A-PDF Merger DEMO : Purchase from www.A-PDF.com to remove the waterma

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAŢIE A FACULTĂŢII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREŞTI

ANUL VIII
1 9 4 0
Volumul II

BUCUREŞTI
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI

SUMAR

ÎNSEMNARE: Pag.

Teologul în statul legionar 3

STUDII:

Profesor *Teodor M. Popescu:* Necesitatea studiilor istorice şi 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 *Şerban Ionescu:* Etica Protestantă 55

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

Iorgu Ivan: Biserica şi instituţia căsătoriei 127

CRONICĂ:

Diacon *Ioan Pulpea:* Evenimente politice naţionale . 166

„ „ „ Deschiderea noului an şcolar la Facultatea de Teologie din Bucureşti 169

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

Emilian Vasilescu: N. Rojdestvenski 175

RECENZII:

I

Pr. Dr. *Vasile Gheorghiu:* Lecţionarul evangelic grecesc din Iaşi (Preotul Haralambie Roventa) 179

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

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

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

Prof. *Ioan Gh. Savin:* Creştinismul şi gândirea contimporană (Emilian Vasilescu) 189

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

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

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAŢIE A FACULTĂŢII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREŞTI

ANUL VIII
1 9 4 0
Volumul II

BUCUREŞTI
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI

ÎNSEMNARE

TEOLOGUL ÎN STATUL LEGIONAR

Dela ultimul număr al acestei reviste, schimbări mari s'au produs în vieaţa românească. Caracterul publicaţiei noastre nu ne îngădue să ne ocupăm de ele în amănunt, aşa cum o pot face în general organele presei şi cum le va analiza istoria în viitor.

Nu putem trece totuş sub tăcere evenimentul cel mai de seamă din epoca mai nouă a vieţii româneşti, 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 alocuţia, prin care el a fost prezentat de *Păr. Prodecan Petre Vintilescu*, cu ocazia deschiderii cursurilor Facultăţii noastre, în ziua de 4 Noembrie, 1940.

Inaugurăm astăzi un nou an şcolar universitar la Facultatea noastră de Teologie. Îl începem după un răstimp de dramatice şi epocale zguduiri 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 şi simţire românească. Trupul ţării — sfâşiat într'o parte!.... O nouă frângere, neaşteptată şi neînţeleasă — într'altă parte — a venit să puncteze o vacanţă destinată încercărilor unei soarte tragice.

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

Într'o încordare supremă, energiile creiatoare ale naţiei 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 îmbrăţişează adică în preocupările sale pe insul român şi comunitatea românească, cu totalitatea funcţiunilor 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 tradiţional al vieţii româneşti, statul român legionar priveşte credinţa creştină ortodoxă ca funcţie organică a specificului vieţii româneşti. Înlăuntrul lui, teologul apare, aşa dar, nu ca un apostat, ci ca un apostol postulat.

Negreşit, în perspectiva sfintei Evanghelii, noi suntem atraşi în prima linie de realităţile veşnice şi nepieritoare. Nu ignorăm însă nici realităţile din contingenţele istoriei. Tocmai acestea alcătuiesc obiectul vocaţiei şi al misiunii noastre. Transfigurarea lor o încercăm însă în lumina celor dintâi şi prin ajutorul harului de sus. In acţiunea de dospire a unei noui 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 şi spiritual creştin-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 funcţie specială: aceea de ferment sau de factor activ şi viu al sfintei Evanghelii. Ca în pilda Mântuitorului despre sarea pământului, teologului îi revine datoria de a creia prin propria-i pildă gustul sau simţul vieţii după Evanghelie. El este menit să reprezinte prin excelenţă 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 spiritualităţi: a Bisericii oficiale conducătoare şi a Statului român legionar. Putem recunoaşte însă că statul român legionar constituie un climat propriu unei opere misionare specială a Bisericii şi, deci, a noastră, a teologilor mari şi mici.

Asupra acestui singur punct am vrut să pun accentul astăzi, la inaugurarea noului an universitar în Facultatea noastră. In noua ordine românească suntem chemați, atât ca cetățeni, cât și ca teologi, la o operă dublă: de reparat și de creiat. 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 trebue 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 ŞI PATRISTICE ÎN BISERICA ORTODOXĂ

(Însemnătatea tradiţiei creştine pentru ortodoxie)

Deosebindu-se prin concepţia lor despre tradiţia creştină, Bisericile se deosebesc prin interesul lor pentru istoria creştinismului şi prin interpretarea ei în special. Aşa cum Bisericile au poziţii diferite în istorie, ele se deosebesc prin atitudinea lor faţă de istorie, prin interesul cu care o studiază, prin felul în care o prezintă, — spre deosebire iarăşi de secte, care de obicei nu au nici înţelegere, nici interes pentru istoria bisericească. Sectele circumscriu creştinismul la învăţătura, organizaţia şi scopul lor sectar, individualist, momentan. Ele ignorează în chip voit şi firesc trecutul lui istoric, care, insuficient cunoscut şi înţeles, nu le serveşte decât ca ilustrare, a „coruperii" lui, generalizând şi speculând unele anomalii, şi ca pretext pentru justificarea indirectă a propriei lor existenţe. Pentru secte, istoria creştinismului 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 creştinismul, inaderenţa lor la fiinţa lui, înstrăinarea lor de misiunea lui, desolidarizarea lor de destinele lui istorice. Desconsiderând istoria creştinismului, sectele dovedesc caracterul lor accidental, provizoratul lor. Ele nu aparţin vieţii şi substanţei creştinismului, sunt apariţii neregulate, excrescenţe. Pe când Biserica este continuă, perpetuă, sectele sunt anormale, discontinui, disparente. Considerând istoria, cum se obişnueşte, ca pe apa curgătoare — a vieţii omeneşti în continuă desfăşurare — ce vine crescând dela originile ei şi merge să se verse în oceanul timpului, sectele sunt băltoace formate la marginile fluviului creştin, acolo unde malurile lui nu sunt destul de înalte şi lasă să se piardă apa ce se revarsă din loc în loc, şi 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 şi întristările destinelor sale pământeşti. Când o Biserică sau alta vrea să ştie şi să arate ce este şi cu ce îndreptăţire există, se caută în istoria creştinismului, care este martorul existenţei ei, actul ei de identitate. Aceasta şi explică de ce confesiunile, fiind diferenţiate, fac din istoria creştinismului, care este una, atâtea istorii câte sunt ele, văzând-o adecă după chipul şi asemănarea lor. Istoria creştinismului devine astfel, mai mult sau mai puţin, propria lor istorie, aceasta chiar pentru protestantism, a cărui istorie este totuşi doar de patru secole.

Străină de interesele confesionale papale sau protestante, Biserica ortodoxă are în istoria creştinismului şi faţă de ea o poziţie deosebită de a unora şi de a altora. Nu spunem cu aceasta că ea singură are drept la istoria creştinismului, sau că numai ea poate să facă istorie obiectivă. Mărturisim dimpotrivă că istoria bisericească se recunoaşte cu mult datoare zelului ştiinţific apusean şi că noi înşine profităm de şcoala şi de munca istoricilor romano-catolici sau protestanţi. În general însă, situaţia istorică a Bisericii ortodoxe este alta, şi de aceea şi interesul şi atitudinea ei istorică sunt deosebite de ale celorlalţi. Ea nu cunoaşte nici teama de istorie, nu are nici gustul de a face din istorie sport critic raţionalist. Biserica ortodoxă este cea mai puţin expusă confesional ca să coloreze istoria, pentru a o potrivi cu chipul său de azi. Paznică fidelă a trecutului său, Biserica ortodoxă ia istoria aşa cum este, cu toate realităţile ei şi crude şi triste, atât de mult amestecate cu bucurii creştine, în cursul celor nouăsprezece secole. Aflată în afară de terenul de luptă şi de concurenţă confesională occidentală, ea nu urmăreşte succese particulare, nu-şi ascunde rănile, nu-şi neagă lipsurile, nu poate şi 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 creştine nu este dispusă ca Biserica ortodoxă să ia istoria aşa cum a fost.

Urmaşă legitimă şi statornică a Bisericii vechi, ea singură se bucură în adevăr de privilegiul de a se şti mergând pe cursul istoric natural al creştinismului ecumenic unitar, de a nu fi o abatere dela acest curs, o deviere, o creaţie confesională, o apariţie târzie. Ea vine direct din predica apostolică şi din tradiţia patri-

stică, este creaţia firească a istoriei creştinismului, este construcţie ale cărei temelii sunt puse dintru început, a cărei formă i-a fost dată de primele secole creştine. Ea este de o vârstă cu creştinismul. Aceasta însemnează nu numai că Biserica ortodoxă nu are interesul să-şi ascundă sau să-şi denatureze trecutul istoric, dar că are dimpotrivă interesul de a şi-l cunoaşte şi de a-l face cât mai bine cunoscut. Nicio Biserică nu vine ca ea, pe drumul cel mai firesc şi mai scurt, din înseşi originile creştine. Ea ţine firul istoric nerupt şi neschimbat al doctrinei şi al organizaţiei creştine. Biserica papală, aşa cum o cunoaştem şi se vrea azi, este creaţia evului mediu, o creaţie creştină, desigur, dar grav alterată de ideia lumească a teocraţiei papale. Temeliile ei speciale şi forma actuală i le-au dat mai ales câţiva mari papi medievali, adevăraţi întemeetori ai Bisericii romane monarhice, universaliste. De aceea puterea ei stă în evul mediu. Protestantismul este o reacţiune modernă împotriva Bisericii papale medievale. Departe în timp şi în doctrină de creştinismul vechi, el este creaţia personală a reformatorilor. Temeliile lui le-au pus aceştia.

Singură Biserica ortodoxă este prin filiaţiune şi prin continuitate din Biserica veche una, consolidată în epoca sfinţilor părinţi şi a sinoadelor ecumenice şi menţinută în spiritul lor, fără sguduiri care să-i pericliteze sensul şi misiunea de instituţie religioasă divină, înfiinţată pentru mântuirea lumii, nu pentru stăpânirea ei. Desigur, ea însăşi a evoluat şi evoluiază, ca orice organism, s'a acomodat, s'a încetăţenit în lume, a fost influenţată de contactul cu ea, a suferit efectul împrejurărilor istorice generale, merge şi 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 şi mersul ei rămas cu mult în urmă, este dovadă că ea nu s'a grăbit să inoveze şi nu şi-a alterat fondul istoric. Fiind date pentru totdeauna, aşa cum sunt dela început, învăţătura, organizaţia, spiritul Bisericii nu pot părea de cât învechite şi înapoiate ca trecutul, celor cari şi-au luat dreptul să modifice crezul şi constituţia Bisericii creştine.

Aceasta fiind poziţia Bisericii ortodoxe în istoria creştinismului şi dat fiind caracterul ei tradiţionalist, se înţelege de ce interesul ei istoric trebue să fie mai mare decât al celorlalte Bi-

serici, şi aceasta împotriva impresiei ce face Biserica ortodoxă de a fi trăit în afară de istorie şi de a nu fi luat în serios istoria [1]. Ea nu numai că se simte stingherită de istorie mai puţin decât celelalte, istoria mărturisind pentru ea şi nu împotriva ei, dar îşi vede în lungul său trecut păstrată credinţa faţă de sine însăşi, de ceea ce trebue să fie, şi cu aceasta dreptul de a se numi în adevăr Biserica ortodoxă.

Biserica este instituţie divină, istoria este însă ştiinţă omenească. Ea poate servi Bisericii prin cunoştinţele ce-i dă şi prin lumina ce proiectează asupra ei, dar utilitatea istoriei depinde nu numai de valoarea ei obiectivă, ci şi de ideia ce ne facem despre istorie în general, despre natura şi funcţiunea ei ştiinţifică.

Impotriva istoriei stărue în mulţi prejudecata, că ea ar fi doar un depozit de material vechi, uzat, o arhivă de acte puse la dosar, un muzeu de antichităţi, un repertoriu de nume şi de date trecute şi cu rost numai în trecut. Obiectul istoriei fiind în adevăr trecutul, cercetarea lui se consideră fără interes actual. Ritmul vioi al vieţii contimporane, al cărei interes este concentrat asupra zilei de azi şi de mâine, lasă trecutul în urmă şi în umbră, ca pe ceva dus, indiferent, inutil. Trecutul este socotit a fi doar al morţilor, ziua de azi este a noastră. Noi pe aceasta o trăim şi 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 şi viu, încât cititorii lor să înţeleagă şi să urmărească reconstituirea istorică cu interesul şi cu pasiunea cu care se urmăreşte viaţa reală însăşi, în manifestarea ei multiformă. Istoria este viaţă. Istoricul priveşte şi înfăţişează deci viaţă: Viaţă trecută ca fapt, în adevăr, dar prezentă ca urmări în viaţa noastră, şi împreună cu a noastră în viaţa urmaşilor noştri. Istoria este tot atât de interesantă cât este şi viaţa, pentrucă istoria ca fapt este viaţă trăită, istoria ca studiu este faptă cercetată, este o ştiinţă a vieţii: Nu simplă înşirare de nume şi de date, pentru a încărca memoria noastră, ci o reconstituire în forma

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

cercetării ştiinţifice întemeiate, obiective, vioae, făcute nu ca pe un cadavru, ci ca pe un organism viu, a realităţilor care au constituit viaţa trecută şi într'un fel au trecut în viaţa noastră; o actualizare a ceea ce a fost şi s'a îndepărtat doar ca moment cronologic, dar a rămas înglobat istoriei şi câştigat vieţii ca realitate întâmplată, consumată, cu raţiunea sa de a fi ceea ce a fost şi cu efecte mai mari sau mai mici asupra noastră.

In curgerea şi evoluţia ei permanentă, viaţa istorică nu se opreşte, nu se împarte, nu moare. Ea este una şi este continuă. Ceea ce se schimbă sunt formele şi 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. In realitate el continuă a exista în chip de cauză şi de temei al vieţii prezente şi al celei viitoare. „Trecutul nu poate fi omorît nici din viaţa individului, nici a naţiilor; el continuă să direcţioneze şi să trăiască în viaţa insului şi a naţiunii" [1]. Ca viaţă trăită, el este experienţă adunată, capitalizată, este timp agonisit, depozitat, producător. Timpul este unul. Numai noi îl împărţim, neputându-l urmări şi cuprinde în întregime. Şi istoria este una, ca viaţa însăşi, ca o apă curgătoare. Deşi noi o vedem parţial, fragmentar şi n'o putem cuprinde întreagă, istoria se desfăşură ca un singur fir, care nu se rupe şi nu se va termina decât odată cu lumea şi cu viaţa omenească. Ceea ce numim trecut, este prefaţa şi originea prezentului. Ceea ce există azi vine din ceea ce exista eri, — şi n'am înţelege nimic din ceea ce vedem azi, dacă n'am cunoaşte ceea ce a fost eri. Explicaţia prezentului stă în trecut, pentrucă prezentul însuşi vine din trecut: Este trecutul în forma lui de azi, este chipul prezent al timpului.

Istoria deci nu se învaţă doar pentru a înmagazina nume şi date, pentru a afla lucruri trecute, a face album de cunoştinţe istorice. Se învaţă pentru a ne explica prin ele prezentul, care, fără aceasta, ar fi pentru noi o enigmă. Dacă n'am cunoaşte trecutul, n'am înţelege prezentul. Dacă n'am cunoaşte istoria, n'am avea conştiinţa a ceea ce suntem pe pământ, am ignora şi n'am înţelege propria noastră existenţă în devenirea şi legătura ei cau-

1. *Dumitru Stăniloae,* Ortodoxie şi Românism. Sibiu, 1939, p. 55.

zală firească cu ceea ce o precede. In acest sens istoria este pe drept numită „memoria" şi „conştiinţa" omenirii. In adevăr, în şi prin istorie ne cunoaştem, văzându-ne în ea, lămurindu-ne din ea asupra noastră înşine. Ea este, cum am zis, oglinda în care omenirea se priveşte, spre a-şi vedea chipul de până acum, din care chip ea are şi poartă pe cel de azi. In ordinea contingentă a lucrurilor, *ea* este ceea ce este. O Biserică de tradiţie, atât de mult legată de trecut, cum este Biserica ortodoxă, nu s'ar cunoaşte şi nu s'ar înţelege pe sine, dacă nu s'ar privi în istorie şi deci dacă nu şi-ar cunoaşte istoria, care este nu un trecut mort, ci viaţa ei de până acum, continuarea trecutului ei spre viitor prin momentul de tranziţie, care este prezentul.

Tradiţia, a cărei importanţă istorică în viaţa culturală a omenirii este considerabilă, este cu atât mai însemnată şi mai necesară în viaţa Bisericii. Biserica nu se poate presupune şi menţine fără tradiţie, iar Biserica ortodoxă este Biserica tradiţiei prin excelenţă, a sfintei Tradiţii. Tot ce este mai bun, mai frumos, mai durabil în învăţătura şi în practica ei, aşa cum s'a statornicit şi generalizat, pe bază de fond evanghelic şi apostolic, se datoreşte tradiţiei creştine, provine din ea, este consfinţit de ea. Tradiţia este elementul de constanţă şi de durată al oricărei religii, al Bisericii ortodoxe în deosebi. Aşa cum evoluţia istorică în general şi progresul sunt legate de tradiţie şi nu se pot închipui fără ea, constitue tradiţia pentru o religie întemeiată, pentru o instituţie consolidată, condiţie indispensabilă a existenţei ei. Fidelitatea faţă de tradiţie este astfel mai mult decât meritul şi caracteristica Bisericii ortodoxe: Este raţiunea şi datoria ei de a fi ceea ce este. Existând ca Biserică ortodoxă în virtutea tradiţiei, ea există ca păstrătoare şi creatoare a tradiţiei. In ziua, în care Biserica ortodoxă n'ar mai fi credincioasă tradiţiei sale, ar înceta de a mai fi Biserică *ortodoxă*, şi cu aceasta s'ar schimba însăşi poziţia ei în istoria creştinismului. Tradiţia nu este, cum s'ar părea, elementul mort al vieţii istorice, sau un reziduu; ea este dimpotrivă elementul de legătură şi de continuitate, este mijlocul şi garanţia transmisibilităţii şi durabilităţii ei, zestrea popoarelor, zestrea Bisericilor. Prin ea se moşteneşte din generaţie în generaţie ceea ce constitue fondul vieţii istorice al omenirii, ea trecând din mână în mână ca

o făclie necesară pentru luminarea drumului umanităţii, până la sfârşitul veacurilor. Fără tradiţie însemnează fără act de naştere şi de identitate: fără origini, fără trecut, fără bază, fără principii, fără consistenţă, fără echilibru, fără stabilitate, fără busolă, în plină revoluţie dezorientată, care nu ştie de unde vine, nici unde va ajunge. Tradiţia este temelia pe care se construeşte totul în viaţa istorică şi culturală a omenirii, este certitudine câştigată. Ceea ce numim progres, nu este decât o piatră mai mult pusă pe temelia ei. Evoluţia istorică rezultă din adăugarea noului la ceea ce e vechi, este conjugarea constanţei cu variaţia, ritmul stabilit prin efectul combinat al tradiţiei şi al mişcării, coordonarea necesităţii de menţinere cu cea de înaintare. Este evident că fără mişcare nu există progres, dar el nu există mai întâi fără o bază stabilă, care este tradiţia.

Departe de a fi moartă, pentrucă merge mai încet, cum cred cei cari nu cunosc şi nu înţeleg sensul şi puterea tradiţiei ortodoxe, Biserica ortodoxă este cea care ţine mai mult la o viaţă şi desvoltare normală, regulată, tradiţional-progresivă, păstrând ca asigurare a desfăşurării calme şi lente a cursului său şi ca apărare împotriva oricărei devieri, corectivul sigur şi verificat al tradiţiei, care nu înşeală şi nu greşeşte. Dacă istoria Bisericii ortodoxe este lipsită de anomaliile, de turburările, de sguduirile şi de prefacerile mai mult sau mai puţin revoluţionare ale celorlalte Biserici, şi dacă evoluţia ei este atât de unitară, de lină şi de consecventă, fie şi mai înceată, se datoreşte locului şi importanţei ce are în viaţa ei elementul tradiţional. El este centrul de greutate al Bisericii ortodoxe.

Formată din Biserici naţionale autocefale, fără conducere monarhică centrală, fără o limbă de cult şi de cultură teologică obligatorie, fără mijloace externe de constrângere şi de unificare, Biserica ortodoxă trăeşte şi-şi păstrează unitatea doctrinală, canonică, cultică prin aceeaşi tradiţie fidel păstrată de toate Bisericile componente, în spiritul vechii catolicităţi creştine. Nici metodele Bisericii papale, nici cu atât mai puţin principiile Bisericilor protestante nu le-au asigurat lor unitatea bisericească atât cât o asigură ortodoxiei respectul ei general pentru tradiţia comună, necesară fiinţei ei ca o condiţie de viaţă.

Căci tradiţia creştină aparţine Bisericii ortodoxe ca element

constitutiv, organic, viu, activ. Ea nu este literă moartă, ci cuvânt viu, proaspăt şi fecund, din sufletul Bisericii ecumenice, eroice şi glorioase. Deşi statică prin permanenţa ei, ea este dinamică prin acţiunea ei de alimentare a vieţii dintr'un izvor care nu seacă. Tradiţia este seva, este sângele care circulă prin trupul Bisericii ortodoxe şi care-i transmite — tălmăcit şi asimilat — cuvântul Mântuitorului şi al sfinţilor apostoli. Sfinţii părinţi, cari ne-au transmis-o, sunt învăţători şi pilde, agenţii şi paznicii ei totodată. Epoca lor este timpul constituirii şi consolidării Bisericii. Geniul oriental şi greco-roman al perioadei patristice s'a dăruit creştinismului şi i-a adus tot ce-i putea da ca o contribuţie din parte-i pentru încetăţenirea şi lămurirea evangheliei în lume. Cu impresii creştine proaspete şi puternice, cu devotament de convertiţi prin luptă cu ei înşişi şi cu lumea păgână, cu o intuiţie creştină autentică, pe care n'o diformase nici teorii papale, nici lozinci protestante, cugetând şi trăind evanghelic, sfinţii părinţi au făcut din dogma şi din virtutea creştină rostul şi sensul vieţii şi al învăţăturii lor, în condiţiuni istorice în care au putut să cugete şi să simtă creştineşte nu numai ca pentru timpul lor, de care sunt firește legaţi în primul rând, ci ca pentru totdeauna. Opera lor scrisă şi trăită este o mare experienţă istorică a celor mai vrednice generaţii creştine: bun lăsat moştenire scumpă nouă tuturor, ca o binecuvântare a fericitului timp, când Biserica era — cum a rămas din ea, Biserica ortodoxă — una, sfântă, catolică şi apostolică. Este privilegiul Bisericii ortodoxe de a fi urmaşa ei directă, continuatoarea vechii Biserici ecumenice, şi de a fi, ca moştenitoare de drept, în posesiunea necontestată a nepreţuitului tezaur, care este tradiţia patristică, şi a unui titlu deplin justificat.

Calitatea istorică şi valoarea creştină a acestui tezaur îl fac de nepărăsit, de neînlocuit, de neschimbat. Toată sforţarea grandioasă şi subtilă a scolasticii şi a doctrinarilor reformei nu fac de prisos un singur mare părinte bisericesc, cu atât mai puţin întreaga tradiţie creştină. Luaţi în parte, un părinte sau altul pot fi desigur întrecuţi de unii mari teologi posteriori; în totalul ei însă epoca patristică este inegalabilă. Ceea ce mai ales o face neîntrecută, este, pe lângă înălţimea şi bogăţia ei teologică, spiritul şi sentimentul ei creştin curat şi mare. Epoca patristică este nu

numai perioada clasică a cugetării creştine: este şi a celor mai mari realizări creştine, a vieţii acordate cu credinţa, pline de duh bisericesc, trăite cu conştiinţa superiorităţii şi a răspunderii creştine, pe care o stimulau însăşi existenţa şi concurenţa păgânismului, a iudaismului, a ereziilor.

Desigur, istoria creştinismului nu este numai epocă patristică, eroism martiric şi sfinţenie monahală. Durerile Bisericii ocupă numeroase pagini şi lungi capitole, — unele se găsesc şi în istoria Bisericii ortodoxe. Aceasta a suferit însă mai mult decât toate şi este singura care suferă încă şi astăzi persecuţii sângeroase, mai grele şi mai odioase chiar decât cele suferite de Biserica veche. Dar istoria este mare şi istructivă prin tot ce cuprinde, şi bun şi rău, şi nu are de ascuns ochilor noştri nimic din ceea ce, ca însemnătate, interesează să ştim. Biserica ortodoxă are interesul să-şi cunoască bine istoria, fie frumoasă, fie nu, pentru a-şi cunoaşte trecutul şi a se cunoaşte pe sine din trecut, aşa cum a fost: Istoria, am zis, — ca ştiinţă nu a morţii, ci a vieţii care a fost şi care, dacă a trecut ca fapt, durează ca idee şi ca năzuinţă, în virtutea tradiţiei, marea depozitară de idei şi de năzuinţe istorice.

Fapt psiho-fizic, istoria ştie că oamenilor le supravieţueşte sufletul lor, nu doar în sensul dogmatic al nemuririi, ci în ideile, în sentimentele, în operele lor. Muritorilor le supravieţueşte în istorie fapta şi amintirea lor, bună sau rea. Aceasta poate dăinui cât lumea, pentrucă numai oamenii mor; omenirea trăeşte. Trăesc anume în urmaşi înaintaşii, transmiţându-le, cum am spus, comoara şi făclia tradiţiei, care se îmbogăţeşte cu fiecare generaţie.

Biserica ortodoxă de totdeauna formează o singură comunitate creştină. Noi toţi, cu înaintaşii şi cu urmaşii noştri, 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 viaţă este numai un moment din viaţa Bisericii universale; noi suntem momentul ei actual. Inaintea şi în urma noastră stau şi vor sta înşiruiţi sub steagul crucii — generaţie după generaţie — fraţii noştri de credinţă. Impreună cu ei credem şi ne mântuim [1], pentrucă împreună cu ei constituim

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

Biserica. Ea ne depăşeşte în timp şi este totdeauna actuală, ne cuprinde pe toţi şi este unitară, continuând a fi, din trecut în viitor, o singură Biserică, dincolo de indivizi, de generaţii, de secole, de milenii. Cea din trecut a intrat în istorie, trăeşte în istorie şi în noi. Ea n'a murit cu creştinii de demult, cum nu va muri nici cu noi.

Intrată în istorie, Biserica este continuă şi actuală ca şi istoria. Biserica de azi este Biserica de totdeauna, cuprinzându-ne azi pe noi. Este Biserica strămoşilor noştri, ajunsă în vremea noastră. Impreună cu noi îi aparţin continuu şi ei toţi, creştinii ortodocşi dela început şi până azi. Organism viu, ea creşte şi trăeşte cu noi toţi, nu se întrerupe. Ea trăeşte continuu la prezent. Trecutul ei nu este deci îngropat cu morţii, dus pentru totdeauna. El este numai viaţa de eri a Bisericii de azi, a noastră a celor cari o formăm acum. Cu ea trăeşte şi creşte tradiţia ei bimilenară, îmbogăţită cu tot ce este sfânt în fiecare generaţie ortodoxă. Ca şi Biserica, tradiţia ei creşte esenţial, organic. Ca şi Biserica, ea este vie şi actuală; este, cum am zis, sângele care circulă prin vinele Bisericii, este hrana ei.

Biserica ortodoxă nu se poate concepe fără tradiţie şi nu poate trăi fără ea. Tradiţia este element vital, face parte din fiinţa ei, îi întreţine viaţa, ceea ce au început în fine să înţeleagă şi protestanţii [1]. Este atât de mare puterea ei, încât, deşi au trecut peste o mie de ani dela epoca patristică, marea creatoare de tradiţie creştină, Biserica ortodoxă trăeşte mai ales în virtutea tradiţiei sale şi prin ea. Sunt, în deosebi, cinci sute de ani, de când, cu căderea Constantinopolului, mersul Bisericii ortodoxe s'a redus simţitor, mişcarea ei a încetinit mult. De cinci sute de ani totuşi, tradiţia Bisericii ortodoxe i-a dat ceea ce nimic altceva nu era în stare să dea altei Biserici: puterea de a trăi şi de a se păstra, şi încă în agitata epocă modernă, în care Biserica occidentală s'a desbinat, şi între atâtea pericole şi strâmtorări dela Răsărit şi dela Apus. O Biserică socotită de mulţi moartă, pentrucă imperiul care o protejase dispăruse, trăia totuşi şi îndeplinea pentru

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

1. Comp. *W. A. Visser't Hooft* în op. cit., p. 49-50, citând pe Arseniew: Tradiţia şi prin urmare ortodoxia, înseamnă „curentul viu al vieţii Bisericii".

credincioşii ei robiţi şi prigoniţi rol de mamă, ca totdeauna. Se ştie ce surpriză a constituit pentru luteranii secolului al XVI-lea ştirea că Biserica greacă există încă, că n'a putut fi desfiinţată de Turci, aşa cum se zicea la Roma. Biserica ortodoxă, izolată şi părăsită de creştinii occidentali, exista în adevăr, trăind prin marea sa tradiţie creştină. Aceasta dovedeşte puterea vitală reală a acestei tradiţii, prin care Biserica ortodoxă trăeşte nu ca dintr'un capital mort, ci ca din propria sa viaţă istorică, din propria sa vigoare, din sângele său sănătos şi curat.

Istoria bisericească este actualizarea acestei tradiţii şi a vieţii creştine din trecut. Ea deschide ochilor Bisericii marea carte a tradiţiei ortodoxe, ea instrueşte pe creştinul de azi asupra vieţii creştinilor de eri, a celor care ne-au precedat în dreaptă credinţă. Ea îmbogăţeşte viaţa Bisericii de azi cu toată viaţa Bisericii de eri şi o instrueşte cu toată experienţa ei de nouăsprezece secole. Apostolii, martirii, mărturisitorii, ierarhii, teologii, cuvioşii, marea armată de creştini ortodocşi, cari au rostit şi cinstit numele lui Iisus Hristos înainte de noi, nu sunt doar morţi ai marii noastre familii ortodoxe, trecuţi cu moartea în împărăţia uitării. Ei sunt chipuri vii, trăesc aevea în învăţătura, în organizaţia, în cultul, în duhul Bisericii ortodoxe, în respectul nostru pentru ei.

Studiind deci trecutul Bisericii, istoricul nu are de contemplat ruine, de identificat morţi, de catalogat piese de arhivă şi de muzeu. El are de privit oameni naturali, oamenii aşa cum au fost. Istoricul îi vede ca un contimporan al lor, îi urmăreşte în acţiunea lor, le cercetează gândul şi viaţa, ca şi cum el ar trăi atunci. Ducându-se cu mintea în trecut, el vede faptele istorice, le intueşte, ca un martor ocular. Numai aşa le poate înţelege şi explica. Este deci cu totul greşită ideea aproape comună, că istoria este o simplă înşirare şi memorizare de lucruri de demult, ce nu mai interesează decât ca număr de inventar, în vasta împărăţie a morţii. Ca ştiinţă a vieţii, istoria însufleţeşte şi înviază chipurile trecutului, le dă grai, reproduce faptele lor, reconstitue procesul vieţii trecute, reface ceea ce a fost, aşa cum a fost. Ca pe o scenă de teatru, dar cu alte mijloace şi cu alt sens, ea reprezintă pentru noi ca spectatori drama vieţii trecute, care, fără aceasta, ne-ar rămâne necunoscută, aşa cum ar rămâne neînţeles 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 antichităţi. Ea nu urmăreşte să dea simple cunoştinţe despre ceea ce a fost. Istoria caută să pătrundă în taina vieţii trecute, să-i descopere resorturile, să-i tălmăcească tendinţele; o urmăreşte în evoluţia, în mersul ei spre momentul nostru, spre prezent. Ea caută nu numai oameni şi fapte trecute, ci şi tâlcul şi mesajul lor pentru noi. Aşa cum iconografia Bisericii noastre prezintă — simbolic — pe Mântuitorul şi pe sfinţi ca trăind şi privindu-ne, învăţând, pilduind şi întărind pe credincioşi, aşa ne pune istoria înainte, ca într'o frescă de chipuri ce stau să vorbească, şi în realitate vorbesc prin graiul istoricului, pentru noi cei de azi, figurile vieţii trecute cu faptele lor bune şi rele, ce trebue să fie ştiute de noi. Istoria este evocatoare şi animatoare. Ea face pe morţi să vorbească, iar pe noi ne face contimporanii şi ascultătorii lor, ne face să-i înţelegem în limba lor.

Ca religie istorică, pregătit în istorie, creator de istorie, condiţionat de istorie, creştinismul are cu ea legături şi afinităţi indisolubile. El nu priveşte lumea şi viaţa pe deasupra timpului şi a realităţilor omeneşti, cum fac de exemplu religiile Indiei vechi, preocupate în teosofia şi în misticismul lor specific de teorii aeriene, care plutesc în sfere eterice şi nu au istorie. Creştinismul a influenţat considerabil cursul istoriei şi l-a modificat profund. La rându-i, el ţine seama de istorie şi s'a organizat în Biserică, primind unele influenţe omeneşti şi adaptându-se. Biserica este aspectul lui istoric. Realitate istorică, Biserica se integrează în istorie, se priveşte în ea. Pentru ea, istoria este viaţa ei omenească şi de aceea nu o simplă preocupare teoretică, ci o necesitate firească. La lumina istoriei, Biserica are conştiinţa realizărilor sale, a progresului său, îşi cunoaşte viaţa şi mersul, îşi verifică aspiraţiile, îşi socoteşte greutăţile. Idealul ei nu este desigur legat de pământ, dar porneşte de pe el, pentru a tinde spre cer. Pământul este punct de plecare şi de sprijin, cerul este punct de atracţie şi de sosire. Cu ajutorul istoriei, Biserica ştie cât şi cum a mers, ce a săvârşit, întru cât a corespuns menirii sale. De aceea, aşa cum istoria universală este memoria şi conştiinţa omenirii, istoria creştinismu-

lui este memoria şi conştiinţa Bisericii: Este cunoaştere de sine.

Biserica ortodoxă, mai mult decât oricare alta, trăeşte din istoria sa, îşi trăeşte fidel şi continuu istoria. Privind spre trecut, ea îşi trage din el doctrina, constituţia, canoanele, cultul, arta, practicile, spiritul. Mai mult decât oricare altă Biserică, ea îşi reproduce istoria, şi-o pune continuu în faţă, şi-o retrăeşte în chip spiritual şi simbolic. Cultul ortodox, cu ciclurile de sărbători anuale, reconstitue, în momentele mai însemnate, viaţa Mântuitorului şi a eroilor ei, sfinţii. Cultul ortodox este o continuă aniversare, un şir complet de comemorări istorice. Reamintind marile evenimente istorice creştine, el le reactualizează şi le retrăeşte. Sărbătorile şi actele de cult ortodoxe — sfânta liturghie în deosebi — sunt mai mult decât simple amintiri istorice, decât evocări. Ele sunt ca şi o trăire din nou a faptelor, o participare personală, ulterioară, dar ca şi actuală, a creştinilor de acum la ele. Pentru Biserica ortodoxă, Hristos se naşte în fiecare an, se botează în fiecare an, moare şi învie în fiecare an, ca acum nouăsprezece secole, — şi tot astfel se petrec ca şi din nou, anual, toate evenimentele comemorate de cult. In sfânta euharistie, Mântuitorul se jertfeşte ca pe Golgota, în chip nesângeros, dar în realitatea trupului său frânt şi a sângelui său vărsat şi pentru noi, spre iertarea păcatelor. La toate acestea, creştinii ortodocşi participă şi azi cu sentimentul personal şi proaspăt al vechilor creştini şi în spiritul lor realist [1], privind comemorările cultice ca pe înseşi faptele comemorate, bucurându-se sau întristându-se de ele, ca şi cum ar fi de faţă la cele întâmplate atunci, ceea ce se poate vedea mai ales în manifestarea bucuriei pascale, comentate în deosebi de teologii ruşi [2].

Biserica ortodoxă păstrează deci contact continuu cu istoria sa, şi prin ea cu viaţa sa de până acum. Strâns legată de originile, de trecutul şi de tradiţia sa, ea trebue să-şi 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, în 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 şi puteri, ci şi pentru a se încredinţa totodată de conformitatea cu sine însăşi, de fidelitatea sa faţă de sine, de integritatea şi de identitatea sa istorică. Nicio altă Biserică nu are şi nu simte mai mult decât cea ortodoxă nevoia de a se ţine pe linia trecutului său istoric, de a-şi potrivi mersul cu tradiţia sa, de a-şi observa direcţia normală de mişcare, fără abateri şi fără salturi, şi de a-şi păstra în general acea unitate lăuntrică şi organică, de esenţă dogmatică şi de forme istorice, pe care nici o altă Biserică nu o are ca ea [1].

Cunoscându-şi istoria, Biserica ortodoxă se vede pe sine aşa cum a fost totdeauna şi se cercetează la lumina învăţăturii şi normelor întemeetorului ei şi ale celor cari i-au predicat-o şi tâlcuit-o, sfinţii apostoli şi sfinţii părinţi. Sub cuvânt că progresează, evoluând, Biserica papală a admis dogme şi practici noi şi particulare, cu totul străine de concepţia Bisericii vechi, una şi unitară, — semn al „lipsei unei certitudini centrale în fiinţa catolicismului“ [2]. Sub cuvânt că restabileşte sensul creştinismului primar şi că revine la formele lui simple, protestantismul a înlăturat dimpotrivă, odată cu exagerările Bisericii romane, înseşi principiile vechi şi aplicarea lor justă, consacrată de istorie şi compromisă din nefericire de Roma, prin abuzuri care păcătuiau împotriva tradiţiei creştine ortodoxe. In Biserica ortodoxă, credincioasă tradiţiei sale fără exagerări şi fără inovaţii, o reformă protestantă nu era posibilă, nefiind necesară. Respectul pentru tradiţie a scutit Biserica ortodoxă de devieri şi 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 tradiţie, adecă de viaţă creştină. Aceasta pentrucă, de o parte şi de alta, evoluţia istorică a fost forţată şi abătută de pe linia indicată de trecutul sacru al Bisericii, — abătută pentru consideraţiuni omeneşti, locale sau temporale, dela sensul ei creştin catolic-ortodox permanent, şi pentrucă în

1. De văzut interesantele consideraţiuni asupra acestei unităţi, cu aplicaţie specială la Problema stilului, la *Nichifor Crainic*, Nostalgia Paradisului, Bucureşti 1940, p. 325, 326.

2. Ibidem, p. 325.

albia tradiţiei ecumenice s'au vărsat puternici afluenţi străini de spiritul ei şi s'au amestecat interese, care erau ale oamenilor, nu ale Bisericii însăşi, şi care contrafăceau idei creştine, făcându-le odioase.

Biserica ortodoxă, socotită a fi rămas în urma evoluţiei generale a creştinismului, n'a făcut în realitate decât să meargă mai încet şi mai sigur, cu măsură şi cu prudenţă, rămânând pe drumul de aur, tras şi luminat de sfinţii părinţi, fără prefaceri scolastice şi fără revoluţii reformatoare. Biserica ortodoxă ar fi putut greşi la fel cu celelalte, dacă nu şi-ar fi cunoscut şi respectat trecutul şi tradiţia, şi ar greşi oricând, dacă nu le-ar cunoaşte şi respecta şi în viitor. Ea trebue să rămână totdeauna consecventă cu sine, şi nu poate să facă aceasta decât în spiritul şi la lumina istoriei sale. Falsificând trecutul şi tradiţia, în pseudo-decretale şi şi pseudo-donaţiuni, în interpretări, titluri şi revendicări abuzive şi inovatoare, a ajuns Biserica Romei, dintr'o instituţie spiritual-creştină, instituţie politico-teocratică. Nesocotind trecutul şi tradiţia, a ajuns reforma protestantă să sărăcească în chip dureros conţinutul catolic al credinţei şi practicii creştine. Ştiind că inovaţia este principiul ereziei, Biserica ortodoxă a evitat şi evită să inoveze. Credincioasă tradiţionalismului său istoric, ea îşi apără astfel fiinţa, şi păstrează cu ea lumii, întreg şi nealterat, tezaurul de mare preţ, pe care i l-a lăsat moştenire trecutul comun al creştinismului, — azi din nefericire desbinat şi diferenţiat, pentru a fi păcătuit împotriva tradiţiei creştine vechi.

Rămasă singură pe poziţia Bisericii vechi, Biserica ortodoxă are nu numai interesul de a-şi cunoaşte istoria, pentru a se menţine în ea şi a se hrăni din ea, ci şi pe cel de a cunoaşte diferenţierile aduse de evoluţia particulară a celorlalte Biserici, de a se cunoaşte în comparaţie cu ele şi de a-şi justifica, prin confruntare, situaţia ei în faţa 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 găseşte şi îndreptăţirea ei de a fi, şi dovada îndepărtării celorlalte Biserici de pe drumul, care în timpul formării tradiţiei patristice era unul. Oricât ar fi influenţată de vederi confesionale, istoria este un

am spus, chipul în istorie, ca într'o oglindă, nu numai pentru a trage din el norme şi puteri, ci şi pentru a se încredinţa totodată de conformitatea cu sine însăşi, de fidelitatea sa faţă de sine, de integritatea şi de identitatea sa istorică. Nicio altă Biserică nu are şi nu simte mai mult decât cea ortodoxă nevoia de a se ţine pe linia trecutului său istoric, de a-şi potrivi mersul cu tradiţia sa, de a-şi observa direcţia normală de mişcare, fără abateri şi fără salturi, şi de a-şi păstra în general acea unitate lăuntrică şi organică, de esenţă dogmatică şi de forme istorice, pe care nici o altă Biserică nu o are ca ea [1].

Cunoscându-şi istoria, Biserica ortodoxă se vede pe sine aşa cum a fost totdeauna şi se cercetează la lumina învăţăturii şi normelor întemeetorului ei şi ale celor cari i-au predicat-o şi tâlcuit-o, sfinţii apostoli şi sfinţii părinţi. Sub cuvânt că progresează, evoluând, Biserica papală a admis dogme şi practici noi şi particulare, cu totul străine de concepţia Bisericii vechi, una şi unitară, — semn al „lipsei unei certitudini centrale în fiinţa catolicismului“ [2]. Sub cuvânt că restabileşte sensul creştinismului primar şi că revine la formele lui simple, protestantismul a înlăturat dimpotrivă, odată cu exagerările Bisericii romane, înseşi principiile vechi şi aplicarea lor justă, consacrată de istorie şi compromisă din nefericire de Roma, prin abuzuri care păcătuiau împotriva tradiţiei creştine ortodoxe. In Biserica ortodoxă, credincioasă tradiţiei sale fără exagerări şi fără inovaţii, o reformă protestantă nu era posibilă, nefiind necesară. Respectul pentru tradiţie a scutit Biserica ortodoxă de devieri şi 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 tradiţie, adecă de viaţă creştină. Aceasta pentrucă, de o parte şi de alta, evoluţia istorică a fost forţată şi abătută de pe linia indicată de trecutul sacru al Bisericii, — abătută pentru consideraţiuni omeneşti, locale sau temporale, dela sensul ei creştin catolic-ortodox permanent, şi pentrucă în

1. De văzut interesantele consideraţiuni asupra acestei unităţi, cu aplicaţie specială la Problema stilului, la *Nichifor Crainic*, Nostalgia Paradisului, Bucureşti 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 contrafăceau 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 trebue 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-decretale și 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 păcătuit 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 raţionament poate să fie just sau nu, o părere poate fi adevărată sau falsă. Istoria este aşa cum a fost, chiar dacă n'o înţelegem toţi la fel. Fapt împlinit, ea nu mai poate fi schimbată de nimeni. Ea este consumată pentru totdeauna, şi este o mare lecţie de sinceritate pentru toată lumea. Impotriva ei nu putem nimic. Pentru greutatea mărturiilor ei, Bisericile creştine o fac de altfel toate arbitrul procesului lor confesional.

Susceptibilă de interpretări subiective şi cunoscută numai în măsura documentelor existente sau descoperite, istoria nu este desigur o ştiinţă infalibilă. Spre deosebire de dogmatică, al cărei cuprins este unul şi neschimbat, istoria creşte şi se modifică, se revizueşte în numeroase puncte. Obiectiv, ca fapt, istoria este una; subiectiv însă, ca ştiinţă, ea variază, în sensul că nu o cunosc şi interpretează toţi la fel. Dar istoria este pe cale de continuă perfecţionare şi unificare, prin îmbogăţirea şi verificarea sa documentară. Pe măsură ce creşte numărul cunoştinţelor istorice şi se cunosc astfel mai bine faptele trecute, se luminează domeniul istoriei şi apare tuturor ca o imagine mai uniformă. Confesiunile se întrec, în această privinţă, în cercetarea trecutului — şi Biserica ortodoxă nu trebue să rămână în urmă, — pentru a proiecta asupra lui cât mai mult lumina mărturiilor ce se descoperă continuu şi a înlătura echivocurile, confuziile, nesiguranţele, răstălmăcirile, ignoranţa istorică. Oricât şi-ar expune şi justifica Biserica ortodoxă dogmele, ele nu vor fi acceptate cu atât de alte Biserici. Studiind însă istoria, documentând-o şi prezentând-o ştiinţific, ea poate să impună şi altora recunoaşterea faptelor care au fost şi 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 ştie şi ţine Biserica ortodoxă ca adevăr istoric, în chestiuni din cele mai disputate. Aşa se recunosc, de exemplu, în anii din urmă, adevăruri privitoare la shisma dintre Biserica romană şi Biserica greacă, refuzate până acum ortodocşilor, aşa cum în istoria reformei protestante se observă un însemnat progres de obiectivitate şi seninătate din partea istoricilor romano-catolici, — în general cei mai puţin liberi să spună totdeauna tot adevărul istoric. Istoria împarte şi învrăjbeşte în multe pe creştini. Istoria îi şi apropie totuşi,

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 sforțările celorlalți ortodocși, pentru întărirea poziției istorice științifice a Biserici 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. Inainte de toate, trebue 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 cunoște unii pe alții, creștinii, trebue 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 îmbieri din afară. Este una din umilințele 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. In 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 latinofilii 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 publicațiunilor 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 trebue 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 conştiinţa a ceea ce reprezentăm între Biserici, a ceea ce suntem şi avem de făcut noi *ca ortodocşi*. Cu înţelegerea sa filosofică a rolului istoriei, profesorul Nichifor Crainic scrie, între altele, în *„Nostalgia Paradisului"*: „Istoria e modul de a reacţiona al unui popor în faţa celorlalte popoare şi în faţa lui Dumnezeu. Istoria e modul de a-ţi croi soarta pe pământ. Cunoscând ceeace am fost, ştim mai bine ce trebue să fim" [1]. Înţelese despre istorie în general, acestea se aplică şi istoriei bisericeşti. Cunoscând ceea ce am fost şi ce însemnăm cu credinţa noastră ortodoxă, ştim mai bine ce trebue să fim. Insuficienţa cunoaşterii istorice ne lipseşte de luminile necesare şi de mai multă încredere în noi înşine, ne pune în inferioritate faţă de ceilalţi, a căror istorie totuşi, mai puţin eroică, este plină de mustrări pentru ei. Istoria este instructivă prin învăţămintele ce cuprinde, prin pildele ce ne prezintă, prin experienţele ce însumează. Studiul ei dă nu numai cunoştinţe ; dă cunoaştere şi înţelegerea vieţii omeneşti, lărgeşte orizontul vederii noastre intelectuale. dă sentimentul continuităţii şi al solidarităţii generaţiilor, atât de necesar unei Biserici, a cărei putere de viaţă şi de conservare o formează marea ei tradiţie istorică ortodoxă. Prin cunoaşterea, urmarea şi potenţarea acestei tradiţii ne integrăm în marea Biserică ortodoxă de totdeauna, ne simţim în adevăr ortodocşi. Necunoscând-o sau preţuind-o insuficient, riscăm înstrăinarea şi rătăcirea dela ideia ortodoxă, riscăm împuţinarea ei. Teologia rusă a făcut în această privinţă o experienţă instructivă, pe care o mărturiseşte sincer astăzi — în mic au făcut-o poate şi altele, — şi a ajuns la concluzii care nu mai lasă nicio îndoială asupra datoriei ortodoxiei întregi de a nu se îndepărta de bazele sale naturale şi de spiritul său şi de a se reîntoarce la ele, acolo unde eventual s'a îndepărtat, — şi aceasta pe calea cercetării şi reconstituirii istorice [2].

