

N.M.D.
32 Defecte
p. 216-253
4700

STUDII TEOLOGICE

Subl

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL VIII
1 9 4 0
Volumul II

DONATIA
PREOT PROFESOR NICOLAE M. POPESCU

J. 33.911/963

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

SUMAR

ÎNSEMNARE:

Pag.

Teologul în statul legionar 3

S T U D I I:

Profesor *Teodor M. Popescu*: Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica ortodoxă 6

Profesor *Pr. Petre Vintilescu*: Verbul „a mântui” ca termen de invocare a Prea Sf. Născătoare de Dumnezeu în pietatea ortodoxă 33

Profesor *Șerban Ionescu*: Etica Protestantă 55

Profesor *Ioan G. Coman*: Două femei de elită din epoca de aur a patristiceii: Gorgonia și Macrina 89

Iorgu Ivan: Biserica și instituția căsătoriei 127

C R O N I C Ă:

Diacon *Ioan Pulpea*: Evenimente politice naționale . 166

” ” ” Deschiderea noului an școlar la
Facultatea de Teologie din București 169

Diacon *Ioan Pulpea*: Distincțiuni acordate D-lui Profesor
I. Nichifor Crainic 172

Emilian Vasilescu: N. Rojdestvenski 175

R E C E N Z I I:

I

Pr. Dr. *Vasile Gheorghiu*: Lecționarul evanghelic grecesc din Iași (Preotul Haralambie Roventă) 179

Pr. Dr. *Vasile Gheorghiu*: „Codex argenteus upsaliensis” (Preotul Haralambie Roventă) 180

Diacon Dr. *Haralambie Cojocaru*: Este Primatul lui Petru un Privilegiu de drept divin după Noul Testament? (Preotul Haralambie Roventă) 182

Dr. *Simion Liliacoveanu*: Sfântul Apostol Petru n'a fost episcop în Roma (Preotul Haralambie Roventă) . 186

Prof. *Ioan Gh. Savin*: Creștinismul și gândirea contemporană (Emilian Vasilescu) 189

Dr. *V. Gomoiu*: Biserica și Medicina (Emilian Vasilescu) 191

Th. Fecioru: Poporul Român și fenomenul religios (Emilian Vasilescu) 194

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

ANUL VIII
1 9 4 0
Volumul II

BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

ÎNSEMNARE

TEOLOGUL ÎN STATUL LEGIONAR

Dela ultimul număr al acestei reviste, schimbări mari s'au produs în viața românească. Caracterul publicației noastre nu ne îngăduie să ne ocupăm de ele în amănunt, așa cum o pot face în general organele presei și cum le va analiza istoria în viitor.

Nu putem trece totuș sub tăcere evenimentul cel mai de seamă din epoca mai nouă a vieții românești, care constă în inaugurarea unui nou regim cu o spiritualitate nouă.

De aceea, pentru a-l însemna la un loc de frunte, publicăm mai jos alocuția, prin care el a fost prezentat de *Păr. Prodecan Petre Vintilescu*, cu ocazia deschiderii cursurilor Facultății noastre, în ziua de 4 Noembrie, 1940.

Inaugurăm astăzi un nou an școlar universitar la Facultatea noastră de Teologie. Îl începem după un răstimp de dramatice și epocale zguduirii ale sufletului românesc.

În Iunie trecut, anul nostru a avut o încheiere precipitată, într'o atmosferă de dureroasă contractare a tot ceea ce este inimă și simțire românească. Trupul țării — sfâșiat într'o parte!.... O nouă frângere, neașteptată și neînțeleasă — într'altă parte — a venit să punteze o vacanță destinată încercărilor unei soarte tragice.

Ele au fost însă și reactivul, care a răscolit în străfundurile sufletești ale nației un puternic instinct de conservare, specific organismelor pline încă cu rezerve de vigoare.

Într'o încordare supremă, energiile creatoare ale nației s'au găsit într'o organizare corespunzătoare momentului, împingând spiri-

tualitatea românească într'o matcă nouă, de mult căutată. Suntem adică stat legionar.

* * *

Statul român legionar nu este un regim totalitar ca oricare altul. El reprezintă, într'adevăr, un regim de dirijare integrală. El îmbrățișează adică în preocupările sale pe insul român și comunitatea românească, cu totalitatea funcțiilor lor spirituale. Spre deosebire, însă, de alte regimuri totalitare, spiritualitatea legionară nu se concepe pe sine ca un curent de mentalitate laică. Dimpotrivă. Restabilind stilul tradițional al vieții românești, statul român legionar privește credința creștină ortodoxă ca funcție organică a specificului vieții românești. Înăuntrul lui, teologul apare, așa dar, nu ca un apostat, ci ca un apostol postulat.

Negreșit, în perspectiva sfintei Evanghelii, noi suntem atrași în prima linie de realitățile veșnice și nepieritoare. Nu ignorăm însă nici realitățile din contingențele istoriei. Tocmai acestea alcătuiesc obiectul vocației și al misiunii noastre. Transfigurarea lor o încercăm însă în lumina celor dintâi și prin ajutorul harului de sus. În acțiunea de dospire a unei noi frământături, pentru schimbarea omului celui vechiu dinăuntru, rolul teologului apare, deci, bine definit.

Legionarul este conceput ca un tip nou de om, în care apare restabilit primatul etic și spiritual creștin-ortodox. Teologul nu se încadrează însă exact în noua ordine, dacă aspiră la un simplu număr în rândurile ei. El este indicat aci pentru o funcție specială: aceea de ferment sau de factor activ și viu al sfintei Evanghelii. Ca în pilda Mântuitorului despre sarea pământului, teologului îi revine datoria de a creia prin propria-i pildă gustul sau simțul vieții după Evanghelie. El este menit să reprezinte prin excelență tipul ideal de realizat în ordinea nouă.

* * *

Nu este al meu a mă ocupa în această clipă de formulele practice de adaptare a metodelor de colaborare între cele două spiritualități: a Bisericii oficiale conducătoare și a Statului român legionar. Putem recunoaște însă că statul român legionar constituie un climat propriu unei opere misionare specială a Bisericii și, deci, a noastră, a teologilor mari și mici.

Asupra acestui singur punct am vrut să pun accentul astăzi, la inaugurarea noului an universitar în Facultatea noastră. În noua ordine românească suntem chemați, atât ca cetățeni, cât și ca teologi, la o operă dublă : de reparat și de creat. De pe poziții deosebite, suntem chemați să colaborăm mari și mici, tineri și bătrâni, la uriașa operă de reconstituire, ce este impusă nației noastre în clipa istorică actuală.

Pe un anumit plan, viața înlăuntrul Facultății noastre în noul an școlar universitar, este reluarea într'un ritm nou, a unei colaborări sistematice între generații. Noi, dascălii, cu exemplul, cu știința și cu experiența ; voi, ucenicii, cu ascultarea, cu sârguința și cu entuziasmul tinereții. Ceea ce trebuie să unifice străduințele din aceste două părți, este țelul comun : în slujba lui Dumnezeu, a patriei și a neamului.

Așa să ne ajute Dumnezeu !

NECESITATEA STUDIILOR ISTORICE ȘI PATRISTICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ

(Însemnătatea tradiției creștine pentru ortodoxie)

Deosebindu-se prin concepția lor despre tradiția creștină, Bisericile se deosebesc prin interesul lor pentru istoria creștinismului și prin interpretarea ei în special. Așa cum Bisericile au poziții diferite în istorie, ele se deosebesc prin atitudinea lor față de istorie, prin interesul cu care o studiază, prin felul în care o prezintă, — spre deosebire iarăși de secte, care de obicei nu au nici înțelegere, nici interes pentru istoria bisericească. Sectele circumscriu creștinismul la învățătura, organizația și scopul lor sectar, individualist, momentan. Ele ignorează în chip voit și firesc trecutul lui istoric, care, insuficient cunoscut și înțeles, nu le servește decât ca ilustrare, a „coruperii” lui, generalizând și speculând unele anomalii, și ca pretext pentru justificarea indirectă a propriei lor existențe. Pentru secte, istoria creștinismului nu prezintă interes dincolo de ele.

Această atitudine este explicabilă. Ea arată că sectele simt a nu avea nici parte, nici drept la istoria bisericească universală; arată adecă lipsa de legătură organică a lor cu creștinismul, inaderența lor la ființa lui, înstrăinarea lor de misiunea lui, desolidarizarea lor de destinele lui istorice. Desconsiderând istoria creștinismului, sectele dovedesc caracterul lor accidental, provizoriul lor. Ele nu aparțin vieții și substanței creștinismului, sunt apariții neregulate, excrescențe. Pe când Biserica este continuă, perpetuă, sectele sunt anormale, discontinui, disparente. Considerând istoria, cum se obișnuște, ca pe apa curgătoare — a vieții omenești în continuă desfășurare — ce vine crescând dela originile ei și merge să se verse în oceanul timpului, sectele sunt băltoace formate la marginile fluviului creștin, acolo unde malurile lui nu sunt destul de înalte și lasă să se piardă apa ce se revarsă din loc în loc, și acolo stagnează. Sunt secte care se fixează astfel pe un teren re-

tras de cursul istoric al vieții creștinismului și rămân la idei și la forme trecute, anacronice, inactuale. Sunt însă totodată și secte care, neavând istorie, adecă trecut, speculează cu atât mai mult viitorul, adecă necunoscutul. Interesele lor momentane sau eshatologice sunt un indiciu al incapacității lor de integrare în istoria creștinismului. Neavând rost în trecut, ele își caută justificarea în viitor, folosind nesiguranța lui ca mijloc de propagandă, pentru naivi, cum fac în deosebi sectele milenariste. Asemenea secte renunță astfel la istoria Bisericii. Interesul lor este concentrat asupra viitorului, pentru care se silesc să tragă concluzii din semnele prezentului, în atitudini pseudo-profetice, neistorice.

Spre deosebire de secte, Bisericile mari au interese și atitudini istorice. Istoria creștinismului este, mai mult sau mai puțin, istoria lor. Diferențiate însă și despărțite prin înseși accidentele istoriei, ele s'au stabilit pe poziții confesionale, de unde își desfășură și urmăresc viața și istoria lor proprie și proiectează asupra istoriei comune, mai vechi, lumini deosebite, ca și vederile lor speciale. Puterea și totodată slăbiciunea Romei, de exemplu, este istoria ei medievală. Protestantismul, de o seamă cu veacul modern, îl iubește în deosebi, ca pe veacul său. Și într-o parte și în alta se cultivă, evident, cu mult zel istoria bisericească veche, dar văzută deosebit. În primele secole creștine, Roma se caută mai ales pe sine. Protestantismul le studiază fără afinități, fără sentimentul legăturii și al pietății filiale, rece, cu o anumită indispoziție chiar, care este împotriva a tot ce e „catolic”. Întreaga epocă patristică este aproape câmp de bătae, în care unii pun pe sfinți în serviciul lor, ceilalți îi tratează oarecum ca pe adversari. Pe lângă aceasta, istoricul bisericesc romano-catolic nu poate să vadă sau să spună decât ceea ce primește „imprimatur” ; el cercetează cu sfială și se exprimă cu reticențe. Istoricul bisericesc protestant, dimpotrivă, își dă adesea frâu liber imaginației, săvârșind abuzuri tot atât de puțin științifice. Tratată cu concepții confesionale, istoria bisericească a devenit o armă confesională, împotriva naturii și interesului ei de știință obiectivă prin excelență.

În realitate—și aceasta o cunosc teoretic toți—istoria bisericească este cartea vieții și evoluției firești a creștinismului. Ea este oglinda în care, privindu-se creștinătatea, se vede apărând, cres-

când, răspândindu-se, luptând, cucerind, suferind, biruind, cu toate bucuriile și întristările destinelor sale pământești. Când o Biserică sau alta vrea să știe și să arate ce este și cu ce îndreptățire există, se caută în istoria creștinismului, care este martorul existenței ei, actul ei de identitate. Aceasta și explică de ce confesiunile, fiind diferențiate, fac din istoria creștinismului, care este una, atâtea istorii câte sunt ele, văzând-o adecă după chipul și asemănarea lor. Istoria creștinismului devine astfel, mai mult sau mai puțin, propria lor istorie, aceasta chiar pentru protestantism, a cărui istorie este totuși doar de patru secole.

Străină de interesele confesionale papale sau protestante, Biserica ortodoxă are în istoria creștinismului și față de ea o poziție deosebită de a unora și de a altora. Nu spunem cu aceasta că ea singură are drept la istoria creștinismului, sau că numai ea poate să facă istorie obiectivă. Mărturisim dimpotrivă că istoria bisericească se recunoaște cu mult datoare zelului științific apusean și că noi înșine profităm de școala și de munca istoricilor romano-catolici sau protestanți. În general însă, situația istorică a Bisericii ortodoxe este alta, și de aceea și interesul și atitudinea ei istorică sunt deosebite de ale celorlalți. Ea nu cunoaște nici teama de istorie, nu are nici gustul de a face din istorie sport critic raționalist. Biserica ortodoxă este cea mai puțin expusă confesional ca să coloreze istoria, pentru a o potrivi cu chipul său de azi. Paznică fidelă a trecutului său, Biserica ortodoxă ia istoria așa cum este, cu toate realitățile ei și crude și triste, atât de mult amestecate cu bucurii creștine, în cursul celor nouăsprezece secole. Aflată în afară de terenul de luptă și de concurență confesională occidentală, ea nu urmărește succese particulare, nu-și ascunde rănilor, nu-și neagă lipsurile, nu poate și nu vrea să schimbe ceea ce a fost, nu crede că istoriei i se poate da, post eventum, alt chip decât cel pe care l-a avut. Niciuna dintre celelalte Biserici creștine nu este dispusă ca Biserica ortodoxă să ia istoria așa cum a fost.

Urmașă legitimă și statornică a Bisericii vechi, ea singură se bucură în adevăr de privilegiul de a se ști mergând pe cursul istoric natural al creștinismului ecumenic unitar, de a nu fi o abateră dela acest curs, o deviere, o creație confesională, o apariție târzie. Ea vine direct din predica apostolică și din tradiția patri-

stică, este creația firească a istoriei creștinismului, este construcție ale cărei temelii sunt puse dintru început, a cărei formă i-a fost dată de primele secole creștine. Ea este de o vârstă cu creștinismul. Aceasta însemnează nu numai că Biserica ortodoxă nu are interesul să-și ascundă sau să-și denatureze trecutul istoric, dar că are dimpotrivă interesul de a și-l cunoaște și de a-l face cât mai bine cunoscut. Nicio Biserică nu vine ca ea, pe drumul cel mai firesc și mai scurt, din înseși originile creștine. Ea ține firul istoric ne-rupt și neschimbat al doctrinei și al organizației creștine. Biserica papală, așa cum o cunoaștem și se vrea azi, este creația evului mediu, o creație creștină, desigur, dar grav alterată de ideea lumească a teocrației papale. Temeliile ei speciale și forma actuală i le-au dat mai ales câțiva mari papi medievali, adevărați întemeetori ai Bisericii romane monarhice, universaliste. De aceea puterea ei stă în evul mediu. Protestantismul este o reacțiune modernă împotriva Bisericii papale medievale. Departe în timp și în doctrină de creștinismul vechi, el este creația personală a reformatorilor. Temeliile lui le-au pus aceștia.

Singură Biserica ortodoxă este prin filiațiune și prin continuitate din Biserica veche una, consolidată în epoca sfinților părinți și a sinoadelor ecumenice și menținută în spiritul lor, fără sguduiri care să-i periclitizeze sensul și misiunea de instituție religioasă divină, înființată pentru mântuirea lumii, nu pentru stăpânirea ei. Desigur, ea însăși a evoluat și evoluiază, ca orice organism, s'a acomodat, s'a încetățenit în lume, a fost influențată de contactul cu ea, a suferit efectul împrejurărilor istorice generale, merge și ea cu timpul, dar nu s'a abătut de pe temelii, n'a mers pe drum străin de cel părintesc. Că edificiul Bisericii ortodoxe pare azi învechit și mersul ei rămas cu mult în urmă, este dovadă că ea nu s'a grăbit să inoveze și nu și-a alterat fondul istoric. Fiind date pentru totdeauna, așa cum sunt dela început, învățătura, organizația, spiritul Bisericii nu pot părea de cât învechite și înapoiate ca trecutul, celor cari și-au luat dreptul să modifice crezul și constituția Bisericii creștine.

Aceasta fiind poziția Bisericii ortodoxe în istoria creștinismului și dat fiind caracterul ei tradiționalist, se înțelege de ce interesul ei istoric trebuie să fie mai mare decât al celorlalte Bi-

serici, și aceasta împotriva impresiei ce face Biserica ortodoxă de a fi trăit în afară de istorie și de a nu fi luat în serios istoria¹. Ea nu numai că se simte stingherită de istorie mai puțin decât celelalte, istoria mărturisind pentru ea și nu împotriva ei, dar își vede în lungul său trecut păstrată credința față de sine însăși, de ceea ce trebuie să fie, și cu aceasta dreptul de a se numi în adevăr Biserica ortodoxă.

Biserica este instituție divină, istoria este însă știință omească. Ea poate servi Bisericii prin cunoștințele ce-i dă și prin lumina ce proiectează asupra ei, dar utilitatea istoriei depinde nu numai de valoarea ei obiectivă, ci și de ideia ce ne facem despre istorie în general, despre natura și funcțiunea ei științifică.

Împotriva istoriei stăruie în mulți prejudecata, că ea ar fi doar un depozit de material vechi, uzat, o arhivă de acte puse la dosar, un muzeu de antichități, un repertoriu de nume și de date trecute și cu rost numai în trecut. Obiectul istoriei fiind în adevăr trecutul, cercetarea lui se consideră fără interes actual. Ritmul vieții contemporane, al cărei interes este concentrat asupra zilei de azi și de mâine, lasă trecutul în urmă și în umbră, ca pe ceva dus, indiferent, inutil. Trecutul este socotit a fi doar al morților, ziua de azi este a noastră. Noi pe aceasta o trăim și numai ea interesează.

Depinde, evident, de istorici, ca să facă istoria interesantă, să prezinte adecă faptele istorice — istoria obiectivă în istoria subiectivă — atât de veridic, natural și viu, încât cititorii lor să înțeleagă și să urmărească reconstituirea istorică cu interesul și cu pasiunea cu care se urmărește viața reală însăși, în manifestarea ei multiformă. Istoria este viață. Istoricul privește și înfățișează deci viață: Viață trecută ca fapt, în adevăr, dar prezentă ca urmări în viața noastră, și împreună cu a noastră în viața urmașilor noștri. Istoria este tot atât de interesantă cât este și viața, pentru că istoria ca fapt este viață trăită, istoria ca studiu este faptă cercetată, este o știință a vieții: Nu simplă înșirare de nume și de date, pentru a încărca memoria noastră, ci o reconstituire în forma

1. Comp. *W. A. Visser't Hooft*, *Ortodoxia văzută de un protestant*. În românește de *Teodor Bodogae*. (Problemele vremii, 3), Sibiu 1933, p. 12, 14.

cercetării științifice întemeiate, obiective, viioae, făcute nu ca pe un cadavru, ci ca pe un organism viu, a realităților care au constituit viața trecută și într'un fel au trecut în viața noastră; o actualizare a ceea ce a fost și s'a îndepărtat doar ca moment cronologic, dar a rămas înglobat istoriei și câștigat vieții ca realitate întâmplată, consumată, cu rațiunea sa de a fi ceea ce a fost și cu efecte mai mari sau mai mici asupra noastră.

În curgerea și evoluția ei permanentă, viața istorică nu se oprește, nu se împarte, nu moare. Ea este una și este continuă. Ceea ce se schimbă sunt formele și fazele ei. Trecutul nu este deci mort, el este numai rămas în urma noastră. Numai nouă, ca indivizi trecători, ni se pare că el a dispărut. În realitate el continuă a exista în chip de cauză și de temei al vieții prezente și al celei viitoare. „Trecutul nu poate fi omorît nici din viața individului, nici a națiilor; el continuă să direcționeze și să trăiască în viața insului și a națiunii”¹. Ca viață trăită, el este experiență adunată, capitalizată, este timp agonisit, depozitat, producător. Timpul este unul. Numai noi îl împărțim, neputându-l urmări și cuprinde în întregime. Și istoria este una, ca viața însăși, ca o apă curgătoare. Deși noi o vedem parțial, fragmentar și n'o putem cuprinde întregă, istoria se desfășură ca un singur fir, care nu se rupe și nu se va termina decât odată cu lumea și cu viața omenească. Ceea ce numim trecut, este prefața și originea prezentului. Ceea ce există azi vine din ceea ce exista eri, — și n'am înțelege nimic din ceea ce vedem azi, dacă n'am cunoaște ceea ce a fost eri. Explicația prezentului stă în trecut, pentru că prezentul însuși vine din trecut: Este trecutul în forma lui de azi, este chipul prezent al timpului.

Istoria deci nu se învață doar pentru a înmagazina nume și date, pentru a afla lucruri trecute, a face album de cunoștințe istorice. Se învață pentru a ne explica prin ele prezentul, care, fără aceasta, ar fi pentru noi o enigmă. Dacă n'am cunoaște trecutul, n'am înțelege prezentul. Dacă n'am cunoaște istoria, n'am avea conștiința a ceea ce suntem pe pământ, am ignora și n'am înțelege propria noastră existență în devenirea și legătura ei cau-

1. *Dumitru Stăniloae*, *Ortodoxie și Româanism*. Sibiu, 1939, p. 55.

zală firească cu ceea ce o precede. În acest sens istoria este pe drept numită „memoria” și „conștiința” omenirii. În adevăr, în și prin istorie ne cunoaștem, văzându-ne în ea, lămurindu-ne din ea asupra noastră înșine. Ea este, cum am zis, oglinda în care omenirea se privește, spre a-și vedea chipul de până acum, din care chip ea are și poartă pe cel de azi. În ordinea contingentă a lucrurilor, ea este ceea ce este. O Biserică de tradiție, atât de mult legată de trecut, cum este Biserica ortodoxă, nu s'ar cunoaște și nu s'ar înțelege pe sine, dacă nu s'ar privi în istorie și deci dacă nu și-ar cunoaște istoria, care este nu un trecut mort, ci viața ei de până acum, continuarea trecutului ei spre viitor prin momentul de tranziție, care este prezentul.

Tradiția, a cărei importanță istorică în viața culturală a omenirii este considerabilă, este cu atât mai însemnată și mai necesară în viața Bisericii. Biserica nu se poate presupune și menține fără tradiție, iar Biserica ortodoxă este Biserica tradiției prin excelență, a sfintei Tradiții. Tot ce este mai bun, mai frumos, mai durabil în învățătura și în practica ei, așa cum s'a statornicit și generalizat, pe bază de fond evanghelic și apostolic, se datorește tradiției creștine, provine din ea, este consfințit de ea. Tradiția este elementul de constanță și de durată al oricărei religii, al Bisericii ortodoxe în deosebi. Așa cum evoluția istorică în general și progresul sunt legate de tradiție și nu se pot închipui fără ea, constituie tradiția pentru o religie întemeiată, pentru o instituție consolidată, condiție indispensabilă a existenței ei. Fidelitatea față de tradiție este astfel mai mult decât meritul și caracteristica Bisericii ortodoxe: Este rațiunea și datoria ei de a fi ceea ce este. Existând ca Biserică ortodoxă în virtutea tradiției, ea există ca păstrătoare și creatoare a tradiției. În ziua, în care Biserica ortodoxă n'ar mai fi credincioasă tradiției sale, ar înceta de a mai fi Biserică *ortodoxă*, și cu aceasta s'ar schimba însăși poziția ei în istoria creștinismului. Tradiția nu este, cum s'ar părea, elementul mort al vieții istorice, sau un reziduu; ea este dimpotrivă elementul de legătură și de continuitate, este mijlocul și garanția transmissibilității și durabilității ei, zestrea popoarelor, zestrea Bisericilor. Prin ea se moștenește din generație în generație ceea ce constituie fondul vieții istorice al omenirii, ea trecând din mână în mână ca

o făclie necesară pentru luminarea drumului umanității, până la sfârșitul veacurilor. Fără tradiție înseamnă fără act de naștere și de identitate: fără origini, fără trecut, fără bază, fără principii, fără consistență, fără echilibru, fără stabilitate, fără busolă, în plină revoluție dezorientată, care nu știe de unde vine, nici unde va ajunge. Tradiția este temelia pe care se construiește totul în viața istorică și culturală a omenirii, este certitudine câștigată. Ceea ce numim progres, nu este decât o piatră mai mult pusă pe temelia ei. Evoluția istorică rezultă din adăugarea noului la ceea ce e vechi, este conjugarea constanței cu variația, ritmul stabilit prin efectul combinat al tradiției și al mișcării, coordonarea necesității de menținere cu cea de înaintare. Este evident că fără mișcare nu există progres, dar el nu există mai întâi fără o bază stabilă, care este tradiția.

Departate de a fi moartă, pentru că merge mai încet, cum cred cei cari nu cunosc și nu înțeleg sensul și puterea tradiției ortodoxe, Biserica ortodoxă este cea care ține mai mult la o viață și dezvoltare normală, regulată, tradițional-progresivă, păstrând ca asigurare a desfășurării calme și lente a cursului său și ca apărare împotriva oricărei devieri, corectivul sigur și verificat al tradiției, care nu înșeală și nu greșește. Dacă istoria Bisericii ortodoxe este lipsită de anomalii, de turburările, de sguuirile și de prefacerile mai mult sau mai puțin revoluționare ale celorlalte Biserici, și dacă evoluția ei este atât de unitară, de lină și de consecventă, fie și mai înceată, se datorește locului și importanței ce are în viața ei elementul tradițional. El este centrul de greutate al Bisericii ortodoxe.

Formată din Biserici naționale autocefale, fără conducere monarhică centrală, fără o limbă de cult și de cultură teologică obligatorie, fără mijloace externe de constrângere și de unificare, Biserica ortodoxă trăește și-și păstrează unitatea doctrinală, canonică, cultică prin aceeași tradiție fidel păstrată de toate Bisericile componente, în spiritul vechii catoliciții creștine. Nici metodele Bisericii papale, nici cu atât mai puțin principiile Bisericilor protestante nu le-au asigurat lor unitatea bisericească atât cât o asigură ortodoxiei respectul ei general pentru tradiția comună, necesară ființei ei ca o condiție de viață.

Căci tradiția creștină aparține Bisericii ortodoxe ca element

constitutiv, organic, viu, activ. Ea nu este literă moartă, ci cuvânt viu, proaspăt și fecund, din sufletul Bisericii ecumenice, eroice și glorioase. Deși statică prin permanența ei, ea este dinamică prin acțiunea ei de alimentare a vieții dintr'un izvor care nu seacă. Tradiția este seva, este sângele care circulă prin trupul Bisericii ortodoxe și care-i transmite — talmăcit și asimilat — cuvântul Mântuitorului și al sfinților apostoli. Sfinții părinți, cari ne-au transmis-o, sunt învățători și pilde, agenții și paznicii ei totodată. Epoca lor este timpul constituirii și consolidării Bisericii. Geniul oriental și greco-roman al perioadei patristice s'a dăruit creștinismului și i-a adus tot ce-i putea da ca o contribuție din parte-i pentru încetățenirea și lămurirea evangheliei în lume. Cu impresii creștine proaspete și puternice, cu devotament de convertiți prin luptă cu ei înșiși și cu lumea păgână, cu o intuiție creștină autentică, pe care n'o diformase nici teorii papale, nici lozinci protestante, cugetând și trăind evanghelic, sfinții părinți au făcut din dogma și din virtutea creștină rostul și sensul vieții și al învățaturii lor, în condițiuni istorice în care au putut să cugete și să simtă creștinește nu numai ca pentru timpul lor, de care sunt firește legați în primul rând, ci ca pentru totdeauna. Opera lor scrisă și trăită este o mare experiență istorică a celor mai vrednice generații creștine: bun lăsat moștenire scumpă nouă tuturor, ca o binecuvântare a fericitului timp, când Biserica era — cum a rămas din ea, Biserica ortodoxă — una, sfântă, catolică și apostolică. Este privilegiul Bisericii ortodoxe de a fi urmașa ei directă, continuatoarea vechii Biserici ecumenice, și de a fi, ca moștenitoare de drept, în posesiunea necontestată a neprețuitului tezaur, care este tradiția patristică, și a unui titlu deplin justificat.

Calitatea istorică și valoarea creștină a acestui tezaur îl fac de nepărăsit, de neînlocuit, de neschimbat. Toată sfortșarea grandioasă și subtilă a scolasticii și a doctrinarilor reformei nu fac de prisos un singur mare părinte bisericesc, cu atât mai puțin întreaga tradiție creștină. Luați în parte, un părinte sau altul pot fi deșigur întrecuți de unii mari teologi posteriori; în totalul ei însă epoca patristică este inegalabilă. Ceea ce mai ales o face neîntrecută, este, pe lângă înălțimea și bogăția ei teologică, spiritul și sentimentul ei creștin curat și mare. Epoca patristică este nu

numai perioada clasică a cugetării creștine: este și a celor mai mari realizări creștine, a vieții acordate cu credința, pline de duh bisericesc, trăite cu conștiința superiorității și a răspunderii creștine, pe care o stimulau însăși existența și concurența păgânismului, a iudaismului, a ereziilor.

Desigur, istoria creștinismului nu este numai epocă patristică, eroism martiric și sfințenie monahală. Durerile Bisericii ocupă numeroase pagini și lungi capitole, — unele se găsesc și în istoria Bisericii ortodoxe. Aceasta a suferit însă mai mult decât toate și este singura care suferă încă și astăzi persecuții sângeroase, mai grele și mai odioase chiar decât cele suferite de Biserica veche. Dar istoria este mare și instructivă prin tot ce cuprinde, și bun și rău, și nu are de ascuns ochilor noștri nimic din ceea ce, ca însemnătate, interesează să știm. Biserica ortodoxă are interesul să-și cunoască bine istoria, fie frumoasă, fie nu, pentru a-și cunoaște trecutul și a se cunoaște pe sine din trecut, așa cum a fost: Istoria, am zis, — ca știință nu a morții, ci a vieții care a fost și care, dacă a trecut ca fapt, durează ca idee și ca năzuință, în virtutea tradiției, marea depozitară de idei și de năzuințe istorice.

Fapt psiho-fizic, istoria știe că oamenilor le supraviețuește sufletul lor, nu doar în sensul dogmatic al nemuririi, ci în ideile, în sentimentele, în operele lor. Muritorilor le supraviețuește în istorie fapta și amintirea lor, bună sau rea. Aceasta poate dăinui cât lumea, pentrucă numai oamenii mor; omenirea trăește. Trăesc anume în urmași înaintașii, transmitându-le, cum am spus, comoara și făclia tradiției, care se îmbogățește cu fiecare generație.

Biserica ortodoxă de totdeauna formează o singură comunitate creștină. Noi toți, cu înaintașii și cu urmașii noștri, Biserica văzută cu cea nevăzută, Biserica luptătoare cu cea triumfătoare, suntem membrele unui singur corp, al cărui cap este Iisus Hristos. Biserica pe care o formăm cei în viață este numai un moment din viața Bisericii universale; noi suntem momentul ei actual. Înaintea și în urma noastră stau și vor sta înșiruiți sub steagul crucii — generație după generație — frații noștri de credință. Împreună cu ei credem și ne mântuim ¹, pentrucă împreună cu ei constituim

1. Despre caracterul comunitar al mântuirii, vezi *N. v. Arseniew, Die*

Biserica. Ea ne depășește în timp și este totdeauna actuală, ne cuprinde pe toți și este unitară, continuând a fi, din trecut în viitor, o singură Biserică, dincolo de indivizi, de generații, de secole, de milenii. Cea din trecut a intrat în istorie, trăește în istorie și în noi. Ea n'a murit cu creștinii de demult, cum nu va muri nici cu noi.

Intrată în istorie, Biserica este continuă și actuală ca și istoria. Biserica de azi este Biserica de totdeauna, cuprinzându-ne azi pe noi. Este Biserica strămoșilor noștri, ajunsă în vremea noastră. Împreună cu noi îi aparțin continuu și ei toți, creștinii ortodocși dela început și până azi. Organism viu, ea crește și trăește cu noi toți, nu se întrerupe. Ea trăește continuu la prezent. Trecutul ei nu este deci îngropat cu morții, dus pentru totdeauna. El este numai viața de ieri a Bisericii de azi, a noastră a celor cari o formăm acum. Cu ea trăește și crește tradiția ei bimilenară, îmbogățită cu tot ce este sfânt în fiecare generație ortodoxă. Ca și Biserica, tradiția ei crește esențial, organic. Ca și Biserica, ea este vie și actuală; este, cum am zis, sângele care circulă prin vinele Bisericii, este hrana ei.

Biserica ortodoxă nu se poate concepe fără tradiție și nu poate trăi fără ea. Tradiția este element vital, face parte din ființa ei, îi întreține viața, ceea ce au început în fine să înțeleagă și protestanții¹. Este atât de mare puterea ei, încât, deși au trecut peste o mie de ani dela epoca patristică, marea creatoare de tradiție creștină, Biserica ortodoxă trăește mai ales în virtutea tradiției sale și prin ea. Sunt, în deosebi, cinci sute de ani, de când, cu căderea Constantinopolului, mersul Bisericii ortodoxe s'a redus simțitor, mișcarea ei a încetinit mult. De cinci sute de ani totuși, tradiția Bisericii ortodoxe i-a dat ceea ce nimic altceva nu era în stare să dea altei Biserici: puterea de a trăi și de a se păstra, și încă în agitata epocă modernă, în care Biserica occidentală s'a desbinat, și între atâtea pericole și strămtorări dela Răsărit și dela Apus. O Biserică socotită de mulți moartă, pentru că imperiul care o protejase dispăruse, trăia totuși și îndeplinea pentru

Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben (col. Göschen, 918), Berlin și Leipzig 1926, p. 86-88 (citând pe *Alexei Chomiakov*).

1. Comp. *W. A. Visser't Hooft* in op. cit., p. 49-50, citând pe *Arseniew*: Tradiția și prin urmare ortodoxia, înseamnă „curentul viu al vieții Bisericii“.

credincioșii ei robiți și prigoniți rol de mamă, ca totdeauna. Se știe ce surpriză a constituit pentru luteranii secolului al XVI-lea știrea că Biserica greacă există încă, că n'a putut fi desființată de Turci, așa cum se zicea la Roma. Biserica ortodoxă, izolată și părăsită de creștinii occidentali, exista în adevăr, trăind prin marea sa tradiție creștină. Aceasta dovedește puterea vitală reală a acestei tradiții, prin care Biserica ortodoxă trăește nu ca dintr'un capital mort, ci ca din propria sa viață istorică, din propria sa vigoare, din sângele său sănătos și curat.

Istoria bisericească este actualizarea acestei tradiții și a vieții creștine din trecut. Ea deschide ochilor Bisericii marea carte a tradiției ortodoxe, ea instruește pe creștinul de azi asupra vieții creștinilor de ieri, a celor care ne-au precedat în dreaptă credință. Ea îmbogățește viața Bisericii de azi cu toată viața Bisericii de ieri și o instruește cu toată experiența ei de nouăsprezece secole. Apostolii, martirii, mărturisitorii, ierarhii, teologii, cuvioșii, marea armată de creștini ortodocși, cari au rostit și cinstit numele lui Iisus Hristos înainte de noi, nu sunt doar morți ai marii noastre familii ortodoxe, trecuți cu moartea în împărăția uitării. Ei sunt chipuri vii, trăesc aievea în învățatura, în organizația, în cultul, în duhul Bisericii ortodoxe, în respectul nostru pentru ei.

Studiind deci trecutul Bisericii, istoricul nu are de contemplat ruine, de identificat morți, de catalogat piese de arhivă și de muzeu. El are de privit oameni naturali, oamenii așa cum au fost. Istoricul îi vede ca un contemporan al lor, îi urmărește în acțiunea lor, le cercetează gândul și viața, ca și cum el ar trăi atunci. Ducându-se cu mintea în trecut, el vede faptele istorice, le intuește, ca un martor ocular. Numai așa le poate înțelege și explica. Este deci cu totul greșită ideea aproape comună, că istoria este o simplă înșirare și memorizare de lucruri de demult, ce nu mai interesează decât ca număr de inventar, în vasta împărăție a morții. Ca știință a vieții, istoria însuflețește și înviază chipurile trecutului, le dă grai, reproduce faptele lor, reconstitue procesul vieții trecute, reface ceea ce a fost, așa cum a fost. Ca pe o scenă de teatru, dar cu alte mijloace și cu alt sens, ea reprezintă pentru noi ca spectatori drama vieții trecute, care, fără aceasta, ne-ar rămâne necunoscută, așa cum ar rămâne neînțeles prezentul ca act momentan al dramei

ce-l jucăm noi, solidari în istorie cu omenirea, respectiv cu Biserica ortodoxă de totdeauna.

Istoria nu studiază cu interesul arheologic de a desgropa antichități. Ea nu urmărește să dea simple cunoștințe despre ceea ce a fost. Istoria caută să pătrundă în taina vieții trecute, să-i descopere resorturile, să-i tâlmăcească tendințele; o urmărește în evoluția, în mersul ei spre momentul nostru, spre prezent. Ea caută nu numai oameni și fapte trecute, ci și tâlcul și mesajul lor pentru noi. Așa cum iconografia Bisericii noastre prezintă — simbolic — pe Mântuitorul și pe sfinți ca trăind și privindu-ne, învățând, pilduind și întărind pe credincioși, așa ne pune istoria înaintea, ca într-o frescă de chipuri ce stau să vorbească, și în realitate vorbesc prin graiul istoricului, pentru noi cei de azi, figurile vieții trecute cu faptele lor bune și rele, ce trebuie să fie știute de noi. Istoria este evocatoare și animatoare. Ea face pe morți să vorbească, iar pe noi ne face contemporanii și ascultătorii lor, ne face să-i înțelegem în limba lor.

Ca religie istorică, pregătit în istorie, creator de istorie, condiționat de istorie, creștinismul are cu ea legături și afinități indisolubile. El nu privește lumea și viața pe deasupra timpului și a realităților omenești, cum fac de exemplu religiile Indiei vechi, preocupate în teosofia și în misticismul lor specific de teorii aeriene, care plutesc în sfere eterice și nu au istorie. Creștinismul a influențat considerabil cursul istoriei și l-a modificat profund. La rândul ei, el ține seama de istorie și s'a organizat în Biserică, primind unele influențe omenești și adaptându-se. Biserica este aspectul lui istoric. Realitate istorică, Biserica se integrează în istorie, se privește în ea. Pentru ea, istoria este viața ei omenească și de aceea nu e simplă preocupare teoretică, ci o necesitate firească. La lumina istoriei, Biserica are conștiința realizărilor sale, a progresului său, își cunoaște viața și mersul, își verifică aspirațiile, își socotește greutățile. Idealul ei nu este desigur legat de pământ, dar pornește de pe el, pentru a tinde spre cer. Pământul este punct de plecare și de sprijin, cerul este punct de atracție și de sosire. Cu ajutorul istoriei, Biserica știe cât și cum a mers, ce a săvârșit, întru cât a corespuns menirii sale. De aceea, așa cum istoria universală este memoria și conștiința omenirii, istoria creștinismu-

lui este memoria și conștiința Bisericii: Este cunoaștere de sine,

Biserica ortodoxă, mai mult decât oricare alta, trăește din istoria sa, își trăește fidel și continuu istoria. Privind spre trecut, ea își trage din el doctrina, constituția, canoanele, cultul, arta, practicile, spiritul. Mai mult decât oricare altă Biserică, ea își reproduce istoria, și-o pune continuu în față, și-o retrăește în chip spiritual și simbolic. Cultul ortodox, cu ciclurile de sărbători anuale, reconstitue, în momentele mai însemnate, viața Mântuitorului și a eroilor ei, sfinții. Cultul ortodox este o continuă aniversare, un șir complet de comemorări istorice. Reamintind marile evenimente istorice creștine, el le reactualizează și le retrăește. Sărbătorile și actele de cult ortodoxe — sfânta liturghie în deosebi — sunt mai mult decât simple amintiri istorice, decât evocări. Ele sunt ca și o trăire din nou a faptelor, o participare personală, ulterioară, dar ca și actuală, a creștinilor de acum la ele. Pentru Biserica ortodoxă, Hristos se naște în fiecare an, se botează în fiecare an, moare și înviază în fiecare an, ca acum nouăsprezece secole, — și tot astfel se petrec ca și din nou, anual, toate evenimentele comemorate de cult. În sfânta euharistie, Mântuitorul se jertfește ca pe Golgota, în chip nesângeros, dar în realitatea trupului său frânt și a sângelui său vărsat și pentru noi, spre iertarea păcatelor. La toate acestea, creștinii ortodocși participă și azi cu sentimentul personal și proaspăt al vechilor creștini și în spiritul lor realist¹, privind comemorările cultice ca pe înseși faptele comemorate, bucurându-se sau întristându-se de ele, ca și cum ar fi de față la cele întâmplate atunci, ceea ce se poate vedea mai ales în manifestarea bucuriei pascale, comentate în deosebi de teologii ruși².

Biserica ortodoxă păstrează deci contact continuu cu istoria sa, și prin ea cu viața sa de până acum. Strâns legată de originile, de trecutul și de tradiția sa, ea trebuie să-și vadă continuu, cum

1. Comp. N. v. Arseniew, op. cit., p. 14, 23, 30.

2. Comp. N. v. Arseniew, op. cit. p. 13-22. Hamilcar S. Alivisatos, Der Kultus der Kirche, in Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze, X.), Leipzig 1939, p. 91-92.

am spus, chipul în istorie, ca într'o oglindă, nu numai pentru a trage din el norme și puteri, ci și pentru a se încredința totodată de conformitatea cu sine însăși, de fidelitatea sa față de sine, de integritatea și de identitatea sa istorică. Nicio altă Biserică nu are și nu simte mai mult decât cea ortodoxă nevoia de a se ține pe linia trecutului său istoric, de a-și potrivi mersul cu tradiția sa, de a-și observa direcția normală de mișcare, fără abateri și fără salturi, și de a-și păstra în general acea unitate lăuntrică și organică, de esență dogmatică și de forme istorice, pe care nici o altă Biserică nu o are ca ea ¹.

Cunoscându-și istoria, Biserica ortodoxă se vede pe sine așa cum a fost totdeauna și se cercetează la lumina învățaturii și normelor întemeietorului ei și ale celor cari i-au predicat-o și tâlcuit-o, sfinții apostoli și sfinții părinți. Sub cuvânt că progresează, evoluând, Biserica papală a admis dogme și practici noi și particulare, cu totul străine de concepția Bisericii vechi, una și unitară, — semn al „lipsei unei certitudini centrale în ființa catolicismului“ ². Sub cuvânt că restabilește sensul creștinismului primar și că revine la formele lui simple, protestantismul a înlăturat dimpotrivă, odată cu exagerările Bisericii romane, înseși principiile vechi și aplicarea lor justă, consacrată de istorie și compromisă din nefericire de Roma, prin abuzuri care păcătuiau împotriva tradiției creștine ortodoxe. În Biserica ortodoxă, credincioasă tradiției sale fără exagerări și fără inovații, o reformă protestantă nu era posibilă, nefiind necesară. Respectul pentru tradiție a scutit Biserica ortodoxă de devieri și de abuzuri revoltătoare, care să necesiteze o „reformă“. Ceea ce romano-catolicismul a stricat prin salturi înainte sau în lături, n'a putut să repare reforma printr'un presupus salt înapoi, înlăturând cincisprezece secole de tradiție, adecă de viață creștină. Aceasta pentru că, de o parte și de alta, evoluția istorică a fost forțată și abătută de pe linia indicată de trecutul sacru al Bisericii, — abătută pentru considerațiuni omenești, locale sau temporale, dela sensul ei creștin catolic-ortodox permanent, și pentru că în

1. De văzut interesantele considerațiuni asupra acestei unități, cu aplicație specială la Problema stilului, la *Nichifor Crainic*, *Nostalgia Paradisului*, București 1940, p. 325, 326.

2. *Ibidem*, p. 325.

albia tradiției ecumenice s'au vărsat puternici afluenți străini de spiritul ei și s'au amestecat interese, care erau ale oamenilor, nu ale Bisericii însăși, și care contrafaceau idei creștine, făcându-le odioase.

Biserica ortodoxă, socotită a fi rămas în urma evoluției generale a creștinismului, n'a făcut în realitate decât să meargă mai încet și mai sigur, cu măsură și cu prudență, rămânând pe drumul de aur, tras și luminat de sfinții părinți, fără prefaceri scolastice și fără revoluții reformatoare. Biserica ortodoxă ar fi putut greși la fel cu celelalte, dacă nu și-ar fi cunoscut și respectat trecutul și tradiția, și ar greși oricând, dacă nu le-ar cunoaște și respecta și în viitor. Ea trebuie să rămână totdeauna consecventă cu sine, și nu poate să facă aceasta decât în spiritul și la lumina istoriei sale. Falsificând trecutul și tradiția, în pseudo-decrete și pseudo-donațiuni, în interpretări, titluri și revendicări abuzive și inovatoare, a ajuns Biserica Romei, dintr'o instituție spiritual-creștină, instituție politico-teocratică. Nesocotind trecutul și tradiția, a ajuns reforma protestantă să sărăcească în chip dureros conținutul catolic al credinței și practicii creștine. Știind că inovația este principiul ereziei, Biserica ortodoxă a evitat și evită să inoveze. Credincioasă tradiționalismului său istoric, ea își apără astfel ființa, și păstrează cu ea lumii, întreg și nealterat, tezaurul de mare preț, pe care i l-a lăsat moștenire trecutul comun al creștinismului, — azi din nefericire desbinat și diferențiat, pentru a fi păcătit împotriva tradiției creștine vechi.

Rămasă singură pe poziția Bisericii vechi, Biserica ortodoxă are nu numai interesul de a-și cunoaște istoria, pentru a se menține în ea și a se hrăni din ea, ci și pe cel de a cunoaște diferențierile aduse de evoluția particulară a celorlalte Biserici, de a se cunoaște în comparație cu ele și de a-și justifica, prin confruntare, situația ei în fața lor. Istoria bisericească este pentru Biserica ortodoxă un act de identitate permanent. Pentru a arăta ce este, spre deosebire de celelalte Biserici, Biserica ortodoxă deschide cartea trecutului său bimilenar. Acolo se găsește și îndreptățirea ei de a fi, și dovada îndepărtării celorlalte Biserici de pe drumul, care în timpul formării tradiției patristice era unul. Oricât ar fi influențată de vederi confesionale, istoria este un

mijloc de discriminare, un martor inevitabil. Un raționament poate să fie just sau nu, o părere poate fi adevărată sau falsă. Istoria este așa cum a fost, chiar dacă n'o înțelegem toți la fel. Fapt împlinit, ea nu mai poate fi schimbată de nimeni. Ea este consumată pentru totdeauna, și este o mare lecție de sinceritate pentru toată lumea. Impotriva ei nu putem nimic. Pentru greutatea mărturiilor ei, Bisericele creștine o fac de altfel toate arbitrul procesului lor confesional.

Susceptibilă de interpretări subiective și cunoscută numai în măsura documentelor existente sau descoperite, istoria nu este desigur o știință infalibilă. Spre deosebire de dogmatică, al cărei cuprins este unul și neschimbat, istoria crește și se modifică, se revizuește în numeroase puncte. Obiectiv, ca fapt, istoria este una; subiectiv însă, ca știință, ea variază, în sensul că nu o cunosc și interpretează toți la fel. Dar istoria este pe cale de continuă perfecționare și unificare, prin îmbogățirea și verificarea sa documentară. Pe măsură ce crește numărul cunoștințelor istorice și se cunosc astfel mai bine faptele trecute, se luminează domeniul istoriei și apare tuturor ca o imagine mai uniformă. Confesiunile se întrec, în această privință, în cercetarea trecutului — și Biserica ortodoxă nu trebuie să rămână în urmă, — pentru a proiecta asupra lui cât mai mult lumina mărturiilor ce se descoperă continuu și a înlătura echivocurile, confuziile, nesiguranțele, răstălmăcirile, ignoranța istorică. Oricât și-ar expune și justifica Biserica ortodoxă dogmele, ele nu vor fi acceptate cu atât de alte Biserici. Studiind însă istoria, documentând-o și prezentând-o științific, ea poate să impună și altora recunoașterea faptelor care au fost și cum au fost.

Este atât de firesc acest lucru, încât chiar studii istorice străine de ea ajung să se unească în rezultatele lor cu ceea ce știe și ține Biserica ortodoxă ca adevăr istoric, în chestiuni din cele mai disputate. Așa se recunosc, de exemplu, în anii din urmă, adevăruri privitoare la shisma dintre Biserica romană și Biserica greacă, refuzate până acum ortodocșilor, așa cum în istoria reformei protestante se observă un însemnat progres de obiectivitate și seninătate din partea istoricilor romano-catolici, — în general cei mai puțin liberi să spună totdeauna tot adevărul istoric. Istoria împarte și învrăjbește în multe pe creștini. Istoria îi și apropie totuși,

aducându-i pe același teren de cercetare, „la fața locului”, și-i poate uni în multe, reparând propriile lor greșeli din trecut și făcându-i mai întâi să le cunoască toți.

Rămasă în urma celorlalte mari confesiuni în cercetarea multor probleme istorice, teologia ortodoxă are cu atât mai mult datoria și interesul să le studieze, pentru a nu fi desavantajată de întârzierea sa. Este timpul ca preocupările ortodoxe pe acest teren să fie intensificate. Marea pagubă și durere ortodoxă, care este mizeria Bisericii ruse, a cărei știință teologică se găsește în exil, unde se afirmă foarte onorabil, dar nu are toate posibilitățile materiale de lucru, este un motiv mai mult ca să sporească eforturile celorlalți ortodocși, pentru întărirea poziției istorice științifice a Bisericii ortodoxe.

Contactul cu alte confesiuni, în care a adus pe ierarhii și teologii ortodocși mișcarea ecumenică, necesitează de asemenea punerea ortodoxiei în mai multă și mai justă lumină istorică. Suntem încă puțin sau rău cunoscuți de ceilalți creștini. Cunoașterea istorică nu este în adevăr singura de care se simte nevoie, dar este cea dintâi, ea stabilind identitatea noastră. Înainte de toate, trebuie să arătăm celorlalți poziția noastră istorică în sânul creștinismului, terenul pe care stăm dela început; să înlăturăm neștiința sau prejudecățile lor istorice, care sunt multe, să afirmăm legătura noastră istorică cu Biserica veche și fidelitatea noastră față de tradiția ei, să prezentăm și să valorificăm în lumină istorică marele bun ce posedăm în tradiția ortodoxă, adevărata tradiție catolică și ecumenică. Pentru a ne cunoaște unii pe alții, creștinii, trebuie să ne întâlnim pe terenul neutru al istoriei obiective.

Istoria noastră specială este puțin cunoscută de ceilalți. Se știe că din patimă confesională Biserica ortodoxă a fost prezentată în istoriografia apuseană ca o Biserică decadentă, compromisă, disparentă. Căderea Constantinopolului sub Turci, mai ales, a întărit impresia Occidentului că Biserica greacă este ca și distrusă. Așa se explică mirarea luteranilor, amintită mai sus, când au aflat în secolul al XVI-lea, că mai există totuși o Biserică ortodoxă și că ea își păstrează vechea credință, chiar sub jug turcesc. Istoricii bisericești apuseni nu se mai ocupau în adevăr

de Biserica ortodoxă decât prea puțin și numai pentru a o critica. Pentru istoricii romano-catolici, pe cari i-au imitat cei protestanți, Biserica ortodoxă înceta de a mai interesa după shismă. Manualele de istorie bisericească apusene nu mai vorbesc în adevăr despre Biserica ortodoxă după secolul al XI-lea, decât pentru a aminti, cu cunoștințe uneori aproximative, încercările de unire. După căderea Constantinopolului, Biserica ortodoxă nu mai prezintă nici măcar acest interes redus. Pentru ultima jumătate de mileniu, ea figurează în istoria bisericească doar ca mențiune de trist exemplu de Biserică robită, amorțită, inactivă, ispășind „păcatul” de a se fi despărțit de Roma și a se fi închis în tradiția ei, refractară oricărei imbieri din afară. Este una din umilintele impuse Bisericii ortodoxe pentru a fi rămas credincioasă istoriei sale.

Situația aceasta este pentru noi jignitoare și este nedreaptă. Inchisă în adevăr în propria sa istorie, Biserica ortodoxă nu era totuși moartă. Ea era numai izolată, persecutată de Turci și ignorată de creștinii ceilalți. Viața ei se desfășura mai încet, dar în interesul nevoii ei firești imediate, care era cea a conservării. Fixată pe poziția sa istorică tradiționalistă, Biserica ortodoxă a creștinilor robiți de Turci strângea la piept, cu credință de oameni în primejdie, un steag pe care nu l-a predat nimănui: nici romano-catolicilor, nici protestanților, nici musulmanilor, deși au încercat să i-l smulgă toți. În acest timp, creștinătatea occidentală se desinteresa de ea, se sfâșia în reforme și războaie religioase, se destrăma în confesiuni și secte și pierdea ceea ce avusese mai bun în evul mediu: unitatea de idee și de acțiune creștină. Evul modern o găsea împerechiată și slăbită, reacțiunea lui laică ridica împotriva ei o mare ofensivă profană, ale cărei efecte dezastruoase continuă până în vremea noastră și pe care, fără vină din parte-i, le simte însăși Biserica ortodoxă, care n'a păcătuit împotriva firii și menirii ei cu erorile grave, cu care a păcătuit Biserica occidentală. Refugiată în tradiția sa ecumenică, în trecut, a trăit din el până acum.

Moartă n'a fost Biserica ortodoxă, a fost numai pusă în imposibilitate de a se mișca liber, de a înainta în ritmul timpului occidental, de a influența evoluția generală a creștinătății (ce rol mare ar fi putut juca o Biserică ortodoxă liberă, înfloritoare și

puternică, în momentul mare al reformei!) — de a mai interesa la mersul ei conștiința creștină desbinată, devenită conștiință confesională, îngustă și prozelitistă. Istoria bisericească are multe îndreptări de făcut în acest domeniu, de luminat multe laturi, de umplut numeroase goluri în cunoștințele noastre. Istoria mai nouă a Bisericii ortodoxe în general este puțin cunoscută și totuși interesantă. Istorie eroică, ea n'a dat creștinătății atât întreprinderi misionare, opere științifice și monumentale, cât a dat — și a dat cu aceasta ceva mai mult — : martiri și mărturisitori, așa cum dă încă și astăzi. Aceștia merită să fie cel puțin tot atât de bine cunoscuți cât numeroșii agenți papali în Orient, cât latinofiliile unioniști, cât inițiatorii multelor secte moderne și cât diferiții critici raționaliști.

De fapt, istoria mai nouă a Bisericii ortodoxe interesează și pe Occidentali în unele privințe, și numărul studiilor și publicațiilor periodice, având ca obiect laturi sau momente ale situației noastre moderne, crește continuu. Spiritul și scopul confesional, în care sunt însă scrise cele mai multe din ele, le reduce pentru noi valoarea documentară. Acest fapt indică și mai mult Bisericii și teologiei ortodoxe datoria ce au de a se informa prin studii istorice proprii asupra trecutului mai apropiat și atât de puțin cunoscut al ortodoxiei, fără a mai vorbi de necesitatea mai mult de cât științifică de a cunoaște și a prezenta situația tragică a Bisericii ortodoxe din republica Sovietelor.

Este trist pentru noi, că trebuie să învățăm a ne cunoaște adesea doar prin studii istorice străine și prin cronicile religioase ale unor reviste neortodoxe, de obicei puțin binevoitoare nouă, informate prin colaboratorii lor cu misiune religioasă-științifică în Orientul ortodox și prin uniți. Lipsiți de multe din mijloacele de lucru, în primul rând de cunoașterea limbilor popoarelor ortodoxe, ignorăm în mare măsură și trecutul lor religios, cu raporturile bisericești interortodoxe, și situația lor actuală mai de aproape. Cunoaștem mai bine istoria Bisericilor occidentale în general, decât istoria noastră ortodoxă, atât de strâns legată de însăși istoria națională.

Necunoscându-ne destul de bine istoria, nu ne cunoaștem destul de bine pe noi înșine și nu putem evalua puterea noastră, posibilitățile noastre de afirmare creștină, nu avem în grad mai

înalt conștiința a ceea ce reprezentăm între Biserici, a ceea ce suntem și avem de făcut noi *ca ortodocși*. Cu înțelegerea sa filosofică a rolului istoriei, profesorul Nichifor Crainic scrie, între altele, în „*Nostalgia Paradisului*“: „Istoria e modul de a reacționa al unui popor în fața celorlalte popoare și în fața lui Dumnezeu. Istoria e modul de a-ți croi soarta pe pământ. Cunoscând ceea ce am fost, știm mai bine ce trebuie să fim”¹. Înțelese despre istorie în general, acestea se aplică și istoriei bisericești. Cunoscând ceea ce am fost și ce însemnăm cu credința noastră ortodoxă, știm mai bine ce trebuie să fim. Insuficiența cunoașterii istorice ne lipsește de luminile necesare și de mai multă încredere în noi înșine, ne pune în inferioritate față de ceilalți, a căror istorie totuși, mai puțin eroică, este plină de muștrări pentru ei. Istoria este instructivă prin învățămintele ce cuprinde, prin pildele ce ne prezintă, prin experiențele ce însumează. Studiul ei dă nu numai cunoștințe; dă cunoaștere și înțelegerea vieții omenești, lărgeste orizontul vederii noastre intelectuale. dă sentimentul continuității și al solidarității generațiilor, atât de necesar unei Biserici, a cărei putere de viață și de conservare o formează marea ei tradiție istorică ortodoxă. Prin cunoașterea, urmarea și potențarea acestei tradiții ne integrăm în marea Biserică ortodoxă de totdeauna, ne simțim în adevăr ortodocși. Necunoscând-o sau prețuind-o insuficient, riscăm înstrăinarea și rătăcirea dela ideea ortodoxă, riscăm împuștinarea ei. Teologia rusă a făcut în această privință o experiență instructivă, pe care o mărturisește sincer astăzi — în mic au făcut-o poate și altele, — și a ajuns la concluzii care nu mai lasă nicio îndoială asupra datoriei ortodoxiei întregi de a nu se îndepărta de bazele sale naturale și de spiritul său și de a se reîntoarce la ele, acolo unde eventual s'a îndepărtat, — și aceasta pe calea cercetării și reconstituirii istorice².

1. Pag. 270.

2. A se vedea prețioasele constatări și mărturisiri făcute de profesorul G. Florovsky la congresul de Teologie ortodoxă dela Atena, în referatul său *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*. (*Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes*. 29 Novembre—6 Décembre 1936, Atena 1939, p. 226), și în *Kyrios*. Vierteljahresschrift für Kirchen-und Geistesgeschichte Osteuropas, hrsg. von Hans Koch, (Königsberg și Berlin) 2. Band (1937), p. 1-22.

Marea noastră tradiție, pe care trebuie să o ascultăm, este graiul sfinților părinți și al strămoșilor noștri dreptcredincioși. Veacurile lor stau numai cronologic în urma noastră, nu și spiritual. Din punct de vedere religios și moral, și în general în înțelegerea creștinismului, ei ne-au fost superiori. Credința lor era mai puternică și viața lor mai frumoasă decât a noastră. A-i cunoaște pe ei cu gândurile și faptele lor creștine, este a adăuga puterile lor puterilor noastre. Biserica ortodoxă are în ei o mare armată sfântă, cu care nu se va simți niciodată nici slabă, nici umilită.

* * *

Dacă am lăsat la urmă câteva considerațiuni speciale asupra necesității studiilor patristice, este pentru importanța lor deosebită ca mijloc de identificare și de regenerare ortodoxă. Pe lângă valoarea lor istorică obișnuită, studiile patristice întrunesc condițiuni de utilitate maximă și de actualitate continuă. Dacă oamenii, ca agenți istorici, dispar, și dacă faptele lor sunt unice și nu se repetă, pentru că sunt personale, cugetarea lor devine bun creștin comun. Ea rămâne valabilă peste secole, pentru că este inspirată din învățătura Mântuitorului și din credința lor vie și puternică în El. Având puterea și efectul marilor idei, cugetarea patristică rodește dincolo de timpul său. Altoită pe sfânta Scriptură, ea talmăcește Bisericii cuvântul lui Dumnezeu, este urmarea și interpretarea lui. Biblia a jucat un rol considerabil în formarea sufletească a primelor generații de creștini. Ea era „biblioteca lor”. Ea a rămas normativă în viața și în cugetarea veacurilor următoare, constituind textul teologiei ortodoxe și fondul culturii creștine. „Biblicismul” vechilor creștini a făcut ca și literatura creștină să se inspire din sfânta Scriptură, să o citeze abundant, să o facă temeiul vieții, gândirii, credinței creștine. Pentru Biserica ortodoxă, literatura patristică este comentariul clasic al sfintei Scripturi, și întreaga sfântă Tradiție este izvor al credinței, alături de cartea sfântă.

Crainici ai sfintei Tradiții, sfinții părinți au în Biserica ortodoxă o valoare confesională documentară, care vine ca importanță îndată după Biblie. Ca și prin poziția ei istorică, Biserica ortodoxă se deosebește de celelalte prin ceea ce putem numi poziția ei patristică. De altfel ea este un aspect al poziției ei istorice.

Odată cu obligativitatea sfintei Tradiții, protestanții au negat sfinților părinți valoarea de izvor al credinței creștine, locul lor luându-l în schimb, sub altă formă, reformatorii. Biserica papală recunoaște în adevăr sfinților părinți acea valoare, dar ea are alt sens decât în Biserica ortodoxă. În Occidentul roman, obișnuit să asculte de o autoritate monarhică, s'a impus și în teologie autoritatea unui părinte, Augustin. Acceptat integral și oarecum exclusiv, cu părerile sale ortodoxe și neortodoxe, el constituie temeiul patristic al teologiei romane. Ceva mai mult, evoluând dela patristică la scolastică, literatura creștină occidentală a suferit în evul mediu o transformare, care, dacă pe de o parte este o îmbogățire, pe de alta este o abatere dela spiritul teologiei patristice. Biserica papală i-a acordat totuși un rang superior, ridicând-o mai presus de patristică. Lucrul era de altfel firesc. Biserica papală, cum am spus, este Biserica evului mediu. Scolastica este și ea teologia evului mediu apusean, deci teologia specială a Bisericii papale. Ca și pentru literatura patristică, Roma a admis și a impus autoritatea supremă a unui scolastic, Toma de Aquino, autoritate care depășește, și în acest sens înlătură, pe a lui Augustin, fiind consacrată oficial. Așa cum autoritatea ierarhică a Bisericii s'a concentrat pentru Occident în Roma și în papă, s'a concentrat autoritatea patristică în Augustin, cea scolastică în Toma de Aquino, acesta având la rândul-i autoritate generală și absolută în teologia și în filosofia romano-catolică, un fel de infalibilitate teologică, explicabilă într'o Biserică pentru care monarhia absolută este sensul existenței. În această situație, ceea ce interesează mai mult din tradiția patristică este un om, din teologia scolastică altul, acesta având întâietate: dominicanul asupra părintelui bisericesc, scolastica asupra patristicii, secolul al XIII-lea asupra primelor opt secole. Se înțelege că importanța tradiției patristice iese simțitor redusă și schimbată din această subordonare. Ea nu mai este o tradiție multiseculară, completă și organică; ea este un om, un om din evul mediu! Nu teologia patristică este criteriul scolasticii, ci un scolastic este criteriul teologiei patristice. Că aceasta modifică mult sensul „sfintei Tradiții” în Biserica papală, și că prin urmare ea se deosebește și în această privință de Biserica ortodoxă, este evident.

În Biserica ortodoxă tradiția patristică formează un tot, este o sumă de oameni și de scrieri, nu «suma teologică» a unui sco-lastic. Ea nu este importantă și obligatorie prin valoarea unui părinte bisericesc, este prin valoarea tuturor. Teologia ortodoxă nu este teologie de unul singur; este operă colectivă, așa cum și autori-tatea bisericească supremă este cea colectivă, sinodul. Teologia ortodoxă este consens, armonie, și ca atare autoritate generală. Ea nu este unilaterală, ci multilaterală, nu exclusivistă, ci com-prehensivă. Ortodoxia se găsește și în această privință pe fericita cale de mijloc, între monopolul teologic al unei autorități scolastice și între individualismul protestant, care recunoaște autoritatea fie-căruia. Cu înțelepciunea și simțul just, cu care ortodoxia, „suprema înțelepciune a vieții ecumenice“, cum așa de bine o caracte-rizează Nichifor Crainic¹, a știut să aleagă și să asimileze din filosofia greacă și din cultura veche în general elementele com-patibile cu creștinismul², cu aceeași înțelepciune și cu simț creștin a știut să-și formeze o tradiție teologică patristică largă și cu atât mai solidă. Această tradiție rezultă din consensul sfinților părinți, este glasul lor comun, simfonia lor. Neinfluențați de nicio scolastică, de nicio teologie de școală nouă, părinții bisericești sunt pentru conștiința bisericească autoritatea Bisericii ecumenice³.

Teologia ortodoxă este teologia sfinților părinți. Este destul să amintim acest lucru, pentru a înțelege cât îi este de necesară cunoașterea și folosirea lor. Închegarea teologică a credinței orto-doxe se găsește în scrierile lor, citând și explicând înseși cuvîn-tele sfintei Scripturi, pe care au clădit ei, cu multa lor înțelep-ciune și pietate, sistemul dogmaticii ortodoxe. În diferențierea doctrinală ce s'a produs în creștinism prin acceptarea unor păreri individuale sau de școală, care n'au fost controlate cu consensul patristic, cuvântul sfinților părinți este un criteriu obiectiv, valabil totdeauna. Este o ironie a istoriei și a teologiei romano-catolice și o imputare totodată, că tocmai Occidentul creștin, care a dat prin Vincentiu de Lerin definiția clasică a sfintei Tradiții, n'o

1. Nostalgia Paradisului, p. 101.

2. Ibidem, cap. *Influențele*, p. 73—90 și *Conflictetele*, p. 91—108.

3. N. v. Arseniew, op. cit. p. 23.

respectă, și a înlocuit autoritatea colectivă a sfinților părinți cu autorități individuale, — și acestea dependente de o filosofie sau de alta, a cărei teologie Biserica creștină nu și-o poate însuși.

Trebue recunoscut, desigur, că teologia posteroară sfinților părinți a avut meritul și datoria de a lămuri diferite probleme de doctrină creștină, care se puneau mai puțin lor, și că ea are și azi de întemeiat biblic, patristic și logic învățătura Bisericii și de formulat în unele puncte poate mai explicit decât o puteau face la timpul lor sfinții părinți. În acest sens, teologia ortodoxă recunoaște, ca și celelalte, că este de făcut un progres dogmatic. Acesta este însă de ordin formal, nu substanțial. Pentru sensul dogmei, teologia ortodoxă rămâne la luminile tradiției sale patristice și ecumenice. Ce importanță are aceasta în policonfesionalismul timpului nostru și ce privilegiu reprezintă pentru Biserica ortodoxă faptul că punctul ei de vedere este unitar, este cel al Bisericii vechi una, se înțelege dela sine.

Imprejurările istorice, defavorabile Bisericii ortodoxe, au făcut ca, în concurența confesională deschisă cu secolul reformei protestante și ale cărei efecte s'au simțit și în Orient, teologia ortodoxă să sufere unele influențe apusene de suprafață. Aceasta ne impune atent control patristic, mai ales că superioritatea științifică a Apusului obligă pe teologii ortodocși să-și completeze studiile în școli de altă confesiune. Pe lângă aceasta, ieșirea Bisericii și teologiei ortodoxe în largul lumii creștine, prin congresele mișcării ecumenice, prin conferințele cu anglicanii, prin congresele de teologie ortodoxă și prin altele, ne încredințează odată mai mult că studiul teologiei patristice este o primă necesitate ortodoxă. Această necesitate se simte tot mai mult și a fost exprimată mai ales de teologii ruși, între cari profesorul G. Florovsky, în diferite scrieri și la congresul de Teologie ortodoxă dela Atena (1936), sub forma unui strigăt de alarmă: *Inapoi la sfinții părinți ! Inapoi la izvoare !*¹.

Pe lângă motivul pur teologic de întoarcere la sfinții părinți și la tradiția sfântă a Bisericii ortodoxe, un motiv practic face tot atât de necesară cunoașterea și folosirea literaturii patristice. Această literatură este o mare comoară de înțelepciune creștină.

1. G. Florovsky, art. cit. în Procès-verbaux... p. 225, 228, 231.

Păstori adevărați, observatori fini, cunoscători ai sufletului omenesc, în luptă cu păgânismul, cu relele societății, cu patimile omenești de totdeauna, meditănd mult asupra sfintei Scripturi, cunoscând și știința lumii, sfinții părinți au fost pedagogi, îndrumători, moralizști cu mare experiență. Doctrina lor morală și spirituală în general, cuprinzând și pe cea mistică, este unul din cele mai mari bunuri creștine. Cunoașterea ei ar fi o surpriză pentru foarte mulți oameni moderni și o muștrare pentru cei cari cred că vechea literatură creștină nu are cu ce să intereseze pe omul veacului al XX-lea.

Poate că elementul cel mai de preț ce ne poate oferi epoca patristică, deși oamenii nu pot fi reeditați prin imitație, este însăși viața sfinților părinți, cum este și a sfinților în general. Ei sunt creștini realizați, reușiți, oameni cari au năzuit și au ajuns să înfăptuiască în viața lor învățătura Mântuitorului, pe cât este omenește cu putință. Unii din ei sunt eroi din cei mai mari ai creștinismului și chiar ai omenirii. Cunoașterea lor este o desfătare sufletească, un câștig, o mângâere, o întărire a gândului creștin. Elementul biografic de bună calitate este totdeauna întăritor, mai mult poate decât cărți întregi de literatură edificatoare. Sfinții sunt creștinismul ilustrat, înfățișat în figuri alese, reprezentative, sunt ideal creștin realizat. Dacă teologia patristică interesează numai pe plan superior, — viețile sfinților interesează toată obștea creștină. Până nu de mult, ele constituiau lectură de predilecție și binefăcătoare în poporul nostru.

Am dat cu acestea motivele socotite mai însemnate ale necesității studiilor istorice și patristice în Biserica ortodoxă: Cunoaștem defectele istorismului de aiurea și nu suntem pentru o supraevaluare unilaterală a istoriei în știința teologică și în cultura creștină. Nevoile teologiei și ale Bisericii sunt mult mai mari, nu sunt numai istorice. Am privit însă Biserica ortodoxă ca Biserică a sfintei Tradiții creștine, cum este, și am socotit că cel mai indicat mijloc de a se regăsi, a se cunoaște și a se voi ceea ce trebuie să fie Biserica ortodoxă în tot momentul, în restul creștinătății, este calea istoriei sale. Aceasta nu însemnează a se întoarce la trecut pentru a trăi cufundată în el, fiindcă aceasta nu

se poate. Insemnează însă a lua din el duhul de totdeauna al ortodoxiei și a-l păstra cu sfințenie, ca dreptar al credinței și al vieții ei, ca remediu al suferințelor ei, ca împlinire a lipsurilor ei, ca garanție a existenței ei.

Cu toate încercările de apropiere între Biserici și cu toată acțiunea mișcării ecumenice, confesionalismul se menține și chiar se întărește. În măsura în care el pare dispus să facă unele concesiuni, uneori poate doar sentimentale sau diplomatice, se pregătește să-și întărească poziția și și-o întărește prin însuși faptul că, cunoscându-se mai bine între ele, Bisericile creștine învață a se cunoaște mai bine pe sine, a-și constata și îndrepta situația, a-și prețui bunurile. Biserica ortodoxă are în tradiția sa pe cel mai mare. Ea trebuie să-l poarte cu sine întreg și nealterat la toate întâlnirile și confruntările, și mai întâi să-l pună în valoare în casa sa proprie. Va folosi nu puțin cu aceasta și va merita cu atât mai mult respectul celorlalte Biserici, cu cât va fi mai ortodoxă: Meritul ei este anume de a fi păstrat ea singură ceea ce celelalte au pierdut mai mult sau mai puțin, în aventuri cu care au păcătuțit împotriva tradiției și istoriei creștine.

TEODOR M. POPESCU

VERBUL «A MÂNTUI» CA TERMEN DE INVOCARE

A PREA SF. NĂSCĂTOARE DE DUMNEZEU
ÎN PIETATEA ORTODOXĂ

— CONTRIBUȚIE DE FILOLOGIE LITURGICĂ —

Mântuirea este o lucrare supranaturală. Ca făgăduință și ca pregătire, mântuirea apare în Sfânta Scriptură ca operă a Sfintei Treimi, din a cărei iubire de oameni a izvorit și realizarea ei. Ca acțiune externă a lui Dumnezeu, săvârșirea mântuirii reprezintă însă un atribut special sau însușirea personală externă a celei de-a doua persoane a Sfintei Treimi și anume a Domnului nostru Iisus Hristos. Pe de altă parte, sfințirea, adică împărtășirea sufletelor de roadele acestei mântuirii, se face sub acțiunea Sfântului Duh.

Inspirându-se din acest adevăr fundamental, pietatea creștină l-a transpus în imnele și rugăciunile bisericești, sub toate aceste aspecte. Ca *mântuitor*, nu sunt adică slăviți, lăudați și invocați decât Sfânta Treime și Dumnezeu în general sau ca părinte, Fiul și Sfântul Duh. -Ca autoare a mântuirii, Sfânta Treime se găsește menționată de fapt foarte rar în imne și mai mult indirect, sub formă de aluzie. Este tipic în această privință răspunsul „Am văzut lumina cea adevărată”, pe care-l dă corul la finele liturghiei și care se încheie cu formula: „.....nedespărțitei <Sfintei> Treimi închinându-ne, *căci aceasta ne-a mântuit pre noi*, (αὐτῆ γὰρ ἡμᾶς ἔσωσε)“. O formă de adresare mai directă către Dumnezeu în general, o găsim întrebuițată în deosebi în formulele etiologice (ecfonise), care, prin factura lor, se referă la Sfânta Treime. Un exemplu ni-l oferă ecfonisul rugăciunii a VI-a dela utrenie:

„Că tu ești Împăratul păcii și *Mântuitorul* sufletelor noastre (Σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν) și ție mărire înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh.....“.

De altfel, aceeaș formă se găsește chiar în textul rugăciunii însăși, ca și în altele de aceeaș vechime. Dumnezeu este privit

de obicei în imne și rugăciuni ca izvor al mântuirii, precum se poate vedea în „Rugăciunea pentru cei chemați”, mai înainte de desfacerea antimisului :

„Doamne Dumnezeu nostru,carele ai trimis neamului omenesc *mântuirea* (τὴν σωτηρίαν), pre unul născut Fiul tău și Dumnezeu, pre Domnul nostru Iisus Hristos.....”.

Titlul de „mântuitor” este atribuit însă, în cărțile de slujbă bisericească, de preferință Domnului nostru Iisus Hristos. Rugăciunea „Punerii înainte” din rânduiala proscomidiei subliniază chiar trimiterea și misiunea specială a lui Iisus ca Mântuitor :

„Dumnezeule, Dumnezeu nostru, cela ce pâinea cea cerească, hrană a toată lumea, pre Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, l-ai trimis *Mântuitor* (ἐξαποστείλας Σωτήρα) și izbăvitor.....”.

Într'o altă formă, aceeaș idee o aflăm și în alte rugăciuni ca, de pildă, în prima rugăciune euharistică a anaferei din liturgia sfântului Vasile cel Mare, unde Dumnezeu este numit „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și *Mântuitorului* nădejdei noastre (...Σωτήρος τῆς ἐλπίδος ἡμῶν)”.

În chip logic, deci, pentru a exprima acțiunea de aplicare sau de împărtășire a sufletelor de mântuire, rugăciunile și imnele bisericești se folosesc în invocațiile și aclamațiile lor, de verbul „a mântui” (σώζειν), înrudit ca rădăcină cu substantivul respectiv și luat în accepțiunea sa bisericească de „a mântui” sau „a slinți sufletul”. Cum este și natural, în cele mai vechi formule liturgice, însemnarea acestui verb este privită ca o acțiune a lui Dumnezeu în general, așa cum se poate vedea în ectenii :

„Apără, *mântuește* (σῶσον), miluește și ne păzește pre noi *Dumnezeule*, cu harul tău” ;

sau în rugăciunile utreniei :

„Pomenește, Doamne, pre cei ce sunt aicea..... și-i *mântuește* pre dânșii (σῶσον αὐτούς) cu puterea ta” ¹⁾.

1) Rugăciunea a II-a dela utrenie. — Vezi și formula, cu care este binecuvântat poporul la sfârșitul liturghiei : „*Mântuește* (σῶσον), *Dumnezeule*, poporul tău și binecuvîntează moștenirea ta”.

O întrebuintare mai bogată, însă, găsește acest verb în rugăciunile și imnele adresate Mântuitorului însuși. În unele din ele, persoana indicată ca subiect apare precis numai din context, cum este cazul troparului „*Mântuește, Doamne, poporul tău* (Σῶσον, Κύριε, τὸν λαὸν σου...) și cu crucea ta păzește...“ În altele, invocarea precizează pozitiv pe autorul acțiunii, cum se poate vedea în rugăciunea „Pentru rugăciunile sfinților părinților noștri, *Doamne Iisuse Hristoase, mântuește-ne* pre noi“. În genere, situația e mai clară în apolise, care încep cu subiectul „Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru“ pentru a încheia cu predicatul „să ne miluiască și să ne mântuiască pre noi (ἐλεῆσαι καὶ σῶσαι ἡμᾶς)“. Acelaș gen de adresare este folosit și față de Sfântul Duh, precum se poate vedea în rugăciunea „Împărate ceresc, Mângâetorul, Duhul adevărului“, care se încheie cu invocația: „Vino și te sălășluiește întru noi... și mântuește, Bunule, *sufletele noastre*“.

Se poate observa, deci, că, în sintaxa limbajului pietății ortodoxe, termenii privitori la acțiunea de mântuire, la izvorul, mijlocitorul și împlinitorul ei, sunt puși într'o riguroasă corelațiune. În instinctul acestei pietăți, ca și în mentalitatea teologică curentă, verbul „mântuește“ (σῶσον) a rămas ca termen consacrat exclusiv pentru lucrarea harului divin, care stă la baza reintegrării noastre în ordinea supranaturală. O astfel de lucrare se înfățișează ca un atribut strict al lui Dumnezeu, ca izvor al mântuirii, al Fiului său, ca mijlocitor al ei și al Sfântului Duh, ca împlinitor.

Poate fi, deci, de mirare, dacă răspunsul „*Prea sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne* pre noi“, cu care intervine strana sau corul într'un anumit moment al ecteniilor, a ajuns să trezească nedumeriri, ce-au dus chiar la clătinări în credință? Pentru că cea dintâi întrebare, care se ridică cu privire la această formulă de iperdulie, se referă la temeiul ei dogmatic. În discuție nu vine, fără îndoială, credința în puterea de mijlocire a Sfintei Fecioare și nici obiceiul credincioșilor de a apela la ajutorul ei. Acestea sunt atât de vechi că nu se poate determina o dată fixă pentru începutul practicei lor.²⁾ Ceea ce interesează

2). — Un rol de *ajutătoare* sau de *protectoare* îl vedem atribuit Sfintei Fecioare încă din veacul II. Astfel, *Sf. Irineu* (Adv. Haeres., V, 19, 1, P. G., t.

însă, este termenul „mântuește”, folosit de unele din expresiile, prin care se invoacă mijlocirea Sfintei Fecioare, deși el este propriu ca fel de adresare numai către Dumnezeu.

De aceea, în socotința că putem aduce o contribuție în această problemă, vom încerca în studiul de față o examinare mai de aproape a citatei formule de invocarea Sfintei Fecioare.

