temelie neclintită a dogmaticii creștine”.

Lucrarea are și un scurt rezumat în limba franceză.

2) *Ivan Snegarov*, Скопската епархия (*Eparhia Scopiei*). pp. 1—184.

D-l Snegarov, profesorul de Istoria bisericească (universală și bulgară), este autorul a multor opere istorice, care privesc trecutul creștinismului din Balcani.

În anul 1935 profesorul sârb R. Gruici a publicat un studiu în limba sârbă „Скопска Митрополија“, în care descrie istoria eparhiei din Scopie, un oraș vechi și de seamă din Macedonia de Miază Noapte. Profesorul Snegarov compune lucrarea sa cu acelaș titlu, cu scop de a completa și a combate unele păreri ale d-lui Gruici, aducând date noi, pe care acesta din urmă le-a scăpat din vedere și făcând interpretări mai juste și obiective ale datelor cu autenticitate stabilită.

Lucrarea de față este al doilea volum al cărții sale „Скопската Епархия“. Primul volum este publicat în Anuarul Facultății de Teologie din anul 1938.

Volumul de față tratează istoria eparhiei din Scopie din perioada jugului turcesc (sec. 14—19) și până în zilele noastre.

Regretăm că nu avem la îndemână primul volum, care ar fi de folos și de mai mare interes pentru istoria bisericii universale și române, întru cât privește origina și istoria primară a creștinismului din Balcani.

În ultima parte a lucrării sunt publicate multe acte din codicii Patriarhiei din Constantinopol, cari privesc istoria eparhiei din Scopie.

Iv. S. Marcovski, Еврейският въпрос и Ветхиятъ Заветъ (Problema evreiască și Vechiul Testament), pp. 86.

Mișcarea antisemită este un fenomen caracteristic timpului nostru. Ea însă depășește limitele unui ideologii politice și caută să se întindă în domeniul științific și religios. În Germania de pildă se susține oficial teoria rasistă, iar unele elemente extremiste vor să înlătore Vechiul Testament din religiunea creștină, sau chiar să înlocuiască creștinismul, care are origină evreiască, cu altă religiune, a sângelui, a nobilei rase nordice.

D-l Marcovski caută să combată o asemenea atitudine față de religiunea creștină (respectiv față de V. Testament). Cu erudiție și obiectivitate, stabilește că: a) teoria rasistă este departe de a fi însușită de întreaga lume științifică; b) mișcarea antisemită de multe ori este bazată pe temelii false; c) trebuie să facem deosebire între vechii Ebrei ai Legii lui Moise și Iudeii de astăzi, cari au părăsit misiunea lor adevărată și au înlocuit Biblia cu Talmudul. Prin urmare, Vechiul Testament nu este o carte iudaică, pentru că Iudeii de astăzi sunt de parte de vechii Ebrei, atât prin origina lor, cât și prin spiritul și concepția de viață.

Biblia nu este proprietatea exclusivă a unui popor, căci a fost

inșușită de toate popoarele creștine, contribuind în chip pozitiv la propășirea lor socială și culturală. Mântuitorul nu a fost împotriva Vechiului Testament, ci împotriva concepțiilor și interpretărilor false ale Iudeilor. In aceeași lumină trebuie privită și problema evreiască de astăzi.

Poporul ebru a fost pentru religia creștină numai vasul, îmbrăcăminte exterioară, care s'a descompus și a devenit inutilă când a înflorit spiritul evanghelic al timpului mesianic.

Lucrarea are și un rezumat în limba germană.

G. Lavelski, *Иудаистическій націонализмъ при свѣтѣ ботественнаго откровенія (Naționalismul iudaic în lumina Revelației divine)*, pp. 44.