1. Pag. 270.

2. A se vedea preţioasele constatări şi 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), şi în *Kyrios.* Vierteljahresschrift für Kirchen-und Geistesgeschichte Osteuropas, hrsg. von Hans Koch, (Königsberg şi Berlin) 2. Band (1937), p. 1-22.

Marea noastră tradiţie, pe care trebue s'o ascultăm, este graiul sfinţilor părinţi şi al strămoşilor noştri dreptcredincioşi. Veacurile lor stau numai cronologic în urma noastră, nu şi spiritual. Din punct de vedere religios şi moral, şi în general în înţelegerea creştinismului, ei ne-au fost superiori. Credinţa lor era mai puternică şi viaţa lor mai frumoasă decât a noastră. A-i cunoaşte pe ei cu gândurile şi faptele lor creştine, este a adăuga puterile lor puterilor noastre. Biserica ortodoxă are în ei o mare armată sfântă, cu care nu se va simţi niciodată nici slabă, nici umilită.

* * *

Dacă am lăsat la urmă câteva consideraţiuni speciale asupra necesităţii studiilor patristice, este pentru importanţa lor deosebită ca mijloc de identificare şi de regenerare ortodoxă. Pe lângă valoarea lor istorică obişnuită, studiile patristice întrunesc condiţiuni de utilitate maximă şi de actualitate continuă. Dacă oamenii, ca agenţi istorici, dispar, şi dacă faptele lor sunt unice şi nu se repetă, pentrucă sunt personale, cugetarea lor devine bun creştin comun. Ea rămâne valabilă peste secole, pentrucă este inspirată din învăţătura Mântuitorului şi din credinţa lor vie şi puternică în El. Având puterea şi efectul marilor idei, cugetarea patristică rodeşte dincolo de timpul său. Altoită pe sfânta Scriptură, ea tălmăceşte Bisericii cuvântul lui Dumnezeu, este urmarea şi interpretarea lui. Biblia a jucat un rol considerabil în formarea sufletească a primelor generaţii de creştini. Ea era „biblioteca lor". Ea a rămas normativă în viaţa şi în cugetarea veacurilor următoare, constituind textul teologiei ortodoxe şi fondul culturii creştine. „Biblicismul" vechilor creştini a făcut ca şi literatura creştină să se inspire din sfânta Scriptură, s'o citeze abundent, s'o facă temeiul vieţii, gândirii, credinţei creştine. Pentru Biserica ortodoxă, literatura patristică este comentarul clasic al sfintei Scripturi, şi întreaga sfântă Tradiţie este izvor al credinţei, alături de cartea sfântă.

Crainici ai sfintei Tradiţii, sfinţii părinţi au în Biserica ortodoxă o valoare confesională documentară, care vine ca importanţă îndată după Biblie. Ca şi prin poziţia ei istorică, Biserica ortodoxă se deosebeşte de celelalte prin ceea ce putem numi poziţia ei patristică. De altfel ea este un aspect al poziţiei 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. In 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 constitue 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 rându-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. In 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.

In Biserica ortodoxă tradiția patristică formează un tot, este o sumă de oameni și de scrieri, nu «suma teologică» a unui scolastic. 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 autoritatea 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 comprehensivă. Ortodoxia se găsește și în acestă privință pe fericita cale de mijloc, între monopolul teologic al unei autorități scolastice și între individualismul protestant, care recunoaște autoritatea fiecăruia. Cu înțelepciunea și simțul just, cu care ortodoxia, „suprema înțelepciune a vieții ecumenice", cum așa de bine o caracterizează Nichifor Crainic [1], a știut să aleagă și să asimileze din filosofia greacă și din cultura veche în general elementele compatibile cu creștinismul [2], 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 ecumenice [3].

Teologia ortodoxă este teologia sfinților părinți. Este destul să amintim acest lucru, pentru a înțelege cât îi este de necesară cunoașterea și folosirea lor. Inchegarea teologică a credinței ortodoxe se găsește în scrierile lor, citând și explicând înșeși cuvintele sfintei Scripturi, pe care au clădit ei, cu multa lor înțelepciune și pietate, sistemul dogmaticii ortodoxe. In 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 Vincențiu de Lerin definiția clasică a sfintei Tradiții, n'o

1. Nostalgia Paradisului, p. 101.
2. Ibidem, cap. *Influiențele*, p. 73—90 și *Conflictele*, p. 91—108.
3. *N. v. Arseniew*, op. cit. p. 23.

respectă, şi a înlocuit autoritatea colectivă a sfinţilor părinţi cu autorităţi individuale, — şi acestea dependente de o filosofie sau de alta, a cărei teologie Biserica creştină nu şi-o poate însuşi.

Trebue recunoscut, desigur, că teologia posterioară sfinţilor părinţi a avut meritul şi datoria de a lămuri diferite probleme de doctrină creştină, care se puneau mai puţin lor, şi că ea are şi azi de întemeiat biblic, patristic şi logic învăţătura Bisericii şi de formulat în unele puncte poate mai explicit decât o puteau face la timpul lor sfinţii părinţi. In acest sens, teologia ortodoxă recunoaşte, ca şi celelalte, că este de făcut un progres dogmatic. Acesta este însă de ordin formal, nu substanţial. Pentru sensul dogmei, teologia ortodoxă rămâne la luminile tradiţiei sale patristice şi ecumenice. Ce importanţă are aceasta în policonfesionalismul timpului nostru şi ce privilegiu reprezintă pentru Biserica ortodoxă faptul că punctul ei de vedere este unitar, este cel al Bisericii vechi una, se înţelege dela sine.

Imprejurările istorice, defavorabile Bisericii ortodoxe, au făcut ca, în concurenţa confesională deschisă cu secolul reformei protestante şi ale cărei efecte s'au simţit şi în Orient, teologia ortodoxă să sufere unele influenţe apusene de suprafaţă. Aceasta ne impune atent control patristic, mai ales că superioritatea ştiinţifică a Apusului obligă pe teologii ortodocşi să-şi completeze studiile în şcoli de altă confesiune. Pe lângă aceasta, ieşirea Bisericii şi teologiei ortodoxe în largul lumii creştine, prin congresele mişcării ecumenice, prin conferinţele cu anglicanii, prin congresele de teologie ortodoxă şi prin altele, ne încredinţează odată mai mult că studiul teologiei patristice este o primă necesitate ortodoxă. Această necesitate se simte tot mai mult şi a fost exprimată mai ales de teologii ruşi, între cari profesorul G. Florovsky, în diferite scrieri şi la congresul de Teologie ortodoxă dela Atena (1936), sub forma unui strigăt de alarmă: Inapoi la sfinţii părinţi! Inapoi la izvoare! [1].

Pe lângă motivul pur teologic de întoarcere la sfinţii părinţi şi la tradiţia sfântă a Bisericii ortodoxe, un motiv practic face tot atât de necesară cunoaşterea şi folosirea literaturii patristice. Această literatură este o mare comoară de înţelepciune creştină.

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

Păstori adevăraţi, observatori fini, cunoscători ai sufletului omenesc, în luptă cu păgânismul, cu relele societăţii, cu patimile omeneşti de totdeauna, meditând mult asupra sfintei Scripturi, cunoscând şi ştiinţa lumii, sfinţii părinţi au fost pedagogi, îndrumători, moralişti cu mare experienţă. Doctrina lor morală şi spirituală în general, cuprinzând şi pe cea mistică, este unul din cele mai mari bunuri creştine. Cunoaşterea ei ar fi o surpriză pentru foarte mulţi oameni moderni şi o mustrare pentru cei cari cred că vechea literatură creştină nu are cu ce să intereseze pe omul veacului al XX-lea.

Poate că elementul cel mai de preţ ce ne poate oferi epoca patristică, deşi oamenii nu pot fi reeditaţi prin imitaţie, este însăşi viaţa sfinţilor părinţi, cum este şi a sfinţilor în general. Ei sunt creştini realizaţi, reuşiţi, oameni cari au năzuit şi au ajuns să înfăptuiască în viaţa lor învăţătura Mântuitorului, pe cât este omeneşte cu putinţă. Unii din ei sunt eroi din cei mai mari ai creştinismului şi chiar ai omenirii. Cunoaşterea lor este o desfătare sufletească, un câştig, o mângâere, o întărire a gândului creştin. Elementul biografic de bună calitate este totdeauna întăritor, mai mult poate decât cărţi întregi de literatură edificatoare. Sfinţii sunt creştinismul ilustrat, înfăţişat în figuri alese, reprezentative, sunt ideal creştin realizat. Dacă teologia patristică interesează numai pe plan superior, — vieţile sfinţilor interesează toată obştea creştină. Până nu de mult, ele constituiau lectură de predilecţie şi binefăcătoare în poporul nostru.

Am dat cu acestea motivele socotite mai însemnate ale necesităţii studiilor istorice şi patristice în Biserica ortodoxă: Cunoaştem defectele istorismului de aiurea şi nu suntem pentru o supraevaluare unilaterală a istoriei în ştiinţa teologică şi în cultura creştină. Nevoile teologiei şi ale Bisericii sunt mult mai mari, nu sunt numai istorice. Am privit însă Biserica ortodoxă ca Biserică a sfintei Tradiţii creştine, cum este, şi am socotit că cel mai indicat mijloc de a se regăsi, a se cunoaşte şi a se voi ceea ce trebue să fie Biserica ortodoxă în tot momentul, în restul creştinătăţii, 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 şi a-l păstra cu sfinţenie, ca dreptar al credinţei şi al vieţii ei, ca remediu al suferinţelor ei, ca împlinire a lipsurilor ei, ca garanţie a existenţei ei.

Cu toate încercările de apropiere între Biserici şi cu toată acţiunea mişcării ecumenice, confesionalismul se menţine şi chiar se întăreşte. In măsura în care el pare dispus să facă unele concesiuni, uneori poate doar sentimentale sau diplomatice, se pregăteşte să-şi întărească poziţia şi şi-o întăreşte prin însuşi faptul că, cunoscându-se mai bine între ele, Bisericile creştine învaţă a se cunoaşte mai bine pe sine, a-şi constata şi îndrepta situaţia, a-şi preţui bunurile. Biserica ortodoxă are în tradiţia sa pe cel mai mare. Ea trebue să-l poarte cu sine întreg şi nealterat la toate întâlnirile şi confruntările, şi mai întâi să-l pună în valoare în casa sa proprie. Va folosi nu puţin cu aceasta şi 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 puţin, în aventuri cu care au păcătuit împotriva tradiţiei şi istoriei creştine.

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 izvorît 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 mântuiri, 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,* (αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσε)". O formă de adresare mai directă către Dumnezeu în general, o găsim întrebuințată 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 obiceiu în imne şi rugăciuni ca izvor al mântuirii, precum se poate vedea în „Rugăciunea pentru cei chemaţi", mai 'nainte de desfacerea antimisului:

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

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

„Dumnezeule, Dumnezeul nostru, cela ce pâinea cea cerească, hrană a toată lumea, pre Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, l-ai trimis *Mântuitor* (ἐξαποστείλας Σωτῆρα) şi izbăvitor.....".

Într'o altă formă, aceeaş ideie o aflăm şi în alte rugăciuni ca, de pildă, în prima rugăciune euharistică a anaforei din liturghia sfântului Vasile cel Mare, unde Dumnezeu este numit „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu şi *Mântuitorului* nădejdei noastre (....Σωτῆρος τῆς ἐλπίδος ἡμῶν)".

În chip logic, deci, pentru a exprima acţiunea de aplicare sau de împărtăşire a sufletelor de mântuire, rugăciunile şi imnele bisericeşti se folosesc în invocaţiile şi aclamaţiile lor, de verbul „a mântui" (σώζειν), înrudit ca rădăcină cu substantivul respectiv şi luat în accepţiunea sa bisericească de „a mântui" sau „a sfinţi sufletul". Cum este şi natural, în cele mai vechi formule liturgice, însemnarea acestui verb este privită ca o acţiune a lui Dumnezeu în general, aşa cum se poate vedea în ectenii:

„Apără, *mântueşte* (σῶσον), miluieşte şi ne păzeşte pre noi *Dumnezeule,* cu harul tău";

sau în rugăciunile utreniei:

„Pomeneşte, Doamne, pre cei ce sunt aicea..... şi-i *mântueşte pre dânşii* (σῶσον αὐτούς) cu puterea ta" [1].

1) Rugăciunea a II-a dela utrenie. — Vezi şi formula, cu care este binecuvântat poporul la sfârşitul liturghiei: „*Mântueşte* (σῶσον), *Dumnezeule,* poporul tău şi binecuvintează moştenirea ta".

O întrebuințare 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, invocațiunea 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 Dumnezeul nostru“ pentru a încheia cu predicatul „să ne miluiască și *să ne mântuiască pre noi* (ἐλεῆσαι καὶ σῶσαι ἡμᾶς)“. Același gen de adresare este folosit și față de Sfântul Duh, precum se poate vedea în rugăciunea „Împărate ceresc, Mângâetorule, Duhul adevărului“, care se încheie cu invocația: „Vino și te sălășluește 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? Pentrucă cea dintâi întrebare, care se ridică cu privire la această formulă de iperdulie, se referă la temeiul ei dogmatic. In 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". Trebue adică să subliniem că întrebuințarea solemnă a răspunsului „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuește-ne pre noi", la ectenii, constitue 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. Liturghierele 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 ideia 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 ritualului 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 propoziţiunea respectivă din ectenii, în două membre aliniate deosebit, pentru a se însemna astfel momentul răspunsului de mai sus. De fapt, această ediţie 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 recunoaştem însă că această formulă se găsea deja în întrebuinţarea întregei Biserici ortodoxe, dar în rânduiala altor servicii bisericeşti şi în deosebi la Cinstitul paraclis al Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu. Evhologhiile şi aghiazmatarele româneşti o prevăd şi în slujba Sfeştaniei [3]), iar alte cărţi chiar în rânduiala Acatistului Bunei Vestiri [4]). Troparele din canoanele acestor slujbe sunt precedate de cântarea *stihului* „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântueşte-ne pre noi". Folosirea acestui stih şi la ectenii, în legătură cu amintirea ce se face de Prea Sfânta Fecioară, nu se poate explica la noi decât ca o transpunere datorită pietăţii, ca în atâtea alte cazuri din serviciul bisericesc [5]). Incercarea de a stabili epoca şi factorii unei astfel de operaţii nu ştim în ce măsură ar putea fi încununată de succes. Nu s'ar greşi 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 aclamaţii în slujba bisericească, sensul dogmatic al verbului „mântueşte" din compoziţia ei rămâne de stabilit.

Pentru lămurirea acestui sens înăuntrul formulei în discuţie, nu vom lua, fără îndoială, ca normativă traducerea românească a cărţilor de slujbă bisericească. In unele din ediţiile acestora, verbul „mântueşte" nu corespunde pretutindeni grecescului σῶσον. Ba chiar nici nu reprezintă ideia de sfinţire sau de mântuire sufletească

3). — Cărţile de slujbă bulgare şi greceşti nu prevăd acest stih în rânduiala Sfeştaniei, dar în practică se obişnueşte. Forma întrebuinţată în Biserica greacă este însă următoarea: Ὑπεραγία Θεοτόκε, φύλαττε τοὺς δούλους σου.

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

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

din accepţiunea religioasă şi teologică a acestui cuvânt. Luăm ca tipică în această din urmă privinţă ediţia de Bucureşti, 1895, a aghiazmatarului, în care verbul „mântueşte" din unele invocaţiuni către Sfânta Fecioară traduce de fapt formele corespunzătoare ale următoarelor verbe greceşti din text:

a) ῥύομαι (ῥύω) = scap, apăr, ocrotesc [6];
b) ἐλευθερόω = liberez [7];
c) λυτρόω = las liber [8].

Confuziunea aceasta făcută de traducătorul român apare însă explicabilă prin nuanţele deosebite, în care se găseşte întrebuinţat verbul σώζειν înăuntrul uneia şi aceleiaşi slujbe bisericeşti. Avem, astfel, rugăciuni şi imne cu invocaţiuni către Sfânta Născătoare, în care verbul „mântueşte" este într'adevăr traducerea corespunzătoare a grecescului σῶσον sau a compusului său διάσωσον, deşi în textul original respectiv aceste cuvinte sunt întrebuinţate în sensul lor fizic (scapă, liberează, izbăveşte, fereşte); de fapt, acesta constitue prima însemnare a cuvântului. Iată două exemple luate din Rânduiala sfinţirii apei celei mici:

a) „.....Nu ne vom depărta dela tine, *Stăpână*, că *tu mântueşti* (σώζεις) pre robii tăi pururea *din toate nevoile*" ; [9]

---

6). — In troparul cu „Mărire şi acum" dela începutul slujbei Sfeştaniei celei mici: „....cine ne-ar fi *mântuit* — în textul grec: ἐῤῥύσατο — pre noi dintru atâtea nevoi?". — In troparul al 2-lea din rânduiala aceleeaşi slujbe: „Prea curată Stăpână, de toată nevoia *mântueşte* — în textul grec: ῥῦσαι — pre cei ce se roagă ţie". — In a doua podobie dela finele Paraclisului: „.....Grăbeşte de *mântueşte* — ῥῦσασθαι — pre robii tăi". —

7). — In troparul al 14-lea din canonul Sfeştaniei celei mici: „Mântueşte-ne — în textul grec: ἡμᾶς ἐλευθέρωσον — pre noi de boale...." —

8). — Stihira „Şi acum a Născătoarei, gl. 8" dela finele Sfeştaniei celei mici: „Stăpână, primeşte rugăciunea robilor tăi şi *ne mântueşte* pre noi — în textul grec: λύτρωσαι ἡμᾶς — de toată nevoia şi necazul". — Sfârşitul sedelnei gl. 2, înainte de cântarea IV din canonul Paraclisului: „....şi *ne mântueşte* pre noi — în textul grec: λύτρωσαι ἡμᾶς — din nevoi...." — Troparul „Şi acum" din cântarea IV din canonul Paraclisului: „....de tot necazul *mântueşte-ne*" — în textul grec: ἐκλυτρούμεθα (ne liberăm, ne izbăvim, scăpăm).

9). — Fraza finală din troparul „Mărire şi acum" dela începutul serviciului Sfeştaniei celei mici. —

b) „*Prea sfântă Născătoare de Dumnezeu,* care ai născut pe Mântuitorul, *mântueşte* (διάσωσον) *de primejdii şi de toată altă nevoie pre robii tăi*“ [10]).

Precum se vede, în cereri al căror obiect cade în sfera temporalului, verbul „a mântui“ se găseşte egal chiar în limba originală cu verbele ῥύομαι, ἐλευθερόω şi λυτρόω. Aşa se şi explică de ce întrebuinţarea acestora alternează cu cea a verbului σώζω, în una şi aceeaş expresie din imne diferite. Astfel, formula „mântueşte-ne din nevoi“ ori „de toată nevoia şi necazul“ foloseşte în unele locuri verbul διασώζω, iar în altele verbul λυτρόω [11]). Verbul „mântueşte“ nu reprezintă, prin urmare, cu rigoare şi pretutindeni, nici în textele originale ale pietăţii bisericeşti, acţiunea divină supranaturală necesară împroprierii sfinţirii sau mântuirii sufleteşti. Cu alte cuvinte, pentru el pot servi ca subiect sau vocativ, nu numai numele lui Dumnezeu, al Fiului şi al Sfântului Duh, ci şi 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 „mântueşte“, sub forma unei acţiuni directe şi personale, chiar în materie de mântuire sufletească. Asemenea invocaţii nu se mărginesc numai la stihul „Prea Sfântă Născătoare de Dumnezeu, mântueşte-ne pre noi“, ci se găsesc şi în imnele şi rugăciunile, care intră în rânduiala diferitelor servicii bisericeşti. Iată o formulă analoagă din slujba sfinţirii apei celei mici:

„Ceea ce ai primit bucurie prin îngeri şi ai născut pe ziditorul tău, Fecioară, *mântueşte* (σῶζε) *pre cei ce te măresc pre tine*“. [12])

Uneori, deşi foarte rar, textele liturgice întrebuinţează şi forma mai accentuată „mântueşte *sufletele* noastre“. Un exemplu:

„Sub acoperământul tău, Stăpână, toţi pământenii scăpând, strigăm ţie Născătoare de Dumnezeu, nădejdia noastră: izbăveşte-ne pre noi de greşalele cele fără de măsură şi *mântueşte sufletele noastre*“. [13])

---

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

11). — Compară textele din troparul al 17-lea din canonul Sfeştaniei, din stihira „Şi acum a Născătoarei“ gl. 8, dela finele aceleeaşi slujbe şi din sedealna gl. 2 după cânt. 3 din canonul Paraclisului. —

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

13). — Triod, stihira, „Şi acum“ gl. 7 la litia din Duminica lăsatului sec de carne.

Vom vedea însă că însemnarea metafizică a verbului „mântuește", 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 Sfintelor 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 Dumnezei, 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* pentrucă 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 Sfintele Scripturi suntem făcuți atenți că „Mijlocitorul Noului Testament" este Iisus [15]). „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 (πρέσεβις)", 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 şi enumerând pe sfinţi, <liturghisitorul> adaogă: «pentru ale căror rugăciuni de mijlocire (ὧν ταῖς πρεσβείαις) cercetează-ne pre noi, Dumnezeule» [18]). În numele obştei credincioase, preoţii „pomenesc şi pe Maica lui Dumnezeu" — continuă Cabasila în acelaş capitol — „ca nişte servi pe stăpâna lor şi cer ca *prin rugăciunile ei de mijlocire* (ταῖς πρεσβείαις αὐτῆς) *şi ale sfinţilor* să dobândească dela Dumnezeu cercetarea şi pronietoarea sa grijă" [19]).

Mijlocirea Mântuitorului este însă cu totul de altă natură decât mijlocirile Sfintei Fecioare şi ale sfinţilor, care intervin, ca şi liturghisitorii, prin rugăciuni. „Nu acesta este chipul mijlocirii lui Hristos (τῆς τοῦ Χριστοῦ μεσιτείας)", lămureşte acelaş teolog. „Căci El s'a făcut mijlocitor (μεσίτης) între Dumnezeu şi oameni, *dar nu prin cuvinte şi rugăciuni, ci prin sine însuş*" [20]). El, deci, „mijloceşte în veci (ἀεὶ μεσιτεύει), *nu prin niscaiva cuvinte şi rugăciuni,* aşa cum fac solii (οἱ πρεσβευταί), *ci prin lucrarea sa proprie.* Dar care este <această> lucrare? Este că *uneşte cu sine şi că împarte prin sine harurile sale proprii,* după vrednicia şi după măsura curăţiei fiecăruia" [21]).

Prin urmare, aşa cum observă Nicolae Cabasila, acţiunea de mijlocire a Sfintei Fecioare nu-i aparţine ca un atribut personal substanţial. Ca şi sfinţii, ea este πρέσβεια (mediatoare); acţiunea ei este o rugăciune de mijlocire (πρεσβεία), aşa cum este pe alt plan mijlocirea preoţilor în liturghie. Mijlocirea Mântuitorului constă însă în exercitarea sacerdoţiului său, la baza căruia stă propria sa jertfă. El dă dela El sau dintr'al său. El este mijlocitor direct între oameni şi Dumnezeu şi ne mântueşte 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 şi mijloceşte (μεσιτεύει) prin El însuşi, iar lucrarea sa este ἡ μεσιτεία — termeni proprii Noului Testament şi celor mai vechi liturghii —, mijlocirea Sfintei Fecioare este πρεσβεία; ea mijloceşte prin cuvinte (πρεσβεύει).

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

a) „Întru tine mi-am pus nădejdile mele, Născătoare de Dumnezeu, *mântueşte-mă cu rugăciunile tale....*";

b) „Înviază-mă..... *şi mă mântueşte cu rugăciunile tale, Binecuvântată.....*";

c) „.....Fecioară cu totul fără prihană, *cu rugăciunile tale mântueşte 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 ţie: bucură-te, Născătoare de Dumnezeu curată, pururea Fecioară, rugându-ne, *cu rugăciunile tale să ne mântuim*";

f) „*Mântueşte cu rugăciunile tale*, Fecioară de Dumnezeu Născătoare, pre toţi cari aleargă la tine....."[22]).

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

„Sfântă Stăpână, Curată, Maica Dumnezeului nostru.... *roagă-te împreună cu sfinţii apostoli.....*"[23]).

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

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

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

a) „Ceea ce eşti ocrotitoare creştinilor neînfruntată, *mijlocire* (μεσιτεία) către Făcătorul neschimbată..... *grăbeşte spre rugăciune.....*"[24]).

b) „Stăpână şi Maica Izbăvitorului, primeşte rugăciunile nevrednicilor robilor tăi, *ca să mijloceşti* (ἵνα μεσιτεύσῃς) *către cel ce s'a născut din tine*, o, Stăpâna lumii, fii *mijlocitoare* (μεσίτρια)"[25]).

c) „Tu, care eşti bună, ocroteşti pe toţi, care aleargă la tine cu credinţă.... Că noi păcătoşii nu avem către Dumnezeu, întru nevoi şi întru necazuri, altă *mijlocire* (μεσιτείαν)....."[26]).

Precum se poate observa, expresiuni ca: „Grăbeşte spre rugăciune", „Tu, care ocroteşti" etc., echivalente ale formulelor de genul celor citate mai 'nainte din alte imne („cu rugăciunile tale" etc.), revin regulat ca o limitare strictă a sensului fizic şi metafizic al substantivelor „*mijlocire*" şi „*mijlocitoare*" (μεσιτεία şi μεσίτρια). Situaţia aceasta a fost prinsă şi folosită exact de traducătorii români. Astfel, ei au întrebuinţat uneori, pentru termenii greceşti de mai sus, cuvintele „*solire*" şi „*solitoare*", adică delegată sau împuternicită prin rugăciunile noastre de a prezenta aceste rugăciuni şi de a se ruga pentru noi [27]).

* * *

Rezultă, deci, din cele expuse până acum, că sensul fizic şi metafizic al verbului „mântueşte" este în întrebuinţare proprie numai în rugăciunile şi imnele cu invocaţiuni către Dumnezeu sau una dintre persoanele Sfintei Treimi. Folosirea acestui verb în acelaş sens, în formulele adresate Sfintei Fecioare, are un caracter indirect şi impropriu, sensul său fiind condiţionat neapărat de anumite determinări, prin care se precizează natura mijlocirii sale. Expresiunile restrictive pentru acţiunea verbului „mântuieşte", deşi 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 sfârşitul Paraclisului Sfintei Născătoare. —

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

„Prea Sfântă de Dumnezeu Născătoare, *primeşte această puţină rugăciune şi o du Fiului tău şi Dumnezeului nostru*, ca să mântuiască şi 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 întonat între strofele scurte de felul celor citate, ale unor poeme religioase din slujbele Sfeștaniei și Paraclisului. In origina compoziției și a întrebuințării 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 întrebuințarea 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 trebuesc 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 întrebuințat adjectivul corespunzător în forma substantivală ἡ σωτήριος, ceea ce nu este. In 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 'nainte. 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. In cuprinsul acestora, substantivul verbal „mântuirea" se referă uneori la o lucrare supranaturală, ca atribut al voinței unicei ființe spirituale a lui Dumnezeu, ca în rugăciunea a 10-a dela utrenie:

> „Doamne Dumnezeul nostru,..... milueşte-ne dupre 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 constitue prin excelență atributul însușirii personale externe a Fiului, precum se poate vedea în „Rugăciunea plecării capetelor" din rânduiala vecerniei:

> „Doamne Dumnezeul nostru, cela ce ai plecat cerurile și te-ai pogorît 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 proniei divine ordinare, care lucrează de obiceiu prin mijloacele naturale rânduite de Dumnezeu în lume

încă dela creaţie. În rugăciunea citată, sunt enumărate astfel, ca obiect al mulţumirii, următoarele binefaceri ale bunătăţii divine:

„Că ne-ai odihnit pre noi în măsura nopţii celei trecute
„Şi ne-ai sculat pre noi din aşternuturile noastre
„Şi 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 accepţiunea de *„ocrotitoarea"* neamului creştinesc ori a sufletelor noastre. Astfel, în expresia „că tu eşti mântuirea neamului creştinesc", sensul cuvântului „mântuirea" este echivalent cu cel al substantivelor „scăparea", „refugiul", „ocrotirea", „protecţia", „patronajul". De altfel, expresia de mai sus încheie troparul ca o motivare a rolului Sfintei Fecioare, care, aşa cum este înfăţişat în propoziţiunile precedente, se aşează pe planul nevoilor noastre temporale, iar nu al unei acţiuni divine ori directe din partea Sfintei Fecioare asupra sufletului:

(„Uşa milostivirii deschide-o nouă, binecuvântată Născătoare de Dumnezeu,)
„Ca *să nu pierim* cei ce nădăjduim întru tine,
„Ci *să ne izbăvim* prin tine *din nevoi*,
(„Că tu eşti mântuirea — scăparea — neamului creştinesc").

Caracterul de acţiune intermediară şi deci secundară din noţiunea cuvântului „mântuirea", în acest imn, este subliniată, de altfel, de formula dela început: *„Deschide-ne* uşa milostivirii" (lui Dumnezeu), precum şi de forma prepoziţională *„prin tine"*, din a treia propoziţiune a troparului.

Caracterul acesta al acţiunii 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 evidenţă mai presus de orice îndoială, printr'o întreagă serie de epitete caracteristice, care preced această formulă. Astfel, în stihira cu „mărire" dela finele serviciului sfinţirii apei celei mici:

„Bucură-te, Stăpână, *ajutătoarea* tuturor, *bucuria* şi *acoperământul* şi 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 *împărăţiei,*
„Bucură-te, *prin care se ridică biruinţele,*
„Bucură-te, *prin care cad vrăjmaşii,*
„Bucură-te, *tămăduirea trupului meu,*
„Bucură-te, mântuirea — *scăparea, refugiul* — sufletului meu."

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

(„.....Caută spre rugăciunea robilor tăi.....)
„Că pre tine singură te avem *ancoră* tare şi nemişcată
„Şi a ta *ocrotire* — protecţie (τὴν σὴν προστασίαν) [31] — am dobândit."

Cu alte cuvinte, Sfânta Fecioară este aclamată la finele stihirii ca „mântuirea sufletelor noastre," pentrucă ne bucurăm de *asistenţa* ei, de *ocrotirea, de ajutorul* sau, cu un cuvânt banal, de *protecţia* sau *patronajul* ei. Cu aceste însemnări se găsesc substantivul corespunzător προστασία şi verbul înrudit προστατεύω (προστατέω-ῶ), în textul original grec. In acest rol de ajutătoare şi de protectoare se află înfăţişată, de altfel, Sf. Fecioară, în toate imnele şi rugăciunile, ce se găsesc intercalate în literatura din epoca patristică [32].

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

32). — Fără să avem intenţia de a indica o bibliografie mariologică, socotim totuş necesar să menţionăm că informaţiuni folositoare relativ la textele din literatura creştină privitoare la cultul şi credinţa 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 şi Lyon, 1904; *G. Bardy*, La docrine 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 sufletelor noastre" în calitatea sa de ocrotitoare, de solitoare sau mijlocitoare prin rugăciunile ei. Întrebuinţarea cuvântului „mântuirea" (ἡ σωτηρία) la sfârşitul tuturor acestor imne este, de sigur, reclamată de stilul pompos al frazei greceşti, ca un fel de plafon stilistic al unui întreg şir de epitete, care trebuia variat, în referire mai ales la suflet. Ca sens însă, nu depăşeşte sfera noţiunii epitetelor, care-l precedează în aceeaş enumărare.

* * *

Dar chiar luate în sens metafizic, expresiunile, în care Sf. Fecioară Maria este solicitată direct ca mijlocitoare pentru mântuire sau este aclamată ca mântuirea sufletelor, nu au totuş în fond de cât caracterul unor exagerări sau îndrăzneli de limbaj obişnuite într'un stil poetic şi într'un avânt de pietate. Din punct de vedere psihologic, aceste forme de stil apar înlesnite mai ales de consideraţiunea că Sf. Fecioară Maria, ca una prin care s'a înfăptuit întruparea Mântuitorului, a contribuit la mântuirea noastră[33]). „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). — In predicele compuse pentru sărbătorile Naşterii Sfiintei Fecioare, dar mai ales pentru Buna Vestire şi 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 „Homélies mariales byzantines" în Patrologia orientalis editată de R. Graffin şi F. Nau, tomul XIX, fasc. 3, an. 1925, după un ms. dela Bibl. Naţion. din Paris (nr. 1213 Fond. grec., fol. 1—11, 16—22 şi 36—43). În primul rând, prin curăţia nepătată a vieţii sale (Pred. la Buna-Vestire, pgf. 3, col. 368) şi prin consimţământul rostit în faţa arhanghelului Gavriil (Ibidem, pgf. 4, p. 370), ea a înlesnit manifestarea bunătăţii lui Dumnezeu (Predică la Naştere, pgf. 17, pg. 364), adică a făcut cu putinţă venirea Mântuitorului în lume. În al doilea rând, ea a fost părtaşă a patimilor lui îndurând ca maică amărăciune pentru toate ocările şi durerile lui şi adeverind astfel profeţia dreptului Simion că prin sufletul ei va trece sabie (La Adormire, pgf. XI şi XII, pag. 389 şi 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 îmblânzirea 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 temeiu se poate spune acest lucru despre gradul acțiunii maicei 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 constitue 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 Miezonoptica de toate zilele.—

36). — Troparul Și acum, gl. 2, în serviciul Pavecerniței celei Mari.—Convingerea 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 ideia ca numele Născătoarei de Dumnezeu să fie menționat în fiecare rugăciune (Πέτρον ψησὶ τὸν Γναφέα ἐπινοῆσαι..... ἐν ἑκάστῃ 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 întonarea 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 întrebuințarea 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 ştiu, *Fecioară, ştiu că poţi câte şi voieşti*" [39]).

* * *

In toată epoca patristică nu s'a compus niciun tratat teologic, în care să se lămurească expres în ce măsură şi în ce chip dobândim binefacerile dumnezeieşti 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, credinţa în puterea de mijlocire a Sfintei Fecioare se găseşte exprimată numai sub formă de imne şi rugăciuni, sau de „preamăriri panegirice" [40]) încadrate în predici de ale sfinţilor părinţi ori ale unor reputaţi scriitori bisericeşti [41]).

---

39). — Troparul Născătoarei de Dumnezeu, la gl. 5, luni seara şi marţi la Dumnezeu este Domnul (Orologiu, Troparele Născătoarei de Dumnezeu pe fiece glas, cântate peste tot anul). — Nu este lipsit de interes faptul că o formulă de acest fel se găseşte înserată într'un lung pasagiu adresat Sfintei Fecioare într'o predică din veac. VIII. Astfel, *Gherman*, arhiepiscopul Constantinopolului († 740), către sfârşitul celei de-a doua predici la sărbătoarea Intrării în biserică, îşi exprimă în chipul următor încrederea în efectul mijlocirii Sfintei Fecioare: „Ἔχεις γὰρ, οἶδα, σύνδρομον τῇ θελήσει τὸ δύνασθαι, ὡς τοῦ Ὑψίστου μήτηρ" (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. Loichiţă*, 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 şi 1033); Omilia (VI) atribuită lui *Teodor de Ancira* (P. G., t. LXXVII, col. 1427-1428 şi 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 şi 452 A); *Vieaţa sf. Maria Egipteanca*, 23 (P. G., t. LXXXVII, 3. col. 3713-3716); *Ioan Moscu*, Păşune duhovnicească, 45,75, 180 (P. G., t. LXXXVII, 3, col. 2900,2928 şi 3502); *Sofronie al Ierusalimului*, Cuvânt. II la Buna Vestire, 18 (P. G., t. LXXXVII, 3, col. 3240 şi 22, col. 3241); *Ioan al Tesalonicului* (mort pe la 630), Omilia la Adormirea sf. Fecioare Maria, 5 şi 8 (Patrologia orientalis, t. XIX, 3, pag. 383 şi 385); *Gherman al Constantinopolului*, Omilia II la Intrarea în biserică (P. G., t. XCVIII, col. 317 şi 320); Omilia II la Adormirea sf. Fecioare (ibid., col. 349-352); Omilia la sărbătoarea Brâului Maicii Domnului (ibid., col. 377-381); *Andrei Criteanul*, Omilia IV la Naşterea 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 σώζειν. L-au amendat însă, după trebuință, prin determinări în context sau prin încadrarea expresiunilor, ce-l conțineau, înăuntrul unor compoziții cu sens precis.

În aceste condițiuni, întrebuințarea acestui verb în invocațiile și aclamațiile adresate Sfintei Fecioare nu vine deloc în contrazicere 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-i 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.

RÉSUMÉ

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 choeur comme réponse à une des invocations des litanies. Les livres de culte de totues 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 réalite 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 ἐλευθερόω - ῶ = je délivre, j'affranchis, de λυτρόω - ῶ = 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, alorsque 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 creştinismului fără amestecul său cu aristotelismul — *ut rursum bibliae et s. patrum purissima studia revocentur* [197]). El ia o atitudine fermă *„contram scholasticam theologiam"* şi are cuvinte grele la adresa Aquinatului, acest — *solus aristotelicissimus* —, care a prilejuit furişarea filosofiei în gândirea creştină şi pe care Apostolul o comdamnase [198]).

În sinteza închegată de către Toma din Aquino din elementele creştine şi cele filosofice, nici unul din aceste componenţe nu ajunseseră la deplina lor valorificare. Raţiunea, după Luther, este contrară credinţei [199]). Creştinismul însă poate sta pe picioarele sale proprii, iar... „filosofia — spune el [200]) — să rămână în cercul ei pentru care a creiat-o Dumnezeu".

Se trasează astfel limite dinstincte între: creştinism — raţionalism, naturalism — supranaturalism, iluminism — empirism, credinţă—ştiinţă, natură—graţie, teologie—filosofie, moralism creştin—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 şi 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 şi Grisar op. cit. vol. I S. 108.

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

Idem: *„Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche"*, hgegb. v. Deutschen Ev. Kirchenausschuss im Gedenkjh. der Augsburgischen 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 opreşte numai la desfacerea creştinismului de filosofie, ci păşeşte şi mai departe chiar în sânul confesiunii romano-catolice.

Această confesiune înglobase prea mult pe credincios în organismul bisericii, care se interpuse prin formalismul şi legalismul ei atât de profund între Dumnezeu şi credincios, încât se răpise acestuia şi puterea de libertate şi comuniunea directă cu Divinitatea. Lutheranismul este rezultatul unei asemenea reacţiuni din partea individualităţii omeneşti faţă 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 câştigate prin credinţa creştină.

Din acest punct de vedere, *Reforma religioasă* îşi identifică ţelurile ei cu *Renaşterea gândirii umane* prin accentuarea individualităţii, a interiorizării şi spiritualizării eului nostru lăuntric. Reacţiunea se îndreaptă în special contra bisericii catolice şi contra autorităţii 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 profitemur 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 justitiam coram

în persoana reformatorului *Martin Luther* în anul 1517 [204]).

Reforma religioasă nu înseamnă numai revizuirea patrimoniului dogmatic, ci şi celui al vieţii morale [205]).

Principiul fundamental de la care pleacă morala protestantă este: *justificarea prin credinţă* [206]). Luther interpretează această idee în mod cu totul deosebit de punctul de vedere romano-catolic sau ortodox. Primatul în procesul mântuirii îl are *credinţa* [207]). Ea îşi păstrează întâetatea faţă de celelalte virtuţi, chiar faţă de virtutea *iubirii* [208]). Cu alte cuvinte, credinţa fecundează iubirea şi nu iu-

---

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

204) Luther îşi precizează atitudinea sa faţă de Biserica Romei şi 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 obiecţiuni, pe care Biserica Romei le-ar fi ridicat contra schismei produse. Acest conciliu a fost prorogat de Papa Paul al III dela 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: *Bekenntnisschriften*, 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 justttia 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 găsesc, doar, într'o continuitate [209]). Credința ar fi în acest caz: *ideia-forță* în mers de realizare. Nici nu se poate concepe credință fără iubire. Unde nu există fapte bune, acolo nu găsim, după Luther, nici adevărata credință. Ele răsar în mod spontan din adâncurile credinții [210]).

Credința ca și ideea este o forță, ce nu se oprește la elementul pur ideațional, ci tinde spre exteriorizare. Pentru Luther, credința nu este o abstracțiune, ci dimpotrivă, *„un impuls creiator de fapte"*. Și sf. apostol 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...».

serveşte drept un factor terapeutic, nu numai în maladiile psihopatice, dar chiar şi în cele fizice [212]). Ea este întrebuinţată şi în pedagogie ca mijloc de autoeducaţie. *Cuëismul* este o metodă foarte recomandabilă şi eficace. Filosoful francez: *Alfred Fouillée* alcătueşte pe baza *ideei-forţe* un întreg sistem de cugetare filosofică, urmărindu-l în domeniul: metafizic, moral, religios, social şi economic [213]). Şi pretutindeni, ideia ca şi credinţa formează începutul mişcării în orişice domeniu de activitate umană.

Care este atunci viţiul secret ce ni-l ascunde această teză lutheriană şi pe care nu-l putem acceptà din punct de vedere ortodox?

În primul rând, raportul, pe care Luther îl stabileşte între credinţă şi faptă, are nevoe de un corectiv. Credinţa devine lucrativă, prin puterea dragostei, iar tăria credinţii se măsoară după puterea afectului ce o însoţeşte. Nu totdeauna credinţa devine şi faptă. Poate există şi o credinţă stearpă, lipsită de viaţă şi fără acţiune. După cum se pot îndeplini şi fapte fără căldura inimii. Continuitatea de care vorbeşte Luther între credinţă şi faptă nu este nici absolută şi nici evidentă. Ea este din contra cerută în mod expres pentru a fi realizată. Şi nu poate fi realizată de cât numai din iubire. În măsura, deci, în care credinţa se altoeşte pe sentimentul dragostei de aproapele poate deveni invincibilă şi creiatoare de fapte. Între credinţă şi iubire trebue să existe, prin urmare, un raport de *concomitenţă* spre a putea fi exteriorizată [214]). Iată, de ce, biserica ortodoxă cere pe lângă afirmarea credinţii şi faptele corespunzătoare.

În al doilea rând, *procesul justificării prin credinţă* rămâne în concepţia lutheriană o lucrare de ordin pur ideaţional. El nu în-

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

213) Vezi lucrarea noastră: *Teoria ideilor-forţe.* Bucureşti, 1925.

214) Vezi şi I. Mihălcescu, op. cit., pag. 282: «Raportul dintre dragoste şi credinţă e însă înţeles greşit de Protestanţi. Nu credinţa precede dragostea, ci dragostea credinţa». Greşala acestui raport nu constă însă în lipsă de prioritate ce trebue acordată dragostei. Luther răspunde şi acestei obiecţiuni: «Sed abjiciunt praeferi dilectionem fidei et spei». Vezi *Ap. Conf. Aug.* IV, Vol. I. S. 203. Intre credinţă şi dragoste trebue să existe un raport de concomitenţă şi nu de preferinţă. De aceia Luther greseşte din nou, când deferă: credinţa şi 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 declaraţii solemne pentru satisfacerea unei conştiinţe de moment. E o reculegere mecanică şi provizorie fără repercursiuni asupra subconştientului concupiscenţial 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. Fiinţa umană rămâne astfel decupată între gând şi faptă. Dualismul pelaghian reapare în întregime în concepţia lutheriană [215]). Credinţa justificatoare este doar expresiunea unei adeziuni pur formale faţă de Divinitatea lui Iisus. Ea devine operantă prin garanţia sau girul unui tertius. Participarea omului la îndreptarea sa este zero. Absolvirea divină nu se efectuiază şi prin conlucrarea noastră personală, ci prin meritele lui Iisus, Răscumpărătorul nostru [216]). Omul rămâne înafară de procesul propriu zis al justificării. Incapacităţii de a se învinge pe sine însuş se substitue certitudinea răscumpărării noastre prin Hristos. Suntem păcătoşi, însă necontenit gratificaţi. Suntem absolviţi, însă persistăm în păcat. Suntem declaraţi împăcaţi, însă răul există în noi permanent. Îndreptarea nu vine prin noi, ci mai presus de noi şi fără noi, doar printr'o reamintire a adeziunii noastre faţă de Dumnezeu. Fondul nostru sufletesc rămâne însă acelaş [217]).