*
* * *

Mai întâi, însă, un fapt liturgic, pentru a putea trece apoi la determinarea valorii dogmatice a verbului „mântuește”. Trebuie adică să subliniem că întrebuintarea solemnă a răspunsului „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi”, la ectenii, constituie o particularitate locală românească. Nici în bisericile de limbă greacă și nici în cele de limbă slavă nu există această practică la ectenii. Pe alocurea însă, unii cântăreți mai bătrâni — dela sate mai ales — obișnuesc și în Biserica bulgară să cânte acest răspuns la ectenii. Acelaș lucru se întâmplă câteodată, într'o formă mai mult fredonată, chiar în Biserica Greciei. Liturghiile acestor Biserici nu scindează însă aliniatul respectiv din ectenii, care continuă neîntrerupt cu formula „pre noi înșine și unii pre alții.....” Situațiunea a fost aceeaș chiar în Biserica românească, până la ediția din 1902 a liturghierului de București, în care se desface

VII, col. 1175) zice că Fecioara Maria s'a făcut „advocata” fecioarei Eva. Deși nu este vorba aci de un cult al Născătoarei de Dumnezeu, totuși ideea și termenul sunt vrednici de reținut, ele fiind reluate mai târziu de teologul bizantin *Nicolae Cabasila*. Astfel, într'o predică compusă pentru sărbătoarea Bunei-Vestiri, el zice că Sf. Fecioară „a fost înainte de Paraclet ajutătoare (mijlocitoare prin rugăciuni) — Παράκλητος (chemată în ajutor) = advocata — pentru noi față de Dumnezeu” (*Patrologia orientalis*, tom. XIX, fasc. 3, pag. 368). — Cât de vechiu este însă cultul Prea Sf. Născătoare de Dumnezeu și deci obiceiul de a fi invocată ca mijlocitoare, ne-o dovedește textul grec al unei rugăciuni, redată de un papyrus, care datează de prin veacul III. Această rugăciune, comună rituelului bizantin, milanez, roman și copt este troparul „Și acum” al Născătoarei, ce se găsește în Orologiu la Prochimenile săptămânei, sâmbătă seara, în post : „Sub milostivirea ta scăpăm, Născătoare de Dumnezeu. Rugăciunile noastre nu le trece cu vederea întru împrejurări, ci de primejdii ne izbăvește pre noi, una curată, una binecuvântată». (cf. *F. Mercenier*, *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge. Les Questions liturgiques et paroissiales*, nr. 1, Févr. 1940, p. 33-36). —

pentru prima oară propozițiunea respectivă din ectenii, în două membre aliniată deosebit, pentru a se însemna astfel momentul răspunsului de mai sus. De fapt, această ediție nu inova, ci lua numai act sub formă grafică de obiceiul deja îndătinat la noi de a se cânta în acest loc formula de iperdulie de mai sus.

Trebue să recunoaștem însă că această formulă se găsea deja în întrebuițarea întregii Biserici ortodoxe, dar în rânduiala altor servicii bisericești și în deosebi la Cinstitul paraclis al Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu. Evhologhiile și aghiazmatarele românești o prevăd și în slujba Sfeștaniei³⁾, iar alte cărți chiar în rânduiala Acatistului Bunei Vestiri⁴⁾. Troparele din canoanele acestor slujbe sunt precedate de cântarea *stihului* „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi”. Folosirea acestui stih și la ectenii, în legătură cu amintirea ce se face de Prea Sfânta Fecioară, nu se poate explica la noi decât ca o transpunere datorită pietății, ca în atâtea alte cazuri din serviciul bisericesc⁵⁾. Incercarea de a stabili epoca și factorii unei astfel de operații nu știm în ce măsură ar putea fi încununată de succes. Nu s'ar greși însă, dacă origina acestui uz ar fi pusă în deprinderile monastice.

Fapt este că, la ectenii ori în alte servicii, formula de iperdulie, care ne preocupă, exista exact în forma de astăzi. Cu această constatare problema nu a înaintat însă cu nimic pe teren dogmatic. Oricare ar fi locul acestei aclamații în slujba bisericească, sensul dogmatic al verbului „mântuește” din compoziția ei rămâne de stabilit.

Pentru lămurirea acestui sens înăuntrul formulei în discuție, nu vom lua, fără îndoială, ca normativă traducerea românească a cărților de slujbă bisericească. În unele din edițiile acestora, verbul „mântuește” nu corespunde pretutindeni grecescului σωσον. Ba chiar nici nu reprezintă ideia de sfințire sau de mântuire sufletească

3). — Cărțile de slujbă bulgare și grecești nu prevăd acest stih în rânduiala Sfeștaniei, dar în practică se obișnuște. Forma întrebuițată în Biserica greacă este însă următoarea: Ὑπεραγία Θεοτόκε, φύλαττε τοὺς δούλους σου.

4). — Vezi Orologiul, ed. Buc., 1887 și 1896. —

5). — Un singur exemplu: Cele două rugăciuni pentru vii și morți, care figurează la începutul rânduelii proscomidiei, în liturghierul românesc, sunt împrumutate din serviciul litiei.

din accepțiunea religioasă și teologică a acestui cuvânt. Luăm ca tipică în această din urmă privință ediția de București, 1895, a aghiazmatarului, în care verbul „mântuește” din unele invocațiuni către Sfânta Fecioară traduce de fapt formele corespunzătoare ale următoarelor verbe grecești din text :

a) ῥύομαι (ῥύω) = scap, apăr, ocrotesc ⁶⁾ ;

b) ἐλευθερώω = liberez ⁷⁾ ;

c) λυτρόω = las liber ⁸⁾.

Confuziunea aceasta făcută de traducătorul român apare însă explicabilă prin nuanțele deosebite, în care se găsește întrebuințat verbul σώζειν înăuntrul uneia și aceleiași slujbe bisericești. Avem, astfel, rugăciuni și imne cu invocațiuni către Sfânta Născătoare, în care verbul „mântuește” este într'adevăr traducerea corespunzătoare a grecescului σώσον sau a compusului său διάσωσον, deși în textul original respectiv aceste cuvinte sunt întrebuințate în sensul lor fizic (scapă, liberează, izbăvește, ferește); de fapt, acesta constituie prima însemnare a cuvântului. Iată două exemple luate din Rânduiala sfințirii apei celei mici :

a) „.....Nu ne vom depărta dela tine, Stăpână, că tu mântuești (σώσεις) pre robii tăi pururea din toate nevoile” ; 9)

6). — În troparul cu „Mărire și acum” dela începutul slujbei Sfeștaniei celei mici : „.....cine ne-ar fi mântuit — în textul grec : ἐρρύσατο — pre noi dintru atâtea nevoi?”. — În troparul al 2-lea din rânduiala aceleiași slujbe : „Prea curată Stăpână, de toată nevoia mântuește — în textul grec : ῥύσαι — pre cei ce se roagă ție”. — În a doua podobie dela finele Paraclisului : „.....Grăbește de mântuește — ῥύσασθαι — pre robii tăi”. —

7). — În troparul al 14-lea din canonul Sfeștaniei celei mici : „Mântuește-ne — în textul grec : ἡμᾶς ἐλευθερώσον — pre noi de boale...” —

8). — Stihira „Și acum a Născătoarei, gl. 8” dela finele Sfeștaniei celei mici : „Stăpână, primește rugăciunea robilor tăi și ne mântuește pre noi — în textul grec : λύτρωσαι ἡμᾶς — de toată nevoia și necazul”. — Sfârșitul sedelnei gl. 2, înainte de cântarea IV din canonul Paraclisului : „.....și ne mântuește pre noi — în textul grec : λύτρωσαι ἡμᾶς — din nevoi....” — Troparul „Și acum” din cântarea IV din canonul Paraclisului : „.....de tot necazul mântuește-ne” — în textul grec : ἐκλυτρούμεθα (ne liberăm, ne izbăvim, scăpăm).

9). — Fraza finală din troparul „Mărire și acum” dela începutul serviciului Sfeștaniei celei mici. —

b) „*Prea sfântă Născătoare de Dumnezeu, care ai născut pe Mântuitorul, mântuește (διάσωσον) de primejdii și de toată altă nevoie pe robii tăi*”¹⁰⁾.

Precum se vede, în cereri al căror obiect cade în sfera temporalului, verbul „a mântui” se găsește egal chiar în limba originală cu verbele ῥύομαι, ἐλευθερώω și λυτρόω. Așa se și explică de ce întrebuințarea acestora alternează cu cea a verbului σώζω, în una și aceeași expresie din imne diferite. Astfel, formula „mântuește-ne din nevoi” ori „de toată nevoia și necazul” folosește în unele locuri verbul διασώζω, iar în altele verbul λυτρόω¹¹⁾. Verbul „mântuește” nu reprezintă, prin urmare, cu rigoare și pretutindeni, nici în textele originale ale pietății bisericești, acțiunea divină supranaturală necesară improprierii sfințirii sau mântuirii sufletești. Cu alte cuvinte, pentru el pot servi ca subiect sau vocativ, nu numai numele lui Dumnezeu, al Fiului și al Sfântului Duh, ci și al Sfintei Fecioare.

O realitate însă, peste care nu se poate trece cu vederea, o reprezintă formulele, în care mijlocirea Prea Sfintei Fecioare apare exprimată prin verbul „mântuește”, sub forma unei acțiuni directe și personale, chiar în materie de mântuire sufletească. Asemenea invocații nu se mărginesc numai la stihul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi”, ci se găsesc și în imnele și rugăciunile, care intră în rânduiala diferitelor servicii bisericești. Iată o formulă analoagă din slujba sfințirii apei celei mici :

„Ceea ce ai primit bucurie prin ingeri și ai născut pe ziditorul tău, Fecioară, mântuește (σῶζε) pre cei ce te măresc pre tine”.¹²⁾

Uneori, deși foarte rar, textele liturgice întrebuințează și forma mai accentuată „mântuește *sufletele* noastre”. Un exemplu :

„Sub acoperământul tău, Stăpână, toți pământenii scăpând, strigăm ție Născătoare de Dumnezeu, nădejdia noastră : izbăvește-ne pre noi de greșalele cele fără de măsură și mântuește *sufletele* noastre”.¹³⁾

10). — Troparul al 17-lea din canonul Sfeștaniei celei mici.

11). — Compară textele din troparul al 17-lea din canonul Sfeștaniei, din stihira „Și acum a Născătoarei” gl. 8, dela finele aceleiași slujbe și din sedealna gl. 2 după cânt. 3 din canonul Paraclisului. —

12). — Irmosul canonului din serviciul sfințirii apei celei mici.

13). — Trîod, stihira, „Și acum” gl. 7 la litia din Duminica lăsatului sec de carne.

Vom vedea însă că însemnarea metafizică a verbului „mântuiește”, din astfel de imne și rugăciuni, nu implică în niciun fel un rol de mijlocitoare al Sfintei Fecioare, analog cu cel pe care-l îndeplinește Mântuitorul ca preot în veac al mântuirii noastre.

*
* *
*

Pe temeiul Sfințelor Scripturi, Biserica explică sumar în învățătura sa, dar destul de clar, natura ajutorului pe care-l cerem sfinților, în rândul cărora Sf. Fecioară Maria deține o treaptă de venerare privilegiată. „Noi chemăm pe sfinți” — zice Mărturisirea ortodoxă — „*mijlocitori către Dumnezeu, ca ei să-L roage pentru noi; și-i chemăm pe ei nu ca pe niște Dumnezeu, ci ca pe prietenii lui Dumnezeu căruia ei slujesc și pe care Îl măresc și I se închină. Noi avem trebuință de ajutorul lor, nu pentru că ei ne-ar ajuta cu puterea lor dela dânșii, ci fiindcă ei cer pentru noi, prin solirile lor, harul lui Dumnezeu*”¹⁴). Dar tot în Sfințele Scripturi suntem făcuți atenți că „Mijlocitorul Noului Testament” este Iisus¹⁵). „Căci Dumnezeu este unul și tot numai unul este și mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: cel ce s'a făcut om, Hristos Iisus, care s'a dat pe sine însuș preț de răscumpărare pentru toți”¹⁶); deci „în nimeni altul nu este mântuire”¹⁷).

Între aceste două genuri de mijlociri există, precum se vede, o categorică linie dogmatică de diferență, care privește însăș *substanța acțiunii de mijlocire*. Sfinții și, deci, și Prea sf. Născătoare sunt invocați „ca să se roage pentru noi”; ei nu pot face altceva decât că „cer pentru noi, prin solirile lor, harul lui Dumnezeu”. Acțiunea lor de mijlocire nu este, prin urmare, operantă prin ea însăș cu privire la mântuirea noastră, ci este condiționată de marea iubire de oameni a lui Dumnezeu, căruia ei înșiși se adresează în numele și în interesul nostru. Când Biserica îi pomenește, de exemplu, în rugăciunile de după sfințirea jertfei liturgice, ea nu face altceva decât că „îi propune ca mijlocitori (πρόσέβις)”, precum se exprima subtilul teolog bizantin Nicolae Cabasila. „Căci

14). — Mărturisirea ortodoxă, partea III, răsp. la întreb. LII.

15). — Ebrei XII, 24. —

16). — I Tim. II, 5-6. —

17). — Fapte IV, 12. —

spunând și enumerând pe sfinți, <liturghisitorul> adaugă: «pentru ale căror rugăciuni de mijlocire (ὧν ταῖς προσεβείαις) cercetează-ne pre noi, Dumnezeule»¹⁸). În numele obștei credincioase, preoții „pomenesc și pe Maica lui Dumnezeu” — continuă Cabasila în acelaș capitol — „ca niște servi pe stăpâna lor și cer ca *prin rugăciunile ei de mijlocire* (ταῖς προσεβείαις αὐτῆς) și *ale sfinților* să dobândească dela Dumnezeu cercetarea și pronietoarea sa grijă”¹⁹).

Mijlocirea Mântuitorului este însă cu totul de altă natură decât mijlocirile Sfintei Fecioare și ale sfinților, care intervin, ca și liturghisitorii, prin rugăciuni. „Nu acesta este chipul mijlocirii lui Hristos (τῆς τοῦ Χριστοῦ μεσιτείας)”, lămurește acelaș teolog. „Căci El s'a făcut mijlocitor (μεσίτης) între Dumnezeu și oameni, dar nu prin cuvinte și rugăciuni, ci prin sine însuș”²⁰). El, deci, „mijlocește în veci (ἀεὶ μεσιτεύει), nu prin niscaiva cuvinte și rugăciuni, așa cum fac solii (οἱ προσεβυταί), ci prin lucrarea sa proprie. Dar care este <această> lucrare? Este că *unește cu sine și că împarte prin sine harurile sale proprii*, după vrednicia și după măsura curăției fiecăruia”²¹).

Prin urmare, așa cum observă Nicolae Cabasila, acțiunea de mijlocire a Sfintei Fecioare nu-i aparține ca un atribut personal substanțial. Ca și sfinții, ea este *πρόσβεια* (mediatoare); acțiunea ei este o rugăciune de mijlocire (*προσβεία*), așa cum este pe alt plan mijlocirea preoților în liturghie. Mijlocirea Mântuitorului constă însă în exercitarea sacerdoțiului său, la baza căruia stă propria sa jertfă. El dă dela El sau dintr'al său. El este mijlocitor direct între oameni și Dumnezeu și ne mântuește prin propria lui putere, „pentru rugăciunile Prea Curatei Maicei sale”, cum se spune în apolise. Cabasila face să reiasă această deosebire prin varierea termenilor corespunzători celor două genuri de mijlociri. În timp ce Mântuitorul este μεσίτης și mijlocește (μεσιτεύει) prin El însuși, iar lucrarea sa este ἡ μεσιτεία — termeni proprii Noului Testament și celor mai vechi liturghii —, mijlocirea Sfintei Fecioare este *προσβεία*; ea mijlocește prin cuvinte (*προσεβύει*).

18). — Nicolae Cabasila, Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, cap. 49 (P. G., t. CL, col. 476 D).—

19). — Nicolae Cabasila, loc. cit. (P. G., t. CL, col. 477 D).—

20). — Nicolae Cabasila, op. cit., cap. 49 (P. G., t. 150, col. 477 A).—

21). — Nicolae Cabasila, op. cit., cap. 44 (P. G., t. 150, col. 464 A).—

Aceste subtilități din domeniul teologic se verifică întru totul și în domeniul poeziei sfinte din slujba bisericească. În primul rând trebuie să subliniem că aproape în toate imnele și rugăciunile, prin care se invoacă mijlocirea Sfintei Fecioare, sensul metafizic al verbului „mântuește” se află restrâns de determinări ca cele din următoarele tropare :

a) „Întru tine mi-am pus nădejtile mele, Născătoare de Dumnezeu, mântuește-mă cu rugăciunile tale....” ;

b) „Înviază-mă..... și mă mântuește cu rugăciunile tale, Binecuvântată.....” ;

c) „.....Fecioară cu totul fără prihană, cu rugăciunile tale mântuește sufletele noastre” ;

d) „Născătoare de Dumnezeu, ceea ce prin cuvânt ai născut mai presus de cuvânt pre Cuvântul...., pre acela roagă-L să mântuiască sufletele noastre” ;

e) „După datorie strigăm ție: bucură-te, Născătoare de Dumnezeu curată, pururea Fecioară, rugându-ne, cu rugăciunile tale să ne mântuim” ;

f) „Mântuește cu rugăciunile tale, Fecioară de Dumnezeu Născătoare, pre toți cari aleargă la tine.....”²²⁾.

Am putea multiplica într'o foarte mare măsură aceste citațiuni, cu formule luate din stihirile ori troparele Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu. Ne mai îngăduim însă numai următoarea citațiune, caracteristică prin compoziția ei pentru problema, care ne interesează :

„Sfântă Stăpână, Curată, Maica Dumnezeului nostru.... roagă-te împreună cu sfinții apostoli.....”²³⁾.

Expresii analoage și aproape identice restrâng, de asemenea, în cadrele iperduliei și sensul cuvintelor din terminologia de mai sus a lui Nicolae Cabasila, care, la prima vedere, ar părea răsturnată în unele imne și rugăciuni, unde Sfânta Fecioară este numită *mijlocire* și *mijlocitoare* (μεσιτεία și μεσιτρια). Vom cita pentru lămurire câteva exemple, la care se mărginesc aproape toate cazurile de acest fel :

22). — Troparele 6, 7, 8, 9, 11 și 19 din canonul serviciului sfințirii apei celei mici.—

23). — Octoih, troparul Născătoarei, miercuri seara și joi la utrenie, gl. 6.—

a) „Ceea ce ești ocrotitoare creștinilor neînfruntată, mijlocire (μεισιτεία) către Făcătorul neschimbată..... grăbește spre rugăciune.....”²⁴⁾.

b) „Stăpână și Maica Izbăvitorului, primește rugăciunile nevrednicilor robilor tăi, ca să mijlocești (ἵνα μειςτιεῖσθῃς) către cel ce s'a născut din tine, o, Stăpâna lumii, fii mijlocitoare (μειςτιρία)”²⁵⁾.

c) „Tu, care ești bună, ocrotești pe toți, care aleargă la tine cu credință.... Că noi păcătoșii nu avem către Dumnezeu, intru nevoi și intru necazuri. altă mijlocire (μειςτιstav).....”²⁶⁾.

Precum se poate observa, expresiuni ca: „Grăbește spre rugăciune”, „Tu, care ocrotești” etc., echivalente ale formulilor de genul celor citate mai înainte din alte imne („cu rugăciunile tale” etc.), revin regulat ca o limitare strictă a sensului fizic și metafizic al substantivelor „mijlocire” și „mijlocitoare” (μειςτιεία și μειςτιρία). Situația aceasta a fost prinsă și folosită exact de traducătorii români. Astfel, ei au întrebuințat uneori, pentru termenii grecești de mai sus, cuvintele „solire” și „solitoare”, adică delegată sau imputernicită prin rugăciunile noastre de a prezenta aceste rugăciuni și de a se ruga pentru noi²⁷⁾.

*
* * *

Rezultă, deci, din cele expuse până acum, că sensul fizic și metafizic al verbului „mântuește” este în întrebuințare proprie numai în rugăciunile și imnele cu invocațiuni către Dumnezeu sau una dintre persoanele Sfintei Treimi. Folosirea acestui verb în acelaș sens, în formulele adresate Sfintei Fecioare, are un caracter indirect și impropriu, sensul său fiind condiționat neapărat de anumite determinări, prin care se precizează natura mijlocirii sale. Expresiunile restrictive pentru acțiunea verbului „mântuește”, deși neexprimate în stihul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu,

24). — Condacul din slujba Paraclisului Sfintei Născătoare. —

25). — Troparul al 3-lea pe gl. 8, după „Cuvine-se cu adevărat”, în slujba Paraclisului Sfintei Născătoare. —

26). — Prima podobie gl. 2, după ectenia dela sfârșitul Paraclisului Sfintei Născătoare. —

27). — Concepția despre acest rol al Sfintei Fecioare se găsește formulată în rugăciuni ca cea următoare:

„Prea Sfântă de Dumnezeu Născătoare, primește această pușină rugăciune și o du Fiului tău și Dumnezeului nostru, ca să mântuiască și să lumineze prin tine sufletele noastre” (Orologiu, Din rugăciunile de seară, a celor ce merg spre somn).—

mântuește-ne pre noi", ca și în alte formule identice, sunt totuș subînțelese. Această invocație nu este în realitate decât un stih menit a fi intonat între strofele scurte de felul celor citate, ale unor poeme religioase din slujbele Sfeștaniei și Paraclisului. În origina compoziției și a întrebuițării sale, acest stih n'a avut și nu are o existență și un sens independent, ci în legătură cu strofele, pe care le leagă și în care se cuprinde și se desvoltă explicarea lui. Înaintea fiecărei strofe din canoanele poetice amintite, stihul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi” revine ca un motto, care-și primește apoi explicarea sa variată, în strofele ce-l urmează de fiecare dată. El este un rezumat sau un fragment, la baza căruia stau determinările „cu rugăciunile tale” și variantele de acest gen din strofele respective. Sensul dogmatic al stihului este astfel destul de lămurit înăuntrul poemelor respective. Îndoiala în jurul lui s'a putut naște numai prin dislocarea sa din cuprinsul compoziției originale și întrebuițarea fragmentară independentă, ca răspuns la ectenii. Aci, expresiunile „cu rugăciunile tale” și celelalte nu mai revin însă, ca în canon, să completeze cuprinsul și deci sensul stihului.

*
* * *

Cu un interes mai de grabă poetic decât dogmatic trebuiesc interpretate, de asemenea, expresiile: „că tu ești *mântuirea* (σωτηρία) neamului creștinesc”²⁸⁾, ori „Bucură-te, Stăpână,..... *mântuirea sufletelor noastre* (σωτηρία τῶν ψυχῶν ἡμῶν)”²⁹⁾ sau forma de singular „mântuirea sufletului meu”³⁰⁾, adresate Sfintei Fecioare.

Originalul grec al aghiazmatarului ne ajută în primul rând să înlăturăm ideia că predicatul „mântuirea”, atribuit Prea Sfintei Născătoare în aceste texte, ar putea fi interpretat în sens de „mântuitoarea” neamului creștinesc ori a sufletelor noastre. În acest caz, ar fi fost întrebuițat adjectivul corespunzător în forma substantivală ἡ σωτήριος, ceea ce nu este. În referire la Domnul nostru Iisus Hristos, imnele și rugăciunile uzează uneori — este adevărat — de metonimie, folosind termenul *mântuire* în loc de

28). — Din troparul „Ușa milostivirii”.—

29). — Stihira cu „Mărire” dela finele serviciului sfințirii apei celei mici.

30). — Icosul 12 din imnul Acatist.

mântuitor, adică acțiunea în loc de autor, așa cum am și avut un exemplu mai înainte. O astfel de echivalență între sensurile celor două cuvinte n'o aflăm însă în produsele poetice ale pietății față de Sf. Fecioară Maria. Un substantiv dela forma infinitivală a verbului oferea însă, prin caracterul neprecis al acțiunii, un mijloc convenabil poeziei bisericești pentru o iperbolă necesară stilului de preamărire a rolului, la care a fost chemată Prea Sf. Născătoare de Dumnezeu în realizarea mântuirii.

Pe de altă parte, înțelesul substantivului σωτηρία din expresiile citate mai sus este esențial deosebit de acela pe care îl are acest cuvânt în rugăciunile ori imnele îndreptate către Dumnezeu și Fiul său. În cuprinsul acestora, substantivul verbal „mântuirea” se referă uneori la o lucrare supranaturală, ca atribut al voinței unice ființe spirituale a lui Dumnezeu, ca în rugăciunea a 10-a dela utrenie :

„Doamne Dumnezeul nostru,..... miluește-ne duple mare mila ta....., că ție am greșit, Doamne, celuia ce știi cele nearătate și cele ascunse ale inimii oamenilor..... și inimă curată zidind întru noi..... și bucuria mântuirii tale (τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου) arătându-ne.....”.

Alteori, acest termen înfățișează lucrarea, care constituie prin excelență atributul însușirii personale externe a Fiului, precum se poate vedea în „Rugăciunea plecării capetelor” din rânduiala vecerniei :

„Doamne Dumnezeul nostru, ceta ce ai plecat cerurile și te-ai pogorit spre mântuirea neamului omenesc (ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων).....”.

Sensul metafizic al cuvântului „mântuirea” este evident în aceste pasagii.

Acelaș termen revine însă, în alte rugăciuni, cu sensul său fizic, chiar cu privire la acțiunea divină, cum se întâmplă în rugăciunea a 6-a dela utrenie :

„Mulțumim ție, Doamne Dumnezeul mântuirilor noastre (ὁ Θεὸς τῶν σωτηριῶν ἡμῶν).....”.

Textul rugăciunii ne deslușește că pluralul de aci se referă la o serie de acțiuni ale proriei divine ordinare, care lucrează de obicei prin mijloacele naturale rânduite de Dumnezeu în lume

incă dela creație. În rugăciunea citată, sunt enumerate astfel, ca obiect al mulțumirii, următoarele binefaceri ale bunătății divine:

„Că ne-ai odihnit pre noi in măsura nopții celei trecute
„Și ne-ai sculat pre noi din așternuturile noastre
„Și ne-ai pus spre închinăciunea cinstitului tău nume”.

Această însemnare fizică o are însă exclusiv substantivul „mântuirea” (σωτηρία) în expresiunile referitoare la Sfânta Fecioară. Motivele, pe care se întemeiază această calificare în contextul rugăciunilor respective, intră în sfera temporalului, prezentând astfel substantivul „mântuirea” în accepțiunea de „ocrotitoarea” neamului creștinesc ori a sufletelor noastre. Astfel, în expresia „că tu ești mântuirea neamului creștinesc”, sensul cuvântului „mântuirea” este echivalent cu cel al substantivelor „scăparea”, „refugiul”, „ocrotirea”, „protecția”, „patronajul”. De altfel, expresia de mai sus încheie troparul ca o motivare a rolului Sfintei Fecioare, care, așa cum este înfățișat în propozițiunile precedente, se așează pe planul nevoilor noastre temporale, iar nu al unei acțiuni divine ori directe din partea Sfintei Fecioare asupra sufletului:

(„Ușa milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu,)

„Ca să nu pierim cei ce nădăduim întru tine,

„Ci să ne izbăvim prin tine din nevoi,

(„Că tu ești mântuirea — scăparea — neamului creștinesc”).

Caracterul de acțiune intermediară și deci secundară din noțiunea cuvântului „mântuirea”, în acest imn, este subliniată, de altfel, de formula dela început: „*Deschide-ne* ușa milostivirii” (lui Dumnezeu), precum și de forma prepozițională „*prin tine*”, din a treia propozițiune a troparului.

Caracterul acesta al acțiunii Sfintei Fecioare, de *protectoare* sau *ocrotitoare*, iar nu de izvor al harului, îl are cuvântul „mântuirea” chiar atunci când se referă la suflet, ca în expresiunea „*mântuirea sufletelor noastre*”. Sensul este pus în evidență mai presus de orice îndoială, printr'o întreagă serie de epitete caracteristice, care preced această formulă. Astfel, în stihira cu „mărire” dela finele serviciului sfințirii apei celei mici:

„Bucură-te, Stăpână, *ajutătoarea tuturor, bucuria și acoperământul și mântuirea — protectoarea, ocrotitoarea — sufletelor noastre.*”

Sau, în forma de singular, ca în icosul 12 al imnului acatist :

„.....Bucură-te, *turnul cel neclătit al Bisericii.*
 „Bucură-te, *zidul cel nebiruit al împărăției,*
 „Bucură-te, *prin care se ridică biruințele,*
 „Bucură-te, *prin care cad vrăjmașii,*
 „Bucură-te, *tămăduirea trupului meu,*
 „Bucură-te, *mântuirea — scăparea, refugiul — sufletului meu.*”

Natura acțiunii, atât de multiform exemplificată cu privire la categoria vremelnicului și atât de laconic exprimată în legătură cu sufletul, este precis determinată prin următoarea frază din stihira citată mai sus, din slujba Sfeștaniei :

(„.....Caută spre rugăciunea robilor tăi.....)
 „Că pre tine singură te avem *ancoră tare și nemișcată*
 „Și a ta *ocrotire — protecție (τήν σὴν προστασίαν)* ³¹⁾ — am dobândit.”

Cu alte cuvinte, Sfânta Fecioară este aclamată la finele stihirii ca „mântuirea sufletelor noastre,” pentru că ne bucurăm de *asistența ei, de ocrotirea, de ajutorul sau, cu un cuvânt banal, de protecția sau patronajul ei.* Cu aceste însemnări se găsesc substantivul corespunzător *προστασία* și verbul înrudit *προστατεύω* (*προστατέω-ω*), în textul original grec. În acest rol de *ajutătoare și de protectoare* se află înfățișată, de altfel, Sf. Fecioară, în toate imnele și rugăciunile, ce se găsesc intercalate în literatura din epoca patristică ³²⁾.

31). — Traducătorii români — uneori, unul și același — au dat substantivul *προστασία* cu însemnarea de *folosință, folositoare, apărare și solitoare*, ba chiar *păzitoare* (Orologiu, Buc., 1896). Astfel, în ultima ediție a aghiazmatarului (Buc., 1937) îl găsim tradus în slujba Paraclisului și a Sfeștaniei, în trei feluri: *apărare folositoare și solitoare.*—

32). — Fără să avem intenția de a indica o bibliografie mariologică, socotim totuși necesar să menționăm că informațiuni folositoare relativ la textele din literatura creștină privitoare la cultul și credința în puterea de mijlocire a Sfintei Fecioare Maria se pot găsi în următoarele lucrări: *E. Neubert, Marie dans l'Eglise anténicéenne*, Paris, 1908; *L'Abbé Joseph Lémann, La Vierge Marie dans l'histoire de l'Orient chrétien*, Paris și Lyon, 1904; *G. Bardy, La doctrine de l'Intercession de Marie chez les Pères grecs* (în rev. *La Vie Spirituelle*, supliment la tomul LVI, n. 1, 1 Iulie, 1938); *J. Danzas, L'Intercession mariale dans la piété russe*

Sfânta Fecioară este numită, prin urmare, „mântuirea suflete-
lor noastre” în calitatea sa de ocrotitoare, de solitoare sau mijloci-
toare prin rugăciunile ei. Întrebuințarea cuvântului „mântuirea”
(ἡ σωτηρία) la sfârșitul tuturor acestor imne este, de sigur, reclamată
de stilul pompos al frazei grecești, ca un fel de plafon stilistic al
unui întreg șir de epitețe, care trebuia variat, în referire mai ales
la suflet. Ca sens însă, nu depășește sfera noțiunii epitetelor,
care-l precedează în aceeaș enunțare.

* * *

Dar chiar luată în sens metafizic, expresiunile, în care Sf.
Fecioară Maria este solicitată direct ca mijlocitoare pentru mântuire
sau este aclamată ca mântuirea sufletelor, nu au totuș în fond de
cât caracterul unor exagerări sau îndrăzneli de limbaj obișnuite
într'un stil poetic și într'un avânt de pietate. Din punct de vedere
psihologic, aceste forme de stil apar înlesnite mai ales de consi-
derațiunea că Sf. Fecioară Maria, ca una prin care s'a înfăptuit
întruparea Mântuitorului, a contribuit la mântuirea noastră³³). „Acest
concurs la opera de mântuire a lui Iisus era mai mult decât o
conlucrare materială, dacă Sf. Fecioară Maria este privită ca un
instrument moral al întrupării”³⁴). De aceea, ea este socotită în

(Ibid., t. LVII, n. 1, 1 Oct. 1938); *Christophe Dumont*, L'Intercession de Marie dans la tradition orientale (ibid., t. LVIII, n. 1, 1 Ianuarie 1939); *Marie-Joseph Nicolas*, L'Intercession de la Vierge (ibid., t. LIX, n. 3, Martie 1938).

33). — În predicele compuse pentru sărbătorile Nașterii Sfiintei Fecioare, dar mai ales pentru Buna Vestire și Adormirea Maicii Domnului, *Nicolae Cabasila* are pasagii exprese despre rolul acesta al Sfintei Fecioare, de colaboratoare luată de Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Ne referim aci la textul grec publicat de *M. Jugie* sub titlul de „Homélie mariales byzantines” în *Patrologia orientalis* editată de R. Graffin și F. Nau, tomul XIX, fasc. 3, an. 1925, după un ms. dela Bibl. Națion. din Paris (nr. 1213 Fond. grec., fol. 1—11, 16—22 și 36—43). În primul rând, prin curăția nepătată a vieții sale (Pred. la Buna-Vestire, pgf. 3, col. 368) și prin consimțământul rostit în fața arhanghelului Gavriil (Ibidem, pgf. 4, p. 370), ea a înlesnit manifestarea bunătății lui Dumnezeu (Predică la Naștere, pgf. 17, pg. 364), adică a făcut cu puțință venirea Mântuitorului în lume. În al doilea rând, ea a fost părtașă a patimilor lui îndurând ca maică amărăciune pentru toate ocările și durerile lui și adevărind astfel profeția dreptului Simion că prin sufletul ei va trece sabie (La Adormire, pgf. XI și XII, pag. 389 și 390).—

34). — *E. Neubert*, Marie dans l'Eglise anténicéenne (Paris, 1908), p. 238.—

imne „întărirea mântuirii”³⁵⁾, iar credința în efectul intervenției sale este subliniată în chip deosebit, tocmai pentru motivul „.....că mult poate rugăciunea Maicii spre împlânzirea Stăpânului”³⁶⁾. Prin maternitatea divină sau prin calitatea sa de Născătoare a Mântuitorului, Sf. Fecioară a dobândit, într'adevăr, privilegiul unui raport unic față de Dumnezeu precum și o poziție excepțională față de oameni. Deci, dacă sfinții sunt considerați „ca mijlocitori secundari, ca asociați la singura mijlocire suverană a lui Hristos”³⁷⁾, cu mult mai mult temei se poate spune acest lucru despre gradul acțiunii maicii lui Dumnezeu. Ce este de mirare, așa dar, că, față de ea, pietatea creștină a ținut să exprime această nuanță, folosind cu restricțiuni o vocabulă proprie invocațiilor către Fiul său?

Dacă, deci, stilul poetic al rugăciunilor și al imnelor se adresează uneori direct Sfintei Fecioare pentru mântuire, aceasta nu constituie decât o formă de anticipare sau de scontare a efectului intervenirii ei, în calitate de maică a Mântuitorului. O astfel de explicație psihologică face parte integrantă chiar din textul unora din rugăciuni, cum este următoarea :

„.....Deci te milostivește spre mine, Doamna mea, căci câte le voiești le și poți și pe cele ce le ceri dela Fiul tău le iei fără îndoială, că pre tine te-a făcut mijlocitoare creștinilor.....”³⁸⁾.

35). — Troparul Și acum, gl. 8, dela Miezonoaptea de toate zilele.—

36). — Troparul Și acum, gl. 2, în serviciul Pavcerniței celei Mari.—Convîngerea despre eficacitatea mijlocirii Sfintei Fecioare, pe temeiul maternității divine, este adânc înrădăcinată în sufletul creștin încă din cea mai îndepărtată vechime. Așa ne explicăm obiceiul, pe care *Teodor Lectorul* îl reproșa lui Petru Gnafevs (sec. V) și anume că, între alte inovații, acestuia din urmă îi venise în minte ideea ca numele Născătoarei de Dumnezeu să fie menționat în fiecare rugăciune (Πέτρον ψησὶ τὸν Γναφέα ἑπινοῆσαι.... ἑν ἑκάστη εὐχῇ τὴν Θεοτόκον ὀνομάζεσθαι). Ist. bis., cartea II, pgf. 48. P. G., t. LXXXVI, I, col. 208-209.

Laconismul acestui text nu ne împiedică deloc să presupunem că el s'ar putea referi tocmai la intonarea stihului „Prea Sf. Născătoare de Dumnezeu...” înaintea fiecărui tropar sau stihiri din oficiile amintite. Nu-i revine lui Petru Gnafevs și cea dintâi inițiativă în întrebuintarea simbolului credinței la fiecare liturghie?

37). — *R. Pierret*, Évolution primitive du culte chrétien (Supplém. à la „Vie spirituelle”, 1 Iulie 1938, p. 52).

38). — Rugăciunea către Prea Curata Născătoare de Dumnezeu în al doilea Paraclis (Orologiu, Buc., 1896).—

sau :

„.....că știu, Fecioară, știu că poți câte și voiești“³⁹⁾.*
*
*

În toată epoca patristică nu s'a compus niciun tratat teologic, în care să se lămurească expres în ce măsură și în ce chip dobândim binefacerile dumnezeiești prin mijlocirea Sfintei Fecioare. De aceea, nici n'a putut interveni vreo reglementare teoretică cu privire la aplicarea sensurilor cuvântului σώζειν (a mântui). Biserica s'a rugat numai. De aceea, credința în puterea de mijlocire a Sfintei Fecioare se găsește exprimată numai sub formă de imne și rugăciuni, sau de „preamăriri panegirice“⁴⁰⁾ încadrate în predici de ale sfinților părinți ori ale unor renumiți scriitori bisericești⁴¹⁾.

39). — Troparul Născătoarei de Dumnezeu, la gl. 5, luni seara și marți la Dumnezeu este Domnul (Orologiu, Troparele Născătoarei de Dumnezeu pe fiecare glas, cântate peste tot anul). — Nu este lipsit de interes faptul că o formulă de acest fel se găsește inserată într'un lung pasagiu adresat Sfintei Fecioare într'o predică din veac. VIII. Astfel, *Gherman*, arhiepiscopul Constantinopolului (†740), către sfârșitul celei de-a doua predici la sărbătoarea Intrării în biserică, își exprimă în chipul următor încrederea în efectul mijlocirii Sfintei Fecioare: „Ἐχεις γὰρ, σῖδα, σύνδρομον τῇ θελήσει τὸ δύνασθαι, ὡς τοῦ Ἰψίστου μῆτηρ“ (P. G., t. XCVIII, col. 320). Era un împrumut din imnele sau rugăciunile Bisericii, ori viceversa? Ambele ipoteze sunt deopotrivă de posibile.

40). Vezi *Dr. V. Loichiță*, *Doctrina sfântului Ioan Damaschin despre Maica Prea Curată* (Candela, an. XLVIII (1937), nr. 1-12. p. 239).—

41). — A se vedea, de pildă: *Sf. Grigorie de Nazianz*, Cuvânt. 24, 11 (P. G., t. XXXV, col. 1181); *Ciril al Alexandriei*, Omil. XI (P. G., t. LXXVII, col. 1032 și 1033); Omilia (VI) atribuită lui *Teodor de Ancira* (P. G., t. LXXVII, col. 1427-1428 și *Patrologia orientalis*, t. XIX, pag. 318 seq.); *Proclu*, Omilia 5,3 (P. G., t. LXV, col. 720 B.C.; Omilia VI, 19 (ibid., col. 753-757); *Vasile de Selucia*, Omil. 39 (P. G., t. LXXXV, col. 444 A și 452 A); *Vieaja sf. Maria Egipteanca*, 23 (P. G., t. LXXXVII, 3, col. 3713-3716); *Ioan Moscu*, Pășune duhovnicească, 45,75, 180 (P. G., t. LXXXVII, 3, col. 2900,2928 și 3502); *Sofronie al Ierusalimului*, Cuvânt. II la Buna Vestire, 18 (P. G., t. LXXXVII, 3, col. 3240 și 22, col. 3241); *Ioan al Tesalonicului* (mort pe la 630), Omilia la Adormirea sf. Fecioare Maria, 5 și 8 (*Patrologia orientalis*, t. XIX, 3, pag. 383 și 385); *Gherman al Constantinopolului*, Omilia II la Intrarea în biserică (P. G., t. XCVIII, col. 317 și 320); Omilia II la Adormirea sf. Fecioare (ibid., col. 349-352); Omilia la sărbătoarea Brăului Maicii Domnului (ibid., col. 377-381); *Andrei Criteanul*, Omilia IV la Nașterea sf. Fecioare (P. G., t. XCVII, col. 880); Omil. la Buna Vestire, ibid., col. 896; Omil. III la Adormirea sf. Fecioare (ibid., col. 1108); *Sf. Ioan*

Ca expresie a pietății creștine și în absența unor tratate de dogmatizare a termenilor privitori la acțiunea de mijlocire, imnele și rugăciunile au putut uza în voie de dreptul unei oarecare licențe poetice în mânuirea termenului $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\upsilon$. L-au amendat însă, după trebuință, prin determinări în context sau prin încadrarea expresiunilor, ce-l conțineau, înăuntrul unor compozițiuni cu sens precis.

În aceste condițiuni, întrebuițarea acestui verb în invocațiile și aclamațiile adresate Sfintei Fecioare nu vine deloc în contradicere cu textele privitoare la opera de unic mijlocitor a Mântuitorului, între Dumnezeu și om. Între aceste două feluri de mijlociri este, precum am văzut, o deosebire de esență. Chiar atunci când, printr'o simplificare sau exagerare de stil, se apelează direct la Sf. Fecioară, ca să ne mântuiască, textele imnelor și rugăciunilor dovedesc că la baza invocației se află ideia că aceasta o poate face numai prin rugăciunile sale, în virtutea privilegiului de maică a Mântuitorului. Despre poziția acestui din urmă fel de mijlocire, se poate spune același lucru, pe care îl observa profesorul Hristu Andrutsos cu privire la rolul sfinților. „Precum oamenii pe pământ nu vatămă principiul tuturor a toate dăruitor, prin aceea că-și doresc reciproc cele bune și precum îngerii se interesează de oameni și se bucură de căința unui păcătos, tot așa și sfinții, odată ce nu pot procura dela ei ceva, ci numai se roagă pentru noi, evident că nu vatămă nicidecum meritul Domnului, izvorul harului și a tot binele”⁴²⁾.

* * *

În concluzie, deci, se poate observa :

1. — Determinarea sensului verbului „mântuește” din stihul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi” este mai mult o chestiune de glossă decât de dogmă ;

2. — Corespunzător structurii și existenței psihofizice a omului precum și speranțelor sale eshatologice, termenii îmbrățișează semnificații fizice și metafizice ;

Damaschin, Omil. I la Adormirea sf. Fecioare (P. G., t. XCVI, col. 701, 717, 721; Omil. II. *ibid.*, col. 724 A și B) etc.—

42) — *Hristu Andrutsos*, Dogmatica Bisericii creștine ortodoxe răsăritene; trad. de Dr. Dumitru Stăniloae (Sibiu, 1930), p. 448.

3. — Adevăratul lor sens este în funcțiune de intenția, ce-î inspiră precum și de contextul, în care se îmbracă;

4. — Ca atare, semnificația stihului „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi” nu poate fi apreciată decât înăuntrul compoziției religioase, în care a fost concepută și încadrată la origină.

Precum am văzut în imnele citate, rolul Sfintei Fecioare, în legătură cu lucrarea divină pentru sfințirea sau mântuirea sufletelor, este înfățișat nu ca un sacerdoțiu, ci ca o acțiune de intervenire sau mijlocire prin rugăciunile sale, adică secundară.

R É S U M É

LE VERBE „SAUVER» COMME EXPRESSION D'INVOCATION DE LA TRÈS SAINTE MÈRE DE DIEU, DANS LA PIÉTÉ ORTHODOXE

— Contribution de philologie liturgique —

Le langage de la piété orthodoxe se sert du verbe „sauver“ (σώζειν) pour exprimer l'oeuvre de la grâce divine qui est à la base de notre réintégration dans l'ordre surnaturel. Cette oeuvre est présentée comme un attribut spécial d'abord de Dieu en tant que source du salut, ensuite de son Fils en tant que *médiateur* de ce salut, enfin du Saint Esprit en tant que sanctificateur.

Mais il y a des hymnes et des prières où le verbe „sauver“ est employé pour invoquer aussi la Sainte Vierge Marie. On peut citer comme caractéristique à cet égard le vers: „Très Sainte Mère de Dieu sauvez-nous“. Dans l'Église roumaine cette formule est chantée à voix forte par le chœur comme réponse à une des invocations des litanies. Les livres de culte de toutes les Églises nationales orthodoxes font place à la dite formule, mais seulement dans l'office de la paraclésis de la Très Sainte Mère de Dieu. L'Église roumaine s'en sert aussi dans les offices de la petite bénédiction de l'eau et parfois même dans le canon de l'hymne acathist.

Cette invocation n'est en réalité qu'un vers destiné à être chanté entre les strophes courtes d'aucuns poèmes religieux de l'office de la petite bénédiction de l'eau et de la paraclésis. À l'origine donc, ce vers n'a pas eu une existence et un sens indépendants;

il fut, dès le début, encadré par les strophes qu'il unit et où se trouve et se développe son explication. Avant chaque strophe des canons poétiques susdits, le vers „Très Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous" revient comme un motto qui reçoit ensuite des explications variées dans les strophes qui lui font suite chaque fois. Ce vers est un résumé ou un fragment étayé par des déterminations comme „par tes prières" et d'autres variantes de ce genre des strophes suivantes. Le sens dogmatique du vers est ainsi suffisamment clair à l'intérieur des poèmes respectifs. Il n'a provoqué de doutes que par la dislocation qu'il a subie du cadre de la composition primitive et par son emploi fragmentaire indépendant, comme réponse aux litanies. Dans cette nouvelle hypostase, les expressions „par tes prières" et les autres ne reviennent plus pour compléter le contenu, et, par suite, le sens du vers, comme dans le canon.

Cependant remarquons que dans beaucoup d'hymnes et de prières adressés à la Sainte Vierge, le verbe „sauver" (σώζειν) est employé dans son sens physique correspondant à celui de ῥύομαι (ῥύω) = je tire, je sauve quelqu'un d'un danger, je protège, de ἐλευθερώ - ω = je délivre, j'affranchis, de λυτρόω - ω = je délivre moyennant rançon. En conséquence, dans les hymnes et dans les prières adressés à la Sainte Vierge, le verbe „sauver" n'exprime pas un rôle de médiation de la Très Sainte Mère de Dieu analogue à celui du Sauveur en tant que prêtre éternellement de notre salut. Le subtil théologien byzantin Nicolas Cabasila a souligné cette différence essentielle par l'indication des termes caractéristiques employés dans le Nouveau Testament, dans les liturgies et dans les hymnes pour les deux sortes d'intercessions. Le rôle de médiateur du Sauveur est exprimé par des termes propres comme μεσίτης, μεσιτεύει et μεσιτεία, alors que πρέσβεια, πρεσβεία et πρεσβεύει désignent l'intercession par les prières de la Sainte Vierge.

Dans quelques hymnes, il semble, toutefois, que les verbes σώζω et μεσιτεύω définissent l'action de la Sainte Vierge dans la même forme que la médiation du Sauveur. Mais d'autres expressions du contexte restreignent le sens métaphysique des deux verbes au cadre d'une action secondaire, de sorte que la Sainte Vierge apparaît, comme les saints, uniquement dans le rôle „d'as-

sociée à la seule médiation souveraine du Christ". Des déterminations du même genre précisent également que le sens des expressions comme „le salut (σωτηρία) du genre humain" ou bien „le salut de nos âmes" équivaut dans les hymnes adressés à la Mère de Dieu — à la signification du nom προστασία (défense, protection).

Ces formes de style ne sont, en fait, que de hardiesses de langage, courantes encore dès l'antiquité dans l'élan poétique de la piété orthodoxe. Psychologiquement parlant, ces hardiesses d'expression ont été facilitées par la conviction dans l'efficacité de l'intercession de la Sainte Vierge en raison de sa maternité divine. Un des hymnes de l'Église souligne même que „la prière de la Mère peut beaucoup pour l'adoucissement du Seigneur" ; une autre prière exprime la confiance dans l'intercession de la Sainte Vierge ainsi : „Tu peux autant que tu veux et tu obtiens certainement ce que tu requiers de ton Fils". Le verbe „sauver", dans les hymnes et dans les prières adressés à la Sainte Vierge, veut donc escompter l'effet ou le succès de son intervention.

Faute d'un traité théologique concernant le caractère dogmatique des expressions relatives à l'intercession de la Mère du Dieu, les hymnes et les prières ont pu s'arroger librement le droit de certaines licences poétiques dans l'emploi du verbe σώζειν. Ces licences poétiques ont été cependant amendées, selon les nécessités, par les précisions du contexte. De la sorte, le problème du verbe σώζω dans les hymnes et dans les prières adressés à la Sainte Vierge est plutôt un sujet de glose que de dogme.

Profesor Pr. PETRE VINTILESCU

ETICA PROTESTANTĂ

A. LUTHERANISMUL

Spre deosebire de *Toma din Aquino*, caută *Luther* o reîntoarcere către specificul creștinismului fără amestecul său cu aristotelismul — *ut rursum bibliae et s. patrum purissima studia revocentur* ¹⁹⁷⁾. El ia o atitudine fermă „*contram scholasticam theologiam*“ și are cuvinte grele la adresa Aquinatului, acest — *solus aristotelicissimus* —, care a prilejuit furișarea filosofiei în gândirea creștină și pe care Apostolul o condamnasă ¹⁹⁸⁾.

În sinteza încheată de către *Toma din Aquino* din elementele creștine și cele filosofice, nici unul din aceste componente nu ajunseseră la deplina lor valorificare. Rațiunea, după *Luther*, este contrară credinței ¹⁹⁹⁾. Creștinismul însă poate sta pe picioarele sale proprii, iar... „filosofia — spune el ²⁰⁰⁾ — să rămână în cercul ei pentru care a creat-o Dumnezeu“.

Se trasează astfel limite distincte între: creștinism — raționalism, naturalism — supranaturalism, iluminism — empirism, credință—știință, natură—grație, teologie—filosofie, moralism creștin—moralism filosofic.

197) Vezi scrisoarea din 9 Maiu, 1518—*Briefwechsel* 1. S. 190 Cfr. Hartmann Grisar S. I: *Luther*. 3 B. III Ed. Freiburg, 1924. B. I. S. 107 și urm.

198) Vezi: *Briefwechsel* 1 S. 86, an. Ioh. Lang, Prior în Erfurt, 8 Febr. 1517: „Nihil ita ardet animus, quam histrionem illum, qui tam vere Graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare ignominiamque eius cunctis ostendere“.

199) Vezi: *Luthers Disputationen*. S. 42: „Ratio aversatur fidem. Solius, Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem, et credere“. Vezi și Grisar op. cit. vol. I S. 108.

200) Vezi: *De libertate christiana*—Von der Freiheit eines Christenmenschen. Ia: Martin Luthers: *Ausgewählte Werke*. Calw. Ausgb. 5 Bände. Stuttgart. 1930.

Idem: „*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*“, hgeg. v. Deutschen Ev. Kirchenausschuss im Gedenkj. der Augsbürgischen Konfession — 1930 — Göttingen, 2 Bände.

Luther devine cu acest antiscolasticism *pionierul* unui nou curent în gândirea teologică apuseană ²⁰¹⁾.

Conturarea de mai sus nu se oprește numai la desfacerea creștinismului de filosofie, ci pășește și mai departe chiar în sânul confesiunii romano-catolice.

Această confesiune înglobase prea mult pe credincios în organismul bisericii, care se interpuse prin formalismul și legalismul ei atât de profund între Dumnezeu și credincios, încât se răpise acestuia și puterea de libertate și comuniunea directă cu Divinitatea. Lutheranismul este rezultatul unei asemenea reacțiuni din partea individualității omenești față de autoritatea bisericii romano-catolice. „Pe când catolicismul, după expresia lui Schleiermacher ²⁰²⁾, face să depindă raportul credinciosului de Hristos prin mijlocirea bisericii, în protestantism, din contra, raportul credinciosului cu biserica depinde de raportul său cu Hristos“. Acest curent individualist caută să repună persoana umană în prerogativele ei câștigate prin credința creștină.

Din acest punct de vedere, *Reforma religioasă* își identifice țelurile ei cu *Renașterea gândirii umane* prin accentuarea individualității, a interiorizării și spiritualizării eului nostru lăuntric. Reacțiunea se îndreaptă în special contra bisericii catolice și contra autorității Papilor ²⁰³⁾. Ea se canalizează

201) „Er fühlte sich als Bahnbrecher gegen die Scholastik, und als berufener Wiederhersteller einer neuen Theologie“. Vezi Grisar, op. cit. V. I. 67.

202) Vezi: Gabriel Bruhnes: *Christianisme et catholicisme*, II ed. p. 104.

203) Vezi: *De potest. et prim. Papae tract.* „Romanus episcopus arrogat sibi, quod jure divino sit supra omnes episcopos et pastores. Deinde addit etiam, quod jure divino habeat utrumque gladium, hoc est auctoritatem conferendi regna et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Romanus episcopus vocat se vicarium Christi in terris. Has tres articulos sentimus et profiteamur falsos, impios, tyrannicos et perniciosos ecclesiae esse“, op. cit. S. 471. Ibid.: „Obscuraverunt doctrinam de peccato et finxerunt traditionem de enumeratione delictorum parientem multos errores et desperationem. Affinxerunt satisfactiones, quibus etiam obscuraverunt beneficium Christi. Ex his natae sunt indulgentiae, quae sunt mera mendacia quaestus causa excogitata. Deinde invocatio sanctorum quantos abusus et quam horrendam idololatriam peperit? Quanta flagitia orta sunt ex traditione de coelibatu? Quantas tenebras efudit evangelio doctrina de votis? Ibi finxerunt vota esse iustitiam coram

în persoana reformatorului *Martin Luther* în anul 1517²⁰⁴).

Reforma religioasă nu înseamnă numai revizuirea patrimoniului dogmatic, ci și celui al vieții morale²⁰⁵).

Principiul fundamental de la care pleacă morala protestantă este: *justificarea prin credință*²⁰⁶). Luther interpretează această idee în mod cu totul deosebit de punctul de vedere romano-catolic sau ortodox. Primatul în procesul mântuirii îl are *credința*²⁰⁷). Ea își păstrează întăetatea față de celelalte virtuți, chiar față de virtutea *iubirii*²⁰⁸). Cu alte cuvinte, credința fecundează iubirea și nu iu-

Deo et mereri remissionem peccatorum. Ita transtulerunt beneficium Christi in humanas traditiones et penitus exstinxerunt doctrinam de fide". S. 486.

204) Luther își precizează atitudinea sa față de Biserica Romei și de puterea uzurpatoare a Papilor în: „*Articuli christianae Doctrinae*” scrisă de el în anul 1537, spre a fi prezentată conciliului din Mantua, ca răspuns eventualelor obiecțiuni, pe care Biserica Romei le-ar fi ridicat contra schismei produse. Acest conciliu a fost prorogat de Papa Paul al III delă 20 Aprilie, 1537, pentru 1 Noembrie, 1537. Urmă o a doua prorogare pentru 1 Maiu 1538 la Vicenzas. Deschiderea se amână din nou. Urmă o a treia prorogare pentru 5 Aprilie, 1539. Suspendat la 25 Aprilie 1538, consiliul se deschide în cele din urmă la Triest în Decembrie 1545, Vezi: *Bekennnisschriften*, 1930. Vol. I, p. 408.

205) Vezi: Seeberg: *Christlich-protestantische Ethik*— bei Hinneberg. S. 186.

206) „Hic autem articulus de *justitia fidei* praecipuus est — ut Apologia loquitur — in tota doctrina Christiana, sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt... In hoc articulo non modo sincera doctrina perspicue explicetur, verum etiam antithesis ponatur et omnia veritati contraria dogmata a pia doctrina segregentur, excludantur, et reiiciantur”. *Solida Decl. — De just. Fidei* — VIII, S. 917. Vol. II: *Die Beken. d. ev.-luth. Kirche. Göttingen*, 1930.

207) «Hic respondimus cum Paulo: *sola fide* in Christum nos pronuntiari justos, non operibus legis aut caritate». *Solida Decl. XXVIII*. S. 923. Idem op. cit. *Art. De justitia Fidei coram Deo*. III. S. 916: «Itaque asseruerunt fidei justitiam esse remissionem peccatorum reconciliationem cum Deo et adoptionem in filios Dei, propter solam Christi obedientiam, quae per *solam fidem*, ex mera gratia omnibus vere credentibus ad justitiam imputetur, ita ut ipsi propterea ab omni iniustitia absolvantur». Ibid. S. 782: «Credimus etiam, docemus et confitemur *solam fidem* esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo justitiam illam, quae coram iudicio Dei consistere potest, apprehendimus; propter Christum enim fides illa nobis ad iustitiam imputatur, Rom. IV».

208) Idem op. cit., S. 923. Vol. II: «Et caritas fructus est, qui operam fidem certissime et necessario sequitur» — *Solida Declar. Idem: Ap. d. Konf.* S. 175, v. 74: «Dilectio et opera sequi fidem debent».

birea: credința. După Luther, aceste virtuți nu formează două elemente deosebite, ce se condiționează în procesul mântuirii. Ele nu se contopesc, nici nu se separă. Se găesc, doar, într'o continuitate²⁰⁹). Credința ar fi în acest caz: *ideia-forță* în mers de realizare. Nici nu se poate concepe credința fără iubire. Unde nu există fapte bune, acolo nu găsim, după Luther, nici adevărata credință. Ele răsar în mod spontan din adâncurile credinții²¹⁰).

Credința ca și ideea este o forță, ce nu se oprește la elementul pur ideational, ci tinde spre exteriorizare. Pentru Luther, credința nu este o abstracțiune, ci dimpotrivă, „*un impuls creator de fapte*”. Și sf. apcstol Pavel vorbește despre acea: „*fides, quae per charitatem operatur*”²¹¹).

Din punct de vedere științific, teza lutheriană stă pe un fundament psihologic foarte acceptabil. Și în știința medicală, *ideea*

209. Idem op. cit., *Apol. conf. Aug.* c 125. Vol. I. S. 185.: «Non igitur diligitur Deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit objectum amabile».

210) Idem op. cit., *Apol. Conf. Aug. De dilectione et implet, legis.* S. 185 : «Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere... et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus». Idem : C. XXVI, S. 189: «Primum hoc certum est, quod non accipimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram sed propter Christum sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus... vincit terrores peccati et mortis». Idem *Art. christ. Doctr.* c. XIII, S. 461. Vol. I: «Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam el non veram». Idem. *Solida Decl.* IV, c. XI, S. 941, Vol. II: «Qui vero non ad hunc modum bene operatur, is homo vera fide caret, et ubi sit fides, ubi bona opera, quasi caecus palpando bonis operibus garrit et nugatur».

211) Idem, op. cit. *Conf. Aug.* c. XX, v. 35. S. 78. Vol. I: «Hinc facile aparet hanc doctrinam non esse accusandam, quod bona opera prohibeat, sed multo magis laudandam, quod ostendit, quomodo bona opera facere possumus. Nam sine fide multo modo potest humana natura primi aut secundi praecepti opera facere. Sine fide non invocat Deum, nihil a Deo expectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis. Ita regnant in corde omnes cupiditates et humana consilia, cum abest fides et fiducia erga Deum. Quare et Christus dixit: Sine me nihil potestis facere. Ioh XV». Idem. *Ap. der Konfession*, Vol. I. S. 173. v. 64: «Cum autem de tali fide loquamur quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus parit et est opus spiritus sancti...».

servește drept un factor terapeutic, nu numai în maladiile psihopatice, dar chiar și în cele fizice ²¹²). Ea este întrebuințată și în pedagogie ca mijloc de autoeducație. *Cuëismul* este o metodă foarte recomandabilă și eficace. Filosoful francez: *Alfred Fouillée* alcătuiește pe baza *ideei-forțe* un întreg sistem de cugetare filosofică, urmărindu-l în domeniul: metafizic, moral, religios, social și economic ²¹³). Și pretutindeni, ideea ca și credința formează începutul mișcării în orișice domeniu de activitate umană.

Care este atunci vițiul secret ce ni-l ascunde această teză lutheriană și pe care nu-l putem accepta din punct de vedere ortodox?

În primul rând, raportul, pe care Luther îl stabilește între credință și faptă, are nevoie de un corectiv. Credința devine lucrativă, prin puterea dragostei, iar tăria credinții se măsoară după puterea afectului ce o însoțește. Nu totdeauna credința devine și faptă. Poate exista și o credință stearpă, lipsită de viață și fără acțiune. După cum se pot îndeplini și fapte fără căldura inimii. Continuitatea de care vorbește Luther între credință și faptă nu este nici absolută și nici evidentă. Ea este din contra cerută în mod expres pentru a fi realizată. Și nu poate fi realizată de cât numai din iubire. În măsura, deci, în care credința se altoește pe sentimentul dragostei de aproapele poate deveni invincibilă și creatoare de fapte. Între credință și iubire trebuie să existe, prin urmare, un raport de *concomitență* spre a putea fi exteriorizată ²¹⁴). Iată, de ce, biserica ortodoxă cere pe lângă afirmarea credinții și faptele corespunzătoare.

În al doilea rând, *procesul justificării prin credință* rămâne în concepția lutheriană o lucrare de ordin pur ideational. El nu în-

212) Vezi: Dr. Pierre Janet: *Les Médications psychologiques*. 2 Vol, Paris, 1924.

213) Vezi lucrarea noastră: *Teoria ideilor-forțe*. București, 1925.

214) Vezi și I. Mihălcescu, op. cit., pag. 282: «Raportul dintre dragoste și credință e însă înțeles greșit de Protestanți. Nu credința precede dragostea, ci dragostea credința». Greșala acestui raport nu constă însă în lipsa de prioritate ce trebuie acordată dragostei. Luther răspunde și acestei obiecțiuni: «Sed abiciunt praeferi dilectionem fidei et spei». Vezi *Ap. Conf. Aug. IV*, Vol. I. S. 203. Între credință și dragoste trebuie să existe un raport de concomitență și nu de preferință. De aceea Luther greșește din nou, când deferă: credința și nădejdea lui Dumnezeu, iar dragostea aproapelui. «Fides et spes tantum agunt cum Deo. At dilectio foris erga homines infinita habet officia». Idem, op. cit., P. 203, v. 30.

trepătrunde structura sufletului omenesc. Este mai mult prilejul unei declarații solemne pentru satisfacerea unei conștiințe de moment. E o reculegere mecanică și provizorie fără repercursiuni asupra subconștientului concupiscential sau instinctual. E un act dinafaric de eul nostru. Nu afectează vr'o prefacere lăuntrică. Nici nu poate schimba ceva din natura noastră. Ea este iremediabil căzută, după Luther. Ființa umană rămâne astfel decupată între gând și faptă. Dualismul pelagian reapare în întregime în concepția lutheriană²¹⁵). Credința justificatoare este doar expresiunea unei adeziuni pur formale față de Divinitatea lui Iisus. Ea devine operantă prin garanția sau girul unui tertius. Participarea omului la îndreptarea sa este zero. Absolvirea divină nu se efectuează și prin conlucrarea noastră personală, ci prin meritele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru²¹⁶). Omul rămâne înafară de procesul propriu zis al justificării. Incapacității de a se învinge pe sine însuș se substituie certitudinea răscumpărării noastre prin Hristos. Suntem păcătoși, însă neconținut gratificați. Suntem absolviți, însă persistăm în păcat. Suntem declarați împăcați, însă răul există în noi permanent. Îndreptarea nu vine prin noi, ci mai presus de noi și fără noi, doar printr'o reamintire a adeziunii noastre față de Dumnezeu. Fondul nostru sufletesc rămâne însă același²¹⁷).

Justificarea prin credință înseamnă propriu zis în concepția lui Luther: justificarea omenescului animal, invincibilitatea instinctualului, primatul concupiscibilului, divorțul între spiritualitatea eului și materialitatea existențială, eliberarea pasiunilor de sub domnia spiritului.

Această operă justificatoare duce implicit către un faliment al demnității omenești și către extirparea chipului lui Dumnezeu din om. Din efect, justificarea se transformă în cauză. Încrederea devine motiv de îndreptare după Luther; pe când în realitate, ea

215) Comp. și Dénifle: *Luther et le Lutheranisme*, Tr. fr. Paris, 1931, vol. III, p. 431.

216) Vezi: *Solida Decl.* Cap. III. S. 924, în *Bekennnis-schrift* II B. «Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla allia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accepere possumus».

217) Comp. și Pourrat: *La Spiritualité Chrétienne*, vol. III, p. 98 și urm.

e mijloc de a se ajunge la justificare. Elementul ei fundamental nu e de ordin intelectual, ci de ordin volițional, iar voința în concepția lutheriană este inexistentă. Ea e moartă și declarată drept un cadavru.

În al treilea rând, principiul: *fides formata charitate* nu rămâne în lutheranism un principiu constant și absolut valabil.

Între credință și iubire există, după Luther, un raport de asociere, dar mai spicuim în acelaș timp și un raport de disociere al acestor două elemente.

„Credința curată și dreaptă nu poate exista fără iubire“, spune Luther ²¹⁸). Spiritul sfânt revarsă în sufletul omului: *credința* odată cu *iubirea*. Ambele sunt fructe ale Duhului sfânt. Iubirea se împletește atât de adânc cu credința și nădejdea, că după expresia sa, „nici odată nu se pot despărți între ele, cum nu putem despărți căldura și fumul de para focului“.

El recunoaște, cum vedem, în mod oarecum aprioric, existența simultană a elementelor afective în structura credinții ²¹⁹).

Din cele afirmate mai sus reese, nu numai că credința nu poate deveni lucrativă fără iubire, dar ea își împletește elementele ei existențiale din componențele afective ale iubirii. Elementul afectiv este un element constitutiv, permanent și durabil în structura credinții. Iubirea susține credința și-i dă putere de afirmare. Fără ea, credința nu poate deveni niciodată vie, ci rămâne o credință uscată și fără viață ²²⁰). Afectul nu este un element secundar, aposterioric sau adăugitor credinții. Nu credința depășește iubirea,

218) «Machet der Glaube gerecht und rein, so muss er ohne die Liebe nicht sein, sondern der Geist muss die *Liebe sampt dem Glauben* eingiessen». *Kom. zu I Kor.* 13. 2. Ibidem: «die Liebe hanget so nahe dran am Glauben und an der Hoffnung, dass sie auch nimmer mehr von dem Glauben kann bleiben... so wenig das Feuer ohne Hitze und Rauch ist, so wenig ist der Glaube ohne Liebe» § 15, 2. Vezi și Grisar op. cit. vol III. S. 33.

219) «Concedo infiducia inesse dilectionem et hanc virtutem plerasque alios adesse oportere» *In Galat* 3, 12.

220) «Non enim loquimur de otiosa notitia, qualis est etiam in diabolis, sed de fide, quae resistit terroribus conscientiae... Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia qua vivificamur, qua diabolus et mortem vincimus». *Ap. d. Konf.* vol. I S. 209 *Bekennnisschrift*.

ci iubirea credința ²²¹). Cea dintăiu poate scădea, poate trece în negativul ei, în necredință și îndoială. Iubirea însă rămâne. Continuă actuală, ea durează chiar în formele cele mai latente de conștiință sau de complectă absenteitate a acestora. Vom analiza mai departe acest raport, vorbind despre: *cunoaștere și iubire*.

Deocamdată observăm, că stăm pe un fundament acceptabil din punct de vedere dogmatic și psihologic. Simultaneitatea elementelor afective, ideationale și volitive este afirmată de psihologia contimporană în orice act sufletesc.

Luther nu rămâne însă consecvent principiului concomitenței acestor două elemente. Critică atitudinea acelor sofiști scolastici, care pălăvrăgesc despre: *fides formata charitate* — despre credința care 'și primește structura și forma ei de la virtutea iubirii ²²²). „Credința — spune Luther — singură justifică” și ea are întăetatea și deplinătatea morală față de puterea dragostei — Hanc *fides sine et ante charitatem justificat* ²²³). Iubirea nu are după Luther puterea justificatoare a faptelor noastre ²²⁴). Dragostea se referă la aproapele nostru și nu la Dumnezeu. Iubirea este un efect, un fruct al credinței și al lucrării Duhului sfânt în noi ²²⁵); iar întăetatea pe care apostolul Pavel o atribuie atât de categoric virtuții dragostei față de celelalte — *maior horum charitas* —, aceasta se datorește faptului, că iubirea are un câmp mult mai vast de realizări în mediul nostru social ²²⁶).

După cum vedem, Luther acordă o valoare morală și justi-

221) «Wenn wir recht ansehn, so ist die Liebe das erste, oder je zugleich mit dem Glauben». Vezi: *Sermon von guten Werken* die Luther für Herzog v. Sachsen in 1520 schrieb. Comp. și Grisar, op. cit. vol. I.

222) Vezi: *Ap. d. Konf.* op. cit. S. 201 și urm.

223) *Kom. zu Galat.* 3, 12.

224) Vezi: Grisar, op. cit. vol. I. S. 250. «Bloss jener Glaube macht gerecht — sagt Luther — der durch das Wort Christum ergreift und ihm geschmückt und geziert wird, und nicht der Glaube, der die Liebe in sicht schliesst».

225) «Si quis dilectionem abiecerit, etiamsi habet magnam fidem, tamen non retinet eam. Non enim retinet spiritum sanctum... Paulus scribit his, ut bonos fructus ferrent, ne amitterent spiritum tantum». *Ap. d. Konf.* vol I. S. 202 în *Beken. schrift*.

226) «Fides et spes tantum agunt cum Deo. At dilectio foris erga homines infinita habet officia» Ibid. S. 203,

ficatoare numai credinții singure, acelei *sola fides*. Ei îi revine însușirea de a justifica, de a ierta și de a împăcă pe credincios. Dar această separație de elemente în actul credinții este și arbitrară și nefirească. O credință pur ideatională nu are nici o valoare sub unghiul mântuirii. Elementul afectiv nu numai că nu este necesar credinții, ba din contră, este o condiție imediată a adevăratei sale manifestări.

În realitate însă, dragostea supraviețuiește celorlalte virtuți. Fericitul Augustin observă, cu drept cuvânt²²⁷⁾, că în lumea eternității: atât credința, cât și nădejdea atingându-și obiectivul lor, încetează de a mai fi, pe când, dragostea crește și se desăvârșește. Credința în actul mântuirii este numai începutul acestui proces, pe când iubirea este însăși esența și deplinătatea lui²²⁸⁾. Dragostea deosebește pe fiii lumii de fii întunerecului²²⁹⁾. Credința este comună și unora și altora. Dumnezeu însuș este dragoste — spune apostolul²³⁰⁾. Cel ce neagă dragostea, neagă însuș actul mântuirii. Fără dragoste nici taina botezului nu are valoare²³¹⁾. Prin ea celelalte virtuți se îndreaptă către Dumnezeu²³²⁾. Credința înseamnă încredere totală, dăruire de sine și lucrul acesta nu se poate înțelege fără puterea dragostei. Circumscrierea elementului afectiv în concepția lutheriană a dus către o psihologie specifică credinciosului protestant, despre care vom vorbi ceva mai departe.

Concomitența celor două elemente în actul justificării și primatul dragostei față de celelalte virtuți se poate deduce și din analiza raportului dintre *cunoaștere și iubire*.

227) Vezi: *De doctrina christ.* I, c. 39, n. 48: «Cum quisque ad aeterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctior et certior permanebit».

228) Vezi și Dénifle, op. cit. vol. III, p. 312.

229) Vezi Fer. Augustin: *In ep. Iohan.* tr. 5. N. 7. «Non discernuntur filii Dei a filii Diabolis nisi charitate». Ibid. *De Trinitate* I, 15, c. 18, n. 33.

230) Ev. Ioan c. IV, 16.

231) Fer. Augustin in *Enarrat. in Ioh. Evang.* tr VI, n. 14: «Baptismus sine charitate nihil tibi prodest».

232) Vezi: *De Trinitate*: I, 15, c. 18, n. 34. Idem: S. Ioannis Climaci: *Scala Paradisi*, Migne, v. LXXXVIII S. Gr. Col. 1155 „Ἀγάπη κατὰ μέν ποιότητα ὁμοίωσις, θεοῦ καὶ ὅσον βροτοῖς ἐφικτόν. Κατὰ δὲ ἐνέργειαν μέθη ψυχῆς, κατὰ δὲ τὴν ἰδιότητα πηγὴ πίστωσης. ἄβυσσος μακροθυμίας, θάλασσα ταπεινώσεως”.

El a fost pus sub aspectul său metafizic de către apostolul și evanghelistul Ioan. Cunoașterea lui Dumnezeu pornește din iubire. Cea dintâiu este urmarea celei de a doua. „Cel ce nu iubeste n'a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire”²³³).

Sub aspectul său psihologic este precizat de către sf. apostol Pavel în cunoscutul „imn al dragostei” din epistola I către Corinteni, cap. XIII.

Aci se pune în paralelă: forța cunoașterii — cea γνώσις — cu forța iubirii, — cu cea ἀγάπη ἢ οὐδέποτε πίπτει. Cea dintâiu poate să dispară, poate să înceteze, sau să fie distrusă — καταργηθήσεται. Cea din urmă rămâne. Cunoașterea poate fi numai parțială sau relativă, iubirea însă este totală și deplină. Ea nu poate fi sau nu fi în același timp. Ea este reală. Existența ei închide în sine însăși esența ei.

Sub forma sa epistemologică, găsim acest proces și la părinții bisericești. Sf. Vasilie cel mare se întreabă în una din scrisorile sale: Care este mai întâiu: cunoașterea sau credința? ²³⁴). Premerge cunoștința credinței sau credința cunoștinței? Marele scriitor bisericesc dialoghiază în felul filosofilor antici. Cunoaștem însușirile exterioare ale lucrurilor, dar nu esențele lor. În acest caz, apostolul Pavel vorbea cu drept cuvânt despre cunoașterea noastră parțială. Dar această cunoaștere parțială nu înseamnă, după sf. Vasilie, ca să sdruncine credința noastră în Dumnezeu. Deducem existența lui Dumnezeu din însușirile sale. Aceste însușiri sunt însă multiple: preștiința, puterea creatoare, dreptatea, iubirea, dreapta răsplătire, dreapta judecată, unitatea și simplitatea. Lucrările sale exterioare pogoară desigur pân' la noi, dar esența sa rămâne necunoscută. Aceasta nu probează, că Dumnezeu nu există și că nu-L cunoaștem. Din contra, aci intervine puterea credinței. Credința ne spune, că Dumnezeu există din ceia ce noi cunoaștem parțial despre El. Nu ne spune, ce este în sine, întrucât aceasta depășește puterea noastră de cunoaștere. „Oare credința nu premerge aci cunoașterea? — se întreabă sf. Vasilie. Și credința

233) Ep. I Ioan, c. IV, v. 8.

234) Vezi scrisorile LXXII și LXXIII din ed. Mauritană, care privesc combaterea sectei Anomeilor.

aceasta nu transpiră ea din iubirea față de Dumnezeu, deși nu-l cunoaștem în adâncurile Lui? Oare adorarea lui Dumnezeu nu urmează din credință și nu din cunoaștere? Apostolii n'au ascultat Mântuitorului din credință? Vindecările și minunile n'au urmat din profunda credință?" — Cunoașterea a venit, după cum vedem, în urma efectelor produse de credință. Ea a fost un punct de sprijin, un fapt aposterioric, dar nu momentul inițial.

Credința fără iubire, prin urmare, nu poate exista, iar iubirea transcede credința și premerge cunoașterii. Iar dacă actul *justificării prin credință* însemnează, după Luther ²³⁵, siguritatea absolută a încrederii în mântuire, adică acea: *fides fiducialis*, ce se afirmă prin elementul unic al credinței — *sola fides* — în răscumpărarea păcatelor noastre prin unicele merite ale Mântuitorului Hristos — singurile valabile în fața lui Dumnezeu — și deci fără vr'o altă posibilitate de contribuție din partea omului, din cauza naturii sale iremediabil căzute, înțelegem de ce Ortodoxismul ca și Romano-catolicismul resping acest intelectualism formalist în actul mântuirii dublat de acel negativism al voinței umane, care lipsită de libertatea ei efectivă, se încadrează în mod automat destinului dumnezeesc.

* * *

Al doilea principiu fundamental pe care-l găsim în etica lutheriană este: *ideia de împăcare și mântuire*. În doctrina romano-catolică, acest principiu stă pe un *raport de dreptate*. Conciliațiunea omului cu Dumnezeu s'a făcut printr'o compensațiune echitabilă. Dumnezeu se pogoară spre om prin mijlocirea Domnului nostru Iisus Hristos, iar omul se ridică spre Dumnezeu prin credință și fapte bune, ajutat și de opera harică și sfințitoare a bisericii creștine. Procesul mântuirii omului se săvârșește, cum vedem, de sus în jos, dar și de jos în sus. Omul fiind creat după chipul și ase-

235) «Quoties igitur de fide iustificante loquimur, sciendum est haec tria objecta concurrere: promissionem, et quidem gratuitam, et merita Christi tamquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide; gratuitum excludit nostra merita, et significat tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pretium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris». *Ap. der Konfession* § 53, P. 171. Vol. I. *Bekenntnisschrift*.

mănarea lui Dumnezeu, înseamnă, că el posedă în lăuntru său facultăți spirituale, care redau chipul dumnezeesc în om, năzuind în acelaș timp și către asemănarea cu Dumnezeu. Există deci în ființa omului o stare *statică*, dar și una *dinamică*.

Protestantismul nu afirmă decât starea statică, ignorând complect pe cea dinamică. Dar și starea statică este diferit interpretată față de celelalte confesiuni. Prin căderea în păcat, omul pierde, după Romano-catolici, acel dar supranatural de sfințenie și dreptate, așa numitul: *donum superaditum*, pe care-l avea în starea sa paradisiacă. După Ortodoxi, facultățile spirituale se întunecă și se slăbesc, iar după Protestanți, ele se nimicesc în mod iremediabil. Căderea în păcatul original înseamnă, după Luther, un total dezastru pentru om. El nu mai are puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a-L iubi și îndeplini poruncile Sale ²³⁶⁾. Se nimicește totodată și chipul lui Dumnezeu în ființa noastră. El nu mai păstrează de cât o urmă de rațiune pentru a se putea orienta în mediul său social ²³⁷⁾. Și libertatea voinții e complect pervertită.

236) «Contra utriusque partis corruptelas sinceri Augustanae Confessionis doctores asseruerunt hominem ex lapsu primorum nostrorum parentum ita penitus corruptum esse, ut in rebus spiritualibus, quae ad conversionem et salutem nostram spectant, natura caecus sit et verbum Dei praedicatum neque intelligere possit, sed illud ut rem stultam iudicet et nunquam a se ipso ad Deum appropinquet sed potius inimicus Dei sit et maneat, donec virtute spiritus sancti per verbum praedicatum et auditum ex mera gratia sine omni sua propria cooperatione convertatur, fide donetur, regeneretur et renovetur». *Sol. Decl. V. S. 873, II V.*

237) «Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita ut in hominis natura post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare, se aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accomodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte confere agere, operari aut cooperari possit, sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae a quo agitur». *Sol. Decl. c II, Vol. II. S. 874. Ibid: «Primo, etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignoratus, caeca, et perversa est ratio illa». Sol. decl. c. II,*

Omul este mort nu numai din punct de vedere trupesc, dar și sufletește²³⁸). Perversiunea este totală în ființa omului și starea sa deplorabilă sub aspectul moral²³⁹). El devine asemenea unui bolovan, unui buștean sau unui animal sălbatic²⁴⁰).