Naționalismul iudaic se caracterizează ca o concepție orgolioasă a Iudeilor despre neamul lor și rolul acestuia în mijlocul celorlalte popoare. Această „megalomanie” iudaică s'a format nu în epoca de glorie și înflorire a poporului ebru — în epoca lui David și Solomon —, ci în epoca de după exil, când profețiile au încetat, iar politicește situația Ebreilor era de plâns, trecând de sub o stăpânire sub alta.

Naționalismul iudaic s'a răspândit între Iudeii din toate veacurile și în toate țările până în zilele noastre, în formă, care în linii generale este aceeași ca cea dela început. Punctele ei esențiale sunt: a) ideea de superioritate a poporului ebraic față de celelalte popoare; b) dispreț și ură față de toate popoarele; c) credința într'un viitor strălucit al poporului ebru, respectiv credința în împărăția mesianică.

Această concepție naționalistă a Iudeilor este încadrată în tradiția talmudică și literatura apocrifă. Numai prin interpretări perverse se caută a-i găsi sprijin și în Vechiul Testament. Punctul acesta este combătut pe larg de către d-l Lavelski, arătând că scrierile canonice ale Vechiului Testament, studiate cu seriozitate și obiectivitate, precum și întreaga istorie a poporului ebru ne dă cu totul altă concepție despre poporul ebru și menirea lui în istoria omenirii și în iconomia divină.

Poporul ales a fost ales de Providența Divină să fie conservator al adevăratei credințe și să pregătească drumul Mântuitorului, pe care marea majoritate a Iudeilor nu l-a recunoscut, așteptând un Mesia în strălucire lumească. De aici provine naționalismul lor greșit, tragedia lor în sens religios și situația excepțională în mijlocul celorlalte popoare.

Prot. Christo Dimitrov, *Религиозното обучение въ съвременната държава (Instrucția religioasă în statul contemporan)*, pp. 102.

Lucrarea profesorului Dimitrov aduce o contribuție însemnată în domeniul pedagogiei creștine.

Autorul pledează pentru un nou catehumenat al Bisericii creștine conform cu condițiile noi istorice și sociale în care trăiește lumea creștină contemporană. Dacă odinioară educația morală-creștină a poporului era în sarcina atât a Bisericii, cât și a statului, pe baza armoniei ce există între aceste două instituții, în epoca modernă, bântuită de curentele seculariste și antibisericești, problema catehumenatului propriu al Bisericii devine din ce în ce mai actuală. Este firesc și în spiritul tradiției ca Biserica să se întoarcă la momente similare din istoria ei milenară pentru a primi învățătura și a-și forma principii de conduită în această privință.

Plecând dela acest punct de vedere, prof. Dimitrov tratează în prima parte a lucrării sale despre formele istorice ale catehumenatului în Biserica creștină.

După ce descrie catehumenatul bisericesc din veacurile primare ale creștinismului, tratează despre felul de organizare a instrucției și educației religioase în Bisericile protestante, catolice și ortodoxe din diferite țări din America, Europa, Asia și Africa. Deși în multe state există și instrucția religioasă în școlile de stat, totuși Biserica face eforturi pentru a intensifica și a întregi influența ei asupra generațiilor tinere printr'un catehumenat al ei propriu.

Cea mai cunoscută și preferată formă a catehumenatului modern sunt școlile duminicale. Aducând date statistice amănunțite, autorul arată progresul din ce în ce mai mare pe care îl înregistrează aceste școli, atât în lumea protestantă și catolică, cât și în țările ortodoxe, în deosebi în România, Grecia și Jugoslavia.

În ultimele două capitole ale lucrării sunt înșirate principiile de organizare și metoda de lucru ale catehumenatului bisericesc contemporan.

Autorul folosește o bogată literatură în limbile: franceză, germană, engleză, rusă, română și bulgară. Problema catehumenatului este desbătută amănunțit, iar concluziile la care ajunge autorul sunt bine motivate și documentate.

Lucrarea are un rezumat în limba germană și bulgară.