Justificarea prin credinţă înseamnă propriu zis în concepţia lui Luther: justificarea omenescului animal, invincibilitatea instinctualului, primatul concupiscibilului, divorţul între spiritualitatea eului şi materialitatea existenţială, eliberarea pasiunilor de sub domnia spiritului.

Această operă justificatoare duce implicit către un faliment al demnităţii omeneşti şi 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. şi Dénifle: *Luther et le Lutheranisme*, Tr. fr. Paris, 1931, vol. III. p. 431.

216) Vezi: *Solida Decl.* Cap. III. S. 924, în *Bekenntnis-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. şi Pourrat: *La Spiritualité Chrétienne*, vol. III, p. 98 şi urm.

e mijloc de a se ajunge la justificare. Elementul ei fundamental nu e de ordin intelectual, ci de ordin voliţional, iar voinţa în concepţia lutheriană este inexistentă. Ea e moartă şi declarată drept un cadavru.

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

Între credinţă şi iubire există, după Luther, un raport de asociere, dar mai spicuim în acelaş timp şi un raport de disociere al acestor două elemente.

„Credinţa curată şi dreaptă nu poate exista fără iubire", spune Luther [218]). Spiritul sfânt revarsă în sufletul omului: *credinţa* odată cu *iubirea.* Ambele sunt fructe ale Duhului sfânt. Iubirea se împleteşte atât de adânc cu credinţa şi nădejdea, că după expresia sa, „nici odată nu se pot despărţi între ele, cum nu putem despărţi căldura şi fumul de para focului".

El recunoaşte, cum vedem, în mod oarecum aprioric, existenţa simultană a elementelor afective în structura credinţii [219]).

Din cele afirmate mai sus reese, nu numai că credinţa nu poate deveni lucrativă fără iubire, dar ea îşi împleteşte elementele ei existenţiale din componenţele afective ale iubirii. Elementul afectiv este un element constitutiv, permanent şi durabil în structura credinţii. Iubirea susţine credinţa şi-i dă putere de afirmare. Fără ea, credinţa nu poate deveni niciodată vie, ci rămâne o credinţă uscată şi fără viaţă [220]). Afectul nu este un element secundar, aposterioric sau adăugitor credinţii. Nu credinţa depăşeşte 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 şi 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 diabolum et mortem vincimus». *Ap. d. Konf.* vol. I S. 209 *Bekenntnisschrift.*

ci iubirea credinţa [221]). Cea dintăiu poate scădea, poate trece în negativul ei, în necredinţă şi îndoială. Iubirea însă rămâne. Continuu actuală, ea durează chiar în formele cele mai latente de conştiinţă sau de complectă absenteitate a acestora. Vom analiza mai departe acest raport, vorbind despre: *cunoaştere şi iubire.*

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

Luther nu rămâne însă consecvent principiului concomitenţii acestor două elemente. Critică atitudinea acelor sofişti scolastici, care pălăvrăgesc despre: *fides formata charitate* — despre credinţa care 'şi primeşte structura şi forma ei de la virtutea iubirii [222]). „*Credinţa* — spune Luther — singură justifică" şi ea are întâetatea şi deplinătatea morală faţă 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 şi nu la Dumnezeu. Iubirea este un efect, un fruct al credinţii şi al lucrării Duhului sfânt în noi [225]); iar întâetatea pe care apostolul Pavel o atribue atât de categoric virtuţii dragostei faţă de celelalte — *maior horum charitas* —, aceasta se datoreşte faptului, că iubirea are un câmp mult mai vast de realizări în mediul nostru social [226]).

După cum vedem, Luther acordă o valoare morală şi 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. şi Grisar, op. cit. vol. I.

222) Vezi: *Ap. d. Konf.* op. cit. S. 201 şi 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 in *Beken. schrift.*

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

ficatoare numai credinţii singure, acelei *sola fides*. Ei îi revine însuşirea de a justifica, de a ierta şi de a împăcà pe credincios. Dar această separaţie de elemente în actul credinţii este şi arbitrară şi nefirească. O credinţă pur ideaţională nu are nici o valoare sub unghiul mântuirii. Elementul afectiv nu numai că nu este necesar credinţii, ba din contră, este o condiţie imediată a adevăratei sale manifestări.

În realitate însă, dragostea supravieţueşte celorlalte virtuţi. Fericitul Augustin observă, cu drept cuvânt [227]), că în lumea eternităţii: atât credinţa, cât şi nădejdea atingându-şi obiectivul lor, încetează de a mai fi, pe când, dragostea creşte şi se desăvârşeşte, Credinţa în actul mântuirii este numai începutul acestui proces, pe când iubirea este însăşi esenţa şi deplinătatea lui [228]). Dragostea deosebeşte pe fiii luminii de fii întunerecului [229]). Credinţa este comună şi unora şi altora. Dumnezeu însuş este dragoste — spune apostolul [230]). Cel ce neagă dragostea, neagă însuş actul mântuirii. Fără dragoste nici taina botezului nu are valoare [231]). Prin ea celelalte virtuţi se îndreaptă către Dumnezeu [232]). Credinţa înseamnă încredere totală, dăruire de sine şi lucrul acesta nu se poate înţelege fără puterea dragostei. Circumscrierea elementului afectiv în concepţia lutheriană a dus către o psihologie specifică credinciosului protestant, despre care vom vorbi ceva mai departe.

Concomitenţa celor două elemente în actul justificării şi primatul dragostei faţă de celelalte virtuţi se poate deduce şi din analiza raportului dintre *cunoaştere* şi *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 şi 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 în *Enarrat. in Ioh. Evang,* tr VI, n. 14: «Baptismus sine charitate nihil tibi prodest».

232) Vezi: *De Trimitate:* 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 καθ' ὅσον βροτοῖς ἐφικτόν. Κατὰ δέ ἐνέργειαν μέθη ψυχῆς, κατὰ δὲ τὴν ἰδιότητα πηγὴ πίστεως. ἄβυσσος μακροθυμίας, θάλασσα ταπεινώσεως".

El a fost pus sub aspectul său metafizic de către apostolul şi evanghelistul Ioan. Cunoaşterea lui Dumnezeu porneşte din iubire. Cea dintâiu este urmarea celei de a doua. „Cel ce nu iubeşte 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: forţa cunoaşterii — acea γνῶσις — cu forţa iubirii, — cu acea ἀγάπη ἡ οὐδέποτε πίπτει. Cea dintâiu poate să dispară, poate să înceteze, sau să fie distrusă—καταργηθήσεται. Cea din urmă rămâne. Cunoaşterea poate fi numai parţială sau relativă, iubirea însă este totală şi deplină. Ea nu poate fi sau nu fi în acelaş timp. Ea este reală. Existenţa ei închide în sine însăşi esenţa ei.

Sub forma sa epistemologică, găsim acest proces şi la părinţii bisericeşti. *Sf. Vasilie cel mare* se întreabă în una din scrisorile sale: Care este mai întâiu: *cunoaşterea* sau *credinţa?* [234]. Premerge cunoştinţa credinţei sau credinţa cunoştinţei? Marele scriitor bisericesc dialoghiază în felul filosofilor antici. Cunoaştem însuşirile exterioare ale lucrurilor, dar nu esenţele lor. În acest caz, apostolul Pavel vorbia cu drept cuvânt despre cunoaşterea noastră parţială. Dar această cunoaştere parţială nu înseamnă, după sf. Vasilie, ca să sdruncine credinţa noastră în Dumnezeu. Deducem existenţa lui Dumnezeu din însuşirile sale. Aceste însuşiri sunt însă multiple: preştiinţa, puterea creatoare, dreptatea, iubirea, dreapta răsplătire, dreapta judecată, unitatea şi simplitatea. Lucrările sale exterioare pogoară desigur pân' la noi, dar esenţa sa rămâne necunoscută. Aceasta nu probează, că Dumnezeu nu există şi că nu-L cunoaştem. Din contra, aci intervine puterea credinţei. Credinţa ne spune, că Dumnezeu există din ceia ce noi cunoaştem parţial despre El. Nu ne spune, ce este în sine, întrucât aceasta depăşeşte puterea noastră de cunoaştere. „Oare credinţa nu premerge aci cunoaşterea? — se întreabă sf. Vasilie. Şi credinţa

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

234) Vezi scrisorile LXXII şi 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 unicile 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 luteriană 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 creiat 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 opportet esse aliquam certam propritiationem pro peccatis nostris». *Ap. der Konfession* § 53, P. 171. Vol. I. *Bekenntnisschrift.*

mănarea lui Dumnezeu, înseamnă, că el posedă în lăuntrul său facultăţi spirituale, care redau chipul dumnezeesc în om, năzuind în acelaş timp şi către asemănarea cu Dumnezeu. Există deci în fiinţa omului o stare *statică*, dar şi una *dinamică*.

Protestantismul nu afirmă decât starea statică, ignorând complect pe cea dinamică. Dar şi starea statică este diferit interpretată faţă de celelalte confesiuni. Prin căderea în păcat, omul pierde, după Romano-catolici, acel dar supranatural de sfinţenie şi dreptate, aşa numitul: *donum superaditum*, pe care-l avea în starea sa paradisiacă. După Ortodoxi, facultăţile spirituale se întunecă şi se slăbesc, iar după Protestanţi, 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 cunoaşte pe Dumnezeu, de a-L iubi şi îndeplini poruncile Sale [236]). Se nimiceşte totodată şi chipul lui Dumnezeu în fiinţa noastră. El nu mai păstrează de cât o urmă de raţiune pentru a se putea orientă în mediul său social [237]). Şi libertatea voinţii e complect pervertită.

236) «Contra utriusque partis coruptelas 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 judicet 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 agitatur». *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 şi sufletesc [238]). Perversiunea este totală în fiinţa omului şi starea sa deplorabilă sub aspectul moral [239]). El devine asemenea unui bolovan, unui buştean sau unui animal sălbatic [240]).

Prin pierderea puterilor sale spirituale, omul a rămas o simplă fiinţă telurică, capabilă de a se orientà în mediul acestei lumi materiale prin o slabă putere de a voi şi de a raţionà [241]). În locul chipului lui Dumnezeu se substitue acum: „*concupiscentia*", isvorul tuturor patimilor şi a relelor porniri [242]). 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 fillium Dei a morte peccat, 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 omnis ea, quae Deus odit nimium sit potens, vivus, effcax. 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 cedat, 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... ŭt 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 fiinţa omului, încât urmările ei nu pot fi nimicite nici prin botez [243]). În această stare de mizerie morală, în care este decăzută creatura umană, nu mai găsim nici însuşiri specifice, ce l-ar putea deosebi de animale [244]). Răul moral devine astfel un rău fizic [245]). Recunoaşte şi Luther, că păcatul nu

quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam 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 coruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, întelectu, corde, et voluntate. Itaque iam post lapsum homo hereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiem 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, paecati 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 în 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 coruptam, sed aliquid boni adhuc in hominem religuum, etiam în rebus spiritualibus, videlicet bonitatem, capacitatem, aptitudinem, facultatem, industriam aut vires, quibus în 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 intelectus et ratio în 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 complect structura naturii umane prin căderea ei în păcat [246]). Luther urmază aci concepției fericitului Augustin [247]).

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

Dacă omul este mort sub unghiul puterilor sale fizice și spirituale, înțelegem bine neputința lui de a mai reacționà [248]). Totuș, Luther face o netă distincțiune între *„praescientia* și *praedestinatio"* [249]). Nici una nici alta nu influențează asupra stării subiective a eului nostru. Prestiința divină nu poate servi drept o cauză determinantă spre păcat sau spre fericire [250]). Tot asemeni, ideia de predestinațiune depășește puterea noastră de judecată sau de analiză [251]). 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 coruptionem, quemadmodum ea în 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 sub sistens, sed în 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 emortuus». Ibid. S. 865.

249) «Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praesciantiam 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 în arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est». Ibid. S. 817.

vieţii [252]). Dar această alegere nu înseamnă un privilegiu, pe care l-am putea utilizà, indiferent de viaţa, pe care o ducem [253]). Din contră, Dumnezeu voeşte ca toţi să se mântuiască [254]). Şi Luther repetă după apostolul Pavel: să ne silim a conforma voinţa noastră voinţii divine [255]). Natural, că omul nu contribue cu nimic la această reintegrare a sa în lumea celor aleşi, ci numai prin intervenirea dumnezeiască [256]).

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

Propriu zis, această idee se identifică în concepţia 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 concluserit, 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 judicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae agitationes (quibus aegerrime resistere possunt) excitantur: Si inquiunt 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 renaştere.* De fapt, omul este deposedat de libertatea sa. Luther repetă cuvintele Mântuitorului: *„Sine me nihil potestis facere"*. Are însă loc în fiinţa credinciosului o reînviorare lăuntrică. Dar această reînviorare se săvârşeşte numai prin mijlocirea Domnului Nostru Iisus Hristos şi prin ajutorul graţiei divine [258]). Totuş, Luther nu poate ignorà existenţa unor puteri latente în eul omenesc, pe care sfântul Spirit le incitează, le trezeşte şi le animă către credinţa în Evanghelia lui Hristos [259]).

Respinge şi el acel pasivism integral din partea voinţii omului [260]). Recunoaşte chiar, că o conlucrare a noastră nu este cu totul absentă. Ba din contra, ea este şi necesară şi cerută [261]). Acest activism ar consta în împlinirea acelor mijloace pentru susţinerea şi afirmarea credinţii, cum sunt: predica, rugăciunea, pocăinţa, luarea sf. sacramente, asceza etc. [262]). În fond, însă, voinţa

258) «Et his quidem paucis verbis Christus libero arbitrio omnes vires derogat, omniaque gratiae divinae adscribit, ne quis coram Deo habeat, de quo glorietur». 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 modiculum infirmum et languidum admodum sit conversionem adiuvare 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 voinţa lui Dumnezeu pentru renaşterea sa [263]). Astfel, că în ultima analiză, Luther nu acceptă nici o contribuţie, nici o conlucrare din partea noastră pentru opera mântuirii [264]). Ascrie totul intervenirii dumnezeeşti prin cuvântul lui Dumnezeu şi graţiei Duhului Sfânt [265]). Renaşterea omului se datoreşte, deci, aprinderii acelei scântei a credinţii în sufletul devotului [266]). El numai seamănă — cum s'a spus — unui bolovan insensibil sau unui buştean inert [267]). Chiar înainte de conversiunea sa, omul posedă oarecare raţiune şi voinţă. Aici se aprinde şi scânteia divină. Omul este trezit, iluminat şi renăscut prin cuvântul şi voia lui Dumnezeu. Odată renăscut sau convertit, omul voeşte binele în mod liber şi nu constrâns [268]).

finem usque conservare velit. Nisi enim Dominus ipse doctoris et praeceptoris officcio iungatur, nihil eorum, quae ipsi grata, nobis autem et aliis salutaria sunt, discemus». *Solid. Decl.* § 16, S. 877. Vol. II; Ibid. § III, S. 891 şi 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: Reiicio 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 dominentur 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 emissione 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 totuș vorbi în doctrina lutheriană. Ea este anihilată pe deoparte prin puterea păcatului, iar pe dealtă parte, prin intervenirea voinții dumnezeești. Luther nu poate ieși din această antinomie. De aceia, continuatorii săi: *Calvin* și *Zwingli*, au ajuns în mod consecvent la ideia 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 necontenit recompensat prin acel „*credo*" automatic. „*Esto peccator et pecca fortiter* — scria Luther către prietenul său Melanchton [270]) — *sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi*".

In 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. *Concupiscența* incintă 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 preţ pe această virtute, ba chiar o combătea [271]). Acceptă şi minciuna ca ceva necesar şi deci scuzabilă sub unghiul moral [272]).

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

271) Castitatea nu putea fi păzită de cât prin o minune a lui Dumnezeu. Nimeni nu şi-o putea lua asupră'şi după Luther. De aceia el declară în mod categoric: votul castităţii ca şi celibatul la diferitele ordine călugăreşti drept imorale. Acuză pe Papi, că a înfricoşat pe tineri de a se căsători spre a fi daţi prostituţiei. «*Haben Sie die jungen Leute von dem Ehestand geschreckt, dass sie nun in Hurerei ersäuft 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 aparenţă de sfinţenie şi virginitate — *Sie haben den Ehestand dem Teufel gegeben.* De aceia se'ntreabă Luther oarecum curios, oare căsătoria este păcat? *Ist die Ehe Sünde?* Ibid. S. 482. De aci reese şi aversiunea sa contra acestui vot antinatural şi-l înfierează pentru excesele şi imoralitatea lui.

272) La început, Luther a fost contrară minciunii, întru cât, ea e contra naturii omului şi duşmanul cel mai mare al societăţii umane. Vezi şi Grisar, op. cit. S. 461. vol. II. Mai târziu, deosebeşte între o minciună salvatoare şi o minciună dăunătoare aproapelui. O minciună devine necesară şi utilă în împrejurări critice. Ele sunt o abilitate a inteligenţii. Au fost folosite şi în V. T. Cazul lui Abraham, care neagă pe soţia sa Sara în faţa inamicului, făcând-o sora lui, e pe deplin justificat şi de concepţia lui Luther. Aceste minciuni cad sub imperiul graţiei divine şi nu pot fi socotite drept păcate mortale. Numai minciuna dăunătoare vieţii 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. In acest senz, Luther a încetăţenit în viaţa socială: *minciuna necesară.*

273) Vezi: Dénifle: *Luther et Lutheranisme,* II ed. Tr. fr. 1916. vol. I, 27—29; îdem: Hartmann Grisar: *Luther,* 3 Bände, Freiburg, 1924. Astfel concubinajul predicatorilor crescuse sub înrâurirea nouilor idei mai puternic de cât înainte. Vezi: Grisar, op. cit. vol II, p. 534, II ediţie, 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 curţile nobililor şi a prinţilor odată cu introducerea nouei învăţături erau de zece ori mai decăzute decât sub înrâurirea vechii învăţături. Se citează curtea dela Dresda, Brandenburg, Würtemberg, Sachsen etc.

telor bune ca mijloc de renaştere interioară şi principiul corupţiunii noastre radicale a dus în mod firesc către această slăbire a vieţii morale. De o refacere profundă nu putea fi vorba. Ea rămânea în afară de sfera lăuntrică a individului prin mecanizarea acelui *„credo"* şi fără vr'o altă contribuţie de participare sinceră şi personală la opera de îndreptare a fiinţii noastre individuale.

§ 3.

ETICA SOCIALĂ PROTESTANTĂ.

Etica lutherană îmbină în structura sa două elemente şi anume: *individualul* şi *socialul.* Creştinismul individual duce în mod necesar către un creştinism social. Valorile morale sociale se integrează în lutheranism ca aspecte ale *ordinei divine* şi îşi au origina în Dumnezeu. Valorificarea lor se obţine prin superioritatea morală a valorilor individuale. De altfel şi *societatea în sine* nu este altceva de cât creaţiunea unei colectivităţi, deci a unui număr oarecare de indivizi. Individ şi societate îşi ridică împreună sursa lor existentă în însăşi *voinţa lui Dumnezeu.* El a dat omului acele trei *ordines sanctae: familia, statul* şi *biserica.* Toate sunt opera

Vezi Grisar: vol. II, S. 535. «*Über die sittlichen Zustände am herzoglichen Hofe fällte er ein grelles und übertriebenes Urteil, als Luther an seinen Kurfürsten noch im Iahre 1540 schrieb, dort seien „zehnmal schwerere Ärgerniesse", 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 puţin devenise şi el viţios, sălbăticit şi epicureic. Vezi Grisar, vol. II, S. 539 citat după Andreä: «*Ein Wüst epicurisch, viehisch Leben. mit Fressen, Saufen, Geizen, 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 Prinţul din Marburg în 1539 că: «*das Volk verwildert, dass so gar unzüchtig 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 decadenţă morală generală, datorită noilor principii religioase, pe care le afirma Luther. El însuş recunoaşte această delăsare a moravurilor... «*So kehret sichs 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 şi se menţin într'o deplină armonie, fiecare având rostul şi scopul ei de îndeplinit. Biserica nu va căuta să încalce năzuinţile statului şi nici să-l predomine, iar statul nu va avea nimic de imputat faţă de credinţa şi predica bisericii — *„Non enim sic Deus condidit Ecclesiam, ut aboleret vel oeconomiam, vel politiam, sed potius per Ecclesiam confirmat eas"*.

Autoritatea este şi ea, după Luther, oarecum înnăscută în sufletul nostru — *ist von Natur eingepflanzt* — ; iar prin „natură" înţelege el: *ordinea creiată de Dumnezeu.* Societatea ca şi omul este tot o creatură a lui Dumnezeu. Nici Hristos nu a învăţat nimic contra ordinei naturale. La o cercetare mai amănunţită, putem chiar afirmà, 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 şi anume: *aspectul său social.* Sunt păcate individuale şi păcate sociale. Cele din urmă se răsfrâng asupra raporturilor dintre indivizi, societăţi şi popoare. Păcatul devine o adevărată psihoză endemică. El macină şi distruge sub această formă: familia, statul, naţiunea, umanitatea însăşi. Creşte în intensitate ca şi în extensivitate. O atare culminare a păcatului o găsim în descrierile *„Apocalipsei"*.

Individul şi societatea sunt, totuş, două entităţi deosebite, după Luther şi nu se absorb una pe alta. Un credincios poate rămâne o personalitate morală în mijlocul unui mediu social corupt, după cum şi o societate poate îngrădi până la un punct decăderea vieţii morale individuale. Omul poartă în fiinţa sa: chipul lui Dumnezeu, dar şi societatea poate deveni: împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Aceste două elemente distincte: individ şi societate se pot uni într'o sinteză creiatoare, prin cele trei ordine aşezate de Dumnezeu în natura eului nostru şi 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 concepţia lutheriană.

* * *

Familia este aleasă de Dumnezeu pentru a întreţine instinctul

de conservare al speciei umane [274]). Această putere creiatoare nu a fost încredințată singură individului, ci bărbatului și femeei, pe baza unei ordine naturale, stabilite de Dumnezeu [275]). Pe temeiul acestui drept natural, Luther definește familia nu numai: ca o unire inseparabilă între soț și soție, isvorâtă din adâncurile acelui drept natural, ci și dintr'o voință și atracție divină între sexe [276]). Familia devine astfel acea: „*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 secte [277]). Din contră. face îndemnuri tinerilor de a se căsători cât mai de timpuriu [278]), 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 diavolului [279]). 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 coniuctionem maris et feminac esse iuris 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 iuris 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 canonibus 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 reluctentur, qui matrimonium contemnunt, et prohibent seque perpetuam castitatem servaturos magna animi praesumptione policentur 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 şi elementul erotic în căsătorie, ca o urmare a păcatului original. Familia este o concesiune către păcat, acel — *frenum et medicina peccati* — la care Dumnezeu priveşte printre degete, mărginind şi restrângând urmările păcatului inevitabil prin instituirea căsătoriei. Orice obiecţiuni, prin urmare, făcute contra căsătoriei, ele se anulează în faţa acestei porunci exprese a lui Dumnezeu. Familia devine astfel fundamentul vieţii sociale şi religioase.

Clădeşte, mai departe, familia pe aceleaşi învăţături, pe care le împrumută din epistolele sf. apostol Pavel [280]). Condamnă celibatul preoţilor romano-catolici [281]). Înfierează cu multă vehemenţă ororile pe care le întreţin aceste ordine eclesiastice întru ascuns [282]). Ironizează acea virginitate călugărească plină de imoralitate [283]). Caută să elibereze conştiinţele înlănţuite de dispoziţiunile papale

---

sumantur, quod in matrimonio constitutis nulla cum dificultate 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 cojugium 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 conscientiis, 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 pecaturi sunt». Ibid. S. 615.

«Dienigen, welche des ehelichen Lebens bedürfen, sollen und müssen aus den Klostern 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 tolerent conjugia sacerdotum ad ignominiam et imfamiam Romani imperii». *Ap. Conf.* c XXIII, v. i. S. 332.

282) «Quocirca subinde docui, ne hunc ordinem contemnamus aut tanquam jocularem 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.

şi le poftește pur şi simplu afară din mănăstiri [284]). Cere căsătorirea preoților în ciuda acelora, care socot aceasta drept o infamie a imperiului roman [285]).

Păstrează totuş de formă caracterul bisericesc pentru cei ce simt nevoia de a cimenta această legătură şi în faţa altarului; în fond, însă, căsătoria rămâne pentru Luther o afacere de ordin civil, care nu priveşte biserica [286]).

Lipsită de caracterul ei sacro — sanct, căsătoria pierde, de sigur, în concepţia lutheriană, valoarea ei mistică şi se inferiorizează. Se acceptă desfacerea căsătoriei pentru multe temeiuri de ordin sexual, adesea arbitrare [287]). Se condamnă eschivarea femeei de la îndatoririle ei conjugale. Se îngădue chiar raporturi nepermise în caz de nefructificare a unuia din soţi, care merg adesea pân' la acte de bigamie, levirat ori uniri cu necreştine [288]). În faţa naturii, Luther nu poate opune nici o con-

---

284) «Per magni enim sua refert, ut educentur 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 vir 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 şi 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. Totuş, dă preferinţă acesteia faţă de starea celibatului şi a virginităţii, pe care numai o minune a lui Dumnezeu o poate întreţinc. Din această cauză, căsătoria nu poate fi privită ca un act condamnabil — *der Ehestand kein verdammter Lebenstand* —, ci devine drept un act sfânt şi dumnezeesc — *ehelich Leben ein heilig Leben* —.

Armonia între îndatoririle soţilor se stabileşte pe baza principiului *„diviziunii muncii"*. Copiii sunt îndemnaţi la cinstirea părinţilor, iar servitorii la slujirea stăpânilor ca Domnului şi nu ca oamenilor. Dăruirea tuturor iubirii aproapelui, fiecare fiind obligat a'şi învăţa cât mai conştiincios această lecţiune spre buna cimentare a vieţii familiare:

„Ein jeder lern sein Lektion"
„So wird es wohl im Hause stohn".

* * *

Statul reprezintă deasemeni voinţa lui Dumnezeu pe pământ. El are de îndeplinit trei chemări şi anume: prima ca putere *organizatoare*, a doua ca putere *defensivă* şi a treia ca putere *autoritară* [289]). Statul trebue să formeze din cetăţenii săi un adevărat organism, viabil, fără a stânjeni întru câtva celelalte puteri conlucrătoare: familia şi biserica [290]).

Cu toată raţionalitatea şi divinitatea sa, statul este una din multele concesiuni, pe care Dumnezeu le îngădue 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 transformă prin nimicirea păcatului și va întemeiă împărăția Sa spirituală pe pământ [292]).

În ordinea creștină, nu este nevoe, după Luther, nici de lege și nici de autoritate. „Legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei nelegiuiți". 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 există: 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 drepți, din această cauză, este nevoe 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) «Evangelium non ferre leges de statu civili, sed esse remissionem pecatorum 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 injecit adeo ut in ejus indignatione inceremus perpetuae damnationi adjudicati, veluti culpa nostra promerueramus. Hic nulla erat amplius relicta aut spes recuperandae gratiae aut consilium 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 allller 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 supravieţui prea mult timp? De aceia, necesitatea celor două ordine este atât de imperioasă, după reformatorul german [294]). Totuş, Luther dă preferinţă poruncii iubirii ca mijloc de soluţionare a conflictelor în locul raţiunii reci juridice, care nu poate ajunge la un rezultat definitiv cu toate cărţile de drept, ca şi competenţa judecătorilor [295]).

Statul, prin urmare, are în sine ceva necreştin. Conştiinţa noastră morală se afectează nu numai când trebue să participăm la menţinerea ordinei, ci şi la executarea unor sentinţe juridice, de multe ori cu ajutorul sabiei [296]). Supunerea faţă de ele este însă o datorie, pe care o împlinim faţă de Dumnezeu. Această ascultare necondiţionată faţă de orice autoritate aduce după sine şi iertarea păcatelor prin graţia lui Dumnezeu, care ne spală de ele [297]). De aceia, statul apare ca voinţa şi raţiunea lui Dumnezeu în această lume.

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

Prin dubla sa existenţă. creştinul aparţine atât împărăţiei 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 în christianitate eo adornata sunt, ut quotidie meras peccatorum condonationes aufferamus 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 evangelic, 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 bisericești și nu ține seama de cât de cuvântul evangelic [298]). Credința nu se poate constrânge. Ea aparține spiritului. Luther cere libertatea gândului și a conștiinții. Înfierează pe tiranii, care urmăresc să se amestece în cele spirituale. Îndeamnă la nesupunere față de poruncile lor abuzive [299]). Un stăpânitor înțelept este ca o pasăre rară. De obiceiu — spune Luther [300]) — prinții sunt cei mai ticăloși oameni pe pământ — *die schlimmsten Buben auf Erden* —. Supunerea față de autorități trebue 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 creștinilor [301]).

Aceiași misiune trebue 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 evangelic. Să nu fie răzbunător, aruncând jalea 'n popor pentru a spăla o ofensă a tronului. Să nu soluționeze un conflict prin forță, ci prin pace și dragoste. În general, un prinț trebue 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 înțelegere [302]).

Problema războiului capătă și ea în concepția lutheriană un senz 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.

drepţi şi a menţine pacea, desigur, că şi războiul este permis de Dumnezeu pentru un asemenea motiv. Război înseamnă pace şi supunere. El este socotit drept o operă a iubirii—*ein Werk der Liebe*—[303]). Un război este ca şi 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 şi judecăţile sale. Războiul e încuviinţat prin urmare cu toate ororile şi păcatele lui. Sunt condamnate însă jafurile pornite din exagerarea unor instincte animalice [304]).

În ce priveşte *răsvrătirea contra autorităţii*, ea nu este admisă sub nici o formă [305]). Principiul echităţii şi al ordinei trebue să domnească pretutindeni. Acolo însă unde ele nu există, se recomandă mai degrab suportarea răului — *vielmehr solle man das Unrecht leiden* [306]). Orice justificare a unei răsvrătiri nu poate fi acceptată. Nici sub pretextul religios, Luther nu a primit justificarea răscoalelor ţărăneşti din Germania. Faţă de arbitrarul şi de bunul plac la care poate da naştere o răscoală, el preferă ascultarea desăvârşită şi ordinea — *dem Pöbel darf man nicht viel pfeifen* [307]). Tiranii pot săvârşi de o sută de ori mai mult nedreptate poporului, de cât poporul să'şi permită o singură dată nedreptate faţă de stăpânitorii săi.

Luther are cuvinte tari la adresa suferinţii celor mulţi. În fiecare ţăran stă ascuns, după el, cinci tirani. De aceia îngădue mai degrabă tirania unuia, de cât a mulţimii. Când însă autoritatea nu este la înălţimea ei, atunci, să nu căutăm a ne răsbuna, fiindcă Dumnezeu are suficiente mijloace să o pedepsească, Tiranul nu sfârşeşte bine niciodată. De aceia, Luther recomandă linişte şi ascultare faţă de stăpânire, întrucât, ea nu poate robi spiritul. Răsbunarea aparţine numai lui Dumnezeu [308]). Răzvrătirea contra autorităţii rămâne pentru Luther cu totul interzisă. De asemeni şi războiul nedrept este condamnat. De obiceiu, agresorul pierde mai totdeauna lupta. Dumnezeu risipeşte neamurile care au pasiunea războiului. Numai războiul defensiv şi 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 război nedrept, atunci luptătorul să dea ascultare mai mult lui Dumnezeu de cât oamenilor şi pentru împăcarea conştiinţii sale să refuze a lua armele. Acuzaţiile de trădător, laş, sperjur etc. să nu-i influenţeze în atitudinile lor, ci să rişte pentru convingerile lor creştine [309]).

Dacă nu există însă siguranţa unui război nedrept, atunci din dragoste, cetăţeanul trebue să urmeze stăpânului său. In asemenea caz, el se va comporta creştineşte. Işi va face rugăciunea înainte de a începe lupta, se va lăsa în paza lui Dumnezeu, va trage sabia şi 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 hotărâţi decid de soarta luptelor.

Astfel poate participà creştinul la ordinea materială a acestei lumi, fără a se pune în contradicţie cu dictatele conştiinţii sale morale. Credinciosul nu se poate, prin urmare, sustrage ordinei de stat. Lumea constă şi din o mare majoritate de necreştini. Ea nu se poate guvernà numai prin evanghelie, ci e nevoe şi de lege şi de autoritate. Fără această ordine am asista la un război civil, al tuturora contra fiecăruia. De aceia, autoritatea este privită ca aprodul lui Dumnezeu, care pedepseşte, dar şi ca judecătorul care binecuvintează. Intregul conflict de conştiinţă al creştinului provine de acolo, că participă cu viaţa sa la două lumi. E tragedia existenţii sale, dar şi înalta chemare spirituală ce apasă pe umerii săi.

* * *

In ce priveşte *„oeconomia"* sau bunurile materiale, Luther spune clar, că: *„evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat"* [311]). El se menţine, 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 äere, 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.

trasată de epoca medievală, totuş, cu unele repercursiuni din cauza îndepărtării monahismului, a operii sociale practicată de atâtea ordine călugăreşti acum desfiinţate, a interzicerii celibatului, a secularizării bunurilor de mână moartă şi a luării conducerii gospodăreşti de sub auspiciile bisericii, care târâse spre rezolvare unele probleme, ca cea a speculanţilor şi cămătarilor până'n faţa altarului [312]. Toate aceste preocupări au trecut acum pe seama puterii lumeşti şi a dreptului civil.

Munca este privită şi ea ca un *„remedium peccati"*. E o concesiune de aceiaşi natură ca şi căsătoria, autoritatea, războiul, proprietatea etc. *„Legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei..."* Munca se cere pentru toţi care sunt apţi. Se condamnă parazitismul: cerşetorilor, călugărilor şi rentierilor. Creştinului îi este permis de a avea bunuri proprii *...„tenere proprium"*, *...„eigene Güter haben..."*. Odată cu munca, este recunoscut şi dreptul de proprietate privată — ca făcând parte din orânduirile lui Dumnezeu. Măsura avutului nu este îngrădită şi se acordă prin: libertatea de a poseda proprietăţi şi bunuri agricole pe baza muncii şi a obligaţiunii de a săvârşi 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 orânduirilor dumnezeeşti şi se valorifică nu după scopul ce-l urmăreşte, ci după gradul de integrare în credinţa, că ne conformăm voinţii lui Dumnezeu. Orice lucru, ori cât de neînsemnat ar fi, primeşte astfel amprenta sfinţeniei prin raportarea lui la Dumnezeu şi prin opera sa caritativă faţă de aproapele [313].

312) Comp. Ernst Trocltsch: *Die Soziallehrcn 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 şi 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 profesiuni aduce dezordine și înăsprește dorința de câștig și Luther caută să îngrădească acest păcat al *concupiscienței.* Ordinea conservativă oferă mai multă așezare în societate. Se ridică contra răsturnării ordinei sociale și a concurenții dintre producători provenită din pofta de câștig [314]). Acceptă *capitalul* rezultat prin munca din bunurile agricole. Nu favorizează existența unui capital industrial. Condamnă capitalul bancar, în care nu vede decât furt și parazitism. Critică sursele îmbogățirii neoneste: *specula, împrumutul* și *gajul.* Caută să elimine bunul plac al negustorilor în relațiunile comerciale. Nu reglează aceste raporturi după legea cererii și a ofertii, 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 net [315]).

Renunțarea creștinului în asemenea împrejurări trebue 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 sancționați [316]). 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».

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

Luther respinge, cum vedem, recunoaşterea legală a profitului, care duce în mod implicit către capitalul speculant. Totuş, el nu rămâne consecvent. Acceptă unele compromisuri ale cămătarilor, stabilind maximum unei dobânzi legale de 5%. Preoţimea luterană păzea însă cu multă îndărătnicie atitudinea bisericii faţă de cămătari, continuând a-i exclude dela sf. Impărtăşanie. Pastorul *Gernhard din Rudolfsstadt* provoacă pe la 1560 cele cinci Facultăţi de Teologie spre a se pronunţa asupra problemii dobânzii. Una dintre ele caută să liniştească conştiinţa acestui pastor, în senzul, că statul permite dobânda în anumite limite şi că chestiunea aceasta este de competinţa legiuirilor civile. In cele din urmă şi Luther, plictisit de aceste chestiuni materiale, deferă problema profitului autorităţilor civile, întru cât el este teolog şi are alt ceva mai bun de făcut [317].

Intre conflictul dintre iubire şi autoritate, Luther înclină de partea ordinei şi a autorităţii, cum a făcut în chestiunea revendicărilor ţărăneşti. Lutheranismul, în general, este sărac în virtutea iubirii, iar corectivele ce le aduce ordinei prin dragostea de aproapele sunt prea neînsemnate.

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

Biserica se vede cu regret depăşită în grija ce o mai purta pentru soluţionarea problemelor sociale şi materiale. In locul ei se substitue *statul.*

Rolul bisericii va renaşte mult mai târziu în colaborarea, pe care ea o datoreşte statului pentru soluţionarea acestor probleme, care în fond, rămân totuş probleme de ordin moral şi fără contribuţia bisericii definitiva lor soluţionare nu este nici posibilă şi nici durabilă.

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

ŞERBAN IONESCU

317) Vezi şi Wunsch, op. cit. S. 322.

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

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

Introducere

Sfinţii Părinţi şi marii Doctori ai Bisericii au iluminat cerul universului creştin nu numai cu flăcările strălucitoare ale dogmelor şi cu fulgerele neatinse ale gândirii lor filosofice, ci şi cu acea minunată trăire aievea în Hristos, care făcea din ei uriaşe columne de aur ce se înălţau până la tronul dumnezeirii. Această transformare a humei trupului nostru în torţă arzătoare pentru Hristos şi victoria Lui asupra lumii era singura garanţie şi bază a spiritualului şi a metafizicului. Creştinismul primar, creştinismul eroic, a fost o îngemânare extraordinar de completă şi de încordată a credinţei, a speculaţiilor filosofice şi a trăirei arzânde pentru Hristos. Doctorii primelor veacuri nu sunt numai *qui doctrinam, qui regulam fidei docent,* ci şi *qui pro Christo vivunt et moriuntur.* Alteori, frumuseţea clasică a vieţii unora dintre coreligionari i-a îndemnat să păstreze în scris momentele de seamă ale figurilor mai apropiate sau mai îndepărtate, care, prin vieaţa şi moartea lor, au lăsat puternice dâre de lumină în urmă. Sfinţii Părinţi, în deosebi marii dogmatişti şi filosofi, prin natura însăşi a metodei lor de cercetare, care cere preciziune şi cult pentru adevărul strict, s'au oprit, în momentele lor de răgaz, cu deosebire asupra vieţii celor mai apropiaţi ai lor, ca părinţi, fraţi, rude scumpe, prieteni. E de la sine înţeles că această preferinţă biografică pornea, în bună măsură, dintr'o afecţiune firească pentru personagiile respective. Dar nu e mai puţin drept că nimeni nu cunoştea *adevărul istoric* asupra acestor personagii mai detailat şi mai precis ca aceşti sacri şi iubitori biografi. Trăiseră de cele mai multe ori împreună, se putuseră observa cu de-à-măruntul, se criticaseră, se admiraseră, lucraseră

împreună, vibraseră în acelaşi elan şi aspiraţiuni, se întristaseră de aceleaşi lucruri. Evident că panegiricul sau necrologul tinde uneori să înnăbuşe 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 privinţe, nepreţuite *documente istorice*, cărora stilul înflăcărat, avântul poetic şi alte elemente de compoziţie nu le răpesc decât rareori şi în aparenţă valoarea lor proprie. Intre *Discursul funebru în cinstea Tatălui său, Discursul funebru în cinstea fratelui Caesarios* şi între atâtea altele, dedicate martirilor sau numeroşilor atleţi de tot felul ai credinţei şi ai Bisericii, discursuri dintre care cele mai multe sunt redactate la considerabile distanţe cronologice, mergând chiar până la mai multe sute de ani, e uşor de fixat preferinţa, când căutăm elemente istorice. Grigorie de Nazianz era şi poet, şi încă unul dintre cei mai mari pe care i-a avut creştinătatea, dar el este un biograf incomparabil mai bun decât mulţi dintre contemporanii lui cari s'au ocupat, într'un fel sau altul, cu acest gen literar. Mai bun decât mulţi dintre reprezentanţii şcolilor biografice păgâne ca peripatetismul sau neoplatonismul. Vieaţa şi opera lui Iulian Apostatul sunt mult mai *istoric* redate de către Sf. Grigorie de Nazianz decât de către Libanius, de exemplu. Grigorie de Nazianz şi Grigorie de Nyssa sunt, de multe ori, superiori istoriceşte operei *De viris illustribus* a Fericitului Ieronim.

Precizăm însă dela început că niciunul din cei doi Sfinţi Părinţi n'a scris cu intenţia de a face istorie. In consecinţă, ei nici n'au scris istorie propriu zisă. Noi, nu ei, suntem aceia cari, din perspectiva a 16 veacuri, încercăm să desprindem şi să apreciem ca istorice anumite elemente din operele lor. Ei trăiau cu trupul în istorie, dar credinţa şi mintea lor activau hiperistoric. Operele lor biografice sunt sublinieri ale acţiunii de transformare a omului prin intervenţia Duhului Sfânt în lume. Ele încearcă să dovedească permanenţa legăturilor dintre cer şi pământ dela întruparea lui Iisus Hristos şi dorul nestins al oamenilor după desăvârşirea cerească. Sunt fragmente din epopeea eforturilor de îndumnezeire a oamenilor. Privite sub acest unghiu, biografiile lăsate de Sf.

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 întrebuințau, 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 scritorii 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 vieței, fie ca monahie, retrasă dintre oameni în mânăstire. Notăm că Sfinții Părinți, de obiceiu 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 episcop [1], 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 330 [3], 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 374 [4], a asistat la moartea și înmormântarea fiicei dragi [5], anterioare anului 374, putem pro-

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

2. Gregorios Presbyteros, *Viața celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Teologul, episcop de Nazianz*, în 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 surorei sale Gorgonia*, XXII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 813 C): „καὶ μητρὸς γηραιᾶς ἐπίνευσις". 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 termeni ai vieţei Gorgoniei anii 336-373 d. Hristos. Vârsta de 37 de ani corespunde relativ precis calificativelor cu care Grigorie împodobeşte pe Gorgonia când îi exaltă frumuseţea purităţii cu care ea întrecea nu numai pe cele de o vârstă cu ea, ci şi pe femeile „bătrâne" [1], sau, când, adresându-se bătrânului Grigorie — tatăl —, îi spune că a pierdut copii [2], cari erau „încă în floarea vârstei" [3]. Faptul că Gorgonia avea — la moartea ei — nepoţi [4], nu infirmă ipoteza noastră. In orient, în genere, fetele sunt căsătorite foarte de vreme, după ce au fost logodite cu mult înainte, uneori din chiar momentul naşterii. Gorgonia, căsătorită probabil înainte de vârsta de 20 de ani, putea să aibă, cum a şi avut, în chipul cel mai normal din lume, nepoţi. Fleury admite anul 326 ca dată a naşterii Gorgoniei [5]. In cazul acesta, ea ar fi avut, în momentul morţii, vârsta de 47 de ani. Trebue să notăm că — după această ipoteză — Gorgonia n'ar fi fost „în floarea vârstei", mai ales dacă ţinem seama de nevoirile ei aproape monahale, de privigherile ei prelungite şi de desele ei suferinţe. In orient, o femeie la circa 50 de ani arată — cu rarisime excepţii — 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 in vârstă dintre cei trei fraţi, pentrucă în poemul *Despre viaţa sa*, v. 68, Grigorie ne informează că Nonna, mama lui, „dorind mult să-şi 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 surorei sale Gorgonia*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 A).

2. Caesarie şi Gorgonia.

3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea tatălui său—în prezenţa lui Vasile*, XLIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 1041 C): „Ἠνεγκας παίδων ἀποβολήν, τῶν ὡραίων ἔτι".

4. Idem, *Discurs funebru în cinstea surorei 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 şi nota 3.

nu îndreptăţeşte întru nimic ipoteza lui Puech. Rugăciunea prelungită şi persistentă a Nonnei, care merge până la a făgădui pruncul în dar lui Dumnezeu, defineşte mai degrabă o mamă şi o casă, care n'aveau copii. Pe de altă parte, Grigorie numeşte pe părinţii săi Abraham şi Sarra, iar pe sine Isaacul lor, afierosit Domnului [1]. Nu încape, deci, nici o îndoială că Grigorie este cel mai mare dintre fraţi şi ca vârstă, iar Gorgonia se află distanţată în urmă de el cu un număr bun de ani.

Gorgonia a fost căsătorită şi a avut fii şi nepoţi [2]. Ea s'a stabilit la Iconium cu soţul, care se pare că se numea Meletie. Copiii, în număr de cinci, au fost: doi băieţi şi trei fete. Băieţii, numiţi, se pare, Petru şi Foca [3], au ajuns amândoi episcopi, „perechea de copii cea afierosită lui Dumnezeu" [4]. Fetele se numeau, se pare, Alypiana, Eugenia şi Nonna [5], aceasta din urmă purtând numele bunichii.

O problemă complicată e aceea a botezului Gorgoniei. Deşi din părinţi creştini — şi ce creştini! — Gorgonia pare să fi fost botezată de abia cu puţin timp înaintea morţii. Şi cu un botez, care — cel puţin în forma în care ni-l prezintă Grigorie — e bizar. Noi credem că cheia acestor două dificultăţi stă în sensul *special* pe care autorul necrologului de care ne ocupăm îl atribue la trei termeni întrebuinţaţi anume ca să reliefeze trăsăturile excepţionale ale credinţei Gorgoniei. Aceşti termeni sunt: ὑπόγυιον, σφραγίς şi χάρισμα [6]. Dar iată textul cu pricina: „Ea (Gorgonia) avea de curând (ὑπόγυιον) bunul curăţiei şi al iniţierii [7], pe care noi toţi

1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs funebru în cinstea surorei sale Gorgonia*, IV (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 793 A B): „ὧν ἡ ἐπαγγελία, καὶ ὧν ὁ Ἰσαάκ, ὅσον τὸ ἐπ'αὐτοῖς, καὶ ὧν τὸ δώρημα"; Idem, *Discurs funebru în cinstea tatălui său—în prezenţa lui Vasile*, XLIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 1041 C): „ποῦ δὲ ὁ σὸς οὗτος Ἰσαάκ, ὃν ἀντὶ πάντων σοι καταλέλοιπεν;".

2. Idem, *Discurs funebru în cinstea surorei sale Gorgonia*, VIII (Migne, P. G. XXXV, 1, col. 797 A B) şi 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 συξυγία".