Prin pierderea puterilor sale spirituale, omul a rămas o simplă ființă telurică, capabilă de a se orienta în mediul acestei lumi materiale prin o slabă putere de a voi și de a raționa²⁴¹). În locul chipului lui Dumnezeu se substituie acum: „*concupiscentia*“, isvorul tuturor patimilor și a relelor porniri²⁴²). Această înclinare către

Vol. II S. 874; Ibid: *Sol. decl. § II-20* «Nam in civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus, et quidem ad modum negotiosus, sed in spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ulorum sensuum cordisve usum habet».

238) «Inde adeo naturale liberum arbitrium ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur activum et efficax est». Ibid. S. 874. Idem: «Sicut igitur homo, qui corporaliter mortuus est, se ipsum propriis viribus praeparare aut accomodare non potest, ut vitam externam recipiat: ita homo spiritualiter in peccatis mortuus se ipsum propriis viribus ad consequendam spiritualem et coelestem justitiam et vitam praeparare, applicare aut vertere non potest, nisi per filium Dei a morte peccati liberetur et vivificetur». Ibid. S. 876.

239) «Item hominem non tantum infirmum, imbecillem, ineptum et ad bonum emortuum, verum etiam per peccatum originis adeo miserabiliter perversum veneno peccati infectum et corruptum esse, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus, et ad omnia ea, quae Deus odit nimium sit potens, vivus, efficax. Sensus et cogitatio humani cordis tantum mala sunt ab adolescentia sua». Ibid. S. 878.

240) «Eam ab causam Sacrae litterae luminis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedit, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant...». Ibid. S. 879, 882 etc.

241) «Ratio et naturale liberum arbitrium habet aliquo modo facultatem, ut externam honestam vitam instituere possit». Ibid. S. 882. Ibid. «Apologia Confessionis de libero arbitrio ad hunc modum docet: Non adimimus humanae voluntati libertatem. Habet enim libertatem in operibus et rebus diligendis, quas ratio per se comprehendit». S. 885.

242) «Dicimus enim, ita natos habere concupiscentiam nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum... ut cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem»-*Ap. Conf. Aug. II c. III. V. I. S. 146.* Ibid. «Item habere concupiscentiam

rău are rădăcini atât de adânci în ființa omului, încât urmările ei nu pot fi nimicite nici prin botez²⁴³). În această stare de mizerie morală, în care este decăzută creatura umană, nu mai găsim nici însușiri specifice, ce l-ar putea deosebi de animale²⁴⁴). Răul moral devine astfel un rău fizic²⁴⁵). Recunoaște și Luther, că păcatul nu

quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum». Ibid. S. 152; Ibid. S. 848. Vol. II *Solida Decl.* «Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantum modo sit eius modi totalis carentia seu defectus, omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus, sed quod sit etiam loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima, inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde, et voluntate. Itaque iam post lapsum homo hereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes, ita ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo hereditaria et naturali propagatione cosequamur, secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res Divinas et spirituales attinet».

243) „Semper ita scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia... Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur“. Ibid S. 154.

244) «Vicissim autem credimus, docemus atque confitemur peccatum originis non est levem, sed tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit». Vezi: *Concord.* I — *De pec. orig.* III. S. 772. V. II. Ibid: «Reiicimus ergo et damnamus dogma illud, quo asseritur hominis naturam et essentiam, non prorsus esse corruptam, sed aliquid boni adhuc in hominem religuum, etiam in rebus spiritualibus, videlicet bonitatem, capacitatem, aptitudinem, facultatem, industriam aut vires, quibus in rebus spiritualibus inchoare aliquid boni, operari aut cooperarii valeat». Ibid. S. 773; «De hoc negatio-de libero arbitrio-haec est fides, doctrina et confessio nostra, quod videlicet hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca, nihil que propriis viribus intelligere possint. Sicut scriptum est: Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus». Ibid. S. 777.

245) «Peccatum enim originis non est quodam delictum, quod actu perpetratur, sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Et quidem si maxime nulla unquam prava cogitatio in corde hominis corrupti exoriretur... tamen natura nihilominus corrupta est per originale peccatum, quod nobis ratione corrupti seminis agnatum est omnium actualium peccatorum, ut

există în mod ontologic. El nu este o substanță, ci numai un accident, însă acest accident a transformat complet structura naturii umane prin căderea ei în păcat²⁴⁶⁾. Luther urmează aci concepției fericitului Augustin²⁴⁷⁾.

Concepția despre „păcatul original” și despre completa pervertire a naturii umane a dus, cum era și firesc, către ideea de *predestinațiune*.

Dacă omul este mort sub unghiul puterilor sale fizice și spirituale, înțelegem bine neputința lui de a mai reacționa²⁴⁸⁾. Totuș, Luther face o netă distincțiune între „*praescientia* și *praedestinatio*”²⁴⁹⁾. Nici una nici alta nu influențează asupra stării subiective a eului nostru. Preștiința divină nu poate servi drept o cauză determinantă spre păcat sau spre fericire²⁵⁰⁾. Tot asemeni, ideea de predestinațiune depășește puterea noastră de judecată sau de analiză²⁵¹⁾. Suntem aleși de Dumnezeu și înscriși în cartea

«sunt pravae cogitationes, prava colloquia, prave est scelerate facta». Ibid. S. 775.; Ibid. «Sic igitur peccatum originale proprie significat profundissimam illam naturae nostrae corruptionem, quemadmodum ea in Articulis Smalcadicis describitur. Interdum etiam concretum seu subiectum, hoc est, hominem ipsum cum corpore et anima, in quo peccatum est et infixum haeret, simul complectimur idque eam ob causam, quod totus homo peccato corruptus, veneno infectus et foedissima luc originalis peccati contaminatus sit. In hanc sententiam loquitur D. Lutherus, cum inquit: Tua nativitas, tua natura, tota tua substantia est peccatum, hoc est peccatrix seu peccato polluta et impurissima».

246) «Si quis quaerat, an peccatum sit substantia, id est, res quaedam per se subsistens et non in alio, an vero accidens, hoc est-res non per se subsistens, sed in alio inhaerens, quod simpliciter, categorice et rotunde respondendum ac fatendum sit peccatum non esse substantiam, sed accidens». Ibid. S. 864.

247) «Et Augustinus constanter in hanc sententiam loqui solet: Peccatum originale non est ipsa natura sed accidens vitium in natura». Ibid. S. 863.

248) «Homo ratione peccati originalis coram Deo vere et spiritualiter ad bonum cum omnibus viribus suis plane sit mortuus». Ibid. S. 865.

249) «Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei». Conc, XI. §. I. S. 817. Vol. II.

250) «Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat». Ibid. S. 817.

251) «Haec Dei praedestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est». Ibid. S. 817.

vieții ²⁵²). Dar această alegere nu înseamnă un privilegiu, pe care l-am putea utiliza, indiferent de viața, pe care o ducem ²⁵³). Din contră, Dumnezeu voește ca toți să se mântuiască ²⁵⁴). Și Luther repetă după apostolul Pavel: să ne silim a conforma voința noastră voinții divine ²⁵⁵). Natural, că omul nu contribuie cu nimic la această reintegrare a sa în lumea celor aleși, ci numai prin intervenirea dumnezeiască ²⁵⁶).

Ne mișcăm, fără 'ndoială, și aici într'o mare antinomie, pe care logica n'o poate primi. Prin căderea în păcat, omul pierde orice dinamism de reacțiune contra răului. Îndreptarea lui se face prin meritele lui Hristos și prin harul dumnezeesc. Dacă omul nu participă la opera sa de salvare, în mod logic, el devine ales și predestinat de Dumnezeu. Luther caută să atenueze această idee, întrucât consecințele ei ar fi extrem de dezastruoase pentru mântuire ²⁵⁷). El lasă omului o puțință de integrare. Este *ideia de libertate*.

Propriu zis, această idee se identifică în concepția lutheriană

252) «Verbum autem Dei deducit nos ad Christum, is est liber illae vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est: Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem». Ibid. S. 818 § VI.

253) «De nostra igitur electione ad vitam aeternam neque ex rationis nostrae iudicio neque ex lege Dei iudicandum est, ne vel dissolutae et Epicureae vitae nos tradamus, vel in desperationem incidamus». Ibid. S. 818 § VIII.

254) «In eo enim perspicue docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluderit, ut omnium misereatur, et quod nolit quenquam perire, sed potius ut omnes convertantur et in Christum credant». Ibid. S. 818 § IX.

255) «Interim tamen summo studio in eo elaboremus ut ad normam voluntatis divinae vitam nostram instituamus et vocationem nostram firmam faciamus..» Ibid. S. 820 § XIII.

256) «Hac brevi explicatione aeternae electionis divinae honos suus Deo plene et in solidum tribuitur, quod videlicet secundum voluntatis suae propositum mera misericordia sine ullo nostro merito salvos nos faciat. Neque tamen hac doctrina vel gravioribus illis animi perturbationibus et pussillanimitati vel Epicureismo ansa praebetur». Ibid. S. 820 § XIV.

257) «Qui enim rationis suae iudicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae agitationes (quibus aegerrime resistere possunt) excitantur: Si inquit Deus me ad aeternam salutem elegit, non patero damnari quidquid etiam designavero. Contra vero, si non sum electus ad vitam aeternam, nihil plane mihi profuerit, quantum cumque boni fecero, omnes enim conatus mei irriti erunt». Ibid. S. 818. § VIII,

cu *ideea de renaștere*. De fapt, omul este depozitat de libertatea sa. Luther repetă cuvintele Mântuitorului: „*Sine me nihil potestis facere*“. Are însă loc în ființa credinciosului o reinvioreare lăuntrică. Dar această reinvioreare se săvârșește numai prin mijlocirea Domnului Nostru Iisus Hristos și prin ajutorul grației divine ²⁵⁸⁾. Totuș, Luther nu poate ignora existența unor puteri latente în eul omenesc, pe care sfântul Spirit le incitează, le trezește și le animă către credința în Evanghelia lui Hristos ²⁵⁹⁾.

Respinge și el acel pasivism integral din partea voinții omului ²⁶⁰⁾. Recunoaște chiar, că o conlucrare a noastră nu este cu totul absentă. Ba din contra, ea este și necesară și cerută ²⁶¹⁾. Acest activism ar consta în împlinirea acelor mijloace pentru susținerea și afirmarea credinții, cum sunt: predica, rugăciunea, pocăința, luarea sf. sacrameinte, asceza etc. ²⁶²⁾. În fond, însă, voința

258) «Et his quidem paucis verbis Christus libero arbitrio omnes vires derogat, omniaque gratiae divinae adscribit, ne quis coram Deo habeat, de quo gloriatur». Ibid. S. 778, II Epit.

259) «Item, cum docetur, licet homo non renatus ratione liberi arbitrii ante sui regenerationem infirmior quidem sit, quam ut conversionis suae initium facere atque propriis viribus sese ad Deum convertere et legi Dei toto corde parere valeat: tamen, si spiritus sanctus praedicatione verbi initium fecerit suamque gratiam in verbo homini obtulerit, tum hominis voluntatem propriis et naturalibus suis viribus quodammodo aliquid, licet id modicum infirmum et languidum admodum sit conversionem adjuvare atque cooperari et se ipsum ad gratiam applicare, praeparare, eam apprehendere, amplecti et evangelio credere posse». Ibid. S. 779.

260) «Reiicimus etiam damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt Deum immediate, absque verbi Dei auditu, et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, justificare et salvare» Ibid. S. 779, § VI.

261) «Item quod D. Lutherus scripsit hominis voluntatem in conversione pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum, videlicet respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus, hoc est, de eo intelligi oportet, quando Spiritus Dei per verbum auditum aut per usum sacramentorum hominis voluntatem aggreditur, et conversionem atque regenerationem in homine operatur». S. 780, § X.

262) «Et postquam Deus per spiritum sanctum suum initium in baptismo fecit atque veram Dei agnitionem et fidem in cordibus nostris accendit atque operatus est, assiduis precibus orandus est, ut per eundem spiritum sua gratia (per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei) in nobis fidem et coelestia sua dona fovere, de die in diem confirmare, et ad

omului e mai mult un instrument, un mijloc utilizat de voința lui Dumnezeu pentru renașterea sa ²⁶³). Astfel, că în ultima analiză, Luther nu acceptă nici o contribuție, nici o conlucrare din partea noastră pentru opera mântuirii ²⁶⁴). Ascrie totul intervenirii dumnezeiești prin cuvântul lui Dumnezeu și grației Duhului Sfânt ²⁶⁵). Renașterea omului se datorește, deci, aprinderii acelei scânteii a credinții în sufletul devotului ²⁶⁶). El numai seamănă — cum s'a spus — unui bolovan insensibil sau unui buștean inert ²⁶⁷). Chiar înainte de conversiunea sa, omul posedă oarecare rațiune și voință. Aici se aprinde și scânteia divină. Omul este trezit, iluminat și renăscut prin cuvântul și voia lui Dumnezeu. Odată renăscut sau convertit, omul voește binele în mod liber și nu constrâns ²⁶⁸).

finem usque conservare velit. Nisi enim Dominus ipse doctoris et praeceptoris officio iungatur, nihil eorum, quae ipsi grata, nobis autem et aliis salutaria sunt, discemus». Solid. Derl. § 16, S. 877. Vol. II; Ibid. § III, S. 891 și urm.

263) «Haec testimonia affirmant nos propriis viribus non posse ad Christum venire, sed Deum dare nobis spiritum suum sanctum, a quo illuminamur sanctificamur, et ita ad Christum per fidem adducimur atque in ipso conservamur. Hic nec voluntatis nostrae nec cooperationis mentio fit». Ibid. § XII. S. 888.

264) «Hic adiungimus dictum, quo D. Lutherus tandem adhibita protestatione se ipsum declarat, *quod in hanc doctrina usque ad vitae finem perseverare velit*. Verba in maiore confessione de saerosancta coena haec sunt: Reicio et damno tanquam meros errores omnia dogmata, quae nostrum liberam arbitrium praedicant, utpote quae auxilio et gratiae salvatoris nostri Iesu Christi simpliciter repugnant. Cum enim (extra Christum) mors et peccatum nobis dominantur et diabolus sit deus et princeps noster, non potest hic esse ulla potentia aut virtus, sapientia aut intelligentia in nobis, qua ad iustitiam et vitam nos parare et eam quaerere possimus, sed constat nos plane ex caecatos et captivos et peccati ac diaboli mancipia esse et facere atque cogitare ea quae ipsis placent, et Deo et praeceptis eius adversa sunt». Ibid. § XLIII, S. 889.

265) «Homines sine Christo, sine fide et sine spiritu sancto sunt in potestate Diaboli qui impellit homines ad varia et manifesta scelera». Ibid. § XXIX, S. 884.

266) «Et per annuntiationem ac meditationem evangelii de gratuita et clementissima peccatorum emissionem in Christo scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur». Ibid. § 893.

267) «Et hac ratione recta etiam dici potest hominem non esse lapidem aut truncum. Lapis enim aut truncus non reluctatur ei, a quo movetur, sed neque intelligit aut sentit, qui secum agatur, sicut homo. Deo sua voluntate reluctatur». Ibid. S. 895.

268) «Haec autem agitatio spiritus sancti non est coactio, sed homo conversus sponte bonum operatur». Ibid. S. 897.

Aceasta se datorește reconfortării puterilor sale spirituale și nu celor naturale. Renașterea se face prin primirea creștinismului, adică prin botez, iar întreținerea acestei stări, se operează prin mijloacele amintite mai sus ²⁶⁹⁾.

Despre o libertate a voinții sau despre o autodeterminare în spre bine nu putem totuși vorbi în doctrina lutheriană. Ea este anihilată pe deoparte prin puterea păcatului, iar pe de altă parte, prin intervenirea voinții dumnezeiești. Luther nu poate ieși din această antinomie. De aceea, continuatorii săi: *Calvin* și *Zwingli*, au ajuns în mod consecvent la ideea de *predestinațiune absolută* și de completă tăgăduire a oricărei *libertăți individuale*.

* *
*

Urmările unei asemenea concepții au fost foarte dăunătoare pentru morala publică. Sistemul lutherian este în primul rând un *sistem individualist*. În centrul cugetării sale morale stă: *omul*. El este însă lipsit de acel *dinamism etic*. Credinciosul nu colaborează cu nimic la mântuirea sa. Meritele lui Hristos și darul grației divine singure mântuiesc. Ele devin pentru credincios mai mult un refugiu personal spre a se acoperi de gravitatea păcatului, fiind necentenit recompensat prin acel „*credo*” automatic. „*Esto peccator et pecca fortiter* — scria Luther către prietenul său Melancton ²⁷⁰⁾ — *sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi*”.

În sistemul său teologic nu există nici rațiunea conducătoare și nici libertatea voinții cu acea responsabilitate și sancțiune a lucrului vinovat. Acel *frenum aureum* din teologia romano-catolică lipsește. *Concupiscentia* incită animalitatea din om și dă frâu liber patimilor. Descoperim și aici un *libido* freudian. „*Libido nullo re-*

269) «Cum vero homines baptizati contra conscientiam aliquid patrarint non opus est quidem, ut rebaptizentur; necesse est autem, ut rursus convertantur». Ibid. S. 899.

270) Enders, III, P. 308: Peccandum est quamdiu sic sumus; vita haec non est habitatio justitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitiae gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiam si millies millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno?».

medio potest curavi — spune Luther — *nequidem conjugio*“. Nici castitatea nu este prea mult afirmată în etica sa. Dealtfel, nici Luther nu a pus prea mult preț pe această virtute, ba chiar o combătea ²⁷¹⁾. Acceptă și minciuna ca ceva necesar și deci scuzabilă sub unghiul moral ²⁷²⁾.

Toate pornirile instinctuale erau supuse, după Luther, aceleiaș refren: „*pecca fortiter et crede firmius*“. Din această cauză, întâlnim o delăsare a moravurilor, care cuprindea deopotrivă: nobilimea, clerul ca și poporul din acea epocă ²⁷³⁾. Inutilitatea fap-

271) Castitatea nu putea fi păzită de cât prin o minune a lui Dumnezeu. Nimeni nu și-o putea lua asupra și după Luther. De aceea el declară în mod categoric: votul castității ca și celibatul la diferitele ordine călugărești drept imorale. Acuză pe Papi, că a înfricoșat pe tineri de a se căsători spre a fi dați prostituției. «*Haben Sie die jungen Leute von dem Ehestand geschreckt, dass sie nun in Hurerei ersüuft würden*». Vezi Grisar op. cit. B. II. S. 482. Teologii romano-catolici au înjosit căsătoria, după Luther, în cât, el combate cu ultima energie această aparență de sfințenie și virginitate — *Sie haben den Ehestand dem Teufel gegeben*. De aceea se întreabă Luther oarecum curios, oare căsătoria este păcat? *Ist die Ehe Sünde?* Ibid. S. 482. De aci reese și aversiunea sa contra acestui vot antinatural și-l infierează pentru excesele și imoralitatea lui.

272) La început, Luther a fost contrară minciunii, întru cât, ea e contra naturii omului și dușmanul cel mai mare al societății umane. Vezi și Grisar, op. cit. S. 461. vol. II. Mai târziu, deosebește între o minciună salvatoare și o minciună dăunătoare aproapelui. O minciună devine necesară și utilă în împrejurări critice. Ele sunt o abilitate a inteligenței. Au fost folosite și în V. T. Cazul lui Abraham, care neagă pe soția sa Sara în fața inamicului, făcând-o sora lui, e pe deplin justificat și de concepția lui Luther. Aceste minciuni cad sub imperiul grației divine și nu pot fi socotite drept păcate mortale. Numai minciuna dăunătoare vieții aproapelui este condamnată. Dar minciuna spusă pentru cinstirea sau lauda lui Dumnezeu, cum a făcut Abraham, sau cea devenită necesară pentru binele nostru ori al aproapelui, este permisă. În acest senz, Luther a încetățenit în viața socială: *minciuna necesară*.

273) Vezi: Dénifle: *Luther et Lutheranisme*, II ed. Tr. fr. 1916. vol. I, 27—29; idem: Hartmann Grisar: *Luther*, 3 Bände, Freiburg, 1924. Astfel concubinajul predicatorilor crescuse sub înrăurirea nouilor idei mai puternic de cât înainte. Vezi: Grisar, op. cit. vol II, p. 534, II ediție, Freiburg, 1911: «*Namentlich der Konkubinat der Geistlichen hatte zuletzt unter der Einwirkung der neuen Ideen ärger als je um sich gegriffen*».

De asemeni moravurile dela curțile nobililor și a prinților odată cu introducerea noiei învățături erau de zece ori mai decăzute decât sub înrăurirea vechii învățături. Se citează curtea dela Dresda, Brandenburg, Würtemberg, Sachsen etc.

telor bune ca mijloc de renaștere interioară și principiul corupțiunii noastre radicale a dus în mod firesc către această slăbire a vieții morale. De o refacere profundă nu putea fi vorba. Ea rămânea în afară de sfera lăuntrică a individului prin mecanizarea celui „*credo*” și fără vr'o altă contribuție de participare sinceră și personală la opera de îndreptare a ființii noastre individuale.

§ 3.

ETICA SOCIALĂ PROTESTANTĂ.

Etica lutherană imbină în structura sa două elemente și anume : *individualul* și *socialul*. Creștinismul individual duce în mod necesar către un creștinism social. Valorile morale sociale se integrează în lutheranism ca aspecte ale *ordinei divine* și își au origina în Dumnezeu. Valorificarea lor se obține prin superioritatea morală a valorilor individuale. De altfel și *societatea în sine* nu este altceva de cât creațiunea unei colectivități, deci a unui număr oarecare de indivizi. Individ și societate își ridică împreună sursa lor existentă în însăși *voința lui Dumnezeu*. El a dat omului acele trei *ordines sanctae*: *familia, statul și biserica*. Toate sunt opera

Vezi Grisar : vol. II, S. 535. «*Über die sittlichen Zustände am herzoglichen Hofe fällt er ein grelles und übertriebenes Urteil, als Luther an seinen Kurfürsten noch im Jahre 1540 schrieb, dort seien „zehnmal schwerere Ärgernisse“, als sie in der hessischen Doppelehe gegeben waren». Er (Luther) war verstimmt, dass nach dem Einzuge der neuen Lehre die Hofleute und die Adeligen nur selbstsüchtig ans Beute machen dächten*».

Poporul numai puțin devenise și el vițios, sălbăticit și epicureic. Vezi Grisar, vol. II, S. 539 citat după Andreă : «*Ein Wüst epicurisch, viehisch Leben. mit Fressen, Saufen, Geizcn, Stolziren, Lästerungen des Namen Gottes*». *Wir haben, gelernt sagten die Leute «dass wir allein durch den Glauben an Iesus Christus selig werden, der mit seinem Tod alle unsere Sünden bezahlt hat.*»

Predicatorul Butzer, confidentul lui Filip de Hessa, scria către Prințul din Marburg în 1539 că : «*das Volk verwildert, dass so gar unzüchtfg Wesen nimmt überhand...*» Ibid. S. 541. *Da so schwere Verachtung Gottes tst und der Obrigkeit, da ist der Teufel übermächtig*».

Sunt numeroase aceste mărturii de decadență morală generală, datorită noilor principii religioase, pe care le afirma Luther. El însuș recunoaște această delăsare a moravurilor... «*So kehret sich leider um, und wird die Welt nur je länger, je ärger, das ist der leidige Teufel selbst ; wie man siehet, dass die Leute jezund ruchloser, geiziger, umbarmherziger, unzüchtiger, und ärger sind, siebenmal ärger... denn zuvor unter dem Papstthum*» Ibid. S. 548.

lui Dumnezeu și se mențin într'o deplină armonie, fiecare având rostul și scopul ei de îndeplinit. Biserica nu va căuta să încalce năzuințele statului și nici să-l predomine, iar statul nu va avea nimic de imputat față de credința și predica bisericii — „*Non enim sic Deus condidit Ecclesiam, ut aboleret vel oeconomiam, vel politiam, sed potius per Ecclesiam confirmat eas*“.

Autoritatea este și ea, după Luther, oarecum innăscută în sufletul nostru — *ist von Natur eingepflanzt* — ; iar prin „natură“ înțelege el: *ordinea creată de Dumnezeu*. Societatea ca și omul este tot o creatură a lui Dumnezeu. Nici Hristos nu a învățat nimic contra ordinei naturale. La o cercetare mai amănunțită, putem chiar afirma, că omul nu poate exista în afară de societate. Societatea premerge individului. El nu se poate desface de legăturile ei. Individul va trebui, prin urmare, să respecte ordinea socială. Contra ei se poate păcătui. În acest caz, avem un nou aspect al păcatului și anume: *aspectul său social*. Sunt păcate individuale și păcate sociale. Cele din urmă se răsrâng asupra raporturilor dintre indivizi, societăți și popoare. Păcatul devine o adevărată psihoză endemică. El macină și distruge sub această formă: familia, statul, națiunea, umanitatea însăși. Crește în intensitate ca și în extensivitate. O atare culminare a păcatului o găsim în descrierile „*Apocalipsei*“.

Individul și societatea sunt, totuș, două entități deosebite, după Luther și nu se absorb una pe alta. Un credincios poate rămâne o personalitate morală în mijlocul unui mediu social corupt, după cum și o societate poate îngrădi până la un punct decăderea vieții morale individuale. Omul poartă în ființa sa: chipul lui Dumnezeu, dar și societatea poate deveni: împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Aceste două elemente distincte: individ și societate se pot uni într'o sinteză creatoare, prin cele trei ordine așezate de Dumnezeu în natura eului nostru și anume: familia, autoritatea, biserica. „*Tres enim hierarhias ordinavit Deus contra diabolum, spune Luther, scil. oeconomiam, politiam, ecclesiam*“.

Iată punctul de plecare al *moralei sociale*, în concepția lutheriană.

*
* * *

Familia este aleasă de Dumnezeu pentru a întreține instinctul

de conservare al speciei umane²⁷⁴). Această putere creatoare nu a fost încredințată singură individului, ci bărbatului și femeii, pe baza unei ordine naturale, stabilite de Dumnezeu²⁷⁵). Pe temeiul acestui drept natural, Luther definește familia nu numai: ca o unire inseparabilă între soț și soție, isvorată din adâncurile aceluși drept natural, ci și dintr'o voință și atracție divină între sexe²⁷⁶). Familia devine astfel cea: „*fons et origo generis humani*”.

Rostul familiei este creșterea și educarea copiilor și Luther nu va putea niciodată concepe această celulă organică sub unghiul ascetico-puritanic, pe care-l întâlnește la unele secte²⁷⁷). Din contră, face îndemnuri tinerilor de a se căsători cât mai de timpuriu²⁷⁸). Nu-l preocupă concepțiile malthusiene sau greutățile economice. Știe, că familia ne duce către adevărata cunoaștere de Dumnezeu și prin ea se întreține credința, se convertește cel rătăcit, se practică virtuțile și se luptă mai ușor contra diavolului²⁷⁹). Totuș, Luther

274) «Primum, Genesis docet homines conditos esse, ut sint foecundi, et, sexus recta ratione sexum appetat», *Ap. Conf. C. XXIII, S. 334.*

275) «Et quia haec creatio seu ordinatio divina in homine est ius naturale, ideo sapienter et recte dixerunt iurisconsulti coniunctionem maris et feminae esse ius naturale. Cum autem ius naturale sit immutabile, necesse est semper manere ius contrahendi coniugii». *Ibid. S. 335, c. 9.* «..Porro ius naturale vere est ius divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae». *Ibid. S. 336, c. 120.*

276) «Conjunctio unius maris et unius feminae inseparabilis, non tantum ius naturae, sed etiam voluntatis, ut ita dicam, divinae.... Loquimur enim non de concupiscentia, quae peccatum est, sed de illo appetitu, qui in integra natura futurus erat, quem vocant: ordinationem divinam... Cum autem haec ordinatio Dei sine singulari opere Dei tolli non possit, sequitur ius contrahendi matrimonii non posse tolli statutis aut votis». *Ibid. S. 335.*

277) «Nos hanc legem de coelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum jure divino et naturali pugnat et ab ipsis canonicis conciliorum dissentit. El constat superstitiosam et periculosam esse. Parit enim infinita scandala, peccata et coruptelam publicorum morum». *Ibid. S. 334.*

278) «Ex hoc iam liquide perspicis, quam furiose illa turba papistica, sacrifici, monachi, monachae, huic praecepto Dei reluctantur, qui matrimonium contemnunt, et prohibent seque perpetuam castitatem servaturos magna animi praesumptione pollicentur ac vovent, ad haec simplicium animos phaleratis dictis, hoc est imposturis ac mendaciis impudenter seducunt». *Ibid. S. 614.*

279) «Et in summa quamquam ab ipso opere temperent, ipsum tamen cor impuris cogitationibus et pravis cupiditatibus plenum extrema flagrat libidine ut plane perpetuo quodam incendio et occulto quodam vulnere carpantur et ab-

nu ignorează și elementul erotic în căsătorie, ca o urmare a păcatului original. Familia este o concesiune către păcat, acel — *frenum et medicina peccati* — la care Dumnezeu privește printre degete, mărginind și restrângând urmările păcatului inevitabil prin instituirea căsătoriei. Orice obiecțiuni, prin urmare, făcute contra căsătoriei, ele se anulează în fața acestei porunci exprese a lui Dumnezeu. Familia devine astfel fundamentul vieții sociale și religioase.

Clădește, mai departe, familia pe aceleași învățături, pe care le împrumută din epistolele sf. apostol Pavel²⁸⁰). Condamnă celibatul preoților romano-catolici²⁸¹). Înfieează cu multă vehemență ororile pe care le întrețin aceste ordine eclesiastice într-un ascuns²⁸²). Ironizează acea virginitate călugărească plină de imoralitate²⁸³). Caută să elibereze conștiințele înlănțuite de dispozițiunile papale

sumantur, quod in matrimonio constitutis nulla cum difficultate evitare licet». Ibid. S. 614. «Nemo enim perinde castitatem exosam habet aut in libidines est pronior ac illi, qui matrimonium prae magna sanctitate vitare consueverunt et aut propalam et impudenter scortantes nihil omittunt et libidinibus exigentes vitam turpissimam aut clanculum longe foediora ideo conjugium debet legibus ordinari».

280) «Quare hoc praecepto, hoc est eorum qui non contraxerunt matrimonium castitatis et vota damnata et soluta sunt, imo quoque omnibus miseris conscientis, quae suis monasticis votis imprudenter deceptae sunt, praeceptum est, ut deserto libidinoso et impuro ordine matrimonium arripiant ita reputantes, quod, quamquam alioqui monastica vita non discreparet ab evangelio, tamen in viribus suis situm non esset coelibem vitam agere, in qua si manserint, tantum magis atque magis incensi libidine adversus hoc praeceptum peccaturi sunt». Ibid. S. 615.

«Dienigen, welche des ehelichen Lebens bedürfen, sollen und müssen aus den Klöstern gehen». — *De votis* — § 25 S. 113. Vol. I.

281) «In tanta infamia inquinati coelibatus audent adversarii non solum defendere legem pontificiam impio et falso praetextu nominis divini, sed etiam hortari Caesarem ac Principes. ne tolerant conjugia sacerdotum ad ignominiam et infamiam Romani imperii». *Ap. Conf.* c XXIII, v. i. S. 332.

282) «Quocirca subinde docui, ne hunc ordinem contemnamus aut tanquam jocularum leviter aestimemus, quem irridendi morem caeco mundo et pseudoreligiosis nostris hactenus fuisse vidimus, sed juxta Dei verbum.....». Ibid. S. 613.

283) «Quare hoc quoque parentum ac magistratus est officium juvenum rationem habere ut modestiam et integritatem perdiscant atque, ubi jam in viros adoleverint, mature honesto jungantur matrimonio, quam rem haud dubie sua gratia et benedictione prosperare dignabitur, ut inde voluptas et gaudium percipiatur». Ibid. S. 615.

și le poștește pur și simplu afară din mănăstiri²⁸⁴). Cere căsătoria preoților în ciuda aceluia, care socot aceasta drept o infamie a imperiului roman²⁸⁵).

Păstrează totuși de formă caracterul bisericesc pentru cei ce simt nevoia de a cimentă această legătură și în fața altarului; în fond, însă, căsătoria rămâne pentru Luther o afacere de ordin civil, care nu privește biserica²⁸⁶).

Lipsită de caracterul ei sacro — sanct, căsătoria pierde, de sigur, în concepția lutheriană, valoarea ei mistică și se inferiorizează. Se acceptă desfacerea căsătoriei pentru multe temeuri de ordin sexual, adesea arbitrare²⁸⁷). Se condamnă eschivarea femeii de la îndatoririle ei conjugale. Se îngăduie chiar raporturi nepermise în caz de nefructificare a unuia din soți, care merg adesea pân' la acte de bigamie, levirat ori uniri cu necreștine²⁸⁸). În fața naturii, Luther nu poate opune nici o con-

284) «Per magni enim sua refert, ut educuntur homines, qui mundum sua opera ad Dei cognitionem et beatam ac virtutibus exornatam vitam exigendam queant perducere adversus malitiam et daemones pugnandi gratia». Ibid. S. 613.

285) Vezi lucrarea sa: «*De copulatione coniugum pro rudioribus parochis*» Vol. II. S. 528; Idem: «*De conjugio sacerdotum*». Vol. I. Augsb. Konfes. § XXIII; Idem: «*De votis monasticis*»; Idem: *Predigt an. I Sonntag, nach dem Erscheinungsfest*, «Darum wollen wir lernen, Hochzeit und Ehestand in Ehren zu halten und als ein göttliches Geschäft anzusehen» Vezi: *Luther Werke*, B. III. Calver-Ausg. S. 402.

286) «Quot regiones, tot consuetudines», vulgo dici solet. Cum igitur nuptiae et matrimonia sint res civiles, non est nostrum utpote spiritualium seu ministrorum verbi divini officium quicquam ea in parte ordinare aut constituere, sed cuique civitati aut regioni suum relinquimus morem et consuetudinem, prout eam observat». Ibid. op. cit. S. 528. Ibid. nota 1. «Ich wehre mich sehr — spune Luther — rufe und schreie, man solle solche Ehesachen der weltlichen Obrigkeit lassen, wie Christus spricht: die Toten lassen ihre Toten begraben Mat. 8. 22. Denn wir sollen ja Diener Christi sein, das ist, mit dem Evangelio und Gewissen umgehen, damit wir auch übrig genug zu tun hätten wider Teufel, Welt und Fleisch. Es kann ja Niemand leugnen, dass die Ehe ein äusserlich, weltlich Ding ist wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Oberkeit unterworfen, wie das beweisen so viel kaiserliche Rechte darüber gestellt». S. 528.

287) Vezi: Grisar, op. cit. Vol II. S. 199 și urm.

288) ...«*Consulam, ut cum consensu viri — cum iam non sit maritus, sed simplex et solutus cohabitator — misceatur alteri vel fratri mariti, occulto tamen*

strângere. Lasă deplină libertate instinctului, pe care-l corectează doar în parte prin actul căsătoriei. Totuș, dă preferință acesteia față de starea celibatului și a virginității, pe care numai o minune a lui Dumnezeu o poate întreține. Din această cauză, căsătoria nu poate fi privită ca un act condamnat — *der Ehestand kein verdammter Lebensstand* —, ci devine drept un act sfânt și dumnezeesc — *ehelich Leben ein heilig Leben* —.

Armonia între îndatoririle soților se stabilește pe baza principiului „*diviziunii muncii*“. Copiii sunt îndemnați la cinstirea părinților, iar servitorii la slujirea stăpânilor ca Domnului și nu ca oamenilor. Dăruirea tuturor iubirii aproapelui, fiecare fiind obligat ași învăța cât mai conștiincios această lecțiune spre buna cimentare a vieții familiare :

„*Ein jeder lern sein Lektion*“

„*So wird es wohl im Hause stohn*“.

* * *

Statul reprezintă deasemeni voința lui Dumnezeu pe pământ. El are de îndeplinit trei chemări și anume : prima ca putere *organizatoare*, a doua ca putere *defensivă* și a treia ca putere *autoritară*²⁸⁹). Statul trebuie să formeze din cetățenii săi un adevărat organism, viabil, fără a stânjeni intru câtva celelalte puteri conlucrătoare : familia și biserica²⁹⁰).

Cu toată raționalitatea și divinitatea sa, statul este una din multele concesiuni, pe care Dumnezeu le îngăduie în această exi-

matrimonio, et proles imputetur putativo, ut dicunt, patri». Vezi: Grisar, op. cit, Vol. I. S. 357.

289) «Hic totus locus de discrimene regni Christi et regni civilis... quod regnum Christi sit spirituale, hoc est, in corde notitiam Dei, timorem Dei et, fidem, justitiam aeternam et vitam aeternam inchoans, interim foris sinat nos uti politicis ordinationibus legitimis quarumcunque gentium, inter quas vivimus, sicut sinit nos uti medicina aut architectonica aut cibo, potu aeve. Nec fert evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab ethnicis sive ab aliis conditae sint, et hac obedientia caritatem jubet exercere» *Ap. Conf. S. 308.*

290) «Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat et non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam jubet illis parere tanquam divinae ordinationi». *Ibid. V. I, S. 308.*

stență pământească ²⁹¹). Lumea zace întru cel rău. Sub acest aspect, ea este opera diavolului. Omenirea suferă din cauza acestuia, până ce Dumnezeu o va transforma prin nimicirea păcatului și va întemeia împărăția Sa spirituală pe pământ ²⁹²).

În ordinea creștină, nu este nevoie, după Luther, nici de lege și nici de autoritate. „Legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei nelegiuți”. 1 Tim. I, 9. Creștinul are în inimă pe Sfântul Duh. Acela îi învață să nu facă rău nimănui, să iubească pe toți și să suporte orice nedreptăți, ba chiar să sufere și moartea. În asemenea condițiuni, nu poate exista: nici ceartă, nici judecată, nici pedeapsă și nici sabie. Dreptul uman ca și autoritatea constrângătoare devin inutile într'o lume creștină. Credinciosul depășește dreptul și ordinea, întru cât, el săvârșește mai mult de cât pretind legile sau poruncile autorității ²⁹³). Cum însă cei răi sunt în majoritate față de cei dreți, din această cauză, este nevoie și de lege și de sabie. Luther este chiar pesimist în această privință. A conduce lumea după evanghelie, înseamnă ca și cum ai închide într'un staul la un loc: lupi, lei, vulturi și oi, lăsând pe fiecare liber unul față de celălalt. Oile se vor menține liniștite, dar vor

291) «Evangeliūm non ferre leges de statu civili, sed esse remissionem peccatorum et inchoationem vitae aeternae in cortibus credentium; ceterum non solum externas politias approbare, sed nos etiam subiicere, illis, sicut necessario subditi sumus legibus temporum, vicibus hiemis et aestatis tamquam divinis ordinationibus». Ibid. S. 309.

292) «Iam enim a Deo creati, cum omnis generis inaestimabilia bona a patre accepissemus, venit diabolus nostrae felicitati invidens et nos suis technis in apertam Dei rebellemque inobedientiam mortem et omnia pericula pertractos iniecit adeo ut in ejus indignatione inceremus perpetuae damnationi adjudicati, veluti culpa nostra promerueramus. Hic nulla erat amplius relicta aut spes recuperandae gratiae aut consiliū adipiscendae salutis aut auxilium placandi patris immortalis filius calamitosam miseriam et exilium nostrum sua profundissima bonitate miseratus de coelo nobis opem laturus descendit nosque ab omni et peccati et mortis ac diaboli captivitate in libertatem adoptionis suae asseruit» Ibid. 652.

293) «Ebenso gehört es durch den Geist und durch den Glauben durchaus zur Natur aller Christen, dass sie gut und recht handeln, mehr als man Sie mit allen Gesetzen lehren kann. Sie bedürfen für sich selber keines Gesetzes und keiner Rechtssatzung». Vezi: *Von welt. Obrigkeit*. Volumul II. Calwer Ausg. S. 267.

putea ele supraviețui prea mult timp? De aceia, necesitatea celor două ordine este atât de imperioasă, după reformatorul german ²⁹⁴). Totuș, Luther dă preferință poruncii iubirii ca mijloc de soluționare a conflictelor în locul rațiunii reci juridice, care nu poate ajunge la un rezultat definitiv cu toate cărțile de drept, ca și competența judecătorilor ²⁹⁵).

Statul, prin urmare, are în sine ceva necreștin. Conștiința noastră morală se afectează nu numai când trebuie să participăm la menținerea ordinii, ci și la executarea unor sentințe juridice, de multe ori cu ajutorul sabiei ²⁹⁶). Supunerea față de ele este însă o datorie, pe care o împlinim față de Dumnezeu. Această ascultare necondiționată față de orice autoritate aduce după sine și iertarea păcatelor prin grația lui Dumnezeu, care ne spală de ele ²⁹⁷). De aceia, statul apare ca voința și rațiunea lui Dumnezeu în această lume.

În asemenea împrejurări, creștinul poate să se pună chiar în serviciul autorității, atunci, când este nevoie, căci ordinea lumească nu poate fi evitată — *die Welt kann und mag sie nicht entbehren* —. Creștinul nu va urmări în această calitate: răsbunarea sau interesul propriu. Ca simplu credincios, el poate suferi umilința, poate suportă răul și paguba; în slujba autorității însă, el va pedepsi nedreptatea și nu va îngădui nelegiuirea.

Prin dubla sa existență, creștinul aparține atât împărăției spi-

294) «Keines genügt in der Welt ohne das andere». Ibid. S. 270. Vol. II.

295) Ibid. S. 383. Vol. II.

296) «Quod liceat christiano gerere magistratus, exercere judicia ex imperatoriis legibus seu aliis praesentibus legibus, supplicia iure constituere, iure bella gerere, militare, iure contrahere, tenere proprium, iusiurandum postulantibus magistratibus dare, contrahere matrimonium, denique quod legitimae ordinationes civiles, sint bonae creaturae Dei et ordinationes divinae, quibus tuto Christianus uti potest». *Ap. Conf. I. S. 307.*

297) «Etenim quamquam Dei gratia per Christum impetrata est et sanctificatio per Spiritum Sanctum facta per Verbum divinum in unitate ecclesiae catholicae, nunquam tamen nos a peccatis sumus vacui, et hoc carnis nostrae gratia quam adhuc adhaerentem humeris nostris circumferimus. Quo circa omnia in christianitate eo adornata sunt, ut quotidie meras peccatorum condonationes auferamus et verbis et signis ad hoc constitutis ad consolandum et erigendam conscientiam, quamdiu in hoc vita futuri sumus». *Chat. maj. S. 658, II vol.*

rituale, cât și împărăției lumești. Ca om al Evangheliei va urma cuvântul evanghelic, ca om al autorității va uza de dreptul și calitatea sa în stat pentru binele aproapelui. Ori cum, ordinea lumească nu se poate extinde de cât asupra trupului și bunurilor pământești, pe când ordinea dumnezeiască își întinde stăpânirea sa în deosebi asupra spiritului.

Luther respinge aici autoritatea tradiției și a învățăturilor bisericesti și nu ține seama de cât de cuvântul evanghelic²⁹⁸). Credința nu se poate constrânge. Ea aparține spiritului. Luther cere libertatea gândului și a conștiinții. Înfierază pe tiranii, care urmăresc să se amestece în cele spirituale. Îndeamnă la nesupunere față de poruncile lor abuzive²⁹⁹). Un stăpânitor înțelept este ca o pasăre rară. De obicei — spune Luther³⁰⁰) — prinții sunt cei mai ticăloși oameni pe pământ — *die schlimmsten Buben auf Erden* —. Supunerea față de autorități trebuie să fie pentru creștini: un act liber și plin de conștiință. Fiecare să vadă în celălalt un frate al său. Toți sunt egali între ei. Numai Hristos este capul creștinilor³⁰¹).

Aceiași misiune trebuie să aibă și un prinț sau un conducător de stat. El va trebui să fie un creștin adevărat. Să guverneze prin iubire și nu prin tiranie. Să se conducă de cuvântul evanghelic. Să nu fie răzbunător, aruncând jalea în popor pentru a spăla o ofensă a tronului. Să nu soluționeze un conflict prin forță, ci prin pace și dragoste. În general, un prinț trebuie să se îndrepte către Dumnezeu cu credință și cu deplină ardoare. Să arate iubire față de supușii săi și demnitate față de colaboratorii săi, iar față de cei răi să se poarte cu severitate, dar și cu înțelegere³⁰²).

Problema războiului capătă și ea în concepția lutheriană un sens nou. Din moment ce autoritatea și sabia sunt instituite de Dumnezeu pentru a pedepsi pe cei răi, pentru a apăra pe cei

298) Vezi: *Luthers Werke*. Vol. II. S. 282. Calwerausgb.

299) «*Labores David in gerendis bellis et in administratione domestica sunt opera sancta, sunt vera sacrificia, sunt certamina Dei, defendentis illum populum, qui habebat verbum Dei, adversus Diabolum, ne penitus extingueretur notitia Dei in terris*». *Ap. Conf. I.* S. 198, v. 70.

300) *Ibid. Luthers Werke*, Vol. II. S. 278. Calwer Ausgabe.

301) *Ibid.* S. 291.

302) *Ibid.* S. 301.

drepti și a menține pacea, desigur, că și războiul este permis de Dumnezeu pentru un asemenea motiv. Războiul înseamnă pace și su-punere. El este socotit drept o operă a iubirii—*ein Werk der Liebe*—³⁰³). Un războiu este ca și o amputare a unui mădular bolnav pentru salvarea restului de trup sănătos. Războiul capătă astfel un senz mistic. E mâna lui Dumnezeu prin care se înfăptuiesc planurile și judecățile sale. Războiul e incuviințat prin urmare cu toate oro-rile și păcatele lui. Sunt condamnate însă jafurile pornite din exa-gerarea unor instincte animalice ³⁰⁴).

În ce privește *răsvrătirea contra autorității*, ea nu este admisă sub nici o formă ³⁰⁵). Principiul echității și al ordinei trebuie să domnească pretutindeni. Acolo însă unde ele nu există, se reco-mandă mai degrabă suportarea răului — *vielmehr solle man das Un-recht leiden* ³⁰⁶). Orice justificare a unei răsvrătiri nu poate fi ac-ceptată. Nici sub pretextul religios, Luther nu a primit justificarea răscoalelor țărănești din Germania. Față de arbitrarul și de bunul plac la care poate da naștere o răscoală, el preferă ascultarea desăvârșită și ordinea — *dem Pöbel darf man nicht viel pfeifen* ³⁰⁷). Tiranii pot săvârși de o sută de ori mai mult nedreptate popo-rului, de cât poporul să și permită o singură dată nedreptate față de stăpânitorii săi.

Luther are cuvinte tari la adresa suferinții celor mulți. În fiecare țaran stă ascuns, după el, cinci tirani. De aceia îngăduie mai degrabă tirania unuia, de cât a mulțimii. Când însă autori-tatea nu este la înălțimea ei, atunci, să nu căutăm a ne răsbuna, fiindcă Dumnezeu are suficiente mijloace să o pedepsească, Ti-ranul nu sfârșește bine niciodată. De aceia, Luther recomandă liniște și ascultare față de stăpânire, întrucât, ea nu poate robi spiritul. Răsbunarea aparține numai lui Dumnezeu ³⁰⁸). Răsvrătirea contra autorității rămâne pentru Luther cu totul interzisă. De ase-meni și războiul nedrept este condamnat. De obicei, agresorul pierde mai totdeauna lupta. Dumnezeu risipește neamurile care au pasiunea războiului. Numai războiul defensiv și impus este

303) Ibid. S. 305—*Vom göttlichen Recht d. Kriegs*—Calw. Ausgb. Vol. II.

304) Ibid. S. 307.

305) Ibid. S. 309.

306) Ibid. S. 310. 307) Ibid. S. 311. 308) Ibid. S. 318.

justificat. Când însă se pretinde un războiu nedrept, atunci luptătorul să dea ascultare mai mult lui Dumnezeu de cât oamenilor și pentru împăcarea conștiinții sale să refuze a lua armele. Acuzațiile de trădător, laș, sperjur etc. să nu-i influențeze în atitudinile lor, ci să riște pentru convingerile lor creștine ³⁰⁹⁾.

Dacă nu există însă siguranța unui războiu nedrept, atunci din dragoste, cetățeanul trebuie să urmeze stăpânului său. În asemenea caz, el se va comporta creștinește. Iși va face rugăciunea înainte de a începe lupta, se va lăsa în paza lui Dumnezeu, va trage sabia și va lovi în numele său — *befiehl Leib und Seele in seine Hände und dann zieh vom Leder und schlage drein in Gottes Namen* ³¹⁰⁾. Totdeauna asemenea oameni hotărâți decid de soarta luptelor.

Astfel poate participa creștinul la ordinea materială a acestei lumi, fără a se pune în contradicție cu dictatele conștiinții sale morale. Credinciosul nu se poate, prin urmare, sustrage ordinei de stat. Lumea constă și din o mare majoritate de necreștini. Ea nu se poate guvernă numai prin evanghelie, ci e nevoie și de lege și de autoritate. Fără această ordine am asista la un războiu civil, al tuturoră contra fiecăruia. De aceea, autoritatea este primită ca aprodul lui Dumnezeu, care pedepsește, dar și ca judecătorul care binecuvintează. Intregul conflict de conștiință al creștinului provine de acolo, că participă cu viața sa la două lumi. E tragedia existenței sale, dar și înalta chemare spirituală ce apasă pe umerii săi.

*
*
*

În ce privește „*oeconomia*” sau bunurile materiale, Luther spune clar, că: „*evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat*” ³¹¹⁾. El se menține, în parte, pe linia

309) Ibid. S. 332. 310) Ibid. S. 335.

311) «*Ceterum monuit nos Christus in collationibus de ecclesia, ne offensi privatis vitiis sive sacerdotum sive populi schismata excitemus, sicut scelerate fecerunt Donatistae. Illos vero, qui ideo excitaverunt schismata, quia negabant sacerdotibus licere, tenere possessiones aut proprium, plane seditiosus iudicamus. Nam tenere proprium civilis ordinatio est. Licet autem Christianis uti civilibus ordinationibus, sicut hoc aere, hac luce, cibo, potu. Nam ut haec rerum natura et hi siderum certi motus vere sunt ordinatio Dei et conservantur a Deo, ita legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei et retinentur ac defenduntur a Deo adversus diabolum*». Ibid. 246.

tratată de epoca medievală, totuși, cu unele repercursiuni din cauza îndepărtării monahismului, a operii sociale practică de atâtea ordine călugărești acum desființate, a interzicerii celibatului, a secularizării bunurilor de mână moartă și a luării conducerii gospodărești de sub auspiciile bisericii, care târâse spre rezolvare unele probleme, ca cea a speculanților și cămătarilor până'n fața altarului ³¹²). Toate aceste preocupări au trecut acum pe seama puterii lumești și a dreptului civil.

Munca este privită și ea ca un „remedium peccati“. E o concesiune de aceeași natură ca și căsătoria, autoritatea, războiul, proprietatea etc. „*Legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei...*“ Munca se cere pentru toți care sunt apti. Se condamnă parazitismul: cerșetorilor, călugărilor și rentierilor. Creștinului îi este permis de a avea bunuri proprii „...*tenere proprium*“, „...*eigene Güter haben...*“. Odată cu munca, este recunoscut și dreptul de proprietate privată — ca făcând parte din orânduiriile lui Dumnezeu. Măsura avutului nu este îngădită și se acordă prin: libertatea de a poseda proprietăți și bunuri agricole pe baza muncii și a obligațiunii de a săvârși fapte bune, pornite din iubire, fiecare după a sa chemare. „*Evangelium postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem...*“.

Munca apare, prin urmare, ca o supunere orânduiriilor dumnezeiești și se valorifică nu după scopul ce-l urmărește, ci după gradul de integrare în credința, că ne conformăm voinții lui Dumnezeu. Orice lucru, ori cât de neînsemnat ar fi, primește astfel amprenta sfințeniei prin raportarea lui la Dumnezeu și prin opera sa caritativă față de aproapele ³¹³).

312) Comp. Ernst Troeltsch : *Die Soziallehren d. christl. Gruppen*. S. 572. Tübing, 1923.

313) «Deinde obscurantur praecepta Dei, haec opera arrogant sibi titulum perfectae et spiritualis vitae et longe praeferuntur operibus praeceptorum Dei, ut operibus suae cuiusque vocationis, administrationi reipublicae, administrationi oeconomiae, vitae coniugali, educationi liberorum. Haec prae illis ceremoniis iudicantur esse profana, ita ut cum quadam dubitatione conscientiae a multis exerceantur. Constat enim multos deserta administratione reipublicae, deserto coniugio illas observationes amplexos esse tamquam meliores et sanctiones». *Ap. Conf. S.* 302, v. 26. Vezi și lucrarea sa: *Vom Kaufhandel und Wucher*, cap. I.

Profesiunea capătă prin această concepțiune o însemnătate deosebită.

Luther predică cu curaj, după cuvintele sf. Scripturi, stabilitatea în funcțiunea, pe care suntem chemați a o îndeplini. „*Beharre in deinem Beruf*“ — „*bleibe in deinem Beruf*“, repetă el în catehismele sale. Conservatismul lutherian se afirmă sub egida învățăturilor creștine. Fiecare să rămână la chemarea la care este chemat. Concurența dintre profesii aduce dezordine și înăsprește dorința de câștig și Luther caută să îngrădească acest păcat al *concupiscenței*. Ordinea conservativă oferă mai multă așezare în societate. Se ridică contra răsturnării ordinii sociale și a concurenței dintre producători provenită din pofta de câștig³¹⁴). Acceptă *capitalul* rezultat prin munca din bunurile agricole. Nu favorizează existența unui capital industrial. Condamna capitalul bancar, în care nu vede decât furt și parazitism. Critică sursele îmbogățirii neonest: *specula, împrumutul și gajul*. Caută să elimine bunul plac al negustorilor în relațiunile comerciale. Nu reglează aceste raporturi după legea cererii și a ofertei, nici nu se gândește la o fixare a prețurilor din partea autorităților. Ia drept criteriu prețul pieții. Apelează la conștiința creștină a negustorului pentru a nu specula nevoia celor săraci. Caută să circumscrie pe cât posibil gajul pentru negustorul creștin — *denn Bürgen soll man Würgen* —. Recomandă împrumutul, însă în vederile evangheliei, fără a pretinde restituirea sumei cu un profit oarecare sau chiar și a împrumutului net³¹⁵).

Renunțarea creștinului în asemenea împrejurări trebuie să fie plină de mărinimie și de abnegație. Natural, că lucrul acesta se presupune, că se petrece între conștiințe stăpânite de duhul creștin. Profitorii, speculanții și răuvoitorii vor fi sancționați³¹⁶). Pentru

314) «...Infolge seiner Habsucht die Ware desto mehr wert sein, je grösser die Not ist, die der Nächste leidet.» Vezi; Luther: *Ausgewähl. Werke*, vol. II. S. 230. Calw. Ausg.

315) Ibid. S. 239: «Denn wenn einer so ausleiht, dass er es verbessert oder vermehrt zurücknehmen will, so ist das ein offenkundiger und verdammenswerter Wucher».

316) Ibid. S. 241: «Es darf Niemand denken, die Welt lasse sich ohne Blut regieren».

creștin, însă, împrumutul să însemne *renunțare*. De aceia, el se va face din ceia ce e prisoselnic.

Luther respinge, cum vedem, recunoașterea legală a profitului, care duce în mod implicit către capitalul speculant. Totuș, el nu rămâne consecvent. Acceptă unele compromisuri ale cămătarilor, stabilind maximum unei dobânzi legale de 5%. Preoțimea lutherană păzea însă cu multă îndărătnicie atitudinea bisericii față de cămătari, continuând a-i exclude dela sf. Impărtașanie. Pastorul *Gernhard din Rudolfsstadt* provoacă pe la 1560 cele cinci Facultăți de Teologie spre a se pronunța asupra problemei dobânzii. Una dintre ele caută să liniștească conștiința acestui pastor, în senzul, că statul permite dobânda în anumite limite și că chestiunea aceasta este de competența legiurilor civile. În cele din urmă și Luther, plictisit de aceste chestiuni materiale, deferă problema profitului autorităților civile, întru cât el este teolog și are alt ceva mai bun de făcut³¹⁷).

Între conflictul dintre iubire și autoritate, Luther înclină de partea ordinii și a autorității, cum a făcut în chestiunea revendicărilor țărănești. Lutheranismul, în general, este sărac în virtutea iubirii, iar corectivele ce le aduce ordinii prin dragostea de aproapele sunt prea neînsemnate.

Problema dobânzii, ca și celelalte probleme economice ies de sub jurisdicția bisericii și devin o reglementare a dreptului civil, punându-se astfel începuturile capitalismului modern.

Biserica se vede cu regret depășită în grija ce o mai purta pentru soluționarea problemelor sociale și materiale. În locul ei se substituie *statul*.

Rolul bisericii va renaște mult mai târziu în colaborarea, pe care ea o datorește statului pentru soluționarea acestor probleme, care în fond, rămân totuș probleme de ordin moral și fără contribuția bisericii definitiva lor soluționare nu este nici posibilă și nici durabilă.

Cel care grăbește și mai mult acest proces de secularizare a bisericii în chestiunile social-economice este *Calvin*, asupra căruia vom stăruii mai departe.

ȘERBAN IONESCU

317) Vezi și Wunsch, op. cit. S. 322.

DOUĂ FEMEI DE ELITĂ DIN EPOCA DE AUR A PATRISTICEI: GORGONIA ȘI MACRINA

SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ ȘI SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA
DESPRE SURORILE LOR

Introducere

Sfinții Părinți și marii Doctori ai Bisericii au iluminat cerul universului creștin nu numai cu flăcările strălucitoare ale dogmelor și cu fulgerele neatinse ale gândirii lor filosofice, ci și cu acea minunată trăire aievea în Hristos, care făcea din ei uriașe columnne de aur ce se înălțau până la tronul dumnezeirii. Această transformare a himei trupului nostru în torță arzătoare pentru Hristos și victoria Lui asupra lumii era singura garanție și bază a spiritualului și a metafizicului. Creștinismul primar, creștinismul eroic, a fost o îngemănare extraordinar de completă și de încordată a credinței, a speculațiilor filosofice și a trăirii arzânde pentru Hristos. Doctorii primelor veacuri nu sunt numai *qui doctrinam, qui regulam fidei docent*, ci și *qui pro Christo vivunt et moriuntur*. Alteori, frumusețea clasică a vieții unora dintre coreligionari i-a îndemnat să păstreze în scris momentele de seamă ale figurilor mai apropiate sau mai îndepărtate, care, prin viața și moartea lor, au lăsat puternice dăre de lumină în urmă. Sfinții Părinți, în deosebi marii dogmatiști și filosofi, prin natura însăși a metodei lor de cercetare, care cere precizie și cult pentru adevărul strict, s'au oprit, în momentele lor de răgaz, cu deosebire asupra vieții celor mai apropiați ai lor, ca părinți, frați, rude scumpe, prieteni. E de la sine înțeles că această preferință biografică pornea, în bună măsură, dintr'o afecțiune firească pentru personagiile respective. Dar nu e mai puțin drept că nimeni nu cunoștea *adevărul istoric* asupra acestor personaje mai detaliat și mai precis ca acești sacri și iubitori biografi. Trăiseră de cele mai multe ori împreună, se putuseră observa cu de-a-măruntul, se criticaseră, se admiraseră, lucraseră

împreună, vibraseră în același elan și aspirațiuni, se întristaseră de aceleași lucruri. Evident că panegiricul sau necrologul tinde uneori să innăbușe cutare trăsătură reală sau detaliu istoric sub vălul pios al ditirambului, dar suntem departe de a cădea în primejdia însăilărilor legendare. Iată de ce biografiile, sau, mai exact, panegiricile ori necrologurile unui Sfânt Grigorie de Nazianz sau ale unui Sfânt Grigorie de Nyssa sunt, în multe privințe, neprețuite *documente istorice*, cărora stilul înflăcărat, avântul poetic și alte elemente de compoziție nu le răpesc decât rareori și în aparență valoarea lor proprie. Între *Discursul funebru în cinstea Tatălui său*, *Discursul funebru în cinstea fratelui Caesarios* și între atâtea altele, dedicate martirilor sau numeroșilor atleți de tot felul ai credinței și ai Bisericii, discursuri dintre care cele mai multe sunt redactate la considerabile distanțe cronologice, mergând chiar până la mai multe sute de ani, e ușor de fixat preferința, când căutăm elemente istorice. Grigorie de Nazianz era și poet, și încă unul dintre cei mai mari pe care i-a avut creștinătatea, dar el este un biograf incomparabil mai bun decât mulți dintre contemporanii lui cari s'au ocupat, într'un fel sau altul, cu acest gen literar. Mai bun decât mulți dintre reprezentanții școlilor biografice păgâne ca peripatetismul sau neoplatonismul. Vieța și opera lui Iulian Apostatul sunt mult mai *istoric* redată de către Sf. Grigorie de Nazianz decât de către Libanius, de exemplu. Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa sunt, de multe ori, superiori istoricește operei *De viris illustribus* a Fericitului Ieronim.

Precizăm însă dela început că niciunul din cei doi Sfinți Părinți n'a scris cu intenția de a face istorie. În consecință, ei nici n'au scris istorie propriu zisă. Noi, nu ei, suntem aceia cari, din perspectiva a 16 veacuri, încercăm să desprindem și să apreciem ca istorice anumite elemente din operele lor. Ei trăiau cu trupul în istorie, dar credința și mintea lor activau hiperistoric. Operele lor biografice sunt sublinieri ale acțiunii de transformare a omului prin intervenția Duhului Sfânt în lume. Ele încearcă să dovedească permanența legăturilor dintre cer și pământ dela întruparea lui Iisus Hristos și dorul nestins al oamenilor după desăvârșirea cerească. Sunt fragmente din epopeea eforturilor de îndumnezeire a oamenilor. Privite sub acest unghi, biografiile lăsate de S.F.

Părinți sunt capitole de istorie umană pe cale de a se încadra în istoria divină, adică pe punctul de a se desprinde din contingențele umane. Pe de altă parte, sfinții autori nu se îndoiesc de rolul pedagogic, edificator, al biografiilor lor. Una din pasiunile cele mai mari ale creștinilor primari era propaganda fanatică pentru idealul evanghelic, pentru acea desăvârșire cerească, la care trebuia să aspire absolut orice creștin. Efectele propagandei erau felurite, după varietatea mijloacelor care se întrebunțau, dar mai ales după tactul și tenacitatea agenților propagandiști. Scrisul a fost, încă din primele decade ale fondării Bisericii, o armă uriașă de propagandă. Apologeții, polemiștii și scriitorii creștini de mare amploare au jucat un rol decisiv în izbânda definitivă a creștinismului în clasele culte și cele conducătoare ale imperiului roman. După victorie, când mare parte din elitele creștine erau improvizate, propaganda cu cuvântul și cu scrisul era tot așa de necesară ca înainte de victorie. Defecțiunile morale erau frecvente și apărea la orizont deseori semnul destrămării. Niște predicatori și mai ales niște artiști ai cuvântului scris cum erau Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, sau Sf. Ioan Gură de Aur, al căror geniu literar i-a așezat — încă din viață — deasupra tuturor contemporanilor în această materie, aveau efect considerabil asupra cititorilor.

Mulți cercetători ai creștinismului primar subestimează adesea aportul femeii în opera de desăvârșire și de transfigurare a lumii prin Hristos Domnul în acele vremuri. Absența femeii creștine la sinoadele ecumenice sau în nesfârșitele dispute teologale nu înseamnă de loc absența ei pur și simplu. Femeia creștină lupta intens pentru transfigurarea lumii fie ca soție și mamă prinsă în vârtejul oceanului vieții, fie ca monahie, retrasă dintre oameni în mănăstire. Notăm că Sfinții Părinți, de obicei așa de intransigenți cu ei înșiși, tratează cu o înaltă eleganță morală ambele feluri de viață pe care le pot duce creștinii : viața în lume și viața departe de lume.

Cele două femei, al căror profil creștin încercăm să-l desprindem în paginile ce urmează, Gorgonia, sora Sfântului Grigorie de Nazianz, și Macrina, sora Sfântului Grigorie de Nyssa și a Sfântului Vasile cel Mare, ne interesează întâi pentru frumusețea însăși a vieții lor, în al doilea rând pentru posibilitățile pe care ele le-ar putea oferi — ca modele — contemporanelor noastre.

CAPITOLUL I

Gorgonia

Gorgonia era fiica bătrânului Grigorie, episcop de Nazianz, și a Nonnei. A avut doi frați: pe Sf. Grigorie de Nazianz și pe Caesarie. Născută în mod sigur după Grigorie — care era cel mai în vârstă dintre frați — și, negreșit, și după Caesarie, Gorgonia nu ne este cunoscută decât din necrologul fratelui ei episcop¹, și dintr'o notiță a *Vieții Sf. Grigorie de Nazianz*, datorită *preotului Grigorie*². Nu se poate fixa precis data nașterii, întru cât ne lipsesc cu totul indicații în această privință. Totuși, dacă ținem seamă că Sf. Grigorie e născut în jurul anului 330³, iar Gorgonia, ca al treilea copil, nu poate fi distanțată, în mod normal, decât cu 6-7 ani, adică dacă ipotetic admitem că ea s'a putut naște în 336, iar dacă, pe de altă parte, considerăm că mama ei, Nonna, decedată, puțin după soț, în jurul anului 374⁴, a asistat la moartea și înmormântarea fiicei dragi⁵, anterioare anului 374, putem pro-

1. Sf. Grigorie de Nazianz, Λόγος εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργωνίαν ἐπιτάφιος, in Migne, P. G. XXXV, 1, col. 789—817.

2. Gregorios Presbyteros, *Vieța celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Teologul, episcop de Nazianz*, in Migne, P. G. XXXV, 1, col. 272 B.

3. Data nașterii Sf. Grigorie de Nazianz a fost una dintre cele mai controversate; cf. Dr. C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz der Theologe*, Gotha (F. A. Perthes), II Auflage, 1867, pp. 382—387; L'abbé Louis Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à Saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, Paris (E. Thorin), 1878, pp. 1—14. Data acceptată de majoritatea cercetătorilor este anul 330. Cf. E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps (Études de Théologie Historique — Hellénisme et Christianisme)*, Paris (G. Beauchesne), 1930, p. 1; Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne (Collection d'Études Anciennes)*, Paris (Les Belles Lettres), 1930, tome III, p. 321.

4. Dr. C. Ullmann, *op. cit.*, p. 384; L'abbé Louis Montaut, *op. cit.*, p. 7, 10; Quintino Cataudella, *San Gregorio Nazianzeno—Orazioni scelte con introduzione, traduzione e note (Pagine Cristiane)*, Torino (Società editrice internazionale), 1935, Introduzione, p. 5.

5. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, XXII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 813 C): „καὶ μητρὸς γηραιᾶς ἐπιλευαίς“. Părinții, Grigorie și Nonna, au asistat și la moartea lui Caesarie; cf. Idem, *Discurs funebru în cinstea fratelui său Caesarie II*, 1, XV, 5, XVIII, 3, ediția lui F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée (Textes et Documents pour l'étude historique du*

pune — cu titlu de sugestie — ca termenii ai vieții Gorgoniei anii 336-373 d. Hristos. Vârsta de 37 de ani corespunde relativ precis calificativelor cu care Grigorie împodobește pe Gorgonia când îi exaltă frumusețea purității cu care ea întrecea nu numai pe cele de o vârstă cu ea, ci și pe femeile „bătrâne”¹, sau, când, adresându-se bătrânului Grigorie — tatăl —, îi spune că a pierdut copiii²; cari erau „încă în floarea vârstei”³. Faptul că Gorgonia avea — la moartea ei — nepoți⁴, nu infirmă ipoteza noastră. În orient, în genere, fetele sunt căsătorite foarte de vreme, după ce au fost logodite cu mult înainte, uneori din chiar momentul nașterii. Gorgonia, căsătorită probabil înainte de vârsta de 20 de ani, putea să aibă, cum a și avut, în chipul cel mai normal din lume, nepoți. Fleury admite anul 326 ca dată a nașterii Gorgoniei⁵. În cazul acesta, ea ar fi avut, în momentul morții, vârsta de 47 de ani. Trebuie să notăm că — după această ipoteză — Gorgonia n'ar fi fost „în floarea vârstei”, mai ales dacă ținem seama de nevoirile ei aproape monahale, de privigherile ei prelungite și de deseale ei suferințe. În orient, o femeie la circa 50 de ani arată — cu rarissime excepții — foarte îmbătrânită. Grigorie de Nazianz, cu tot caracterul poetic al elanurilor sale laudative, nu putea defini ca fiind în floarea vârstei o asiată la 50 de ani! Puech crede că Gorgonia era primul în vârstă dintre cei trei frați, pentrucă în poemul *Despre viața sa*, v. 68, Grigorie ne informează că Nonna, mama lui, „dorind mult să-și vadă în casă un băiat”, o făcea deoarece avea o fată!⁶. Relatarea lui Grigorie din versul 68

Christianisme, sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay), Paris, A. Picard et Fils, 1908.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 A).

2. Caesarie și Gorgonia.

3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea tatălui său—in prezența lui Vasile*, XLIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 1041 C): „Ἡνεργας παιδων ἀποβολήν, τῶν ὠραίων ἔτι”.

4. Idem, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 B): „τέκνα τέκνων”.

5. E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, p. 14.

6. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome III, p. 320 și nota 3.

nu îndreptățește întru nimic ipoteza lui Puech. Rugăciunea prelungită și persistentă a Nonnei, care merge până la a făgădui pruncuț în dar lui Dumnezeu, definește mai degrabă o mamă și o casă, care n'aveau copii. Pe de altă parte, Grigorie numește pe părinții săi Abraham și Sarra, iar pe sine Isaacul lor, afierosit Domnului ¹. Nu încap, deci, nici o îndoială că Grigorie este cel mai mare dintre frați și ca vârstă, iar Gorgonia se află distanțată în urmă de el cu un număr bun de ani.

Gorgonia a fost căsătorită și a avut fii și nepoți ². Ea s'a stabilit la Iconium cu soțul, care se pare că se numea Meletie. Copiii, în număr de cinci, au fost: doi băieți și trei fete. Băieții, numiți, se pare, Petru și Foca ³, au ajuns amândoi episcopi, „perechea de copii cea afierosită lui Dumnezeu” ⁴. Fetele se numeau, se pare, Alypiana, Eugenia și Nonna ⁵, aceasta din urmă purtând numele bunicii.

O problemă complicată e aceea a botezului Gorgoniei. Deși din părinți creștini — și ce creștini! — Gorgonia pare să fi fost botezată de abia cu puțin timp înaintea morții. Și cu un botez, care — cel puțin în forma în care ni-l prezintă Grigorie — e bizar. Noi credem că cheia acestor două dificultăți stă în sensul *special* pe care autorul necrologului de care ne ocupăm îl atribuie la trei termeni întrebuițați anume ca să reliefeze trăsăturile excepționale ale credinței Gorgoniei. Acești termeni sunt: ὁπόγειον, σφραγίς și χάρισμα ⁶. Dar iată textul cu pricina: „Ea (Gorgonia) avea de curând (ὁπόγειον) bunul curăției și al inițierii ⁷, pe care noi toți

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, IV (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 793 A B): „ὣν ἡ ἐπαγγελία, καὶ ὣν ὁ Ἰσαάκ, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, καὶ ὣν τὸ θώρημα”; Idem, *Discurs funebru în cinstea tatălui său—in prezența lui Vasile*, XLIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 1041 C): „ποῦ δὲ ὁ οὗτος Ἰσαάκ, ὃν ἀντὶ πάντων σοὶ καταλέλοιπεν;”.

2. Idem, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, VIII (Migne-P. G. XXXV, 1, col. 797 A B) și passim.

3. *Monitum in Orationem VIII* (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 789—790, II).

4. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 C): „ἡ καθιερωμένη τῶν τέκνων τῷ θεῷ σφραγίς”.

5. *Monitum in Orationem VIII*, *loc. cit.*

6. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XX (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 812 C D).

7. Botezul, prin care ne curățim și suntem inițiați în opera de mântuire a lui Iisus Hristos.

il primim dela Dumnezeu ca pe un dar obștesc și ca temelie pentru o a doua viață. Mai ales că toată viața îi fusese curăție și desăvârșire. Avea renașterea dela Duhul, iar siguranța din elementele vieții ei anterioare. Pentru a vorbi cu îndrăzneală, aproape numai ei, misterul (botezului) îi era pecetie, nu har. Ea se străduia cu ardoare ca în toate să adauge desăvârșirea soțului (vreți să vă descriu într'un cuvânt pe soțul ei? Soțul ei!, nu știu ce să spun mai mult), pentru ca să se afierosească lui Dumnezeu cu tot trupul, ca să nu plece desăvârșită numai pe jumătate, și să nu rămână în urmă imperfect ceva din ale ei. Nu greșește făcând o asemenea cerere către Cel ce se face pe sine voința celor temători și care duce cererile la bun sfârșit" ¹. Ce poate să însemne expresia «de curând», «ὀπίσθιον», în legătură cu primirea tainei botezului? Că Gorgonia s'a botezat doar cu câteva zile sau ceasuri inaintea morții? Această ipoteză este dela început exclusă prin faptul că sora lui Grigorie se vindecase de o gravă afecțiune anterioară printr'un tratament cu Sfânta Împărtașanie pe care — într'o noapte — o luase ea însăși de pe dumnezeescul prestol amestecând-o cu lacrimi ². O Gorgonie nebotezată n'ar fi avut niciodată această îndrăzneală. Botezul ei era, deci, un fapt sigur în momentul îmbolnăvirii de „paralizie a minții și a membrilor” ³. E regretabil că Sf. Grigorie nu ne dă nici o indicație cronologică asupra acestei boale. Paralizia Gorgoniei precede însă cu o bună bucată de vreme, poate cu un an, poate cu doi, poate cu mai mult, ultima ei suferință care i-a adus moartea. E o distanță de timp, care, dată fiind importanța excepțională a tainei botezului la creștinii din primele veacuri, poate fi calificată de „recentă”. Botezul era pe acele vremuri un eveniment așa de extraordinar și cu efecte așa de copleșitoare, încât cel ce primea această taină continua să se simtă sub puterea și vraja ei mulți ani în urmă. Botezatul resimțea continuu noutatea regenerării. Gorgonia amânase, cu siguranță, ea însăși data botezului. Scrupulozitatea ei excesivă o făcea să se simtă și să se considere mereu

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XX (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 812 C D—813 A).

2. Idem, *op. cit.*, XVIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 809 C D, 812 A).

3. Idem, *op. cit.*, XVII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 809 A).

nepregătită, mereu ca nefiind la înălțimea înfricoșătoarei bucurii a intrării oficiale în creștinism. Amânarea se prelungea — în cazuri de hipersensibilitate a conștiinței — până la vârsta de 30 de ani, uneori se depășea și acest termen. Sf. Grigorie, fratele însuși al Gorgoniei, s'a botezat când avea vârsta de 30 de ani. Gorgonia a ținut să-l întreaacă. Ea depășise în mod sigur și poate de mult vârsta de 30 de ani, când a primit botezul. Fiica Nonnei era așa de pregătită pentru sfântul botez, vieața ei anterioară fusese un exercițiu așa de neîntrerupt și de stăruitor în purificare și în desăvârșire, încât această „taină aproape numai Gorgoniei singură îi fu pecetie, nu har“. Harul și regenerarea le câștigase și le luase cu mult înainte dela Duhul Sfânt prin vieața și faptele ei exemplare creștine. Botezul n'a făcut decât să confirme o desăvârșire și o stare de har deja anterioare. De aceea el era „pecetie, nu har“. Acesta cred că este sensul special pe care Sf. Grigorie l-a dat — pentru a sublinia starea de perfecțiune etică și religioasă a Gorgoniei — termenilor *σφραγίς* și *χάρισμα*. Excesul pregătirii Gorgoniei și amânarea botezului ei până după vârsta de 30 de ani se datoresc, explică Sf. Grigorie, și dorinței aprinse a surorii sale de a-și aduce soțul la același grad de desăvârșire cu ea, pentru ca să se afierosească amândoi lui Dumnezeu ca unul singur, „cu întregul trup“ și suflet și pentru ca să nu rămână ceva nedesăvârșit în urma ei. E aci tactica Nonnei întrebuintată față de bătrânul Grigorie.

Gorgonia a fost o soție și o mamă cum se găseau puține în vremea ei, chiar printre creștine. „Lucrul cel mai frumos și cel mai nobil a fost că ea și-a atras și soțul în preocupările ei, făcându-și-l nu un stăpân absurd, ci un bun împreună slujitor. Nu numai atât, dar însuși rodul trupului ei, copiii și copiii copiilor ei, i-a făcut fruct ai Duhului, afierosind lui Dumnezeu întregul neam și întreaga casă ca pe un singur suflet. Ea și-a făcut din căsătorie un monument de laudă prin felul frumos și grațios în care a trăit-o și prin recolta frumoasă ce a rezultat din ea. Atât cât a trăit, ea s'a prezentat urmașilor ca pildă a tot binele. Chemată la Domnul, ea a lăsat casei voința ei ca pe un îndemn tăcut, după ea“¹.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 BC).

Am văzut mai sus că una din preocupările principale ale creștinei și soției Gorgonia era desăvârșirea soțului ei, desăvârșire în pietate, credință și fapte bune. Nu e exclus ca soțul ei, un iconian, să fi fost la început păgân, și numai mai pe urmă, grație zelului și insistențelor ei, el să se fi creștinat. E posibil să fi primit botezul împreună. Pregătirea meticuloasă și integrală a soțului pentru botez poate să fi fost una din pricinile amânării prelungite a botezului Gorgoniei. În tot cazul, ardoarea Gorgoniei pentru perfecțiunea morală și religioasă a soțului arată o soție iubitoare¹, care ținea mult la unitatea de convingeri și credință în sânul familiei. Gorgonia avusese în Nonna un viu și hotărâtor exemplu în această privință. Copiilor le-a dat o creștere în cel mai desăvârșit și integral spirit creștin, făcând din cei doi băieți „o pereche de copii afierosiți lui Dumnezeu”², care vor deveni, mai târziu, o pereche de episcopi. Despre fete știm că Alypiana s'a căsătorit cu Nicobulus; cealaltă, Eugenia și Nonna, au intrat probabil în cinul monahal.

Gorgonia este, pentru Grigorie, sinteza celor mai superbe calități omenești, arca plină de hărnicie, de pudoare și de înțelepciune, realizatoarea celor mai înalte virtualități ale făpturii și destinului nostru. „Cine era mai vrednică decât Gorgonia să fie văzută? Și cine, totuși, s'a arătat mai puțin ca ea și s'a păstrat inaccesibilă privirii bărbaților? Cine cunoștea mai bine ca ea limitele tristeții și ale veseliei, în așa fel ca nici tristețea să nu pară inumană, nici dedarea la plăceri să nu apară moleșitoare, ci cea dintâi să fie rezonabilă, iar cea de a doua sobră? Ea punea cuviinței această normă: un amestec de umanitate și de demnitate. Ascultați acestea, femei prea ostentative și ușurele, care disprețuiți vălul pudoarei! Cine și-a înfrânat privirile ca Gorgonia? Cine a râs cu un astfel de râs, încât și surâsul să i se pară mare lucru? Cine și-a astupat mai mult auzul său? Și cine, totuși, l-a deschis cuvintelor divine? Mai mult: cine a așezat mintea ca stăpân

1. Pe patul de moarte, Gorgonia face recomandațiuni soțului, copiilor și prietenilor „așa cum era firesc din partea unei femei care-și iubea soțul, copiii și fratele”; cf. Sf. Grigorie, *op. cit.*, XXI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 813 AB.)

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 C.)

limbii întru rostirea hotărîrilor drepte ale lui Dumnezeu? Cine, la fel cu ea, a impus buzelor ordine?"¹ Grigorie enumără aci virtuțile clasice ale femeii desăvârșite de totdeauna. Civilizația păgână greco-latină produsese din când în când asemenea exemple de elită. Dar niciodată și nicăiri ca în creștinism, femeia nu găsisese posibilitățile și mijloacele de desăvârșire; o desăvârșire care o înălța până la Mântuitorul lumii și o logodea cu el.