Protopresviter Ștefan Țancov, Българската православна църква отъ освобождението до настояще време (*Biserica ortodoxă bulgară dela eliberarea Bulgariei până astăzi*), pp. 372.

Recenzia acestei lucrări o dăm aparte, în corpul revistei.

S. SIMEONOV

III

ALEXANDRU, P. F., PREOT, *Religia și Morala în concepția Școlii sociologice franceze*. Huși, Librăria și Tipografia George Cerchez, 1940, în 12^o, 112 pp., 45 lei.

Tânărul preot P. F. Alexandru, protoiereu în Sf. Episcopie a Hușilor, nu este la prima sa încercare pe tărâmul scrisului. A mai publicat două volume: *Biserica și Comunismul* (Huși, 1937) și *Concepția Sf. Ioan Hrisostom asupra bunurilor materiale* (Huși, 1939), despre care se pot spune numai lucruri bune. Ultima sa lucrare: *Religia și Morala în concepția Școlii sociologice franceze*, dovedește că studiile pe care le-a făcut la Strasbourg i-au prins bine, îndreptându-i atenția — ca și altora de altfel — spre problemele mai noi ale Apologeticii și spre primejdiile mai apropiate, ce amenință edificiul religiei chiar în temeliiile sale. „Apologetica secolului XX, spune P. C. Sa, a trebuit să înscrie printre dușmanii Religiei și Moralei și pe cel din urmă venit pe lume în veacul trecut: sociologia... Apologetica are și de data aceasta a se lupta cu ultima născocire a minții omenești, care vede în Religie și Morală simple produse ale societății, simple creații ale ei și care în Dumnezeu nu vede nici mai mult, nici mai puțin și nimic altceva, decât societatea, care singură s'a îndumnezeit în ochii oamenilor” (Prefață, p. 3). Părintele P. F. Alexandru are grijă însă ca să spună dela început că nu este vorba de sociologie în general și că nu vrea nicidecum să discrediteze munca sociologilor „cinstiți și obiectivi”. Este vorba numai de sociologismul excesiv și de teoriile neîntemeiate ale câtorva sociologi din Franța: Emile Durkheim, L. Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, etc., cărora le-a plăcut să spună că formează „Școala sociologică franceză”, deși există în Franța adevărați sociologi francezi, care nu împărtășesc vederile lor. După o *Introducere* în subiect, Pr. P. F. Alexandru se ocupă de *Teoria sociologică a Religiei în școala durkheimiană*. Face mai întâi expunerea acestei teorii, apoi critica ei. În partea II-a a cărții se ocupă de *Conflictul dintre morală și sociologie*, combătând punct cu punct tezele lui L. Lévy-Bruhl despre „Știința moravurilor” și „Arta morală rațională”. Cu obiectivitatea ce stă bine oricui și mai ales unui teolog și preot, Părintele P. F. Alexandru recunoaște că sociologismul durkheimian are și unele merite, între care acela că „a demonstrat destul de bine aspectul social al Religiei și mai ales al cul-

tului" (p. 41) și a arătat că religia nu este o născocire a preoților, a intereselor sau a fricii, ci ea are în realitatea lucrurilor temeinice rațiuni de a fi. De asemenea, știința moravurilor își are importanța ei, „ca auxiliară a moralei tradiționale" (p. 107). Dar aceasta nu-l împiedică pe Pr. P. F. Alexandru de a demonta piesă cu piesă construcția sociologistă, arătându-i netemeinicia teoretică și dezaastroasele consecințe practice. Scrisă metodic, rezumativ, în formă frumoasă, cartea aceasta, care în prima ei destinație a servit ca lucrare de seminar pentru doctorat la Facultatea de Teologie din București, va aduce foloase preoților, studenților teologi și intelectualilor laici ai țării noastre. Păcat numai că o mulțime de astfel de lucrări stau grămadă în dulapurile Facultăților de Teologie și nu se găsește mijlocul ca să fie publicate.