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 curăţim şi suntem iniţiaţi în opera de mântuire a lui Iisus Hristos.

îl primim dela Dumnezeu ca pe un dar obștesc și ca temelie pentru o a doua vieață. Mai ales că toată vieața 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 adaoge 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», «ὑπόγυιον», în legătură cu primirea tainei botezului? Că Gorgonia s'a botezat doar cu câteva zile sau ceasuri înaintea 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 Împărtășanie 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 membrelor" [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 înfricoșetoarei 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 întreacă. 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, viața 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 viața 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 pregătirei 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 întrebuințată 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 iubitoare [1], care ținea mult la unitatea de convingeri și credință în sânul familiei. Gorgonia avusese în Nonna un viu și hotărîtor exemplu în această privință. Copiilor le-a dat o creștere în cel mai desăvârșit și integral spirit creștin, făcând din cei doi băeți „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; celelalte, 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 virtuţile clasice ale femeii desăvârşite de totdeauna. Civilizaţia păgână greco-latină produsese din când în când asemenea exemplare de elită. Dar niciodată şi nicăiri ca în creştinism, femeia nu găsise posibilităţile şi mijloacele de desăvârşire; o desăvârşire care o înălţa până la Mântuitorul lumii şi o logodea cu el.

Grigorie exaltă nobleţea Gorgoniei, nobleţe nu atât după naştere, cât după duhul în Hristos. Ea avusese o minunată tradiţie în astfel de nobleţe, tradiţie adusă şi mai ales mărită de părinţii ei. „Tatăl, podoaba bărbaţilor, mama, podoaba femeilor, şi nu numai podoabă, dar şi model de virtute" [2]. Patria Gorgoniei „este Ierusalimul cel de sus, nu cetatea văzută cu ochii trupului, ci cea văzută cu ochii minţii, cetate în care şi noi suntem înscrişi ca cetăţeni, şi către care ne silim" [3]. Nobleţe supranaturală pe care n'o conferă nici blazoanele de familie, nici strălucirea perlelor sau a palatelor.

Sf. Grigorie subliniază cu atât mai mult frumuseţea morală a surorei sale, cu cât aceasta — fără a fi urîtă — nu dădea o atenţie deosebită exteriorului său, nu cultiva acea cochetărie elementară a femeii de pretutindeni şi de totdeauna: „Cea slăvită în această cuvântare era lipsită de podoabe şi eleganţă, ea socotind drept frumuseţe tocmai această lipsă de podoabe" [4].

Cu atât mai mult, deci, în comparaţie cu Gorgonia, trebuiau înfierate acele femei „λίαν φιλόκοσμοι καὶ φιλόκαλοι", „prea iubitoare de podoabe şi de eleganţă" [5], care nu preţuiau decât exteriorul. Nu acest fel de eleganţă, zice Sf. Grigorie, exprimă adevărata frumuseţe: „Nu aurul lucrat cu artă pentru o înfrumuseţare excesivă a împodobit-o pe Gorgonia, nu cosiţele blonde strălucitoare când în întregime, când pe dedesubt [6], 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 ἡ 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 ticluirile savante ale histrionilor care desonorează un cap scump, nu pompa unei haine sclipitoare şi care cade bine de jur împrejur, nu jocurile de raze ale pietrelor preţioase şi graţiile care colorează atmosfera înconjurătoare şi luminează formele (lucrurilor), nu arta pictorilor şi prestidigitaţiile, nu frumuseţea ieftină şi coaforul inferior care lucrează împotriva creaţiunii, care ascunde făptura lui Dumnezeu sub culori înşelătoare, care sub pretextul cinstirii te umple de ruşine şi care înfăţişează chipul divin ca pe un idol de prostituţie ochilor pofticioşi, pentru ca frumuseţea mincinoasă să fure icoana firească păstrată lui Dumnezeu şi vieţii viitoare" [1]. Această lungă enumerare a articolelor din arsenalul cochetăriei feminine nu e retorism. Eterna silinţă a femeii de a părea altfel decât cum este era şi în vremea lui Grigorie o acută actualitate. Creştinele nu erau mai puţin decât păgânele victime „involuntare" ale acestor „dulci şi nevinovate" preocupări de înfrumuseţare!

Gorgonia făcea o minunată excepţie în vremea şi în mediul ei. „Ea cunoştea multe şi felurite podoabe externe ale femeilor, dar niciuna mai preţioasă decât caracterul şi decât strălucirea ei interioară. O singură roşeaţă îi plăcea: aceea a pudoarei; o singură albeaţă: aceea a cumpătării. Sulemeneala, dresurile, tablele vii şi eleganţa curgătoare le lăsa pe seama femeilor din teatru, dela răspântii şi pe seama tuturor acelora de care pe drept se cuvine să roşeşti" [2]. Gorgonia urmărea desăvârşirea interioară, nu pe aceea a corpului. De aceea ea a procedat foarte aspru cu trupul ei; nu s'a dedat desfătării şi plăcerilor fără frâu ale pântecelui, „acestui câine turbat şi sfâşietor" [3]; şi-a învins huma (τὸν χοῦν) prin posturi şi prin dormire pe pământul gol. Socotea că sprijinul cel mai efectiv al sufletului era un somn minim, mai mic decât al nimănui altuia. Îşi 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 şi tristeţe! — în critica înverşunată pe care el o face atât de des luxului şi nesfârşitelor variante ale cochetăriei feminine. E clasică, în această privinţă, poezia lui, intitulată: *Impotriva femeilor care îşi impodobesc 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 şi cele de zi prelungite cu noaptea făcuseră din Gorgonia o fiinţă puţin atrăgătoare atât la corp cât şi la îmbrăcăminte. „O, cum sufletul stăpâneşte trupul aproape fără hrană, ca şi cum ar fi nematerial! Mai mult chiar, cum trupul e constrâns să moară înaintea despărţirii, pentru ca sufletul să-şi capete libertatea şi să nu mai fie împiedicat de simţuri! O, nopţi fără somn, o, cântări de psalmi, o, privigheri prelungite dintr'o zi în altă zi!... O, membre tinere aşternute la pământ şi asprite împotriva naturii! O, isvoare de lacrimi semănate din întristare, ca să culeagă în bucurie! O, strigăt de noapte pătrunzând prin nor şi ajungând la Dumnezeu! O, căldură a duhului, care, de dorul rugăciunii, înfrunţi câinii de noapte, frigul, ploile, tunetele, grindina, întunerecul!" [1]. Toate aceste nevoiri fac din Gorgonia o „nebună" pentru Hristos. Cum putea ea, cu acest fel de vieaţă, să satisfacă obligaţiile de familie, ca soţie şi ca mamă? Am văzut mai sus că ea nutrea o profundă afecţiune pentru toţi ai ei pe cari îi dorea şi îi voia cât mai desăvârşiţi. O desăvârşire care pornea de jos, din sânul familiei, pentru a se ridica până în cerul dumnezeirii. Gorgonia unea frumuseţea celibatului cu căsătoria, şi mintea — zicea ea — conduce admirabil şi căsătoria şi fecioria. Pentrucă era unită cu trupul, nu însemna că se despărţise de duhul; pentrucă avea drept cap pe soţ, nu însemna că nu cunoştea pe primul cap [2]. Această atitudine reflectează minunata armonie a filosofiei şi a credinţei creştine pentru care desăvârşirea divină trebue să înceapă cu transfigurarea lumei şi a existenţei de aici. Înţelepciunea greacă unită cu harul lui Hristos.

Dar dacă Gorgonia nu impunea prin fizicul ei, ea vrăjea, în schimb, prin excepţionala ei frumuseţe morală. Fiica Nonnei era o fântână de virtuţi. „Cine dintre bărbaţi sau dintre femei s'ar putea lăuda că a întrecut-o? Despre ea trebue spus acel mare lucru dar adevărat, anume că pe unele virtuţi 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).

In nevoințele ei virtuoase Gorgonia a întrecut nu numai pe femei, dar și pe bărbații cei mai de ispravă [1]. „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 ascunse [3]. „N'a lăsat nimic pământului afară de trupul ei. Toate cele de aici le-a schimbat cu nădejdile 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 imemorialei 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 margenile feminine ale pietății?" [5]. Ascuțimea judecății ei era neîntrecută. De aceea ea era sfătuitoare nu numai a acelora din neamul ei, a acelora 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 necăjiți [7].

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 lipsiților [9]. 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).

Ţinuta morală a Gorgoniei avea, la bază, o înflăcărată şi nesdruncinată credinţă în Dumnezeu, în deosebi în Mântuitorul Iisus Hristos. Dacă înţelepciunea şi milostenia Gorgoniei nu puteau fi redate prin cuvinte, pietatea şi credinţa ei erau adevărate turnuri de foc care se înălţau spre dumnezeire. Ea cunoştea la perfecţie învăţătura creştină atât din scrierile sfinte cât şi prin propria sa putere de judecată [1]. Având ca părinţi un episcop şi o culme a femeilor ca Nonna, iar ca frate un tezaur de ştiinţă şi de credinţă ca Sfântul Grigorie de Nazianz, nu-i era greu Gorgoniei să fie o creştină luminată şi evlavioasă. Ea întrecea pe toţi ceilalţi prin cântarea înţeleaptă a psalmilor, prin citirea şi explicarea Scripturilor sfinte, printr'o memorie ageră, prin înclinarea genunchilor cu pielea întărită de atâta privighere şi aproape făcuţi una cu pământul, prin purificarea cu lacrimi în inimă sdrobită, prin umilinţa spiritului, prin rugăciuni înălţătoare, prin mintea ei dreaptă şi superioară [2]. Notăm însuşirile de ordin intelectual ale Gorgoniei pe care le relevează Sf. Grigorie în această caracterizare. Aceste însuşiri — menţionate numai în treacăt — arată că în familia Nonnei nimic nu a fost neglijat pentru a se da şi fetei cultura superioară creştină a vremii, aşa cum fusese dată celor doi băieţi: Grigorie şi Caesarie. Lectura scrierilor sfinte însoţită de comentar presupune o serioasă şi precisă formaţiune teologică pe care Gorgonia a primit-o cu siguranţă în familie, în această familie-academie unde era reprezintată aproape toată ştiinţa timpului. Ca mulţi din cei vechi, Gorgonia se distingea şi printr'o memorie excepţională. Dar Gorgonia n'ar fi fost fiica Nonnei dacă ea n'ar fi fost consumată de credinţa în Dumnezeu ca o torţă aprinsă. Nimeni n'a împodobit bisericile cu daruri ca ea, multe biserici, printre care şi aceea unde Grigorie îi rosteşte necrologul. „Mai mult: cine s'a oferit pe sine însuşi, ca ea, templu viu lui Dumnezeu? Cine a cinstit atât ca ea pe preoţi, mai ales pe tovarăşul ei de evlavie şi pe profesorul ei căruia îi revine şi meritul semințelor frumoase, adică perechea ei de băieţi aflerosită 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). „Tovarăşul de evlavie şi profesorul" Gorgoniei în vremea copilăriei a fost cu siguranţă fratele

trupul şi, mai presus de toate cele pământeşti, punea unirea ei cu Hristos. Se străduia să se descătuşeze de lanţurile corpului şi, trecând peste noroiul vieţii de aici, să se unească cu „frumosul pur" şi să îmbrăţişeze în întregime pe Acela pe care-L iubea şi de care era iubită [1]. Soţul ceresc a răspuns acestei iubiri înflăcărate a Gorgoniei. Incă în timpul vieţii ei pământeşti, şi într'o împrejurare extrem de critică pentru Gorgonia. Aceasta se îmbolnăvise foarte greu de o afecţiune 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 amorţeală, o paloare de necrezut, o paralizie a minţii şi a membrelor. Accesul avea loc foarte des. Toate intervenţiile medicale dăduseră greş. Nici lacrimile părinţilor, 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". Intr'un miez de noapte, când durerile cedaseră puţin, ea se duse la biserică şi căzu la jertfelnic cu toată puterea credinţei. Invocă cu glas mare pe Cel cinstit pe jertfelnic, chemându-L pe toate numele Lui, pomenind toate minunile făcute de El, manifestând, în fine, o pioasă şi frumoasă îndrăzneală faţă de Dumnezeu. In aceasta, ea imita pe femeia care, curgându-i sânge, s'a atins de marginea hainelor lui Hristos. Sprijinindu-şi capul de jertfelnic, vorbi cu acelaşi glas şi cu lacrimi bogate ca femeia care a udat cu lacrimi picioarele lui Hristos, ameninţând că nu se va scula dela Sf. Masă înainte de a fi vindecată. Ungându-şi, apoi, tot corpul cu acest medicament de lacrimi, luă cu mâna o părticică din cinstitul trup şi sânge al Sfintei Eucharistii pe care amestecând-o cu lacrimi şi aplicând-o, plecă tămăduită [2]. Intâmplarea este elocventă şi Sf. Grigorie o povesteşte cu multă satisfacţie. E caracteristică familiaritatea, îndrăzneala — textul zice „neruşinarea„ — cu care Gorgonia se adresează şi se comportă faţă de Iisus Hristos; ea merge chiar până

---

ei, Sfântul Grigorie. După căsătorie însă, Gorgonia aşezându-se la Iconium, „tovarăşul şi profesorul" a trebuit să fie episcopul acestei cetăţi, 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 profundei ei pietăți și a unei mari frecventări 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 recomandații 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 omenești ci de zile după Dumnezeu [3]. Frumusețea unui astfel de sfârșit fu așa de impresionantă, încât Gorgonia nu fu plânsă. 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 surorei 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 plenitudinei 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. Ἀπειλοῦσα.

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. Viața 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 contemporane [1]. El nu mistifică niciodată adevărul atunci când trebue sau când vrea să-l spună. Nu omite detalii esențiale dacă le cunoaște sau dacă e sigur de ele. Prinde și redă cu preciziune 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 Euharistie. 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 cititori [2]. De aci avântul poetic al povestirii sale, de aci stilul său înflăcărat 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 Împăratul 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 vieții [1] și prin superioritatea virtuții în care n'a fost întrecut decât de către celebrul său fiu, Sfântul Vasile cel Mare [2]. Emmelia, corespunzând cu adevărat numelui de armonie [3], fusese de o rară frumusețe și distincție în tinerețe [4]. Macrina era unul din cei nouă copii ai părinților ei [5]. Ea avea patru frați și patru surori. Cunoaștem numele fraților: Vasile cel Mare, Naukratios, Grigorie de Nyssa și Petru de Sebaste [6]. Nu cunoaștem numele surorilor. Macrina e primul născut dintre frați [7]. Probabil Sfântul Vasile îi urmează, căci el este cel mai mare dintre băieți [8]. Dacă ținem seamă că Sf. Vasile e născut în jurul anului 330 [9], Macrina n'a putut să-l preceadă 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 persecuțiilor [10]. 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): „ὑπερήνθει δὲ τῇ ὥρᾳ τοῦ σώματος· καὶ πολλοὺς ἡ φήμη τῆς εὐμορφίας πρὸς τὴν μνησθείαν συνήγειρε".

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 μητρῴας 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 măreță decât ale omului. Acesta a numit pe copilă Thecla. Era numele acelei Thecle, vestită între fecioare. Făcând de trei ori mărturisirea numelui, măreața 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 trebue numită copila, cât că prin asemănarea de nume vieața 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 lui [2]. Purtarea a două nume, unul cunoscut și altul secret, e o veche practică în creștinism [3].

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 mândrește [4]. 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 părintească. 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. *Vieața 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 vieața unei femei vrednică de laudă.

ne oferă o seamă de detalii de un covârșitor interes asupra formațiunii morale, religioase și intelectuale a surorei sale din primii ani ai copilăriei. E un întreg program de educație pentru fetele creștine din epoca de aur a patristicei. Nicăiri, acest program nu e așa de precis și de detailat ca în *Viața 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 ciclu [1], pe care, de obiceiu, tinerii și-o asimilează, prin lectura poeților, 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 poeților 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.

„In schimb se dădeau copilei ca învățături elementele din Scriptura cea insuflată de Dumnezeu, acele elemente asimilabile [2] 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 lânei, 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-παίδευσις-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 tinereţii începe să strălucească cu tărie. In cazul surorii mele, lucrul era aşa de vrednic de admirat, încât, deşi ferită, frumuseţea fetii nu putu fi tăinuită. Nicăiri în toată acea parte de loc, nu se vedea o asemenea minune, comparabilă cu acea frumuseţe şi cu acea armonie a chipului ei. Mâinile pictorilor nu erau în stare să se înalţe până la frumuseţea ei. Arta însăşi, capabilă să combine totul şi să îndrăznească cele mai mari lucruri, mergând până la a reprezinta, prin imitaţie, chipurile elementelor înseşi, n'a fost în măsură să imite cu exactitate vraja înfăţişării ei.

„Din această pricină, un mare roiu de pretendenţi la mâna ei făceau curte părinţilor. Tata, care era un om chibzuit şi priceput în cumpănirea lucrului bun, preferă celorlalţi pe un tânăr de viţă nobilă şi reputat pentru purtarea lui frumoasă. El frecventa încă şcolile. Cu acesta se hotărî să-şi logodească fata, când aceasta va atinge vârsta. Intre timp, tânărul era învăluit de cele mai bune speranţe. El prezenta tatălui copilei ca dar plăcut de nuntă un renume frumos în arta de a vorbi. El îşi manifesta puterea elocinţei în procese ca avocat al celor nedreptăţiţi. Dar invidia retează aceste frumoase speranţe răpindu-l din vieaţă în floarea tinereţii.

„Fata cunoştea cele hotărîte de tatăl ei. Dar odată cu moartea tânărului căzură şi cele hotărîte în privinţa ei. Denumind drept căsătorie deciziunea tatălui ei, ca şi cum această deciziune s'ar fi realizat aievea, ea socoti ca restul vieţii să rămână singură cu sine. Şi hotărîrea a fost mai tare decât s'ar fi putut aştepta dela vârsta ei. Din pricina numărului mare al celor ce voiau s'o peţească pentru faima frumuseţii ei, părinţii îi vorbeau adesea despre căsătorie. Ea răspundea că este absurd şi nedrept ca să nu ţină 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 naştere şi o singură moarte. Ea susţinea că acela cu care fusese căsătorită — după hotărîrea părinţilor — nu e mort ci trăieşte cu Dumnezeu prin nădejdea învierii, şi-l crede în călătorie nu în moarte. Ea afirma că este o nelegiuire să nu păstrezi credinţă soţului în călătorie.

„Cu asemenea argumente, ea îndepărtă pe cei ce încercau s'o convingă. Dar îşi stabili o garanţie a bunei ei hotărîri, 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. Convieţuirea cu fiica nu aducea mamei nici necazuri, nici pagubă. Serviciile fiicei făceau pentru mamă cât acelea ale multor slujnice. Intre ele aveau loc frumoase recompense reciproce. Mama îngrijea de sufletul fetii, iar aceasta de corpul mamei, împlinind servirea cerută şi în toate celelalte. Adesea pregătea cu propriile ei mâini pâine pentru mamă. Totuşi, nu acesta era lucrul cel mai de seamă cu care se ocupa. După ce isprăvea servirile sfinte cu mâinile sale, socotind că principala ocupaţie a vieţii ei era sârguinţa aprigă în asemenea serviri, din prisosul său oferea mamei hrana câştigată cu propria ei muncă. Nu numai atât, dar ea era colaboratoarea mamei în toate grijile care apăsau asupra acesteia. Mama avea patru feciori şi cinci fete şi plătea impozite la trei guvernatori, pentrucă proprietăţile ei erau împrăştiate printre atâtea neamuri de oameni.

„Din această pricină, mama era împărţită între felurite griji. Tatăl murise. In toate acestea, Macrina împărţea necazurile cu mama, micşorându-i grijile şi uşurându-i greul suferinţelor. In acelaşi timp, prin educaţia dată de mamă, fata şi-a păstrat o vieaţă fără pată, dusă şi supravegheată în întregime de ochii mamei. Pentru un scop egal, — am numit pe acela al filosofiei — ea oferea, în acelaşi timp, mamei, prin vieaţa ei, o călăuză, trăgând-o puţin câte puţin spre existenţa cea nematerială şi desăvârşită" [1].

Trei fapte mari străbat anii copilăriei şi tinereţii Macrinei: educaţia, perspectiva căsătoriei şi închinarea vieţii monahale.

Educaţia Macrinei e una din acele meticuloase şi pioase opere de artă şi de transfigurare creştină, cum numai Emmelia ştia să înceapă şi să ducă la bun sfârşit. O femeie, care a fost în stare să dea lumii două columne ca Sfântul Vasile şi ca Sfântul Grigorie de Nyssa, era în măsură să ofere şi un mărgăritar de monahie, cum puţine au existat. Urmând exemplul Mamei Domnului Iisus Hristos, Emmelia îngrijea personal de creşterea 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, aceştia erau totuşi crescuţi în braţele propriei lor mame. Macrina, ca orice creştin adevărat, primi, odată cu laptele din sânul mamei, şi învăţătura şi pietatea creştină. Încă de mică, ea asimilă, în familie, acele elemente ale învăţăturii creştine, acel catehism sumar pe care şi-l apropriau, cu siguranţă, copiii tuturor familiilor creştine. Sf. Grigorie notează că, în cazul Macrinei, părinţii au fost aceia cari au catehizat-o. Era, desigur, tradiţia instaurată de multă vreme în familie şi reprezintată cu atâta strălucire de prima Macrină. Pe lângă aceasta, Macrina noastră era primul copil şi nimeni afară de părinţi nu avea mai multă cădere să iniţieze pe mica odraslă în învăţătura creştină. Copila arătă mare pricepere şi asiduitate pentru tot ce o învăţau părinţii. Aceştia o familiarizau nu numai cu elementele creştine, ci, în mod sigur, şi cu multe alte lucruri. Ce înţelege Sf. Grigorie prin ὅπερ μάθημα? [1]. In primul rând scrisul, cititul şi socotitul. Dar acest μάθημα era, trebuia să fie şi o sinteză de anumite cunoştinţi generale, de care nu putea fi lipsit cu niciun preţ un copil al Emmeliei şi o soră a Sfântului Vasile. E regretabil că Sf. Grigorie nu ne dă nici o altă indicaţie de detaliu asupra sus numitului μάθημα.

Emmelia era vrăjmaşă declarată a culturii profane. Această cultură primejduia caracterul prin lecturile din poeţii, cari etalau, în operile lor, pasiunile mai mult sau mai puţin criticabile ale femeilor. Mama Macrinei, la fel cu Aristophan, cu Platon, cu Plutarh şi cu cei mai mulţi dintre Sfinţii Părinţi, se gândeşte, aci, în primul rând la Homer, apoi la poezia tragică, în deosebi aceea a lui Euripid [2], şi comică a lui Aristophan, Menandru şi a atâtor poeţi ai comediei nouă. Emmelia avea dreptate nu numai din punct de vedere creştin, dar şi din cel general omenesc. Lectura a fost, la tineri, totdeauna unul din factorii cei mai de seamă ai formării caracterului şi ai orientării pentru vieaţă. Fratele Macrinei, Sf. Vasile, o va spune cu o preciziune şi cu o hotărîre de neegalat [3]. Dar, lucru curios, deşi 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 şi Cercetări, XLVIII), Bucureşti, 1940, p. 222 etc.

damna în bloc *cultura integrală* (ἐγκύκλιος παίδευσις), el nu exemplifică acest principiu restrictiv creştin decât prin interdicţia lecturii poeţilor. Este drept că poezia elenă ocupa un loc de frunte în cultura profană, în deosebi pentru perioada de început. Dar această cultură mai cuprindea şi alte discipline care puteau fi asimilate cu folos de tineri. Muzica, gimnastica, geometria, gramatica au fost învăţate în şcolile păgâne de cei mai străluciţi Doctori ai Bisericii. Şi nu fără efect. In cazul Macrinei însă, Emmelia — fără să fi exercitat o interdicţie totală a culturei elene în formaţia fiicei sale —, ţinea probabil foarte mult ca plămada principală a caracterului şi orientarea totală a copilului ei să fie cât mai exclusiv creştine. Dacă Grigorie citează numai „pasiunile povestite de poezia tragică" şi „neobrăzările poeziei comice", este pentrucă, sub raportul moralităţii, poezia era elementul educativ cel mai sugestiv şi cel mai deochiat.

Macrina primeşte însă o strălucită educaţie creştină. Am văzut mai sus că părinţii o iniţiaseră în elementele catehismului creştin. Când ea ajunse să poată citi, i se dădu ca lectură părţile din Sfânta Scriptură potrivite cu puterea ei de înţelegere şi în deosebi: *Înţelepciunea lui Solomon* şi *Psalmii*. Atinse o adevărată performanţă în cântarea psalmilor. Muzica era — ca şi în cazul Gorgoniei — una din disciplinile fundamentale ale învăţământului creştin. Încetul cu încetul, Macrina îşi desăvârşi educaţia creştină atât prin asiduitatea catehetică a familiei, cât şi prin frecventarea continuă a Bisericii şi a unui mediu creştin superior. Educaţia Macrinei era — la un moment dat — aşa de strălucită şi de sigură, încât ea reuşi să determine pe Vasile, de abia sosit dela studii, pentru „filosofia" creştină [1].

Aceeaşi ţinută nobilă, de profundă substanţă creştină, dovedi Macrina şi cu originala ei „căsătorie". Murindu-i logodnicul şi asaltată de numeroşi peţitori, ea rămase neclintită în convingerea şi în afirmaţia că ea era căsătorită şi că nu putea să-şi desonoreze „soţul", căsătorindu-se cu altul. Ea înţelegea să păstreze credinţă soţului 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 şi prin elocinţa sa, se datoreşte, poate, într'o bună măsură afecţiunii sincere care o lega de acesta, dar el este determinat, în mod sigur, de dorinţa ei vie de a se smulge lumii şi de a se afierosi în întregime lui Dumnezeu. Numai acesta poate fi înţelesul cuvintelor: „Μένειν ἐφ'ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν ἠξίου" [1].

Înainte de a se retrage definitiv din vieaţa profană, Macrina trebui să se consacre muncii şi grijii istovitoare a trei serii de îndatoriri, care ţineau în parte de preocupări religioase, în parte de ocupaţii casnice şi familiale.

Încă din sânul familiei şi, cu siguranţă, dela o vârstă destul de fragedă, Macrina îşi „deda servirilor sfinte propriile sale mâini" [2]. E greu de precizat ce erau, în fapt, acele μυστικαὶ ὑπηρεσίαι [3]. Credem însă că sub această formulă putem înţelege asistenţa pe care tânăra fată o da preoţilor în Biserică şi în alte împrejurări unde aveau loc opere creştine. Adică un fel de diaconat. Această servire sfântă i-a fost aşa de dragă, încât a socotit-o ţelul suprem al vieţii ei, dedicându-i-se mai în urmă în întregime.

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

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

Iată pe marele şi 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 şi vestite universităţi, unde zăbovise timp îndelungat pentru formaţiunea sa filosofică şi oratorică. Tânărul doctor în atâtea ştiinţe era plin de el însuşi, împăunându-se cu un orgoliu puţin comun. Dar Macrina nu întârzie a-l schimba complet în sensul vederilor ei. „Între acestea soseşte marele Vasile, fratele pomenitei Macrina. El studiase vreme îndelungată, în şcoli, oratoria şi filosofia. Peste măsură de arogant prin ideea ce şi-o făcea despre ştiinţa sa, dispreţuind toate demnităţile şi depăşind prin fastul său chiar pe magistraţii străluciţi, el fu aşa de repede cucerit şi atras de sora sa spre scopul filosofiei [1], încât se desprinse din aparenţa strălucitoare a lumii şi, nesocotind gloria de a fi admirat pentru elocvenţa sa, trecu la o vieaţă de lucru, şi încă de lucru manual, practicând o sărăcie desăvârşită. El îşi pregătea astfel drum liber pentru o vieaţă în virtute. Dar vieaţa lui Vasile şi creaţiile lui practice succesive, prin care el s'a făcut celebru pe tot pământul de sub soare, au întunecat prin gloria lor pe toţi oamenii strălucitori prin virtute. Această vieaţă şi aceste creaţii ar necesita o descriere lungă şi mult timp" [2]. Gloria lui Vasile cel Mare e, în bună măsură, şi gloria Macrinei, căreia îi revine extraordinarul merit de a fi câştigat şi apoi orientat pe fratele ei pe drumul creştinismului activ şi cuceritor.

Al doilea frate al Macrinei şi al lui Vasile, numit Naukratios, se distingea printr'o comoară de însuşiri ale trupului şi ale minţii. Orator celebru la vârsta de 22 de ani, el intră „printr'o providenţă divină" [3], dar sub aceeaşi influenţă a Macrinei, în monahism, şi încă în monahismul cel mai ascetic. Renunţând la gloria artei oratorice, plecă în ţinutul Irisului — în Pont — împreună cu un servitor, Chrysaphios, şi înfiinţă acolo o chinovie. În această chinovie se aflau şi un număr de bătrâni lipsiţi de cele trebuincioase şi bolnavi. Naukratios îi îngrijea personal cu mâinile sale şi-i hrănea cu peşte pe care-l prindea în Iris. A murit în al cincilea an al călugăriei, nu se ştie cum, în timp ce umbla prin pădure pentru procurare de hrană bătrânilor pe care-i ajuta [4].

1. Adică stilul creştin de vieaţă.
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): „Θεία τινὶ προμηθεία".
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 năștea, 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, sfătuitor 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 ajunse la o astfel de performanță a virtuții, încât părea că, în restul vieții, nu cedează întru nimic marelui Vasile în reputația despre această calitate [2]. El era de toate pentru soră și pentru mamă și colabora cu ele în vederea atingerei 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 morței acesteia din urmă, fratele e vrăjit de știința și de cuvântul înflăcărat al surorii. Grigorie o ascultă ca pe o profesoară [4]. 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 viață [5]. 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. In 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 vieței materiale pe seama urmașilor, Emmelia răspunse cu dragoste la îndemnul și la invitația fiicei sale. Luă drumul mânăstirii 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 mânăstirea de pe malul râului Iris, nu departe de mânăstirea 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 existenții 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 şi se deslipesc de grijile legate de viaţa omenească, tot aşa şi viaţa lor era despărţită de lume. Această viaţă lepădase orice vanitate a efemerului şi mergea în ritmul imitării vieţii îngerilor. Intre ele nu se vedea mânie, nu se vedea invidie, nu se vedea ură, nu se vedea dispreţ, nu se vedea nimic din asemenea lucruri. Dorinţa după lucruri vane, ca onoruri, glorie, lux, aroganţă şi toate cele asemenea acestora, fusese înlăturată. Plăcerea era cumpătarea şi gloria era anonimatul. Bogăţia era sărăcia şi scuturarea de orice avere materială ca de praful de pe corp... Numai grija de cele dumnezeeşti, rugăciunea neîntreruptă şi cântarea neîncetată aveau preţ în ochii lor" [1]. Monahiile de pe malul râului Iris duceau o viaţă cu adevărat sfântă sub puterea şi vraja harului. Deşi încă în trupuri, ele trăiau o viaţă asemenea îngerilor. „Ce cuvânt omenesc ar putea înfăţişa o asemenea ţinută a vieţii ? Viaţa lor se situa pe hotarul dintre natura omenească şi cea netrupească [2]. Eliberarea naturii de patimile omeneşti era un lucru mai de preţ decât pura condiţie omenească. Ele se găseau în stare de inferioritate faţă de natura îngerească şi cea netrupească numai prin aceea că se arătau în corp, erau conturate în figură omenească şi se foloseau de organe sensibile. Şi, totuşi, cineva ar fi putut uşor îndrăsni afirmarea că ele susţineau paralela cu îngerii. Căci, deşi trăiau în trup, ele nu erau apăsate de greutatea acestuia, asemănându-se puterilor fără de trupuri" [3]. Aceste calităţi superlative ale Macrinei şi ale tovarăşelor ei de mânăstire au, în prezentarea lor, deseori haină retorică, stilul Sf. Grigorie fiind şlefuit până la refuz. Esenţialul însă din relatarea fratelui Macrinei e istoric, fiindcă el presară povestirea cu detalii şi precizări, care dau suficientă garanţie de autenticitate faptelor.

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

Am pomenit mai sus de intrarea în monahism a fratelui Macrinei, numit Naukratios, şi de moartea prematură şi 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 leşină şi rămase deodată ca fără suflare şi mută. Judecata cedă durerii şi ea se prăbuşi la auzirea nenorocirii, sguduită de lovitura neaşteptată, ca un atlet brav" [1]. Marea Macrină, Μεγάλη Μακρίνη, arătă o mare virtute cu această ocazie. Nu numai că prin minte învinse durerea şi-şi păstră calmul, dar ea întări şi îmbărbătă pe mama, care nu s'a lăsat înfrântă de jale şi nu se dădu la lucruri nedemne sau femeieşti, ca, de pildă, să se bocească, să-şi rupă hainele, să se lamenteze cu ţipete stridente sau cu melodii gemătoare. Emmelia avu în Macrina un doctor desăvârşit în acele momente. Ridicându-se mai pre sus de fire şi depăşind durerea, fiica uşură mama prin vorbele şi judecăţile sale cu tâlc [2].

Un alt deces care a trebuit să sguduie profund pe Macrina a fost acela al mamei sale. Emmelia, care se afla de mult în mânăstire şi atinsese o venerabilă vârstă, îşi dădu sufletul pe braţele celor doi copii ai ei: Petru şi Macrina. Stând amândoi la căpătâiul muribundei, ei primiră recomandaţiile ei, dar mai ales o frumoasă binecuvântare pe care Emmelia o rosti atingând fiecare copil cu câteo mână. Grigorie o transcrie: „Ţie, Stăpâne, îţi ofer ca primiţii şi zeciuială rodul naşterilor mele. Primiţiile îmi sunt această fiică, primul meu copil, iar zeciuială îmi este acesta, ultimul meu copil. Ţie îţi sunt afierosiţi, fiecare, după lege şi ei îţi sunt ofrande. Fă să vină sfinţenia pe acest prim şi pe acest al zecelea copil al meu" [3]. Moartea mamei fu, zice Grigorie, ocazie de înaltă filosofare.

Nu mai mici au fost sguduirea şi durerea Macrinei la vestea morţii marelui Vasile. Acesta muri în al nouălea an dela ridicarea lui la rangul de Mitropolit al Caesareei [4]. Plecarea lui din viaţa aceasta a îndurerat patria şi întreg universul. Cu atât mai mult fu lovită Macrina, care îi era soră. Ea însă îndură lovitura cu dârzenie şi rămase neclintită ca aurul adevărat încercat în trei rânduri de cuptoare, sau ca atletul neînfrânt [5].

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 ţinutul unde se afla mânăstirea ei, Macrina ajută pe cei lipsiţi cu atâta pricepere, încât pustiul părea un oraş alcătuit din mulţimea celor veniţi după milă [1].

În ultima parte a biografiei Macrinei, Sf. Grigorie de Nyssa ne povesteşte pe larg vizita pe care o făcu el surorei sale, în mânăstire, la circa nouă luni după moartea lui Vasile, cu ocazia întoarcerii dela un sinod care avusese loc la Antiochia [2]. Relatarea lui Grigorie are două părţi: una ne descrie constatările făcute personal de autor în mânăstire şi boala Macrinei, cealaltă ne informează despre moartea şi înmormântarea ei.

Pe drum spre mânăstire, Grigorie avu, cu o zi înainte de a ajunge acolo, o viziune cu totul neobişnuită, care se repetă de trei ori. Se făcea că el purta pe mâini rămăşiţele martirilor din care se degaja o puternică lumină, aşa cum se degajă dintr'o oglindă curată când e aşezată în faţa soarelui. Strălucirea era aşa de intensă, încât vizionarul fu obligat aproape să-şi închidă ochii. Deşteptându-se, Grigorie nu-şi putu da seama de semnificaţia viziunii. Ajungând la mânăstire, el fu primit de corul fecioarelor la intrarea în biserică. Băgă de seamă că Macrina, stareţa lor, nu era printre ele. Fu introdus în camera unde ea — ἡ Μεγάλη — zăcea bolnavă. Suferinda nu era aşezată pe pat sau pe vreun aşternut, ci zăcea pe pământ, având dedesubt o scândură acoperită cu sac, şi o altă scândură care-i servea de perină [3]. Revederea a fost emoţionantă [4]. Deşi era istovită de febră şi mergea către moarte, Megale avea mintea liberă şi înaripată în contemplarea celor înalte. Deşi copleşită de dureri, totuşi puterea gândirii ei era intactă şi judecata nu era sincopată de asalturile suferinţei [5]. Grigorie pricepu că viziunea pe care o avusese pe drum se aplica surorei sale: rămăşiţele erau ale sfintei martire [6], rămăşiţi „care mureau prin păcat, dar care străluceau prin harul Duhului care sălăşluia în ele" [7]. Au vorbit multe lucruri, în deosebi despre marele şi

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. Lecţiunea μάρτυρος ἁγίου (col. 980 A) trebue înlocuită cu μάρτυρος ἁγίας.
7. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 980 A).

Sfântul Vasile şi despre înalta filosofie a vieţii creştine. Diserta asupra vieţii 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" vieaţa părinţilor, cea dinaintea naşterii lui Grigorie şi cea după. „Scopul povestirii era aducerea de mulţumiri lui Dumnezeu" [3]. „Macrina înfăţişa vieaţa părinţilor nu atât ca pe o existenţă strălucitoare prin bogăţie şi nobleţe, cât crescută şi înflorită prin iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Bunicii din partea tatălui au fost persecutaţi din pricina mărturisirii lui Hristos. Bunicul din partea mamei fusese suprimat de mânia imperială iar toate ale lui trecute altor stăpâni. Şi totuşi vieaţa lor era aşa de bogată prin credinţă, încât nimeni, în acele vremuri, n'a atins faima lor" [4]. Averea părintească — destul de mare — a fost fărâmiţată prin împărţirea ei la cei nouă copii. Dar partea fiecăruia a ajuns, prin binecuvântarea cerului şi credinţa în Dumnezeu, mai mare decât întreaga avere a părinţilor [5].

Partea Macrinei n'a rămas mai pre jos faţă de aceea a fraţilor ei. Ea a împărţit totul la săraci, prin mâinile preotului, după porunca divină. Vieaţa ei a făcut parte din comoara lui Dumnezeu în aşa măsură, încât niciodată mâinile ei n'au încetat să lucreze pentru împlinirea poruncilor Lui şi n'a privit vreodată la un bărbat. Nu şi-a pus nădejdea unui traiu elegant în nicio binefacere omenească. N'a refuzat niciodată pe cei ce-i cereau ajutor, dar nici n'a căutat pe cei generoşi. Dumnezeu, prin binecuvântările sale, în chip ascuns înmulţea ostenelile ei mărunte ca pe nişte seminţe într'un fruct bogat [6].

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

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 977 AB).
2. Cf. minunata comparaţie 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 grecul 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 înceta 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 ajunse 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. Bisericile te trimit și te chiamă 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 sofisticei a doua: de un Aelius Aristide, de un Dio Chrysostomus, de un Libanius, etc. Grigorie vorbise 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. Îndrăsnește deci să se autodescrie și o face cu o artă ireproșabilă. Poate excesiv de ireproșabilă. Grigorie de Nyssa era unul din marii Doctori și stâlpi ai Bisericei, care i-a recunoscut încă din viață strălucitele lui merite. Ar fi putut, în elogiul surorei 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 om [2]. 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).

ciune [1]. Ea moare seara, după rugăciunea de mulțumire, și după ce-și face pe față semnul sfintei cruci [2].

Jalea surorilor din mânăstire afectă foarte mult pe Grigorie [3]. Fecioarele o plângeau 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 nestricăciunii; 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 viața ta curată; acum ziua ni se va schimba în întunerec" [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 inițiase în viața curată și nestricăcioasă [5].

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 Lampadia [6]. 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 viața curată. Această viață 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 Grigorie [8]. 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, atârnau deasupra inimii. Grigorie dădu Vetianei crucea, iar el opri inelul [9].

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 vieață 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 Bisericei și lumina pietății creștine, dacă în lunga și minuțioasa biografie consacrată surorei 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 părticică 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 fetițe de ofițer superior din Sebastopolul Pontului [1]. 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 Macrinei [2].

Aceasta a fost Macrina, sora marelui Vasile și a lui Grigorie episcopul Nyssei [3].

*

E una dintre cele mai instructive și mai frumoase figuri ale parthenonului creștin. Viața 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 margeni, care caracterizează așa de mult pe membrii familiei bătrânului Vasile și a Emmeliei. Caracterul hotărît și precis al Sfântului Vasile, excepționalele lui înzestrări de organizator, regulele și fondațiile 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 anthropologie 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. 996 BCD, 997 ABCD).
2. Idem, *op. cit.*, (Migne, P. G. XLVI, col. 1000 A).
3. *Viața Macrinei* se află tradusă — liber și de multeori fragmentar — în *Viețile Sfinților* vol. XI, luna Iulie, pp. 911—964, București, 1905.

colaborarea Macrinei [1]. Viața ei acasă și în mânăstire 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 stareţele din vremea noastră? Ea nu privise toată viața 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 *Viața Gorgoniei*, biografia Macrinei are date, evenimente, detalii și preciziuni mai multe și mai mari. Ea pune în scenă direct sau indirect 14 personagii: 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 peţitorilor, mulțimea adunată la mânăstire 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 surorei 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 personagii 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 întregei 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 reflecțiunilor personale. Dar el cedează lui Grigorie de Nyssa în ce privește caracterul istoric al unora din trăsăturile principale ale personagiilor pe care le tratează. Amândoi mânuesc superlativele 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 străduesc 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 tămăduesc 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 procedeului 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 credinței [1].

Gorgonia și Macrina sunt două perle ale Bisericii creștine, care, peste milenii, continuă să strălucească prin gândul și fapta lor, îndemnând la reflecțiune și la imitare pe creștinele 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 ŞI INSTITUŢIA CĂSĂTORIEI

Instituţia căsătoriei fiind piatra unghiulară a familiei, care, la rându-i, este temelia societăţii, a interesat nu numai Statul, care a înţeles dela început că orice atingere şi orice slăbire adusă familiei, slăbeşte însăşi societatea, ci şi Biserica, în doctrina căreia a primit o însemnătate cu totul deosebită, fiind ridicată la rangul de sf. taină [1]. Ca instituţie divină [2], corespunzătoare firii şi scopului pentru care a fost creat omul [3], căsătoria nu putea fi lăsată să-şi valorifice trăinicia numai pe baza manifestării voinţei celor ce se însoţeau, mai ales după ce s'a văzut cât de greşit ajunsese să fie înţeles, în curgerea vremii, adevăratul scop al ei [4]. Tocmai pentru aceasta Mântuitorul Hristos a ridicat-o la rangul de taină şi a rânduit ca la încheierea unei căsătorii să nu lipsească binecuvântarea Bisericii. Odată cu această binecuvântare, prin puterea Duhului Sfânt, căsătoria primeşte sfinţirea legăturii conjugale şi întărirea soţilor, ca să-şi poată îndeplini scopul unirii lor: conservarea şi creşterea neamului omenesc în general şi a membrilor Bisericii în special [5], fidelitatea şi ajutorul reciproc [6] şi creşterea copiilor în spiritul învăţăturii creştine, cu iubire şi respect faţă de părinţii lor.

Prin sentimentele de puternică afecţiune pe care le stabileşte între membrii ei, familia formează şi menţine coeziunea socială, pe care se reazimă însăşi tăria Statului. De aceea Statul a căutat totdeauna, ca să dea familiei o organizare cât mai potrivită, pentru

---

1. *N. Milaş,* Dreptul bisericesc oriental, trad. Bucureşti, 1915, pag. 474.
2. *Geneza,* II, 18.
3. *Pr. Dr. Valerian Şesan,* Curs de drept bisericesc universal (note după prelegerile orale), ed. II-a, Cernăuţi, 1937, pag. 333.
4. *Preotul Ioan Mihălcescu,* Dogma soteriologică (note după cursul de Dogmatică specială), fascicola IX, Bucureşti, 1928, pag. 293.
5. *K. I. Diovuniotis,* Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. ἐν Ἀθήναις, 1913, pag. 170.
6. *Alexiu Comoroşan,* Dogmatica ortodoxă, partea generală, Cernăuţi, 1887 pag. 665.

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

Este de netăgăduit că în ultimul timp, la noi, căsătoria şi familia au trecut printr'o criză puternică, datorită „concepţiunii materialiste a codului civil, concepţiune care este adânc intrată în moravuri" [7], iar consecinţele acestei crize s'au resimţit destul de păgubitor în societate.

Cunoscând marea importanţă pe care o prezintă familia pentru societate, D-l General Ion Antonescu, Conducătorul Statului, ca interpretul cel mai fidel al tuturor frământărilor şi năzuinţelor poporului nostru, a hotărît să înlăture această criză, redând societăţii româneşti o familie trainică. În admirabilul său apel, adresat „femeii române de pretutindeni", spune clar: „În vieaţa nouă pe care am hotărît să o asigur Ţării..., la temelia Statului Naţional Legionar aşez familia". Şi pentrucă ştia că nu cu orice familie va putea da Ţării această vieaţă nouă, pe care a hotărît să i-o asigure, D-sa a precizat femeilor: „Căsătoria voastră să rămână o taină".

Cu hotărîrea de ostaş, care-l caracterizează, cu mintea atât de luminată şi inima caldă de român şi creştin, pe care le are, suntem siguri că familia română — aşezată la temelia Statului Naţional Legionar — va avea la rându-i, la temelia sa, în mod obligator, o căsătorie-taină, adică binecuvântată de Biserică, prin însăşi rânduiala legilor, care reglementează această importantă instituţiune.

De aplicarea obligativităţii binecuvântării religioase a căsătoriei legându-se cele mai frumoase nădejdi, pentru întărirea familiei — şi deci a societăţii noastre — un început de bucurie, în această direcţiune, provocase şi Constituţiunea din 27 Februarie 1938, înscriind în textele ei acest principiu [8]. Dar, odată cu pro-

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

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

mulgarea și publicarea noului Cod civil [9], s'a văzut că acest principiu al obigativității căsătoriei religioase n'a fost înscris în Constituție din convingerea sinceră despre importanța lui și de aceea n'a ajuns să fie aplicat.