Grigorie exaltă noblețea Gorgoniei, noblețe nu atât după naștere, cât după duhul în Hristos. Ea avusese o minunată tradiție în astfel de noblețe, tradiție adusă și mai ales mărită de părinții ei. „Tatăl, podoaba bărbaților, mama, podoaba femeilor, și nu numai podoabă, dar și model de virtute”². Patria Gorgoniei „este Ierusalimul cel de sus, nu cetatea văzută cu ochii trupului, ci cea văzută cu ochii minții, cetate în care și noi suntem înscrisi ca cetățeni, și către care ne silim”³. Noblețe supranaturală pe care n'o conferă nici blazoanele de familie, nici strălucirea perlelor sau a palatelor.

Sf. Grigorie subliniază cu atât mai mult frumusețea morală a surorii sale, cu cât aceasta — fără a fi urită — nu dădea o atenție deosebită exteriorului său, nu cultiva acea cochetărie elementară a femeii de pretutindeni și de totdeauna: „Cea slăvită în această cuvântare era lipsită de podoabe și eleganță, ea socotind drept frumusețe tocmai această lipsă de podoabe”⁴.

Cu atât mai mult, deci, în comparație cu Gorgonia, trebuiau înfierate acele femei „λίαν φιλόκοσμοι και φιλόκαλοι”, „prea iubitoare de podoabe și de eleganță”⁵, care nu prețuiau decât exteriorul. Nu acest fel de eleganță, zice Sf. Grigorie, exprimă adevărata frumusețe: „Nu aurul lucrat cu artă pentru o înfrumusețare excesivă a împodobit-o pe Gorgonia, nu coșitele blonde strălucitoare când în întregime, când pe dedesubt⁶, nu frizura în spirale a părului,

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, IX (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 800 AB).

2. *Idem, op. cit.*, V (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 796 A).

3. *Idem, op. cit.*, VI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 796 B, 801 A).

4. *Idem, op. cit.*, III (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 792 C): „ἐπειδὴ καὶ ἀκαλλώπιστος ἢ ἐπαινουμένη, καὶ τοῦτο κάλλος αὐτῇ ἄκοσμον”.

5. *Idem, op. cit.*, X (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 800 B).

6. Aceste πλοκαμίδες sunt, de fapt, peruci.

nu ticlurile savante ale histrionilor care desonorează un cap scump, nu pompa unei haine sclipitoare și care cade bine de jur împrejur, nu jocurile de raze ale pietrelor prețioase și grațiile care colorează atmosfera inconjurătoare și luminează formele (lucrurilor), nu arta pictorilor și prestidigitațiile, nu frumusețea ieftină și coaforul inferior care lucrează împotriva creațiunii, care ascunde făptura lui Dumnezeu sub culori înșelătoare, care sub pretextul cinstirii te umple de rușine și care înfățișează chipul divin ca pe un idol de prostituție ochilor pofticioși, pentru ca frumusețea mincinoasă să fure icoana firească păstrată lui Dumnezeu și vieții viitoare" ¹. Această lungă enumerare a articolelor din arsenalul cochetăriei feminine nu e retorism. Eterna silință a femeii de a părea altfel decât cum este era și în vremea lui Grigorie o acută actualitate. Creștinele nu erau mai puțin decât păgânele victime „involuntare” ale acestor „dulci și nevinovate” preocupări de înfrumusețare!

Gorgonia făcea o minunată excepție în vremea și în mediul ei. „Ea cunoștea multe și felurite podoabe externe ale femeilor, dar niciuna mai prețioasă decât caracterul și decât strălucirea ei interioară. O singură roșeață îi plăcea: aceea a pudoarei; o singură albeață: aceea a cumpătării. Sulemeneala, dresurile, tablele vii și eleganța curgătoare le lăsa pe seama femeilor din teatru, dela răspântii și pe seama tuturor aceluia de care pe drept se cuvine să roșești” ². Gorgonia urmărea desăvârșirea interioară, nu pe aceea a corpului. De aceea ea a procedat foarte aspru cu trupul ei; nu s'a dat desfătării și plăcerilor fără frâu ale pântecelui, „acestui câine turbat și sfâșietor” ³; și-a învins huma (τὸν χόον) prin posturi și prin dormire pe pământul gol. Socotea că sprijinul cel mai efectiv al sufletului era un somn minim, mai mic decât al nimănui altuia. Iși stabilise lege că ea era netrupească ⁴. Posturile lungi,

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, X (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 800 BC). Sf. Grigorie simte o rară plăcere — poate și tristețe! — în critica inverșunată pe care el o face atât de des luxului și nesfârșitelor variante ale cochetăriei feminine. E clasică, în această privință, poezia lui, intitulată: *Impotriva femeilor care își împodobesc chipul* (Migne, P. G. XXXVII, 3, col. 884—908).

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*, X (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 800 C—801 A).

3. Idem, *op. cit.*, XIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 B).

4. Idem, *op. cit.*, XIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 BC).

rugăciunile, privigherile de noapte prelungite cu ziua și cele de zi prelungite cu noaptea făcuseră din Gorgonia o ființă puțin atrăgătoare atât la corp cât și la îmbrăcăminte. „O, cum sufletul stăpânește trupul aproape fără hrană, ca și cum ar fi nematerial! Mai mult chiar, cum trupul e constrâns să moară înaintea despărțirii, pentru ca sufletul să-și capete libertatea și să nu mai fie împiedicat de simțuri! O, nopți fără somn, o, cântări de psalmi, o, privigheri prelungite dintr'o zi în altă zi!... O, membre tinere așternute la pământ și asprite împotriva naturii! O, isvoare de lacrimi semănate din întristare, ca să culeagă în bucurie! O, strigăt de noapte pătrunzând prin nor și ajungând la Dumnezeu! O, căldură a duhului, care, de dorul rugăciunii, înfrunți căinii de noapte, frigul, ploile, tunetele, grindina, întunecul!“¹. Toate aceste nevoiri fac din Gorgonia o „nebună“ pentru Hristos. Cum putea ea, cu acest fel de vieță, să satisfacă obligațiile de familie, ca soție și ca mamă? Am văzut mai sus că ea nutrea o profundă afecțiune pentru toți ai ei pe cari îi dorea și îi voia cât mai desăvârșiți. O desăvârșire care pornea de jos, din sânul familiei, pentru a se ridica până în cerul dumnezeirii. Gorgonia una frumusețea celibatului cu căsătoria, și mintea — zicea ea — conduce admirabil și căsătoria și fecioria. Pentru că era unită cu trupul, nu însemna că se despărțise de duhul; pentru că avea drept cap pe soț, nu însemna că nu cunoștea pe primul cap². Această atitudine reflectează minunata armonie a filosofiei și a credinței creștine pentru care desăvârșirea divină trebuie să înceapă cu transfigurarea lumii și a existenței de aici. Înțelepciunea greacă unită cu harul lui Hristos.

Dar dacă Gorgonia nu impunea prin fizicul ei, ea vrăjea, în schimb, prin excepționala ei frumusețe morală. Fiica Nonnei era o fântână de virtuți. „Cine dintre bărbați sau dintre femei s'ar putea lăuda că a întrecut-o? Despre ea trebuie spus acel mare lucru dar adevărat, anume că pe unele virtuți le-a imitat, în altele a fost model, pe unele le-a inventat ea, iar pe altele le-a întrecut“³.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XIV (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 805 AB).

2. *Idem, op. cit.*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 AB).

3. *Idem, op. cit.*, XIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804CD—805 A).

În nevoințele ei virtuozose Gorgonia a întrecut nu numai pe femei, dar și pe bărbații cei mai de ispravă¹. „O, fire femeiască, tu care ai învins pe cea bărbătească în lupta obștească pentru mântuire și care ai arătat că femininul și masculinul sunt elemente deosebitoare ale corpului nu ale sufletului!”². Gorgonia nu căuta să pară mai mult decât era cu adevărat. Ea lucra minunat, pe ascuns, în câmpul pietății pentru Acela care vede cele ascunse³. „N'a lăsat nimic pământului afară de trupul ei. Toate cele de aici le-a schimbat cu nădejtile pentru dincolo. O singură bogăție a lăsat copiilor: dorul de a o imita și ambiția de a se strădui pentru aceleași lucruri ca ea”⁴.

Contrariu imemoralei tradiții a majorității femeilor de a vorbi la infinit și de a se amesteca, cu și fără rost, în treburile altora, cuvântul Gorgoniei era scurt și fapta ei precisă și efectivă. „Cine a vorbit mai puțin ca ea, menținându-se în marginile feminine ale pietății?”⁵. Ascuțimea judecății ei era neîntrecută. De aceea ea era sfătuitoare nu numai a aceloră din neamul ei, a aceloră din aceeași clasă socială cu ea, dar și a vecinilor, cari, toți, luau cuvintele și îndemnurile ei drept lege indiscutabilă. „Ce era mai potrivit ca vorbele ei? Ce era mai cuminte ca tăcerea ei?”⁶. Arăta mare calm în suferințe și consola pe cei necăjiți⁷.

Gorgonia era mai ales milostivă. „Cine, mai mult ca ea, a pus casa ei la dispoziția celor ce trăiau după Dumnezeu, și le-a făcut o primire frumoasă și plină de liberalitate?... Cine a întins celor lipsiți o mână mai generoasă?”⁸. Căminul ei era un azil obștesc pentru cei săraci din familia ei. Tot ce avea era la îndemâna tuturor lipsiților⁹. Această larghețe e o notă specifică a stilului etic al clasicismului creștin.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 C).

2. Idem, *op. cit.*, XIV (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 805 B).

3. Idem, *op. cit.*, XII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 A).

4. Idem, *op. cit.*, XII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 B).

5. Idem, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 B).

6. Idem, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 B).

7. Idem, *op. cit.*, XII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 C).

8. Idem, *op. cit.*, XII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 C, 804 A).

9. Idem, *op. cit.*, XII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 A).

Ținuta morală a Gorgoniei avea, la bază, o înflăcărată și nesdruncinată credință în Dumnezeu, în deosebi în Mântuitorul Iisus Hristos. Dacă înțelepciunea și milostenia Gorgoniei nu puteau fi redate prin cuvinte, pietatea și credința ei erau adevărate turnuri de foc care se înălțau spre dumnezeire. Ea cunoștea la perfecție învățătura creștină atât din scrierile sfinte cât și prin propria sa putere de judecată¹. Având ca părinți un episcop și o culme a femeilor ca Nonna, iar ca frate un tezaur de știință și de credință ca Sfântul Grigorie de Nazianz, nu-i era greu Gorgoniei să fie o creștină luminată și evlavioasă. Ea întrecea pe toți ceilalți prin cântarea înțeleaptă a psalmilor, prin citirea și explicarea Scripturilor sfinte, printr'o memorie ageră, prin înclinarea genunchilor cu pielea întărită de atâta privighere și aproape făcuți una cu pământul, prin purificarea cu lacrimi în inimă zdrobită, prin umilința spiritului, prin rugăciuni înălțătoare, prin mintea ei dreaptă și superioară². Notăm însușirile de ordin intelectual ale Gorgoniei pe care le relevază Sf. Grigorie în această caracterizare. Aceste însușiri — menționate numai în treacăt — arată că în familia Nonnei nimic nu a fost neglijat pentru a se da și fetei cultura superioară creștină a vremii, așa cum fusese dată celor doi băieți: Grigorie și Caesarie. Lectura scrierilor sfinte însoțită de comentariu presupune o serioasă și precisă formațiune teologică pe care Gorgonia a primit-o cu siguranță în familie, în această familie-academie unde era reprezentată aproape toată știința timpului. Ca mulți din cei vechi, Gorgonia se distingea și printr'o memorie excepțională. Dar Gorgonia n'ar fi fost fiica Nonnei dacă ea n'ar fi fost consumată de credința în Dumnezeu ca o torță aprinsă. Nimeni n'a împodobit bisericile cu daruri ca ea, multe biserici, printre care și aceea unde Grigorie îi rostește necrologul. „Mai mult: cine s'a oferit pe sine însuși, ca ea, templu viu lui Dumnezeu? Cine a cinstit atât ca ea pe preoți, mai ales pe tovarășul ei de evlavie și pe profesorul ei căruia îi revine și meritul semințelor frumoase, adică perechea ei de băieți afierosită lui Dumnezeu”?³. Ea dorea cu ardoare să i se risipească

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 B).

2. Idem, *op. cit.*, XIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 804 C).

3. Idem, *op. cit.*, XI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 801 BC). „Tovarășul de evlavie și profesorul” Gorgoniei în vremea copilăriei a fost cu siguranță fratele

trupul și, mai presus de toate cele pământești, puna unirea ei cu Hristos. Se străduia să se descătușeze de lanțurile corpului și, trecând peste noroiul vieții de aici, să se unească cu „frumosul pur” și să îmbrățișeze în întregime pe Acela pe care-L iubea și de care era iubită¹. Soțul ceresc a răspuns acestei iubiri înflăcărare a Gorgoniei. Încă în timpul vieții ei pământești, și într-o împrejurare extrem de critică pentru Gorgonia. Aceasta se îmbolnăvise foarte greu de o afecțiune pe care ajunsese să o creadă incurabilă: un fel de febră în tot corpul, o fierbere, o aprindere a sângelui, pe urmă o coagulare, o amorțeală, o paloare de necrezut, o paralizie a minții și a membrilor. Accesul avea loc foarte des. Toate intervențiile medicale dăduseră greș. Nici lacrimile părinților, nici rugăciunile publice ale poporului nu avură nici un rezultat. Boala ajunsese a fi socotită ca neomenească. Neputând fi vindecată în niciun fel, Gorgonia recurse la „Doctorul tuturor”. Într’un miez de noapte, când durerile cedaseră puțin, ea se duse la biserică și căzu la jertfelnic cu toată puterea credinței. Invocă cu glas mare pe Cel cinstit pe jertfelnic, chemându-L pe toate numele Lui, pomnind toate minunile făcute de El, manifestând, în fine, o pioasă și frumoasă îndrăzneală față de Dumnezeu. În aceasta, ea imita pe femeia care, curgându-i sânge, s’a atins de marginea hainelor lui Hristos. Sprijinindu-și capul de jertfelnic, vorbi cu același glas și cu lacrimi bogate ca femeia care a udat cu lacrimi picioarele lui Hristos, amenințând că nu se va scula dela Sf. Masă înainte de a fi vindecată. Ungându-și, apoi, tot corpul cu acest medicament de lacrimi, luă cu mâna o părticică din cinstitul trup și sânge al Sfintei Eucharistii pe care amestecând-o cu lacrimi și aplicând-o, plecă tămăduită². Întâmplarea este elocventă și Sf. Grigorie o povestește cu multă satisfacție. E caracteristică familiaritatea, îndrăzneala — textul zice „nerușinarea,” — cu care Gorgonia se adresează și se comportă față de Iisus Hristos; ea merge chiar până

ei, Sfântul Grigorie. După căsătorie însă, Gorgonia așezându-se la Iconium, „tovarășul și profesorul” a trebuit să fie episcopul acestei cetăți, probabil un Faustinus.

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XIX (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 812 B)

2. Idem, *op. cit.*, XVII, XVIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 809 ABCD 812 A).

la amenințare! ¹. Această intimitate cu supranaturalul e corolarul profunde ei pietăți și a unei mari frecvențări a divinului.

Sfârșitul Gorgoniei se încadrează în aceeași atmosferă de intimitate cu divinul. Cerescul ei soț a socotit-o vrednică să-și cunoască dinainte moartea. Intr'o viziune avută într'un somn foarte dulce, El i-a arătat până și ziua în care avea să plece de aici. Dumnezeu hotărîse ca ea să fie pregătită și să nu se turbure în așteptarea clipei supreme ². Apropiindu-se ziua fixată, ea se pregăti de moarte și de plecare. Făcu recomandății soțului, copiilor, prietenilor și vorbi strălucitor despre viața cealaltă. Transformă ultima zi a vieții sale în zi de sărbătoare. Se așeză apoi în pat și adormi, plină nu de zile omenști ci de zile după Dumnezeu ³. Frumusețea unui astfel de sfârșit fu așa de impresionantă, încât Gorgonia nu fu plînsă. Lacrimi mute, durere și întristare nevindecabile, tăcere adâncă, moarte cu înfățișare de ceremonie ⁴.

Aceasta a fost Gorgonia, fiica episcopului Grigorie și a Nonnei, și sora Sfântului Grigorie de Nazianz ⁵.

*

Autorul *Discursului funebru în cinstea surorii sale Gorgonia* ne prezintă o biografie după moda vremii. Adică un panegiric în care persoana respectivă e copleșită sub greutatea superlativelor de tot felul. Suntem în epoca plenitudinii clasicismului creștin. Eroul sau eroina erau, cele mai adesea, figuri remarcabile, uneori excepționale prin elanul credinței, prin înălțimea științei, prin puritatea vieții. Gorgonia făcea, cu prisosință, onoare acestei categorii și Sf. Grigorie nu omite nimic pentru a pune în evidență acest lucru.

Sf. Grigorie de Nazianz nu face biografie propriu zisă, în

1. Ἁπειλοῦσα.

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, XIX (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 812 C).

3. Idem, *op. cit.*, XXI (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 813 AB).

4. Idem, *op. cit.*, XXII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 813 CD, 816 A).

5. Vieața Gorgoniei este tradusă în românește în *Viețile Sfinților*, vol. VI, Februarie, pp. 703-721, București, 1904. Versiunea românească este după textul ediției din 1835, text pregătit de marele Mitropolit Grigorie. Traducerea e într'o veche și frumoasă limbă cursivă, dar liberă, uneori cu glose, alteori cu omisiuni de detalii importante pentru noi.

sensul modern al acestui cuvânt. Panegiricile sau necrologurile rostite ori scrise de el sunt mici tratate de morală, de istoria culturii și mai ales de istoria Bisericii. Citească cineva necrologul dedicat fratelui său Caesarie, pe acela dedicat prietenului său Vasile, sau, mai ales, celebrul poem *Despre viața sa*, în 1949 de versuri, pentru a se convinge de mulțimea și varietatea elementelor cu care operează autorul în asemenea lucrări. Dar Sf. Grigorie nu face, pentru aceasta, mai puțin istorie. Cercetătorii au găsit riguros confirmate cele mai multe din informațiunile lui în legătură cu persoane sau cu evenimente contemporane¹. El nu mistifică niciodată adevărul atunci când trebuie sau când vrea să-l spună. Nu omite detalii esențiale dacă le cunoaște sau dacă e sigur de ele. Prinde și redă cu precizie elemente și trăsături ale vieții reale, prozaice. Caracterizează plastic persoanele și evenimentele. Gorgonia era soție și mamă, dar, fără a neglija căminul, ea iubea mai mult pe Iisus Hristos. Neglijența ei în îmbrăcăminte și totala ei lipsă de cochetărie mergeau uneori până la murdărie. Disperată că nu se mai vindeca de boala de care suferea, așteaptă miezul nopții ca să nu fie văzută de nimeni, și, pe ascuns, intră în altar și se atinge de Sfânta Eucharistie. Toate aceste trăsături se impun ca absolut exacte, căci ele definesc admirabil pe sora Sfântului Grigorie de Nazianz.

Pentru sfântul nostru autor, biografia Gorgoniei este o datorie sacră de pietate față de memoria ei, dar mai ales o pricină de instruire și de îndemn la imitație pentru ascultători și cititori². De aci avântul poetic al povestirii sale, de aci stilul său inflăcărat de predicator. Dar, încă odată, Grigorie era conștient și de felul în care scria, și de lucrurile reale pe care trebuia să le spună. Minunea vindecării Gorgoniei se încheie cu aceste cuvinte: „Mari sunt acestea, dar nemincinoase”!³.

Sf. Grigorie de Nazianz prezintă o Gorgonie istorică, dar învăluită în poezia credinței și a admirației.

1. Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre Impăratul Iulian*, I, București, 1938, *passim*.

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, III (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 792 C).

3. Idem, *op. cit.*, XVIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 812 A).

CAPITOLUL II

Macrina

Macrina era fiica bătrânului Vasile și a Emmeliei. Tatăl ei era cunoscut prin seriozitatea vieții¹ și prin superioritatea virtuții în care n'a fost întrecut decât de către celebrul său fiu, Sfântul Vasile cel Mare². Emmelia, corespunzând cu adevărat numelui de armonie³, fusese de o rară frumusețe și distincție în tinerețe⁴. Macrina era unul din cei nouă copii ai părinților ei⁵. Ea avea patru frați și patru surori. Cunoaștem numele fraților: Vasile cel Mare, Naukratios, Grigorie de Nyssa și Petru de Sebaste⁶. Nu cunoaștem numele surorilor. Macrina e primul născut dintre frați⁷. Probabil Sfântul Vasile îi urmează, căci el este cel mai mare dintre băieți⁸. Dacă ținem seamă că Sf. Vasile e născut în jurul anului 330⁹, Macrina n'a putut să-l precedă cu mai mult de doi, trei ani. Putem, deci, stabili că eroina noastră s'a născut, cu aproximație, în jurul anilor 327—328 d. Hr.

Fata purta numele de Macrina, după acela al vestitei Macrina, bunica după tată a Macrinei noastre. Această bunică luptase lupta cea bună pentru mărturisirea lui Hristos în timpul persecuțiilor¹⁰. Dar Macrina era numele „din afară”, rostit de cunoscuți.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața Sfintei Macrina, sora lui Vasile cel Mare* (Migne, P. G. XLVI, col. 961 B).

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea Marelui Vasile, episcopul Caesareei Cappadociei*, X, 1, ed. F. Boulenger (*Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme*, sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay), Paris, A. Picard et Fils, 1908, p. 76.

3. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

4. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 961 A): „ὕπερῆνθει δὲ τῇ ὄρα τοῦ σώματος· καὶ πολλοὺς ἢ φήμη τῆς εὐμορφίας πρὸς τὴν μνησθεῖαν συνήγετε”.

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 A).

6. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 960 B, 965 D, 968 ABCD, 972 BCD, 973 ABC).

7. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 960 B): „πρώτη τῆς μητρῶας νηδύος ἀναβλαστήσασα”.

8. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 D).

9. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 237.

10. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 960 C—961 A).

Copila avea și un nume „ascuns”, ce-i fusese comunicat mamei într-o viziune înainte de naștere. „Când sosi momentul în care trebuia să nască, mama fu cuprinsă de somn; în vis, i se părea că poartă în mâini ceea ce ținea în măruntaie. I se arătă cineva cu un chip și cu o înfățișare mult mai mărețe decât ale omului. Acesta a numit pe copilă Thecla. Era numele acelei Thecle, vestită între fecioare. Făcând de trei ori mărturisirea numelui, mărețea arătare dispăru dând ușurare nașterii. Mama, odată cu deșteptarea din somn, văzu aievea ceea ce privise în vedenie. Acesta a fost numele ei cel ascuns. După părerea mea, cel ce s'a arătat în vis n'a indicat atât cum trebuie numită copila, cât că prin asemănarea de nume vieța fetei avea să meargă pe același drum cu al Theclei”¹. Motivul viziunii numelui și acela al chipului copilului care are să se nască sunt frecvente în biografiile creștine. Sf. Grigorie de Nazianz ne povestește cum, înainte de a fi el născut, mama sa, Nonna, avu o viziune în care i se arătară chipul și numele lui². Purtarea a două nume, unul cunoscut și altul secret, e o veche practică în creștinism³.

Sfântul Grigorie de Nyssa ne dă, în biografia Macrinei, una din acele minunate figuri de femei creștine cu care Biserica primară se onorează și se mândrește⁴. Inspirându-se, în parte, din procedeele biografice ale Sfântului Grigorie de Nazianz, dar cedând mai ales puternicului sentiment de admirație pentru virtuțile excepționale ale surorii sale, episcopul Nyssei ne înfățișează o Macrină care e aproape în întregime o sfântă. O sfântă pentru el, care o văzuse trăind și lucrând în casa părintescă. O sfântă sublimă pentru generațiile creștine următoare.

Asemenea Nonnei, care dăduse cea mai scrupuloasă grijă creșterii lui Grigorie, lui Caesarie și Gorgoniei, Emmelia făcu tot ce-i stătu în putință pentru educația Macrinei. Grigorie de Nyssa

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 961 BC).

2. I. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie din Nazianz*, București, 1937, p. 11.

3. Hippolyte Delehaye, S. J., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles (Soc. des Bollandistes), 1912, p. 166 și nota 3.

4. *Vieța Macrinei* e, de fapt, o scrisoare a Sf. Grigorie de Nyssa către un prieten al său, probabil monahul Olympios, cu care autorul se întâlnise la Antiochia și căruia el îi făgăduise să-i descrie vieța unei femei vrednică de laudă.

ne oferă o seamă de detalii de un covârșitor interes asupra formațiunii morale, religioase și intelectuale a surorii sale din primii ani ai copilăriei. E un întreg program de educație pentru fetele creștine din epoca de aur a patristiceii. Nicăiri, acest program nu e așa de precis și de detaliat ca în *Vieța Macrinei*. Preciziunea și detaliile sunt garanții de istoricitate.

„Copila este educată. Deși avea doica ei, totuși ea era crescută aproape numai în brațele propriei sale mame. Depășind vârsta copilăriei, ea se aplică cu ușurință învățăturilor potrivite anilor ei fragezi. Strălucea prin asiduitatea ei firească în orice disciplină pe care i-o propunea chibzuința părinților. Mama era plină de ardoare pentru cultivarea fiicei sale. Dar nu pentru acea cultură profană și de ciclu¹, pe care, de obicei, tinerii și-o asimilează, prin lectura poezilor, în primii ani ai formațiunii lor. Ea socotea lucru rușinos și cu totul necuviincios ca o ființă fragedă și maleabilă să se inițieze în pasiunile povestite de poezia tragică, pasiuni care au dat poezilor elementele și argumentele din însăși existența femeilor, sau să învețe neobrăzările poeziei comice. O asemenea ființă și-ar murdări caracterul prin povestiri neserioase despre femei.

„În schimb se dădeau copilei ca învățături elementele din Scriptura cea insuflată de Dumnezeu, acele elemente asimilabile² pentru vârsta ei fragedă și în deosebi *Înțelepciunea lui Solomon*; și chiar mai mult decât aceasta: toate acele lucruri care duceau la îmbunătățirea vieții noastre morale. Cunoștea și cântările *Psalmilor*. Străbătuse, la vremea stabilită, fiecare parte a psalmodiei. Fie că se scula din pat, fie că începea studiul, fie că-l înceta, fie că mergea la masă, fie că se retrăgea dela masă, fie că mergea să se culce, fie că se scula pentru rugăciune, pretutindeni ea avea cântarea psalmilor cu ea ca pe un bun tovarăș ce n'o părăsea niciodată.

„Crescută în astfel de deprinderi și exercitându-și în chip deosebit și mâinile la lucrul lânii, Macrina atinge vârsta de 12

1. Cultura profană era alcătuită dintr'un ciclu de discipline, care variau ca număr după cum ciclul era inferior sau superior; de aci numele de ἐγκύκλιος παιδεία-παλδευσις-προπαιδεία; cf. Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian*, I, București, 1938, pp. 53, 56.

2. Ἀληπτότερα e absurd; propunem ληπτότερα.

ani. E vremea când floarea tinereții începe să strălucească cu tărie. În cazul surorii mele, lucrul era așa de vrednic de admirat, încât, deși ferită, frumusețea fetii nu putu fi tănuită. Nicăiri în toată acea parte de loc, nu se vedea o asemenea minune, comparabilă cu acea frumusețe și cu acea armonie a chipului ei. Măinile pictorilor nu erau în stare să se înalțe până la frumusețea ei. Arta însăși, capabilă să combine totul și să îndrăznească cele mai mari lucruri, mergând până la a reprezenta, prin imitație, chipurile elementelor înseși, n'a fost în măsură să imite cu exactitate vraja înfățișării ei.

„Din această pricină, un mare roi de pretendenți la mâna ei făceau curte părinților. Tata, care era un om chibzuit și priceput în cumpănirea lucrului bun, preferă celorlalți pe un tânăr de viță nobilă și reputat pentru purtarea lui frumoasă. El frecventa încă școlile. Cu acesta se hotărî să-și logodească fata, când aceasta va atinge vârsta. Între timp, tânărul era învăluit de cele mai bune speranțe. El prezenta tatălui copilei ca dar plăcut de nuntă un renume frumos în arta de a vorbi. El își manifesta puterea elocinței în procese ca avocat al celor nedreptățiți. Dar invidia retează aceste frumoase speranțe răpindu-l din viață în floarea tinereții.

„Fata cunoștea cele hotărîte de tatăl ei. Dar odată cu moartea tânărului căzura și cele hotărîte în privința ei. Denumind drept căsătorie deciziunea tatălui ei, ca și cum această deciziune s'ar fi realizat aievea, ea socoti ca restul vieții să rămână singură cu sine. Și hotărîrea a fost mai tare decât s'ar fi putut aștepta dela vârsta ei. Din pricina numărului mare al celor ce voiau s'o pețescă pentru faima frumuseții ei, părinții îi vorbeau adesea despre căsătorie. Ea răspundea că este absurd și nedrept ca să nu țină la căsătoria odată hotărîtă de tatăl ei, ci să privească a se lăsa constrânsă la o alta. Pentrucă există o singură căsătorie în natură, cum există o singură naștere și o singură moarte. Ea susținea că acela cu care fusese căsătorită — după hotărîrea părinților — nu e mort ci trăiește cu Dumnezeu prin nădejdea învierii, și-l crede în călătorie nu în moarte. Ea afirma că este o nelegiuire să nu păstrezi credință soțului în călătorie.

„Cu asemenea argumente, ea îndepărtă pe cei ce încercau s'o convingă. Dar își stabili o garanție a bunei ei hotăriri, anume

de a nu se despărți niciodată, nici o singură clipă, de mama ei. Aceasta îi spunea adesea că pe ceilalți copii i-a purtat în sân un anumit timp, dar că pe ea o poartă incontinuu oarecum cuprinsă în măruntaie. Conviețuirea cu fiica nu aducea mamei nici necazuri, nici pagubă. Serviciile fiicei făceau pentru mamă cât acelea ale multor slujnice. Între ele aveau loc frumoase recompense reciproce. Mama îngrijea de sufletul fetii, iar aceasta de corpul mamei, împlinind servirea cerută și în toate celelalte. Adesea pregătea cu propriile ei mâini pâine pentru mamă. Totuși, nu acesta era lucrul cel mai de seamă cu care se ocupa. După ce isprăvea servirile sfinte cu mâinile sale, socotind că principala ocupație a vieții ei era sânguința aprigă în asemenea serviri, din prisosul său oferea mamei hrana câștigată cu propria ei muncă. Nu numai atât, dar ea era colaboratoarea mamei în toate grijile care apăsau asupra acesteia. Mama avea patru feciori și cinci fete și plătea impozite la trei guvernatori, pentru că proprietățile ei erau împrăștiate printre atâtea neamuri de oameni.

„Din această pricină, mama era împărțită între felurite griji. Tatăl murise. În toate acestea, Macrina împărțea necazurile cu mama, micșorându-i grijile și ușurându-i greul suferințelor. În același timp, prin educația dată de mamă, fata și-a păstrat o vieță fără pată, dusă și supravegheată în întregime de ochii mamei. Pentru un scop egal, — am numit pe acela al filosofiei — ea oferea, în același timp, mamei, prin vieța ei, o călăuză, trăgând-o puțin câte puțin spre existența cea nematerială și desăvârșită”¹.

Trei fapte mari străbat anii copilăriei și tinereții Macrinei: educația, perspectiva căsătoriei și închinarea vieții monahale.

Educația Macrinei e una din acele meticuloase și pioase opere de artă și de transfigurare creștină, cum numai Emmelia știa să înceapă și să ducă la bun sfârșit. O femeie, care a fost în stare să dea lumii două colonne ca Sfântul Vasile și ca Sfântul Grigorie de Nyssa, era în măsură să ofere și un mărgăritar de monahie, cum puține au existat. Urmând exemplul Mamei Domnului Iisus Hristos, Emmelia îngrijea personal de creșterea copiilor

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 961 CD, 964 ABCD, 965 AB).

ei. Familie cu stare frumoasă, având doică pentru cei mici, aceștia erau totuși crescuți în brațele propriei lor mame. Macrina, ca orice creștin adevărat, primi, odată cu laptele din sânul mamei, și învățătura și pietatea creștină. Încă de mică, ea asimilă, în familie, acele elemente ale învățaturii creștine, acel catehism sumar pe care și-l apropiau, cu siguranță, copiii tuturor familiilor creștine. Sf. Grigorie notează că, în cazul Macrinei, părinții au fost aceia cari au catehizat-o. Era, desigur, tradiția instaurată de multă vreme în familie și reprezentată cu atâta strălucire de prima Macrină. Pe lângă aceasta, Macrina noastră era primul copil și nimeni afară de părinți nu avea mai multă cădere să inițieze pe mica odraslă în învățătura creștină. Copila arată mare pricepere și asiduitate pentru tot ce o învățau părinții. Aceștia o familiarizau nu numai cu elementele creștine, ci, în mod sigur, și cu multe alte lucruri. Ce înțelege Sf. Grigorie prin *ὑπερ μάθημα*?¹ În primul rând scrisul, cititul și socotitul. Dar acest *μάθημα* era, trebuia să fie și o sinteză de anumite cunoștințe generale, de care nu putea fi lipsit cu niciun preț un copil al Emmeliei și o soră a Sfântului Vasile. E regretabil că Sf. Grigorie nu ne dă nici o altă indicație de detaliu asupra sus numitului *μάθημα*.

Emmelia era vrăjmașă declarată a culturii profane. Această cultură primejduia caracterul prin lecturile din poezii, cari etalau, în operele lor, pasiunile mai mult sau mai puțin criticabile ale femeilor. Mama Macrinei, la fel cu Aristophan, cu Platon, cu Plutarh și cu cei mai mulți dintre Sfinții Părinți, se gândește, aci, în primul rând la Homer, apoi la poezia tragică, în deosebi aceea a lui Euripid², și comică a lui Aristophan, Menandru și a atâtor poeți ai comediei nouă. Emmelia avea dreptate nu numai din punct de vedere creștin, dar și din cel general omenesc. Lectura a fost, la tineri, totdeauna unul din factorii cei mai de seamă ai formării caracterului și ai orientării pentru viață. Fratele Macrinei, Sf. Vasile, o va spune cu o precizie și cu o hotărîre de neegalat³. Dar, lucru curios, deși Grigorie spune că Emmelia con-

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 961 C).

2. J. Coman, *Le concept de l'art dans les „Grenouilles“ d'Aristophane*, chap. V, sub tipar.

3. Idem, *Miracolul Clasic* (Academia Română, Studii și Cercetări, XLVIII), București, 1940, p. 222 etc.

damna în bloc *cultura integrală* (ἐγκύκλιος παιδείσις), el nu exemplifică acest principiu restrictiv creștin decât prin interdicția lecturii poeziilor. Este drept că poezia elenă ocupa un loc de frunte în cultura profană, în deosebi pentru perioada de început. Dar această cultură mai cuprindea și alte discipline care puteau fi asimilate cu folos de tineri. Muzica, gimnastica, geometria, gramatica au fost învățate în școlile păgâne de cei mai străluciți Doctori ai Bisericii. Și nu fără efect. În cazul Macrinei însă, Emmelia — fără să fi exercitat o interdicție totală a culturei elene în formația fiicei sale —, ținea probabil foarte mult ca plămada principală a caracterului și orientarea totală a copilului ei să fie cât mai exclusiv creștine. Dacă Grigorie citează numai „pasiunile povestite de poezia tragică” și „neobrăzările poeziei comice”, este pentru că, sub raportul moralității, poezia era elementul educativ cel mai sugestiv și cel mai deochiat.

Macrina primește însă o strălucită educație creștină. Am văzut mai sus că părinții o inițiaseră în elementele catehismului creștin. Când ea ajunsese să poată citi, i se dădu ca lectură părțile din Sfânta Scriptură potrivite cu puterea ei de înțelegere și în deosebi: *Înțelepciunea lui Solomon și Psalmii*. Atinse o adevărată performanță în cântarea psalmilor. Muzica era — ca și în cazul Gorgoniei — una din disciplinele fundamentale ale învățământului creștin. Încetul cu încetul, Macrina își desăvârși educația creștină atât prin asiduitatea catehetică a familiei, cât și prin frecventarea continuă a Bisericii și a unui mediu creștin superior. Educația Macrinei era — la un moment dat — așa de strălucită și de sigură, încât ea reuși să determine pe Vasile, de abia sosit dela studii, pentru „filosofia” creștină¹.

Aceeași ținută nobilă, de profundă substanță creștină, dovedi Macrina și cu originala ei „căsătorie”. Murindu-i logodnicul și asaltată de numeroși pețitori, ea rămase neclintită în convingerea și în afirmația că ea era căsătorită și că nu putea să-și desonoreze „soțul”, căsătorindu-se cu altul. Ea înțelegea să păstreze credință soțului plecat în călătorie la Dumnezeu cu care se afla împreună în nădejdea învierii. Refuzul ei categoric de a se căsători cu altul,

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 C)

după ce tatăl o destinase acelui tânăr de neam, vestit prin purtarea și prin elocința sa, se datorește, poate, într'o bună măsură afecțiunii sincere care o lega de acesta, dar el este determinat, în mod sigur, de dorința ei vie de a se smulge lumii și de a se afierosi în întregime lui Dumnezeu. Numai acesta poate fi înțelesul cuvintelor: „Μένειν ἐφ'ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν ἡΐσιον“¹.

Înainte de a se retrage definitiv din viața profană, Macrina trebui să se consacre muncii și grijii istovitoare a trei serii de îndatoriri, care țineau în parte de preocupări religioase, în parte de ocupații casnice și familiale.

Încă din sânul familiei și, cu siguranță, dela o vârstă destul de fragedă, Macrina își „deda servirilor sfinte propriile sale mâini“². E greu de precizat ce erau, în fapt, acele *μυστικαὶ ὀπηρεσίαι*³. Credem însă că sub această formulă putem înțelege asistența pe care tânăra fată o da preoților în Biserică și în alte împrejurări unde aveau loc opere creștine. Adică un fel de diaconat. Această servire sfântă i-a fost așa de dragă, încât a socotit-o țelul suprem al vieții ei, dedicându-i-se mai în urmă în întregime.

Emmelia avea gospodărie mare cu multe complicații. Fiind cel mai mare dintre copii și, după moartea logodnicului, hotărându-se pentru o neîntreruptă conviețuire cu mama, Macrina ajunse mâna dreaptă Emmeliei în toate muncile și preocupările gospodăriei. Tatăl murise, iar cei opt copii, toți sub vârsta Macrinei, cereau atenție, îngrijire, abnegație. Atât prin vârsta cât și prin formațiunea ei, nimeni nu era mai indicată ca Macrina pentru jugul gospodăriei bătrânului Vasile și a Emmeliei. Fata s'a achitat de aceste îndatoriri cu o pricepere și cu o asiduitate deasupra oricărei aprecieri. Ea mergea până acolo că-și hrănea mama din munca propriilor sale brațe.

Cel mai mare titlu de glorie al Macrinei din această perioadă pre-monahală a vieții sale este educarea fraților ei și mai ales orientarea lor spre monahism; spre monahismul integral.

Iată pe marele și celebrul Vasile sosind dela studii din cele

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 964 C).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 A).

3. Idem, *op. cit.*, *loc. cit.*

multe și vestite universități, unde zăbovise timp îndelungat pentru formațiunea sa filosofică și oratorică. Tânărul doctor în atâtea științe era plin de el însuși, împăunându-se cu un orgoliu puțin comun. Dar Macrina nu întârzie a-l schimba complet în sensul vederilor ei. „Între acestea sosește marele Vasile, fratele pomenitei Macrina. El studiasse vreme îndelungată, în școli, oratoria și filosofia. Peste măsură de arogant prin ideea ce și-o făcea despre știința sa, disprețuind toate demnitățile și depășind prin fastul său chiar pe magistrații străluciți, el fu așa de repede cucerit și atras de sora sa spre scopul filosofiei ¹, încât se desprinse din aparență strălucitoare a lumii și, nesocotind gloria de a fi admirat pentru elocvența sa, trecu la o viață de lucru, și încă de lucru manual, practicând o sărăcie desăvârșită. El își pregătea astfel drum liber pentru o viață în virtute. Dar viața lui Vasile și creațiile lui practice succesive, prin care el s'a făcut celebru pe tot pământul de sub soare, au întunecat prin gloria lor pe toți oamenii strălucitori prin virtute. Această viață și aceste creații ar necesita o descriere lungă și mult timp” ². Gloria lui Vasile cel Mare e, în bună măsură, și gloria Macrinei, căreia îi revine extraordinarul merit de a fi câștigat și apoi orientat pe fratele ei pe drumul creștinismului activ și cuceritor.

Al doilea frate al Macrinei și al lui Vasile, numit Naukratios, se distingea printr'o comoară de însușiri ale trupului și ale minții. Orator celebru la vârsta de 22 de ani, el intră „printr'o providență divină” ³, dar sub aceeași influență a Macrinei, în monahism, și încă în monahismul cel mai ascetic. Renunțând la gloria artei oratorice, plecă în ținutul Irisului — în Pont — împreună cu un servitor, Chrysaphios, și înființă acolo o chinovie. În această chinovie se aflau și un număr de bătrâni lipsiți de cele trebuincioase și bolnavi. Naukratios îi îngrijea personal cu mâinile sale și-i hrănea cu pește pe care-l prindea în Iris. A murit în al cincilea an al călugăriei, nu se știe cum, în timp ce umbla prin pădure pentru procurare de hrană bătrânilor pe care-i ajuta ⁴.

1. Adică stilul creștin de viață.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 BC).

3. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 968 A): „Θελα τινι προμηθελα”.

4. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 965 D, 968 ABC).

Pe fratele Petru — viitorul episcop de Sebaste — Macrina a fost aceea care l-a crescut și l-a educat în întregime. Ultimul dintre copii, el a fost numit și „orfanul”¹. În timp ce el se naștea, tatăl său murea. Macrina i-a dat cea mai înaltă educație, inițiindu-l din fragedă copilărie în învățăturile sacre și nedându-i răgaz pentru înclinare spre lucruri vane. „Ea era de toate pentru tânăr: tată, profesor, pedagog, mamă, sfătuitoare pentru tot lucrul bun. Așa îl formase Macrina, încât, înainte ca el să fi ieșit din anii copilăriei, fiind încă băiat, în floarea vârstei fragede, el se ridică până la înaltul scop al filosofiei. Printr'un dar al firii, Petru avea o înclinare remarcabilă pentru orice artă manuală specială, încât, fără niciun profesor, el s'a perfecționat, cu toată preciziunea, în meșteșugul fiecăruia, meșteșuguri pentru învățarea cărora cei mulți au nevoie de timp și de osteneală îndelungată. Disprețuind ocupația cu studiile profane, ca unul care avea firea sa învățător suficient al oricărei bune științe, și, privind mereu la sora sa pe care și-o făcuse scop al oricărui bine, el ajunsese la o astfel de performanță a virtuții, încât părea că, în restul vieții, nu cedează întru nimic marelui Vasile în reputația despre această calitate². El era de toate pentru soră și pentru mamă și colabora cu ele în vederea atingerii acelei vieți îngerești”³. Aceste detalii fac inutil orice comentariu asupra rolului Macrinei în viața fratelui ei Petru.

Același rol l-a jucat Macrina desigur și în viața fratelui ei Grigorie, viitor episcop de Nyssa. În lungile convorbiri pe care Grigorie și Macrina le au în preajma morții acesteia din urmă, fratele e vrăjit de știința și de cuvântul înflăcărat al surorii. Grigorie o ascultă ca pe o profesoară⁴. Macrina se înalță cu cuvântul pe culmile filosofiei. Ea vorbește despre suflet. Explică pricinile vieții în trup, cauza existenței omului și a caracterului lui muritor, origina morții și desfacerea trupului pentru o altă viață⁵. Din

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 972 B).

2. Adică despre virtute.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 972 CD).

4. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 977 D).

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 977 C).

această discuție a ieșit celebrul tratat *Despre suflet și înviere* al Sfântului Grigorie de Nyssa ¹.

Dacă Macrina a înconjurat pe frații ei cu această excepțională atenție și grijă, ea n'a învăluit mai puțin, într'o îngerească afecțiune, pe mama ei. Ne reamintim de asiduitatea ei neadormită în treburile gospodăriei și de jurământul făcut de a nu se despărți niciodată de Emmelia. Acest jurământ a fost ținut cu sfințenie, dar nu în sensul rămânerii continui a fiicei pe lângă mamă, ci, dimpotrivă, în acela al alipirii mamei de rostul și destinul fiicei. În adevăr, Macrina, retrăgându-se cu totul din lume, invită și pe mama sa cu ea, la felul de viață în comunitatea fecioarelor. A acelor fecioare, pe care înainte le avusese ca sclave ². După ce isprăvi cu grija creșterii, educației și așezării copiilor, și trecu cele mai multe din preocupările vieții materiale pe seama urmașilor, Emmelia răspunse cu dragoste la îndemnul și la invitația fiicei sale. Luă drumul mănăstirii împreună cu Macrina și începură o viață sfântă, consacrată exclusiv lui Hristos. Iată cum descrie Sf. Grigorie viața Macrinei, a Emmeliei și a celorlalte fecioare în mănăstirea de pe malul râului Iris, nu departe de mănăstirea de călugări pe unde trecuseră sau vor trece cei patru feciori, dintre cari unul, Petru, va ajunge chiar șeful instituției: „Așa cum s'a spus mai sus, viața fecioarei ³ a fost sfătuitoarea mamei pentru această ținută filosofică și nematerială a vieții. Renunțând la toate cu câte se obișnuise mai înainte, Emmelia trecu la stilul propriu al umilinței. Era pregătită să trăiască în aceleași condițiuni ca mulțimea fecioarelor, adică să aibă, deopotrivă cu ele, o singură masă, un pat și toate câte aparțin vieții. Se suprimase din traiul lor orice deosebire ce ținea de vreo demnitate. Era o astfel de rânduială a vieții, o astfel de înălțime a filosofiei ⁴ și o așa de gravă disciplină a existenței în programul de zi și de noapte, încât acestea depășesc orice

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvântul despre suflet și înviere*, numit *Macrinia* (Migne, P. G. XLVI, col. 12 A—160 C).

2. Idem, *Despre viața Sfintei Macrina, sora Marelui Vasile* (Migne, P. G. XLVI, col. 965 D).

3. Adică a Macrinei.

4. „Filosofie” sau „filosofic” au aci și, în genere, la Sfinții Părinți, sensul de gândire și trăire creștină.

descriere. După cum sufletele prin moarte se desfac de trupuri și se deslipesc de grijile legate de viața omenească, tot așa și viața lor era despărțită de lume. Această viață lepădase orice vanitate a efemerului și mergea în ritmul imitării vieții îngerilor. Intre ele nu se vedea mânie, nu se vedea invidie, nu se vedea ură, nu se vedea dispreț, nu se vedea nimic din asemenea lucruri. Dorința după lucruri vane, ca onoruri, glorie, lux, aroganță și toate cele asemenea acestora, fusese înlăturată. Plăcerea era cumpătarea și gloria era anonimatul. Bogăția era sărăcia și scuturarea de orice avere materială ca de praful de pe corp... Numai grija de cele dumnezeiești, rugăciunea neîntreruptă și cântarea neincetată aveau preț în ochii lor”¹. Monahiile de pe malul râului Iris duceau o viață cu adevărat sfântă sub puterea și vraja harului. Deși încă în trupuri, ele trăiau o viață asemenea îngerilor. „Ce cuvânt omenesc ar putea înfățișa o asemenea ținută a vieții? Viața lor se situa pe hotarul dintre natura omenească și cea netrupească². Eliberarea naturii de patimile omenești era un lucru mai de preț decât pura condiție omenească. Ele se găseau în stare de inferioritate față de natura îngerească și cea netrupească numai prin aceea că se arătau în corp, erau conturate în figură omenească și se foloseau de organe sensibile. Și, totuși, cineva ar fi putut ușor îndrăzni afirmarea că ele susțineau paralela cu îngerii. Căci, deși trăiau în trup, ele nu erau apăsatate de greutatea acestuia, asemănându-se puterilor fără de trupuri”³. Aceste calități superlative ale Macrinei și ale tovarășelor ei de mânăstire au, în prezentarea lor, deseori haină retorică, stilul Sf. Grigorie fiind șlefuit până la refuz. Esențialul însă din relatarea fratelui Macrinei e istoric, fiindcă el presară povestirea cu detalii și precizări, care dau suficientă garanție de autenticitate faptelor.

O seamă de evenimente petrecute în preajma și în mânăstirea fecioarelor înainte și după moartea Emmeliei atestă tăria caracterului Macrinei și frumusețea neegalată a sufletului ei.

Am pomenit mai sus de intrarea în monahism a fratelui Macrinei, numit Naukratios, și de moartea prematură și misterioasă

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 969 BCD).

2. Adică natura îngerilor.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 972 A).

a acestuia. Emmelia a fost foarte afectată de această nenorocire. „Ea leșină și rămase deodată ca fără suflare și mută. Judecata cedă durerii și ea se prăbuși la auzirea nenorocirii, sguduită de lovitura neașteptată, ca un atlet brav”¹. Marea Macrină, Μεγάλη Μακρίνη, arată o mare virtute cu această ocazie. Nu numai că prin minte învinse durerea și-și păstră calmul, dar ea întări și îmbărbătă pe mama, care nu s'a lăsat înfrântă de jale și nu se dădu la lucruri nedemne sau femeiești, ca, de pildă, să se bocească, să-și rupă hainele, să se lamenteze cu țipete stridente sau cu melodii gemătoare. Emmelia avu în Macrina un doctor desăvârșit în acele momente. Ridicându-se mai pre sus de fire și depășind durerea, fiica ușură mama prin vorbele și judecățile sale cu tâlc².

Un alt deces care a trebuit să sguduie profund pe Macrina a fost acela al mamei sale. Emmelia, care se afla de mult în mănăstire și atinsese o venerabilă vârstă, își dădu sufletul pe brațele celor doi copii ai ei: Petru și Macrina. Stând amândoi la căpătâiul muribundeii, ei primiră recomandațiile ei, dar mai ales o frumoasă binecuvântare pe care Emmelia o rosti atingând fiecare copil cu câte o mână. Grigorie o transcrie: „Ție, Stăpâne, îți ofer ca primii și zeciuală rodul nașterilor mele. Primițiile îmi sunt această fiică, primul meu copil, iar zeciuală îmi este acesta, ultimul meu copil. Ție îți sunt afierosiți, fiecare, după lege și ei îți sunt ofrande. Fă să vină sfințenia pe acest prim și pe acest al zecelea copil al meu”³. Moartea mamei fu, zice Grigorie, ocazie de înaltă filosofare.

Nu mai mici au fost sguduirea și durerea Macrinei la vestea morții marelui Vasile. Acesta muri în al nouălea an dela ridicarea lui la rangul de Mitropolit al Caesareei⁴. Plecarea lui din viața aceasta a îndurerat patria și întreg universul. Cu atât mai mult fu lovită Macrina, care îi era soră. Ea însă îndură lovitura cu dârzenie și rămase neclintită ca aurul adevărat încercat în trei rânduri de cuptoare, sau ca atletul neînfrânt⁵.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 968 D).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 968 D, 969 AB).

3. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 973 AB).

4. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 973 C).

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 973 CD).

Cu ocazia unei foamete, în ținutul unde se afla mănăstirea ei, Macrina ajută pe cei lipsiți cu atâta pricepere, încât pustiul părea un oraș alcătuit din mulțimea celor veniți după milă¹.

În ultima parte a biografiei Macrinei, Sf. Grigorie de Nyssa ne povestește pe larg vizita pe care o făcu el surorii sale, în mănăstire, la circa nouă luni după moartea lui Vasile, cu ocazia întoarcerii dela un sinod care avusese loc la Antiochia². Relatarea lui Grigorie are două părți: una ne descrie constatările făcute personal de autor în mănăstire și boala Macrinei, cealaltă ne informează despre moartea și înmormântarea ei.

Pe drum spre mănăstire, Grigorie avu, cu o zi înainte de a ajunge acolo, o viziune cu totul neobișnuită, care se repetă de trei ori. Se făcea că el purta pe mâini rămășițele martirilor din care se degaja o puternică lumină, așa cum se degajă dintr'o oglindă curată când e așezată în fața soarelui. Strălucirea era așa de intensă, încât vizionarul fu obligat aproape să-și închidă ochii. Deșteptându-se, Grigorie nu-și putu da seama de semnificația viziunii. Ajungând la mănăstire, el fu primit de corul fecioarelor la intrarea în biserică. Băgă de seamă că Macrina, starea lor, nu era printre ele. Fu introdus în camera unde ea — ἡ Μεγάλη — zăcea bolnavă. Suferinda nu era așezată pe pat sau pe vreun așternut, ci zăcea pe pământ, având dedesubt o scândură acoperită cu sac, și o altă scândură care-i servea de perină³. Revederea a fost emoționantă⁴. Deși era istovită de febră și mergea către moarte, Megale avea mintea liberă și inaripată în contemplarea celor înalte. Deși copleșită de dureri, totuși puterea gândirii ei era intactă și judecata nu era sincopată de asalturile suferinței⁵. Grigorie pricepu că viziunea pe care o avusese pe drum se aplica surorii sale: rămășițele erau ale sfintei martire⁶, rămășiți „care mureau prin păcat, dar care străluceau prin harul Duhului care sălășluia în ele”⁷. Au vorbit multe lucruri, în deosebi despre marele și

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 972 D).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 973 D).

3. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 976 ABCD).

4. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 976 D, 977 A).

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 977 BC).

6. Lecțiunea μαρτυροῦ ἀγίου (col. 980 A) trebuie înlocuită cu μαρτυροῦ ἁγίας.

7. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 980 A).

Sfântul Vasile și despre înalta filosofie a vieții creștine. Diserta asupra vieții viitoare ca inspirată de Sfântul Duh ¹.

Vestea ameliorării boalei — ameliorare reală — i-a adus mare bucurie lui Grigorie ². Cu ocazia altei vizite, Macrina povesti fratelui din amintire „ca din carte” vieța părinților, cea dinaintea nașterii lui Grigorie și cea după. „Scopul povestirii era aducerea de mulțumiri lui Dumnezeu” ³. „Macrina înfățișa vieța părinților nu atât ca pe o existență strălucitoare prin bogăție și noblețe, cât crescută și înflorită prin iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Bunicii din partea tatălui au fost persecutați din pricina mărturisirii lui Hristos. Bunicul din partea mamei fusese suprimat de mânia imperială iar toate ale lui trecute altor stăpâni. Și totuși vieța lor era așa de bogată prin credință, încât nimeni, în acele vremuri, n'a atins fama lor” ⁴. Averea părintească — destul de mare — a fost fărâmițată prin împărțirea ei la cei nouă copii. Dar partea fiecăruia a ajuns, prin binecuvântarea cerului și credința în Dumnezeu, mai mare decât întreaga avere a părinților ⁵.

Partea Macrinei n'a rămas mai pre jos față de aceea a fraților ei. Ea a împărțit totul la săraci, prin mâinile preotului, după porunca divină. Vieța ei a făcut parte din comoara lui Dumnezeu în așa măsură, încât niciodată mâinile ei n'au încetat să lucreze pentru împlinirea poruncilor Lui și n'a privit vreodată la un bărbat. Nu și-a pus nădejdea unui traiu elegant în nicio binefacere omească. N'a refuzat niciodată pe cei ce-i cereau ajutor, dar nici n'a căutat pe cei generoși. Dumnezeu, prin binecuvântările sale, în chip ascuns înmulțea ostenele ei mărunte ca pe niște semințe într'un fruct bogat ⁶.

Potrivit unui vechiu procedeu de compoziție — frecvent în literatura greco-latină — Sf. Grigorie de Nyssa înțelege ca elogiul pe care-l face Macrinei să se răsfrângă și asupra lui. Această răs-

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 977 AB).

2. Cf. minunata comparație a Macrinei cu alergătorul la cursele din stadion (col. 980 B).

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, XLVI, col. 980 C).

4. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 980 CD).

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 980 D).

6. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 980 D, 981 A).

frângere elogioasă putea fi ceva mai slabă, în cazul de față. Grigorie era nu numai creștin, dar și episcop, iar biografia surorii sale era destinată în primul rând edificării morale. Dar omul și mai ales greul din Grigorie au învins creștinul și monahul din el. Evocând în fața surorii sale bolnave necazurile și suferințele pe care el le-a îndurat întâi ca exilat pentru credință în vremea împăratului Valens, pe urmă ca nevoitor pentru aplanarea diferitelor conflicte din sânul Bisericii, pune în gura Macrinei următoarea replică: „Nu vei inceta tu, oare, cu nemulțumirea față de bunurile trimise de Dumnezeu? Nu cultivi tu, oare, nerecunoștința sufletului? De ce nu compari ale tale cu ale părinților? În lumea aceasta, noi ne glorificăm cu noblețea nașterii și cu aristocrația părinților. Tata era renumit, prin cultura sa, pe vremuri, dar gloria sa nu depășea tribunalele din partea locului. Chiar când el ajunsese cel dintâi prin știință între ceilalți, faima lui nu a trecut dincolo de Pont. El iubea celebritatea în țara lui. Dar tu ești vestit între cetăți, între popoare și între neamuri. Bisericele te trimit și te cheamă pentru colaborare și pentru îndreptare. Și nu vezi harul? Nu recunoști pricina unor asemenea bunuri? Că pe tine rugăciunile părinților te ridică pe culmi, și că n'ai avut niciuna sau prea puțină pregătire de acasă pentru aceasta?”¹. Cu excepția ultimei fraze, acest text ar putea fi semnat de oricare dintre reprezentanții sofisticii a doua: de un Aelius Aristide, de un Dio Chrysostomus, de un Libanius, etc. Grigorie vorbește destul de pe larg despre toți frații lui. Deși își prezentase și el, pe alocuri, cartea sa de vizită, a socotit totuși că nu era suficient. Îndrăznește deci să se auto-descrie și o face cu o artă ireproșabilă. Poate excesiv de ireproșabilă. Grigorie de Nyssa era unul din marii Doctori și stâlpi ai Bisericii, care i-a recunoscut încă din viață strălucitele lui merite. Ar fi putut, în elogiul surorii sale, să-și omită complimentele. Nu e totuși o vină prea mare dacă n'o face, fiindcă procedeul era la modă. Sf. Grigorie de Nazianz cultiva, și el, această modă.

În ultimele clipe, Macrina arăta ca un înger cu chip de om². Înainte de a expira, ea înalță lui Dumnezeu o minunată rugă-

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 981 AB).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 981 D, 984 A).

ciune¹. Ea moare seara, după rugăciunea de mulțumire, și după ce-și face pe față semnul sfintei cruci².

Jalea surorilor din mănăstire afectă foarte mult pe Grigorie³. Fecioarele o plâneau astfel: „S'a stins lumina ochilor noștri; ne-a fost luată lumina conducerii sufletelor noastre; s'a destrămat siguranța vieții noastre; a fost luată pecetea nesticăciunii; s'a rupt lanțul înțelepciunii care ne unea pe toate; a fost sfărâmată tăria celor slabi; a fost răpită îngrijirea celor neputincioși; sub conducerea ta, noaptea era pentru noi ca ziua, luminată de vieța ta curată; acum ziua ni se va schimba în întunec”⁴. În durerea lor sfâșietoare, monahiile o numeau mama și doica lor. Aceste calificative erau date de acelea pe care Macrina le adunase — în vremea foametei — de pe drumuri, le hrănise, le crescuse și le inițiasse în vieța curată și nesticăcioasă⁵.

Grigorie face un mic sfat cu surorile asupra vestmintelor de înmormântare ale Marei Macrina. El se consultă în deosebi cu Vetiana, de viță nobilă, bogată, tânără și frumoasă, și cu diaconița Lampadia⁶. Grigorie se gândea să împodobească pompos pe sora sa. Lampadia, care știa de hotărîrea Macrinei în această privință, zise: „Podoaba pentru care s'a străduit sfânta a fost vieța curată. Această vieță curată i-a fost podoabă și a vieții, și-i este giulgiu și la moarte. În ce privește podoabele corpului, ea nu le-a prețuit nici în timpul vieții, și nici nu și-a păstrat așa ceva pentru folosința de acum”⁷. Se admise ca să fie îmbrăcată cu ceva din vestmintele de înmormântare ale lui Grigorie⁸. Îmbrăcând pe Macrina, Vetiana găsi la gâtul sfintei un colier de care erau prinse o cruciuliță și un inel de fier. Acestea, legate cu o ață subțire, atârnavu deasupra inimii. Grigorie dădu Vetianei crucea, iar el opri inelul⁹.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 984 CD, 985 A).

2. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 985 B).

3. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 985 CD).

4. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 988 A).

5. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 988 AB).

6. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 988 CD, 989 A).

7. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 989 A).

8. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 989 B).

9. *Idem, op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 989 C).

Înmormântarea Macrinei a fost o nesfârșită procesiune ca la funeraliile martirilor. O mare mulțime de bărbați și de femei a luat parte la această înmormântare. Locuitorii ținuturilor din jur și încă de mai departe veniseră să omagieze pe sfânta care le făcuse atâta bine cu sfatul și cu fapta. Femeile, zice Grigorie, se amestecaseră cu grupul monahiilor, iar bărbații cu acela al călugărilor ¹. Sicriul a fost purtat de Grigorie, de episcopul locului, Araxios, și de alți doi clerici distinși ². Cortegiul funerar a durat aproape o zi, având să străbată o distanță de 7-8 stadii ³. Rămășițele Macrinei au fost îngropate la un loc cu osemintele mamei, respectându-se dorința lor din timpul vieții. În viață și în moarte Macrina și Emmelia au ținut să fie la un loc ⁴.

Macrina a murit la circa nouă luni după fratele ei Vasile cel Mare ⁵, adică cu aproximație în Octombrie-Noembrie 379 ⁶.

Sf. Grigorie de Nyssa n'ar fi fost omul veacului său, n'ar fi fost prietenul Sfântului Grigorie de Nazianz și n'ar fi fost cu adevărat stâlpul Bisericii și lumina pietății creștine, dacă în lunga și minuțioasa biografie consacrată surorii sale n'ar fi pomenit despre minunile acesteia. Minunile Macrinei sunt de multe feluri, dar două dintre ele sunt în deosebi subliniate de Grigorie. Una privește propria persoană a eroinei noastre. O tumoare foarte dureroasă ieșită la un sân provoca suferințe nespuse Macrinei. Cu toate sfaturile celor din jurul ei și mai ales ale Emmeliei, mama ei, de a se lăsa tratată de un medic, suferinda s'a opus oricărei intervenții din afară. Într'o noapte, vine în biserică unde rămâne și se roagă la jertfelnic până dimineața. Dintr'o parte din lacrimi și dintr'o pârțică de pământ ea făcu un amestec-medicament cu care se unse pe rană. Emmelia făcându-i semnul crucei deasupra, Macrina se vindecă pe dată ⁷. Cealaltă minune a fost vindecarea de

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 993 A).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 993 B).

3. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 993 BCD).

4. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 996 B).

5. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 973 CD și urm.).

6. Dr. Gherasim Timuș, *Dicționar aghiografic cuprinzând pe scurt Viețile Sfinților*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1898, p. 522, așează moartea Macrinei în Decembrie 379.

7. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.* (Migne P. G. XLVI, col. 992 ABC).

albeață a ochiului unei fete de olișer superior din Sebastopolul Pontului¹. O seamă de alte fapte extraordinare ca lucrarea cu succes și recolta frumoasă a pământului în timp de secetă, menținerea aceleiași cantități de pâine înainte și după distribuția ei, celor lipsiți, vindecarea de diferite boale, alungarea demonilor, prezicerile de viitor, întregesc zestrea supraomenescului Macrinei².

Aceasta a fost Macrina, sora marelui Vasile și a lui Grigorie episcopul Nyssei³.

E una dintre cele mai instructive și mai frumoase figuri ale parthenonului creștin. Vieța ei a fost și este un model desăvârșit în toate domeniile de activitate sau de atitudine pe care le poate atinge existența unei femei. Educatoare și — în sens larg — mamă a fraților ei, Macrina s'a ridicat prin curățenia, priceperea și cultura ei, chiar până la a fi conducătoarea mamei ei, celebra Emmelia, pe care a determinat-o să se facă monahie, intrând în „corul fecioarelor“, după expresia așa de frumoasă a Sfinților Părinți. Notăm că apariția și opera excepțională a Sfântului Vasile în Biserica veacului IV sunt, în mare măsură, meritul Macrinei. Ea a dat Asiei trei episcopi, dintre care un mitropolit; și ce mitropolit! Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Petru de Sebaste au primit dela Macrina nu numai învățătura și credința în Hristos la vârsta copilăriei, dar și acel spirit de jertfă și de abnegație pentru Mântuitorul, acel duh de umilință totală și de milostenie fără margini, care caracterizează așa de mult pe membrii familiei bătrânului Vasile și a Emmeliei. Caracterul hotărît și precis al Sfântului Vasile, excepționalele lui inzestrări de organizator, regulele și fundațiile lui monahale se datoresc, în bună parte, influenței binefăcătoare a Macrinei, despre a cărei pricepere și asiduitate gospodărească s'a vorbit mai sus. Cel mai elegant tratat de antropologie creștină din secolul IV: *Despre suflet și despre înviere*, al Sf. Grigorie de Nyssa, este scris sub inspirația și, până la un punct, cu

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P.G. XLVI, col. 996BCD, 997ABCD).

2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 1000 A).

3. *Vieța Macrinei* se află tradusă — liber și de multeori fragmentar — în *Viețile Sfinților* vol. XI, luna Iulie, pp. 911—964, București, 1905.

colaborarea Macrinei¹. Vieța ei acasă și în mănăstire a fost de o ținută îngerească. Sărăcia ei proverbială nu i-a îngăduit să aibă nici măcar vestminte de înmormântare! Și era stareță! Ce zic starețele din vremea noastră? Ea nu privise toată vieța la bărbat.

*
* * *

Prezentarea vieții Macrinei de către sfântul Grigorie de Nyssa este o superbă compoziție literară și o minunată operă morală. Mult mai lungă decât *Vieța Gorgonei*, biografia Macrinei are date, evenimente, detalii și precizuni mai multe și mai mari. Ea pune în scenă direct sau indirect 14 personaje: părinții: bătrânul Vasile și Emmelia, cei patru frați: Vasile, Naukratios, Petru și Grigorie, Macrina, Vetiana, Lampadia, ofițerul superior din Pont cu soția și fetița; toți aceștia sunt factori de rangul întâi ai povestirii; vin, apoi, în rândul al doilea, monahul Olympios, episcopul Araxios, logodnicul Macrinei și servitorul Chrysaphios al lui Naukratios. Menționăm, în fine, grupul peșitorilor, mulțimea adunată la mănăstire pentru a primi hrană în timpul foametei, „corul fecioarelor” și cortegiul numeros al înmormântării Macrinei. Sf. Grigorie de Nazianz utilizează numai jumătate din numărul acestor elemente umane în *Discursul funebru în cinstea surorii sale Gorgonia*. Grigorie de Nyssa ne dă, în biografia Macrinei, o adevărată monografie a familiei sale. Această monografie e cu atât mai prețioasă cu cât ea singură ne oferă anumite date despre unele personaje a căror istorie e tratată mai pe scurt sau mai pe larg în paginile ei. E cazul în deosebi al Sfântului Vasile și al Sfântului Grigorie de Nyssa. Deși personagiile și grupurile umane din biografia Macrinei sunt numeroase, autorul nu se pierde în divagații și paranteze străine scopului povestirii. Macrina e turnul central al întregii construcții și orice — până la cel mai infim detaliu — se raportează la ea. Biografia e tratată în mod cronologic și ansamblul povestirii este absolut unitar. Grigorie de Nyssa povestește mai ușor și mai natural decât Grigorie de Nazianz. Acesta

1. Etienne Gilson und Philotheus Böhner O. F. M., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn (F. Schöningh), Wien (R. Furlinger), 1937, p. 89.

din urmă are avantajul unei mari superiorități în stil și în originalitatea reflecțiilor personale. Dar el cedează lui Grigorie de Nyssa în ce privește caracterul istoric al unora din trăsăturile principale ale personajilor pe care le tratează. Amândoi mănuesc superlativetele la adresa surorilor lor în mod îngrijorător, dar pe când ale lui Grigorie de Nazianz sunt sau prea savante, sau prea stângace, cele ale episcopului de Nyssa sunt ceva mai simple, în tot cazul mai curente. Și unul și altul văd în surorile lor întruparea ideală a celui mai desăvârșit creștinism: Gorgonia trăind în valurile lumii, dar cu inima și mintea continuu ațintite la soțul ei ceresc: Iisus Hristos; Macrina afierosindu-se în întregime fecioriei și slujirii Domnului, căruia a sacrificat absolut tot. Amândouă se străduiesc și reușesc să atragă în sfera lor de preocupări și de viață pe toți ceilalți membri ai familiei. Amândouă se aseamănă prin credința lor fierbinte în Dumnezeu, prin dragostea lor nestinsă pentru Mântuitorul și prin adâncul lor simț de milă pentru cei năpăstuiți. Asemănarea lor merge chiar până acolo, încât ele se tămăduiesc de suferințele lor trupești în același fel: mergând în biserică și căzând cu rugăciuni fierbinți la jertfelnic pe care îl udă cu lacrimi. Această identitate a procedului de vindecare poate fi o simplă coincidență, dar ea se poate datora — din punct de vedere literar — unei influențe a Sfântului Grigorie de Nazianz asupra Sfântului Grigorie de Nyssa. Minunile săvârșite de Gorgonia sunt mai puțin numeroase, dar nu inferioare celor ale Macrinei. Aceste minuni sunt absolut veridice, căci ele au fost operate cu puterea credinței¹.

Gorgonia și Macrina sunt două perle ale Bisericii creștine, care, peste milenii, continuă să strălucească prin gândul și fapta lor, indemnând la reflecțiune și la imitare pe creștinii de pretutindeni și de totdeauna.

Preotul IOAN G. COMAN

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 997 D, 1000 A.B)

BISERICA ȘI INSTITUȚIA CĂSĂTORIEI

Instituția căsătoriei fiind piatra unghiulară a familiei, care, la rându-i, este temelia societății, a interesat nu numai Statul, care a înțeles dela început că orice atingere și orice slăbire adusă familiei, slăbește însăși societatea, ci și Biserica, în doctrina căreia a primit o însemnătate cu totul deosebită, fiind ridicată la rangul de sf. taină¹. Ca instituție divină², corespunzătoare firii și scopului pentru care a fost creat omul³, căsătoria nu putea fi lăsată să-și valorifice trăinicia numai pe baza manifestării voinței celor ce se însoțeau, mai ales după ce s'a văzut cât de greșit ajunsese să fie înțeles, în curgerea vremii, adevăratul scop al ei⁴. Tocmai pentru aceasta Mântuitorul Hristos a ridicat-o la rangul de taină și a rânduit ca la încheierea unei căsătorii să nu lipsească binecuvântarea Bisericii. Odată cu această binecuvântare, prin puterea Duhului Sfânt, căsătoria primește sfințirea legăturii conjugale și întărirea soților, ca să-și poată îndeplini scopul unirii lor: conservarea și creșterea neamului omenesc în general și a membrilor Bisericii în special⁵, fidelitatea și ajutorul reciproc⁶ și creșterea copiilor în spiritul învățaturii creștine, cu iubire și respect față de părinții lor.

Prin sentimentele de puternică afecțiune pe care le stabilește între membrii ei, familia formează și menține coeziunea socială, pe care se reazimă însăși țaria Statului. De aceea Statul a căutat totdeauna, ca să dea familiei o organizare cât mai potrivită, pentru

1. N. Milaș, Dreptul bisericesc oriental, trad. București, 1915, pag. 474.

2. Geneva, II, 18.

3. Pr. Dr. Valerian Șesan, Curs de drept bisericesc universal (note după prelegerile orale), ed. II-a, Cernăuți, 1937, pag. 333.

4. Preotul Ioan Mihălcescu, Dogma soteriologică (note după cursul de Dogmatică specială), fascicola IX, București, 1928, pag. 293.

5. K. I. Diovnioțis, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις, 1913, pag. 170.

6. Alexiu Comoroșan, Dogmatica ortodoxă, partea generală, Cernăuți, 1887 pag. 665.

a corespunde scopului și rolului ei. Și după cum în sistemul adoptat pentru organizarea familiei, Statul a așezat la baza căsătoriei — care formează actul constitutiv al familiei — religia, cu un rol mai mult sau mai puțin important, familia a trecut prin timpuri de înflorire sau de criză.

Este de netăgăduit că în ultimul timp, la noi, căsătoria și familia au trecut printr'o criză puternică, datorită „concepțiunii materialiste a codului civil, concepțiune care este adânc intrată în moravuri”⁷, iar consecințele acestei crize s'au resimțit destul de păgubitor în societate.

Cunoscând marea importanță pe care o prezintă familia pentru societate, D-l General Ion Antonescu, Conducătorul Statului, ca interpretul cel mai fidel al tuturor frământărilor și năzuințelor poporului nostru, a hotărît să înlăture această criză, redând societății românești o familie trainică. În admirabilul său apel, adresat „femeii române de pretutindeni”, spune clar: „În viața nouă pe care am hotărît să o asigurăm Țării..., la temelia Statului Național Legionar așezăm familia”. Și pentru că știa că nu cu orice familie va putea da Țării această viață nouă, pe care a hotărît să i-o asigure, D-sa a precizat femeilor: „Căsătoria voastră să rămână o taină”.

Cu hotărîrea de ostaș, care-l caracterizează, cu mintea atât de luminată și inima caldă de român și creștin, pe care le are, suntem siguri că familia română — așezată la temelia Statului Național Legionar — va avea la rându-i, la temelia sa, în mod obligator, o căsătorie-taină, adică binecuvântată de Biserică, prin însăși rânduiala legilor, care reglementează această importantă instituțiune.

De aplicarea obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei legându-se cele mai frumoase nădejdi, pentru întărirea familiei — și deci a societății noastre — un început de bucurie, în această direcțiune, provocase și Constituțiunea din 27 Februarie 1938, înscriind în textele ei acest principiu⁸. Dar, odată cu pro-

7. G. Plastara, *Drept civil*, vol. I, pag. 213.

8. Art. 20. „Actele stării civile sunt de atribuția legii civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă totdeauna binecuvântarea religioasă, care este obligatorie pentru toți membrii cultelor”.

mulgarea și publicarea noului Cod civil⁹, s'a văzut că acest principiu al obligativității căsătoriei religioase n'a fost înscris în Constituție din convingerea sinceră despre importanța lui și de aceea n'a ajuns să fie aplicat.

Întrădevăr, în articolele care tratau despre căsătorie (art. 135 și urm., devenite, în urma modificării din 30 Aug. 1940, art. 154 și urm.), Codul civil cuprindea dispozițiuni în legătură cu primul aliniat al art. 20 din Constituție, prin care se lăsau în atribuția legii civile — ca și mai înainte — actele stării civile, dar nu cuprindea nici o dispozițiune în legătură cu al doilea aliniat, prin care se prevedea obligativitatea căsătoriei religioase.

Potrivit textului Constituției, care declara obligatorie binecuvântarea religioasă, ar fi urmat ca actul binecuvântării de către Biserică să constituie o condițiune esențială pentru valabilitatea căsătoriei; și ca atare, sub regimul acestei Constituții, orice căsătorie încheiată de către membrii cultelor înaintea ofițerului stării civile, pentru a fi valabilă, ar fi trebuit să primească și binecuvântarea religioasă. Această obligațiune n'a fost pusă însă în aplicare¹⁰, deși prin art. 98 din Constituție, al. 4 ultima parte, se prevedea că „din ziua promulgării Constituției de față sunt desființate acele dispoziții din legi, decrete, regulamente și orice alte

9. Promulgat cu D. R. Nr. 3993 din 7 Noemvrie 1939, publicat în Monit. Of. Nr. 259 partea I, din 8 Noemvrie 1939, urma să intre în vigoare la 1 Martie 1940. Punerea în aplicare a fost amânată cu 6 luni, adică până la 1 Sept. 1940. La 30 Aug. 1940 a fost publicat, în Monit. Of. Nr. 220, p. I, decretul-lege pentru modificarea codului civil, amânându-se din nou punerea lui în aplicare. În ultimul timp, punerea în aplicare a acestui cod civil a fost amânată sine die.

10. În ședința din 5 Aprilie 1940 a Adunării Deputaților, D-l Prof. Ion Lupaș a întrebat pe D-l Ministru al Justiției „ce măsuri intenționează a lua pentru neîntârziata aplicare a cununii religioase, prevăzută în principiu în textul art. 20 al Constituției din 1938”, întrucât „această modificare urmărind scopul educativ, în sensul moral și patriotic, de a consolida viața familiară, sporind totodată și prestigiul credinței în sufletul cetățenilor, ar fi de dorit să nu întârzie prea mult”. D-sa a arătat, în același timp, că în calitate de fost ministru al cultelor, a înaintat Ministerului de Justiție, la începutul lunii Februarie 1938, o adresă, prin care cerea să se examineze chestiunea modificării și completării — printr'un decret-lege — a art. 94 din legea privitoare la actele stării civile, în sensul de a se declara nule de drept căsătoriile civile, care în termen de 30 zile dela efectuarea lor în fața ofițerului stării civile, nu vor fi urmate și de celebrarea cununii religioase.

acte care sunt contrarii celor înscrise în această Constituție". Până la intrarea în vigoare a noului cod civil, întârzierea aplicării putea fi justificată, întrucât același art. 98, în prima parte a al. 4 dispunea: „Toate codicele și legile în vigoare se vor revizui în vederea unificării legislației, punându-se în armonie cu principiile actualei Constituții. Până atunci ele rămân în vigoare”. Dar, după cum am spus, noul cod civil, a cărui punere în aplicare a fost amânată acum sine die, fusese întocmit în vederea unificării legislației și totuși nu fusese pus în armonie cu principiul obligativității căsătoriei religioase, înscris în art. 20 al Constituției. Condițiunile și impedimentele prevăzute de acest cod, pentru încheierea și desfacerea unei căsătorii, nu corespundeau cu condițiunile și impedimentele fixate de Biserică. În această situațiune, chiar dacă s'ar fi dat dispozițiuni pentru aplicarea textului constituțional, Biserica n'ar fi putut binecuvânta, fără nici o rezervă, căsătoriile încheiate de către membrii ei, înaintea ofițerului stării civile, ci ar fi trebuit să cerceteze mai întâi dacă soții uniți prin căsătoria civilă îndeplinesc condițiunile cerute de sf. canoane și nu sunt rude în grade oprite de Biserică¹¹. Căci oricât de puternică ar fi dorința Bisericii de a colabora armonic cu Statul, în deosebi pentru ridicarea familiei, Statul nu poate cere Bisericii să lucreze contra propriei sale Constituțiuni¹².

Știm că este greu pentru un Stat cu mai multe religii și culte, fiecare cu doctrină și practică deosebită asupra căsătoriei, ca să realizeze căsătoria religioasă obligatorie. Interesul de a pune la temelie familiei elementul religios-moral este însă destul de mare, ca să nu se încerce o cât mai potrivită reglementare și aplicare a obligativității căsătoriei religioase, cu atât mai mult cu

11. Sf. Sinod, în sesiunea ordinară din anul 1940, în ședința III-a, din ziua de 12 Iunie, în urma „adresei sf. Episcopii a Hotinului privitoare la câteva cazuri de căsătorii încheiate la oficiile de stare civilă în acea eparhie și care nu pot fi admise de Biserica noastră, a hotărît să se intervină la Ministerul de Justiție ca să nu mai propună pentru dispense cazuri de înrudire în gradele oprite de canoanele Bisericii, menționându-se totdeauna că chiar dacă se va întâmpla să se mai acorde dispense în asemenea cazuri, Biserica nu le va recunoaște și nu va admite căsătoria religioasă, fiind împotriva canoanelor”. (v. : „Biserica Ort. Rom.”, Anul LVIII, Nr. 7-8, Iulie-Aug. 1940, pag. 25, ședințele Sf. Sinod).