BUNESCU, I., *Fenomenul mistic*, în revista „Insemnări ieșene", An. IV, Nr. 11, 1 Noiembrie 1939, pp. 259-289.

În revistele laice românești, literare, filosofice, științifice, etc., apar adesea articole care dărâmă temeiurile credinței în sufletul nepregătit al cititorilor. Un astfel de articol ni se pare a fi și cel din „Insemnări ieșene" pe Noiembrie 1939, intitulat „Fenomenul mistic". Aurorul articolului, un domn I. Bunescu, de al cărui nume aflăm acum întâia oară, caută să convingă pe cititorii voluminoasei reviste ieșene, condusă de d. M. Sadoveanu și alții, că fenomenul mistic nu are și nici n'a avut vreodată nimic supranatural în el; că experiența mistică este o simplă „Încercare de satisfacere a unor tendințe naturale (fiziologice, psihologice) pe alte căi decât cele firești"; că tendințele mistice sunt determinate de o insuficientă îndeplinire a pornirilor erotice sau sentimentale", că misticii suferă de „nevoia unei stabilități psihice", atunci când nu sunt deadreptul niște psihastenici sau abulici; că „intuiția mistică nu poate contribui în niciun fel la progresul filosofiei" și că „pretinsa obiectivitate a revelațiilor mistice" nu pare să aibe șanse a fi controlată cândva. Iată numai câteva dintre afirmațiile psihologului român, care vrea ca în treizeci de pagini de revistă să pună la punct toate problemele mistice: cauzalitate, finalitate, mecanism, etc. Cu câteva cărți în mână — firește, ale adversarilor religiei: Fr. Nietzsche, J. M.-Guyau, Sigmund Freud, F. Morel, J. H. Leuba — pe care le rezumă stângaci, crede că va fericii știința românească, dându-i explicația definitivă a

misticismului. Să stai să răspunzi punct cu punct la afirmațiile sale, ar însemna să scrii o carte întreagă. În primul rând, ar trebui săi completezi bibliografia cu lucrările de psihologie religioasă care l-ar fi făcut să înțeleagă „fenomenul mistic” mai puțin simplist și care nu sunt neapărat opere compuse de „apologeți” ai misticismului religios.

Dar, oricât de puțină importanță am fi dispuși să acordăm articolului d-lui I. Bunescu, Biserica noastră nu poate trece cu vederea faptul că astfel de articole apar din ce în ce mai des în publicațiile laice românești. Ea trebuie să caute a pune la îndemâna cititorilor instruiți suficiente lucrări apologetice, în care să fie tratate problemele ce vin în discuție prin dezvoltarea neconținută a științei, filosofiei și culturii în general. Căci dacă este adevărat ce spune undeva d. Prof. Nichifor Crainic, că „odată câștigată intelectualitatea unui popor, biruința Bisericii e asigurată („Gândirea”, An. III, 1924, p. 418), tot pe atât de adevărat ni se pare a fi, că odată pierdută intelectualitatea unui popor, este pierdut pentru Biserică poporul întreg.

EM. VASILESCU

NISIM FARCOVICI, *Descătușarea iudaică. Numai adevărul va nimici definitiv lanțurile robiei. Numai adevărul va împăca creștinismul cu iudaismul*. București 1939, 55 p. lei 40.

După titlu, bănuiești că d. Nisim are să desvăluie în cartea sa cine știe ce adevăruri crude, despre Iudei, mai ales după cele ce spune în prefață: „Știu, că din cauza adevărului ce-l spun, voi avea de îndurat multe”. În realitate, cele 55 de pagini sunt pline de ineptii, unele mai bizare și mai utopice decât altele. Iată câteva: Concepția monoteistă a fost creată de Moise, inspirându-se din filosofia lui Zoroastru; filosofia dominantă în Egipt, pe timpul lui Moise, era cea a lui Zoroastru. Monoteismul a fost pur și simplu un simbol al adevărului (?!). Legile biblice sunt secrete și cuprind posibilități de a prelungi viața. Jertfele au fost o prostie copiată dela politeiști. Iată ce este Dumnezeu, după Nisim: „Dumnezeu este schinteia divină a străduințelor noastre individuale, ce trebuie să năzuiască mereu la perfecționarea conștientă....”. Iisus a cunoscut toate științele universale; faptele lui par minuni pentru naivii, care nu cunosc legile. El însă a aplicat legea biblică, adică legea