Întradevăr, 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 dispoziţiuni 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 dispoziţiune 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 constitue o condiţiune esenţială pentru valabilitatea căsătoriei; și ca atare, sub regimul acestei Constituții, orice căsătorie încheiată de către membrii cultelor înaintea ofiţerului stării civile, pentru a fi valabilă, ar fi trebuit să primească și binecuvântarea religioasă. Această obligaţiune n'a fost pusă însă în aplicare [10], deși prin art. 98 din Constituție, al. 4 ultima parte, se prevedea că „din ziua promulgării Constituției de față sunt desființate acele dispoziţii 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 cununiei 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 sulletul 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 complectării — 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 ofiţerului stării civile, nu vor fi urmate și de celebrarea cununiei 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 dispoziții 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 Biserică [11]. 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 Constituțiuni [12].

Știm că este greu pentru un Stat cu mai multe religiuni și culte, fiecare cu doctrină și practică deosebită asupra căsătoriei, ca să realizeze căsătoria religioasă obligatorie. Interesul de a pune la temelia 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 totdeodată 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 avantagiile și desavantagiile 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. In 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 societății [13], au considerat ca o datorie a misiunii lor, să ușureze acțiunea de răspândire a învățăturii creștine în popor și pătrunderea ideilor mo-

13. *N. Milaș*, op. cit. pag. 575.

rale ale creştinismului în toate instituţiunile de stat[14]. O atenţiune deosebită s'a dat în această privinţă căsătoriei.

Este adevărat că la ivirea creştinismului, căsătoria şi familia aveau în legislaţia imperiului roman o organizare destul de bună. Ele se găseau însă departe de situaţia la care aveau să le ridice cu timpul, principiile superioare ale moralei creştine. Impedimentele la căsătorie, pe care Biserica a reuşit să le impună, pe lângă impedimentele legilor civile romane, reflectează un frumos aspect al vieţii morale a poporului creştin, şi stabilirea lor, ca şi competinţa tribunalelor bisericeşti asupra căsătoriei, corespunde fazelor de pătrundere a legilor romane de către doctrina creştină[15].

Încă din primele veacuri, Biserica a impus creştinilor condiţiuni deosebite, la încheierea unei căsătorii, faţă de condiţiunile prevăzute de legile civile[16]. Dar în faţa Statului, cu care Biserica nu avea nici un raport de colaborare, şi în faţa tribunalelor civile, condiţiunile acestea nu aveau nici o valoare[17]. Îndeplinirea condiţiunilor 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 creştini ca să nu încheie căsătorii în dispreţul opririlor fixate de Ea, era sfatul, îndemnând pe soţi să ceară şi binecuvântarea Bisericii[18], pentru a nu rămâne lipsiţi de graţia lui Dumnezeu, care le sfinţeşte unirea şi-i întăreşte să-şi rămână credincioşi unul altuia.

14. Împăraţii Teodosie II şi Valentinian III, scriind episcopilor alexandrini, în timpul disputei nestoriene, după ce afirmă că Statul se află în floare, când uneşte în sine credinţa şi dreptatea, adaogă: „Ca împăraţi, instituiţi de Dumnezeu pentru a fi azil al evlaviei şi fericirii supuşilor noştri, îngrijim întotdeauna pentru păstrarea legăturii dintre biserică şi imperiu, slujind providenţei divine şi oamenilor. Providenţei îi slujim prin grija noastră pentru progresul statului, supuşilor conducându-i la credinţa pioasă şi la purtarea demnă de un creştin; căci este imposibil ca acela care îngrijeşte de imperiul său, să nu îngrijească şi de biserică". Harduin, I, pag. 1344; cf. N. Milaş, 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. Milaş*, op. cit. pag. 475.

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

Aceste îndemnuri se întâlnesc foarte des la Sf. Părinți și la apologeții creștini [19].

Obligând pe creștini să ceară aprobarea episcopului înainte de a se căsători și să primească binecuvântarea religioasă [20], 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 lege [21], 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 civilă [22]. 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 Vigiliu, 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 ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ (τὸν) Θεὸν 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 Apostolopulos*, Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου, vol. I, Atena, 1912, pag. 251; *K. I. Diovuniotis*, 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. Milaș*, op. cit. pag. 475.

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

prin care episcopul şi-a impus controlul preventiv asupra căsătoriei şi a dus lupta împotriva incestului şi a căsătoriilor clandestine [23].

Dar recunoscând valabilitatea căsătoriilor încheiate după formele legale şi cu îndeplinirea condiţiunilor cerute de legea civilă, Biserica n'a lăsat să se înţeleagă niciodată că aceste condiţiuni corespund concepţiunei religios-morale a creştinismului despre căsătorie şi că familia întemeiată numai printr'o astfel de căsătorie poate să se desvolte şi să îndeplinească în viaţa socială rolul ei de focar puternic, din care se răspândesc în societate cele mai bune şi folositoare deprinderi [24]. Dacă Biserica n'a reglementat totuşi în mod amănunţit, dela început, căsătoria, aşa cum o întâlnim mai târziu şi nu şi-a impus fără nicio îngăduinţă măsurile pe care le socotea potrivite cu doctrina ei despre căsătorie şi cu rolul social al familiei, a făcut aceasta din convingerea că pentru transformarea societăţii şi restabilirea ordinei morale, trebuesc câştigate şi transformate mai întâi inimile, individual.

Aceeaşi convingere a determinat-o ca, în acţiunea Ei de îndrumare şi disciplinare a membrilor, să nu dispreţuiască moravurile şi legile popoarelor care se converteau, dacă acestea nu erau în completă contrazicere cu scopul căsătoriei şi cu vreo dispoziţiune de ordin divin.

Ea a veghiat însă, in acelaşi timp, cu toată atenţiunea, ca nu cumva moravuri şi practici străine de spiritul învăţăturii creştine să se încetăţenească şi să rămână în vieaţa creştinilor. In lumina acestei concepţiuni trebuesc privite şi apreciate anumite atitudini şi măsuri ale Bisericii, care ar putea fi interpretate ca o abdicare a Ei, dela scopul înalt religios-moral al căsătoriei.

Astfel, cu toată contrazicerea în care se găsea concubinajul cu învăţătura creştină, Biserica a trebuit să-l tolereze, la început, ca ceva îngăduit de legea civilă [25]. Când Sf. Vasile cel Mare, în canonul 26, tolerează o astfel de împreună vieţuire 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 mare [26] — ἵνα μὴ χεῖρον τι γένηται.

In comentariile la acest canon, Zonaras [27] și Balsamon [28], ca și comentatorii Pidalionului [29], 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 pentrucă 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, lămurește și motivul pentru care se prevăd măsuri deosebite, când este vorba de concubină — căreia i se îngăduește împreună-viețuirea cu concubinul — și de desfrânată, căreia nu i se admite aceasta. Prima, păcătuind 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 desfrânează [30].

In societatea romană concubinajul era determinat în deosebi de diferența care se păstra între anumite categorii sociale [31]. Creș-

26. v. *N. Milaș*, 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 prejudecăţile deosebirii de clasă socială, prin ideile sale noui despre onoarea şi demnitatea omului, a lucrat cu folos împotriva acestei cauze [32]. Pe măsură ce pătrundeau şi se impuneau ideile creştine, se modificau şi legile care reglementau concubinajul.

Dreptul roman păgân nu recunoştea concubinajul din punct de vedere civil [33]. In afară de excepţia pe care a făcut-o împăratul Adrian cu militarii, cărora — prin constituţia din anul 119 — le-a acordat dreptul de a avea ca moştenitori ab intestat, în concurenţă cu cognaţii, şi pe copiii naturali, avuţi în timpul serviciului [34], dreptul păgân nu cunoaşte paternitate naturală; iar în privinţa maternităţii nu face nicio deosebire între copiii născuţi în căsătorie şi cei născuţi în afară de căsătorie.

Dreptul creştin, cu atitudine hotărît ostilă raporturilor în afară de căsătorie, s'a ocupat atât de maternitatea, cât şi de paternitatea naturală, prevăzând anumite incapacităţi; dar a legat în acelaşi timp de paternitatea naturală şi anumite favoruri. El a făcut însă distincţie între acest fel de raporturi şi concubinaj. Astfel, pe câtă vreme copiii naturali nu puteau fi adoptaţi [35], şi în cel mai bun caz nu puteau să primească, drept moştenire, mai mult de a douăsprezecea parte din averea tatălui, dacă acesta avea copii legitimi [36], copiii rezultaţi 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. Totuşi lipsa acestor acte nu presupunea totdeauna concubinajul. Până la proba contrară şi în lipsa unui alt indiciu, dela împăraţii Teodosie şi Valentinian până la împăratul Justin, existenţa acestor acte presupunea căsătoria sau concubinajul, după cum persoanele erau, sau nu erau, de acelaşi 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, Bucureşti, 1931, pag. 112.

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

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

34. Vezi textul acestei constituţiuni, 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 justi — și au dreptul la întreținere din partea tatălui și un drept de succesiune limitată, ca și concubina[38], dar mai ales — și aceasta îi deosebea de copiii naturali ordinari — puteau fi legitimați[39].

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 ecloga[40], și mai ales în urma măsurii luată de împăratul Vasile Macedoneanul, care a hotărît ca nimeni să nu mai țină concubină în casa sa, ci ori să se căsătorească cu ea, ori s'o îndepărteze din casă[41] — și-a pierdut valabilitatea și măsura excepțională admisă de Sf. Vasile prin acest canon. Iar când împăratul Leon Filosoful, prin novela 89, a hotărît că numai căsătoria binecuvântată de Biserică să fie socotită legală[42], și de asemenea, prin novela 91, că nimeni nu mai are voie să țină concubină[43], 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 oriental, 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 condiţiune mijlocie [45] ca să-şi arate dorinţa de a încheia căsătoria într'o biserică, înaintea avocatului respectiv (ἔκδικος), care să cheme încă 3 sau 4 clerici cucernici, ca să fie martori, prin semnătură, la întocmirea actului, nu putea fi interpretată ca o obligaţiune a binecuvântării religioase a căsătoriei [46]. In cele mai multe cazuri se săvârşea binecuvântarea religioasă, dar putea să şi lipsească, pentru că părţile se adresau avocatului, nu parohului bisericii respective [47], iar între menţiunile care trebuiau făcute în act nu se prevede şi săvârşirea binecuvântării religioase [48]. Clericii, potrivit acestui text, aveau în prim rând, rolul de martori. Dar o căsătorie încheiată după normele de mai sus, înaintea reprezentanţilor Bisericii, chiar dacă lipsea binecuvântarea religioasă, avea acelaşi efect ca şi cum ar fi fost încheiată înaintea autorităţii civile. Acesta a fost primul pas de apropiere între căsătoria civilă şi religioasă, acordându-se reprezentanţilor Bisericii atribuţiuni de ofiţer de stare civilă [49]. In urma măsurilor luate de împăraţii creştini, învăţătura creştină îşi dovedea tot mai puternică influenţa asupra legislaţiei romano-bizan-

44. Nov. 74, 4 § 1, 2.

45. Pentru cei de condiţiune înaltă rămâneau în vigoare formalităţile 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 menţionează „ecdicul acelei sf. biserici" ca cel căruia trebuiau să i se adreseze cei care doreau să se căsătorească, adaogă: „Nimic nu împiedecă totuşi să acceptăm că acest ecdic 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 soţilor, trebuia să se menţioneze: indictionul, luna, ziua, anul de domnie al împăratului, al consulului, ca să se ştie data la care soţii au declarat că se căsătoresc. După ce se lua consimţimântul părţilor, actul era semnat de avocat şi de cel puţin trei clerici, şi astfel semnat se încredinţa soţilor, 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. Milaş*, Dreptul bisericesc oriental, pag. 475.

tine, iar binecuvântarea Bisericii lipsea din ce în ce mai puţin la încheierea unei căsătorii. După măsura luată de Leon Filosoful, prin care declara legitimă numai căsătoria binecuvântată de Biserică — recunoscând în acelaşi timp că această practică era în uz încă din cele mai vechi timpuri [50] — împăratul Alexie Comnenul, prin novela sa din anul 1095, a generalizat această obligaţiune, impunând binecuvântarea religioasă a căsătoriei şi pentru sclavi, nu numai pentru cetăţenii liberi [51]. In urma acestor măsuri, rolul Bisericii în reglementarea, celebrarea şi jurisdicţia căsătoriei a ajuns destul de important. Dar principiul general pe baza căruia s'a impus jurisdicţiunea Bisericii în afacerile matrimoniale a fost instituit prin hotărîrea patriarhului Atanasie [52], întărită de împăratul Andronic Paleologul, seniorul, prin novela sa din anul 1306. Prin această novelă s'a dispus ca pe viitor toţi cei care vor să se căsătorească, să facă aceasta numai cu învoirea şi conlucrarea preotului locului respectiv [53]. Căsătoria săvârşită în aceste condiţiuni, cu aprobarea şi binecuvântarea preotului, întrunea acum în sine atât caracterul căsătoriei civile, cât şi al celei religioase [54]. Biserica refuzase şi până acum binecuvântarea căsătoriei acelor creştini care nu respectau opririle fixate de Ea, dar lipsa binecuvântării religioase nu atrăgea după sine nevalabilitatea căsătoriei şi din punct de vedere civil, dacă la încheierea ei se îndeplineră condiţiunile cerute de legea civilă. Măsurile luate de împăraţii bizantini, înainte de hotărîrea patriarhului Atanasie şi a împăratului Andronic Paleologul, în legătură cu obligativitatea căsătoriei religioase, priveau — după cum am văzut — numai câte-o anumită categorie de cetăţeni, 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*, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinopol, 1890, pag. 402 şi 405; *Zaharia N. Matas*, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριάρχων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ed. II, Atena, 1884, pag. 87 şi 88—89.

53. *Andronic Paleologul seniorul*, novela din 1306, pct. 11: „τοὺς συνιστάναι θέλοντας συνοικέσια μὴ τῆς βουλῆς ἄνευ τοῦ ἱερέως, παρ' ᾧ καὶ ἐκκλησιάζονται..." în: C. E. Zachariae a Lingenthal, op. cit. pag. 632.

54. *N. Milaş*, Dreptul bisericesc oriental, pag. 476.

pus-o şi sclavilor, şi niciuna din aceste măsuri n'a trecut în mod exclusiv Bisericii, rolul de a aprecia cine se poate căsători, adică cine îndeplineşte condiţiunile cerute de ea pentru acest act. După hotărîrea patriarhului Atanasie, condiţiunile şi formele de îndeplinit sunt numai cele stabilite de Biserică [55], iar opririle fixate de Ea nu pot fi înlăturate decât prin dispense acordate de autoritatea bisericească competentă [56]. De acum, persoanele de orice condiţiune socială trebue să încheie căsătoria numai cu avizul şi binecuvântarea [56 b] preotului respectiv.

Dar până să ajungă la această situaţie, ca să-şi impună doctrina Ei despre însemnătatea morală a căsătoriei şi să-şi fixeze impedimentele de care trebuiau să ţină seama creştinii, care doreau să se căsătorească, Biserica a luptat mult, întâmpinând dificultăţi mari pentru desrădăcinarea moravurilor păgâne, pe care voiau să le continue şi în creştinism, cei de curând convertiţi. Din măsurile luate de sf. Părinţi, fie separat, fie în sinoadele particulare sau ecumenice, se poate vedea cu uşurinţă cât de adânc erau înrădăcinate aceste obiceiuri şi cu câtă stăruinţă le-a combătut Biserica, până ce a reuşit să le înlăture din vieaţa creştinilor.

Astfel sf. Părinţi ai sinodului din Neocezareea, prin canonul 2, au oprit [57] ca o femee să se căsătorească cu doi fraţi, sub pedeapsa excomunicării pe toată vieaţa, condamnând sub această formă reminiscenţele obiceiului iudeu al leviratului, potrivit căruia un om era obligat să ia în căsătorie pe văduva fratelui său, dacă

55. Dacă şi după această dată se mai întâlnesc cazuri când autoritatea şi tribunalele civile au luat hotărîri, care nu se potriveau cu normele şi hotărîrile Bisericii, acestea au fost destul de rari şi n'au mai influenţat normele fixate de Biserică. Pentru ca tribunalele civile, care judecau şi chestiuni matrimoniale, să nu ia hotărîri care să contravină măsurilor Bisericii, înşişi împăraţii au dispus ca alături de judecătorii civili să ia parte la judecată şi clerici — cel puţin unul. v.: *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 350.

56. Asupra concepţiunii Bisericii despre dispense şi asupra atitudinii Bisericii în caz de coliziuni între normele fixate de Biserică şi cele fixate de Stat, v. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 351—352.

56 b. O formulă fixată pentru binecuvântarea soţilor care se căsătoresc — şi care este foarte apropiată formulei din Evhologiu — se întâlneşte pentru prima dată la sf. Teodor Studitul. Migne, P. G., v. 99, col. 973.

57. *N. Milaş*, Canoanele, vol. II, p. I, pag. 29; *Sint. At.*, vol. III, pag. 71.

acesta murise fără moștenitori [58]. 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 acesteia [59]. Din această pedeapsă, limitată la excluderea dela comuniune numai pe cinci ani, nu trebue să se tragă concluzia că sinodul din Elvira a îngăduit căsătoria cu sora soției, pentrucă 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 epocii [60], erau oprite de Biserică. Atitudinea hotărîtă a Bisericii împotriva incestului se vede și din măsura luată de acest sinod, prin canonul 66, de a excomunica pe toată viața, 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 oprească [61], și nici obiceiul nu se opune. În scrisoarea adresată episcopului Diodor din Tars— rânduită 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 obiceiu cu valoare de lege — arătând normele după care se cunoaște adevăratul obiceiu [62] — 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. *Hefelé-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 amânată, în art. 150, devenit art. 166, îngăduia căsătoria între cumnat și cumnată, în cazul „când căsătoria din care isvora afinitatea s'a desfăcut prin moarte".

61. *Sint. At.,* vol. IV, pag. 259.

62. *N. Milaș,* Dreptul bisericesc, pag. 41 și n. 12.

o astfel de căsătorie, fiind socotită ca un mare rău pentru însemnătatea şi rolul social al acestei instituţii [63]. De asemenea, în privinţa textelor din Sf. Scriptură [64], pe baza cărora Diodor a tras concluzia că bărbatul se poate căsători, după moartea soţiei, cu sora acesteia, Sf. Vasile arată că din aceste texte nu rezultă deloc ceeace afirmă Diodor. Căci dacă s'ar urma felul de tălmăcire al lui Diodor, nici n'ar mai fi nevoie ca bărbatul să aştepte să-i moară soţia, ci s'ar putea căsători cu sora ei, chiar trăindu-i soţia, dacă aceasta n'ar fi geloasă. În lege nu sunt arătate amănunţit toate oprirele, toate păcatele şi toate patimile necurate. „Intenţiunea legiuitorului n'a fost să vorbească despre toate felurile de păcate, ci numai despre păcatele Egiptenilor, cu care a trăit mai înainte poporul evreu, şi despre păcatele Hananeilor, cu care acelaşi popor a intrat în contact după aceea, şi este posibil că acel păcat l-a interzis din cauza că unii vroiau să urmeze pilda patriarhului Iacov, care avea relaţiuni în acelaşi timp, cu două surori, Lia şi Rahila" [65]. Dar chiar dacă în Sf. Scriptură nu sunt amintite pe nume diferite păcate, nimeni nu trebue să se socotească îndreptăţit să săvârşească fapte ruşinoase, pentrucă Sf. Scriptură a indicat toate păcatele prin numirea generală de necurăţie, ferindu-se să folosească cuvinte corespunzătoare fiecărui păcat, ca să nu-şi murdărească curăţenia sa, cu cuvinte ruşinoase [66]. Pe de altă parte, dacă soţul şi soţia sunt un trup, sora soţiei este rudă destul de apropiată cumnatului său, aşa încât oprirea căsătoriei lor se încadrează foarte bine în oprirea generală „că nu se cuvine a se apropia către oricare rudă trupească şi a descoperi ruşinea ei [67]".

La aceste argumente, Sf. Vasile adaogă şi unul de ordin practic, atrăgând atenţiunea asupra încurcăturii care intervine în raporturile familiare, prin asemenea căsătorii. Întradevăr, dacă cineva, după moartea soţiei sale, s'ar căsători cu sora acesteia, şi ar avea copii atât cu prima cât şi cu a doua soţie, în ce raporturi se vor găsi aceşti copii între ei? Căci sunt fraţi, având acelaşi tată, dar sunt

63. *N. Milaş*, Canoanele, vol. II, p. II, pag. 131.
64. *Moisi*, cartea III, 18, 18.
65. *N. Milaş*, Canoanele, vol. II, p. II, pag. 132.
66. *Efeseni*, V, 3.
67. *Moisi*, c. III, 18, 6; cf. *N. Milaş*, op. cit., pag. 132

în același timp și veri, fiind născuți din două surori [68]. Tot astfel se încurcă raporturile între copiii din prima căsătorie, cu sora mamei lor, care, din mătușă, le ajunge mamă vitregă [69]. 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 frați [70].

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 legi [71].

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 degenerare [72], care se întâmplă prin căsătorii repetate între rude de același sânge [73] — se întindeau în linie directă la infinit [74], iar în linie colaterală până la gradul IV exclusiv [75], adică până la verii primari, care se puteau căsători între ei [76]. 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*, Instit. I, 10 § 3: „Fratris vero vel sororis filiam uxorem ducere non licet".

76. *Justinian*, Instit. 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. Rossbach*, Untersuchungen über die römische Ehe, Stuttgart, 1853, pag. 430.

77. *Gaius*, Instit., I, 62 (în: 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 dispozițiunilor legale și a îndemnurilor 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: „Filii 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. Cod. Theod., III, 10, 1), prin care se stabilea principiul că persoanele oprite de lege să se căsătorească între ele nu trebue să se adreseze împăratului cu cerere pentru dispensă, cu excepția verilor primari, cărora „ex triumphalis memoriae Patris nostri exemplo indultorum supplicare non vetavit", pentrucă 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, pentrucă 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 Constituții.

se poate admite că la cuscrie căsătoria este interzisă, în sens strict canonic, inclusiv până la gradul al patrulea [87]". De timpuriu s'a dat însă o interpretare mai largă acestui canon, înţelegându-se prin ἐξαδέλφη şi vara a doua, şi astfel impedimentul s'a întins [88] până la gradul 6. Pentru gradul 5 Biserica a găsit sprijin în dreptul roman [89] şi bizantin [90]. Iar pentrucă Basilicalele opreau căsătoria în gradul 6 şi o îngăduiau în gradul 8, fără să se menţioneze 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 şi să se despartă [91]. 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 cazurile [92].

Odată cu întinderea impedimentelor rezultate din rudenia de sânge, s'au extins şi impedimentele rezultate din afinitate sau cuscrie. In cuscria de felul I — care se stabileşte între un soţ şi consângenii celuilalt soţ — s'a oprit căsătoria, în linie dreaptă, la infinit, iar în linie colaterală până în gradul 6 inclusiv [92 b]. In cuscria de felul II — care se stabileşte între consângenii unui soţ cu consângenii celuilalt soţ — s'a statornicit că se opreşte căsătoria până în gradul 5 inclusiv, iar în gradul 6, în toate cazurile când

87. *N. Milaş*, op. cit., pag. 428—429. Oprirea aceasta se găseşte şi în: *Ecloga*, 2, 1; *Prohiron*, 29, 72; *Basilicale*, 28, 5, 1, caşi în colecţiunile ulterioare.

88. *Pr. Val. Şesan*, 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. Şesan*, op. cit., pag. 375; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 457.

92. In Grecia, în linie colaterală, s'a oprit căsătoria până la gr. 6 inclusiv, iar în Rusia, până la gradul 4 inclusiv. v. *N. Milaş*, Canoanele, vol. I, p. II, pag. 429, n. 1. Expunere documentată, pentru toate impedimentele, se găseşte la *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 424 sq.; mai sumară, dar foarte clară, la *Val. Şesan*, op. cit., pag. 372 sq. Noi vom aminti numai normele generale, amănunte asupra dispoziţiilor legale şi hotărîrilor Bisericii, prin care s'au extins impedimentele, găsindu-se la autorii menţionaţi.

92 b. Impedimentul la gr. 6 a fost întins prin tomos-ul patriarhului Sisinie, din anul 997, întărit şi de sinodul patriarhal ţinut la 21 Februarie 997. v. Sint. At., V, 43—44; *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 626.

s'ar produce amestecare de nume [93], și chiar în gradul 7, când s'ar produce amestecare de nume între ascendenți și descendenți. In 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 inclusiv [94]. 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, casi la rudenia de sânge.

În acțiunea lui de precizare și modificare a dispozițiunilor legale anterioare, privitoare la oprirea căsătoriilor incestuoase, împăratul Justinian, sub influența ideilor creștine [95], și în conformitate cu tradițiunea bisericească a celor dintâi secole [96], printr'o Constituție din anul 530, a hotărît că și rudenia spirituală creează impedimente la căsătorie, interzicând, ca ceva necuviincios, căsătoria naşului cu fina sa [97], 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 naşului cu mama finului său [98]. 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 naşului, 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 frați [99] iar legislația împăraților macedoneni a oprit căsătoria nașului și cu fiica finei sale [100]. 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 finului [101], adică în gradul 4. Potrivit dispozițiunilor cuprinse în Basilicale [102], care au rămas normative și în Biserică [103], rudenia spirituală constitue 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 înrudirei spirituale trebue 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 Cabasila [105]. Nicodim Milaș crede că deoarece nici canonul trulan și nici vreun alt canon bisericesc general nu prevede altă oprire rezultată din rudenia spirituală, în afară de gradul 2, interzicerea sau îngăduirea căsătoriei în celelalte grade este lăsată în seama legislațiilor Bisericilor particulare și a înțelepciunii episcopului respectiv [106]. Codul nostru civil admite rudenia spirituală ca impediment la căsătorie numai în gradul 1, între naș și fină și între nașă și fin [107]. 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 rudenia din Sf. Botez se oprește căsătoria între naș 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 creea mari dificultăți aplicării principiului obligativității căsătoriei religioase.

In aceleași condițiuni ca la rudenia spirituală, a constituit impediment la căsătorie și rudenia rezultată din adopțiune [108]. La început acest impediment nu era prea extins; căsătoria se oprea numai între părinți și copiii adoptivi, adică numai în gradul 1. Împăratul Leon Filosoful, prin novela 24, a interzis căsătoria și între frații adoptivi [109], 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 trebue să constitue impediment la căsătorie până în gradul 7 în linie directă ascendentă [110].

Această largă interpretare este observată și de Pravila Târgovișteană [111]. Dar practica bisericească s'a conformat novelei lui Leon Filosoful [112], 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 aceleeași persoane să se căsătorească între ei, sau cu fiica adoptivă a bunicului sau bunicei [113].

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. At., vol. II, pag. 429—430.

111. *Pr. V. Șesan*, op. cit., pag. 414.

112. *Zhishman-Apost.*, op. cit., pag. 548 sq., analizează textul acestei novele 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 (οἱονεὶ ἀγχιστεία) 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. [113 b], 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 trebue ținută cu severitate [113 d]. 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 [113 e]; ei asimilează prin urmare logodna cu căsătoria, căci altfel ar fi trebuit să prevadă pedeapsa pentru desfrânare. Totuși, pentrucă 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 [113 f] și logodnicul cu mama logodnicei [113 g]. 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, κἂν γαμεταὶ αὐτῶν οὐ γεγόνασιν· ἡ μὲν γὰρ μητρυιᾶς, ἡ δὲ νύμφης τάξιν ἐπέχει».

113 g. *Dig.*, 23, 2, 14, § 4; *Basil.*, 28, 5, 2: «οὐδὲ τὴν μητέρα τῆς ποτέ μου μνηστῆς (λαμβάνω); γέγονε γὰρ πενθερά». cf. *Zhishman-Apostolopulos*, op. cit., pag. 710; *N. Milaș*, Dreptul bisericesc, pag. 506.

până la gradul 6, prin decretele sinodale ale patriarhului Ioan VIII Xifilinul [113 h], 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 hotărîse 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 căsătoriei [113 i]. Din acest timp s'a stabilit precis și rânduiala logodnei religioase, deosebită de rânduiala cununiei. 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 [113 j].

In urma decretului sinodal al patriarhului Ioan VIII Xifilinul, Biserica a socotit în general, cuscria închipuită, ca impediment la căsătorie până la gradul 6, caşi la cuscria de felul I. Totuși, canoniștii mai noi [113 l], 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. *In 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, caşi 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 însuşi raportul de dependenţă în care s'a organizat biserica Principatelor Române, faţă de Patriarhia de Constantinopol. Aceste colecţiuni, manuale şi pravile, care „cuprindeau canoniceştile reguli ale bisericei ortodoxe şi între ele norme juridice bizantine acelora ce primiseră lumina culturei şi înrâurirea religioasă dela minunatul Bizanţ" [114], au trecut în Principatele Române fie sub forma lor greacă, fie sub formă slavă, şi au fost întrebuinţate în largă măsură, în deosebi la reglementarea şi jurisdicţia căsătoriei, latură în care canoanele şi legea religioasă au fost respectate cu evlavie [115]. De aceea şi primele legiuiri româneşti tipărite [116], (Pravila dela Govora [117] sau Pravilă mică, la 1640, Pravila lui Vasile Lupu [118] sau Carte românească de învăţătură, tipărită la Iaşi, la 1646, şi Pravila lui Matei Basarab [119] sau Pravila Mare, tipărită la Târgovişte, la 1652) au fost inspirate în cea mai mare parte din dreptul canonic [120], ale cărui dispoziţii se găseau în mare măsură la temelia colecţiunilor, manualelor sau nomocanoanelor

114. *Ion Peretz,* Curs de istoria dreptului român, vol. II, part. I, ed. II, Bucureşti, 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, alcătuesc un sistem complet de legislaţie, asemenea celui cuprins în Pravila lui Matei Basarab. cf. *Ion Peretz,* op. cit., pag. 286; *Şt. Gr. Berechet,* Întregiri, I, Câteva chestiuni din istoria vechiului drept românesc, Iaşi, 1931, pag. 25.

117. Asupra autorului şi 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 şi izvoarele pravilei lui Vasile Lupu se găsesc expuse pe scurt şi clar la *I. Peretz,* op. cit., pag. 342 sq.; *Şt. Gr. Berechet,* Istoria vechiului drept românesc, I, Izvoarele, Iaşi, 1934, pag. 165 sq.

119. Asupra originii, conţinutului şi autorului, v. *I. Peretz,* op. cit., pag. 370 sq.; *C. Popovici,* jun., Fântânele şi codicii dreptului bisericesc ortodox, Cernăuţi, 1886, pag. 106 sq.; *Şt. Gr. Berechet,* op. cit., pag. 174 sq.

120. *Lazăr Iacob,* Dreptul bisericesc la Facultăţile de Drept, Bucureşti, 1939, pag. 16 (extras din „Studii Teologice" anul VII, 1938—1939); *Dr. Valerian Şesan,* Catedra de drept bisericesc la Facultatea de Drept (extras din revista „Candela" anul 1938), Cernăuţi, 1939, pag. 12—13.

grecești [121], care au servit, fie sub forma greacă, fie sub formă slavă, ca izvoare traducătorilor sau compilatorilor români. Dispoziţiuni 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 desvoltată asupra rudeniei, cu exemple, din care se poate vedea limpede până la ce grad se opreşte căsătoria în diferitele feluri de rudenie [124] și asupra motivelor pentru care se poate desface căsătoria, se găseşte în Pravila Târgovişteană (gl. 171 seq.). Din îndrumările care se dau preoţilor pentru a cunoaşte și observa toate normele prevăzute pentru încheierea sau desfacerea unei căsătorii, se vede că Pravilele recunoşteau Bisericii completa autoritate de celebrare și jurisdicţie 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, întrucât toate legiuirile civile, care au intervenit ulterior, n'au abrogat dispoziţiunile referitoare la încheierea și desfacerea căsătoriei. Astfel codul Caragea, în Muntenia (1818), n'a abrogat vechile „întocmiri de pravili", căci — după cum arată anaforaua boierilor însărcinaţi cu întocmirea codului, din 9 Iunie 1818 — pravila cea nouă nu este decât „o deslușire a pravilelor împărăteşti, ce se obișnuiesc aici în pământul nostru și a vechilor și a canonisitelor obiceiuri ale pământului nefiind împotrivitoare celor vechi urmate până acum" [126]. La fel și codul Calimah în Moldova (1817), a menţinut competenţa Bisericii asupra căsăto-

121. *Șt. Gr. Berechet*, Istoria vechiului drept românesc, I, Izvoarele, Iași, 1934, pag. 80.

122. *I. M. Bujoreanu*, Colecţiune de legiuirile României, vol. III, Bucureşti 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 colecţia lui Matei Vlastares, numită Sintagma alfabetică, alcătuită la 1335. Basilicalele și Cârjà arhiereilor — 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 Peretz*, op. cit., vol. II, p. II, pag. 479.

riei, recunoscând caracterul religios al acestei instituții și forța legală a prescripțiunilor 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 pravilelor". Această dispoziție 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 „Omagiu Î. P. S. S. Dr. N. Bălan"), Sibiu, 1940, pag. 5.

128. *K. N. Brăiloiu*, Legiuirile 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 despărțeală", 1765—1774, București, 1932.

130. Manuscrisele 2095 și 2096 dela Academia Română, care sunt două condici cu anaforale — 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 despărțeală", hotărîrile tribunalelor bisericești citează foarte des „Îndreptarea legei".

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 mânăstire de maici, spre înțelepțire, 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. Pedeapsa a fost executată, dar Roxandra nu s'a înțelepțit. 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 mânăstire, 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 Organic [132], 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, însurării 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 Decemvrie 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 consimțimântul 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 puternică [133], încât Adunarea Constituantă din 1866, temându-se că noua dispoziție 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, Secț. 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 căsătoriei [134]. S'a făcut așa dar din căsătorie, un contract-taină, un act cu caracter mixt [135], civil și religios.

Potrivit acestei dispoziții constituționale, pentru ca o căsătorie să fie valabilă, nu mai este suficient consimțimântul părților, exprimat înaintea ofițerului stării civile, ci trebue 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 nulă [136], cealaltă susținând că dispoziția 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 sprijinitori [137]. În cele din urmă a reușit

134. „Actele Statului civil sunt de atribuțiunea autorității civile. Întocmirea acestor acte va trebui să preceadă întotdeauna benedicțiunea religioasă, care pentru căsătorii va fi obligatoare, afară de cazurile ce se vor prevedea prin anume lege".

135. *Dr. Traian Coșeriu,* Dispoziții 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 înaintea 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 hotăriți 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 benedicțiunea 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 constituțiunilor 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 direcțiuni [139], fixându-se, cași doctrina, în cele din urmă, pentru cea de a doua direcțiune [140]. Concepțiunea libercugetătoare, care stăpânea aproape întreaga pătură conducătoare a epocei, 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 constitue 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*, Elementele dreptului 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. *Negutz-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, săvârşeşte o violare de conştiinţă faţă de soţul, care, în conştiinţa sa, s'ar considera legat numai prin unirea încheiată în faţa sf. altar? [141].

De asemenea, obiecţiunii că din lucrările pregătitoare ar rezulta că obligaţia binecuvântării religioase n'ar fi decât un deziderat [142] — aceasta reieşind din declaraţia făcută de N. Blaremberg, susţinătorul amendamentului devenit art. 22 al Constituţiei, 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 dispoziţiune clară a Constituţiei [143]. Şi de claritatea textului art. 22 al Constituţiei nimeni nu se putea îndoi. Faptul că Adunările Constituante din 1879 n'au modificat art. 22 al Constituţiei, deşi discuţiunea în legătură cu obligativitatea căsătoriei religioase, care nu era prevăzută şi de codul civil, era destul de cunoscută, şi pe de altă parte, faptul că în legea pentru organizarea Dobrogei s'a reprodus textual art. 22 al Constituţiei, adăogându-se că un regulament de administraţie publică va determina excepţiunile şi modificările care vor putea fi introduse în privinţa musulmanilor şi lipovenilor, arată limpede că nu putea fi vorba de un simplu deziderat, şi în acelaşi timp se lămureşte la ce fel de excepţiuni reflecta Adunarea Constituantă [144] din 1866, când, la principiul că „benedicţiunea 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 înţeles să mai aplice textul constituţional.

141. *C. Dissescu*, Dreptul constituţional, pag. 563; *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 141—142.

142. v. *Alex. Lascarov-Moldovanu—Sergiu Ionescu*, Constituţiunea 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 civile [145]. 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 nevoe de legiferarea obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei, pentrucă 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 naționale [146].

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 nevoe 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 dispretul textului precis al Constituției vechi, care declara 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 constituesc impedimente la căsătorie.

Astfel, la rudenia 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 înaintea 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 rudenia 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 consângenii celuilalt soț, nu și la cuscria de felul II, adică între consângenii colaterali ai unui soț cu consângenii 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 legiuiri și pravile, care se țineau mult mai aproape de doctrina canonică a Bisericii și întindeau rudenia din cuscrie ca impediment la căsătorie și între consângenii colaterali ai unui soț, cu consângenii colaterali ai celuilalt soț, jurisprudența a stăruit în această direcțiune, socotind că trebue să se aplice opriri la căsătorie atât între soț și consângenii colaterali ai celuilalt soț, cât și între consângenii colaterali ai unui soț și consângenii 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 rudenia în linie directă, afinitatea cu rudenia naturală, hotărînd că în amândouă cazurile rudenia constitue un impediment la căsătorie, la infinit, fără a distinge dacă rudenia 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 osebirea înrudirei de legiuită sau nelegiuită însoțire, și între afinii (cuscrii) de aceeași spiță.

timă sau nelegitimă; iar prin art. 144, adăogând rezerva: „fără osebirea înrudirei de legiuită sau nelegiuită însoţire" imediat după stabilirea principiului că „în linie colaterală, căsătoria este oprită până la a patra spiţă inclusiv", a voit să spună că afinitatea rezultând din rudenia colaterală constitue un impediment la căsătorie până la gradul 4 inclusiv, dar numai când această rudenie rezultă dintr'o căsătorie legitimă [151], iar nu şi din căsătorie neligitimă, cum se admisese la rudenia în linie directă, prin art. 143.

În privinţa întinderii afinităţii ca impediment la căsătorie şi între colateralii unui soţ şi colateralii celuilalt soţ, aşa cum admitea Pravila lui Matei Basarab [152], şi, după ea, Codul Calimah şi Caragea, s'a pronunţat afirmativ Tribunalul din Iaşi, prin hotărîrea din 19 Septemvrie 1878. Prin această hotărîre Tribunalul din Iaşi a respins acţiunea Prof. Nădejde, de a i se acorda despăgubiri împotriva ofiţerului stării civile, care i-a refuzat căsătoria cu sora soţiei legitime a fratelui său, pe motiv că o astfel de căsătorie este împotriva bunelor moravuri şi a curăţeniei raporturilor familiale şi că dacă legiuitorul ar fi voit să abroge această oprire, prevăzută de vechea legislaţie a Ţării, ar fi declarat în termeni precişi, cu atât mai mult cu cât Biserica ortodoxă, ale cărei canoane prevăd această oprire [153], se bucură în Statul român de o situaţie privilegiată. Pentru acest motiv Statul a şi recunoscut căsătoriei caracter religios obligator, alături de caracterul civil.

Acest punct de vedere a fost însuşit şi de către Înalta Curte de Casaţie, prin decizia Nr. 25 din 29 Aprilie 1879, când a admis recursul procurorului general al Curţii de Apel din Iaşi, împotriva sentinţei acelei Curţi, din 11 Oct. 1878, prin care reformase hotărîrea menţionată a Tribunalului Iaşi, pe motiv că afinitatea nu constitue impediment la căsătorie şi între colateralii unui soţ şi colateralii celuilalt soţ, ci numai între un soţ şi colateralii celuilalt soţ; iar pe de altă parte, că binecuvântarea religioasă necon-

151. Deciz. Casaţiei din 31 Mai 1883, în „Dreptul", 1883, Nr. 53; deciz. Curţii de Apel Iaşi, 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. Milaş*, 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, Inalta Curte de Casație n'a mai avut ocazie să se pronunțe din nou. Astfel, cu toată temeinicia considerentelor arătate de Inalta Curte de Casație, la casarea sentinței Curții de Apel din Iași, doctrina s'a pronunțat, casi în privința obligativității binecuvântării religioase a căsătoriei, prevăzută de art. 22 din Constituție, mult mai favorabil codului civil, susținând că trebuesc 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 trebue să constitue impediment la căsătorie numai între un soț și colateralii celuilalt soț, nu și între colateralii soților [154].

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 român [155] numai sub influența

154. vezi: *N. Gr. Ionesco*, op. cit., pag. 153—157.
155. v. mai sus, pag. 148.

puternică a tradiţiei, fără a i se acorda însă aceeaşi întindere ca şi în Biserică. Tot astfel rudenia întemeiată pe adopţiune [156], pe care Biserica a asimilat-o rudeniei spirituale, dacă se face şi cu binecuvântarea religioasă. Am văzut, de asemenea, că quasi afinitatea sau cuscria închipuită, întemeiată pe logodnă, nu este recunoscută de codul civil român [157]. De aceea şi Biserica, pentru a evita neplăcerile şi consecinţele la care s'ar da naştere prin desfacerea unei logodne săvârşită religios, a luat măsuri ca logodna să nu mai fie celebrată decât odată cu căsătoria propriu zisă.

In urma suprimării obligativităţii caracterului religios al căsătoriei, prin Constituţia din 1923, care a lăsat facultativă binecuvântarea religioasă, Biserica s'a văzut nevoită să ia şi ea măsuri de apărare, aşa cum făcuse şi Constituanta din 1866, când a introdus obligativitatea binecuvântării religioase, de teamă ca nu cumva cetăţenii, nedând nicio importanţă căsătoriei civile — socotind suficientă pe cea religioasă — să se limiteze numai la îndeplinirea căsătoriei religioase, şi astfel să ajungă, din punct legal, concubini, iar copiii rezultaţi din asemenea căsătorii să nu se poată bucura de drepturile recunoscute de lege copiilor legitimi, ceea ce n'ar fi contribuit deloc la ordinea şi propăşirea socială, garantate printr'o familie temeinic organizată. Ca măsură de apărare, Biserica a refuzat să boteze pe copiii rezultaţi din căsătorii care nu s'au întemeiat şi cu binecuvântarea religioasă, urmărind prin aceasta să determine pe soţi ca să primească şi binecuvântarea Bisericii, şi astfel să micşoreze marele număr de concubinagii, din punct de vedere al dreptului canonic, la care s'a ajuns, în urma recunoaşterii de către Stat numai a caracterului civil al căsătoriei. Până şi preoţii văduvi s'au refugiat să beneficieze de situaţiunea aceasta, creată prin suprimarea obligativităţi binecuvântării religioase a căsătoriei, recăsătorindu-se — împotriva rânduelilor canonice — numai înaintea ofiţerului stării civile. Numărul acestora a ajuns atât de mare, încât Biserica s'a văzut nevoită să aplice faţă de cei mai mulţi dintre ei principiul disimulării, trecând cu vederea dispoziţiunile 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 legiuiri 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; pentrucă 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 învățăturii creștine. Indatorirea de a restabili aceste sentimente și de a întări familia societății românești revine Bisericii.

In acest scop, trebue 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 isbucnit actualul conflict dintre popoare, se putea prevede că vor veni zile de grele încercări pentru statul român și numai un cârmaciu 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 împace toate interesele în joc și prin aceasta au fost nemulțumite aproape toate puterile vecine sau mai depărtate, 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 neaoși 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. In 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. In Transilvania, Academiile 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.

In 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 război civil, fostul Rege chemă la București, în ziua de 5 Septembrie, pe D-l General Ion Antonescu, trimis cu domiciliu forțat la mânăstirea Bistrița, și-i încredință 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 eroic 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 veştejit de atâtea umiliri.

Astfel, „un trecut grav şi dureros s'a închis. Peste el — a declarat D-l General I. Antonescu, Conducătorul Statului — nu voiu trage vălul uitării, ci al dreptăţii". (Proclamaţia domniei sale, din 6 Sept.)

Deasemenea şi pentru Biserica noastră ortodoxă, ni se anunţă vremuri de mari posibilităţi de afirmare în viaţa 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 şi din toate puterile pentru a păşi cu hotărîre la împlinirea misiunii spirituale ce i-a hărăzit-o dumnezescul ei Intemeietor şi la care a trimis-o în mijlocul drept credinciosului nostru popor".

In afară de toate lipsurile, nemulţumirile interne şi 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 fraţilor noştri rămaşi sub cruda stăpânire maghiară. Căci Ungurii, nerespectând angajamentele luate la Viena cu privire la drepturile minorităţilor şi nemulţumiţi cu pomana teritorială acordată, care li s'a părut prea mică, s'au năpustit asupra Românilor intraţi vremelnic sub stăpânirea lor. Bande înarmate de terorişti, cu concursul tacit al autorităţilor civile şi militare, au început să asasineze în masă ţăranii şi preoţii români, jefuind satele şi locuinţele, ducând lipsa, sărăcia şi jalea peste tot.

Procesul istoric între noi şi Maghiari e vechi de peste o mie de ani. Cruzimile lor nu fac decât să-l redeschidă.

In faţa terorismului maghiar, naţiunea română şi-a păstrat calmul cu demnitate, încrezătoare în realizarea cât mai apropiată a jurământului făcut de D-l General I. Antonescu, în prezenţa legionarilor adunaţi în faţa statuii lui Mihai Viteazu, la 6 Octombrie:

„Ne legăm cu jertfa noastră supremă să facem cu toţii un popor şi o ţară «ca soarele sfânt de pe cer».

Ei însă trebue să ştie, că la drepturile Sf. Ştefan noi răspundem paşnici şi 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 simţim din nou chemarea faptelor eroice de altădată şi să avem totdeauna în minte unitatea României Mari şi biruinţa veşnică a lui Mihai Bravu şi a regelui Ferdinand.

„Am pus două mii de ani, a declarat domnia sa, ca să întemeiem hotarele vieţii şi drepturile româneşti, hotarele lui Traian, ale lui Mihai Bravu şi Ferdinand...

In această clipă de îngenunchiere, îngenunchiaţi ca să auziţi trosnetul de trupuri pe roată ale lui Horia şi Cloşca, simţiţi în sânge clocotul de viaţă ardelenească a lui Avram Iancu şi ritmul de redeşteptare naţională a lui Mureşan. Plecaţi urechea la brazda strămoşească şi purtaţi în cuget icoana gândurilor lui Lazăr, Şincai şi Şaguna şi cutremuraţi-vă de biruinţa măreaţă şi veşnică a lui Mihai Viteazul...".