12. D. G. Boroianu, Dreptul bisericesc, Iași, 1899, vol. II, pag. 213.

cât pentru Țara și Biserica noastră, aceasta nu va constitui o inovațiune.

În acest scop socotim că nu va fi fără folos, dacă vom încerca să arătăm care sunt sistemele legislative adoptate de diferite State pentru reglementarea căsătoriei, și în care s'a acordat religiei un rol mai mult sau mai puțin important, pentruca din această expunere să se poată vedea avantajile și desavantajile fiecărui sistem, și astfel care ar fi cel mai bun sistem pentru punerea în aplicare a principiului obligativității căsătoriei religioase, la noi. Iar pentru a înțelege mai bine atmosfera în care va avea să se aplice acest principiu, vom arăta mai întâi, în mod sumar, care a fost situația căsătoriei religioase la noi, înainte de Constituția din 1866, apoi sub această Constituție, care declara obligatorie, pentru valabilitatea căsătoriei, și binecuvântarea religioasă, dar celebrată numai după încheierea căsătoriei înaintea ofițerului stării civile, și, în sfârșit, sub regimul Constituției din 1923, potrivit căreia singură căsătoria civilă era obligatorie, binecuvântarea religioasă rămânând facultativă.

I. Rolul Bisericii în reglementarea, celebrarea și jurisdicția Căsătoriei.

A. *In imperiul romano-bizantin.* — Concepțiunea de strânsă colaborare între Biserică și Stat, care se formase în imperiul bizantin, fiecare din aceste două instituțiuni recunoscând ca deplin valabile dispozițiile pe care cealaltă le lua în interesul bunei propășiri a membrilor ei, s'a aplicat și între Biserica și Țara Românească, chiar dela întemeierea Principatelor. În acest timp, Biserica imperiului bizantin avea o deplină autoritate de reglementare, celebrare și jurisdicție asupra căsătoriei. Căci împărații creștini, pătrunși de sublimitatea chemării Bisericii și convinși de influența binefăcătoare, pe care Ea o poate exercita asupra societății¹³, au considerat ca o datorie a misiunii lor, să ușureze acțiunea de răspândire a învățaturii creștine în popor și pătrunderea ideilor mo-

13. N. Milaș, op. cit. pag. 575.

rale ale creștinismului în toate instituțiunile de stat¹⁴. O atențiune deosebită s'a dat în această privință căsătoriei.

Este adevărat că la ivirea creștinismului, căsătoria și familia aveau în legislația imperiului roman o organizare destul de bună. Ele se găseau însă departe de situația la care aveau să le ridice cu timpul, principiile superioare ale moralei creștine. Impedimentele la căsătorie, pe care Biserica a reușit să le impună, pe lângă impedimentele legilor civile romane, reflectează un frumos aspect al vieții morale a poporului creștin, și stabilirea lor, ca și competența tribunalelor bisericești asupra căsătoriei, corespunde fazelor de pătrundere a legilor romane de către doctrina creștină¹⁵.

Încă din primele veacuri, Biserica a impus creștinilor condițiuni deosebite, la încheierea unei căsătorii, față de condițiunile prevăzute de legile civile¹⁶. Dar în fața Statului, cu care Biserica nu avea nici un raport de colaborare, și în fața tribunalelor civile, condițiunile acestea nu aveau nici o valoare¹⁷. Îndeplinirea condițiunilor impuse de legile civile era suficientă pentru ca o căsătorie să aibă deplină valabilitate. Singurul mijloc pe care Biserica îl avea la îndemână în acest timp, pentru a determina pe creștini ca să nu încheie căsătorii în disprețul opririlor fixate de Ea, era sfatul, indemnând pe soți să ceară și binecuvântarea Bisericii¹⁸, pentru a nu rămâne lipsiți de grația lui Dumnezeu, care le sfințește unirea și-i întărește să-și rămână credincioși unul altuia.

14. Împărații Teodosie II și Valentinian III, scriind episcopilor alexandrini, în timpul disputei nestoriene, după ce afirmă că Statul se află în floare, când unește în sine credința și dreptatea, adaugă: „Ca împărați, instituți de Dumnezeu pentru a fi azil al evlaviei și fericirii supușilor noștri, îngrijim întotdeauna pentru păstrarea legăturii dintre biserică și imperiu, slujind providenței divine și oamenilor. Providenței îi slujim prin grija noastră pentru progresul statului, supușilor conducându-i la credința pioasă și la purtarea demnă de un creștin; căci este imposibil ca acela care îngrijește de imperiul său, să nu îngrijească și de biserică”. Harduin, I, pag. 1344; cf. N. Milaș, op. cit. pag. 579.

15. *Jean Fleury*, *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique*, Paris, 1933, pag. 1; *Pierre Daudet*, *Etudes sur l'histoire de la juridiction matrimoniale*, Paris, 1933, pag. 3.

16. *A. Esmein*, *Le mariage en droit canonique*, vol. I, ed. II, revăzută de R. Génestal, Paris, 1929, pag. 2.

17. *N. Milaș*, op. cit. pag. 475.

18. *D. G. Boroianu*, op. cit. pag. 208.

Aceste indemnuri se întâlnesc foarte des la Sf. Părinți și la apologeții creștini¹⁹.

Obligând pe creștini să ceară aprobarea episcopului înainte de a se căsători și să primească binecuvântarea religioasă²⁰, Biserica n'a înțeles să disprețuiască prin aceste măsuri căsătoria civilă. Dimpotrivă, după ce se convingea că nu există motive care să-i oprească dela căsătorie, Ea îi îndeamnă pe creștini să se prezinte înaintea autorităților civile, pentru îndeplinirea formelor cerute de lege²¹, cu atât mai mult cu cât până la Constantin cel Mare singură căsătoria civilă avea urmări juridice, în Stat.

Din acest punct de vedere, situația nu s'a schimbat prea mult nici după Constantin cel Mare, căci nici acum căsătoria religioasă nu avea urmări juridice, dacă nu era însoțită și de cea civilă²². Fără a tăgădui valabilitatea căsătoriei creștinilor care se sustrăgeau ordinelor Ei și încheiau căsătoria numai după formele legale, Biserica a găsit mijloace de constrângere împotriva lor, datorită bunei organizări interioare a comunităților creștine. Întradevăr creștinii, strâns uniți între ei, în jurul episcopului, prin sentimentul dragostei, pe care Biserica îl cultiva în mod deosebit, socoteau ca o aspră pedeapsă înlăturarea lor din sânul comunității. De aceea, pentru a nu se expune acestei pedepse, ei căutau să îndeplinească cu toată strictețea, ordinele Bisericii. Pe de altă parte, binecuvântarea religioasă, corespunzând formalismului juridic și religios al popoarelor care primeau influența creștină, a dobândit repede o mare importanță și a fost cel mai bun mijloc

19. Sf. Ambrozie, Epist. către Vigiliiu, XIX, 7, P. L., t. XVI, col. 984; Tertulian, Ad uxorem, II, a. P. L., t. I, col. 1302.

20. Sf. Ignațiu al Antiohiei, Epist. către Policarp, V, 2: «Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἐνωσίον ποιῆσθαι, ἵνα ὁ γάμος ἢ κατὰ (τὸν) Θεόν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν»; P. G., t. V, col. 724; A. Esmein op. cit. pag. 3; I. S. Berdnicov, Curs de Drept bisericesc. Tradus de Silvestru Bălănescu, București, 1892, pag. 107; Dr. Jos. Zhishman—Meletie Apostolopoulos, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, vol. I, Atena, 1912, pag. 251; K. I. Diouuniotis, op. cit. pag. 174 n. 2; Jean Dauvillier—Carlo de Clercq, Le mariage en droit canonique oriental, Paris, 1936, pag. 40; Preotul Ioan Mihălcescu, op. cit. pag. 298; Iorgu D. Ivan, Recăsătorirea soților despărțiți, București, 1937, pag. 18, n. 25.

21. N. Mițaș, op. cit. pag. 475.

22. Pr. Dr. Valerian Șesan, op. cit. pag. 337.

prin care episcopul și-a impus controlul preventiv asupra căsătoriei și a dus lupta împotriva incestului și a căsătoriilor clandestine²³.

Dar recunoscând valabilitatea căsătoriilor încheiate după formele legale și cu îndeplinirea condițiilor cerute de legea civilă, Biserica n'a lăsat să se înțeleagă niciodată că aceste condițiuni corespund concepțiunii religios-morale a creștinismului despre căsătorie și că familia întemeiată numai printr'o astfel de căsătorie poate să se desvolte și să îndeplinească în viața socială rolul ei de focar puternic, din care se răspândesc în societate cele mai bune și folositoare deprinderi²⁴. Dacă Biserica n'a reglementat totuși în mod amănunțit, dela început, căsătoria, așa cum o întâlnim mai târziu și nu și-a impus fără nicio îngăduință măsurile pe care le socotea potrivite cu doctrina ei despre căsătorie și cu rolul social al familiei, a făcut aceasta din convingerea că pentru transformarea societății și restabilirea ordinii morale, trebuiesc câștigate și transformate mai întâi inimile, individual.

Aceeași convingere a determinat-o ca, în acțiunea Ei de îndrumare și disciplinare a membrilor, să nu disprețuiască moravurile și legile popoarelor care se converteau, dacă acestea nu erau în completă contradicere cu scopul căsătoriei și cu vreo dispozițiune de ordin divin.

Ea a veghiat însă, în același timp, cu toată atențiunea, ca nu cumva moravuri și practici străine de spiritul învățaturii creștine să se încetățenească și să rămână în viața creștinilor. În lumina acestei concepțiuni trebuiesc privite și apreciate anumite atitudini și măsuri ale Bisericii, care ar putea fi interpretate ca o abdicare a Ei, dela scopul înalt religios-moral al căsătoriei.

Astfel, cu toată contradicerea în care se găsea concubinajul cu învățătura creștină, Biserica a trebuit să-l tolereze, la început, ca ceva îngăduit de legea civilă²⁵. Când Sf. Vasile cel Mare, în canonul 26, tolerează o astfel de împreună viețuire a unui bărbat

23. P. Daudet, op. cit. pag. 45.

24. Herbert Doms, Du sens et de la fin du mariage, trad. franc., Paris, 1937, pag. 149; Henri Ahrens, Cours de droit naturel, ed. 8-a, Leipzig, 1892, vol. II, pag. 274; Blanc Saint-Bonnet, De l'unité spirituelle ou de la société et de son but au-delà du temps, t. III, Paris, 1843.

25. I. S. Berdnicov, op. cit. pag. 145.

cu o femeie, face aceasta având în vedere prescripțiunile legislației lumești, în vigoare, așa cum dealtfel el a procedat totdeauna la emiterea canoanelor sale. Din textul canonului se vede însă că Sf. Vasile n'a recunoscut concubinajului o valoare, din punct de vedere bisericesc — ceea ce nici nu se putea — ci l-a îngăduit, cu epitimie, numai dacă acest fel de împreună viețuire nu putea fi desfăcut și numai ca să evite un rău mai mare²⁶ — ἵνα μὴ χεῖρον τι γένηται.

În comentariile la acest canon, Zonaras²⁷ și Balsamon²⁸, ca și comentarii Pidalionului²⁹, arată în ce constă răul mai mare care s'ar putea înlătura, îngăduindu-se o astfel de împreună viețuire. Anume — spun ei — cei care țin cu tot dinadinsul să viețuiască împreună, dacă ar fi despărțiți, ar căuta să aibă mai departe legături într'ascuns; iar dacă s'ar căsători legal cu alte persoane, numai pentru că n'au fost lăsați să trăiască împreună, prin legăturile lor într'ascuns, ar săvârși adulter; ba s'ar putea întâmpla, ca pentru iubirea lor cea covârșitoare, nesuferind despărțirea, chiar să se sinucidă. Balsamon, la același canon, lămurște și motivul pentru care se prevăd măsuri deosebite, când este vorba de concubină — căreia i se îngăduiește împreună-viețuirea cu concubinul — și de desfrânată, căreia nu i se admite aceasta. Prima, păcătuiind numai cu concubinul — spune el — se recunoaște și de lege, iar a doua, desfrânând cu diferiți, nici de lege nu se recunoaște, ci este alungată și din casa celui cu care desfrânează³⁰.

În societatea romană concubinajul era determinat în deosebi de diferența care se păstra între anumite categorii sociale³¹. Creș-

26. v. N. Mițaș, *Canoanele Bisericii ortodoxe, însoțite de comentarii*, trad. de Dr. Nicolae Popovici și Uroș Kovincici, Arad, 1936, vol. II, part. II, pag. 85.

27. *Sint. At.*, vol. IV, pag. 159.

28. *Sint. At.*, vol. IV, pag. 160.

29. *Pidalion*, Tip. M-rii Neamțu, 1844, foaia 416 verso.

30. *Balsamon*, *Coment. can. 26 al sf. Vasile cel Mare*. *Sint. At.*, vol. IV, pag. 160.

31. În dreptul roman, distincția între căsătorie și concubinaj nu s'a făcut totdeauna după același criteriu. Acolo unde lipsea intenția de căsătorie (*affectus maritalis*) era concubinaj. Stabilirea acestei intenții era însă greu de făcut. De aceea, în practică distincția se făcea după faptele care precedau sau aveau loc odată cu căsătoria. Dacă se făcuse logodnă, căsătorie religioasă și se întocmise

tinismul, desrădăcinând treptat prejudecățile deosebirii de clasă socială, prin ideile sale noi despre onoarea și demnitatea omului, a lucrat cu folos împotriva acestei cauze³². Pe măsură ce pătrundeau și se impuneau ideile creștine, se modificau și legile care reglementau concubinajul.

Dreptul roman păgân nu recunoștea concubinajul din punct de vedere civil³³. În afară de excepția pe care a făcut-o împăratul Adrian cu militarii, cărora — prin constituția din anul 119 — le-a acordat dreptul de a avea ca moștenitori ab intestat, în concurență cu cognații, și pe copiii naturali, avuți în timpul serviciului³⁴, dreptul păgân nu cunoaște paternitate naturală; iar în privința maternității nu face nicio deosebire între copiii născuți în căsătorie și cei născuți în afară de căsătorie.

Dreptul creștin, cu atitudine hotărît ostilă raporturilor în afară de căsătorie, s'a ocupat atât de maternitatea, cât și de paternitatea naturală, prevăzând anumite incapacități; dar a legat în același timp de paternitatea naturală și anumite favoruri. El a făcut însă distincție între acest fel de raporturi și concubinaj. Astfel, pe câtă vreme copiii naturali nu puteau fi adoptați³⁵, și în cel mai bun caz nu puteau să primească, drept moștenire, mai mult de a douăsprezecea parte din averea tatălui, dacă acesta avea copii legitimi³⁶, copiii rezultați din concubinaj, care acum este o *legitima conjunctio sine honesta celebratione matrimonii*³⁷, sunt copii na-

un act dotal — instrumentum dotale — era, fără îndoială, căsătorie. Totuși lipsa acestor acte nu presupunea totdeauna concubinajul. Până la proba contrară și în lipsa unui alt indiciu, dela împărații Teodosie și Valentinian până la împăratul Justin, existența acestor acte presupunea căsătoria sau concubinajul, după cum persoanele erau, sau nu erau, de același rang social. După împăratul Justin se presupunea totdeauna căsătoria. — Vezi: *Dig.* 23, 2, 24; *Cod.*, 5, 4, 22, 23 § 7; cf. *P. Fr. Girard*, Manuel élémentaire de droit romain, ed. 8-a, revăzută de Félix Senn, Paris, 1929, pag. 168; *C. Stoicescu*, Curs elementar de Drept Roman, ed. III, București, 1931, pag. 112.

32. *I. S. Berdnicov*, op. cit. pag. 145.

33. *P. Fr. Girard*, op. cit. pag. 201.

34. Vezi textul acestei constituțiuni, în *P. Fr. Girard*, Textes de droit romain, ed. 5-a, Paris, 1923, pag. 194—196.

35. *Împăratul Justin*, *Cod.* 5, 27, 7.

36. *Justinian*, *Nov.* 89, 12 § 2, 3.

37. *Cod. Theod.*, 4, 6, 7: «Naturalium nomen sancimus imponi iis, quos

turali, liberi naturales,—spre deosebire de copiii naturali ordinari, care sunt liberi injusti, non justii — și au dreptul la întreținere din partea tatălui și un drept de succesiune limitată, ca și concubina³⁸, dar mai ales—și aceasta îi deosebea de copiii naturali ordinari— puteau fi legitimați³⁹.

Acest concubinaj legalizat îl are în vedere Sf. Vasile cel Mare, în canonul 26, și din nimic nu rezultă că el ar fi înțeles îngăduința arătată prin acest canon, ca o măsură definitivă, cu care Biserica urma să trateze concubinajul. Aceasta se vede limpede din faptul că după ce concubinajul și-a pierdut importanța legală — în urma măsurilor luate de împărații Leon Isaurul și Constantin Copronim, prin colecția lor de legi numită ecloga⁴⁰, și mai ales în urma măsurii luată de împăratul Vasile Macedonianul, care a hotărât ca nimeni să nu mai țină concubină în casa sa, ci ori să se căsătorească cu ea, ori s'o îndepărteze din casă⁴¹ — și-a pierdut valabilitatea și măsura excepțională admisă de Sf. Vasile prin acest canon. Iar când împăratul Leon Filosoful, prin novela 89, a hotărât că numai căsătoria binecuvântată de Biserică să fie socotită legală⁴², și de asemenea, prin novela 91, că nimeni nu mai are voie să țină concubină⁴³, s'a înlăturat orice posibilitate de aplicare a îngăduinței arătată de Sf. Vasile, ne mai existând temeiul legal, care să admită în societate concubinajul.

sine honesta celebratione matrimonii procreatos, legitima coniunctio fuderit in lucem ;...».

38. *Justinian*, Nov. 18, 5; Nov. 89, 12 § 4, 6.

39. *Justinian*, Cod. 5, 4, 23 § 7; Nov. 89, 8; Nov. 12, 14; *Nomocanon*, tit. XIII, 5, Sint. At., vol. I, pag. 302, 305; *N. Milaș*, op. cit., vol. II, part. II, pag. 86; *P. Fr. Girard*, dr. rom., pag. 201; *C. Stoicescu*, op. cit., pag. 113—114.

40. Ἐκλογή τῶν νόμων ἐν συντόμῳ γενομένη..., tit. II, c. 8. A fost întocmită pe la jumătatea sec. VIII, cu scopul ca să pună la îndemâna celor însărcinați cu aplicarea legilor, cele mai de seamă prescripțiuni din cele patru colecțiuni ale lui Justinian, adunate într'o singură carte. v. *N. Milaș*, *Dreptul bisericesc orientat*, pag. 104; *I. A. B. Mortreuil*, *Histoire du droit byzantin*, I, pag. 366—367.

41. *Prochiron*, IV, 26. cf. *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. II, p. II, pag. 86.

42. *C. E. Zachariae a Lingenthal*, *Jus graeco-romanum*, Lipsiae, 1857, pars III, pag. 185.

43. *C. E. Zachariae a Lingenthal*, op. cit., pag. 187; *Balsamon*, coment. can. 86 *Trullan*, Sint. At., vol. II, pag. 505.

Măsura luată mai înainte de împăratul Justinian ⁴⁴, prin care s'a dat dreptul persoanelor de condițiune mijlocie ⁴⁵ ca să-și arate dorința de a încheia căsătoria într'o biserică, înaintea avocatului respectiv (ἑκδίκος), care să cheme încă 3 sau 4 clerici cucernici, ca să fie martori, prin semnătură, la întocmirea actului, nu putea fi interpretată ca o obligațiune a binecuvântării religioase a căsătoriei ⁴⁶. În cele mai multe cazuri se săvârșea binecuvântarea religioasă, dar putea să și lipsească, pentru că părțile se adresau avocatului, nu parohului bisericii respective ⁴⁷, iar între mențiunile care trebuiau făcute în act nu se prevede și săvârșirea binecuvântării religioase ⁴⁸. Clericii, potrivit acestui text, aveau în prim rând, rolul de martori. Dar o căsătorie încheiată după normele de mai sus, înaintea reprezentanților Bisericii, chiar dacă lipsea binecuvântarea religioasă, avea același efect ca și cum ar fi fost încheiată înaintea autorității civile. Acesta a fost primul pas de apropiere între căsătoria civilă și religioasă, acordându-se reprezentanților Bisericii atribuțiuni de olițer de stare civilă ⁴⁹. În urma măsurilor luate de împărații creștini, învățătura creștină își dovedea tot mai puternică influența asupra legislației romano-bizan-

44. Nov. 74, 4 § 1, 2.

45. Pentru cei de condițiune înaltă rămâneau în vigoare formalitățile prevăzute de legile anterioare, iar celor din clasa de jos li se îngăduia să se căsătorească fără forme. v.: *Zhishman-Apostolopulos*, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, vol. I, Atena 1912, pag. 255—256.

46. *Arhim. Meletie Sachelaropulos*. Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Atena, 1898, pag. 453.

47. *Meletie Apostolopulos*, la nota lui Zhishman, cu textul din novela lui Justinian, în care se menționează „ecdicul acelei sf. biserici” ca cel căruia trebuiau să i se adreseze cei care doreau să se căsătorească, adaogă: „Nimic nu împiedecă totuși să acceptăm că acest eddic putea să fie parohul sau un alt cleric al bisericii”. v.: *Zhishman-Apostolopulos*, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, vol. I, Atena, 1912, pag. 255, n. 17.

48. În act, pe lângă numele soților, trebuia să se menționeze: indictionul, luna, ziua, anul de domnie al împăratului, al consulului, ca să se știe data la care soții au declarat că se căsătoresc. După ce se lua consimțământul părților, actul era semnat de avocat și de cel puțin trei clerici, și astfel semnat se încredința soților, dacă-l cereau; iar dacă nu-l cereau, se depunea de către avocat în arhiva bisericii. v.: *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 255.

49. *N. Milaș*, Dreptul bisericesc oriental, pag. 475.

tine, iar binecuvântarea Bisericii lipsea din ce în ce mai puțin la încheierea unei căsătorii. După măsura luată de Leon Filosoful, prin care declara legitimă numai căsătoria binecuvântată de Biserică — recunoscând în același timp că această practică era în uz încă din cele mai vechi timpuri⁵⁰ — împăratul Alexie Comnenul, prin novela sa din anul 1095, a generalizat această obligațiune, impunând binecuvântarea religioasă a căsătoriei și pentru sclavi, nu numai pentru cetățenii liberi⁵¹. În urma acestor măsuri, rolul Bisericii în reglementarea, celebrarea și jurisdicția căsătoriei a ajuns destul de important. Dar principiul general pe baza căruia s'a impus jurisdicțiunea Bisericii în afacerile matrimoniale a fost instituit prin hotărîrea patriarhului Atanasie⁵², întărită de împăratul Andronic Paleologul, seniorul, prin novela sa din anul 1306. Prin această novelă s'a dispus ca pe viitor toți cei care vor să se căsătorească, să facă aceasta numai cu învoirea și conlucrarea preotului locului respectiv⁵³. Căsătoria săvârșită în aceste condițiuni, cu aprobarea și binecuvântarea preotului, întrunea acum în sine atât caracterul căsătoriei civile, cât și al celei religioase⁵⁴. Biserica refuzase și până acum binecuvântarea căsătoriei acelor creștini care nu respectau opririle fixate de Ea, dar lipsa binecuvântării religioase nu atrăgea după sine nevalabilitatea căsătoriei și din punct de vedere civil, dacă la încheierea ei se îndeplineseră condițiunile cerute de legea civilă. Măsurile luate de împărații bizantini, înainte de hotărîrea patriarhului Atanasie și a împăratului Andronic Paleologul, în legătură cu obligativitatea căsătoriei religioase, priveau — după cum am văzut — numai câte-o anumită categorie de cetățeni, până ce Alexie Comnenul a im-

50. D. G. Boroianu, op. cit., pag. 209.

51. C. E. Zachariae a Lingenthal, op. cit., pag. 403; I. S. Berdnicov, op. cit., pag. 143.

52. M. I. Ghedeon, Πατριαρχικοί πίνακες, Constantinopol, 1890, pag. 402 și 405; Zaharia N. Matas, Κατάλογος ιστορικός τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριάρχων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ed. II, Atena, 1884, pag. 87 și 88—89.

53. Andronic Paleologul seniorul, novela din 1306, pct. 11: „τοὺς συνιστάναθ θέλοντας συνοικέσια μὴ τῆς βουλῆς ἀνευ τοῦ ἱερέως, παρ' ᾧ καὶ ἐκκλησιαζόνται...” in: C. E. Zachariae a Lingenthal, op. cit. pag. 632.

54. N. Mițaș, Dreptul bisericesc oriental, pag. 476.

pus-o și sclavilor, și niciuna din aceste măsuri n'a trecut în mod exclusiv Bisericii, rolul de a aprecia cine se poate căsători, adică cine îndeplinește condițiunile cerute de ea pentru acest act. După hotărîrea patriarhului Atanasie, condițiunile și formele de îndeplinit sunt numai cele stabilite de Biserică⁵⁵, iar opririle fixate de Ea nu pot fi înlăturate decât prin dispense acordate de autoritatea bisericească competentă⁵⁶. De acum, persoanele de orice condițiune socială trebuie să încheie căsătoria numai cu avizul și binecuvântarea^{56 b} preotului respectiv.

Dar până să ajungă la această situație, ca să-și impună doctrina Ei despre însemnătatea morală a căsătoriei și să-și fixeze impedimentele de care trebuiau să țină seama creștinii, care doreau să se căsătorească, Biserica a luptat mult, întâmpinând dificultăți mari pentru desrădăcinarea moravurilor păgâne, pe care voiau să le continue și în creștinism, cei de curând convertiți. Din măsurile luate de sf. Părinți, fie separat, fie în sinoadele particulare sau ecumenice, se poate vedea cu ușurință cât de adânc erau înrădăcinate aceste obiceiuri și cu câtă stăruință le-a combătut Biserica, până ce a reușit să le înlătore din viața creștinilor.

Astfel sf. Părinți ai sinodului din Neocezarea, prin canonul 2, au oprit⁵⁷ ca o femeie să se căsătorească cu doi frați, sub pedeapsa excomunicării pe toată viața, condamnând sub această formă reminiscentele obiceiului iudeu al leviratului, potrivit căruia un om era obligat să ia în căsătorie pe văduva fratelui său, dacă

55. Dacă și după această dată se mai întâlnesc cazuri când autoritatea și tribunalele civile au luat hotăriri, care nu se potriveau cu normele și hotăririle Bisericii, acestea au fost destul de rari și n'au mai influențat normele fixate de Biserică. Pentru ca tribunalele civile, care judecau și chestiuni matrimoniale, să nu ia hotăriri care să contravină măsurilor Bisericii, înșiși împărații au dispus ca alături de judecătoria civilă să ia parte la judecată și clerici — cel puțin unul. v.: *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 350.

56. Asupra concepțiunii Bisericii despre dispense și asupra atitudinii Bisericii în caz de coliziuni între normele fixate de Biserică și cele fixate de Stat, v. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 351—352.

56 b. O formulă fixată pentru binecuvântarea soților care se căsătoresc — și care este foarte apropiată formulei din Evhologiu — se întâlnește pentru prima dată la sf. Teodor Studitul. Migne, P. G., v. 99, col. 973.

57. *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. II, p. I, pag. 29; *Sint. At.*, vol. III, pag. 71.

acesta murise fără moștenitori⁵⁸. Cu câțiva ani mai înainte, sinodul din Elvira hotărîse, prin canonul 61, ca să fie oprit dela comuniune pe timp de cinci ani, acel care, murindu-i soția, s'ar căsători cu sora acesteia⁵⁹. Din această pedeapsă, limitată la excluderea dela comuniune numai pe cinci ani, nu trebuie să se tragă concluzia că sinodul din Elvira a îngăduit căsătoria cu sora soției, pentru că aci este vorba de o simplă excepție, pe care sinodul a făcut-o cu cele ce rămăseseră credincioase în timpul persecuțiilor. În principiu astfel de căsătorii, care nu erau oprite de dreptul roman al epocii⁶⁰, erau oprite de Biserică. Atitudinea hotărîită a Bisericii împotriva incestului se vede și din măsura luată de acest sinod, prin canonul 66, de a excomunica pe toată vieața, pe cel care s'ar căsători cu fiica sa vitregă.

Din măsurile de mai târziu ale sf. Părinți se vede însă că aceste obiceiuri nu puteau fi înlăturate chiar așa de ușor, căci practicarea lor găsea sprijinitori chiar printre membrii înaltei ierarhii. Astfel pe vremea sf. Vasile cel Mare circula o scriere, sub numele episcopului Diodor din Tars, în care se spunea că este neîntemeiată oprirea căsătoriei cu sora soției, întrucât nu există niciun text canonic sau din Sf. Scriptură, care s'o oprească⁶¹, și nici obiceiul nu se opune. În scrisoarea adresată episcopului Diodor din Tars — rînduită în colecție ca al 87-lea canon — Sf. Vasile cel Mare arată că aceste căsătorii sunt cu totul ilegale. În privința obiceiului invocat în sprijinul acestui fel de căsătorii, Sf. Vasile spune că nu orice practică poate fi socotită de Biserică drept obicei cu valoare de lege — arătând normele după care se cunoaște adevăratul obicei⁶² — și că obiceiul statornicit de Biserică n'a îngăduit niciodată

58. *Jean Fleury*, *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales*, Paris, 1933, pag. 40.

59. *Hefel-Leclercq*, *Histoire des Conciles*, t. I, p. I, pag. 256; *J. Freisen*, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 1893, pag. 441.

60. *J. Fleury*, op. cit. pag. 38; *Iorgu D. Ivan*, *Recăsătorirea soților despărțiți*, pag. 77. Noul cod civil român, a cărui punere în aplicare a fost amînată, în art. 150, devenit art. 166, îngăduia căsătoria între cumnat și cumnată, în cazul „cînd căsătoria din care izvora afinitatea s'a desfăcut prin moarte”.

61. *Sint. At.*, vol. IV, pag. 259.

62. *N. Mițaș*, *Dreptul bisericesc*, pag. 41 și n. 12.

o astfel de căsătorie, fiind socotită ca un mare rău pentru însemnătatea și rolul social al acestei instituții⁶³. De asemenea, în privința textelor din Sf. Scriptură⁶⁴, pe baza cărora Diodor a tras concluzia că bărbatul se poate căsători, după moartea soției, cu sora acesteia, Sf. Vasile arată că din aceste texte nu rezultă deloc ceea ce afirmă Diodor. Căci dacă s'ar urma felul de tălmăcire al lui Diodor, nici n'ar mai fi nevoie ca bărbatul să aștepte să-i moară soția, ci s'ar putea căsători cu sora ei, chiar trăindu-i soția, dacă aceasta n'ar fi geloasă. În lege nu sunt arătate amănunțit toate opririle, toate păcatele și toate patimile necurate. „Intențiunea legiuitorului n'a fost să vorbească despre toate felurile de păcate, ci numai despre păcatele Egiptenilor, cu care a trăit mai înainte poporul evreu, și despre păcatele Hananeilor, cu care același popor a intrat în contact după aceea, și este posibil că acel păcat l-a interzis din cauza că unii vroiau să urmeze pilda patriarhului Iacov, care avea relațiuni în același timp, cu două surori, Lia și Rahila”⁶⁵. Dar chiar dacă în Sf. Scriptură nu sunt amintite pe nume diferite păcate, nimeni nu trebuie să se socotească îndreptățit să săvârșească fapte rușinoase, pentru că Sf. Scriptură a indicat toate păcatele prin numirea generală de necurăție, ferindu-se să folosească cuvinte corespunzătoare fiecărui păcat, ca să nu-și murdărească curățenia sa, cu cuvinte rușinoase⁶⁶. Pe de altă parte, dacă soțul și soția sunt un trup, sora soției este rudă destul de apropiată cumnatului său, așa încât oprirea căsătoriei lor se încadrează foarte bine în oprirea generală „că nu se cuvine a se apropia către oricare rudă trupească și a descoperi rușinea ei”⁶⁷.

La aceste argumente, Sf. Vasile adaugă și unul de ordin practic, atrăgând atențiunea asupra încurcăturii care intervine în raporturile familiare, prin asemenea căsătorii. Întrădevăr, dacă cineva, după moartea soției sale, s'ar căsători cu sora acesteia, și ar avea copii atât cu prima cât și cu a doua soție, în ce raporturi se vor găsi acești copii între ei? Căci sunt frați, având același tată, dar sunt

63. *N. Milaș, Canoanele, vol. II, p. II, pag. 131.*

64. *Moisi, cartea III, 18, 18.*

65. *N. Milaș, Canoanele, vol. II, p. II, pag. 132.*

66. *Efesenii, V, 3.*

67. *Moisi, c. III, 18, 6; cf. N. Milaș, op. cit., pag. 132*

în același timp și veri, fiind născuți din două surori⁶⁸. Tot astfel se încurcă raporturile între copiii din prima căsătorie, cu sora mamei lor, care, din mătușă, le ajunge mamă vitregă⁶⁹. Sf. Vasile a mai revenit odată asupra acestei opriri, în scrisoarea adresată lui Amfilohie din Iconium, accentuând că este același lucru, dacă un bărbat se căsătorește cu două surori, sau o femeie se căsătorește cu doi frați⁷⁰.

Învățătura creștină, pătrunzând la Roma în mod liber, dela Constantin cel Mare, deși n'a reușit să determine reforme radicale imediate în moravurile romane, a insuflat totuși poporului, în mod treptat, sentimente care l-au făcut să disprețuiască obiceiurile străine de scopul înalt religios-moral al căsătoriei, chiar dacă aceste obiceiuri se sprijineau pe texte de legi⁷¹.

În dreptul roman clasic, opririle la căsătorie între rudele de sânge — fixate la început, după cum spune Plutarh, cu scopul de a feri rasa de degenerare⁷², care se întâmplă prin căsătorii repetate între rude de același sânge⁷³ — se întindeau în linie directă la infinit⁷⁴, iar în linie colaterală până la gradul IV exclusiv⁷⁵, adică până la verii primari, care se puteau căsători între ei⁷⁶. Ex-

68. *Sint. At.*, vol. IV, pag. 263.

69. *Zonaras*, Coment. can. 87, Vasile cel Mare, *Sint. At.*, vol. IV, pag. 267.

70. Can. 23 Sf. Vasile c. M.: „Pentru cei ce s'au căsătorit cu două surori, sau cele ce s'au căsătorit cu doi frați, noi am întocmit o scrisoare, a cărei copie am trimis-o cucerniciei tale. Iar cel ce a luat pe soția fratelui său, nu se va primi înainte de a se despărți de ea”. *N. Milaș*, op. cit., pag. 82; *Sint. At.*, vol. IV, pag. 154.

71. *J. Fleury*, op. cit., pag. 61.

72. Justinian pune la baza opririi căsătoriei între rudele apropiate, sentimentul pudoarei. v. Nov. 12 pref. și Nov. 154.

73. *Plutarh*, *Questiones Romanae*, 108.

74. *Gaius*, *Institutiones*, I, 59 (în P. Fr. Girard, *Textes de droit romain*, Paris, 1923, pag. 233); *Justinian*, *Institutiones*, I, 10 § 1: „Ergo non omnes nobis uxores ducere licet; nam a quarundam nuptiis abstinendum est. Inter eas enim personas, quae parentum liberorumve locum inter se obtinent, contrahi nuptiae non possunt, veluti inter patrem et filiam, vel avum et neptem, vel matrem et filium, vel aviam et nepotem, et usque ad infinitum. Et si tales personae inter se coierint, nefarias atque incestas nuptias contraxisse dicuntur”.

75. *Justinian*, *Inst.*, I, 10 § 3: „Fratris vero vel sororis filiam uxorem ducere non licet”.

76. *Justinian*, *Inst.*, I, 10 § 4: „Duorum autem fratrum vel sororum liberi,

cepțiunea introdusă în legislație, la anul 49 d. Hr., când cenzorul Vitelius a propus și a obținut din partea Senatului aprobarea ca cineva să se poată căsători cu nepoata sa de frate — numai pentru ca împăratul Claudius să se căsătorească cu Agripina, fiica fratelui său ⁷⁷ — n'a fost bine privită de popor și n'a găsit doritori, care să beneficieze de ea ⁷⁸, până ce a fost înlăturată, prin Constituția din anul 342, de către împăratul Constantin ⁷⁹. Ceva mai târziu, împăratul Teodosie a oprit căsătoria și între verii primari, adică până la gradul IV inclusiv ⁸⁰. Justinian, deși a interzis căsătoria între unchiul mare și nepoata mare, care se găsesc rude în gradul 4, și în general a înăsprit sancțiunile împotriva căsătoriilor incestuoase ⁸¹, a încuviințat totuși căsătoria între verii primari ⁸². Această îngăduință a

vel fratris et sororis jungi possunt". v. și A. *Roszbach*, *Untersuchungen über die römische Ehe*, Stuttgart, 1853, pag. 430.

77. *Gaius*, *Instit.*, I, 62 (ia : P. Fr. Girard, op. cit., pag. 23): „Fratris filiam uxorem ducere licet; idque primum in usum venit, cum divus Claudius Agrippinam fratris sui filiam uxorem duxisset; sororis vero filiam uxorem ducere non licet”.

78. *Tacit*, *Annales*, XII, 6, spune că un singur cavaler, Alledius Severus, a imitat pe împărat. (*Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 430). Un caz asemănător a cunoscut și istoria bizantină în anul 613, când împăratul Iraclie, împotriva dispozițiilor legale și a indemnurilor Bisericii, s'a căsătorit cu nepoata sa, Martina. Istoricii timpului au legat însă de această căsătorie toate nenorocirile căzute asupra imperiului, în timpul domniei împăratului Iraclie și a urmașului său. cf. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 433—434.

79. *Codex Theodosianus*, III, 12, § 1: „Si quis filiam fratris sororisve faciendam crediderit abominanter uxorem aut in eius amplexum, non ut patruus aut avunculus convolaverit, capitalis sententiae poena teneatur”. *Sozomen*, *Ist. bis.*, cartea I, cap. 48, atribue această lege împăratului Constantin. *J. Godefroy* o atribue, cu mai multă dreptate, fiului său, împăratul Constanțiu: „Filiu certe eius Constantii haec lex est, qua is veteri scilicet iure reducto, non minus fratris quam sororis filiam uxorem ducere prohibet” (în *Codex Theodosianus*, cum *perpetuis commentariis*,... vol. I, pag. 295). cf. *J. Fleury*, op. cit., pag. 63, n. 5.

80. Oprirea este amintită de împăratul Honorius, într'o Constituție din anul 409 (v. *Cođ. Theod.*, III, 10, 1), prin care se stabilea principiul că persoanele oprite de lege să se căsătorească între ele nu trebuie să se adreseze împăratului cu cerere pentru dispensă, cu excepția verilor primari, cărora „ex triumphalis memoriae Patris nostri exemplo indulgentium supplicare non vetavit”, pentru că nu numai că li se va refuza dispensa, dar își vor atrage și o pedeapsă.

81. *Nov.* 12, cap. 1 și 2.

82. *Justin.*, *Cod.* 5, 4, 17; *Instit.* 1, 10, § 4; *Pr. Valerian Șesan*, op. cit.,

legii civile n'a fost folosită în prea largă măsură de către creștini, pentru că astfel de căsătorii au rămas mereu interzise în Biserică, prin uzul ce se statornicise dela început. Totuși, nestatornicia din legile civile s'a resimțit și în privința acestui uz, amintit de sf. Vasile cel Mare în canonul 87 ; și de aceea sf. Părinți ai sinodului trulan au simțit nevoia să precizeze, prin canonul 54, că este oprită căsătoria între verii primari ⁸³.

În aceeași epocă, adică în dreptul roman clasic, afinitatea constituia un impediment numai în linie directă, întinzându-se, ca și la consângenitate, la infinit ; dar nu era recunoscută ca impediment și în linie colaterală ⁸⁴. Curând după admiterea creștinismului în statul roman, afinitatea a fost acceptată ca impediment și în linie colaterală, așa cum era fixată de Biserică, adică între cumnați și cumnate. Prin Constituția din anul 355, împăratul Constantin, împotriva doctrinei care îngăduia mai înainte căsătoria între cumnați și cumnate, declară nelegitimi copiii care s'ar naște dintr'o astfel de căsătorie ⁸⁵. Această măsură o ia și împăratul Arcadiu, în anul 393, pentru imperiul său din Orient ⁸⁶.

În privința impedimentelor rezultate din afinitate, canonul 54 trulan a interzis căsătoria : „între tată și fiu cu mama și fiica ei (gr. 2), între tată și fiu cu două surori (gr. 3), între mamă și fiica ei cu doi frați (gr. 3) și între doi frați cu două surori (gr. 4). Așa dar, la cuscrie gradul al patrulea este limita, până la care se oprește căsătoria după acest canon trulan. Și deoarece după sinodul trulan nu s'a mai dat niciun canon bisericesc universal în privința aceasta,

pag. 374 ; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 438 ; *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. I, p. II, pag. 427.

83. *Sint. At.*, II, pag. 432.

84. *Justinian*, *Instit.*, I, 10, § 6: „Affinitatis quoque veneratione quarundam nuptiis abstinere necesse est ; ut ecce privignam, aut nurum uxorem ducere non licet, quia utraeque filiae loco sunt”.

85. *Codex Theodosianus*, III, 12, 2 : „Et si licitum veteres crediderunt, nuptiis fratris solutis ducere fratris uxorem, licitum etiam, post mortem mulieris aut divortium contrahere cum eiusdem sorore coniugium, abstineant huiusmodi nuptiis universi nec aestiment, posse legitimos liberos ex hoc consortio procreari ; nam spurios esse convenit, qui nascentur”.

86. *Cod. Justin.*, 5, 5, 5 ; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., p. 611, admite după Godefroy—anul 384, ca dată a publicării acestei Constitutii.

se poate admite că la cuscrie căsătoria este interzisă, în sens strict canonic, inclusiv până la gradul al patrulea⁸⁷. De timpuriu s'a dat însă o interpretare mai largă acestui canon, înțelegându-se prin ἐξαδέλφη și vara a doua, și astfel impedimentul s'a întins⁸⁸ până la gradul 6. Pentru gradul 5 Biserica a găsit sprijin în dreptul roman⁸⁹ și bizantin⁹⁰. Iar pentru că Basilicalele opreau căsătoria în gradul 6 și o îngăduiau în gradul 8, fără să se menționeze ceva asupra gradului 7, asupra acestui grad s'a hotărît definitiv abia sub patriarhul Luca Hrisoverghis, în anul 1166, stabilindu-se că orice căsătorie încheiată în gradul 7 să fie nevalabilă și să se despartă⁹¹. Astfel s'a statornicit norma că între consângeni, căsătoria este oprită în linie dreaptă la infinit, iar în linie colaterală până la gradul 7 inclusiv, în toate cazurile⁹².

Odată cu întinderea impedimentelor rezultate din rudenia de sânge, s'au extins și impedimentele rezultate din afinitate sau cuscrie. În cuscria de felul I — care se stabilește între un soț și consângenii celuilalt soț — s'a oprit căsătoria, în linie dreaptă, la infinit, iar în linie colaterală până în gradul 6 inclusiv^{92 b}. În cuscria de felul II — care se stabilește între consângenii unui soț cu consângenii celuilalt soț — s'a statornicit că se oprește căsătoria până în gradul 5 inclusiv, iar în gradul 6, în toate cazurile când

87. *N. Milaș*, op. cit., pag. 428—429. Oprirea aceasta se găsește și în: *Ecloga*, 2, 1; *Prohiron*, 29, 72; *Basilicale*, 28, 5, 1, cași în colecțiunile ulterioare.

88. *Pr. Val. Șesan*, op. cit., pag. 374; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 442 sq.

89. *Dig.*, 23, 2, 39.

90. *Prohiron*, 7, 15; *Epanagoga* 17, 13; *Basilicale*, 28, 5, 2.

91. *Pr. Val. Șesan*, op. cit., pag. 375; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 457.

92. În Grecia, în linie colaterală, s'a oprit căsătoria până la gr. 6 inclusiv, iar în Rusia, până la gradul 4 inclusiv. v. *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. I, p. II, pag. 429, n. 1. Expunere documentată, pentru toate impedimentele, se găsește la *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 424 sq.; mai sumară, dar foarte clară, la *Val. Șesan*, op. cit., pag. 372 sq. Noi vom aminti numai normele generale, amănunte asupra dispozițiilor legale și hotăririlor Bisericii, prin care s'au extins impedimentele, găsindu-se la autorii menționați.

92 b Impedimentul la gr. 6 a fost întins prin tomos-ul patriarhului Sisinie, din anul 997, întărit și de sinodul patriarhal ținut la 21 Februarie 997. v. *Sint. At.*, V, 43—44; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 626.

s'ar produce amestecare de nume⁹³, și chiar în gradul 7, când s'ar produce amestecare de nume între ascendenți și descendenți. În cuscria de felul III sau de trei neamuri — care se stabilește între membrii unei familii cu membrii unei a doua familii, prin mijlocirea unei a treia familii, încuscrită cu fiecare din celelalte două prin câteo căsătorie — se oprește căsătoria până la gradul 3 inclusiv⁹⁴. Codul civil român, după cum vom vedea, nu recunoaște cuscria de felul II și III ca impediment la căsătorie, iar la cuscria de felul I, oprește căsătoria la infinit, în linie dreaptă, și până la gradul IV în linie colaterală, cași la rudenia de sânge.

În acțiunea lui de precizare și modificare a dispozițiilor legale anterioare, privitoare la oprirea căsătoriilor incestuoase, împăratul Justinian, sub influența ideilor creștine⁹⁵, și în conformitate cu tradițiunea bisericească a celor dintâi secole⁹⁶, printr'o Constituție din anul 530, a hotărît că și rudenia spirituală crează impedimente la căsătorie, interzicând, ca ceva necuviincios, căsătoria nașului cu fina sa⁹⁷, cu care se găsește în gradul 1 de rudenie spirituală. Sinodul trulan, prin canonul 53, a întins și la gradul 2 rudenia spirituală ca impediment, oprind căsătoria nașului cu mama finului său⁹⁸. Legiuirile civile ulterioare, întemeindu-se pe canonul 53 trulan, care socotește rudenia spirituală mai presus decât legătura cea după trup, au extins impedimentele rezultate din acest fel de rudenie. Astfel, în ecloga împăraților isauri, impedimentul de gradul 2, prevăzut de can. 53 trulan, a fost aplicat și fiului nașului, care nu se putea căsători cu fina tatălui său,

93. La unii autori aceste două feluri de cuscrie sunt cunoscute și tratate împreună, sub numele de „cuscrie de două neamuri”; *comp. N. Milaș, Dreptul bisericesc*, pag. 502—504.

94. Asupra felului cum se întemeiază acest fel de cuscrie, v. *Pr. Val. Șesan*, op. cit., pag. 378—379.

95. *J. Fleury*, op. cit., pag. 78.

96. *N. Milaș, Drept bisericesc*, pag. 505; *J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts, bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, Paderborn, 1893, pag. 507; *E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasburg, 1878, vol. II, pag. 427.

97. *Cod. Justin.*, 5, 4, 26, § 2; *J. Fleury*, op. cit., pag. 78, n. 17; *Pr. Val. Șesan*, op. cit., pag. 408.

98. *Sint. At.*, vol. II, pag. 428; *N. Milaș, Canoanele*, vol. I, p. II, pag. 421.

precum și fiicei nașului cu finul său, fiind socotiți între ei frați⁹⁹ iar legislația împăraților macedoneni a oprit căsătoria nașului și cu fiica finei sale¹⁰⁰. Împărații Leon IV Hazarul și Constantin VI (776-780), pe lângă impedimentele de mai înainte, printr'o novelă, au oprit și căsătoria fratelui nașului cu fina, adică în gradul 3 de rudenie spirituală, și căsătoria fratelui nașului cu mama finului¹⁰¹, adică în gradul 4. Potrivit dispozițiilor cuprinse în *Basilicale*¹⁰², care au rămas normative și în Biserică¹⁰³, rudenția spirituală constituie impediment la căsătorie până la gradul 3 inclusiv, și anume: între naș cu fina sa (gr. 1), între naș cu mama finului, între fiul nașului cu fina sa, între naș cu fiica finului (gr. 2) și între fiul nașului cu fiica finului (gr. 3)¹⁰⁴. Alții însă, între care și Balsamon, bazați pe can. 53 trulan, au susținut că impedimentul inruderii spirituale trebuie să se întindă cași cel al consângenității, adică până în gradul 7 inclusiv. Pravila Târgovișteană admite această părere, dar nu întinde oprirea și la colaterali, cum a socotit episcopul Ioan de Citru, în răspunsul dat misticului Constantin Cabasila¹⁰⁵. Nicodim Milaș crede că deoarece nici canonul trulan și nici vreun alt canon bisericesc general nu prevede altă oprire rezultată din rudenția spirituală, în afară de gradul 2, interzicerea sau îngăduirea căsătoriei în celelalte grade este lăsată în seama legislațiilor Bisericilor particulare și a înțelepciunii episcopului respectiv¹⁰⁶. Codul nostru civil admite rudenția spirituală ca impediment la căsătorie numai în gradul 1, între naș și fină și între nașă și fin¹⁰⁷. Noul cod civil, a cărui punere în aplicare a fost amânată — după cum am spus — fără termen, nu mai recunoaște

99. *Ecloga*, 2, 2; *Basilicale*, 28, 5, 14; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 511.

100. *Prohiron*, 7, 8; *Epanagoga*, 17, 31; *Basilicale*, 28, 5, 14.

101. *C. E. Zachariae a Lingenthal*, op. cit., pag. 55; cf. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 515—516.

102. *Basilicale*, 28, 5, 14.

103. *N. Milaș*, *Drept bisericesc*, pag. 505.

104. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 530.

105. *Pr. Val. Șesan*, op. cit., pag. 410.

106. *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. I, p. II, pag. 423.

107. *Art. 145*: La rudenția din Sf. Botez se oprește căsătoria între nași și fină precum și între nașă și fin.

rudenia spirituală ca impediment la căsătorie, ceea ce ar constitui o gravă coliziune între legile Statului și dispozițiunile canonice ale Bisericii și ar crea mari dificultăți aplicării principiului obligativității căsătoriei religioase.

În aceleași condițiuni ca la rudenia spirituală, a constituit impediment la căsătorie și rudenia rezultată din adopțiune¹⁰⁸. La început acest impediment nu era prea extins; căsătoria se orea numai între părinți și copiii adoptivi, adică numai în gradul 1. Împăratul Leon Filozoful, prin novela 24, a interzis căsătoria și între frații adoptivi¹⁰⁹, întinzând astfel oprirea și la gradul 2. Balsamon, și după el alți canoniști, dând aceeași largă interpretare adopțiunii cași rudeniei spirituale — întemeindu-se pe can. 53 trulan, care socotește mai mare rudenia spirituală decât legătura după trup — au fost de părere că adopțiunea binecuvântată de Biserică trebuie să constituie impediment la căsătorie până în gradul 7 în linie directă ascendentă¹¹⁰.

Această largă interpretare este observată și de Pravila Târgovișteană¹¹¹. Dar practica bisericească s'a conformat novejii lui Leon Filozoful¹¹², oprind căsătoria între părinți și copiii adoptivi și între frații adoptivi. Codicele nostru civil a depășit această practică și a întins impedimentul rezultat din adopțiune până la gradul 3 inclusiv, oprind pe adoptator să se căsătorească cu adoptata sa, cu fiica ei, cu fosta femeie a fiului său adoptiv, cu fiica sau mama lui, sau cu sora mamei lui, iar pe copiii adoptivi ai aceleiași persoane să se căsătorească între ei, sau cu fiica adoptivă a bunicului sau bunicei¹¹³.

După doctrina dreptului bisericesc ortodox, impedimente la căsătorie rezultă și din raportul de rudenie ce se stabilește între două familii, prin logodirea unei persoane dintr'o familie cu o

108. *Basilicale*, 28, 5, 8; 4, 24.

109. *C. E. Zachariae a Lingenthal*, op. cit., pag. 103.

110. *Balsamon*, coment. la can. 53 trul; *Sint. Aț.*, vol. II, pag. 429—430.

111. *Pr. V. Șesan*, op. cit., pag. 414.

112. *Zhishman-Apost.*, op. cit., pag. 548 sq., analizează textul acestei novejii și menționează toate dispozițiunile care au intervenit în timp asupra acestei rudenii, ca impediment la căsătorie.

113. *Art.* 146, 147, 148 și 313.

persoană din altă familie. Această înrudire, numită încuscrire închipuită (οἰονεὶ ἀγγιστεία) sau quasi afinitate, s'a întemeiat pe importanța pe care Biserica a dat-o dela început logodnei, asimilând-o, în importanța morală obligatorie, cu căsătoria, dacă se îndeplinea cu binecuvântarea religioasă. Pentru stabilirea impedimentelor rezultate din acest fel de rudenie, Biserica a găsit sprijin atât în concepția V. T.^{113b}, cât și în legislația imperiului romano-bizantin^{113c}. Sf. Vasile cel Mare, care avea totdeauna în vedere legislația civilă, favorabilă concepției Bisericii, spune că logodna, odată săvârșită, este obligatorie și trebuie ținută cu severitate^{113d}. Iar sf. Părinți ai Sinodului trulan, prin can. 98, au prevăzut pedeapsa adulterului pentru cel care se va căsători cu logodnica altuia, fiind încă în viață logodnicul acesteia^{113e}; ei asimilează prin urmare logodna cu căsătoria, căci altfel ar fi trebuit să prevadă pedeapsa pentru desfrânare. Totuși, pentru că logodna n'are absolut aceeași însemnătate cași căsătoria, impedimentul rezultat din acest fel de rudenie, adică din cuscria închipuită, a fost mult mai restrâns. După dreptul roman și bizantin, nu se putea căsători: fiul cu logodnica tatălui și invers, tatăl cu logodnica fiului, fratele cu logodnica fratelui^{113f} și logodnicul cu mama logodnicei^{113g}. Această oprire admisă și de Biserică se limitează numai la cuscria de felul I, adică între logodnic și consângenii logodnicei. Spre deosebire de logodna civilă, care a constituit impediment la căsătorie numai până la gradul 2, impedimentul rezultat din logodna bisericească a fost extins în veacul al XI, ca și cuscria de felul I,

113 b. *Moisi*, V, 22—24.

113 c. *Dig.*, 38, 10, 6, § 1 și 8; *Dig.*, 12, 1, 38, § 1; *Basil.*, 45, 3, 4 și 6; *Basil.*, 23, 3, 28; *Basil.*, 45, 3, 4. *Dig.*, 13, 2, 12, § 1; 13, 2, 14; *Basil.*, 28, 5, 1; 28, 5, 2.

113 d. *Balsamon*, coment. la can. 69 sf. Vasile cel Mare, în *Sint. At.*, IV, 225; *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. I, p. II-a, pag. 483; *id.*, *Dreptul bisericesc*, pag. 482.

113 e. *Sint. At.*, II, pag. 538—539.

113 f. *Instit.*, I, 10, 9; *Dig.*, 23, 2, 12, § 1; *Basil.*, 28, 5, 1: «τὴν τοῦ πατρός μου ἢ τοῦ ἀδελφοῦ μου μνηστὴν οὐ δύναμαι λαμβάνειν, κἄν γαμεταὶ αὐτῶν οὐ γεγόνασιν ἢ μὲν γὰρ μητρικῆς, ἢ δὲ νόμφης τάξιν ἐπέχει».

113 g. *Dig.*, 23, 2, 14, § 4; *Basil.*, 28, 5, 2: «οὐδὲ τὴν μητέρα τῆς ποτὲ μου μνηστῆς (λαμβάνω); γέγονε γὰρ πενθερά». cf. *Zhishman-Apostolopoulos*, op. cit., pag. 710; *N. Milaș*, *Dreptul bisericesc*, pag. 506.

până la gradul 6, prin decretul sinodal al patriarhului Ioan VIII Xifilul^{113h}, din 26 Aprilie 1066 și 19 Martie 1067, întărite și de împăratul Nichifor III Botaniatul, în Ianuarie 1080. Mai înainte, împăratul Leon Filosoful, prin nov. 74 și 109 hotărise că nu se pot logodi decât persoanele care au vârsta legală pentru căsătorie, iar logodna săvârșită în astfel de condițiuni și cu binecuvântarea religioasă să nu se poată desface decât pentru motivele pentru care se admite și desfacerea căsătoriei¹¹³ⁱ. Din acest timp s'a stabilit precis și rânduiala logodnei religioase, deosebită de rânduiala cununii. După hotărîrea împăratului Nichifor Botaniatul, hotărîrile împăratului Leon Filosoful au fost reconfirmate de împăratul Alexie I Comnenul, prin novelele din 1084 și 1092, punând de acord legile bisericești cu cele politice^{113j}.

În urma decretului sinodal al patriarhului Ioan VIII Xifilul, Biserica a socotit în general, cuscria închipuită, ca impediment la căsătorie până la gradul 6, cași la cuscria de felul I. Totuși, canoniștii mai noi^{113l}, restrâng impedimentul acesta numai la primele 2 grade. Această limită a fost stabilită și de sinodul patriarhal din Constantinopol, prin circulara din Septemvrie 1868, interzicând căsătoria între logodnic și mama văduvă a logodninei decedate, între logodnică și fiul logodnicului ei mort și între logodnică și fratele logodnicului mort. La încuscrirea închipuită sunt îngăduite, așa dar, căsătoriile în gradul al treilea.

Această rudenie nu este recunoscută de codul nostru civil.

B. *În România.* — Astfel se găsea reglementată, în linii generale, căsătoria, în epoca imperiului romano-bizantin, când Biserica a dobândit cea mai largă autoritate asupra acestei instituțiuni. Colecțiunile de legi, amintite adeseori, în care au fost adunate dispozițiunile referitoare la reglementarea, celebrarea și jurisdicția căsătoriei, cași diferitele colecțiuni canonice, pe care le avea în

113 h. *Zhishman-Apost.*, op. cit., pag. 261—262; *Val. Șesan*, *Curs de drept bis.*, pag. 405.

113 i. *N. Milaș*, *Canoanele*, I, p. II, pag. 483; *Zhishman-Apost.*, op. cit., p. 258—9; *C. E. Zachariae a Lingenthal*, op. cit., p. 172, 211.

113 j. *Zhishman-Apost.*, op. cit., pag. 262; *C. E. Zachariae a Lingenthal*, op. cit., pag. 359, 376.

113 l. *N. Milaș*, *Canoanele*, I, p. II, pag. 482; *id.* *Dreptul bis.*, pag. 505—506.

această epocă Biserica ortodoxă, s'au găsit de timpuriu în uzul Bisericii române, prin însuși raportul de dependență în care s'a organizat biserica Principatelor Române, față de Patriarhia de Constantinopol. Aceste colecțiuni, manuale și pravile, care „cuprindeau canonicеștile reguli ale bisericei ortodoxe și între ele norme juridice bizantine aceloră ce primiseră lumina culturii și înrăurirea religioasă dela minunatul Bizanț”¹¹⁴, au trecut în Principatele Române fie sub forma lor greacă, fie sub formă slavă, și au fost întrebuințate în largă măsură, în deosebi la reglementarea și jurisdicția căsătoriei, latură în care canoanele și legea religioasă au fost respectate cu evlavie¹¹⁵. De aceea și primele legiuiri românești tipărite¹¹⁶, (Pravila dela Govora¹¹⁷ sau Pravilă mică, la 1640, Pravila lui Vasile Lupu¹¹⁸ sau Carte românească de învățătură, tipărită la Iași, la 1646, și Pravila lui Matei Basarab¹¹⁹ sau Pravila Mare, tipărită la Târgoviște, la 1652) au fost inspirate în cea mai mare parte din dreptul canonic¹²⁰, ale cărui dispoziții se găseau în mare măsură la temelia colecțiilor, manualelor sau nomocanoanelor

114. *Ion Peretz*, Curs de istoria dreptului român, vol. II, part. I, ed. II, București, 1928, pag. 187.

115. *Ion Peretz*, op. cit., pag. 66.

116. „Pravila aleasă”, tradusă de logofătul Eustratie, după unul din manuscrisele lui Manuil Malaxos, în anul 1632, n'a fost tipărită, ci se păstrează până astăzi tot manuscris. Această pravilă, împreună cu Pravila lui Vasile Lupu, alcătuiesc un sistem complet de legislație, asemenea celui cuprins în Pravila lui Matei Basarab. cf. *Ion Peretz*, op. cit., pag. 286; *Șt. Gr. Berechet*, Întregiri, I, Câteva chestiuni din istoria vechiului drept românesc, Iași, 1931, pag. 25.

117. Asupra autorului și izvorului după care s'a tradus această pravilă, v. expunerea critică făcută de *I. Peretz*, op. cit., pag. 323 sq.

118. Teoriile emise în legătură cu autorul și izvoarele pravilei lui Vasile Lupu se găsesc expuse pe scurt și clar la *I. Peretz*, op. cit., pag. 342 sq.; *Șt. Gr. Berechet*, Istoria vechiului drept românesc, I, Izvoarele, Iași, 1934, pag. 165 sq.

119. Asupra originii, conținutului și autorului, v. *I. Peretz*, op. cit., pag. 370 sq.; *C. Popovici, jun.*, Fântânele și codicii dreptului bisericesc ortodox, Cernăuți, 1886, pag. 106 sq.; *Șt. Gr. Berechet*, op. cit., pag. 174 sq.

120. *Lazăr Iacob*, Dreptul bisericesc la Facultățile de Drept, București, 1939, pag. 16 (extras din „Studii Teologice” anul VII, 1938—1939); *Dr. Valerian Șesan*, Catedra de drept bisericesc la Facultatea de Drept (extras din revista „Candela” anul 1938), Cernăuți, 1939, pag. 12—13.

grecești ¹²¹, care au servit, fie sub forma greacă, fie sub formă slavă, ca izvoare traducătorilor sau compilerilor români. Dispozițiuni pentru reglementarea căsătoriei și a diferitelor opriri la căsătorie se găsesc și în Pravila mică ¹²² (cap. 90), și în Pravila lui Vasile Lupu ¹²³ (gl. 15-42); dar o expunere mult mai dezvoltată asupra rudeniei, cu exemple, din care se poate vedea limpede până la ce grad se oprește căsătoria în diferitele feluri de rudenie ¹²⁴ și asupra motivelor pentru care se poate desface căsătoria, se găsește în Pravila Târgovișteană (gl. 171 seq.). Din îndrumările care se dau preoților pentru a cunoaște și observa toate normele prevăzute pentru încheierea sau desfacerea unei căsătorii, se vede că Pravilele recunoșteau Bisericii completa autoritate de celebrare și jurisdicție asupra căsătoriei. Această autoritate a Pravilelor s'a păstrat în Principatele Române ¹²⁵ până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, când au început să apară legiuirile greco-române, și — în parte — chiar în sec. XIX, intrucât toate legiuirile civile, care au intervenit ulterior, n'au abrogat dispozițiunile referitoare la încheierea și desfacerea căsătoriei. Astfel codul Caragea, în Muntenia (1818), n'a abrogat vechile „întocmiri de pravili”, căci — după cum arată anaforaia boierilor însărcinați cu întocmirea codului, din 9 Iunie 1818 — pravila cea nouă nu este decât „o deslușire a pravilelor împărătești, ce se obișnuiesc aici în pământul nostru și a vechilor și a canonisitelor obiceiuri ale pământului nefiind împotrivoare celor vechi urmate până acum” ¹²⁶. La fel și codul Calimah în Moldova (1817), a menținut competența Bisericii asupra căsăto-

121. *Șt. Gr. Berechet*, Istoria vechiului drept românesc, I, Izvoarele, Iași, 1934, pag. 80.

122. *I. M. Bujoreanu*, Colecțiune de legiuirile României, vol. III, București 1885, pag. 111.

123. *Id.*, op. cit., pag. 33—52.

124. *Id.*, op. cit., pag. 205 sq.

125. Înainte de tipărirea pravilelor lui Matei Basarab și Vasile Lupu, cea mai întinsă aplicare a avut-o colecția lui Matei Vlastares, numită Sintagma alfabetică, alcătuită la 1335. Basilicalele și Cârja arhierilor — întocmită de arhim. Iacob din Ianina, la 1645 — s'au aplicat în sec. XVII și XVIII, mai ales în Moldova. cf. *Șt. Gr. Berechet*, Întregiri, I, pag. 19 și 35.

126. *Ion Peretș*, op. cit., vol. II, p. II, pag. 479.

riei, recunoscând caracterul religios al acestei instituții și forța legală a prescripțiilor canonice ¹²⁷.

Codul civil Caragea, în capitolul despre logodnă (part. III, cap. XV, art. 3, al. a) spune: „Se strică logodna, când se face împotriva pravelor”. Această dispozițiune se repetă și în capitolul următor, despre căsătorie (cap. XVI, art. 6, al. a), unde se prevede (art. 2) oprirea creștinilor de a se căsători cu cei de altă lege ¹²⁸.

Din condicile de sentințe ale dicasteriilor bisericești ¹²⁹ se vede că în acest timp Biserica și-a exercitat cu toată autoritatea dreptul de jurisdicție în chestiunile matrimoniale ¹³⁰, ținând să aplice cu toată scumpătatea în deosebi dispozițiile canonice prin care se garanta trăinicia familiei ¹³¹. În tot acest timp, când Biserica a avut sub deplina ei autoritate căsătoria, reprezentanții ei — preoții — care săvârșeau binecuvântarea religioasă, păstrau și o evidență a căsătoriilor săvârșite, înscriindu-le în anumite registre. Aceste în-

127. N. Gr. Ionesco, (N. Popescu-Prahova), *Le divorce dans l'Église orthodoxe suivi d'un exposé des divergences entre les lois civiles roumaines et les lois ecclésiastiques en matière de mariage*, Paris, 1925, pag. 137; Dr. V. Șesan, *Căsătoria bisericească obligatorie* (extras din „Omăgiu Î. P. S. S. Dr. N. Bălan”), Sibiu, 1940, pag. 5.

128. K. N. Brăiloiu, *Legiurile civile ale Țării Românești*, București, 1854, pag. 103, 104.

129. O condică dintre anii 1765—1774 a fost cercetată numai în legătură cu procesele de divorț, de către P. F. Tinculescu, în lucrarea „Cărțile de despărțală”, 1765—1774, București, 1932.

130. Manuscrisele 2095 și 2096 dela Academia Română, care sunt două condici cu anafonale — sentințe date de judecata bisericească în diferite procese în sec. XVIII — cuprind mult material din care se vede că Pravilele erau folosite, în largă măsură, de tribunalele bisericești. Cași în „cărțile de despărțală”, hotărârile tribunalelor bisericești citează foarte des „Îndreptarea legii”.

131. În acest scop, Biserica nu s'a dat înapoi să aplice chiar pedepse corporale soțului care se făcea vinovat de acte prin care turbura buna conviețuire și tindea la desfacerea căsătoriei. Astfel, tribunalul mitropolitan al Moldovei, în 1833, a condamnat la 6 luni închisoare într'o mănăstire de maici, spre înțeleptire, pe Roxandra, soția Princip. Hatman Anastasie Kasoda, fica Postelnicului Palsa, reclamată de soț că după zece ani de conviețuire pașnică nu se mai înțelege cu ea. Pedepsa a fost executată, dar Roxandra nu s'a înțeleptit. v. K. Delicanis, *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*, vol. III, Constantinopol, 1905, pag. 560. Dar cam în același timp, într'un răspuns pe care Patriarhul Gherman IV l-a dat log. Sturza, îi spune acestuia că numai Statul poate să-i pedepsească soția cu închisoare în mănăstire, Biserica aplicând numai pedepse duhovnicești. cf. *Delicanis*, op. cit., pag. 611.

scrieri se făceau însă numai după indicațiile episcopului respectiv, iar nu ca o obligațiune oficială. De aceea, nu se țineau totdeauna, și de către toți preoții, în ordine. Cu caracter de obligațiune oficială, întocmirea și ținerea actelor de stare civilă de către preoți a fost introdusă în Principatele Române prin Regulamentul Organic¹³², care a dispus: „de acum înainte se va ținea în tot cuprinsul Valahiei condici pentru starea civilă”. Grija ținerii acestor condici a fost dată mitropoliților și episcopilor eparhioți, „care vor priveghea strașnic ca protopopii și preoții să o săvârșască cu toată scumpătatea cea cerută de pravilă” (art. 2).

Îndatorind pe preot să alcătuiască înscrisurile nașterii, în-surării și morții celor din enoria sa, prin regulament s'au dat și instrucțiunile necesare pentru alcătuirea și păstrarea acestor înscrisuri. Calitatea aceasta oficială, de ofițeri de stare civilă, când impuneau, prin urmare, condițiunile cerute de Biserică pentru încheierea unei căsătorii, și-au păstrat-o preoții până la 1 Decembrie 1865, când a intrat în vigoare noul cod civil^{132 b}. Prin acest cod s'a recunoscut căsătoriei numai caracterul de contract civil — socotindu-se consimțământul viitorilor soți ca singura condițiune esențială pentru încheierea căsătoriei (art. 129), — iar actele de stare civilă au fost trecute în seama unui ofițer al stării civile: primarul comunei (art. 151).

Tradițiunea în recunoașterea și acceptarea de către cetățeni numai a caracterului de taină al căsătoriei era însă așa de puternică¹³³, încât Adunarea Constituantă din 1866, temându-se că noua dispozițiune a codului civil nu va fi respectată și astfel se va ajunge la situația de a avea, din punct de vedere legal, mai multe concu-

132. Cap. VIII, Anexul nr. 3, art. 1-8.

132 b. În Basarabia și Bucovina, preoții au avut această calitate, înscriind actele de stare civilă în registrele matricole, până la 1 Ianuarie 1930, de când dreptul de a întocmi și conserva actele de stare civilă a trecut și în aceste provincii ofițerilor de stare civilă, adică primarilor. cf. *Al. Scvoznicov*, Căsătoria religioasă și civilă, Chișinău, 1939, pag. 7; vezi și Deciz. Curții de Casație, Sect. I, Nr. 2917 din 12 Iunie 1927, în „Pandectele săptămânale” Nr. 3/1928, pag. 52, din care se vede că „în Basarabia, preoții făcând și oficiul actelor de stare civilă, au o funcțiune cu caracter public și certificatele liberate cu privire la actele stării civile sunt liberate în calitatea lor de funcționari publici”.

133. *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 138.

binagii decât căsătorii legale, la redactarea art. 22 al Constituției, a introdus caracterul obligator și al binecuvântării religioase a căsătoriei¹³⁴. S'a făcut așa dar din căsătorie, un contract-taină, un act cu caracter mixt¹³⁵, civil și religios.

Potrivit acestei dispozițiuni constituționale, pentru ca o căsătorie să fie valabilă, nu mai este suficient consimțământul părților, exprimat inaintea ofițerului stării civile, ci trebuie îndeplinită și binecuvântarea religioasă, despre care codul civil, pus în aplicare cu un an mai înainte, nu făcuse nicio mențiune.

Această nepotrivire între codul civil și Constituție a dat naștere la două direcțiuni de doctrină și jurisprudență deosebite: una susținând că, în conformitate cu textul Constituției, binecuvântarea religioasă a căsătoriei are un caracter obligator, și ca atare, o căsătorie celebrată numai la ofițerul stării civile este nulă¹³⁶, cealaltă susținând că dispozițiunea Constituției nefiind pusă de acord cu cea a codului civil, nu ia un caracter obligator, ci arată numai o dorință de viitor pentru legiuitor. Atât prima cât și a doua direcțiune își aveau puternici sprijinitori¹³⁷. În cele din urmă a reușit

134. „Actele Statului civil sunt de atribuțiunea autorității civile. Întocmiră acestor acte va trebui să preceadă întotdeauna benedictiunea religioasă, care pentru căsătorii va fi obligatoare, afară de cazurile ce se vor prevedea prin anume lege”.

135. *Dr. Traian Coșeriu*, Dispozițiuni constituționale referitoare la cununia religioasă, în „Anuarul Academiei teologice ortodoxe române din Caransebeș” pe anul 1939—1940, pag. 257.

136. *C. Dissescu*: „Eu cred că o căsătorie celebrată numai inaintea ofițerului stării civile nu e valabilă, mai ales în fața cuvântului „obligatoare” din art. 22. Oricare ar fi critica ce s'ar putea îndrepta contra art. 22 din punctul de vedere filosofic, al principiilor, cred că textul se impune”; la *Negutz-Dumitrescu*, Căsătoria față cu codul civil și cu art. 22 din Constituțiune, București, 1902, pag. 65. Chiar dintre adversarii hotărâți ai obligativității căsătoriei religioase recunoșteau că: „căsătoria săvârșită fără celebrarea religioasă este nulă. Dacă condițiunea aceasta n'ar avea această însemnătate, apoi atunci nu știu pentru ce s'ar mai vorbi de benedictiunea religioasă în Constituție!”; *C. Boerescu*, la *Negutz-Dumitrescu*, op. cit., p. 31. cf. *Dr. Valerian Șesan*, Căsătoria bisericească obligatorie, pag. 2, nr. 1 și 2.

137. Savantul prof. de drept constituțional, *C. Dissescu* (Drept Constituțional, București, 1915, pag. 559—563) și prof. *Mandrea* susțineau prima direcțiune, iar profesorii de drept civil, *D. Alexandrescu* și *M. Cantacuzino* susțineau a doua direcțiune.

să se impună cea de a doua direcțiune „pe motiv că principiul constituțiilor moderne, care garantează libertatea de credință și cult, nu este compatibil cu ideea, ca validitatea unui act juridic să depindă de îndeplinirea unor forme de rit religios, sau de recunoașterea unor dogme religioase”¹³⁸. Jurisprudența a oscilat și ea între aceste două direcțiuni¹³⁹, fixându-se, cași doctrina, în cele din urmă, pentru cea de a doua direcțiune¹⁴⁰. Concepțiunea liber-
cugetătoare, care stăpâna aproape întreaga pătură conducătoare a epocii, a ușurat eludarea principiului constituțional al art. 22, care făcea din binecuvântarea religioasă o condițiune esențială pentru validitatea căsătoriei, deși argumentele aduse împotriva aplicării obligativității căsătoriei religioase nu rezistau în fața argumentelor opuse de susținătorii textului constituțional.

Astfel, argumentului că aplicându-se binecuvântarea religioasă obligatorie s'ar călca un alt principiu constituțional, al libertății de conștiință, Prof. Dissescu îi răspundea că libertatea de conștiință este absolută numai în ce privește forul interior, pe care legiuitorul nu-l reglementează. Dar îndată ce faptele interioare trec în lumea exterioară, devin obiect al acțiunii sociale; și nimeni nu poate tăgădui legiuitorului dreptul de a reglementa acțiunile noastre care formează obiectul acțiunii sociale. Afară de aceasta, argumentul scos din principiul libertății de conștiință s'ar putea întoarce chiar împotriva celor care îl invocă pentru a tăgădui obligativitatea căsătoriei religioase pe baza art. 22 al Constituției. Căci dacă binecuvântarea religioasă constituie o violare de conștiință pentru unul din soți, nu se poate admite tot așa de bine că legiuitorul, declarând perfectă o căsătorie fără binecuvântarea reli-

138. *Matei B. Cantacuzino*, Elemente de dreptul civil, București, 1921, pag. 674; *G. Plastara*, Curs de drept civil român, vol. I, pag. 213—215.

139. În 1879, Febr. 24, Înalta Curte de Casație socotea căsătoria religioasă obligatoare, hotărînd: „Căsătoria religioasă fiind obligatoare, ofițerul stării civile nu poate face abstracțiune de împiedecările edictate prin legile bisericești”. cf. *Negulz-Dumitrescu*, op. cit., pag. 62; v. și revista „Dreptul”, 1879, deciz. nr. 25 a Î. C. Casație, din 29 Aprilie 1879.

140. v. Hotărîrea Tribunalului și deciziunea Curții de Apel din Galați, în revista „Dreptul”, 1885, nr. 52 și din 1889, nr. 73; Deciz. Curții de Casație, Secția I, în „Dreptul”, 1884, nr. 13.

gioasă, săvârșește o violare de conștiință față de soțul, care, în conștiința sa, s'ar considera legat numai prin unirea încheiată în fața sf. altar? ¹⁴¹.

De asemenea, obiecțiunii că din lucrările pregătitoare ar rezulta că obligația binecuvântării religioase n'ar fi decât un deziderat ¹⁴² — aceasta reieșind din declarația făcută de N. Blaremburg, susținătorul amendamentului devenit art. 22 al Constituției, anume că până la promulgarea legii pentru precizarea cazurilor în care binecuvântarea religioasă nu va fi obligatorie, lege care n'a fost votată niciodată, codul civil va rămâne în vigoare — i s'a răspuns că lucrările pregătitoare pot fi folosite pentru precizarea sensului unei fraze neclare din cauza unui cuvânt sau unei virgule, dar nu pot să anuleze o dispozițiune clară a Constituției ¹⁴³. Și de claritatea textului art. 22 al Constituției nimeni nu se putea îndoi. Faptul că Adunările Constituante din 1879 n'au modificat art. 22 al Constituției, deși discuțiunea în legătură cu obligativitatea căsătoriei religioase, care nu era prevăzută și de codul civil, era destul de cunoscută, și pe de altă parte, faptul că în legea pentru organizarea Dobrogei s'a reprodus textual art. 22 al Constituției, adăogându-se că un regulament de administrație publică va determina excepțiunile și modificările care vor putea fi introduse în privința musulmanilor și lipovenilor, arată limpede că nu putea fi vorba de un simplu deziderat, și în același timp se lămurește la ce fel de excepțiuni reflecta Adunarea Constituantă ¹⁴⁴ din 1866, când, la principiul că „benedicțiunea religioasă pentru căsătorii va fi obligatoare”, a adăogat: „afară de cazurile ce se vor prevedea prin anume lege”.

Din faptul că această „anume lege”, care urma să arate cazurile în care binecuvântarea religioasă nu va fi obligatoare, n'a mai fost votată, adversarii căsătoriei religioase au tras concluzia că legiuitorul n'a înțeles să mai aplice textul constituțional.

141. C. Dissescu, Dreptul constituțional, pag. 563; N. Gr. Ionesco, op. cit., pag. 141—142.

142. v. Alex. Lascarov-Moldovanu—Sergiu Ionescu, Constituțiunea României din 1923, pag. 223.

143. C. Dissescu, op. cit., p. 560—561; N. Gr. Ionesco, op. cit., pag. 142.

144. N. Gr. Ionesco, op. cit., pag. 143.

La aceasta s'a răspuns însă cu argumentul mai logic, că legiuitorul a înțeles dimpotrivă, să nu facă nicio excepțiune la aplicarea acestui principiu, binecuvântarea religioasă impunându-se în toate cazurile.

Tot așa de ușor și de temeinic s'a răspuns și argumentului scos din faptul că în Constituție nu s'a prevăzut nicio sancțiune pentru căsătoria care n'ar îndeplini și binecuvântarea religioasă, spunându-se că atâta vreme cât legiuitorul ordinar nu va vota legea prevăzută la sfârșitul art. 22 din Constituție, nu poate fi declarată nulă căsătoria celebrată numai înaintea ofițerului stării civile¹⁴⁵. Acestui argument i s'a răspuns că în materie constituțională toate prescripțiunile sunt sub pedeapsa nulității, și că legislatorul nu este obligat să declare aceasta la fiecare articol.