naturii. Cu asemenea idei, nu va mai împăca niciodată iudaismul cu creștinismul, căci aceasta este intenția d-lui Nisim, când cere cu insistență coreligionarilor săi să anuleze condamnarea Mântuitorului și primirea evangheliei, ca legea naturală de viață.

Pr. T. NEGOIȚĂ

STUDII RECENTE ASUPRA COMUNISMULUI RUS. „*Study Departament of the Universal Christian Council for Life and Work*” dela Geneva publică mai multe studii de dată recentă asupra comunismului rus, de o deosebită importanță pentru tendințele ce se exprimă actualmente în conducerea acestui sistem de organizare a societății. Remarcăm între altele studiul: *Kommünismus und internationale Ordnung*, de profesorul Dr. J. Iljin; *Communism and international Order*, de prof. Dr. Alexiev, *First Notes on the question of Communism and International Order*, de Paul Andeson etc.

Profesorul Iljin trăește timp de cinci ani în organizația comunismului și prin situația sa poate lua contact chiar cu cele mai intime dispozițiuni ale acestei organizări sociale.

În studiul amintit, autorul face o netă deosebire între: *bolșevism și comunism*.

Bolșevismul nu e un sistem social, ori un program politic. El e mai mult o psihoză socială, o depresiune spirituală, datorită unei sguđuiri a structurii societății, unor crize politice sau unor epidemii catastrofale. El este negarea tuturor valorilor existente. Se identifică cu *nihilismul*. E o stare de anarhie, de distrugere, de nimicire, de deslănțuire a patimilor. Cu un termen consacrat, această cangrenare a sufletului colectiv poartă numirea de: *moral insanity*, de: demență socială.

Comunismul, din contra, e un sistem social, cuprinde un program politic, o ideologie socială. Îl găsim formulat în diferite sisteme de-a lungul istoriei la diferiți reformatori sociali, precum: Plato, Campanella, Thomas Morus, Iezuiții din Paraguay, Comunismul persan al lui Abdullah Ibn Maymun, Frățiile din Evul Mediu și actualmente: comunismul sovietic.

Bolșevismul e o stare premergătoare comunismului. Cel dintâi reprezintă stadiul distructiv și negativist, cel din urmă stadiul constructiv și pozitivist.

În comunism vom găsi, prin urmare, un program de reformă so-

cială. El începe mai întâi cu bolșevizarea masselor și cu desprinderea cetățeanului de orice tradiții, valori și idei anterioare, care formau până atunci fondul său ancestral.

Durata acestei perioade de incubație variază dela popor la popor. În Rusia a durat trei ani și jumătate ; în Spania doi ani ; în China zece ani.

Perioada constructivă privește în primul rând : o nouă ordine spirituală. Este afirmarea ateismului și a materialismului religios. Formarea unei mentalități fără Dumnezeu, fără religie, fără credință, fără morală. Creștinismul înăbușe ura de clasă și adoarme conștiința poporului ducându-l către o nouă sclavie, după concepția comunistă.

In ordinea politică, comunismul devine : autoritar, totalitar și terorist. Totul pornește dela centru și totul se îndreaptă către centru. Statul revendică întreaga existență ; individul se supune. Statul creiază, cetățeanul ascultă. Singurele virtuți morale în această alcătuire rămase individului sunt : ascultarea și munca. El nu poate avea pretenții asupra libertății individuale, asupra inițiativei lui creatoare. Dacă kulakul deține două vaci cu lapte, el trece drept un cămătar al satului. Locuința îi e fixată pe 4/5 m. p. Autorul judecă și scrie prin prizma intereselor statului. Juristul, filosoful, istoricul, economistul sau biologul nu poate justifica altă concepție decât pe cea comunistă.