Anul 1940 închide cu el un trecut dureros. Folosind greşelile trecutului, să privim cu optimism viitorul şi să ne întărim încrederea în destinele şi virtuţile neamului nostru, care a ştiut să treacă peste atâtea încercări de-a-lungul sbuciumatei sale existenţe.

DESCHIDEREA NOULUI AN ŞCOLAR LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN BUCUREŞTI

Anul şcolar 1940-1941 a început la Facultatea de Teologie din Bucureşti sub noul regim al ţării.

Funcţiunea de decan al Facultăţii noastre a fost îndeplinită cu mult tact şi 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 Facultăţii 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 Facultăţii. Au luat parte la această sărbătoare, întregul corp profesoral, studenţii Facultăţii şi 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 studenţilor teologi. După ce s'a oficiat un Te-Deum pentru începerea anului, s'au făcut rugăciunile de pomenire pentru studenţii teologi legio-

nari căzuți în timpul prigoanei deslănțuită de fostul regim. Corul student ților a întonat 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 prelegere [1] 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 deaceea 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 totdeodată 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, Biserică 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 şi excese, şi dacă altele o întrec ca număr de credincioşi, ca prosperitate, ca activitate misionară, teologică şi practică, ea are în schimb asupra lor avantaje nepreţuite, pe care celelalte le-au pierdut. Biserica ortodoxă reprezintă tradiţia creştină fidelă spiritului patristic, ea este continuatoarea directă şi unică a Bisericii vechi ecumenice. Ea reprezintă adâncime în trecut, înălţime pe scara valorilor creştine spirituale şi mistice, o credinţă păstrată curată, împotriva tuturor ereziilor şi inovaţiilor, o constituţie bisericească asemănătoare celei a Bisericii vechi unitare, un cult de o bogăţie şi o frumuseţe religioasă neîntrecută. Biserica ortodoxă reprezintă încă Biserica luptătoare prin excelenţă. Trăind aproape continuu, şi trăind şi acum ea singură, în cea mai mare parte, sub regimul persecuţiei, suferind mai mult decât toate celelalte pentru credinţa creştină, ea a dat şi dă martiri şi mărturisitori pentru Hristos. Ea reprezintă puterea de rezistenţă a creştinismului în lume, creştinismul eroic, şi totodată singura bază posibilă a unirii Bisericilor, în credinţa sa nealterată şi în spiritul dragostei şi smereniei sale creştine. Biserica ortodoxă pe care mulţi au socotit-o moartă, reprezintă o mare valoare în sânul creştinismului şi are încă o mare misiune de îndeplinit. Renăscând cu popoarele sale şi întinerită cu ele, ea are de jucat un mare rol în viaţa lor. Generaţia actuală, cea tânără îndeosebi, are întru aceasta o înaltă chemare de îndeplinit, pentru ca Biserica ortodoxă să fie mâine ceea ce merită şi poate să fie.

După terminarea prelegerii, a luat cuvântul D-l Teodor Guşe, Preşedintele Societăţii Studenţilor în Teologie, evocând figurile morţilor legionari: Gh. Furdui, Vasile Popescu, Mihail Calapăr, Vlad Radu, Ştefan Georgescu, Jean Atanasiu şi Ilie Cavachi.

„Pilda lor, a spus domnia sa adresându-se studenţilor, fapta lor, mucenicia lor să ne fie un îndemn. Calea noastră să năzuiască spre a lor. Cine nu păşeşte pe această cale, nu şi-a înţeles rostul în viaţă; tânărul acela îşi răstigneşte Dumnezeul a doua oară, şi-şi ucide sufletul pentru veşnicie. Fanatismul Sf. Arhidiacon Ştefan pentru adevărul propoveduit de Mântuitorul Hristos, să ne încălzească sufletele; dorinţa noastră vie să fie învierea prin crucificare, căci sângele sământă este iar crucificarea înviere însemnează".

După cuvântul D-lui Preşedinte s'a cântat *Trăiască Regele*, *Sfântă Tinereţe Legionară* şi diferite coruri. Cu aceasta solemnitatea s'a sfârşit.

*

DISTINCȚIUNI 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 poesie 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 dărui 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 trebue să ne îndreptăm și de a ne fi scutit la o cotitură grea a istoriei noastre de sguduiri catastrofale.

Tot în acest an, Universitatea din Viena l-a învestit cu titlul de Doctor honoris causa.

Directorul celei mai însemnate reviste literare din ţară, şi cunoscut prin activitatea sa neîntreruptă de poet, teolog, estet, critic, filosof şi publicist, îndrumătorul naţionalismului românesc dela războiul mondial încoace, renumele domniei sale a trecut de mult frontierele ţării noastre. Acordând această înaltă distincţiune, Universitatea din Viena îşi cinsteşte pe strălucitul ei student de acum douăzeci de ani.

Este acest eveniment o cinste deosebită care se revarsă nu numai asupra Facultăţii noaste, ci şi asupra Bisericii ortodoxe, care ocupă poziţia centrală în preocupările domniei sale. Într'adevăr, putem afirma că dintre teologii noştri, 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 reuşit să fie învestit în streinătate, în cercul celorlalte confesiuni, cu o aşa de înaltă onoare. Dispreţuită şi ignorată, teologia şi Biserica ortodoxă păşesc, prin renumele domniei sale, în cercul de interes şi apreciere al forurilor înalte de cultură din Germania.

Redăm după cronica revistei Gândirea publicată în numărul de pe Decembrie 1940, momentele principale ale desfăşurării acestei sărbătoriri.

Solemnitatea proclamării domniei sale ca Doctor honoris causa, s'a făcut cu toată pompa şi strălucirea frumosului ritual medieval în ziua de 5 Noembrie 1940, în vasta sală a Universităţii din Viena care poartă numele de „Auditorium maximum".

Decanii tuturor Facultăţilor alcătuind „micul senat", în frunte cu Magnificenţa sa rectorul Fritz Knoll şi completat cu promotorul Facultăţii evanghelice, ebraistul Fritz Wilke, îmbrăcaţi în tradiţionalele costume medievale, au fost de faţă la festivitatea acestei promovări. Deşi ritualul învestirii cere ca promotorul să facă elogiul celui găsit vrednic să fie promovat, de data aceasta Magnificenţa sa D-l rector Fritz Knoll a binevoit să-l modifice, făcând însuşi domnia sa elogiul D-lui Profesor Nichifor Crainic.

În urmă, seniorul Facultăţii evanghelice, profesorul Fritz Wilke, promotorul, a rostit o scurtă cuvântare şi i-a înmânat Diploma de obţinere a titlului de onoare.

A urmat, după terminarea ceremonialului de învestire, conferinţa D-lui Nichifor Crainic intitulată: „Vieaţa spirituală în România de azi". Punând accentul pe caracterul religios al naţionalismului 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 stăpânea ideea că naționalismul românesc trebue să fie mai mult o imitare a național-socialismului.

Dar ceea ce a bucurat îndeosebi 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 trebuesc lărgite și adâncite nu numai pe teren politic și economic, ci și cultural. Ca cel mai proeminent 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 prieteniile 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. Şi dacă aceasta înseamnă o satisfacţie şi o mulţumire personală, domnia sa le-a acceptat cu gândul că îşi serveşte patria şi neamul.

La 50 de ani de viaţă, omagiat în ţară ca membru activ al Academiei Române, ca ministru în trecuta guvernare a ţării, iar în străinătate ca Doctor honoris causa al Universităţii din Viena, D-l Profesor Nichifor Crainic poate să-şi contemple cu seninătate bogata sa operă de pe culmea vârstei şi a gloriei. Iar la praznicile de cinstire la care a fost invitat, a luat şi ia parte cu imensă bucurie şi mulţumire, în primul rând Facultatea noastră de Teologie.

Diaconul IOAN PULPEA

N. ROJDESTVENSKI

S'a împlinit anul acesta un veac dela naşterea unuia dintre cei mai de seamă teologi ruşi ai secolului trecut: Nicolai Pavlovici Rojdestvenski, fost profesor de apologetică la Academia Teologică din Petersburg.

Ne simţim datori să amintim lucrul acesta, deoarece teologia românească a fost până acum şi în multe privinţe este încă tributară teologiei ruseşti. Am avut o „eră a traducerilor", în care cele mai de seamă opere ale teologiei ruseşti au fost puse la îndemâna clericilor şi teologilor români. Un Macarie, un Silvestru de Canev, un N. Rojdestvenski au format baza pregătirii teologice româneşti, în aşteptarea unei „ere a lucrărilor teologice independente şi originale", cum se exprima răposatul preot profesor Const. Nazarie, care nu puţin s'a străduit cu traducerea în româneşte a operelor teologice ruseşti.

Şi ne mai simţim datori să nu trecem cu vederea împlinirea unui secol dela naşterea eminentului apologet creştin N. Rojdestvenski, deoarece cu aceasta vom evidenţia odată mai mult grava lovitură pe care au primit-o creştinismul şi ortodoxia prin desorganizarea bisericii şi învăţământului teologic din Rusia.

Nicolai Pavlovici Rojdestvenski s'a născut la 13 Martie 1840 în oraşul Kursk. Tatăl său era preot. Studiile teologice şi le-a făcut la Seminarul din Belgorod şi la Academia spirituală din Petersburg, isprăvindu-le în anul 1865. In acelaşi an, pentru însuşirile sale deosebite şi 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 şi-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 aceeaşi catedră rămasă vacantă.

Timpul activităţii lui N. Rojdestvenski coincide cu epoca în care ştiinţa şi filosofia atee din Occident se răsfrângeau dureros în sufletul credincios al Orientului creştin. Academiile teologice din Rusia s'au văzut atunci nevoite să introducă un nou regulament, în care să se dea o atenţie deosebită ştiinţelor teologice mai apropiate de nevoile vremii, între care în primul loc stă Apologetica. Şi, în treacăt fie zis, aşa trebuie să se procedeze totdeauna de cei cari vor ca teologia să fie o ştiinţă a vieţii religioase, nu un obiect de muzeu.

N. Rojdestvenski a corespuns timpului său. Din notele publicate în jurnalul „Tzerkovnâi Westink", cu ocazia morţii sale (1882), şi reproduse de Andrei Predtecenski, redactorul cursului său de apologetică, aflăm că, „fiind învăţat serios, răposatul (N. Rojdestvenski) cunoştea profund nu numai obiectul său, dar şi pe cele care aveau atingere cu el... Lecţiile sale, citite cu o voce moale, muzicală, şi un ton din inimă, preocupau mult pe studenţi, cari se ocupau cu cestiunile tratate de el şi după eşirea dela curs". *(Apologetica creştină*, vol. I. Prefaţă la ediţia I-a, pag. II). Iar în darea de seamă despre mersul Academiei, făcută în anul 1882 de protoiereul I. L. Ianâşew, rectorul depe acea vreme, se spune: „In anul prezent Academia, spre marea ei întristare, a suferit o pierdere mare în persoana unuia dintre cei mai distinşi 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-şi însuşească obiectul destul de greu al teologiei fundamentale. Lecţiile sale, citite în anul întâi şi obligatoare după noul regulament, au devenit curând unele din cele mai atrăgătoare şi instructive pentru studenţi"... (Ibidem, pag. III-IV).

Deşi moartea l-a surprins prea devreme, la vârsta numai de 43 ani, N. Rojdestvenski a avut o fecundă activitate apologetică. In anul 1866 şi-a tipărit în revista „Hrist. Citenii" teza amintită mai sus: *Anticitatea neamului omenesc.* In aceeaşi revistă şi-a tipărit următoarele lucrări: 1. *Privire istorică asupra apologeticei şi poziţiunea ei în literatura apolo-*

getică apuseană; 2. Necredința contimporană în apusul Europei și caracterul general al apologeticei creștine apusene; 3. Necredința și socialismul, Francmasoneria actuală și raportul ei către creștinism. In 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 Ruseşti. In 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, necontenit la curent cu datele cele mai noui.

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 noui sisteme filosofice, dar trebue să stea necontenit de veghe și să observe întrucât acestea sunt sau nu sunt în concordanță cu adevărurile fundamentale ale creștinismului. Apologetica va sări la luptă

numai atunci când filosofia şi ştiinţele vor produce sisteme complete şi curente largi împotriva învăţăturii creştine, cum ar fi de pildă materialismul, în floare la mijlocul secolului trecut. Apologetica va expune atunci în chip magistral adevărurile de temelie ale creştinismului şi va arăta zădărnicia atacurilor contra lui.

Datoria aceasta şi-a făcut-o cu prisosinţă N. Rojdestvenski. Cele două volume ale cursului său de apologetică, munca a 17 ani închinaţi teologiei, stau martore pentru încordarea minţii sale. Nu este locul aici pentru un rezumat. Nici chiar pentru enumărarea capitolelor. Este destul să afirmăm că acest curs, atât pentru temeinicia sa, cât şi pentru prestigiul teologiei ortodoxe, merita la vremea lui să fie tradus într'o limbă occidentală şi să stea alături de cele mai solide tratate de apologetică romano-catolice şi protestante. La noi, cel puţin, el a rămas şi până acum singurul curs complet de apologetică ortodoxă tipărit, deorece cursul I. P. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu şi 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 şi-a înţeles şi cum şi-a trăit N. Rojdestvenski viaţa sa prea scurtă se poate vedea şi din testamentul pe care l-a lăsat. Averea sa, formată din 6950 ruble, a împărţit-o astfel: 1) 1550 ruble pentru editarea teologiei fundamentale, venitul căreia trebuia să meargă în folosul studenţilor săraci; 2) Câte 1000 ruble studenţilor săraci ai Academiei Teologice din Kazan şi Petersburg; 3) Câte 500 ruble seminarului şi şcoalei primare spirituale şi şcoalei primare orăşeneşti 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 creştină.* Prefaţa, pag. IV, nota 2).

Iată un testament vrednic de profesorul şi teologul care a fost N. Rojdestvenski. Academia Rusă i-a împlinit dorinţa şi a distribuit studenţilor săraci venitul cursului său de apologetică.

Să fim deci recunoscători generaţiei de teologi traducători, cari ne-au făcut să cunoaştem opere şi oameni de valoarea lui N. Rojdestvenski.

EMILIAN VASILESCU

RECENZII

I

Pr. Dr. VASILE GHEORGHIU: *Lecționarul evangelic 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.

Lecționarul evangelic grecesc studiat aparține Bibliotecii Universității din Iași (Ms. 194). Este un manuscript grecesc, care cuprinde evangheliile sărbătorilor celor mai mari de peste an (18 lecțiuni evanghelice). Este deci un lecționar evanghelic special, față de multe altele existente, mai vechi sau mai apropiate, care cuprind pericope evanghelice de peste an (lecționare evanghelice), sau selecțiune din scrierile sfinților apostoli (lecționare apostolice).

Autorul acestui studiu a putut cerceta personal acest manuscript, care i-a fost pus la dispoziție de Universitatea ieșană în acest scop. Ocupându-se de caracterul paleografic al manuscriptului, 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 manuscriptului 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-

ţionar nu cuprinde niciun chip de sfânt. Din această constatare, autorul ajunge la concluzia importantă că acest manuscript „trebuie să dateze din epoca iconoclaştilor, a duşmanilor sfintelor icoane" (pag. 18). Mai precis, manuscriptul ar data din epoca împărătesei Irina şi 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 manuscript, că acesta ar fi aparţinut împăratului Constantin VI Porfirogenitul şi soţiei sale, nefericita împărătească Maria, care a trăit multă vreme în mânăstire şi s'a ocupat cu scrierea cărţilor cu cuprins religios.

Urmează textul manuscriptului şi la urmă nouă anexe (Pl. I-IX fotografiate).

Autorul ne-a făcut un mare serviciu dând la lumină un studiu amănunţit şi publicând textul acestui lecţionar. Nu poate fi vorba de-o descoperire, căci acest manuscript a fost mult înainte remarcat, chiar de *A. D. Xenopol* şi *C. Erbiceanu.*

Autorul are de asemenea meritul de-a fi dat unele sugestii mai precise cu privire la data probabilă a manuscriptului.

Trebue să observăm însă că ne-am fi aşteptat să vedem extrase observări asupra textului grecesc însuşi, ceea ce ar fi contribuit la arătarea originii textului şi ar fi constituit de fapt singura contribuţie serioasă a studiului. Fără aceasta, lucrarea are meritul mai mult de informare, decât de adâncire ştiinţifică a problemei.

De asemenea, datarea manuscriptului, deşi foarte sugestivă, rămâne încă o chestiune deschisă, de oarece n'a putut fi făcută pe date mai variate şi mai precise, afară de menţiunea că nu poartă niciun chip de sfânt. Privim deci cu rezervă această datare.

Lucrarea este făcută cu aceeaşi conştiinciozitate obişnuită a autorului. Pe noi ne bucură faptul că vom avea astfel publicat un text, care ne va servi pentru studiul paleografiei greceşti, în deosebi cu studenţii dornici să cerceteze un vechiu manuscript evanghelic.

Pr. Dr. VASILE GHEORGHIU: *„Codex argenteus upsaliensis"* (Monit. Ofic. 1939. Colecţia Academiei Române, vol. XXXIX, Studii şi cercetări; 58 pag. şi 10 planşe).

Acest codice este unul din cei mai luxoşi şi 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 conferirei 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 desvoltare 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 reprodusă de acest codice. Întrucât această traducere datează din veacul al IV-lea, Goții găsindu-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 influenţă a creştinismului 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 înşine, ca unii cari ştim mai bine că în veacul al IV-lea poporul nostru de origină latină era în bună parte creştinat pe aceste meleaguri, că deci e de admis ca manuscrise biblice latine, pe lângă cele greceşti, să fi circulat la noi şi că deci la baza traducerii gotice a lui Ulfila să fi stat neapărat o influenţă latină din partea strămoşilor noştri. Dacă acest fapt se va putea stabili cândva cu temeiuri ştiinţifice, ar fi o mare mândrie românească să ştim că primul izvor literar germanic a ţâşnit sub cultura latină dela gurile Dunării. Ar fi totodată o explicare mult mai normală a influenţei 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 importanţă pentru critica textuală a Noului Testament. În acest domeniu de specialitate, în care autorul are de altfel o deosebită pregătire, erau de aşteptat măcar unele concluziuni.

Nu ne îndoim că, la timpul potrivit, autorul va putea relua şi 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 arhidiecezană, 1940; LXXII + 434 pagini).

Iată înfine cea mai desvoltată şi cea mai serioasă lucrare în românește asupra subiectului. Autorul a căutat să pună la contribuţie toate isvoarele posibile pentru ca să lămurească platforma pe care s'a aşezat pretinsul primat jurisdicţional al papilor. O lucrare atât de voluminoasă n'ar fi putut vedea lumina zilei, dacă n'ar fi fost îmbrăţişată şi tipărită sub directa ocrotire a marelui ierarh ardelean de azi: I. P. S. Mitropolit *Nicolae Bălan*. Autorul îi aduce în „prefaţă" o sinceră recunoaştere şi mulţumire.

Bibliografia menţionată 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 dealtfel din autorii citaţi în cursul lucrării, mult mai restrânşi. Dar erudiţia autorului nu-i micşorată prin aceasta, căci câmpul său de informaţie este foarte vast. Nu credem însă că se face un serviciu unei lucrări când se dă o bibliografie prea amestecată şi prea vastă în subiect, fatal deci numai parţial aprofundată. Se observă mai ales la noi această tendinţă şi trebue combătută. Căci rostul bibliografiei nu-i de a da un indice al tuturor lucrărilor pe care autorul le-a găsit menţionate asupra unui subiect, indiferent de valoarea lor şi mai ales, indiferent de consultarea lor. Aceasta mai degrabă desorientează pe cititor şi nu foloseşte decât să dea o falsă impresie despre erudiţia autorului. Bibliografia serioasă trebue să îndeplinească două condiţiuni esenţiale: *selecţiunea* operelor importante în subiect şi *sinceritate* în arătarea acelora folosite sau măcar consultate în lucrare. O bibliografie de aşa proporţii nu se găseşte deobicei decât în enciclopedii, dicţionare sau lucrări care îmbrăţişează subiecte variate şi vaste.

Dar nu vrem să facem autorului o vină dintr'un zel sincer de informare. Vom recunoaşte că nu rămâne cu nimic dator în ceeace priveşte bogăţia isvoarelor studiate.

Cartea cuprinde 6 mari capitole: *Hristos şi Biserica* (1), *Iisus este capul suprem al Bisericii* (2), *Iisus şi primatul lui Petru* (3), *Textul „Tu eşti Petru" în exegeza patristică* (4), *Primatul lui Petru şi textele dela Luca* XXII, 31-32 şi *Ioan* XXI, 15-18 (5), *Biserica primară şi sfântul Petru* (6). Fiecare capitol la rându-i se subdivide în diferite paragrafe. Urmează încheierea studiului (pag. 396-408), cu un rezumat în limba franceză şi înfine un registru preţios al textelor biblice desbătute, iar un altul pentru numele proprii.

Este dela sine înţeles 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 ştiut să urmărească problema cu multă metodă şi cu simţ critic. Prima preocupare a lucrării a fost să adânciască origina şi fiinţa Bisericii, al cărui cap suprem este însuşi Domnul Iisus Christos (pag. 1-71). Autorul studiază pe rând ideia despre împărăţia lui Dumnezeu, instituirea Bisericii Sale, chemarea apostolilor în acest scop, învestirea 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 învățătorească și în cea jurisdicțională. Mântuitorul însuși a înlăturat orice întâietate de ordin jurisdicțional, cât și orice intenție de primație.

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 criticei 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 adăogat, 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, ceeace 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. In 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 sufere, 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). Ii 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, atârnă în cumpănă mai mult decât multe argumente.

Infine, 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 şi cu incidentul din Antiohia.

Doctrina ortodoxă iese pretutindeni întărită şi luminată.

Trebue să fim recunoscători autorului că ne-a dat o lucrare atât de preţioasă şi de documentată în româneşte. Lucrări de dilentanţi în această chestiune nu mai sunt posibile. Orice contribuţii vor trebui să ţină seamă în viitor de această lucrare.

Seria teologică a tipografiei arhidiecezane din Sibiu binemerită prin adăogirea acestei nouă verigi, în acelaşi format îngrijit cu care ne-am obişnuit.

Dr. SIMION LILIACOVEANU: *Sfântul Apostol Petru n'a fost episcop în Roma* (Bucureşti, 1940; 62 pagini).

Autorul atacă în această carte una din cele mai grele probleme, privind atât Noul Testament, cât şi istoria apostolică. Este vorba de a statornici dacă sfântul apostol Petru a fost sau nu în Roma. Se ştie că această problemă, care trebuia să rămână numai în domeniul istoric, a devenit cu timpul o dispută dogmatică, născută din pretenţia romano-catolică a întâietăţii sfântului Petru şi a scaunului papal, papa pretinzându-se totdeauna succesorul marelui apostol, ce-ar fi fost şi 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 evidenţelor şi cercetărilor ştiinţifice. Aşa este cazul cu problema dacă sfântul apostol Petru a fost sau nu în Roma şi dacă, în caz pozitiv, a ocupat totodată sau nu primul scaun episcopal al acestei biserici. Din punct de vedere istoric şi obiectiv, răspunsul la această întrebare n'are şi n'ar trebui să aibă nicio legătură cu vreo problemă dogmatică. Căci nu se poate trage nicio concluzie dogmatică în sensul unei supremaţii a bisericii din Roma asupra celorlalte biserici creştine, chiar dacă s'ar putea admite că în adevăr sfântul Petru a predicat şi a fost câtva timp episcop în Roma. În realitate, biserica papală şi-a făcut un prost serviciu, transformând o chestiune istorică, într'o dispută exegetico-dogmatică şi 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 urmaşii săi, atunci multe cetăţi creştine s'ar putea mândri cu o astfel de prerogativă.

Ar fi desigur, în frunte, *Ierusalimul*, cetatea cea sfântă, pentru care a plâns însuşi Mântuitorul, în care şi-a vărsat sângele Său scump pentru mântuirea universală, în care stau mărturie istorică până la sfârşitul veacurilor locul Patimilor, mormântul şi locul de înviere al Domnului. Acelaşi Ierusalim, în care a luat naştere biserica creştină, care a cunoscut prima zi de pogorîre a Sfântului Duh şi de predică, chiar din gura sfântului apostol Petru. Înfine, Ierusalimul, care a avut ca prim episcop pe însuşi „fratele Domnului", pe sfântul şi autoritarul Iacob, autorul epistolei din Noul Testament. Se trece prea uşor peste figura şi rolul primordial jucat de acest apostol, pe care îl slăvim nu spre a micşora persoana sfântului Petru, ci pentru a evidenţia, în faţa denaturării papale, cât de puţină temeinicie este când se susţine o supremaţie, împărţind Biserica după privilegii apostolice inexistente.

De aceea e bine să reamintim că sfântul Iocob avea la început, ca *primul episcop din Ierusalim şi deci ca primul episcop al întregii Biserici creştine fondate*, o autoritate care depăşea 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 creştine, sfântul Iacob stă în fruntea celor trei „stâlpi" ai Bisericii (conf. Galateni 1^{19} şi 2^{9}), adică înaintea lui Chefa şi Ioan. Mărturia epistolei către Galateni este întărită de Faptele Apostolilor. Aci ni s'a păstrat în rezumat desbaterea şi hotărîrea acestui sinod apostolic, în care iau cuvântul sfântul Petru, sfântul Pavel, Barnaba şi la urmă sfântul Iacob. Nu se obişnuia atunci să fie un „preşedinte" al sinodului. Dar nu mai încape 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 şi tot sfântul Iacob e cel care dă soluţia concluzivă a acestui sinod, pentru trimiterea unei scrisori bisericii din Antiohia. Propunerile sfântului Iacob (Fapte 15^{20}) sunt de fapt însăşi concluziile sinodului, scrise către biserica antiohiană, aşa cum se repetă aproape cuvânt cu cuvânt (Fapte, 15^{28-29}). Aceeaşi autoritate, chiar faţă de sfântul Petru, se vede ceva mai târziu, în legătură cu disputa dintre sfântul Petru şi Pavel la Antiohia (Galateni 2^{12}).

Unde-i deci primatul sfântului Petru, chiar după 20 de ani dela fondarea Bisericii creştine?

Dar Ierusalimul ar fi avut încă şi alt temeiu să-şi 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 şi decât toţi sfinţii, care a fost de faţă la pogorîrea sfântului Duh, a cărei veghere şi 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 şi când temeiuri istorice, exegetice şi doctrinale mult mai solide ar fi sprijinit un asemenea primat pentru patriarhatul Ierusalimului?

* * *

Dar să revenim la lucrare. P. C. Preot Profesor Dr. *Simion Liiacoveanu* sprijină în cartea sa următoarea teză: Sfântul apostul Petru n'a fost episcop în Roma şi nici n'a predicat vreodată în acest oraş. In acest chip, autorul taie dela rădăcină atât primatul papal, care n'ar avea astfel nici măcar un fond de discuţie, cât şi tradiţia despre moartea martirică a sfântului Petru la Roma.

Această teză este desvoltată în mai multe capitole. Mai întâi: Viaţa sf. apostol Petru (pag. 5-10). E de mirare că aci autorul a uitat să menţioneze câteva momente importante din viaţa marelui apostol, după Evanghelii: scena pe drumul Cezareei lui Filip şi mustrarea Mântuitorului după aceea (Matei 16 [16-23] şi par.), precum şi discuţia cu Sf. Pavel în Antiohia (după Galateni 2 [16] şi urm.). De asemenea, la pag. 9 e de corectat afirmaţia că „Sf. Iacov a fost junghiat cu cuţitul" (de scris: „a fost omorît cu sabia").

Autorul recunoaşte că în biografia sfântului Petru există o tradiţie, 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 pomeneşte nimic în această privinţă în epistola către Romani?

Analizând apoi problema scrierii epistolelor sfântului Petru din „Babilon", autorul combate părerea că „Babilonul" trebue 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).

In 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 bisericei Romano-catolice și protestante, ce au la bază scrierile apocrife"... (pag. 55).

Trebue 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 simpatică prin claritate și dârzenie, merge prea departe când tăgăduește 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, in 8^0, 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

Darurilor" sau în broşuri aparte, aceste conferinţe dau acum cititorului putinţa să urmărească dintr'odată, sub diferite feţe, raportul ce există între creştinism şi gândirea contimporană.

După însăşi mărturia autorului, problemele tratate se situiază pe linia preocupărilor din „Iconoclaşti şi apostaţi contimporani", cartea d-sale atât de citită şi care a adus reale servicii Bisericii româneşti.

În prima grupă de conferinţe, intitulată ca şi cartea însăşi: *Creştinismul şi gândirea contimporană*, autorul confruntă creştinismul cu filosofia şi ştiinţa vremurilor noastre. Între filosofie şi religie nu are de ce să fie ostilitate: „Filosofia duce pe alte căi decât cele ale religiei, către aceeaşi ţintă supremă: *realitatea divină*" (p. 20). De asemenea ştiinţa, adevărata ştiinţă, n'a stat niciodată piedecă în calea credinţei. Şi dacă unora dintre teologi li se pare primejdioasă concepţia evoluţionistă despre univers, d. prof. Savin le spune că „ideia evoluţionistă în sine nu este neapărat opusă concepţiei creştine despre om şi lume" (p. 35). Numai evoluţionismul materialist este primejdios. Prin urmare, filosoful şi omul de ştiinţă pot fi foarte buni creştini şi chiar sunt cel mai adesea foarte buni creştini. 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" şi nu este apanajul exclusiv al primei faze de desvoltare a omenirii, cum credea Auguste Comte.

A doua grupă de conferinţe, reduse la esenţialul lor în cartea de care ne ocupăm, poartă titlul: *Creştinismul şi viaţa*. Aici autorul pune problema creştinismului în faţa „activismului" contimporan; în deosebi în faţa înclinării exagerat sportive ce se observă la tineretul din ziua de azi. Creştinismul nu este o religie a pasivităţii, a renunţării, cum s'a spus adesea. Viaţa creştină stă într'adevăr ancorată de viaţa viitoare, dar „creştinismul nu a predicat şi nici nu a încurajat renunţarea la viaţa de aici, pentru câştigarea vieţii de dincolo; ci a *condiţionat* viaţa de dincolo de înălţimea, vitejia şi *vrednicia* vieţii de aici" (p. 47).

Urmează conferinţa *Îndoieli şi certitudini*, în care autorul ne poartă în însuşi miezul creştinismului, în marea taină a învierii Domnului: piatră de poticnire pentru multe minţi. Este, credem, cea mai frumoasă conferinţă a d-lui profesor Savin. Ascultătorii la Radio nu au prea des prilejul unor atât de izbutite apologii creştine.

Conferinţa următoare: *Dumnezeu şi cunoaşterea Lui*, a fost ţinută

la Fundația Universitară Carol I, în cadrul conferințelor „Fântânii Darurilor", în anul 1935. Intreaga 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 trebue dublată de cunoașterea prin credință, la temelia căreia stă sentimentul stării de creatură față de Creator. In 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 „Astrei Basarabene" din Chișinău, în anul 1934. In cea dintâi autorul arată pericolul ateismului și-l combate cu un bogat arsenal apologetic. In 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, in 8°, 174 pp., 80 lei.

Sub titlul: *Biserica și Medicina*, d. dr. V. Gomoiu, președintele Societății internaționale de Istoria Medicinei 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 trebue 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 servitorii 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 necontenit 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 președenția I. P. S. Mitropolit Irineu al Moldovei, și apoi la „Societatea R. R. de Istoria Medicinei", 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, dinainte de 1668 și până la d-sa — 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-sa își dă seama de limitele restrânse ale științei, de relativitatea adevărurilor științifice și de incapacitatea științei de a deslega toate tainele lumii și ale vieții. „Puținătatea științei noastre, spune d-sa, nu se poate ridica în contra nemărginirii dumnezeești și a minunilor sale... Pentru mine, toată „natura" este opera lui Dumnezeu, — însăși „fenomenele naturale" constitue manifestări plastice ale Dumnezeirii" (pp. 150—153). Și atunci, nu se mai pune problema „naturalului" și „supranaturalului", ci a „omenescului" și „supraomenescului". 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 adevărurilor 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, in 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 şi fenomenul religios*, Studiu pe marginea producţiunilor folklorice. Bucureşti, Editura Librăriei Teologice, 1939, in 12°, 227 pp., 75 lei.

Incercând să surprindă religiozitatea poporului românesc, printr'un studiu de sinteză „pe marginea producţiunilor folklorice", d. Th. Fecioru şi-a luat asupră-şi o însărcinare frumoasă, dar grea. Căci, dacă cercetătorul folklorului religios românesc se găseşte în faţa unui minunat tezaur de creaţie artistică pe motivele dogmei creştine, apoi pătrunderea mai adâncă a acestor manifestări sufleteşti cere o întinsă pregătire filosofică şi ştiinţifică, o strânsă familiarizare cu psihologia şi sociologia religioasă, stăpânirea ştiinţei folklorului şi a etnologiei religioase, precum şi o îndelungă frământare a materialului brut pe care îl oferă colecţiile de folklor. La aceasta se mai adaugă dificultatea semnalată şi de d. Th. Fecioru în prefaţa cărţii, că nu există un studiu temeinic de psihologie a poporului român. Şi totuşi d-sa a izbutit să dea o lucrare interesantă şi utilă, a cărei scădere mai importantă o vedem numai în faptul că îmbrăţişează prea multe probleme pentru a le putea adânci pe fiecare în parte.

Ideile principale ale cărţii sunt următoarele: Poporul român este credincios. Credinţa lui stă în adâncime, nu în suprafaţă. El nu raţionează dogmnele creştine, ci le trăieşte sub formă de alegorii. Cine ştie să degajeze folklorul românesc de excrescenţa mitologică rămâne uimit de ortodoxia autentică pe care o descoperă. Mitologia românească nu-şi are neapărat obârşia în străvechi şi îndepărtate credinţe ale altor popoare, ci este, în cele mai multe cazuri, o creaţie spontană a sufletului românesc. Chiar atunci când asimilează tradiţii păgâne, poporul român le imprimă un caracter de originalitate, prin aceea că le împregnează de duh creştin şi se recunoaşte în ele. Mult trâmbiţata influenţă bogomilică în folklorul religios românesc este lipsită de temeiu. Ortodoxia s'a adaptat în ţara noastră „duhului local" fără compromis. Aceste idei sunt susţinute în prima parte a cărţii, în care autorul a vrut în primul rând să arate valoarea folklorului din punct de vedere religios. In partea doua a cărţii găsim prezentarea critică a folklorului religios românesc, sistematizat după capitolele dogmaticii creştine: Dumnezeu, crearea lumii şi a omului, anghelologia şi demonologia, hristologia şi soteriologia, Maica Domnului, sfinţii şi sărbătorile creştine, viaţa viitoare,

judecata, raiul şi iadul. Sfârşeşte cu câteva consideraţii asupra pietăţii poporului român: creştinism de atitudine, „cosmism creştin", participare la sfintele Taine, etica poporului român, etc.

Spiritul în care d. Th. Fecioru a întreprins cercetarea folklorului religios românesc este apologetic. In multe locuri se resimte influenţa speculaţiunilor d-lui Lucian Blaga în legătură cu trăirile sufleteşti ale poporului român. Face uneori interesante digresiuni cum este aceea despre problema *stilului* în filosofia d-lui Lucian Blaga (pp. 45-48), şi precizări de ordin dogmatic, cum este aceea despre noţiunea de *apocatastasă* în filosofia lui N. Berdiaeff (pp. 231-235). Interpretarea dată credinţelor populare este adesea ingenioasă. Legătura dintre creaţiunile folklorice şi dogmele Bisericii este urmărită cu stăruinţă şi pricepere.

Fără să căutăm a micşora meritele reale ale lucrării, arătăm totuşi că la pag. 187 autorul pare că înţelege greşit dogma romano-catolică despre neprihănita zămislire a Maicii Domnului. Iată cuvintele sale: „O legendă ne vorbeşte despre naşterea Fecioarei în chip miraculos, adică fără atingere bărbătească, aşa cum ar fi dogma Bisericii romano-catolice despre *immaculata concepţiune a Fecioarei.* Nu este desigur vorba despre o influenţă romano-catolică, ci legenda trădează gradul de sfinţenie 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 strămoşesc, chiar din primul moment al existenţei sale, nu la naşterea 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 şi atenţie 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 şi 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 şi alţi tineri teologi, nu numai d. Th. Fecioru. Credem deci că-i facem bucurie aducându-i la cunoştinţă titlul câtorva teze de licenţă susţinute la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Astfel, în anul 1938 au fost susţinute tezele: *Viaţa viitoare în credinţa poporului român* (Sburlan Constantin) şi *Raiul şi iadul în folklorul românesc* (Stoica Ioan). In anul 1939: *Ideea de păcat în credinţele poporului român* (Buzoianu Ilie) şi *Credinţa în minune la poporul român* (Stanca Sisoe). In anul 1940: *Magie şi*

religie la poporul român (Pr. Apostolescu Anton) și *Maica Domnului în 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 legendele 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 descântecelor.* 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 Dumnezeești 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 bisericești 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 românească 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 războiu nu numai fiecărui creștin în parte, ci și Bisericii ca instituție și mai ales ca deținătoare a mijloacelor pentru mântuirea noastră, adică a Sfintelor 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 (îndrăciții 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 (preziceri 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 *evanghelică* 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 obiciu 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 poporului 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,

şi că miraculosul şi suprafirescul nu înseamnă totdeauna un criteriu de suficient şi peremptoriu pentru a socoti drept minune, adică drept lucrare dumnezeiască, orice „semn" sau orice fenomen neobişnuit. Aceasta pentrucă sub aparenţele spectaculoase ale „semnelor" poate lucra în fond satana, după cum în viaţa zilnică ni se servesc adesea produse false sau contrafaceri de o provenienţă cu totul alta decât cea indicată de etichetă. Sf. Scriptură însăşi ne avertizează despre posibilitatea şi pericolul profeţilor şi taumaturgilor mincinoşi. Autorul citează în acest sens pag. 45-56) : Mateiu XXIV, 11 şi 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 şi apariţiuni e o dovadă de uşurătate, de deşertăciune şi de trufie. Se citează astfel din Nicodim Aghioritul, Grigore Sinaitul, Calist şi Ignatie, Diadoh, etc. Istoria biblică şi 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 şi Apoloniu de Tiana în vechime, şi ale Yoghilor sau fachirilor indieni de azi. Vieţile sfinţilor sunt apoi pline de cazuri când satana în chip de înger a încercat să ispitească şi să inducă în eroare pe mulţi din sfinţi, dar fără să izbutească.

Faptul că în ultimul timp asemenea fenomene s'au înmulţit în chip simţitor şi la noi în ţară, ne obligă să le studiem mai atent şi să vedem dacă ele sunt adevărate minuni, adică lucrări dumnezeeşti sau, dimpotrivă, înşelăciuni diavoleşti. Inainte de a trece la analiza acestor fenomene, autorul reaminteşte (în cap. VII) unele *criterii generale de identificare a adevăratelor revelaţiuni şi minuni*, şi anume :

1. Perfectul echilibru sufletesc şi moral al persoanei căreia s'a făcut descoperirea ;

2. Desăvârşita concordanţă a conţinutului descoperirii cu învăţătura Bisericii, adică atât cu Sf. Scriptură, cât şi cu întreaga predanie ortodoxă;

3. Puritatea revelaţiunii, adică lipsa oricărui element omenesc sau personal (vanitate, mândrie, etc.) ;

4. Orice minune sau profeţie nu se face decât în numele lui Iisus Hristos şi nu e inspirată decât de Duhul Sfânt.

In lumina unor astfel de criterii şi sub raportul celei mai stricte doctrine ortodoxe, autorul analizează în partea a doua a cărţii (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). Intr'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 Sfintelor 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 „scrisi" la ziare, etc. Pe lângă aceste note comune, fiecare din cazurile enumărate 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.* In 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 chezășie 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 trebue să se lucreze, că „Antihrist cel mare a apărut în lume", etc. Din caracteristicele 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 închipuie 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, ceeace nu e dat decât slujitorilor sfințiți ai Domnului;

7. Promovează credința superstițioasă în talismane și fetișsi prin „sfințirea" și binecuvântarea unor obiecte ce i se încredințează spre a servi apoi ca port-bonheur;

8. P. Lupu întreține relațiuni strânse cu spiritiștii ;

9. Divulgă păcatele grave ce i s'au încredințat ;

10. Manifestă porniri de răzbunare împotriva celor ce nu cred în el, etc.

In încheiere, autorul arată cum toate cazurile enumărate de pretinsă teofanie stau în legătură între ele, având toate aceeași origine și fiind călăuzite de o aceeași putere ocultă. Prin unele învățături deadreptul neortodoxe și eretice pe care le profesează acești pretinși 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. Intr'un „adaos", autorul înșiră o sumă de fapte și semne din vremea noastră care au trecut în mare parte neobseraate, 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 îndrăzneață, pentrucă 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. Deaceea, 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 Pătroiu*, în pagina Bisericii din „Universul", Sâmbătă 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. In tot cazul, chiar dacă nu ne însuşim întru totul certitudinea autorului despre caracterul şi provenienţa demonică a acestor cazuri de „teofanie", lucrarea d-sale are marele merit de a surprinde şi de a semnala pentru prima oară în chip critic şi sistematic, unele evidente insuficienţe ale conţinutului acestor „teofanii", din p. d. v. al doctrinei ortodoxe, insuficienţe care din nefericire au fost sau cu totul ignorate, sa momentan uitate, sau prea uşor trecute cu vederea de cei ce s'au ocupat cu aceste fenomene. Atitudinea autorului stă pe temeiul celei mai curate şi mai riguroase doctrine ortodoxe. Toate afirmaţiunile se întemeiază pe argumente scripturistice şi tradiţionale indiscutabile. Autorul, deşi laic (e arhitect), dă dovadă de o temeinică şi profundă cunoaştere a Sfintei Scripturi şi a predaniei ortodoxe. In această privinţă paginile 45 sq. şi 81—82, unde vorbeşte despre concepţia ortodoxă a cultului moţilor, se pot da ca pildă. Atragem însă atenţiunea autorului asupra unei erori de informaţie istorică, strecurată la pag. 240: sf. Ciril, apostolul Slavilor, n'a fost *tatăl*, ci *fratele* Sf. Metodiu. Cunoşteam de altfel, mai dinainte, interesul şi zelul autorului pentru chestiunile de ordin religios. Nu de mult, într'o broşură intitulată *„Necinstirea Sfintei Impărtăşanii"*, a protestat energic împotriva inovaţiei unora dintre clericii moderni de a steriliza linguriţa după împărtăşirea fiecărui credincios, din raţiuni „higienice". Protestul a atras atenţiunea autorităţilor bisericeşti, determinându-le să ia în chip oficial atitudine împotriva unor astfel de practici inovatoare.

„Minuni şi false minuni" se prezintă într'un stil simplu şi clar, care captivează. Lucrarea d-lui Urzică însemnează — credem — cea mai temeinică şi serioasă contribuţie în acest domeniu, contribuţie de care se va ţine desigur seama atunci când Biserica va trebui să-şi dea verdictul său oficial şi definitiv în chestiunea Maglavitului şi a celorlalte cazuri similare.

ENE BRANIŞTE

DR. IOAN LANCRĂNJAN: *Probleme moral-religioase.* Bucureşti, Tip. Cărţilor Bisericeşti, 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 şi va pune nenumărate probleme, pe care mintea omenească, în limitele posibilităţilor ei, încearcă să le sesizeze sau să le rezolve.

Pentru deslegarea problemelor de natură spirituală, oamenii au

încercat şi încearcă diferite metode, ajungând la rezultate diferite: aşa numitele sisteme filosofice. Varietatea acestor sisteme nu face altceva decât să scoată în evidenţă superioritatea creştinismului, singurul sistem viabil şi etern, a cărui origină nu rezidă în mintea omenească. Incontestabil, creştinismul are şi el subtilităţile lui, pe care cugetul omenesc a încercat să şi-le explice, dând naştere sistemelor de filosofie creştină. Deosebirea dintre acestea şi cele pur filosofice constă în aceea că, pe când filosofii ajung la rezultate diferite, filosofii creştini ajung la unul, singurul şi acelaşi rezultat, indiferent de metodele pe care le folosesc, după cum în domeniul ştiinţelor exacte, în cel al matematicii de ex., o problemă poate fi deslegată prin diferite metode (aritmetică, algebră), ajungându-se la acelaşi rezultat.

Problemele de ordin spiritual din trecut pot fi privite şi judecate în ansamblu şi cu mai multă certitudine; pe cele prezente, pe care le frământăm noi înşine, le sesizăm numai în ordinea succesiunii lor şi, fiind încă în acţiune, fie chiar numai prin consecinţele imediate, le deslegăm de foarte multe ori cu evidentă relativitate. Nu riscăm însă aproape niciodată atunci când le judecăm prin prizma principiilor creştinismului.

Consideraţiunile 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 şi recenzii publicate în anii din urmă în ziarul „Ţara Noastră" şi diferite reviste.

Deşi fiecare subiect este tratat unitar, în epoci deosebite, din ansamblul lor se desprinde, după cum însuşi autorul mărturiseşte în prefaţă, „o notă comună: aceea de afirmare a *primatului spiritual*, asupra concepţiilor materialiste şi atee, care au creat atâtea perturbări în conştiinţe" (p. 3).

Vom menţiona din cuprins, destul de variat ca subiecte, câteva articole originale, din care se desprinde concepţia personală a autorului.

Astfel, în *Idealul educaţiei creştine*, după o analiză succintă a aspectului moral al societăţii de azi, conchide că „filosofia creştină nu ne lămureşte numai conceptul de personalitate — ţinta educaţiei, — ci ne dă şi model de personalităţi practice ce s'au ridicat pe cele mai înalte culmi ale vieţii individuale şi implicit ale societăţii" care „nu este incurabilă", ci i se cere numai „o reeducare în spirit creştin şi naţional" (p. 16).

In *Realismul sfântului Ioan Damaschin*, părintele diacon Lancrănjan

conturează cu preciziune şi claritate marea personalitate a lui Damaschin, în care „se rezumă atât eforturile spirituale ale celor opt veacuri primare creştine, cât şi încercările de adăptare la creştinism ale gândirii aristotelice" şi care „anticipează şi deschide drumuri pe cari le urmează gânditorii Evului mediu şi, mai ales, Toma de Aquino" (p. 28).

In *Ideea de filosofie creştină* combate — cu ajutorul filosofilor Etienne Gilson, L. Brunschvicg şi Ed. Le Roy — raţionalismul filosofului E. Bréhier, care contestă existenţa unei filosofii creştine.