Împotriva obligativității căsătoriei bisericești s'au mai adus și alte obiecțiuni: că ar stânjeni, în loc să înlesnească și să ajute căsătoriile între toți cetățenii țării, ortodocși și neortodocși, sau că n'ar mai fi nevoie de legiferarea obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei, pentru că Românii fiind buni creștini, vor merge la biserică și fără constrângere prin lege, ca să primească binecuvântarea căsătoriei lor, dela preot. Toate aceste obiecțiuni sunt însă subterfugii abile, prin care, cei ce le susțin urmăresc conștient slăbirea sentimentului religios și moral al poporului și slăbirea familiei, iar prin aceasta, însăși slăbirea rezistenței noastre naționale¹⁴⁶.

Dar, cu toată autoritatea argumentelor prin care se susținea obligativitatea binecuvântării religioase a căsătoriei, s'a impus, după cum am văzut, punctul de vedere deosebit, că pentru valabilitatea căsătoriei nu este nevoie și de binecuvântarea religioasă, fiind suficientă celebrarea numai înaintea ofițerului stării civile.

Acest punct de vedere și l-a însușit și Constituanta din 1923, când, în art. 23 — care reproducea art. 22 din vechea Constituție — a șters cuvintele care spuneau că pentru căsătorii benedicțiunea religioasă va fi obligatoare, și a recunoscut astfel binecuvântării religioase numai un caracter facultativ. În urma acestui text con-

145. Deciz. Curții de Casație din 9 Ian. 1884, în „Buletinul Casației”, an. 1844, nr. 1; v. și Bulet. Casației, an. 1874, pag. 308 și an. 1879, pag. 285. cf. N. Gr. Ionesco, op. cit., pag. 139—141.

146. Dr. Valerian Șesan, op. cit., pag. 7.

stituțional, n'a mai putut fi vorba de un raport de strânsă dependență între căsătoria religioasă și cea civilă, de un caracter mixt, civil și religios, al căsătoriei. Căsătoria religioasă și cea civilă sunt acum complet independente una de cealaltă, cu singura deosebire — în defavoarea celei religioase — că pentru săvârșirea căsătoriei religioase, preotul este în dependență de ofițerul stării civile. Căci numai după ce acesta a celebrat căsătoria din punct de vedere civil, poate să treacă și preotul la săvârșirea celei religioase, pe care poate s'o și refuze celor căsătoriți civil, dacă nu îndeplinesc condițiunile cerute de canoane. În cazul când preotul și-ar îngădui să facă altfel, căsătorind religios pe cei care n'au fost căsătoriți mai întâi civil, se expune pedepselor prevăzute de codul penal ¹⁴⁷.

Codul civil nu prezintă însă numai această singură nepotrivire față de doctrina canonică a Bisericii, în legătură cu căsătoria, legiferând adică numai caracterul civil al acestei instituții, în disprețul textului precis al Constituției vechi, care declară obligatorie și binecuvântarea religioasă pentru valabilitatea unei căsătorii; ci prezintă nepotriviri și în legătură cu diferitele feluri de rudenii, în privința gradelor până la care aceste rudenii constituiesc impedimente la căsătorie.

Astfel, la rudenii de sânge, am văzut ¹⁴⁸ că Biserica a oprit căsătoria în linie dreaptă la infinit, iar în linie colaterală până la gradul 7 inclusiv, pe când codul civil oprește, ca și Biserica, la infinit în linie dreaptă (art. 143), dar numai până la gradul 4 în linie colaterală (art. 144). Potrivit art. 150, Suveranul poate acorda

147. *Art. 166* din vechiul cod penal pedepsea pe preotul, de orice cult, care va celebra o cununie mai înainte îndeplinirii actelor și formelor cerute de legea civilă, pentru prima oară cu amendă dela 100 până la 1000 lei, iar în caz de recidivă, cu închisoare până la doi ani. *Art. 450* din noul cod penal, din 1936, pedepsește același delict cu închisoare corecțională dela o lună la 6 luni și amendă dela 2000 la 5000 lei. Comp. hotărîrea Curții de Apel București, din 11 Dec., 1892, în „Dreptul”, 1893, nr. 11; Trib. Bacău, 6 Iunie, 1895, „Dreptul”, 1895, nr. 58; Trib. Ilfov, Secț. I, 5 Martie 1896 și Curtea de Apel București, 2 Oct. 1896, „Dreptul”, 1896, nr. 71; Curtea de Apel Iași, 22 Iunie 1895, „Dreptul”, 1895, p. 629; Deciz. Curții de Casație, din 13 Sept. 1895, în „Dreptul”, 1895, nr. 76, pag. 629; cf. *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 144—149.

148. Pag. 146, n. 92.

dispensă și dela gradul 4, îngăduind, pentru motive grave, cumnaților să se poată căsători cu cumnatele și verilor cu verele primare ¹⁴⁹.

Am văzut, de asemenea, că la rudenă rezultată din afinitate sau cuscrie, codul civil oprește căsătoria la infinit în linie directă (art. 143), și până la gradul 4 în linie colaterală (art. 144); însă numai la cuscria de felul I, adică între un soț și consăngenii celuilalt soț, nu și la cuscria de felul II, adică între consăngenii colaterali ai unui soț cu consăngenii colaterali ai celuilalt soț, și nici la cuscria de felul III, adică între membrii a două familii înrudite între ele prin mijlocirea unei a treia familii, încuscrită cu fiecare din cele două, prin câte o căsătorie.

Redactarea puțin clară a art. 143 și 144, în privința cuscriei ¹⁵⁰, a dat jurisprudenței ocazie să intervină în mai multe rânduri pentru lămurirea înțelesului și întinderii acestor articole. Sprijinindu-se pe tradiția lăsată de vechile legiuri și pravile, care se țineau mult mai aproape de doctrina canonică a Bisericii și întindeau rudenă din cuscrie ca impediment la căsătorie și între consăngenii colaterali ai unui soț, cu consăngenii colaterali ai celuilalt soț, jurisprudența a stăruit în această direcțiune, socotind că trebuie să se aplice opriri la căsătorie atât între soț și consăngenii colaterali ai celuilalt soț, cât și între consăngenii colaterali ai unui soț și consăngenii colaterali ai celuilalt soț. Jurisprudența a lămurit redactarea deosebită a art. 143 și 144 din codul civil, stabilind că prin art. 143 legiuitorul a voit să asimileze, la rudenă în linie directă, afinitatea cu rudenă naturală, hotărînd că în amândouă cazurile rudenă constituie un impediment la căsătorie, la infinit, fără a distinge dacă rudenă rezultă dintr'o căsătorie legi-

149. În general, Domnitorii și Regii României au exercitat cu scumpătate această prerogativă, căutând să nu știrbească prestigiul de sfințenie al rânduelilor canonice ale Bisericii. v. *G. D. Nedelcu*. Prerogativa Capului Statului de a acorda dispense pentru căsătorii, București, 1906.

150. *Art. 143*. În linie directă este oprită căsătoria cu desăvârșire între ascendenți și descendenți și între afinii (cuscrii) de aceeași linie, fără deosebirea înrudirei de legiuită sau nelegiuită însoțire.

Art. 144. În linie colaterală, căsătoria este oprită până la a patra spiță inclusiv, fără deosebirea înrudirei de legiuită sau nelegiuită însoțire, și între afinii (cuscrii) de aceeași spiță.

timă sau nelegitimă; iar prin art. 144, adăogând rezerva: „fără ose-birea înrudirei de legiuită sau nelegiuită însoțire” imediat după stabilirea principiului că „în linie colaterală, căsătoria este oprită până la a patra spiță inclusiv”, a voit să spună că afinitatea rezultând din rudenia colaterală constituie un impediment la căsătorie până la gradul 4 inclusiv, dar numai când această rudenie rezultă dintr'o căsătorie legitimă¹⁵¹, iar nu și din căsătorie neligitimă, cum se admisesse la rudenia în linie directă, prin art. 143.

În privința întinderii afinității ca impediment la căsătorie și între colateralii unui soț și colateralii celuilalt soț, așa cum admitea Pravila lui Matei Basarab¹⁵², și, după ea, Codul Calimah și Caragea, s'a pronunțat afirmativ Tribunalul din Iași, prin hotărîrea din 19 Septembrie 1878. Prin această hotărîre Tribunalul din Iași a respins acțiunea Prof. Nădejde, de a i se acorda despăgubiri împotriva ofițerului stării civile, care i-a refuzat căsătoria cu sora soției legitime a fratelui său, pe motiv că o astfel de căsătorie este împotriva bunelor moravuri și a curățeniei raporturilor familiale și că dacă legiuitorul ar fi voit să abroge această oprire, prevăzută de vechea legislație a Țării, ar fi declarat în termeni preciși, cu atât mai mult cu cât Biserica ortodoxă, ale cărei canoane prevăd această oprire¹⁵³, se bucură în Statul român de o situație privilegiată. Pentru acest motiv Statul a și recunoscut căsătoriei caracter religios obligator, alături de caracterul civil.

Acest punct de vedere a fost însușit și de către Înalta Curte de Casație, prin decizia Nr. 25 din 29 Aprilie 1879, când a admis recursul procurorului general al Curții de Apel din Iași, împotriva sentinței acelei Curți, din 11 Oct. 1878, prin care reformase hotărîrea menționată a Tribunalului Iași, pe motiv că afinitatea nu constituie impediment la căsătorie și între colateralii unui soț și colateralii celuilalt soț, ci numai între un soț și colateralii celuilalt soț; iar pe de altă parte, că binecuvântarea religioasă necon-

151. Deciz. Casației din 31 Mai 1883, în „Dreptul”, 1883, Nr. 53; deciz. Curții de Apel Iași, din 25 Iunie 1884, în „Dreptul”, Nr. 20; cf. *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 151—152.

152. „Îndreptarea Legiei”, ed. Bujoreanu, glava 198, pag. 212, 213.

153. Can. 54 sinod. VI ec.; *N. Milaș*, *Canoanele*, vol. I, part. II, pag. 424, 428—429.

stituind o condițiune esențială pentru validitatea căsătoriei, nu pot fi obligatorii decât opririle fixate de codul civil, nu și cele fixate de Biserică. La obiecțiunea că această oprire între rudele colaterale ale soților a fost prevăzută de Codul Calimah, iar obiceiul locului i-a statornicit o constantă aplicare, Curtea de Apel a afirmat că, dimpotrivă, dispoziția Codului Calimah, care prevedea această oprire, a căzut de mult în desuetudine, prin neaplicare, iar obiceiul locului nu obligă pe judecător să țină seamă de el, dacă legea nu-l autorizează la aceasta.

Înalta Curte de Casație, împărtășind punctul de vedere al Tribunalului Iași, a stabilit că binecuvântarea religioasă este obligatorie, și ca atare ofițerul de stare civilă nu poate să facă abstracție de impedimentele prevăzute de canoanele Bisericii ortodoxe, ca Biserică dominantă în Stat; și constatând că aceste canoane — care sunt legi speciale și deci n'au putut fi abrogate de o lege generală, cum este codul civil — întind afinitatea ca impediment la căsătorie și între rudele colaterale ale celor doi soți, a casat sentința Curții de Apel din Iași, cu trimitere la Curtea de Apel din Focșani, mutată mai târziu la Galați. Aceasta a împărtășit însă punctul de vedere al Curții de Apel din Iași, iar sentința ei ne mai fiind atacată cu recurs, Înalta Curte de Casație n'a mai avut ocazie să se pronunțe din nou. Astfel, cu toată temeinicia considerentelor arătate de Înalta Curte de Casație, la casarea sentinței Curții de Apel din Iași, doctrina s'a pronunțat, cași în privința obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei, prevăzută de art. 22 din Constituție, mult mai favorabil codului civil, susținând că trebuiesc avute în vedere și aplicate ca impedimente la căsătorie numai impedimentele fixate de codul civil, nu și cele stabilite de canoanele Bisericii, și că, în consecință, rudenia din afinitate trebuie să constituie impediment la căsătorie numai între un soț și colateralii celuilalt soț, nu și între colateralii soților¹⁵⁴.

Rudenia spirituală, rezultată din primirea la sf. Botez, care nu era prevăzută de codul civil francez, a fost trecută ca impediment la căsătorie în codul civil român¹⁵⁵ numai sub influența

154. vezi: *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 153—157.

155. v. mai sus, pag. 148.

puternică a tradiției, fără a i se acorda însă aceeași întindere ca și în Biserică. Tot astfel rudenii întemeiată pe adopțiune¹⁵⁶, pe care Biserica a asimilat-o rudeniei spirituale, dacă se face și cu binecuvântarea religioasă. Am văzut, de asemenea, că quasi afinitatea sau cuscria închipuită, întemeiată pe logodnă, nu este recunoscută de codul civil român¹⁵⁷. De aceea și Biserica, pentru a evita neplăcerile și consecințele la care s'ar da naștere prin desfacerea unei logodne săvârșită religios, a luat măsuri ca logodna să nu mai fie celebrată decât odată cu căsătoria propriu zisă.

În urma suprimării obligativității caracterului religios al căsătoriei, prin Constituția din 1923, care a lăsat facultativă binecuvântarea religioasă, Biserica s'a văzut nevoită să ia și ea măsuri de apărare, așa cum făcuse și Constituanta din 1866, când a introdus obligativitatea binecuvântării religioase, de teamă ca nu cumva cetățenii, nedând nicio importanță căsătoriei civile — socotind suficientă pe cea religioasă — să se limiteze numai la îndeplinirea căsătoriei religioase, și astfel să ajungă, din punct legal, concubini, iar copiii rezultați din asemenea căsătorii să nu se poată bucura de drepturile recunoscute de lege copiilor legitimi, ceea ce n'ar fi contribuit deloc la ordinea și propășirea socială, garantate printr'o familie temeinic organizată. Ca măsură de apărare, Biserica a refuzat să boteze pe copiii rezultați din căsătorii care nu s'au întemeiat și cu binecuvântarea religioasă, urmărind prin aceasta să determine pe soți ca să primească și binecuvântarea Bisericii, și astfel să micșoreze marele număr de concubinagii, din punct de vedere al dreptului canonic, la care s'a ajuns, în urma recunoașterii de către Stat numai a caracterului civil al căsătoriei. Până și preoții văduvi s'au refugiat să beneficieze de situațiunea aceasta, creată prin suprimarea obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei, recăsătorindu-se — împotriva rânduelilor canonice — numai înaintea ofițerului stării civile. Numărul acestora a ajuns atât de mare, încât Biserica s'a văzut nevoită să aplice față de cei mai mulți dintre ei principiul disimulării, trecând cu vederea dispozițiunile categorice ale ca-

156. v. mai sus, pag. 149.

157. v. mai sus, pag. 151.

noanelor —, potrivit cărora aceștia ar fi trebuit să fie îndepărtați din cler —, numai pentru a nu se produce o prea mare turburare în Biserică.

Aceasta este atmosfera creată de dezacordul dintre codul civil și Constituția din 1866 și separarea făcută de Constituția din 1923, între căsătoria religioasă și căsătoria civilă. Codul civil, îngăduind căsătoria între cei de religii deosebite sau între creștini și păgâni, fără nicio restricție — ceea ce vechile noastre legiuri nu îngăduiau — a creat o atmosferă cu totul defavorabilă mediului familiei și legăturii morale dintre soți. Pentru aceasta s'a ajuns la marele număr de divorțuri pe care le înregistrează tribunalele noastre, pe fiecare zi, și la slăbirea raportului de autoritate dintre membrii unei familii, slăbire care s'a resfrânt atât de păgubitor pentru societate în ultimul timp. Cauza acestei slăbiri a raportului de autoritate se găsește tocmai în nesiguranța educației unitare, din punct de vedere religios și moral, a copiilor rezultați din căsătorii nebinecuvântate de Biserică, încheiate de soți indiferenți față de religia și morala creștină, sau de soți de religii deosebite, sau de creștini cu păgâni; pentru că raportul de autoritate între membrii unei familii și în deosebi între copii și părinți se întemeiază pe sentimentele de iubire și respect, pe care le stabilește și le întărește numai educația morală și religioasă, făcută pe baza învățaturii creștine. Îndatorirea de a restabili aceste sentimente și de a întări familia societății românești revine Bisericii.

În acest scop, trebuie să se acorde din nou Bisericii dreptul de a interveni cu normele și binecuvântarea ei, la încheierea fiecărei căsătorii. Revenirea la obligativitatea binecuvântării religioase a căsătoriei se impune ca o necesitate socială.

IORGU IVAN

CRONICĂ

EVENIMENTE POLITICE NAȚIONALE

Anul 1940 a fost cel mai dureros pe care l-a trecut neamul românesc dela războiul cel mare încoace. Încă dela începutul lunei Septembrie, 1939, când a izbucnit actualul conflict dintre popoare, se putea prevedea că vor veni zile de grele încercări pentru statul român și numai un cârmaciul îndemânatic ar fi putut reuși să-l apere de furtunile care se prevesteau.

Din nenorocire, luptele politice interne au slăbit unitatea și solidaritatea noastră, guvernele măcinându-și puterile în preocupări mărunte de poliție, iar în legăturile noastre cu celelalte state s'a dus o politică externă nesigură. S'a căutat să se impace toate interesele în joc și prin aceasta au fost nemulțumite aproape toate puterile vecine sau mai departate, care aveau legături cu țara noastră. Statul român ajunsese să fie privit cu neîncredere peste tot, pe când popoarele dușmane nouă, ca Bulgarii și mai ales Ungurii, se bucurau de simpatii deopotrivă de numeroase, atât în puterile Axei, cât și în Anglia.

În această situație, evenimentele dureroase din vara anului 1940 ne-au surprins descoperiți și singuri. În trei luni au fost desprinse din trupul țării noastre, rând pe rând, Basarabia și Bucovina de Nord, între 28 Iunie—3 Iulie, iar la 30 August ni s'a anunțat ca din senin, prin arbitrajul dela Viena, că noile hotare românești, în spre Apus și Miază Noapte au fost trase. Jumătate din pământul Transilvaniei cu peste 1.400.000 de Români neași au intrat, printr'o conferință de câteva ore, sub stăpânirea maghiară. În Sudul Dobrogei, printr'o conjunctură diplomatică favorabilă Bulgarilor, am fost siliți să le cedăm în acordul încheiat la Craiova, județele Durostor și Caliacra.

Poporul român a trecut zile de îngrozitoare umilință. Pierderile noastre sunt considerabile, fără să avem măcar mândria justificării că le-am avut prin luptă. Am pierdut dintr'odată, într'o luptă diplomatică, al cărui desnodământ putea fi altul, un teritoriu de aproape 100.000

km.² cu o populație de 7.000.000 locuitori, dintre cari peste 4.000.000 Români curați.

Judecând comparativ, România a pierdut în vara anului trecut, ca teritoriu și populație, o țară de mărimea Ungariei de dinainte de arbitrajul dela Viena.

Dar nu numai statul român a pierdut.

Odată cu el a pierdut mai ales Biserica Ortodoxă Română și în general, întreaga Biserică Ortodoxă. Prin ocuparea Basarabiei și a Bucovinei de Nord de Soviete, Biserica a pierdut două Mitropolii, cea dela Chișinău și Cernăuți și episcopiile de Ismail și Bălți. În Transilvania am pierdut episcopia Vadului, Feleacului și Clujului precum și pe cea dela Oradea-Mare, inclusiv episcopiile unite.

Invățământul superior teologic a suferit foarte mult. Facultatea de Teologie din Chișinău a trebuit să se mute la Iași, iar cea dela Cernăuți, cea mai veche Facultate de Teologie din țară, este adăpostită în prezent în cetatea de scaun a lui Ștefan-cel-Mare, la Suceava, ambele pierzându-și tot inventarul. În Transilvania, Academiiile Teologice dela Oradea-Mare și Cluj nu mai pot funcționa din cauza vitregei stăpânirii maghiare.

Până la începutul lunii Septembrie, țara a suportat cu resemnare toate privațiunile și mutilările, dar în fața atâtor umilințe nemeritate, poporul român a reacționat energic înăuntru. Dela un capăt la altul peste tot cuprinsul țării, vuetul de proteste și indignare a fost unanim.

În aceste momente tragice pentru însăși existența statului român, Regele Carol al II-lea a abdicat la 6 Septembrie, în favoarea fiului său Mihai, Marele Voevod de Alba-Iulia. Ca ultimă salvare, în pragul unui războiu civil, fostul Rege chemă la București, în ziua de 5 Septembrie, pe D-l General Ion Antonescu, trimis cu domiciliu forțat la mănăstirea Bistrița, și-i incredință conducerea statului român.

D-l General Ion Antonescu, după abdicarea fostului Rege, în înțelegere cu mișcarea legionară, cu care păstrase legături mai dinainte, începe de îndată opera de refacere a statului român, atât înăuntru, cât și în afară. Astfel statul român a devenit stat național-legionar.

Primind conducerea țării în momentele cele mai grele, D-l General I. Antonescu a pășit eroid la înlăturarea suferințelor și umilințelor poporului român. Trebuia refăcută mai ales unitatea noastră sufletească internă și reaprinsă încrederea în destinele și forțele morale ale acestui

neam. Pe plan extern trebuia reafirmat prestigiul statului român veștejit de atâtea umiliri.

Astfel, „un trecut grav și dureros s'a închis. Peste el—a declarat D-l General I. Antonescu, Conducătorul Statului — nu voi trage vâlul uitării, ci al dreptății”. (Proclamația domniei sale, din 6 Sept.)

Deasemenea și pentru Biserica noastră ortodoxă, ni se anunță vremuri de mari posibilități de afirmare în viața credinciosului nostru popor.

Astfel, D-l General I. Antonescu, în răspunsul dat în 30 Septembrie scrisorii I. P. Sf. Patriarh Nicodim afirmă; „Eu... dau sfintei noastre Biserici asigurarea deplină de a o sprijini din toată inima și din toate puterile pentru a păși cu hotărîre la împlinirea misiunii spirituale ce i-a hărăzit-o dumnezeul ei Intemeietor și la care a trimis-o în mijlocul drept credinciosului nostru popor”.

În afară de toate lipsurile, nemulțumirile interne și de umilirile externe prin care am trecut, după ce a fost greu atinsă cea mai de seamă dintre realizările Românismului — Unirea —, ne-a mai fost dat să auzim din nou strigătul de durere al fraților noștri rămași sub cruda stăpânire maghiară. Căci Ungurii, nerespectând angajamentele luate la Viena cu privire la drepturile minorităților și nemulțumiți cu pomană teritorială acordată, care li s'a părut prea mică, s'au năpustit asupra Românilor intrați vremelnice sub stăpânirea lor. Bande înarmate de teroriști, cu concursul tacit al autorităților civile și militare, au început să asasineze în masă țărani și preoții români, jefuind satele și locuințele, ducând lipsa, sărăcia și jalea peste tot.

Procesul istoric între noi și Maghiari e vechi de peste o mie de ani. Cruzimile lor nu fac decât să-l redeschidă.

În fața terorismului maghiar, națiunea română și-a păstrat calmul cu demnitate, încrezătoare în realizarea cât mai apropiată a jurământului făcut de D-l General I. Antonescu, în prezența legionarilor adunați în fața statuii lui Mihai Viteazu, la 6 Octombrie:

„Ne legăm cu jertfa noastră supremă să facem cu toții un popor și o țară «ca soarele sfânt de pe cer».

Ei însă trebuie să știe, că la drepturile Sf. Ștefan noi răspundem pașnici și cu omenie, cu drepturile pe care ni le dă coroana de lauri a marelui Traian”.

Deasemenea, în marea adunare a comemorării unirii Transilvaniei

dela Alba-Iulia, la 1 Decembrie, D-l General I. Antonescu, ne-a făcut să simțim din nou chemarea faptelor eroice de altădată și să avem totdeauna în minte unitatea României Mari și biruința veșnică a lui Mihai Bravu și a regelui Ferdinand.

„Am pus două mii de ani, a declarat domnia sa, ca să întemeiem hotarele vieții și drepturile românești, hotarele lui Traian, ale lui Mihai Bravu și Ferdinand...”

În această clipă de ingenunchiere, ingenunchiați ca să auziți trosnetul de trupuri pe roată ale lui Horia și Cloșca, simțiți în sânge clocotul de viață ardelenescă a lui Avram Iancu și ritmul de redeschidere națională a lui Mureșan. Plecați urechea la brazda strămoșească și purtați în cuget icoana gândurilor lui Lazăr, Șincai și Șaguna și cutremurați-vă de biruința măreață și veșnică a lui Mihai Viteazul...”

Anul 1940 închide cu el un trecut dureros. Folosind greșelile trecutului, să privim cu optimism viitorul și să ne întărim încrederea în destinele și virtuțile neamului nostru. care a știut să treacă peste atâtea încercări de-a-lungul sbuciumatei sale existențe.

DESCHIDEREA NOULUI AN ȘCOLAR LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN BUCUREȘTI

Anul școlar 1940-1941 a început la Facultatea de Teologie din București sub noul regim al țării.

Funcțiunea de decan al Facultății noastre a fost îndeplinită cu mult tact și autoritate, în timpul celor din urmă doi ani de P. C. Sa Părintele Profesor Petre Vintilescu. Dela 30 Octombrie 1940, i-a succedat D-l Lazăr Iacob, Profesor de Dreptul Canonic.

Deschiderea cursurilor Facultății noastre s'a făcut în ziua de 4 Noembrie, orele 10-12, cu o solemnitate impunătoare, de P. C. Sa Părintele Profesor Petre Vintilescu, Pro-Decanul Facultății. Au luat parte la această sărbătoare, întregul corp profesoral, studenții Facultății și un număr de persoane prietene din afară.

Solemnitatea a început cu serviciul religios oficiat de P. C. Sa Părintele Marius Constantinescu. Răspunsurile au fost date de corul studenților teologi. După ce s'a oficiat un Te-Deum pentru începerea anului, s'au făcut rugăciunile de pomenire pentru studenții teologi legio-

nari căzuți în timpul prigoanei deslănțuită de fostul regim. Corul studenților a intonat apoi imnul legionarilor căzuți.

A urmat, după aceasta, cuvântarea de deschidere a P. C. Sale Părintelui Petre Vintilescu, Pro-Decanul Facultății, care se află tipărită în fruntea acestui volum.

Prelegerea inaugurală intitulată: „Ce reprezintă azi Biserica Ortodoxă”, a fost ținută de D-l Profesor Teodor M. Popescu. Tema aleasă, dintre cele mai actuale pentru Biserica noastră, a fost expusă de domnia sa cu multă căldură, reușind să entuziasmeze întregul auditor.

Culegem din această interesantă prelegere¹ următoarele: Întrebarea, „Ce reprezintă azi Biserica ortodoxă”, este firească în situația actuală a lumii și a țării noastre, ca și în cea interconfesională a creștinismului. Biserica ortodoxă a fost și este încă puțin cunoscută de celelalte și de aceea foarte defavorabil apreciată. După războiul mondial situația s'a schimbat în parte. Luând contact cu confesiunile anglicane și protestante prin congresele mișcării ecumenice și cunoscându-se mai de aproape ierarhi și teologi ortodocși, Biserica ortodoxă se bucură de mai bună prețuire și a căpătat totdeauna o mai pronunțată conștiință de sine, pe care în țara noastră o întărește și noul regim național-legionar.

Comparată cu celelalte Biserici, cea ortodoxă pare rămasă în urmă în mai multe privințe. Aceasta se explică prin situația excepțională în care s'au găsit popoarele sale, a căror viață religioasă a fost strâns legată de cea națională. Spre deosebire de celelalte, Biserica ortodoxă este Biserica națiunii, Biserica populară. Ea a trăit în armonie cu poporul, l-a format, l-a ajutat, l-a întărit, i-a fost ca o mamă în toate împrejurările — atât de triste în istoria popoarelor ortodoxe, cucerite de Mahomedani.

Bisericile apusene, dimpotrivă, au provocat desbinări naționale și războaie religioase, au turburat popoarele cu numeroase conflicte sângeroase, și-au însușit principii și scopuri lumești, s'au abătut dela datoria lor religioasă. Biserica papală îndeosebi a păcătuit grav împotriva menirii și a popoarelor sale, transformându-se din instituție creștină în teocrație universală. Ea a comis nenumărate și neiertate greșeli și abuzuri, care au scandalizat și dezbinat lumea și au provocat reacțiunea laicismului.

1. Prelegerea va apare în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul pe Ianuarie-Februarie, 1941.

Biserica ortodoxă nu s'a făcut vinovată de asemenea abateri și excese, și dacă altele o întrec ca număr de credincioși, ca prosperitate, ca activitate misionară, teologică și practică, ea are în schimb asupra lor avantaje neprețuite, pe care celelalte le-au pierdut. Biserica ortodoxă reprezintă tradiția creștină fidelă spiritului patristic, ea este continuatoarea directă și unică a Bisericii vechi ecumenice. Ea reprezintă adâncime în trecut, înălțime pe scara valorilor creștine spirituale și mistice, o credință păstrată curată, împotriva tuturor ereziilor și inovațiilor, o constituție bisericească asemănătoare celei a Bisericii vechi unitare, un cult de o bogăție și o frumusețe religioasă neîntrecută. Biserica ortodoxă reprezintă încă Biserica luptătoare prin excelență. Trăind aproape continuu, și trăind și acum ea singură, în cea mai mare parte, sub regimul persecuției, suferind mai mult decât toate celelalte pentru credința creștină, ea a dat și dă martiri și mărturisitori pentru Hristos. Ea reprezintă puterea de rezistență a creștinismului în lume, creștinismul eroic, și totodată singura bază posibilă a unirii Bisericilor, în credința sa nealterată și în spiritul dragostei și smereniei sale creștine. Biserica ortodoxă pe care mulți au socotit-o moartă, reprezintă o mare valoare în sânul creștinismului și are încă o mare misiune de îndeplinit. Renăscând cu popoarele sale și întinerită cu ele, ea are de jucat un mare rol în viața lor. Generația actuală, cea tânără indeosebi, are întru aceasta o înaltă chemare de îndeplinit, pentru ca Biserica ortodoxă să fie mâine ceea ce merită și poate să fie.

După terminarea prelegerii, a luat cuvântul D-l Teodor Gușe, Președintele Societății Studenților în Teologie, evocând figurile morților legionari : Gh. Furdui, Vasile Popescu, Mihail Calapăr, Vlad Radu, Ștefan Georgescu, Jean Atanasiu și Ilie Cavachi.

„Pilda lor, a spus domnia sa adresându-se studenților, fapta lor, mucenicia lor să ne fie un indemn. Calea noastră să năzuiască spre a lor. Cine nu pășește pe această cale, nu și-a înțeles rostul în viață ; tânărul acela își răstignește Dumnezeu a doua oară, și-și ucide sufletul pentru veșnicie. Fanatismul Sf. Arhidiacon Ștefan pentru adevărul propovedit de Mântuitorul Hristos, să ne încălzească sufletele ; dorința noastră vie să fie învierea prin crucificare, căci sângele sămânță este iar crucificarea înviere însemnează”.

După cuvântul D-lui Președinte s'a cântat *Trăiască Regele, Sfântă Tinerețe Legionară* și diferite coruri. Cu aceasta solemnitatea s'a sfârșit.

*

DISTINȚIUNI ACORDATE D-LUI PROFESOR I. NICHIFOR CRAINIC

Facultatea noastră de Teologie a avut în acest an deosebita bucurie, cum s'a amintit în numărul anterior al „Studiilor Teologice”, să vadă onorat și răsplătit de Academia Română, pentru fecunda sa activitate literară și științifică, pe D-l Profesor I. Nichifor Crainic.

Apreciind opera sa multilaterală, Academia Română l-a chemat în sesiunea de Maiu 1940, printre membrii săi activi, în scaunul rămas vacant prin dispariția prea timpurie a mult regretatului Octavian Goga. Această chemare n'a însemnat, cum spunea D-l Ion Petrovici, în raportul academic, „decât răsplata meritată a unei activități literare de primul rang, încoronarea unei serii de distincții dobândite, cum ar fi diverse ordine culturale și mai ales Premiul Național de poezie în 1930”.

Alegerea domniei sale în cel mai înalt for de cultură românească, este cea mai mare cinste pentru teologia noastră, care, prin domnia sa, ocupă abia al treilea scaun de membru activ până în prezent.

Dar această onoare n'a făcut decât să deschidă drumul altora.

Când sufletul națiunii întregi a fost sfâșiat de durere prin pierderea Basarabiei și a Bucovinei de Nord, domnia sa a fost chemat, la 4 Iulie 1940, la înalta demnitate de Ministru al Propagandei Naționale.

A îndeplinit această răspundere, timp de două luni, cu o abilitate și competență cărora numai vremurile grele prin care am trecut le pot da măsura. Prin această chemare, Facultatea noastră a avut o legitimă mândrie.

Preconizând și îndrumând însuși o politică de doctrină serioasă, lipsită de țesătura intrigilor de club, cu o concepție patriotică și un ideal național, altul decât cel afișat pentru succesele electorale din vremea de tristă memorie a luptelor dintre partide, D-l Nichifor Crainic a putut dăruii guvernării la care a luat parte, toată autoritatea, competența și experiența sa în dirijarea lucrurilor publice.

Această guvernare s'a făcut în vremuri deosebit de turburi și dureroase pentru țara noastră, la o răscruce istorică. Este mai ales meritul domniei sale de a fi intuit în succesiunea vertiginoasă a evenimentelor direcția către care trebuie să ne îndreptăm și de a ne fi scutit la o cotitură grea a istoriei noastre de sguđuiri catastrofale.

Tot în acest an, Universitatea din Viena l-a investit cu titlul de Doctor honoris causa.

Directorul celei mai însemnate reviste literare din țară, și cunoscut prin activitatea sa neîntreruptă de poet, teolog, estetic, critic, filosof și publicist, îndrumătorul naționalismului românesc dela războiul mondial încoace, renumele domniei sale a trecut de mult frontierele țării noastre. Acordând această înaltă distincțiune, Universitatea din Viena își cinstește pe strălucitul ei student de acum douăzeci de ani.

Este acest eveniment o cinste deosebită care se revarsă nu numai asupra Facultății noastre, ci și asupra Bisericii ortodoxe, care ocupă poziția centrală în preocupările domniei sale. Într'adevăr, putem afirma că dintre teologii noștri, după I. P. S. Mitropolit Irineu al Moldovei, căruia Universitatea din Atena i-a acordat acum trei ani titlul academic onorific de Doctor honoris causa, domnia sa este singurul profesor de teologie ortodoxă care a reușit să fie investit în streinătate, în cercul celorlalte confesiuni, cu o așa de înaltă onoare. Disprețuită și ignorată, teologia și Biserica ortodoxă pășesc, prin renumele domniei sale, în cercul de interes și apreciere al forurilor înalte de cultură din Germania.

Redăm după cronică revistei Gândirea publicată în numărul de pe Decembrie 1940, momentele principale ale desfășurării acestei sărbătoriri.

Solemnitatea proclamării domniei sale ca Doctor honoris causa, s'a făcut cu toată pompa și strălucirea frumosului ritual medieval în ziua de 5 Noembrie 1940, în vasta sală a Universității din Viena care poartă numele de „Auditorium maximum”.

Decanii tuturor Facultăților alcătuind „micul senat”, în frunte cu Magnificența sa rectorul Fritz Knoll și completat cu promotorul Facultății evanghelice, ebraistul Fritz Wilke, îmbrăcați în tradiționalele costume medievale, au fost de față la festivitatea acestei promovări. Deși ritualul investirii cere ca promotorul să facă elogiul celui găsit vrednic să fie promovat, de data aceasta Magnificența sa D-1 rector Fritz Knoll a binevoit să-l modifice, făcând însuși domnia sa elogiul D-lui Profesor Nichifor Crainic.

În urmă, seniorul Facultății evanghelice, profesorul Fritz Wilke, promotorul, a rostit o scurtă cuvântare și i-a înmănat Diploma de obținere a titlului de onoare.

A urmat, după terminarea ceremonialului de investire, conferința D-lui Nichifor Crainic intitulată : „Vieța spirituală în România de azi”. Punând accentul pe caracterul religios al naționalismului românesc,

domnia sa a atras viul interes al auditoriului universitar german*.

După terminarea conferinței, d-l rector Knoll, în aplauzele călduroase ale sălii pentru distinsul conferențiar, a făcut elogiul expresiunii clare și frumoase a d-lui Nichifor Crainic în limba germană.

Această conferință a fost rostită de domnia sa, în urmă, și la Universitățile din Breslau și Berlin. Mare a fost surpriza auditorului când a aflat de vechimea mișcării naționaliste române, tot așa de veche ca național-socialismul și fascismul, având o concepție proprie, autohtonă, cu o bogată coloratură religioasă. În cele mai multe cercuri stăpâna ideea că naționalismul românesc trebuie să fie mai mult o imitare a național-socialismului.

Dar ceea ce a bucurat indeosebi pretutindeni și pentru care d-l Nichifor Crainic a primit vii mulțumiri, a fost accentul creștin al conferinței. Dealtfel specificul creștin al naționalismului românesc a fost remarcat și în interviewurile tipărite în *Berliner Lokal Anzeiger* și în *Berliner Börsen Zeitung*, precum și în comentariile publicate în *Völkischer Beobachter* și în *Deutsche Allgemeine Zeitung*, care au reprodus din conferința domniei sale, tocmai pasagiile care privesc ideea creștină.

În afară de aceasta, prin conferința domniei sale a reușit să facă cunoscută mai adânc în cercurile de acolo, profunda noastră durere națională prin pierderea recentă a celor șapte milioane de locuitori, lucru aproape ignorat de publicul german. Ceea ce se cunoaște astăzi foarte bine în Germania este atașarea fără echivoc a politicii noastre externe la puterile Axei. Restul este necunoscut. Este în interesul nostru să luptăm pentru a face cunoscute dureroasele noastre sacrificii teritoriale.

Deaceea, relațiile noastre cu marele Reich trebuiesc lărgite și adâncite nu numai pe teren politic și economic, ci și cultural. Ca cel mai prominent reprezentant al culturii românești actuale, Dl. Profesor Nichifor Crainic ne-a deschis drumul și a reușit să atragă interesul cercurilor germane, nu numai pentru avuțiile noastre, ci mai ales pentru comorile spirituale ale sufletului românesc.

Numeroase sunt prietenii pe care le-a legat, numeroase au fost elogiile care i s'au adresat în răstimpul de două săptămâni petrecute

*) Rezumatul acestei conferințe este redat mai departe, la rubrica „Recenzii”, de dl. N. Chițescu, asistent universitar (N. R.).

cutreerând Germania. Și dacă aceasta înseamnă o satisfacție și o mulțumire personală, domnia sa le-a acceptat cu gândul că își servește patria și neamul.

La 50 de ani de viață, omagiat în țară ca membru activ al Academiei Române, ca ministru în trecuta guvernare a țării, iar în străinătate ca Doctor honoris causa al Universității din Viena, D-l Profesor Nichifor Crainic poate să-și contemple cu seninătate bogata sa operă de pe culmea vârstei și a gloriei. Iar la praznicile de cinstire la care a fost invitat, a luat și ia parte cu imensă bucurie și mulțumire, în primul rând Facultatea noastră de Teologie.

Diaconul IOAN PULPEA

N. ROJDESTVENSKI

S'a împlinit anul acesta un veac dela nașterea unuia dintre cei mai de seamă teologi ruși ai secolului trecut: Nicolai Pavlovici Rojdestvenski, fost profesor de apologetică la Academia Teologică din Petersburg.

Ne simțim datori să amintim lucrul acesta, deoarece teologia românească a fost până acum și în multe privințe este încă tributară teologiei rusești. Am avut o „eră a traducerilor“, în care cele mai de seamă opere ale teologiei rusești au fost puse la îndemâna clericilor și teologilor români. Un Macarie, un Silvestru de Canev, un N. Rojdestvenski au format baza pregătirii teologice românești, în așteptarea unei „ere a lucrărilor teologice independente și originale“, cum se exprima răposatul preot profesor Const. Nazarie, care nu puțin s'a străduit cu traducerea în românește a operelor teologice rusești.

Și ne mai simțim datori să nu trecem cu vederea împlinirea unui secol dela nașterea eminentului apologet creștin N. Rojdestvenski, deoarece cu aceasta vom evidenția odată mai mult grava lovitură pe care au primit-o creștinismul și ortodoxia prin desorganizarea bisericii și învătământului teologic din Rusia.

Nicolai Pavlovici Rojdestvenski s'a născut la 13 Martie 1840 în orașul Kursk. Tatăl său era preot. Studiile teologice și le-a făcut la Seminarul din Belgorod și la Academia spirituală din Petersburg, isprăvindu-le în anul 1865. În același an, pentru însușirile sale deosebite și pentru înclinarea specială spre studiile filosofice, a fost numit profesor

de Teologie fundamentală sau Apologetică — ceea ce este tot una — la Academia Teologică din Kazan. Aici și-a luat titlul de magistru în anul 1867, cu lucrarea intitulată *Anticitatea neamului omenesc*. Nu mult după aceea, în anul 1869, Academia Teologică din Petersburg l-a chemat la aceeași catedră rămasă vacantă.

Timpul activității lui N. Rojdestvenski coincide cu epoca în care știința și filosofia atee din Occident se răsfrângeau dureros în sufletul credincios al Orientului creștin. Academiiile teologice din Rusia s'au văzut atunci nevoite să introducă un nou regulament, în care să se dea o atenție deosebită științelor teologice mai apropiate de nevoile vremii, între care în primul loc stă Apologetica. Și, în treacăt fie zis, așa trebuie să se procedeze totdeauna de cei cari vor ca teologia să fie o știință a vieții religioase, nu un obiect de muzeu.

N. Rojdestvenski a corespuns timpului său. Din notele publicate în jurnalul „Tzerkovnâi Vestnik”, cu ocazia morții sale (1882), și reproduse de Andrei Predteckenski, redactorul cursului său de apologetică, aflăm că, „fiind învățat serios, răposatul (N. Rojdestvenski) cunoștea profund nu numai obiectul său, dar și pe cele care aveau atingere cu el... Lecțiile sale, citite cu o voce moadă, muzicală, și un ton din inimă, preocupau mult pe studenți, cari se ocupau cu cestiunile tratate de el și după eșirea dela curs”. (*Apologetica creștină*, vol. I. Prefață la ediția I-a, pag. II). Iar în darea de seamă despre mersul Academiei, făcută în anul 1882 de protoiereul I. L. Ianășew, rectorul depe acea vreme, se spune: „În anul prezent Academia, spre marea ei întristare, a suferit o pierdere mare în persoana unuia dintre cei mai distinși profesori — pierderea lui N. P. Rojdestvenski, profesor de teologie fundamentală. Ocupând această catedră după cunoscutul autor al scrierii „Religiile lumii vechi” (Hrisant, mort în 1883), răposatul, atunci fiind încă tânăr candidat, cu un succes remarcabil a putut să-și însușească obiectul destul de greu al teologiei fundamentale. Lecțiile sale, citite în anul întâi și obligatoare după noul regulament, au devenit curând unele din cele mai atrăgătoare și instructive pentru studenți”... (Ibidem, pag. III-IV).

Deși moartea l-a surprins prea devreme, la vârsta numai de 43 ani, N. Rojdestvenski a avut o fecundă activitate apologetică. În anul 1866 și-a tipărit în revista „Hrist. Citenii” teza amintită mai sus: *Anticitatea neamului omenesc*. În aceeași revistă și-a tipărit următoarele lucrări :

1. *Privire istorică asupra apologeticii și pozițiunea ei în literatura apolo-*

getică apuseană; 2. *Necredința contemporană în apusul Europei și caracterul general al apologeticeii creștine apusene*; 3. *Necredința și socialismul, Francmasoneria actuală și raportul ei către creștinism*. În aceeași revistă și în altele, N. Rojdestvenski a publicat o sumedenie de articole cu caracter apologetic, pe care nu obișnuia să le semneze, din modestie. Tot din notele transmise de Andrei Predtecenski aflăm că N. Rojdestvenski a redactat mai toate articolele apologetice publicate în revistele academice între anii 1875-1880 și tot el a pus în ordine lecțiile apologetice ale protoiereului T. T. Sidonski, fost profesor la Universitatea din St. Petersburg. Lecțiile acestea, rămase sub formă de note, s'au publicat apoi sub titlul: *Introducere genetică în teologia ortodoxă*.

N. Rojdestvenski n'a avut, din nefericire, timpul necesar ca să-și redacteze teza de doctorat, cu subiectul: *Despre inspirația sfintei Scripturi*, pentru care adunase material. Tot asemenea n'a putut să și redacteze definitiv decât unul din cele 10 caiete din care era compus cursul său de apologetică, opera capitală a vieții sale. Acest curs a fost redactat de profesorul Andrei Predtecenski și a apărut în 1884 cu cheltuiala, în cea mai mare parte, a Academiei Rusești. În românește a fost tradus de pr. Const. Nazarie, fost profesor la Facultatea de Teologie din București, și formează două volume solide, a câte aproape 500 pagini fiecare. (Botoșani, 1896-1897).

Pe vremea când a apărut, cursul lui N. Rojdestvenski era un tratat complet de apologetică, în sensul că atingea problemele cele mai importante ale acestei discipline la epoca respectivă. Greutățile pe care le-a întâmpinat autorul său și pe care le întâmpină orice apologet, vin de acolo că teologia fundamentală, deși datează ca știință teologică aparte abia din jumătatea a doua a secolului XVIII, „are literatura cea mai bogată dintre celelalte științe teologice” (*Apologetica creștină*, vol. I, pag. 12). Căci această disciplină, pe lângă că obligă pe apologet să cunoască temeinic toate ramurile teologiei, în ce au ele mai esențial, pretinde și o întinsă cultură științifică și filosofică, neconținut la curent cu datele cele mai noi.

Apologetica, după înțeleapta judecată a lui N. Rojdestvenski, nu are a se folosi prea cu grabă de ultimele date ale științei sau de cele mai noi sisteme filosofice, dar trebuie să stea neconținut de veghe și să observe intrucât acestea sunt sau nu sunt în concordanță cu adevărurile fundamentale ale creștinismului. Apologetica va sări la luptă

numai atunci când filosofia și științele vor produce sisteme complete și curente largi împotriva învățaturii creștine, cum ar fi de pildă materialismul, în floare la mijlocul secolului trecut. Apologetica va expune atunci în chip magistral adevărurile de temelie ale creștinismului și va arăta zădărnicia atacurilor contra lui.

Datoria aceasta și-a făcut-o cu prisosință N. Rojdestvenski. Cele două volume ale cursului său de apologetică, munca a 17 ani închinată teologiei, stau martore pentru încordarea minții sale. Nu este locul aici pentru un rezumat. Nici chiar pentru enumerarea capitolelor. Este destul să afirmăm că acest curs, atât pentru temeinicia sa, cât și pentru prestigiul teologiei ortodoxe, merita la vremea lui să fie tradus într-o limbă occidentală și să stea alături de cele mai solide tratate de apologetică romano-catolice și protestante. La noi, cel puțin, el a rămas și până acum singurul curs complet de apologetică ortodoxă tipărit, deoarece cursul I. P. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu și al d-lui profesor I. Gh. Savin sunt tipărite numai în parte, iar acela al răposatului profesor dr. Vasile Găina stă în întregime netipărit.

Cum și-a înțeles și cum și-a trăit N. Rojdestvenski viața sa prea scurtă se poate vedea și din testamentul pe care l-a lăsat. Averea sa, formată din 6950 ruble, a împărțit-o astfel: 1) 1550 ruble pentru editarea teologiei fundamentale, venitul căreia trebuia să meargă în folosul studenților săraci; 2) Câte 1000 ruble studenților săraci ai Academiei Teologice din Kazan și Petersburg; 3) Câte 500 ruble seminarului și școlii primare spirituale și școlii primare orășenești din Kursk; 4) 1000 ruble bătrânului său părinte; 5) 400 ruble pentru înmormântare; 6) 500 ruble servitoarei sale, care-l slujise mai bine de 10 ani. (*Apologetica creștină*. Prefața, pag. IV, nota 2).

Iată un testament vrednic de profesorul și teologul care a fost N. Rojdestvenski. Academia Rusă i-a implinit dorința și a distribuit studenților săraci venitul cursului său de apologetică.

Să fim deci recunoscători generației de teologi traducători, cari ne-au făcut să cunoaștem opere și oameni de valoarea lui N. Rojdestvenski.

EMILIAN VASILESCU

RECENZII

I

Pr. Dr. VASILE GHEORGHIU: *Lectionarul evanghelic grecesc din Iași* (Ms. 194) (Monit. Ofic. Buc. 1940, cu 90 pagini și 9 planșe).

P. C. Preot Dr. Vasile Gheorghiu, Profesorul pensionar al Facultății de Teologie dela Cernăuți, a avut cinstea să fie ales membru de onoare al Academiei Române. Această consacrare a meritelor sale l-a făcut să-și îndrepte atenția asupra unor studii care, deși păstrează o legătură anumită cu specialitatea neo-testamentară a Prea Cucerniciei Sale, interesează însă promovarea culturală și spirituală a neamului românesc.

Lectionarul evanghelic grecesc studiat aparține Bibliotecii Universității din Iași (Ms. 194). Este un manuscris grecesc, care cuprinde evangheliile sărbătorilor celor mai mari de peste an (18 lecțiuni evanghelice). Este deci un lectionar evanghelic special, față de multe altele existente, mai vechi sau mai apropiate, care cuprind pericope evanghelice de peste an (lecționare evanghelice), sau selecțiuni din scrierile sfinților apostoli (lecționare apostolice).

Autorul acestui studiu a putut cerceta personal acest manuscris, care i-a fost pus la dispoziție de Universitatea ieșană în acest scop. Ocupându-se de caracterul paleografic al manuscrisului, autorul constată că inscripțiunile de pe vignete sunt parte grecești și parte slavone (pag. 10). Este prin urmare de părere că „poate s'a făcut în vreo mânăstire din muntele Athos, unde petreceau pe vremuri, alături de călugării greci, și călugări bulgari și sârbi” (pag. 11).

Literele manuscrisului sunt cele unciale grecești, nu însă în forma lor antică, ci în forma mai târzie modificată. Este de remarcat bogăția ornamentelor și a unor semne de punctiune, scrise cu tinctură de aur. De asemenea, particularitatea ce prezintă prin notele muzicale ce însoțesc textul, note în forma lor cea mai veche și mai primitivă, după părerea autorului, folosită de Greci între sec. al VI—VII-lea (pag. 16).

O altă particularitate încă mai isbitoare este faptul că acest lec-

ționar nu cuprinde niciun chip de sfânt. Din această constatare, autorul ajunge la concluzia importantă că acest manuscris „trebuie să dateze din epoca iconoclaștilor, a dușmanilor sfințelor icoane” (pag. 18). Mai precis, manuscrisul ar data din epoca împărătesei Irina și a fiului ei Constantin VI Porfirogenitul (771—797 d. Hr.). În orice caz, codicele n'a putut fi scris după anul 842, când s'a terminat definitiv lupta împotriva icoanelor (pag. 22). Autorul dă sugestia chiar, pe temeiul unei însemnări din manuscris, că acesta ar fi aparținut împăratului Constantin VI Porfirogenitul și soției sale, nefericita împărăteasă Maria, care a trăit multă vreme în mănăstire și s'a ocupat cu scrierea cărților cu cuprins religios.

Urmează textul manuscrisului și la urmă nouă anexe (Pl. I-IX fotografiate).

Autorul ne-a făcut un mare serviciu dând la lumină un studiu amănunțit și publicând textul acestui leționar. Nu poate fi vorba de-o descoperire, căci acest manuscris a fost mult înainte remarcat, chiar de A. D. Xenopol și C. Erbiceanu.

Autorul are de asemenea meritul de-a fi dat unele sugestii mai precise cu privire la data probabilă a manuscrisului.

Trebuie să observăm însă că ne-am fi așteptat să vedem extrase observări asupra textului grecesc însuși, ceea ce ar fi contribuit la arătarea originii textului și ar fi constituit de fapt singura contribuție serioasă a studiului. Fără aceasta, lucrarea are meritul mai mult de informare, decât de adâncire științifică a problemei.

De asemenea, datarea manuscrisului, deși foarte sugestivă, rămâne încă o chestiune deschisă, de oarece n'a putut fi făcută pe date mai variate și mai precise, afară de mențiunea că nu poartă niciun chip de sfânt. Privim deci cu rezervă această datare.

Lucrarea este făcută cu aceeași conștiinciozitate obișnuită a autorului. Pe noi ne bucură faptul că vom avea astfel publicat un text, care ne va servi pentru studiul paleografiei grecești, în deosebi cu studenții dornici să cerceteze un vechiu manuscris evanghelic.

Pr. Dr. VASILE GHEORGHIU: „*Codex argenteus upsaliensis*” (Monit. Ofic. 1939. Colecția Academiei Române, vol. XXXIX, Studii și cercetări; 58 pag. și 10 planșe).

Acest codice este unul din cei mai luxoși și mai scumpi codici biblici din câte s'au scris vreodată. El reproduce, după vechea tradu-

cere a Bibliei făcută de episcopul *Ulfila* în veacul IV pentru Goți, texte evanghelice.

Caracterele literilor, precum și ornamentele, sunt scrise cu argint, mai rar cu aur, sau argint și aur amestecat. De aceea poartă numele de „argenteus”. Fiind în posesia renumitei Universități suedeze din Upsala de mai multe sute de ani, este denumit și *upsaliensis*.

Autorul acestui studiu n'a putut lucra direct cu acest codice în mână. Dar arată singur cum a putut folosi măcar un exemplar fototipic al codicelui, dăruit Universității din Cernăuți, în Noemvrie 1937, de către A. S. R. Gustav Adolf, Principele de Coroană al Suediei, cu prilejul conferirii titlului de „Doctor honoris causa”.

Autorul înfățișează pe rând istoricul traducerii bibliei de către *Ulfila* pe limba gotică, în ținuturile țării noastre, în veacul al IV-lea d. Hr. Cea mai mare parte din traducerea lui *Ulfila* ce ne-a rămas o avem în acest codice, care reproduce traducerea celor patru evanghelii.

Înfățișând caracterul codicelui, liniile, ornamentele și toate amănuntele scrierii, autorul ajunge la concluzia că acest codice datează din timpul glorioasei domnii a lui Teodosie cel Mare, care a reușit să întemeieze un imperiu puternic pentru Ostrogoți în Italia de Nord, cu reședința la Ravenna (între anii 493—555 d. Hr.). Codicele studiat datează deci din prima jumătate a veacului al V-lea.

O prea largă dezvoltare se dă în lucrare istoricului acestui codice dealungul veacurilor. Este o parte fără importanță științifică, deoarece reproduce datele după alte studii anterioare făcute mai ales în limba germană. Se arată aici și diferitele editări ale acestui codice, cea din urmă fiind la Upsala, a lui Theodor Svedberg și Ivar Nordlund (1925—1927).

Lucrarea are anexate 10 planșe diferite. Autorul a făcut un serviciu împrăștiind în limba română aceste date asupra codicelui gotic.

Dar am fost surprinși să constatăm că nici aici nu găsim, măcar atinse, problemele esențiale științifice, care se leagă de traducerea gotică reprodușă de acest codice. Întrucât această traducere datează din veacul al IV-lea, Goții găsimu-se pe vremea lui *Ulfila* chiar pe meleagurile țării noastre, o seamă de probleme interesează în gradul cel mai înalt cultura noastră. Ar fi de reluat, de pildă, în deosebi chestiunea influenței limbii și textului latin asupra traducerii gotice. Acest fapt este evident, însă explicarea fenomenului ar putea duce la concluzii in-

teresante, dacă s'ar stabili o influență a creștinismului de limbă latină din Colonia Dacică asupra celui dintâiu document literar gotic, deci germanic. Este o mină de cercetare neexplorată în străinătate, unde se uită prea adesea origina noastră latină, dar care mină va putea cândva fi descoperită chiar prin noi înșine, ca unii cari știm mai bine că în veacul al IV-lea poporul nostru de origine latină era în bună parte creștinat pe aceste meleaguri, că deci e de admis ca manuscrise biblice latine, pe lângă cele grecești, să fi circulat la noi și că deci la baza traducerii gotice a lui Ulfila să fi stat neapărat o influență latină din partea strămoșilor noștri. Dacă acest fapt se va putea stabili cândva cu temeuri științifice, ar fi o mare mândrie românească să știm că primul izvor literar germanic a țâșnit sub cultura latină dela gurile Dunării. Ar fi totodată o explicație mult mai normală a influenței latine asupra traducerii gotice, decât ipoteza că aceasta ar proveni chiar de mai târziu, în Nordul Italiei, de sub imperiul ostrogotic dela Ravenna.

De asemenea, codicele gotic are o mare importanță pentru critica textuală a Noului Testament. În acest domeniu de specialitate, în care autorul are de altfel o deosebită pregătire, erau de așteptat măcar unele concluziuni.

Nu ne îndoim că, la timpul potrivit, autorul va putea relua și completa acest studiu, dându-ne în specialitate orizonturi mai luminoase.

Diacon Dr. HARALAMBIE COJOCARU : *Este Primatul lui Petru un Privilegiu de drept divin după Noul Testament?* (Sibiu, Tipografia arhiepiscopala, 1940 ; LXXII + 434 pagini).

Iată înfine cea mai dezvoltată și cea mai serioasă lucrare în românește asupra subiectului. Autorul a căutat să pună la contribuție toate izvoarele posibile pentru ca să lămurească platforma pe care s'a așezat pretinsul primat jurisdicțional al papilor. O lucrare atât de voluminoasă n'ar fi putut vedea lumina zilei, dacă n'ar fi fost îmbrățișată și tipărită sub directa ocrotire a marelui ierarh ardelean de azi : I. P. S. Mitropolit *Nicolae Bălan*. Autorul îi aduce în „prefață” o sinceră recunoaștere și mulțumire.

Bibliografia menționată în lucrare e considerabilă. Ocupă aproape 70 pagini din textul introductiv. Unele opere sunt chiar rare. Deaceia

cu greu putem crede că toată această bibliografie a putut fi serios consultată de autor, lucru care se poate vedea de altfel din autorii citați în cursul lucrării, mult mai restrânși. Dar erudiția autorului nu-i micșorată prin aceasta, căci câmpul său de informație este foarte vast. Nu credem însă că se face un serviciu unei lucrări când se dă o bibliografie prea amestecată și prea vastă în subiect, fatal deci numai parțial aprofundată. Se observă mai ales la noi această tendință și trebuie combătută. Căci rostul bibliografiei nu-i de a da un indice al tuturor lucrărilor pe care autorul le-a găsit menționate asupra unui subiect, indiferent de valoarea lor și mai ales, indiferent de consultarea lor. Aceasta mai degrabă desorientează pe cititor și nu folosește decât să dea o falsă impresie despre erudiția autorului. Bibliografia serioasă trebuie să îndeplinească două condițiuni esențiale: *selecțiunea* operelor importante în subiect și *sinceritate* în arătarea aceloră folosite sau măcar consultate în lucrare. O bibliografie de așa proporții nu se găsește de obicei decât în enciclopedii, dicționare sau lucrări care îmbrățișează subiecte variate și vaste.

Dar nu vrem să facem autorului o vină dintr'un zel sincer de informare. Vom recunoaște că nu rămâne cu nimic dator în ceea ce privește bogăția izvoarelor studiate.

Cartea cuprinde 6 mari capitole: *Hristos și Biserica* (1), *Iisus este capul suprem al Bisericii* (2), *Iisus și primatul lui Petru* (3), *Textul „Tu ești Petru” în exegeza patristică* (4), *Primatul lui Petru și textele dela Luca XXII, 31-32 și Ioan XXI, 15-18* (5), *Biserica primară și sfântul Petru* (6). Fiecare capitol la rândul său se subdivide în diferite paragrafe. Urmează încheierea studiului (pag. 396-408), cu un rezumat în limba franceză și în fine un registru prețios al textelor biblice desbătute, iar un altul pentru numele proprii.

Este dela sine înțeles că o lucrare atât de largă nu poate fi rezumată în câteva rânduri. Ne vom mărgini să arătăm firul călăuzitor al ei, cu scurte notări.

Trebue să remarcăm faptul că autorul a știut să urmărească problema cu multă metodă și cu simț critic. Prima preocupare a lucrării a fost să adânciască originea și ființa Bisericii, al cărui cap suprem este însuși Domnul Iisus Christos (pag. 1-71). Autorul studiază pe rând ideia despre împărăția lui Dumnezeu, instituirea Bisericii Sale, chemarea apostolilor în acest scop, investirea lor cu o putere întreită, dar egală:

de-a hirotoni, de-a învăța și de-a conduce Biserica. Autorul arată, pe temeiul textelor Noului Testament cum apostolii s'au bucurat de-o deplină egalitate, atât în puterea sacerdotală, cât și în cea învățătoarească și în cea jurisdicțională. Mântuitorul însuși a înlăturat orice întâietate de ordin jurisdicțional, cât și orice intenție de primăție.

Aceasta poate fi socotită partea întâia a lucrării. Partea centrală (cap. III, IV și V) o socotim mai mult o secțiune critico-exegetică a celor 3 texte importante pe care se sprijină falsa interpretare papală în susținerea primatului și infalității papale: Matei XVI, 17-19 (cap. 3-4); Luca XXII, 31-32 și Ioan XXI, 15-18 (cap. 5).

Autorul se simte obligat să desbată în peste 100 pagini problema autenticității literare și istorice a textului „Tu ești Petru”... Excesiv de mult contra criticii protestante. Concluzia e solidă, în sensul că acest text e autentic, atât din punct de vedere literar, cât și istoric. Pentru aceasta, autorul n'a cruțat niciun mijloc de informare. N'avem nimic de adăugat, nici de rectificat.

Ne-am permite însă o sugestie în plus, care să întărească poziția autorului.

Anume, lipsa textului „Tu ești Petru”, din *Marcu* și *Luca*, cu atât mai mult în *Ioan*, dacă nu atinge autenticitatea lui istorică și literară, în schimb arată până la evidență că acest text n'a avut în spiritul sfinților Evangheliști sensul crucial de doctrină ce i se atribuie de papalitate atât de târziu în urmă. Căci cum ar fi tăcut sf. *Marcu* acest text, când acest Evanghelist scria după predica orală a sfântului Petru chiar din Roma? Dacă sf. *Marcu* ar fi cunoscut pe sf. *Matei*, cum înclină autorul nostru să creadă, ceea ce e mai mult decât discutabil, cum ar fi omis el un verset de-o importanță vitală pentru conducerea Bisericii lui Iisus, dacă doctrina primatului lui Petru i-ar fi fost cunoscută sau măcar susținută de sf. Petru însuși, învățătorul său? O imposibilitate de admis. Aceeași obiecțiune rămâne dacă presupunem, cu părerea curentă azi, că sf-tul *Marcu* este anterior sf-tului *Matei*, sau în orice caz, nu l-ar fi cunoscut pe acesta la redactarea evangheliei a doua. În acest caz, obiecțiunea ar fi mai serioasă, căci dacă omiterea în primul caz ar fi greu de închipuit, în cazul ultim ar căpăta caracterul de înlăturare voită. Dacă redactorul evangheliei sfântului *Marcu* n'a cuprins acest text, este desigur că în scena mărturisirii lui Petru, el nu conținea sensul special ce i se atribuie de papalitate azi.

Tăcerea sfântului *Luca* și a sfântului *Ioan* confirmă acest punct de vedere. O dovadă în plus că pentru veacul întâi, veacul compunerii evangheliilor și al vieții sfinților apostoli, era cu totul străină, nici măcar ca închipuire posibilă, doctrina primatului și infalibilității lui Petru, în sensul în care papalitatea a vrut s'o aplice bisericii romane.

Reluăm firul lucrării. Autorul urmărește serios textul în exegeza patristică, după diferiți scriitori și centre bisericești (p. 199-247). Concluzia ortodoxă e mai mult decât evidentă.

Ne îngăduim și aici să remarcăm însă că sistema lucrării suferă, prin faptul că în aceeași chestiune și asupra aceluiași text, deși cu preocupare diferită, s'a recurs cam la aceiași scriitori bisericești (pag. 105-148 și pag. 196-304). Era mai bine și mai unitar, evitându-se repetiri inutile, dacă acest capitol ar fi fost unificat.

Aceeași metodă exegetică-critică e folosită pentru ultimele două texte: Luca XXII, 31-32 și Ioan XXI, 15-18. O exegeză limpede, cu un robust simț critic și filologic se remarcă. Doctrina ortodoxă este și aici la largul ei, sprijinind înțelesul că nici aici nu-i vorba de-un primat al sfântului Petru, ci e vorba de prezicerea lepădării marelui apostol și de reintegrarea lui apoi în apostolat.

Asupra textului lui Ioan XXI, 15-23 am vrut să cercetez interpretarea dată de sfântul Ioan Hrisostom. Aceasta pentru a mă convinge de afirmația categorică făcută de autorul cărții că „pentru Hrisostom textul evanghelic dela Ioan fixează principiul egalității tuturor apostolilor în slujba evangheliei” (p. 340). Am regretat să constat că autorul ori n'a consultat direct la acest loc pe sfântul Părinte, ori a vrut să ocolească o reală dificultate, atribuindu-i păreri ce nu se găsesc în locul arătat (omilia 88 asupra sf. Ioan, P. G., t. LIX, col. 477-480). Îi atragem atenția că interpretarea sfântului Hrisostom aici pare mai degrabă protivnică tezei susținute de autor și deci ar fi fost necesar, pentru obiectivitatea științifică a lucrării în apărarea doctrinei ortodoxe, să nu se fi trecut atât de ușor asupra dificultăților găsite. Căci exegeza celui mai mare comentator creștin, cum e sfântul Hrisostom, atârână în cumpănă mai mult decât multe argumente.

În fine, partea ultimă a lucrării urmărește problema în *Biserica primară*, atât după Faptele Apostolilor, cât și după epistolele pauline (pag. 342-408). Toate datele, textele, episoadele și aluziile Noului Tes-

tament sunt amintite, culminând cu sinodul apostolic și cu incidentul din Antiohia.

Doctrina ortodoxă iese pretutindeni întărită și luminată.

Trebue să fim recunoscători autorului că ne-a dat o lucrare atât de prețioasă și de documentată în românește. Lucrări de dilentanți în această chestiune nu mai sunt posibile. Orice contribuții vor trebui să țină seamă în viitor de această lucrare.

Seria teologică a tipografiei arhidiecezane din Sibiu binemerită prin adăogirea acestei nouă verigi, în același format îngrijit cu care ne-am obișnuit.

Dr. SIMION LILIACOVEANU: *Sfântul Apostol Petru n'a fost episcop în Roma* (București, 1940; 62 pagini).

Autorul atacă în această carte una din cele mai grele probleme, privind atât Noul Testament, cât și istoria apostolică. Este vorba de a statornici dacă sfântul apostol Petru a fost sau nu în Roma. Se știe că această problemă, care trebuia să rămână numai în domeniul istoric, a devenit cu timpul o dispută dogmatică, născută din pretenția romano-catolică a întâietății sfântului Petru și a scaunului papal, papa pretinzându-se totdeauna succesorul marelui apostol, ce-ar fi fost și primul episcop al Romei.

Disputele dogmatice sunt foarte periculoase când se întemeiază pe interpretarea anumitor fapte istorice, care ar trebui să rămână strict în domeniul evidențelor și cercetărilor științifice. Așa este cazul cu problema dacă sfântul apostol Petru a fost sau nu în Roma și dacă, în caz pozitiv, a ocupat totodată sau nu primul scaun episcopal al acestei biserici. Din punct de vedere istoric și obiectiv, răspunsul la această întrebare n'are și n'ar trebui să aibă nicio legătură cu vreo problemă dogmatică. Căci nu se poate trage nicio concluzie dogmatică în sensul unei supremații a bisericii din Roma asupra celorlalte biserici creștine, chiar dacă s'ar putea admite că în adevăr sfântul Petru a predicat și a fost câțva timp episcop în Roma. În realitate, biserica papală și-a făcut un prost serviciu, transformând o chestiune istorică, într'o dispută exegetico-dogmatică și derivând din ipotetica păstorire episcopală a sfântului Petru la Roma o concluzie atât de ciudată, ca aceea a primatului papal. Căci

dacă poate fi în adevăr vorba de primat în Biserică, primat care ar deriva chiar dela Mântuitorul, printr'unul din urmașii săi, atunci multe cetăți creștine s'ar putea mândri cu o astfel de prerogativă.

Ar fi desigur, în frunte, *Ierusalimul*, cetatea cea sfântă, pentru care a plâns însuși Mântuitorul, în care și-a vărsat sângele Său scump pentru mântuirea universală, în care stau mărturie istorică până la sfârșitul veacurilor locul Patimilor, mormântul și locul de înviere al Domnului. Același Ierusalim, în care a luat naștere biserica creștină, care a cunoscut prima zi de pogorire a Sfântului Duh și de predică, chiar din gura sfântului apostol Petru, Înfine, Ierusalimul, care a avut ca prim episcop pe însuși „fratele Domnului“, pe sfântul și autoritarul Iacob, autorul epistolei din Noul Testament. Se trece prea ușor peste figura și rolul primordial jucat de acest apostol, pe care îl slăvim nu spre a micșora persoana sfântului Petru, ci pentru a evidenția, în fața denaturării papale, cât de puțină temeinicie este când se susține o supremație, împărțind Biserica după privilegiile apostolice inexistente.

De aceea e bine să reamintim că sfântul Iacob avea la început, ca *primul episcop din Ierusalim și deci ca primul episcop al întregii Biserici creștine fondate*, o autoritate care depășea chiar pe aceea a sfântului Petru. Este destul să amintim, de pildă, că la sinodul apostolic din Ierusalim, după 20 de ani dela întemeierea bisericii creștine, sfântul Iacob stă în fruntea celor trei „stâlpi“ ai Bisericii (conf. Galateni 1¹⁹ și 2⁹), adică înaintea lui Chefa și Ioan. Mărturia epistolei către Galateni este întărită de Faptele Apostolilor. Aci ni s'a păstrat în rezumat desbaterea și hotărîrea acestui sinod apostolic, în care iau cuvântul sfântul Petru, sfântul Pavel, Barnaba și la urmă sfântul Iacob. Nu se obișnuia atunci să fie un „președinte“ al sinodului. Dar nu mai încapе îndoială că autoritatea sfântului Iacob e atât de nediscutată, încât poate fi privit ca cel care a avut cuvântul hotărîtor. El este acela care ia cuvântul cel din urmă, el rezumă ideile celor ce au vorbit mai înainte, începând cu Simon Petru și tot sfântul Iacob e cel care dă soluția concludivă a acestui sinod, pentru trimiterea unei scrisori bisericii din Antiohia. Propunerile sfântului Iacob (Fapte 15²⁰) sunt de fapt însăși concluziile sinodului, scrise către biserica antiohiană, așa cum se repetă aproape cuvânt cu cuvânt (Fapte, 15²⁶⁻²⁹). Aceeași autoritate, chiar față de sfântul Petru, se vede ceva mai târziu, în legătură cu disputa dintre sfântul Petru și Pavel la Antiohia (Galateni 2¹²).

Unde-i deci primatul sfântului Petru, chiar după 20 de ani dela fondarea Bisericii creștine?

Dar Ierusalimul ar fi avut încă și alt temeiu să-și născociască un primat în Biserică, dacă acesta ar fi fost necesar, necum dacă ar fi existat dintru început. Acest temeiu în plus s'ar fi sprijinit pe *autoritatea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, Fecioara Maria*, cea mai presus decât toată făptura și decât toți sfinții, care a fost de față la pogorirea sfântului Duh, a cărei veghere și adormire au avut loc în Ierusalim. De ce să născocim un primat papal la Roma, dacă un primat ar fi fost veridic sau măcar necesar în biserică, atunci când Ierusalimul l-ar fi putut oferi cu nediscutată autoritate universală și când temeiuri istorice, exegetice și doctrinale mult mai solide ar fi sprijinit un asemenea primat pentru patriarhatul Ierusalimului?

* * *

Dar să revenim la lucrare. P. C. Preot Profesor Dr. *Simion Li-liacoveanu* sprijină în cartea sa următoarea teză: Sfântul apostol Petru n'a fost episcop în Roma și nici n'a predicat vreodată în acest oraș. În acest chip, autorul taie dela rădăcină atât primatul papal, care n'ar avea astfel nici măcar un fond de discuție, cât și tradiția despre moartea martirică a sfântului Petru la Roma.

Această teză este desvoltată în mai multe capitole. Mai întâi: Viața sf. apostol Petru (pag. 5-10). E de mirare că aci autorul a uitat să menționeze câteva momente importante din viața marelui apostol, după Evanghelii: scena pe drumul Cezareei lui Filip și musturarea Mântuitorului după aceea (Matei 16¹⁶⁻²³ și par.), precum și discuția cu Sf. Pavel în Antiohia (după Galateni 2¹⁶ și urm.). De asemenea, la pag. 9 e de corectat afirmația că „Sf. Iacov a fost junghiat cu cuțitul” (de scris: „a fost omorît cu sabia”).

Autorul recunoaște că în biografia sfântului Petru există o tradiție, întemeiată mai ales pe scrierea Pseudo-Clementine, după care el ar fi fost episcop al Romei. Această părere este combătută serios de autor, cu argumente vrednice de luat în seamă, dar nu definitiv concludente:

a. De ce n'au amintit nimic Faptele Apostolilor despre acest fapt?

b. De ce Sf. Pavel nu pomenește nimic în această privință în epistola către Romani?

Analizând apoi problema scrierii epistolelor sfântului Petru din „Babilon”, autorul combate părerea că „Babilonul” trebuie luat în înțelesul de Roma și adoptă părerea cunoscută că este vorba despre Babilonul din Orient. Combate de asemenea părerea că sfântul Petru ar fi fost cândva în Roma și că ar fi suferit moartea martirică acolo. Aici analizează texte din Sfinții Părinți, din apocrife și din Noul Testament, precum și din alți codici mai târzii (pag. 22-54).

În concluzie, atitudinea autorului este radicală: „Sf. Apostol Petru n'a păstorit biserica Romei 25 ani, ci a predicat creștinismul la Iudeii din Babilonul de pe Eufrat. Am combătut susținerile bisericii Romano-catolice și protestante, ce au la bază scrierile apocrife...” (pag. 55).

Trebuie să mărturisesc că atitudinea autorului este prea radicală. Suntem de acord că Sfântul Petru n'a fost episcop în Roma și n'a petrecut aci 25 de ani. Dar credem că e foarte greu de combătut tradiția atât de răspândită a morții sale martirice la Roma. Chiar biserica ortodoxă, prin sinaxarul și tradiția liturgică, și-a însușit această tradiție, care pune prăznuirea sfântului Petru și a sfântului Pavel în aceeași zi, ca amintire a morții lor martirice în Roma. Autorul nu trebuia să treacă atât de ușor peste aceste fapte și constatări.

De asemenea, toată critica despre origina evangheliei Sf. Marcu în legătură cu predica Sf. Petru în Roma, ar primi o lovitură, fără să fie suficient motivată.

Suntem deci de părere că o atitudine atât de radicală, deși foarte simpatcă prin claritate și dârzenie, merge prea departe când tăgăduiește complet orice contact al sfântului Petru cu biserica din Roma, în ultima parte a vieții sale încheiate cu moartea martirică.

Autorul ne-a dat o lucrare desvoltată, care va provoca, probabil, reveniri asupra unei probleme atât de controversate.

Preotul HARALAMBIE ROVENȚA

IOAN GH. SAVIN, prof. univ., *Creștinismul și gândirea contemporană*. București, Tip. „Fântâna Darurilor”, 1940, în 8^o, 160 pp., 100 lei.

D. profesor. I. Gh. Savin, dela Facultatea de Teologie din Iași, și-a adunat în acest volum conferințele ținute la Radio-București și în alte împrejurări între 1934-1940. Publicate mai întâi în revista „Fântâna

Dărilor" sau în broșuri aparte, aceste conferințe dau acum cititorului puțința să urmărească dintr'odată, sub diferite fețe, raportul ce există între creștinism și gândirea contemporană.

După însăși mărturia autorului, problemele tratate se situează pe linia preocupărilor din „Iconoclaști și apostatați contemporani”, cartea d-sale atât de citită și care a adus reale servicii Bisericii românești.

În prima grupă de conferințe, intitulată ca și cartea însăși: *Creștinismul și gândirea contemporană*, autorul confruntă creștinismul cu filosofia și știința vremurilor noastre. Între filosofie și religie nu are de ce să fie ostilitate: „Filosofia duce pe alte căi decât cele ale religiei, către aceeași țintă supremă: *realitatea divină*” (p. 20). De asemenea știința, adevărata știință, n'a stat niciodată piedecă în calea credinței. Și dacă unora dintre teologi li se pare primejdioasă concepția evoluționistă despre univers, d. prof. Savin le spune că „ideia evoluționistă în sine nu este neapărat opusă concepției creștine despre om și lume” (p. 35). Numai evoluționismul materialist este primejdios. Prin urmare, filosoful și omul de știință pot fi foarte buni creștini și chiar sunt cel mai adesea foarte buni creștini. Căci a fi religios nu înseamnă a avea o „mentalitate prelogică”, în sensul pe care unii sociologi îl dau acestor cuvinte. Religiozitatea nu este un semn de „primitivism” și nu este apanajul exclusiv al primei faze de dezvoltare a omenirii, cum credea Auguste Comte.

A doua grupă de conferințe, reduse la esențialul lor în cartea de care ne ocupăm, poartă titlul: *Creștinismul și viața*. Aici autorul pune problema creștinismului în fața „activismului” contemporan; în deosebi în fața înclinării exagerat sportive ce se observă la tineretul din ziua de azi. Creștinismul nu este o religie a pasivității, a renunțării, cum s'a spus adesea. Viața creștină stă într'adevăr ancorată de viața viitoare, dar „creștinismul nu a predicat și nici nu a încurajat renunțarea la viața de aici, pentru câștigarea vieții de dincolo: ci a *condiționat* viața de dincolo de înălțimea, vitejia și *urednicia* vieții de aici” (p. 47).

Urmează conferința *Indoieli și certitudini*, în care autorul ne poartă în însuși miezul creștinismului, în marea taină a învierii Domnului: piatră de poticnire pentru multe minți. Este, credem, cea mai frumoasă conferință a d-lui profesor Savin. Ascultătorii la Radio nu au prea desprilejul unor atât de izbutite apologii creștine.

Conferința următoare: *Dumnezeu și cunoașterea Lui*, a fost ținută.

la Fundația Universitară Carol I, în cadrul conferințelor „Fântâniilor Darurilor”, în anul 1935. Întreaga vorbire este țesută pe canavaua scrierilor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul și a lucrării lui Rudolf Otto, *Das Heilige*. Pe Dumnezeu nu-l putem cunoaște în esența sa, ci numai în manifestările sale. Cunoașterea rațională nu este suficientă, ci trebuie dublată de cunoașterea prin credință, la temelia căreia stă sentimentul stării de creatură față de Creator. În cursul d-sale de Apologetică, d. profesor Savin trata cam sever, după părerea noastră, cunoașterea mistică a lui Dumnezeu. Aici, dimpotrivă, i se arată destul de favorabil. Căci ce altceva decât cunoaștere mistică este „cunoașterea prin *credință* și prin *iubire* a Domnului”, despre care vorbește d-sa? (p. 92).

Urmează o conferință despre *Ateismul militant*, ținută la congresul preoților misionari din Chișinău, în toamna anului 1933, și o alta, mai desvoltată (pp. 116-160), despre *Creștinism și comunism*, ținută în cadrul conferințelor „Astei Basarabene” din Chișinău, în anul 1934. În cea dintâi autorul arată pericolul ateismului și-l combate cu un bogat arsenal apologetic. În cea de a doua pune față în față cele două lumi ostile: „Lumea creștină a Dumnezeului devenit Om, și lumea comunismului, a Dumnezeului izgonit din om” (p. 116). Istoria și doctrina comunismului sunt expuse pe larg, iar combaterea teoriilor comuniste nu lasă nimic de dorit.

Ce păcat numai, că Biserica noastră n'a găsit până acum mijlocul ca acest admirabil material apologetic să ajungă în mâna intelectualilor țării noastre, fie sub forma de broșurele ieftine, fie chiar în mod gratuit!

Dr. V. GOMOIU, *Biserica și Medicina*. Brăila, 1940, în 8^o, 174 pp., 80 lei.