Nu există o mai mare secularizare a puterilor spirituale.

Numai visele și gândurile tacit exprimate sunt lăsate în voia lor.

In ordinea economică, proprietatea privată este deposedată de dreptul ei. Există un singur proprietar, un singur distribuitor de lucru, acesta este *statul*. Fiecare poartă ce i se dă și lucrează ce i se încredințează. Greva a fost lichidată. Cine nu se încadrează și nu muncește, e pus pe lista neagră și moare de foame, nedându-i-se de lucru.

Orice proces economic se centralizează și se biurocratizează. Centrul conduce : construire de locuințe, căile ferate, prețurile mărfurilor, semănatul, seceratul, crescutul animalelor etc. De aici urmează o răspundere colectivă urmată de o lipsă de răspundere individuală și de lipsă de sinceritate.

Centrul cere și amenință. Mijloacele de intimidare sunt numeroase : pedeapsa cu pierderea cărții de hrană, scoaterea din casă, lipsa de lucru, arestarea, închisoarea, concentrarea în lagăr, exilul, execuția sau sinuciderea.

În mecanicismul economic se poate conta pe cantitatea de materii, dar nu pe calitatea lor, pe mașină, dar nu pe om, pe teroare, dar nu pe libertate, pe biurocratism, dar nu pe inițiativă personală, pe masa compactă de iobagi, dar nu pe personalități creatoare, pe totalitarism, dar nu pe valori selecționate.

În ordinea internațională, comunismul nu se oprește la cuceriri sau la alipiri de provincii ori țări, ci cuceriri de ordin spiritual în senz comunist. Destrămarea structurilor politice și reconstruirea lor în spiritul comunismului. Bolșevizarea națiunilor și refacerea lor prin metodele proprii. Aceasta e politica mondială bolșevică expusă teoretic de către Alfred Norman în: *Bolschevistische Weltmachtspolitik*, apărută la Berna în anul 1935. Acest spirit a străbătut prin Ungaria în 1920, Austria 1919, Italia 1923, Bulgaria 1924, Estonia 1927, Persia 1928, Mexic 1929, India, China, Spania etc. Există și în structura lor: o voință nemărginită de a domina lumea.

Acestei voințe se integrează: politica actuală a Sovietelor.

Nu există în decursul istoriei o politică cu tendințe mai imperialiste ca la acest stat. Specificul ei constă nu în anețiuni teritoriale ci în destrămări și prefaceri sociale. Nu interesează atât cucerirea Finlandei, cât mai ales marșul în Polonia pentru transformarea structurii ei organice.

De aci adaptarea statului comunist acestei tendințe imperialiste sub Stalin prin purificările făcute în armată, în intelectualitatea țării, în lumea diplomatică, în legăturile internaționale.

Alăturarea de un stat puternic pentru repede a deslănțuire a războiului după formula leninistă: îmbrățișare cu sugrumare.

Un singur scop domină: *revoluția mondială*. Mijloacele sunt indiferente. Valul acesta nu cunoaște granițe, nu cunoaște obstacole. El se rostogolește pretutindeni și strivește orice opoziție, fiindcă nu cucește prin arme, ci prin puterile satanice ale lui Belzebut.

ȘERBAN IONESCU

MGR HUDAL L. et J. ZIEGLER, *Précis d'Introduction à l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand sur 5 éd. par M. Grandclaudon, Mulhouse 1938, 262 p.