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 şi în caracterul binefăcător al cercetării raţionale se manifestă fără nici un inconvenient, lăsând raţiunea să scruteze misterele credinţii. Dimpotrivă, vede numai avantajii" (pp. 22-23).

Merită a fi evidenţiat de asemenea *Sensul creştin al asistenţei sociale,* în care autorul rezumă, într'un mod care poate fi dat ca exemplu pentru acest gen, întregul complex al problemei.

Corelaţia dintre cultură şi religie este arătată cu aceeaşi claritate care-l caracterizează, în *Ideea religioasă* (p. 93).

Menţionăm din restul articolelor: *Octavian Goga şi ideia creştină* (p. 97), *Realitatea învierii lui Iisus* (p. 104), — în care, între altele, combate şi teza lui Emil Ludwig, care, în lucrarea „Fiul Omului", studiază pe Iisus în calitate de fiinţă umană, nu de Hristos, Mântuitor—, precum şi *Pericolul sectelor* (p. 107).

Din cele 30 subiecte, câte cuprinde lucrarea, 19 sunt recenzii la diferite cărţi străine şi româneşti de gândire creştină. Prezentarea cărţilor e făcută în general sub formă expozitivă-rezumativă, fapt care exclude oarecum contribuţia personală a recenzentului. Se desprinde totuşi o atitudine, care totdeauna este cea justă, pe care o poate subscrie orice lector obiectiv, precum şi o calitate care merită a fi subliniată: uşurinţa, claritatea şi corectitudinea cu care autorul prezintă cărţile pe care le citeşte.

Nu putem încheia prezentarea lucrării părintelui diacon Lancrănjan fără a face câteva consideraţiuni de ordin general.

In susţinerea subiectelor ce tratează, c. sa foloseşte o bibliografie remarcabilă, românească şi străină; se pare însă că filosoful care-l obsedează, sau mai degrabă îl influenţează în mai mare măsură, este neotomistul Etienne Gilson, despre a cărui atitudine autorul nostru riscă

să afirme că „e personală şi deci nu poate fi încadrată în mişcarea neo-tomistă" (p. 48).

De sigur, Gilson nu este un neotomist în măsura în care poate fi socotit ca atare Jacques Maritain, şeful real al acestui curent de gândire, dar fondul filosofiei sale poartă pecetia neotomismului.

In ceea ce priveşte tehnica intrinsecă a lucrării, credem că în afară de cele două diviziuni, *problema morală* şi *problema religioasă*, autorul mai putea adăoga încă una: *problema filosofico-religioasă*, în care puteau fi clasate articolele: „Realismul Sfântului Ioan Damaschin", „Ideea de filosofie creştină", „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 distincţie între articolele originale şi recenzii, şi atunci titlul ce poartă lucrarea nu era cel mai indicat.

Sunt apoi la începutul *prefeţii* unele impreciziuni stilistice, iar în cuprinsul cărţii întâlnim un adjectiv inexistent în dicţionarul limbii române, care sună neplăcut la ureche: *fericitoare* (p. 83), *fericitor* (p. 101).

Nu găsim potrivită întrebuinţarea termenului *filosofi laici*, în opoziţie cu *filosofi creştini* (p. 17).

Greşeli tipografice sunt relativ cam multe; era bine dacă se adăoga şi o erată.

Observaţiile noastre, făcute fără niciun gând de critică negativă, sunt de mică importanţă şi nu scad întru nimic din meritul lucrării, care arată pe autor ca un destoinic muncitor, îndrăgostit de carte şi preocupat în permanenţă de problemele religioase ce frământă neamul nostru şi 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* şi care, apărând sub conducerea Monseniorului *J. P. Kirsch* [1], înlocueşte

1. A se vedea recensiile la volumele apărute anterior în *Studii Teologice*, an. II. (1931) Nr. 1 p. 155—157 şi 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 faţă este din cele mai importante. Biserica occidentală parcurge dela începutul sec. XIII (Inocenţiu III) până la jumătatea sec. XV (Nicolae V) o perioadă foarte bogată în evenimente istorice, pline de mari consecinţe pentru autoritatea papală, pentru ideia de Biserică, pentru viaţa creştină însăşi. De pe culmea puterii pontificale, papalitatea decade până la captivitatea dela Avignon şi la marea shismă; doctrina şi constituţia Bisericii sunt ameninţate de nominalism, de individualism, de ideia conciliară, de reformă. Este cea mai grea criză prin care a trecut Biserica papală, criză din care ea a reuşit să iasă, dar cu autoritatea scăzută şi cu unitatea periclitată.

Marea personalitate a lui Inocenţiu III, al cărui pontificat însemnează momentul culminant al puterii papale, este zugrăvită în pagini expresive (p. 4—11). Politica papală a urmaşilor 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-şi asigure imperiul universal, prin stăpânirea Italiei şi a Romei, ceea ce însemna desfiinţarea statului papal şi cu aceasta o foarte grea lovitură dată papalităţii. Lupta duse la înlăturarea dominaţiei germane în Italia de Sud, trecute asupra dinastiei franceze de Anjou, şi punerea papalităţii sub influenţa franceză, împotriva intereselor Bisericii şi a unei înţelegeri, 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 găseşte la antipodul lui Inocenţiu III. Bonifaciu VIII (p. 43—54) ridică iarăşi autoritatea papală, dar pentru a cădea brusc în captivitatea franceză şi apoi în marea shismă occidentală, cea mai critică epocă a istoriei papalităţii. Inocenţiu III şi Bonifaciu VIII sunt contraste: Primul a preţuit şi a folosit peste măsură mijloacele omeneşti, al doilea pe cele bisericeşti. Intinzând prea mult arcul autorităţii papale, Bonifaciu irită sentimentul naţional francez şi duse cu sine în mormânt «deplinătatea» medievală a puterii bisericeşti şi politice a papalităţii.

Capitolul despre cruciadele din sec. XIII (p. 54—72) este interesant şi instructiv. El arată pe de o parte străduinţa papilor de a ridica Occidentul împotriva islamismului, pe de alta răcirea zelului cruciat, din cauza greşelilor papilor înşişi, cari denaturează sensul cruci-

adei, predicând-o împotriva lui Frideric II (Grigore IX), sau chiar a cardinalilor; deasemenea, din cauza desbinării creştinilor din Apus, ca şi a neînţelegerii Latinilor din Răsărit, a politicii imperialiste a lui Carol de Anjou, a metodelor greşite de stăpânire a Locurilor sfinte, a căror apărare nu era bine organizată şi asigurată. Imperiul şi papalitatea se uzează în luptă, ideia comunităţii creştine slăbeşte, Occidentul creştin pierde unitatea şi încetează de a fi o „realitate capabilă de acţiune".

După ce vorbeşte despre Bisericile diferitelor ţări (p. 72-96), autorul rezervă câteva pagini Orientului creştin (p. 96-106), privind mai ales încercările de unire cu Roma.

Capitolul despre misiuni (p. 106-114) arată progresul creştinismului în Europa şi încercările misionare făcute în Asia şi Africa în sec. XIII. Interesant capitolul despre doctrină şi sinoade (p. 115-122): El arată marele progres făcut de ideia supremaţiei papale totale cu Inocenţiu III şi Bonifaciu VIII, cari tind la monarhia papală universală. Papa se declară „vicar al lui Hristos", putere bisericească şi lumească supremă, isvor al întregii autorităţi pe pământ. Cât despre sinoade, ele nu se ocupă atât cu chestiuni de doctrină, cât cu chestiuni practice şi politice: Sunt parlamentele imperiului bisericesc universal.

Este semnificativ că o mulţime de secte (p. 122-138) reapar sau se ivesc în secolul celei mai mari puteri papale: Sunt o consecinţă a abaterii papalităţii dela misiunea ei bisericească, a conflictelor ei cu puterea laică, o reacţiune împotriva decăderii religioase-morale a Bisericii puternice şi bogate, care uita idealurile Evangheliei. Orientarea lumească a Bisericii se vede chiar în măsurile luate împotriva ereticilor. Pe lângă predică, se întrebuinţează pedepse, excomunicări, interdictul, cruciade şi mai ales inchiziţia. Autorul explică originea şi natura acesteia (p. 133-138), arătând-o ca o consecinţă a influenţei dreptului roman şi a vechiului drept popular asupra ideilor medievale şi ca un regretabil exces de autoritate împotriva unor erezii, care provocau măsuri aspre prin caracterul lor social.

Vorbind despre constituţia bisericească din sec. XIII (p. 138 146), autorul expune şi lămureşte procesul de centralizare administrativă în Biserica papală, confuzia dintre religios şi profan care o caracterizează, complicaţia aparatului de conducere, abuzurile fiscalităţii romane, amestecul şi privilegiile nobilimii în funcţiuni şi beneficii bisericeşti, în paguba clerului şi a misiunii lui pastorale. In legătură cu cultul din ace-

laşi timp (p. 146-155), ni se arată evoluţia lui, generalizarea liturghiei romane, starea predicii — cu menţiune elogioasă despre marele predicator popular al sec. XIII Berthold von Regensburg, — precizarea doctrinei despre sfintele taine, diferenţierile timpului faţă de practica bisericească veche cu privire la euharistie şi penitenţă, indulgenţele, sărbători noi, spectacole religioase.

Cele spuse despre excesele puterii papale şi despre inovaţiile apusene în constituţia bisericească în general şi în cult arată în mod indirect că Biserica ortodoxă are un mare merit, păstrând practica veche a creştinismului. Teorii şi manifestări străine spiritului creştin vechi în coducerea bisericească, multiplicarea şi complicarea aparatului administrativ, creşterea numărului şi destinaţiei taxelor bisericeşti, greu suportate, abuzurile curiei papale şi ale cumularzilor de beneficii, spectacole ca ale flagelanţilor şi reprezentări teatrale în biserici, ca şi parodiile jucate în afară de ele, nu spre cinstirea clerului, dovedesc o înţelegere a lucrurilor bisericeşti deosebită mult de cea orientală tradiţională. Urmarea fierească au fost accentuarea tendinţelor lumeşti în Biserică, formalismul, uitarea idealurilor evanghelice. Pe acestea le-au amintit Bisericii papale noile ordine înfiinţate în sec. XIII (p. 155-177), în frunte cu cel franciscan.

Despre Francisc de Assisi autorul scrie pagini pline de înţelegere pentru el şi pentru opera lui, arătând şi meritele ordinului şi greutăţile lui cu papii şi cu lumea. Despre dominicani şi celelalte ordine din sec. XIII ni se dau deasemenea ştiri şi aprecieri importante. De notat spiritul sectar-eretic al unor ordine, ca spiritualii franciscani, beghinele şi begarzii.

Capitolul despre ştiinţa bisericească şi universităţi (p. 177-193) descrie starea învăţământului în sec. XIII, înfiinţarea universităţilor şi prezintă pe marii profesori scolastici, pe mistici şi mistice, dând idee şi despre unele ştiinţe profane, ca medicina. Secolul XIII este epoca celei mai mari desvoltări şi înfloriri a ştiinţei teologice medievale. Arta bisericească (p. 193-201) este caracterizată prin gotică. Poezia religioasă este înfloritoare, literatura populară şi muzica bisericească în progres. Ca şi pentru ştiinţa teologică, secolul XIII este foarte însemnat pentru arta religioasă, ambele caracterizate prin năzuinţa lor spre supranatural, şi unitare ca şi concepţia medievală despre lume în general (p. 201-213). Aceasta era dictată şi dominată de credinţă, ca toată viaţa omului medieval, şi — 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 desvoltări 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 shisma 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, stăruind 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 shismă 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 greutățile 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 greutățile 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 ideia conciliară, chiar după sinodul dela Basel, prin atitudinea Franței și a Germanilor, cari recunoșteau pe Eugeniu IV, fără a renunța însă la recunoașterea hotărîrilor 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 scaunl pontifical a antipapii Felix V, 1449), și să se înfrângă ideia 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 pierdea puterea politică externă, devenind în schimb puterea culturală conducătoare. Cu Nicolae V începe astfel o epocă nouă, — dar reforma Bisericii, de atât timp

dorită şi aşteptată dela papi şi dela sinoade, n'a făcut-o nici el....

Tratând evoluţia puterii bisericeşti în diferitele ţări (p. 336—371), autorul începe prin a constata din nou, că luptele dintre papi şi împăraţi au slăbit şi papalitatea şi imperiul, că papii şi Biserica nu mai joacă rolul dinainte de Bonifaciu VIII, că Franţa profită de această situaţie, pentru a-şi rezolva în interes naţional chestiunile bisericeşti şi că prinţii în general limitează drepturile papilor şi ale clerului, în propiul lor folos, având de făcut doar un pas până la a decide credinţa supuşilor lor. In Germania ideia imperială decade, în schimb se întăreşte ideia naţională. In Franţa galicanismul se afirmă prin Sancţiunea pragmatică dela 1438, bazat filosofic pe nominalism şi pe ideia despre Biserică a lui Ockham. Situaţia bisericească a fiecărei ţări este ilustrată cu numele şi cu faptele istorice mai însemnate, ca Jeanne d'Arc şi Wiclif, cu ale cărui idei, însuşite de Hus, se pregătea şi mai mult terenul pentru reformă. Pagini pline de interes sunt scrise şi despre evoluţia politică a Poloniei, despre lupta Ungariei împotriva Turcilor, despre tendinţele naţionale ale Boemiei şi acţiunea reformatoare şi naţională a lui Hus. In cele scrise despre raporturile bisericeşti dintre Occident şi Bizanţ (p. 371—381), se tratează pe scurt situaţia imperiului grec în sec. XIV şi XV, înaintarea Turcilor, încercările de unire, dorinţa papilor de a ajuta pe Greci, opoziţia făcută de aceştia unirii dela Florenţa, lipsa de interes a Occidentului pentru soarta Constantinopolului. Afară de unirea cu ortodocşii, Roma a urmărit unirea cu ceilalţi creştini orientali şi a făcut misiune prin ordinele cerşetoare (p. 381—386).

Deosebit de interesant este capitolul privitor la lupta pentru învăţătura Bisericii (p. 387—417), în care autorul tratează stăruitor şi 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 şi al unei noi concepţii despre Biserică, despre ierarhie, stat, autoritate şi despre raporturile dintre ele. Ideia conciliară este, cred, cum nu se poate mai bine expusă şi lămurită (p. 396—408). Autorul prezintă pe partizanii mai de seamă ai ideii conciliare şi ai supremaţiei papale, stărue asupra caracterului provizoriu, ca măsură adecă momentană, dictată de shisma papală, a superiorităţii sinodului general asupra papii, recunoscută la sinodul din Constanţa, spunând că ea nu avea caracter dogmatic, spre deosebire de Hefele şi de Pastor (p. 402-403, nota 108). Insistenţa cu care autorul repetă această afirmaţie, 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 reuşit să rezolve marea problemă a reformei vieţii religioase şi că această problemă rămânea de aceea deschisă şi grea. Cât priveşte opera sinodului dela Florenţa, ea este importantă nu prin durata unirii cu ortodocşii, ci prin faptul că aceasta a servit ca motiv şi îndemn pentru unirile făcute de Roma cu celelalte Biserici orientale. Existenţa a numeroase idei eretice (p. 414-41 arată nemulţumirea şi confuzia produse de decadenţa papalităţii.

Urmări nefaste pentru viaţa religioasă avea şi organizaţia bisericească (p. 417-447). Papii, cardinalii, curia erau preocupaţi de venituri şi de cheltuieli şi trăiau în lux scandalos. Aparatul administrativ era tot mai complicat, impozitele tot mai multe şi mai apăsătoare, abuzul cu beneficiile bisericeşti şi cu aplicarea pedepselor spirituale în interes fiscal era provocator. Situaţia papalităţii se resfrânge asupra Bisericii şi a societăţii, nivelul vieţii morale scade, ordinele religioase decad.

Ştiinţa teologică (p. 447-463) este cultivată în universităţi, al căror număr creşte mult în sec. XV, în frunte stând încă Parisul, ilustrat de Pierre d'Ailly şi de Jean Gerson. Teologia secolului XVI-XV este influenţată de nominalism şi nu mai produce personalităţi conducătoare, ca acelea ale secolului de înflorire a scolasticii (sec. XIII). In schimb, mistica ia avânt, datorită între altele faptului că nominalismul favoriza individualismul şi că spiritele religioase erau nemulţumite cu situaţia Bisericii, căutând mângâere în unirea intimă cu Dumnezeu. Arta religioasă (p. 463-467) este deasemenea influenţată de spiritul vremii, în sens naţional şi profan. Era semnul Renaşterii, promovate şi de papi (Nicolae V). Literatura naţională începe să aibă importanţă. Ca şi în structura politică, bisericească şi socială, se observă în ştiinţa teologică şi în arta religioasă efectul dizolvării unităţii şi armoniei medievale. Este început de ev nou.

Cartea lui J. Hollnsteiner, al cărei bogat şi important cuprins l-am redat suficient, în ideile generale, nu este propriu vorbind un manual de istorie bisericească, ci o istorie relativ desvoltată şi completă a Bisericii apusene dela începutul secolului XIII până la jumătatea secolului XV, pe care autorul o cunoaşte şi o expune foarte bine. Istoria Bisericii ortodoxe şi a celor orientale este puţin tratată, fiind atinsă numai în legătură cu cruciadele din sec. XIII sau cu încercările de unire din sec. XIV şi XV. Chiar despre controversa isihastă

numită palamită, autorul scrie doar câteva rânduri. In schimb, istoria bisericească a Occidentului este excelent tratată. Autorul este şi bine informat şi obiectiv. El nu ascunde defectele Bisericii romane şi nu se face apărătorul politicii papale. Dimpotrivă, Hollnsteiner arată slăbiciunile prea omeneşti ale pontifilor romani şi excesele conducerii bisericeşti în general, punând în lumină şi greşelile papilor şi pe ale curiei şi arătând efectul lor asupra societăţii şi a vieţii religioase. In deosebi vina papilor dela Avignon şi a celor din marea shismă este de repetate ori mărturisită. Cititorul rămâne totdeauna cu impresii şi păreri juste. Deşi materia este împărţită în numeroase capitole, evoluţia istorică, şirul faptelor, legătura dintre evenimente se pot urmări bine. Autorul expune clar, esenţial şi coordonat. Faptele tratate sunt legate şi explicate cauzal.

Asupra situaţiilor caracteristice autorul insistă prin repetate consideraţiuni de ordin general, ca de exemplu în chestiunea raportului dintre puterea papală şi cea politică, dintre papi şi sinoadele generale. Bibliografia, foarte bogată (p. 469-531), este împărţită după secţiunile şi capitolele lucrării, la care se referă. Câteva greşeli sunt aproape inevitabile într'o listă de vreo două mii de studii, câte cuprinde bibliografia. Altfel, cartea este întru 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. 8^0 mare, XVI, 436 p.; 332 p., Freiburg im Breisgau (Herder) 1939, 1940, 19 M., leg. 25 M.

Eveniment de importanţă istorică universală, cu urmări adânci şi multiple, Reforma luterană este un pasionant obiect de studiu. Sguduind şi sfâşiind Biserica papală ca nicio altă criză, revoluţia religioasă din sec. XVI a împărţit pe istoricii bisericeşti occidentali în două tabere, cu sentimente şi cu vederi opuse: Unii văd în Luther un mare erou şi profet, cu chemare providenţială, alţii văd pe demonul răzvrătirii împotriva Bisericii şi a tradiţiei. 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 erudiţie, fără a fi reuşit să ajungă la o prezentare obiectivă a reformatorului, care

să mulţumească pe unii şi pe alţii. Cu toate acestea, se poate spune că în istoria Reformei s'a câştigat un teren de acord comun, recunoscându-se de ambele părţi stări şi fapte, asupra cărora controversa devine de prisos.

In sensul acestei înţelegeri mai largi şi mai omeneşti a procesului Reformei luterane este scrisă recenta carte a istoricului bisericesc romano-catolic *Joseph Lortz*, profesor universitar la Münster, despre *Reforma în Germania*. El recunoaşte dintru început complexitatea persoanei lui Luther, socotit de protestanţi un idol, iar de Biserica papală un eretic, şi admite că istoricii romano-catolici mai însemnaţi ai reformei Janssen, Denifle şi Grisar, l-au privit unilateral. Profesorul Lortz recunoaşte chiar că nu există „o expunere catolică a istoriei Reformei germane, care să nu fie înfăţişate pronunţat confesional" (pag. VII). Cu aceasta, el enunţă necesitatea şi dorinţa sa de a scrie o istorie imparţială a Reformei în Germania. „Numai adevărul aspru trebue 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 cunoaşte greutăţile acestei întreprinderi şi mărturiseşte totodată că s'a străduit să vadă pe Luther în colorile lui concrete şi în deplinătatea lui istorică. Lucrarea aceasta, care nu este nici simplă biografie a lui Luther, nici un tratat dogmatic, se anunţă dela primul capitol, despre cauzele îndepărtate ale Reformei o cercetare temeinică şi sugestivă. Capitolul este bogat în constatări istorice şi în adânci consideraţiuni personale. Autorul cunoaşte şi arată lunga pregătire a Reformei luterane, în evenimentele şi stările bisericeşti de pe la anul 1300, dacă nu chiar de mai înainte. Ultimele secole ale evului mediu sunt un timp de prefaceri, de tranziţie, manifestate în numeroasele conflicte ale papilor cu suveranii, în tendinţele unor ordine şi secte, în nominalism, în doctrina lui Okham, în teoriile antipapale, în ideia concilară, în Wiclif şi Hus: proces multilateral şi puternic de rupere cu Biserica.

Pregătită astfel, Reforma lui Luther este pe jumătate rezultatul unor transformări seculare în ideile medievale şi numai pe jumătate opera lui Luther. Redusă la o formulă, Reforma a fost pricinuită de „dizolvarea principiilor şi întocmirilor fundamentale" ale evului mediu. Unitatea bisericească, ce caracterizează viaţa medievală sub toate aspectele ei, a fost distrusă prin Reformă. Luther nu făcea însă decât să dea pe faţă o stare de lucruri existentă şi să ducă separatismul, aparent ca tendinţă, la ruptură. Condiţiunile 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 Italieni, 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 desbinate", 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. In cauzalitatea ei stărue ceva tainic, irațional. Reforma a fost luptă pentru forma autentică a creștinismului, dar aceasta nu trebuia sa 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. In Germania, această soluție n'a fost posibilă, și tocmai de aceea nemulțumirea a isbucnit în ea sub forma Reformei. Deși de mult pregătită, aceasta avea totuși nevoe de o „putere pozitivă", ca să isbucnească. 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 comentar just și curajos al situației bisericești și al stărilor sufletești din ultimele secole ale evului mediu și o excelentă introducere în istoria Reformei.

Inaintând în subiect, J. Lortz tălmăcește 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 ideia 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 ideia 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. Ideia 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. In 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 întrebuințate de ea însăși. O revoluție spirituală era naturală, în această situație. Ea a atins însă nu numai papalitatea, ci Biserica, preoția, ideia 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

această privință în urmă. Situația politică internă și externă era însă plină de pericole, iar cuceririle Turcilor îi adăugau o mare grijă mai mult. Această situație este ilustrată cu cariera politică a împăraților Maximilian și Carol V. Opoziția dintre împărat și principi slăbea unitatea germană.

Apariția tiparului înlesnea considerabil răspândirea ideilor. Dacă predicile lui Luther puteau fi auzite doar de câteva sute de persoane, scrierile lui puteau fi trase în mii de exemplare și răspândite în câteva zile. Germania întreagă putea să stea astfel sub impresia făcută de un singur om. Situația economică și culturală preponderantă a orașelor, cu comerțul, arta și școlile lor, era o revoluționare a condițiunilor vieții medievale. Dimpotrivă, cavalerii și țăranii erau elemente nemulțumite, care slăbeau coherența imperiului și a societății și constituiau materie „explosivă", care a contribuit la succesul Reformei luterane.

Humanismul, în deosebi cel german, care ura Roma papală, a contribuit la pregătirea atmosferei în care avea să isbucnească Reforma. Dorința de a forma un om nou, liber, gustul pentru studiul isvoarelor, opoziția făcută teologiei scolastice, critica adusă vieții bisericești, scepticismul humanismului, pasiunea lui pentru dispute, tonul grobian al criticii, toate acestea, exemplificate cu mari nume de învățați din sec. XV și începutul sec. XVI, au făcut din humanism un însemnat precursor al Reformei, ai cărei sorți de reușită crescuseră mult prin el.

Capitolul (V) despre viața religioasă înainte de Reformă (pp. 69-138) este din cele mai instructive. El face pe cititor spectator la privelișteа atât de variată și de contradictorie a manifestărilor pietății dela sfârșitul evului mediu, cu multele ei alunecări, deformări, păcate, și cu părțile ei bune, covârșite însă de cele dintâi. Cele descrise aci ajung și singure ca să justifice isbucnirea Reformei, atât sunt de contrarii și păgubitoare intereselor opuse ale Bisericii. Abuzuri papale devenite sistem, interesele curiei romane, îmbogățirea Bisericii, înstrăinarea ierarhiei de popor, distanța dintre episcopatul princiar și clerul de jos proletar, decadența ordinelor și a vieții monahale, părăsirea îndatoririlor pastorale în general, abuzurile făcute cu acordarea beneficiilor bisericești, monopolizate de nobilime, dinastii de episcopi de familie, unii numiți încă minori (la vârsta de opt ani!) marele număr de clerici, „inflația" de indulgențe, excese cultice sau pioase, manifestate în pelerinaje, în cinstirea moaștelor, în multe superstiții, abuzul făcut cu săvârșirea de liturghii speciale pentru diferite interese foarte puțin

creştine (contra contagiunii sifilitice, pentru regăsirea lucrurilor furate, parastase pentru vii, etc.), toate acestea patronate şi tolerate de Roma, creau o situaţie în care adevărata pietate, care nu lipsea nici ea şi care se manifesta în viaţa credincioşilor, în artă, în regimul unor mânăstiri, în unele predici, necesita o îndreptare, pentru care lipsea numai omul.

Renaşterea, cu concepţia ei antropocentrică despre viaţă, aducea pericolul confundării religiei cu moralismul, precum şi al relativismului şi al desfacerii de Biserică, în care erau atâtea stări criticabile, cu neclaritatea ei teologică. Expresia cea mai strălucită a calităţilor şi a defectelor ei totodată a fost Erasmus, a cărui figură morală echivocă autorul o zugrăveşte în pagini, care trebuesc citite de toţi admiratorii marelui humanist.

Cu cele spuse apoi despre Biserica teritorială germană, în care autorităţile locale îşi permiteau abuzuri de putere şi de administraţie, secularizând sub pretext de reformă mânăstirile, autorul termină descrierea animată şi evocatoare a stărilor şi factorilor care arătau plinită vremea pentru venirea unui reformator, şi acesta a fost Luther.

Prima parte a vol. I (p. 3-144) este ea singură o carte întreagă asupra cauzelor Reformei, văzute în general şi în parte, sub toate aspectele, cuprinzător, luminos, tăios, scrisă cu cunoaşterea sigură a faptelor istorice, cu numeroase aprecieri critice, cu o nuanţare mereu variată, cu o motivare continuu documentată a necesităţii unei îndreptări a Bisericii.

Trecând la Reforma propriu zisă, autorul face întâiu prezentarea sufletească a lui Luther, a cărui mărime istorică o recunoaşte fără nicio rezervă, în a cărui complexitate chiar vede un gigant. „Luther este o mare de puteri, de impulsuri, de cunoştinţe, de acte trăite". Aceasta mai ales îl caracterizează: el lucra trăind actele sale. Personalitate puternică, subiectiv, emotiv, eruptiv, Luther nu cunoştea măsura. El este făcut din extreme şi se exprimă în paradoxe, afirmând cu aceeaşi uşurinţă lucruri opuse şi amintind pe „credo quia absurdum". Lortz nu face propriu vorbind biografia lui Luther. Amintind câteva date numai, el urmăreşte să descrie şi să explice procesul sufletesc, care a făcut din călugărul augustinian un revoluţionar. Dispoziţia lui sufletească, vieţuirea lui în mânăstire, nemulţumirea lui cu teologia scolasticistă obişnuită şi cu exegeza ei fragmentară şi fără viaţă, influenţa nominalismului okhamist, care falsifica idei teologice fundamentale, ca pe cea

despre raportul dintre Dumnezeu și om, înfățișându-i un „catolicism care nu era catolic", studiile și profesoratul lui la Wittenberg, a cărui universitate abia înființată nu avea nicio tradiție, propria-i lectură asiduă a sfintei Scripturi, izolarea și înțelegerea ei prin prisma marii probleme care-l muncea din mânăstire — a faptelor și îndreptățirii omului înaintea lui Dumnezeu, — acestea, și nu călătoria lui Luther la Roma (1510-11) au făcut din Luther un reformator.

Torturat de întrebări mari și grele, agravate de firea lui, excesivă în toate, căutând o deslegare care să-l liniștească, influențat de Augustin și de sf. apostol Pavel, așa cum l-a înțeles, el s'a adâncit în studiul bibliei, căreia i-a dat o înțelegere cu totul personală, deși nu nouă, zicându-se chiar că el a „descoperit" biblia. Cu numeroase citate din prelegerile lui despre psalmi și despre epistola către Romani, autorul prezintă ideile fundamentale ale teologiei lui Luther (așa numita „teologia crucii") și totodată inconsecvențele și contradicțiile ei. De bună credință, sincer, serios, profund, Luther își formează totuși concepții teologice greșite, pentrucă erau unilaterale, îndreptate împotriva unei doctrine bisericești fals văzute, prin teologia scolasticistă și okhamistă. Luther se despărțea pe nesimțite de Biserică, printr'o exegeză și o teologie proprie.

Comentând începuturile luteranismului, autorul arată întâiu, prin enumerarea mai multor fapte de seamă, importanța istorică excepțională a anului 1517, anul afișării celor 95 de teze ale lui Luther la Wittenberg. Studiază apoi istoric și teologic indulgențele, care au dat, cum se știe, prilej lui Luther să facă din reforma sa o acțiune publică, populară, laică. Lupta contra abuzului de indulgențe deveni în chip firesc lupta împotriva papalității și a curiei romane, între altele din cauza neclarității teologiei timpului. Puțini își dau seama de natura și de gravitatea revoltei lui Luther, mai ales la Roma. Se vede aceasta din jumătățile ei de măsuri, mai mult amenințări, neluate în serios în Germania. Luther exprima aversiunea neamului său față de Roma papală și curialistă, fiscală, mondenă, abuzivă. În fond însă acțiunea lui era nu națională, ci religioasă, ceea ce adversarii lui n'au înțeles bine, subprețuindu-l și socotind că-l vor putea învinge prin dispute scolastice, sau Roma chiar prin promisiuni de onoruri. Cele trei scrieri programatice din anul 1520 *(Către nobilimea creștină a națiunii germane, Despre captivitatea babilonică* și *Despre libertatea unui creștin)* arată una după alta importanța și gravitatea luteranismului pentru Biserică. Se contestă

nu numai primatul papal, socotindu-se papa antihrist [1], ci și preoția, și

1. Dovedirea neautenticității actului *Donatio Constantini* de către Laurentius Valla făcu mare impresie asupra lui Luther, convins astfel că temeiul puterii papale era un fals (p. 234).

ce e mai rău: Se contestă natura și puterea harică a sfintelor taine. Luther era un spirit profund religios, dar făcea greșala de a vedea numai stările rele din Biserică și a o judeca după ele.

Succesul mișcării lui s'a datorit în mare parte faptului că el a câștigat poporul și mai ales tineretul. Reforma deveni o revoluție a tinerilor împotriva tradiției și o ridicare a națiunii germane împotriva Romei. Din nefericire, ceea ce-i putea opune Biserica era doar știința scolastică a unor teologi învățați, ca Eck, superior lui Luther în cunoștințe, dar inferior și el și toți ceilalți ca sentiment religios și chiar străini de adevăratul sens al luptei. Biserica romană n'a înțeles pe reformatorul german și nu i-a putut opune arme ca ale lui; dimpotrivă, a făcut apel contra lui la autoritatea politică. Reacțiunea ei a fost greșită și fără efect. De bulele ei de excomunicare Germanii nu se mai tem (Luther le arde), episcopii au alte preocupări decât cele religioase, clerul are în mare parte simpatie pentru reformator, iar tiparul ajută scrierilor lui să se răspândească în masa poporului cu mare ușurință. În acest timp, curia papală era interesată numai de cele materiale, iar pontiful însuși, Leon X, ocupat cu distracțiile și cu vânătoarea, nu lua în tragic revolta unui călugăr german dintr'un ordin cerșetor.

Situația politică din Germania și alegerea lui Carol V ca împărat (1520) contribuiau la evoluția Reformei. Audierea lui Luther la Worms (Aprilie 1521) fu un moment din cele mai importante. Călătoria și primirea reformatorului la Worms au fost un triumf. Hotărîrea împăratului și edictul dat împotriva lui nu-l impresionează. Omului religios, care era Luther, i se opunea un humanist, Aleander, nunțiul papal. Biserica se arăta neputincioasă [să reacționeze în furtuna deslănțuită. La Wartburg, unde Luther a trebuit să stea apoi ascuns, sub protecția principelui Friedrich von Sachsen, continuă procesul formării lui revoluționare, săvârșind opera sa religioasă capitală: traducerea bibliei în limba germană, traducere de importanță istorică, ce-l lega și mai mult de cuvântul Domnului și-l întărea în convingerea că mântuirea se obține numai prin credință. Dela Wartburg a scris Luther lui Melanchthon faimoasele cuvinte, care au fost răstălmăcite: Păcătuește mult, dar crede și mai mult! Ele exprimă ideia lui Luther despre puterea suverană a lui Hristos și a credinței în El. Este totuși adevărat că Luther a depre-

ciat morala şi că aceasta este una din slăbiciunile teologiei lui, recunoscută şi de protestanţi.

Deşi format filologic prin humanism, Luther se deosebeşte de humaniştii în concepţiile sale teologice: Humanismul exagera în plus, Luther în minus, puterile omului. Humanistul Melanchthon i-a devenit totuşi partizan şi i-a fost cel mai mare sprijin în formularea şi moderarea luteranismului. Dimpotrivă, reformatorul Zwingli se deosebea de Luther prin fire şi prin concepţii, iar Erasmus nu s'a putut decide niciodată să ia o atitudine clară şi hotărîtă; a terminat însă prin a fi ostil lui Luther.

Semănând vânt, Luther a cules furtună. Aceasta luă îndoitul aspect al anabaptismului (Thomas Müntzer) şi al războiului ţăranilor (1525), care sunt un efect al ecoului predicii luterane, al exagerărilor ei, al tonului ei revoluţionar. Cel dintâi are caracter mistic, cel de al doilea caracter sângeros. Tolerant la început, Luther se rosti apoi împotriva rebelilor mistici sau ţărani şi ceru intervenţia energică a autorităţii împotriva lor, deşi anabaptiştii nu erau decât reprezentanţii creştinismului nedogmatic al Reformei, iar ţăranii revoltaţi cereau pe teren social libertatea pe care o predica Luther. Ambele experienţe se explică din împrejurările date şi au fost triste şi persecutate. Ţăranii, învinşi de prinţi, plătiră încercarea lor cu vreo sută de mii de victime. Revolta lor rămâne totuşi unul din cele mai caracteristice aspecte ale Reformei luterane. Făcută în numele Evangheliei şi înnecată în sânge, ea a fost o gravă atingere a prestigiului lui Luther şi a uşurat trecerea Bisericii sub autoritatea lumească.

Reforma a fost ameninţată de mai multe ori şi după 1525, dar a reuşit să se întindă, graţie împrejurărilor şi agenţilor ei. Luther era ascultat cu atât mai mult, cu cât ierarhia bisericească era indolentă şi antipatică. Autorul ilustrează cu numeroase exemple progresul mişcării luterane în oraşe, ca şi nestatornicia multora faţă de Biserică sau de Reformă însăşi. Unii mai aşteptau convocarea unui sinod general, care să rezolve problemele bisericeşti ale timpului. Situaţia devenea deosebit de grea. Lipsa de preoţi începea să fie mare, succesul Reformei creştea prin predică, prin scris şi prin şcoală, cucerind societatea pentru Luther. Mii de studenţi alergau la universitatea din Wittenberg, devenind propagandiştii Reformei, pe când şcolile romano-catolice erau în inferioritate şi decadenţă. Succesul fu realizat în masa poporului, asupra căreia Reforma influenţa şi prin mijloace neleale, prezentându-i şi combătând concepţii catolice falsificate. Rezistenţă se opuse Reformei

mai ales în mânăstiri, unde se întrebuința violența pentru a le reforma și se produse o reacțiune, care ținu până la martiriu. Secularizarea lor este unul din efectele Reformei. Deși pregătită, în concepția timpului, ea se făcu în chip interesant și abuziv, Luther însuși având idei care erau împotriva dreptului bisericesc.

Ultimul paragraf, întitulat „*Luther*" (p. 381—436) este foarte însemnat pentru psihologia și aprecierea omului care s'a identificat cu Reforma și care a fost factorul ei: „Luther ist die deutsche Reformation; die deutsche Reformation ist Luther" (p. 381). Luther a fost un fenomen, o bogăție și un complex de calități și de defecte sufletești: Om religios, dar nu mistic, nici teolog sistematic, cum nu era nici om politic sau cap juridic. Miezul religiozității lui era Dumnezeu, a cărui maiestate inspira reformatorului o profundă teamă religioasă. Omul este opus lui Dumnezeu. Dumnezeu și omul sunt contraste. Puterea lui Dumnezeu și încrederea în El dau lui Luther avântul de care este dus în propoveduirea cuvântului Lui, cu conștiința unui profet. El era un predicator al Evangheliei și nu un teolog. Luând creștinismul în serios, Luther îi atribuia valoare absolută și nu vedea nimic bun în afară de el. Prețuia mult rugăciunea, dar a înlăturat liturghia Bisericii romano-catolice. Având talent muzical, a compus el însuși cântări bisericești. Față de moralismul anabaptiștilor, Luther accentuiază primatul credinței, nesocotind însă laturea morală a creștinismului și reducând bogăția ideilor creștine la câteva numai.

Luther nu urmărea desbinarea Bisericii, ci îndreptarea ei. El avea ideia greșită că se găsește în Biserica una, dar cu concepția sa despre Biserica invizibilă el ieșea din unitatea Bisericii. Din nefericire, lipsea atunci un tratat teologic despre Biserică, din care Luther să fi învățat a cunoaște bine caracterul ei dogmatic-canonic. El vedea în Biserica romană și în liturghia ei lucruri omenești, în doctrină scolasticism, în totul abatere și corupție, și vrea să îndrepteze Biserica, doctrina și cultul în sensul Evangheliei și al creștinismului vechi, luând ca bază și dreptar numai cuvântul Scripturii, interpretat subiectiv. Aceasta a dus pe Luther la paradoxe și a expus protestantismul la atâtea variațiuni și contraziceri, al căror început îl constitue însăși nestatornicia reformatorului german, care înlătura autoritatea infalibilă a Bisericii. „Marea concluzie greșită în întocmirea doctrinei lui este aceea că el a făcut convingerile sale cu totul personale, ieșite din cea mai curioasă evoluție a unei predispoziții cum nu se poate mai personală, poruncă obli-

gatorie pentru toți" (p. 408). Prin subiectivismul său, Luther a desbinat Biserica, creștinătatea, Germania, lumea.

Pe de o parte blând și umil, Luther este pe de alta provocator, arogant, grosolan. Unele din scrierile lui, în deosebi *„Wider Hans Worst"*, sunt pline de expresiuni vulgare, ce nu se pot reproduce. Polemica în general era atunci aspră, a lui Luther depășește însă orice măsură, și, ce este mai rău, confundă instituția cu persoanele ce combate în chip trivial. Violența, ura, patima caracterizează tonul și vocabularul lui. Imaginile întrebuințate de el sunt tot atât de rușinoase în istoria protestantismului, pe cât sunt adulterele papii Alexandru VI Borgia în istoria romano-catolicismului. Orb pentru ceea ce era catolic, Luther nu vede nimic bun în Biserica romană, în care combate anume ideia unilaterală și greșită ce avea el despre ea. Tabloul se completează cu foarte juste considerațiuni asupra orgoliului lui Luther, a sentimentului lui revoluționar de libertate, a puternicei lui conștiințe de sine, care-l făcea să socotească opera sa operă a lui Dumnezeu, — a îndărătniciei cu care-și urmărea ideile, a desnădejdii care l-a stăpânit toată viața, a incapacității lui de a ajunge la o sinteză a contradicțiilor ce purta în sine sau vedea în Biserică și de a deosebi ceea ce este profan de ceea ce este sfânt. Vioiciunea lui, curajul polemic, spiritul ofensiv, ironia, extraordinara lui putere de muncă și de producție literară și totodată faptul că aducea o înnoire în ceea ce învechise evul mediu, au dat lui Luther putința să sfâșie Biserica, socotindu-se pe sine în serviciul Evangheliei, neînțelese de ea.

Vol. II face istoria Reformei după 1525, descriind întâiu complicata situație politică europeană, pentru a învedera greutățile cu care avea de luptat împăratul Carol V. Aceste greutăți condiționează atitudinea lui față de Reformă. În îndelungata lui lipsă din Germania (1522-1529), mișcarea luterană prinde rădăcini și se întinde. Autorul arată dificultățile de drept, create prin Reformă, în conducerea Bisericilor, în administrarea bunurilor, în cult, produse de conflictul între ordinea veche și cea nouă, de neclaritatea acesteia, de amestecul interesat și abuziv al prinților în cele bisericești. El ilustrează cu fapte și cu nume politice peripețiile Reformei față de hotărîrea gravă a dietei dela Worms (1521), precum și insuccesul altor diete, în care minoritatea protestantă reușì, datorită curajului său și lipsei de energie a prinților și a episcopilor romano-catolici, să zădărnicească măsurile luate împotriva lutera-

nismului. Deosebit de mare este în această privință vina papii Clement VII (1523—1534), a cărui politică, favorabilă regelui Franței François I, aspru criticat, și defavorabilă împăratului german, ajuta indirect succesul Reformei, pe care Carol V voia s'o reprime, convins de necesitatea unității și armoniei Bisericii. Situația evolua însă spre desbinarea politică-religioasă a Germaniei. Un război religios era chiar gata să isbucnească; el fu evitat mai ales prin intervenția lui Luther pe lângă principi. Protestanții se despart de ceilalți și se solidarizează politic după dieta dela Speyer (1529), dar nu pot constitui împreună cu Zwingli un front comun al Reformei, ceea ce însă feri luteranismul de influența nefastă a zwinglianismului. Principiul confesional era însă formulat și lupta religioasă deschisă. Ajutat de împrejurări, de situația împăratului, de atitudinea regelui Franței, de nestatornicia lui Clement VII și mai ales de formarea ligii Schmalkaldice, principiul confesional birue în anii 1530—1539. Luteranii își dau cărți simbolice, în frunte cu Confessio Augustana (Augsburg 1530), opera humanistului Melanchthon, care nu redă ideile originale ale lui Luther, ci este mai de grabă o încercare de a câștiga pe episcopi, evitând chestiunile dogmatice importante. Este de altfel caracteristică pentru cerințele populare ale Reformei și pentru lipsa de înțelegere a Romei, stăruința cu care reformații țin mai ales la căsătoria preoților și la împărtășirea sub ambele forme.

Chestiunea religioasă devine tot mai mult politică, iar poziția teologică era de ambele părți tot atât de neclară. După dieta dela Augsburg (1530), anul 1532 este unul din cei mai hotăritori în istoria Reformei, prin formarea coaliței protestante Schmalkaldice, care amenință grav unitatea imperiului. Politica turcofilă a lui François I, care persecuta pe protestanții din Franța, dar susținea pe cei din Germania, lipsa de înțelegere a curiei romane, pericolul turcesc, interesele germane teritoriale, alăturarea Bavariei de luterani, toate pun lui Carol V probleme grele, obligându-l la oarecare concesiuni față de protestanți. In timp ce aceștia se organizau, romano-catolicii se arătau incapabili să formeze un front comun împotriva lor. Reforma câștiga deci teren. Intre timp, alimentat de progresul ei, anabaptismul făcea la Münster o experiență religioasă, politică și socială dementă, a cărei descriere constitue o pagină apocaliptică în istoria Reformei. Este unul din cele mai grăitoare indicii ale turburării produse în spririte de mișcarea luterană.

Pentru a completa tabloul situației religioase în Germania, autorul amintește că decadența nu era totuși generală; dimpotrivă, erau

mânăstiri, episcopi şi preoţi, cari îşi făceau datoria şi ţineau la credinţa Bisericii. Zelul romano-catolic este ilustrat cu exemplul adversarului lui Luther, Eck, preot şi profesor la Ingolstadt, care este prezentat ca un cleric conştiincios, activ, sincer, dornic de o reformă a Bisericii. Aflăm din nou, cu acest prilej, abuzuri şi stări scandaloase, desvăluite şi criticate de zelosul polemist, care ne încredinţează odată mai mult că pricina cea mare a răului, care a adus Reforma protestantă, era Roma: papalitatea şi curia papală. Nu interesa decât banul. Se făcea comerţ desgustător cu toate şi mai ales cu indulgenţele, al căror abuz le discreditase cum nu se putea mai mult: Se făcea cu ele plata la hanuri şi la case de toleranţă!

Un număr de alte exemple şi figuri bisericeşti din Germania arată că exista în sânul Bisericii conştiinţa relei stări de lucruri şi că se dorea îndreptarea ei. Lipsea numai o putere genială şi un spirit creator, ca ale lui Luther.

Continuând a ilustra decadenţa Bisericii romano-catolice, profesorul Joseph Lortz accentuiază iarăşi, între altele, lipsa mare de preoţi şi de călugări, dezorientarea clerului, din care mulţi treceau la luteranism, destrămarea vieţii religioase-morale, îndepărtarea credincioşilor de biserică, lipsa de cărţi religioase, care făcea să se înveţe pe catehisme luterane sau chiar de către profesori luterani, concubinajul clerului, care aproape în întregime trăia în căsătorie (în Bavaria, la 1562, abia dacă erau 3-4 la sută preoţi fără concubine), lipsa de interes pentru teologia romano-catolică, pe când cel pentru învăţătura lui Luther era foarte mare.