Sub titlul: *Biserica și Medicina*, d. dr. V. Gomoiu, președintele Societății internaționale de Istoria Medicinii și fost ministru al Sănătății, retipărește, cu importante adăogiri, lucrarea d-sale: *Preoțimea în slujba operelor de ocrotire și medicină socială*, publicată pentru prima dată în București în anul 1927.

În fruntea acestei cărți stă cuvintele lui Hippocrate: Medicina este un sacerdoțiu umanitar. Într'adevăr, medicina și religia au ca scop co-

mun de a ușura suferința omenească. De aceea, „Biserica și Medicina trebuie să stea într'o colaborare continuă și cât mai strânsă, căci terenul este prea vast pentru a se teme cineva de încălcare reciprocă” (p. 172). O bună parte din lucrarea d-lui dr. V. Gomoiu o ocupă tocmai istoria raporturilor de colaborare dintre medicină și religie. Astfel, după un prim capitol intitulat: Începuturile medico-religioase și serviciilor lor—capitol în care am avea de făcut unele obiecții cu privire la felul naturist cum este concepută originea religiei — sunt expuse raporturile medico-religioase în diferite religii: la Egipteni, Evrei, Greci, Romani și Mahomedani. Apoi, în capitolele III și IV sunt arătate legăturile medico-religioase la creștini și în deosebi la Români. „Biserica creștină, spune d. dr. V. Gomoiu, a avut cele mai mari merite în privința cultivării, a înaintării și a răspândirii științei în lume... iar Medicina este cea dintâi care recunoaște că datorează Bisericii cel mai mare sprijin în progresul și răspândirea sa în lume” (pp. 59—63). Capitolele V-VII tratează despre Biserică și practica medicală în general, dar se referă neconținut la Biserica ortodoxă română și la felul cum preoțimea ar putea să intervină în operele de ocrotire și medicină socială. Acesta a fost de altfel și scopul cu care d. dr. V. Gomoiu a alcătuit lucrarea de față, premiată în 1926 la un concurs instituit de Ministerul Sănătății și Ocrotirilor sociale. Iată ce frumos definește d-sa colaborarea dintre medici și preoți, pentru luminarea și îndrumarea poporului spre o viață mai igienică și în același timp mai morală: „*Medicul va semăna, iar preotul va cultiva, și amândoi — împreună cu poporul — vor culege roadele*” (p. 100). Și mai departe: „Sentimentul religios poate fi considerat ca cel mai puternic regulator al vieții omenești și se poate apela la el mai cu folos decât la rațiune, căci de multe ori cerințele minții referitoare la activitatea noastră rămân pasive, iar cunoștința unui fapt nu schimbă totdeauna pe om” (p. 103).

Cartea se sfârșește cu un adaus: *Între „știință” și „minune”, conferință ținută în aula Universității din Iași, la 21 Aprilie 1940 (Florii), sub preșidenția I. P. S. Mitropolit Irineu al Moldovei, și apoi la „Societatea R. R. de Istoria Medicinii”, în amfiteatrul Spitalului Brâncovenesc, la 16 Mai 1940. Această conferință are o deosebită valoare apologetică. Ce poate fi oare mai prețios decât mărturia de credință în Dumnezeu și minune a unui învățat medic român! D. dr. V. Gomoiu descinde, de sigur, dintr'un lung șir de preoți, cari s'au succedat din*

generație în generație, neîntrerupt, dinaintea de 1668 și până la d-și — o spune chiar cu mândrie (p. 78) — dar aceasta nu este singura explicație a credinței d-sale. Mai sunt și alți medici fii de preoți, cari nu s'au gândit să facă vreo mărturisire de credință. Credința d-lui dr. V. Gomoiu în Dumnezeu și în minune este întemeiată și susținută cu argumente în stare să convingă și pe alții. Contrar adepților scientismului, d-și își dă seama de limitele restrânse ale științei, de relativitatea adevărilor științifice și de incapacitatea științei de a deslega toate tainele lumii și ale vieții. „Puținătatea științei noastre, spune d-și, nu se poate ridica în contra nemărginirii dumnezeiești și a minunilor sale... Pentru mine, toată „natura” este 'opera lui Dumnezeu, — însăși „fenomenele naturale” constituie manifestări plastice ale Dumnezeirii” (pp. 150—153). Și atunci, nu se mai pune problema „naturalului” și „supranaturalului”, ci a „omenesului” și „supraomenesului”. Medicul nu „vindecă” el pe bolnav, ci natura îl vindecă, iar medicul nu face decât să ajute natura ca ea să producă vindecarea. Vindecările miraculoase sunt săvârșite de natură, dar natura este opera lui Dumnezeu, iar cine privește bine vede la fiecare pas pe Dumnezeu în natură. „Pentru mine, spune d. dr. V. Gomoiu, toată natura este o minune, — sau, dacă vreți, este plină de atâtea minuni, care ne conving de spusa Psalmistului (13, 1), că numai „cel nebun zis-a întru inima sa că nu este Dumnezeu” (p. 164). Iată o interesantă concepție despre minune, care deși nu coincide întru totul cu concepția teologică — problema „naturalului” și „supranaturalului” fiind mai complexă decât s'ar părea — liniștește totuși în oarecare măsură iscoditoarea curiozitate a minții omenești.

Ceea ce ne surprinde de asemenea plăcut în lucrarea d-lui dr. V. Gomoiu este bogăția cunoștințelor d-sale biblice. Toată cartea este presărată cu citate bine alese în deosebi din Noul Testament. La noi în țară, numai d-rul N. C. Paulescu, din mulțimea medicilor, s'a arătat atât de apropiat cunoscător al Sfintei Scripturi și, într'o măsură încă mai mare, apologet stăruitor al adevărilor creștine.

Fără să fie o lucrare de mari dimensiuni, cum este de pildă aceea a d-rului Henri Bon, *Précis de médecine catholique* (Paris, Alcan, 1936, în 8°, 768 pp.), și fără să pună toate problemele raportului dintre religie și medicină, cartea d-lui dr. V. Gomoiu aduce totuși reale foloase Bisericii noastre, atât prin spiritul creștin care o străbate, cât și prin sfaturile practice pe care le conține. De aceea o recomandăm călduros studenților teologi și clerului Bisericii noastre.

TH. FECIORU, *Poporul român și fenomenul religios*, Studiu pe marginea producțiilor folklorice. București, Editura Librăriei Teologice, 1939, in 12^o, 227 pp., 75 lei.

Incercând să surprindă religiozitatea poporului românesc, printr'un studiu de sinteză „pe marginea producțiilor folklorice”, d. Th. Fecioru și-a luat asupra-și o însărcinare frumoasă, dar grea. Căci, dacă cercetătorul folklorului religios românesc se găsește în fața unui minunat tezaur de creație artistică pe motivele dogmei creștine, apoi pătrunderea mai adâncă a acestor manifestări sufletești cere o întinsă pregătire filosofică și științifică, o strânsă familiarizare cu psihologia și sociologia religioasă, stăpânirea științei folklorului și a etnologiei religioase, precum și o îndelungă frământare a materialului brut pe care îl oferă colecțiile de folklor. La aceasta se mai adaugă dificultatea semnalată și de d. Th. Fecioru în prefața cărții, că nu există un studiu temeinic de psihologie a poporului român. Și totuși d-sa a izbutit să dea o lucrare interesantă și utilă, a cărei scădere mai importantă o vedem numai în faptul că îmbrățișează prea multe probleme pentru a le putea adânci pe fiecare în parte.

Ideile principale ale cărții sunt următoarele: Poporul român este credincios. Credința lui stă în adâncime, nu în suprafață. El nu raționează dogmele creștine, ci le trăiește sub formă de alegorii. Cine știe să degajeze folklorul românesc de excrescența mitologică rămâne uimit de ortodoxia autentică pe care o descoperă. Mitologia românească nu-și are neapărat obârșia în străvechi și îndepărtate credințe ale altor popoare, ci este, în cele mai multe cazuri, o creație spontană a sufletului românesc. Chiar atunci când asimilează tradiții păgâne, poporul român le imprimă un caracter de originalitate, prin aceea că le impregnează de duh creștin și se recunoaște în ele. Mult trâmbitata influență bogomilică în folklorul religios românesc este lipsită de temei. Ortodoxia s'a adaptat în țara noastră „duhului local” fără compromis. Aceste idei sunt susținute în prima parte a cărții, în care autorul a vrut în primul rând să arate valoarea folklorului din punct de vedere religios. În partea doua a cărții găsim prezentarea critică a folklorului religios românesc, sistematizat după capitolele dogmaticii creștine: Dumnezeu, crearea lumii și a omului, anghelologia și demonologia, hristologia și soteriologia, Maica Domnului, sfinții și sărbătorile creștine, viața viitoare,

judicata, raiul și iadul. Sfârșește cu câteva considerații asupra pietății poporului român: creștinism de atitudine, „cosmism creștin”, participare la sfintele Taine, etica poporului român, etc.

Spiritul în care d. Th. Fecioru a întreprins cercetarea folklorului religios românesc este apologetic. În multe locuri se resimte influența speculațiilor d-lui Lucian Blaga în legătură cu trăirile sufletești ale poporului român. Face uneori interesante digresiuni cum este aceea despre problema *stilului* în filosofia d-lui Lucian Blaga (pp. 45-48), și precizări de ordin dogmatic, cum este aceea despre noțiunea de *apocatastasă* în filosofia lui N. Berdiaeff (pp. 231-235). Interpretarea dată credințelor populare este adesea ingenioasă. Legătura dintre creațiunile folklorice și dogmele Bisericii este urmărită cu stăruință și pricepere.

Fără să căutăm a micșora meritele reale ale lucrării, arătăm totuși că la pag. 187 autorul pare că înțelege greșit dogma romano-catolică despre neprihănită zămislire a Maicii Domnului. Iată cuvintele sale: „O legendă ne vorbește despre nașterea Fecioarei în chip miraculos, adică fără atingere bărbătească, așa cum ar fi dogma Bisericii romano-catolice despre *immaculata concepțiune a Fecioarei*. Nu este desigur vorba despre o influență romano-catolică, ci legenda trădează gradul de sfințenie la care poporul vrea să ridice pe Maica Domnului”. Dogma romano-catolică amintită se referă însă la favoarea specială acordată Sfintei Fecioare de a fi scutită de păcatul strămoșesc, chiar din primul moment al existenței sale, nu la nașterea Sfintei Fecioare fără atingere bărbătească, adică în chip miraculos, ca Mântuitorul. Apoi, la pag. 26 citim: „Folklorul religios nu s'a bucurat de o cinste și atenție deosebită. Pentru el, nu numai că nu s'a înflăcărat nimeni, dar nici nu i s'au închinat studii care să-l pună în adevărata lumină și valoare”. De sigur, este adevărat că astfel de studii nu s'au publicat, nici de către teologi, nici de către simpli laici iubitori de cele sfinte. Dar astfel de studii există. Pentru folklorul religios românesc s'au înflăcărat și alți tineri teologi, nu numai d. Th. Fecioru. Credem deci că-i facem bucurie aducându-i la cunoștință titlul câtorva teze de licență susținute la Facultatea de Teologie din București. Astfel, în anul 1938 au fost susținute tezele: *Viața viitoare în credința poporului român* (Sburlan Constantin) și *Raiul și iadul în folklorul românesc* (Stoica Ioan). În anul 1939: *Ideea de păcat în credințele poporului român* (Buzoianu Ilie) și *Credința în minune la poporul român* (Stanca Sisoie). În anul 1940: *Magie și*

religie la poporul român (Pr. Apostolescu Anton) și *Maica Domnului în folklorul românesc* (Velcu Dumitru). Subiectele: *Anghelologie și demonologie în credințele populare românești* și *Mântuitorul Iisus Hristos în folklorul românesc* sunt în pregătire. Se pot adăoga și următoarele teze de licență mai vechi sau cu subiecte apropiate de folklorul religios românesc: *Teologia creștină în basmele și legende românești* (Mihai Niță), *Caracterul cosmic al rugăciunii ortodoxe* (Nițulescu Horia), *Cultura și religia la Români în lumina actualității* (Lăncrăjan Ioan) și *Contribuție la studiul sentimentului religios la Români* (Vasilescu Emilian), precum și o importantă lucrare de seminar pentru doctorat, prezentată anul trecut de Pr. Niță Mihai, cu subiectul: *Spiritualitatea descântecelelor*. Cele mai multe dintre aceste lucrări ar merita să fie tipărite. Există deci entusiasm pentru folklorul religios românesc, dar munca tinerilor noștri cercetători rămâne necunoscută. De aceea, credem că Pr. Dr. Olimp N. Căciulă și Pr. Dr. D. Fecioru, cari îngrijesc colecția „Stromate” și au făcut să apară lucrarea d-lui Th. Fecioru, ar aduce un real serviciu teologiei și Bisericii românești, tipărind câteva teze de licență socotite ca cele mai bune la Facultățile noastre de Teologie. Pentru fapta lăudabilă de a fi tipărit lucrarea d-lui Th. Fecioru, nu putem decât să-i felicităm și rugăm pe autor să stăruie în cercetarea vieții religioase românești.

EMILIAN VASILESCU

MIHAIL URZICĂ, *Minuni și false minuni. Revelațiuni, semne Dumnezești și satanisme. — Contribuțiuni documentare pentru interpretarea mai multor cazuri de presupusă teofanie, între cari și cazurile dela Maglavit și Tudor Vladimirescu-Tecuci*, București. 1940 258 pagini.

Iată o carte care a stârnit oarecare surprindere, nemulțumire și chiar multe proteste în cercurile noastre bisericesti și teologice, pentru atitudinea de opoziție pe care autorul o ia față de acele cunoscute fenomene cu caracter miraculos și mistic, care au frământat spiritualitatea româneasă acum vreo câțiva ani în urmă. Cartea este dedicată „sfinților slujitori ai Bisericii și teologilor”. După cum arată „lămurirea” dela început, autorul vrea să fixeze pe cât cu putință, limitele și caracterele

distinctive dintre revelația adevărată sau dumnezeiască pe de o parte și mistificările satanice pe de alta.

Istoria a înregistrat adesea multe fenomene miraculoase, extraordinare sau suprafirești. Nu toate aceste fenomene se pot atribui însă acțiunii sau intervenției divine în lume, ci unele pot fi contrafaceri, având ca autor pe satana. De aci necesitatea de a distinge ce e dumnezeesc și ce e demonic în așa numitele „minuni” sau „semne”, adică fenomene ce depășesc ordinea naturală. Autorul pleacă dela adevărul că mântuirea nu se poate căpăta decât în și prin Biserică și de aceea diavolul duce dela început războiul nu numai fiecărui creștin în parte, ci și Bisericii ca instituție și mai ales ca deținătoare a mijloacelor pentru mântuirea noastră, adică a Sfințelor Taine. Într'adevăr, diavolul poate, cu îngăduința lui Dumnezeu, să-și manifeste uneori, prin oameni, puterea-i răufăcătoare. Asemenea forme de manifestare a lui satana în lume pot fi de două feluri: unele cu înfățișări demonice (indrăcitiții și obsedații), iar altele cu înfățișări angelice (falsii profeți și falsii făcători de minuni). Între formele din a doua categorie se pot număra: fenomenele de spiritism și necromancie, vrăjitoria de orice nuanță, diferite semne și vindecări minunate presupuse suprafirești, dar de origine demonică, farmecele și descântecele, manifestările pitonicești (préziceri și ghicitorii), pretinsele viziuni sau teofanii, etc. Autorul vorbește pe larg despre toate aceste forme, ilustrându-le cu cazuri reale și recente, din care se vede caracterul și obârșia lor demonică. Ele sunt cu mult mai periculoase decât cele din prima categorie (posesiunile demonice), fiindcă în aceste cazuri satana îmbracă aparențe de miel, amăgind și înșelând mai ales mulțimea simplă și lipsită de orientare duhovnicească. „Pe măsură ce anumite lucrări de rătăcire îmbracă forme de credință și de evlavie, iar anumite semne neobișnuite, cu aparență de teofanie, se prezintă în formă *evangelică* și se ascund îndărătul Bisericii, ele devin și mai primejdioase pentru viața noastră duhovnicească” (pag. 43). Ceeace mai ales induce în eroare și captivează masele populare este elementul miraculos, care însoțește de obicei lucrarea diavolului prin falsii profeți, vizionari și taumaturgi. Se știe că Iudeii cereau Mântuitorului „semne” pentru a crede în el (vezi de ex. Ioan, VI, 30), dar El a mustrat adesea această sete de minuni a popoului de rând (vezi de ex. Marcu VIII, 11-12). Și astăzi se uită că Mântuitorul „a venit în chip de rob, nu cu năluciri înfricoșându-ne pre noi”, după cum cetim în Molitfelnic la rugăciunea pentru sfințirea apei,

și că miraculosul și suprafirescul nu înseamnă totdeauna un criteriu de suficient și peremptoriu pentru a socoti drept minune, adică drept lucrare dumnezeiască, orice „semn” sau orice fenomen neobișnuit. Aceasta pentru că sub aparențele spectaculoase ale „semnelor” poate lucra în fond satana, după cum în viața zilnică ni se servesc adesea produse false sau contrafaceri de o proveniență cu totul alta decât cea indicată de etichetă. Sf. Scriptură însăși ne avertizează despre posibilitatea și pericolul profeților și taumaturgilor mincinoși. Autorul citează în acest sens pag. 45-56) : Mateiu XXIV, 11 și 23-26 ; II Cor. XI, 14-15 ; Apoc. XIII, 13-14. De asemenea, Sf. Predanie prin glasurile marilor mistici ai Bisericii ortodoxe ne arată că a te lăsa ispitit de orice semne și aparițiuni e o dovadă de ușurățate, de deșertăciune și de trufie. Se citează astfel din Nicodim Aghioritul, Grigore Sinaitul, Calist și Ignatie, Diadoh etc. Istoria biblică și profană constată apoi în chip documentar exemple de false minuni întreprinse prin puterea satanei, ca cele ale vrăjitorilor Egiptului (Exod, VII), ale lui Simon Magul și Apoloniu de Tiana în vechime, și ale Yoghilor sau fachirilor indieni de azi. Viețile sfinților sunt apoi pline de cazuri când satana în chip de inger a încercat să ispitească și să inducă în eroare pe mulți din sfinți, dar fără să izbutească.

Faptul că în ultimul timp asemenea fenomene s'au înmulțit în chip simțitor și la noi în țară, ne obligă să le studiem mai atent și să vedem dacă ele sunt adevărate minuni, adică lucrări dumnezeiești sau, dimpotrivă, înșelăciuni diavolești. Înainte de a trece la analiza acestor fenomene, autorul reamintește (în cap. VII) unele *criterii generale de identificare a adevăratelor revelațiuni și minuni*, și anume :

1. Perfectul echilibru sufletesc și moral al persoanei căreia s'a făcut descoperirea :

2. Desăvârșita concordanță a conținutului descoperirii cu învățătura Bisericii, adică atât cu Sf. Scriptură, cât și cu întreaga predanie ortodoxă ;

3. Puritatea revelațiunii, adică lipsa oricărui element omenesc sau personal (vanitate, mândrie, etc.) ;

4. Orice minune sau profeție nu se face decât în numele lui Iisus Hristos și nu e inspirată decât de Duhul Sfânt.

În lumina unor astfel de criterii și sub raportul celei mai stricte doctrine ortodoxe, autorul analizează în partea a doua a cărții (pag.

115 sq.) cazurile de pretinsă teofanie petrecute de curând la noi în țară și anume: cazul cu Ion Popa Gheorghe din Cuca-Argeș (1918-1919), cazul văcarului Bănică Deleanu din Cassota-Buzău (1928), cazul *Petrache Lupu dela Maglavit-Dolj* (1935) și cazul Vasilica Barbu din com. Tudor Vladimirescu-Tecuci (1937). Într'un prim capitol, autorul arată că toate aceste cazuri contemporane se caracterizează prin unele *puncte dubioase comune* care le fac dela început suspecte și anume:

1. Ușurința cu care toți acești vizionari au crezut în vedeniile lor: de îndată ce unul din ei a avut o arătare, el a primit-o fără nicio rezervă și i-a acordat toată încrederea, în contrast cu atitudinea de rezervă și expectativă pe care toți marii pustnici și sfinți o păstrau în asemenea cazuri;

2. Belșugul de semne și vedenii, adică elementul spectaculos care însoțește toate aceste fenomene;

3. Nesocotirea Sfințelor Taine sau completa lipsă a elementului euharistic din predicile și chemările acestor vizionari: toți îndeamnă lumea spre pocăință la locurile vedeniilor, dar niciunul din ei nu îndeamnă pe nimeni să se împărtășească. Ori se știe că împărtășania este o condițiune sine qua non a mântuirii („Adevărat vă spun că dacă nu mâncați trupul Fiului omului și dacă nu beți sângele lui, n'aveți viață în voi". Ioan VI. 53);

4. Precumpănirea grijii de cele pământești: accentul e pus pe cele materiale și vremelnice. De ex., pedeapsa lui Dumnezeu e mărginită totdeauna la lipsuri, necazuri, boale, etc., pe când preocuparea pentru problema mântuirii sufletești e absentă;

5. Constrângeri și făgăduințe: toți vizionarii anunță mari pedepse pentru cei ce nu vor crede în vedeniile lor și viceversa;

6. Curiozități: aproape toți vizionarii primesc, ba chiar pretind să li se spună „sfinți", să li se sărute mâna, suferă de boala vanității și mândriei, complăcându-se a se fotografia în fel de fel de chipuri, a da autografe, a se vedea „scriși" la ziare, etc. Pe lângă aceste note comune, fiecare din cazurile enumerate mai sus prezintă unele note particulare, caracteristice, care pledează pentru neortodoxia lor.

Astfel, cazul lui Ion Popa Gheorghe din Cuca-Argeș a fost publicat de d. Ioan Sinescu, institutor pensionar și *notoriu spiritist*. În broșurica publicată de acesta („Puterea rugăciunii" sau „Calea către cer") se pot surprinde unele greșeli de doctrină, inadmisibile la un

adevărat organ al revelației, ca : stâlcită și greșită interpretare a unor texte scripturistice, confuzie între Dumnezeu-Tatăl și Domnul nostru Iisus Hristos, cultul superstițios al zilelor săptămânii, tăgăduirea permanenței efectelor botezului, *tăgăduirea eficacității rugăciunilor de intervenție pentru cei morți* (lucru deosebit de grav), precum și a eficacității Sf. Taine în clipa morții, etc. Pe lângă aceasta, viața lui Ion Gh. Popa — după mărturisirile lui însuși — e departe de a fi o cheazăie pentru calitatea de vas ales al lui Dumnezeu.

Cam aceleași ciudățenii se pot surprinde și la cazul lui Bănică Doleanu din Cassota-Buzău: vedenia avută de el ne dă a înțelege că Vinerea nu trebuie să se lucreze, că „Antihrist cel mare a apărut în lume”, etc. Din caracteristicile dubioase ale cazului Vasilica Barbu din com. Tudor Vladimirescu-Tecuci menționăm aci învățătura antihristică despre zădărnicia rugăciunilor pentru copiii și fecioarele răposate.

Cazul lui Petrache Lupu dela Maglavit este desigur cel mai celebru și mai important ca proporții și efecte. Nici el nu poate rezista însă unei critici atente și scrupuloase. Astfel, persoanei lui Petrache Lupu, care stă în centrul fenomenului dela Maglavit, i se pot reproșa :

1. ușurătate și lipsă de duhovnicie în felul cum a primit vedenia ;
2. anticlericalism și anticanonicitate : în ziua de Rusalii 1935, în timpul sfintei liturghii, Petrache Lupu intră în altar (vezi can. 69 trulan), înfruntând pe preot ;

3. concepție neortodoxă despre mântuire : P. Lupu vorbește totdeauna numai de „Moșul”, dar niciodată despre Hristos Mântuitorul și Mijlocitorul ;

4. P. Lupu nu are sensul spiritualității și veșniciei. El e preocupat numai de cele pământești („Să ne rugăm lui Dumnezeu *de sănătate... de belșug*”, etc.) ;

5. Profesează o falsă concepție despre iertarea păcatelor. El nu vorbește de necesitatea sfintelor taine. „Cu privire la putința iertării păcatelor, el își inchipuie că e destul să ne pocăim la cruce, sau la buturugă, spre a ne curăți de tina sufletului nostru” (pag. 180).

6. P. Lupu își însușește puterea de a binecuvânta lumea prin punerea mâinilor, ceea ce nu e dat decât slujitorilor sfințiți ai Domnului ;

7. Promovează credința superstițioasă în talismane și fetiși prin „sfințirea” și binecuvântarea unor obiecte ce i se încredințează spre a servi apoi ca port-bonheur ;

8. P. Lupu întreține relațiuni strânse cu spiritiști;
9. Divulgă păcatele grave ce i s'au incredințat;
10. Manifestă porniri de răzbunare împotriva celor ce nu cred în el, etc.

În încheiere, autorul arată cum toate cazurile enumerate de preținsă teofanie stau în legătură între ele, având toate aceeași origine și fiind călăuzite de o aceeași putere ocultă. Prin unele învățături de-a dreptul neortodoxe și erezice pe care le profesează acești preținși vizionari — și din care am pomenit în rezumatul nostru numai câteva — toate acestea se clasează dela sine în categoria manifestărilor demonice cu aparențe îngerești. Vizionarii de care ne-am ocupat pot fi de bună credință, dar sunt ei înșiși înșelați de lucrarea ispititorului, chiar pe temeiul Scripturii și al credinței. Ei pot fi oameni foarte evlavioși și sunt convinși că slujesc lui Dumnezeu, dar în realitate, din cauza lipsei de cultură și de orientare duhovnicească, ei sunt instrumente oarbe și inconștiente ale acțiunii antihristice în lume, slujind lui satana. Într'un „adaos”, autorul înșiră o sumă de fapte și semne din vremea noastră care au trecut în mare parte neobservate, dar care la o atentă cercetare se pot socoti adevărate minuni, prin sensul moral evident ce se desprinde din ele.

După cum se vede, poziția autorului e netă și clară: toate cazurile menționate, de părută teofanie nu sunt decât uneltiri diavolești, care tind la desfigurarea adevăratei credințe, la turburarea vieții creștine și la subminarea Bisericii. Teza e desigur îndrăzneță, pentru că e izolată și singulară, când ne gândim la primirea extrem de favorabilă de care s'a bucurat mai ales cazul dela Maglavit în masele populare. De aceea, nu e de mirare că unii clerici și teologi s'au și grăbit s'o combată în scris, fără să aducă un singur contra argument valabil (vezi, de ex., Pr. Ștefan Glogoveanu, în nr. 2 și 3 ale revistei „Sinaxarul”; Pr. Florea Pătroi, în pagina Bisericii din „Universul”, Sămbătă 2 XI 1940; Pr. Gh. Paschia, ibid., nr. din Dum. 1 Dec. 1940; Monahul Grigorie (?), în rev. „Slova Ortodoxă”, 15 Noembr. 1940; Pr. Emil Bărbieru, în „Cronica Romanului”, Oct. 1940. Ne dăm de altfel seama că însuși faptul de a fi semnalat aici apariția acestei cărți ar putea constitui pentru mulți o vinovată îndrăzneală. Și totuși, o mărturisim fără șovăială, cartea d-lui Urzică a avut darul de a ne fi zdruncina în chip serios credința în autenticitatea fenomenului de la Maglavit.

Argumentele aduse sunt prea serioase și prea ortodoxe ca să

nu fie luate în seamă. În tot cazul, chiar dacă nu ne însușim întru totul certitudinea autorului despre caracterul și proveniența demonică a acestor cazuri de „teofanie”, lucrarea d-sale are marele merit de a surprinde și de a semnala pentru prima oară în chip critic și sistematic, unele evidente insuficiențe ale conținutului acestor „teofanii”, din p. d. v. al doctrinei ortodoxe, insuficiențe care din nefericire au fost sau cu totul ignorate, sau momentan uitate, sau prea ușor trecute cu vederea de cei ce s'au ocupat cu aceste fenomene. Atitudinea autorului stă pe temeiul celei mai curate și mai riguroase doctrine ortodoxe. Toate afirmațiunile se întemeiază pe argumente scripturistice și tradiționale indiscutabile. Autorul, deși laic (e arhitect), dă dovadă de o temeinică și profundă cunoaștere a Sfintei Scripturi și a predaniei ortodoxe. În această privință paginile 45 sq. și 81—82, unde vorbește despre concepția ortodoxă a cultului moșilor, se pot da ca pildă. Atragem însă atențiunea autorului asupra unei erori de informație istorică, strecurată la pag. 240 : sf. Ciril, apostolul Slavilor, n'a fost *tatăl*, ci *fratele* Sf. Metodiu. Cunoșteam de altfel, mai dinainte, interesul și zelul autorului pentru chestiunile de ordin religios. Nu de mult, într'o broșură intitulată „*Necinstirea Sfintei împărășanii*”, a protestat energetic împotriva inovației unora dintre clericii moderni de a steriliza limburița după împărășirea fiecărui credincios, din rațiuni „higienice”. Protestul a atras atențiunea autorităților bisericești, determinându-le să ia în chip oficial atitudine împotriva unor astfel de practici inovatoare.

„*Minuni și false minuni*” se prezintă într'un stil simplu și clar, care captivează. Lucrarea d-lui Ūzică însemnează — credem — cea mai temeinică și serioasă contribuție în acest domeniu, contribuție de care se va ține desigur seama atunci când Biserica va trebui să-și dea verdictul său oficial și definitiv în chestiunea Maglavitului și a celorlalte cazuri similare.

ENE BRANIȘTE

DR. IOAN LANCRĂNجان : *Probleme moral-religioase*. București, Tip. Cărților Bisericești, 1940, 167 p.+ 1 f., 60 lei.

Nimic nu ni se pare mai complex ca sufletul. Date fiind aspectele multiple sub care el se manifestă, a pus și va pune nenumărate probleme, pe care mintea omenească, în limitele posibilităților ei, încearcă să le sesizeze sau să le rezolve.

Pentru deslegarea problemelor de natură spirituală, oamenii au

incercat și încearcă diferite metode, ajungând la rezultate diferite: așa numitele sisteme filosofice. Varietatea acestor sisteme nu face altceva decât să scoată în evidență superioritatea creștinismului, singurul sistem viabil și etern, a cărui origină nu rezidă în mintea omenească. Incontestabil, creștinismul are și el subtilitățile lui, pe care cugetul omenească încercat să și-le explice, dând naștere sistemelor de filosofie creștină. Deosebirea dintre acestea și cele pur filosofice constă în aceea că, pe când filosofii ajung la rezultate diferite, filosofii creștini ajung la unul, singurul și același rezultat, indiferent de metodele pe care le folosesc, după cum în domeniul științelor exacte, în cel al matematicii de ex., o problemă poate fi deslegată prin diferite metode (aritmetică, algebră), ajungându-se la același rezultat.

Problemele de ordin spiritual din trecut pot fi privite și judecate în ansamblu și cu mai multă certitudine; pe cele prezente, pe care le frământăm noi înșine, le sesizăm numai în ordinea succesiunii lor și, fiind încă în acțiune, fie chiar numai prin consecințele imediate, le deslegăm de foarte multe ori cu evidentă relativitate. Nu riscăm însă aproape niciodată atunci când le judecăm prin prizma principiilor creștinismului.

Considerațiunile de mai sus ne-au venit în minte după ce am citit lucrarea părintelui diacon Ioan Lancrănjan, *Probleme moral-religioase*, în care a strâns o serie de articole și recenzii publicate în anii din urmă în ziarul „Țara Noastră” și diferite reviste.

Deși fiecare subiect este tratat unitar, în epoci deosebite, din ansamblul lor se desprinde, după cum însuși autorul mărturisește în prefață, „o notă comună: aceea de afirmare a *primatului spiritual*, asupra concepțiilor materialiste și atee, care au creat atâtea perturbări în conștiințe” (p. 3).

Vom menționa din cuprins, destul de variat ca subiecte, câteva articole originale, din care se desprinde concepția personală a autorului.

Astfel, în *Idealul educației creștine*, după o analiză succintă a aspectului moral al societății de azi, conchide că „filosofia creștină nu ne lămurește numai conceptul de personalitate — ținta educației, — ci ne dă și model de personalități practice ce s’au ridicat pe cele mai înalte culmi ale vieții individuale și implicit ale societății” care „nu este incurabilă”, ci i se cere numai „o reeducare în spirit creștin și național” (p. 16).

În *Realismul sfântului Ioan Damaschin*, părintele diacon Lancrănjan

conturează cu precizie și claritate marea personalitate a lui Damaschin, în care „se rezumă atât eforturile spirituale ale celor opt veacuri primare creștine, cât și încercările de adaptare la creștinism ale gândirii aristotelice” și care „anticipează și deschide drumuri pe cari le urmează gânditorii Evului mediu și, mai ales, Toma de Aquino” (p. 28).

În *Ideea de filosofie creștină* combate — cu ajutorul filosofilor Etienne Gilson, L. Brunschvicg și Ed. Le Roy — raționalismul filosofului E. Bréhier, care contestă existența unei filosofii creștine.

Atât din articolul acesta, cât mai ales din cel privitor la Damaschin, reiese destul de clar necesitatea studiului filosofiei pentru teologie: „La Sf. Ioan Damaschin încrederea în puterea eficace și în caracterul binefăcător al cercetării raționale se manifestă fără nici un înconvenient, lăsând rațiunea să scruteze misterele credinții. Dimpotrivă, vede numai avantajii” (pp. 22-23).

Merită a fi evidențiat de asemenea *Sensul creștin al asistenței sociale*, în care autorul rezumă, într'un mod care poate fi dat ca exemplu pentru acest gen, întregul complex al problemei.

Corelația dintre cultură și religie este arătată cu aceeași claritate care-l caracterizează, în *Ideea religioasă* (p. 93).

Menționăm din restul articolelor: *Octavian Goga și ideea creștină* (p. 97), *Realitatea învierii lui Iisus* (p. 104), — în care, între altele, combate și teza lui Emil Ludwig, care, în lucrarea „Fiul Omului”, studiază pe Iisus în calitate de ființă umană, nu de Hristos, Mântuitor—, precum și *Pericolul sectelor* (p. 107).

Din cele 30 subiecte, câte cuprinde lucrarea, 19 sunt recenzii la diferite cărți străine și românești de gândire creștină. Prezentarea cărților e făcută în general sub formă expositivă-rezumativă, fapt care exclude oarecum contribuția personală a recenzentului. Se desprinde totuși o atitudine, care totdeauna este cea justă, pe care o poate subscrie orice lector obiectiv, precum și o calitate care merită a fi subliniată: ușurința, claritatea și corectitudinea cu care autorul prezintă cărțile pe care le citește.

Nu putem încheia prezentarea lucrării părintelui diacon Lancrenjan fără a face câteva considerațiuni de ordin general.

În susținerea subiectelor ce tratează, c. sa folosește o bibliografie remarcabilă, românească și străină; se pare însă că filosoful care-l obsedează, sau mai degrabă îl influențează în mai mare măsură, este neotomistul Etienne Gilson, despre a cărui atitudine autorul nostru riscă

să afirme că „e personală și deci nu poate fi încadrată în mișcarea neo-tomistă” (p. 48).

De sigur, Gilson nu este un neotomist în măsura în care poate fi socotit ca atare Jacques Maritain, șeful real al acestui curent de gândire, dar fondul filosofiei sale poartă pecetia neotomismului.

În ceea ce privește tehnica intrinsecă a lucrării, credem că în afară de cele două diviziuni, *problema morală* și *problema religioasă*, autorul mai putea adăoga încă una: *problema filosofico-religioasă*, în care puteau fi clasate articolele: „Realismul Sfântului Ioan Damaschin”, „Idea de filosofie creștină”, „Spiritul filosofiei medievale” etc., care nu pot fi încadrate în cele două diviziuni existente.

Credem de asemenea că era mai nimerit să se facă o distincție între articolele originale și recenzii, și atunci titlul ce poartă lucrarea nu era cel mai indicat.

Sunt apoi la începutul *prefeții* unele imprecizii stilistice, iar în cuprinsul cărții întâlnim un adjectiv inexistent în dicționarul limbii române, care sună neplăcut la ureche: *fericitoare* (p. 83), *fericitor* (p. 101).

Nu găsim potrivită întrebuițarea termenului *filosofi laici*, în opoziție cu *filosofi creștini* (p. 17).

Greșeli tipografice sunt relativ cam multe; era bine dacă se adăoga și o erată.

Observațiile noastre, făcute fără niciun gând de critică negativă, sunt de mică importanță și nu scad întru nimic din meritul lucrării, care arată pe autor ca un destoinic muncitor, îndrăgostit de carte și preocupat în permanență de problemele religioase ce frământă neamul nostru și lumea contemporană.

TEODOR N. MANOLACHE

JOHANNES HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*. (*Kirchengeschichte*, hrsg. von Johann Peter Kirsch, zweiter Band, zweite Hälfte), Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 8°, XII, 552 p., 14, 80 M., legat 18 M.

Cu volumul acesta, marea Istorie bisericească editată de casa *Herder* și care, apărând sub conducerea Monseniorului *J. P. Kirsch*¹, înlocuște

1. A se vedea recenziile la volumele apărute anterior în *Studii Teologice*, an. II. (1931) Nr. 1 p. 155—157 și 175—178, an IV. (1933) p. 166—168.

Istoria bisericească mai veche a cardinalului *J. Hergenroether*, face un însemnat pas mai departe. Epoca studiată în volumul de față este din cele mai importante. Biserica occidentală parcurge dela începutul sec. XIII (Inocențiu III) până la jumătatea sec. XV (Nicolae V) o perioadă foarte bogată în evenimente istorice, pline de mari consecințe pentru autoritatea papală, pentru ideea de Biserică, pentru viața creștină însăși. De pe culmea puterii pontificale, papalitatea decade până la captivitatea dela Avignon și la marea shismă; doctrina și constituția Bisericii sunt amenințate de nominalism, de individualism, de ideea conciliară, de reformă. Este cea mai grea criză prin care a trecut Biserica papală, criză din care ea a reușit să iasă, dar cu autoritatea scăzută și cu unitatea periclitată.

Marea personalitate a lui Inocențiu III, al cărui pontificat însemnează momentul culminant al puterii papale, este zugrăvită în pagini expresive (p. 4—11). Politica papală a urmașilor lui (p. 11—43) în deosebi a lui Grigore IX, este arătată mai ales în lupta lor cu împăratul german Frideric II, care urmărea să-și asigure imperiul universal, prin stăpânirea Italiei și a Romei, ceea ce însemna desființarea statului papal și cu aceasta o foarte grea lovitură dată papalității. Lupta duse la înlăturarea dominației germane în Italia de Sud, trecute asupra dinastiei franceze de Anjou, și punerea papalității sub influența franceză, împotriva intereselor Bisericii și a unei înțelegeri, după unirea dela Lyon (1274), cu imperiul bizantin, a cărui cucerire o urmărea Carol de Anjou, oprit însă în planurile sale de Vespera siciliană (1282).

Sub Celestin V (1294), eremit pe scaunul pontifical, papalitatea se găsește la antipodul lui Inocențiu III. Bonifaciu VIII (p. 43—54) ridică iarăși autoritatea papală, dar pentru a cădea brusc în captivitatea franceză și apoi în marea shismă occidentală, cea mai critică epocă a istoriei papalității. Inocențiu III și Bonifaciu VIII sunt contraste: Primul a prețuit și a folosit peste măsură mijloacele omenești, al doilea pe cele bisericesti. Intinzând prea mult arcul autorității papale, Bonifaciu irită sentimentul național francez și duse cu sine în mormânt «deplinătatea» medievală a puterii bisericesti și politice a papalității.

Capitolul despre cruciadele din sec. XIII (p. 54—72) este interesant și instructiv. El arată pe de o parte străduința papilor de a ridica Occidentul împotriva islamismului, pe de alta răcirea zelului cruciat, din cauza greșelilor papilor înșiși, cari denaturează sensul cruci-

adei, predicând-o împotriva lui Frideric II (Grigore IX), sau chiar a cardinalilor; deasemenea, din cauza desbinării creștinilor din Apus, ca și a neînțelegerii Latinilor din Răsărit, a politicii imperialiste a lui Carol de Anjou, a metodelor greșite de stăpânire a Locurilor sfinte, a căror apărare nu era bine organizată și asigurată. Imperiul și papalitatea se uzează în luptă, ideia comunității creștine slăbește, Occidentul creștin pierde unitatea și incetează de a fi o „realitate capabilă de acțiune”.

După ce vorbește despre Bisericile diferitelor țări (p. 72-96), autorul rezervă câteva pagini Orientului creștin (p. 96-106), privind mai ales încercările de unire cu Roma.

Capitolul despre misiuni (p. 106-114) arată progresul creștinismului în Europa și încercările misionare făcute în Asia și Africa în sec. XIII. Interesant capitolul despre doctrină și sinoade (p. 115-122): El arată marele progres făcut de ideia supremației papale totale cu Inocențiu III și Bonifaciu VIII, cari tind la monarhia papală universală. Papa se declară „vicar al lui Hristos”, putere bisericească și lumească supremă, isvor al întregii autorități pe pământ. Cât despre sinoade, ele nu se ocupă atât cu chestiuni de doctrină, cât cu chestiuni practice și politice: Sunt parlamentele imperiului bisericesc universal.

Este semnificativ că o mulțime de secte (p. 122-138) reapar sau se ivesc în secolul celei mai mari puteri papale: Sunt o consecință a abaterii papalității dela misiunea ei bisericească, a conflictelor ei cu puterea laică, o reacțiune împotriva decăderii religioase-morale a Bisericii puternice și bogate, care uita idealurile Evangheliei. Orientarea lumească a Bisericii se vede chiar în măsurile luate împotriva ereticilor. Pe lângă predică, se întrebuițează pedepse, excomunicări, interdictul, cruciade și mai ales inchiziția. Autorul explică originea și natura acesteia (p. 133-138), arătând-o ca o consecință a influenței dreptului roman și a vechiului drept popular asupra ideilor medievale și ca un regretabil exces de autoritate împotriva unor erezii, care provocau măsuri aspre prin caracterul lor social.

Vorbind despre constituția bisericească din sec. XIII (p. 138-146), autorul expune și lămurește procesul de centralizare administrativă în Biserica papală, confuzia dintre religios și profan care o caracterizează, complicația aparatului de conducere, abuzurile fiscalității romane, amestecul și privilegiile nobilimii în funcțiuni și beneficii bisericești, în paguba clerului și a misiunii lui pastorale. În legătură cu cultul din ace-

lași timp (p. 146-155), ni se arată evoluția lui, generalizarea liturghiei romane, starea predicii — cu mențiuni elogioasă despre marele predicator popular al sec. XIII Berthold von Regensburg, — precizarea doctrinei despre sfintele taine, diferențierile timpului față de practica bisericească veche cu privire la euharistie și penitență, indulgențele, sărbători noi, spectacole religioase.

Cele spuse despre excesele puterii papale și despre inovațiile apusene în constituția bisericească în general și în cult arată în mod indirect că Biserica ortodoxă are un mare merit, păstrând practica veche a creștinismului. Teorii și manifestări străine spiritului creștin vechi în conducerea bisericească, multiplicarea și complicarea aparatului administrativ, creșterea numărului și destinației taxelor bisericești, greu suportate, abuzurile curiei papale și ale cumularzilor de beneficii, spectacole ca ale flagelanților și reprezentări teatrale în biserici, ca și parodiile jucate în afară de ele, nu spre cinstirea clerului, dovedesc o înțelegere a lucrurilor bisericești deosebită mult de cea orientală tradițională. Urmarea fierească au fost accentuarea tendințelor lumești în Biserică, formalismul, uitarea idealurilor evanghelice. Pe acestea le-au amintit Bisericii papale noile ordine înființate în sec. XIII (p. 155-177), în frunte cu cel franciscan.

Despre Francisc de Assisi autorul scrie pagini pline de înțelegere pentru el și pentru opera lui, arătând și meritele ordinului și greutățile lui cu papii și cu lumea. Despre dominicani și celelalte ordine din sec. XIII ni se dau deasemenea știri și aprecieri importante. De notat spiritul sectar-eretic al unor ordine, ca spiritualii franciscani, beghinele și begarzii.

Capitolul despre știința bisericească și universități (p. 177-193) descrie starea învățământului în sec. XIII, înființarea universităților și prezintă pe marii profesori scolastici, pe mistici și mistice, dând idee și despre unele științe profane, ca medicina. Secolul XIII este epoca celei mai mari desvoltări și înfloriri a științei teologice medievale. Arta bisericească (p. 193-201) este caracterizată prin gotică. Poezia religioasă este înfloritoare, literatura populară și muzica bisericească în progres. Ca și pentru știința teologică, secolul XIII este foarte însemnat pentru arta religioasă, ambele caracterizate prin năzuința lor spre supranatural, și unitare ca și concepția medievală despre lume în general (p. 201-213). Aceasta era dictată și dominată de credință, ca toată viața omului medieval, și — curios — făcută din contrase, din

virtuți și din vicii, ce se întâlneau adesea chiar în aceleași persoane. Despre caritate, acțiunea filantropică și socială a Bisericii, raportul cu Evreii, autorul scrie deasemenea pagini interesante. Cu ele se încheie prima parte a cărții, istoria secolului marii puteri papale, a marii dezvoltări a ideii bisericești medievale, al științei scolastice, secol grandios, dominat de figura impunătoare a lui Inocențiu III.

După secolul măririi, urmează secolul decadenței. Exagerându-și autoritatea cu Bonifaciu VIII, papalitatea o pierde în exilul dela Avignon (p. 214-243) și în schisma papală, care formează obiectul părții a doua a volumului lui Hollnsteiner. Este timp de criză fatală, la care papalitatea ajunge prin grija sa aproape exclusivă de mărire, de interese personale și lumești, provocând nemulțumiri profunde în sânul Bisericii și din partea puterii laice, contribuind la aceasta și nominalismul. Lupta dintre papalitate și imperiu este păgubitoare ambelor părți, dar dacă împărații germani au trebuit să renunțe la imperiul universal, papii au avut de suferit o pierdere și mai mare, văzându-se la Avignon sub tutela regilor Franței și trebuind să sufere influența lor, ca în procesul Templierilor și în lupta cu Ludovic Bavarezul. Autorul ne prezintă pe rând pe papii captivității dela Avignon, arătând și slăbiciunile și meritele lor, uzarea prestigiului papal în conflicte cu Germanii, cu Romanii și cu Italienii, stăruiind asupra tristei situații a unei papalități fără Roma, ca și a Romei fără papi. De reținut că de partea adversarilor lor se găseau spiritualii franciscani, teologi și profesori ca Marsilius de Padua și Ockham, precum și juriștii.

După Avignon, papalitatea coboară mai jos încă, prin marea schismă occidentală (p. 243-259), capitolul cel mai dureros în istoria papalității. Autorul povestește cu obișnuita-i obiectivitate lupta dintre cei doi papi, roman și avignonez, și dintre partizanii lor, precum și numeroasele încercări făcute de cardinali, suverani și universități pentru înlăturarea shismei. Existența a două obediențe, a două curți papale, a două colegii de cardinali, luxul lor, era pentru Biserică o foarte grea povară și un motiv de scandal pentru credincioși, împărțiți până în ultimul sat între cei doi papi. Toată lumea dorea o reformă și papii n'o puteau face. N'o putea face decât un sinod general. Ideia lui — ideia conciliară — prinde teren. Cerut mai de mult încă, el era singura soluție în această tristă situație, și fu convocat de cardinali la Pisa (1409).

Istoria sinoadelor dela Pisa (p. 259—269) și Constanța (p. 269—

281) este din cele mai cunoscute autorului, care a scris mai multe studii privind chestiuni în legătură cu sinodul dela Constanța și pregătește o istorie amănunțită a lui. Urmărind-o în oameni și în fapte, în tendințele lor contradictorii, în concurența dintre papi și națiuni, în succesiunea de hotăriri date, autorul ne conduce cu iscusință în pregătirea și în lucrările celor două sinoade, arătând greutatea ce au avut de întâmpinat, gravitatea shismei, meritele regelui Sigismund pentru înlăturarea ei, prin alegerea lui Martin V la Constanța. Activitatea pontificală a acestuia (p. 281—294) este obiectul unui capitol intermediar între sinodul dela Constanța și cel dela Basel, ținut sub urmașul lui, Eugeniu IV (p. 294—319). Complexa și pasionanta istorie a sinodului dela Basel este tratată paralel cu situația lui Eugeniu IV în Biserică și cu sinodul unirii dela Ferrara și Florența. Autorul scoate în relief pe de o parte pericolul și zădărnicia sinodului dela Basel, pe de alta greutatea papii și norocul lui în cele din urmă, ajutându-l greșelile sinodalilor dela Basel și unirea cu ortodocșii să treacă peste primejdia conciliarismului, funest pentru papalitate. Totodată este accentuat pericolul ce constituia încă ideea conciliară, chiar după sinodul dela Basel, prin atitudinea Franței și a Germanilor, cari recunoșteau pe Eugeniu IV, fără a renunța însă la recunoașterea hotăririlor dela Constanța și Basel. Cu cele spuse despre urmașul lui Eugeniu IV, Nicolae V (p. 319—336), sub care abia se reuși să se pună capăt shismei, prin renunțarea la scaunul pontifical a antipapii Felix V. 1449), și să se înfrângă ideea conciliară, autorul constată din nou că papalitatea a reușit să-și păstreze autoritatea supremă în Biserica occidentală și că totuși shisma papală și sinoadele ținute pentru înlăturarea ei aduseseră câștig de putere în cele bisericești suveranilor.

Pontificatul lui Nicolae V (1447—1455) este încă însemnat prin ultima încoronare a unui împărat german la Roma (Frideric III, 1440—1493), prin căderea Constantinopolului sub Turci, prin marele sprijin dat de el științelor și artei. Nicolae V este întemeietorul bibliotecii Vaticanului și primul papă al Renașterii. Zădărnicia apelului lui pentru o cruciadă împotriva Turcilor arată pentru prima dată așa de clar, că nu mai exista o comunitate occidentală, o conștiință creștină comună, creștinătatea apuseană ne mai afirmând o aceeași voință politică. Fiecare stat și prinț are interesele sale. Biserica pierde puterea politică externă, devenind în schimb puterea culturală conducătoare. Cu Nicolae V începe astfel o epocă nouă, — dar reforma Bisericii, de atât timp

dorită și așteptată dela papi și dela sinoade, n'a făcut-o nici el...

Tratând evoluția puterii bisericești în diferitele țări (p. 336—371), autorul începe prin a constata din nou, că luptele dintre papi și împărați au slăbit și papalitatea și imperiul, că papii și Biserica nu mai joacă rolul dinainte de Bonifaciu VIII, că Franța profită de această situație, pentru a-și rezolva în interes național chestiunile bisericești și că prinții în general limitează drepturile papilor și ale clerului, în propriul lor folos, având de făcut doar un pas până la a decide credința supușilor lor. În Germania ideia imperială decade, în schimb se întărește ideia națională. În Franța galicanismul se afirmă prin Sancțiunea pragmatică dela 1438, bazat filosofic pe nominalism și pe ideia despre Biserică a lui Ockham. Situația bisericească a fiecărei țări este ilustrată cu numele și cu faptele istorice mai însemnate, ca Jeanne d'Arc și Wiclif, cu ale cărui idei, însușite de Hus, se pregătea și mai mult terenul pentru reformă. Pagini pline de interes sunt scrise și despre evoluția politică a Poloniei, despre lupta Ungariei împotriva Turcilor, despre tendințele naționale ale Boemiei și acțiunea reformatoare și națională a lui Hus. În cele scrise despre raporturile bisericești dintre Occident și Bizanț (p. 371—381), se tratează pe scurt situația imperiului grec în sec. XIV și XV, înaintarea Turcilor, încercările de unire, dorința papilor de a ajuta pe Greci, opoziția făcută de aceștia unirii dela Florența, lipsa de interes a Occidentului pentru soarta Constantinopolului. Afară de unirea cu ortodocșii, Roma a urmărit unirea cu ceilalți creștini orientali și a făcut misiune prin ordinele cerșetoare (p. 381—386).

Deosebit de interesant este capitolul privitor la lupta pentru învătura Bisericii (p. 387—417), în care autorul tratează stăruiitor și precis despre cauzele care au dus la marele conflict sinodalo-papal din sec. XV. Nominalismul mai ales este pus în plină lumină ca izvor al ideii conciliare și al unei noi concepții despre Biserică, despre ierarhie, stat, autoritate și despre raporturile dintre ele. Ideia conciliară este, cred, cum nu se poate mai bine expusă și lămurită (p. 396—408). Autorul prezintă pe partizanii mai de seamă ai ideii conciliare și ai supremației papale, stărue asupra caracterului provizoriu, ca măsură adecă momentană, dictată de schisma papală, a superiorității sinodului general asupra papii, recunoscută la sinodul din Constanța, spunând că ea nu avea caracter dogmatic, spre deosebire de Hefele și de Pastor (p. 402-403, nota 108). Insistența cu care autorul repetă această afirmație, îi dă caracterul unei teze, singura de acest fel în cartea lui. Apreciind ope-

ra sinoadelor generale din sec. XV, Hollnsteiner constată că niciunul din ele n'a reușit să rezolve marea problemă a reformei vieții religioase și că această problemă rămânea de aceea deschisă și grea. Cât privește opera sinodului dela Florența, ea este importantă nu prin durata unirii cu ortodocșii, ci prin faptul că aceasta a servit ca motiv și indemn pentru unirile făcute de Roma cu celelalte Biserici orientale. Existența a numeroase idei eretice (p. 414-41) arată nemulțumirea și confuzia produse de decadența papalității.

Urmări nefaste pentru viața religioasă avea și organizația bisericească (p. 417-447). Papii, cardinalii, curia erau preocupați de venituri și de cheltuieli și trăiau în lux scandalos. Aparatul administrativ era tot mai complicat, impozitele tot mai multe și mai apăsătoare, abuzul cu beneficiile bisericești și cu aplicarea pedepselor spirituale în interes fiscal era provocator. Situația papalității se resfrânge asupra Bisericii și a societății, nivelul vieții morale scade, ordinele religioase decad.

Știința teologică (p. 447-463) este cultivată în universități, al căror număr crește mult în sec. XV, în frunte stând încă Parisul, ilustrat de Pierre d'Ailly și de Jean Gerson. Teologia secolului XVI-XV este influențată de nominalism și nu mai produce personalități conducătoare, ca acelea ale secolului de înflorire a scolasticii (sec. XIII). În schimb, mistica ia avânt, datorită între altele faptului că nominalismul favoriza individualismul și că spiritele religioase erau nemulțumite cu situația Bisericii, căutând mângâere în unirea intimă cu Dumnezeu. Arta religioasă (p. 463-467) este deasemenea influențată de spiritul vremii, în sens național și profan. Era semnul Renașterii, promovate și de papi (Nicolae V). Literatura națională începe să aibă importanță. Ca și în structura politică, bisericească și socială, se observă în știința teologică și în arta religioasă efectul dizolvării unității și armoniei medievale. Este început de ev nou.

Cartea lui J. Hollnsteiner, al cărei bogat și important cuprins l-am redat suficient, în ideile generale, nu este propriu vorbind un manual de istorie bisericească, ci o istorie relativ dezvoltată și completă a Bisericii apusene dela începutul secolului XIII până la jumătatea secolului XV, pe care autorul o cunoaște și o expune foarte bine. Istoria Bisericii ortodoxe și a celor orientale este puțin tratată, fiind atinsă numai în legătură cu cruciadele din sec. XIII sau cu încercările de unire din sec. XIV și XV. Chiar despre controversa isihastă

numită palamită, autorul scrie doar câteva rânduri. În schimb, istoria bisericească a Occidentului este excelent tratată. Autorul este și bine informat și obiectiv. El nu ascunde defectele Bisericii romane și nu se face apărătorul politicii papale. Dimpotrivă, Hollnsteiner arată slăbiciunile prea omenesti ale pontifilor romani și excesele conducerii bisericești în general, punând în lumină și greșelile papilor și pe ale curiei și arătând efectul lor asupra societății și a vieții religioase. În deosebi vina papilor dela Avignon și a celor din marea shismă este de repetate ori mărturisită. Cititorul rămâne totdeauna cu impresii și păreri juste. Deși materia este împărțită în numeroase capitole, evoluția istorică, șirul faptelor, legătura dintre evenimente se pot urmări bine. Autorul expune clar, esențial și coordonat. Faptele tratate sunt legate și explicate cauzal.

Asupra situațiilor caracteristice autorul insistă prin repetate considerațiuni de ordin general, ca de exemplu în chestiunea raportului dintre puterea papală și cea politică, dintre papi și sinoadele generale. Bibliografia, foarte bogată (p. 469-531), este împărțită după secțiunile și capitolele lucrării, la care se referă. Câteva greșeli sunt aproape inevitabile într'o listă de vreo două mii de studii, câte cuprinde bibliografia. Altfel, cartea este intru totul vrednică de marea Istorie bisericească în care apare.

JOSEPH LORTZ, *Die Reformation in Deutschland. Erster Band: Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung.*—*Zweiter Band: Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis*, form. 8^o mare, XVI, 436 p.; 332 p., Freiburg im Breisgau (Herder) 1939, 1940, 19 M., leg. 25 M.

Eveniment de importanță istorică universală, cu urmări adânci și multiple, Reforma luterană este un pasionant obiect de studiu. Sguduind și sfâșiind Biserica papală ca nicio altă criză, revoluția religioasă din sec. XVI a împărțit pe istoricii bisericești occidentali în două tabere, cu sentimente și cu vederi opuse: Unii văd în Luther un mare erou și profet, cu chemare providențială, alții văd pe demonul răzvrătirii împotriva Bisericii și a tradiției. Astfel tratată, istoria Reformei este un adevărat câmp de luptă confesională, pe care istoricii celor două Biserici interesate se războesc în numeroase tratate, întrecându-se în erudiție, fără a fi reușit să ajungă la o prezentare obiectivă a reformatorului, care

să mulțumească pe unii și pe alții. Cu toate acestea, se poate spune că în istoria Reformei s'a câștigat un teren de acord comun, recunoscându-se de ambele părți stări și fapte, asupra cărora controversa devine de prisos.

În sensul acestei înțelegeri mai largi și mai omenești a procesului Reformei luterane este scrisă recenta carte a istoricului bisericesc romano-catolic *Joseph Lortz*, profesor universitar la Münster, despre *Reforma în Germania*. El recunoaște dintru început complexitatea persoanei lui Luther, socotit de protestanți un idol, iar de Biserica papală un eretic, și admite că istoricii romano-catolici mai însemnați ai reformei Janssen, Denifle și Grisar, l-au privit unilateral. Profesorul Lortz recunoaște chiar că nu există „o expunere catolică a istoriei Reformei germane, care să nu fie înfățișate pronunțat confesional” (pag. VII). Cu aceasta, el enunță necesitatea și dorința sa de a scrie o istorie imparțială a Reformei în Germania. „Numai adevărul aspru trebuie să vorbească”, declară el, trebuind lăsat la o parte tot ce seamănă a căutare de argumente confesionale în istoria Reformei, a „Beweismacherei” (p. IX). Autorul cunoaște greutățile acestei întreprinderi și mărturisește totodată că s'a străduit să vadă pe Luther în colorile lui concrete și în deplinătatea lui istorică. Lucrarea aceasta, care nu este nici simplă biografie a lui Luther, nici un tratat dogmatic, se anunță dela primul capitol, despre cauzele îndepărtate ale Reformei o cercetare temeinică și sugestivă. Capitolul este bogat în constatări istorice și în adânci considerațiuni personale. Autorul cunoaște și arată lungă pregătire a Reformei luterane, în evenimentele și stările bisericești de pe la anul 1300, dacă nu chiar de mai înainte. Ultimele secole ale evului mediu sunt un timp de prefaceri, de tranziție, manifestate în numeroasele conflicte ale papilor cu suveranii, în tendințele unor ordine și secte, în nominalism, în doctrina lui Okham, în teoriile antipapale, în ideea conciliară, în Wiclif și Hus: proces multilateral și puternic de rupere cu Biserica.

Pregătită astfel, Reforma lui Luther este pe jumătate rezultatul unor transformări seculare în ideile medievale și numai pe jumătate opera lui Luther. Redusă la o formulă, Reforma a fost pricinuită de „dizolvarea principiilor și întocmirilor fundamentale” ale evului mediu. Unitatea bisericească, ce caracterizează viața medievală sub toate aspectele ei, a fost distrusă prin Reformă. Luther nu făcea însă decât să dea pe față o stare de lucruri existentă și să ducă separatismul, aparent ca tendință, la ruptură. Condițiunile actului lui erau de mult date, te-

renul pregătit. Captivitatea papală dela Avignon, marea shismă occidentală, sinoadele reformatoare cu ideia conciliară a sec. XV, papii Renașterii ca prinți Italiani, trezirea sentimentului național al statelor mari și cu aceasta tendința spre formarea de Biserici naționale, refuzul Occidentului de a mai răspunde la apelurile papale pentru cruciade, motivate și de legăturile a doi papi cu Turcii (Inocențiu VIII și Alexandru VI) și căderea Constantinopolului (1453), ca „expresie a Europei desbinată”, excluderea Boemiei husite din comuniunea Bisericii: iată simptome și cauze de dezagregare a Europei creștine occidentale, căreia humanismul nu-i putea servi ca remediu, dimpotrivă. Iată lunga și puternica pregătire a Reformei, în atâtea manifestări ostile Bisericii și papalității. Reforma a fost „declarația revoluționară de maturitate a popoarelor Occidentului” față de Roma, „o ridicare revoluționară împotriva Bisericii papale, printr’o mișcare teologică laică. Tot ce se pregătise ca dușmănie împotriva papalității și ca Biserică laică, aparține cauzelor îndepărtate ale Reformei”. „Linia Avignon — shisma papală — Renaștere este, văzută în întregul ei, evoluția slăbirii religioase, a desbinării periculoase a ceea ce era creștin și sacerdotal, a întunecării primejdioase a ideii catolice”. Strigătul reformării „in capite et membris” era vechi și nu privea numai papalitatea. Se dorea și se aștepta o schimbare radicală a stării de lucruri, exprimată de unii în chip apocaliptic. Luther găsea deci terenul pregătit, și totuși, Reforma așa cum s’a făcut, nu era ceva absolut necesar, dela sine înțeles. În cauzalitatea ei stăruie ceva tainic, irațional. Reforma a fost luptă pentru forma autentică a creștinismului, dar aceasta nu trebuia să aibă neapărat un sens antibisericesc.

Stăruind asupra acestei laturi a cauzelor ei, autorul adâncește tâlcul lor, arătând evoluția procesului de laicizare, de „desacramentalizare” și de secularizare a societății creștine medievale. Opoziția dintre germanism și papalitate, curialismul medieval, abuzurile clerului înăspreau situația. Apocaliptica, spiritualismul, tendințe de socialism comunist, indiferența și imoralitatea Renașterii, okhamismul și mai ales husitismul arată slăbirea tradiției și autorității bisericești. Autorul are sinceritatea să recunoască fără înconjur, că multele conflicte între papalitate și imperiu, excomunicările, antipapii au dus la întunecarea aureolei mistice a papalității, care a pierdut mult prin amestecul său pe terenul politic, chiar atunci când a avut succes. Mari spirite creștine ca Bernard de Clairvaux și Francisc de Assisi, au înțeles pericolul și

l-au arătat, dar n'au găsit ascultare. Nemulțumirile împotriva unui papă sau altul au devenit nemulțumiri împotriva papalității. Unele țări (Spania, Franța, Anglia) au căutat un remediu în afirmarea Bisericilor naționale, cu aprobarea papilor înșiși. În Germania, această soluție n'a fost posibilă, și tocmai de aceea nemulțumirea a izbucnit în ea sub forma Reformei. Deși de mult pregătită, aceasta avea totuși nevoie de o „putere pozitivă“, ca să izbucnească. Această putere a fost Luther. Abia prin el a devenit „posibilă“ Reforma.

Capitolul despre cauzele îndepărtate ale Reformei (p. 3-19) este substanțial și plin câte o carte întreagă. El este un comentariu just și curajos al situației bisericești și al stărilor sufletești din ultimele secole ale evului mediu și o excelentă introducere în istoria Reformei.

Înaintând în subiect, J. Lortz tâlmăcește în deosebi, în câteva pagini și pe același plan, situația dintre anii 1300-1450, arătând seria de fapte istorice, care au slăbit mai mult și în chip mai firesc autoritatea papală. Infrângerea puterii imperiale a Ștaufilor germani a adus papalitatea în dependență de Franța. Avignon însemnează sfârșitul papalității medievale propriu zise. Marsilius de Padua, Jean de Jandun, Okham fac epocă cu ideea statului autonom. Puterea spirituală a papilor devenise politică și era pusă în serviciul intereselor politice, lumești. Confuzia dintre cele două domenii a motivat criticarea amândorora. O puternică tendință centrifugală se manifestă în ideea conciliară. încă din sec. XIV, așa de puternică, încât nu a dispărut cu victoria lui Eugeniu IV asupra sinodului dela Basel și nici cu papii Renașterii. Ideea înființării unui patriarhat german, galicanismul, anglicanismul, concepțiile universității din Paris, crează papalității din sec. XV și începutul sec. XVI o situație grea. Unitatea bisericească era amenințată. În Germania, papa era privit ca o autoritate italiană, străină, și spectacolul demoralizator dat de fiscalitatea, luxul, nepotismul și imoralitatea papilor, consecință firească a puterii lor lumești, provocau indignarea. Papalitatea era criticată și combătută cu arme de felul celor întrebuintate de ea însăși. O revoluție spirituală era naturală, în această situație. Ea a atins însă nu numai papalitatea, ci Biserica, preoția, ideea catolică însăși.

Cu aceeași largă cunoaștere și adâncă înțelegere a lucrurilor descrie autorul situația politică și socială a Germaniei din preajma Reformei. Ea este foarte interesantă. Alte țări ajunseseră la conștiința națională; Germania, imperiu cu tendințe universaliste, rămăsese în

Ultimul capitol și cel mai lung tratează despre raporturile Bisericii ortodoxe cu celelalte Biserici (p. 114—160) și este scris de Mitropolitul Ghermanos Strinopulos al Tiatirei, indicat să scrie acest capitol prin participarea sa la toată opera mișcării ecumenice, ca reprezentant al Patriarhiei de Constantinopol. Autorul face întâiu istoricul raporturilor bisericești vechi dintre Constantinopol și Roma, vorbește despre shismă și despre încercările de unire, despre tratativele dintre luterani și ortodocși, despre raporturile lui Ciril Lucaris cu calviniștii, despre încercările anglicanilor de a se apropia de Biserica ortodoxă — fără a aminti de conferința anglicano-română dela București 1935, — despre tratativele cu vechii catolici și în fine despre încercările de unire mai noi cu Biserica ortodoxă, în spiritul mișcării ecumenice, pe care autorul o cunoaște foarte bine.

Privit în general, volumul este foarte interesant, deși necomplet, dată fiind întinderea lui mică. Chiar mărginit astfel la strictul necesar, el va face bune servicii Bisericii ortodoxe între cei cari o cunosc și o înțeleg încă atât de puțin. Colaboratorii volumului sunt oameni de autoritate științifică recunoscută, expunerea este precisă și obiectivă. Volumul constituie un titlu de cinste în deosebi pentru Facultatea de Teologie din Atena.

Autorii neputând probabil să facă ei înșiși corecturile tipografice, s'au strecurat câteva greșeli ce pot fi ușor observate¹. Sperăm că volumul următor, închinat Bisericii ruse, va adăuga mult la vol. X. Altfel, Biserica ortodoxă ar rămâne desavantajată față de celelalte, în cadrul colecției Ekklesia.

JOSEF KOENEN, *Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin*. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 8^o, XII, 49 p., 2,40 M.

Cu poziția sa intermediară între Biserica romană și Reformă, Biserica anglicană a rămas la o doctrină apropiată de una sau de alta, iar

1. De îndreptat: la p. 28: Unirea dela 1438-39 a fost pregătită la Ferrara și încheiată la Florența (nu invers), la 6 Iulie (nu Iunie) 1439; la p. 42: Mihail Psellos a trăit în sec. XI (nu XII); la p. 118: Papa Leon IX (nu III); la p. 124: Mihail VIII (nu I) Paleologul; la p. 125: papa Ioan XXII (nu XIII); papa Eugeniu IV: 1431—1447 (nu 1467); la p. 128; patriarhul Ioasaf (nu Iosif) II; la p. 131: reprezentantul Olandei la Constantinopol: (Cornelius) Haga (nu Aga); la p. 135: J. Covel la 1672 (nu 1872). De corectat deasemenea la p. 120 cele spuse despre condamnarea lui Fotie de către urmașii papii Ioan VIII, în sensul că n'a fost condamnat, și cele spuse despre prezența lui Mihail Cerularie la biserica Sf. Sofia, în momentul depunerii sentinței de excomunicare de către cardinalul Humbert, când patriarhul nu era de față.

in unele puncte neclară și nehotărîtă, consecință a faptului că reforma a fost făcută în Anglia nu de un reformator, ci de un om politic, regele Henric VIII. Reformatorii secolului al XVI-lea nu desființau mărturisirea și iertarea păcatelor, dar nu recunoșteau obligativitatea lor. În Biserica anglicană, lupta dintre curentul calvinist și tradiția romană a dus la mari controverse în chestiunea pocăinței și în deosebi a mărturisirii auriculare.

La sfârșitul secolului al XVI-lea se produce un adevărat „duel de predici” între anglicanul Richard Hooker (1554—1600) și puritanul Walter Travers, ambii preoți la biserica Templului din Londra, duel care era totodată „între Canterbury și Geneva”, adică între anglicanism și calvinism. În legătură cu această controversă a scris Richard Hooker o foarte importantă carte (*Ecclesiastical Polity*, 7 vol.), o mare apologie a Bisericii anglicane. În această operă face Hooker încercarea — foarte interesantă — de a prezenta o doctrină anglicană a penitenței (în cartea VI).

Josef Koenen o expune în lucrarea sa, pe baza scrierii lui Hooker. Nu vom urmări aci capitol cu capitol această expunere sistematică; ne mulțumim a indica ideile generale ale lui Hooker. Voind să întemeieze o doctrină anglicană a mărturisirii, care în Biserica romană avea caracter sacramental și forma mărturisirii auriculare, pe când calviniștii respingeau și una și alta, Hooker caută să restabilească în chip istoric doctrina și practica Bisericii vechi. El recunoaște existența penitenței și puterea iertării păcatelor, acordate de Mântuitorul *tuturor* sfinților apostoli, nu numai lui Petru, dar nu admite mărturisirea auriculară, socotind-o practică mai târzie a Bisericii papale. Hooker ia ca dovadă în această privință practica Bisericii ortodoxe și caută mărturii în literatura patristică, pe care o cunoaște bine. El oscilează însă între concepția veche și cea a Bisericii sale, voind să evite și practica romană și ideea calvinistă puritană. Deși recunoaște suficientă ca pocăință mărturisirea în gând a păcatelor înaintea lui Dumnezeu, admite necesitatea absolvirii păcatelor de către Biserică prin preot, socotind-o în principiu excepție, dar o excepție foarte obișnuită, și pare a fi admis chiar mărturisirea auriculară, deși teoretic era împotriva ei.

Este interesant totuși că Hooker căuta o revenire la tradiția Bisericii vechi, ceea ce-l făcea să ia ca martor Biserica ortodoxă, respinge categoric purgatoriul și recunoaște regelui, ca șef al Bisericii, supremă putere jurisdicțională. În doctrina lui Hooker despre pocăință

se oglindește nesiguranța Bisericii anglicane însăși în această privință. Ea nu apare ca o teologie nouă, creatoare, ci ca „un sistem de compromis, care folosește în chip genial rezultatele celor mai deosebite direcțiuni teologice și ia în concluzia sa o poziție medie între doctrina romană și între calvinismul puritanilor” (p. 30). O listă bibliografică metodică (p. IX—XI) precede lucrarea lui Josef Koenen, numeroase și interesante note îi urmează (p. 31—49).

ALBERT FRIES, *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präposition von Cremona und Wilhelm von Auxerre. (Freiburger Theologische Studien, 57. Heft)*, Freiburg im Breisgau (Herder & Co.) 1940, 8^o, XII, 112 p., 3,50 M.

Studiul cu titlul de mai sus a fost sugerat autorului în pregătirea unei lucrări mai mari, care va trata despre *Starea primară, cădere și păcat originar la primii dominicani, cu privire specială la Albert cel Mare*. Importanța pe care o are în cercetarea acestor chestiuni doctrina magistrilor parisieni Praepositinus de Cremona și Guillaume d'Auxerre, a îndreptățit pe autor să publice deosebit lucrarea de mai sus. Cei doi scolastici sunt în adevăr dintre cei mai însemnați dela începutul sec. XIII, cari au scris temeinic despre problema păcatului originar, înainte de Alexandru de Hales, Albert cel Mare, Bonaventura și Toma de Aquino. Autoritatea și influența lor este acum stabilită, și la aceasta contribuie în chip științific și studiul de față.

Doctrina despre starea de dreptate originară a omului, despre cădere și păcat originar a lui Praepositinus, magistrul italian stabilit la Paris, unde a fost, în primul deceniu al sec. XIII, al doilea urmaș al cancelarului universității Pierre de Poitiers († 1205), acesta mare discipol al lui Petru Lombardus, este expusă într'o „Summa” teologică, netipărită încă. Însemnată din punct de vedere metodic și dialectic, ea este un monument important în evoluția teologiei scolastice.

Praepositinus, care cunoștea bine Sf. Scriptură, se bazează în patristică și scolastică în deosebi pe Augustin, Anselm de Canterbury și Petru Lombardus, dar se și deosebește de ei în parte. Studiul lui Albert Fries fiind o minuțioasă și întemeiată analiză a tuturor chestiunilor teologice puse de problema căderii omului, nu poate fi rezumat și urmărit aci în numeroasele sale idei și subdiviziuni. Reținem numai că Praepositinus este un reprezentant al învățaturii despre crearea omului

în grație sfințitoare, pe care a dezvoltat-o apoi Toma de Aquino, că el primește în general doctrina augustiniană despre păcatul originar, pe care o formulase Petru Lombardus și că învățătura lui este socotită ca o „sententia nunc communis” (Diekamp).

Dominicanul Guillaume d'Auxerre († 1231) stă cu doctrina sa despre căderea omului în strânsă legătură cu Praepositinus, pe care-l citează adesea în opera sa „Summa aurea”. Ca și el, Guillaume d'Auxerre cunoaște bine sf. Scriptură și pe teologii patristici și scolastici, citând între alții pe pseudo-Dionisie Areopagitul și pe sf. Ioan Damaschin. Avea totodată o temeinică pregătire filosofică. El reprezintă deasemenea o doctrină tradițională, bazată mai ales pe Augustin. Deși dependent în mare parte de Praepositinus, Guillaume d'Auxerre se și deosebește de el, în chestiunea stării de dreptate originară a omului. El nu învață ca Praepositinus crearea omului în grație sfințitoare, cu care se ocupă de altfel mai puțin, fiind preocupat mai ales de problema păcatului originar, pe care o expune cu mai mult succes. Guillaume d'Auxerre înțelege concupiscenta altfel decât Augustin, iar pentru Anselm de Canterbury are mai puțină simpatie decât Praepositinus de Cremona.

Studiul lui Albert Fries este solid sprijinit pe izvoare, care sunt citate cu o abundență edificatoare pentru erudiția autorului și pentru aprofundarea subiectului său, cum mărturisește de altfel și bogata-i bibliografie. Lucrarea constituie fără îndoială o contribuție de seamă la istoria dogmelor și la studiul teologiei scolastice.

LEO WEISMANTEL, *Die Letzten von Sankt Klaren. Erzählung*. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 342 p.

Cartea lui Leo Weismantel este în adevăr o povestire, cum se subintitulează: O povestire istorico-literară despre fapte din vremea Reformei luterane în Germania, povestire plină de interes pentru atmosfera religioasă în genere și pentru unele amănunte de viață mănăstirească din sec. XVI. Obiectul povestirii îl formează mănăstirea de călugărițe Sankt Klaren din Nürnberg și lupta ei cu Reforma, cu „evanghelia cea nouă”. Se știe că ideile lui Luther s'au întins repede, au câștigat mulțime de partizani, au produs mare mișcare în spirite, — nedumerire, controverse, lupte. Mănăstirile erau un obiect de atenție specială din partea predicatorilor Reformei, pentru că ele țineau mai mult la ordinea

de lucruri romano-catolică, socoteau observarea votului monahal ca împlinire de fapte bune, necesare pentru mântuire, și aveau totodată averi însemnate, pe care partizanii evangheliei noi le doreau secularizate. Mănăstirile erau pentru ei un nonsens. Ele trebuiau desființate.

Orașul liber Nürnberg a fost cuprins, ca multe altele, de frigiditatea Reformei. Consiliul orașului, agitat și el de ideile timpului și văzând profit în secularizarea mănăstirilor, ia repetate hotăriri și măsuri împotriva mănăstirii Sankt Klaren, condusă dela 1503 până la 1532 de *Charitas Pirkheimer*, sora notabilului Willibald Pirkheimer, femeie de bună familie, de o energie rară, cultă și pioasă. Înțelepciunii și rezistenței ei se datorește menținerea mănăstirii Sankt Klaren, a moralului surorilor și apărarea drepturilor mănăstirii, în furtuna ce pustia atâtea alte mănăstiri germane. Cu o hotărîre bărbătească, ce dezarma pe adversarii vieții mănăstirești și chiar oameni de seama lui Filip Melanchthon — convorbirea cu el (p. 268—283) este deosebit de interesantă) — *Charitas Pirkheimer*, superioară model a unei mănăstiri cu foarte bun nume, sta în fruntea celor șasezeci de surori îngrozite de urgia Reformei, rugându-se și încurajându-le, înfruntând cu multă prezență de spirit pe trimișii Consiliului orașului, veniți să impună mănăstirii hotăriri profane, neîngăduind nimănui să se atingă de mănăstire și de regula ei. Vrednicia superioarei ajunsese la urechile împăratului Carol V și ale regelui Ferdinand al Bohemiei. Ea lăasă urmașă la conducere pe nepoata sa Katherina Pirkheimer (1532—1563).

După aceasta, istoria mănăstirii durează încă până la 1590, când se stinge ultima călugăriță, Ursula Muffel. Autoritățile orașului interziseră mănăstirii de a mai primi călugărițe noi. Numărul lor scădea deci cu fiecare soră decedată, până ce Ursula Muffel rămase să îndeplinească toate obligațiile mănăstirii, ca și cum ar fi fost ea singură o comunitate întreagă. Spiritul mănăstirii Sankt Klaren și amintirea sta-reței *Charitas Pirkheimer* se menținură până la sfârșit. Rămânând fără călugărițe, mănăstirea fu luată de oraș și transformată în magazine, restaurante și sală de popice. „Timpul cel nou sosise”, — sunt ultimele cuvinte ale povestirii.

Povestirea este simplă și frumoasă. Ceea ce o face mai interesantă este faptul că ea este veridică și naturală, fiind făcută nu cu material imaginat, ci cu material istoric, cum ne lămurește postfața cărții și cum dovedesc numeroasele citate din scrisorile rămase dela *Charitas Pirkheimer* și dela alții. Povestirea este plină de episoade și

peripeții din istoria Reformei la Nürnberg și ilustrată cu nume cunoscute (Martin Luther, Eck, Staupitz, Tetzel, Karlstadt, Münzer, Filip Melancthon), la care se adaugă mai multe altele, ale conducătorilor orașului liber Nürnberg. Unele evenimente sunt urmărite dela o zi la alta, cu date, și scenele sunt redată în general în chipul cel mai natural. Discuțiile consilierilor orașului, agitația poporului de stradă, dispute, fricțiuni, amenințări față de mănăstire, confuzia produsă de predica reformatorilor, ușurința cu care mulți îmbrățișau ideia Reformei, din interese străine de cele religioase, toată turburarea produsă de „noua evanghălie” în conștiințe, este redată de povestitor și cu simț istoric și cu talent literar.