După cum și titlul o spune, cartea aceasta este un manual de introducere în V. T. folosit în seminariile catolice. Ca orice manual de

asemenea specialitate, lucrarea Mgr Hudal și Ziegler se compune din două părți: I. Introducerea generală în care vorbește despre: istoria canonului cărților V. T., istoria textului, istoria versiunilor sau a vechilor traduceri, ce s'au făcut după originalul ebraic; II. Introducerea specială în care este tratată fiecare carte a V. T., după tripartita diviziune: 1. cărțile istorice; 2. cărțile poetice și didactice și 3. cărțile profetice. Cartea se termină cu decretul Comisiei biblice pontificale, în care se cuprinde cuvântul Bisericii romano-catolice, cu privire la chestiunile biblice, mult atacate de raționaliștii secolului trecut (în latinește).

Manualul acesta nu se poate compara cu cel al lui Cornely și Merk, tradus în franțuzește de Mazoyer. El nu depășește nici pe cel al Păr. V. Tarnavski, din limba noastră. E mai complet, însă, decât cel al lui Denefeld: *Histoire des livres de l'Ancien Testament* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). Totuși, tratând pe scurt toate chestiunile introductive, el depășește manualele noastre de seminar și pentru aceasta îl recomandăm studenților. Ca orice manual catolic, susține că numărul cărților ce compun canonul V. T. este de 45 și nu de 39, câte are Biserica ortodoxă, fiindcă romano-catolicii trec în rândul cărților canonice și pe cele deuterocanonice: Tobie, Iudit, Adaosul la cartea Ester, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirach, I și II Macabei, Epistola lui Ieremia și Baruch, Adaosul la Daniel.

Autoritatea care a declarat canonice și pe cele deuterocanonice este, după catolici, conciliul de la Trident, căci până aci, susțin ei, n'am întâlnit niciun sinod, care să hotărască definitiv numărul cărților ce compun canonul cărților V. T. Susținerea aceasta e forțată, căci multă vreme Biserica romano-catolică n'a voit să audă de deuterocanonice.

Pr. T. NEGOIȚĂ



| | |
|---|-----|
| Preotul Mihail Bulacu : **, Scrisori inedite ale lui I. Heliade Rădulescu către Preotul Cosma Moșescu din Brăila între anii 1857—1872 | 224 |
| Șerban Ionescu : <i>Aertnys-Damen</i> , Theologia Moralis — Secundum Doctrinam S. Alfonsi de Ligorio | 227 |
| Șerban Ionescu : <i>Olive Wyon</i> , The Church and World Peace . | 229 |
| Șerban Ionescu : <i>Mgr Bressolles, D'Harcourt etc.</i> , Racisme et Christianisme | 231 |
| Diacon Dr. Ioan Lancrănjan : <i>Vladimir Soloviev</i> , La justification du Bien | 234 |
| S. Simeonov : <i>Protopresviter Ștefan Țancov</i> , Biserica ortodoxă bulgară dela eliberarea Bulgariei până în vremea noastră. | 240 |
| Pr. T. Negoită : <i>Duvignau Pierre</i> , Emmaüs | 242 |
| Em. Vasilescu : <i>Rademacher Arnold</i> , Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke | 247 |

II, REVISTE :

| | |
|---|-----|
| Emilian Vasilescu : ZALMOXIS, I, 1938. | 249 |
| S. SIMEONOV : ANNUAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA, XVI, 1938—1939. | 254 |

III, NOTE :

| | |
|---|-----|
| Em. Vasilescu : <i>Alexandru P. F.</i> , Preot, Religia și Morala în concepția Școalei sociologice franceze | 258 |
| Em. Vasilescu : <i>Bunescu I.</i> , Fenomenul mistic | 259 |
| Pr. T. Negoită : <i>Nisim Farcovici</i> , Descătușarea iudaică | 260 |
| Șerban Ionescu : **, Studii recente asupra comunismului rus . | 261 |
| Pr. T. Negoită : <i>Mgr Hudal L. et J. Ziegler</i> , Précis d'Introduction à l'Ancien Testament | 263 |