Isvorul răului erau, cum am mai spus, excesele şi abuzurile puterii papale şi ale curialismului roman, simoniac, corupt, venal, exploatator al Bisericii întregi supte de Roma, precum şi monopolul nobilimii germane asupra demnităţilor şi beneficiilor bisericeşti, a cărei consecinţă era ocuparea lor din simplu interes familiar, fără vocaţie, fără conştiinţă religioasă. Toate acestea sunt cunoscute şi din mărturii romano-catolice, care confirmă situaţia religioasă deplorabilă a sec. XVI şi justifică astfel hotărîrea cu care Luther a purces la crearea unei stări noi. Drept este că în acelaşi timp se observă trezirea conştiinţei religioase în sânul Bisericii şi iniţiative individuale de îndreptare, care caută să apere bunurile ce avea Biserica în viaţa şi în învăţătura sa tradiţională. Semne de renaştere religioasă se constată în acţiunea ordinului cartuzienilor, a unor nunţii papali, a papii Paul III (1533-49). Un

mare număr de personalităţi de seamă, între care şi laici, promovează opera reformei interne a Bisericii. Cel mai mare merit îl are însă ordinul iezuiţilor, a cărui acţiune în Germania a fost salvatoare pentru Biserică, mai ales prin Petrus Canisius. Iezuiţii au urmărit o nouă educaţie religioasă şi trezirea sentimentului religios cu ajutorul exerciţiilor lor spirituale, al rugăciunii, al pregătirii de clerici buni, al cultivării ştiinţei teologice. Abia prin munca lor devotată s'a putut opune acţiunii luteranismului o reacţiune bisericească, şi aceasta, de notat, a venit din afară de Germania, din ţările romanice.

Importantă este deasemenea, prin sforţările ei anti-luterane, teologia controversistă romano-catolică a timpului, care a început acum a fi mai bine cunoscută şi apreciată decât înainte. Autorul o studiază din laturea ei negativă şi pozitivă, în reprezentanţii ei mai de seamă (Hieronymus Emser, Thomas Murner, Kaspar Schatzgeyer, Stanislaus Hosius şi mai mulţi alţii, amintind deasemenea pe Eck şi Cochläus). Din nefericire pentru Biserica romano-catolică, cu toate calităţile şi meritele acestor polemişti, niciunul dintre ei nu este „o stea de prima mărime", un geniu, ca Luther. Controversiştii romano-catolici nu înţeleg destul de bine să câştige poporul, ca reformatorul german, scrierile lor stăruesc în scolasticism, unii imitează grobianismul lui Luther. Nu toţi se străduesc să înţeleagă fondul lui Luther şi al reformei lui, fondul ei religios. In general, deşi cunoşteau reaua stare de lucruri din Biserică, nu voiau s'o recunoască în polemica lor cu luteranii, cum nu recunoşteau nici lui Luther vreo calitate. Ţinându-se în defensivă şi nesusţinuţi de conducerea bisericească, teologii romano-catolici se simt în inferioritate faţă de luterani, nefiind nici sprijiniţi material, pentru a-şi putea tipări la timp scrierile, pe când ale luteranilor umpleau uşor Germania, profund nemulţumită de Roma, care rămânea preocupată de interese materiale şi de diplomaţie, nu de teologie, nici de reforma Bisericii. Teologii ei luptau împotriva luteranismului izolaţi şi pe seama lor înşişi, pregătind opera sinodului dela Trident, care abia el însemna o concentrare a sforţărilor teologice antiluterane şi trezirea Bisericii oficiale în faţa pericolului luteran.

Necesitatea convocării unui sinod general a fost simţită dela începutul Reformei, dar papii, temându-se de efectele teoriei conciliare din sec. XV, se temeau cu aceasta de sinod şi ezitau. Regele Franţei, adversar al împăratului german, care voia sinodul, era împotriva lui, asociindu-şi şi pe regele Angliei Henric VIII. Nici episcopii germani nu erau însă bucuroşi de ţinerea sinodului. La stăruinţa împăratului şi a

opiniei publice, papa Paul III a convocat totuşi sinodul dela Trident (1545—63), care însă, în loc să se ocupe întâiu cu reforma Bisericii, s'a ocupat cu luteranismul şi cu chestiuni dogmatice, a explicat şi a confirmat doctrina Bisericii. Sinod „dogmatic", el a „creiat o nouă conştiinţă catolică", a fost cel mai papalist sinod de până atunci şi a constituit condiţia necesară a sinodului dela Vatican.

Nevoia pacificării religioase-politice a Germaniei şi întârzierea convocării sinodului, care s'a ţinut apoi cu mari întreruperi, au făcut ca unii teologi şi împăratul să caute o înţelegere cu luteranii prin întâlniri şi convorbiri, în scop de apropiere, cu concesiuni reciproce: adevărate încercări de unire pe cale teologică, în care era accentuat totodată interesul naţional. Aceste încercări arată şi ele cât de mare era confuzia teologică a timpului, cât de mare vina şi nepăsarea Romei, în situaţia grea ce se crease în Germania, cât de puternică şi nefastă influenţa relativismului humanismului erasmian, cât de mare dorinţa împăratului — singurul care a ţinut piept Reformei până la moartea lui Luther — de a se reface unitatea Germaniei şi a Bisericii, şi cât de greu ca Biserica să ajungă la o reformă pornită dinăuntru. Propunerea de reformă a împăratului găsi ecou în sinodul dela Köln (1548), dar interesele princiare, ca şi nevrednicia unor episcopi, împiedecau reuşita ei. Rămânea ca împăratul să încerce a rezolva problema prin mijloace politice şi militare.

El a reuşit în adevăr, prin înţelegeri cu unii prinţi germani, să zădărnicească planul regelui francez îndreptat împotriva sa şi să-l despartă de Turci şi de luterani prin pacea dela Crépy (Septembrie 1544). Din nefericire, atitudinea papii Paul III fu protivnică împăratului şi intereselor creştine. Luther compuse atunci (1545) una din cele mai violente şi mai vulgare scrieri *(Impotriva Papii dela Roma instituit de diavolul)*. Antipapismul reformatorului este cel mai puternic sentiment al lui, acum la sfârşitul vieţii, ca şi la început. In această ură fanatică împotriva papalităţii moare Luhter la 1546. Carol V reuşi să înfrângă liga Schmalkaldică (în Germania de Sud şi la Mühlberg, 1547), ajungând stăpân pe situaţie. Temându-se însă de victoria lui, papa Paul III retrase din Germania trupele ce trimisese în ajutor împăratului, slăbindu-i astfel puterea în faţa protestanţilor. Ca şi atitudinea duşmănoasă a regelui francez, atitudinea papii era tot ce putea să ajute mai mult cauzei luterane. Carol V, sincer în dorinţa sa de a restabili unitatea şi pacea religioasă, nu-şi da destul de bine seama de puterea noii credinţe în popor.

Rezultatul politicii lui religioase a fost așa numitul „Interim" dela Augsburg (Septembrie 1555), un compromis, care făcea luteranilor unele concesiuni și care, stabilind principiul păgân „cujus regio, ejus religio", consacra desbinarea religioasă de până azi a Germaniei. Era recunoașterea Reformei luterane și totodată triumful teritorialismului princiar asupra imperiului universalist medieval. Nici Carol V nici papa nu participase la această hotărîre de mare importanță istorică, Ea este efectul acțiunii lui Luther și al tendinței antiimperiale a principilor germani. In acest sens, Luther, care a trezit sentimentul național german, a fost totodată cauza desbinării germane, a distrugerii ideii imperiale universale, ca și a unității Bisericii occidentale, dar a fost în același timp motivul reacțiunii bisericești a contrareformei, care a dat Romei putința să-și păstreze și mărească puterea prin sinodul dela Trident și apoi prin cel dela Vatican.

Concluzia celor două volume justifică și precizează atitudinea și rezultatele lucrării. Autorul recunoaște odată mai mult starea intolerabilă a Bisericii romano-catolice în sec. XVI și deci necesitatea reformării ei și constată că, departe de a se compromite Biserica prin descrierea sinceră a tristei situații de atunci, ridicarea ei victorioasă din aceasta și întărirea ei în secolele următoare sunt dovadă că fondul divin, obiectiv al Bisericii este deosebit de ceea ce fac din ea oamenii, și că tocmai regenerarea Bisericii după o situație cum istoria nu cunoaște mai critică, arată că trebue să se facă deosebire între esența Bisericii și între aspectele ei omenești, uneori atât de triste. Această deosebire, din nefericire, n'a făcut-o Luther, care, pentru abuzurile oamenilor, a combătut și a sfâșiat Biserica însăși.

Autorul constată în această privință inconsecvența luteranismului, care și-a depășit și călcat principiile, în numele cărora voia să reformeze Biserica, a rupt unitatea ei, a admis criticismul și indiferentismul religios modern și s'a expus el însuși desbinării într'o mulțime de denumiri, ce nu se pot pune de acord. Luther a fost greșit înțeles și a fost chiar trădat de luterani, încă trăind el. Marea lui greșală este de a fi atins Biserica în esența ei, care este unitatea absolută (p. 307): pe aceasta Luther a distrus-o, fără a putea reconstitui el o Biserică unitară. In numele și în interesul unității Bisericii, crede autorul terminând și amintind mișcarea ecumenică actuală, protestanții și romano-catolicii s'ar putea înțelege pentru refacerea ei. Această încheere este semnificativă și aruncă asupra întregii cărți o anumită lumină.

Aşezându-se pe terenul istoric al faptelor, aşa cum au fost, recunoscând cu sinceritate păcatele multe şi grele ale Bisericii sale, ca şi meritele lui Luther, autorul crede a putea să propună în numele adevărului istoric recunoscut şi al dragostei creştine, care nu lipseşte Romei, ca cele două Biserici să se poată privi şi înţelege. Este caracteristic, în acest sens, că profesorul Joseph Lortz termină citând cartea lui M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, care este o întreagă teologie romano-catolică a unităţii şi a unirii Bisericilor.

Trebue recunoscută istoricului bisericesc german o consecventă sinceritate şi iubire de adevăr în opera sa. Curajul cu care Joseph Lortz a scris *Istoria Reformei în Germania* este mare şi rar în Biserica sa. Dorinţa exprimată la începutul cărţii, de a fi obiectiv, este fidel respectată în marea sa lucrare. Autorul n'a ascuns niciun defect al Bisericii sale şi n'a ocolit nicio chestiune neplăcută ei. Ceea ce este mai important, a evidenţiat vina conducerii bisericeşti centrale cu o tărie şi o insistenţă, care nu vor plăcea multora dintre coreligionarii săi. Istoricul a privit şi a spus lucrurile aşa cum au fost, le-a privit anume din toate părţile, cu cunoaştere largă şi sigură, cu înţelegere adâncă şi clară, unind o mare ştiinţă cu un mare talent de a prezenta oamenii şi de a tâlcui faptele.

Lucrarea lui nu este o carte de istorie bisericească obişnuită. Renunţând la aparat, ca şi la îngrămădirea de date istorice, profesorul J. Lortz este mai ales un interpret al istoriei: Interpretează lucrurile cu competenţa omului de ştiinţă şi cu agerimea cugetătorului, care priveşte cursul istoriei dela înălţimea rostului ei tainic, fără a se pierde în ceea ce ea are banal şi mărunt, deşi el cuprinde faptele în bogăţia, complexitatea şi succesiunea lor, priveşte viaţa veacului în toate laturile şi contradicţiile ei. Apreciind sentenţios şi just, analizând, comparând, sintetizând, autorul stabileşte adevăruri istorice şi formulează adesea principii de metodă şi de ermineutică istorică, ce trebuesc reţinute de metodologia istoriei.

Subiectul fiind prea mare, pentru a fi cuprins şi desvoltat tot în expunere curentă, autorul îl descompune în momentele şi laturile lui principale, fără a-l fărâmiţa totuşi cu aceasta şi fără a pierde un moment din vedere marile lui idei şi linii. Deşi fragmentară, cartea are unitate şi continuitate. Ca într'un film colorat şi însufleţit trec pe dinaintea cititorului figuri şi scene istorice variate, actori şi acte din marea tragedie

cu tâlc adânc a Reformei germane. In realitate, cartea este plină de fapte şi de gând. Presupunând însă faptele istorice mai mult sau mai puţin cunoscute, autorul ţine şi reuşeşte să scoată în evidenţă mai ales gândul, sensul lor. El nu este atât un istoric-cronicar al Reformei, cât un istoric-filosof al ei, aşa cum ne-a obişnuit prin acea „ideengeschichtliche Betrachtung" a Istoriei Bisericii, pe care a scris-o ca pe o „tălmăcire a trecutului creştin" [1].

Stăpân pe un material bogat, fără a voi s'o arate, profesorul Joseph Lortz îl mânueşte cu siguranţă şi abilitate, îl coordonează cu iscusinţă pe un plan superior, îl foloseşte cu efect. Uneori trebue să repete lucruri spuse; el ştie să le spună variat şi totdeauna interesant. Adăugăm că bibliografia (vol. II, p. 310—321) este de mare folos pentru studiul Reformei.

Bazată pe fapte, gândită sincer şi scrisă frumos, cu un vocabular bogat, variat, nuanţat, temeinică şi dreaptă în aprecieri, fără ocoluri şi fără reticenţe în exprimarea lor, cartea lui Joseph Lortz se citeşte şi cu plăcere şi cu încredere. Ea este opera unui maestru şi va sta fără îndoială prin calităţile ei în fruntea literaturii romano-catolice noi despre Reforma lui Luther. Este o carte pe care trebue s'o citească oricine doreşte să cunoască raţiunea istorică-ideologică şi manifestările de început ale Reformei germane.

Fără a se bucura de răul altor Biserici, teologul ortodox are prilejul şi un excelent mijloc să constate, citind cartea lui Joseph Lortz, că Biserica ortodoxă a fost din fericire lipsită de marile păcate ale Bisericii papale, şi de aceea scutită de profundele sguduiri şi sfâşieri ce i-a adus ei Reforma.

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, fasc. 45), Leipzig (Leopold Klotz) 1939, 8^0, 160 p., 7 M.

În colecţia *Ekklesia*, care cuprinde, cum arată subtitlul, prezentări ale Bisericilor actuale făcute de autori din sânul lor, a apărut

1. *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen*, — unter Mitwirkung von Fr. X. Seppelt und O. Koch, Münster in Westfalen 1932 (ediţia 5—6: 1937).

ca al X-lea volum cel cu titlul de mai sus, privitor la Biserica ortodoxă din Europa sud-estică şi Asia anterioară. Necesitatea editării colecţiei Ekklesia, care apare sub conducerea profesorului german Friedrich Siegmund-Schultze, a învederat-o mişcarea ecumenică, al cărei scop este apropierea şi colaborarea creştinilor de toate confesiunile. Condus de ideia că se face un mare serviciu creştinismului prin contact personal şi prin cunoaşterea reciprocă a creştinilor, profesorul-editor a obţinut colaborarea unor teologi ai Bisericilor participante la mişcare pentru editarea colecţiei *Ekklesia.*

Volumul a X-lea tratează pe scurt despre istoria, literatura, doctrina, organizaţia, cultul şi monahismul Bisericii ortodoxe, cu excepţia Bisericii ruse, cu care se va ocupa volumul următor (XI), precum şi despre istoria raporturilor dintre Biserica ortodoxă şi celelalte Biserici, în deosebi participarea ei la organizaţiile şi lucrările mişcării ecumenice. Autorii volumului sunt toţi Greci. Este deci explicabil că Biserica greacă formează obiectul de preferinţă al volumului.

Într'o foarte interesantă introducere (p. 5-18), editorul german recunoaşte calităţile şi meritele Bisericii ortodoxe, continuatoare fidelă a vechii Biserici creştine, şi mărturiseşte cu simpatie că prin cunoaşterea Bisericii ortodoxe, prilejuită de alăturarea ei la programul mişcării ecumenice, s'au schimbat mult ideile greşite ale lumii protestante şi anglicane despre ea, idei formate de Albrecht Ritschl şi de Adolf von Harnack. Profesorul Friedrich Siegmund-Schultze recunoaşte ca necesară şi importantă contribuţia Bisericii ortodoxe la opera mişcării ecumenice şi face o caracterizare a spiritului ortodox, cu unele rezerve explicabile din partea unui protestant.

Volumul este opera a şase colaboratori: patru profesori ai Facultăţii de Teologie dela Atena şi doi ierarhi greci, decedatul arhiepiscop al Atenei Hrysostomos Papadopulos şi mitropolitul Ghermanos al Tiatirei. Primul capitol (p. 19—35) este o schiţă istorică a Bisericii ortodoxe, dela începutul creştinismului, scrisă de *Arhiepiscopul Hrysostomos Papadopulos.* Capitolul trage liniile generale şi caracteristice ale istoriei bisericeşti şi arată întinderea, evoluţia şi luptele Bisericii, diferenţierea şi despărţirea ei, destinele istorice ale ortodoxiei, rolul central al Patriarhiei de Constantinopol, contactul Bisericii ortodoxe cu mişcarea ecumenică după războiul mondial.

Despre istoria literaturii bisericeşti greceşti (p. 36—54) scrie profesorul *Dim. S. Balanos,* împărţind-o în patru perioade: 1. primele opt

secole (epoca patristică); 2. sec. IX-XV (1453); 3. 1453—1821; 4. 1821 până azi. Din prima perioadă se amintește doar existența a două tendințe opuse în Biserica veche: conservatoare și liberală, cu victoria celei din urmă, și rolul hotărîtor jucat de Origen în desvoltarea literaturii și cugetării teologice creștine. Din a doua perioadă se enumără scriitorii mai însemnați, dela patriarhul Fotie până la mitropolitul Visarion al Niceii, cu operele lor mai importante. În această perioadă, istoria literaturii urmează în general istoria politică a Bizanțului și înflorește cu cele trei dinastii imperiale (Macedoneni, Comneni, Paleologi). Deși literatura acestei perioade nu este originală, ea este reprezentată prin mulți scriitori de seamă, caracterizându-se prin întoarcerea la anticitatea clasică greacă și prin folosirea literaturii patristice și având în mare parte scop polemic (împotriva Bisericii latine și a islamismului). Dela căderea Constantinopolului până la începutul secolului al XIX-lea, literatura greacă este influențată de situația grea a Bisericii ortodoxe de sub jug turcesc. Se disting totuși câțiva scriitori, dintre cari unii latinofili, instruiți în Collegium graecum la Roma. În a patra perioadă, literatura bisericească greacă devine iarăși mai bogată și mai variată. Autorul o ilustrează cu numele teologilor mai de seamă din acest timp, amintind polemica dintre Theoclitos Farmakidis și Constantin Iconomos, teosevismul lui Teofil Kairis, ideile curioase ale lui Apostolos Macrakis. Lista scriitorilor continuă cu actualii profesori ai Facultății de Teologie dela Atena și se încheie cu un număr de teologi scriitori greci din afară de Grecia.

Profesorul *Constantin Dyovuniotis* face o scurtă și interesantă expunere a învățăturii Bisericii ortodoxe (p. 55—74), precizând specificul ei față de Biserica papală și de cea protestantă. Capitolul despre Dreptul canonic al Bisericii ortodoxe (p. 75—90) este scris de profesorul *Hamilcar S. Alivizatos*, care arată deasemenea pe scurt organizația Bisericii ortodoxe, evoluția ei, deosebirea ei de cea a Bisericii papale, stăruind asupra caracterului ei democratic și a importanței credincioșilor ca membri ai Bisericii. Despre cultul Bisericii ortodoxe (p. 91—99) scrie tot profesorul *Hamilcar S. Alivizatos* pagini interesante, menționând importanța sărbătorii Învierii Domnului, caracteristică în cultul ortodox, misticismul și simbolismul lui, însemnătatea cultului în viața Bisericii ortodoxe. Profesorul *Vasilios Stefanidis* scrie capitolul despre monahism în istorie și în prezent (p. 100—113), făcând un istoric al vieții și al organizației monahale în Orientul ortodox, comparând diferitele reguli și tipuri monahale, arătând rolul social și cultural al monahismalui ortodox.

Ultimul capitol şi cel mai lung tratează despre raporturile Bisericii ortodoxe cu celelalte Biserici (p. 114—160) şi este scris de Mitropolitul Ghermanos Strinopulos al Tiatirei, indicat să scrie acest capitol prin participarea sa la toată opera mişcării ecumenice, ca reprezentant al Patriarhiei de Constantinopol. Autorul face întâiu istoricul raporturilor bisericeşti vechi dintre Constantinopol şi Roma, vorbeşte despre shismă şi despre încercările de unire, despre tratativele dintre luterani şi ortodocşi, despre raporturile lui Ciril Lucaris cu calviniştii, despre încercările anglicanilor de a se apropia de Biserica ortodoxă — fără a aminti de conferinţa anglicano-română dela Bucureşti 1935, — despre tratativele cu vechii catolici şi în fine despre încercările de unire mai noi cu Biserica ortodoxă, în spiritul mişcării ecumenice, pe care autorul o cunoaşte foarte bine.

Privit în general, volumul este foarte interesant, deşi necomplet, dată fiind întinderea lui mică. Chiar mărginit astfel la strictul necesar, el va face bune servicii Bisericii ortodoxe între cei cari o cunosc şi o înţeleg încă atât de puţin. Colaboratorii volumului sunt oameni de autoritate ştiinţifică recunoscută, expunerea este precisă şi obiectivă. Volumul constitue un titlu de cinste în deosebi pentru Facultatea de Teologie din Atena.

Autorii neputând probabil să facă ei înşişi corecturile tipografice, s'au strecurat câteva greşeli ce pot fi uşor observate [1]. Sperăm că volumul următor, închinat Bisericii ruse, va adăuga mult la vol. X. Altfel, Biserica ortodoxă ar rămâne desavantajată faţă de celelalte, în cadrul colecţiei Ekklesia.

JOSEF KOENEN, *Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin.* Freiburg im Breisgau (Herder) 1940, 8^0, XII, 49 p., 2,40 M.

Cu poziţia sa intermediară între Biserica romană şi 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 şi încheiată la Florenţa (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 urmaşii papii Ioan VIII, în sensul că n'a fost condamnat, şi cele spuse despre prezenţa lui Mihail Cerularie la biserica Sf. Sofia, în momentul depunerii sentinţei de excomunicare de către cardinalul Humbert, când patriarhul nu era de faţă.

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. In 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. In legătură cu această controversă a scris Richard Hooker o foarte importantă carte (Ecclesiastical Polity, 7 vol.), o mare apologie a Bisericii anglicane. In 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 ideia 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. In 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°, XII, 112 p., 3,50 M.

Studiul cu titlul de mai sus a fost suggerat 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 contribue în chip științific și studiul de față.

Doctrina despre starea de dreptate originară a omului, despre cădere și păcat originar a lui Praepositinus, magistru 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 învățăturii despre crearea omului

în grație sfințitoare, pe care a desvoltat-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 concupiscența altfel decât Augustin, iar pentru Anselm de Canterbury are mai puțină simpatie decât Praepositinus de Cremona.

Studiul lui Albert Fries este solid sprijinit pe isvoare, care sunt citate cu o abundență edificatoare pentru erudiția autorului și pentru aprofundarea subiectului său, cum mărturisește de altfel și bogata-i bibliografie. Lucrarea constitue 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 subîntitulează: 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 mânăstirească din sec. XVI. Obiectul povestirii îl formează mânăstirea 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. Mânăstirile erau un obiect de atenție specială din partea predicatorilor Reformei, pentrucă ele țineau mai mult la ordinea

de lucruri romano-catolică, socoteau observarea votului monahal ca împlinire de fapte bune, necesare pentru mântuire, şi aveau totodată averi însemnate, pe care partizanii evangheliei noi le doreau secularizate. Mânăstirile erau pentru ei un nonsens. Ele trebuiau desfiinţate.

Oraşul liber Nürnberg a fost cuprins, ca multe altele, de frigurile Reformei. Consiliul oraşului, agitat şi el de ideile timpului şi văzând profit în secularizarea mânăstirilor, ia repetate hotărîri şi măsuri împotriva mânăstirii Sankt Klaren, condusă dela 1503 până la 1532 de *Charitas Pirkheimer*, sora notabilului Willibald Pirkheimer, femee de bună familie, de o energie rară, cultă şi pioasă. Înţelepciunii şi rezistenţei ei se datoreşte menţinerea mânăstirii Sankt Klaren, a moralului surorilor şi apărarea drepturilor mânăstirii, în furtuna ce pustia atâtea alte mânăstiri germane. Cu o hotărîre bărbătească, ce dezarma pe adversarii vieţii mânăstireşti şi chiar oameni de seama lui Filip Melanchthon — convorbirea cu el (p. 268—283) este deosebit de interesantă) — Charitas Pirkheimer, superioară model a unei mânăstiri cu foarte bun nume, sta în fruntea celor şasezeci de surori îngrozite de urgia Reformei, rugându-se şi încurajându-le, înfruntând cu multă prezenţă de spirit pe trimişii Consiliului oraşului, veniţi să impună mânăstirii hotărîri profane, neîngăduind nimănui să se atingă de mânăstire şi de regula ei. Vrednicia superioarei ajunsese la urechile împăratului Carol V şi ale regelui Ferdinand al Bohemiei. Ea lăsă urmaşă la conducere pe nepoata sa Katherina Pirkheimer (1532—1563).

După aceasta, istoria mânăstirii durează încă până la 1590, când se stinge ultima călugăriţă, Ursula Muffel. Autorităţile oraşului interziseseră mânăstirii de a mai primi călugăriţe noi. Numărul lor scădea deci cu fiecare soră decedată, până ce Ursula Muffel rămase să îndeplinească toate obligaţiile mânăstirii, ca şi cum ar fi fost ea singură o comunitate întreagă. Spiritul mânăstirii Sankt Klaren şi amintirea stareţei Charitas Pirkheimer se menţinură până la sfârşit. Rămânând fără călugăriţe, mânăstirea fu luată de oraş şi transformată în magazine, restaurante şi sală de popice. „Timpul cel nou sosise", — sunt ultimele cuvinte ale povestirii.

Povestirea este simplă şi frumoasă. Ceea ce o face mai interesantă este faptul că ea este veridică şi naturală, fiind făcută nu cu material imaginat, ci cu material istoric, cum ne lămureşte postfaţa cărţii şi cum dovedesc numeroasele citate din scrisorile rămase dela Charitas Pirkheimer şi dela alţii. Povestirea este plină de episoade şi

peripeții din istoria Reformei la Nürnberg și ilustrată cu nume cunoscute (Martin Luther, Eck, Staupitz, Tetzel, Karlstadt, Münzer, Filip Melanchthon), 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 redate în general în chipul cel mai natural. Discuțiile consilierilor orașului, agitația poporului de stradă, dispute, fricțiuni, amenințări față de mânăstire, confuzia produsă de predica reformatorilor, ușurința cu care mulți îmbrățișau ideia 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.

Mânăstirea 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, in 8^0, 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 revelațiunei*, 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 bucuroşi să putem urmări discuţiile mai noi asupra teoriei revelaţiei, chiar şi într'o lucrare de teologie romano-catolică.

În prefaţa cărţii sale, d-rul H. Niebecker arată folosul studiilor apologetice asupra revelaţiei. Atacurile mai noi împotriva creştinismului se îndreaptă în primul rând împotriva supranaturalului — împotriva posibilităţii şi realităţii unei revelaţii supranaturale — lovind astfel în însuşi fundamentul supranatural al creştinismului. Totuşi, lucrarea sa nu are un caracter polemic, nu duce discuţia pe terenul adversarilor şi nu se serveşte de metodele lor, cum se obişnueşte în apologetică, ci foloseşte o metodă pozitivă: caută să aducă dovezi hotărîtoare că Dumnezeu a vorbit, s'a revelat. Şi astfel, cea mai mare parte a lucrării o formează temeinicirea biblică a revelaţiei supranaturale.

Lucrarea o împarte în trei părţi. În partea I-a dă în mod provizoriu definiţia revelaţiei supranaturale, căutând să înlăture înţelegerea ei greşită. Însuşi titlul cărţii precizează că este vorba de revelaţia *supranaturală*, spre deosebire de revelaţia *naturală*, adică de ceea ce putem şti noi despre Dumnezeu din lucrurile create de El. Pentru revelaţia naturală, sf. apostol Pavel foloseşte cuvântul φανεροῦν, iar pentru revelaţia supranaturală foloseşte în mod consecvent cuvântul ἀποκαλύπτειν. Şi, în general, în Sf. Scriptură cuvântul revelaţie se referă la descoperirea pe care Dumnezeu o face despre sine însuşi, în esenţa sa rămânând o realitate ascunsă, învăluită într'o lumină neapropiată. „Revelaţia în sens natural, spune d-rul H. N., este vorbirea sufletului *naturaliter christiana* despre Dumnezeu şi către Dumnezeu; revelaţia supranaturală este dimpotrivă vorbirea lui Dumnezeu către oameni" (p. 15).

Pentru cercetarea revelaţiei s'au folosit în deosebi metodele istorică, psihologică şi fenomenologică. Toate trei sunt însă insuficiente. Metoda istorică, adică studiul istoriei religiunilor, ajunge să constate existenţa ideii de revelaţie la toate popoarele, dar nu ne poate arăta ce este revelaţia însăşi şi ce deosebire este între revelaţia creştină şi „revelaţiile" celorlalte religii. Cel mult, comparând aceea ce în diferitele religii se ţine drept revelaţia lui Dumnezeu, cu revelaţia creştină însăşi, metoda istorică va ajunge să pună pe aceasta din urmă pe cea mai înaltă treaptă a perfecţiunii. Dar nu va putea să meargă mai departe. Nu se va putea pronunţa asupra adevărului revelaţiei creştine. Istoria religiunilor poate fi deci folosită, dar numai într'o anumită măsură.

Acelaşi lucru şi cu privire la metoda psihologică. Teologia creştină s'a depărtat de „psihologismul" contimporan, care a devenit un

mare pericol. Psihologia vieţii religioase este utilă, dar „experienţa religioasă" a revelaţiei supranaturale nu ne poate face să cunoaştem ce este revelaţia supranaturală însăşi. Ceea ce se poate cunoaşte pe această cale este ceva sufletesc, ceva natural, nu ceva supranatural, nu revelaţia supranaturală însăşi (p. 25).

Faimoasa „reducţie" fenomenologică a lui Edmund Husserl, folosită de Max Scheller în cercetarea fenomenelor religioase, s'a dovedit desigur fecundă atât în filosofie în general, cât şi în filosofia religioasă. Dar nici metoda fenomenologică, spune d-rul H. N., nu este potrivită pentru a se ajunge la definirea revelaţiei supranaturale. Pe cale naturală nu se poate ajunge la esenţa supranaturală a revelaţiei, ci numai prin credinţa supranaturală însăşi. Lucrul acesta este foarte important şi asupra sa autorul revine necontenit. „Dacă există revelaţie supranaturală, spune el, atunci urmează din însăşi natura ei, că numai în credinţa supranaturală poate fi cunoscută" (p. 31). Şi cum individul, după concepţia romano-catolică — şi după cea ortodoxă de altfel — nu stă izolat în faţa lui Dumnezeu, ci în comunitatea de dragoste a societăţii creştine, revelaţia supranaturală poate fi înţeleasă numai în credinţa supranaturală a comunităţii creştine, în Biserica lui Hristos.

Prin urmare, ideea de revelaţie supranaturală, pe care nu ne-o poate da istoria religiunilor, nici psihologia religioasă, nici fenomenologia religiei şi nici credinţa supranaturală individuală, o primim dela Biserica lui Hristos. În Biserică ne vorbeşte însuşi Dumnezeu. Deci revelaţia supranaturală o avem şi noi, la fel cu profeţii Vechiului Testament şi cu sfinţii apostoli, direct dela Dumnezeu, adică în chip nemijlocit.

Şi astfel autorul ajunge la partea doua a lucrării, în care se ocupă pe larg de învăţătura Bisericii cu privire la ideea de revelaţie. De obiceiu, în apologetică se tratează în acest loc despre posibilitatea şi realitatea revelaţiei supranaturale. Autorul socoteşte că este inutil să dea lupta cu cei care neagă posibilitatea revelaţiei sau în orice caz este mai puţin folositor decât să arate cum *Deus revelans* a realizat în timp revelaţia supranaturală, cum adică Dumnezeu a vorbit lumii, cui şi sub ce formă. Şi astfel procedează la un aprofundat studiu biblic al V. T. şi N. T., fundamentând noţiunea bisericească despre revelaţia supranaturală.

Înainte însă de a trece la studiul biblic al revelaţiei, autorul caută să delimiteze revelaţia supranaturală de „revelaţiile" celorlalte religii şi ajunge la următoarea definiţie a revelaţiei supranaturale: „Revelaţia supranaturală este o acţiune 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 nelimpezime 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 Dumnezeul 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.

In 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.

Inainte 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. Intre 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 constitue un „conținut" al revelației supranaturale.

In 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 părinţii apostolici, apologeţii, marii părinţi şi scriitori bisericeşti latini şi greci au luat ideea de revelaţie din Sf. Scriptură. Chiar dela început, în luptele lor cu Iudeii, cu gnosticismul şi montanismul, ei au desvoltat şi apărat ideea de revelaţie pe bază apostolică.

In partea ultimă a cărţii, d-rul H. N. întreprinde o discuţie teologică a ideii de revelaţie, pe baza stărilor mai noi în câmpul dogmaticii. Potrivit metodei pe care şi-a fixat-o, nu urmăreşte de aproape pe cei cari resping sau înţeleg greşit ideea de revelaţie supranaturală. Vorbeşte totuşi despre rătăcirile lor numai în măsura în care, prin ele, poate aduce mai multă lumină asupra adevăratei concepţii despre revelaţie. Aşa procedează faţă de raţionalism în general, faţă de evoluţionism (Darwin, Haeckel), semiraţionalism (Georg Hermes, 1775-1831; Anton Günther, 1783-1836; Frohschammer, 1821-1893), pseudosupranaturalism, sub care se înţelege fideismul (Boutain, 1796-1867) şi tradiţionalismul (Lamennais, 1782-1854; Bonnetty, 1798-1879). Pe când raţionalismul, criticismul, agnosticismul şi evoluţionismul resping orice idee de relevaţie supranaturală, semiraţionalismul se situiază între supranaturalism şi naturalismul raţionalist. Hermes, şeful curentului semiraţionalist, voia să demonstreze apodictic posibilitatea şi realitatea revelaţiei, aşa încât aceasta să fie acceptată cu necesitate raţională. El voia, cu alte cuvinte, să întemeieze credinţa supranaturală pe siguranţa raţională. A sfârşit însă, ca şi Kant, prin a lăsa sesizarea revelaţiei supranaturale pe seama raţiunii practice, a voinţei, a vieţii morale. Hermes îşi îndrepta atenţia spre realitatea revelaţiei supranaturale şi posibilitatea minţii noastre de a o sesiza. Günther însă, dimpotrivă, îşi îndrepta atenţia spre conţinutul revelaţiei, folosind totuşi aceleaşi mijloace pur raţionale. Se poate spune deci, că semiraţionalismul caută să „naturalizeze" credinţa creştină.

Pseudosupranaturalismul — prin care autorul înţelege, cum am spus, fideismul şi tradiţionalismul — cade în extrema opusă. Nu acordă raţiunii absolut nici o posibilitate de a cunoaşte şi demonstra existenţa lui Dumnezeu şi a revelaţiei supranaturale. Singura cale este aceea a credinţei şi tradiţiei. Revelaţia făcută primilor oameni s'a transmis din generaţie în generaţie. Ea formează adevărul şi trebue primită numai prin credinţă.

Teologia catolică, spune d-rul H. N., ţine calea de mijloc între naturalismul extremist şi supranaturalismul exclusivist. Ea a hotărît în sinodul dela Vatican dualismul cunoaşterii religioase: cunoaşterea este

și naturală și supranaturală. Acest dualism formează „prima mare lege a concepției catolice despre revelație" (p. 198). In 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*. In sufletul omului există acea „putență 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 trebue să lămurim că, prin „adevăruri fundamentale" nu trebue 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 trebue 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, Fiu, Duh, Mângâietor, etc. Insuși conținutul revelației nu se prezintă ca un amalgam, ca ceva aruncat la întâmplare, ci adevărurile revelate au o anumită înlănțuire rațională, o rânduială, formează un tot bine închegat. Rațiunea omenească nu poate să nu sesizeze lucrul acesta

şi nu poate să nu facă din el un obiect al cercetării sale. De unde iarăşi se vădeşte raportul *dinamic* de colaborare între raţiune şi revelaţie.

Cum însă este ştiut că romano-catolicismul a mers prea departe cu formularea raţională a adevărurilor revelate, ajungând până la golirea revelaţiei de însuşi misterul care-i formează conţinutul, d-rul H. N. are grijă, înainte de a termina, să spună că lucrul acesta nu este adevărat, că speculaţia filosofică a teologiei romano-catolice nu intră în conţinutul adevărului revelat şi că filosofia pe care o foloseşte romano-catolicismul nu este o filosofie ca oricare alta, ci adevărata filosofie, *philosophia perennis*, „prelungire a minţii sănătoase" (p. 233). Incheie revenind asupra dinamismului colaborării dintre natură şi supranatural, dintre mintea sănătoasă şi revelaţie. Mintea sănătoasă ne duce până aproape de înţelegerea revelaţiei supranaturale, iar revelaţia ne fereşte de rătăcirile frecvente ale minţii neluminată de revelaţie.

Cum se poate deduce chiar şi numai din această sumară expunere, este vorba de un temeinic studiu apologetic, cu atât mai valoros cu cât nu se pierde în combaterea adversarilor credinţei, ci înfăţişează documentat învăţătura Bisericii despre revelaţia supranaturală. Expunerea limpede, sistematică, face lectura uşoară şi atrăgătoare. Este într'adevăr o carte din care rămâi cu ceva.

EMILIAN VASILESCU

II

NICHIFOR CRAINIC: *Das geistige Leben im heutigen Rumänien.* Conferinţă publicată de *Das innere Reich*, revistă pentru poezie, artă şi viaţă 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 şi gândirii româneşti, pe atât de măgulitoare pentru teologia şi Biserica noastră. E vorba despre publicarea in extenso a conferinţei ţinută de D-l Nichifor Crainic, profesorul Facultăţii de Teologie din Bucureşti şi membru al Academiei Române, cu prilejul recepţiei Domniei Sale ca doctor „honoris causa" al Universităţii din Viena, în Noembrie 1940. Şi alte centre universitare germane, ca Breslau şi Berlin, şi-au disputat şi au avut prilejul de a asculta pe acest prieten distins şi fidel al Marelui Reich.

Conferința e unică prin interesul și entusiasmul 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, căreea Maestrul îi dă o strălucire unică.

Din rezumatul ce voiu da, presărat cu ample citații, se va vedea — scriu în special pentru cei ce n'au avut prilejul de a ceti 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 aceleeași cercetări prietenești din partea culturii germane, „oglinda obiectivă a universului omenesc". Țara noastră, ca și Germania, a trebuit să facă față, după războiu, 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 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 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 eri 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 triste 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*. In *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. Intradevăr, rare ori fantazia mitică a creiat un simbol mai cuprinzător decât această imagine lunară, izolată în tăcerea înnaltă a cerului. Structura melodică a *Doinei* corespunzătoare constă dintr'o nesfârșită monotonie dominantă, pe fondul căreia se înscriu, suind și coborînd, tot atât de nesfârșite inflexiuni și modulații cromatice. Jelania durerii de a nu fi unde te dorești se rostește prin aceste ghirlănzi 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

strădanii de a înfrânge un destin fără ieşire. 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".

Aşa se explică dorinţa de o apropiere de celelalte neamuri a poporului român; şi astfel se vădeşte „meritul excepţional al tinerei generaţii naţionaliste din România, în lupta deslănţuită imediat după războiul mondial pentru o concepţie de viaţă românească proprie... de a propune alte soluţii şi alte remedii singurătăţii româneşti decât paliativele artificiale ale democraţiei". Ea afirmă primatul spiritului autohton, adică: legătura cu pământul natal şi aderenţa la religia strămoşilor. Despre acest al doilea factor component, dascălul nostru scrie: „Noi Românii nu cunoaştem o perioadă istorică în care să nu fi fost creştini. Noi nu avem o mitologie anterioară încreştinării noastre. Pentru noi, Naţiune şi Biserică sunt date în aceeaşi identitate istorică şi alcătuesc unul şi acelaşi principiu spiritual de viaţă românească. De aceea naţionalismul nostru nu poate fi altfel decât creştin... S'a întâmplat atunci, imediat după război, un fenomen spontan, necunoscut mai înainte în lumea intelectualilor noştri: tinerimea universitară în întregime s'a declarat creştină şi, din acel moment, ortodoxia tradiţională a devenit al doilea mare principiu al naţionalismului. Prăpastia deschisă între popor şi 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 concepţie de viaţă, o metafizică şi o etică în perfectă concordanţă, o concepţie în cuprinsul căreea se întâlneau, fraternizând în aceeaşi credinţă şi în aceeaşi sete de reînnoire, tânărul intelectual şi ţăranul. Prin această concepţie, penibilul sentiment al izolării şi al singurătăţii îşi găsea un prim remediu în solidaritatea spirituală unanimă".

Conceptul de tradiţie, 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 şi culturale din trecutul Franţei. „Aceasta e... o concepţie de popor îmbătrânit, care stă cu faţa spre trecut şi cu spatele spre viitor. Poporul nostru însă, obiect de istorie în trecut, năzue să-şi creeze o istorie proprie şi speranţele lui iau cu asalt viitorul. Tradiţionalismul românesc nu e o formă, ci o esenţă a personalităţii naţionale, un mod specific de a fi şi de a se manifesta, care trebue necontenit perfecţionat; o identitate ce trebue să se recunoască în varietatea formelor de cultură şi 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 necontenit la trasformarea 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 aevea 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 rănile acestui popor au devenit rănile 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 reazim 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 nouei mișcări românești, sub influența căreea 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-

*) In originalul nemțesc: „der deutschen Anschauung über das Werden nahe".

fluenţa franceză ne-a superficializat şi ne-a înstreinat de noi înşine, scrie autorul: „Intelectualul format la Sorbona se desromânizează şi se parizianizează. Afinităţile de rasă şi strălucirea culturii franceze fac din el o simplă anexă. Totul e spus de Franţa, nimic nu mai e de adăogat. Fenomenul acesta se petrece în toate ţările neo-latine...". Dimpotrivă, spiritul german ne-a zguduit, ne-a determinat, spune Domnia Sa, să ne căutăm pe noi înşine şi să ne afirmăm în ce avem mai specific şi mai autentic: „Cultura franceză robeşte; cultura germană dezrobeşte. Cultura franceză anulează personalitatea, cultura germană îi descopere fondul propriu". Deaceea, spune Domnia Sa, numai influenţa germană ne-a folosit. Dunărea pare să fie „splendidul simbol al fluviului de viaţă comună ce începe...".

Alţi cetitori vor accentua alte aspecte ale bogăţiei de cugetare ale acestei sinteze de gândire românească şi creştină. Dar unui teolog îi incumbă plăcuta sarcină de a reliefa cu deosebire locul şi nuanţa religioasă a gândului închinat acestei imense realităţi ce depăşeşte, pentru noi, pe toate celelalte: Biserica noastră strămoşească! D-l Profesor Crainic a aruncat două punţi: printr'una face legătura organică între sistemele de gândire politico-sociale şi acela al Bisericii ortodoxe şi prin cealaltă, între artă şi creştinism.

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, alătur de celebrităţi ca Ernst Bertram, Britting, Endell şi alţii.

N. Chiţescu

III

Pr. I. FIRCA, *Argumentul entropologic pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu* (Contribuţii la formularea lui). Caransebeş, 1940, in 8°, 40 pp., fără preţ.

Părintele Iova Firca, profesor la Academia Teologică din Caransebeş, a prezentat studiul de faţă ca lucrare de seminar pentru doctorat la Facultatea de Teologie din Bucureşti, apoi l-a amplificat şi l-a publicat în Anuarul Academiei Teologice din Caransebeş pe anul şcolar 1939—1940, de unde l-a extras în broşură aparte. Este un studiu temeinic alcătuit, în care se lămureşte ce se înţelege 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. Consecință apologetică ce se poate trage din acest fapt este următoarea: Intrucât 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 stărui în problemele de apologetică ce au legătură cu diferitele științe numite „exacte".

CONSTANTIN C. PAVEL, *L'Eglise et la Culture*. Bucarest „Tiparul Universitar", 1940, in 8^0, 20 pp.

Este un raport pregătit de autor în vederea „Congresului tineretului 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 națiia 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 înstrăinării 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 trebue convertit în teandrism.

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 trebue 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 necontenit 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. şi 568 p., 85 fr.

Manualul lui Albers, în a doua ediţie, a fost tradus şi 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 trecuţi însă dela prima ediţie franceză, manualul rămăsese în urmă cu bibliografia şi cu evenimentele întâmplate în ultimele trei decenii. Paulin Jouet l-a reeditat, completându-l în acest sens. Fără a schimba textul şi aparatul anterior, el a adăugat lucrări şi fapte noi. Cuprinsul manualului este foarte bogat.

T. M. P.

Pag.

Mihail Urzică: Minuni şi false minuni. Revelaţiuni, semne dumnezeeşti şi satanisme (Ene Braniște) 196

Dr. *Ioan Lancrănjan:* Probleme moral-religioase (Teodor N. Manolache) 202

Johannes Hollnsteiner: Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jahrhunderts. (Kirchengeschichte, hrsg. von *Johann Peter Kirsch*, Zweiter Band, Zweite Hälfte) (Teodor M. Popescu) 205

Joseph Lortz: Die Reformation in Deutschland (Teodor M. Popescu) 213

—, 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-Schulze*, X, fasc. 45) (Teodor M. Popescu) 230

Josef Koenen: Die Busslehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bussdisziplin (Teodor M. Popescu) 233

Albert Fries: Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präposition von Cremona und Wilhelm von Auxerre. (Freiburger Theologische Studien, 57. Heft) (Teodor M. Popescu) 235

Leo Weismantel: Die Letzten von Sankt Klaren. Erzählung (Teodor M. Popescu) 236

Dr. *Heinrich Niebecker:* Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung (Emilian Vasilescu) . 238

II

Nichifor Crainic: Das geistige im heutigen Rumänien. Conferinţă publicată de *Das innere Reich*, revistă pentru poezie, artă şi viaţă germană, Decembrie 1940 (anul al VII-lea, caetul al IX-lea) (N. Chiţescu) 244

III

Pr. *I. Firca:* Argumentul entropologic pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu (Em. V.) 249

Constantin C. Pavel: L'Eglise et la Culture (Em. V.) 250

Pierre Albers, Manuel d'histoire ecclésiastique. Adaption 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-huitiéme mille, 2 vol. (T. M. P.) 252