Povestirea lui Leo Weismantel este o descriere plină de faptele vremii și de atmosfera în care se predica Reforma luterană și ajută la înțelegerea acelei situații atât de complicate și de turburi, în care oamenii nu se mai temeau nici de papă, nici de împărat, nici de Dumnezeu (p. 188). Autorul a înțeles bine spiritul timpului, în care se transpune și pe care-l prezintă cititorilor cu ușurință, cu bunăcredință, cu nepărtinire.

Mănăstirea Sankt Klaren este una din paginile frumoase ale istoriei bisericești germane din sec. XVI. Ea este o ilustrare vie a ceea ce era de făcut de către tot clerul și monahismul romano-catolic, pentru ca Martin Luther să nu fi avut succesul cunoscut. Din nefericire, ea era între excepții.

TEODOR M. POPESCU

Dr. HEINRICH NIEBECKER, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, în 8^o, 237 pp.

Cum se vede și din subtitlul acestei cărți, este vorba de o lucrare romano-catolică. O lucrare însă ce ne interesează și pe noi în aceeași măsură, deoarece asupra învățaturii despre revelația supranaturală nu știu să existe diferențe de vederi între teologia ortodoxă și cea romano-catolică. Și apoi, asupra revelației avem în românește o singură lucrare temeinică: *Teoria revelațiunii*, teza de doctorat a fostului profesor de apologetică și dogmatică dela Facultatea de Teologie din Cernăuți, d-rul Vasile Găină, apărută mai întâi în limba germană, apoi tradusă în românește și publicată în revista „Candela” (anii XVI—XVIII, 1897—1899).

De aceea, suntem bucuroși să putem urmări discuțiile mai noi asupra teoriei revelației, chiar și într'o lucrare de teologie romano-catolică.

În prefața cărții sale, d-rul H. Niebecker arată folosul studiilor apologetice asupra revelației. Atacurile mai noi împotriva creștinismului se îndreaptă în primul rând împotriva supranaturalului — împotriva posibilității și realității unei revelații supranaturale — lovind astfel în însuși fundamentul supranatural al creștinismului. Totuși, lucrarea sa nu are un caracter polemic, nu duce discuția pe terenul adversarilor și nu se servește de metodele lor, cum se obișnuște în apologetică, ci folosește o metodă pozitivă: caută să aducă dovezi hotăritoare că Dumnezeu a vorbit, s'a revelat. Și astfel, cea mai mare parte a lucrării o formează temeinicirea biblică a revelației supranaturale.

Lucrarea o împarte în trei părți. În partea I-a dă în mod provizoriu definiția revelației supranaturale, căutând să înlăture înțelegerea ei greșită. Însuși titlul cărții precizează că este vorba de revelația *supranaturală*, spre deosebire de revelația *naturală*, adică de ceea ce putem ști noi despre Dumnezeu din lucrurile create de El. Pentru revelația naturală, sf. apostol Pavel folosește cuvântul *φανερόν*, iar pentru revelația supranaturală folosește în mod consecvent cuvântul *ἀποκαλύπτειν*. Și, în general, în Sf. Scriptură cuvântul revelație se referă la descoperirea pe care Dumnezeu o face despre sine însuși, în esența sa rămânând o realitate ascunsă, învăluită într'o lumină neapropiată. „Revelația în sens natural, spune d-rul H. N., este vorbirea sufletului *naturaliter christiana* despre Dumnezeu și către Dumnezeu; revelația supranaturală este dimpotrivă vorbirea lui Dumnezeu către oameni" (p. 15).

Pentru cercetarea revelației s'au folosit în deosebi metodele istorică, psihologică și fenomenologică. Toate trei sunt însă insuficiente. Metoda istorică, adică studiul istoriei religiunilor, ajunge să constate existența ideii de revelație la toate popoarele, dar nu ne poate arăta ce este revelația însăși și ce deosebire este între revelația creștină și „revelațiile” celorlalte religii. Cel mult, comparând aceea ce în diferitele religii se ține drept revelația lui Dumnezeu, cu revelația creștină însăși, metoda istorică va ajunge să pună pe aceasta din urmă pe cea mai înaltă treaptă a perfecțiunii. Dar nu va putea să meargă mai departe. Nu se va putea pronunța asupra adevărului revelației creștine. Istoria religiunilor poate fi deci folosită, dar numai într'o anumită măsură.

Același lucru și cu privire la metoda psihologică. Teologia creștină s'a depărtat de „psihologismul” contemporan, care a devenit un

mare pericol. Psihologia vieții religioase este utilă, dar „experiența religioasă” a revelației supranaturale nu ne poate face să cunoaștem ce este revelația supranaturală însăși. Ceea ce se poate cunoaște pe această cale este ceva sufletesc, ceva natural, nu ceva supranatural, nu revelația supranaturală însăși (p. 25).

Faimoasa „reducție” fenomenologică a lui Edmund Husserl, folosită de Max Scheller în cercetarea fenomenelor religioase, s'a dovedit desigur fecundă atât în filosofie în general, cât și în filosofia religioasă. Dar nici metoda fenomenologică, spune d-rul H. N., nu este potrivită pentru a se ajunge la definirea revelației supranaturale. Pe cale naturală nu se poate ajunge la esența supranaturală a revelației, ci numai prin credința supranaturală însăși. Lucrul acesta este foarte important și asupra sa autorul revine neconținut. „Dacă există revelație supranaturală, spune el, atunci urmează din însăși natura ei, că numai în credința supranaturală poate fi cunoscută” (p. 31). Și cum individul, după concepția romano-catolică — și după cea ortodoxă de altfel — nu stă izolat în fața lui Dumnezeu, ci în comunitatea de dragoste a societății creștine, revelația supranaturală poate fi înțeleasă numai în credința supranaturală a comunității creștine, în Biserica lui Hristos.

Prin urmare, ideea de revelație supranaturală, pe care nu ne-o poate da istoria religiunilor, nici psihologia religioasă, nici fenomenologia religiei și nici credința supranaturală individuală, o primim dela Biserica lui Hristos. În Biserică ne vorbește însuși Dumnezeu. Deci revelația supranaturală o avem și noi, la fel cu profeții Vechiului Testament și cu sfinții apostoli, direct dela Dumnezeu, adică în chip nemijlocit.

Și astfel autorul ajunge la partea doua a lucrării, în care se ocupă pe larg de învățătura Bisericii cu privire la ideea de revelație. De obicei, în apologetică se tratează în acest loc despre posibilitatea și realitatea revelației supranaturale. Autorul socotește că este inutil să dea lupta cu cei care neagă posibilitatea revelației sau în orice caz este mai puțin folositor decât să arate cum *Deus revelans* a realizat în timp revelația supranaturală, cum adică Dumnezeu a vorbit lumii, cui și sub ce formă. Și astfel procedează la un aprofundat studiu biblic al V. T. și N. T., fundamentând noțiunea bisericească despre revelația supranaturală.

Înainte însă de a trece la studiul biblic al revelației, autorul caută să delimiteze revelația supranaturală de „revelațiile” celorlalte religii și ajunge la următoarea definiție a revelației supranaturale: „Revelația supranaturală este o acțiune dumnezeiască liberă, în mod real suprana-

turală, ce constă în faptul că Dumnezeu ne-a vorbit prin profeți și prin Iisus Hristos, împărtășindu-ne cu oarecare nelimepezime taine supranaturale și adevăruri ale religiei naturale, pe care Biserica le va vesti fără schimbarea înțelesului lor până în vecii vecilor (pp. 57—58).

Trecând la temeinicirea biblică a noțiunii de revelație supranaturală, autorul se ocupă întâi de vechea religie israiliteană, apoi de profeți, scoțând în evidență caracterul de supranaturalitate a acestei revelații. În vechea religie israiliteană, Dumnezeu se revelează ca stăpân, a cărui apariție și al cărui cuvânt fac pe credincios să tremure. Este Dumnezeu ascuns, care își arată voia sa și se face cunoscut numai în anumită măsură. Profeții au siguranța că ceea ce spun nu spun dela ei înșiși, ci ei se fac numai organe ale revelației supranaturale. Însuși conținutul revelației cuprinse în V. T. este mărturie a supranaturalității acestei revelații.

În N. T., revelația supranaturală o face Dumnezeu însuși, direct. Acolo vorbește Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Diferitele variații ale ideii de revelație pe care le întâlnim la sinoptici, la Ioan sau la Pavel, nu fac decât să limpezească ideea unică despre revelația supranaturală ce se degajează din tot cuprinsul N. T. Aici mai ales studiul d-rului H. N. este interesant și regretăm că într'o scurtă recenzie ca aceasta nu putem urmări în amănunte cercetarea sa asupra ideii sinoptice, ioanice și paulinice despre revelația supranaturală.

Înainte de a sfârși cercetarea biblică a revelației supranaturale, autorul se ocupă de conținutul revelației și respinge părerile teologilor protestanți Karl Barth și Rudolph Bultmann — din așa numita școală a „teologiei dialectice” — după care Dumnezeu nu descoperă oamenilor adevăruri supranaturale cu privire la Sine, ci numai le deschide ochii asupra lor înșiși, pentru a se cunoaște mai bine. Între Dumnezeu și om este, după acei teologi protestanți, o prăpastie de netrecut. Dar atât sinopticii, cât și Ioan și Pavel stau mărturie că revelația înseamnă împărtășire de știință, învățătură, adevăruri. Adevăruri supranaturale, de sigur, pe care le primim prin credință, dar care totuși constituie un „conținut” al revelației supranaturale.

În concluzia părții a doua a cărții, autorul ajunge la constatarea că ideea de revelație, așa cum o învață Biserica, este întemeiată pe Sf. Scriptură a V. T. și N. T. Ar fi urmat acum să cerceteze mai departe ideea de revelație la sfinții părinți. Renunță însă la aceasta în lucrarea de față — are de gând poate s'o facă altă dată? — și

spune numai că părinții apostolici, apologeții, marii părinți și scriitori bisericești latini și greci au luat ideea de revelație din Sf. Scriptură. Chiar dela început, în luptele lor cu Iudeii, cu gnosticismul și montanismul, ei au dezvoltat și apărat ideea de revelație pe bază apostolică.

În partea ultimă a cărții, d-rul H. N. întreprinde o discuție teologică a ideii de revelație, pe baza stărilor mai noi în câmpul dogmaticii. Potrivit metodei pe care și-a fixat-o, nu urmărește de aproape pe cei cari resping sau înțeleg greșit ideea de revelație supranaturală. Vorbește totuși despre rătăcirile lor numai în măsura în care, prin ele, poate aduce mai multă lumină asupra adevăratei concepții despre revelație. Așa procedează față de raționalism în general, față de evoluționism (Darwin, Haeckel), semiraționalism (Georg Hermes, 1775-1831; Anton Günther, 1783-1836; Frohschammer, 1821-1893), pseudosupranaturalism, sub care se înțelege fideismul (Boutain, 1796-1867) și tradiționalismul (Lamennais, 1782-1854; Bonnetty, 1798-1879). Pe când raționalismul, criticismul, agnosticismul și evoluționismul resping orice idee de revelație supranaturală, semiraționalismul se situează între supranaturalism și naturalismul raționalist. Hermes, șeful curentului semiraționalist, voia să demonstreze apodictic posibilitatea și realitatea revelației, așa încât aceasta să fie acceptată cu necesitate rațională. El voia, cu alte cuvinte, să întemeieze credința supranaturală pe siguranța rațională. A sfârșit însă, ca și Kant, prin a lăsa sesizarea revelației supranaturale pe seama rațiunii practice, a voinței, a vieții morale. Hermes își îndrepta atenția spre realitatea revelației supranaturale și posibilitatea minții noastre de a o sesiza. Günther însă, dimpotrivă, își îndrepta atenția spre conținutul revelației, folosind totuși aceleași mijloace pur raționale. Se poate spune deci, că semiraționalismul caută să „naturalizeze” credința creștină.

Pseudosupranaturalismul — prin care autorul înțelege, cum am spus, fideismul și tradiționalismul — cade în extrema opusă. Nu acordă rațiunii absolut nici o posibilitate de a cunoaște și demonstra existența lui Dumnezeu și a revelației supranaturale. Singura cale este aceea a credinței și tradiției. Revelația făcută primilor oameni s'a transmis din generație în generație. Ea formează adevărul și trebuie primită numai prin credință.

Teologia catolică, spune d-rul H. N., ține calea de mijloc între naturalismul extremist și supranaturalismul exclusivist. Ea a hotărât în sinodul dela Vatican dualismul cunoașterii religioase: cunoașterea este

și naturală și supranaturală. Acest dualism formează „prima mare lege a concepției catolice despre revelație” (p. 198). În această concepție, natura și supranaturalul sunt două realități distincte, dar nu contradictorii. Natura și supranaturalul stau într-o legătură organică. Grația conlucrează cu natura. Este colaborarea numită *teandrică*. În sufletul omului există acea „potență de supunere”, *potentia oboedientialis* (Gehorsamspotenz), în baza căreia natura primitoare a revelației se întrepătrunde cu revelația supranaturală. Cunoașterea naturală și revelația supranaturală se completează, nu se contrazic. Credința, revelația și rațiunea izvorăsc toate din același izvor: Dumnezeu, și deci nu poate fi contradicție între ele. Când se întâmplă totuși vreun conflict între rațiune și credință, atunci probabil că o teorie oarecare a fost luată greșit drept adevăr neîndoios sau vreo dogmă a credinței n'a fost înțeleasă și lămurită în spiritul Bisericii. Căci, în fond, Dumnezeu nu se poate contrazice. Ceea ce este adevărat în ordinea supranaturală nu poate fi contrazis în ordinea naturală.

Legătura strânsă între revelație și cunoașterea rațională se vede limpede în deosebi când este vorba de probleme ca: posibilitatea și realitatea revelației, izvoarele și credibilitatea ei, etc., adică probleme care cad în sarcina apologeticii. Această știință folosește mijloace raționale pentru a prezenta și apăra adevărurile fundamentale ale religiei creștine. Dar, dela început trebuie să lămurim că, prin „adevăruri fundamentale” nu trebuie să înțelegem însuși conținutul revelației creștine, care este revelat și pe care îl primim numai prin credința supranaturală, ci „fundamentul natural al credinței supranaturale” (p. 224). Apologetul trebuie să arate, cu mijloace raționale, că Dumnezeu există, că s'a revelat, că a întemeiat Biserica, etc., dar nu poate să spună ce este Dumnezeu în ființa sa, ce este revelația în conținutul ei, care este natura Bisericii întemeiată de Iisus Hristos, etc., căci apologetica are în preocupările ei numai supranaturalul *quoad modum*, nu și supranaturalul *quoad substantiam*. Supranaturală în esența ei, revelația este naturală în manifestările ei, în fenomenele care vădesc existența ei. Mai mult încă, Dumnezeu, revelând lumii adevăruri supranaturale, s'a folosit de mijloace potrivite înțelegerii minții noastre. Astfel, a folosit noțiunile de Tată, Fiul, Duh, Mângâietor, etc. Insuși conținutul revelației nu se prezintă ca un amalgam, ca ceva aruncat la întâmplare, ci adevărurile revelate au o anumită înlanțuire rațională, o rânduială, formează un tot bine încheiat. Rațiunea omenească nu poate să nu sesizeze lucrul acesta

și nu poate să nu facă din el un obiect al cercetării sale. De unde iarăși se vedește raportul *dinamic* de colaborare între rațiune și revelație.

Cum însă este știut că romano-catolicismul a mers prea departe cu formularea rațională a adevărilor revelate, ajungând până la golirea revelației de însuși misterul care-i formează conținutul, d-rul H. N. are grijă, înainte de a termina, să spună că lucrul acesta nu este adevărat, că speculația filosofică a teologiei romano-catolice nu intră în conținutul adevărului revelat și că filosofia pe care o folosește romano-catolicismul nu este o filosofie ca oricare alta, ci adevărata filosofie, *philosophia perennis*, „prelungire a minții sănătoase” (p. 233). Incheie revenind asupra dinamismului colaborării dintre natură și supranatural, dintre mintea sănătoasă și revelație. Mintea sănătoasă ne duce până aproape de înțelegerea revelației supranaturale, iar revelația ne ferește de rătăcirile frecvente ale minții neluminată de revelație.

Cum se poate deduce chiar și numai din această sumară expunere, este vorba de un temeinic studiu apologetic, cu atât mai valoros cu cât nu se pierde în combaterea adversarilor credinței, ci înfățișează documentat învățătura Bisericii despre revelația supranaturală. Expunerea limpede, sistematică, face lectura ușoară și atrăgătoare. Este într'adevăr o carte din care rămâi cu ceva.

EMILIAN VASILESCU

II

NICHIFOR CRAINIC: *Das geistige Leben im heutigen Rumänien*. Conferință publicată de *Das innere Reich*, revistă pentru poezie, artă și viață germană, Decembrie 1940 (anul al VII-lea, caetul al IX-lea), pp. 509—519, München.

Numărul de pe luna Decembrie al celei mai mari reviste literare din Germania de azi ne-a adus o surpriză, pe cât de semnificativă pentru prestigiul literelor și gândirii românești, pe atât de măgulitoare pentru teologia și Biserica noastră. E vorba despre publicarea în extenso a conferinței ținută de D-l Nichifor Crainic, profesorul Facultății de Teologie din București și membru al Academiei Române, cu prilejul recepției Domniei Sale ca doctor „honoris causa” al Universității din Viena, în Noembrie 1940. Și alte centre universitare germane, ca Breslau și Berlin, și-au disputat și au avut prilejul de a asculta pe acest prieten distins și fidel al Marelui Reich.

Conferința e unică prin interesul și entuziasmul unanim stârnit și al cărui ecou s'au făcut ziarele și revistele române și mai ales streine, publicând elogioase comentarii, însoțite de numeroase fotografii, în chip festiv.

Vreau să încrustez aici, în coloanele acestei reviste, expresia mândriei firești a teologului ortodox român și a modestului colaborator subaltern, într'o instituție, căreia Maestrul îi dă o strălucire unică.

Din rezumatul ce voi da, presărat cu ample citații, se va vedea — scriu în special pentru cei ce n'au avut prilejul de a citi versiunea ei românească, publicată în revista *Gândirea*¹ — locul central și dominant al cugetării creștine ortodoxe în ansamblul preocupărilor autorului acelor minunate „Șesuri natale”, „Țara de peste veac”, „Puncte cardinale în haos”, „Programul statului ethnocratic”, „Nostalgia Paradisului”, etc. etc.

În partea introductivă, D-l Profesor Crainic constată că România — ca mai toate neamurile pământului — au fost obiectul aceleiași cercetări prietenești din partea culturii germane, „oginda obiectivă a universului omenesc”. Țara noastră, ca și Germania, a trebuit să facă față, după războiu, unei indoite nevoi: stabilirea unui echilibru interior și încadrarea în rostul internațional al popoarelor Europei. Dar dacă România întregită avea o omogenitate etnică majoritară, era lipsită de cea ideologică, fiindcă pătura ei conducătoare „se înfățișa ca un adevărat mozaic de concepții și de convingeri — un haos”. Pornind dela încadrarea ei pe plan internațional și nu dela un punct de gravitate propriu și lăuntric, politicienii de până eri au făcut din țara noastră obiect și nu subiect de istorie. Permanentul minorat politic, căruia au hărăzit-o astfel conducătorii ei, spune Domnia Sa, era evidențiat de înglobarea României în sistemul utopist al Ligii Națiunilor, de controlul exercitat de puterile apusene asupra direcțivelor politice și asupra finanțelor ei, căzute în exploatarea capitalului mondial, ale cărui instrumente interesate erau Evreii. „O campanie sistematic, lucid și abil condusă tindea la distrugerea religiei țării și la demonetizarea tuturor valorilor specifice ale sufletului românesc. Ea preconiza, în cadrul ideologiei de stânga, o artă desmățată și o literatură imorală pentru a înlesni mai repede deslipirea românismului de pământul strămoșilor și de cerul credinței sale religioase. Se spunea că ateismul e o dogmă națională, iar

1. „Viața spirituală în România de azi”, în revista *Gândirea*, anul XIX, nr. 10, Decembrie 1940, pp. 663—640.

pământul împărțit țăranilor prin marea reformă agrară trecea treptat în mâini evreiești cu ajutorul oficiilor de colonizare dela Londra. În domeniul religios indeosebi, Londra a exercitat asupra României o presiune continuă, sprijinind fățiș împotriva Bisericii ortodoxe naționale sectele dizolvante, favorabile numai iudaismului".

Această icoană sumbră a României de ieri contrastează în chip izbitor cu noua spiritualitate națională, „născută din revolta tinerimii contra acestei stări de lucruri și din credința fanatică în puterea de viață a poporului român... Marea și încordata frământare, care umple ultimele decenii românești, e lupta dintre cele două generații pentru cucerirea unui echilibru interior al vieții naționale și pentru o nouă încadrare a statului în viața europeană".

D-l profesor Crainic arată, apoi, însemnătatea orientării noastre pe plan internațional: reprezentăm, în istorie, un fenomen unic, fiind singurul popor de rasă latină și de religie ortodoxă. „Amestec paradoxal numai în aparență, ortodoxia și naționalitatea noastră se contopesc într'un întreg organic, pe care conștiința românească îl socotește indistructibil. Dar nu e mai puțin adevărat că ortodoxia ne izolează de Roma papală, iar latinitatea ne deosebește de lumea slavă". De aci, acel sentiment „al singurătății, al înstrăinării, sentiment pe care Românul îl trăește până la proporții cosmice". Să ne fie îngăduit să reproducem cu cuvintele vrăjite par'că ale gânditorului poet, expresia acestei tristeți neostoite și fără tămăduire: „In sufletul poporului nostru, suflet de ciobani împrăștiați pe munți și de plugari împrăștiați pe vastele câmpii, acest sentiment al izolării a căpătat expresia melodică în cel mai specific cântec popular al nostru, care poartă dulcele nume de *Doină*. În *Doină*, geniul poporului a creat imaginea sonoră a singurătății cosmice. Geneza acestui cântec se pune în legătură cu acel mit primitiv, după care umbra de pe fața lunii n'ar fi altceva decât portretul singuratecului cioban de pe vârful muntelui, proiectat în univers. Întradevăr, rare ori fantazia mitică a creiat un simbol mai cuprinzător decât această imagine lunară, izolată în tăcerea înaltă a cerului. Structura melodică a *Doinei* corespunzătoare constă dintr'o nesfârșită monotonie dominantă, pe fondul căreia se inscriu, suind și coborind, tot atât de nesfârșite inflexiuni și modulații cromatice. Jelania durerii de a nu fi unde te dorești se rostește prin aceste ghirlânzi de tonuri minore, iar distanța, care rămâne mereu aceeași între subiect și locul dorit e semnificată prin fondul monotoniei dominante. Tristețea și gravitatea acestui cântec vin parcă din zădărnicia oricărei

strădăniilor de a înfrânge un destin fără ieșire. Chipul, care apare mereu pe cer, al ciobanului din lună, dă un accent aproape tragic acestui sentiment al izolării, ce zace în sufletul poporului român".

Așa se explică dorința de o apropiere de celelalte neamuri a poporului român; și astfel se vedește „meritul excepțional al tinerei generații naționaliste din România, în lupta deslănțuită imediat după războiul mondial pentru o concepție de viață românească proprie... de a propune alte soluții și alte remedii singurătății românești decât paliativele artificiale ale democrației". Ea afirmă primatul spiritului autohton, adică: legătura cu pământul natal și aderența la religia strămoșilor. Despre acest al doilea factor component, dascălul nostru scrie: „Noi Românii nu cunoaștem o perioadă istorică în care să nu fi fost creștini. Noi nu avem o mitologie anterioară încreștinării noastre. Pentru noi, Națiune și Biserică sunt date în aceeași identitate istorică și alcătuiesc unul și același principiu spiritual de viață românească. De aceea naționalismul nostru nu poate fi altfel decât creștin... S'a întâmplat atunci, imediat după război, un fenomen spontan, necunoscut mai înainte în lumea intelectualilor noștri: tinerimea universitară în întregime s'a declarat creștină și, din acel moment, ortodoxia tradițională a devenit al doilea mare principiu al naționalismului. Prăpastia deschisă între popor și pătura intelectuală de mentalitate occidentală a fost astfel înfrântă. Inima poporului era acum una cu inima tineretului. Adăugată la mistica pământului, ortodoxia venea să rotunjească o largă, cea mai largă concepție de viață, o metafizică și o etică în perfectă concordanță, o concepție în cuprinsul căreia se întâlneau, fraternizând în aceeași credință și în aceeași sete de reinnoire, tânărul intelectual și țăranul. Prin această concepție, penibilul sentiment al izolării și al singurătății își găsea un prim remediu în solidaritatea spirituală unanimă".

Conceptul de tradiție, atât de însemnat în spiritualitatea românească nu are aface cu cel francez, passeist, a lui Maurras, de pildă, care vrea să se întoarcă la imitarea unor forme istorice și culturale din trecutul Franței. „Aceasta e... o concepție de popor îmbătrânit, care stă cu fața spre trecut și cu spatele spre viitor. Poporul nostru însă, obiect de istorie în trecut, năzue să-și creeze o istorie proprie și speranțele lui iau cu asalt viitorul. Tradiționalismul românesc nu e o formă, ci o esență a personalității naționale, un mod specific de a fi și de a se manifesta, care trebuie necontenit perfecționat; o identitate ce trebuie să se recunoască în varietatea formelor de cultură și de

civilizație ale aceluiași popor. Din acest punct de vedere, el e foarte aproape de conceptul german al *devenirii* *), care e cu totul altceva decât tradiționalismul francez. Cu alte cuvinte, tradiționalismul nostru derivă din tradiția ortodoxă, care nu e altceva decât principiul dinamic al harului divin ce lucrează neconținut la transformarea și desăvârșirea oamenilor după modelul ceresc al lui Iisus Hristos...".

„... În spiritualitatea creștină sunt oameni cari iubesc atât de intens pe Iisus Hristos și se cufundă atât de adânc în suferința lui, încât trupurile lor reproduc întocmai drama Răstignitului pe cruce. Brațele și picioarele lor picură sânge aievea de parcă în ele s'ar bate piroanele de pe Golgota. Fruntea le asudă broboane roșii ca și cum ar purta cununa de spini. Coasta le sângeră, străpunsă parcă de sulița centurionului roman. Iisus se răstignește din nou în carnea lor. Știința constată acest fenomen de stigmatizare, dar nu-l poate lămuri: e minunea iubirii care te face una cu cel iubit, despre care, între alții, vorbește cu o tragică frumusețe misticul german Heinrich Seuse.

Etosul demofil, tot astfel, se confundă atât de adânc în iubirea de popor, încât rănilor acestui popor au devenit rănilor naționaliștilor. În acest etos demofil, în această convertire spirituală zac toate speranțele noastre de renaștere a României. El e partea cea mai bună, care se ridică din lupta dramatică dintre două generații, ca spuma albă din frământarea valurilor mării".

Contrariu generației bătrânilor, tineretul pornește dinlăuntru în afară: având punctul de rezim în spiritul autohton, orientarea externă se îndreaptă către națiunile germană și italiană, care manifestau fenomene similare. Recenta desmembrare a Patriei, care pierde o treime din teritoriul și populația sa în câteva săptămâni, a prăbușit vechiul regim: „Concepția naționalistă a devenit concepție de stat și, ca urmare logică, încadrarea României în politica axei e un fapt îndeplinit".

La sfârșitul conferinței, D-l Profesor Crainic arată rolul covârșitor al curentului *gândirist* în formarea ideologiei și fizionomiei spirituale a noii mișcări românești, sub influența căreia s'au născut o pleiadă de reviste și cinci mari ziare: *Cuvântul*, *Calendarul*, *Buna-Vestire*, *Curentul* și *Porunca Vremii*.

Aproape toți scriitorii dela „Gândirea", care au inspirat ideile acelor ziare, și-au făcut studiile superioare la Universitățile germane. In-

*) În originalul nemțesc: „der deutschen Anschauung über das Werden nahe".

Ultimul capitol și cel mai lung tratează despre raporturile Bisericii ortodoxe cu celelalte Biserici (p. 114—160) și este scris de Mitropolitul Ghermanos Strinopulos al Tiatirei, indicat să scrie acest capitol prin participarea sa la toată opera mișcării ecumenice, ca reprezentant al Patriarhiei de Constantinopol. Autorul face întâiu istoricul raporturilor bisericești vechi dintre Constantinopol și Roma, vorbește despre shismă și despre încercările de unire, despre tratativele dintre luterani și ortodocși, despre raporturile lui Kiril Lucaris cu calviniștii, despre încercările anglicanilor de a se apropia de Biserica ortodoxă — fără a aminti de conferința anglicano-română dela București 1935, — despre tratativele cu vechii catolici și în fine despre încercările de unire mai noi cu Biserica ortodoxă, în spiritul mișcării ecumenice, pe care autorul o cunoaște foarte bine.

Privit în general, volumul este foarte interesant, deși necomplet, dată fiind întinderea lui mică. Chiar mărginit astfel la strictul necesar, el va face bune servicii Bisericii ortodoxe între cei cari o cunosc și o înțeleg încă atât de puțin. Colaboratorii volumului sunt oameni de autoritate științifică recunoscută, expunerea este precisă și obiectivă. Volumul constituie un titlu de cinste în deosebi pentru Facultatea de Teologie din Atena.

Autorii neputând probabil să facă ei înșiși corecturile tipografice, s'au strecurat câteva greșeli ce pot fi ușor observate¹. Sperăm că volumul următor, închinat Bisericii ruse, va adăuga mult la vol. X. Altfel, Biserica ortodoxă ar rămâne desavantajată față de celelalte, în cadrul colecției Ekklesia.

JOSEF KOENEN, *Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin*. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 8^o, XII, 49 p., 2,40 M.

Cu poziția sa intermediară între Biserica romană și Reformă, Biserica anglicană a rămas la o doctrină apropiată de una sau de alta, iar

1. De îndreptat: la p. 28: Unirea dela 1438-39 a fost pregătită la Ferrara și încheiată la Florența (nu invers), la 6 Iulie (nu Iunie) 1439; la p. 42: Mihail Psellos a trăit în sec. XI (nu XII); la p. 118: Papa Leon IX (nu III); la p. 124: Mihail VIII (nu I) Paleologul; la p. 125: papa Ioan XXII (nu XIII); papa Eugeniu IV: 1431—1447 (nu 1467); la p. 128; patriarhul Ioasaf (nu Iosif) II; la p. 131: reprezentantul Olandei la Constantinopol: (Cornelius) Haga (nu Aga); la p. 135: J. Covel la 1672 (nu 1872). De corectat deasemenea la p. 120 cele spuse despre condamnarea lui Fotie de către urmașii papii Ioan VIII, în sensul că n'a fost condamnat, și cele spuse despre prezența lui Mihail Cerularie la biserica Sf. Sofia, în momentul depunerii sentinței de excomunicare de către cardinalul Humbert, când patriarhul nu era de față.

în unele puncte neclară și nehotărîtă, consecință a faptului că reforma a fost făcută în Anglia nu de un reformator, ci de un om politic, regele Henric VIII. Reformatorii secolului al XVI-lea nu desființau mărturisirea și iertarea păcatelor, dar nu recunoșteau obligativitatea lor. În Biserica anglicană, lupta dintre curentul calvinist și tradiția romană a dus la mari controverse în chestiunea pocăinței și în deosebi a mărturisirii auriculare.

La sfârșitul secolului al XVI-lea se produce un adevărat „duel de predici” între anglicanul Richard Hooker (1554—1600) și puritanul Walter Travers, ambii preoți la biserica Templului din Londra, duel care era totodată „între Canterbury și Geneva”, adică între anglicanism și calvinism. În legătură cu această controversă a scris Richard Hooker o foarte importantă carte (*Ecclesiastical Polity*, 7 vol.), o mare apologie a Bisericii anglicane. În această operă face Hooker încercarea — foarte interesantă — de a prezenta o doctrină anglicană a penitenței (în cartea VI).

Josef Koenen o expune în lucrarea sa, pe baza scrierii lui Hooker. Nu vom urmări aci capitol cu capitol această expunere sistematică; ne mulțumim a indica ideile generale ale lui Hooker. Voind să întemeieze o doctrină anglicană a mărturisirii, care în Biserica romană avea caracter sacramental și forma mărturisirii auriculare, pe când calviniștii respingeau și una și alta, Hooker caută să restabilească în chip istoric doctrina și practica Bisericii vechi. El recunoaște existența penitenței și puterea iertării păcatelor, acordate de Mântuitorul *tuturor* sfinților apostoli, nu numai lui Petru, dar nu admite mărturisirea auriculară, socotind-o practică mai târzie a Bisericii papale. Hooker ia ca dovadă în această privință practica Bisericii ortodoxe și caută mărturii în literatura patristică, pe care o cunoaște bine. El oscilează însă între concepția veche și cea a Bisericii sale, voind să evite și practica romană și ideea calvinistă puritană. Deși recunoaște suficientă ca pocăință mărturisirea în gând a păcatelor înaintea lui Dumnezeu, admite necesitatea absolvirii păcatelor de către Biserică prin preot, socotind-o în principiu excepție, dar o excepție foarte obișnuită, și pare a fi admis chiar mărturisirea auriculară, deși teoretic era împotriva ei.

Este interesant totuși că Hooker căuta o revenire la tradiția Bisericii vechi, ceea ce-l făcea să ia ca martor Biserica ortodoxă, respinge categoric purgatoriul și recunoaște regelui, ca șef al Bisericii, supremă putere jurisdicțională. În doctrina lui Hooker despre pocăință

se oglindește nesiguranța Bisericii anglicane însăși în această privință. Ea nu apare ca o teologie nouă, creatoare, ci ca „un sistem de compromis, care folosește în chip genial rezultatele celor mai deosebite direcțiuni teologice și ia în concluzia sa o poziție medie între doctrina romană și între calvinismul puritanilor” (p. 30). O listă bibliografică metodică (p. IX—XI) precede lucrarea lui Josef Koenen, numeroase și interesante note îi urmează (p. 31—49).

ALBERT FRIES, *Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präposition von Cremona und Wilhelm von Auxerre. (Freiburger Theologische Studien, 57. Heft)*, Freiburg im Breisgau (Herder & Co.) 1940, 8^o, XII, 112 p., 3,50 M.

Studiul cu titlul de mai sus a fost sugerat autorului în pregătirea unei lucrări mai mari, care va trata despre *Starea primară, cădere și păcat originar la primii dominicani, cu privire specială la Albert cel Mare*. Importanța pe care o are în cercetarea acestor chestiuni doctrina magistrilor parisieni Praepositinus de Cremona și Guillaume d'Auxerre, a îndreptățit pe autor să publice deosebit lucrarea de mai sus. Cei doi scolastici sunt în adevăr dintre cei mai însemnați dela începutul sec. XIII, cari au scris temeinic despre problema păcatului originar, înainte de Alexandru de Hales, Albert cel Mare, Bonaventura și Toma de Aquino. Autoritatea și influența lor este acum stabilită, și la aceasta contribuie în chip științific și studiul de față.

Doctrina despre starea de dreptate originară a omului, despre cădere și păcat originar a lui Praepositinus, magistrul italian stabilit la Paris, unde a fost, în primul deceniu al sec. XIII, al doilea urmaș al cancelarului universității Pierre de Poitiers († 1205), acesta mare discipol al lui Petru Lombardus, este expusă într'o „Summa” teologică, netipărită încă. Însemnată din punct de vedere metodic și dialectic, ea este un monument important în evoluția teologiei scolastice.

Praepositinus, care cunoștea bine Sf. Scriptură, se bazează în patristică și scolastică în deosebi pe Augustin, Anselm de Canterbury și Petru Lombardus, dar se și deosebește de ei în parte. Studiul lui Albert Fries fiind o minuțioasă și întemeiată analiză a tuturor chestiunilor teologice puse de problema căderii omului, nu poate fi rezumat și urmărit aci în numeroasele sale idei și subdiviziuni. Reținem numai că Praepositinus este un reprezentant al învățaturii despre crearea omului

în grație sfințitoare, pe care a dezvoltat-o apoi Toma de Aquino, că el primește în general doctrina augustiniană despre păcatul originar, pe care o formulase Petru Lombardus și că învățătura lui este socotită ca o „sententia nunc communis” (Diekamp).

Dominicanul Guillaume d'Auxerre († 1231) stă cu doctrina sa despre căderea omului în strânsă legătură cu Praepositinus, pe care-l citează adesea în opera sa „Summa aurea”. Ca și el, Guillaume d'Auxerre cunoaște bine sf. Scriptură și pe teologii patristici și scolastici, citând între alții pe pseudo-Dionisie Areopagitul și pe sf. Ioan Damaschin. Avea totodată o temeinică pregătire filosofică. El reprezintă deasemenea o doctrină tradițională, bazată mai ales pe Augustin. Deși dependent în mare parte de Praepositinus, Guillaume d'Auxerre se și deosebește de el, în chestiunea stării de dreptate originară a omului. El nu învață ca Praepositinus crearea omului în grație sfințitoare, cu care se ocupă de altfel mai puțin, fiind preocupat mai ales de problema păcatului originar, pe care o expune cu mai mult succes. Guillaume d'Auxerre înțelege concupiscenta altfel decât Augustin, iar pentru Anselm de Canterbury are mai puțină simpatie decât Praepositinus de Cremona.

Studiul lui Albert Fries este solid sprijinit pe izvoare, care sunt citate cu o abundență edificatoare pentru erudiția autorului și pentru aprofundarea subiectului său, cum mărturisește de altfel și bogata-i bibliografie. Lucrarea constituie fără îndoială o contribuție de seamă la istoria dogmelor și la studiul teologiei scolastice.

LEO WEISMANTEL, *Die Letzten von Sankt Klaren. Erzählung*. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 342 p.

Cartea lui Leo Weismantel este în adevăr o povestire, cum se subintitulează: O povestire istorico-literară despre fapte din vremea Reformei luterane în Germania, povestire plină de interes pentru atmosfera religioasă în genere și pentru unele amănunte de viață mănăstirească din sec. XVI. Obiectul povestirii îl formează mănăstirea de călugărițe Sankt Klaren din Nürnberg și lupta ei cu Reforma, cu „evanghelia cea nouă”. Se știe că ideile lui Luther s'au întins repede, au câștigat mulțime de partizani, au produs mare mișcare în spirite, — nedumerire, controverse, lupte. Mănăstirile erau un obiect de atenție specială din partea predicatorilor Reformei, pentru că ele țineau mai mult la ordinea

de lucruri romano-catolică, socoteau observarea votului monahal ca împlinire de fapte bune, necesare pentru mântuire, și aveau totodată averi însemnate, pe care partizanii evangheliei noi le doreau secularizate. Mănăstirile erau pentru ei un nonsens. Ele trebuiau desființate.

Orașul liber Nürnberg a fost cuprins, ca multe altele, de frigiditatea Reformei. Consiliul orașului, agitat și el de ideile timpului și văzând profit în secularizarea mănăstirilor, ia repetate hotăriri și măsuri împotriva mănăstirii Sankt Klaren, condusă dela 1503 până la 1532 de *Charitas Pirkheimer*, sora notabilului Willibald Pirkheimer, femeie de bună familie, de o energie rară, cultă și pioasă. Înțelepciunii și rezistenței ei se datorește menținerea mănăstirii Sankt Klaren, a moralului surorilor și apărarea drepturilor mănăstirii, în furtuna ce pustia atâtea alte mănăstiri germane. Cu o hotărâre bărbătească, ce dezarma pe adversarii vieții mănăstirești și chiar oameni de seama lui Filip Melanchthon — convorbirea cu el (p. 268—283) este deosebit de interesantă) — *Charitas Pirkheimer*, superioară model a unei mănăstiri cu foarte bun nume, sta în fruntea celor șasezeci de surori îngrozite de urgia Reformei, rugându-se și încurajându-le, înfruntând cu multă prezență de spirit pe trimișii Consiliului orașului, veniți să impună mănăstirii hotăriri profane, neîngăduind nimănui să se atingă de mănăstire și de regula ei. Vrednicia superioarei ajunsese la urechile împăratului Carol V și ale regelui Ferdinand al Bohemiei. Ea lăasă urmașă la conducere pe nepoata sa Katherina Pirkheimer (1532—1563).

După aceasta, istoria mănăstirii durează încă până la 1590, când se stinge ultima călugăriță, Ursula Muffel. Autoritățile orașului interziseră mănăstirii de a mai primi călugărițe noi. Numărul lor scădea deci cu fiecare soră decedată, până ce Ursula Muffel rămase să îndeplinească toate obligațiile mănăstirii, ca și cum ar fi fost ea singură o comunitate întreagă. Spiritul mănăstirii Sankt Klaren și amintirea stăreței *Charitas Pirkheimer* se menținură până la sfârșit. Rămânând fără călugărițe, mănăstirea fu luată de oraș și transformată în magazine, restaurante și sală de popice. „Timpul cel nou sosise”, — sunt ultimele cuvinte ale povestirii.

Povestirea este simplă și frumoasă. Ceea ce o face mai interesantă este faptul că ea este veridică și naturală, fiind făcută nu cu material imaginat, ci cu material istoric, cum ne lămurește postfața cărții și cum dovedesc numeroasele citate din scrisorile rămase dela *Charitas Pirkheimer* și dela alții. Povestirea este plină de episoade și

peripeții din istoria Reformei la Nürnberg și ilustrată cu nume cunoscute (Martin Luther, Eck, Staupitz, Tetzl, Karlstadt, Münzer, Filip Melancthon), la care se adaugă mai multe altele, ale conducătorilor orașului liber Nürnberg. Unele evenimente sunt urmărite dela o zi la alta, cu date, și scenele sunt redată în general în chipul cel mai natural. Discuțiile consilierilor orașului, agitația poporului de stradă, dispute, fricțiuni, amenințări față de mănăstire, confuzia produsă de predica reformatorilor, ușurința cu care mulți îmbrățișau ideea Reformei, din interese străine de cele religioase, toată turburarea produsă de „noua evanghelie” în conștiințe, este redată de povestitor și cu simț istoric și cu talent literar.

Povestirea lui Leo Weismantel este o descriere plină de faptele vremii și de atmosfera în care se predica Reforma luterană și ajută la înțelegerea acelei situații atât de complicate și de turburi, în care oamenii nu se mai temeau nici de papă, nici de împărat, nici de Dumnezeu (p. 188). Autorul a înțeles bine spiritul timpului, în care se transpune și pe care-l prezintă cititorilor cu ușurință, cu bunăcredință, cu nepărtinire.

Mănăstirea Sankt Klaren este una din paginile frumoase ale istoriei bisericești germane din sec. XVI. Ea este o ilustrare vie a ceea ce era de făcut de către tot clerul și monahismul romano-catolic, pentru ca Martin Luther să nu fi avut succesul cunoscut. Din nefericire, ea era între excepții.

TEODOR M. POPESCU

Dr. HEINRICH NIEBECKER, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie. Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, în 8^o, 237 pp.

Cum se vede și din subtitlul acestei cărți, este vorba de o lucrare romano-catolică. O lucrare însă ce ne interesează și pe noi în aceeași măsură, deoarece asupra învățăturii despre revelația supranaturală nu știu să existe diferențe de vederi între teologia ortodoxă și cea romano-catolică. Și apoi, asupra revelației avem în românește o singură lucrare temeinică: *Teoria revelațiunii*, teza de doctorat a fostului profesor de apologetică și dogmatică dela Facultatea de Teologie din Cernăuți, d-rul Vasile Găină, apărută mai întâi în limba germană, apoi tradusă în românește și publicată în revista „Candela” (anii XVI—XVIII, 1897—1899).

De aceea, suntem bucuroși să putem urmări discuțiile mai noi asupra teoriei revelației, chiar și într'o lucrare de teologie romano-catolică.

În prefața cărții sale, d-rul H. Niebecker arată folosul studiilor apologetice asupra revelației. Atacurile mai noi împotriva creștinismului se îndreaptă în primul rând împotriva supranaturalului — împotriva posibilității și realității unei revelații supranaturale — lovind astfel în însuși fundamentul supranatural al creștinismului. Totuși, lucrarea sa nu are un caracter polemic, nu duce discuția pe terenul adversarilor și nu se servește de metodele lor, cum se obișnuște în apologetică, ci folosește o metodă pozitivă: caută să aducă dovezi hotăritoare că Dumnezeu a vorbit, s'a revelat. Și astfel, cea mai mare parte a lucrării o formează temeinicirea biblică a revelației supranaturale.

Lucrarea o împarte în trei părți. În partea I-a dă în mod provizoriu definiția revelației supranaturale, căutând să înlăture înțelegerea ei greșită. Însuși titlul cărții precizează că este vorba de revelația *supranaturală*, spre deosebire de revelația *naturală*, adică de ceea ce putem ști noi despre Dumnezeu din lucrurile create de El. Pentru revelația naturală, sf. apostol Pavel folosește cuvântul *φανερόν*, iar pentru revelația supranaturală folosește în mod consecvent cuvântul *ἀποκαλύπτειν*. Și, în general, în Sf. Scriptură cuvântul revelație se referă la descoperirea pe care Dumnezeu o face despre sine însuși, în esența sa rămânând o realitate ascunsă, învăluită într'o lumină neapropiată. „Revelația în sens natural, spune d-rul H. N., este vorbirea sufletului *naturaliter christiana* despre Dumnezeu și către Dumnezeu; revelația supranaturală este dimpotrivă vorbirea lui Dumnezeu către oameni” (p. 15).

Pentru cercetarea revelației s'au folosit în deosebi metodele istorică, psihologică și fenomenologică. Toate trei sunt însă insuficiente. Metoda istorică, adică studiul istoriei religiunilor, ajunge să constate existența ideii de revelație la toate popoarele, dar nu ne poate arăta ce este revelația însăși și ce deosebire este între revelația creștină și „revelațiile” celorlalte religii. Cel mult, comparând aceea ce în diferitele religii se ține drept revelația lui Dumnezeu, cu revelația creștină însăși, metoda istorică va ajunge să pună pe aceasta din urmă pe cea mai înaltă treaptă a perfecțiunii. Dar nu va putea să meargă mai departe. Nu se va putea pronunța asupra adevărului revelației creștine. Istoria religiunilor poate fi deci folosită, dar numai într'o anumită măsură.

Același lucru și cu privire la metoda psihologică. Teologia creștină s'a depărtat de „psihologismul” contimporan, care a devenit un

mare pericol. Psihologia vieții religioase este utilă, dar „experiența religioasă” a revelației supranaturale nu ne poate face să cunoaștem ce este revelația supranaturală însăși. Ceea ce se poate cunoaște pe această cale este ceva sufletesc, ceva natural, nu ceva supranatural, nu revelația supranaturală însăși (p. 25).

Faimoasa „reducție” fenomenologică a lui Edmund Husserl, folosită de Max Scheller în cercetarea fenomenelor religioase, s'a dovedit desigur fecundă atât în filosofie în general, cât și în filosofia religioasă. Dar nici metoda fenomenologică, spune d-rul H. N., nu este potrivită pentru a se ajunge la definirea revelației supranaturale. Pe cale naturală nu se poate ajunge la esența supranaturală a revelației, ci numai prin credința supranaturală însăși. Lucrul acesta este foarte important și asupra sa autorul revine neconținut. „Dacă există revelație supranaturală, spune el, atunci urmează din însăși natura ei, că numai în credința supranaturală poate fi cunoscută” (p. 31). Și cum individul, după concepția romano-catolică — și după cea ortodoxă de altfel — nu stă izolat în fața lui Dumnezeu, ci în comunitatea de dragoste a societății creștine, revelația supranaturală poate fi înțeleasă numai în credința supranaturală a comunității creștine, în Biserica lui Hristos.

Prin urmare, ideea de revelație supranaturală, pe care nu ne-o poate da istoria religiunilor, nici psihologia religioasă, nici fenomenologia religiei și nici credința supranaturală individuală, o primim dela Biserica lui Hristos. În Biserică ne vorbește însuși Dumnezeu. Deci revelația supranaturală o avem și noi, la fel cu profeții Vechiului Testament și cu sfinții apostoli, direct dela Dumnezeu, adică în chip nemijlocit.

Și astfel autorul ajunge la partea doua a lucrării, în care se ocupă pe larg de învățătura Bisericii cu privire la ideea de revelație. De obicei, în apologetică se tratează în acest loc despre posibilitatea și realitatea revelației supranaturale. Autorul socotește că este inutil să dea lupta cu cei care neagă posibilitatea revelației sau în orice caz este mai puțin folositor decât să arate cum *Deus revelans* a realizat în timp revelația supranaturală, cum adică Dumnezeu a vorbit lumii, cui și sub ce formă. Și astfel procedează la un aprofundat studiu biblic al V. T. și N. T., fundamentând noțiunea bisericească despre revelația supranaturală.

Înainte însă de a trece la studiul biblic al revelației, autorul caută să delimiteze revelația supranaturală de „revelațiile” celorlalte religii și ajunge la următoarea definiție a revelației supranaturale: „Revelația supranaturală este o acțiune dumnezeiască liberă, în mod real suprana-

turală, ce constă în faptul că Dumnezeu ne-a vorbit prin profeți și prin Iisus Hristos, împărtășindu-ne cu oarecare nelimepezime taine supranaturale și adevăruri ale religiei naturale, pe care Biserica le va vesti fără schimbarea înțelesului lor până în vecii vecilor (pp. 57—58).

Trecând la temeinicirea biblică a noțiunii de revelație supranaturală, autorul se ocupă întâi de vechea religie israiliteană, apoi de profeți, scoțând în evidență caracterul de supranaturalitate a acestei revelații. În vechea religie israiliteană, Dumnezeu se revelează ca stăpân, a cărui apariție și al cărui cuvânt fac pe credincios să tremure. Este Dumnezeu ascuns, care își arată voia sa și se face cunoscut numai în anumită măsură. Profeții au siguranța că ceea ce spun nu spun dela ei înșiși, ci ei se fac numai organe ale revelației supranaturale. Însuși conținutul revelației cuprinse în V. T. este mărturie a supranaturalității acestei revelații.

În N. T., revelația supranaturală o face Dumnezeu însuși, direct. Acolo vorbește Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Diferitele variații ale ideii de revelație pe care le întâlnim la sinoptici, la Ioan sau la Pavel, nu fac decât să limpezească ideea unică despre revelația supranaturală ce se degajează din tot cuprinsul N. T. Aici mai ales studiul d-rului H. N. este interesant și regretăm că într'o scurtă recenzie ca aceasta nu putem urmări în amănunte cercetarea sa asupra ideii sinoptice, ioanice și paulinice despre revelația supranaturală.

Înainte de a sfârși cercetarea biblică a revelației supranaturale, autorul se ocupă de conținutul revelației și respinge părerile teologilor protestanți Karl Barth și Rudolph Bultmann — din așa numita școală a „teologiei dialectice” — după care Dumnezeu nu descoperă oamenilor adevăruri supranaturale cu privire la Sine, ci numai le deschide ochii asupra lor înșiși, pentru a se cunoaște mai bine. Între Dumnezeu și om este, după acei teologi protestanți, o prăpastie de netrecut. Dar atât sinopticii, cât și Ioan și Pavel stau mărturie că revelația înseamnă împărtășire de știință, învățătură, adevăruri. Adevăruri supranaturale, de sigur, pe care le primim prin credință, dar care totuși constituie un „conținut” al revelației supranaturale.

În concluzia părții a doua a cărții, autorul ajunge la constatarea că ideea de revelație, așa cum o învață Biserica, este întemeiată pe Sf. Scriptură a V. T. și N. T. Ar fi urmat acum să cerceteze mai departe ideea de revelație la sfinții părinți. Renunță însă la aceasta în lucrarea de față — are de gând poate s'o facă altă dată? — și

spune numai că părinții apostolici, apologeții, marii părinți și scriitori bisericești latini și greci au luat ideea de revelație din Sf. Scriptură. Chiar dela început, în luptele lor cu Iudeii, cu gnosticismul și montanismul, ei au dezvoltat și apărat ideea de revelație pe bază apostolică.

În partea ultimă a cărții, d-rul H. N. întreprinde o discuție teologică a ideii de revelație, pe baza stărilor mai noi în câmpul dogmaticii. Potrivit metodei pe care și-a fixat-o, nu urmărește de aproape pe cei cari resping sau înțeleg greșit ideea de revelație supranaturală. Vorbește totuși despre rătăcirile lor numai în măsura în care, prin ele, poate aduce mai multă lumină asupra adevăratei concepții despre revelație. Așa procedează față de raționalism în general, față de evoluționism (Darwin, Haeckel), semiraționalism (Georg Hermes, 1775-1831; Anton Günther, 1783-1836; Frohschammer, 1821-1893), pseudosupranaturalism, sub care se înțelege fideismul (Boutain, 1796-1867) și tradiționalismul (Lamennais, 1782-1854; Bonnetty, 1798-1879). Pe când raționalismul, criticismul, agnosticismul și evoluționismul resping orice idee de revelație supranaturală, semiraționalismul se situează între supranaturalism și naturalismul raționalist. Hermes, șeful curentului semiraționalist, voia să demonstreze apodictic posibilitatea și realitatea revelației, așa încât aceasta să fie acceptată cu necesitate rațională. El voia, cu alte cuvinte, să întemeieze credința supranaturală pe siguranța rațională. A sfârșit însă, ca și Kant, prin a lăsa sesizarea revelației supranaturale pe seama rațiunii practice, a voinței, a vieții morale. Hermes își îndrepta atenția spre realitatea revelației supranaturale și posibilitatea minții noastre de a o sesiza. Günther însă, dimpotrivă, își îndrepta atenția spre conținutul revelației, folosind totuși aceleași mijloace pur raționale. Se poate spune deci, că semiraționalismul caută să „naturalizeze” credința creștină.

Pseudosupranaturalismul — prin care autorul înțelege, cum am spus, fideismul și tradiționalismul — cade în extrema opusă. Nu acordă rațiunii absolut nici o posibilitate de a cunoaște și demonstra existența lui Dumnezeu și a revelației supranaturale. Singura cale este aceea a credinței și tradiției. Revelația făcută primilor oameni s'a transmis din generație în generație. Ea formează adevărul și trebuie primită numai prin credință.

Teologia catolică, spune d-rul H. N., ține calea de mijloc între naturalismul extremist și supranaturalismul exclusivist. Ea a hotărât în sinodul dela Vatican dualismul cunoașterii religioase: cunoașterea este

și naturală și supranaturală. Acest dualism formează „prima mare lege a concepției catolice despre revelație” (p. 198). În această concepție, natura și supranaturalul sunt două realități distincte, dar nu contradictorii. Natura și supranaturalul stau într’o legătură organică. Grația conlucrează cu natura. Este colaborarea numită *teandrică*. În sufletul omului există acea „potență de supunere”, *potentia oboedientialis* (Gehorsamspotenz), în baza căreia natura primitoare a revelației se întrepătrunde cu revelația supranaturală. Cunoașterea naturală și revelația supranaturală se completează, nu se contrazic. Credința, revelația și rațiunea izvorăsc toate din același izvor: Dumnezeu, și deci nu poate fi contradicție între ele. Când se întâmplă totuși vreun conflict între rațiune și credință, atunci probabil că o teorie oarecare a fost luată greșit drept adevăr neîndoios sau vreo dogmă a credinței n’a fost înțeleasă și lămurită în spiritul Bisericii. Căci, în fond, Dumnezeu nu se poate contrazice. Ceea ce este adevărat în ordinea supranaturală nu poate fi contrazis în ordinea naturală.

Legătura strânsă între revelație și cunoașterea rațională se vede limpede în deosebi când este vorba de probleme ca: posibilitatea și realitatea revelației, izvoarele și credibilitatea ei, etc., adică probleme care cad în sarcina apologeticii. Această știință folosește mijloace raționale pentru a prezenta și apăra adevărurile fundamentale ale religiei creștine. Dar, dela început trebuie să lămurim că, prin „adevăruri fundamentale” nu trebuie să înțelegem însuși conținutul revelației creștine, care este revelat și pe care îl primim numai prin credința supranaturală, ci „fundamentul natural al credinței supranaturale” (p. 224). Apologetul trebuie să arate, cu mijloace raționale, că Dumnezeu există, că s’a revelat, că a întemeiat Biserica, etc., dar nu poate să spună ce este Dumnezeu în ființa sa, ce este revelația în conținutul ei, care este natura Bisericii întemeiată de Iisus Hristos, etc., căci apologetica are în preocupările ei numai supranaturalul *quoad modum*, nu și supranaturalul *quoad substantiam*. Supranaturală în esența ei, revelația este naturală în manifestările ei, în fenomenele care vădesc existența ei. Mai mult încă, Dumnezeu, revelând lumii adevăruri supranaturale, s’a folosit de mijloace potrivite înțelegerii minții noastre. Astfel, a folosit noțiunile de Tată, Fiul, Duh, Mângâietor, etc. Insuși conținutul revelației nu se prezintă ca un amalgam, ca ceva aruncat la întâmplare, ci adevărurile revelate au o anumită înlanțuire rațională, o rânduială, formează un tot bine încheiat. Rațiunea omenească nu poate să nu sesizeze lucrul acesta

și nu poate să nu facă din el un obiect al cercetării sale. De unde iarăși se vedește raportul *dinamic* de colaborare între rațiune și revelație.

Cum însă este știut că romano-catolicismul a mers prea departe cu formularea rațională a adevărilor revelate, ajungând până la golirea revelației de însuși misterul care-i formează conținutul, d-rul H. N. are grijă, înainte de a termina, să spună că lucrul acesta nu este adevărat, că speculația filosofică a teologiei romano-catolice nu intră în conținutul adevărului revelat și că filosofia pe care o folosește romano-catolicismul nu este o filosofie ca oricare alta, ci adevărata filosofie, *philosophia perennis*, „prelungire a minții sănătoase” (p. 233). Incheie revenind asupra dinamismului colaborării dintre natură și supranatural, dintre mintea sănătoasă și revelație. Mintea sănătoasă ne duce până aproape de înțelegerea revelației supranaturale, iar revelația ne ferește de rătăcirile frecvente ale minții neluminată de revelație.

Cum se poate deduce chiar și numai din această sumară expunere, este vorba de un temeinic studiu apologetic, cu atât mai valoros cu cât nu se pierde în combaterea adversarilor credinței, ci înfățișează documentat învățătura Bisericii despre revelația supranaturală. Expunerea limpede, sistematică, face lectura ușoară și atrăgătoare. Este într'adevăr o carte din care rămâi cu ceva.

EMILIAN VASILESCU

II

NICHIFOR CRAINIC: *Das geistige Leben im heutigen Rumänien*. Conferință publicată de *Das innere Reich*, revistă pentru poezie, artă și viață germană, Decembrie 1940 (anul al VII-lea, caetul al IX-lea), pp. 509—519, München.

Numărul de pe luna Decembrie al celei mai mari reviste literare din Germania de azi ne-a adus o surpriză, pe cât de semnificativă pentru prestigiul literelor și gândirii românești, pe atât de măgulitoare pentru teologia și Biserica noastră. E vorba despre publicarea în extenso a conferinței ținută de D-l Nichifor Crainic, profesorul Facultății de Teologie din București și membru al Academiei Române, cu prilejul recepției Domniei Sale ca doctor „honoris causa” al Universității din Viena, în Noembrie 1940. Și alte centre universitare germane, ca Breslau și Berlin, și-au disputat și au avut prilejul de a asculta pe acest prieten distins și fidel al Marelui Reich.

Conferința e unică prin interesul și entuziasmul unanim stârnit și al cărui ecou s'au făcut ziarele și revistele române și mai ales streine, publicând elogioase comentarii, însoțite de numeroase fotografii, în chip festiv.

Vreau să incrustez aici, în coloanele acestei reviste, expresia mândriei firești a teologului ortodox român și a modestului colaborator subaltern, într'o instituție, căreia Maestrul îi dă o strălucire unică.

Din rezumatul ce voi da, presărat cu ample citații, se va vedea — scriu în special pentru cei ce n'au avut prilejul de a citi versiunea ei românească, publicată în revista *Gândirea*¹ — locul central și dominant al cugetării creștine ortodoxe în ansamblul preocupărilor autorului acelor minunate „Șesuri natale”, „Țara de peste veac”, „Puncte cardinale în haos”, „Programul statului ethnocratic”, „Nostalgia Paradisului”, etc. etc.

În partea introductivă, D-l Profesor Crainic constată că Românii — ca mai toate neamurile pământului — au fost obiectul aceleiași cercetări prietenești din partea culturii germane, „oglindea obiectivă a universului omenesc”. Țara noastră, ca și Germania, a trebuit să facă față, după război, unei îndoite nevoi: stabilirea unui echilibru interior și încadrarea în rostul internațional al popoarelor Europei. Dar dacă România întregită avea o omogeneitate etnică majoritară, era lipsită de cea ideologică, fiindcă pătura ei conducătoare „se înfățișa ca un adevărat mozaic de concepții și de convingeri — un haos”. Pornind dela încadrarea ei pe plan internațional și nu dela un punct de gravitate propriu și lăuntric, politicienii de până eri au făcut din țara noastră obiect și nu subiect de istorie. Permanentul minorat politic, căruia au hărăzit-o astfel conducătorii ei, spune Domnia Sa, era evidențiat de înglobarea României în sistemul utopist al Ligii Națiunilor, de controlul exercitat de puterile apusene asupra directivelor politice și asupra finanțelor ei, căzute în exploatarea capitalului mondial, ale cărui instrumente interesate erau Evreii. „O campanie sistematică, lucidă și abil condusă tindea la distrugerea religiei țării și la demonetizarea tuturor valorilor specifice ale sufletului românesc. Ea preconiza, în cadrul ideologiei de stânga, o artă desmățată și o literatură imorală pentru a înlesni mai repede deslipirea românismului de pământul strămoșilor și de cerul credinței sale religioase. Se spunea că ateismul e o dogmă națională, iar

1. „Viața spirituală în România de azi”, în revista *Gândirea*, anul XIX, nr. 10, Decembrie 1940, pp. 663—640.

pământul împărțit țăranilor prin marea reformă agrară trecea treptat în mâini evreiești cu ajutorul oficiilor de colonizare dela Londra. În domeniul religios îndeosebi, Londra a exercitat asupra României o presiune continuă, sprijinind fățiș împotriva Bisericii ortodoxe naționale sectele dizolvante, favorabile numai iudaismului".

Această icoană sumbră a României de ieri contrastează în chip izbitor cu noua spiritualitate națională, „născută din revolta tinerimii contra acestei stări de lucruri și din credința fanatică în puterea de viață a poporului român... Marea și încordata frământare, care umple ultimele decenii românești, e lupta dintre cele două generații pentru cucerirea unui echilibru interior al vieții naționale și pentru o nouă încadrare a statului în viața europeană".

D-l profesor Crainic arată, apoi, însemnătatea orientării noastre pe plan internațional: reprezentăm, în istorie, un fenomen unic, fiind singurul popor de rasă latină și de religie ortodoxă. „Amestec paradoxal numai în aparență, ortodoxia și naționalitatea noastră se contopesc într'un întreg organic, pe care conștiința românească îl socotește indistructibil. Dar nu e mai puțin adevărat că ortodoxia ne izolează de Roma papală, iar latinitatea ne deosebește de lumea slavă". De aci, acel sentiment „al singurătății, al instrăinării, sentiment pe care Românul îl trăește până la proporții cosmice". Să ne fie îngăduit să reproducem cu cuvintele vrăjite par'că ale gânditorului poet, expresia acestei tristeți neostoite și fără tămăduire: „În sufletul poporului nostru, suflet de ciobani împrăștiați pe munți și de plugari împrăștiați pe vastele câmpii, acest sentiment al izolării a căpătat expresia melodică în cel mai specific cântec popular al nostru, care poartă dulcele nume de *Doină*. În *Doină*, geniul poporului a creat imaginea sonoră a singurătății cosmice. Geneza acestui cântec se pune în legătură cu acel mit primitiv, după care umbra de pe fața lunii n'ar fi altceva decât portretul singuratecului cioban de pe vârful muntelui, proiectat în univers. Întrădevăr, rare ori fantazia mitică a creiat un simbol mai cuprinzător decât această imagine lunară, izolată în tăcerea innaltă a cerului. Structura melodică a *Doinei* corespunzătoare constă dintr'o nesfârșită monotonie dominantă, pe fondul căreia se înscriu, suind și coborind, tot atât de nesfârșite inflexiuni și modulații cromatice. Jelania durerii de a nu fi unde te dorești se rostește prin aceste ghirlânzi de tonuri minore, iar distanța, care rămâne mereu aceeași între subiect și locul dorit e semnată prin fondul monotoniei dominante. Tristețea și gravitatea acestui cântec vin parcă din zădărnicia oricărei

strădăniilor de a înfrânge un destin fără ieșire. Chipul, care apare mereu pe cer, al ciobanului din lună, dă un accent aproape tragic acestui sentiment al izolării, ce zace în sufletul poporului român”.

Așa se explică dorința de o apropiere de celelalte neamuri a poporului român; și astfel se vedește „meritul excepțional al tinerei generații naționaliste din România, în lupta deslănțuită imediat după războiul mondial pentru o concepție de viață românească proprie... de a propune alte soluții și alte remedii singurătății românești decât paliativele artificiale ale democrației”. Ea afirmă primatul spiritului autohton, adică: legătura cu pământul natal și aderența la religia strămoșilor. Despre acest al doilea factor component, dascălul nostru scrie: „Noi Românii nu cunoaștem o perioadă istorică în care să nu fi fost creștini. Noi nu avem o mitologie anterioară încreștinării noastre. Pentru noi, Națiune și Biserică sunt date în aceeași identitate istorică și alcătuiesc unul și același principiu spiritual de viață românească. De aceea naționalismul nostru nu poate fi altfel decât creștin... S'a întâmplat atunci, imediat după război, un fenomen spontan, necunoscut mai înainte în lumea intelectualilor noștri: tinerimea universitară în întregime s'a declarat creștină și, din acel moment, ortodoxia tradițională a devenit al doilea mare principiu al naționalismului. Prăpastia deschisă între popor și pătura intelectuală de mentalitate occidentală a fost astfel înfrântă. Inima poporului era acum una cu inima tineretului. Adăugată la mistica pământului, ortodoxia venea să rotunjească o largă, cea mai largă concepție de viață, o metafizică și o etică în perfectă concordanță, o concepție în cuprinsul căreia se întâlneau, fraternizând în aceeași credință și în aceeași sete de reînnoire, tânărul intelectual și țăranul. Prin această concepție, penibilul sentiment al izolării și al singurătății își găsea un prim remediu în solidaritatea spirituală unanimă”.

Conceptul de tradiție, atât de însemnat în spiritualitatea românească nu are aface cu cel francez, passeist, a lui Maurras, de pildă, care vrea să se întoarcă la imitarea unor forme istorice și culturale din trecutul Franței. „Aceasta e... o concepție de popor îmbătrânit, care stă cu fața spre trecut și cu spatele spre viitor. Poporul nostru însă, obiect de istorie în trecut, năzue să-și creeze o istorie proprie și speranțele lui iau cu asalt viitorul. Tradiționalismul românesc nu e o formă, ci o esență a personalității naționale, un mod specific de a fi și de a se manifesta, care trebuie necentenit perfecționat; o identitate ce trebuie să se recunoască în varietatea formelor de cultură și de

civilizație ale aceluiași popor. Din acest punct de vedere, el e foarte aproape de conceptul german al *devenirii* *), care e cu totul altceva decât tradiționalismul francez. Cu alte cuvinte, tradiționalismul nostru derivă din tradiția ortodoxă, care nu e altceva decât principiul dinamic al harului divin ce lucrează neconținut la transformarea și desăvârșirea oamenilor după modelul ceresc al lui Iisus Hristos...".

.... În spiritualitatea creștină sunt oameni cari iubesc atât de intens pe Iisus Hristos și se cufundă atât de adânc în suferința lui, încât trupurile lor reproduc întocmai drama Răstignitului pe cruce. Brațele și picioarele lor picură sânge aievea de parcă în ele s'ar bate piroanele de pe Golgota. Fruntea le asudă broboane roșii ca și cum ar purta cununa de spini. Coasta le sângeră, străpunsă parcă de sulița centurionului roman. Iisus se răstignește din nou în carnea lor. Știința constată acest fenomen de stigmatizare, dar nu-l poate lămuri: e minunea iubirii care te face una cu cel iubit, despre care, între alții, vorbește cu o tragică frumusețe misticul german Heinrich Seuse.

Etosul demofil, tot astfel, se confundă atât de adânc în iubirea de popor, încât rănilor acestui popor au devenit rănilor naționaliștilor. În acest etos demofil, în această convertire spirituală zac toate speranțele noastre de renaștere a României. El e partea cea mai bună, care se ridică din lupta dramatică dintre două generații, ca spuma albă din frământarea valurilor mării".

Contrariu generației bătrânilor, tineretul pornește dinlăuntru în afară: având punctul de rezim în spiritul autohton, orientarea externă se îndreaptă către națiunile germană și italiană, care manifestau fenomene similare. Recenta desmembrare a Patriei, care pierde o treime din teritoriul și populația sa în câteva săptămâni, a prăbușit vechiul regim: „Concepția naționalistă a devenit concepție de stat și, ca urmare logică, încadrarea României în politica axei e un fapt îndeplinit".

La sfârșitul conferinței, D-l Profesor Crainic arată rolul covârșitor al curentului *gândirist* în formarea ideologiei și fizionomiei spirituale a noii mișcări românești, sub influența căreia s'au născut o pleiadă de reviste și cinci mari ziare: *Cuvântul*, *Calendarul*, *Buna-Vestire*, *Curentul* și *Porunca Vremii*.

Approape toți scriitorii dela „Gândirea", care au inspirat ideile acelor ziare, și-au făcut studiile superioare la Universitățile germane. In-

*) În originalul nemțesc: „der deutschen Anschauung über das Werden nahe".

fluența franceză ne-a superficializat și ne-a înstreinat de noi înșine, scrie autorul: „Intelectualul format la Sorbona se desromânizează și se parizianizează. Afinitățile de rasă și strălucirea culturii franceze fac din el o simplă anexă. Totul e spus de Franța, nimic nu mai e de adăogat. Fenomenul acesta se petrece în toate țările neo-latine...”. Dimpotrivă, spiritul german ne-a zguduit, ne-a determinat, spune Domnia Sa, să ne căutăm pe noi înșine și să ne afirmăm în ce avem mai specific și mai autentic: „Cultura franceză robește; cultura germană dezrobește. Cultura franceză anulează personalitatea, cultura germană îi descopere fondul propriu”. Deaceia, spune Domnia Sa, numai influența germană ne-a folosit. Dunărea pare să fie „splendidul simbol al fluviului de viață comună ce începe...”.

Alți cetitori vor accentua alte aspecte ale bogăției de cugetare ale acestei sinteze de gândire românească și creștină. Dar unui teolog îi incumbă plăcuta sarcină de a reliefa cu deosebire locul și nuanța religioasă a gândului închinat acestei imense realități ce depășește, pentru noi, pe toate celelalte: Biserica noastră strămoșească! D-l Profesor Crainic a aruncat două punți: printr'una face legătura organică între sistemele de gândire politico-sociale și acela al Bisericii ortodoxe și prin cealaltă, între artă și creștinism.

Reliefând aceste idei, am vrut să transmitem cetitorului teolog bucuria de a vedea pe D-l Profesor Crainic colaborând la o revistă alături de cel mai mare poet al Germaniei de azi, Iosif Weinheber, alături de celebrități ca Ernst Bertram, Britting, Endell și alții.

N. CHIȚESCU

III

Pr. I. FIRCA, *Argumentul entropologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu* (Contribuții la formularea lui). Caransebeș, 1940, în 8^o, 40 pp., fără preț.

Părintele Iova Firca, profesor la Academia Teologică din Caransebeș, a prezentat studiul de față ca lucrare de seminar pentru doctorat la Facultatea de Teologie din București, apoi l-a amplificat și l-a publicat în Anuarul Academiei Teologice din Caransebeș pe anul școlar 1939—1940, de unde l-a extras în broșură aparte. Este un studiu temeinic alcătuit, în care se lămurește ce se înțelege prin entropie, ce

obiecții se aduc legii entropiei și care sunt consecințele apologetice ale acestei legi. Entropia este termenul tehnic pentru *degradarea energiei*, adică pentru trecerea energiei superioare de orice fel în formă de căldură. Ce se întâmplă însă? Când energia superioară se transformă în căldură, cantitatea rămâne constantă, dar când căldura se transformă în energie motrice se pierde 80% din cantitate. De aici urmează că, atunci când, prin transformări continue din energie motrice în căldură și din căldură în energie motrice toată energia din univers va trece sub formă de căldură, mișcarea va trebui să înceteze cu desăvârșire. Consecința apologetică ce se poate trage din acest fapt este următoarea: Întrucât mișcarea din univers va avea un sfârșit, înseamnă că ea nu este veșnică și deci a avut și un început. Cu alte cuvinte, stabilind că mișcarea nu este veșnică în univers, așa cum pretinde filosofia materialistă, entropia ne duce la concluzia logică a existenței unei realități veșnice, a unei cauze a cauzelor, la un „prim motor” imobil, dela care a pornit mișcarea în lume: Dumnezeu. Legea entropiei aduce astfel un sprijin puternic argumentului cosmologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Părintele I. Firca vădește în acest studiu o apropiată familiarizare cu lucrările și termenii științifici, fiind ajutat probabil la aceasta de faptul că P. C. Sa este și licențiat al unei facultăți de științe din țară. Ar fi deci foarte bine, dacă P. C. Sa ar stăruii în problemele de apologetică ce au legătură cu diferitele științe numite „exacte”.

CONSTANTIN C. PAVEL, *L'Eglise et la Culture*. Bucarest „Tiparul Universitar”, 1940, în 8^o, 20 pp.

Este un raport pregătit de autor în vederea „Congresului tinerețului creștin din țările ortodoxe”, ce urma să se țină în vara anului 1939 la Carlowitz (Yugoslavia), dar care nu s'a ținut din cauza împrejurărilor internaționale nefavorabile.

Dela început, autorul precizează că privește lucrurile din punctul de vedere al Bisericii ortodoxe. Arată apoi importanța și dificultățile problemei ce-și propune să trateze și soluțiile eronate care i s'au dat, anume: nihilismul cultural și monopolizarea culturii. Germenele nihilismului cultural stă în concepția protestantă despre natura cu totul coruptă a omului în urma păcatului originar, iar exagerarea contrară, aceea a monopolizării culturii în favoarea Bisericii, și-a arătat urmările ei reale

în romano-catolicism. Ortodoxia se deosebește de protestantism prin aceea că pune preț pe puterile omului, sfințite și ajutate de harul divin. Și dacă ortodoxia înțelege să pătrundă de duh creștin toată viața omului, totalitarismul ortodox este de nuanță spirituală, nu politică, și nu exercită un control apăsător asupra evoluției culturii. Cultura, fiind definită *ca sumă a tuturor valorilor și ca exercitare a tuturor puterilor sufletești și trupești în vederea desăvârșirii și mântuirii*, este o datorie creștină. Omul este obligat să-și înmulțească talanții primiți dela Dumnezeu. Și într'adevăr, creștinismul a fecundat cultura în așa măsură, încât pe drept s'a putut spune că istoria creștinismului este istoria culturii. Cultura inspirată de ortodoxie are însă un colorit național, spre deosebire de cultura inspirată de romano-catolicism, care pare că sacrifică nația în favoarea omenirii. La noi în țară, s'ar putea spune că toată cultura românească este opera Bisericii și nimic nu ne probează că în viitor Biserica nu va mai avea în țara noastră același rol cultural ca în trecut. Și dacă se poate vorbi de o criză a culturii în vremea noastră, aceasta se datorește instrăinării de duhul creștin. „Haosul care domnește în cultură, spune d. C. Pavel, nu poate fi remediat decât dacă cultura primește botezul creștin” (p. 12). Antropocentrismul acestei culturi trebuie convertit în teandrisim.

Spre sfârșitul acestui interesant raport, autorul rezumă ideile principale ale expunerii și dă o serie de sugestii practice pentru încreștinarea culturii moderne. Între altele, vorbește și de formarea unei „elite intelectuale a corpului clerical însuși, care printr'o pregătire serioasă în toate specialitățile, să fie în stare să îndrumeze cu pricepere cultura către scopurile sale adevărate” (p. 18). Nouă ni se pare că aceasta este prima condiție pentru ca Biserica să devie un adevărat far pentru îndrumarea culturii. De aceea nu împărtășim părerea unor oameni de seamă români, cari pretind că preoțimii nu-i trebuie învățătură multă.

Felicităm deci pe d. C. Pavel, fiindcă a izbutit în acest scurt referat să atingă principalele probleme ale complicatelor raporturi dintre Biserică și cultură și apreciem în chip deosebit străduința d-sale de a privi neconținut lucrurile din punctul de vedere al Bisericii ortodoxe.

Propunerile practice cu care își încheie referatul sunt într'adevăr demne de luat în seamă. Planul bine alcătuit, expunerea clară și limba franceză corectă fac citirea referatului plăcută și ușoară. Într'un cuvânt, este un studiu izbutit din toate punctele de vedere și folositor.

EM. V.

PIERRE ALBERS, S. J., *Manuel d'histoire ecclésiastique*. Adaptation de la seconde édition hollandaise par René Hedde, O. P. Nouvelle édition revue et mise à jour par le R. P. Paulin Jouet, O. P., dix-huitième mille, 2 vol., Paris (Gabalda) 1939, form. 8, XXXVI, 520 p. și 568 p., 85 fr.

Manualul lui Albers, în a doua ediție, a fost tradus și adaptat în limba franceză de René Hedde la 1908. Reeditat după aceea de mai multe ori (a zecea mie la 1923), el era unul din cele mai răspândite. Cu anii trecuți însă dela prima ediție franceză, manualul rămăsese în urmă cu bibliografia și cu evenimentele întâmplate în ultimele trei decenii. Paulin Jouet l-a reeditat, completându-l în acest sens. Fără a schimba textul și aparatul anterior, el a adăugat lucrări și fapte noi. Cuprinsul manualului este foarte bogat.

T. M. P.

<i>Mihail Urzică</i> : Minuni și false minuni. Revelațiuni, semne dumnezeiești și satanisme (Ene Braniște)	196
Dr. <i>Ioan Lancrănjan</i> : Probleme moral-religioase (Teodor N. Manolache)	202
<i>Johannes Hollnsteiner</i> : Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jahrhunderts. (Kirchengeschichte, hrsg. von <i>Johann Peter Kirsch</i> , Zweiter Band, Zweite Hälfte) (Teodor M. Popescu)	205
<i>Joseph Lortz</i> : Die Reformation in Deutschland (Teodor M. Popescu)	213
—, Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. (<i>Ekklesia</i> . Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von <i>Friedr. Siegmund-Schulze</i> , X, fasc. 45) (Teodor M. Popescu)	230
<i>Josef Koenen</i> : Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin (Teodor M. Popescu)	233
<i>Albert Fries</i> : Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präposition von Cremona und Wilhelm von Auxerre. (Freiburger Theologische Studien, 57. Heft) (Teodor M. Popescu)	235
<i>Leo Weismantel</i> : Die Letzten von Sankt Klaren. Erzählung (Teodor M. Popescu)	236
Dr. <i>Heinrich Niebecker</i> : Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung (Emilian Vasilescu) .	238

II

<i>Nichifor Crainic</i> : Das geistige im heutigen Rumänien. Conferință publicată de <i>Das innere Reich</i> , revistă pentru poezie, artă și viață germană, Decembrie 1940 (anul al VII-lea, caetul al IX-lea) (N. Chițescu)	244
---	-----

III

Pr. <i>I. Firca</i> : Argumentul entropologic pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu (Em. V.)	249
<i>Constantin C. Pavel</i> : L'Eglise et la Culture (Em. V.)	250
<i>Pierre Albers</i> , Manuel d'histoire ecclésiastique. Adaption de la seconde édition hollandaise par <i>René Hedde</i> , O. P. Nouvelle édition revue et mise à jour par le R. P. <i>Paulin Jouet</i> , O. P., dix-huitième mille, 2 vol. (T. M. P.)	252

